

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد و نظر

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

۶۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاقی نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم 7)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)

یدالله یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

• مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند. • هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
• دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست. • پذیرش مقالات منوط به برخورداری از حد نصاب علمی و تحقیقی است. • نقد و نظر در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی: <http://www.daftarmags.ir> در دسترس و قابل بازیابی است.

نشانی: قم، میدان شهید، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * نمابر: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ * پست الکترونیک: naqdvanzar1393@gmail.com / naqd@isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 - مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
 - حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
 - مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
 - معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
 - ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
- منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
 - ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
 - فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
- کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم/مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۲ تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین
محمدعلی مبینی
- ۳۴ نسبت قیاس‌ناپذیری با نسبی‌گرایی
رضا صادقی
- ۵۳ بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات
علیرضا اسعدی
- ۸۲ نگاهی به مبناگرایی سنتی در فلسفه غرب؛
از یقین دکارت تا خط‌ناپذیری بونجور
وحیده اکرمی
محمدعلی مبینی
- ۱۰۲ معانی عدالت در اخلاق اسلامی
حسین اترک
- ۱۲۷ علم امام در اندیشه علمای معاصر حوزه اصفهان
محمدجعفر رضایی
علی کرباسی‌زاده
- ۱۵۳ استعاره‌های تن در مثنوی
ابراهیم علی‌پور
- ۱۷۶ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین

محمدعلی مبینی*

چکیده

مفهوم تناسب و هماهنگی، پیوند وثیقی با مفهوم خوبی دارد و در بسیاری از موارد این مفهوم در معنای خوبی لحاظ می‌شود. خوب بودن یک وسیله برای یک هدف، به معنای مناسب بودن آن وسیله برای رسیدن به آن هدف است و خوب بودن یک چیز برای انسان به معنای مناسب بودن آن برای انسان است. در این مقاله، ادعا می‌شود که خوبی ارزشی و به‌ویژه خوبی اخلاقی نیز بر اساس مفهوم تناسب قابل تبیین است. مدعای اصلی این است که همه ارزش‌ها به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی از تناسب و هماهنگی وجودی برمی‌خیزند و اساسی‌ترین تناسب و هماهنگی که خاستگاه ارزش است، تناسب و هماهنگی وجودی میان خداوند و مخلوقات او است. نظریه‌های دیگری نیز وجود دارند که ارزش اخلاقی را بر اساس مفهومی از تناسب تبیین کرده‌اند، ولی از آن‌جا که معنایی فراگیر از آن را در ذهن نداشته‌اند، از تبیین ارزش در پایه‌ای‌ترین مرحله ناکام مانده‌اند. تناسبی که در این مقاله خاستگاه ارزش شمرده می‌شود، تناسبی فراگیر و مطلق است که میان همه موجودات و در رأس آن میان مخلوقات و خداوند برقرار می‌شود و در این



بهار

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

گونه تناسب، هر موجودی هم جایگاه وجودی خود را در عالم به رسمیت می‌شناسد و به آن پایبند می‌ماند و هم نقش وجودی موجودات دیگر را نسبت به خود پذیرا خواهد بود. چنین تبیینی از ارزش هم با ارتکازات ما هم‌خوانی دارد و هم پاسخی قانع‌کننده به بسیاری از پرسش‌ها فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها

ارزش، اخلاق، خوبی، تناسب وجودی، هماهنگی.

مقدمه

پیش‌تر در مقاله «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»^۱ استدلال کردم که موفقیت تحلیل‌های وجودشناختی ما از ارزش اخلاقی، در گرو هم‌سویی آنها با تحلیل‌های معناشناختی است و دلیل ناکامی برخی تبیین‌های توحیدی و خدامحورانه از اخلاق، فاصله آنها با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناختی ما از ارزش است. برخی اندیشمندان به طور ویژه بر اهمیت نقش ارتکازات در نظریه‌پردازی‌ها تأکید کرده و از ارتکازات به عنوان سرمایه اساسی ما در مباحث فلسفی یاد می‌کنند (نک: لاریجانی، جلسه ۱۴۹: ۴). همچنین بسیاری از نویسندگان به طور مشهود، محور اساسی نقدهای خود به دیدگاه‌های دیگر و سپس نظریه‌پردازی‌های خود را سنجش آنها با ارتکازات و مسلمات اخلاقی قرار می‌دهند.^۲

در این مقاله تلاش خواهد شد تبیینی توحیدی از ارزش و به طور خاص ارزش اخلاقی ارائه شود که هم با ارتکازات و کاربردهای معناشناختی ما سازگار باشد و هم از برخی لوازم ناخواسته‌ای که دامن‌گیر برخی تبیین‌های توحیدی می‌شود در امان باشد و پاسخ‌هایی درخور به برخی مسائل مرتبط با ارزش فراهم کند. در مقاله پیشین، سه کاربرد خوبی (و نقطه مقابل آن، بدی) را از یک‌دیگر جدا کردم: خوبی ابزاری که تنها حاکی از تأیید یک وسیله برای تحقق هدفی خاص است؛ خوبی نفسانی که هنگام ملاحظه رابطه یک چیز با خودمان به دست می‌آید و حاکی از مطلوبیت آن چیز برای خودمان است و خوبی ارزشی که از تحسین برانگیزی مستقل یک چیز بدون در نظر گرفتن مطلوبیتش برای ما حکایت

۱. نک: نقد و نظر، ش ۶۴: ۲-۲۶.

۲. برای مشاهده نمونه‌های بارز از این کار، نک: Smith: 1994



۲



می‌کند. اکنون اگر بخواهیم یک تبیین توحیدی معقول از خوبی ارزشی، مطابق با ارتکازات مفهومی و دور از آسیب‌های احتمالی ارائه دهیم، به نظر می‌رسد با برداشتن یک گام معناشناختی دیگر بتوانیم به این هدف برسیم. در این مقاله، با برداشتن این گام، تبیین توحیدی مورد نظر خود را از خوبی ارزشی بیان می‌کنم.

تناسب به منزله وجه مشترک میان همه ارزش‌ها

یکی از توانایی‌های ذهنی انسان که نقشی تعیین‌کننده در شناخت جهان دارد، قدرت مفهوم‌سازی است. امور بسیار متنوعی در اطراف ما وجود دارند که انسان می‌تواند با دسته‌بندی‌های مفهومی، آنها را از یک‌دیگر تشخیص داده و بشناسد. در این دسته‌بندی‌ها، ما وجوه مشترک میان اشیاء را مشاهده می‌کنیم و هر گروه از اشیاء را که دارای وجه مشترک خاصی هستند از گروه‌های دیگر جدا می‌کنیم و از این طریق به شناخت اشیاء و تمییز آنها از یک‌دیگر نائل می‌شویم. می‌توان گفت مفاهیم کلی که در ذهن داریم بیان‌گر وجوه مشترک میان اشیاء است و هر مفهومی بر وجه مشترکی در میان امور مختلف دلالت می‌کند.

وجوه مشترک میان اشیاء بی‌شمارند و ما بر اساس نیازها و ضرورت‌های زندگی، تنها برخی از وجوه مشترک را ملاحظه می‌کنیم و بر اساس آنها مفاهیم ذهنی مان شکل می‌گیرند. برخی از این وجوه مشترک بسیار کلی‌اند و برخی دیگر جزئی‌ترند و امور کمتری را در بر می‌گیرند. نکته قابل توجه این است که همان‌گونه که مفاهیم جزئی‌تر^۱ و توجه به وجوه مشترک خاص‌تر به شناخت تفصیلی‌تر ما از جهان کمک می‌کنند، وجوه مشترک کلی‌تر نیز به همین اندازه اهمیت دارند و شناخت ما را از جهان روشن‌تر می‌کنند. برای مثال، ما هر اندازه که بتوانیم انواع مختلف رنگ‌ها را از یک‌دیگر تشخیص داده، برای هر نوع از آنها مفهومی بسازیم، باز نیاز ما به خود مفهوم رنگ برطرف نمی‌شود و لازم است وجه مشترک کلی میان همه رنگ‌ها را ملاحظه کنیم و بر اساس آن مفهوم رنگ را به دست آوریم تا بتوانیم رنگ را از صدا، بو و مانند آن تشخیص دهیم. هر یک از این

۱. روشن است که تعبیر «جزئی‌تر» در اینجا جزئی به معنای منطقی آن نیست که در مقابل کلی قرار دارد، بلکه مراد آن است که خود مفاهیم کلی نیز نسبت به دایره شمول‌شان تشکیک‌پذیرند و از این منظر، برخی از آنها از کلیت بیشتری برخوردارند و دایره شمول‌شان وسیع‌تر است و برخی از آنها جزئی‌ترند و دایره شمول کم‌تری دارند.

دسته‌بندی‌ها به گونه‌ای به شناخت ما از جهان کمک می‌کنند.^۱

اکنون پرسش این است که آیا می‌توانیم میان همهٔ خوب‌های اخلاقی و به گونه‌ای عام‌تر، میان همهٔ خوب‌های ارزشی، یک وجه مشترک کلی بیابیم؟ خوب‌های اخلاقی بسیار متنوع‌اند. برخی اندیشمندان بر پراکندگی و تنوع امور اخلاقی تأکید کرده‌اند و با بازگرداندن همهٔ اخلاقیات به امری واحد مخالف‌اند. در مقابل، برخی دیگر تلاش کرده‌اند همهٔ ارزش‌های اخلاقی را به یک یا چند امر بنیادین برگردانند.^۲ پیشنهادی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما می‌توانیم از یک منظر، نه تنها میان همهٔ ارزش‌های اخلاقی، بلکه میان همهٔ امور ارزشی وجه مشترکی را بیابیم و خوب بودن امور ارزشی را از ناحیهٔ این وجه مشترک بدانیم. این وجه مشترک چیزی است که تعابیری مانند «تناسب»، «هماهنگی»، «سازگاری»، «هم‌سازی» و «سازواری» می‌توانند بر آن دلالت کنند. این مفهوم در کاربردهای معناشناختی مفاهیم ارزشی، حضوری برجسته دارد و از این رو، از حمایت معناشناختی شایسته‌ای برخوردار است.^۳

۵



نظر

تناسب و سازگاری وجودی به منزلهٔ ارزش بنیادین

۱. برای مشاهدهٔ بحثی جدید و تفصیلی دربارهٔ اهمیت دسته‌بندی‌های مفهومی نک: Lakoff: 1987.

در فلسفهٔ سنتی نیز همواره بحث‌هایی ناظر به مقایسهٔ میان انواع شناخت‌ها از جمله شناخت امور جزئی و کلی صورت گرفته است و نسبت به برتری هر کدام از این شناخت‌ها بر دیگری، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برای مثال، در بحث از برهان با توجه به تقسیم برهان به کلی و جزئی دربارهٔ برتری هر کدام بر دیگری استدلال‌هایی ارائه شده است که از این مباحث می‌توان دلایل فیلسوفان را برای اهمیت مفاهیم کلی به دست آورد. برای مشاهدهٔ نمونه‌ای از این بحث‌ها، نک: ابن سینا: ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۳۸-۲۴۲.

۲. فیلسوفان اخلاق از این نظر به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند. برخی از آنها قائل به وحدت‌گرایی اخلاقی (moral monism) هستند و ارزش‌های اخلاقی به‌ظاهر پراکنده را به یک ارزش غایی یا اصل غالب فرومی‌کاهند. این‌گرایش در میان سودگرایان رواج دارد و معمولاً تنها بر یک ارزش اساسی مانند لذت یا سعادت تأکید می‌کنند. در مقابل، قائلان به کثرت‌گرایی اخلاقی (moral pluralism) بر این اعتقادند که ارزش‌هایی مانند سعادت، آزادی، صلح، دوستی و غیره دارای تنوع بنیادین‌اند و قابل برگشت به یک‌دیگر نیستند. برای مشاهدهٔ بحثی عمیق در این زمینه نک: Stocker: 1990.

۳. تاکنون اندیشمندان برای تبیین ارزش به صورت‌هایی گوناگون از مفهوم تناسب بهره گرفته‌اند. در پایان این مقاله با اشاره به برخی از این نوع تبیین‌ها در اندیشهٔ اسلامی، به مقایسهٔ آنها با نظریهٔ مورد دفاع در این مقاله می‌پردازم. در فلسفهٔ غرب نیز مجموعه نظریاتی وجود دارد که از آنها با عنوان نظریه‌های ارزش ناظر به نگرش مناسب (fitting attitude theories of values) یاد می‌شود. این نظریه‌ها به‌رغم اختلاف نظرها در میانشان، همگی ارزش را بر حسب نگرش‌های ارزشی تحلیل می‌کنند که می‌توان آن نگرش‌ها را مناسب (یا صحیح، درست، عقلانی یا ...) دانست. نک: Jacobson: 2011.

در یک بیان کلی و شاید از یک نظر تسامحی، می‌توان گفت همهٔ نظریه‌های تناسبی که تاکنون ارائه شده‌اند، تناسب نگرش‌های انسانی را محور دیدگاه خود قرار داده‌اند و این موجب اختلاف اساسی این نظریه‌ها با دیدگاهی است که در این مقاله بیان خواهد شد.



مفهوم تناسب در خوبِ ابزاری، نفسانی و ارزشی

در بسیاری از موارد، هنگام کاربرد مفاهیم خوب و بد، گونه‌ای مناسبت را میان دو چیز تأیید می‌کنیم، به گونه‌ای که می‌توانیم به جای کلمه «خوب» از کلمه «مناسب» و به جای کلمه «بد» از کلمه «نامناسب» استفاده کنیم. درباره‌ی خوب و بدهای ابزاری این مسئله بسیار روشن است. هنگامی که وسیله‌ای را برای رسیدن به یک هدف، خوب می‌دانیم مناسب بودن آن را برای هدف مذکور اراده می‌کنیم و اگر بد بدانیم تناسب آن را با آن هدف رد می‌کنیم. درباره‌ی خوب و بدهای نفسانی نیز مناسب یا نامناسب بودن امور را برای خودمان لحاظ می‌کنیم و با خوب یا بد دانستن امور، مطلوبیت امور مناسب و نامطلوبی امور نامناسب را اعلام می‌کنیم. در این گونه موارد، تطابق میان حیث معاشناختی و حیث وجودشناختی واضح به نظر می‌رسد. معنایی که ما از خوبِ ابزاری در ذهن داریم، مناسب بودن وسیله با هدف است و حقیقت این خوبی هم چیزی جز تناسب و وسیله با هدف نیست. مراد ما از خوبِ نفسانی هم مناسب بودن یک چیز برای ما و مطلوبیت آن از این حیث است و حقیقت این خوبی نیز همان تناسب است که از همین حیث (یعنی حیث تناسب) مطلوب ما قرار گرفته است.

آیا درباره‌ی خوبِ ارزشی نیز می‌توانیم به همین سبک عمل کنیم؛ به گونه‌ای که تبیین ما از حقیقت این گونه خوبی نیز بر اساس مفهوم تناسب باشد؟ در این مقاله چنین ادعایی دارم و در صدم از آن دفاع کنم. نکته قابل توجه این است که بر اساس تحلیل معاشناختی‌ای که در مقاله پیشین انجام دادم، هنگامی که چیزی را خوب (به معنای ارزشی) می‌نامیم، بخشی از معنایی که در ذهن داریم قابلیت تحسین آن چیز به طور مستقل است و از این رو، اگر بخواهیم در تبیین حقیقت خوبی از مفهوم تناسب هم بهره ببریم، نباید به بهای غفلت از این حیث معاشناختی تمام شود. ما اموری را که به لحاظ ارزشی خوب می‌دانیم، آنها را مستقل از مطلوبیتی که برای ما دارند تحسین برانگیز می‌یابیم و این تحسین برانگیزی استقلالی را باید در تبیین حقیقت این گونه خوبی حفظ کنیم.

البته این بدان معنا نیست که در تبیین مقولات ارزشی هیچ گونه رابطه‌ای میان ما و امور دیگر نباید لحاظ شود. اساساً از مفهوم تناسب چنین برداشت می‌شود که تناسب و هماهنگی میان چند چیز برقرار می‌شود و حاکی از رابطه‌ای است که دست کم باید دو طرف داشته باشد. هنگامی که رابطه میان دو یا چند چیز را ملاحظه کنیم، می‌توانیم پرسیم که آیا آنها با

هم تناسبی دارند یا خیر. اکنون باید گفت انسان هم می‌تواند یکی از طرف‌های تناسب باشد و به‌ویژه هنگامی که بحث ارزش اخلاقی پیش می‌آید، انسان به طور خاص به عنوان یک طرف تناسب مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابراین مسئله این نیست که وقتی بخواهیم خوبی ارزشی را بر اساس مفهوم تناسب تبیین کنیم و در ضمن تحسین برانگیزی استقلالی آن را هم حفظ کنیم، نباید رابطهٔ امور را با انسان در نظر بگیریم، بلکه مسئله این است که اگر چنین رابطه‌ای را در نظر می‌گیریم، پیش از آنکه به مطلوبیت آن برای انسان فکر کنیم، باید ملاحظه کنیم که آیا فارغ از چنین مطلوبیتی، قابل تحسین هست یا خیر.

نکتهٔ دیگر اینکه از این مطلب که مفهوم تناسب به دست کم دو طرف نیاز دارد، نباید نتیجه بگیریم که ارزش تنها در صورتی پدید می‌آید که دست کم دو چیز بالفعل موجود باشند و میان آنها رابطهٔ تناسب برقرار باشد و هرگز یک موجود، بدون داشتن رابطه‌ای بالفعل با موجود یا موجودات دیگر نمی‌تواند به خوبی و ارزشمندی متصف شود، بلکه باید به دو نکته در این زمینه توجه داشتیم باشیم. اولاً، همان‌گونه که خود تناسب می‌تواند از ارزش برخوردار باشد، هر یک از طرف‌های تناسب نیز می‌تواند از آن جهت که با طرف دیگر رابطهٔ متناسبی برقرار کرده‌اند، خوب و ارزشمند تلقی شوند و ثانیاً، وجود بالفعل دو طرف تناسب برای ارزشمند دانستن آنها لزومی ندارد، بلکه همین که ملاحظه شود که یک موجود آمادگی برقراری ارتباط مناسب با موجودات دیگر را دارد، آن موجود را می‌توان موجودی ارزشمند و خوب به شمار آورد؛ هرچند در عمل به جهت موانعی چنین ارتباط مناسبی شکل نگرفته باشد. به هر حال، در نظر گرفتن تناسب در صدق مفهوم ارزش و خوبی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، ولی این‌گونه نیست که صرفاً تناسبی که بالفعل شکل گرفته است دارای ارزش باشد، بلکه هر کدام از موجوداتی که رابطهٔ متناسب با دیگران برقرار کرده‌اند یا آمادگی برقراری چنین رابطه‌ای را دارند نیز به خوبی و ارزش متصف می‌شوند.

اکنون پرسش این است که چه نوع تناسب و هماهنگی‌ای قابل تحسین و ارزشمند است. به هر حال، تناسب و هماهنگی می‌تواند به شکل‌های مختلفی موجود باشد. برای مثال، تناسب میان هدف و وسیله که می‌توان از آن به تناسب ابزاری یاد کرد و یا تناسب میان چیزی با خواسته‌های انسانی که از آن می‌توان به تناسب نفسانی یاد کرد. کدام نوع تناسب دارای ارزش است؟ به بیان دیگر، چه شرایطی برای تناسب و هماهنگی لازم است تا آن را ارزشمند و تحسین‌برانگیز سازد؟ در چند بخش بعدی، مدعای خود را دربارهٔ تناسب مورد نظر بیان خواهیم کرد. این مدعا به





عنوان یک گزینه تئینی پیشنهاد می‌شود که از دو ناحیه می‌تواند مورد آزمون قرار گیرد؛ از ناحیه هم‌خوانی این تبیین با ارتکازات معناشناختی ما و از ناحیه پاسخ‌گویی آن به مسائل اساسی در حوزه ارزش. از این رو، پس از طرح مدعای خود، در ادامه مقاله، به مقایسه این تبیین با برخی دیدگاه‌های دیگر در حوزه اخلاق می‌پردازم که آنها نیز بر اساس مفهومی از تناسب شکل گرفته‌اند. آن‌گاه وجوه امتیاز تبیین خود را نسبت به آنها بیان خواهم کرد.

تناسب و هماهنگی وجودی به مثابه معیاری بنیادین برای ارزش

پرسشی که در اینجا بدان می‌پردازیم این است که آن نوع تناسبی که دارای ارزش ذاتی است، چه نوع تناسبی است. چنان که گفت مهر نوع سازواری و هماهنگی نمی‌تواند مصداق تناسب مورد نظر و دارای ارزش باشد. اکنون می‌گوییم حتی برخی از سازواری‌ها ضد ارزش‌اند. برای مثال، می‌توان میان افراد ضعیف و افراد مستبد و زورگو نوعی سازواری تصور کرد؛ به این صورت که افراد ضعیف در برابر زورگویی افراد مستبد کاملاً تسلیم شوند و به این صورت خود را با آنها سازوار کنند. مطابق با فهم متعارف، این‌گونه هماهنگی ضد ارزش و قابل مذمت است و هر دو طرف این هماهنگی نیز (هم فرد مستبد و هم فردی که استبداد را پذیرفته است) قابل تقبیح‌اند.^۱

تناسبی که در اینجا مورد نظر است و می‌توان آن را خاستگاه بنیادین ارزش دانست، گونه‌ای تناسب وجودی است؛ بدین معنا که هر موجودی در جهان در جایگاه خاص خودش قرار گیرد؛ به گونه‌ای که وجود او با دیگر موجودات در تراحم نباشد. به بیان دیگر، رابطه موجودات با یکدیگر به گونه‌ای باشد که هر کدام از آنها بتوانند هم نقش وجودی خود را نسبت به دیگران به خوبی ایفا کنند و هم پذیرای نقش دیگران نسبت به خود باشند. برای روشن شدن مسئله، رابطه انسان‌ها را با یکدیگر بررسی می‌کنیم. بی‌گمان توان‌مندی‌های

۱. قرآن کریم با بیان نمونه‌هایی از این نوع هماهنگی نادرست، هر دو طرف این هماهنگی را به یک میزان مستحق عقوبت می‌داند. هنگامی که خداوند پیشوایان کفر و پیروان‌شان را وارد آتش می‌کند، پیروان آنها از خدا می‌خواهند که عذاب پیشوایان آنها را دوچندان کند و خداوند در پاسخ می‌فرماید عذاب «برای همه دو چندان است، ولی شما نمی‌دانید» (اعراف: ۳۸). مفسران در توضیح چرایی مجازات مضاعف گروه پیروان گفته‌اند: «زیرا هیچگاه پیشوایان ظلم و ستم و سرکردگان انحراف و گمراهی به تنهایی نمی‌توانند برنامه‌های خود را پیاده کنند و این پیروان سرسخت و لجوج هستند که به آنها در رسیدن به این هدف قدرت و توان می‌بخشند و به اصطلاح تنور آنها را داغ کرده و پای پرچمشان سینه می‌زنند. بنابراین، این دسته نیز باید کیفر مضاعف داشته باشد؛ کیفری به خاطر گمراهی خود و کیفری به خاطر حمایت از ظالم و ستمگر و پیشوایان گمراه» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۶۷-۱۶۸).

انسان‌ها متفاوت است. هر انسانی مهارت‌ها و توان‌مندی‌های خاصی دارد که اگر به مجموع مهارت‌ها و توان‌مندی‌های او توجه کنیم، او را یک موجود خاص و منحصر به فرد می‌یابیم که فردی مشابه با او وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، هر انسانی نقش وجودی خاصی دارد که به واسطه آن از دیگران متمایز می‌شود. ارزش هنگامی پدید می‌آید که هر انسانی در تعامل با دیگران به گونه‌ای رفتار کند که هم زمینه فعلیت یافتن نقش آنها را نسبت به خود فراهم کند و هم نقش خودش را نسبت به دیگران ایفا کند. هماهنگی انسان‌های ضعیف با انسان‌های مستبد از این سنخ هماهنگی نیست، زیرا افراد مستبد حاضر به پذیرش نقش دیگران نسبت به خود نیستند و زمینه ایفای نقش آنها را فراهم نمی‌کنند و از سوی دیگر، خودشان نیز با زیاده‌خواهی‌هایی که دارند، فراتر از نقشی که برایشان وجود دارد عمل می‌کنند و از این رو، در این گونه موارد نه تنها تناسب وجودی برقرار نمی‌شود، بلکه از منظر وجودی رابطه‌ای نامتناسب شکل می‌گیرد و از حیث ارزش‌شناختی تقبیح می‌گردد.

البته مفهوم تناسب به حوزه افعال اختیاری انسان محدود نمی‌شود و تناسب میان موجودات غیر مختار را هم شامل می‌شود. از این رو، مراد من از ارزش نیز صرفاً ارزش اخلاقی نیست، بلکه ارزش‌هایی مانند ارزش‌های زیبایی‌شناختی را نیز دربرمی‌گیرد. در واقع، تناسب میان موجودات، اعم از موجودات مختار و غیر مختار، از ارزش ذاتی برخوردار است و البته هنگامی که موجودی مختار با اختیار خود در برقراری این تناسب نقش ایفا می‌کند، چنین تناسبی ارزشی ویژه می‌یابد که از ناحیه اختیار فرد پدید آمده و از آن به ارزش اخلاقی تعبیر می‌شود.

امکان تناسب فراگیر و ارزش مطلق

اشکالی که ممکن است در اینجا به ذهن آید آن است که چه‌بسا نقش‌های وجودی متعارضی در جهان وجود داشته باشند و ایفای برخی نقش‌های وجودی، مستلزم سرکوبی برخی نقش‌های وجودی دیگر باشد و این بدین معناست که اقدامی که نسبت به برخی امور هماهنگ و متناسب تلقی می‌شود، نسبت به برخی امور دیگر اقدامی ناهماهنگ باشد و از این رو، ارزش‌مندی امور، موضوعی نسبی می‌شود؛ بدین معنا که یک امر در یک زمان می‌تواند نسبت به برخی امور ارزشمند و نسبت به برخی امور دیگر غیر ارزشمند یا حتی ضد ارزش قلمداد شود. در پاسخ، باید گفت اولاً هنگامی که تناسب را - به معنایی که ذکر شد - دارای ارزش



نظیر



ذاتی و بنیادین می‌دانیم، ادعایی دربارهٔ امکان یا عدم امکان چنین تناسبی مطرح نشده است و حتی اگر امکان چنین تناسبی زیر سؤال رود، از این ناحیه اشکالی به نظر فوق وارد نمی‌شود و نهایت اینکه امکان تحقق چنین ارزشی رد می‌شود. به بیان دیگر، با طرح این ادعا که وجود چنین تناسبی در کل عالم ناممکن است، نمی‌توان ارزشمندی تناسب را انکار کرد، بلکه صرفاً می‌توان تحقق یافتن چنین ارزشی را رد کرد.

ثانیاً می‌توان امکان تناسب مطلق و فراگیر را با پذیرش جهان‌بینی توحیدی و باور به خدای عالم، قادر، حکیم و خیرخواه امری معقول و پذیرفتنی نشان داد. در واقع، اظهار نظر دربارهٔ امکان تناسب مطلق و فراگیر بسته به نوع جهان‌بینی‌ای که بر می‌گزینیم تفاوت می‌کند. در جهان‌بینی مادی که موجودات به صورتی هدفمند خلق نشده‌اند و همهٔ جهان به همین جهان مادی خلاصه می‌شود، اشکال به امکان تحقق چنین تناسبی قوت می‌گیرد و پاسخی درخور نمی‌یابد، اما اگر تبیینی توحیدی و خدامحور از جهان داشته باشیم، اشکال فوق پاسخی معقول می‌یابد. مطابق با تفکر توحیدی، خداوندی که صفات او از جمله علم، حکمت، خیرخواهی و قدرتش مطلق و بدون هیچ‌گونه محدودیتی است، به هر موجودی نقشی خاص در عالم وجود می‌دهد؛ به گونه‌ای که مجموعهٔ جهان آفرینش بسان یک صفحهٔ بزرگ جورچین می‌گردد که هر موجودی در آن نقش قطعه‌ای از جورچین را به عهده دارد و در صورتی که هر قطعه در جای خود قرار گیرد و به نقش خود پایبند باشد، تناسب کامل میان همهٔ موجودات برقرار می‌گردد.

گذشته از این، مطابق با تفکر توحیدی جهان منحصر به جهان مادی نیست و این جهان تنها جزئی کوچک از جهان بزرگ آفرینش قلمداد می‌گردد. بنابر این، اگر در این جهان ناهماهنگی‌هایی را مشاهده می‌کنیم، قابل توجیه است و می‌توان آنها را در نهایت هماهنگی با هدف آفرینش دانست. در اندیشهٔ اسلامی، خصوصیت ویژهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم آزمایشی بودن و موقتی بودن آن است. بنابر این، رخدادهایی را که در آن واقع می‌شود، نمی‌توان از ویژگی‌های ثابت و دائمی جهان مورد نظر خداوند دانست. حضور موجوداتی مختار، یعنی انسان‌ها، در این جهان مادی که به آنها آزادی عمل داده شده است، می‌تواند تأثیرات زیادی در تحولات جهان داشته باشد و به ناهماهنگی‌های زیادی بینجامد. مطابق با آموزه‌های اسلامی، نوع رفتارهایی که انسان‌ها بر می‌گزینند، نه تنها در جامعهٔ انسانی

بلکه در جهان مادی تأثیر دارد.^۱ با وجود این، هنگامی که وجود خدای عالم، قادر، حکیم و خیرخواه را پذیرفته‌ایم، جهان فعلی با همه ناهماهنگی‌هایش را می‌توانیم مطابق با برنامه‌ای حکیمانه و در نهایت هماهنگ با مجموعه جهان آفرینش بدانیم.

البته ارائه تصویری توحیدی از جهان برای معقول‌نشان دادن امکان تناسب فراگیر است و این اشکال مناسبی نیست که گفته شود در این تصویر توحیدی مفاهیمی اخلاقی مانند خیرخواهی خداوند لحاظ شده‌اند و از این رو در تبیین ارزش از مفاهیم ارزشی استفاده شده است؛ زیرا طرح مسئله خیرخواهی خداوند به قصد تبیین ارزش نیست، بلکه به قصد دفاع از امکان تحقق ارزش است و چنان که گفته شد حتی اگر امکان تناسب مطلق زیر سؤال رود، از این ناحیه اشکالی به تبیین ارزش بر حسب تناسب وارد نمی‌شود.

تناسب با خدا به منزله تناسب بنیادین

با توجه به مسئله پیش گفته، تناسبی که ارزش آفرین است، تناسب فراگیر نسبت به همه موجودات است. چه بسا گاهی میان یک موجود با چند موجود دیگر تناسب برقرار شود، ولی در نگاهی کلان‌تر میان آن موجود با موجودات دیگر و به طور عام‌تر با کل عالم وجود رابطه‌ای نامتناسب شکل گیرد. این نوع تناسب که تنها در میان چند موجود خاص شکل گرفته است و نسبت به موجودات دیگر ناهماهنگ است، نمی‌تواند در مجموع ارزشمند تلقی گردد. اگر دیدگاه توحیدی درباره جهان را بپذیریم و خدای متعال را خالق همه موجودات بدانیم، تناسب و هماهنگی با خدا اهمیت بنیادین در تحقق ارزش‌ها پیدا می‌کند. خداوند علت حقیقی برای پدید آمدن جهان هماهنگ است و او است که به هر موجودی نقش خاصی را در وجود اعطا کرده است. از این رو، هماهنگی هر موجودی از جمله هماهنگی هر انسانی با خدا نقش اساسی در تحقق ارزش دارد.

هماهنگی با خدا بدین معنا است که نقش او را در عالم وجود پذیرا باشیم و نقش خود را هم در برابر او ایفا کنیم. نقش خدا در جهان نقش خالقیت، رازقیت، ربوبیت و تدبیر عالم است و نقش ما در برابر او نقش بندگی و تبعیت است. این دو نقش را می‌توان از آیات قرآن

۱. برای نمونه، در برخی از آیات قرآن کریم، میان اعمال انسان و آبادانی جهان رابطه برقرار شده است؛ از جمله: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶).





کریم نیز برداشت کرد. در یکی از آیات، خداوند متعال هدف خود از خلقت انسان را این می‌داند که او را مورد رحمت خود قرار دهد^۱ و در آیه‌ای دیگر، هدف از آفرینش انسان را بندگی و پرستش او می‌داند.^۲ از جمع میان هر دو آیه می‌توانیم نتیجه بگیریم که هدف خداوند متعال از آفریدن جهان، هماهنگی و تناسب به معنای مورد نظر است؛ زیرا این گونه هماهنگی دارای ارزش ذاتی است و خداوند خواهان تحقق ارزش‌ها است. هماهنگی دارای دو طرف است و میان دو موجود محقق می‌شود. هماهنگی خدا با موجودات به این است که نقش ربوبی خود را نسبت به آنها ایفا کند و آنها را مورد رحمت و لطف خود قرار دهد و هماهنگی بندگان با خدا نیز به آن است که او را پرستند و تنها از طریق او نیازهایشان را برطرف کنند. در آیات بعد از آیه‌ای که هدف خلقت را عبودیت و بندگی می‌داند، به این مسئله توجه داده می‌شود که خداوند از بندگان خود چیزی جز پرستش و بندگی نمی‌خواهد و از آنها انتظار ندارد که به او روزی دهند؛ زیرا روزی دادن نه نقش آنها، بلکه نقش خدا است. بنابراین، تنها چیزی که از بندگان انتظار می‌رود، پرستش خداست نه چیزی دیگر.^۳ از آنجا که خداوند متعال خواهان تحقق ارزش‌ها است، به آفریدن دیگر موجودات اقدام می‌کند تا از این طریق، هم نقش ربوبی خود را نسبت به موجودات ایفا کند و هم پذیرای نقش آنان در عالم وجود باشد که همان نقش بندگی و تسلیم است.^۴

ارزش ذاتی تناسب وجودی در مقابل ارزش‌مندی خود وجود

معمولاً گفته می‌شود که اصل وجود دارای ارزش است، اما تبیینی از ارزش‌مندی آن ارائه

۱. «إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبِّكَ وَلِدَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...» (هود: ۱۱۹).

۲. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

۳. «مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ» (ذاریات: ۵۷-۵۸).

۴. باید توجه داشت که ایفای نقش بندگی و تسلیم منحصر به موجودات مختار نمی‌شود و ارزش‌مندی هر مخلوقی به بندگی و تسلیم آن مخلوق در برابر خالق بسته است. تفاوت تنها در این است که این بندگی هنگامی که به صورت اختیاری صورت گیرد، ارزش اخلاقی می‌یابد، و گرنه بندگی و تسلیم مخلوقات غیر مختار در برابر خدا نیز ارزش خاص خود را دارد و نظریه پیشنهادی من در باب ارزش، عام بوده و هر دو قسم از این ارزش‌ها را بر اساس مفهوم تناسب و هماهنگی تبیین می‌کند. در آیاتی از قرآن کریم خصوصیت تسلیم و بندگی به صورت عام بیان شده است و مصادیقی از تسلیم و بندگی مانند سجده، تسبیح و قنوت به همه موجودات نسبت داده شده است. برای نمونه: «... وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء: ۴۴)؛ «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظِلَالَهُمْ بِإِذْنِهِ وَ الْأَصَالُ» (رعد: ۱۵) و «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٍ قَائِمُونَ» (روم: ۲۶).

نمی‌شود و به اشکالاتی که بر آن وارد می‌شود به خوبی پاسخ داده نمی‌شود. برای مثال، چگونه می‌توان موجوداتی شریر مانند شیطان را از آن نظر که وجود دارند با ارزش دانست؟ البته می‌توان ارزشی ابزاری را برای موجودی مانند شیطان در نظر گرفت؛ بدین معنا که وجود وسوسه‌های شیطانی زمینه امتحان بندگان خدا را فراهم می‌آورد و موفقیت آنها در امتحان، موجب کمال آنها می‌گردد، اما مراد از ارزشمندی وجود، ارزش ابزاری آن نیست، بلکه مراد ارزش ذاتی وجود است. تصور این مسئله که اصل وجود شیطان دارای ارزش است، دشوار و ابهام‌زاست و اساساً وجود یک چیز را نمی‌توان بدون خصوصیتی که آن موجود دارد در نظر گرفت. در واقع، وجود هر چیز به واسطه خصوصیتی که دارد شکل می‌گیرد و وجود شیطان همان وجود شریر و منحرف و مستکبر است و وجودی غیر از آن ندارد که بتواند به ارزشمندی متصف گردد.

اما مطابق با نظریه ارزشمندی تناسب، بحث درباره ارزشمندی اصل وجود یک موجود بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با موجودات دیگر بی‌معنا است و ارزش همواره با ملاحظه رابطه یک موجود با موجوداتی دیگر پدید می‌آید. بنابراین، اصل یک وجود را نمی‌توان دارای ارزش یا ضد ارزش دانست، بلکه وقتی رابطه یک موجود با دیگری ملاحظه می‌شود، بسته به آنکه چه رابطه‌ای دارد ارزشمند یا غیر ارزشمند به شمار می‌آید. وجود شیطان از آن جهت که عنصری ناهماهنگ با خدا و عالم خلقت است، ضد ارزش است و از هیچ منظر نمی‌توان ارزشی ذاتی را به وجود او نسبت داد.

چنان‌که در بخش‌های پایانی مقاله خواهیم دید، معمولاً تبیین متفکران اسلامی از ارزش به کمال وجودی می‌انجامد؛ حال آنکه مراد خود را از مفهوم کمال دقیقاً روشن نمی‌سازند. اگر مفهومی ارزشی از کمال در ذهن داشته باشند، این خود نوعی مصادره به مطلوب است، زیرا برای تبیین ارزش از مفهومی ارزشی بهره می‌برند؛ یعنی حقیقت ارزش را به کمال وجودی، یعنی ارزش وجودی برمی‌گردانند، بدون آنکه چستی این ارزش وجودی را روشن سازند. اما اگر مفهومی وجودی از کمال در ذهن داشته باشند و مرادشان از کمال وجودی شدت وجودی باشد، آن‌گاه این خود به تنهایی و بدون در نظر گرفتن رابطه‌اش با امور دیگر متصف به ارزش یا ضد ارزش نمی‌شود. آری هرچه یک موجود از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، دارای امتیازات و توانمندی‌های وجودی بیشتری است، ولی این با ارزشمندی آنها تفاوت می‌کند. برای مثال، یک درخت از کمال وجودی بالاتری نسبت به یک سنگ



۱۳



برخوردار است، ولی آیا این به معنای آن است که درخت به لحاظ ارزشی خوب تر از سنگ است؟ به همین وزن شیطان دارای توانمندی‌های وجودی بسیار زیادی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند در یک چشم به هم زدن از شرق به غرب عالم برود، ولی آیا این به معنای آن است که شیطان به لحاظ ارزشی خوب تر از یک انسان عادی است؟

شاهدی دیگر بر ادعای فوق این است که چه بسا افرادی از طریق ریاضت‌های غیر شرعی و از مسیری غیر از مسیر بندگی الهی، سعه و جودی (البته به معنای غیر ارزشی و صرفاً وجودی آن) پیدا کنند و توانمندی‌های وجودی بالایی در آنها ایجاد شود. اگر مراتب وجودی بالا از حیث داشتن بهره و جودی بالاتر و بدون در نظر گرفتن هرگونه رابطه‌ای با دیگر موجودات دارای ارزش ذاتی بودند، آن‌گاه لازم می‌آمد سیر و سلوک و پیشرفت‌های وجودی چنین مرتاضانی هم ارزشمند و تحسین‌برانگیز باشد، هر چند از مسیر عدم هماهنگی با خدا حاصل شده باشد و حال آنکه از منظر متفکران اسلامی چنان اعمالی نه تنها ارزشمند نیست، بلکه چون در مسیر غیر بندگی است، ضد ارزش تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد راه مناسب برای تبیین ارزشمندی موجودات، توجه به نوع رابطه آنها با دیگر موجودات و قرار گرفتن آنها در جایگاه و جودی خودشان، به‌ویژه نوع رابطه آنها با خداوند است. هر موجودی هر چند دارای توانمندی‌های وجودی کمی باشد، در صورتی که نقش وجودی خود را به‌درستی ایفا کند و رابطه‌اش با دیگر موجودات و در رأس همه، رابطه‌اش با خدا متناسب باشد، دارای ارزش خواهد بود. کمال‌های وجودی می‌توانند خوب نفسانی باشند، ولی با نظر به خودشان خوب ارزشی نیستند. داشتن این خوب‌های نفسانی تا حدی مطلوب است که منطبق بر جایگاه وجودی ما باشد و به خوبی ارزشی ما لطمه نزنند. این مسئله را در بخش بعد بیشتر توضیح می‌دهم.

ارزش ذاتی تناسب و نه پیامدهای آن

مسئله دیگری که از ارزش ذاتی تناسب نتیجه می‌شود این است که خود تناسب و هماهنگی است که ذاتاً قابل تحسین و دارای ارزش است، ولی نتایجی که احياناً از تناسب برمی‌آید می‌تواند به خوبی ارزشی متصف نشوند، هر چند می‌تواند به خوبی دیگر مانند خوبی نفسانی متصف شوند. برای مثال، غذا خوردن و سیر شدن انسان خوبی نفسانی دارد، ولی به خوبی ارزشی متصف نمی‌شود؛ با این حال، غذا دادن و سیر کردن انسان گرسنه دارای ارزش ذاتی و

قابل تحسین است. در این مثال، عمل غذا دادن و سیر کردن انسان گرسنه، یک فعل تناسبی و دارای ارزش است، ولی نتیجه آنکه همان غذا خوردن و سیر شدن انسان است، اگر به خود آن نتیجه توجه کنیم و رابطه‌اش را با آن عمل تناسبی در نظر بگیریم، متصف به ارزش نمی‌شود و صرفاً خوبی نفسانی دارد. به همین صورت، روزی دادن خدا به مخلوقاتش امری ارزش‌مند شمرده می‌شود، ولی نتیجه این رزاقیت را که سیر شدن انسان‌ها است می‌توانیم از دو منظر نگاه کنیم: یکی از منظر تناسبی است که سیر شدن انسان‌ها را نتیجه رزاقیت خدا می‌دانیم که ارزشمند و قابل تحسین است و دیگر منظر غیر تناسبی است و آن اینکه به خود سیر شدن انسان از غذا توجه می‌کنیم که در این صورت دیگر متصف به خوبی ارزشی نمی‌شود، هر چند خوبی نفسانی را دارد. در واقع، در اینجا آنچه ارزش دارد، ایجاد خوبِ نفسانی برای دیگری است؛ بدون آنکه خود آن خوبِ نفسانی به خوب ارزشی مبدل شود.

در نتیجه، ممکن است از اموری که ارزشی ذاتی دارند، پیامدهایی به دست آید که خود آن پیامدها متصف به خوبی ارزشی نمی‌شوند. اکنون می‌توانیم رابطه تناسبی انسان را با خدا که رابطه بندگی و عبودیت است در نظر بگیریم. آنچه ارزش ذاتی دارد، همین بندگی و عبودیت است و نتیجه این عبودیت یعنی سکونت در بهشت را می‌توان از دو منظر نگاه کرد؛ یکی از منظر تناسبی که خداوند بهشت را به ما می‌دهد که از این لحاظ امری ارزشمند است و دیگری از منظر غیر تناسبی؛ یعنی هنگامی که نفس خوردن و آشامیدن و لذت بردن در بهشت را به طور مستقل نگاه کنیم که در این صورت دیگر نمی‌توانیم آن را متصف به خوبی ارزشی کنیم؛ هر چند متصف به خوب نفسانی می‌شود.

از همین رو، می‌توان گفت پیامد امور ارزشمند می‌تواند تحقق خوب‌های نفسانی برای موجودات باشد، بدون اینکه این به معنای فروکاستن خوب‌های ارزشی به خوب‌های نفسانی باشد. این امر یکی از زمینه‌های مغالطه برای برخی اندیشمندان شده است که وقتی به پیامدهای خوب ارزشی توجه می‌کنند، خوب ارزشی را به آن پیامدها فرومی‌کاهند.

خلاصه آنکه خوب‌های ارزشی جایگاه والایی در عالم وجود دارند و هدف اساسی فرد می‌تواند تحقق این خوب‌ها باشد؛ هر چند پیامد این ارزش‌ها تحقق خوب‌های نفسانی باشد. بر این اساس، می‌توان پاسخ‌هایی درخور به برخی مسائل الهیاتی داد. برای نمونه، اگر هدف نهایی خدا خوب‌های نفسانی برای هر یک از مخلوقاتش بود، خداوند می‌توانست این خوب‌های نفسانی را از ابتدا برای هر کس ایجاد کند؛ همه انسان‌ها سیر باشند، هرگز دچار مشکل نشوند و





در شرایط سلامتی و راحتی کامل به سر برند، اما هدف خداوند نه خود خوب‌های نفسانی، بلکه اقدام انسان‌ها برای ایجاد خوب‌های نفسانی بوده است؛ زیرا چنین اقداماتی است که ارزش ذاتی دارند و خداوند در جهان کنونی زمینه‌ای را فراهم کرده است که چنین اقدامات ارزشی از سوی انسان‌ها سر بزنند. پس این جهان آزمایشی باید به گونه‌ای طراحی شده باشد که همواره برخی افراد نیازهایی داشته باشند تا دیگران بتوانند اقدام به برطرف کردن نیازهای آنها بکنند، زیرا خود این برآورده ساختن نیازها و احسان کردن و مانند آنها است که ارزش ذاتی دارد و هدف اساسی خداوند نیز تحقق چنین ارزش‌هایی در جامعه انسانی است.

تا اینجا بیان شد که هدف اساسی فرد می‌تواند تحقق ارزش‌ها باشد و با این حال، خود ارزش‌ها پیامدهایی که در زمره خوب‌های نفسانی هستند در پی داشته باشند. معنای این سخن این است که ما می‌توانیم هدف نهایی خود را در رابطه با خداوند عبودیت و بندگی او قرار دهیم، زیرا این چیزی است که ارزش ذاتی دارد و هر کس که ارزش خواه است، در پی آن است. با این حال، عبودیت و بندگی می‌تواند پیامدهای زیادی داشته باشد که در زمره خوب‌های نفسانی قرار می‌گیرند. پس آنچه ارزش ذاتی دارد و متصف به خوبی ارزشی می‌شود، عبودیت است نه مقامات و جود که در پی آن می‌آید و نباید ارزش عبودیت و بندگی را به مقاماتی که نتیجه آن است فرو کاست. مراتب و جودى بالا از آن حیث که مراتب و جودى هستند، به خوبی ارزشی متصف نمی‌شوند. ما می‌توانیم موجودی مانند شیطان را تصور کنیم که دارای مراتب و جودى بالایی^۱ است و با این حال، به دلیل ناهماهنگی‌اش با خدا، به موجودی بی‌ارزش تبدیل می‌شود. در مقابل، بنده‌ای را در نظر می‌گیریم که آن توان‌مندی‌های و جودى شیطان را ندارد، ولی به سبب عمل به نقش عبودیت و بندگی‌اش بسیار ارزشمند است.

۱. هنگامی که صحبت از اموری مانند کمال و جودى یا مراتب و جودى می‌شود همواره میان درک ارزشی و درک غیر ارزشی از آنها خلط می‌کنیم. در اینجا وقتی شیطان را دارای مراتب و جودى بالا می‌دانیم، معنای ارزشی از آن در نظر نداریم و تنها مراد آن است که از توانمندی‌های و جودى بالایی نسبت به دیگر موجودات برخوردار است. درخت از مرتبه و جودى بالاتری نسبت به سنگ برخوردار است، اما این بدان معنا نیست که به لحاظ ارزشی خوب‌تر از سنگ است. همچنین مرتبه و جودى شیطان بالاتر از حیوان است، اما این بدان معنا نیست که شیطان به لحاظ ارزشی خوب‌تر از حیوان است. با تفکیک میان خوبی ارزشی و امتیازات و جودى، می‌توان برخی آموزه‌های دینی را آسان‌تر فهم کرد. برای مثال، اینکه «انسان می‌تواند پست‌تر از حیوان شود» با داشتن فهم ارزشی از این پستی قابل درک می‌شود. چنین انسانی چه‌بسا از توانمندی‌های و جودى بیشتری نسبت به حیوان برخوردار باشد و مثلاً قدرت‌های معرفتی خاصی را دارا باشد، با این حال، به لحاظ ارزشی از حیوان پست‌تر است.

با چنین تصویری، معنای قرب الاهی نیز به خوبی روشن می‌شود. اغلب، قرب به خدا با رسیدن به کمالات وجودی برابر دانسته می‌شود؛ به گونه‌ای که هر چه انسان در مرتبه وجودی بالاتر باشد، به خدا نزدیک‌تر است. چنین تصویری از قرب به خدا صحیح به نظر نمی‌رسد و میان قرب به خدا و مرتبه وجودی اشخاص رابطه مستقیمی وجود ندارد. شیطان که از توانمندی‌های وجودی بالایی برخوردار است قریبی ندارد و بندگانی که توانمندی‌های وجودی پایینی دارند می‌توانند قرب بالایی داشته باشند. قرب به خدا را باید همان تناسب و هماهنگی وجودی در نظر گرفت، به گونه‌ای که هر کس در هر مرتبه وجودی با وجود خدا هماهنگ شود و به بندگی او پردازد، خداوند نیز به او محبت می‌ورزد و رحمت خود را بر او نازل می‌کند و این همان معنای قرب الاهی است و تنها در این صورت است که شخص ارزش وجودی می‌یابد، پس قرب الاهی به معنای تناسب و هماهنگی میان خدا و بنده می‌باشد؛ هر چه این تناسب شدت یابد به معنای آن است که قرب شدیدتر شده است؛ هر چند بنده مقرب توانمندی‌های وجودی پایینی داشته باشد.

از مباحث پیش گفته این نتیجه روشن شد که هدف اساسی یک فرد ارزش‌خواه تناسب و هماهنگی وجودی است؛ هر چند خود این تناسب و هماهنگی پیامدهای دیگری نیز می‌تواند داشته باشد که در زمره خوب‌های نفسانی قرار می‌گیرند. نکته قابل توجه اینکه عکس این مطلب هم صادق است. چه بسا هدف اساسی شخص رسیدن به یک خوب نفسانی باشد، ولی در ضمن آن خوب ارزشی هم تحقق یابد. برای مثال، انسان می‌تواند با دو هدف مختلف، یک اثر هنری با ارزش بیافریند. گاهی خود ایجاد اثر هنری زیبا هدف او است که چه بسا در پی آن به دریافت جایزه‌هایی نیز موفق شود و گاه هدف او از ایجاد اثر هنری همان درآمدزایی و رسیدن به جایزه است. در هر دو صورت، اثر هنری ارزش‌مند خلق می‌شود و ارزش آن اثر هنری امری مستقل است و قابل فروگاهش به منافع مادی نیست.

در مورد بندگی خدا نیز می‌توان هر دو حالت را تصور کرد. گاهی هدف اساسی انسان از پرستش خدا و تسلیم‌بودن در برابر او خود همان پرستش و تسلیم‌بودن است و نه پیامدهای آن. گاهی نیز هدف اساسی از تسلیم‌بودن در برابر خدا پیامدهای آن است که ورود به بهشت و دوری از عذاب خداست. در هر دو صورت، هماهنگی و تناسب با خدا تحقق یافته است؛ بدین معنا که فرد ربوبیت و حاکمیت خدا را پذیرفته و تسلیم او گردیده است و این تناسب ارزش ذاتی دارد، هر چند هدف شخص از ایجاد این تناسب نه خود آن،





بلکه پیامدهای آن باشد. به بیان دیگر، گاهی هدف انسان از تحقق یک ارزش، خود آن ارزش است و گاهی رسیدن به برخی خوب‌های نفسانی که پیامدهای آن ارزش هستند. به هر حال، انسان امر ارزشمند را ایجاد می‌کند و هدف نهایی خلقت که ایجاد چنین امور ارزشی است تحقق می‌یابد. البته میزان ارزش مندی و فضیلت مندی انسان‌ها بسته به اینکه چه هدفی داشته باشند، تفاوت می‌کند.

از این مسئله می‌توان کلام پیشوایان معصوم 7 را در دسته‌بندی عبادت بندگان خدا به خوبی فهم کرد. در بیان ایشان عبادت بندگان به سه قسمت تقسیم می‌شود: عبادتی که به قصد رسیدن به بهشت انجام می‌شود؛ عبادتی که برای فرار از آتش جهنم انجام می‌پذیرد و عبادتی که به سبب خود آن عبادت انجام می‌شود.^۱ در هر کدام از این سه صورت، پرستش که امری ارزشمند و هدف نهایی خلقت است تحقق یافته است. به بیان دیگر درست مانند اینکه انسان یک اثر هنری ارزشمند را با اهدافی متفاوت ایجاد کند، تناسب و جودی با خدا تحقق یافته است و این در جای خود ارزش دارد، اما چنان‌که پیش‌تر گذشت اطراف تناسب نیز می‌توانند با ملاحظه رابطه تناسبی‌شان متصف به خوبی ارزشی شوند. از این منظر، ارزش بنده‌ای که تسلیم در برابر خدا هدف اساسی اوست، با ارزش بنده‌ای که تسلیم‌شدن را وسیله رسیدن به خوب‌های نفسانی قرار می‌دهد یکسان نخواهد بود.

۱. روایات مختلفی در این زمینه نقل شده است که مفاد آنها تقریباً یکسان است. برای مثال، از حضرت علی 7 نقل شده است که «[خدایا] من تو را نه به سبب ترس از آتش جهنم می‌پرستم و نه به جهت میل به بهشت، بلکه تو را سزاوار پرستش یافتم و از این رو، تو را می‌پرستم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۱۹۷). همچنین در روایتی دیگر، امام زین العابدین 7 می‌فرماید: «من اکراه دارم از اینکه خدا را برای اغراض خودم و برای ثواب آن عبادت کنم و مانند برده طماعی باشم که اگر طمع برای ایجاد شود کار می‌کند، و گرنه کاری نمی‌کند و اکراه دارم از اینکه خدا را به جهت ترس از عذابش عبادت کنم و مانند برده بدکاری باشم که اگر نترسد به کار کردن روی نمی‌آورد. گفته شد: پس برای چه عبادت می‌کنی؟ فرمود: برای اینکه او سزاوار عبادت است به سبب عطایا و نعمت‌هایی که بر من ارزانی داشته است» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۰۲). از امام صادق 7 نیز روایت است که: «بنده‌گان بر سه دسته‌اند: گروهی خدای عز و جل را از سر ترس عبادت می‌کنند که این عبادت بردگان است و گروهی خداوند را برای درخواست پاداش عبادت می‌کنند که این عبادت مزدگیران است و گروهی خدا را از روی دوستی و محبت به او عبادت می‌کنند که این عبادت آزادگان است و این برترین عبادت است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۸۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود امام صادق 7 عبادت‌بودن آن دو قسم اول را انکار نکرده‌اند و فقط عبادت قسم سوم را برتر شمرده‌اند. نکته اینکه این گونه روایات هرگز اهمیت و ارزش خوف از عذاب خدا و شوق به پاداش‌های الهی را نفی نمی‌کنند، بلکه عبادت به جهت آنها را کم‌ارزش می‌دانند، و گرنه مطابق بسیاری از آیات و روایات خوف از عذاب و شوق به پاداش‌های الهی نشانه بندگی و ذلت انسان و عدم استکبار اوست و بسیار ارزشمند است و در دعاها و روایات معصومان : اظهار خوف از عذاب خدا و ابراز شوق به نعمت‌های او نیز آمده است.

ارزش ناهماهنگی در مسیر هماهنگی

ادعای اصلی مقاله حاضر این است که هماهنگی و تناسب وجودی می‌تواند وجه مشترکی برای همه ارزش‌های ذاتی باشد. به بیان دیگر، آنچه ارزش ذاتی به آن تعلق می‌گیرد، همین عنصر تناسب و هماهنگی است. کسانی که در اخلاق عدالت را محور همه ارزش‌ها می‌دانند، نمی‌توانند به آسانی ارزش‌هایی مانند ایثار، احسان، فضل، گذشت و مانند آن را توجیه کنند، اما هنگامی که تناسب و هماهنگی به مثابه ارزش بنیادین در نظر گرفته شود، ارزشمندی چنین مقولاتی قابل توجیه می‌شود، زیرا همه آنها مصادیقی از هماهنگی و تناسب به شمار می‌آیند. تناسب وجودی به این است که بتوانیم نقش‌های وجودی خود را نسبت به دیگران ایفا کنیم و نقش‌های وجودی دیگران را نسبت به خود بپذیریم. اموری مانند ایثار و احسان نیز بخشی از نقش‌های وجودی است که هر یک از ما دارا هستیم و می‌توانیم نسبت به دیگران ایفا کنیم. البته ایفای چنین نقش‌هایی نباید به بهای ناتوانی در ایفای نقش‌های دیگر باشد و از این لحاظ نیز باید گونه‌ای تناسب و هماهنگی را در خود برای ایفای همه نقش‌های وجودی‌مان ایجاد کنیم.

پرسش این است که جدای از ارزش‌هایی که مثال زده شد، ارزش‌های دیگری نیز هستند که بیشتر به مقوله ناهماهنگی و عدم تناسب شبیه‌اند تا هماهنگی و تناسب. برای مثال، مبارزه با ظالمان ارزش اخلاقی بسزایی دارد و حال آن‌که آن را نمی‌توان از مصادیق هماهنگی و سازگاری برشمرد، بلکه نوعی ناسازگاری محسوب می‌شود. در پاسخ باید دانست که ناهماهنگی‌ای که ارزش تلقی می‌شود ناهماهنگی با عناصری است که خود آنها ناهماهنگی و عدم تناسب دارند. برای مثال، مبارزه با افرادی ارزش دارد که با ظلم به دیگران به ناهماهنگی دامن زده‌اند. در واقع، ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ است که ارزشمند تلقی می‌شود. بنابر این، در این گونه موارد نیز مقوله تناسب و هماهنگی نقش محوری دارد و می‌توان گفت ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ نوعی هماهنگی و تناسب وجودی به ارمغان می‌آورد و به زبان ریاضیاتی حاصل نفی در نفی، امری مثبت خواهد بود. بنابر این، می‌توان این ناهماهنگی‌های ظاهری را نیز تحت مقوله تناسب و هماهنگی قرار داد؛ زیرا تنها از طریق ناهماهنگی با عناصر ناهماهنگ و منتفی ساختن دخالت نابه‌جای آنها در جهان است که می‌توان به مجموعه‌ای هماهنگ در وجود دست یافت.





از اینجا نیز می‌توان به یک مسئله مورد بحث الهیاتی پاسخ داد. اگر خداوند بی‌نهایت مهربان و خیرخواه است، چرا افرادی را دچار عذاب‌های هولناک می‌کند و چرا برخی از آنها را برای همیشه در آتش ننگه می‌دارد؟ پاسخ آن است که بیرون از این جهان آزمایشی و موقت و در بهشت موعود هیچ‌گونه ناهماهنگی وجودی میان خدا و مخلوقات و میان خود مخلوقات با یک‌دیگر نباید وجود داشته باشد. تنها کسانی به جهنم می‌روند که در این دنیا نتوانسته باشند درون خود را با جایگاه وجودی‌شان که همان مخلوقیت و بندگی است متناسب بسازند. اهل جهنم عناصری ناهماهنگ هستند که اگر با آن خصلتی که دارند در بهشت حضور یابند، به تناسب وجودی جهان و نظام هماهنگی که در بهشت حاکم است لطمه می‌زنند.

این ناهماهنگی هم می‌تواند ناهماهنگی با مخلوقات و هم ناهماهنگی با خدا باشد، ولی ناهماهنگی با خدا علت اساسی برای انزوای آنها و حضور در جهنم است. مطابق با یکی از آیات قرآن کریم، انسان با هر گناهی از دنیا برود، هر چند توبه هم نکرده باشد امید نجات او می‌رود، جز کسانی که با گناه شرک به خدا از دنیا بروند که در این صورت امیدی برای نجات آنها نیست.^۱ گناه کارانی که به رغم گناهانشان آمادگی پذیرش ربوبیت خدا و بندگی او را داشته باشند، هر چند برای مدتی در جهنم بمانند، وقتی از هرگونه ناهماهنگی پاک شدند و روحیه‌ای کاملاً متناسب با نظام وجودی عالم پیدا کردند، شأنت حضور در بهشت را می‌یابند. اما افرادی وجود دارند که هرگز نمی‌توانند از روحیه استکباری و طلب کارانه خود دست بردارند، بدین معنا که حتی در جهنم نیز در دل‌شان حق را به جانب خود می‌دانند و با خدا مجادله می‌کنند، هر چند به ظاهر از ترس عذاب خدا به ناله و التماس می‌افتند.^۲

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»: خداوند این را که به او شرک آورده شود نمی‌آمرزد، و کمتر از آن را برای هر کس که بخواهد می‌آمرزد. و هر که به خدا شرک ورزد، به یقین گناهی بزرگ مرتکب شده است (نساء: ۱۱۶). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دلیل بزرگ بودن گناه شرک و عدم آمرزش آن را این می‌داند که اساس عالم خلقت، عبودیت خلق و ربوبیت خدای متعال است و با وجود شرک، دیگر عبودیتی در کار نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۷۰). ایشان می‌فرماید این آیه در موردی صدق می‌کند که انسان بدون توبه از گناهان از دنیا رفته باشد، که در این صورت اگر حکمت خدا اقتضا کند همه گناهان او بجز گناه شرک قابل بخشش هستند، و گرنه در صورتی که انسان با توبه از گناهان خود از دنیا برود، قطعاً همه گناهان او، هر چند گناه شرک باشد آمرزیده می‌شوند؛ چنان که در آیه ۵۳ سوره زمر «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» به آن اشاره شده است (همان: ۳۸۰).

۲. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * بَلْ بَدَأ لَهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مِنْ قَبْلُ»

این گونه افراد با توجه به روحیه مشرکانه‌ای که دارند، در برابر خدا خود را محق می‌دانند و به گونه‌ای نقش وجودی خدا را برای خود قائل‌اند، از این رو، هرگز شایستگی حضور در بهشت نمی‌یابند. پس دلیل خلود آنها در آتش نه صرفاً به جهت گناهان عملی‌شان، بلکه به سبب روحیه استکباری و ناهماهنگی است که همچنان در آنها وجود دارد. از این روست که باید در انزوا باشند و با تجربه عذاب‌های دائم الاهی به گونه‌ای مشغول به خود باشند که نتوانند به نظام هماهنگ موجود لطمه‌ای وارد سازند.

بررسی نمونه‌هایی از تبیین‌های تناسب‌محور از خوب ارزشی

تاکنون برخی تبیین‌ها از حقیقت خوبی ارزشی انجام شده است که به گونه‌ای در آن مفهوم تناسب نقش داشته است، اما به جهت غفلت از جنبه‌های معناشناختی دیگر نتوانسته‌اند موفقیت لازم را کسب کنند. در ادامه به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنم.

۱. تناسب و تلائم با نفس

گاهی خوبی امور ارزشی بر اساس تناسب و تلائم‌شان با طبع انسانی تبیین شده است و گفته می‌شود چون این گونه امور متناسب با طبع ما هستند، آنها را قابل تحسین می‌یابیم و به آنها خوب می‌گوییم. نمونه این تبیین را آخوند ملامحمد کاظم خراسانی درباره قوه عاقله مطرح کرده، معتقد است اموری که از سعه و جودی برخوردارند با قوه عاقله ملائمت دارند و این قوه با ادراک آنها نشاط می‌یابد و اموری که دارای ضیق و جودی‌اند با این قوه منافرت می‌یابند و این قوه با ادراک چنین اموری دچار اشمئزاز می‌شود. وی خوبی و بدی افعال را به ملائمت و منافرت آنها با قوه عاقله برمی‌گرداند و معتقد است قوه عاقله به جهت تجرد و سعه جودی‌اش با هر چیزی که بهره و جودی بیشتری داشته باشد سنخیت و ملائمت بیشتر دارد و با هر چیزی که بهره و جودی ناچیزی داشته باشد، به میزان فقدان جنبه‌های جودی‌اش با آن

→

وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ؛ و اگر آنها را هنگامی که در برابر آتش ایستاده‌اند بنگری، می‌گویند: «ای کاش بازگردانده می‌شدیم و آیات پروردگاران را دیگر تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌بودیم» * [نه چنین نیست و پشیمان نیستند] بلکه آنچه را پیش تر مخفی می‌کردند، برایشان آشکار شده است و اگر باز گردانده می‌شدند، بی‌گمان به آنچه از آن منع شده بودند برمی‌گشتند و آنها دروغ گویند (انعام: ۲۷-۲۸).





منافرت دارد. در نظر آخوند، افعال انسانی از جهت سعه و ضیق وجودی تفاوت می‌کنند و افعال خیر، افعالی‌اند که دارای سعه وجودی و ملائم با قوه عاقله هستند و افعال شر افعالی‌اند که دارای ضیق وجودی و منافر با قوه عاقله هستند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۳-۱۲۴).^۱

شیخ محمدحسین اصفهانی با نقد دیدگاه آخوند معتقد است التذاذ و تألم هر قوه ادراکی را باید متناسب با نوع مدرکاتی که دارد در نظر گرفت. او کار قوه عاقله را صرفاً ادراک کلیات می‌داند و انبساط و انقباض این قوه را صرفاً از همین حیث ادراکی می‌داند و از این رو، آن را با امور ارزشی و اخلاقی مرتبط نمی‌داند. برای مثال، وقتی قوه عاقله معنای کلی ظلم را درک کند، از این حیث که چنین چیزی را ادراک کرده است، اگر کمالی برای آن نباشد، نقصی هم برای آن نیست تا موجب تألم آن گردد. البته انسان با ایجاد تصورات جزئی در خود، التذاذ یا تألم روحی می‌یابد؛ مثلاً با تصور ضرب و شتم کسی، دچار تألم روحی می‌شود، اما محقق اصفهانی معتقد است اولاً، این به قوه عاقله که ادراک کلیات می‌کند ربطی ندارد، بلکه به قوه خیال یا واهمه مربوط است و ثانیاً، تألمی که در انسان پدید می‌آید به سبب عوامل روانی مانند رقت و مانند آن است، نه از حیث ارزشی و اخلاقی آن، تا به قبح اخلاقی آن حکم بکنیم؛ زیرا ممکن است این ضرب و شتم به جهت مصلحت‌هایی که در آن است از نظر اخلاقی قبحی نداشته باشد؛ هر چند با تصور آن دچار تألم می‌شویم (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۷).^۲

آیت الله صادق لاریجانی در واکنش به این نقد و برای تقویت موضع آخوند، به اصلاح نظریه او می‌پردازد و با چنین اصلاحیه‌ای، آن را به عنوان نظریه برگزیده خود مطرح می‌کند (نک: لاریجانی، ۱۳۷۹: جلسه ۱۴۶ و جلسه ۱۵۱؛ همان: ۶۷ و ۷۲-۷۳). لاریجانی به جای قوه عاقله که ادراک کلیات می‌کند، مرتبه‌ای از نفس را مطرح می‌کند که مرتضی مطهری آن را «من علوی» می‌نامد (نک: مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۷-۲۰۹). در واقع، او با تلفیق نظریه آخوند و شهید مطهری و رفع نقائص آنها به دیدگاه مورد نظر خودش می‌رسد. به عقیده مطهری، «انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که همه جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه

۱. دو بخش از این کتاب که به بحث حاضر مربوط است با عنوان‌های «فائدة فی المدح والذم فی الافعال» (۱۴۰۷: ۱۲۱-۱۲۵) و «فائدة فی الملازمة بین العقل والشرع» (۱۴۰۷: ۱۲۷-۱۳۷)، با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است. نک: نقد و نظر، ۱۴-۱۳: ۱۰۵-۱۲۸.

۲. بخشی از این کتاب که به دو مسئله حسن و قبح و ملازمة میان عقل و شرع پرداخته است (۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۱-۳۳۴) با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است. نک: نقد و نظر، ۱۴-۱۳: ۱۲۹-۱۶۵.

آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست. وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد، و وقتی آن را بر خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۸).

لاریجانی به جای قوه عاقله در اندیشه آخوند، من علوی در اندیشه مطهری را مطرح می‌کند و خوب‌های اخلاقی را اموری می‌داند که متناسب و ملائم با این مرتبه نفس هستند و بدهای اخلاقی را نیز اموری می‌داند که با این مرتبه منافرت دارند. البته از نظر او، خوبی و بدی یا حسن و قبح در همه جا، چه در افعال و چه در اشیاء و اشخاص، به یک معناست و آن معنا این است که خوبی و بدی همواره به لحاظ ملائمت و عدم ملائمت امور با قوه‌ای از قوای نفس انسان انتزاع می‌شود. بنابر این، مفهوم حسن و قبح در امور حسی و غیر حسی و در افعال و اشیاء متحد است و «اختلافی که هست ناشی از قوه‌ای است که ملائمت و منافرت با آن سنجیده می‌شود. به عنوان مثال، شیئی می‌تواند با قوای حاسه نفس، ملائم باشد ولیکن با قوه دیگری منافرت» (لاریجانی، ۱۳۷۹: ۷۲ - ۷۳). لاریجانی قوه یا مرتبه‌ای از نفس را که ملائمت و منافرت با آن، ملاک برای حسن و قبح اخلاقی است، من علوی می‌داند. از نظر وی، «آنچه که حسن و قبح اخلاقی را تشکیل می‌دهد، در واقع ملائمت‌ها و منافرت‌ها با من علوی آدمی و سازگاری و عدم سازگاری با این مرتبه از من آدمی است» (لاریجانی، ۱۳۷۹، ج ۲: جلسه ۱۵۲).

اشکال چنین دیدگاه‌هایی این است که به تبیین ارزش در مراتب میانی روی می‌آورند و از تبیین آن در نقطه بنیادین غفلت می‌ورزند. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، این تبیین‌ها در نهایت به اموری مانند کمال یا سعه وجودی می‌رسند، بدون آنکه وجه ارزش‌مندی خود این امور را بیان کنند و گویا ارزش‌مندی آن‌گونه امور را پیش‌فرض گرفته‌اند. به بیان دیگر، تبیین آنها از ارزش با ارجاع به امور ارزشی دیگر صورت می‌گیرد و از این رو، همچنان جای سؤال از چرایی ارزش‌مندی آنها باقی می‌ماند. مفاهیمی مانند «من علوی»، «سعه وجودی» و «کمال وجودی» به شدت در معرض فهم ارزشی هستند و از این رو، نمی‌توان با ارجاع به آنها به تبیین ارزش پرداخت.

برای روشن‌تر شدن موضوع، لازم است میان حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قضیه تفاوت نهاد. آیا ملائمت یا منافرت با من علوی آدمی معیاری معرفت‌شناسانه برای شناخت حسن و قبح اخلاقی است یا ملاکی هستی‌شناسانه است؟ اگر به عنوان معیاری



۲۳

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین



معرفت‌شناسانه در نظر گرفته شود، آن‌گاه همچنان سؤال از ملاک وجودی حسن و قبح باقی است و این معیار نمی‌تواند پاسخ‌گوی آن باشد. اما اگر تبیینی وجودشناختی از ارزش مراد باشد، چنانچه از عبارات‌های طراحان این دیدگاه برمی‌آید، آن‌گاه دست‌کم دو صورت قابل‌تصور است. در صورت اول، معیار نهایی ارزشی اخلاقی ملائمت یا منافرت با نفس انسانی دانسته می‌شود که چنین تبیینی از حقیقت ارزش با فهم معناشناختی ما هم‌خوانی کامل ندارد، زیرا تحسین‌برانگیزی استقلالی امور ارزشمند را از میان می‌برد و تحسین‌برانگیزی آنها را فرع بر ملائمت‌شان با نفس ما می‌کند و این به معنای فروکاهش خوب اخلاقی به خوب نفسانی است. بر این اساس، امور اخلاقی چون با مرتبه‌ای از نفس ما که همان من‌علوی باشد، ملائم هستند و موجب التذاذ آن می‌شوند، قابل تحسین شمرده می‌شوند و برخی امور دیگر چون با من‌علوی منافرت هستند و موجب تألم آن می‌شوند، ضد ارزش شمرده می‌شوند.

صورت دوم آن است که این معیار به عنوان معیاری میانی در نظر گرفته شود که در این صورت از فروکاهش خوب ارزشی به خوب نفسانی پرهیز می‌شود؛ یعنی تحسین‌برانگیزی آن از جهت ملائمت و مطلوبیتش برای نفس علوی نیست، بلکه چون تحسین‌برانگیز است، لزوماً با نفس علوی نیز ملائم دارد. اما اکنون پرسش این است که تحسین‌برانگیزی خوب‌های ارزشی یا به‌طور خاص‌تر خوب‌های اخلاقی، بر چه اساسی است. از بیان متفکران مذکور چنین برمی‌آید که اساساً ارزشمندی امور را به وجود برمی‌گردانند. از نظر آنها هر چیز که بهره‌وجودی بیشتری داشته باشد و از سعه وجودی برخوردار باشد، خوب و هر چیز که دارای ضیق وجودی باشد شرّ محسوب می‌شود. به گفته مطهری «اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد و همه نقص‌ها هم به عدم» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۸). چنان‌که پیش‌تر یادآوری شد، اینکه اصل وجود را بدون در نظر گرفتن نحوه وجود، دارای ارزش بدانیم بسیار سؤال‌برانگیز و ابهام‌زا است. به نظر می‌رسد در اینجا میان خوب نفسانی و خوب ارزشی به شدت خلط می‌شود. آری هر نفسی طالب وجود داشتن است و موجودیت خود را دوست دارد. همچنین طالب کمالات خود است و دوست دارد هر چه بیشتر از توانمندی‌ها و امتیازات وجودی برخوردار باشد.

اما این غیر از ارزش مندی و تحسین برانگیزی آنهاست. تعبیرهایی مانند کمال، اشتداد و سعۀ وجودی چون در معرض فهم ارزشی هستند غلط‌اندازند، و گرنه اگر معنایی صرفاً وجودی و غیر ارزشی از آنها داشته باشیم، نمی‌توانیم با نظر به خودشان تحسین برانگیزی را از آنها فهم کنیم. این تناسب و هماهنگی وجودی است که ما آن را قابل تحسین می‌یابیم، نه صرف اشتداد وجودی بدون آنکه هماهنگی وجودی آن را در نظر بگیریم. تنها موجوداتی تحسین برانگیزند که نحوه وجودشان هماهنگ با موجودات دیگر باشد و این چیزی است که فهم متعارف ما اقتضا می‌کند. اگر موجودی با داشتن اشتداد وجودی بالا با خدا معارضه کند، آیا باز از ارزش برخوردار است؟ چه بسا در پاسخ گفته شود که چنین موجودی اساساً دارای اشتداد یا سعۀ وجودی نیست که در این هنگام به نظر می‌رسد معنایی ارزشی از اشتداد اراده می‌شود و از این ناحیه، پاسخ‌دهنده دچار خلطی ناخواسته می‌شود.

جدای از آنچه که فهم متعارف ما اقتضا می‌کند، قول به ارزش مندی خود وجود نمی‌تواند به پرسش‌های ما در حوزه‌های مختلف به خوبی پاسخ دهد. از جمله اینکه اگر معنای کاملاً غیر ارزشی از کمال یا اشتداد وجودی در نظر بگیریم، آیا شیطان از اشتداد وجودی برخوردار نیست، و اگر برخوردار است آیا از این لحاظ باید او را خوب بدانیم؟ اساساً مطابق با دیدگاه آخوند خراسانی اموری که ضیق وجودی دارند، شرّ و قبیح‌اند. بی‌گمان از نظر ایشان، شیطان دارای قبح مطلق است و از این رو، نباید هیچ بهره‌ای از وجود داشته باشد و باید معدوم باشد.

۲. تناسب و تلائم با کمال

نظریه مشهور دیگری که در فلسفه اسلامی معاصر با توجه به مفهوم تناسب مطرح شده، نظریه آیت‌الله محمدتقی مصباح است. ایشان همان نظریه‌شان درباره باید و نباید اخلاقی را که به نظریه «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» مشهور است، به خوبی و بدی (یا حسن و قبح) اخلاقی نیز سرایت داده‌اند؛ با این تفاوت که تبیین وی از خوبی و بدی با توجه به مفهومی از تناسب انجام پذیرفته است:

... درست است که ما برای انتزاع مفهوم «حسن» باید تناسب و تلائمی بین دو شیء در نظر بگیریم و شاید همه جا در مفهوم حسن چنین چیزی باشد که باید مناسبتی را بین دو شیء در نظر گرفت ...، [اما] این تناسب بین دو امر عینی و





خارجی است و صرف نظر از سلیقه شخص است. بله ممکن است این دو شیئی را که ملاحظه می‌کنیم، یک طرفش انسان باشد، اما نه از آن جهتی که سلیقه خاصی دارد، بلکه از آن جهت که کمالی است برای انسان و در خارج تحقق پیدا می‌کند. می‌گوییم این کار اختیاری انسان با کمالی که برای انسان حاصل می‌شود، تناسب دارد، رابطه دارد؛ چه رابطه‌ای؟ رابطه‌ی علی و معلولی. به لحاظ اینکه این کار منتهی به آن کمال مطلوب می‌شود، به آن می‌گوییم «خوب» (مصباح، ۱۳۷۳: ۳۸-۳۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود این تبیین بر اساس تناسب ابزاری انجام شده است که در نتیجه به فروکاهش خوبی ارزشی به خوبی ابزاری انجامیده است و در نهایت از آنجا که رابطه ابزاری امور اخلاقی با کمال مطلوب انسان لحاظ شده است، به خوبی نفسانی فرو می‌کاهد. از این رو، یک اشکال اساسی این تبیین آن است که در آن تحسین برانگیزی استقلالی امور ارزشی مورد غفلت واقع شده است و این بر خلاف ارتکازات متعارف ماست. در خوبی ارزشی، عنصر اساسی خوب بودن یک چیز، تحسین برانگیزی آن مستقل از مطلوبیت آن برای ماست و این گونه نیست که چون برای ما مطلوب است آن را تحسین کنیم، بلکه بدون توجه به مطلوبیت‌اش برای ما، آن را تحسین برانگیزی می‌یابیم.

صادق لاریجانی تبیین آقای مصباح را خلاف ارتکاز می‌داند، زیرا در این تبیین، خوبی امور اخلاقی مثلاً خوبی عدالت، به واسطه امری در ورای آن تحلیل می‌شود و حال آنکه به گفته او، «وقتی می‌گوییم عدالت حسن است ما به خود عدالت توجه می‌کنیم نه به ورای عدالت، [و] اصلاً کاری به نتایجش نداریم» (لاریجانی، ۱۳۸۹، ج ۲). در واقع، ایشان دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت در الزامات اخلاقی را درباره خوبی و بدی اخلاقی نیز جاری دانسته و آن را مطابق ارتکازات می‌داند (لاریجانی، ۱۳۸۹، ج ۲، جلسه ۱۴۹: ۳).

در تحلیل این انتقاد باید توجه داشت که هرچند در فهم ارتکازی ما بسیاری از امور اخلاقی ارزش ذاتی و غیر ابزاری دارند، اما نباید تصور شود که لزوماً همه ارزش‌های اخلاقی چنین هستند؛ بلکه می‌توان فرض کرد که ارزش‌مندی برخی از امور اخلاقی از حیث ابزار بودن آن‌ها برای تحقق هدفی است که آن هدف دارای ارزش ذاتی است. برای مثال، اگر راست‌گویی را دارای ارزش ذاتی بدانیم ممکن است برای تحقق این ارزش و فراگیر شدن آن در جامعه، مقدماتی را انجام دهیم که انجام این مقدمات نیز به تبع آن

هدف اخلاقی، دارای ارزش اخلاقی ابزاری می‌شود. بنابر این، هنگامی که از نتیجه‌گرایی سخن به میان می‌آید، باید میان دو نوع نتیجه تمایز نهاد: نتیجه‌ای که خودش از ارزش ذاتی و غیر نفسانی برخوردار است و به تعبیر دیگر، خوب ارزشی است و دیگری نتیجه‌ای که خوب نفسانی است. آن‌چه فهم ارتکازی ما آن را در اخلاق نفی می‌کند قسم دوم است که به خود‌گرایی منجر می‌شود؛ یعنی اینکه در اخلاق اهدافی را در نظر بگیریم که ارزش مندی آن‌ها از این حیث است که برای خود ما مطلوبیت دارند.

با این حساب، در نظریه‌ی استاد مصباح نیز مسئله‌ی اصلی آن است که هنگامی که اعمالی را برای رسیدن به کمالات و جودی انجام می‌دهیم، خود آن کمالات را چگونه ارزیابی می‌کنیم. اگر برای کمال، ارزشی مستقل از مطلوبیتش برای خودمان قائل باشیم، آن‌گاه عملی که برای رسیدن به کمال انجام می‌دهیم دارای ارزش می‌شود و از آن‌جا که یک فعل اختیاری است، ارزش آن ارزش اخلاقی خواهد بود. اما اگر ارزش مندی کمال را از جهت مطلوبیتش برای خودمان بدانیم، آن‌گاه تحسین‌برانگیزی استقلالی آن از بین می‌رود و از این رو، نه خود آن کمال و نه اعمالی که برای تحقق آن انجام می‌شود متصف به خوبی ارزشی نمی‌شوند و خوبی آن‌ها صرفاً خوبی نفسانی خواهد بود.

به نظر می‌رسد هنگامی که آقای لاریجانی از نتیجه‌گرایی در نظریه‌ی استاد مصباح سخن می‌گوید، مراد ایشان آن‌گونه نتایجی است که به خود‌گرایی منجر می‌شود و در واقع، اشکال اصلی ایشان، اشکال به خود‌گرایی موجود در نظریه‌ی استاد مصباح است که، به عقیده‌ی وی، نه تنها در اندیشه‌ی مصباح بلکه در دیدگاه بسیاری دیگر از متفکران اسلامی وجود دارد. من فکر می‌کنم آن خود‌گرایی که در کلام مرحوم علامه و برخی فیلسوفان ما و بلکه اکثرشان دیده می‌شود واقعاً در عالم اخلاق مشکل است. اگر ما ایشان را هم برای خودمان بخواهیم آن عبادت حقیقی احرار هیچ‌جا محقق نمی‌شود. اگر در پاسخ به اینکه چرا قرب به حق می‌خواهی پیدا کنی، بگویم برای خودم، [آیا] این تجارت نیست؟ آن تجارتی که حضرت امیر 7 توصیفش کرد نیست؟ عبادت احرار این است که من حق را مستحق عبادت یافتم پس عبادت می‌کنم، نه برای خودم. درست است که خارجاً مرا به کمال می‌رساند. اگر شما حق را عبادت کردید نه برای خودتان، به کمال می‌رسید. اما اگر در عبادت حق هم باز معامله کنید و بگویید به خاطر اینکه به من نفعی می‌رسد، عبادت می‌کنم، این تجارت است (لاریجانی، ۱۳۸۹: ۳-۴).





اکنون باید نظر استاد مصباح را درباره خوبی کمال یا قرب الاهی که در اندیشه وی خوبی نهایی است، بررسی کرد. آیا ایشان خوبی کمال را به جهت آن می‌داند که مطلوب ماست؛ یعنی آیا وی ارزش مندی کمال را مترتب بر مطلوبیت آن می‌داند؟ اگر چنین باشد، خوبی کمال یا قرب الاهی از نوع خوبی نفسانی خواهد بود و در این صورت، انتقاد لاریجانی به جاست، زیرا آن چه فهم متعارف ما اقتضا می‌کند این است که ما برای برخی امور خوبی ارزشی قائلیم و آنها را بدون توجه به مطلوبیت‌شان برای ما، قابل تحسین می‌یابیم. این در حالی است که مطابق با این برداشت، در نظریه استاد مصباح هیچ جایگاهی برای چنین معنایی از خوبی در نظر گرفته نشده است و همه خوبی‌ها در نهایت به خوبی نفسانی برمی‌گردد.

اما اگر استاد مصباح ارزشی مستقل، هر چند نه ارزش اخلاقی، برای کمال قائل باشد، آن گاه از این ناحیه، اشکالی به نظریه او وارد نخواهد بود. البته ایشان در مواردی تلاش می‌کند نشان دهد که اموری مانند فلاح و سعادت، از آنجا که تحت اختیار ما نیستند نمی‌توانند متعلق ارزش اخلاقی قرار گیرند و سخن گفتن از ارزش اخلاقی آنها بی‌معنا است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۸ - ۵۰). لاریجانی نیز در واکنش به این ادعا تلاش می‌کند چنین اموری را هم شایسته ارزیابی اخلاقی بداند. او معتقد است خوبی و بدی یا حسن و قبح اخلاقی مختص افعال اختیاری نیست و بر امور غیر اختیاری و اشیاء نیز صدق می‌کند. ایشان همه این خوبی‌ها را به یک معنا دانسته، اشتراک لفظی بودن آنها را رد می‌کند (لاریجانی، ۱۳۷۹: ۵).

اما به نظر می‌رسد چنین تلاش‌هایی دور شدن از محل اصلی بحث است. نکته مهمی که در اینجا مورد غفلت قرار می‌گیرد تحسین برانگیزی استقلالی اموری مانند کمال و قرب الاهی است؛ چه تحسین برانگیزی این گونه امور را از نوع اخلاقی بدانیم و چه آنها را از منظری غیر اخلاقی قابل تحسین بدانیم. به هر حال، اگر برای کمال صرفاً خوبی نفسانی قائل شویم، آن گاه اعمالی که برای رسیدن به آن انجام می‌دهیم نیز ارزش نفسانی می‌یابند و اگر بخواهیم برای کمال انسانی و اعمال اختیاری انسان که موجب رسیدن به آن می‌شود، خوبی‌ای فراتر از خوبی نفسانی قائل شویم، لازم است کمال را با قطع نظر از مطلوبیتش برای ما، ارزشمند و قابل تحسین بدانیم.

اکنون با فرض اینکه استاد مصباح برای کمال انسان و قرب الاهی ارزش استقلالی قائل باشد، آن گاه این پرسش پیش می‌آید که ارزش آن را به چه چیزی می‌داند؟ البته باید گفت

هرچند ایشان برای اموری مانند رستگاری و سعادت هم ارزش خاص به خود قائل است، ولی همواره ارزش را معادل با مطلوبیت می‌گیرد و تنها تفاوتی که میان ارزش اخلاقی و ارزش غیر اخلاقی قائل است در نوع مطلوبیت آنهاست.

ارزش اخلاقی که به فعل یا صفت اخلاقی اطلاق می‌شود با ارزش نتیجه ... تفاوت اساسی دارد؛ زیرا ارزش نتیجه به معنی مطلوبیت ذاتی، و ارزش فعل به

معنی مطلوبیت بالغیر است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۹).

به خوبی نمی‌توان دریافت که آیا ایشان مطلوبیت اموری مانند کمال و سعادت را متفرع بر ارزشمندی و تحسین برانگیزی آنها می‌کند یا اساساً ارزش آنها را به همان معنای مطلوبیت آنها می‌گیرد. بیان ایشان بیشتر به شق دوم گرایش دارد و از این رو، اشکال فروکاهش خوبی ارزشی به خوبی نفسانی در نظریه ایشان وجود دارد. با این حال، اگر فرض کنیم ایشان برای کمال و سعادت ارزشی استقلالی جدای از مطلوبیت‌اش قائل است، نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که ایشان نیز هم‌سو با بسیاری از متفکران اسلامی، ارزش کمال را به جنبه وجودی آن می‌داند و در واقع، خوبی و ارزشمندی همه امور را به جنبه‌های وجودی آنها و بدی و قبحشان را نیز به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گرداند. در این صورت، وی نیز در معرض اشکالی قرار می‌گیرد که پیش‌تر به دیگر متفکران اسلامی وارد شد. صرف وجود یا توانمندی‌های وجودی را نه می‌توان قابل تحسین و متصف به خوبی ارزشی دانست و نه قابل تقبیح و مذمت؛ بلکه از این نظر حالتی خنثی و بی‌طرفانه دارند. در صورتی از این حالت بی‌طرفی خارج می‌شوند که رابطه آنها را با وجودات دیگر بسنجیم و اگر با وجودات دیگر و در رأس آنها با خدا هماهنگ و متناسب بودند ارزشمند و قابل تحسین‌اند و اگر ناهماهنگ بودند بد و غیر قابل تحسین خواهند بود.

واقعیت آن است که در این گونه موارد همواره میان خوبی نفسانی و خوبی ارزشی خلط می‌شود. هنگامی که از خوبی و ارزشمندی کمال انسانی سخن گفته می‌شود ناآگاهانه معنایی از خوبی نفسانی لحاظ می‌شود. آری، اینکه انسان اشتداد وجودی بیابد و توانمندی‌های وجودی بالایی به دست آورد، برای ما بسیار مطلوب است و امتیاز بزرگی است، اما مطابق با اصطلاحی که به کار بردم، همه اینها در محدوده خوب نفسانی هستند و موجب تحسین برانگیزی استقلالی یک چیز نمی‌شوند.

نکته قابل توجه اینکه آیت‌الله لاریجانی به‌رغم اشکال به خود‌گرایی موجود در





دیدگاه‌های متفکران اسلامی، تبیین روشنی از وجه غیر خودگرایانه در نظریه‌اش ارائه نمی‌دهد. همان‌گونه که گذشت اگر ملائمت میان امور اخلاقی و من علوی را به عنوان ملاک نهایی برای ارزش بدانیم، آن‌گاه ارزش را به خوبی نفسانی فروکاسته و خودگرایی را پذیرفته‌ایم. نهایت چیزی که برای فرار از خودگرایی در نظریه برگزیده لاریجانی می‌توان گفت این است که کمال انسانی از آنجا که دارای بهره وجودی بالایی است تحسین برانگیزی استقلالی یا به تعبیر ایشان حسن بالذات دارد و از این لحاظ است که با من علوی انسان ملائمت دارد. اما چنان که گفتیم چنین چیزی با ارتکازات ما سازگار نیست.

نکته دیگر اینکه تبیین ما از ارزش، در تعارض با خودگرایی نیست و در واقع، هم با خودگرایی و هم با دیگرگرایی قابل جمع است. در این تبیین، خاستگاه ارزش، تناسب و هماهنگی است و این هماهنگی دو طرف دارد که یک طرف آن می‌تواند خود انسان باشد و طرف دیگر آن سایر موجودات. بنابر این، توجه به خود و به فعلیت رساندن استعدادها و وجودی خود تا آنجا که در مسیر تناسب و هماهنگی با دیگران باشد قابل تحسین و دارای ارزش است. در واقع، وقتی ما به وجود خودمان به منزله وجودی در میان سایر موجودات بنگریم و از منظری تناسبی در صدد رشد و پرورش خود باشیم، ارزش اخلاقی پیدا می‌کند و در مقابل، اگر توجه به وجود خودمان صورت افراطی یا تفریطی به خود بگیرد از نظر اخلاقی مذموم است. انسانی که توجهش به خود به بهای غفلت از دیگران و یا برعکس توجهش به دیگران به بهای غفلت از خودش تمام شود انسان اخلاقی محسوب نمی‌شود. برخی آموزه‌های اسلامی به رعایت اعتدال در امور زندگی از جمله در اخلاقیات سفارش کرده‌اند و می‌توان آنها را در قالب چنین تبیینی تفسیر کرد؛ بدین معنا که در امور زندگی هم باید جانب خود و هم جانب دیگران را نگاه داشت. برای نمونه، آیه‌ای از قرآن کریم درباره میزان مطلوب بودن انفاق چنین می‌گوید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»؛ و کسانی که به هنگام انفاق نه اسراف می‌کنند و نه بخل می‌ورزند و میان این دو معتدل‌اند (فرقان: ۶۷).

نتیجه آنکه توجه به خوب‌های نفسانی و تلاش برای تحقق آنها هم تا آنجا که برنامه وجودی ما اقتضا کند و به هماهنگی ما در عالم وجود می‌انجامد می‌تواند ارزشمند تلقی شود. از این رو، نه تأکید بر نفی هرگونه خودگرایی در تحقق ارزش‌ها - چنان که مقتضای انتقاد لاریجانی به دیدگاه‌های متفکران اسلامی است - و نه برگرداندن همه ارزش‌ها به

خودگرایی و حب ذات - چنان که از برخی عبارتهای استاد مصباح و دیگران برمی آید - قابل دفاع نیست. از اینجا می توان عبادت برای به دست آوردن بهشت یا دور شدن از عذاب جهنم را نیز دارای ارزش خاص خود دانست. کسی که چنین عبادتی را انجام می دهد هر چند به خوبهای نفسانی خود توجه دارد، ولی جانب طرف دیگر را هم دارد و در حقیقت، نقش ربوبی الهی و بندگی خود را پذیرفته است و در عمل، تناسب مورد نظر در عالم وجود رخ می دهد.



نظر

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، مولی محمد کاظم (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، تصحیح و تعلیق: سید مهدی شمس‌الدین، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ——— (زمستان و بهار ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴: ۱۰۵-۱۲۸.
۴. اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۴)، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم: انتشارات سیدالشهداء.
۵. ——— (زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی و قاعدة ملازمة»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴: ۱۲۹-۱۶۵.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۷. کلینی، ثقة الاسلام (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق ۷، [بی تا] (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۹. ———، جزوه درس خارج اصول، جلد دوم، جلسات ۸۶-۱۸۲، سال تحصیلی ۷۹-۸۰ موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. مبینی، محمدعلی (زمستان ۱۳۹۰)، «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، نقد و نظر، ش ۶۴: ۲-۲۶.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۲. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۳. ———، (۱۳۷۶) اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، «جاودانگی اصول اخلاقی»، در: نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. نوری، ملاحسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت.

۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق) (۱۴۰۴ق)، ج ۳ (البرهان)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

18. Jacobson, Daniel (2011), "Fitting Attitude Theories of Value," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/fitting-attitude-theories/>.
19. Lakoff, George (1987), *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
20. Smith, Michael (1994), *the Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
21. Stocker, Michael (1990), *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press.



نگار

تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

نسبت قیاس‌ناپذیری با نسبی‌گرایی

رضا صادقی*

چکیده

قیاس‌ناپذیری یکی از مفاهیم اصلی در رویکردهای تکثر‌گرایانه معاصر است که در گسترش و تثبیت نسبی‌گرایی در دو حوزه شناخت‌شناسی و وجودشناسی نقشی محوری ایفا کرده است. در این نوشتار نخست جایگاه و کارکرد مفهوم قیاس‌ناپذیری در فلسفه معاصر بررسی خواهد شد و سپس با محور قرار دادن دیدگاه تامس کوهن مبنی بر قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های متکثر در طول تاریخ علم، دلایل تاریخی و منطقی این انگاره و ابعاد نسبی‌گرایانه آن بحث خواهد شد. در ارزیابی نهایی نیز از پیش‌فرض ضدرتالیستی این انگاره بحث می‌کنیم و از این رهگذر، استدلال خواهد شد که با قیاس‌ناپذیری امکان دفاع از عقلانیت و امکان گفت‌وگوی انتقادی از دست می‌رود.

کلیدواژه‌ها

قیاس‌ناپذیری، پارادایم، نسبی‌گرایی، شکاکیت، واقع‌گرایی.

۳۴



فصلنامه

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

مقدمه

اگر نسبی‌گرایی به معنای مطلق، یعنی به این معنا اراده شود که هر باوری بر اساس سیاق و منطقی خاص به خود صادق است، کمتر فیلسوفی با صراحت از آن جانبداری می‌کند و یا به همه لوازم آن پایبند خواهد بود. با این حال، این معنا از نسبی‌گرایی لازمه بسیاری از دیدگاه‌های شکاکانه و کثرت‌گرایانه معاصر است. برای نمونه این سخن که ما همیشه گرفتار یک پارادایم با منطق خاص به خود هستیم و توان ارزیابی باورهای بیرون از پارادایم خود را نداریم، یا این ادعا که در حوزه خاصی تکثری از قرائت‌ها وجود دارد که همگی به یک اندازه از مشروعیت برخوردارند، نمونه‌هایی از نسبی‌گرایی به شمار می‌روند که گاه چنین دیدگاه‌هایی را به دلیل اینکه با صراحت از نسبی‌گرایی دفاع نمی‌کنند،^۱ نسبی‌گرایی پنهان (cluser relativism) نامیده‌اند (krausz, 1989: 2). این گونه نسبی‌گرایی‌های پنهان می‌توانند همزمان مطلق نیز باشند. برای مثال، قول به تعدد قرائت‌ها اگر هیچ معیار یا شرطی را برای درستی یک قرائت ارائه نکنند، نمونه‌ای از نسبی‌گرایی مطلق خواهد بود. البته طرفداران چنین دیدگاهی هیچگاه تفسیر را به طور کامل دل‌بخوانه نمی‌دانند، اما همان‌گونه که زیماخ نشان می‌دهد هر شرط یا معیاری که در این دیدگاه برای درستی قرائت‌ها طرح شود، بر اساس معیارهای خود این دیدگاه به دلیل اینکه دارای قرائت‌های متعددی خواهد بود، در نهایت تفسیری دل‌بخوانه و بی‌ضابطه خواهد بود (zemach, 1989: 56).

با اینکه در دوران جدید آشنایی گسترده با فرهنگ‌های دیگر و آگاهی عمیق‌تر از تفاوت‌های قومی و فرهنگی همراه با گسست میان رشته‌های علمی، زمینه گسترش انواع نسبی‌گرایی را فراهم کرد، اما در تاریخ فلسفه غرب از دوران باستان تا دوران معاصر دلایل شک، مهم‌ترین دلیل رشد نسبی‌گرایی بوده است و در آثار مربوط به نسبی‌گرایی نیز بیشتر

۱. نسبی‌گرایی بیشتر عنوانی انتقادی است و مانند شکاکیت از عنوان‌هایی است که با اینکه مصادیق زیادی دارد، کمتر فیلسوفی چنین عنوانی را برای دیدگاه خود مناسب می‌داند. برای نمونه، گرتز با اینکه در مقاله خود از نسبی‌گرایی دفاع می‌کند، دیدگاه خود را نسبی‌گرایی نمی‌نامد و خود را ضد ضد نسبی‌گرا می‌نامد. نک: Geertz, 1989. از سوی دیگر، نسبی‌گرایان نیز مخالفان خود را با عنوان‌هایی مانند مطلق‌گرا (absolutism)، جزم‌اندیش (dogmatism) و کل‌نگر (universalism) نقد می‌کنند، در حالی که مخالفان نسبی‌گرایی بیشتر تمایل دارند خود را عینی‌گرا (objectivism) یا واقع‌گرا (realism) بنامند.





به همین دلایل توجه شده است. با این همه باید توجه داشت که نسبی‌گرایی مبانی دیگری نیز دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. برای نمونه نام‌گرایی (nominalism) یکی از مبانی اصلی نسبی‌گرایی است. ذات‌گرایانی مانند فیلسوفان ارسطویی هویت و طبقه چیزها را ناشی از تفاوت‌هایی واقعی و بنیادین می‌دانستند و همین تفاوت‌ها را به عنوان منشأ احکام متفاوت معرفی می‌کردند، اما نام‌گرایان طبقه‌بندی اشیاء را قراردادی و ناشی از انگیزه‌های انسانی دانستند. روشن است که در این صورت هر چیزی با هر چیز دیگر می‌تواند در یک طبقه قرار گیرد. نتیجه این نوع از نام‌گرایی در فلسفه هیوم روشن می‌شود که دو مبنای اصلی شناخت، یعنی استقرا و قیاس هر یک به نحوی حجیت و عقلانیت خود را از دست می‌دهند.^۱ با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین موانع نسبی‌گرایی، عقلانیت قوانین علمی بود، نام‌گرایان با ایجاد تردید و تزلزل در این عقلانیت زمینه رشد نسبی‌گرایی را فراهم کردند.

همچنین باور به وجود مفاهیم مشاهده‌تی که مبنای مفاهیم نظری تلقی می‌شدند، مانعی مهم بر سر راه نسبی‌گرایی بود، ولی نسبی‌گرایان با اعتقاد به تقدم نظریه بر مشاهده، مبنایی دیگر را برای نسبی‌گرایی در دوران مدرن فراهم آوردند. واقع‌گرایان نظریه‌های علمی را حاصل مشاهده واقعیت‌ها می‌دانند، اما نسبی‌گرایان با تمسک به دیدگاهی کانتی به تأثیر ذهنیت بر مشاهده تأکید می‌کنند و از این راه، استدلال می‌کنند که هر مشاهده‌ای متأثر از نظریه‌های قبلی است. بی‌گمان یک نظریه اگر مبنای مشاهده‌تی نداشته باشد و بر مشاهده مقدم باشد، عینیت قوانین علمی متزلزل خواهد شد و راه برای نسبی‌گرایی هموار خواهد گشت.

تمایز مضمون-شاکله (scheme content distinction) نیز مبنای دیگر نسبی‌گرایی است، زیرا بر اساس این رویکرد تجربه واحدی را می‌توان در نظام‌ها یا نظریه‌های متفاوت تنظیم کرد. در این صورت، نظام‌ها یا نظریه‌های متفاوت از نظر تجربی همتراز خواهند بود. دو رویکرد کل‌گرایی (holism) و تعیین‌ناپذیری ترجمه (indeterminacy of translation) را نیز می‌توان از مبانی نسبی‌گرایی در دوران مدرن دانست. با توجه به اینکه این رویکردها هر کدام به طور ضمنی در تبیین مفهوم قیاس‌ناپذیری نیز به کار رفته‌اند، در ادامه درباره نقش

۱. در خصوص نسبت نام‌گرایی با نسبی‌گرایی نک: zemach, 1989: 68.

آنها در تثبیت نسبی‌گرایی بحث خواهیم کرد. اما نخست باید در خصوص مفهوم قیاس‌ناپذیری (incommensurability) و جایگاه آن در فلسفه معاصر بحث کنیم و با توجه به اینکه این مفهوم کاربرد گسترده‌ای در بحث‌های مختلف فلسفی دارد، در اینجا جهت رعایت انسجام و اختصار، تنها به کاربرد این مفهوم در فلسفه علم تامس کوهن توجه خواهیم داشت و بر این اساس، نسبت این مفهوم با نسبی‌گرایی را تحلیل و نقد خواهیم کرد. کوهن قیاس‌ناپذیری را در بحث از نسبت میان پارادایم‌ها بیان می‌کند، پس نخست باید جایگاه پارادایم در فلسفه علم کوهن را بررسی کنیم.

جایگاه پارادایم در ساختار انقلاب‌های علمی

در نیمه دوم قرن بیستم تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶) فیزیکدان و فیلسوف آمریکایی با طرح دیدگاه انقلاب‌های علمی تحولی اساسی در فلسفه علم معاصر ایجاد کرد. پیش از طرح نظریه تامس کوهن، پوپر در نقد پوزیتیویسم نظریه ابطال‌پذیری را طرح کرده بود. بر اساس نظریه پوپر، مشاهده علمی در اثبات یا حتی تأیید یک نظریه نقشی ندارد و تنها کارکرد مشاهده، ابطال یک نظریه است. برای ابطال یک نظریه فقط کافی است پیش‌بینی خاصی از آن نظریه استنتاج شود و اگر آن پیش‌بینی تحقق نیافت، نظریه به طور منطقی ابطال خواهد شد. اما منتقدان پوپر این نگاه پوپر به علم را از نظر تاریخی و منطقی نادرست می‌دانند. آنها نشان دادند که در تاریخ علم می‌توان نمونه‌های زیادی از نظریه‌های علمی را یافت که پس از یافتن نمونه‌های نقض کنار گذاشته نشده‌اند. دلیل منطقی چنین وضعیتی این است که نمونه نقض در برابر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها، نظریه‌ها و معیارها قرار می‌گیرد، نه در برابر یک نظریه خاص آن گونه که پوپر تصور می‌کرد. از این رو فیلسوفانی مانند دوهم، کواین و کوهن با توجه به تاریخ علم به نوعی کل‌گرایی تمایل دارند که بر اساس آن علم ارگانسیم یا شبکه‌ای پیچیده است که در آن کارکرد هر عضوی در ارتباط با سایر اجزا تعریف می‌شود.

برای نمونه بر اساس قانون جاذبه نیوتن و نظریه ذره‌ای نور، حرکت نور در آب نباید کندتر از حرکت آن در هوا باشد، اما آزمایش‌ها خلاف این پیش‌بینی را نشان دادند. از نظر کل‌گرایان در چنین مواردی یک نمونه نقض در برابر یک نظام فکری قرار می‌گیرد، نه در برابر یک فرضیه خاص. چون ابزارها و معیارهای اندازه‌گیری، قوانین حرکت و داده‌های





مربوط به جرم دیگر اجسام و... همگی در این پیش‌بینی دخیل بوده‌اند. بنابراین برای حل این نمونه نقض، راه‌های متعددی قابل تصور است. برای نمونه می‌توان تعریف مفاهیم را تغییر داد یا در معیارها و ابزارهای اندازه‌گیری تجدید نظر کرد. دوهم و کواين حتى بر این باورند که برای حل یک ناسازگاری امکان تجدید نظر در منطق نیز وجود دارد. نقش کل‌گرایی در دیدگاه تامس کوهن و تأثیر آن در پیدایش نسبی‌گرایی در بررسی جایگاه و کارکرد مفهوم پارادایم روشن‌تر خواهد شد.

تامس کوهن با روشی تاریخی و کل‌گرایانه نشان داد که دیدگاه‌هایی مانند اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری به الگویی ساده شده و ساختگی از علم توجه دارند و به همین دلیل، توصیف درستی از روش علم ارائه نمی‌کنند. برای اینکه تفاوت دیدگاه کل‌گرایانه کوهن با دیدگاه‌های پیش از او روشن شود باید به مفهوم پارادایم که مهم‌ترین مفهوم فلسفه اوست توجه کرد. کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) نشان می‌دهد که در هر دوره از تاریخ علم پارادایمی خاص حاکم است که هندسه معرفتی هر دوره را شکل می‌دهد و تحولات اصلی و تعیین‌کننده در تاریخ علم، یا به تعبیر خود کوهن انقلاب‌های علمی، ناشی از تغییر پارادایم است.

مفهوم پارادایم در آثار کوهن تعریف مشخص و سرراستی ندارد و تنها با توجه به مؤلفه‌ها و کارکردهای مختلفی که دارد می‌توان آن را شناخت. پیش‌فرض‌های متفاوتی، اصول موضوعه، ارزش‌های روش‌شناختی، ابزارها و معیارهای اندازه‌گیری از مؤلفه‌های اصلی یک پارادایم به شمار می‌روند. تعریف مفاهیم نظری علم و تعیین پرسش‌ها و مسائل آن نیز به پارادایم بستگی دارد. بنابراین با تغییر پارادایم پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه یک علم تغییر می‌کنند و در پارادایم جدید از روش‌ها، معیارها و ابزارهای متفاوتی استفاده می‌شود، پرسش‌ها و مسائل جدیدی طرح می‌شوند و مفاهیم علمی جدیدی به کار می‌روند. حتی مفاهیم گذشته نیز به دلیل آنکه در چارچوب جدیدی تعریف می‌شوند، کارکرد متفاوتی می‌یابند. خواهیم دید که از نظر کوهن پارادایم حتی در فرایند مشاهده نیز نقش دارد و در ساختار علم، مشاهده علمی به رویدادهایی محدود می‌شود که با پارادایم حاکم تناسب دارند و این پارادایم است که تعیین می‌کند چه موجوداتی را به جهان نسبت دهیم.

پیش از کوهن در پوزیتیویسم مشاهده، اثبات‌گر یا دست‌کم تأییدگر نظریه تلقی می‌شد. پوپر نیز با اینکه هیچ‌یک از این دو نقش را نپذیرفت، دست‌کم مشاهده را ابطال‌گر نظریه‌ها دانست. اکنون تامس کوهن در نظریه خود حتی نقش ابطال‌گری را نیز برای مشاهده در نظر

نمی‌گیرد. او بر این باور است که سیطرهٔ یک پارادایم باعث می‌شود که دانشمندان به موارد نقض توجهی نداشته باشند. از نظر او تنها زمانی موارد نقض مورد توجه قرار می‌گیرند که یک پارادایم دچار بحران مشروعیت شود. در این صورت پارادایمی جدید مورد توجه قرار می‌گیرد که منطق، روش، ابزار و مفاهیم خاص به خود را دارد. از نظر کوهن منطق و روش هر پارادایم در درون آن پارادایم تعیین می‌شود و منطق مشترکی بیرون از پارادایم‌های متعدد وجود ندارد تا امکان مقایسهٔ آنها را فراهم کند. حتی مفاهیم هر پارادایم نیز تعریف خاص به خود را دارند. بنابراین زبان مشترکی برای مقایسهٔ دو پارادایم وجود ندارد.

با اینکه پارادایم صرفاً ماهیتی گزاره‌ای ندارد، اما برای شروع هر پژوهش علمی نخست باید به پرسش‌هایی بنیادین پاسخ داد و پاسخ این پرسش‌ها بخش گزاره‌ای پارادایم را تشکیل می‌دهد. این بخش از پارادایم در مجموع متشکل از چارچوب‌های نظم‌دهنده (disciplinary matrix) و سرمشق‌های (exemplar)^۱ یک پژوهش علمی است. پرسش‌هایی مانند اینکه چه چیزهایی وجود دارند و چگونه با یکدیگر تعامل دارند؟ اهداف کلی پژوهش و ارزش‌های معرفتی حاکم بر آن چیست؟ چه مسائلی در خصوص جهان قابل طرح است و راه‌های پاسخ به این مسائل چیست؟ اساساً چه چیزی راه حل به شمار می‌رود؟ و در نهایت اینکه معیارهای اندازه‌گیری کدامند؟ نمونه‌ای از پرسش‌هایی به شمار می‌روند که پاسخ به آنها در مجموع چارچوب‌های نظم‌دهنده را تشکیل می‌دهند. این چارچوب‌ها در کنار سرمشق‌ها، یعنی نمونه‌هایی از پژوهش‌های علمی موفق که الگوی پژوهش‌های بعدی به شمار می‌روند، بخشی از محتوای پارادایم را می‌سازند (نک: Ladyman james, 2002: 97-8). با این حال، پارادایم صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست و شامل رفتارها و مهارت‌های خاص مانند مهارت استفاده از ابزارهای آزمایشگاهی نیز می‌شود. حتی هنجارها و آداب حاکم بر روابط بین اعضای جامعه علمی نیز بخشی از پارادایم به شمار می‌روند.

همان‌گونه که از عنوان «ساختار انقلاب‌های علمی» مشخص است تامس کوهن علم را با معیارها و مفاهیم جامعه‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر او پذیرش پارادایم امری جمعی است و زمانی که یک پارادایم مانند فیزیک نیوتنی مورد پذیرش قرار می‌گیرد،

۱. سرمشق‌ها؛ نمونه‌هایی از پژوهش‌های علمی موفق است که الگوی پژوهش‌های بعدی به شمار می‌روند. کتاب‌های درسی از دوران ابتدایی تا دانشگاهی مملو از چنین سرمشق‌هایی است که در سطوح مختلف در طول دوران تحصیل آموزش داده می‌شوند.





دانشمندان و پژوهشگران بدون توجه به خود پارادایم از آن استفاده می‌کنند. در چنین وضعیتی به پژوهش‌های خارج از پارادایم حاکم توجهی نمی‌شود و حتی اگر نمونه نقضی مشاهده شود دانشمندان به جای اصلاح پارادایم نمونه نقض را نادیده می‌گیرند. او می‌گوید «دانشمندی که منتظر بماند تا هر مورد نقضی که می‌شناسد حل شود، هرگز کار مهمی انجام نخواهد داد» (Kuhn, 1962: 82).

اینکه در فلسفه علم کوهن مشاهده نه تنها نقشی در اثبات یا تأیید نظریه‌ها ندارد، بلکه حتی ابطال‌گر نیز نیست، به این معناست که کوهن علم را سرسپرده پارادایم و در نتیجه سرکوبگر و جزم‌اندیش معرفی می‌کند. او بر این باور است که پایبندی به یک پارادایم خاص و بی‌توجهی به پارادایم‌های بدیل و نمونه‌های نقض عامل اصلی پیشرفت علم در دوران جدید است. دانشجویان یک رشته علمی اگر به ابزارها و اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های یک رشته اعتماد نداشته باشند، یعنی اگر به پارادایم حاکم ایمان نیاورند، نقشی در پیشرفت علم نخواهند داشت و تمام وقت آنها صرف بحث از مؤلفه‌های پارادایم خواهد شد. البته یک پارادایم عمر دائمی ندارد و به تدریج دچار ضعف می‌شود. افزایش نمونه‌های نقض یا نتوانی در حل یک مسئله حیاتی و فوری، می‌تواند بحرانی در پارادایم ایجاد کند که در نهایت به انقلابی علمی و حکومت یک پارادایم جدید خواهد انجامید.

دلایل قیاس‌ناپذیری

در اندیشه تامس کوهن، قیاس‌ناپذیری مهم‌ترین وصف پارادایم‌هاست که مانند مفهوم پارادایم ابعاد مختلفی دارد. ونگ در مقاله «انواع قیاس‌ناپذیری» بین سه نوع قیاس‌ناپذیری تمایز می‌گذارد که به سه حوزه ترجمه، توجیه و ارزیابی مربوط می‌شوند. قیاس‌ناپذیری در باب ترجمه به این معناست که مفاهیم دو نظریه معنا و مرجع یکسانی ندارند.^۱ قیاس‌ناپذیری در باب توجیه نیز بدین معناست که نظریه‌ها به دلیل آنکه پیش‌فرض‌های متفاوتی دارند بر اساس انواع متفاوتی از دلیل توجیه می‌شوند. قیاس‌ناپذیری در باب ارزیابی نیز به این معناست که معیار ارزیابی واحدی برای دو پارادایم متفاوت وجود ندارد و نمی‌توان یک نظریه را از

۱. این معنا از قیاس‌ناپذیری با دیدگاه کواین مبنی بر تعیین‌ناپذیری، ترجمه (indeterminacy of translation) قابل مقایسه است. برای مطالعه نقدی معرفت‌شناختی بر کواین، نک: بونزور، ۱۳۸۸: فصل ۴. نیز برای مطالعه نقدی در خصوص ابعاد ماتریالیستی دیدگاه کواین، نک: zemach, 1989.

نظریه دیگر برتر دانست. استدلال اصلی این است که هر دلیلی که برای برتری یک نظریه طرح شود به دلیل اینکه به پیش فرض‌های همان نظریه تکیه دارد دوری خواهد بود.

ونگ قیاس ناپذیری نوع سوم را محوری تلقی می‌کند و بر این باور است که دو نوع نخست به عنوان دلیلی برای نوع سوم طرح شده‌اند (Wong, 1989: 140). با این حال، او این نوع از قیاس ناپذیری را شکاکانه و دلایل آن را ناتمام می‌داند. از نقدهای ونگ بر ادعای قیاس ناپذیری در ادامه استفاده خواهیم کرد. اما پرسش قابل طرح در اینجا این است که آیا قیاس ناپذیری نوع سوم به این معناست که دلیلی بر برتری یک پارادایم نداریم یا اینکه به این معناست که هیچ پارادایمی برتر از پارادایم دیگر نیست. روشن است که در این بحث باید بین این دو ادعا که تفاوتی اساسی با یکدیگر دارند تمایز گذاشت و به نظر می‌رسد در بحث‌های مربوط بین این دو ادعا خلط شده است. به هر حال، برای بررسی ابهامات دیگری که در مفهوم قیاس ناپذیری وجود دارد، نخست باید ابعاد مختلف این مفهوم روشن تر شود.

همان گونه که بیان شد از نظر کوهن مفاهیم هر پارادایم در درون آن و بر اساس معیارهای همان پارادایم تعریف می‌شوند. برای نمونه از نظر کوهن مفهوم حرکت در دو فیزیک نیوتنی و ارسطویی به یک معنا نیست. یا مثلاً جرم در فیزیک نیوتن، کمیتی ثابت است، ولی در فیزیک نسبیت چنین نیست. لذا از نظر کوهن جرم در این دو نظام دو معنای متفاوت دارد. چون یک مفهوم در هر نظامی در ارتباط با سایر مفاهیم آن نظام و بر اساس پیش فرض‌های خاص به آن تعریف می‌شود. در این صورت زبان و منطق مشترکی بین این دو پارادایم وجود ندارد تا بتوان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد و حکم به برتری یک پارادایم نیز بی‌دلیل است. بنابراین کوهن پیشرفت علم را که مورد اتفاق فیلسوفان پیش از اوست به چالش می‌کشد. با این حال کوهن در این بحث مبهم سخن می‌گوید و گاه به نظر می‌رسد ادعای او این است که در این دو نظام، مفهوم جرم به دو چیز متفاوت اشاره دارد، زیرا در اینکه جرم تعریف‌های متفاوتی دارد بحثی نیست، اما اگر این تعریف‌ها برای معرفی واقعیت واحدی طرح شده‌اند دیگر نمی‌توان ادعا کرد که این تعریف‌ها هیچ وجه اشتراکی ندارند.

مشکلات مشترک قیاس ناپذیری و نسبی‌گرایی

با توجه به اینکه دو دیدگاه قیاس ناپذیری و نسبی‌گرایی به طور مشترک به رویکردهایی مانند کل‌گرایی، ترجمه ناپذیری و تقدم نظریه بر مشاهده تکیه دارند، فاصله زیادی بین این





دو دیدگاه وجود ندارد و مشکلات این دو دیدگاه نیز مشترک است. منتقدان کوهن در نقد دیدگاه او بر ابهام مفاهیمی مانند پارادایم و قیاس‌ناپذیری تأکید دارند. مفهوم پارادایم مهم‌ترین مفهوم فلسفه علم کوهن است که تعریف معینی ندارد و برخی از پژوهشگران نشان داده‌اند که این مفهوم در آثار کوهن با معانی و کاربردهای مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است. البته قیاس‌ناپذیری در ادبیات نسبی‌گرایان معاصر تنها به پارادایم‌ها نسبت داده نشده، بلکه زبان‌ها، فرهنگ‌ها، بازی‌های زبانی، چارچوب مفهومی، شیوه‌های زندگی، شاکله‌های مفهومی، چارچوب‌های زبانی و حتی جهان‌ها همگی از اموری هستند که قیاس‌ناپذیر تلقی شده‌اند. اما مشکل این است که ارائه تعریفی روشن برای هر یک از این مفاهیم مشکل است و در بحث‌های مربوط نیز تعریف روشنی برای این مفاهیم ارائه نشده است. برای نمونه تمدن‌ها، ملیت‌ها، قومیت‌ها، ادیان، مکاتب فکری، رشته‌های علمی، دیدگاه‌های شاخص علمی هر کدام می‌توانند یک پارادایم باشند؛ یعنی هم می‌توان گفت که پارادایم مدرن نسبت به پارادایم‌های سنتی قیاس‌ناپذیر است و هم پارادایم آلمانی در برابر پارادایم ژاپنی قرار دارد. هم می‌توان از پارادایم فیزیک در برابر پارادایم هنر سخن گفت و هم می‌توان از پارادایم نیوتن در برابر پارادایم آاینشتاین دم زد. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان همه این تفاوت‌ها را مستلزم قیاس‌ناپذیری دانست. آیا اختلاف نظرها در فیزیک نسبت دلیلی بر امکان مقایسه دیدگاه‌های متفاوت و متضاد نیست؟ در نهایت اینکه اساساً از نظر نسبی‌گرایان راه شناخت پارادایم حاکم چیست و چرا نمی‌توان از همین راه پارادایم‌های دیگر را شناخت؟

کوهن با اینکه پژوهش‌های خود را به شواهد تاریخی مستند می‌داند، اما دیدگاه او مبنی بر قیاس‌ناپذیر بودن پارادایم‌ها با تاریخ علم سازگار نیست. تاریخ علم تاریخ مقایسه‌هاست و گفت‌وگوی بین دیدگاه‌ها یکی از دلایل اصلی رشد و پویایی علم است. بی‌گمان پایه‌گذاران فیزیک نسبت با فهم فیزیک نیوتن و با توجه به نارسایی‌های آن از فیزیک نسبت دفاع می‌کنند و نمی‌توان ادعا کرد آاینشتاین فهمی از فیزیک نیوتن ندارد. در اینجا منتقدان دیدگاه کوهن به چارچوب‌های متفاوتی اشاره می‌کنند که در طول تاریخ علم در کنار هم حضور داشته‌اند و در گفت‌وگویی مشترک امکان رشد علم را فراهم کرده‌اند. برای نمونه پوپر به گفت‌وگوی اتمیسم و نظریه پیوستگی در طول تاریخ علم مثال می‌زند که از نظر او نمونه‌ای از حضور همزمان و گفت‌وگو و فهم متقابل دو پارادایم متفاوت است

(بوپر، ۱۳۶۸: ۱۲۴). بنابراین با مشاهده تاریخ علم می‌توان اندیشه قیاس‌ناپذیری را به گونه‌ای تجربی ابطال کرد.

در اینجا طرفداران قیاس‌ناپذیری ممکن است بین امکان فهم و امکان ترجمه تمایز بگذارند و تنها امکان فهم را بپذیرند.^۱ آنها حتی ممکن است یک گام دیگر نیز عقب بنشینند و بپذیرند که امکان ترجمه نیز وجود دارد، اما هنوز برای حفظ مفهوم قیاس‌ناپذیری ادعا کنند که ترجمه یک پارادایم به ما نشان می‌دهد که آن پارادایم منطق و روش استدلالی متفاوت دارد. در این دو رویکرد هنوز هسته اصلی قیاس‌ناپذیری یعنی این ادعا که پارادایم‌ها بر یکدیگر برتری عقلانی ندارند باقی است. استدلال اصلی بر چنین ادعایی صرفاً عبارت است از بیان تفاوت‌های جهان‌بینی پارادایم‌های دیگر که اغلب در پژوهش‌های قوم‌شناسان بیان شده است. بر این اساس، شناخت و پذیرش تفاوت‌های فرهنگی و قومی به عنوان مهم‌ترین انگیزه تاریخی برای گسترش نسبی‌گرایی و دلیل اصلی جذابیت آن معرفی شده است. نسبی‌گرایان در پژوهش‌های خود به مشاهده‌های قوم‌شناسان تمسک می‌کنند و ادعا می‌کنند که این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که «هر انسانی آنچه را رفتار خودش نیست بربریت می‌نامد، چون هیچ معیاری برای عقل بجز نمونه و تصویری از دیدگاه‌ها و رسوم کشوری که در آن زندگی می‌کنیم وجود ندارد» (Geertz, 1989: 14). نتیجه‌ای که نسبی‌گرایان می‌گیرند این است که هر باوری که در فرهنگ دیگری وجود دارد بر اساس منطق حاکم بر آن فرهنگ صادق است و نمی‌توانیم بر اساس منطق خود باورهای دیگر فرهنگ‌ها و اقوام را نادرست بدانیم.

در مقابل، واقع‌گرایان به داده‌هایی تمسک می‌کنند که وجوه اشتراک اقوام مختلف در بسیاری از اصول منطقی و اخلاقی را نشان می‌دهند. آنها در خصوص تفاوت‌های اعتقادی در دو حوزه شناخت و ارزش که بین اقوام مختلف وجود دارد نیز به امکان گفت‌وگو بر اساس منطق مشترک و واقعیت‌های جهان باور دارند. واقعیت این است که وجوه اشتراک در اصول منطقی و اخلاقی بین اقوام مختلف در همه دوران‌های تاریخ به اندازه‌ای گسترده است که قوم‌شناسان دلیل و انگیزه‌ای برای گزارش این اشتراکات ندارند. به همین دلیل،

۱. برای نمونه مکینتایر در مقاله «نسبی‌گرایی، قدرت و فلسفه» امکان فهم را می‌پذیرد، اما امکان ترجمه را نفی می‌کند. او استدلال می‌کند که تشخیص واژه‌های ترجمه‌ناپذیر نیازمند فهم است. از نظر او انسان‌های دو زبانه در موقعیتی مرزی قرار دارند که دو شیوه حیات را تجربه می‌کنند و می‌فهمند، اما این فهم به معنای امکان ترجمه نیست (MacIntyre, 1989: 185).



۴۳



پژوهش‌های خود را به گزارش تفاوت‌هایی محدود می‌کنند که ناچیز و در عوض جذاب‌اند. این ویژگی مشترک همهٔ انسان‌هاست که در توجه به دیگری تفاوت‌ها را برجسته‌تر می‌بینند و می‌نمایانند. اینکه اقوام دیگر نیز خواب و خوراک و پوشاک دارند، سخن می‌گویند و... به دلیل اینکه باید چنین باشد جذابیت چندانی ندارد. آنچه یک قوم‌شناس گزارش می‌کند تفاوت‌هایی است که البته اگر نمونه‌هایی شبیه به انسان‌خواری یا قربانی کردن انسان‌ها در گزارش‌های او باشد، از اقبال بیشتری در فروش آثار خود برخوردار خواهد شد.

بنابراین پژوهش‌های قوم‌شناسی تنها برخی تفاوت‌های جزئی را نشان می‌دهد. روشن است که با بررسی و مقایسهٔ چند فرهنگ با یکدیگر نمی‌توان قیاس‌ناپذیری همهٔ پارادایم‌ها را اثبات کرد (Wong, 1989: 143). ضمن آنکه برای ترجمه یا فهم به منطق مشترک نیاز است. اینکه یک قوم‌شناس خود را به جای بومی‌ها فرض می‌کند و با استفاده از روش همدلی می‌تواند یک رفتار را نتیجهٔ باور یا انگیزهٔ خاصی بداند نشانهٔ روشن وجود منطق مشترک است. منطقی که بر اساس آن هر کس با باور «الف» و انگیزهٔ «ب» اگر در چنین شرایطی قرار گیرد، فلان رفتار خاص را خواهد داشت. ضمن آنکه همیشه در درون یک پارادایم امکان توجه به هنجارهای حاکم و حتی نقد آنها وجود دارد و چنین نگاه نقادانه‌ای بدون وجود معیارهای مشترک و منطق بیرون از پارادایم قابل تبیین نیست.

در خصوص قیاس‌ناپذیری نوع دوم یعنی ادعای ترجمه‌ناپذیری که مورد ادعای کواین نیز هست نکتهٔ مشابهی قابل طرح است. اینکه چه‌بسا زبان هر پارادایمی متفاوت باشد درست است، اما تفاوت به معنای عدم امکان ترجمه نیست و اساساً بدون ترجمه نمی‌توان از تفاوت‌ها آگاه شد. به هر حال حتی اگر یک زبان غیر قابل ترجمه باشد باز نمی‌توان ادعای قیاس‌ناپذیری را اثبات کرد، زیرا از نظر منطقی از ترجمه‌ناپذیری نمی‌توان نتیجه گرفت که از دو پارادایم یکی بر دیگری برتری ندارد. مهم‌ترین نقد بر ادعای ترجمه‌ناپذیری توسط دونالد دیویدسون طرح شده است. او در مقالهٔ «اسطورهٔ ذهنیت» زبان ترجمه‌ناپذیر را مفهومی متناقض می‌داند و استدلال می‌کند که زبان به دلیل ماهیتی که دارد لزوماً قابل ترجمه است. او در این مورد می‌نویسد: «بی‌معنایی تصور شاکله‌هایی مفهومی که فراتر از درک ماست، ناشی از ناتوانی ما در فهم چنین شاکله‌هایی یا ناشی از دیگر محدودیت‌های انسانی نیست، صرفاً ناشی از معنای نظام مفهومی است» (Davidson, 1989: 160). استدلال

دیویدسون این است که روش‌هایی خاص برای کشف محتوای باورهای دیگران وجود دارد و اگر حالت‌هایی وجود دارند که محتوای آنها با این روش‌ها قابل کشف نیست، پس نمی‌توان آن حالت‌ها را باور یا قصد نامید.

دیویدسون دو گانه عینی - ذهنی و دو گانه شاکله - مضمون را که میراث دکارت و کانت به شمار می‌روند، مبنای اصلی نسبی‌گرایی می‌داند و وجود این دو گانه‌ها را عاملی تعیین‌کننده در مشکلات فلسفه مدرن می‌داند. از نظر او «این دو گانه‌ها منشأ واحدی دارند که عبارت است از برداشتی از ذهن با حالت‌ها و موضوعات خصوصی آن» (Davidson, 1989: 160). دیویدسون مهم‌ترین تغییر در فلسفه معاصر را بازبینی در این دو گانه‌ها می‌داند که البته نتایج این بازبینی که از نظر دیویدسون انقلابی و تعیین‌کننده است، هنوز به طور کامل آشکار نشده است. در اینجا نقد دیویدسون در خصوص دو گانه مضمون - شاکله نقدی هگلی نیست که بر اساس آن مضمون خارجی به نفع شاکله ذهنی کنار رود، بلکه دیویدسون به نقش علی جهان در پیدایش شناخت و معنا توجه دارد و با تمسک به نوعی نظریه معنای علی که بر اساس آن اندیشه‌ها در مورد چیزهایی هستند که علت اندیشه‌ها به شمار می‌روند، شک در مورد جهان خارج و به طور کلی نسبی‌گرایی را بی‌وجه می‌داند.

قیاس ناپذیری و عقلانیت

قیاس ناپذیری با رئالیسم انتقادی و قول به پیشرفت که مورد تأکید کارل پوپر است سازگار نیست و به یک معنا در برابر اندیشه ابطال‌پذیری و تقرب به صدق قرار دارد. از این‌رو، پوپر در آثارش و به طور خاص در «اسطوره چارچوب» به نقد اندیشه کوهن می‌پردازد. او نیز دیدگاه کوهن را نسبی‌گرایانه می‌داند و معتقد است نسبی‌گرایی مانعی جدی در راه آمادگی برای یادگیری از دیگران است (کارل پوپر، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

اگر منطق هر پارادایم درونی باشد نه تنها امکان گفت‌وگو و نقادی از میان می‌رود، بلکه جایی برای عقلانیت نیز نمی‌ماند. اینکه یک گزاره بر اساس معیارهای درونی یک سیستم صادق باشد کافی نیست و یک گفت‌وگوی جدی به منطق مشترکی نیاز دارد تا با آن بتوان معیارهای یک سیستم را نیز به چالش کشید. به تعبیر الگین «پژوهشی که بر اساس معیارهای خودش موفق است، ممکن است هنوز در تاریکی باشد» (Elgin, 1989: 93).

در رئالیسم انتقادی پوپر هر گفت‌وگویی باعث روشن شدن موضع دو طرف است و



نظر



امکان تقرب به حقیقت را فراهم می‌کند، ولی قیاس‌ناپذیری امکان یادگیری از دیگری و از راه گفت‌وگو را نفی می‌کند. البته یک پارادایم اگر از پیش، خود را بی‌نیاز از دیگر پارادایم‌ها بداند، گفت‌وگوی بین آن دو بی‌فایده خواهد بود و به هدف اصلی خود یعنی آموختن از دیگری نخواهد رسید. عکس این مطلب نیز صادق است؛ یعنی یک پارادایم اگر دچار خودباختگی شود و از قبل خود را فروتر تلقی کند، نمی‌تواند با فرهنگ غالب گفت‌وگویی داشته باشد و تنها ممکن است مقلد خوبی باشد. هر چند تجربه تاریخی فرهنگ‌هایی که دچار خودفراموشی شده‌اند نیز نشان می‌دهد که چنین فرهنگ‌هایی در تقلید از فرهنگ برتر نیز چندان موفق نبوده‌اند و به دلیل انکار استعدادهای تاریخی خویش تنها توانسته‌اند بخشی از گفتمان فرهنگ غالب را با تأخیر و تحریف تکرار کنند.

به هر حال به نظر می‌رسد کوهن انتظار دارد در هر گفت‌وگویی یک نظریه به طور قاطع غلبه کند و چون این انتظار تحقق نیافته است، اصل گفت‌وگو را ناممکن دانسته است. ضمن آنکه دیدگاه کوهن مانند هر دیدگاه نسبی‌گرایانه دیگر متضمن دگم‌هایی است که باعث خودویرانگری است. برای نمونه با اینکه کوهن حقیقت را در هر چارچوبی نسبی می‌داند، دیدگاه خود او دیگر نمی‌تواند نسبی باشد؛ یعنی دست‌کم دیدگاه انقلاب‌های علمی بر اساس منطق درونی یک پارادایم خاص طرح نشده و بیانگر برخی از قواعدی است که اگر درست باشند در مورد پارادایم‌های مختلف به یک اندازه صادق‌اند. بحث از قیاس‌ناپذیری بحث از قواعد و منطق مشترک حاکم بر پارادایم‌های مختلف است.

قیاس‌ناپذیری در برابر رئالیسم

در نهایت به نظر می‌رسد مهم‌ترین مشکل اندیشه قیاس‌ناپذیری به نادیده گرفتن نقش جهان خارج در پیدایش مفاهیم و قوانین علمی مربوط می‌شود. دانشمندان رویدادهای جهان خارج را داور نهایی نزاع‌های علمی می‌دانند و معتقدند تعریف مفاهیم علم و محتوای قوانین آن با توجه به واقعیت‌ها و رویدادهای جهان تعیین می‌شود، اما کوهن برای تجربه هیچ نقشی اعم از اثباتگر، تأییدگر یا ابطالگر قائل نیست و تعریف مفاهیم علمی را نیز ناشی از پارادایم می‌داند. پیش از کوهن تجربه و مشاهده معیار صدق یا دست‌کم تقرب به صدق بود و دلیلی برای ترجیح یک نظام علمی به شمار می‌رفت، اما کوهن با اعلام اینکه پارادایم‌ها به دلیل آنکه قیاس‌ناپذیرند، ترجیحی بر یکدیگر ندارند، مشاهده را نیز حاصل

پارادایم حاکم دانست و تلاش برای یافتن معیار صدق را به کلی کنار گذاشت.

بنابراین در فلسفه علم کوهن جهان خارج نقش و جایگاه خود را از دست می‌دهد و به یک معنا تابع پارادایم می‌شود. به تعبیر خود او «وقتی پارادایم‌ها تغییر می‌کنند، جهان [نیز] با آنها تغییر می‌کند» (Kuhn, 1962: 111). ررتی زمانی در اوج سرخوشی گفته بود «فقط گفت‌وگو وجود دارد، فقط ما وجود داریم و بازمانده‌های مفهوم عقلانیت فرافرهنگی را باید دور انداخت» (Rorty, 1989: 46). به نظر می‌رسد پیش‌فرض قیاس‌ناپذیری نیز این است که تنها پارادایم وجود دارد و جهان عینی را باید کنار گذاشت. به همین دلیل، دیدگاه کوهن زمینه‌ساز رشد نسبیت وجودشناختی شد و پس از کوهن در جامعه‌شناسی شناخت و در دیدگاه‌های ساخت‌گرا (social constructivism) واقعیت‌های جهان به عنوان ساختی اجتماعی و زبانی معرفی شدند (Ladyman, 2002: 118).

بررسی این جنبه از دیدگاه ساخت‌گرایان نیازمند ورود به بحث از رئالیسم است. در اینجا تنها به این نکته اشاره می‌شود که نفوذ دیدگاه کوهن را می‌توان به معنای پیروزی کلیسا بر گالیله دانست. گالیله به عنوان یک دانشمند دیدگاه خود را واقعی و مطابق با واقع معرفی می‌کرد، اما اولیای کلیسا اصرار داشتند که گالیله دیدگاه خود را صرفاً به عنوان ابزاری برای محاسبه معرفی کند. روشن است که در نسبی‌گرایی حاصل از دیدگاه کوهن عقلانیت علم نفی می‌شود و بر اساس معیار او موضع کلیسا تأیید می‌شود؛ چون اگر تجربه هیچ نقشی در ارزیابی (اعم از تأیید یا ابطال) یک پارادایم ندارد و پذیرش پارادایم صرفاً رویدادی تاریخی و حاصل توافق جمعی دانشمندان باشد، در این صورت دیدگاه گالیله به دلیل اینکه از پشتوانهٔ اجماع دانشمندان زمان خود بی‌بهره بود نظریه‌ای علمی نبود.

به هر حال، نظام‌های نامعقول و غیر منطقی نیز ممکن است بر اساس معیارهای درونی خویش، معقول و منطقی به نظر آیند و حتی ممکن است تا مدتی بتوانند نظر اکثریت را جلب کنند. نظام‌های خودکامه همیشه معیارهای درونی خود را به خوبی رعایت می‌کنند و مشکل آنها نداشتن پارادایم نیست، بلکه مشکل اصلی آنها در عدم تطابق با معیارهای بیرونی است. به همین دلیل، برخی از منتقدان نسبی‌گرایی با تمسک به این دیدگاه افلاطون که نقد نسبی‌گرایی و نفی استبداد به مقدماتی یکسان نیازمند است، تأکید دارند که نسبی‌گرایی در سیاست به استبداد می‌انجامد (MacIntyre, 1989: 192).

اگر جهان را حاصل پارادایم بدانیم، دیدگاه کوهن در تداوم این سخن یوحنا که





می‌گفت همه چیز از کلمه پدید آمد قابل تفسیر است. این دیدگاه متضمن آموزه انسان‌خدایی است که ریشه آن از اسطوره‌های یونان تا تثلیث مسیحی امتداد دارد و در دوران مدرن با تفسیری جدید و در چارچوب دیدگاه‌های اومانیستی در فلسفه غرب تکرار شده است. حضور اسطوره‌ها در فلسفه کوهن با توجه به نقش و جایگاهی که او برای پارادایم در نظر می‌گیرد روشن‌تر می‌شود.

پارادایم از نگاه کوهن مسائل، مفاهیم، معیارها و ابزارهای علم را تعیین می‌کند و در نهایت اینکه چه چیزی در جهان وجود دارد به پارادایم حاکم بستگی دارد. اما در عین حال اینکه پارادایم چیست پاسخ روشنی ندارد. پارادایم وجودی محسوس و قابل آزمایش ندارد. موجودی مبهم و شبه‌اسطوره‌ای است که حتی خود دانشمندان از وجود آن آگاه نیستند و بدون آنکه خود را نشان دهد یا در معرض نقد قرار دهد، هم ذهنیت دانشمندان را هدایت می‌کند و هم موجودات طبیعت را تعیین می‌کند. با اینکه اغلب تصور می‌شود اندیشه کوهن به دلیل آنکه تکراری از پارادایم‌ها را رسمیت می‌بخشد می‌تواند مبنایی برای انسان‌محوری مدرن باشد، اما واقعیت این است که در اندیشه کوهن انسان در بند پارادایم حاکم است و آنچه با اندیشه کوهن تقدس می‌یابد و تمجید می‌شود، پارادایم است نه انسان.

پوپر در نقدهای خود نشان می‌دهد که اندیشه قیاس‌ناپذیری مستلزم آن است که اصول هر چارچوبی بی‌دلیل و بدون تمسک به منطقی مشترک پذیرفته شوند. از نظر پوپر چنین وضعیتی ضمن آنکه با عقلانیت منافات دارد باعث می‌شود انسان اسیر چارچوب ذهنی خود باشد. از نظر پوپر این اسارت در اندیشه هیوم و کانت نیز به چشم می‌آید (پوپر، ۱۳۷۲: ۱۷۴). چون در هیوم انسان بنده عادت‌های خویش است و در کانت نیز انسان برای همیشه اسیر چارچوب‌های ذهنی خویش می‌ماند. بعد از کانت نیز در فلسفه تحلیلی، انسان اسیر زبان خویش معرفی می‌شود. بنابراین با اینکه انقلاب کپرنیکی کانت اغلب به عنوان مبنای اصالت انسان معرفی شده است، به واقع در اندیشه کانت فراتر رفتن از چارچوب‌های از پیش تعیین شده برای انسان ناممکن است.

در اندیشه کوهن نیز انسان برده پارادایم خواهد بود. ررتی در مقاله «توافق یا عینیت؟» زمانی که از نسبی‌گرایی دفاع می‌کند توضیح می‌دهد که پیروی مفهوم عینیت باعث بازگشت باور به خدایان خواهد شد. او در ادامه توصیه می‌کند که «خودآگاهی ما باید از پنداره‌های ساختن استفاده کند نه یافتن» (Rorty, 1989: 42). این سخن ررتی با اینکه بار دیگر نوید بازگشت خدایان را می‌دهد، اما این بار خدایانی اسطوره‌ای که انحصارطلبی آنها از

این سخن ررتی نمایان است که «فقط گفت و گو وجود دارد، فقط ما وجود داریم و بازمانده‌های مفهوم عقلانیت فرافرهنگی را باید دور انداخت» (Rorty, 1989: 46).

جمع‌بندی

حاصل آنکه نسبی‌گرایی کوهن با اینکه در ظاهر کثرت و مشروعیت چارچوب‌ها را می‌پذیرد، اما این کثرت‌گرایی به بهای نفی امکان نقادی، گفت‌وگو و پیشرفت به دست می‌آید. با این حال، نقد رویکرد قیاس‌ناپذیری لزوماً به معنای پذیرش شعار «یک جهان، یک علم» نیست. این شعاری پوزیتیویستی است که جهان هستی را منحصر در ابعاد طبیعی آن می‌کند و علم فیزیک را برای شناخت چنین جهانی کافی می‌داند. در این صورت، علوم دیگر نیز تنها در صورتی که به علم فیزیک قابل ترجمه باشند مشروعیت دارند، یعنی حتی گزاره‌های علمی مانند روان‌شناسی و علوم اجتماعی نیز در نهایت باید به گزاره‌های فیزیکی فروکاسته شوند. طرفداران این دیدگاه در روش نیز وحدت‌گرا هستند و تنها روش شناخت جهان را روش فیزیکی می‌دانند.

دیدگاه تامس کوهن با اینکه گرفتار این نوع از انحصارگرایی مطلق (در باب وجود، شناخت، و روش) نیست، اما این امتیاز را با بهایی گزاف برابر با کنار گذاشتن رئالیسم و عقلانیت به دست می‌آورد. در بین این دو رویکرد، طیفی از دیدگاه‌ها وجود دارند که بدون کنار گذاشتن رئالیسم از کثرت حوزه‌های معرفتی و تعدد روش‌های علمی دفاع می‌کنند.^۱ طرفداران این دسته از دیدگاه‌ها در رئالیسم معتدل خود با توجه به گسترگی، پیچیدگی و عمق ابعاد جهان هستی استدلال می‌کنند که با روش یا رویکرد واحدی نمی‌توان همه ابعاد جهان هستی را به طور کامل توضیح داد. این طیف از دیدگاه‌ها بدون اینکه از رئالیسم فاصله بگیرند یا جهان خارج را نادیده بگیرند تأکید دارند که زبان، روش و موضوع علوم تفاوت دارند و به همین دلیل قابل تقلیل به علم واحدی نیستند. رئالیست‌های معتدل بر این باورند که نمی‌توان همه ابعاد جهان را در علمی واحد گنجانند. از همین رو، برای حوزه‌هایی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، متافیزیک و اخلاق، هویت،

۱. برای مطالعه طیفی از دیدگاه‌ها که انحصارگرایی پوزیتیویستی و قیاس‌ناپذیری تامس کوهن را به طور همزمان کنار می‌گذارند، نک: Kellert, 2006.



۴۹



روش و جایگاهی جدای از فیزیک در نظر می‌گیرند و حتی تا آنجا که با رئالیسم منافاتی ندارد در درون یک علم نیز تکثر روش‌ها و رویکردها را به رسمیت می‌شناسند. برای نمونه، از نظر آنها تفسیرهای متفاوت از مکانیک کوانتوم در کنار سایر رویکردها در علم فیزیک برای نیل به درکی نسبی از ابعاد طبیعت کارکرد خاص خود را دارند. آنچه این رویکرد را تقویت می‌کند کثرت علوم به عنوان واقعیتهای انکارناپذیر است. به ویژه آنکه علوم مختلف از نظر شیوه‌های تبیین، مفاهیم، نظریه‌ها، پرسش‌ها و روش با یکدیگر تفاوت‌هایی اساسی دارند و هیچ چشم‌اندازی از حرکت به سوی وحدت مشاهده نمی‌شود. از نظر تاریخی نیز با رشد علوم جدید نه تنها جهت‌گیری خاصی به سوی وحدت علوم مشاهده نمی‌شود، بلکه کثرت علوم نهادینه شده است و این روند رو به گسترش است.

بی‌تردید هر پژوهشی تنها برخی از جنبه‌های جهان را بازنمایی می‌کند. برای نمونه روان‌شناس با روش درون‌بینی در پی تحلیل اهداف و انگیزه‌های پنهان یک رفتار است و پژوهش او را نمی‌توان به پژوهشی فیزیکی فروکاست. اساساً ادبیات، پرسش‌ها و اهداف چنین پژوهشی در چارچوب فیزیک نمی‌گنجد. موضوع مورد مطالعه او انسانی است که از موقعیت خود به عنوان موضوع مورد پژوهش و از اهداف پژوهشگر، آگاه است و این آگاهی باعث تغییر رفتار او می‌شود. او نه تنها ممکن است پژوهشگر را فریب دهد، بلکه چه بسا دچار خودفریبی شود و گزارش درستی از حالات درونی خود ارائه نکند. در آزمایشگاه روان‌شناسی، برخلاف آزمایشگاه فیزیک هیچ رفتاری از پیش قابل پیش‌بینی نیست و هر موضوعی در برابر محرک‌ها و پرسش‌ها پاسخی متفاوت و خاص به خود خواهد داشت. روشن است که تقلیل یا ترجمه پژوهش‌های روان‌شناسی به زیست‌شناسی و در نهایت به فیزیک ناممکن به نظر می‌رسد. فیزیک و روان‌شناسی در اهداف، پرسش‌ها، نظریه‌ها، مفاهیم، ابزارها و مهم‌تر از همه در موضوع مورد پژوهش تفاوت‌هایی بنیادین با یکدیگر دارند و حذف یا نادیده گرفتن این تفاوت‌ها ممکن نیست.

کتاب‌نامه

۱. بوئزور، لورنس (۱۳۸۸)، دفاع از خرد ناب، ترجمه رضا صادقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. کارل پوپر (۱۳۶۸)، حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
۳. _____ (۱۳۷۲)، واقعی‌گری و هدف علم، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
۴. _____ (۱۳۷۹)، اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.

5. Davidson, Donald (1989), "The myth of subjective," in: Michael, Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Indiana, pp. 159-172.
6. Elgin, Catherine Z. (1989), "The Relativity of Fact and the Objectivity of Value," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Indiana, pp. 86-98.
7. Geertz, Clifford (1989), "Anti-Anti Relativism," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Indiana, pp. 12-34.
8. Krausz, Michael (ed.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Indiana.
9. Kuhn Thomas (1962), *the Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
10. Ladyman James (2002), *understanding philosophy of science*, Routledge, London.
11. MacIntyre, Alasdair (1989), "Relativism, Power and philosophy," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Indiana, pp. 182-204.



12. Rorty, Richard (1989), "Solidarity or Objectivity," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Conframation*, Notre Dame Univresity Press, Indiana, pp. 35-51.
13. Zemach, Eddy M. (1989), "On Meaning and Reality," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Conframation*, Notre Dame Univresity Press, Indiana, pp. 51-79.
14. Wong, David (1989), "Three kinds of Incommensurability," in: Michael krausz, *Relativism: Interpretation and Conframation*, Notre Dame Univresity Press, Indiana, pp. 140-158.



۵۲

سال هجدهم، شماره ۶۹، بهار ۱۳۹۲



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات

علیرضا اسعدی*

چکیده

بسیاری از فیلسوفان حرکت در مجردات را امری ناممکن دانسته‌اند. براهین آنها بر ثبات مجرد بر این مبنا استوار است که ماده شرط تحقق حرکت است. این مقاله می‌کوشد پس از تبیین حقیقت حرکت، نشان دهد که به‌ویژه بر مبنای حرکت جوهری، وجود ماده از اساس مورد تردید قرار دارد و براهین اثبات هیولی، یعنی برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل ناتمام است. با انکار هیولی باید در تعریف مجرد بازنگری کرد و آن را به موجودی که دارای وضع و حیث نیست تعریف کرد؛ زیرا تعریف آن باید به گونه‌ای باشد که مثبتان و منکران هیولی در آن مشترک باشند. نیز با انکار هیولی نمی‌توان از تلازم ماده و قوه سخن گفت. از سوی دیگر، در این مقاله پنج برهان عقلی بر ثبات مجرد استقصا، تقریر و نقد شده و در ادامه ضمن بررسی و نقد شواهد نقلی ثبات مجرد، روشن می‌شود که این دلایل اعتبار کافی ندارند. از رهگذر این مقدمات، امکان عقلی وقوع حرکت در مجردات اثبات می‌شود و با تمسک به دلایل نقلی می‌توان وقوع حرکت و تغییر را در آنها نیز پذیرفت.

کلید واژه‌ها

حرکت، مجردات، موجودات مادی، ثبات و تغییر.

۵۳



نظر

بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات

حرکت از مباحث مهم فلسفی است که از گذشته‌های دور فکر بشر را به خود مشغول داشته و در میان دانشمندان بحث‌انگیز بوده است. اکثر فلاسفه حرکت را خروج از قوه به فعل، و ماده را جوهر حامل قوه دانسته‌اند و از این رو، مادیت را شرط حرکت شناخته‌اند. نتیجه این امر آن است که حرکت در موجودات غیر مادی راه ندارد و آنها از ثبات برخوردارند.

در مقابل کسانی هستند که مجردات را ثابت نمی‌انگارند و دلایل اقامه‌شده بر آن را مخدوش می‌دانند. از جمله کسانی که در این اواخر نظریه حرکت در مجردات را بررسی کرده و بر آن تأکید دارد، استاد غلامرضا فیاضی است. در این مقاله خواهیم کوشید با تأکید بر دیدگاه ایشان، به بررسی این نظریه پردازیم.

بررسی دقیق و همه‌جانبه این نظریه نیازمند تبیین یا اثبات مقدمات چهارگانه زیر است: تبیین حقیقت حرکت، انکار هیولی، فقدان دلیل معتبر بر وجود موجودات امکانی ثابت، وجود تغیر و حرکت در تمامی موجودات امکانی.

با تبیین و اثبات این مقدمات و نیز پاسخ‌دادن به اشکالات مطرح شده، نظریه حرکت در مجردات را می‌توان پذیرفت. از این رو همین فرایند در این مقاله پی‌گرفته خواهد شد.

۱. تبیین حقیقت حرکت

تبیین حقیقت حرکت نیازمند بررسی اجمالی پیشینه این مسئله و بیان نظرات مختلف در آن است. فیلسوفان با این پرسش روبه‌رو بوده‌اند که آیا اصل در عالم ثبات است یا تغیر. در پاسخ به این پرسش برخی همچون هراکلیتوس همه چیز را در عالم در حال تغیر و دگرگونی می‌دانسته‌اند. چنانکه از او معروف است که «هیچ کس در یک رودخانه دو بار آبتنی نمی‌کند». در مقابل، الیائیان و نیز طبیعت‌گرایان تغیر را امری عارضی می‌دانسته‌اند. چنانکه پارمنیدس الیائی ثبات و ازلی بودن را از لوازم موجود به شمار می‌آورد. به عقیده ایشان تغییراتی که به نام حرکت شناخته می‌شود خطای حس است (مصباح بزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۶۷). آنها بر این باور بودند که موجود، معدوم نمی‌شود و معدوم نیز موجود نمی‌گردد؛ همه چیز ازلی و ابدی است و حدوث و فنایی در عالم نیست. استدلال ایشان این بود که: اگر چیزی بخواهد موجود شود، یا معدوم، به موجود تبدیل می‌شود و یا موجود، موجود می‌شود؛ اگر



معدوم به موجود تبدیل شود محال است و اگر موجود بخواهد موجود شود، تحصیل حاصل است. بنابراین، موجود موجود است و معدوم هم محال است که موجود شود. دیدگاه دیگر در تاریخ فلسفه، دیدگاه مکتب دموکریتوس است. ایشان حرکت را نه تنها محال نمی‌دانند، بلکه آن را موجود می‌دانند، ولی موجودی که در واقعیت اشیاء دخیل نیست. دموکریتوس واقعیت اشیاء را ذرات شکست‌ناپذیر (اتم) می‌داند که موجودات واقعی همین ذرات هستند، ولی این ذرات با یکدیگر جمع و تألیف می‌شوند و از اجتماع آنها موجودات مرکب و عناصر به وجود می‌آید، ولی در خود ذرات هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شود.

نظریه شاخص در میان نظریات مختلف، دیدگاه ارسطوست. ارسطو نظریه قوه و فعل خودش را در پاسخ به استدلال الیائیان مطرح کرد. بر اساس این نظریه، هر چیزی قبل از اینکه موجود شود، به اعتباری موجود و به اعتبار دیگری معدوم است؛ بدین معنا که بالقوه موجود است و بالفعل موجود نیست؛ و موجود شدن در طبیعت یعنی تبدیل قوه به فعل، و هیچ امر حادثی از عدم مطلق به وجود نمی‌آید، بلکه از عدم نسبی، یعنی وجود بالقوه به وجود می‌آید. ارسطو با پذیرش تغییر در عالم آن را به دو نوع دفعی و تدریجی تقسیم کرد: تغییرهای تدریجی را «حرکت» و تغییرهای دفعی را اگر در جواهر باشد «کون و فساد» نامید.

پس از ارسطو فلاسفه اسلامی همچون ابن‌سینا همین نظریه را پذیرفتند تا آنکه ملاصدرا نظریه حرکت جوهری را اثبات کرد. بنابر نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین، جهان یک پارچه حرکت، جریان و حدوث است. جهان به حقیقت «جهان» یعنی همواره در حال جهیدن است و به تعبیر ملاصدرا جهان یکپارچه حرکت و صیوروت است؛ نه اینکه شیء متحرک و صائر باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۸۵-۱۹۰ و ۸۷۷-۸۸۲).

با تغییر نگاه ملاصدرا به مسئله حرکت و تغییر، موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود؛ یعنی ثابت و تغییر نحوه وجود شیء شمرده می‌شود؛ در حالی که پیش از او حرکت ویژگی اجسام به شمار می‌آمد. سیلان و حرکت ویژگی وجود اشیاء است. بنابر این حقیقت حرکت، وجود واحد سیال و سیلان وجود است که در یک تقسیم، به امتدادی و غیر امتدادی تقسیم می‌شود:

۱. حرکت امتدادی: حرکت امتدادی آن است که شخص و حد هر مقطع مفروض آن،





غیر از شخص و حدّ مقاطع سابق و لاحق باشد؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست، هر چند هر دو دارای یک مرتبه وجود باشند. حرکت امتدادی، خود بر سه قسم است:

الف) اشتدادی: مانند حرکت کمی بدن انسان در حال رشد که طی زمان اشتداد می‌یابد؛ به گونه‌ای که کمّ جدید غیر از کمّ پیشین است. این مثال زمانی روشن می‌شود که توجه داشته باشیم موضوع حرکت کمی (بدن) هر هفت تا ده سال کاملاً عوض می‌شود و به تبع آن، کمّش نیز به کلی عوض می‌شود و دیگر شخص کمّ سابق در کمّ لاحق حضور ندارد. ب) تضعفی: بسان حرکت کمی بدن انسان به سمت لاغری، مانند جوانی که پیر می‌شود و حجم بدنش کاهش می‌یابد.

ج) متشابه: مانند حرکت‌های آینی که بودن شیء در مکان‌های متعدد مشابه است؛ به این صورت که شخص و حدّ هیچ یک از این‌های سابق در این لاحق حضور ندارد.

۲. حرکت غیر امتدادی: در این گونه حرکت، شخص مقطع سابق در لاحق موجود است، هر چند حدّش اختلاف پیدا می‌کند. به دیگر سخن، حرکتی که در آن شخص وجود سابق باقی است، ولی حدودش فرق می‌کند؛ بسان موجودی که هسته‌ای مرکزی دارد و لایه‌هایی روی آن می‌آید یا از آن کم می‌شود، این قسم نیز خود دو گونه است:

الف) اشتدادی توسعه‌ی: مانند اینکه من جاهل به عالم تبدیل می‌شود که همان من است، ولی حدّ و مرز وجودی‌اش توسعه یافته است. توسعه یعنی آن شخص سابق باقی باشد، ولی حدّ او زیاد شود. به عبارت دیگر، شخص او تغییر نکرده، بلکه حدّ او تغییر یافته است.

ب) تضعفی یا تضعیفی: مانند کسی که به علت عارضه‌ای علمش را از دست بدهد که در واقع حدّ او ضیق شده، ولی شخص او باقی است (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۵۵-۲۵۶).

۲. انکار هیولی

از دیدگاه بسیاری از فلاسفه اجسام از ماده و صورت تشکیل شده‌اند. ماده، جوهری است که قوه محض است. فلاسفه ترکیب خارجی جسم از ماده و صورت را با برهان‌های متعدد اثبات کرده‌اند که مشهورترین آنها برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل است. در زیر پس از تقریر هر یک از این براهین، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا این برهان‌ها مدعای فلاسفه را در اثبات ماده و هیولی اثبات می‌کند یا خیر.

برهان اول: برهان قوه و فعل

این برهان را می‌توان در قالب مقدمات زیر تقریر کرد:

۱. جسم از آن جهت که جسم است امری بالفعل است؛ یعنی واقعاً ابعاد سه‌گانه دارد. جسمیت جسم به سه‌بعدی بودن آن است و اگر سه‌بعدی نباشد جسم نیست.

۲. هر جسمی قابلیت و استعداد پذیرش صورت‌های نوعی و اعراض را دارد و از این جهت امری بالقوه است؛ مثلاً هسته سیب می‌تواند درخت سیب شود و رشد کند و ... از این جهت بالقوه است؛ یعنی امکان استعدادی و قابلیت پذیرش صورت نوعیه سیب و نیز اعراض آن را دارد.

۳. حیثیت فعل (بالفعل بودن) حیثیت وجدان و دارایی است؛ یعنی جسم از جهت فعلیت آثار خاصی را داراست. جسم از آن جهت که جسم است، سه‌بعدی است و در نتیجه آثار سه‌بعدی بودن مثل امتداد و مکان‌مندی را هم دارد.

۴. حیثیت قوه، حیثیت فقدان و نداری است؛ قوه ملازم نداری است. «این امر برای آن شیء بالقوه است»، بدین معنا که این امر برای آن شیء تحقق ندارد، ولی می‌تواند تحقق یابد.

۵. وجدان و دارایی با فقدان و نداری دو حیثیت مختلف‌اند و در خارج نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند.

نتیجه: هر جسمی مرکب از دو واقعیت جوهری است، زیرا براساس مقدمات گذشته هر جسمی یک جنبه قوه و یک جنبه فعلیت دارد که حیثیت یکی نداری و دیگری دارایی است و این دو نمی‌توانند در خارج با هم جمع شوند. پس باید هر شیئی در خارج مرکب از دو جزء باشد: یکی مابازای جنبه قوه جسم (ماده) و دیگری مابازای جنبه فعلیت جسم (صورت). این دو جزء باید جوهر باشند و نمی‌شود یکی جوهر و دیگری عرض یا هر دو عرض باشند؛ چون اگر هر دو عرض باشند، از ترکیب دو عرض، جوهر (جسم) درست نمی‌شود. همین‌طور نمی‌شود که یکی عرض و دیگری جوهر باشد، زیرا لازمه‌اش این است که عرض سازنده جوهر باشد و این ممکن نیست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴).

این برهان ناتمام است، زیرا هر چند ملکه و عدم آن با هم جمع نمی‌شوند، در اینجا ملکه





با عدم ملکه دیگری مطرح است. وجدان ابعاد ثلاثه و فقدان آن با هم جمع نمی‌شوند، ولی اکنون وجدان ابعاد ثلاثه جوهری مطرح است و فقدان صور نوعیه و یا اعراضی که جسم آنها را ندارد. اشکالی هم ندارد که وجدان یک ملکه و فقدان یک ملکه دیگر مثل بینایی و کوری با هم جمع شوند. آن دو چیزی که با هم جمع نمی‌شوند، بینایی و نابینایی است؛ یعنی ملکه و عدم خود آن ملکه (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

چهبسا گفته شود که این نقد هیولی را طبق دیدگاه مشاء هدف قرار می‌دهد و انکار می‌کند؛ یعنی فقط نشان می‌دهد که ترکیب بین هیولی و صورت به طور انضمامی باطل است. اما هیولی را طبق دیدگاه صدرایی که ترکیب ماده و صورت را اتحادی می‌داند رد نمی‌کند.

پاسخ این است که اولاً، درست است که با بیان فوق حرف ملاصدرا نقد نمی‌شود؛ منتها اگر ترکیب جسم از ماده و صورت را همانند ملاصدرا اتحادی بدانیم، نمی‌توانیم هیولی را به جسم اختصاص دهیم، زیرا از آن جا که برهان قوه و فعل ناتمام است، چیزی به نام قوه همه جا می‌تواند تحقق داشته باشد. پس تبیین مشاء از موضوع برچیده می‌شود. به تعبیر دیگر، بر طبق گفته مشاء جسم مرکب از ماده و صورت است و اگر در جسم قوه‌ای وجود دارد به دلیل وجود ماده است، اما طبق دیدگاه ملاصدرا جسم بسیط است و همین جسم بسیط دارای قوه است. در این صورت چرا مجرد نیز که بسیط است، نتواند دارای قوه باشد. همان‌طور که جسم بسیط هم قوه و هم فعلیت دارد، مجرد نیز می‌تواند هم قوه داشته باشد و هم فعلیت. بنابراین نظریه ملاصدرا زمینه را برای باور به اینکه مجرد هم بسیط است و هم قوه دارد فراهم می‌سازد.

ثانیاً، ملاصدرا که بر اساس مبانی خاص خود به ترکیب اتحادی آن ماده و صورت معتقد است و اجزا را تحلیلی عقلی می‌داند، منکر هیولی نیست. از این رو، استاد مطهری در نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا می‌نویسد که بنابر نظریه ترکیب اتحادی نمی‌توان به هیولی اولی قائل شد، به‌ویژه اگر مثل صدرا معتقد شویم که ماده متحد شده با صورت حتی قابل اعتبار بشرط لائی، یعنی اعتبار استقلال نوعی نیز نیست، زیرا بر اساس این نظریه ماده باید در یک زمانی به صورت متبدل شده باشد و چون از ازل همراه با صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده که موجود باشد. نیز نمی‌توان به جوهر باقی در همه احوال قایل شد؛ آن‌گونه که مقتضای برهان وصل و فصل است. بنابراین قبول نظریه ترکیب اتحادی با پذیرش برهان فصل و وصل از سوی ملاصدرا و حاجی تناقض است.

پس بر ملاصدرا دو ایراد وارد است: یکی اینکه قایل به ترکیب اتحادی است و در این صورت دیگر نباید به برهان فصل و وصل تمسک می‌کرد. دیگر اینکه او که ترکیب اتحادی را پذیرفته و نیز اصل حرکت هستی را باور دارد، نباید به هیولایی اولی حتی به تحلیل عقلی قایل می‌شد، زیرا در عقل حد یقف ندارد. بلکه ماده ثانیه به این معنا که هر درجه‌ای را بگیریم به قوه و فعلیتی منحل می‌شود مانعی ندارد. همان‌طور که اعتبار بشرط لائی و نوعیت مستقل نیز در ماده ثانیه، ولو به نحو مجازیت قابل فرض است (طباطبایی، بی‌تا، پاورقی، ج ۲: ۱۱۵ و ۱۱۹-۱۲۰).

برهان دوم: برهان فصل و وصل

این برهان به صورت زیر تقریر می‌شود:

۱م. جسم که حقیقت آن اتصال است، انفصال را می‌پذیرد؛ مثلاً می‌توان یک جسم را به دو نیمه تقسیم کرد.

۲م. جسم بما هو جسم محال است که انفصال را بپذیرد، زیرا قبول شیء فرع بر وجود در حال قبول است. پس چون قبول وقتی محقق می‌شود که در ظرف قبول، قابل تحقق داشته باشد. اگر جسم را تقسیم کردیم و آن تقسیم را قبول کرد، دیگر اتصال از میان می‌رود.

نتیجه: پس باید غیر از صورت جسمیه که اتصال است و نمی‌تواند تقسیم را بپذیرد، چیز دیگری باشد که پذیرای تقسیم باشد و آن هیولایی است (سیزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴: ۱۵۸؛ اسفرائینی نیسابوری، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴).

این برهان، اتقان برهان قوه و فعل را ندارد. حتی برخی از کسانی که به وجود هیولایی باور دارند، این برهان را قابل مناقشه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم: ۱۶). سه‌روردی بر این برهان چهار اشکال وارد کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۴). از جمله اشکالات این برهان این است که دو نوع اتصال وجود دارد: یک اتصال جوهری مبهم و یک اتصال عرضی متعین (حجم). آن اتصالی که در اثر تقسیم و تفکیک جسم زایل می‌شود، اتصال متعین است، یعنی حجم جسم از بین می‌رود، ولی ابعاد ثلاثه جوهری‌اش که نامتعیین است، از میان نمی‌رود. جسمیت تقسیم نمی‌شود، بلکه مقدار تقسیم می‌شود. پس آنچه اتصال و انفصال را می‌پذیرد، خود جسم است. آن امر مشترک میان متصل و منفصل (جسم تقسیم شده با تقسیم





نشده) اصل جسمیت است و نیازی به هیولی نیست. اصل جسمیت قبلاً دارای یک اتصال عرضی مثلاً یک متر مکعب بود و اکنون آن اتصال از بین رفته و به چند وجود با چند حجم تبدیل شده است. در نتیجه برهان فصل و وصل هم نمی‌تواند جوهری به نام هیولی را اثبات کند (فیاضی، ۱۳۸۴).

افزون بر این، برهان فصل و وصل بر پایه انکار حرکت جوهری و باور به کون و فساد بنا شده است. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «فلاسفه گذشته پس از اثبات وجود جوهر مادی در جهان طبیعت، متوجه شده‌اند که همه اجسام خاصه‌ای مشترک مانند حجم دارند و از این رو، حکم کرده‌اند که جسم نوعی از جوهر است».

ایشان در ادامه می‌آورد: «آن گروه از فلاسفه که ماده به معنی هیولی را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولی، صورت جسمی و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند، ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست نه موجود مستقلی در برابر جسم» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۳۰۹).

استاد مطهری نیز این اشکال را پذیرفته است. از نظر ایشان دیدگاه جوهریت هیولی در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است، نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد، همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت موجود است، ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولی و جوهر مستقل ضرورت ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۴).

بر اساس حرکت جوهری انفصال در حقیقت جوانه‌زدن دو شاخه در یک تنه است؛ مانند خطی که به یک نقطه معین می‌رسد و در آنجا منشعب می‌شود یا مثل دست انسان که وقتی در امتداد خود به قسمت کف دست رسید، به پنج انگشت تقسیم می‌شود. در حرکت جوهری، چون وجود واحد است، مسئله به این شکل تصویر می‌شود؛ زیرا بر مبنای وجود واحد چیزی از گذشته باقی نیست تا حالت جدید را قبول کند، بلکه وجود جدید امتداد همان وجود گذشته است؛ منتهی این امتداد به صورت شاخه شاخه است. پس وجود هیولی بر اساس حرکت جوهری معنایی ندارد.

اشکال دیگری که استاد مطهری مطرح کرده است اینکه اگر ترکیب جسم را از هیولی و صورت ترکیب انضمامی بدانیم، می‌توانیم هر یک از این دو را نوعی از جوهر بدانیم، ولی اگر ترکیب را اتحادی بدانیم و اجزا را تحلیلی عقلی بدانیم، دیگر نمی‌توانیم هیولی و

صورت را دو نوع از جوهر بدانیم، زیرا به حکم اتحاد باید هیولی در یک زمانی به صورت متبدل شده باشد و چون از ازل همراه صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده که او موجود باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۱۶۹-۱۷۵).

با توجه به بیان گذشته، این دو برهان تام و تمام به نظر نمی‌رسد. بنابراین با این برهان‌ها نمی‌توان هیولی را اثبات کرد، بلکه بر عدم هیولی برهان نیز وجود دارد. فیلسوفان از یک سو وجود را مساوق با فعلیت دانسته‌اند و از سوی دیگر، هیولی را به موجودی که هیچ فعلیتی ندارد تعریف کرده‌اند و این دو مدعا با هم سازگاری ندارد، زیرا مفاد مدعای دوم نفی هیولی است. به طور کلی اگر در مکتب مشاء این امکان وجود داشت که یک موجود هم قوه داشته باشد و هم فعلیت، از اساس وجود هیولی اثبات‌شدنی نبود؛ چون در آن صورت این امکان وجود داشت که خود جسم، فعلیت ابعاد ثلاثه را در کنار قوه آن داشته باشد، بدون اینکه به جزء دیگری نیاز باشد که حامل قوه باشد (فیاضی، ۱۳۸۴).

لوازم و نتایج انکار هیولی

با توجه به آنچه در انکار هیولی گذشت بازنگری در برخی تعاریف و باورهای فلسفی لازم به نظر می‌رسد. در زیر به برخی از این گونه موارد که با موضوع بحث مرتبط است اشاره می‌شود.

یک. بازنگری در تعریف مجرد

از تقسیم‌های اولیه موجود در فلسفه، تقسیم آن به مادی و مجرد است. مجرد، بر اساس تعریف رایج، در مقابل مادی به کار برده می‌شود. «مادی» موجودی است دارای امتداد، قوه و استعداد - اعم از اینکه استعدادش عین جوهر او یا صفتی برای او باشد - و نیز ویژگی‌هایی که لازمه داشتن امتداد و استعداد است. در مقابل، «مجرد» موجودی است که قوه، استعداد، امتداد و لوازم آنها نظیر تغییر و استکمال و نیز سطح، حجم و شکل ندارد و انقسام‌پذیر نیست.

این تعریف بر مبنای مشاء استوار است که به هیولی معتقدند و عوالم را به عالم عقول (مجردات تامه) و ماده تقسیم می‌کنند، اما بر مبنای اشراقیان که از اساس منکر ماده اولیه هستند و به موجود دارای امتداد و بدون ماده باور دارند، پذیرفتنی نیست. شیخ اشراق عالم





دیگری را که متوسط بین عالم عقول و عالم ماده است، اثبات کرده و آن را «عالم اشباح مجرد» و «صور معلق» نامیده است. به اعتقاد او، ادراکات جزئی برای انسان از طریق مشاهده آن صور حاصل می‌شوند و همان امورند که در خواب برای انسان ظاهر می‌شوند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۵).

صور معلق، از ماده و قوه و استعداد و تغیر منزّه‌اند، اما دارای شکل و امتداد هستند. بر همین اساس، در توصیف عوالم سه‌گانه وجود، تفاوت عالم ماده با دیگر عوالم در قوه و استعداد داشتن عالم ماده دانسته می‌شود. عالم مثال و عالم عقل عوالمی هستند که قوه و استعداد در آنها راه ندارد و تفاوت آن دو در این است که عالم مثال برخی آثار ماده از جمله کم و کیف و... را دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۰۹-۳۱۰).

بر این اساس، مراد مشائیان از «ماده» اعم از هیولی اولی و هیولی ثانیه است، ولی مقصود اشراقیان امری است که فقط ویژگی «قوه و استعداد» در آن لحاظ شده و داشتن امتداد دخالتی در معنای ماده ندارد. از این رو، در نظر مشائیان، «مجرد» موجودی است که نه دارای قوه و استعداد و لوازم آن مانند تغیر و استکمال است و نه دارای امتداد و لوازم آن از قبیل سطح، حجم، شکل و انقسام‌پذیری است، اما از دیدگاه اشراقیان، «مجرد» می‌تواند امتداد و لوازم آن را داشته باشد.

استاد فیاضی از محققان معاصر دیدگاه دیگری را در این مسئله برگزیده است. بر اساس این دیدگاه، باید مجرد و مادی را به‌گونه‌ای تعریف و تبیین کرد که منکر و مثبت هیولی در آن تعریف مشترک باشند. در این دیدگاه، داشتن هیولی و امتداد و نیز قوه و استعداد هیچ یک ملاک تمایز مادی از مجرد نیست، بلکه «قابلیت اشاره حسی» و «داشتن وضع» ملاک تمایز است (فیاضی، ۱۳۸۴). مقصود از «قابلیت اشاره حسی» این است که شیء در جهتی از جهات شش‌گانه این عالم واقع شود؛ یعنی بتوان گفت: این شیء در طرف راست یا چپ قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۳-۱۳۴).

بر اساس این رویکرد «مجرد» موجودی است که دارای وضع و حیث نیست. به بیان دیگر، مجرد یعنی موجودی که قابل اشاره حسی نیست. در مقابل، «مادی» نیز موجودی است که وضع و حیث دارد. بنابراین تنها جسم نیست که مادی شمرده می‌شود، بلکه هر چیزی که موجودیت آن به موجودیت جسم طبیعی بستگی دارد مادی دانسته می‌شود و مادی یعنی موجود محسوس و موجودی که از عالم اجسام و شهادت است. پس موجود

مادی همین جسمی است که احساس می‌شود و هر چیزی که به جسم وابستگی دارد، به گونه‌ای که با زوال آن از میان می‌رود؛ مانند تمام اعراض و خصوصیات مرتبط با جسم که اگر جسم از میان برود آنها از میان می‌روند؛ هر چیزی این گونه بود، آن را مادی می‌نامیم و هر چه این گونه نبود، بلکه نامحسوس و مربوط به عالم غیب باشد، آن را مجرد می‌نامیم.

چنین تعریفی در میان فیلسوفان اشراق و نیز متکلمان سابقه دارد. از جمله میرداماد در قسبات (۱۳۶۷: ۱۶۷) و نیز محمدشریف هروی در ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی (۱۳۶۳: ۱۹) چنین تعریفی از آن به دست داده‌اند. همچنین ایچی و جرجانی در المواقف و شرح آن با اشاره به این تعریف، آن را به متکلمان نسبت داده‌اند. به گفته ایشان موجود خارجی یا قدیم است یا حادث. موجود حادث نیز یا متحیز بالذات است یا حال در متحیز و یا اینکه هیچ‌یک از این دو نیست. متحیز بالذات همان جوهر است و مراد از آن چیزی است که بالذات قابل اشاره حسی می‌باشد. قید بالذات برای خارج کردن عرض است که بالذات قابل اشاره حسی نیست، ولی بالتبع می‌توان به آن اشاره کرد. و قید حسی برای خارج کردن مجردات است که هر چند اشاره حسی را نمی‌پذیرند، قابل اشاره عقلی هستند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۷۳-۷۴).

جالب توجه اینکه ملاصدرا برای اثبات تجرد نفس انسانی، به اثبات صورت‌های خیالی پرداخته است. او برای این منظور می‌نویسد که این صورت‌ها دارای وضعی که قبول اشاره حسی کند نیستند، در نتیجه مجردند. بنابراین از بیان وی چنین استفاده می‌شود که ملاک تمایز مجرد از مادی همین است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۹-۵۱۰).

همچنین ملاصدرا آنجا که به اثبات تجرد عاقل می‌پردازد، در بیان ویژگی‌های تجردی صور معقول به قسمت‌ناپذیری و وضع‌نداشتن آنها می‌پردازد. او وضع را به وضع بالذات، وضع بالتبع و وضع بالعرض تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که چون هیچ‌یک از انواع وضع در صور علمی راه ندارد، پس آنها مجردند (ملاصدرا، بی‌تا: ۸۷).

ملاصدرا صرف مقدار داشتن را برای قابلیت اشاره حسی که ویژگی مادیات می‌شمارد، کافی نمی‌داند، بلکه به عقیده او همراهی با ماده نیز شرط است. وی آنجا که به بیان معانی وضع پرداخته است ضمن تصریح به این مطلب، تأکید می‌کند که در ماده بودن، مصحح قبول اشاره و جهت و انقسام است. از این رو، اگر امری در خیال باشد دارای مقدار و سطح





و خط و ... هست، ولی نه به آن معنا که قابل اشاره حسی باشد. ملاصدرا به اشاره حسی و عقلی، اشاره خیالی را نیز افزوده است که مخصوص صور خیالی مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴: ۲۲۱-۲۲۲).

حال اگر ملاک مادی بودن قابلیت اشاره حسی باشد، امری که قابل اشاره حسی است یا بدون واسطه و مستقیماً مورد اشاره قرار می‌گیرد، نظیر اجسام و یا بالذات قابل اشاره نیست، بلکه بالتبع و با واسطه می‌توان به آن اشاره کرد، نظیر هیولی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۷). در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که معیار اینکه چیزی بالتبع قابلیت اشاره حسی داشته باشد چیست؟ ما چه چیزی را مادی به شمار می‌آوریم. چه بسا پاسخ داده شود که ملاک نسبت داشتن با ماده است که قاعدتاً با توجه به انکار هیولی، ماده ثانیه مراد است، اما در اینجا منظور از نسبت چیست؟

در پاسخ لازم است به گونه‌ها و اقسام نسبت اشاره شود. نسبت‌های مختلف عبارتند از: نسبت فاعلی مانند نسبت علت با معلول؛ نسبت تعلقی یا تدبیری مانند نسبت نفس به بدن یا نسبت رب النوع با نوع؛ نسبت حلولی مانند حلول صورت نوعیه در ماده و حلول عرض در موضوع؛ نسبت مجاورت مانند نسبتی که میان دو شیء مادی برقرار می‌شود و چیزی در کنار و مجاور شیء دیگر قرار می‌گیرد. و نسبت وصفی که اشیاء با صفاتشان نسبتی دارند که به دلیل همین ارتباط به برخی از صفات یکدیگر متصف می‌شوند. مفاهیم فلسفی‌ای که وصف اشیای مادی هستند به برخی از احکام اشیای مادی متصف می‌شوند، مانند وحدت که ذاتاً قابل اشاره حسی نیست، ولی زمانی که وصف شیء مادی قرار می‌گیرد به تبع آن قابل اشاره حسی می‌شود (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۹). از این میان آنچه موجب قابلیت اشاره حسی و مادی بودن می‌شود، نسبت حلولی، وصفی و مجاورت است و نسبت‌های تعلقی و فاعلی موجب قابلیت اشاره نیست.

باید توجه داشت که وقتی سخن از قابلیت اشاره به میان می‌آید، لزوماً به معنای مرئی بودن نیست مثلاً امواج مغناطیسی و انرژی‌ها مرئی نیستند، ولی مورد اشاره قرار می‌گیرند، زیرا می‌توان گفت در جهتی از جهات این عالم تحقق دارند. نکته دیگر اینکه ممکن است بپرسید وجه عدول از دیدگاه معروف که ملاک مادیت را قوه و استعداد می‌داند چیست؟ چرا ما برای اثبات مدعای خود ملاک قابلیت اشاره حسی را

مطرح می‌کنیم و در پی اثبات حرکت در مجرد هستیم؟ چرا به جای این کار مسئله را این‌گونه طرح نمی‌کنیم که موجوداتی که به عنوان مجرد شناخته می‌شوند همه موجودات مادی هستند؛ یعنی همان ملاک قوه و استعداد را بپذیریم، ولی موجوداتی را که به عنوان مجرد شناخته می‌شوند همه را مادی بدانیم و منکر مجرد آنها شویم (نبویان، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

پاسخ این است که ما بر مبنای فلاسفه بحث می‌کنیم نه بر مبنای متکلمان. متکلمان از اساس موجود امکانی مجرد را نمی‌پذیرند. از این رو، همه موجودات امکانی را مادی می‌دانند، اما در نظام فلسفی ممکنات به مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. آن‌گاه بحث می‌شود که ملاک تمایز این دو چیست؟ در این صورت، نمی‌توان در مقام تبیین ملاک تمایز از مدعای پذیرفته‌شده قبلی دست برداشت و به کلی منکر وجود مجرد امکانی شد. بنابراین، باید ملاکی ارائه کرد که با مدعای مجرد ممکنات سازگار باشد و آن قابلیت اشاره حسی است و نه ملاک قوه و استعداد.

دو. انکار تلازم قوه و ماده

وجود ماده اولی از طریق برهان قوه و فعل اثبات می‌شود و بر اساس این برهان وجود قوه دلالت می‌کند که جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است و هیچ‌گاه ماده از قوه جدا نمی‌شود و این دو متلازم‌اند، اما با توجه به مباحث گذشته در نقد برهان قوه و فعل، از طریق این برهان نمی‌توان تلازم را به اثبات رساند. اصولاً وقتی ماده اولی به کلی انکار شود، سخن از تلازم ماده و قوه بی‌معناست. هم‌چنین فلاسفه برای اثبات تلازم ماده و قوه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحمل‌ها» نیز استناد می‌کنند که نادرستی این قاعده در ادامه روشن خواهد شد.

سه. امکان اجتماع قوه و فعلیت

با انکار هیولی، امکان اجتماع قوه و فعلیت امری پذیرفتنی است؛ زیرا از یک سو اجسام در خارج مرکب از ماده و صورت نیستند و چنین نیست که جوهری وجود داشته باشد که حامل قوا و استعدادها باشد. از سوی دیگر، وجود قوا و استعدادها گوناگون در اجسام امری انکارناپذیر است. بنابراین هر جسم در عین یگانگی و وحدت هم بالفعل است و هم بالقوه و این چیزی جز اجتماع قوه و فعل در شیء واحد نیست.





۳. فقدان دلیل معتبر بر وجود موجودات امکانی ثابت

هر چند فلاسفه دلایلی را بر ثبات مجردات تام، یعنی عقول اقامه کرده‌اند و گاه دست کم برخی از فرشتگان را بر عقول فلسفی منطبق دانسته و شواهد نقلی بر ثبات فرشتگان اقامه می‌شود، نه دلایل عقلی ثبات عقول تمام است و نه شواهد نقلی ثبات فرشتگان را اثبات می‌کند. نتیجه اینکه هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند موجوداتی امکانی هستند که دارای قوه و استعداد و تغییر نمی‌باشند. در زیر به نقد و بررسی دلایل عقلی و نقلی‌ای می‌پردازیم که بر ثبات برخی موجودات امکانی اقامه شده است.

الف) برهان‌های عقلی ثبات مجرد

فلاسفه تغییرناپذیری مجردات را با دلایل و براهینی اثبات کرده‌اند که در ادامه به بررسی پنج برهان می‌پردازیم.

برهان اول

م ۱. مجرد موجودی است که ماده ندارد. این مقدمه در بردارنده یکی از تعریف‌های مشهور مجرد است و نیازمند توضیح نیست.

م ۲. هر چیزی که قوه دارد، ماده نیز دارد. وجود ماده در اجسام از طریق برهان قوه و فعل اثبات می‌شود. بر اساس این برهان، این وجود قوه است که دلالت می‌کند جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است. بنابراین این ماده و قوه متلازم‌اند.

م ۳. پس مجرد (غیرمادی) قوه ندارد. این مقدمه عکس نقیض مقدمه قبلی و صادق است.

م ۴. اگر موجودی قوه نداشته باشد، حرکت در آن امکان ندارد، زیرا حرکت بنا بر یک تعریف، به معنای خروج از قوه به فعل است.

نتیجه: حرکت در مجرد امکان ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۰).

توجه به این نکته لازم است که در مقدمه چهارم این استدلال می‌توان به جای حرکت، از واژه «تغییر» استفاده کرد، زیرا تغییر هم خروج شیء از قوه به فعل است؛ منتها خروج شیء از قوه به فعل گاهی تدریجی است و گاهی غیر تدریجی. همان‌گونه که اگر شیء قوه

نداشته باشد خروج تدریجی آن معقول نیست، خروج غیر تدریجی آن نیز معقول نمی‌باشد. بنابراین اگر در استدلال از کلمه تغییر استفاده کنیم، نتیجه برهان اثبات عدم هرگونه تغییر در مجرد است که اعم از حرکت است.

نقد و بررسی

این برهان بر چند مقدمه استوار است. از این میان مقدمه اول پذیرفتنی نیست، زیرا چنانکه گذشت نمی‌توان مجرد را به این صورت تعریف کرد؛ زیرا تقسیم موجود به مجرد و مادی باید به گونه‌ای باشد که همه بتوانند در آن شریک باشند، در حالی که بر اساس این تعریف، منکران هیولی نمی‌توانند موجود را به این دو تقسیم کنند. بر اساس تعریف برگزیده، «مجرد» موجودی است که دارای وضع و حیث نیست. در مقابل مادی موجودی است که دارای وضع و حیث است.

مقدمه دوم نیز نادرست است، زیرا این مقدمه از تلازم قوه و ماده حکایت می‌کند و چنانکه بیان شد دلیل این تلازم همان دلایل اثبات ماده و هیولی است. با توجه به اینکه این دلایل مخدوش شد، وجود ماده از اساس بی‌پایه است و سخن از تلازم قوه و ماده نابه‌جاست.

برهان دوم

۱. حرکت امری است که عارض بر متحرک است.

۲. هر چیزی که عارض چیز دیگری می‌شود، قوه‌ای را در آن می‌طلبد.

۳. پس اگر مجرد متحرک باشد، باید قوه حرکت را داشته باشد.

۴. لکن مجرد قوه هیچ چیزی را ندارد، زیرا قوه از شئون ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۶۰).

نقد و بررسی

در این استدلال نیز برای اثبات قوه نداشتن مجرد این‌گونه استدلال شده است که قوه از شئون ماده است. پس در نهایت این استدلال بر پایه لزوم ماده برای حرکت است که برهان نخست بر پایه آن اقامه شده است. از این رو، به همان بیان که آن برهان ناتمام بود، این برهان نیز ناتمام است.





برهان سوم

م. ۱. حرکت عبارت است از حدوث مستمر. اگر شیء آن به آن حادث نشود، حرکتی رخ نمی‌دهد و سکون محض خواهد بود. این تعریف از حرکت در کلمات فخر رازی و نیز ملاصدرا آمده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۵۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۲۲، تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۶۵۳).

م. ۲. این حدوث، حدوث زمانی است؛ زیرا حالت و وضعیتی است که در اثر حرکت ایجاد می‌شود و در زمان سابق نبوده و اکنون موجود شده است. پس در زمان سابق معدوم بوده است.
م. ۳. حدوث عین حادث است؛ چون حدوث صفت وجود است و صفات وجود همه عین وجودند؛ زیرا وجود نه غیر دارد و نه جزء. بنابراین نمی‌توان صفات وجود را غیر آن یا جزء آن دانست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳).

م. ۴. هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است.

دلیل این قاعده که از مشهورترین قواعد فلسفی استاین گونه تقریر شده است:

الف) هر حادث زمانی قبل از تحقق، ممکن الوجود است، زیرا اگر ممتنع الوجود بود حادث نمی‌شد و اگر واجب الوجود بود باید همیشه می‌بود و حدوث زمانی معنایی نداشت.
ب) ممکن الوجود بودن به معنای قدرت فاعل بر انجام فعل نیست؛ زیرا امکان وصف خود حادث زمانی است؛ در حالی که قدرت صفت فاعل است.

ج) این امکان اعتباری عقلی نیست، بلکه امری خارجی و وجودی است، زیرا متصف به شدت و ضعف می‌شود؛ مثلاً استعداد تبدیل شدن هسته به گیاه در زمستان بسیار کمتر از استعداد آن در بهار است.

د) این امکان امری عرضی است نه جوهری، زیرا وصف برای غیر است. پس به موضوع نیاز دارد. اگر در تخم مرغ امکان جوجه شدن هست، این امکان عرضی است که قائم به آن و وصف آن است.

ه) بنابراین عرضی داریم و موضوعی. عرض را قوه و موضوع آن را ماده می‌نامیم.

بنابراین: هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۰۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۴).

م. ۵. مجرد، چنان که پیش‌تر بیان شد، ماده و قوه ندارد.

نتیجه: مجرد حادث زمانی و متحرک نیست.

نقد و بررسی

این برهان با تعریف حرکت به حدوث مستمر تقریر شده است که مقدمه‌ای ناتمام است. تعریف حرکت به حدوث نادرست است؛ زیرا حدوث صفت وجود است. وقتی گفته می‌شود «وجودی حادث شد» باید وجود جدیدی ایجاد شود؛ در حالی که حرکت از ابتدا تا انتهایش یک وجود است. اینکه از آن به حدوث مستمر تعبیر می‌کنند، بر این اساس است که برای آن تجزیه‌ای وهمی در نظر می‌گیرند؛ یعنی امر واحد متصل تدریجی را به اجزایی تجزیه می‌کنند. آن‌گاه هر جزء را نسبت به قبل، حادث و مسبوق به عدم می‌دانند، اما واقع حرکت این نیست که اجزای متوالی باشد. این سخن منکران حرکت است که تمام تغییراتی را که دیگران حرکت می‌دانستند، آنان حوادث متوالی می‌نامیدند. حرکت بودن حرکت به این است که حدوث نبوده، بلکه یک وجود سیال است. پس مقدمه اول مخدوش است (فیاضی، ۱۳۸۴).

مقدمه چهارم این استدلال، یعنی «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است» نیز نادرست است؛ زیرا اولاً، این قاعده تنها در مورد مکونات جریان دارد و کلیت آن را نمی‌توان پذیرفت؛ یعنی اگر چیزی از شیء دیگر پدید آید، مسبوق به ماده و قوه است، اما اگر پدیده‌ای به صورت ابداعی حادث شود نیازمند مسبقیت به ماده و قوه نیست. به عبارت دیگر، این قانون مربوط به هلیت‌های مرکب است؛ یعنی هر جا بنا شد صیوره شیء شیئاً اتفاق بیافتد، آنجا ماده سابق لازم است. ثانیاً، در مقدمه اول استدلال بر این قاعده، مراد از امکان، امکان ذاتی و در مقدمه سوم آن مراد از امکان امکان استعدادی است. بنابراین در این استدلال بین معانی امکان خلط شده است (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۳، ۷۶۰-۷۶۱). در نتیجه نمی‌تواند قاعده را اثبات کند. اگر این قاعده اثبات نشود استدلال فراهم آمده از آن نیز نادرست خواهد بود و ثبات مجرد بر اساس این استدلال تمام نیست.

برهان چهارم

۱. م برای هر متغیری قبل از تغییر، امکان امری هست، ولی بالفعل تحقق ندارد.
۲. م مجرد دارای چنین ویژگی نمی‌باشد؛ زیرا هر چیزی که برای مجرد ممکن است برای او بالفعل تحقق دارد.

نتیجه: هیچ متغیری مجرد نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۶۰).





نقد و بررسی

مقدمه دوم این استدلال مصادره به مطلوب است؛ چون دلیل آن مقدمه عین مدعای مستدل است و قاعده «هر آنچه برای مجرد ممکن است برای آن بالفعل است» مبتنی بر امتناع تغییر در مجردات است؛ در حالی که در این استدلال از این قاعده برای اثبات امتناع تغییر و حرکت در مجردات استفاده شده است (فیاضی، ۱۳۸۴).

برهان پنجم

م ۱. اگر نفس خود تغییر کند نمی تواند تغییر در مزاج، حواس و حالات را بفهمد؛ زیرا ادراک تغییر به این است که مدرک حالت سابق و لاحق هر دو را ادراک کند. بنابراین نفس باید در حالت سابق و لاحق باقی باشد تا دریابد که حالت سابق به حالت لاحق تبدیل شده است و در غیر این صورت فهم حالت سابق برای یک شخص و فهم حالت لاحق برای شخص دیگری خواهد بود. بنابراین تبدل قابل فهم نخواهد بود، زیرا متبدل و متبدل الیه را یک نفر ادراک نکرده است.

م ۲. نفس بالوجدان تغییرات در مزاج، حواس و حالات را ادراک می کند.
نتیجه: نفس ثابت است.

نقد و بررسی

این برهان نمی تواند ثبات نفس را اثبات کند، زیرا حرکت بر دو قسم است: امتدادی و غیر امتدادی. حرکت نفس از نوع دوم است. بنابراین نفس هسته ثابتی دارد که گاهی همان جوهر کوچک، به جوهر بزرگ تبدیل می شود و به همین ترتیب تکامل می یابد و گاه بر عکس. بنابراین با اینکه نفس حرکت می کند، می تواند تغییرات در مزاج، حواس و حالات را نیز دریابد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۴-۲۶۵).

ب) شواهد نقلی

برخی با تمسک به متون دینی بر این باورند که فرشتگان از ثبات برخوردارند و هیچ گونه استکمالی ندارند. آنها برای اثبات این مدعا به شواهدی تمسک می کنند که در زیر به بررسی آنها می پردازیم:

یک. دسته نخست شواهد و قرائنی است که بر اساس آنها غیرمادی بودن و تجرد فرشتگان اثبات می‌شود و چون مجردات از دیدگاه بسیاری از فلاسفه از ثبات برخوردارند، بنابراین فرشتگان نیز ثابت انگاشته شده‌اند. به عبارت دیگر، فرشتگان در زبان دین، همان عقول در زبان فلسفی دانسته شده‌اند و احکام عقول بر آنها بار شده است.

نقد و بررسی: به عقیده برخی احتمال دارد چنان که روح انسان، در عین تجرد، بر اثر تعلق تدبیری به بدن، افزایش علم برایش ممکن است، فرشتگان نیز در عین تجرد نفسانی، چون مدبرات آسمان‌ها و زمین و به منزله ارواح آسمان‌ها و زمین هستند، برای آنان نیز راه فراگیری علوم جدیدباز باشد. به بیان دیگر، احتمال دارد دست کم بعضی فرشتگان از تجرد نفسی (در برابر تجرد عقلی) برخوردار باشند؛ یعنی همانند روح انسان، دارای قوه‌ای باشند که از طریق ابزار بدن (که عبارت از همان آسمان و زمین و یا بدن خاص خود آنان است) به فعلیت می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

اما این پاسخ مبتنی بر این است که صرف تعلق به بدن برای استکمال موجود مجرد کفایت کند، در حالی که چنین امری برای استکمال کافی نیست.

در پاسخ به این دسته از شواهد توجه به این نکته لازم است که شواهد تجرد فرشتگان در صورتی حاکی از ثبات فرشتگان است که پیش‌تر این کبرای کلی را پذیرفته باشیم که هر مجردی ثابت است، اما با طرح نظریه حرکت در مجردات به چنین شواهدی نمی‌توان تمسک کرد. از این رو، نیازی به بررسی تفصیلی آنها وجود ندارد.

دو. آیات و روایاتی که دلالت می‌کند فرشتگان دارای مقام و درجه‌ای معلوم و معین هستند. برای مثال از آیاتی نظیر «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) و «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره: ۳۲) چنین برداشت شده است که دست کم در طبقه‌اعلای از فرشتگان که به اجرام تعلق ندارند، استکمال راه ندارد و از مقامی که دارند فراتر نمی‌روند، پس ثابت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۲۴).

روایاتی نیز بر این معنا دلالت می‌کند، از جمله سعید ابن جبیر روایت کرده است که از پیامبر در مورد آیه شریفه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» سؤال شد حضرت فرمود: «الملائکة؛ ما فی السماء موضع إلا علیه ملک إما ساجد أو قائم حتی تقوم الساعة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶: ۲۰۱). چنانکه در تفسیر آیه شریفه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»: [خداوند متعال] فرمود: ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد که برای





چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟ آیا تکبر نمودی یا از بلند رتبه گان بودی؟ (ص: ۷۵). برخی از مفسران گفته‌اند: «عالین» آن دسته از فرشتگان هستند که شیدا و شیفته ذات باری تعالی هستند و به غیر او هیچ توجهی ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۲۶).

روایاتی نیز به اقسام فرشتگان اشاره می‌کند و از فرشتگانی نام می‌برد که همواره در حال سجود و یا در حال رکوع‌اند. امام علی ۷ می‌فرماید: «إِنَّ مِنْهُمْ سَجُودَ لَیْرُکَعُونَ، وَرُکُوعَ لَیَنْتَصِبُونَ وَصَافُونَ لَیْتَرَا یَلُونَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). برخی از فرشتگان در حال سجودند، رکوع نمی‌کنند و برخی در حال رکوع‌اند، برپا نمی‌ایستند؛ گروهی در صف ایستاده‌اند، از جای خود بیرون نمی‌روند.

نقد و بررسی: به این استدلال، به گونه‌های مختلفی می‌توان پاسخ داد: نخست اینکه جمله «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» ملازمه‌ای با افزایش نیافتن علم هر چند از جانب خداوند ندارد، بلکه تنها ذاتی بودن علم فرشتگان را نفی می‌کند و آیه «مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» هر چند به برخی فرشتگان مربوط باشد، مقصود از مقام معلوم، ماموریت معلوم و مشخص هر یک از فرشتگان می‌باشد؛ یعنی هر یک از آنها وظیفه و مأموریتی ویژه برعهده دارند.

دوم اینکه هر چند آیات و روایات دلالت می‌کند که فرشتگان دارای مقام و درجه معلوم و مشخصی هستند، ولی ممکن است همان مقام معلوم، درجاتی داشته باشد؛ یعنی در عین حال که تکامل و رشد فرشتگان از سقف معلومی برخوردار است، در مادون آن سقف امکان رشد از درجات پایین به درجات بالاتر فراهم باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۴۲-۲۴۳).

۴. وجود تغییر و حرکت در تمامی موجودات امکانی

تاکنون اثبات شد که دلایل ثبات مجردات تام و تمام نیست، اما این مقدار برای اثبات وقوع حرکت در مجردات کفایت نمی‌کند، بلکه تنها احتمال آن را اثبات می‌کند. اثبات حرکت در مجرد منوط به اقامه دلیل عقلی یا نقلی به سود آن است. اما دلیل عقلی بر وجود قوه و استعداد در تمامی موجودات امکانی مجرد نداریم؛ یعنی دلیلی وجود ندارد که به صورت عام اثبات کند که تمامی مجردات دارای قوه و استعداد و حرکت‌اند. از این رو، با توجه به اینکه پیش‌تر دلایل ثبات مجردات مخدوش شد، اگر بتوان دلیل نقلی معتبری یافت که بر وجود تغییر و استعداد در همه موجودات امکانی یا موجودات مجرد دلالت کند، نظریه حرکت در مجردات را می‌توان پذیرفت. برای این منظور به بررسی برخی شواهد روایی

می‌پردازیم که ممکن است برای اثبات مدعای مزبور به آنها استشهاد شود:

۱. شیخ کلینی در کتاب الکافی به سند معتبر از امام صادق 7 چنین روایت می‌کند:

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ فَضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْمُورٍ قَالَ: - سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَقُلْتُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْنَاهُ وَ أَمَّا الْآخِرُ فَبَيِّنْ لَنَا تَفْسِيرَهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا بَيِّدٌ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالرُّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالِهِ وَاحِدَةً هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَحْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَحْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تُرَابًا مَرَّةً وَ مَرَّةً لَحْمًا وَ دَمًا وَ مَرَّةً رُفَاتًا وَ رَمِيمًا وَ كَالْبُسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا وَ مَرَّةً بُسْرًا وَ مَرَّةً رُطْبًا وَ مَرَّةً تَمْرًا فَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ وَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۵).

ابن ابی یغفور گوید: از امام صادق 7 درباره سخن خداوند که «او اول و آخر است» پرسیدم و گفتم: معنی اول را فهمیدم، ولی شما تفسیر آخر را برایم بیان کنید. فرمود: هر چیز جز پروردگار جهانیان نبود شود و دگرگون گردد یا نبودی و دگرگونی از خارج به او راه یابد یا رنگ و شکل و وصفش عوض شود و از زیادی به کمی و از کمی به زیادی گراید. تنها اوست که همیشه به یک حالت بوده و باشد. اوست اول و پیش از هر چیز و اوست آخر برای همیشه. صفات و اسمای گوناگون بر او وارد نشود؛ چنان که بر غیر او وارد شود، مانند انسان که گاهی خاک و گاهی گوشت و خون و گاهی استخوان پوسیده و نرم شده است و مانند غوره خرما که گاهی بلخ (میوه درخت خرما قبل از نرم شدن) و گاهی بسر (میوه درخت خرما بعد از رنگ انداختن و قبل از نرم شدن) و گاهی خرما تازه و گاهی خرما خشک است که اسماء و صفات مختلف بر آن وارد شود و خدای- عز و جل- به خلاف آن است.

در این روایت به انواع تغییر اشاره شده است. این تغییرات شامل تغییرات ذاتی نظیر تغییرات طبیعی و تغییرات خارجی مانند تغییرات قسری، تغییرات کیفی مانند تغییر در رنگ و طعم و ... یا تغییر در غیر کیف نظیر هیئات و صفات ذاتی یا عرضی و نیز شامل تغییرات استکمالی و





انتقاصی و تضعفی می‌شود. این گونه تغییرات در موجودات امکانی وجود دارد، ولی ساحت قدس الهی از آنها منزّه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۶۵).

۲. امام علی ۷ در نهج البلاغه می‌فرماید: «وَلَيْسَ فِي أَطْبَاقِ السَّمَاءِ مُؤَضِّعٌ إِهَابٍ إِلَّا وَ عَلَيْهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ أَوْ سَاعٍ خَافِدٌ يُرْدَاوَنَ عَلَى طُولِ الطَّاعَةِ بِرَبِّهِمْ عِلْمًا وَ تَرْدَادُ عِزِّهِ رَبَّهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ عَظْمًا» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱: ۱۳۱): در تمام طبقات آسمان جای پوستینی نیست، مگر آنکه فرشته‌ای بر آن به سجده رفته یا به بندگی خدا در کار و تلاش است. با عبادت و بندگی بسیار خود بر معرفتشان به خدا بیفزایند و عزت پروردگار عظمت او را در دل‌هایشان افزون سازد.

بر اساس این روایت فرشتگان که به عقیده بسیاری بر عقول در اصطلاح فلسفی منطبق‌اند، تکامل علمی دارند و همواره با طاعت الهی دانش‌افزایی می‌کنند و عزت و شکوه پروردگار در قلب‌های ایشان در حال افزایش است. بنابراین تجرد با تکامل در آنها جمع است. در نتیجه این دو با هم ناسازگار نیستند.

استدلال به ازدیاد علمی فرشتگان تنها در صورتی تام و تمام است که تجرد آنها پذیرفته شود و این امر در جای خود به اثبات رسیده و مورد پذیرش فلاسفه است. بنابراین با فرض تجرد فرشتگان ازدیاد علمی آنها نشان از استکمال آنها دارد. پس مجردات نیز حرکت و تکامل دارند.

۳. فرشتگان به تصریح آیات و روایاتی، که برخی از آنها گذشت، به عبادت و ذکر خداوند مشغول‌اند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا عبادت و تسبیح خداوند برای ایشان سودمند است و در آنها تأثیری دارد یا خیر. اگر فرشتگان مجرد هیچ بهره‌ای از عبادت‌هایشان دریافت نکنند، مستلزم لغویت عبادت‌های آنهاست و اگر بهره و حظی نصیب آنها می‌شود، پس آنها استکمال خواهند داشت. پیش فرض این امر نیز تجرد فرشتگان است که در جای خود اثبات شده است.

در مورد خود نفس نیز که محل بحث در این نوشتار است، دلایلی بر تغییر و حرکت آن می‌توان اقامه کرد. از جمله آنها شهادت وجدان است. هر یک از ما از درون و به علم حضوری رشد و تکامل خود را می‌یابد. همگان می‌یابند که در دوره‌ای از عمر خویش به حقایق جاهل بوده و سپس عالم شده‌اند؛ در دوره‌ای از عمر خویش عاجز بوده و سپس بر انجام پاره‌ای از امور توانا شده‌اند. هم‌چنین هر شخصی به علم حضوری صلاح و فساد نفس و رشد و ضعف آن را ادراک می‌کند.

افزون بر این، بهترین شاهد فلسفی به سود حرکت و تکامل نفس، بیانی است که فیلسوفان در موضوع اتحاد عالم و معلوم دارند. در این بحث بر مبنای اتحاد عالم و معلوم که در فلسفه صدرایی به اثبات رسیده است، نفس انسان در فرایند عالم شدن خود اشتداد وجودی می‌یابد و تکامل جوهری دارد.

افزون بر این دلایل وجدانی و عقلی، تمامی آیات و روایاتی را که در فصل دوم برای اثبات حرکت و تکامل نفس بیان شد می‌توان شاهد حرکت در مجردات تلقی کرد و ظهور آنها برای ما حجت است.

از مقدمات چهارگانه فوق چنین نتیجه می‌توان گرفت که حرکت در مجردات و از جمله نفس، نه تنها هیچ محذور عقلی ندارد، بلکه شواهدی نیز آن را اثبات می‌کند. با اثبات حرکت در مجردات، سازگاری تجرد نفس با حرکت تکاملی آن به خوبی روشن است.

نقد و بررسی اشکالات

پس از تبیین مقدمات نظریه حرکت در مجردات و اثبات این نظریه، مناسب است به برخی از مهم‌ترین اشکالاتی که درباره آن مطرح شده است پاسخ دهیم.^۱

اشکال اول: جایگاه مسئله حرکت در فضای مشائی با فضای حکمت متعالیه متفاوت است. آنچه در تحلیل حرکت گفته شد و مورد نقد قرار گرفت، تحلیل مشائی از حرکت بود. در فلسفه مشاء گفته می‌شود که موجود یا واجب است و یا ممکن. برای هریک از این دو احکامی است. ممکن ماهیت و وجودی دارد و وجود و ماهیت نیز هر یک احکام و اوصافی دارند. ماهیت به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. جوهر پنج قسم است که یکی از آنها جسم است و از احکام جوهر جسم حرکت، مکان و زمان و ... است. لذا حرکت در حکمت مشاء از مسائل طبیعیات است.

اما در حکمت متعالیه تطور عمیقی رخ داده است و حرکت از حسیض به اوج رسیده است، یعنی به عنوان نحوه وجود و هستی به آن نگاه می‌شود. بنابراین عین هستی است. از اقسام اولیه هستی این است که وجود یا ثابت است و یا سیال، که این سیلان عین هستی

۱. بیشتر این اشکالات برگرفته از سخنان استادان حاضر در نشست «حرکت در مجردات» است که در اسفند ماه ۱۳۸۴ در عالی حکمت اسلامی در قم برگزار شده است.





است. وقتی سیلان و ثبات عین هستی شد، دیگر نمی‌توان در موجودات ثابت یعنی مجردات، سیلان را مطرح کرد. اگر موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، چگونه می‌توان موجود ثابت را سیلان انگاشت. این تناقض است.

پاسخ: این تلقی که حرکت در مجرد نافی تقسیم موجود به ثابت و متغیر است، نادرست است. تقسیم موجود به ثابت و متغیر در فلسفه اسلامی، هیچ تنافی با نظریه حرکت در مجردات ندارد، زیرا این نظریه نافی تقسیم نیست، بلکه پذیرش این نظریه مستلزم بازنگری در مصادیق ثابت است. با پذیرش این نظریه مصداق ثابت تنها خداوند خواهد بود. بقیه موجودات یا سیال‌اند و یا امکان سیلان در آنها وجود دارد.

اشکال دوم: در تعریف مجرد چنین بیان شد که مجرد موجودی است که وضع و حیز ندارد و قابل اشاره حسی نیست. بنابراین باید مجرد مثالی نیز مجرد نباشد، زیرا مجرد مثالی برخی از ویژگی‌های اشیای مادی را دارد و می‌توان به آن اشاره کرد.

پاسخ: هر چند مجرد مثالی برخی ویژگی‌های اشیای مادی را دارد و نیز می‌توان به آن اشاره کرد، ولی اشاره حسی به آن ممکن نیست؛ بنابراین اشاره به آن نوعی دیگر از اشاره یعنی اشاره خیالی یا عقلی است. این مطلب به‌صراحت در بیان کسانی که مجرد را به موجود غیر قابل اشاره حسی تعریف کرده‌اند آمده است. چنانکه جرجانی در شرح موافق به این نکته تصریح دارد که قید حسی در «قابل اشاره حسی بودن جوهر جسمانی» برای خارج کردن مجردات است که هر چند اشاره حسی را نمی‌پذیرند، قابل اشاره عقلی هستند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۷۳-۷۴).

ملاصدرا نیز به تمایز اشاره حسی و خیالی اشاره دارد. او می‌نویسد اشاره خیالی به صور مقداری و مجردات مثالی مستلزم آن نیست که آنها دارای وضع حسی و در نتیجه اشاره حسی باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۲۳۸-۲۳۹).

اشکال سوم: یکی از مقدمات برهان قوه و فعل این است که امکان ندارد یک شیء هم قابل و هم واجد باشد، زیرا ملکه و عدم ملکه است و این دو از متقابلات هستند. در نقد این مقدمه گفته شد که عدم و ملکه نسبت به شیء معین تقابل دارند و نه نسبت به دو شیء.

به نظر می‌رسد که این سخن تمام نیست؛ زیرا بر حسب تعریف صورت جسمیه، صورت یک معنای بسیط است. صورت جسمیه یا جسم آن است که قابل ابعاد سه‌گانه است. مراد از ابعاد سه‌گانه خطوط سه‌گانه متقاطع بر زوایای قوائم است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۴۹). این حقیقتی

بسیط است؛ به گونه‌ای که حتی استعداد چیزی هم با آن نیست، زیرا در این صورت باید در تعریف آن قید می‌شد. در حالی که در تعریف آن نیامده است. پس صورت مساوی با فعلیت قطعیه و بسیط تمام عیار است. از این رو، کمالات اولیه و ثانویه‌ای را که بعداً پیدا می‌کند نمی‌توان بر این صورت جسمیه بار کرد. در اینجاست که ملکه و عدم ملکه پیدا می‌شود؛ یعنی فعلیت و نداشتن هیچ‌گونه استعدادی. پس فقدان و وجدانی را در اینجا ملاحظه می‌کنیم. این شیء در جسمیت و صورت جسمیه وجدان تمام است و هیچ چیزی با آن نیست، چون بسیط است و نسبت به هرگونه کمالی اعم از اولی و ثانیه قوه و استعداد است. پس عدم و ملکه را نسبت به شیء معینی در نظر نمی‌گیریم تا بگوییم عدم این با ملکه آن، بلکه عدم به این معنا که هیچ استعدادی ندارد و ملکه اینکه استعداد پذیرش همه کمالات اولیه و ثانیه را دارد. این دو، با هم عدم و ملکه را تشکیل می‌دهند.

پاسخ: صورت جسمیه حقیقتی بسیط است و قوه و استعداد جزء جوهری یا مقوم آن نیست و به همین دلیل در تعریف آن نمی‌آید. از اینکه قوه و استعداد در تعریف صورت نمی‌آید، تنها می‌توان نتیجه گرفت که قوه جزء جوهری آن نیست، ولی نمی‌توان ادعا کرد که به کلی صورت جسمیه همراه قوه و استعداد نمی‌باشد. برای مثال، می‌توان هیولی را انکار کرد و قوه و استعداد را عارض صورت دانست و همراه آن شمرد و این با بساطت صورت منافاتی ندارد. از آنجا که استعداد عرض دانسته شده است، نباید در تعریف جوهر بیاید. حامل استعداد همان صورت است و صورت می‌تواند حامل قوه باشد، چون برهان قوه و فعل تام نیست.

افزون بر این، اصولاً قوه و استعداد از مفاهیم فلسفی و بیانگر نحوه وجود است. بر این مبنا نیز بساطت صورت محفوظ است و قوه و استعداد نافی آن نیست.

همچنین گفته شد که صورت جسمیه بسیط است، پس فعلیت آن صد در صد است و فقدان ندارد، صورت جسمیه فقدان ندارد، یعنی در جسمیت فقدان ندارد و ابعاد سه‌گانه آن بالفعل است، ولی نسبت به کمالات اولیه و ثانیه یعنی صور نوعیه و عوارض بالقوه است. از دیدگاه ما فعلیت صد در صد فقط خداوند است.

اشکال چهارم: در اثبات نظریه حرکت در مجردات به این مطلب استشهاد می‌شود که ملاصدرا عقل را قابل استکمال دانسته است، در حالی که عقل مجرد است. چنین استشهادی نادرست است، زیرا مراد ملاصدرا از عقل در اینجا عقل بالملکه است، نه عقل بالفعل. اگر





فهمیدیم که $4=2 \times 2$ ، این تا ابد همین گونه است و ثابت است، ولی اگر بعداً فهمیدیم که $8=2 \times 2$ ، این مسئله‌ای دیگر است.

پاسخ: اینکه تکامل به عقل بالملکه اختصاص یابد، این پرسش را پیش می‌کشد که این عقل آیا مجرد است یا مادی. اگر مجرد است، پس در آن تکامل و حرکت راه یافته است. هر چند عقل بالملکه تعلق به ماده دارد، ولی در ذات خود مجرد است، پس در ذات مجرد تکامل راه یافته است، زیرا روشن است که وقتی سخن از تکامل عقل می‌شود مراد تکامل تعلق نیست، بلکه تکامل خود ذات عقل بالملکه است.

اشکال پنجم: فهم مجردات و احکام آنها دشوار است و با فهم عادی و فلسفی نمی‌توان از آن سخن گفت. بنابراین به این مسئله که آیا مجرد حرکت دارد یا خیر نباید پرداخت؛ چون فراتر از طور عقل و فهم فلسفی است.

پاسخ: این مدعا که با فهم استدلالی نمی‌توان از این مباحث سخن گفت مستلزم تعطیل عقل از شناخت و معرفت است و پذیرفتنی نیست.

اشکال ششم: مجرد فعلیت تام است و در فعلیت تام حرکت و تغییر متصور نیست. بنابراین ادعای حرکت در مجرد نادرست است.

پاسخ: اینکه مجرد فعلیت تام است، یکی از ادله ثبات مجرد است و قاعده «کل ما للمجرد بالامکان فهو له بالفعل» همین مطلب را بیان می‌کند. اما به نظر می‌رسد همین مسئله محل تامل و اشکال است، زیرا این سخن مبتنی بر این است که مجرد قوه ندارد، زیرا ماده‌ای برای آن نیست تا در آن حلول کند و چون به دلایلی که پیش‌تر گذشت اصل وجود ماده اولی قابل اثبات نیست، پس نمی‌توان فعلیت تام بودن مجرد را نیز پذیرفت.

نتیجه‌گیری

حقیقت حرکت وجود واحد سیال یا سیلان وجود است و همه موجودات امکانی از این نحوه وجود برخوردارند. بنابراین وقتی موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، تنها وجود باری تعالی است که مصداق ثابت خواهد بود و مجردات نیز بر خلاف تصور رایج در فلسفه از تغییر و حرکت برخوردارند. البته این بدان معنا نیست که هرگونه تغییر و حرکتی که در موجودات مادی تحقق دارد، در مجردات نیز به همان نحو وجود داشته باشد. مهم این است که اثبات شد قوه و استعداد با ماده تلازمی ندارند، از این رو ماده شرط وجود قوه و استعداد و تحقق حرکت نیست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح (۱۴۱۴ق)، قم: هجرت، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. اسفرائینی نیسابوری، فخر الدین (۱۳۸۳)، شرح النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تقدیم و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۶. تهنائی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱ و ۲، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، چاپ اول.
۷. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۰)، شرح المواقف، ج ۲، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تفسیر تسنیم، ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۷۵)، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، بخش سوم از جلد اول، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹)، شرح منظومه با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۴، تهران: نشر ناب، چاپ اول.
۱۲. شه گلی، احمد (بهار ۱۳۹۱)، «ملاک تمایز مادی و مجرد»، معارف عقلی، ش ۲۲.
۱۳. شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش امیرک سهرودی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۹۲)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية، چاپ دوم.



۱۵. شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۳)، درهٔ التاج، تصحیح: محمد مشکوة، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۱۶. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۷. ——— (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. ——— (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات، ج ۳، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
۲۰. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۰۴ق)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۱. ——— (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، ج ۱، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵)، تعلیقہ نهاية الحکمة، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۳. ——— (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق: محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. ——— (۱۳۸۴)، نشست حرکت در مجردات، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۵. شیخ کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۵۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی - معاونت فرهنگی، چاپ اول.
۲۸. ——— (۱۴۰۵ق)، تعلیقہ علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه فی طریق الحق، الطبعة الاولى.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.



۳۰. _____ (۱۳۷۷)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۳۲. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
۳۳. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۴. _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳ و ۶، تحقیق: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۳۵. میر داماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷)، القیسات، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳۶. نبویان، محمود (۱۳۸۶)، «مجرد و مادی»، معرفت فلسفی، سال چهارم، ش ۱۵.
۳۷. هروی، محمدشریف نظام الدین احمد (۱۳۶۳)، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراف سهوردی)، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

نگاهی به مبنای سنتی در فلسفه غرب؛ از یقین دکارت تا خطاناپذیری بونجور

* وحیده اکرمی

** محمدعلی مبینی

چکیده

دکارت، به عنوان یکی از نمایندگان برجسته مبنای سنتی، برای دستیابی به یقین، شک عام دستوری را نقطه آغاز قرار می‌دهد و بر اساس آن، در نخستین گام به وجود خود یقین می‌کند و از این طریق، معرفت به خدا و جهان را تبیین می‌کند. او در مسیر فکری خود تلاش می‌کند از اعتبار حواس که احتمال خطا دارند، بکاهد و ارزش بیشتری به شهود ذهنی دهد. دکارت وضوح و تمایز را ملاک حقیقت می‌داند و مصونیت از هر شک ممکن را معیاری برای یقین به شمار می‌آورد. بونجور که از معرفت‌شناسان معاصر است، در دفاع از مبنای سنتی، با بیان انتقاداتی بر دکارت، می‌کوشد تا نظریه یقین دکارت را از نقدها بپیراید و به معیاری جدید برای خطاناپذیری باورها برسد. نظریه «آگاهی سازنده» بونجور راهی در تبیین باور خطاناپذیر می‌باشد. آگاهی سازنده یک مرحله هوشیاری غیر مفهومی است که با فرایند توصیفی می‌توان



۱۲

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

* پژوهشگر مرکز پژوهشی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (نویسنده مسئول)

mobini2@yahoo.com

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۹/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۲۴

آن را به باور مفهومی تبدیل کرد. از این منظر، دیدگاه بونجور با اندیشه علم حضوری در فلسفه اسلامی قابل مقایسه است، با این تفاوت که از دیدگاه بونجور، در باورهای برآمده از آگاهی غیر مفهومی احتمال خطا وجود دارد، ولی توجه به آن معقول نمی‌نماید.

کلید واژه‌ها

معرفت، باور، یقین، خطاناپذیری، مبنایابی، دکارت، بونجور.

مقدمه

در اصطلاح معرفت‌شناسی غربی «معرفت» به باور صادق موجه اطلاق می‌شود. باورها گاه صادق‌اند و گاه کاذب. از میان باورهای صادق، برخی موجه‌اند و برخی ناموجه. در اینکه باورهای موجه کدام‌اند، میان معرفت‌شناسان اختلاف نظر زیادی وجود دارد. با این حال، می‌توان گفت همه معرفت‌شناسان بر این عقیده اتفاق نظر دارند که باورهای خطاناپذیر قطعاً موجه‌اند. باور خطاناپذیر به باوری گفته می‌شود که هیچ راه ممکن و احتمالی برای کذب آن باور نباشد.

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی وجود و یا عدم وجود باور خطاناپذیر است؛ چون اگر بتوان خطاناپذیری برخی باورها را نشان داد، به نقطه مطمئنی از توجیه دست یافته‌ایم و باوری که احتمال کذب و خطا نداشته باشد، از ارزش معرفتی بسزایی برخوردار خواهد بود. از این رو برخی مبنایابان، به ویژه مبنایابان سنتی بر وجود باورهای خطاناپذیر تأکید ورزیده‌اند.

دکارت در فلسفه غرب، از نخستین کسانی است که در مورد معرفت‌شناسی به صورت منقح سخن گفته است و به گونه‌ای بر وجود باور خطاناپذیر تأکید کرده است. او که تقریباً پس از قرون وسطی و در آغاز دوره رنسانس می‌زیست، تمام هم خود را بر این قرار داد تا علم یقینی کسب کند و از معیارهای رایج عامیانه در این خصوص فراتر رود.

هدف اصلی دکارت تحصیل حقیقت فلسفی بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴: ۸۸). از همین رو، شیوه «شک روشی» (methodicdebt) یا همان «شک دستوری» را برای مقصود خود برگزید. او بنا گذاشت در همه چیز شک کند و سپس سعی کرد تا علم‌های یقینی، یعنی علم‌هایی را که شک در آنها ممکن نیست، بیابد و با توجه به آنها، دیگر علوم خود را نیز به صورت





یقینی بر آنها استوار کند. دکارت معتقد بود برای رهایی از شک و رسیدن به یقین باید باوری داشت که امکان خطا در آن راه نداشته باشد و این خطاناپذیری باور چیزی بود که پس از او مورد تأکید برخی مبناگرایان قرار گرفت.

در دوران معاصر، لورنس بونجور (Laurence Bonjour) (مطابق با دیدگاه متأخرش) از جمله مبناگرایانی است که با بیان دیدگاه انتقادی، نظرات دکارت را مطرح می‌کند تا به خطاناپذیری معقول و قابل پذیرشی دست یابد. بونجور نخست انسجام‌گرایی را برگزیده و کتابی در رد مبناگرایی نوشته بود، ولی پس از مدتی با رسیدن به این حقیقت که مبناگرایی بهترین گزینه در معرفت‌شناسی است، سعی می‌کند با بیان نظریه «آگاهی سازنده»، راهی برای اثبات مبنا و مبناگرایی به دور از ایراد بیابد. وی در برخی آثار خود دیدگاه دکارت را مطرح می‌کند و تلاش می‌کند با تعدیل آن پاسخی برای اعتراضات وارد شده بیابد. این مقاله با نگاه بونجور بر دکارت در خصوص باورهای خطاناپذیر تقریر شده است و انتقاداتی که از این منظر بر آنها وارد می‌شود، بیان خواهد شد. هدف اصلی این مقاله به دست آوردن نگاه این دو فیلسوف درباره باورهای خطاناپذیر است و اینکه تا چه حد می‌توان آن را پذیرفت.

شک دکارتی

برای بررسی باورهای خطاناپذیر و منشأ چنین تفکری لازم است نخست به اختصار شک دکارتی و نحوه خروج از آن بیان شود. دکارت شک دستوری را برای رسیدن به یقین لازم می‌داند. از این رو، تمام تلاش خود را معطوف می‌دارد تا بتواند اساسی را برای شک ایجاد کند. وی در این مسیر بدین‌جا می‌رسد که: «از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور کنم آن‌چنان پرهیز خواهم کرد که گوییقین دارم باطل محض است و در این مسیر همچنان پیش خواهم رفت تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر کاری از دستم برنیاید دست‌کم یقین کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۴). دکارت برای شک فراگیر خود چند مرحله را طی می‌کند. او در آغاز راه، در ادراک‌های حسی، به دلیل وجود خطا در آنها، شک می‌کند. سپس با فرض موجود شرور، در همه ادراکات و علوم خود شک می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۸-۲۳). موجود شروری که دکارت فرض می‌کند آن قدر قدرتمند است که می‌تواند در تمام زمینه‌ها ما را فریب دهد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۳). در حقیقت

دکارت وجود چنین موجودی را بعید می‌داند، ولی نمی‌تواند به طور قطع رد کند و همین مقدار کافی است تا امکان شک را فراهم کند و در تمام ادراکات و علوم خود شک کند (Bonjour, 2009: 11).

به گفته بونجور، دکارت با فرض موجود شرور در سه مرحله به شک در تمام ادراکات می‌رسد؛ شک در جهان خارج، شک در طبیعت جسمانی بدن و حتی در بعضی موارد، شک در ریاضیات و علوم وابسته (Bonjour, 2009: 11؛ نیز دکارت، ۱۳۷۶: ۲۲۹). به نظر نگارنده این سطور، این وسعتی که دکارت برای فریب کاری موجود شرور مطرح می‌کند باعث ایجاد تناقض در بیانات او می‌شود. از سویی، دکارت «تصور واضح و متمایز» را ملاک علم می‌داند و معتقد است که در چنین مواردی نمی‌توان شک کرد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۸). بر این اساس، او در جایی معتقد است که ریاضیات تنها علمی است که در آن با شهود ذهنی، تصور واضح و متمایزی داریم و از این رو یقینی است (دکارت، ۱۳۴۲: ۱۳-۱۴)، اما از سوی دیگر، اگر وسعت فریب کاری موجود شرور را، آن گونه که دکارت مطرح می‌کند، در نظر بگیریم، به گونه‌ای که بتواند در ریاضیات نیز ما را فریب دهد، آن گاه یقینی بودن این علم نیز زیر سؤال می‌رود و باید ملاک تصور واضح و متمایز را ناقص بدانیم.

شیوه خروج دکارت از شک و رسیدن به یقین

دکارت که در تأمل اول از کتاب تأملات، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا بتواند شک را در تمام زمینه‌های ادراکی و اعتقادی سریان دهد، در تأمل دوم نیز تمام همش را مبدول می‌دارد تا نقطه‌ای برای شروع یقین ایجاد کند تا به کمک آن از شک خارج شود و معرفت یقینی به دست آورد. سخن معروف دکارت، یعنی «می‌اندیشم پس هستم» آغاز یقین اوست (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۷). موجود شرور اگر بتواند در تمام عرصه‌ها او را فریب دهد، در این که او تفکر می‌کند، نمی‌تواند او را بفریبد. تفکر که در لسان دکارت اعم از اندیشه، شک، آرزو و تمام حالات درونی است، چیزی است که انسان نمی‌تواند در داشتن آن فریب بخورد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۸). به همین دلیل، به یقین می‌یابد که خودش به عنوان یک اندیشنده موجود است.

به گفته دکارت، حتی اگر دیدن، شنیدن و سایر احساسات ما در هنگام خواب اتفاق افتند و این ادراکات به علت خواب بودن خطا باشند، باز هم این مقدار یقینی است که احساس می‌کنیم که می‌شنویم و می‌شنویم و این نمی‌تواند خطا باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۰). این یعنی





ما خودمان به طور قطع وجود داریم که در حالت خواب دارای چنین احساساتی هستیم، زیرا کسی باید باشد که احساس کند در خواب می‌بیند و یا می‌شنود. بر این اساس، دکارت خود را از شک عام و فراگیر رها می‌کند و به پایه‌ای یقینی دست می‌یابد. اعتقادات یقینی که دکارت در این مرحله به آنها دست می‌یابد، ناظر به درون شخص هستند. او اولاً، به این یقین می‌رسد که او به عنوان موجودی متفکر وجود دارد و ثانیاً، به محتوای تجارب گوناگون خود در مرحله ذهن اعتقاد یقینی پیدا می‌کند (Bonjour, 2009: 14). در واقع هر آنچه را درون خود می‌یابد، به صورت یقینی به آنها علم دارد و از این رو، از معیار شک فراگیر او در امان خواهند بود.

دکارت پس از اثبات خود به عنوان موجود اندیشنده به مرحله بعدی یقین، یعنی اثبات خدا می‌پردازد. به این منظور او که به مفاهیم ذهنی خود اعتقاد یقینی دارد، به بررسی و دسته‌بندی آنها اقدام می‌کند و افکار خود را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته مفاهیم یا همان تصورات هستند و دسته دیگر تصدیقات. مفاهیم را نیز به فطری، عارضی و اختراعات شخصی تقسیم می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰). وی به این نتیجه می‌رسد که مفاهیم ذهنی از نظر اعتبار، درجه‌های مختلفی دارند. تصورات اختراعی چون ساخته ذهن اند، اعتباری ندارند، اما تصورات عارضی که گویا انتزاع از موجودات خارجی هستند، با این مشکل مواجه‌اند که شاید خطا باشند، زیرا چه‌بسا هیچ موجود خارجی نباشد و آن دیو پلید این صورت‌ها را در ذهن من ایجاد کرده باشد، و اما تصورات فطری آنها یقینی هستند که هم‌زاد من هستند و من خودم نمی‌توانم آنها را در ذهن ایجاد کرده باشم (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۱-۴۵). در میان آنها بعضی به گونه‌ای هستند که با وضوح می‌یابم که این مفهوم حاکی از واقعیتی است و این واقعیت به همان صورت و یا بهتر از آن در من موجود نیست و به همین جهت ذهن علت وجود آن نیست، زیرا آن مفهوم از کمال مطلق حکایت می‌کند که ذهن فاقد آن است. ذهن می‌تواند آن چه در حد اوست و یا درون خود دارد، خلق کند. اگر مفهومی از واقعیتی فراتر از حد ذهن حکایت کند، ضرورتاً واقعیتی ورای ذهن که از نظر قدرت نیز والاتر از ماست باعث به وجود آمدن آن مفهوم شده است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۷).

وی پس از بررسی‌های گوناگون در میان مفاهیم ذهنی خود می‌گوید:

اینجاست که فقط مفهوم خدا باقی می‌ماند که لازم است در آن تأمل شود که آیا چیزی در آن هست که صدورش از خود من محال باشد؟ مراد من از کلمه

خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری وجود داشته باشد) آفریده و پدید آورده است و این صفات به قدری عظیم و والا است که هر چه تأمل کنم، چنین مفهومی از من صادر نشده است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۹-۵۰).

حاصل مطلب آنکه دکارت در مسیر به دست آوردن یقین از خود شروع می‌کند. سپس به اثبات خدا می‌پردازد و برای اثبات سایر موجودات از جمله جهان خارج به یک اصل متوسل می‌شود و آن اصل وجود خدای قدرتمندی است که فریب‌کار نیست و ما را در ادراکاتمان نمی‌فریبد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۵) و به این شیوه مراحل به یقین رسیدن خود را به اتمام می‌رساند.

معیار خطاناپذیری باورها از نظر دکارت

بونجور در جمع‌بندی نظرات دکارت سه اصل و بنیان معرفتی دیدگاه او را برمی‌شمارد. به گفته بونجور، نخستین مرحله معرفتی که دکارت به آن اشاره می‌کند و آن را مهم‌ترین اصل می‌داند، اصل «نور فطری» یا «خودبدهی» است که نقش اساسی در دیگر عقاید و باورها دارد. به نظر دکارت ذهن در بدو تولد به صورت فطری مفاهیمی را درون خود دارد. این مفاهیم در همه یکسان است و برای کسب آن به تجربه خارجی نیاز نداریم. دومین اصل، شناخت محتوای خاص آگاهی ذهن از تجربه ضروری و درونی خود است. هر ذهنی از مفاهیم درونی خود به صورت یقینی آگاه است و در این ادراکات درونی خطا صورت نمی‌گیرد. علم انسان به وجود خود باعث آگاهی او به محتوای شناخت‌های درونی خود مانند عقاید و آرزوها می‌شود. سومین اصل معرفتی دکارت نیز شناخت جهان خارج است که از طریق همان دو اصل قبلی دانسته می‌شود (Bonjour, 2009: 21-22).

در این مقاله متعرض اصل سوم، یعنی نحوه شناخت دکارت از جهان خارج نخواهیم شد و فقط تلاش می‌شود اصول قبلی او که ناظر به یقینی‌بودن باور است تبیین شود.

دکارت در مسیر فکری خود تلاش بسیاری کرد تا به یقین برسد. او برای رسیدن به این مقصود در تمام امور شک می‌کند و آنچه را که قابل شک باشد، یقینی و مطلوب نمی‌داند. یقین انسان نسبت به قضیه باعث می‌شود که وی اعتقاد یابد چنین قضیه‌ای، خطاناپذیر است و احتمال کذب آن وجود ندارد. بر این اساس، باید گفت نظریه معرفتی و شک فراگیر دکارت برای به دست آوردن باور خطاناپذیر طرح‌ریزی و پایه‌گذاری شده است.





همان گونه که بونجور یادآور می‌شود، دکارت به صورت واضح و منقح خطاناپذیری باور را به گونه‌ای که ضمانت صدق داشته باشد، مطرح نمی‌کند (Bonjour, 2009: 21)، ولی از شیوه‌ای که استفاده می‌کند به وضوح می‌توان آن را فهمید که جواز مصونیت از هر شک ممکن خطاناپذیری آن است (Bonjour, 2009: 12).

شک فراگیر دکارت راهی است که وی بتواند به یقین مورد دلخواه خود نایل شود. او که در آغاز متوجه خطاناپذیری حس است، تلاش می‌کند در عمل ادراکی، اعتبار حس را کم کند و بخش عمده ارزش و اعتبار را به شهود ذهنی بدهد. عمل ادراک حسی نه آن ارتباط اندام‌های حسی با عالم خارج و نه صرف تخیل است، بلکه ادراک حسی آن شهود ذهنی و آن صورت ذهنی است که در پی ارتباط یاد شده در ذهن شکل می‌گیرد: «به عبارت بهتر، فعلی که ادراک به وسیله آن صورت می‌گیرد بینایی یا لمس یا تخیل نیست، بلکه فقط شهود ذهنی است» (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۳). در دیدگاه وی اشیا فقط به وسیله فکر ادراک می‌شوند (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۶).

در واقع، دکارت بدین وسیله سعی می‌کند ادراکات یقینی به دست آورد و فقط فاهمه محض و شهود ذهنی است که شناخت معقول یقینی را ایجاد می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). وی آن قدر بر شهود ذهنی تأکید می‌کند که اگر فرض کند در خواب ببیند و بشنود، با وجود اینکه خواب است و ادراک حسی واقعی صورت نمی‌پذیرد، ولی همچنان آنها را خطا نمی‌داند و معتقد است به طور یقینی می‌بیند و می‌شنود (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۰). در حالت خواب شهود ذهنی فعال است و فقط حواس ظاهری غیر فعال هستند، لذا چنین مواردی نباید خطا باشند. در این عبارت به وضوح می‌توان دید که به علت تأکید بر نقش شهود ذهنی در ادراک، در هنگام خواب نیز می‌گوید یقین دارم، زیرا لزومی ندارد که در هنگام بیداری شیء را در خارج ادراک کند، بلکه شهود ذهنی در هر حال که اتفاق افتد صادق و یقینی خواهد بود.

دکارت تلاش می‌کند معیاری برای حقیقی بودن ادراک بیان کند تا بتواند بین ادراکات حقیقی که از شیء خارجی حکایت می‌کنند و ادراکات ساخته ذهن تمایز ایجاد کند. ملاکی که وی برمی‌گزیند «وضوح و تمایز» در ادراک است. وی ادراک واضح و متمایز از سایر ادراکات را حقیقی و صادق می‌شمارد. ادراک واضح و متمایز ادراکی است که حاکی از امر حقیقی است و اگر وضوح در ادراک نبود آن مفهوم غیر حقیقی و ساخته ذهن است. وی دلیل این سخن خود را این گونه بیان می‌کند:

بی‌گمان در این معرفت نخستین (Cogito) چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌دانم. اگر در چیزی که با چنین وضوح و تمایزی ادراک کرده‌ام اتفاق خطا ممکن باشد، این ادراک واقعاً برای اطمینان به صحت آنچه می‌دانم کافی نخواهد بود. بنابراین این ظاهراً اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که هر چیز که با وضوح و تمایز ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۸).

دکارت همان‌طور که ادراک حسی را یقین‌آور نمی‌داند، شهود ذهنی را نیز به صورت مطلق و بدون قید و شرط به عنوان علم نمی‌پذیرد. در دیدگاه او آن‌گونه شهودی عامل اصلی علم محسوب می‌شود که به صورت واضح و متمایز از دیگر ادراکاتش باشد و اگر در مورد شیئی به چنین ادراکی دست یافت، خطای در آن مردود است و حکم می‌کند که مدرک حقیقت دارد.

بونجور معتقد است خطاناپذیری‌ای که دکارت مطرح می‌کند، همان سه عنصر معرفت یعنی باور صادق موجه را داراست. وی در تحلیل معرفت از نظر دکارت می‌گوید: کسی که می‌خواهد معرفت در مورد چیزی داشته باشد، باید اعتقاد به خطاناپذیری آن داشته باشد. این اعتقاد باید آن چنان قوی باشد که اصلاً در صدق آن شک نکند. همچنین واضح است که شخص باید با تحلیل و دلیل به خطاناپذیری آن معتقد شود، زیرا اعتقادی که در حقیقت خطاناپذیر است مورد شک واقع نمی‌شود (Bonjour, 2009: 21). دلیلی که همراه باور است باعث می‌شود در مورد آن موضوع شک و تردید به خود راه ندهیم و احتمال خطا در مورد آن باور به وجود نیاید.

دکارت معتقد است که اگر اراده را در محدوده معرفت نگه داریم و در مورد اشیایی که ذهن آنها را با وضوح و تمایز ادراک کرده است، حکم کنیم هرگز دچار خطا نمی‌شویم؛ «چون هر تصور واضح و متمایزی بدون شک چیزی است واقعی و تحصیلی و بنابراین محال است از عدم ریشه گرفته باشد» (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۰).

تأمل در دیدگاه دکارت

به نظر می‌رسد داشتن یک تصور واضح و متمایز نمی‌تواند دلیل آن باشد که شیئی واقعی در خارج دارد. برای مثال می‌توان از اشکال هندسی کمک گرفت. مثلث در ذهن انسان





مفهوم کاملاً واضح و متمایزی از سایر مفاهیم دارد، ولی آیا از صرف تصور در ذهن می‌توان به وجود خارجی آن یقین داشت؟ دکارت در مثال‌های خود آنچه را که در اصطلاح فلسفه اسلامی قضیه حقیقه است، به کار می‌برد (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۳). قضایای حقیقه، قضایایی هستند که دو نوع مصداق دارند. یک نوع مصداق محقق خارجی و دیگری مصداق مقرر و ذهنی. چنین قضایایی هم در صورت وجود مصداق خارجی صادق هستند و هم در صورتی که مصداق ذهنی و فرضی آنها مورد نظر باشد. برای مثال، در قضیه «عدد دو زوج است»، هم تصور ذهنی عدد دو و هم مصداق و وجود خارجی آن زوج خواهد بود. در این گونه موارد قضیه حتی در صورت فرض عدم تحقق خارجی آن همچنان صادق است. در نتیجه، با توجه به آنکه مصداق قضایای حقیقه هم می‌تواند در خارج باشد و هم در ذهن و ملازمه‌ای میان وجود مصداق ذهنی و مصداق خارجی وجود ندارد، از این رو، نمی‌توان با فرض و تصور معنا و مفهوم آن یقین داشت که شیئی مطابق آن در خارج موجود بالفعل است، زیرا چه بسا تنها مصداق ذهنی آن موجود است، بدون آنکه مصداقی در خارج تحقق یافته باشد.

ابن سینا در این مورد می‌گوید:

بدان معنای مثلث را به خوبی درمی‌یابی، در حالی که در وجود خارجی آن شک داری که آیا در خارج هستی دارد یا در خارج موجود نیست. این تردید بعد از آن است که مثلث به ذهن آمد و دریافتی که از خط و سطح فراهم شده است با اینکه هستی خارجی آن هنوز ثابت نگردیده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۱: ۲۵۲).

هر چند کلام ابن سینا در مغایرت وجود و ماهیت است، ولی بر این اساس، اگر انسان تمام ویژگی‌های مثلث حتی ذاتیات آن را نیز بداند، با این وجود نمی‌تواند یقین کند که مثلث در خارج موجود است. تصور ماهیت شیء در ذهن دلیل نمی‌شود که انسان یقین کند که شیء موجود خارجی است. وجود خارجی هر شیئی را نمی‌توان از فرض ذهنی آن به دست آورد و ماهیت ذهنی شیء که همان مفهوم متصور است، غیر از وجود خارجی شیء است. البته باید توجه داشت که فضای فکری دکارت و اصطلاحات او متفاوت با فلسفه اسلامی است. دکارت مباحث ریاضی را اموری قطعی می‌داند. وی در ابتدای تأمل اول و پیش از شک فراگیر خود می‌گوید:

اما حساب و هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها در امور بسیار بسیط و

بسیار کلی بحث می‌کنند، بی‌آنکه چندان زحمتی به خود بدهم که آیا این امور واقعاً در طبیعت وجود دارد یا نه متضمن امری قطعی و تردیدناپذیر است، زیرا خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو به علاوه سه همواره پنج خواهد بود و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت و محال است حقایقی به این پایه از وضوح در مظان خطا و تردید باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۱).

نقد دیگری که به دکارت می‌تواند وارد شود ناظر به دیدگاه او درباره منشأ خطا است. آن چنان که وی معتقد است گاه اراده از فاهمه فراتر می‌رود و به اموری که مفهوم نیست توسعه می‌یابد و از اینجا ممکن است خطا به وجود آید. اکنون ممکن است کسی با استفاده از این مطلب، پیدا شدن وضوح و تمایز را هم ناشی از اراده بداند و از این طریق ملاک دکارت درباره وضوح و تمایز را زیر سؤال ببرد. برای مثال، می‌تواند درباره اعتقاد به خدا این اشکال را به دکارت مطرح کند که چه بسا این اعتقاد نیز محصول توسعه‌طلبی اراده ما باشد. اراده ما نمی‌خواهد خود را تنها در این عالم تصور کند و به دنبال نیروی فراتر از خود است تا خود را اقناع کند. از این رو، تصور خدا را در خود ایجاد می‌کند و آن قدر بر آن تأکید می‌کند که گویا ما تصور واضح و متمایزی از خدا در ذهن خود می‌یابیم و گمان می‌کنیم که او موجود حقیقی است؛ یعنی در واقع اراده ما می‌تواند وضوح و تمایزی را برای مفاهیم ایجاد کند و از این ناحیه ما را به اشتباه بیندازد.

این دو نقد در حالی بیشتر نمود می‌یابد که به امکان موارد خطایی که دکارت بیان می‌کند، نیز توجه کنیم. وی افکار را به مفهوم و تصدیق تقسیم می‌کند و تصدیقات را نیز شامل دو قسم احکام و انفعالیات می‌داند. وی موارد احتمال خطای در فکر را فقط در احکام می‌داند نه در مفاهیم و انفعالیات (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰)، اما در جایی دیگر می‌گوید:

اگرچه پیش از این دریافتم که خطا به معنای واقعی خطا به لحاظ صورت تنها در تصدیقات ممکن است با این همه ممکن است به لحاظ ماده نوعی خطا در مفاهیم یافت شود و آن وقتی است که این مفاهیم از معدوم چنان حکایت کنند که گویی موجود است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۸).

در اینجا دکارت با پذیرش خطا در مفاهیم بسیاری از اعتقادات خود را خدشه‌پذیر می‌کند و زیربنای ساخته‌های خود را ویران می‌سازد. در مواردی که حتی ما تصور واضح و متمایز داریم چرا احتمال خطا ندهیم که این مفهوم از معدوم حکایت دارد؟ نمونه آن تصور





واضحی درباره عنقا است که پس از مطالعات در اساطیر به دست می‌آوریم. در این صورت آیا می‌توان یقین کرد که عنقا موجود است؟

با وجود امکان خطا در مفاهیم چگونه می‌توان یقین کرد آنچه بر ما پدیدار می‌شود، خطاناپذیر باشد؟ پدیدارهای ذهنی در واقع مفاهیم هستند و اگر خطا در مفهوم جایز باشد، پدیدارهای ذهنی نیز مصون از خطا نخواهند بود. حتی در مورد اثبات خدا چگونه یقین کنیم که مفهوم آن خطا نیست؟ در صورت اشتباه بودن این مفهوم، دیگر به موجود متعالی نیاز نیست که این مفهوم را در ما ایجاد کند و مفهوم خدا ساخته و پرداخته ذهن بشری خواهد شد.

یکی از ایرادهایی که بونجور به دکارت می‌گیرد وسعت فریبندگی موجود شرور است. وی معتقد است موجود شرور با قدرتی که دکارت برای آن تصور می‌کند، چرا درباره اصل وجود شخص و یا ادراکاتی که دارد، او را نمی‌فریبد؟ اگر موجود شرور در شخص نوع مناسبی از تجربه حسی آگاهانه ایجاد کند، در حالی که هیچ چیز وجود ندارد، او را فریفته است (Bonjour, 2009: 13). افزون بر این، موجود شرور باید بتواند دکارت را در صحت اصل علیت، و اصل خود بدیهی فریب دهد (Bonjour, 2009: 18). البته این ایرادها برای ادراکات تجربی منطقی به نظر می‌رسد. دکارت آن چنان که در تصور موجود شرور و شک در همه علوم موفق است، در ایجاد یقین و پایه‌های استوار علمی ناموفق نشان می‌دهد. در مجموع، دکارت تلاش می‌کند که از شک عام خود بگریزد. از این رو، ادراکات را به ذهن و شهود ذهنی محدود می‌کند. از همین روی، فقط آنچه را که بر ذهن پدیدار می‌شود، یقینی و خطاناپذیر می‌شمارد، ولی با پذیرش خطا در مفاهیم خود بر استدلال‌هایش خط بطلان می‌کشد؛ به گونه‌ای که حتی نمی‌توان مفاهیم ذهنی را یقینی دانست. نتیجه آنکه تنها در صورتی می‌توان علم یقینی و خطاناپذیر داشت که مفهومی نباشد مگر مفاهیمی که انسان با خود آن شیء ارتباط برقرار کرده باشد و بر اساس آن مفهوم‌گیری کرده باشد. این نکته‌ای است که در فلسفه اسلامی به آن توجه شده است و علم حضوری به عنوان علمی غیر مفهومی پایه اساسی معرفت دانسته شده است. علم حضوری که حضور خود شیء در ذهن است، نه پدیدار و نه مفهوم است. از این رو، اگر قائل به علم حضوری غیر مفهومی باشیم، می‌توان ادراکات درونی را یقینی و خطاناپذیر شمرد. چنان که در ادامه خواهیم دید، بونجور نیز به جهت اشکالاتی که به دیدگاه دکارت وارد می‌کند و از آنجا که به دنبال

رسیدن به معرفت معتبر است، در نهایت به اندیشه‌ای نظیر اندیشه علم حضوری در فلسفه اسلامی می‌رسد.

اشکال بونجور به خطاناپذیری دکارتی

آن‌چنان که پیش‌تر گذشت بونجور باورهای خطاناپذیر دکارت را آنگونه تقریر می‌کند که سه عنصر معرفت - باور صادق موجه - را دارا باشد. با این حال، وی خطاناپذیری دکارت و سایر عقل‌گرایان را افراطی و دفاع‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید:

این از روشن‌ترین مسایل فلسفی است که ادعای خطاناپذیری، اگر به روشی که اجمالاً به آن اشاره خواهیم کرد سطحی نشود، خطا و کاملاً غیر قابل دفاع است (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

به نظر وی عقل‌گرایان باید در معنای خطاناپذیری تجدید نظر کرده و از آن مفهومی ارائه دهند که قابل دفاع و پذیرش باشد. انسان به دلایل مختلف بعضی قضایا را یقینی و ضروری می‌شمارد. بونجور معتقد است چنین ضرورت‌هایی که برای برخی قضایا تصور شده باور به خطاناپذیری را به وجود آورده است. از دید وی این دیدگاه متضمن مغالطه است، زیرا «البته که قضیه ضروری نمی‌تواند خطا باشد، ولی قضیه‌ای که به عنوان یک قضیه ضروری فهمیده شده یا ادراک شده است باز شاید نه ضروری و نه صادق باشد. البته مگر اینکه خود ادراک ضرورت نیز خطاناپذیر دانسته شود» (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

در توضیح این دیدگاه بونجور می‌توان گفت گاهی انسان به خطا گمان می‌کند که قضیه‌ای ضروری است، در حالی که چه‌بسا صادق هم نباشد و به دلایل گوناگون مانند اعتماد به قائل، گفته وی را ضروری بدانیم. در این صورت، گاه قضیه کاذب را صادق و ضروری می‌پنداریم. اگر ضرورت را به حق به قضایا نسبت ندهیم، باعث می‌شود که آنچه خطاناپذیر دانسته‌ایم، زمانی خطا و کذب آشکار شود. از این رو، مردم در خطاناپذیری شک خواهند کرد، در حالی که خطاناپذیری مخدوش نشده است، بلکه ضرورت مورد ادعا در مورد آن قضیه خطا است.

قضایا و استنتاج‌هایی وجود دارند که هر چند موضوع بصیرت عقلی و نیز بصیرت موجه پیشین هستند، ولی با گذشت زمان، کذب و خطای آن مشخص شده است. مباحثی مانند برخی نظریات هندسی که اکنون با استفاده از تجربه ابطال شده است یا مباحث متافیزیکی



نظیر



عقل‌گرایانی مانند افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و دیگران که قابل جمع با یکدیگر نیستند، همچنین خطاهایی که در استدلال و برهان رخ می‌دهد، از نمونه‌هایی هستند که باعث شده است بونجور خطاناپذیری را به همان شیوه معمول نپذیرد (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

برداشت نگارنده از گفتار بونجور این است که ویهنگامی که از آشکار شدن خطای برخی قضایایی که ضروری و خطاناپذیر دانسته می‌شدند سخن می‌گوید، تفاوتی بین باورهای استدلالی و باورهای مبنایی قایل نیست و مواردی را مثال می‌زند که می‌توان آنها را جزء باورهای استدلالی ای دانست که خطاناپذیر تلقی می‌شده‌اند و پس از آن خطای آنها مشخص شده است. باید گفت هر چند استدلال می‌تواند از اعتبار تام برخوردار باشد و نتایج یقینی داشته باشد، ولی آن نتایج نمی‌توانند به عنوان باور مبنایی پذیرفته شوند، زیرا دارای توجیه استدلالی قابل اثبات یا قابل نقض‌اند، در حالی که مبنای توجیه استدلالی ندارند و به نحوی خود توجیه‌گرند. از این رو، نباید دامنه خطاناپذیری را به قضایای استدلالی گسترش داد. بسیاری از آنچه بونجور می‌گوید مانند آرای فیلسوفان نمی‌توانند مبنا قرار گیرند، بلکه در حد باورهای استدلالی هستند که دوره‌ای به نفع آن استدلال آورده شده و در دوره‌ای دیگر استدلال‌هایی ضد آن بیان شده است. از این رو، قضایای استدلالی و مباحث متافیزیکی دانشمندان را نباید به عنوان باورهای مبنایی در نظر گرفت تا خطاناپذیری را طلب کنند.

در مورد مسائل هندسه که بونجور در تأیید سخن خود می‌گوید نیز باید گفت اصل توازی که اصل پنجم اصول اقلیدس است، اصل موضوع است و بنا به منطق اسلامی، اصول موضوعه بدیهی نیستند، بلکه از مسلمات محسوب می‌شوند. در واقع این اصل بیشتر شبیه قضیه است. از این رو، در طول تاریخ بسیاری از دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان سعی در اثبات آن داشته‌اند و این نشانگر غیر مبنایی بودن این اصل است. افزون بر آن، این اصل هندسه اقلیدسی هر گاه سازگار باشد، هندسه هذلولی - هندسه ناقلیدسی - هم سازگار است و هر دو هندسه به تساوی سازگارند.

مطابق تعریف، باور خطاناپذیر باوری است که راهی برای اشتباه در آن نباشد. از این رو، خود بونجور هنگام تعریف این اصطلاح، فقط دو مورد را به عنوان باور خطاناپذیر ذکر می‌کند: یکی باور درباره حقایق بدون واسطه تجربی و مورد دوم، باور درباره حقایق بسیط ماقبل تجربه (Bonjour, 2009: 312). اگر بخواهیم به زبان فلسفه اسلامی سخن بگوییم، تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات به عنوان مبنا قرار می‌گیرند و واقعاً خطاناپذیر هستند و حتی سایر

بدیهیات مانند محسوسات و مجربات که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شوند، هر کدام شرایط متعدد و مختلفی برای پذیرش دارند و با لحاظ آن شرایط است که می‌توان آن قضایا را بدیهی دانست. در نتیجه نمی‌توان باورهای استدلالی را که بونجور مثال می‌زند، از موارد خطاناپذیر به معنای مورد نظر به شمار آورد تا گفته شود که به دلیل آشکار شدن خطایشان، ادعای خطاناپذیری آنها نیز مخدوش شده است.

معيار خطاناپذیری از دیدگاه بونجور

بونجور که در دوران انسجام‌گرایی اش وجود مبنایها را انکار می‌کرد، با پذیرش مبنایگرایی در تثبیت این دیدگاه تلاش وافر می‌کند. وی علاوه بر پذیرش مبنای، خطاناپذیری و توجیه‌ناپذیری آن را قبول و از آنها دفاع می‌کند. بونجور معتقد است خطاناپذیری وی از افراط و تفریط به دور است و مبنایگرایی اعتدالی مقصود اوست (بونجور، ۱۳۸۸: ۲۰۱). وی با استفاده از «تمسک به تجربه آگاهانه‌ای که در داشتن باور یا اندیشه فعلی مورد بحث نهفته است» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، به تبیین خطاناپذیری باورهای مبنایی می‌پردازد. «آگاهی سازنده» (constitutive or built-in awareness) بونجور نقش اساسی در خطاناپذیری و توجیه‌ناپذیری باور مبنایی دارد، از این رو لازم است «آگاهی سازنده» و ویژگی‌های آن را توضیح دهیم. بونجور در تعریف دیدگاه خود می‌گوید:

دیدگاه من این است که جنبه‌ای ضروری و ذاتی از داشتن باوری فعلی عبارت است از آگاهی هوشیارانه به دو جنبه مرتبط از مضمون آن که با یک‌دیگر مرتبط‌اند: نخست، مضمون قضیه‌ای آن...؛ دوم، ماهیت تصدیقی به آن مضمون (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

آگاهی هوشیارانه بونجور از دو ساحت تشکیل شده است. اولین ساحت، آگاهی از مضمون خود قضیه است. انسان در برخورد با هر قضیه‌ای از مضمون آن شناخت به دست می‌آورد. دومین جنبه، آگاهی از ماهیت مضمون قضیه است که به صورت تصدیقی خواهد بود و ماهیت پرسشی ندارد.

بونجور در تبیین بیشتر این آگاهی، صفاتی سلبی بیان می‌کند. وی با بیان چنین صفاتی سعی می‌کند تا وجه تمایز نظریه خود را با دیگر نظرات درباره آگاهی بیان کند. وی معتقد است که آگاهی سازنده ماهیت تأملی و دریافتی ندارد و متضمن فعل ذهنی نیست (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، بلکه در واقع اصلاً مفهومی و تصویری نیست (Bonjour, 2009: 200). تنها رابطه‌ای که





بین این آگاهی غیر مفهومی و محتوا و مضمون مفهومی قضیه بر قرار است، رابطه توصیفی می‌باشد؛ یعنی ذهن انسان نخست یک دریافت غیر مفهومی به وسیله ادراک دارد، سپس این ادراک غیر مفهومی‌اش را در قالب مفاهیم توصیف و تشریح می‌کند و بدین ترتیب، آگاهی خود را به وسیله الفاظ و مفاهیم به صورت تصور در می‌آورد.

در تبیین فرایند تشکیل آگاهی سازنده باید گفت ذهن در ارتباط خود با عالم و ادراک حسی خاص، از محتوای آن آگاهی‌ای به دست می‌آورد (Bonjour, 2003: 73) که این آگاهی در قالب مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه تقریباً شبیه علم حضوری در فلسفه اسلامی است. سپس ذهن سعی می‌کند که این آگاهی خود را به مفهوم تبدیل کند تا بتواند آن را به دیگران انتقال دهد، لذا با عملیات توصیف، آگاهی خود را در قالب مفاهیم ارائه می‌دهد. به دلیل اینکه تبدیل آگاهی به امر مفهومی به شیوه‌های منطقی نیست و فقط از طریق توصیف انجام می‌گیرد، از همین رو مفهوم نتیجه آگاهی محسوب نمی‌شود و هیچ ارتباط منطقی و استنتاجی بین محتوای غیر مفهومی آگاهی و باور مفهومی درباره آن آگاهی که انعکاسی از آن است، وجود ندارد. این محتوای مفهومی حتی نمی‌تواند به عنوان لازمه یا استنتاج لازم آگاهی باشد (Bonjour, 2009: 200)، زیرا در قضایا بین صدق و کذب لازم و ملزوم، رابطه طرفینی است. برای مثال، قضیه اصل، صادق لازمی مانند عکس صادق دارد. صدق و کذب فقط در وادی مفاهیم و قضایا مطرح می‌شود، در حالی که آگاهی سازنده غیر مفهومی است و نسبت صدق یا کذب به امر غیر مفهومی صحیح نمی‌باشد. به همین جهت، هر آنچه به عنوان لازم آگاهی فرض شود، نمی‌تواند صادق و کاذب باشد. در نتیجه تبدیل آگاهی سازنده به مفهوم به وسیله روابط منطقی مانند قواعد استنتاج و کشف لوازم نمی‌تواند باشد، زیرا این قواعد و روابط بین دو مفهوم و قضیه جاری است. محتوای مفهومی ادراک باید به وسیله توصیف از آگاهی به دست آید، نه روابط منطقی خواه استنتاج باشد یا کشف لازمه.

در چنین رابطه‌ای که بین امر غیر مفهومی و مفهومی وجود دارد، ویژگی بالفعل موضوع غیر مفهومی دلیل و اساس صدق یا کذب توصیف است (Bonjour, 2003: 72). به عبارت دیگر، ویژگی‌های موضوعی که آگاهی از آن موضوع حاکی است، ملاکی برای تعیین صحت یا عدم صحت این توصیف است.

با مشخص شدن معنای آگاهی، بونجور به بیان برخی خصوصیات دیگر آن می‌پردازد.

وی معتقد است:

این آگاهی از مضمون [قضیه] که می‌توان آن را «ذاتی» نامید، به سبب ماهیت سازنده و غیر دریافتی خود، به توجیه نیاز ندارد و به دلیل مشابه، حتی توجیه‌پذیر هم نیست. در واقع، تا آنجا که من می‌دانم این گونه آگاهی سازنده و غیر دریافتی از مضمون کاملاً خطاناپذیر است، کمابیش به همان معنایی که در دیدگاه میناگرایانه به طور سنتی ادعا شده [است] (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

در جمع‌بندی نظریه بونجور درباره آگاهی باید به چند مؤلفه‌ای که می‌توان آنها را ویژگی‌های مهم آگاهی سازنده دانست، پرداخت. اولاً، نظریه وی آگاهی از مضمون یک قضیه خاص است؛ یعنی آگاهی نسبت به قضایای مختلف ثابت و یکسان نیست، بلکه در رابطه با هر قضیه‌ای، ذهن درباره آن قضیه مخصوص آگاهی به دست می‌آورد. هر قضیه آگاهی مخصوص به خود را دارد و با تعدد قضایا آگاهی نیز متعدد خواهد شد. این نکته حایز اهمیت است که آگاهی ما از قضیه هوشیارانه خواهد بود و «اگر به این مضمون، آگاهی هوشیارانه نداشته باشیم، اصلاً باور فعلی آگاهانه نخواهیم داشت» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

ثانیاً، در نظریه بونجور، آگاهی امری غیر مفهومی است. آگاهی اگر مفهومی باشد، خود به باور دیگری نیاز دارد که توجیه‌گر باور اول باشد و این امر محذورهای دور یا تسلسل را به وجود می‌آورد. بونجور آگاهی سازنده را غیر مفهومی می‌داند. وی با این عمل، خود را از مشکل سلارز می‌رهاند و می‌گوید:

گمان می‌کنم این تبیین از جنبه تجربی باور فعلی ما را قادر به گذر از بین دو وجه قیاس دو وجهی ضد میناگرایانه می‌کند (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

قیاس دو وجهی سلارز به این نحو است که توجیه مینا یا به وسیله امر مفهومی است و یا امر غیر مفهومی آن را توجیه می‌کند. اگر امر مفهومی توجیه‌گر باشد، خود به باور درجه دومی نیاز دارد که همین بحث درباره آن جاری است. اگر امر غیر مفهومی توجیه‌کننده قضیه باشد، این اشکال پیش می‌آید که امر غیر مفهومی توجیه‌گر مفهومی نمی‌تواند باشد (sellars, 32-31: 1963). بونجور نظریه آگاهی خود را امر غیر مفهومی می‌داند که نقش توجیه‌گری دارد و برای رهایی از مشکل مزبور آگاهی را بخشی از تجربه حسی می‌داند که امری صرفاً مفهومی نباشد و بتواند به عنوان توجیه به کار رود. علاوه بر آن، امر غیر مفهومی برای اینکه توجیه‌کننده باشد به باور دیگر نیاز ندارد، زیرا مفهوم نیست و توجیه درباره مفاهیم و باورها مطرح می‌شود.





ثالثاً، در این نظریه آگاهی امری ذاتی و غیر دریافتی است. بر اساس این مؤلفه، ذهن به یک باور دیگر برای دریافت آگاهی نیاز ندارد، بلکه این آگاهی ذاتی همان قضیه است. از نظر وی در ذات هر قضیه این ویژگی هست که ما آگاهی خاصی درباره آن به دست آوریم. این آگاهی از قضیه به واسطه فرا باور نخواهد بود و چنین آگاهی ای می تواند توجیه گر صدق باور «من به این قضیه باور دارم» باشد.

رابعاً، آگاهی سازنده بخشی از تجربه حسی را تشکیل می دهد و در توجیه باور نقش مهمی ایفا می کند (Bonjour, 2009: 199). هر تجربه حسی متشکل از دو بخش است: قسمتی از آن تجربه امر محسوسی است که به وسیله اندام حسی ادراک شده است و بخش دوم، تجربه آگاهی غیر مفهومی ما از آن است. از همین رو، این آگاهی که بخشی از فرایند تجربه است، می تواند در توجیه باور مؤثر باشد. وی با بیان این مؤلفه به پاسخ این اعتراض که «امر غیر مفهومی توجیه گر امر مفهومی نمی تواند باشد» می پردازد. در توضیح دلیل بونجور باید گفت امر غیر مفهومی یا همان آگاهی، بخش و جزئی از تجربه حسی است و خود به تنهایی نقش توجیه گری مفهوم را ندارد، بلکه کل تجربه حسی است که توجیه گر است و آگاهی سازنده بخشی از آن است و فقط در توجیه باور سهیم است.

این خصوصیت آگاهی ذاتی باعث می شود که نظریه او با دکارت متفاوت می شود. دکارت فقط پدیدارهای ذهنی را خطاناپذیر می داند، در حالی که «آگاهی سازنده» بونجور بخشی از تجربه حسی است. بونجور با این نظریه خود سعی می کند به نحوی ارتباط با عالم خارج محفوظ بماند.

این آگاهی غیر مفهومی برای هر کسی که قابل دسترس باشد می تواند آن را اساسی برای توجیه معرفتی خود قلمداد کند و تا زمانی که دلیل خاصی برای اشتباه بودن آن یافت نشود، آگاهی می تواند از طریق مقایسه مستقیم با رخداد تجربی اساس مناسبی برای توجیه باشد (Bonjour, 2003: 73).

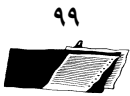
خطاناپذیری آگاهی سازنده

بونجور با تبیین نظریه آگاهی سازنده خود تلاش می کند خطاناپذیری باورهای مبنایی را تأیید کند. وی تأکید می کند خطاناپذیری مخصوص آگاهی ذاتی است و شامل فرا باور دریافتی نمی شود. فرا باور یا باور درجه دوم در واقع همان اعتقاد به مضمون باور اصلی

است. بونجور معتقد است باوری که در مورد آگاهی ذاتی است احتمال خطا دارد. «هنوز این امکان وجود دارد که کسی در دریافت باور خود دچار خطا شود؛ یعنی باوری درجه دوم داشته باشد که مضمون آگاهی «ذاتی» یا سازنده را که سازنده باور درجه اول است، به درستی نمایش نمی‌دهد» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸). فراباوری که ذهن از یک قضیه می‌سازد گاه ممکن است توصیف صحیحی از آگاهی ذاتی نباشد، به همین جهت، امکان خطا در این فراباور وجود دارد و در حالی که اصل باور و آگاهی بدون خطا است، انسان باید تمام هم خود را مصروف کند تا میان باور و فراباور اشتباه نکند و حکم خطاناپذیری باور را به فراباور سرایت ندهد. فراباور یا باور درجه دوم انسان این است که «من به قضیه الف باور دارم». این باور به باور ممکن است خطا باشد، زیرا در این مورد حکم برای آگاهی نیست، بلکه انسان به آن مفهومی که بر اساس توصیف آگاهی به دست آمده، باور دارد و این مفهوم توصیفی از آگاهی قابل صدق و کذب است. اگر بخواهیم این بحث را مطابق اصطلاحات فلسفه اسلامی بیان کنیم باید بگوییم باور درجه دوم تقریباً همان علم حصولی است که از یک علم حضوری به دست می‌آید. در این موارد احتمال خطا در علم حصولی و تبدیل نادرست آن به علم حصولی وجود دارد. از این روی، در میان فیلسوفان اسلامی کسی ادعای خطاناپذیری علم حصولی‌ای را که از تبدیل علم حضوری به علم حصولی به دست می‌آید، ندارد.

بونجور علت خطا در آگاهی را در سه صورت ممکن می‌داند. بی توجهی به قضیه، پیچیدگی مسئله و یا ابهام مضمون باور مواردی هستند که در آگاهی احتمال خطاپذیری را به وجود می‌آورند، ولی این امکان خطا در حد احتمال است و نمی‌تواند مانع توجیه‌گری آگاهی سازنده شود (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸؛ نیز Bonjour, 2009: 198). این یک امر عقلی است که به صرف احتمال اندک خود را از علم بسیار محروم نکنیم. همچنان که وی در مورد خطاپذیری حواس نیز معتقد است «هیچ کس به دلیل خطاپذیری ادراک حسی به طور جدی بی‌اعتمادی به آن را پیشنهاد نمی‌کند و چنین کاری در حوزه بصیرت پیشین به همین میزان افراطی، غیر ضروری و خیال پردازانه است» (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۸۹). بر این اساس، آگاهی سازنده نیز آن چنان کارایی دارد که با صرف احتمال و امکان خطا آن را به کلی مخدوش نسازیم.

بونجور در این موضع با دکارت تفاوت دارد. دکارت به خاطر فرض موجود شرور



نمی‌تواند در جایی که احتمال خطا باشد آن را بپذیرد، ولی بونجور این گونه نیست. وی که عقل‌گرایی اعتدالی را انتخاب می‌کند، معتقد است اگر به دلیل وجود احتمال اندک خود را از بخش عظیم منابع معرفتی محروم کنیم، خلاف عقل است. بونجور سعی می‌کند با نظریه «آگاهی سازنده» بتواند مبناگری را تقویت کند و ایرادهای وارد بر آن را پاسخ دهد.

جمع‌بندی

دکارت برای رسیدن به یقین در همه امور شک می‌کند. او مسیر عقل‌گرایی افراطی را برمی‌گزیند و از راه اثبات خود از این شک خارج می‌شود و سپس بر اساس اثبات خود، خدا و جهان را اثبات می‌کند. ملاکی که وی برای صحت و حقیقت شیء بیان می‌کند شهود واضح و متمایز اشیا، در ذهن است و فقط آنچه بر ذهن پدیدار می‌شود خطاناپذیر و یقینی است. موارد امکان خطایی که دکارت مطرح می‌کند شامل خطا در احکام می‌شود، هرچند در موردی اذعان می‌کند که خطا در مفاهیم نیز امکان‌پذیر است. لذا تناقضات و ایرادهایی در کلام او آشکار می‌شود. از جمله این ایرادها می‌توان ابطال ملاک صحت و حقیقت، ابطال دلایل اثبات خدا و حتی مخدوش شدن خطاناپذیری پدیدارهای ذهنی اشاره کرد.

بونجور که عقل‌گرای معتدل است با بیان انتقادهایی به دکارت می‌کوشد تا نظریهٔ باور خطاناپذیر را از ایرادهای انسجام‌گرایان و منتقدان مبناگرایی بپیراید. وی در این راستا نظریه «آگاهی سازنده» را بیان می‌کند. آگاهی سازنده یک مرحله هوشیاری غیر مفهومی است که با فرایند توصیفی می‌توان آن را به باور مفهومی تبدیل کرد. این آگاهی می‌تواند در توجیه باور مؤثر باشد و در عین حال، مشکل قیاس ذو وجهین متعرض آن نمی‌شود. هرچند احتمال عقلی خطا در این آگاهی وجود دارد، ولی توجه به آن معقول نمی‌نماید.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، ج ۱، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: سروش، چاپ سوم.
 ۲. بونجور، لورنس (۱۳۸۸)، دفاع از خرد ناب، ترجمه: رضا صادقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۳. _____ (۱۳۸۷)، «به سوی دفاعی از میناگرایی تجربی»، بازگشت به میناگرایی سنتی، مایکل د. پاول، ترجمه: رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۴. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملاتدر فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، طبع ۲.
 ۵. _____ (۱۳۷۶)، رساله اصول فلسفه، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
 ۶. _____ (۱۳۴۲)، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
 ۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۸. مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
9. Bonjour, Laurence (2009), *Epistemology, Classic Problems and Contemporary Responses*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
 10. Bonjour, Laurence and Ernest Sosa (2003), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford: Blackwell.
 11. Sellars, W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, London: Routledge & keganpaul.



تهران



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

معانی عدالت در اخلاق اسلامی

حسین اترک*

چکیده

یکی از مفاهیم کلیدی که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علم اجتماع، سیاست و اخلاق مطرح می‌شود، «عدالت» است. از این اصطلاح، تعاریف و معانی مختلفی وجود دارد. هدف این پژوهش، بررسی معانی عدالت در اخلاق اسلامی است. برخی از حکمای اسلامی به تبع افلاطون، با ارائه تعریفی نفسانی و روان‌شناختی از عدالت، آن را به سازگاری و تسالم قوای نفس تعریف کرده‌اند. عدالت بر اساس این تعریف، فضیلت جامع نفس است که از حصول فضایل سه‌گانه نفس، یعنی حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید. برخی دیگر به تبع ارسطو، عدالت را فضیلت حد وسط بین ظلم و انظلام تعریف کرده‌اند که به توزیع عادلانه اموال و امکانات بین دیگران مربوط است. برخی نیز عدالت را به فضیلت عقل عملی که از اعتدال آن اعتدال جمیع قوا حاصل می‌شود تعریف کرده‌اند. در نهایت، به نظر می‌رسد تعریف کامل و جامع عدالت، قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش است و تعاریف دیگر عدالت اعم از تعریف روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و ... همه در نهایت به این تعریف جامع بازگشت می‌کنند. در این مقاله به مباحث دیگری حول مفهوم عدالت مانند تعیین ردیلت مقابل عدالت، اندراج انواعی خاص از فضایل تحت عدالت و بساطت و ترکب معنای آن در اخلاق اسلامی نیز پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها

عدالت، اعتدال قوا، عدالت فردی، عدالت توزیعی، عدالت سیاسی.

atrakhossein@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

۱۰۲



فصلنامه

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

مقدمه

مفهوم «عدالت» یکی از مفاهیم اصلی در اخلاق اسلامی است که حکمای مسلمان، تعاریف مختلفی از آن داشته‌اند که ضروری است این معانی از هم تفکیک گردد.

۱. معنای عدالت نزد افلاطون: اعتدال قوا و مجموع فضایل سه‌گانه

افلاطون برای نفس انسانی، سه قوه عقل، شهوت و غضب قائل است. این قوا به ترتیب مرکز ادراک و شناخت، تمایلات زیستی و حیاتی و مرکز اراده و همت هستند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۲۲). وی با برقراری تناظر میان جامعه و روح انسان، طبقات سه‌گانه جامعه (طبقه زمامداران و حاکمان، سپاهیان و جنگاوران، پیشه‌وران و عموم مردم) را در نفس انسان جاری و منطبق می‌سازد (همان: ۱۰۳۰).

جزء عقلانی در پی شناخت حقیقت است و آدمی به کمک آن به شناسایی امور می‌پردازد؛ جزء خشم و اراده که همواره خواهان قدرت و جاه و شهرت است و از این امور لذت می‌برد و جزء شهوانی که وظیفه آن جلب منفعت است و به خوردن، نوشیدن، شهوت و کسب ثروت میل دارد و از این گونه امور لذت می‌برد (همان: ۱۲۲۹-۱۲۳۰).

افلاطون فضایل اصلی نفس انسان را بر اساس تمثیل و مقایسه‌ای که با جامعه دارد، چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت (یا خویشتن‌داری) و عدالت بیان می‌کند. او در تعریف جامعه کامل و خوب می‌گوید:

حال اگر ما جامعه خود را خوب تأسیس کرده باشیم باید از هر حیث جامعه خوبی

باشد... یعنی باید جامعه‌ای باشد دانا و شجاع و خویشتن‌دار و عادل (همان: ۱۰۱۰).

از نظر او برای تحقق فضایل اخلاقی در نفس، دو شرط لازم است: اول، تربیت روح یا جزء خردمند نفس؛ دوم، تربیت قوای شهوی و غضبی که عبارت است از تابعیت آنها از قوه عقلی و رعایت اعتدال در اعمال و خواسته‌هایشان. نیروی خرد باید تحت تربیت بیرونی قرار گیرد. تربیت خرد یا نفس عاقله به وسیله دانش، فلسفه و انس با خدایان دانش و هنر است. نیروی خرد تنها نیرویی در انسان است که شأنت فرمانروایی بر اجزای دیگر نفس را دارد؛ زیرا فقط این جزء، قدرت تشخیص و داوری دارد و می‌تواند معین کند که برای هر یک از اجزاء چه چیز مفید و چه مضر است (همان: ۱۰۳۲).



۱۰۳



پس از تربیت جزء خرد نفس، باید جزء خشم و غضب تربیت گردد. تربیت روحی و تربیت بدنی مانند ورزش، سبب می‌شود که خرد و خشم با یکدیگر هماهنگ شوند. خرد به وسیله ادبیات و موسیقی و دانش نیرو می‌گیرد و خشم در پرتو آهنگ و وزن، ملایم و معتدل می‌گردد. این دو نیرو پس از تربیت باید زمام جزء سوم روح، یعنی هوس‌ها و تمایلات را که بزرگ‌ترین و سیری‌ناپذیرترین جزء روح است به دست گیرند و نگذارند از لذت‌های شهوانی چنان برخوردار شود که روز به روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خود را از یاد ببرد و در صدد سلطه بر دو جزء دیگر برآید، زیرا فرمان‌دادن در خور او نیست که اگر عنان به دست او افتد، تمام روح تباہ می‌گردد (همان: ۱۰۳۱-۱۰۳۲).

از تربیت جزء عقلانی نفس، فضیلت «حکمت» و از تربیت جزء شهوت و خشم که به تابعیت آنها از جزء عقلی و رعایت اعتدال در اعمال و خواسته‌هایشان است، فضایل «عفت» و «شجاعت» پدید می‌آید. وقتی این قوای سه‌گانه به حد فضیلت خود برسند، از انسجام و هماهنگی آنها، فضیلت چهارمی در نفس ایجاد می‌شود که «عدالت» نام دارد. بنابراین فضایل اصلی نفس، چهار است.

به اعتقاد افلاطون اگر همه اجزای روح به فرمان جزء عقلانی تن در دهند و علیه آن قیام نکنند، نه تنها هر جزء روح، کاری را که خاص خود اوست انجام می‌دهد و بدین سان مطابق عدالت عمل می‌کند، بلکه تمام روح از لذتی که با طبیعتش سازگار است، یعنی لذت راستین برخوردار می‌گردد، ولی اگر یکی از دو جزء دیگر غالب آیند، نه تنها خود آن جزء، لذتی را که در خور آن است به دست نمی‌آورد، بلکه اجزای دیگر را نیز مجبور می‌کند به لذت‌های غیر حقیقی که با طبیعتشان بیگانه است روی آورند (همان: ۱۲۴۰). وی شروط تحقق فضایل اخلاقی را چنین بیان می‌کند:

برای تحقق فضیلت دو شرط لازم است: اول اینکه قوای شهویه و غضبیه تابع قوه عاقله باشند؛ دوم اینکه قوای سه‌گانه در عمل مراعات حد وسط کنند و از اعتدال خارج نشوند (دره‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۷).

بنابراین از نظر افلاطون، فضیلت عدالت، فضیلت چهارم نفس است که پس از سه فضیلت پیشین در نفس ایجاد می‌شود. افلاطون برای تعریف عدالت به عنوان یک فضیلت نفسانی، از عدالت اجتماعی آغاز می‌کند. وی جامعه مطلوب و کامل را جامعه‌ای معرفی می‌کند که چهار خصلت در آن باشد: حکمت یا دانایی، شجاعت، خویش‌داری و عدالت (افلاطون،

۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۱۰). عدالت در جامعه آن است که هر کسکار مناسب طبیعت و توانایی‌های خودش را انجام دهد. عدالت آن است که آدمی وظیفه خاص خود را انجام دهد (همان: ۱۰۱۸). یعنی طبقات مختلف جامعه، زمامداران، پیشه‌وران، سپاهیان و پاسداران، تنها به وظیفه خاص خود عمل کنند و در کار یکدیگر دخالت نکنند (همان: ۱۰۳۴). این همان معنای عدالت اجتماعی است.

اما عدالت فردی و نفسانی نیز تفاوت چندانی با عدالت اجتماعی ندارد. عدالت فردی، بدین معنا است که هر جزئی از روح آدمی، تنها به وظیفه خاص خود عمل کند. زمامداری، حق جزء عقل و خرد روح است، زیرا عقل، دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند. وظیفه خشم، این است که دوست و دستیار خرد باشد و جلوی طغیان شهوت را بگیرد. مرد عادل کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد یا همه اجزاء در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره چنان باشد که هر جزئی، کار ویژه خویش را انجام دهد. بدین ترتیب، انسان بر خود مسلط شده و در درون خود نظم کامل برقرار می‌کند و سه جزء روح همانند سه تار اصلی یک ساز خود را با هم سازگار و هماهنگ سازد (همان: ۱۰۳۴).

بر این اساس، ظلم وقتی روی می‌نماید که اجزای سه‌گانه روح با یکدیگر ناسازگاری آغاز کنند و به انجام وظیفه خود قناعت نورزند و با یکدیگر ناسازگاری کنند و در کارهای هم مداخله نمایند و آن جزء از روح که بر حسب طبیعتش وظیفه فرمان‌برداری از جزء حاکم روح را دارد، سر به طغیان گذارد و بخواهد بر تمام روح فرمان براند. چنین وضعی که در درون آدمی روی دهد و بی‌نظمی و فساد را که نتیجه آن است باید ظلم نامید (همان: ۱۰۳۵).

۲. معنای عدالت نزد ارسطو: حد وسط بین ظلم و انظلام

«عدالت» از نظر ارسطو فضیلتی است که حد وسط میان دو رذیلت ارتکاب ظلم و تحمل ظلم قرار دارد. عدالت ملکه‌ای است که باعث می‌شود آدمی استعداد به جا آوردن اعمال عادلانه را داشته باشد و عمل عادلانه انجام دهد. در مقابل، ظلم سیرتی است که آدمی را وادار می‌کند در برابر هم‌نوعان خود عمل خلاف عدالت به جا آورد و خواستار بی‌عدالتی باشد.

عدل و ظلم از نظر ارسطو دو معنا دارد: در معنای اول، «ظالم» کسی است که به قانون بی‌اعتناست؛ در معنای دوم، کسی که سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب و امکانات



۱۰۵



در میان شهروندان بی‌اعتناست. بنابراین، عادل به کسی گویند که اولاً، حرمت قوانین را نگاه می‌دارد و ثانیاً، برابری شهروندان را محترم می‌شمرد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۳). در نتیجه معانی عدالت از نظر ارسطو عبارت است از: الف) اطاعت از قانون؛ ب) رعایت انصاف و برابری.

اگر قانون کامل بوده و دستورهایش سودمند و درست باشد، اطاعت از قانون، جامع همه خیرها خواهد بود، زیرا قانون امر می‌کند که انسان مانند شجاعان رفتار کند و در میدان جنگ نهراسد و فرار نکند؛ همچنین قانون به خویشتن‌داری، عفت و پرهیز از زنا امر می‌کند؛ قانون به شکیبایی و عدم خشم امر می‌کند و... از این رو، عدالت به معنای اطاعت از چنین قانونی، جامع همه فضایل خواهد بود و فضیلت کامل محسوب می‌شود. در مقابل آن، ظلم، رذیلت کامل است (همان: ۱۶۸-۱۶۷)، ولی عدالت و ظلم به معنای دوّمشان، جزئی از عدالت و ظلم به معنای اعمّ اولی است. بنابراین عدالت دو معنا دارد: معنای عام و معنای خاص.

ارسطو عدالت خاص را به دو قسم «عدالت توزیعی» (Distributive Justice) و «عدالت تصحیحی» (Corrective Justice) تقسیم می‌کند. عدالت توزیعی رعایت تناسب در توزیع پول و افتخار و چیزهای دیگر در میان شهروندان جامعه است؛ یعنی در توزیع این موارد باید در میان شهروندان تناسب را رعایت کرد و مطابق استحقاق هر فرد به او پول و سرمایه داد. تجاوز از این تناسب ظلم و رعایت آن عدالت و حد وسط است. در اینجا تناسب هندسی حاکم است. اما عدالت تصحیحی نقش تصحیح در معاملات و ارتباط‌های میان مردم را ایفا می‌کند. عدالت تصحیحی خود بر دو قسم است، زیرا بعضی معاملات آزادانه و اختیاری هستند و بعضی غیر اختیاری. معاملات و ارتباط‌هایی همچون خرید و فروش، قرض، ضمانت، عاریه، امانت و اجاره ارادی و اختیاری‌اند، چون مبدأشان انتخاب و اختیار آزاد فرد است، اما از معاملات غیر ارادی بعضی نهانی‌اند؛ مانند سرقت، زنا، زهر خوراندن، قوادی، فریب‌دادن بندگان، قتل و شهادت دروغ. بعضی دیگر همراه زورند؛ مانند تهدید و توقیف غیرقانونی، قتل مسبوق به سوء قصد و با تعبیه وسایل، راهزنی و ایجاد نقص عضو و اهانت. در عدالت تصحیحی، برابری میان افراد رعایت می‌شود، ولی نه با تناسب هندسی، بلکه با تناسب عددی؛ یعنی قاضی در این موارد، مقدار زیان وارده به مغبون یا مظلوم را در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند آن را جبران کند تا برابری حاصل گردد. از این روی، ظالم و غابن را به اندازه ضرر وارده مجازات می‌کند و اگر از این مقدار تجاوز کند یا کوتاهی

نماید، خود دچار ظلم گردیده و عدالت برقرار نشده است (همان: ۱۷۸-۱۷۱).

ارسطو پس از بیان اقسام عدالت، با توجه به قاعده حدوسط، تصریح می‌کند که عدالت حدوسط میان ارتکاب ظلم و تحمل ظلم است، زیرا یکی، تجاوز از اندازه درست و دیگری مجبور شدن به قبول کمتر از اندازه درست است. عدالت حدوسط است، ولی نه آن گونه که دیگر فضایل حد وسط‌اند، بلکه عدالت حدوسط را معین می‌کند و ظلم مایه افراط و تفریط است. عدالت فضیلتی است که به سبب آن مرد عادل عمل عادلانه را برمی‌گزیند و متحقق می‌سازد؛ آنجا که باید تقسیمی میان او و دیگران به عمل آید، چنان عمل نمی‌کند که قسمت بزرگ‌تر را برای خود نگاه دارد و به دیگران مقدار کمتری بدهد، بلکه با رعایت تناسب به همه بخش برابر می‌دهد و آنجا که چیزی زیان‌بخش تقسیم می‌شود، مقدار کمتر را به خود و مقدار بیشتر را به دیگران اختصاص نمی‌دهد (همان: ۱۸۳).

۳. معنای عدالت نزد حکمای اسلامی

مفهوم عدالت در اخلاق اسلامی معانی مختلفی یافته است. برخی از حکمای اسلامی، معنای افلاطونی عدالت را قائل شده‌اند و برخی دیگر معنای ارسطویی آن را ذکر کرده‌اند؛ برخی دچار خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت شده‌اند و آن دو را یکی انگاشته‌اند؛ برخی با آگاهی از تغایر این دو معنا، در صدد چاره‌جویی برآمده و قاعده اعتدال را در مورد فضیلت عدالت جاری ندانسته‌اند یا معنای جدیدی از عدالت ارائه کرده‌اند تا با جاری ساختن قاعده اعتدال در مورد آن سازگار باشد؛ برخی نیز با بهره‌گیری از روایات آن را به معنای قرار دادن شیء در جای خودش تعریف کرده‌اند. اکنون به معانی مختلف عدالت نزد حکمای اسلامی و سیر معنایی آن در اخلاق اسلامی می‌پردازیم.

۱.۳. خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت

از آنجا که حکمای مسلمان متقدم، در حکمت و فلسفه تحت تأثیر آثار افلاطون و ارسطو بودند، آنچه در کتاب‌های اخلاقی ایشان آمده ذکر هر دو معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت بدون توجه به تفاوت معنایی آنها است. این حکما به سبب ادغام نفس‌شناسی افلاطون با قاعده اعتدال ارسطو، معنای افلاطونی عدالت را که یک فضیلت نفسانی و فردی است، با معنای ارسطویی عدالت که معنایی در ارتباط با جامعه و دیگران است خلط کرده‌اند. ایشان،





از سویی به تبع افلاطون، عدالت را انسجام و سازگاری قوای نفس، عمل کردن هر یک از قوا به وظیفه خاص خود و مجموع فضایل سه گانه حکمت، عفت و شجاعت تعریف کرده‌اند که در این معنا، عدالت یک حالت و ملکه نفسانی است؛ و از سوی دیگر به تبع ارسطو عدالت را حدّ وسط بین ظلم و انظلام دانسته‌اند که در این معنا، عدالت یک فعل اجتماعی مربوط به تقسیم برابر امکانات بین خود و دیگران است. برای مثال، ابن سینا هم معنای افلاطونی عدالت فردی را ذکر می‌کند و می‌گوید: «والعدالة التي مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها» (ابن سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۹) و هم معنای اجتماعی و ارسطویی آن را می‌آورد که حدّ وسط میان ظلم و انظلام است:

«والفضائل إنّما هو وسائط بين رذائل و كل فضيلة بين رذيلتين. فالعفة متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس بالذلة. السخاء متوسطة بين التبذير والتقصير والعدالة وسط بين الظلم والأنظلام» (همان: ۳۶۳).

ابوعلی مسکویه (مسکویه، ۱۳۸۴: ۳۹ و ۴۲-۴۳)، خواجه نصیر طوسی (در قسمت اول کتابش که تابع مسکویه است) (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۱-۷۲ و ۷۸)، عضدالدین ایجی (ایجی، بی تا: ۶) و عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۷۴) نیز در بخشی از کلام خود، مرتکب این اشتباه و خلط معنایی شده‌اند.

ممکن است کسی بگوید این دو معنا با هم قابل جمع‌اند و تقسیم عادلانه امکانات بین دیگران، در واقع ناشی از عدالت نفسانی و وجود ملکه عدالت در نفس است، ولی در پاسخ باید گفت تفاوت این دو معنا و عدم امکان جمعشان روشن است، زیرا عدالت به معنای افلاطونی آن، ملکه نفسانی و وصف نفس است که رذیلت مقابلش تنها رذیلت ظلم یا جور است؛ ضد سازگاری و انسجام قوای نفس، عدم انسجام و سازگاری است، اما عدالت به معنای ارسطویی آن که تقسیم عادلانه اموال و امکانات است، وصف فعل است و عمل عادلانه یا تقسیم عادلانه گفته می‌شود که می‌تواند حد وسط بین ظلم و انظلام باشد. هرچند با نگاه دقیق، برمی‌آید که در اینجا نیز عدالت یک طرف دارد و آن ظلم است، چون فاعل و مُمَقَسَّم اگر به تساوی و انصاف تقسیم اموال کند، عدالت در حق دیگران خوانده می‌شود اگر به دیگران کم دهد و خود بیشتر بردارد، ظلم در حق دیگران خوانده می‌شود و اگر برای خود کم بردارد و به دیگران زیاد دهد، اگر گذشت و ایثار خوانده نشود، انظلام یا به تعبیر دقیق، ظلم در حق خویش خوانده می‌شود. بنابراین، در هر دو صورت مقابل عدالت، ظلم است: ظلم

به دیگران یا ظلم به خود. عدالت و ظلم هر دو وصف فعل فاعل هستند و انظلام و وصف فعل مظلوم. از این روی، چون موصوف آنها مختلف است، نمی توان انظلام را ضد ظلم قرار داد. فارابی حکیم مسلمانی است که با وجود تعریف اجتماعی از عدالت و مربوط دانستن آن به تقسیم خیرات بین اهل مدینه، عدالت را حدّ وسط میان ظلم و انظلام نمی داند، بلکه ضدّ آن را فقط ظلم می داند. وی در فصول منترعه می گوید:

عدالت اولاً، مربوط به قسمت خیرات مشترک بین تمام اهل مدینه است. بعد از آن، عدالت در حفظ آنچه تقسیم شده است، می باشد. این خیرات مشترک عبارتند از: سلامت، اموال، کرامت، مراتب و دیگر خیراتی که ممکن است در آن شریک باشند (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱).

وی در ادامه می افزاید: «اهل مدینه، مطابق استحقاق شان سهمی از این خیرات دارند که اگر زیادتر یا کمتر از آن داده شود، ظلم و جور نامیده می شود. اگر کمتر از استحقاقش به فردی داده شود، ظلم در حق او است و اگر بیشتر از استحقاقش به او داده شود، ظلم در حق اهل مدینه است. پس از اینکه حق هر کس داده شد، باید محافظت شود تا حق او از دستش بیرون کشیده نشود» (همان: ۷۱).

همان گونه که مشاهده می شود در این کلام فارابی، از تعریف افلاطونی و اعتدال قوای نفس و هماهنگی و تعامل آنها خبری نیست. همچنین گرچه تعریف عدالت مانند ارسطو به تقسیم اموال و دادن حق هر کسی مربوط است، ولی بر خلاف ارسطو، فارابی آن را حدّ وسط ظلم و انظلام نمی داند و دو طرف آن را ظلم خوانده است.

فارابی در ادامه تعریف دیگری از عدالت ارائه می کند که اعم از تعریف اول است و آن به کارگرفتن افعال فضیلت مندانه - هر نوع فضیلتی که باشد - توسط انسان، بین خود و دیگران است. عدالت در تقسیم اموال بین مردم و عدالت در حفظ سهم هر کس، انواعی از این معنای عام عدالت هستند که اخص به اسم اعم نامیده شده است (همان: ۷۴). در نتیجه، قرار دادن هر دو معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت در کنار هم، چیزی غیر از خلط معنا و اشتباه نیست که برخی از حکمای اسلامی بدان دچار شده اند.

۲.۳. تفکیک معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت

اما از آنجا که برخی دیگر از حکمای اسلامی به تفاوت معنای افلاطونی عدالت از معنای





ارسطویی آن متوجه بوده‌اند، برای پرهیز از خلط این دو معنا چاره‌جویی کرده‌اند. برخی از آنها تنها به معنای افلاطونی عدالت وفادار مانده‌اند. ایشان گرچه به قاعده اعتدال ارسطو معتقد بوده‌اند و آن را درباره فضایل اصلی دیگر جاری ساخته و دو طرف برای آنها قائل شده‌اند، آن قاعده را در مورد فضیلت عدالت جاری ندانسته‌اند و برای آن، تنها یک طرف به نام رذیلت «جور» قائل شده‌اند نه دو طرف ظلم و انظلام. کندی اولین کسی بود که با وجود جاری ساختن قاعده اعتدال در مورد فضایل حکمت، شجاعت و عفت، آن را در مورد فضیلت «عدالت» به کار نبرد و رذیلت مقابل آن را تنها «جور» نامید (کندی، ۱۳۶۹: ۱۷۹).

ابن حزم نیز گرچه تعریف ارسطویی از عدالت به دست می‌دهد و آن را به معنای اجتماعی‌اش می‌گیرد که اعطای حق دیگران و اخذ حق خود است، بر خلاف ارسطو برای عدالت، یک طرف به نام «جور» معین می‌کند، نه دو طرف ظلم و انظلام (ابن حزم، ۱۹۶۱: ۱۳ و ۱۹).

همچنین غزالی از جمله حکمایی است که کاملاً به تمایز معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت متوجه است و آن را صرفاً به حالت نفسانی و هیئت استعلایی قوه عاقله بر قوای شهوی و غضبی تعریف می‌کند و رذیلت مقابل آن را فقط «جور» قرار می‌دهد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). جلال الدین دوانی، مهدی نراقی (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹/۲) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴۲۳) نیز رذیلت مقابل عدالت را تنها «جور» دانسته‌اند.

برخی دیگر از حکمای اسلامی به قاعده اعتدال ارسطو وفادار مانده‌اند و برای عدالت دو طرف قائل شده‌اند، ولی تعریف جدیدی از ظلم و انظلام، غیر از دیدگاه ارسطو برگزیده‌اند. راغب اصفهانی، یکی از این حکماست. وی، هم عدالت را به اجتماع فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت تعریف می‌کند و هم آن را حد وسط ظلم و انظلام قرار می‌دهد، ولی مرادش از ظلم و انظلام، معنای ارسطویی آن، یعنی برداشتن سهم بیشتر یا کمتر از حق برای خود نیست، بلکه ظلم را معنای کلی «افراط هر یک از قوا» و انظلام را معنای کلی «تفریط هر یک از آنها» تعریف می‌کند که به دلیل همین افراط و تفریط‌های قوا، رذایل خاص نفسانی برای هر یک از قوا پدید می‌آید. این تعریف با تعریف افلاطونی از عدالت به اعتدال قوا، سازگار است. وی می‌گوید:

ويتولد من اجتماع ذلك [يعنى فضایل سه‌گانه قوا] العدالة. فجميع الرذائل تنبعث من فساد هذه القوى الثلاث: اما فساد الفكرة فيتولد منه الجريزة و البله، واما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره او خمود الشهوة، واما فساد القوة الحمية

فیتولد منه التهور او العین و من حصول هذه الاشياء او بعضها يحصل اما الظلم
واما الانظلام (راغب، ۱۴۲۸: ۸۹).

راغب، بر خلاف ارسطو، انظلام را نه تنها همیشه مذموم نمی‌داند، بلکه گاه آن را پسندیده نیز
می‌شمارد. قسم پسندیده انظلام، گذشت به هنگام و به اندازه از حق مالی خود، از حق کرامت
و منزلت خود و از نفس خود است که از آن به تغافل و انخداع یاد می‌شود (همان: ۲۵۲-۲۵۳).
وی همچنین، در فصلی که به عدل اختصاص دارد، عدل را حدّ وسطی می‌داند که دو
طرفش هر دو «جور» است؛ خروج از وسط به هر طرف که باشد، چه زیادی و چه نقصان،
«جور» گفته می‌شود:

والعدل هو وسط اطرافه کلها جور، فالجور هو الخروج عن الوسط بزيادة او
نقصان (همان: ۲۵۰).

این عبارت، عبارت معروفی است که در کتاب‌های بیشتر حکمای اسلامی آمده است. ریشه
اصلی این قول، اخلاق نیکوماخوس ارسطو است. آنجا که وی عدالت را به معنای رعایت
قانون کامل تعریف کرده است. در این تعریف، عدالت جامع همه فضایل است، زیرا قانون
ما را به کسب فضایل اخلاقی امر می‌کند. عدالت در این معنا تنها یک طرف دارد و آن
ظلم است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۸). البته برخی از حکمای مسلمان به اشتباه این قول را به افلاطون
نسبت داده‌اند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۵۸).

حکمای اسلامی در این تعریف ارسطو از عدالت، به جای قانون اجتماعی، قانون الهی و
شریعت را ملاک قرار داده‌اند (نک: مسکویه، ۱۳۸۴: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۹۹-۱۰۰؛ فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۵۸).
راغب، در اینجا نظر ارسطویی در مورد دو طرف داشتن عدالت را ردّ می‌کند و دلیل
آن را چنین بیان می‌کند که چون عدل در حدّ وسط قرار دارد، خروج از حدّ وسط، به هر
طرف که باشد، «جور» است. در نتیجه «عدالت» فقط یک طرف دارد. وی تعریف ظلم به
قرار دادن شیء در غیر موضع مناسبش را نیز از همین جهت می‌داند، یعنی اگر عدالت، قرار
دادن شیء در جای مناسبش باشد که حد اعتدال است، ظلم، قرار دادن آن در جای
نامناسب یعنی خارج از حدّ اعتدال خواهد بود.

آنچه در کلام راغب در مورد معنای جدید ظلم و انظلام به اشاره وجود داشت، در
کلام محسن فانی کشمیری به صراحت آمده است. وی با تفکیک دو معنای ارسطویی و
افلاطونی عدالت، معنای افلاطونی را مناسب با علم اخلاق می‌داند و می‌گوید:



نظر



و غرض حکمت عملی به عدالتی است که در تکمیل قوای نفسانی و تحصیل موارد زندگانی به کار آید و به مراعات آن صلاح معاش و معاد روی نماید. و اگرچه بیان عدالت ثانی که موجب حسن معاشرت و معاملات و مقتضی نظام امور معیشت است، به فن تدبیر منزل و سیاست مدن تعلق دارد و ذکر این قسم و مباحث متعلقه به آن، در فن تهذیب اخلاق مناسب نیست (فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۴۷).

کشمیری نه دیدگاه کسانی را که عدالت را به معنای ارسطویی گرفته و بر آن دو طرف ظلم و انظلام لحاظ کرده‌اند، قبول دارد و نه دیدگاه غزالی و دیگران را که برای عدالت طرف واحد به نام «جور» در نظر گرفته‌اند، بلکه حق را آن می‌داند که عدالت را فضیلت جامع تمام قوا بدانیم و رذایل مقابل آن را افراط و تفریط در تمام قوا بشماریم. در نتیجه عدالت، دو طرف مقابل به نام ظلم و انظلام دارد؛ با این تفاوت که از آنها تعریف جدیدی ارائه می‌شود: ظلم، افراط در هر یک از قوای سه‌گانه عقلی، شهودی و غضبی و انظلام، تفریط در قوای آنها است. بنابراین همان‌گونه که عدالت فضیلت جامع است، رذایل مقابل آن، یعنی ظلم و انظلام نیز رذایل جامع هستند (همان: ۳۷ و ۵۹).

چاره‌جویی دیگر برخی حکمای مسلمان برای تفکیک معانی افلاطونی و ارسطویی عدالت، مرتبط کردن آن دو معنا با یکدیگر و در طول هم قرار دادنشان است. مسکویه و خواجه نصیر طوسی گرچه در بخشی از کتاب خود که به طرح قاعده اعتدال و اجرای آن در مورد فضایل چهارگانه اصلی مربوط است، مرتکب خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت شده‌اند، در فصلی دیگر که به فضیلت عدالت اختصاص دارد، عدالت را هیئت نفسانی و فضیلت جامع همه فضایل تعریف می‌کنند که تفاوت وسط بودن آن با سایر فضایل در این است که دو طرف مقابل آن، یک رذیلت به نام «جور» است که آن هم جامع رذایل است. عمده مطالب این بخش، برگرفته از کتاب عدل و انصاف اخلاق نیکوماخوس است. خواجه نصیر به تبع مسکویه، در توجیه اینکه تعارضی بین هیئت نفسانی و فضیلت اخلاقی خواندن عدالت نیست، سه جهت را از هم تفکیک می‌کند: گاه هیئت نفسانی نسبت به ذات خودش سنجیده می‌شود؛ گاه نسبت به ذات صاحب آن هیئت و ملکه نگرسته می‌شود و گاهی نسبت به کسی که طرف معامله است. هیئت نفسانی از جهت اول، ملکه نفسانی و از جهت دوم، فضیلت اخلاقی و از جهت سوم، عدالت است.

به بیان دیگر، خواجه عدالت را از جهتی هیئت و فضیلت اخلاقی و از جهتی دیگر عمل

خارجی نسبت به دیگران تعریف می‌کند. از دو جهت اول، عدالت یک امر نفسانی و از جهت اخیر، یک عمل اجتماعی است. خواجه سپس، دربارهٔ ارتباط این جهات می‌گوید بر عاقل واجب است اول، عدالت را در نفس خویش جاری سازد و خود را متصف به ملکات و فضایل اخلاقی کند و قوه عاقله را بر قوای شهوی و غضبی حاکم کند و سپس به عدالت دربارهٔ مردم اشتغال ورزد و حقوق آنها را به عدالت پرداخت کند. کسی که در نفسش عادل نباشد، به انواع شرور و اضرار به غیر گرفتار خواهد بود (مسکویه، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۱۰۷-۱۱۲).

البته گرچه این سخن مسکویه و خواجه در مورد ارتباط دو معنای عدالت صحیح است، در هر صورت اصلاح‌گر خلط معنایی ابتدایی آنها نمی‌شود، زیرا عدالت به معنای اعتدال قوا که هیئت نفسانی است، حدّ وسط بین ظلم و انظلام به معنای برداشتن بیشتر یا کمتر از حق نیست.

۳.۳. عدالت، فضیلت عقل عملی

غزالی و خواجه نصیر طوسی بر اساس تقسیم‌بندی چهارگانهٔ خود از قوای نفس، معنای جدید دیگری برای عدالت تعریف می‌کنند که از معنای افلاطونی و ارسطویی متفاوت است. هر چند می‌توان آن را به نحوی برگرفته از نظریه افلاطون در مورد رابطه صحیح قوای نفس دانست. غزالی برای نفس انسان، سه قوه عقل، شهوت، غضب و قوه چهارمی به نام «قوه عدل» قائل است. مراد او از قوه عدل، همان قوه عقل عملی است که وظیفه‌اش کنترل قوای شهوی و غضبی و منقادساختن آنها از قوه عقل است. فضیلت قوه عدل، «عدالت» است. وی در تعریف عدالت گفت:

ونعی بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها (غزالی،

۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

خواجه نصیر طوسی نیز با تقسیم قوای نفس به دو قوه ادراک و تحریک و قوه ادراک به دو قوه نظری و عملی و قوه تحریک به دو قوه شهوی و غضبی، فضیلت قوه عملی را «عدالت» قرار می‌دهد. عدالت در این معنا هیئت نفسانی و توانایی نفس در کنترل قوای شهوی و غضبی است که وظیفه عقل عملی است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲-۷۳). بر اساس این قول، ردیلت مقابل





عدالت، فقط «ظلم» یا «جور» است. این معنای عدالت از جهتی متفاوت از دیدگاه افلاطونی است، زیرا عدالت فضیلت جامع نفس و مجموع فضایل سه گانه نیست، ولی از جهتی هم در کلام افلاطون ریشه دارد که گفته بود عادل کسی است که هر یک از قوای نفسش به وظیفه خود عمل کند و قوه عاقله، حاکم بر قوای دیگر باشد و دو قوه شهوی و غضبی از عقل اطاعت کنند تا نفس به صلاح و کمال برسد.

البته غزالی بر خلاف دیگر حکمای مسلمان که معانی مختلف عدالت را خلط کرده‌اند، متوجه اختلاف معانی عدالت بود و آن را به سه قسم عدالت اخلاقی، عدالت سیاسی و عدالت در معامله تقسیم می‌کند که دو نوع آخر بر عدالت اخلاقی متفرع است. عدالت اخلاقی، همان معنای افلاطونی عدالت است که پیش تر گذشت. عدالت در معامله که حدّ وسط بین غبن و تغابن است، همان تعریف ارسطویی از عدالت است؛ یعنی هر آنچه حق اوست، برگیرد و هر آنچه حق دیگران است عطا کند. غبن آن است که چیزی را که حق انسان نیست اخذ کند و تغابن در معامله آن است که به کسی که بر گردنش حقی و اجری ندارد، چیزی عطا کند. تعریف وی از عدالت سیاسی، همان تعریف افلاطون از عدالت در جامعه است، یعنی هر کدام از اجزا و طبقات جامعه در جایگاه خود قرار گیرد و به وظیفه خود عمل کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵).

جلال الدین دوانی، از دیگر حکمای اسلامی است که پس از ذکر هر دو تقسیم‌بندی افلاطونی و خواجه نصیر از قوای نفس و بیان تفاوت معنایی عدالت بر اساس آنها، قول حق را قول غزالی و خواجه نصیر می‌داند (دوانی، بی تا: ۲۱-۲۲).

مهدی نراقی نیز با مقایسه معنای افلاطونی عدالت و معنایی که غزالی و خواجه نصیر ارائه کرده‌اند، قول حق را قول غزالی و خواجه نصیر می‌داند. وی گرچه در ابتدا طبق روش مشهور، برای عدالت دو طرف ظلم و انظلام در نظر می‌گیرد، در ادامه متوجه اشکال خلط معنای عدالت می‌شود و در مورد ردیلت مقابل عدالت، حق را این می‌داند که «عدالت» یک طرف دارد و آن «ظلم» است که شامل همه صفات مذموم می‌شود و به تصرف در حقوق و اموال مردم اختصاص ندارد، زیرا چنان که گذشت عدالت عبارت است از اینکه عقل عملی همه قوا را تحت اشاره و فرمان عقل نظری در آورد. پس عدالت جامع همه کمالات است و ظلم که ضد آن است، جامع همه نقایص خواهد بود. چون «ظلم» یعنی قرار دادن شی، در

غیر جای مناسبش و این تعریف، همه صفات و افعال مذموم حتی انظلام را نیز شامل است (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹) چون تمکین ظالم، ظلم بر خود است.

وی تعریف افلاطونی از عدالت را لازمه تعریف غزالی و خواجه می‌داند؛ چون وقتی عقل عملی بتواند سایر قوا را تحت تدبیر عقل نظری در آورد و آنها به نحو شایسته و بایسته کنترل کنند، آن قوا به فضایل ویژه خود، یعنی عفت و شجاعت خواهند رسید. همچنین، چون تدبیر عقل نظری در اشتغال به علوم و معارف نیز بر عهده عقل عملی است به واسطه آن، فضیلت حکمت نیز حاصل می‌شود. در نتیجه، با استعلا عقل عملی بر جمیع قوا، فضایل سه گانه پدید می‌آید و قوا با یکدیگر تسالم و تعامل درست خواهند داشت. چنین حالت و هیئتی در نفس، همان حالت عدالت در قول افلاطونی است (همان: ۵۹).

محمدحسن قزوینی از حکمای معاصر اسلامی، پس از تبیین فضیلت عدالت بر اساس تقسیم‌بندی افلاطونی و تقسیم‌بندی خواجه نصیر از قوای نفس، مدعای هر دو تقریر را متحد و واحد می‌خواند و نظر بعض اعلام [مراد وی، دوانی است] را که بین دو قول فوق تفاوت قائل شده و معنای عدالت در دو تقریر را مختلف دانسته‌اند، اشتباه بزرگ می‌خواند، زیرا به عقیده وی، اینکه عدالت را مجموع فضایل سه گانه و حاصل تسالم و امتزاج سه قوه بدانیم یا آن را تنها فضیلت عقل عملی بخوانیم، هر دو یکسان است، زیرا فضایل و ملکات اخلاقی از اعمال هر یک از قوای سه گانه حاصل می‌شود و تدبیر اعمال این قوا بر عهده قوه عملیه (عقل عملی) است. اگر تدبیر و تعدیل هر یک از این سه قوه را جداگانه در نظر بگیریم، فضایل حکمت، عفت و حلم نامیده می‌شوند، ولی اگر تدبیر و تعدیل جمیع آنها را در نظر بگیریم، عدالت نامیده می‌شود. از آنجا که تدبیر همه آنها بر عهده قوه عملیه است، می‌توان عدالت را تعدیل قوه عملی خواند. بنابراین هم می‌توان عدالت را تعدیل جمیع قوا و تسالم آنها دانست و هم تعدیل قوه عملیه، که وظیفه اش کنترل بقیه قوا است. از این رو، مدعای هر دو قول یکی است (قزوینی، بی تا: ۵۳).

۳.۴. عدالت، قرار دادن هر چیز در جای خودش

برخی دیگر از محققان، عدالت را قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود دانسته‌اند. در مقابل، «ظلم» یعنی قرار دادن هر چیز در غیر جای مناسب خودش (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹). این تعریف، تعریفی





است که در احادیث معصومان : نیز آمده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). این تعریف گرچه تعریف جامع و مهمی است، در آرای حکمای اسلامی بسیار کم‌رنگ پرداخته شده و به تفصیل بدان نپرداخته‌اند (نک. طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴؛ راغب، ۱۴۲۸: ۲۵۳؛ نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹).

یحیی بن عدی از جمله کسانی بود که عدالت را چنین تعریف می‌کرد. وی یک معنای اعم و یک معنای اخص برای عدالت عرضه داشت. معنای اخص آن، رعایت تساوی و برابری و معنای اعم آن قرار دادن هر چیز در موضع مناسب خودش بود که تعریف اول، مصداقی از این تعریف اعم است. وی در تعریف عدالت می‌گوید:

عدالت میزان لازم برای رعایت برابری و کاربرد هر چیز در موضع خودش، در زمان خودش و بر وجه شایسته خودش و به اندازه لازمش، بدون زیاده‌روی و کوتاهی و یا تقدیم و تأخیر است. از جمله رذایل جور است و آن خروج از حدّ اعتدال و زیاده‌روی و کوتاهی در تمام امور، و کسب مال از راه نامشروع و مطالبه حقوقی که بر آدمی مقرر نیست و انجام کارها در غیر مواضع و در غیر زمان خود و نه به اندازه لازم و نه بر وجه شایسته است (یحیی بن عدی، ۱۳۷۱: ۱۶ و ۲۰).

تعریف اعم او، نه افلاطونی است و نه ارسطویی. تعریف اخص او هر چند ارسطویی است، او برای آن دو طرف ظلم و انظلام قائل نیست. تعریف اعم او هر دو تعریف افلاطونی و ارسطویی را شامل می‌شود، زیرا اعتدال در قوا و عمل کردن هر یک از آنها به وظیفه خویش و تقسیم عادلانه اموال بین مردم بدون ظلم و انظلام، هر دو مصداقی از قرار دادن هر چیز در جای خود است. تعریف ظلم به قرار دادن شیء در غیر جای مناسبش در کلمات نراقی و راغب نیز به اشاره وجود دارد (راغب، ۱۴۲۸: ۲۵۳؛ نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹).

داوری و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تعریف عدالت به قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش، بهترین تعریف و عام‌ترین تعریف است که همه تعاریف را در برمی‌گیرد. از مجموع سخنانی که در باب معنای عدالت نقل شد، این اقسام برای عدالت قابل چینش است:

۱. عدالت اخلاقی که عدالت به اعتدال جمیع قوای نفس و عمل کردن هر یک از آنها به وظیفه خاص خود و تبعیت قوای شهوی و غضبی از قوه عاقله گفته می‌شود. اگر انسانی قوای خود را این‌چنین تربیت کند، هر یک از آنها را در جای مناسب خودش قرار داده

است. عدالت به معنای ابتکاری غزالی و خواجه نیز ذیل این معنا قرار دارد؛

۲. عدالت سیاسی که عبارت است از عمل کردن هر یک از طبقات اجتماعی به وظایف خاص خود و تبعیت جنگاوران و پیشه‌وران از حاکمان و زمامداران. اگر هر یک از طبقات جامعه نیز به وظیفه خود عمل کند، باز معنای قرار دادن هر چیز در جای خود شامل آن می‌شود؛

۳. عدالت اجتماعی در تقسیم اموال و امکانات بین مردم مطابق استحقاقشان بدون زیادی و کاستی. این تعریف نیز مشمول تعریف قرار دادن هر چیز در جای مناسب آن است؛ اگر استحقاق افراد برابر باشد، امکانات در میانشان به طور مساوی تقسیم خواهد شد و اگر استحقاق برخی از افراد بیشتر از برخی دیگر باشد، به آنها بیشتر از دیگران داده خواهد شد.

عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خودش، تنها یک طرف دارد و آن قرار دادن هر چیز در غیر جای مناسبش است. از آن جا که تقابل عدالت و ظلم به این معنا تقابل تناقض است، پس حدّ وسطی بین عدالت و ظلم نیست. عدالت بدین معنا جامع جمیع فضایل است، نه قسمی از اقسام فضایل چهارگانه؛ زیرا هر فضیلتی از انجام دادن اعمال در موضع مناسب و به وقت مناسب و به میزان مناسب حاصل می‌شود.

۴. فضایل فرعی مندرج تحت عدالت

مسئله دیگری که درباره فضیلت عدالت در اخلاق اسلامی مطرح است، این است که آیا ذیل عدالت، می‌توان فضایل خاصی را قرار داد و عدالت را جنس آن فضایل خواند یا نه؟ مسکویه بعد از تبیین فضایل چهارگانه اصلی نفس بر اساس نفس‌شناسی افلاطونی، و قرار دادن این چهار فضیلت به عنوان اجناس عالی فضایل اخلاقی، ذیل هر یک فضایل فرعی متعددی را قرار می‌دهد. وی شش نوع فضیلت تحت جنس عالی حکمت قرار می‌دهد که عبارتند از: ۱. ذکاء؛ ۲. ذکر؛ ۳. تعقل؛ ۴. سرعت و قوت فهم؛ ۵. صفاء ذهن؛ ۶. سهولت تعلم یا آسان‌فراگیری (مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۱). او همچنین دوازده نوع فضیلت تحت جنس عفت، نه فضیلت تحت جنس عالی شجاعت و بیست و یک فضیلت تحت عدالت ذکر می‌کند که برخی از آنها عبارتند از: ۱. صداقت؛ ۲. الفت؛ ۳. صله رحم؛ ۴. مکافات (مقابله به مثل کردن در نیکی یا افزودن بر آن است)، ۵. حُسن شرکت (داد و ستد در





معاملات بر طریق اعتدال و توافق جمع)؛ ۶. حسن قضاء: دادن پاداش بدون پشیمانی یا منت نهادن؛ ۷. تودد؛ ۸. عبادت؛ ۹. ترک حقد (کین نجستن)؛ ۱۰. مکافات شرّ به خیر؛ ۱۱. استعمال لطف (ملاطفت و نرمی کردن با دیگران)؛ ۱۲. مردانگی در همه احوال؛ ۱۳. ترک معادات (وا نهادن دشمنی)؛ ۱۴. پیروی نکردن از کسی که عادل نیست و ... (همان: ۴۴).
خواجه نصیر طوسی و تابعان او، دوازده فضیلت ذیل عدالت قرار می دهند (نک. طوسی، ۱۴۱۳: ۷۹. فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۲۴-۳۲، قزوینی، بی تا: ۶۲).

ابن سینا افزون بر فضایل چهارگانه و رذایل هشت گانه اصلی^۱ به برخی از فضایل و رذایل فرعی هر یک از قوا نیز اشاره می کند. صبر، کرم، عفو، صفح (گذشت)، رجب الباع یا سعه صدر، کظم غیظ، حلم و کتمان سرّ، فضایل فرعی مربوط به قوه غضبیه اند. حکمت، بیان، فطانت، اصابت رأی، حزم، صدق، وفاء، ودّ (دوستی)، رحمت، حیاء، بزرگی همت، حسن تعهد و تواضع مربوط به قوه تمیزند. نیز قناعت و سخاوت از فضایل مربوط به قوه شهویه هستند (ابن سینا، ۱۹۹۸: ب: ۳۷۰).

ابن سینا مانند مسکویه رابطه جنس و نوع بین فضایل چهارگانه اصلی و فضایل فرعی درست نمی کند و هیچ گاه نمی گوید که آن چهار فضیلت اصلی، جنس یا به منزله جنس برای فضایل فرعی هستند و هیچ گاه فضایل فرعی را مندرج تحت فضایل فرعی نمی سازد، بلکه وی فضایل فرعی را فضایل مربوط به هر یک از قوای سه گانه نفس بیان می کند و نیز هیچ فضیلت فرعی را تحت عدالت قرار نمی دهد (ابن سینا، ۱۹۹۸: ب: ۳۷۳).

راغب اصفهانی فضایل اخلاقی را به فضایل چهارگانه اصلی و فضایل فرعی تقسیم می کند و می گوید: «أمهات الفضائل النفسية وإن كنَّ أربعاً فلها بناثٌ هنَّ أمهات لفضائل آخر» (راغب، ۱۴۲۸: ۱۱۵).

وی در ابتدا شش فضیلت فرعی برای قوه عقل، سه فضیلت فرعی برای شجاعت، دو فضیلت فرعی برای عفت و سه فضیلت فرعی برای عدالت ذکر می کند و می گوید:
عقل وقتی تقویت یابد، از حسن نظرش، جودت فکر و جودت ذکر متولد می شود و از حسن فعلش، فطانت و جزالت رأی. از اجتماع این چهار فضیلت، جودت فهم و جودت حفظ متولد شود. شجاعت وقتی تقویت یابد، از آن جود

۱. البته ابن سینا خود در تعبیر «اصلی» استفاده نمی کند.

در حالت نعمت و صبر در حالت محنت متولد می‌شود که صبر، جزع را زایل می‌کند و شهامت را به ارث می‌گذارد. عفت وقتی تقویت شود، از آن، قناعت متولد شود و قناعت چون مانع طمع در مال غیر است، از آن امانت متولد شود. و عدالت وقتی تقویت یابد، رحمت متولد شود و رحمت، ترس از فوت شدن حق صاحب حق است. پس از آن، حلم متولد شود و حلم مقتضی عفو است و انسانیت و کرم، جامع همه این فضایل هستند (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

وی همچنین فضایل مربوط به قوه شهوی و فضایل فرعی عفت را حیاء، بزرگی همت، وفاء، مشاوره، نصیحت، کتمان سر، تواضع، قناعت، زهد، ورع، غنای نفس و سخاوت و فضایل مربوط به قوه غضبی را صبر، ازاله غم و خوف، محبت موت، سرور و فرح، حلم و عفو، عذرخواهی و توبه، کظم غیض، غیرت و غبطه ذکر می‌کند (نک: همان: ۲۰۷-۲۴۶).

راغب به مانند ابن سینا از تعبیر «جنس» و «نوع» و اندراج انواع تحت اجناس، برای تفکیک فضایل اصلی و فضایل فرعی استفاده نمی‌کند، بلکه از تعبیر «امهات» و «بنات» یا «تولید» و «متولد شدن» بهره می‌گیرد؛ یعنی فضایل اصلی، فضایل مادرند و فضایل فرعی از آنها متولد و ایجاد می‌شوند. هر کس که فضیلت عدالت را در خود ایجاد کند، به دنبال فضایل رحمت، حلم و عفو نیز از آن متولد می‌شود. وی همچنین گاه از فضایل فرعی به عنوان فضایل مربوط به قوای سه‌گانه استفاده می‌کند. در نتیجه، رابطه آنها با فضایل اصلی در این حد است که هر دو متعلق به یک قوه هستند.

غزالی به مانند مسکویه، فهرستی از فضایل و ردایلی اصلی و انواع مندرج تحت آنها ارائه می‌دهد. اما به جای اصطلاحات «جنس و نوع»، از اصطلاحات «اصول و فروع» بهره می‌گیرد و گاه فضایل فرعی را صادر از فضایل اصلی و گاه مندرج تحت آنها معرفی می‌کند (نک: غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۹۹ و ۱۰۷-۱۰۹) که به نظر می‌رسد تعبیر دوم دقیق‌تر باشد.

وی برای فضیلت حکمت، پنج فضیلت فرعی، برای شجاعت، ده فضیلت فرعی و برای عفت در احیاء العلوم، دوازده فضیلت فرعی (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷) و در میزان العمل، هفده عدد برمی‌شمارد (همو، ۱۹۸۹: ۱۱۳-۱۱۵). غزالی مانند ابن سینا هیچ فضیلت فرعی تحت فضیلت عدالت قرار نمی‌دهد؛ زیرا عدالت را جامع جمیع فضایل و جور را جامع جمیع ردایلی می‌داند:

واما العدالة فجامعة لجميع الفضائل والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل

(همو، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).





بر این اساس باید گفت نظر غزالی در مورد اجناس عالی فضایل و رذایل این است که سه جنس عالی فضیلت (حکمت، شجاعت و عفت) وجود دارد که تحت آنها انواع متعددی از فضایل مندرج‌اند و فضیلت عدالت، جنس الاجناس همه فضایل است. همچنین، در مقابل، شش جنس عالی رذیلت (جریزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت) وجود دارد که تحت هر یک از آنها انواع متعدد دیگری از رذایل قرار دارند و جنس الاجناس همه رذایل، رذیلت جور یا ظلم است.

جلال الدین دوانی معتقد است اگر عدالت را فضیلت جامع و مرکب از فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت بدانیم، دیگر نباید آن را در ردیف آن سه فضیلت و قسیم آنها قرار بدهیم، زیرا چیزی که جمیع اقسام است، خود، قسم دیگر در کنار آن اقسام و قسیم آنها نیست، بلکه باید گفت: یک فضیلت جامع داریم که عدالت است و سه فضیلت دیگر، اقسام آن و تحت آن قرار می‌گیرند. در نتیجه، عدالت، جنس الاجناس فضایل و سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت، اجناس عالی فضایل و فضایل دیگر، انواع مندرج تحت آن اجناس عالی هستند. از این رو، دوانی، قول بعضی از علمای اخلاق، مانند مسکویه و خواجه طوسی را که از طرفی عدالت را فضیلت جامع و مجموع فضایل سه‌گانه دانسته‌اند و از طرف دیگر، انواع خاصی از فضایل اخلاقی را تحت آن قرار داده‌اند و رذایل معینی در مقابل عدالت و انواع تحت آن قرار داده‌اند نادرست می‌داند (دوانی، بی تا، ۲۲).

مهدی نراقی روش حکمای مسلمانی را که تحت جنس عالی عدالت، انواعی قرار داده‌اند نمی‌پسندد و دلیل آن را چنین بیان می‌کند:

چون جمیع فضایل و رذایل، به قوای سه‌گانه عاقله و قوه غضبی و شهوی مربوط است، گرچه قوه عملیه از حیث توسط در همه آنها دخالت دارد، ما جمیع آنها را تحت اجناس قوای سه‌گانه داخل می‌کنیم، بدون اینکه چیزی تحت عدالت قرار دهیم (نراقی، ۱۴۲۴: ۶۰).

ارزیابی

به نظر می‌رسد در این بحث ایجاد رابطه جنس و نوع میان فضایل اصلی و فرعی، روش ابن‌سینا، غزالی و راغب صحیح است و روش مسکویه و خواجه نصیر و تابعان آنها صحیح

نیست؛ زیرا اگر این الفاظ را به معنای منطقی شان حمل کنیم، با دقت در معنای آن فضایل اصلی و فرعی، روشن می‌شود که هیچ رابطه جنس و نوع منطقی بین آنها وجود ندارد؛ مثلاً بین حکمت با فضایل فرعی ذیلش مثل جودت ذهن، فطانت یا اصابت رأی، چنین رابطه‌ای وجود ندارد و نمی‌توان گفت آنها انواع حکمت هستند؛ یا وقتی فضیلت عفت با دو فضیلت فرعی سخاوت و قناعت مقایسه می‌شود، به هیچ وجه عفت به معنای کنترل قوه شهوی را نمی‌توان جنس سخاوت به معنای گشاده دستی و قناعت به معنای قانع بودن به داشته‌ها دانست؛ نیز به نظر می‌رسد فضایل نهم، یازدهم تا سیزدهم (ترک حقد، ملاطفت و نرمی کردن با دیگران)، مردانگی در همه احوال و ترک معادات و وانهادن دشمنی که مسکویه تحت فضیلت عدالت شمرده است، بیشتر فضایل به قوه غضبی مربوط‌اند و مناسب با آن هستند، در نتیجه باید تحت فضیلت شجاعت قرار داده شوند.

اما اگر جنس و نوع را به معنای دقیق منطقی نگیریم و مسامحه در تعبیر یا مجاز به‌شمار آوریم، باز جای اشکال است که با وجود الفاظ دقیق با معنای حقیقی، چه نیازی به الفاظ مسامحی و مجازی است. از این رو، به نظر می‌رسد تعبیر درست استفاده از الفاظ اصلی و فرعی است؛ فضایل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت، فضایل مادر و اصلی نفس هستند که با تحقق آنها، فضایل فرعی دیگر از نفس تولید می‌شود و از این جهت فرع آن اصول هستند.

اشکال دیگری که به نظر می‌رسد به روش مسکویه و خواجه نصیر وارد است آن است که تلاش برای محصور ساختن فضایل، تحت هر یک از فضایل اصلی و ایجاد رابطه جنس و نوع میان آنها تلاشی بی‌ثمر، بیهوده و غیر لازم است، زیرا تعداد فضایل فرعی بی‌شمار است و نمی‌توان همه آنها را دسته‌بندی و تحت یکی از فضایل اصلی قرار داد. بی‌گمان فضایل احصا شده توسط مسکویه تحت هر یک از فضایل اصلی، حصر استقرایی است و فضایی بیشتری را می‌توان به هر یک از آنها افزود. بنابراین بهتر است مانند ابن سینا از تعبیر دیگر فضایل مربوط به هر یک از قوا استفاده کرد و تعدادی از این فضایل فرعی را به عنوان نمونه آورد، نه اینکه به طور مشخص گفت تعداد انواع فضایل مندرج تحت اجناس عالی ششم، دوازدهم، یازدهم تا بیست و یکم است.

درباره قرار دادن یا ندادن فضایل فرعی خاص، تحت فضیلت اصلی عدالت که شیوه مسکویه و خواجه نصیر است، باید گفت روش درست روش ابن سینا، راغب، غزالی، دوانی





و نراقی است، زیرا اگر عدالت را به اعتدال قوای نفس یا به قرار دادن هر چیز در جای خودش تعریف کنیم، چون همه فضایل، ناشی از اعتدال قوای نفس یا قرار دادن مطالبات قوا در جای خودش هستند، در نتیجه همه فضایل، نوعی از عدالت خواهند بود؛ یعنی تمام فضایل فرعی و حتی فضایل سه گانه اصلی (حکمت، شجاعت و عفت) نیز نوعی از جنس عالی عدالت خواهند بود. البته تعبیر جنس و نوع به معنای منطقی‌اش نیز در اینجا صحیح خواهد بود، زیرا عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خودش، معنای عامی است که با افزودن فصول مشخص به آن، انواع مشخصی از آن ایجاد خواهد شد؛ برای مثال، از قرار دادن خواهش‌های قوه شهوی در جای مناسبش، فضیلت عفت، از قرار دادن تمنیات قوه غضبی در جای مناسبش، فضیلت غضب، از قرار دادن قوه عقل و علم در جای مناسبش فضیلت حکمت و از خرج کردن دارایی‌ها در جای مناسبش فضیلت سخاوت و ... حاصل می‌شود. در نتیجه همه فضایل، انواعی از جنس عالی قرار دادن هر چیز در جای مناسبش هستند. در نتیجه، با توجه به توضیحات و تصریحات کامل دوانی در این بحث، باید گفت نظر او در این زمینه صحیح‌ترین نظر است.

۵. بساطت یا ترکیب معنای عدالت

نزاع دیگری که در مورد فضیلت عدالت در میان حکمای اسلامی وجود دارد، بحث بساطت یا ترکیب معنایی عدالت است که این بحث از دوانی آغاز شد. وی در مورد بساطت یا ترکیب مفهوم عدالت معتقد بود بنابر تقسیم‌بندی چهارگانه غزالی و خواجه‌نصیر از قوای نفس (عقل نظری، عقل عملی، قوه شهوی و قوه غضبی) که عدالت را فضیلت عقل عملی خوانده‌اند، عدالت، حقیقتی بسیط و کمال قوه عملی است، ولی بر اساس تقسیم‌بندی افلاطون از قوای سه گانه نفس (عقل، شهوت و غضب) که عدالت را حاصل از اعتدال و تسالم قوا و مجموع فضایل حکمت، شجاعت و عفت دانست، نظر قوی‌تر بساطت حقیقت عدالت است، هرچند احتمال ترکیب هم می‌رود. اگر عدالت را مجموع فضیلت حکمت، عفت و شجاعت بدانیم، مرکب خواهد بود و آن سه، اجزاء یا به منزله اجزای عدالت خواهند شد. از این‌رو، نیازی به شمردن آن در عداد اقسام فضایل چهارگانه اصلی نیست، زیرا جمیع‌الاقسام، قسمی دیگر نیست. همچنین، بنا بر قول غزالی و خواجه، حصول فضایل سه گانه بر حصول عدالت بستگی دارد که کمال قوه عملی است، ولی در تقریر افلاطون،

عدالت بر حصول آن فضایل سه گانه وابسته است (دوانی، بی تا: ۲۱). دوانی در نهایت، نظر غزالی و خواجه را حق می داند.

دشتکی، دیدگاه دوانی را بدون ذکر دلیل و توضیح، چنین نقد می کند که احتمال بساطت و ترکیب در هر دو تقریر اول و دوم وجود دارد و تصریح دوانی بر بساطت عدالت در تقریر اول نادرست است. دیگر اینکه، این سخن او نیز که «اگر عدالت بر نفس فضایل ثلاثه اطلاق شود، مرکب است و نیازی به عدّ او در عداد فضایل نیست» مردود است، زیرا جایز است بر جمیع الاقسام هیئتی و وحدتی عارض گردد و قسمی دیگر در عداد اقسام گردد و اعتبار قید «وحدت» در مقسم، منافی عدّ جمیع الاقسام از اقسام نیست، مگر وقتی که وحدت، معتبر نباشد (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۲۹-۲۳۰).

قزوینی در ردّ نظر دوانی که بر اساس قول دوم، معنای عدالت بسیط خواهد بود، ولی بر اساس قول اول، هم احتمال ترکیب و هم بساطت در آن وجود دارد، می گوید: مراد از عدالت در قول اول، نفس ملکات و فضائل سه گانه نیست که بگوئید از جمع آنها ترکیب حاصل می شود، بلکه مراد از عدالت هیأت مخصوصی است که حاصل اجتماع و امتزاج سه فضیلت است و این هیأت، همان هیأت حاصل از تعدیل قوه عملیه است. بنابراین بر اساس هر دو قول، عدالت، معنای بسیط دارد (قزوینی، بی تا: ۵۴).

ارزیابی

افلاطون معتقد بود همان گونه که صورت زیبا علاوه بر زیبایی تک تک اعضای صورت همچون چشم ها، ابروها، گونه ها، بینی و دهان، نیازمند هماهنگی و سازگاری و تناسب این اعضا با یکدیگر است، همچنین، زیبایی صورت باطن نیز علاوه بر حصول فضایل تک تک قوای نفس، نیازمند تسالم، هماهنگی و همکاری آنها با یکدیگر نیز هست. به تسالم، هماهنگی و همکاری قوا با یکدیگر «عدالت» گفته می شود. از آنجا که عدم حصول فضیلت در یکی از قوا مستلزم از میان رفتن تسالم و هماهنگی قواست، حصول فضایل سه گانه، مقدمه و شرط اول حصول فضیلت عدالت است. از این جهت، حصول عدالت، موقوف به حصول فضایل سه گانه دیگر است و عدالت دربردارنده آن فضایل است. از این رو، عدالت را به مجموع فضایل سه گانه تعریف کرده اند، ولی قول دقیق آن است که عدالت را صرف مجموع فضایل سه گانه ندانیم، چون عدالت افزون بر مجموع فضایل که



ناشی از اعتدال قوا است، تسالم، تعامل و هماهنگی قوا نیز هست. بنابراین، مراد افلاطون از فضیلت عدالت مجموع فضایل نیست تا آن را مرکب بیندازیم، بلکه حالت و هیئت نفسانی است که حاصل از اعتدال قوا و هماهنگی آنها با یکدیگر است. از همین روی، قول قزوینی صحیح است، ولی نقد دشتکی و قزوینی به دوانی نیز شاید بی مورد باشد؛ چون مراد دوانی، ترکب مفهوم عدالت نیست، بلکه صرفاً احتمال آن را بنا به فرضی جایز دانسته است.

نتیجه‌گیری

پس از ذکر اقوال مختلف در تعریف عدالت در اخلاق اسلامی، به نظر می‌رسد تعریف صحیح و جامع از عدالت، قرار دادن هر چیز از جمله امیال، خواهش‌ها و تمنیات قوای نفس در جای خودش است. همه فضایل اخلاقی و عقلی از قرار دادن یا قرار یافتن هر چیز در جای مناسب خودش پدید می‌آید. عدالت فضیلت جامع نفس است و همه فضایل اخلاقی دیگر، نوعی از این جنس عالی یا جنس الاجناس هستند. از این رو، روش برخی از حکمای اسلامی که ذیل عدالت فضایل متعدد خاصی را آورده و آنها را تقسیم فضایل دیگر دانسته‌اند، نادرست است. عدالت به این معنا شامل انواع عدالت فردی، سیاسی و اجتماعی می‌شود.



قزوینی

کتاب نامه

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۹۶۱)، رساله فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق والزهد فی الرذائل، در مجموعه الروائع الانسانية، بیروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۸ الف)، رساله فی البر والاثم در المذهب التروی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.
۴. _____ (۱۹۹۸ ب)، رساله فی علم الأخلاق، در المذهب التروی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.
۵. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۶. افلاطون (۱۳۶۷)، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۷. ایجی، عضد الدین (بی تا)، رساله تهذیب اخلاق، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۸. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، انتشارات سروش، چاپ اول.
۹. دشتکی، غیاث الدین منصور (۱۳۸۶)، اخلاق منصور، تصحیح: علی محمد پشتدار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۰. دوانی، جلال الدین (بی تا)، لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق، نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. راغب اصفهانی (۱۴۲۸ ق)، الذریعة الی مکارم الشریعة، انتشارات دارالسلام، چاپ اول.
۱۲. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۱۳ ق)، اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۳. غزالی، محمد (۲۰۰۴ م)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار و مكتبة الهلال، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۹۸۹)، میزان العمل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، فصول متنزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۱۶. فانی کشمیری، محسن (۱۳۶۱)، اخلاق عالم آرا، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۷. قزوینی، محمد حسن (بی تا)، کشف الغطاء، قم: انتشارات جامعه مدرسین.



۱۸. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ق)، «فی حدود الاشياء و رسومها»، در الرسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق: محمد عبد الهادی ابو ریده، دارالفکر العربی.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق ۷، نشر سایه.
۲۰. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق، قم: انتشارات زاهدی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. نراقی، محمد مهدی (۱۴۲۴ق)، جامع السعادات، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۳. یحیی بن عدی (۱۳۷۱)، تهذیب الأخلاق، ترجمه محمد دامادی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

علم امام در اندیشه علمای معاصر حوزه اصفهان

* محمدجعفر رضایی

** علی کرباسی زاده

۱۲۷



نظار

علم امام بر اندیشه علمای معاصر حوزه اصفهان

چکیده

مقاله حاضر با بررسی دیدگاه‌های عالمان سده اخیر حوزه علمیه اصفهان در مسئله علم امام، تلاش دارد تا دیدگاه‌های جریان‌های فکری این حوزه را در این زمینه به تصویر بکشد. در این مقاله ضمن اشاره به استدلال‌ها و تبیین‌های علمای این دوره اصفهان، سه جریان فکری معرفی می‌شوند: ۱. جریان فلسفی و عرفانی‌ای که علم امام را مطلق و فعلی دانسته و به عمومیت آن معتقدند؛ ۲. جریان حدیثی‌ای که علم امام را مشروط می‌داند، اما به عمومیت آن باور دارد؛ ۳. جریان کلامی‌ای که علم امام را مشروط و جزئی می‌شمارد. از جمله بزرگان جریان اول می‌توان به سید علی آقا نجف‌آبادی و شاگردانش سید علی علامه فانی، بانو امین و سید حسن مدرس اشاره کرد. از بزرگان جریان دوم می‌توان از شیخ محمدتقی نجفی مسجدشاهی و میرزا یحیی بیدآبادی نام برد. سید عبدالحسین طیب، عطاءالله اشرفی اصفهانی و سید محمدجواد غروی اصفهانی از بزرگان جریان سوم به‌شمار می‌آیند.

کلید واژه‌ها

علم امام، جریان‌های فکری حوزه اصفهان، علمای اصفهان.

jafarzae@yahoo.com

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

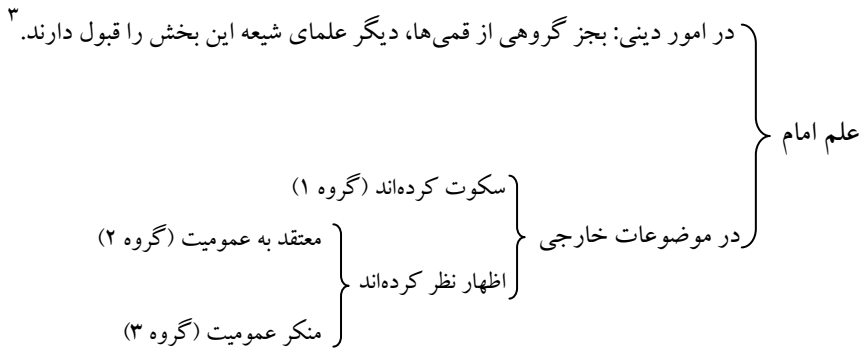
** دانشیار دانشگاه اصفهان، گروه فلسفه.



۱. مقدمه

بی‌شک مسئله علم امام از جمله مسائل بنیادین در منظومه مباحث اعتقادی شیعه است. اهمیت این مسئله از آن‌روست که امامیه ائمه : را پس از پیامبر ۹ تنها مرجع حل و فصل اختلاف نظرهای دینی می‌دانند.^۱ بی‌گمان چنین جایگاهی تنها شایسته کسی است که آگاه و عالم به امور دین باشد. وجود روایات فراوانی در این موضوع در کتاب‌های حدیثی شیعه نیز نشان اهمیت این بحث برای شیعیان است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۱۲-۲۱۷).

از همان آغازین روزهای شکل‌گیری امامیه، اختلاف نظرهایی میان اصحاب امامان درباره چگونگی حصول علم برای ایشان و محدوده آن به وجود آمد؛ برای مثال گفته‌اند که برخی از اصحاب، ائمه : را محدث می‌دانسته‌اند (همان: ۲۷۰-۲۷۲) در حالی که گروهی دیگر معتقد بودند که علم امامان بر منابع مکتوبی مبتنی است که از طریق پدرانشان از پیامبر اکرم ۹ به دست ایشان رسیده است (همان: ۲۲۳-۲۲۷).^۲ این اختلاف نظرها با کمی تفاوت در دوران غیبت ائمه : نیز - چه در محدوده علم امام و چه در چگونگی حصول آن - ادامه یافت. اختلاف نظرهای علمای امامیه در محدوده علم امام را می‌توان این‌گونه نشان داد:



۱. ابان بن تغلب از اصحاب امام صادق ۷ شیعه را کسی می‌داند که اگر مردم درباره رسول الله ۹ اختلاف پیدا کردند، به فرموده امام علی ۷ عمل کند و اگر درباره سخنی از امام علی ۷ اختلاف کنند، به فرموده امام صادق ۷ عمل نمایند. نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲.

۲. برای نمونه دیگری از اختلاف نظرها در مسئله امامت در میان شیعیان نک: اشعری، ۱۳۶۱: ۹۶-۹۹؛ فان اس، ۲۰۰۸: ۳۹۴-۴۰۴.

۳. درباره مخالفت گروهی از قمی‌ها نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳(ب): ۱۳۶.

بیشتر متکلمان شیعه در مسئله علم امام به موضوعات خارجی، از گروه شماره (۳) شمرده می‌شوند؛ بدین معنا که این دسته از علما علم امام را در موضوعات خارجی قبول دارند، اما نه در همه موارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳(الف): ۶۶-۶۷؛ علم الهدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۷-۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۰: ۸۱۳-۸۱۴؛ کراجکی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۶: ۲۳۵-۲۳۶). گروه شماره (۲) نیز شامل دو دسته‌اند که برخی از عرفا و برخی دیگر از محدثان‌اند. عرفا با توجه به اینکه امام را مصداق انسان کامل و تجلی گاه صفات الهی می‌دانند، بر این باورند که امام احاطه علمی و معنوی بر همه عوالم و موجودات دارد (نادم، ۱۳۸۸: ۴۵) و برخی محدثان نیز با توجه به روایاتی که در این زمینه در منابع شیعی وجود دارد، چنین اعتقادی دارند. برخی از علما نیز درباره علم امام سکوت اختیار کرده و علم به این مسائل را به خود ائمه : واگذار کرده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۷۴؛ آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۴).

گفتیم که درباره چگونگی علم امام، همواره اختلاف نظرهایی میان علمای امامیه وجود داشته است. از آن جمله می‌توان به اختلاف در مطلق یا مشروط بودن علم امام یا به تعبیر دیگر فعلی یا ارادی بودن آن اشاره کرد.^۱

مطلق بودن علم پیامبران و ائمه : بدین معناست که آنان همه چیز را می‌دانند و تنها تفاوت دانش آنان با خداوند در این است که دانش آنها عرضی و دانش خداوند ذاتی است. مشروط بودن علم آنان به این معناست که علوم غیبی معصومین به خواست و اراده آنان و مصلحت الهی وابسته است.

در گذر زمان و با گسترش علوم مختلف در جهان اسلام، تبیین‌ها و استدلال‌های هر یک از جریان‌های فکری شیعه نیز مبسوط‌تر و تکامل یافته‌تر شد. حوزه علمیه اصفهان - که در دوره صفویه شکل گرفت- بدان دلیل که کانون حضور بیشتر جریان‌های فکری شیعه بوده، تاکنون محلی مناسب برای طرح این مسئله و بحث درباره آن بوده است. گذشته از آن، اختلاف نظرهای موجود در مسائل مرتبط با امامت در حوزه اصفهان - به دلیل فضای

۱. برخی از اندیشمندان در این باره تعبیر علم حضوری و حصولی را به کار برده‌اند. نک: لواسانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰۶. ولی با توجه به معنای خاصی که این دو واژه در فلسفه دارند، بهتر است از به کارگیری آن خودداری کنیم؛ زیرا که علم حضوری در فلسفه به علمی گفته می‌شود که معلوم با وجودش نزد عالم حاضر باشد و چیزی بین عالم و معلوم واسطه نشود. نک: طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۷۴. این در صورتی است که آنچه بیشتر علما در بحث علم امام با عنوان حضوری و حصولی آورده‌اند، همان چیزی است که درباره علم فعلی و ارادی یا مطلق و مشروط گفته شده است.





فرهنگی و علمی خاص و به گفته برخی از محققان، گرایش مردم این سامان به افراط و تفریط در طول تاریخ (همای، ۱۳۴۲: ۲۳۱-۲۳۲) از شدت و وسعت بیشتری برخوردار بوده است. این اختلاف نظرها گاه چنان تأثیرگذار بوده است که از مدارس و کتاب‌ها گذشته و به جامعه نیز کشیده می‌شد.

در صد سال اخیر، می‌توان نمونه‌های کاملی از جریان‌های مختلف فکری شیعه امامیه را در حوزه اصفهان مشاهده کرد. گذشته از آن، در میان این موارد استدلال‌ها و تحلیل‌های بدیعی وجود دارد که به دلایل مختلف نادیده گرفته شده‌اند.^۱ در این مدت - در شهر اصفهان - بجز رساله‌هایی که به طور خاص در این زمینه نوشته شده و مطالبی که در ضمن کتاب‌های دیگر آمده‌اند، این اختلاف نظرها را می‌توان در مناظره‌ها و گفت‌وگوهایی که به طور پراکنده در میان علمای اصفهان در گرفته است، مشاهده کرد؛ برای مثال یکی از علمای اصفهان^۲ مناظره‌ای را در این مسئله از دو نفر از علمای قدیمی این شهر در یکی از مساجد نقل کرده است. هرچند وی از آن دو عالم نامی نبرده، اما اصل این مشاجره سند قابل توجهی در این موضوع است. وی می‌نویسد:

و در این مسئله علم امام، تقریباً پنجاه سال قبل از این بین دو نفر از علمای اصفهان مباحثه شدیدی واقع شده بود که نه اسم آن دو عالم را می‌برم و نه حرف‌های مابین آنها را؛ اما خودداری از اسم به جهت شبهه غیبت و اما نوشتن بحث آنها را به جهت مشوب شدن اذهان، ولی یک بحث آنها را که نافع است، می‌نگارم که آن عالم بزرگ گفته بود یک طایفه از احادیث که در علم آنها رسیده، قبول دارم که امام 7 «اذا شاء ان يعلم علم»: هر وقت که بخواهد و اراده نماید چیزی را بداند، به او اعلام می‌نماید. آن عالم کوچک‌تر گفته بود که همین اندازه در اثبات مطلب کافی است. به این طور که امام یک مرتبه اراده نمود که همه چیز را بالتمام از ملک و ملکوت از گذشته و آینده بداند و دانست. نه اینکه گاه گاهی یک مطلبی را بخواهد بداند و خدا او را تعلیم نماید؛ زیرا بعد از آنکه

۱. نخست آنکه برخی از میراث علمی موجود هنوز به چاپ نرسیده و در قالب نسخه‌های چاپ سنگی و خطی در کتابخانه‌ها موجود است. افزون بر این، در دوران کنونی به دلیل غالب شدن جریان فکری خاصی کمتر زمینه طرح بحث برای دیگر جریان‌های فکری فراهم شده است.

۲. سید زین العابدین طباطبایی ابرقویی.

خداوند (جل شأنه) اختیار علم و دانایی را به دست امام داده و فرموده که هر وقت هر چه اراده نمایی و بخواهی علم آن را به تو عطا می‌نمایم و منع هم ننموده که همه چیز را یک مرتبه مخواه و نگفته است که تدریجاً و کم‌کم احیاناً طلب نما و نهی هم نفرموده که از علوم سماوات مثلاً اراده منما و از گذشته و آینده هم طالب و خواستار مباش، بلکه گاه‌گاهی از علم فقه و اصول را اراده نما که من قواعدی به تو تعلیم نمایم که به آن کتاب و سنت را بفهمی - نعوذ بالله و نستغفر الله من نقلها- پس بعد از آنکه روایات این باب مقید به این قیودات نیست، بلکه از هر حیث و هر جهت عموم و اطلاق دارد که هر وقت هر چه از هر جا که بخواهی به تو مکشوف می‌دارم. بعد از آن این عالم کوچک‌تر گفته بود: ایها العالم از جناب شما سؤالی دارم که اصلاً حضرت‌تعالی قائل هستید که امام 7 دارای عقل است؟ یا آن را هم منکرید؟! پس اگر شما قائل می‌باشید که امام 7 عاقل است و اختیار تحصیل علم هم به دست خودش می‌باشد و محبوب‌ترین اشیاء در نزد خدا علم و معرفت است، چطور می‌شود که عاقل نخواهد که همه چیزی را بداند. پس امام 7 به یک آن وحدانی خواسته که تمام اندر تمام اشیاء را طراً و کلاً و کماً و کیفاً دائماً بداند و دانست؛ زیرا که مقتضای عقل عاقل چنین است. والا العیاذ بالله امام 7 عاقل نبوده و ما در امام عاقل صحبت می‌کنیم. وبالجمله آن عالم بزرگ منفعلانه مبهوت شده و به ظاهرش ملزم گردیده بود (طباطبایی ابرقویی، ۱۴۱۹: ۱۵۰-۱۵۱).

این مسئله در میان عالمان اصفهان چنان مهم بود که برخی علمای بزرگ شهر به غیر از فقه و اصول، گاه به طور خاص به تدریس یک دوره «علم امام» می‌پرداختند؛ برای مثال، سید محمد باقر دُرچه‌ای که یکی از بزرگ‌ترین فقیهان و اصولیان اصفهان بود، چنین درسی داشته است (نک: درجه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۰۹).^۱

از این مباحثات و اختلاف نظرها فراوان می‌توان یافت. مقاله حاضر سعی دارد تا به جریان‌های فکری حوزه علمیه اصفهان - در سدهٔ اخیر- در مسئلهٔ علم امام پردازد و تحلیل هر یک از آنها را در این مسئله بیان نماید.

۱. متأسفانه از تقریرات درس علم امام ایشان چیزی به جا نمانده است. گفتنی است نویسنده تمام نسخه‌های خطی موجود ایشان را مرور کرده و به این بحث دست نیافته است. البته به احتمال آنچه به دست من رسیده ناقص بوده باشد.





علم امام در دیدگاه عالمان اصفهان در سده اخیر

هر چند علمای اصفهان در محدوده علم امام نیز با هم اختلاف نظر داشته‌اند، اختلاف اصلی آنها را می‌توان در چگونگی علم امام دانست و آنها را در سه گروه دسته‌بندی کرد: ۱. کسانی که به مطلق (فعلی) بودن علم امام معتقدند؛ ۲. کسانی که به مشروط (ارادی) بودن علم امام معتقدند و ۳. کسانی که در این باره سکوت کرده و علم آن را به خود ائمه : واگذاشته‌اند.

۱. مطلق یا فعلی بودن علم امام

پیروان این دیدگاه بر این باورند که پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : همواره از همه امور گذشته و آینده آگاهند و تنها تفاوت آنها با خداوند در این است که علم آنها غیرذاتی و علم خداوند ذاتی است؛ تقریباً همه کسانی که علم غیب را فعلی می‌دانند، گستره آن را نیز به همه امور عالم می‌کشاند و به عمومیت علم امام باور دارند.^۱

اول: از پیروان این دیدگاه می‌توان به سید زین العابدین طباطبایی ابرقویی (م ۱۳۷۲ق)^۲ اشاره کرد. وی با تکیه به قاعده «قولوا فینا ما شئتم»^۳ اعتقاد دارد که ائمه : به جمیع امور از گذشته و آینده آگاهند. به اعتقاد او، «تمام ما سوی در نزد امام مشهود است» و نزد او چیزی غایب نیست؛ پس جایی برای این پرسش باقی نمی‌ماند که آیا امام غیب می‌داند؟ وی آیات و روایاتی را نیز که حاکی از نفی علم غیب از انسان‌هاست، این گونه توجیه می‌کند که شاید مراد از غیب در این آیات، علومی است که خداوند به علم ذاتی هوهویی خود پیش از آنکه چیزی را بیافریند، می‌داند. به نظر او، خداوند بعد از آفرینش اشیا و آشکار شدن تقدیرات، آن علوم را به ملائکه و انبیاء نشان داده است و چیزی نزد آنها غیب نیست، بلکه همه چیز برای آنها ظاهر و مشهود است (طباطبایی ابرقویی، ۱۴۱۹: ۱۴۳). مناظره‌ای که پیش‌تر نقل شد، نشان دیدگاه وی در تأیید مطلق بودن علم امامان : است.

۱. البته از لحاظ نظری تلازمی بین این دو نیست. نک: مظفر، بی تا: ۷۸-۷۹.

۲. از شاگردان سید محمد باقر درجه‌ای، جهانگیرخان قشقای، آخوند کاشی و حاج محمدجواد بیدآبادی (عارف). تریاق اعظم و ولایة المتقین از آثار اوست. نک: مهدوی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۱۹.

۳. وی غلو را تنها ادعای ربوبیت و الوهیت برای ائمه : می‌داند. مستند وی در این نظر یک روایت است: «ایاکم والغو فینا، قولوا انا عبید مریبون و قولوا فی فضلنا ما شئتم»: از غلو درباره ما بپرهیزید. ما را بندگان خدا بدانید و آن‌گاه درباره فضایل ما هر چه خواستید بگویید. نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۱۴.

دوم: از دیگر پیروان این دیدگاه در اصفهان، می‌توان به سید علی علامه فانی (م ۱۴۰۸ق) اشاره کرد. او در کتاب چهل حدیث علم امامان : را حضوری^۱ دانسته، کسانی را که اعتقاد به حضوری بودن علم ائمه : را غلو می‌انگارند، قاصر از فهم مسائل امامت معرفی می‌کند (علامه فانی، ۱۳۷۵: ۷۱). هر چند وی در این کتاب به رساله‌ای که درباره علم امام نوشته است، اشاره می‌کند، اما کتاب مورد نظر تقریراتی از دیدگاه‌های اوست که به قلم بانو فاطمه حسینی اصفهانی با عنوان بینش کلی امام به چاپ رسیده است. وی در این کتاب بحث درباره علم امام را در دو مقام مطرح کرده است: الف) مقام ثبوت: آیا عقلاً امکان دارد انسانی به این مقام برسد که به امور غیبی علم داشته باشد؟ و افزون بر این، آیا این انسان می‌تواند علم لایتناهی داشته باشد؟ ب) مقام اثبات: آیا می‌توان دلیل روشنی ارائه کرد بر اینکه پیامبر اکرم ﷺ و امامان : علم لایتناهی دارند؟ وی در این بحث از دو دسته دلیل استفاده کرده است: الف) دلایل تاریخی در اثبات این علم؛ ب) دلایل روایی (نک: حسینی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۶-۷).

استدلال وی در مقام ثبوت دو مقدمه دارد: نخست اینکه بخل در وجود خداوند - که واجب الوجود و فیاض بالذات است - راهی ندارد. پیامبر اکرم ﷺ و امامان : نیز تام القابلیه هستند؛ بنابراین، مانعی بر سر راه اعطای این علوم به ایشان وجود ندارد (همان: ۱۰-۱۱). البته او با توجه به این نکته که قدرت خداوند به امور محال تعلق نمی‌گیرد، اعطای علوم غیرمتناهی را به ایشان امر محالی نمی‌داند، زیرا منظور او از غیرمتناهی، غیرمتناهی واقعی نیست، بلکه غیرمتناهی لایقفی است. به بیان دیگر، در دیدگاه وی غیرمتناهی دو گونه دارد: ۱. غیرمتناهی واقعی که منظور از آن امری است که حدی ندارد. این معنا تنها لایق خداست؛ ۲. غیرمتناهی لایقفی که منظور از آن وجودی است که هر حدی برای آن تصور شود، باز بالاتر از آن نیز برایش قابل تصور است؛ مانند سلسله اعداد که گرچه معدود در عالم خارج بی‌اندازه نیست، هر عددی را تصور کنیم، باز هم بالاتر از آن قابل تصور است (همان: ۶-۷).

۱. پیش‌تر نیز گفتیم که برخی از معتقدان به این دیدگاه به جای اصطلاح «فعلی بودن» از اصطلاح «حضوری بودن» استفاده کرده‌اند.
 ۲. به این بحث دو اشکال وارد است: نخست آنکه اعداد مفاهیمی اعتباری‌اند و وجود اعتباریات به اعتبار معتبر است؛ در حالی که علم نوعی وجود ذهنی است (طباطبایی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۸۳-۸۴)؛ دوم اینکه نامتناهی لایقفی که در فلسفه درباره اعداد مطرح می‌شود، به معنای آن است که از این سلسله معدودات در هر آن، به طور بالفعل مقداری متناهی در عالم خارج موجود است و بیشتر از آن بالفعل نیست، بلکه بالقوه است (همان، ج ۲: ۲۳۶). بنابراین، طرح چنین بحثی برای اثبات ادعای ایشان - علم مطلق ائمه : - سودمند نیست، بلکه تا اندازه‌ای اثبات‌کننده مشروط بودن علم ائمه است؛ بدین معنا که امام هر گاه بخواهد چیزی را بداند می‌داند.



فهرست



وی در ادامه و در مقام اثبات، به دو دسته از آیات و روایات اشاره می‌کند: دسته اول، آیات و روایاتی‌اند که به انحصار علم غیب به خداوند دلالت دارند و دسته دوم، آیات و روایاتی هستند که از اعطای علم غیب به پیامبر اکرم ﷺ و امامان : حکایت دارند. وی ابتدا به پاسخ و تحلیل دسته اول و سپس به بیان و تحلیل دسته دوم می‌پردازد.

دسته اول: آیات و روایات دال بر انحصار علم غیب خداوند

۱. آیات: وی در میان آیات معارض با اشاره به چهار آیه، به پاسخ آنها پرداخته است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۲. روایات: وی دو پاسخ کلی برای همه روایات معارض با علم امام ارائه کرده است: الف) اختلاف استعدادها و تقیه امام نزد برخی از اصحاب؛ ب) تشریف مقام علم و معلوم و عالم؛ بدین معنا که اگر در روایات آمده است که ائمه : هر شب جمعه به آسمان‌ها می‌روند تا بر علمشان افزوده شود، برای تشریف مقام علم و معلوم و عالم است؛ زیرا در وجود خداوند بخل راهی ندارد تا برای افاضه علم به ائمه : نیازی به عروج به آسمان‌ها باشد. یا اگر در روایات آمده که ائمه : «محدث»‌اند، به این معناست که به دلیل تشریف مقام امام و تشریف مقام عالم و معلوم، علوم با وسائلی به ایشان ارائه شده است (حسینی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۲۹-۳۰).

پاسخ علامه فانی به آیات معارض

آیه اول: «... وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»: بگو خداوندا علم مرا زیاد گردان (طه: ۱۱۴).

این آیه به ظاهر حاکی از آن است که پیامبر اکرم ﷺ برخی از امور را نمی‌داند و از خداوند درخواست می‌کند که علمش را زیاد کند. وی در پاسخ به این آیه، نخست علم را به معنای حضور معلوم نزد عالم می‌داند، نه به معنای ترسیم صورت‌های ذهنی در ذهن عالم. سپس بیان می‌کند که این آیه پس از عبارت «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...»^۱ آمده است و این عبارت حاکی از آن است که قرآن به نوبت بر پیامبر اکرم ﷺ نازل می‌شده و پیامبر ﷺ به یکباره عالم به قرآن نشده است. این در حالی است که برخی آیات قرآن حاکی از آن است که قرآن «دفعه واحده» بر پیامبر نازل شده است.

۱. در [خواندن] قرآن، پیش از آنکه وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن (طه: ۱۱۴).

وی در رفع این تعارض، برای نزول قرآن مراتبی را در نظر گرفته است. یکی نزول از قوس و جوب به قوس امکان که در قرآن به این نزول در آیه شریفه «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم: ۵) اشاره شده است. وی این مرحله را نخستین مرحله نزول قرآن می‌داند و نزول قرآن در کوه حرا به واسطه جبرئیل را آخرین مرحله می‌شناسد (حسینی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۹).

آیه دوم: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ»: بگو اگر غیب می‌دانستم خیر بیشتری برای خود به دست می‌آوردم (اعراف: ۱۸).

این آیه در ظاهر نفی کننده علم غیب پیامبر اکرم ﷺ است. علامه فانی این آیه را با معارف و فرهنگ خاص اعراب در دوران پیامبر ﷺ مرتبط می‌داند. در آن دوران، اعراب در پی کسب مال و اندوخته بیشتر از راه‌های غیر عادی بودند و از پیامبر ﷺ نیز تقاضا داشتند که با غیب‌گویی، کهنات، رَمَل و جُفر (غیب‌گویی با استفاده از حروف ابجدی) به این گونه اموال دست یابد. پیامبر اکرم ﷺ این درخواست آنها را رد کرد. بنابراین، ایشان چنین علوم غیر معمول و غیر متعارفی را نداشته است؛ به این معنا که از این علوم برای رسیدن به این مقاصد ناروا استفاده نمی‌کرد (همان: ۲۱).

آیه سوم: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبٌ أَحَدًا»: تنها خداوند عالم به غیب است و کسی را بر امور پنهانی آگاه نمی‌کند (جن: ۲۶).

علامه فانی در پاسخ به این پرسش به بخش دوم آیه که برخی را استثنا کرده است اشاره می‌کند: «الَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ»؛ امور پنهانی را بر کسی آشکار نمی‌کند؛ مگر بر رسولانی که از آنها راضی است.

به گفته او این آیه به دلیل الف و لام «الغیب» و مقابله آن با «غیب» هم در ناحیه مستثنی و هم در ناحیه مستثنی منه اطلاق دارد. بنابراین، غیب مطلق الاهی به افاضه الاهی قابل بخشش به رسولانی است که خداوند از آنها رضایت دارد. البته وی دو مورد را تخصصاً از علم رسولان خارج می‌داند: یکی علم به ذات باری تعالی به دلیل «سعه وجودی و بی‌کرانگی خداوند» و دیگر عالمیت رسول از حیث مبدأ که به دلیل حدوث زمانی ایشان و قدیم بودن خداوند تخصصاً از بحث خارج‌اند (همان: ۲۲-۲۴).

نیز وی با توجه به این اشکال که «آیا این آیه امامان ما را هم شامل می‌شود یا اینکه تنها رسولان الهی را دربر می‌گیرد؟»، در پاسخ امامت را همانند نبوت، عهد الله و ائمه : را





منصوب از سوی خدا و در همه صفات بجز نبوت با پیامبر اکرم ﷺ مشترک می‌داند. به بیان دیگر، به نظر او هر چند قید «من رسول» در آیه آمده است، به دلیل سنت نبوی امام و رسول یکی است (همان: ۲۴-۲۶).

آیه چهارم: در برخی از آیات قرآن علم به برخی از امور مانند بارش باران، مرگ افراد بشر، پسر یا دختر بودن بچه در رحم مادر و ... مختص به خداوند دانسته شده است.

وی در پاسخ به این آیات علم غیب را به دو نوع ذاتی و عرضی تقسیم کرده و علم غیب ذاتی را مخصوص خداوند دانسته است؛ در حالی که علم غیب پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : بالغیر و به واسطه خداوند است (همان: ۵۰).

دسته دوم: آیات و روایات دال بر اثبات علم غیب

تاکنون درباره پاسخ به دلایل نفی کننده علم غیب سخن گفتیم. از این پس، به دسته دوم از آیات و روایات که اثبات کننده علم غیب برای پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : است، خواهیم پرداخت. وی در این بخش تنها به این آیه شریفه اشاره کرده است که: «وَقَلِ اَعْمَلُوا فَسِرِّی اللّٰهُ عَمَلِكُمْ وَرَسُوْلُهُ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ سَتُرَدُّوْنَ اِلٰی عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ»: بگو هر کاری می‌خواهید بکنید که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در اعمال شما خواهند نگرست و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانده می‌شوید؛ پس شما را به آنچه انجام می‌دادید، آگاه خواهد کرد (توبه: ۱۰۶).

استدلال او به این آیه را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

۱. چون رؤیت در این آیه، به خدا هم نسبت داده شده است، کنایه از لازمه رؤیت، یعنی ادراک و علم است؛
۲. «اعملوا» اطلاق دارد و شامل همه اعمال می‌شود؛
۳. «عمل» مصدر است و مصدر اگر اضافه شد، اطلاق دارد. پس «عملکم» حاکی از مطلق کارهاست؛
۴. ضمیر «او» در «اعملوا» و «کم» در «عملکم» به همه مردم اشاره دارد؛ یعنی ای مکلفان! هر کاری که انجام دهید، خدا و پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : بدان علم دارند؛
۵. به ضرورت عقل تمام مؤمنان به تمام اعمال بندگان علم ندارند؛ بنابراین الف و لام در

«المؤمنون» برای جنس نیست، بلکه برای عهد است و قدر متیقن از معهود ائمه : هستند.

۶. «سین» در «فسیری» برای استقبال نیست، زیرا به خدا نیز اسناد داده شده است؛
۷. لازمه علم به فعل شخص، علم به خود او و علم به متعلقات فعل او نیز هست و این گونه امور همه از جزئیات و موضوعات اند.

بر طبق این آیه، پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : به همه اعمال و در نتیجه به خود آنها و متعلقات افعال آنها علم دارند. علامه فانی همچنین بین علم به افعال با علم به حالات تفاوت نمی گذارد و معتقد است اگر ائمه : از دعای انسانی بیمار به درگاه خدا آگاهند، به اصل بیماری او نیز عالم اند. وی حتی از این آیه علم ائمه : به حیوانات و نباتات و امور دیگر را نیز استفاده می کند (حسینی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۳۷-۴۰).

وی همچنین در اثبات ادعای خود به برخی روایات اشاره کرده است. اولین دسته روایاتی که وی بدانها اشاره کرده است، روایات عرض اعمال است. در این دسته از روایات ائمه : عالم به اعمال بندگان دانسته شده اند. گذشته از این، در این روایات با اشاره به آیه پیش گفته، ائمه : مصداق «مؤمنون» - در آیه مورد نظر - عنوان شده است. استدلال وی درباره این روایات مانند آیه مورد نظر است (همان: ۴۱-۴۶).

دسته دوم از روایاتی که وی به آنها اشاره کرده، روایاتی است که ائمه : خود را عالم به ماکان، مایکون و ما هوکائن خوانده اند یا اینکه نهایت علم خود را علم به آنچه در شب یا روز حادث می شود و هر امر و کاری که بعد از امر و کار دیگری پیدا می شود و هر چیزی که بعد از چیز دیگر تا روز قیامت حاصل می گردد، عنوان کرده اند.

وی با استناد به این گونه روایتها علم ائمه : را علم حضوری می داند، زیرا در این روایات نیامده است که اگر بخواهیم می توانیم بدانیم، بلکه ائمه : خود را بالفعل به این امور عالم دانسته اند (همان: ۴۷-۵۰). همچنین علامه فانی می کوشد مدلول و محتوای روایات نفی کننده علم حضوری را به گونه ای توجیه کند که با علم حضوری و نامحدود ائمه : منافات نداشته باشد و اگر در مواردی امکان چنین کاری نبوده، آنها را بر تقیه حمل کرده است (همان: ۵۴).

وی در پایان رساله خود با توجه به علم ائمه : و به ویژه علم امام حسین ۷ به زمان و مکان شهادتشان، روایت هایی را درباره علم ائمه : به زمان و مکان مرگشان آورده است و با بیان روایاتی، به استقبال مرگ رفتن امام علی و امام حسین ۸ را استقبال از لقاء الله و رضایت به خواست الاهی دانسته است (همان: ۶۷-۷۴).





سوم: سیده نصرت امین^۱ نیز پس از آنکه اختلاف دانشمندان را در فعلی یا انفعالی بودن^۲ علم پیامبران و ائمه : بیان می‌کند، یکی از شرایط پیامبری را دارا بودن مقام ولایت کلیه الاهی می‌داند. به نظر وی این مقام برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر با احاطه بر بسیاری از موجودات و عوالم، به‌ویژه نفس پیامبر خاتم^۳ که اول ما خلق الله به شمار می‌رود. بنابراین، از نظر او علوم پیامبران فعلی است نه انفعالی و آنها در دانستن هر چیزی از نفس قدسی خود که مظهر و نماینده تام صفات الهی و علم ازلی خداست، استمداد می‌کنند؛ نه از غیر، هرچند به عقول کلیه و عالم مجرده نیز اتصال تام دارند.

وی برای توجیه گفته خود این احتمال را مطرح می‌کند که شاید خداوند در روح قدسی آنان جوهر و حقیقتی قرار داده باشد که بدون اینکه از جای دیگر منفعل شوند، تمام علوم یا بسیاری از علوم را از جوهر ذاتشان استفاده کنند.

البته وی به احادیثی که در آنها ائمه : علم غیب را از خود نفی کرده‌اند، نیز توجه دارد و در توجیه این احادیث، سه احتمال را مطرح می‌کند:

اول آنکه ممکن است مقصود این باشد که چون امامان ممکن از ممکنات و بشری مثل دیگر انسان‌ها هستند، از خود چیزی ندارند. به عبارت دیگر، دانای مطلق خداوند است و تمام فیوضات نیز از طرف او به امامان افاضه می‌شود.

دوم اینکه اگر پیامبران و ائمه : در بعضی امور اظهار بی‌اطلاعی می‌کردند، چه بسا از جهت اشتغال آنان به امور طبیعی به‌ویژه امر تبلیغ دین بوده است.

سوم اینکه چه بسا مقصود از نفی مطلق علم به غیب از خودشان، بی‌اطلاعی کامل و انکشاف تام ایشان باشد (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۴: ۱۵۴-۱۵۵).^۳

۱. شاگرد خصوصی سید علی آقا نجف‌آبادی که از محضر استادانی مانند سید ابوالقاسم دهکردی، شیخ محمدرضا نجفی و شهاب‌الدین مرعشی نجفی بهره برده است. مخزن اللثالی، تفسیر مخزن العرفان، اربعین الهاشمیه، روش خوشبختی، نفحات الرحمانیه از آثار اوست. نک: مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۳۴.
۲. مراد وی از فعلی بودن علم امام این است که صفحه کائنات همیشه در نظر شهود آنها حاضر است. همچنین مراد وی از انفعالی بودن علم امام این است که ائمه : تنها آنچه را خدا بخواهد یا در امر رسالت لازم باشد، به واسطه وحی یا اتصال به عالم عقول می‌دانند (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۴: ۱۵۴).
۳. از دیگر پیروان این دیدگاه می‌توان به میر سید حسن مدرس هاشمی (م ۱۴۱۹ق)، از شاگردان میر سید علی نجف‌آبادی اشاره کرد (نک: کرباسی زاده، ۱۳۸۰: فصل اول). وی تمام صفات (و از جمله صفت علم) را که در خدا به طور بالذات وجود دارد، برای ولی خدا به طور بالعرض محقق می‌داند (مدرس هاشمی، ۱۳۸۰: ۲۳۳). همچنین معتقد است جبرئیل پیش از نزول وحی بدان عالم بوده است (کرباسی زاده، ۱۳۸۰، ۱۶۳-۱۶۵).

۲. مشروط بودن علم امام

این گروه با استناد به روایاتی مانند «اذا اراد الامام ان يعلم اعلمه الله ذلك» (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۶۴۱) معتقدند علم پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : به خواست خودشان و خداوند مشروط است. البته معتقدان به این دیدگاه به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) گروهی از آنها که بیشتر گرایش حدیثی دارند، معتقدند ائمه : به همه امور از گذشته و آینده آگاهند؛

ب) گروهی از ایشان نیز ائمه : را تنها به برخی از امور عالم آگاه می‌دانند.

گروه اول: قائلان به عمومیت علم امام

الف) از میان گروه اول می‌توان به یحیی بن محمد شفیع بیدآبادی (م ۱۳۲۵ق)^۱ اشاره کرد. وی در کتاب روح الایمان والاسلام^۲ در نقد کسانی که نسبت دادن علم غیب به ائمه : را غلو می‌دانند، روایات بسیاری را از منابع شیعه درباره علم غیب ائمه : می‌آورد و ائمه : را فی الجمله عالم به امور غیبی می‌داند (بیدآبادی، بی تا: ۱۳۰-۱۶۰). با این حال وی درباره اخباری که در آنها علم غیب از ائمه : نفی شده است، می‌گوید همه این موارد حاکی از آن است که ائمه : چیزی را بدون تعلیم الاهی نمی‌دانند (همان: ۱۶۰).

وی نخست سه اشکال اساسی درباره علم امام مطرح می‌کند و در صدد پاسخ‌گویی به آنها برمی‌آید:

۱. از برخی اخبار و روایات چنین بر می‌آید که کسی بجز خداوند به آن پنج موردی که در آیه ۳۴ سوره لقمان بیان شده است،^۳ آگاهی ندارد. این در حالی است که بسیاری از اموری که ائمه : از آن خبر داده‌اند (بجز زمان قیامت) جزو اینهاست.

۱. از مدرسان فقه و اصول و جامع معقول و منقول در حوزه اصفهان. روح الایمان والاسلام در تعیین ثقل اکبر در افضلیت بر قرآن از آثار اوست. همچنین رساله‌ای در خراج و مقاسمه، رساله‌ای در خمس و رسائی در مباحث مختلفه فقه و اصول از دیگر آثار اوست (مهدوی، ۱۳۴۸: ۶۹).

۲. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه بنیاد فرهنگی تخت فولاد اصفهان موجود است.

۳. «در حقیقت، خداوند است که علم [به] قیامت نزد اوست و باران را فرو می‌فرستد و آنچه را که در رحم‌هاست می‌داند و کسی نمی‌داند فردا چه به دست می‌آورد و کسی نمی‌داند در کدامین سرزمین می‌میرد. در حقیقت، خداست [که] دانای آگاه است» (لقمان: ۳۴).



۱۳۹



۲. در برخی از روایات آمده است که علم ائمه : در هر شب جمعه و شب قدر یا در هر روز و شب زیاد می شود. این در حالی است که در برخی از روایات نیز می خوانیم ائمه : «عالم به ماکان و مایکون و ما هو کائن» هستند و هیچ چیزی نیست که بر آنها مخفی باشد. چگونه این دو دسته روایات با هم قابل جمع اند؟

۳. در برخی از روایات از ائمه : نقل شده است که اگر علم ما زیاد نشود، آنچه نزد ماست از میان می رود. این در حالی است که ملازمه ای میان زیادنشدن علم و از بین رفتن آن وجود ندارد.

وی پس از بیان این اشکالات به بیان پاسخ های مطرح شده به هر کدام و نقد آنها پرداخته است:

پاسخ ها به پرسش اول

پاسخ اول: برخی گفته اند مراد از آیه شریفه این است که هیچ کس به این امور پنج گانه علم پیدا نمی کند، مگر به تعلیم الاهی و ائمه : با تعلیم الاهی به آنها آگاه می شوند. به نظر وی، این پاسخ اشکالاتی در بر دارد؛ از جمله اینکه تعلیم الاهی تنها به این پنج مورد اختصاص ندارد، بلکه در همه موارد علم ائمه : به تعلیم خداوند است. افزون بر این در برخی از روایات نیز این پنج مورد از علوم مخصوص خداوند شمرده شده و تصریح شده است که حتی انبیا و ملائکه مقرب در گاه الاهی نیز به آنها علم نمی یابند.

پاسخ دوم: علم ائمه : در این پنج مورد اجمالی است و علم تفصیلی به آنها تنها ویژه خداوند است. به نظر وی اشکال این پاسخ آن است که برخی از خبرهای غیبی ائمه : در این موارد به تفصیل آمده است، نه اجمالی.

پاسخ سوم: برخی نیز این آیه را به غیر انبیاء و ائمه : مربوط دانسته اند، زیرا به گفته قرآن علم غیب تنها به انبیاء و ائمه : اعطا شده است (جن: ۲۶-۲۷). اشکال وی بر این پاسخ نیز مانند پاسخ اول است.

به گفته وی به دو اشکال دیگر پاسخی داده نشده، ولی علامه مجلسی به اشکال دوم پرداخته است. به نظر علامه مجلسی آنچه که به علوم ائمه : هر شب جمعه یا هر شب و روز افزوده می شود، مربوط به شناخت خداوند است، نه وقایع عالم. با توجه به اینکه شناخت خدا بی کرانه و بی انتهاست، از ابتدای خلقت تا ابد پیوسته بر معرفت ائمه :

دربارهٔ اسماء و صفات خدا افزوده می‌شود. البته پاسخ دیگری نیز به این اشکال داده شده است و آن اینکه این علوم از امور بدائی است و با قطعی شدن قضای الاهی هر روز به ائمه : اعطا می‌شوند.

میرزا یحیی بیدآبادی کوشیده است برای پرسش‌های موجود پاسخی جدید ارائه کند. وی رسیدن به پاسخ این سه پرسش را نیازمند سه مقدمه می‌داند:

مقدمه اول: علم احاطی فعلی، مخصوص ذات باری تعالی است و علوم دیگران (چه به واسطهٔ اسباب ظاهری و چه به واسطهٔ اسباب باطنی) تدریجی و تعاقبی است. منظور وی از تعاقبی بودن این است که باید ابتدا علم به موضوعی خاص تعلق یابد و سپس با به وجود آمدن موضوعی جدید علم به آن حاصل شود. این در حالی است که علم خداوند محیط به جمیع اشیاء، ازلی و ابدی است، به گونه‌ای که پرداختن به چیزی او را از دیگری باز نمی‌دارد و هیچ ذره‌ای در عالم از احاطه علم او بیرون نیست.

مقدمه دوم: کسی که ملکه صنعتی را دارد، می‌تواند خود را صانع همهٔ مصادیق آن صنعت بخواند؛ برای مثال کسی که ملکه اجتهاد دارد، می‌تواند بگوید من عالم به همهٔ مسائل فقه هستم، در حالی که بالفعل به همهٔ مسائل علم فقه عالم نیست، بلکه با ملکهٔ اجتهاد می‌تواند به پاسخ همهٔ مسائل فقه دست یابد.

مقدمه سوم: علم کسی که ملکهٔ فقه یا کلام را دارد، به منزلهٔ علم اجمالی است. اگر او به تفصیل به همهٔ مسائل این علوم بپردازد، می‌تواند بگوید که به تمام مسائل فقه علم دارم.

با توجه به این مقدمات، پاسخ پرسش‌های دوم و سوم نیز معلوم می‌شود، زیرا صحیح است که امام بگوید من عالم به ماکان و مایکون هستم؛ به این معنا که می‌توانم با رجوع به جفر، جامعه، صحیفه فاطمه یا با الهام از خداوند به تفصیل این امور را بدانم. همچنین صحیح است که ائمه : بگویند علمشان هر شب جمعه یا هر روز زیاد می‌شود؛ بدین معنا که با عروج ارواح آنها به عرش و آگاهی از لوح محفوظ یا اعلام از سوی خداوند به تفصیل به این امور آگاه می‌شوند.

وی مدعی است به همین شکل نیز می‌توان اشکال سوم را پاسخ داد؛ به این معنا که در صورت افزوده نشدن علم ائمه : علومی که نزد ایشان هست نیز از بین خواهد رفت. وی توضیح بیشتری در این رابطه نمی‌دهد (مستوفی بیدآبادی، بی‌تا: ۱۷۷-۱۷۸)، اما شاید بتوان منظورش را با یک مثال تبیین کرد. کسی که از ملکهٔ اجتهاد برخوردار است، اگر مدتی به اجتهاد





نپردازد و مسائل فقه را به تفصیل بررسی نکند، چه بسا این توانایی را از دست بدهد. همین طور ائمه : نیز در صورت زیاد نشدن علوم آنها در هر شب جمعه به تدریج این ملکه را از دست خواهند داد.

البته شاید نیز منظور او آن است که ائمه : در صورت زیاد نشدن علومشان در هر شب جمعه، علم تفصیلی شان به امور عالم حاصل نخواهد شد و این به معنای از میان رفتن علم آنها به ماکان و مایکون خواهد بود.

وی پاسخ به اشکال اول را سخت تر از دو مورد دیگر می داند و تنها راه حل آن را این می داند که میان علم ائمه : و علم خداوند در آن پنج مورد در اجمال و تفصیل تفاوت بگذاریم (همان: ۱۷۸). این در حالی است که خود او پیش تر اشکالاتی به این پاسخ وارد کرده بود.

ب) شیخ محمد تقی مسجدشاهی - معروف به آقا نجفی اصفهانی - (م ۱۳۳۲ق) ^۱ نیز از دیگر پیروان این دیدگاه است. وی که در این زمینه سخن بسیار دارد، ^۲ معتقد است علم ائمه : به همه ممکنات احاطه دارد و این با تنزیه و تقدیس خداوند منافاتی ندارد. تنها تفاوت علم ائمه : با علم خداوند این است که علم پیامبر ۹ و ائمه : حصولی، حادث و محتاج به افاضه الهی است، در حالی که علم خداوند حضوری است (نجفی مسجدشاهی، بی تا: ۴۳). ^۳ وی معتقد است علم پیامبر ۹ به صورت وحی برای او حاصل می شود و علم ائمه : نیز به تعلیم از طرف پیامبر ۹ است (نجفی مسجدشاهی، بی تا: (ب): ۱۲).

۱. آداب العارفين، بحر المعارف، اسرار الزیارة، عنایة الرضویة ولثالی البرهان در معرفت خالق سبحان از آثار برجسته او به شمار می آید (مهدوی، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۷).
۲. آرای وی را می توان در کتاب های حقایق الاسرار، مفتاح السعادة و عنایات الرضویة دید. از میان این کتاب ها، تنها عنایات الرضویة ترجمه و چاپ شده است و کتاب های دیگر او به صورت چاپ سنگی موجود است.
۳. آقا نجفی در ایام تحصیل گاهی با پرسش های عرفانی، فلسفی و کلامی دشواری مواجه می شده که در حل آنها درمانده می شده است. به گفته خودش یک بار به اشاره آقا سید علی شوشتری به انجام دادن اذکار و اعمالی مأمور می شود و پس از گذشت یکربعین، به صورت عجیبی به خدمت یکی از اولیای الهی می رسد و پاسخ پرسش های خود را از او دریافت می کند. از جمله این پرسش ها، پرسش از علم امام بوده است. وی به نقل از آن مرد الهی می گوید: علم امام حصولی است، ولی نسبت جهل در هیچ مرتبه به امام نمی توان داد، زیرا خلاق عالم - جل شأنه - علم ماکان و مایکون را به امام تعلیم فرموده است و علم جمیع امور در قوه حافظه امام موجود است و هر گاه بخواهند از قوه حافظه به قوه ذاکره منتقل می شود. پس هر گاه بخواهند که بدانند می دانند؛ یعنی متذکر علم خود می شوند. چنانچه فرموده است: «إذا شاء وأن یعلموا علموا» نجفی مسجدشاهی، بی تا (ج): ۴۶۴-۴۶۵.

آقا نجفی با توجه به روایات رد علم غیب، برای علم غیب دو معنا بیان کرده است: یکی علم به چیزهایی که از حواس بیشتر مردم مخفی است و دیگری علم استقلالاً به این امور. به اعتقاد او، مراد از علم غیب در روایات و آیات مورد دوم است (همان: ۱۲-۱۳). او همچنین مقتضای این آیات و روایات را آن می‌داند که پیامبر ﷺ ذاتاً عالم به غیب نباشد. بنا بر این آیات، پیامبر ﷺ در جمیع عوالم نیازمند خداوند متعال و تعلیم اوست و از نزد خود علم غیب ندارد، بلکه از راه وحی و تعلیم خدا به تمام ممکنات عالم شده است (نجفی مسجدشاهی، بی تا (الف): ۶۳).

همچنین او اعتقاد به حضوری بودن علم امام را غلو می‌داند و منظور او از علم حضوری دو چیز است: ۱. احاطه معنوی امام بر ممکنات، مانند احاطه قلب بر اعضای بدن، به گونه‌ای که هیچ چیز حتی ذرات و احوالات آنها نیز از علم آنها بیرون نباشد؛ ۲. اینکه علم ائمه از لوازم ذوات شریفه آنهاست.

آقا نجفی در توضیح بیشتر نظریه غالبان می‌گوید: «این گروه به ذوات نورانیه‌ای برای ائمه معتقد هستند و چون نور مجرد است، ذوات ائمه را از مجردات می‌دانند و مجردات نیز عالم به همه چیز هستند و علم نیز از لوازم ذات آنهاست» (نجفی مسجدشاهی، بی تا (ب): ۱۳). وی در بررسی این دیدگاه آن را قول بدون علم و رجماً بالغیب می‌داند، زیرا در اخبار و روایات شاهی بر آن وجود ندارد و حتی در برخی موارد شواهدی بر ضد آن موجود است (همان: ۱۳-۱۴).

آقا نجفی قائلان به حصولی بودن علم ائمه را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که ائمه را به‌طور فعلی به جمیع امور عالم می‌دانند و گروهی که معتقدند ائمه هرگاه بخواهند چیزی را بدانند می‌دانند. وی سپس به بیان ادله دو طرف می‌پردازد و می‌کوشد وجه جمعی برای روایات موجود در این مسئله بیان کند.

به نظر او ائمه: به جمیع آنچه که در قرآن کریم آمده است عالم‌اند و با توجه به آیه شریفه «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹)، ائمه باید عالم به همه امور باشند. این علم دو مرتبه دارد: ۱. علم به ماکان که بی‌شک آنها به جمیع ماکان عالم‌اند؛ ۲. علم به مایکون که آن نیز درجاتی دارد که برخی از آنها به امور بدائیه^۲ مرتبط می‌شود که

۱. وی با توجه به گرایش حدیثی‌اش «کتاب مبین» را ائمه می‌داند و کتاب را به خزانه علم الهی تفسیر می‌کند (نجفی مسجدشاهی، بی تا (ب): ۱۱).

۲. علوم موجود در عالم محو و اثبات. نک: نجفی مسجدشاهی، بی تا (ب): ۱۳۶.





ائمه : از قبل بدان علم ندارند و برخی به قضای حتمی الاهی^۱ مرتبط است که ائمه :
از قبل بدان عالم اند (نجفی مسجدشاهی، بی تا (ب): ۱۸).

با این توضیحات روشن می شود که آقا نجفی ائمه : را بندگان بزرگواری می داند که چیزی را نمی دانند، مگر آنکه به طور ویژه از سوی خدا به آنها تعلیم داده شود. به نظر او آنچه را به تفصیل به آنها تعلیم دهند، به تفصیل می دانند و آنچه را به اجمال به آنها بیاموزند، به اجمال می دانند (همان: ۳۹-۴۰).

آقا نجفی علم ائمه : را که نازل شده از سوی خداوند است، بر دو قسم می داند:
الف) آنچه به واسطه جبرئیل نازل می شود؛

ب) آنچه از سوی خداوند سبحان به پیامبر نازل می شود؛ بی آنکه جبرئیل واسطه شود، بلکه پیش از آنکه خداوند او را خلق کند، این علوم در عالم نور به آن حضرت افاضه شده است. از جمله این قسم، علمی است که خدای سبحان پس از صعود پیامبر ۹ و عروج آن حضرت در شب معراج بر او نازل کرد. در آن شب، حضرت از سدره المنتهی تا عالی ترین مرحله آن صعود کرد.

وی به نقل از بعضی عارفان فیوضات نازل شده بر پیامبر ۹ را به دو قسم می داند:

الف) آنچه از قبیل احکام و امثال آن است. این علوم به واسطه جبرئیل بر ایشان نازل می شود و از باب نبوت است.

ب) فیوضاتی که از باب ولایت بر آن حضرت نازل می شود. این قسم به جبرئیل اختصاص ندارد، زیرا پیامبر ۹ از جبرئیل به خدا نزدیک تر است؛ چون ولایت کلیه به جمیع عالم دارد و ولایت جبرئیل جزئی است و به مقام وحی و تنزیل اختصاص دارد. در هر حال، رسول الله ۹ قبل از نزول و حتی خلقت جبرئیل، عالم به جمیع این امور بوده است (نجفی مسجدشاهی، بی تا (الف): ۱۱۹-۱۲۰).

آقا نجفی سپس کمی پا را فراتر گذاشته، پیامبر اکرم ۹ را پیش از نزول قرآن به واسطه جبرئیل بر ایشان، عالم به قرآن می داند (همان: ۲۶۵) وی به این گفته بسنده نمی کند، بلکه معتقد می شود که جبرئیل وحی را از باطن پیامبر ۹ دریافت کرده و به جنبه بشریت ایشان نازل کرده است (همان: ۲۸۲). حتی در جایی نزول جبرئیل بر پیامبر ۹ را بر حسب حکمت بالغه

۱. علوم موجود در لوح محفوظ. نک: نجفی مسجدشاهی، بی تا (ج): ۱۳۶.

ربانیه و یا برای تشریف جبرئیل به محضر ایشان دانسته است (همان: ۲۸۶).

وی آنچه را که در روایات درباره علوم پیامبر ﷺ و ائمه : نقل شده است، چنین جمع‌بندی می‌کند:

۱. علم غیب: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَطَّهِّرُ عَلَيَّ غَيْبَهُ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ ...» (جن: ۲۶-۲۷)؛
۲. علوم قضاییه و قدریه و ام‌الکتاب و علوم بدائیه واقع در عالم محو و اثبات؛
۳. کلیدهای غیب: «مفاتیح الغیب التي لا يعلمها الا هو» که به ائمه : یا علوم آنها تفسیر شده است؛
۴. کتاب کریم و فرقان عظیم که هیچ باطلی در آن راه ندارد: «... وَلَا رُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛
۵. علوم منقوش و محفوظ در نفوس فلکی؛
۶. علم منیا و بلایا و فصل الخطاب؛
۷. علوم و کتب نازل شده بر سایر انبیاء و رسل که وارثان انبیاء‌اند؛
۸. علوم می که هر شب جمعه در عرش رحمان بر آنها نازل می‌شود؛
۹. علوم می که به واسطه ملائکه و روح به اذن پروردگار در شب قدر بر ایشان نازل می‌شود؛
۱۰. صحیفه فاطمیه؛
۱۱. جفر و جامعه؛
۱۲. مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین به عین‌الیقین؛
۱۳. علم به ماکان و مایکون تا روز قیامت؛
۱۴. اخبار آسمان و زمین؛
۱۵. شناخت مردم با حقیقت ایمان یا حقیقت نفاق؛
۱۶. علم به احوال شیعیان؛
۱۷. علم به همه نیازهای امت در جمیع علوم؛
۱۸. علم به مصیبت‌ها و بلایایی که بر آنها وارد می‌آید؛
۱۹. نهایت درجه علم نزد آنان است؛
۲۰. علم به همه زبان‌ها و لغات؛
۲۱. علم به همه صناعات؛
۲۲. علم به اسم اعظم؛
۲۳. آنها گواهان و شاهدان خدا بر خلق‌اند و بر همه اعمال بندگان و حتی بر آنچه در ضمائر و سرائر آنها می‌گذرد، شاهد و آگاهند (نجفی مسجدشاهی، بی‌تا(الف): ۱۳۶-۱۳۸). بزرگان دیگری نیز در حوزه اصفهان با شیخ محمدتقی نجفی مسجدشاهی هم‌نظرند، ولی به دلیل آنکه ادله آنها تکرار همین موارد است، از بیان آنها در می‌گذریم.^۱

گروه دوم: قائلان به جزئی بودن علم امام

از میان دسته دوم، یعنی کسانی که معتقدند علوم ائمه : مشروط است و ائمه : به برخی از امور آگاهند، می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد:

۱. برای مثال می‌توان به سید حسن میرجهانی (میرجهانی، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۲۵۴) (گفته‌های وی در این صفحات، ترجمه عبارت‌های آقا نجفی در حقایق الاسرار است)، میرزا محمد احمدآبادی اصفهانی (احمدآبادی اصفهانی، شمس طالعه در شرح زیارت جامعه: ۱۳۸) سید جمال‌الدین صهری (صهری، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲) اشاره کرد.





الف) عطاء الله اشرفی اصفهانی (م ۱۳۶۱)^۱ تنها علم خدا را ذاتی، مطلق و بدون هیچ قیدی از نظر کمی و کیفی می‌داند. وی معتقد است علم انبیاء و اولیاء - چه از نظر کمی و چه کیفی - محدود، عرضی و اکتسابی است.

وی علم امام را ارادی می‌داند و بابتی را با عنوان «ان الائمه لو شاؤوا ان یعلموا علموا» در کتابش آورده است. وی با اشاره به داستان حضرت یعقوب و یوسف،^۲ آن را دلیلی برای حصولی بودن علم انبیاء و اولیاء می‌داند (اشرفی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۰). البته وی با تکیه بر اخبار و روایات، پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : را عالم به زبان‌های مختلف (همان: ۱۳۸)، زبان حیوانات (همان: ۴۵) و همچنین افعال بندگان (همان: ۱۲۷) می‌داند.

ب) سید محمدجواد موسوی غروی (م ۱۳۸۴)^۳ نیز دیگر عالم اصفهانی است که چنین دیدگاهی دارد. اندیشه‌های وی درباره علم ائمه : را می‌توان این گونه دسته‌بندی کرد:

۱. علم به امور دینی: وی ائمه : را تنها مرجع صلاحیت‌دار برای تفسیر حقایق دین و بیان احکام پس از پیامبر اکرم ﷺ می‌داند. او اهل بیت : را عالم به دین و مرجع برطرف کردن اختلاف‌نظرها میان مردم می‌داند (موسوی غروی، ۱۳۷۹: ۲۲).

۲. علم به غیب: وی در جایی علم به غیب را از پیامبر ﷺ و ائمه : نفی می‌کند و برای اثبات باور خود به این آیه شریفه استناد می‌کند که: «اگر غیب می‌دانستم دامنه خیر را تا می‌توانستم گسترش می‌دادم و بر آن می‌افزودم و هیچ بدی بر من نمی‌رسید» (اعراف: ۱۸). با این حال، وی با استناد به آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَطْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ...» (جن: ۲۶-۲۷) می‌پذیرد که در صورت وجود اخبار الاهی پیامبر ﷺ و ائمه : می‌توانند مصداق عالم الغیب باشند (موسوی غروی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۶۶). به نظر وی علوم ائمه : نیز از علم پیامبر ﷺ نشأت گرفته است (همان: ۷۰۴). بنابراین به نظر او هرگاه خداوند بخواهد پیامبر ﷺ و ائمه : چیزی را می‌دانند و این به معنای مشروط و جزئی دانستن علم امام است.^۴

۱. از شاگردان سید محمدباقر درچه‌ای، سید محمد فشارکی در اصفهان و بروجردی، حجت کوه کمره‌ای و خوانساری در قم. مجمع الشتات فی اصول الاعتقادات اثر علمی اوست.

۲. در این داستان، یعقوب به واسطه ملک الموت از زنده‌بودن یوسف باخبر می‌شود و این در حالی است که پیش‌تر بدان عالم نبود. نک: اشرفی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۶۱-۲۶۲.

۳. از شاگردان شیخ محمدرضا مسجدشاهی. نک: دایرةالمعارف تشیع، ۱۳۸۶: ۶۹-۶۶.

۴. غروی در بحث علم به زبان حیوانات، به طور موردی علم داشتن حضرت سلیمان به زبان حیوانات را انکار می‌کند (موسوی غروی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۷۲).

۳. علم به اسم اعظم: وی در تفسیر آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...» (نمل: ۴۰) برای آنکه «علم کتاب» را همانند دیگر مفسران بر علم به اسم اعظم حمل نکند، (برای نمونه، نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۵۱۸-۵۱۷) به تأویل معنای ظاهری آیه دست یازیده و مراد از حاضر کردن عرش قدرت ملکه سبأ را نشان دادن عظمت حکومت سلیمان ۷ به وی دانسته است. به نظر وی، عفرتی از جتیان که در جلسه بود، منظور وی را نفهمید و گمان کرد که مقصود سلیمان ۷ نشان دادن هیبت و ابهت ظاهری سپاهیان و لشکریان سلیمان به ملکه است و گفت من در اسرع وقت کار آماده کردن آنها را انجام خواهم داد، در حالی که آن کسی که از علم کتاب بهره‌مند بود، مقصود وی را فهمید و گفت: عرش ملکه اینجا حاضر است؛ یعنی قدرت و تشکیلاتی که نمایشگر پیامبری توست و ملکه را به دین حق هدایت می‌کند، همین وضع موجود حکومت و قلمرو تو بدون هیچ تغییر و تصرفی است و این همان چیزی است که می‌خواهی (موسوی غروی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۹-۴۶۷).

۳. سکوت درباره علم امام

سید عبدالحسین طیب (م ۱۴۱۲ق)^۱ از کسانی است که در باب علم امام سکوت اختیار کرده‌اند. وی به پیروی از دیدگاه شیخ انصاری این عبارت وی را نقل می‌کند که «الاولی ایکال علمهم علیهم لانّ اهل البیت ادری بما فی البیت» (طیب، ۱۳۵۲: ۳۴۲).

با این همه، وی در بررسی مسئله علم امام ساکت نمی‌شود و علم ائمه را به طور جزئی به برخی از امور مانند شهادتشان می‌پذیرد. وی در این باره به روایت‌های بسیاری که بر این معنا دلالت دارند استناد می‌کند؛ برای مثال در موضوع شهادت امام حسین ۷ به طور خاص به روایاتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند بر این امر، از زمان آدم ابوالبشر خبر داده شده و رسول اکرم ۹، امیرمؤمنان ۷ حضرت زهرا و خود آن حضرت : از شهادتشان خبر داشته‌اند (همان: ۳۴۳). وی حتی در جایی، علم ائمه : به ماکان و مایکون را هم می‌پذیرد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۳).

دیدگاه وی درباره علم امام را می‌توان در دو محور بررسی کرد: ۱. در امور دین و آنچه امام برای هدایت انسان‌ها بدان نیاز دارد؛ ۲. علم به ماکان، مایکون، ما هو کائن و علم غیب.

۱. از شاگردان سید محمدباقر درجه‌ای، شیخ اسدالله قمش‌ای، میرزا محمدصادق خاتون آبادی، علامه بلاغی و آقا ضیاء عراقی و ... کلم الطیب و اطیب البیان فی تفسیر القرآن از آثار برجسته علمی اوست.





وی مورد اول را برای امام ضروری می‌داند و حتی علم به زبان انسان‌ها را نیز از همین مورد می‌شمارد (طیب، ۱۳۵۲: ۳۵۶)، اما دربارهٔ مورد دوم معتقد است امام به هر آنچه در لوح محفوظ است، آگاه است، ولی دربارهٔ آنچه در لوح محو و اثبات است، هر شب جمعه آگاه می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۵).^۱

دربارهٔ کیفیت علم امام نیز، وی از کسانی است که علم امام را ارادی می‌داند نه فعلی، به عبارت دیگر، وی معتقد است امام هر گاه بخواهد چیزی را بداند، می‌داند و خواست امام نیز مانند خواست خداوند است.

سید عبدالحسین طیب غیب را مقوله‌ای تشکیکی می‌داند و معتقد است چه بسا برخی از امور برای مردم عادی غیب باشند، اما برای ائمه : غیب نباشند. از این رو، وی بحث در این باره را که آیا علم غیب فقط مختص خداست یا اینکه ائمه : نیز غیب می‌دانند، بحثی بی‌موضوع و اضافی می‌داند، زیرا اگر مراد از علم غیب برای ائمه : این است که ائمه : به آنچه خدا عالم است، عالم‌اند که این امری محال است، زیرا علم خدا غیرمتناهی و علم ایشان متناهی است و ائمه : به اموری عالم‌اند که خدا به آنها افاضه کرده باشد و اگر مراد این است که ائمه : به اموری که بر دیگران پوشیده است، علم دارند، که این‌ها برای مردم عادی غیب است و برای آنها غیب نیست (همان، ج ۱: ۵۰۷-۵۰۶؛ ج ۳: ۱۹۷).

با توجه به این توضیحات، ایشان نیز دربارهٔ علم امام سکوت نکرده و از کسانی است که علم امام را ارادی و مشروط می‌داند. سید حسن فقیه‌امامی -شاگرد آیت الله طیب- نیز نظری مشابه استاد خود دارد. وی از سویی معتقد است ما از کیفیت علم ائمه : چیزی نمی‌دانیم، ولی در عین حال، علم ائمه : را مشروط بر خواست و اراده آنها می‌داند. وی در کمیت علم امام نیز معتقد است پیامبر اکرم ﷺ و ائمه : عالم به ماکان و مایکون هستند.^۲

جمع‌بندی

در این مقاله سه دیدگاه اصلی دربارهٔ علم امام در حوزهٔ علمی اصفهان بیان شد: ۱. مطلق و عام بودن علم امام؛ ۲. مشروط و عام بودن علم امام؛ ۳. مشروط و جزئی بودن علم امام. از

۱. این دیدگاه از حدیثی مشهور از امام صادق ع دربارهٔ علم خدا گرفته شده است: «أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ؛ علم مکنون مخزون لا یعلمه إلا هو من ذلک یكون الباء وعلم علمه ملائکته ورسله وانبیائه فنحن نعلمه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۴۷).

۲. به نقل از مصاحبه و گفت‌وگوی ضبط شده نویسنده با ایشان.

میان پیروان دیدگاه اول، علامه فانی، بانو امین و سیدحسن مدرس هاشمی از شاگردان میرسیدعلی نجف آبادی بوده‌اند و وی از جمله عالمانی است که گرایش فلسفی و عرفانی داشته است. همچنین تأکید بسیار وی بر اصل ولایت، گاه مواضع او را در تقابل با برخی از عالمان اصفهان قرار داده است.^۱ سخنان ایشان نشان شباهت جریان فکری این استاد و شاگردانش است؛ برای مثال، نقل شده است که میرسیدعلی نجف آبادی معتقد بوده‌است که صفات کمالیه ائمه : مانند خداوند نامتناهی است و تنها تفاوت ائمه : با خداوند در امکان و وجوب است (نورمحمدی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

در باره گروه دوم (کسانی مانند آقا نجفی اصفهانی و میرزا یحیی بیدآبادی) توجه به این نکته مهم است که این افراد به دلیل گرایش حدیثی‌شان، در برخی موارد به تناقض افتاده‌اند؛ برای مثال، آقا نجفی از سویی اعتقاد به حضوری بودن علم ائمه : را غلو می‌داند و می‌گوید غلات معتقدند که ائمه : بر موجودات عالم احاطه معنوی دارند (نجفی مسجدشاهی، بی تا (الف): ۲۶) و از سوی دیگر خودش ائمه : را شاهد خداوند بر مخلوقات معرفی می‌کند و لازمه این شهادت را احاطه علمی و معنوی ایشان بر عالم می‌داند و حتی این احاطه را به احاطه قلب بر دیگر اعضای بدن تشبیه می‌کند. این در حالی است که دقیقاً همین تشبیه را برای دیدگاه غلات می‌آورد (همان: ۴۲). در میان گروه سوم (کسانی مانند اشرفی اصفهانی، طیب و غروی) نیز گرایش کلامی غلبه دارد و دو نفر اول از شاگردان سید محمد باقر درجه‌ای بوده‌اند و گزارش‌های بسیاری دربارهٔ مقابله او با اندیشه‌های تندروانه در باب امامت در دست است (درجه‌ای، ۱۳۸۳: ۳۴۴-۳۴۷، ۳۶۰-۳۶۵، ۴۱۱-۴۲۸). گذشته از آن، گفته‌اند وی ولایت باطنی و تکوینی را قبول نداشته است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۰).

۱. نمونه‌ای آشکار از کسانی که مواضع متفاوتی با ایشان داشته است، سید محمدباقر درجه‌ای است. در خاطراتی که از آیت الله درجه‌ای نقل شده است، به برخورد سخت گیرانه او با برخی از اهل منبر در نقل روایات و همچنین مصائب اهل بیت اشاره شده است. نک: درجه‌ای، ۱۳۸۳: ۴۲۱-۴۲۲.





کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، دارالعالم للنشر.
۲. احمدآبادی اصفهانی (بی تا)، شمس طالعه در شرح زیارت جامعه، چاپ سنگی.
۳. اشرفی اصفهانی، عطاء الله (۱۳۸۱)، مجمع الشتات فی اصول الاعتقادات، تهران: وزاة الثقافة والارشاد.
۴. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تصحیح و مقدمه: محمدجواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۵. امین، سیده نصرت (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۶. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم.
۷. حسینی اصفهانی، فاطمه (۱۳۹۷ق)، بینش کلی امام، اصفهان: [بی نا].
۸. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی) [بی تا]، کفایة الاصول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۹. درجهای، سید تقی (۱۳۸۳)، ستاره‌ای از شرق، تهران: اطلاعات.
۱۰. صهری، سید جمال الدین (۱۳۸۷)، منتخب النخبة فی شرح دعاء الندبة، تدوین و تنظیم: سید امید حسینی، اصفهان: مهر قائم.
۱۱. طباطبایی ابرقویی، سید زین العابدین (۱۴۱۹ق)، ولایة المتقین، بی جا: انتشارات مانی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۵ق)، نهاية الحکمة، تعلیقه: محمد تقی مصباح یزدی، [بی جا]: انتشارات الزهراء.
۱۳. _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. _____ (۱۴۱۸ق)، بداية الحکمة، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸)، تمهید الاصول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۵۲)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.

۱۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ق)، نهج الحق وکشف الصدق، قم: دارالهجرة.
۱۹. فانی، سید علی (علامه فانی) (۱۳۷۵ق)، چهل حدیث، تهران: چاپ بوذرجمهری مصطفوی.
۲۰. فان اس، جوزیف (۲۰۰۵م)، علم الکلام والمجتمع: فی القرنین الثاني و الثالث، ترجمه: سالمه صالح، بیروت: منشورات الجمل.
۲۱. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، کنزالفوائد، بیروت: دارالاضواء.
۲۲. کرباسی زاده اصفهانی، علی (۱۳۸۰)، نگاهی به احوال و آرای حکیم مدرس اصفهانی، اصفهان: کانون پژوهش.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. لواسانی، حسن (۱۳۷۳ق)، نور الافهام (شرح مصباح الظلام فی علم الکلام) تهران: مکتبه البوذرجمهری.
۲۵. مستوفی بیدآبادی، یحیی بن محمد شفیع (بی تا)، روح الایمان والاسلام، نسخه خطی کتابخانه تخت فولاد اصفهان.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مظفر، محمد حسین [بی تا]، علم الامام، [بی جا]، [بی جا].
۲۸. مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نَعْمَان (۱۴۱۳ الف)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۹. _____ (۱۴۱۳ ب)، المسائل العکبریة، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۳۰. موسوی غروی، سید محمد جواد (۱۳۷۵)، آدم از نظر قرآن، تهران: قلم.
۳۱. _____ (۱۳۴۸)، تذکرة القبور، اصفهان: کتابفروشی ثقفی، چاپ دوم.
۳۲. _____ (۱۳۶۷)، تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر، قم: نشر الهدایة.
۳۳. _____ (۱۳۷۹)، چند گفتار، تهران: نگارش.
۳۴. _____ (۱۳۸۳)، دانشمندان و بزرگان اصفهان، تحقیق و اضافات: رحیم قاسمی و محمدرضا نیلفروشان، اصفهان: گلدسته.
۳۵. میرجهانی، سید حسن (۱۳۸۲)، ولایت کلیه، قم: الهادی.
۳۶. نادم، محمدحسن (۱۳۸۸)، «رویکرد فلسفی و عرفانی به علم امام»، هفت آسمان، ش ۴۳.



۳۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی، قم:

جامعه مدرسين حوزة علميه قم.

۳۸. نجفی مسجدشاهی، محمدتقی [بی تا] (الف)، العنايات الرضوية، چاپ سنگی.

۳۹. ——— [بی تا] (ب)، حقایق الاسرار، چاپ سنگی.

۴۰. ——— [بی تا] (ج)، مفتاح السعادة، چاپ سنگی.

۴۱. همایبی، جلال‌الدین (۱۳۴۲)، مقدمه دیوان طرب، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

استعاره‌های تن در مثنوی

ابراهیم علی پور *

چکیده

رابطه میان نفس و بدن از جمله مهم‌ترین موضوعات مثنوی معنوی اثر ماندگار جلال‌الدین محمدبلخی است که بیش از هزار بیت را به خود اختصاص داده است. واژگان نفس، تن، بدن، جسم، روح، روان، جان و مرگ کاربردهای فراوانی در مثنوی دارند. اصطلاح نفس در مولوی بیشتر کاربرد اخلاقی دارد و واژگانی چون روح، جان و روان به جای نفس فلسفی نشسته‌اند، و کاربست تن، جسم و بدن در مقابل جان و روان در اغلب ابیات مثنوی، و تفکیک هویت و نقش هر کدام نشان از نگاه دوگانه‌انگار مولوی به موضوع رابطه نفس و بدن دارد. با توجه به بیان تمثیلی مولوی و به کار بستن تشبیه و استعاره در معرفی نفس و بدن - که از مهم‌ترین روش‌ها در بیان مسائل پیچیده است - بهترین شیوه در نفس‌شناسی مولوی از طریق استعاره‌هاست. از این‌رو، در این مقاله سعی شده با بیان استعاره‌های تن، وجه شبه، پیش‌فرض‌ها و لوازم آن در موضوع رابطه نفس و بدن بیان شود. مولوی تن را حجاب، قفس، خار، جماد، خاک حقیر، چراغ ضعیف، کنده و ... می‌داند که همه این استعاره‌ها حکایت از نگاه منفی به تن و جسم در مقابل جان و روان دارد. وی تنها راه نجات انسان و تنها طریق نیل به حیات ابدی و روحانی را ترک تن می‌داند و راه‌های خلاصی از زندان تن را ترک شهوات، حرص و آز، رذایل و اتصاف به صفات الهی و ربانی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، تن، جان، روح، حجاب، قفس، جسم، جماد، سقیم.

۱۵۳



نظر

استعاره‌های تن در مثنوی

استعاره و جایگاه آن در بیان

استعاره را نخستین صنعت از صنایع بدیع دانسته‌اند (نک: عبدالله بن معنز، ۱۴۲۲: ۷۴) که جایگاه ویژه‌ای در هنر بیان و تبیین دارد. استعاره که اقسام متعددی دارد، بلیغ‌ترین بیان به شمار رفته است که هم حسن تشبیه را داراست و هم از بلاغت ایجاز بهره‌مند است. استعاره توصیفی است که بر مبنای شباهت یک پدیده با پدیده‌های دیگر، به روشن شدن ذهن انسان در مورد موضوع مورد مطالعه کمک می‌کند و وجوه اصلی آن را نشان می‌دهد، به طوری که با تأکید بر وجوه اصلی موضوعات و پدیده‌های پیچیده، تصویر ساده و قابل درکی از آنها به دست می‌دهد. از این رو، با استفاده از آنها این امکان فراهم می‌آید که اجزا و ابعاد متعدد یک پدیده پیچیده به طور مجزا مدنظر انسان قرار گیرد.

بنابراین، استعاره مفهومی کمکی است که برای رساندن مفاهیم سخت و دیرپاب از جهان هستی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو، استعاره نه تنها یک آرایه ادبی و بلاغی، بلکه یکی از قوا و ابزار تفکر و زبان به شمار می‌آید. پس استعاره صرفاً زینت در گفتار نیست، بلکه شامل آگاهی، معرفت جدید و شیوه جدید صحبت کردن درباره موضوع است (نک: ریکور، ۱۳۶۸: ۲۱). اگر زبان بر آیند تفکر باشد، پس استعاره با ذات زبان مرتبط است و قالبی برای بیان افکار است. در زبان رسمی، الفاظ، معانی را حبس می‌کنند، ولی استعاره محدودیت‌ها را کنار می‌زند و روح جدیدی به معانی و بیان می‌بخشد. از این رو، استعاره مختص شعر و هنر نیست، بلکه با ذات زبان و هنر بیان مرتبط است.

خاصیت بیان استعاری این است که معنایش محدود نیست، از این رو خواننده اثر، افزون بر راحتی فهم و لطافت سخن، چه بسا هر بار معانی تازه‌ای را دریابد. بنابراین، از همین رو، استعاره در اندیشه رخ می‌دهد و هر چه اندیشه مجرد یا انتزاعی شود، استعاری‌تر می‌گردد. استعاره سبب لطافت و زیبایی سخن و گشایش در معنا و فهم می‌شود. در واقع، در زبان رسمی بین معانی و مفاهیم، فاصله‌هایی هست که تفکر را مشکل و فهم دو سویه را غیرممکن می‌سازد؛ حال آنکه استعاره این موانع را برمی‌دارد؛ چنانچه ریکور می‌گوید اگر استعاره نبود، بسیاری از حقایق عالم، از قبیل زیبایی، عشق، احساسات، ارزش‌ها و بسیاری از حقایق عرفانی، دینی و یا فلسفی غیرقابل بیان باقی می‌ماند (همان).

این روش چنان استحکامی در بیان دارد که کتاب الهی سرشار از استعاره و تشبیه در



بیان حقایق متعالی است. گستره استعاره‌های قرآنی چنان وسیع بوده است که آثار متعددی در طول تاریخ به تفسیر و تبیین این رویکرد پرداخته‌اند (نک: صباغ، ۱۳۸۴).
 از این رو، مولوی که از علم و عمل بهره وافری دارد و خود از شاعران صاحب سبک به شمار می‌آید و از عرفان و ذوق باطنی سرشار است، از زبان استعاره بیشترین بهره را برای بیان اندیشه‌های عرفانی و عقلانی می‌برد و یکی از دلایل موفقیت‌های مولوی و اعجاز بیان وی استفاده از همین روش است.

۱. استعاره‌های تن

۱.۱. جسمانی

مولوی تن آدمی را امری جسمانی، مادی و مایل به امور دنیوی می‌داند. از آنجا که تن امری مکانی، زمانی و دارای ابعاد است و تمام ویژگی‌های ماده را داراست، مولوی تمام صفات حقیقی و مجازی ماده را به تن نسبت می‌دهد.

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی‌جهت آن ذات جان روشن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۹۱)

ملاهادی سبزواری در تفسیر این بیت می‌فرماید:

چه جان روح الله است: قال الله تعالی: «و نفخت فيه من روحي (حجر: ۲۹).

پس انسان به تن افتاده در جهت سفلی است و در زمان مخصوص و مورخ به تاریخ معین و غیر این، از حدود و مضایق است، اما به روح مجرد بالفعل جبروتی بل لاهوتی است و عرض زمان در دهر است که ثابتات و مفارقات از

مواد است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۳۶)

آن دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۲۸)

علامه محمدتقی جعفری در تفسیر این بیت می‌فرماید: «تحول روح را با حرکت و تحول جسم مقایسه نکنید، ابعاد گسترده در پهنه ماده برای ما که از راه حواس با آنها تماس می‌گیریم و به وسیله جسم آنها را در هم می‌نوردیم، طول و عرض دارد و بدون وصول به یک نقطه و عبور از آن نمی‌توان به نقطه دوم رسید» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۷: ۴۴۲).





جسمانی استعاره از مادیت، محدودیت، تاریکی، غفلت و زمینی بودن است و از همین رو است که مولوی می گوید:

میل تن در بنده و آب روان زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و در حی است زان که جان لامکان اصل حی است
میل جان اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف

مولوی در تقریر داستان اصحاب کهف نیز به این مسئله تصریح می کند که زمان و مکان مخصوص امور جسمانی است و جان آدمی مجرد و منزله از این امور است.

آن دراز و کوتاهی در جسم هاست آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست
سیصدونه سال آن اصحاب کهف پیششان یک روز بی اندر کهف
چون نباشد روز و شب با ماه و سال کی بود سیری و پیری و ملال

مولوی گرچه تن را جسمانی و مادی می داند و روح را در مقابل، مجرد و بدون جهت معرفی می کند که زمانی و مکانی هم نیست، با این حال در بیان داستان اصحاب کهف به این پرسش پاسخ نمی دهد که گرچه روح، روان و جان اصحاب کهف مانند سایر آدمیان مجرد بوده است و تن آنها با تن سایر آدمیان تفاوتی نداشته است، چگونه این تن جسمانی و خاکی در این سیصدونه سال دچار تحول و تغییر نشده و عوارض جسمانی بر آن حاصل نگشته است؟

ویژگی های جسم از نظر مولوی

جسم دارای کون و فساد است و حادث و فانی است و همواره محل تغییر و تحول می باشد.

هر چه جسم آمد و ولادت وصف اوست هر چه مولود است او زین سوی جوست
ز آنکه از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۵۲)

از این رو، تن ناقص^۱ عاقبت فانی است^۲ و ذاتاً محل تغییر و تحول و دارای کون و فساد فساد است و به همین دلیل، از کمالات بی بهره است و صفات کمالی جسم نیز متخذ از جان آدمی است.

جسم را نبود از آن عز بهره‌ای جسم پیش بحر جان چون قطره‌ای
جسم از جان روز افزون می‌شود چون رود جان جسم بین چون می‌شود^۳

افزون بر این، مولوی جسم را از موجبات غفلت آدمی می‌شمارد، ظاهری که انسان را از باطن و مجازی که از رسیدن به واقع و حقیقت باز می‌دارد و توصیه می‌کند انسان برای رسیدن به حقایق متعالی باید از آن صرف نظر کند.

جسم ما جوز و مویز است ای پسر گر تو مردی زین دو چیز اندر گذر

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۶۳۸)

بنابراین از آنجا که تن آدمی مادی و جسمانی است، محل کون و فساد فانی است. از این رو، محل نزول و ظهور و بروز جلوه ذات الهی نمی‌تواند باشد. در واقع، تن محل و مقرر ظاهر است و تکیه کنندگان به آن، ظاهرین، کم همت و کوتاه فکرنند.^۴

۲.۱. حجاب جان

مولوی تن را حجاب چهره جان و پرده غفلت آدمیان می‌شمارد:^۵

ای جان اسیر تنی، وی تن حجاب منی وی سر تو در رسنی، وی دل تو در وطنی

(مولوی، ۱۲۸۰، غزل ۶۹۱)

۱. می‌ستاند این بخش جسم فنا

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ۶: ۹۶۴).

۲. جسم ظاهر عاقبت خود رفتنی است

۳. پیش اهل تن ادب بر ظاهر است

پیش اهل دل ادب بر باطن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۳۶۴).

۴. بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم

و اطلب اصلی که تابد او مقیم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۸۹).

۵. مقایسه شود با غزل زیبای حافظ:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم





حجاب که به معنای پرده، پوشش و مانع است (دهخدا، ۱۳۷۲؛ صفی پوری، ۱۳۶۸) در اصطلاح عرفانی نیز به همین معنا به کار رفته است؛ چیزی که سالک را از حق بازمی دارد و مانع میان عاشق و معشوق می شود. در واقع، حجاب اسباب پوشیدگی میان انسان و فیوضات و تجلیات حق تعالی است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۱۵؛ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۲۰۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ذیل واژه حجاب). این واژه در عرفان چنان مهم است که رساله های متعددی درباره آن نگاشته شده (نک: ابن عربی، ۱۳۸۱) یا بخش مهمی از آثار عرفا به آن اختصاص یافته است. البته حجاب اقسامی دارد که حجاب تن یکی از آنهاست؛ چنانچه در کتاب نفائس الفنون فصلی با عنوان «حجب روح انسانی به واسطه تعلق او به بدن»^۱ نام گذاری گردیده است (نک: شمس الدین آملی، ۱۳۳۸، ج ۲: ۵۸ - ۵۶). حجاب به منزله مانعی در برابر ادراک خدا و تقرب روح و جان آدمی است. از این رو، شناخت حجاب، اقسام، لوازم و آثار آن در آثار عرفا اهمیت بسزایی دارد و بدن انسان یکی از اسباب پوشیدگی میان انسان و فیوضات و تجلیات حق تعالی است که مانع پرواز روح به اعلی علین و عرش برین دانسته شده است.

نجم دایه در مرصاد العباد می گوید:

بدان که چون روح انسان را از قربت جوار رب العالمین به عالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت سرای دنیا متعلق می ساختند، بر جملگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند... پس از عبور بر چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی تا آن گه که به قالب پیوست تا به واسطه آن حجب از مطالعه ملکوت و مشاهده جمال احدیت و ذوق مخاطبه حق و شرف قربت محروم ماند و چندین هزار سال در خلوت خاص، بی واسطه، شرف قربت یافته بود، چندان حجب پدید آورد که به کلی آن دولت ها فراموش کرد و امروز هر چند بر اندیشه از آن عالم هیچ یادش نیاید، ... هر که در این حجب بماند و در برداشت، این حجبش نباشد در خسران ابدی بماند، قسم یاد می کند [و العصر] که روح انسانی به واسطه تعلق قالب مطلقاً به آفت خسران گرفتار است [ان الانسان لفی خسر] الا کسانی که به واسطه ایمان و عمل صالح روح را از این آفات و حجب صفات قالبی خلاص داده اند [الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات] تا به مقر اصلی آمدند (نجم دایه، ۱۳۷۹: ۱۰۱ - ۱۰۴).

۱. اثر شمس الدین محمد بن محمود آملی از دانشمندان شیعه در قرن هشتم که در طبقه شاگردان علامه حلّی قرار دارد.

پند من بشنو که تن بند قوی است کهنه بیرونکن گرت میل نوی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۳)

ملاهادی سبزواری بند را معادل حجاب می‌داند و معتقد است تن حجاب چهره جان است و تن پرستی بت پرستی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۹).

مولوی با بیان اینکه هر چه غفلت و غم و کاهلی و تاریکی است همه از تن زمینی و سفلی است (مولوی، ۱۳۷۵، ۴۹۷) متذکر می‌شود برای رسیدن به کمال و رؤیت حقایق و آگاهی از اسرار بایستی حجاب تن را کنار زد تا از غفلت فرو کاسته شود و به معرفت افزوده گردد.^۱

گر حجاب از جان‌ها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۷۳)

۳.۱. قفس - حبس

تن قفس شکل است تن شد خار جان در فریب داخلان و خار جان

(فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۲۹)

در این بیت، مولوی به دو تصویرپردازی از تن می‌پردازد. او تن را هم قفس معرفی می‌کند که جان آدمی را محبوس کرده است و هم خار جان می‌داند که بر وجود آدمی نشسته و او را رنجور ساخته است، زیرا خار یک شیء مزاحم، خارجی و آزاردهنده است.

استعاره «در قفس کردن مرغ» چونان امری ناپسند، در شعر پارسی جایگاه ویژه‌ای دارد و شاعران بزرگ اغلب یا برای اشاره به زندانی بودن مرغ جان از شباهت تن و قفس سخن گفته‌اند^۲ و یا برای توصیف احوال عاشقانه خود از تشبیه عشق به قفس بهره برده‌اند. یکی از معروف‌ترین موارد استفاده از استعاره قفس، داستان «طوطی و بازرگان» مولوی است. تن به قفسی که امری منفی است، تشبیه می‌شود که جان علوی به سبب گرفتاری در آن از پرواز در عالم قدسی باز می‌ماند و عامل شهوت که زاده تن است، روح را از کمال حقیقی

۱. غفلت از تن بود چون تن روح شد

بیند او اسرار را بسی هیچ بد

چون زمین برخاست از جو فلک

نه شب و نه سایه باشد، لی ولک

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۹۷)

۲. چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانی است

روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم





باز می‌دارد. به تعبیر مولوی تن همچون خاری است که در پای جان رفته است، زیرا کسی که در پایش خار رفته باشد، نمی‌تواند با سرعت و شتاب راه برود. معاشران از آن رو مایه فریب‌اند که به سخن خوش و به سبب ایجاد تعلق، آدمی را از درون منصرف و به خود مشغول می‌دارند و پیش روی استکمال وی دیوار می‌کشند و غالباً اعتمادی وجود می‌آورند که بی‌بنیاد است و به‌هنگام حاجت و آزمایش معلوم می‌شود که آن اعتماد و آرامش خاطر، سخت واهی و بی‌اساس بوده است (فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۲۹). از این رو، معاشرت خار با جان آدمی هم مایه غفلت است و هم مایه رنج و عذاب وی است.

منشأ این خطرها و آفت‌ها تن است، چون محل احتیاج، نیاز و منشأ شهوات و حرص و آز است.

از جمله ویژگی‌های قفس، حبس جان آدمی است که به‌صراحت در گفتار مولوی بدان تأکید شده است:

دل ترا در کوی اهل دل کشد تن ترا در حبس آب و گل کشد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۳۵)

حبس نیز برآیند قفس است. قفس را از آن جهت سازند که هستی امری را به بند کشند و محبوس و محصور سازند و چون جان و روح در بدن دمیده می‌شود، در حصار قفس تن قرار می‌گیرد و از همین رو، مرگ گسستن بندها و شکستن حصرها و پایان حبس و ابتدای آزادی و رهایی است.^۱

مولانا رهایی از حبس تن را قرب حق می‌نامد که اصلی‌ترین هدف انبیا و آرزوی صلحا بوده است:

قرب نه بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۵۳۹)

جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین چاه تن بیرون شود

(مولوی، دفتر پنجم: ۸۰۶)

۱. تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از جان و زندان در چمن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۸۰۵)

از جمله واژگانی که مولوی بارها در نکوهش تن به کار می‌برد، چاهی است که جان یوسف را زندانی کرده است.

جذبه حق یک رسن تافت ز آن تو و من یوسف جان ز چاه تن رفت به آشیانه‌ای

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۳۳۲)

تو هم ز یوسفانی در چاه تن فتاده اینک رسن برون آ تا در زمین نباشی

(همان: غزل ۲۹۳۸)

چاه نیز زندان و قفس طبیعی است و زندان‌های قدیمی را بدان سبب سیاه‌چاله می‌گفتند که به مانند چاه در داخل زمین حفر می‌کردند و در عمق تاریک، نمور و وحشتناک آن زندانیان را به بند می‌کشیدند، به طوری که فرار از آن و نجات از آن ناممکن می‌گشت. بنابراین، تشبیه تن به قفس از آن روست که تن، جان را احاطه کرده و قدرت پرواز را از او گرفته است و حقیقت وجود آدمی را در خویش محصور و محبوس نموده است. از این رو مجاهده برای شکستن این قفس، خلاصی و رهایی جان، قرب حقیقی نامیده شده و مهم‌تر از معراج، بلکه هدف نهایی تمام مجاهدت‌ها نامیده شده است.

۴.۱. ظلمت

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۸۳)

مولوی در تصویرپردازی دیگری از تن آدمی، ضمن تشبیه آن به شب، آنرا مایه ظلمت و تاریکی می‌داند و در مقابل جان آدمی را چون نور می‌داند که انسان در پرتو آن راه به حقیقت می‌برد.

ظلمت به معانی گوناگونی در فلسفه و عرفان و ادبیات دینی به کار رفته که وجه مشترک همه آنها، کاستی و نیستی است. مولوی در کتاب فیه ما فیه ضمن اشاره به کرم خاکی که در ظلمات زیست می‌کند، می‌گوید همان‌گونه که این کرم دارای گوش و چشم نیست، برخی آدمیان در بند تن و دنیا نیز فاقد چشم بصیرت و گوش هوش می‌باشند، چه آنکه در ظلمات غرق و غافل از عالم حقایق‌اند (مولوی، ۱۳۱۸: ۴۷). وی در جای دیگر می‌گوید:



هر چه عالم خیال است، پرده ظلمت است، هر چه عالم حقایق است، پرده‌های نور است (همان: ۹۸)، اما تن انسان این ویژگی را دارد که در قرب جان قرار دارد و روح الهی که ذاتاً نورانی است، در آن ساکن است و اگر جان پرنور بود، بدن را منور می‌کند که مثل اعلای آن جان نبی اکرم ﷺ است.

زان سبب فرمود یزدان والضحی
باز واللیل است ستاری او
و آن تن خاکی زنگاری او
آفتابش چون برآمد ز آن فلک
و صل پیدا گشت از عین بلا
ز آن حلاوت شد عبارت ما قلی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۱۳)

«ضحی» باطن روشن و روح تابناک حضرت رسول است و «لیل» جسم و تن خاکی اوست که اشاره‌ای به نزول اجلال وحی بر قلب مبارک حضرت رسول ﷺ است که جسم او نیز مانند جان وی حلاوت وصل را می‌چشد و به حقیقت رسید (شهیدی، ۱۳۷۶: ۷۳). مولوی توصیه می‌کند که اگر بخواهیم این خانه ظلمانی و تاریک، روشن شود، باید چراغ جان را در آن بیفروزیم. بنابراین، اگر نوری در تن پدیدار شد، آن نور عرضی است و نه ذاتی و نوری به واسطهٔ جان آدمی است.

۵.۱. پلیدی

تن همی نازد به خوبی و جمال
گویدش ای مزبله تو کیستی
روح پنهانکرده فرّ و پرو بال
یک دو روز از پرتو من زیستی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۱۴۶، ۷۳۴)

تصویر حقیقت تن در نظر مولانا جلال‌الدین بلخی سرشار از پلیدی، ناپاکی، کثیفی، سرگین، مزبله و جیفه است که بوی تعفن آن، انسان حقیقت بین و بصیر را آزار می‌دهد.

معادل پلیدی در زبان عربی «رجس» است که در قرآن نیز آمده (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۳۱۲) و شامل پلیدی‌های ظاهری و باطنی است. از آنجا که شیطان در قرآن، منشأ همه پلیدی‌ها و



ویندوز

سال هجدهم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۲

ناپاکی‌ها شمرده شده است (انفال: ۱۱)، پلیدی و ناپاکی تن ذاتی نیست و عرضی است؛ یعنی در اثر غفلت که ذاتی تن آدمی است، پلیدی بر او عارض می‌شود، و اسارت روح و جان و غلبه شیطان، نور حق را خاموش و انسان بلند مرتبه را به اسفل سافلین که پایین‌تر از چهارپایان است می‌کشاند. مولوی با این تصاویر، حقارت و پستی تن را به تصویر می‌کشد:

تن ز سرگین خویش چون خالی کند پر زمشک و درّ اجلالی کند
این پلیدی بدهد و پاکی برد از یطهرکم تن او برخوردار

از این رو، از جمله مهم‌ترین پاکی‌ها و طهارت‌ها، رستن از تن و پیوستن به حق و توجه به روح و روان است. برخی از این تعبیرها از جمله جیفه در روایات نیز آمده است.

۶.۱. کنده

کنده چوبی است که بر پای یا گردن گذارند؛ چوب کلان سوراخ دار که پای مجرمان را در سوراخ آن نهند و به میخ بند کنند (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۸۲). مولوی تن را کنده جان می‌شمارد که به واسطه آن جان آدمی و گوهر وجودی آن به بند کشیده شده و از آزادی و امکان بروز و ظهور حقیقت خویش بازمانده است.

جان چوباز و تن مر او را کنده‌ای پای بسته پرشکسته بنده‌ای

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۸۳۱)

باز که تُماد پرواز در اوج است، وقتی در بند باشد، نمی‌تواند قابلیت خویش را بروز دهد. از این رو، مولوی توصیه می‌کند برای آنکه جان بتواند به سوی حق پرواز کند، بایستی کنده تن را از پای جان برداشت.

کنده تن را زپای جان بکن تا کند جولان به گرد آن چمن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۶۲)

در برخی عبارت‌ها، به جای کنده، ریسمان به کار می‌برد که بر پای جان بسته شده و آن را به بند کشیده و امکان پرواز را از آن سلب کرده است:

هست تن ریسمان بر پای جان می‌کشاند بر زمین از آسمان

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۱۰۴۳)





۷.۱. سقیم

سقیم که در لغت به معنای ضعیف و مریض است (ابراهیم انیس، ۱۳۷۴: ذیل واژه سقیم) به انحای گوناگون و با الفاظ متعدد درباره تن و بدن به کار رفته و استعاره از ضعف و ناتوانی جسم آدمی است. مولوی تن را گاهی مریض، و گاهی خاک حقیر^۱ و چراغ ضعیف می‌نامد.

آدمی را هست حس تن سقیم لیک در باطن یکی خلقی عظیم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۲۰)

مولوی در صدر این بیت، به درخواست پیامبر اکرم ﷺ از جبرئیل اشاره می‌کند که از وی خواست تا حقیقت وجودی اش را چنانکه هست بر وی بنمایاند و او گفت جسم و حواس آدمی ضعیف است و طاقت دیدن حقیقت ملک مقرب الهی را ندارد. پیامبر از وی خواست تا حقیقت خویش را بنمایاند تا جسم خاکی ناتوانی خویش را به عیان ببیند. مولوی با بیان این داستان، ضمن اشاره به ضعف تن آدمی آن را ناتوان از رسیدن به مقصد شایسته خویش معرفی می‌کند، ولی یادآوری می‌شود که خلقی عظیم و جانی رفیع در درون آن تن نهفته است که رسول حق را برتر از جبرائیل و انسان را بالاتر از ملائکه می‌کند و راهنمای انسان به مقصد و مقصود است. بنابراین، فربه کنندگان تن و مشغول شدگان به بدن و وابستگان به جسم و غافلان از روح و روان توان رسیدن به حقایق را از کف می‌دهند و همان گونه که جسم آدمی عاقبت طعمه مار و مور می‌شود، روح و روان وی نیز در اثر غفلت، ضعیف می‌گردد:

تن همی نازد به خوبی و جمال روح پنهان کرده فرّ و پر و بال
گویدش ای مزبله تو کیستی یک دو روز از پرتو من زیستی
غنچ و نازت می‌نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان
گرم دارانت تو را گوری کنند طعمه ماران و مورانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی کوبه پیش تو همی مردی بسی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۱۴۶)

۱. او یکی جان دارد از نور منیر

او یکی تن دارد از خاک حقیر
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم: ۱۴۳)

۱.۸. جماد

جماد، شیء بی جان را گویند (شرتونی، ۱۴۰۳) و کنایه از وجودی است که از جهان معانی و حقایق تهی و عاری از حیات روحانی است:

عقل گوید مر جسد را ای جماد بوی بردی هیچ از آن بحر معاد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۵۱)

جلال الدین مولوی در آثار خود با عناوین و اسمای خاصی به این موضع خود درباره بدن اشاره می کند. وی گاهی تن را به سنگ و آهن تشبیه می کند:

بر مثال سنگ و آهن این تنه لیک هست او در صفت آتش زنه

وی در ادامه می گوید تن آدمی همچون سنگ و آهن است که موجب جرقه و آتش می شود و در صورت مهار نشدن، روح و روان آدمی را خاکستر می کند. از این رو، باید ابراهیم وار بر آتش قدم گذاری و نار را با عظمت جان خویش به نور بدل کنی:

باز در تن شعله ابراهیم وار که از او مقهور گردد برج نار

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم: ۹۹۶)

او گاهی تن را کلوخ می نامد که گلی خشکیده است؛ هم بی جان و ناتوان، و هم سست و ضعیف است (همان، دفتر چهارم: ۷۲۰)

چو نک وقت مرگ آن جرعه صفا زین کلوخ تن به مردن شد جدا

۱.۹. دشمن

دشمن، مخالفی است که به نابودی انسان می اندیشد؛ کسی که آشکار و پنهان به توطئه و براندازی دست می زند. مولوی تن آدمی را دشمن جان وی می داند؛ زیرا روح و روان در پای هوای نفس و خواسته های او قربانی می گردند؛ همچنان که اکثریت انسان ها به واسطه تن پروری و تن آسایی، روح و جان خویش را نابود می کنند و به خسران ابدی گرفتار می شوند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر: ۱).

همان گونه که امیرمؤمنان ۷ می فرماید: «بزرگ ترین دشمن، دشمنی است که مکر و کید خویش را بیشتر پنهان سازد» (نهج البلاغه، نامه ۲۷)، تن نیز با آراستن خویش و هم سویی با





نفس اماره هر لحظه رنگ عوض می کند؛ به گونه ای که نوع بشر در غفلت از دشمنی او به خدمت تن در می آید.

همچو صاحب نفس کاو تن پرورد بر دگر کس ظن حقدی می برد
کاین عدو و آن حسود و دشمن است خود حسود و دشمن او آن تن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۱۲)

دشمن بیرونی به خاک میهن آدمی تجاوز می کند و دشمن درون به روح و ایمان و باور انسان می تازد؛ دشمن بیرون آشکار است، ولی دشمن درون پنهان است؛ نیرو و سلاح دشمن بیرون محدود است، ولی دشمن درون از سلاح های متعددی بهره می برد. از این رو، جنگ با دشمنی ظاهر «جهاد اصغر» و جنگ با دشمن باطن «جهاد اکبر» نامیده شده است. مولوی می گوید:

سهل دان شیری که صف ها بشکند شیر آن باشد که خود را بکشند

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول: ۶۴)

دلا این تن عدو کهنه تست عدو کهنه خال و غم نگردد

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۶۵۸)

۱.۹. رذایل اخلاقی

مولوی رذایل اخلاقی را نیز برای نفس استعاره می گیرد. گاهی تن را حيله گر و حيله ساز می داند که استعاره از راهزن بودن تن برای جان آدمی است:

ای تن که بهر حيله رهی می جویی او می کشدت بین که چوپان تو کیست

(همان: رباعی ۱۸۳)

حيله تن چو تن عاریتی است دل بر آن کم نه که آن یک ساعتی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۴۳۶)

همچنین او به «راه زنی نفس» تصریح می کند و آن را به سرقت کالای نفس و جان آدمیان متهم می کند:

خوردن تن مانع این خوردن است جان چو بازرگان و تن چون ره زن است

شمع تاجر آن گه است افروخته که بود ره زن چو هیزم سوخته

(همان، دفتر چهارم: ۷۱۳)

نیز گاهی تن را کام فرعون می‌کند. شخصیت فرعون در مقابل شخصیت موسی و عیسی 7 است. از این رو، جان و روان آدمی را به عیسی و موسی تشبیه می‌کند؛ به طوری که عیسی را به روح اضافه می‌کند: «عیسی روح تو با تو حاضر است» و فرعون را که مظهر جهل، نادانی، تکبر، ظلم، طغیان و بی‌عدالتی است، به تن آدمی تشبیه می‌کند:

زندگی تن مجو از عیسی‌ات کام فرعون می‌خواه از موسی ات
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۹۹)

مولانا با اذعان به حقارت تن یادآور می‌شود، هر که در تن بماند گمراه و حقیر گردد و از ذات حقیر جز حقارت و ناپاکی نشاید.

این دو هم‌ره همدگر را راه زن گمراه آن جان کاو فرو ناید ز تن
جان زهجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خار بن چون ناقه‌ای
(همان، دفتر چهارم: ۶۲۳)

۲. راه‌های رهایی از تن

نگاه منفی مولوی به تن در سراسر ابیاتش موج می‌زند و در این نوشتار این نگاه نشان داده شد. پرسش فرجامین این پژوهش این است که آیا انسان اسیر تن، شقی و بدبخت است و یا راه رستگاری به روی وی باز می‌باشد؟ تن که حیات انسان به وجود آن بستگی دارد، حقارت، پستی و ضعف و ناتوانی و ... سرنوشت محتوم اوست و قابل تغییر و ارتقا نیست؟ و یا با جهت‌گیری صحیح، تن می‌تواند نردبان ترقی انسان در رسیدن به حقیقت باشد؟ مولوی ضمن تشبیه تن آدمی به عصای موسی با ظرافت به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید: هم‌چنان که عصای موسی جز چوب بی‌جان و حقیر چیز دیگری نبود، و با امر خدا و جان الهی موسی فرمان برد و در زمره یاران دین حق درآمد:

این درخت تن عصای موسی است که امرش آمد که بیندازش زدست
تا بیننی خیر او و شرّ او بعد از آن برگیر او راز امر هو
پیش از افکندن نبود او غیر چوب چون به امرش برگرفتی گشت خوب
اول او بد برگ افشان بره را گشت معجز آن گروه غره را
گشت حاکم بر سر فرعونیان آبشان خون کرد و کف بر سر زنان
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۱۲)





و در جای دیگر با اشاره به ستون حنانه، خطاب به جان‌های خفته می‌گوید: آیا شما کمتر از چوب هستید. همان‌طور که چوب با نور مصطفی ﷺ منور گشت، تن آدمی نیز به نور جان می‌تواند منور گردد و در مسیر سعادت و فلاح قرار گیرد:

قفلی بود میل و هوا بنهاده بر دل‌های ما مفتاح شو، مفتاح را دندان‌ه شو، دندان‌ه شو
بنواخت نور مصطفی آن آستن حنانه را کمتر ز چوبی نیستی حنانه شو، حنانه شو

از این رو، مولوی برای رهایی از تن، افروختن جان و رسیدن به چشمه حیات و چشیدن از کوثر بقا و فلاح، راهکارهایی را پیشنهاد می‌کند:

۱.۲. ربانی‌شدن

تا عزیز مصر ربانی شوی وارهی از جسم و روحانی شوی

(شیخ بهایی، ۱۳۷۲، نان و حلوا، بخش ۹)

«ربانی»، اصطلاحی قرآنی است که مورد استناد مولوی قرار گرفته است. خداوند از مؤمنان می‌خواهد تا در مسیر تقرب به خداوند بکوشند و به جایی برسند که ربّانی شوند. رب یکی از اسمای الهی است و بعد از کلمه «الله» بیشترین بسامد را در قرآن دارد و بیش از نهد و پنجاه بار در قرآن آمده است (عبدالباقی: ۱۳۷۲). ربّانی به کسی گفته می‌شود که ارتباط او با «رب» قوی باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «وَ لَکِنْ کُوْنُوا رَبَّائِیْنَ بِمَا کُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْکِتَابَ وَبِمَا کُنْتُمْ تُدْرُسُونَ» (آل‌عمران: ۷۹) می‌فرماید:

بشری که چنین مقامی دارد شما را می‌خواند برای اینکه متصف به ایمان و یقین شوید، ایمان به اصول معارف الهیه‌ای که از کتاب خدا می‌آموزید و به یکدیگر درس می‌گویید و نیز متصف شوید به ملکات و اخلاق فاضله‌ای که کتاب خدا مشتمل بر آن است و نیز دعوت می‌کند به اینکه اعمال خود را صالح کنید و نیز می‌خواند تا مردم را به این امور یعنی اصلاح عقاید و اخلاق و اعمال بخوانند تا به این وسیله از عالم ماده منقطع و به عالم بالا و پروردگار خود متصف شوید و در نتیجه علمائی ربّانی شوید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۳۷).

بنابراین ربّانی‌شدن یا الهی‌شدن که به معنای انقطاع از عالم ماده و اتصال به حضرت حق است، یکی از راه‌های رهایی از عوارض تن و پیوستن به حقیقت مطلق در هستی است.

۲.۲. خلاصی از شهوات

پند من بشنو که تن بند قوی است
کهنه بیرون کن گرت میل نوی است
لب ببند و کف پرزر برگشا
بخل تن بگذار و پیش آور سخا
ترک شهوت‌ها و لذت‌ها سخاست
هر که در شهوت فروشد برنخاست
عروة الوثقی است این ترک هوا
برکشد این شاخ جان را بر سما
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۳)

شهوت به معنای تمایل شدید نفس به چیزی است که سازگار با آن و مطابق میل و در خواستش باشد (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۴۴) و به همین معنا در قرآن سیزده بار آمده است (دایرةالمعارف تشیع، ج ۱۰: ۱۴۳). شهوت که در معارف اسلامی از مهم‌ترین موانع کمال دانسته شده و غلبه آن بلای عقل و جان و حضوراش فساد آن دو را در پی دارد، از موانع مهم روشنی جان و روان و غلبه تن در آثار مولوی شمرده شده است و مهم‌ترین گام در رهایی از زندان تن توجه به ترک شهوات است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۹۱).

هر آن که صبر کرد ای دل ز شهوت‌ها در این منزل

عوض دیدست او حاصل به جان زان سوی آب و گل

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۳۴۰)

۳.۲. مخالفت با نفس اماره

نفس که مظهر شیطان و شرارت است و از نظر مولوی خاستگاه هر شر و بدی است، مهم‌ترین مانع در حیات طیبه آدمیان است. از این رو، مولوی اصطلاح «کشتن نفس» را یکی از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به انوار جان می‌شمارد:

نفس خود را کُش جهان را زنده کن
خواجه را کشتست او را بنده کن
نفس گوید چون کُشی تو گاو من
زانک گاو نفس باشد نقش تن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۵۱)

مفسران در تفسیر این آیات آورده‌اند:

هنگامی که موسی به قومش گفت: ای قوم من، بی‌تردید شما با به پرستش گرفتن





گوساله، به خود ستم کردید، پس به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و بدین منظور گوساله پرستان شما یکدیگر را بکشند که این کار نزد آفریدگارتان بر شما بهتر است. پس از آنکه تعدادی از مجرمان به قتل رسیدند، خدا توبه گنهکاران شما را پذیرفت که او بسیار توبه‌پذیر و مهربان است (بقره: ۵۴). آنکه گاو نفس را کشت، قوت عقل یافت و آن که به پرورش آن پرداخت، خود را از گنج حقیقت محروم ساخت؛ چه آنکه کشتن نفس برای زنده نگه داشتن روح بزرگ‌ترین مجاهدت است (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۸۱).

وقت ذبح الله اکبر می‌کنی همچنین در ذبح نفس کشتنی

تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل کرد جان تکبیر بر جسم نیل

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۴۲۶)

مولوی افزون بر تأکید فراوان به ذبح نفس، بر استعانت از پروردگار و ذکر و یاد حق برای موفقیت در این مبارزه تأکید می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که به هنگام ذبح قربانی، الله اکبر گویی، به وقت ذبح نفس اماره نیز همین کار را باید کرد (فروزانفر، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۳۹).

۴.۲. پرهیز از حرص و آز

حرص میل شدید به دنیاست (ابن فارس، ۱۳۶۳). حرص یکی از بزرگ‌ترین رذایل اخلاقی است که ریشه بسیاری از رذایل و گناهان شمرده می‌شود و در احادیث متعدد نکوهش شده و از ریشه‌های کفر به حساب آمده است (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۹). حرص موجب شقاوت انسان است (همان، ج ۳: ۳۱۷) و سبب گناه اولین آدم دانسته شده است (همان: ۲۹۰). مولوی حرص و آز را از موجبات کوری و کوری ضمیر آدمیان برمی‌شمارد و درمان آن را از مهم‌ترین ضروریات اهل حق می‌داند:

هر هلاک امت پیشین که بود زانک چندل را گمان بردند عود

بودشان تمییز کان مظهر کند لیک حرص و آز کور و کر کند

کوری کوران زرحمت دور نیست کوری حرص است که آن معذور نیست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: بخش ۶۴)

حرص قوی‌ترین مظهر تن‌پرستی و دنیا دوستی است و به باور غزالی کمترین ضرر آن مشغول شدن انسان به اموری است که عمر و وقت وی را ضایع می‌سازد (غزالی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱) و

موجبات غفلت از روح و ریحان را فراهم می‌نماید. از این رو، مولوی درمان این رذیلت مهم را مقدمه ورود تن به عالم معنا و حقیقت معرفی می‌کند.

قبای اطلسی معنی که بر قش کفر سوز آمد

گر این اطلس همی خواهی پلاس حرص را برکن

(مولوی، ۱۲۸۰: غزل ۱۸۵۲)

۲.۵. زهد

زهد یکی از مقامات و مراتب سیر و سلوک عرفانی است و از لوازم نورانیت جان و غلبه نور آن بر ظلمت تن آدمی شمرده شده است:

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی جوهر جان را نینمی‌فریبهی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۱۹۲)

مولوی با ظرافت تمام رزق را دو قسم معرفی می‌کند: رزق نان که گاهی از آن با تحقیر به علف نیز یاد می‌کند که در خور بُعد حیوانی انسان است و رزق حکمت، معنویت و نور که رزق جان آدمی است. اکثر انسان‌ها دغدغه رزق نان دارند و مشغول فرجه کردن تن خویش‌اند و از رزق حکمت غافل‌اند و از این رو، نور جانشان خاموش و یا ضعیف است؛ چنانچه زهد پیشه کنند، فطرت جان آنها بیدار می‌شود و از بوستان حکمت الهی ارتزاق می‌کند تا آنجا که نور جان تمام وجودش را احاطه می‌کند و به وادی علم و معرفت و حقیقت دست می‌یابد.

رزق حق حکمت بود در مرتبت کان گلوگیرت نباشد عاقبت
این دهان بستی دهانی باز شد کو خورنده لقمه‌های راز شد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم: ۵۰۵)

وی در جای دیگر، شرط حضور ملک مقرب الهی در قلب انسان را، ترک دنیاگرایی و تن‌آسایی می‌داند؛ چه آنکه گنج باطن و گوهر درون در پس گل و لای تن آدمی است که بایستی با کنار زدنش به دست آورد:



۱۷۱

گر تو این انبان زنان خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی
 طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
 تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لعین همشیره‌ای

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بخش ۸۸)

چنانچه از کلیت آثار وی بر می‌آید ارتزاق حداقلی بدن و ارتزاق حداکثری روح و جان مراد مولانا است؛ چون ارتزاق حداکثری تن آدمی را مانع ارتزاق نور و حکمت می‌داند، زیرا که منبع کسالت، تنبلی، شهوت و طغیانگری است.

کار خود کن روزی حکمت ببر تا شود فربه دل با کر و فرّ
 خوردن تن مانع این خوردن است جان چو بازگان و تن چون ره زن است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ۷۱۳)

سخن فرجامین

از آنچه گذشت به وضوح روشن گشت:

الف) مولوی به دو ساحت بدن و روح و یا تن و جان برای آدمی معتقد است؛ چنانچه در همه حکایت‌ها و سخنانش بر این دو ساحت تصریح می‌کند و آن دو را مقابل هم و با ویژگی‌های متضاد به تصویر می‌کشد.

ب) جلال الدین جسم و تن آدمی را فرشی، این جهانی، زمینی و سفلی می‌داند و در کنار آن روح و روان او را عرشی، متعالی، برین و الهی می‌داند و برای بیان چنین منظوری از تمثیل‌های گوناگون و استعاره‌های متعدد بهره می‌گیرد.

ج) از نظر معرفت‌شناختی، جان آدمی را حقیقت بین، واقع‌شناس، جام جهان‌نما، منبع قابل اعتماد، تکیه‌گاه مطمئن و در نهایت موجب نجات وی معرفی می‌کند و تن آدمی را تاریک، خطا کار و خطاناپذیر، ظاهربین، غیرقابل اعتماد و رهزنی که در رهیافت به حقیقت ناموفق است معرفی می‌کند.

د) از نظر وجودشناختی تن و بدن انسان را مجاز، ظاهر، سطحی، مصنوعی، فانی و غیرحقیقی و جان آدمی را معادل حقیقت، واقع، باقی و نورانی معرفی می‌کند که متصل به منبع لایزال حضرت حق می‌باشد.



د) توصیه مؤکد و بسیار وی در آثارش بر توجه به جان و روان به جای تن است تا آنجا که با تعبیرهای گزنده بشر را از خدمت به تن برحذر می‌دارد:

گر غذای نفس جوید ابتر است و ر غذای روح خواهد سرورست
گر کند او خدمت تن هست خر و رود در بحر جان یابد گهر

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۹۱)

مولانا تنها راه نجات انسان و جاودانگی ابدی وی را در خلاصی از تن می‌داند:
سجده نتوان کرد بر آب حیات تا نیابم زین تن خاکی نجات

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم: ۲۳۴).

۱۷۳



تذکره

استعاره‌های تن در مثنوی

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۱)، حجاب هستی، تهران: نشر شفیع.
۴. _____ (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد تحلیلی مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
۶. ریکور، پل (۱۳۸۶)، «استعاره و ایجاد معانی جدید در زمان»، ترجمه حسین فقری، مجله معرفت، ش ۱۲۰.
۷. سزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۸. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۶)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. صباغ، ت (۱۳۸۴)، استعاره‌های قرآن، ترجمه سیدمحمدحسین مرعشی، تهران: [بی‌نا].
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۱۱. عبدالله بن المعتز (۱۴۲۲ ق)، البدیع، بیروت: موسسه الکتب الثقافه.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۹)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات زوار.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، مثنوی، تهران: انتشارات پژوهش.
۱۴. _____ (۱۲۸۰ ق)، دیوان شمس تبریزی، تهران: [بی‌نا].
۱۵. _____ (۱۳۱۸)، فیه ما فیه، شیراز: [بی‌نا].
۱۶. مکارم شیرازی (۱۳۷۳)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. نجم‌الدین رازی (۱۳۷۹)، مرصاد العباد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، لغت‌نامه، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۹. شرتونی، سعید (۱۴۰۳ ق)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، قم: [بی‌نا].
۲۰. صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۸۸)، منتهی‌الارب فی لغه العرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، اصول کافی، دارالتقلین؛ قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت امور فرهنگی.



۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷)، اخلاق در قرآن، قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب ۷.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۷۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزاره الثقافه والارشاد الاسلامی، موسسه الطباعه والنشر.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۹)، منهاج العابدین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۶۳)، معجم مقاییس اللغه، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۷۴)، شرح شطیحات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. شمس الدین آملی، محمد بن محمود (۱۳۳۸)، نفائس الفنون فی عرایس العیون، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۹. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۴)، المعجم الوسیط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. شیخ بهایی، بهاء الدین محمد بن حسین (۱۳۷۲)، کلیات اشعار و آثار فارسی، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۱. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۷۲)، ترتیب المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قم: بیدار.



Table of Content

Fittingness and Ontological Consistency as Fundamental Value Mohammad Ali Mobini	2
The Relation between Incommensurability and Relativism Reza Sadeghi	34
An Examination and Explanation of the Theory of Motion in Immaterial Beings Alireza As'adi	53
A Review of Traditional Foundationalism in Western Philosophy: from Cartesian Certainty to BonJour's Infallibility Vahideh Akrami Mohammad Ali Mobini	82
The Notions of Justice in Islamic Ethics Hossein Atrak	102
Imam's Knowledge in the Views of Contemporary Scholars of Isfahan Seminary School Mohammad Jafar Rezaee Ali Karbassizadeh	127
Images of the Body in Rumi's Mathnavi Ebrahim Alipour	153
Abstract	176

Abstracts

Fittingness and Ontological Consistency as Fundamental Value

Mohammad Ali Mobini

mobini2@yahoo.com

The concept of fittingness and harmony is closely related to that of goodness and in many cases it is taken to mean goodness. The goodness of a means for its purpose is its fittingness for the fulfilment of that purpose and the goodness of something for humans is its fittingness for them. In this paper, I claim that value-goodness, and in particular moral goodness, arises from fittingness and ontological harmony, and the most fundamental fittingness and harmony that are the origins of value are the ontological fittingness and harmony between God and His creatures. There are other theories that accounted for moral value in terms of a notion of fittingness, but since they did not consider a comprehensive notion of fittingness, they failed to explain value in its most basic levels. The fittingness that I count as the origin of value is a general and absolute fittingness that obtains among all creatures and above all, between creatures and God, and in such fittingness, any creature has its own ontological place in the world and admits the ontological roles of other creatures. Such an account of value is both consistent with our common sense and can provide a compelling response to many questions.

Keywords: Value, Morality, Goodness, Fittingness, Harmony.

The Relation between Incommensurability and Relativism

Reza Sadeghi

RezaSadeqi@gmail.com

Incommensurability is one of the main concepts in contemporary pluralistic approaches that has played a central role in developing and establishing relativism in both epistemology and ontology. In this paper I will first examine the place and function of this notion in contemporary philosophy and then, focusing on Thomas Kuhn's incommensurability of plural paradigms throughout the history of science, I will discuss historical and logical arguments for this view and its relativistic scope. In final assessment, I take issue with the anti-realistic presupposition of this view and I will argue that with incommensurability, rationality and critical dialogues will be impossible.

Keywords: Incommensurability, Paradigm, Relativism, Skepticism, Realism.



An Examination and Explanation of the Theory of Motion in Immaterial Beings

Alireza As'adi

Asady50@gmail.com

Many Islamic philosophers hold that it is impossible for immaterial beings to have motion. Their arguments for this claim are based on the principle that matter is a condition for motion. In this paper I seek to explain the nature of motion and then show that according to the theory of substantial motion, the existence of matter is doubtful and the arguments for the existence of matter or *hyle*—such as the argument from potentiality and actuality and the argument from attachment and detachment—are problematic. In this case we should revise our definition of immaterial beings. One move is to say that a being is immaterial if it does not have a position and space, since its definition should be such that both proponents and opponents of *hyle* might share. Moreover, if we deny *hyle*, we cannot talk about the concomitance of matter and potentiality. On the other hand, I will review and criticize five rational arguments for the immobility of the immaterial beings followed by some evidence from religious texts, and I shall show that these arguments are not sound enough. Therefore, I think that the motion of immaterial beings is possible and there is also evidence from religious texts to this effect.

Keywords: Motion. Immaterial Beings, Material, Immobility.

A Review of Traditional Foundationalism in Western Philosophy: from Cartesian Certainty to BonJour's Infallibility

Vahideh Akrami

Mohammad Ali Mobini

mobini2@yahoo.com

Descartes, as a prominent representative of traditional foundationalism, starts from a general methodological doubt in order to achieve certainty and as the first step, he achieves certainty about his own existence whereby he explains knowledge of God and of the world. In his intellectual path, Descartes tries to reduce the credibility of senses and give more credit to intellectual intuitions. He takes clarity and distinctness to be criteria of truth and takes immunity to any doubts as a criterion of certainty. BonJour—a contemporary epistemologist—defends foundationalism but he modifies the Cartesian view in order to save it from objections and provide a new criterion for the infallibility of beliefs. BonJour's 'constitutive awareness' theory seeks to account for infallible beliefs. Constitutive awareness is a level of non-conceptual awareness that can be transformed into a conceptual belief through a descriptive process. BonJour's view might be compared with the theory of knowledge by presence in Islamic philosophy, though in BonJour's view, there is fallibility in the beliefs formed from non-conceptual awareness, but it is not rational to care about such fallibility.

Keywords: Knowledge, Belief, Certainty, Infallibility, Foundationalism, Descartes, BonJour.



The Notions of Justice in Islamic Ethics

Hossein Atrak

atrakhossein@gmail.com

A key concept of various humanities such as social sciences, politics and ethics is 'justice'. There are difference notions and definitions for this term. In this paper, I shall investigate the notions of justice in Islamic ethics. Following Plato, some Islamic philosophers developed a psychological notion of justice in terms of harmony among faculties of the soul. On this notion, justice is a general, comprehensive virtue of the soul that results from three virtues of the soul—wisdom, courage and moderation. Some others followed Aristotle and defined justice as average or intermediary between doing injustice and tolerating injustice: a just distribution of properties and facilities between others. Some others define justice as a virtue of practical reason whose moderateness leads to the moderateness of all faculties. Finally, it seems that a comprehensive definition of justice is in terms of giving everything its appropriate position. It is to this definition that all other definitions such as the psychological, social and political ones refer. Also in this paper I have dealt with other issues regarding justice such as the determination of vice in contrast with justice, types of virtues that are included in justice, and the simplicity or complexity of this notion in Islamic ethics.

Keywords: Justice, Moderation of Faculties, Individual Justice, Distributive Justice, Political Justice.

6



پ. ۱۳۰

Vol. 18, No. 69, Spring, 2013

Imam's Knowledge in the Views of Contemporary Scholars of Isfahan Seminary School

Mohammad Jafar Rezaee

jafarreeae@yahoo.com

Ali KARBASSIZADEH

aliekarbassi@ymil.com

In this paper we shall investigate the views of last century scholars of Isfahan seminary school with regard to Imam's knowledge and we seek to envisage the views of different strands. We will deal with their arguments and accounts of these scholars and we classify them into three intellectual strands: (i) a philosophical and mystical strand that takes Imam's knowledge to be absolute, actual and comprehensive, (ii) a *hadithi* (traditional) strand that takes Imam's knowledge to be conditional, though comprehensive, (iii) a theological (*kalami*) strand that takes Imam's knowledge to be conditional and restricted. Within the first group we can mention Sayyed Ali Aqa Najaf Abadi and his pupils such as Sayyed Ali Allameh Fani, Banu Amin and Sayyed Hassan Modarres. Among the second group we can mention Shaikh Muhammad Taqi Najafi Masjedshahi and Mirza Yahya Bidabadi. Finally, Sayyed Abdulhussain Tayyeb, Ata'ullah Ashrafi Isfahani and Sayyed Muhammad Javad Gharavi Isfahani are among the prominent figures of the third group.

Keywords: Imam's Knowledge, Intellectual Strands of Isfahan Seminary School, Scholars of Isfahan.

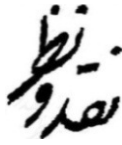
Images of the Body in Rumi's Mathnavi

Ebrahim Alipour

The soul-body relation is one of the most significant issues of *Mathnavi* by Jalal ad-Din Muhammad Balkhi—near one thousand verses of *Mathnavi* are devoted to this issue. The terms soul (*nafs*), corpus (*tan*), body (*badan*), flesh (*jism*), spirit (*rūh*), psyche (*ravān*), life (*jān*), and death (*marg*) are frequently used in *Mathnavi*. The term soul has a moral use and terms such as spirit, life and psyche function as the philosophical terminology of the soul, and in most verses, the terms 'corpous', 'flesh' and 'body' are used in contrast with life and psyche; and the distinction between their roles might signify Mowlavī's dualistic position about soul-body relation. Given his allegorical use and his employment of similes and metaphors with respect to soul-body—which is a method for talking about complex issues—the best way to know his view about the soul is via the metaphors and images. Therefore, in this paper I shall introduce his metaphors of the corpus, and talk about its presuppositions and implications for soul-body relation. Mowlavī talks about the corpus as a veil, cage, thorn, solid, pity soil, weak light and timber. These metaphors show his negative perspective to corpus and flesh in contrast with life and psyche. According to him, the only way for human salvation and the only way to eternal and spiritual life is to abandon the body and this can be obtained by abandoning lusts, greed, vices and achieving divine attributes.

Keywords: Soul, Body, Corpus, Life, Spirit, Veil, Cage, Flesh, Solid, Patient.





Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 18, No. 1, Spring 2013

69

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Managing Editor: Zolfaghar Naseri

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Qom Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

☎Tel.: +98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693
naqd@isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

آیین حکمت یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	فقه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	حوزه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	نقد و نظر یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
تاریخ اسلام یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	علوم سیاسی یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	آینه پژوهش یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	پژوهشهای قرآنی یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰

□ هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:
نشانی
شهرستان: استان:
کوچه: خیابان:
کدپستی: پلاک:
کد اشتراک قبل: صندوق پستی:
تلفن تماس: پیش شماره:
رایانامه: تلفن همراه:

شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲
سیپا بانک ملی
مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۳۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۶ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir