



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و سوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۷

۹۱

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل‌بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا (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)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

یادآوری

۱. مجله نقدونظر به استاد 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.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.



نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵
تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۱۶۵ * نامبر: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۳۱۷۷ * آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- ویژگی‌های شکلی مقاله:** حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word یا پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»: ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»: ص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem.» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.
- ۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛
- ۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ۹ به جای (ص)؛ ۷ به جای (ع)؛ ۴ به جای (ره) و: به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۵ سیر تطوّر برهان حدوث و قدم در کلام امامیه
از آغاز تا مکتب بغداد متقدّم
حمید عطایی نظری
- ۳۱ تحلیلی بر استدلال‌های سلفیان در تقدّم احکام نقل بر احکام عقل؛
با تمرکز بر دیدگاه ابن تیمیه
حمزه‌علی بهرامی
- ۵۶ ارزیابی و نقد نوآوری‌های شاه ولی‌الله دهلوی
در حوزه خلافت و امامت‌شناسی
سیدمحمد مهدی حسین‌پور
عبدالحسین خسرویناه
- ۸۳ بررسی نفس‌شناسی قاضی سعید قمی
ذوالفقار ناصری
- ۱۰۸ رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مرلوپونتی
فرح رامین
راضیه شفیعی
حسین حسینی امین
- ۱۳۲ بررسی «فطرت اخلاقی» و «وابستگی‌های اخلاق به دین»
از دیدگاه استاد مطهری
بیژن منصوری
- ۱۵۹ کارکردگرایی نقش و زندگی پس از مرگ
مهدی غیاثوند
- ۱۷۶ الملخصات

سیر تطوّر برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد متقدّم

حمید عطایی نظری*

چکیده

یکی از قدیم‌ترین و مهم‌ترین برهان‌های ارائه‌شده برای اثبات وجود خداوند در کلام امامیه برهان حدوث و قدم بوده است. در نوشتار حاضر، تطوّرات این برهان از نخستین اشارات بدان در متون حدیثی معتبر امامیه تا تحولات آن در آثار شیخ صدوق و پس از آن در مکتب کلامی شیخ مفید و کراجکی، موسوم به مکتب بغداد متقدّم بررسی و تبیین شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که برهان حدوث و قدم در این دوره تحولات مهمی داشته است. نخستین تحوّل، گذار این برهان از مرحله تقریر ساده بر اساس روایات به مرحله مستدل‌شدن با دلایل فلسفی و یافتن صورت منظم استدلالی بر سبک معتزله به دست شیخ صدوق است. به‌طور کلی روش شیخ صدوق در اثبات حدوث عالم، هم از حیث دعاوی و هم از جهت مبانی و دلایل تا حدود زیادی با روش معتزلیان و امامیان به‌شمی مشابه است و استدلال‌های او در این زمینه، یکی از مواضع اثرپذیری او از تعالیم معتزله را نشان می‌دهد. از منظر شیخ صدوق، هر چند اصل و مستند معتقدات، روایت‌های ائمه علیهم‌السلام است، اکتفا به آنها جایز یا راجح نیست، بلکه باید تأیید و اعتضاد مضمون این روایت‌ها با استدلال‌های کلامی صورت پذیرد. در مکتب بغداد متقدّم، برهان حدوث و قدم تحوّل خاصی نسبت به دوره شیخ صدوق نداشته و تنها در نحوه صورت‌بندی برهان و پاره‌ای استدلال‌ها برای اثبات مقدمات آن، تفاوت‌هایی وجود داشته است. از نگاه شیخ صدوق و متکلمان مکتب بغداد متقدّم، استدلال‌های



معتزلی مطرح در برهان حدوث و قدم در مسیری مخالف با تعالیم حدیثی امامیه نبوده، بلکه با آن موافق است.

کلیدواژه‌ها

برهان حدوث و قدم، کلام امامیه، شیخ صدوق، شیخ مفید، مکتب بغداد متقدم.

مقدمه

برهان جهان‌شناختی حدوث و قدم که به «برهان کلامی» نیز معروف است، پیوسته یکی از استدلال‌های کهن متکلمان ادیان مختلف برای اثبات وجود خداوند بوده است. تحریرهای مختلفی از این برهان در کلام اسلامی، یهودی و مسیحی مطرح شده است.^۱ همچنین این برهان از آغازین سال‌های شکل‌گیری کلام اسلامی و شروع نخستین تلاش‌های متکلمان مسلمان برای ارائه استدلال بر وجود خداوند، در کلام اسلامی با تقریرهای مختلفی مطرح بوده است.

قدمت، منزلت و اهمیت برهان حدوث و قدم نزد متکلمان مسلمان، لزوم آشنایی با پیشینه این برهان در دانش کلامی شیعی و تقریرهای گوناگون متکلمان امامیه از آن را گوشزد می‌کند. این برهان در کلام امامیه، به مدت چندین قرن یگانه استدلال یا از مهم‌ترین برهان‌ها بر وجود خدا بوده است و همین امر ضرورت بررسی سرگذشت این برهان و تقریرهای مختلف آن را در تاریخ کلام امامیه نشان می‌دهد. با وجود این، تاکنون درباره تبیین تقریرهای گوناگون این برهان و فراز و فرود آن در کلام امامیه پژوهشی صورت نگرفته است. بیشتر پژوهش‌ها با بی‌توجهی به تقریرها و مبانی مختلف متکلمان شیعه در باره این برهان، صرفاً صورت ساده‌ای از آن را ارائه کرده‌اند و به دیگر تقریرهای این برهان مهم توجهی نکرده‌اند. از همین رو، در این مقاله کوشیده‌ایم از طریق روش تاریخی - تحلیلی، تطورات تاریخی این برهان را در کلام امامیه تبیین کنیم.

۱. برای پیشینه و تطورات این برهان در کلام یهودی، مسیحی و اسلامی در قرون میانی نک: Davidson, 1987: p.86-153



به دلیل گستردگی دامنه تطورات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه، بررسی تمام تحولات این برهان در سراسر تاریخ کلام امامی در این نوشتار امکان‌پذیر نیست و بنابراین، در مقاله حاضر تنها مقطعی از تحولات این برهان را بررسی می‌کنیم که از نخستین تقریرهای بازمانده از آن در متون حدیثی - کلامی امامیه تا تقریرهای موجود از آن در آثار کلامی مکتب شیخ مفید (د: ۴۱۳ ق.) و پیروانش موسوم به مکتب بغداد متقدم را شامل می‌شود. در گام بعدی باید تحولات برهان حدوث و قدم در مکتب بغداد متأخر، یعنی مکتب شریف مرتضی (د: ۴۳۶ ق.) و پیروانش بررسی گردد. با توجه به اینکه از متکلمان امامی پیش از کلینی در عصر حضور متن‌هایی که حکایتگر تقریر یا تقریرهای آنان از برهان حدوث و قدم باشد در اختیار نداریم، پی‌جویی تحولات این برهان در دوره عصر حضور امامان علیهم‌السلام امکان‌پذیر نمی‌باشد.



۱. برهان حدوث و قدم در کتاب کافی

تکوین دانش کلام در امامیه به تدریج از سده دوم هجری قمری با نگارش نخستین رساله‌ها و تک‌نگاشت‌های کلامی از سوی متکلمان امامی به صورت رسمی آغاز شد. این روند در سده‌های سوم و چهارم شتابی افزون‌تر گرفت و به‌مرور به شکل‌گیری چارچوبی مشخص برای دانش کلام امامیه انجامید. با این وصف، ظهور کلام امامیه در قالب یک نظام اعتقادی منسجم مکتوب، تنها در نیمه دوم سده چهارم و نیمه نخست سده پنجم هجری به دست متکلمان امامی بغدادی همچون شیخ مفید (د: ۴۱۳ ق.) و به‌ویژه شریف مرتضی (د: ۴۳۶ ق.) اتفاق افتاد. بنابراین، از دوره پیش از مکتب کلام امامی بغداد، نگاه‌های کلامی مبسوط و جامعی در کلام امامیه در دست نیست تا بتوان برهان‌های اثبات وجود خدا را در آنها پی‌جویی کرد. با این حال، جست‌وجو در میراث حدیثی شیعه و نیز رساله‌های مختصر و منقولات بازمانده از محدثان و متکلمان پیش از مکتب امامی بغداد، نشانه‌هایی را در این زمینه در اختیار می‌نهد. این شواهد بیانگر آن است که صورت‌ها و تقریرهایی از برهان حدوث و قدم در میراث حدیثی نخستین امامیه مطرح بوده است و به این برهان، در کنار برهان نظم، به‌عنوان یکی از استدلال‌های مهم و معروف برای اثبات وجود خداوند استناد می‌شده است.

نظر



از آنجا که اثبات وجود خداوند از اساس مبثی عقلانی است و استناد به روایت‌ها نه برای احتجاج، بلکه صرفاً به عنوان راهنمایی به استدلال‌های عقلی در این زمینه صورت می‌گیرد، اعتبار آسناد این روایت‌ها اهمیت چندانی ندارد. با این وصف، هیچ‌یک از احادیث مشتمل بر استدلال بر وجود خداوند از طریق استناد به حدوث و قدم که در منابع شیعی نقل شده، از صافی گردآورندگان سه مجموعه روایی مهذب‌المعتبر من بحار الأنوار و معجم الأحادیث المعتبرة و گزیده کافی عبور نکرده است (نک: آصف محسنی، ۱۴۳۷، ج: ۱، ص: ۷۱-۷۳؛ همو، ۱۳۹۲، ج: ۱، ص: ۲۰۹-۲۱۶؛ بهودی، ۱۳۸۶، ج: ۱، «باب حدوث العالم و إثبات المحدث»). همچنین به‌طور برخی محققان، از مجموع احادیث فراوان دال بر اثبات حدوث عالم که علامه مجلسی بیش از یک‌صد و هشتاد روایت از آنها را در بحار الأنوار نقل کرده است (نک: مجلسی، ۱۴۱۲، ج: ۵۴؛ «باب حدوث العالم و بدء خلقه و کیفیتہ و بعض کلیات الأمور»)، جز ده روایت از آنها پذیرفتنی نیست (آصف محسنی، ۱۴۳۷، ج: ۲، ص: ۲۳۱-۲۳۳) و بیشتر احادیث وارد شده در این باب از حیث سند نامعتبر و گاه با یکدیگر متعارض است و احتمال جعل و تحریف در آنها نیز می‌رود. با وجود این، مضمون مجموع آن احادیث به همراه اخبار معتبری که به نوعی در دلالت بر حدوث عالم اشتراک دارند، موجب حصول یقین نسبت به حدوث عالم از طریق روایت‌هاست (همو، ۱۳۹۲، ج: ۱، ص: ۲۹۲).

نخستین باب از «کتاب التوحید» در کتاب کافی محمد بن یعقوب کلینی (د: ۳۲۹ ق.)، «باب حدوث العالم و إثبات المحدث» نام دارد. بیشتر احادیث وارد در این باب، ناظر به برهان نظم است و از طریق استناد به شگفتی‌های آفرینش در خلقت انسان و دیگر موجودات جهان، وجود آفریدگار را اثبات می‌کند. با این وصف، در همین باب روایت‌هایی نیز نقل می‌گردد که در آنها اشاره‌هایی به حدوث عالم و وجود محدث و خالق برای عالم حادث ملاحظه می‌شود.

الف) اثبات حدوث عالم

در کتاب کافی روایتی که حدوث کل عالم را به‌صراحت اثبات کند وارد نشده است. بیشتر روایت‌های این باب با استناد به تغییر اجسام، حدوث اجسام یا عالم مشهود را اثبات

می‌کند (استرآبادی، ۱۴۳۱: ص ۱۰۱). از جمله، در روایتی مرفوع (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۴۹) که تنها در برخی از نسخه‌های کافی وارد شده و به بیان مناظره امام صادق علیه السلام با یکی از ملحدان به نام ابن ابی العوجاء می‌پردازد، پرسش ابن ابی العوجاء از امام درباره دلیل بر حدوث اجسام و پاسخ امام بدان مطرح شده است (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ص ۱۹۱، ح ۲۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۶-۲۹۸). حاصل پاسخ امام علیه السلام این است که هر جسمی در نظر گرفته شود، وقتی چیزی مثل آن بدان افزوده گردد، بزرگ‌تر می‌شود و در نتیجه حالت نخستین خود را از دست می‌دهد و حالتی جدید برای آن حادث می‌شود. اگر اجسام قدیم بودند، تغییر و تحوّل در آنها رخ نمی‌داد و حالتی را که داشتند از دست نمی‌دادند؛ زیرا آنچه زایل می‌شود و تغییر می‌پذیرد، موجود شدن و معدوم گردیدن بر آن رواست. موجود شدن آن پس از معدوم بودنش، به معنای حادث بودن آن است و وجود آن در ازل مساوی قدیم بودنش. صفاتی همچون حدوث و قدم و ازل و عدم در یک چیز قابل اجتماع نیست. حتّی اگر در عالم خارج چیزی به اجسام اضافه نشود، همین قدر که بتوان فرض کرد وقتی چیزی به آنها اضافه گردد، تغییر می‌کنند و بزرگ‌تر می‌شوند، آشکار می‌گردد که قدیم نیستند؛ زیرا امکان تغییر، مساوی است با قدیم نبودن، و وقوع تغییر به معنای حادث بودن است.

با توجه به اشاره‌های موجود در روایت بالا می‌توان چند استدلال بر حدوث اجسام عالم اقامه کرد:

استدلال یکم:

الف) اندازه اجسام عالم با اضافه شدن چیزی به آنها تغییر می‌کند، پس اجسام متغیّرند.

ب) تغییر مستلزم از دست دادن حالت پیشین است.

ج) موجود قدیم متغیّر نیست؛ زیرا چیزی که تغییر می‌کند، ممکن است موجود یا معدوم شود.

د) اجسام چون تغییر می‌کنند، قدیم نیستند.



نظر
صدر

و) حدوث و قدّم در یک شیء جمع نمی‌شود، پس هر موجودی یا حادث است یا قدیم.
نتیجه آنکه: اجسام حادث‌اند.

استدلال دوم:

الف) فرض تغییر اندازه اجسام عالم، فرضی ممکن است.
ب) هر چیزی که امکان تغییر بر آن روا باشد، قدیم نیست.
ج) هر چیزی که قابل تغییر باشد، حادث است.
پس: اجسام عالم (به‌طور کلی عالم) قدیم نیست و حادث است.

استدلال سوم:

از عبارتی که در آن امکان معدوم‌شدن عالم و جانشین‌شدن آن با عالمی دیگر، دلیلی استوار بر حدوث عالم تلقی شده است، می‌توان استدلال زیر را بر حدوث عالم ارائه کرد:

الف) عالم قابل معدوم‌شدن است.
ب) هر چیزی که قابل معدوم‌شدن باشد، حادث است.
پس: عالم حادث است.
علامه مجلسی نیز در تفسیر عبارت یادشده گفته است که رفع و زوال عالم بر حادث‌بودن آن دلالت دارد و جانشین‌شدن عالم جدید نیز آشکارا حدوث آن را نشان می‌دهد (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۵۲).

ب) نیازمندی حادث به مُحدِّث و صانع

پس از اثبات حدوث عالم، گام بعدی در برهان حدوث و قدم اثبات نیازمندی موجود حادث به مُحدِّث است. درباره این ادّعا نیز اشاره‌هایی در روایات کتاب کافی موجود است. در قسمتی از یک روایت منقول در اصول کافی، هشام بن حکم به بازگفت پرسش



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

یک زندیق از امام صادق علیه السلام در خصوص دلیل بر وجود خداوند و پاسخ حضرت به آن پرداخته است. پاسخ حضرت این گونه است که وجود آفریدگان دلالت بر این دارد که آفریدگاری آنها را آفریده است؛ همان گونه که وقتی ساختمان بلند و استواری مشاهده گردد، به وجود سازنده‌ای برای آن پی برده می‌شود؛ گرچه آن سازنده مشهود نباشد (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ص ۲۰۰، ح ۲۲۰).

هرچند برخی از شارحان روایت شریف، استدلال یادشده را مشیر به برهان نظم دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ص ۵۰)، ظاهر عبارت‌ها نشان استناد امام به حکمی بدیهی، یعنی ضرورت وجود فاعل و پدیدآورنده برای آفریدگان است و اینکه ضرورتاً موجودات مشهود، محدث و آفریننده‌ای دارند که پدیدآمدن آنها بدون وجود او محال است.^۱ عبارت‌های موجود در دنباله روایت نیز که به نفی صفات آفریدگان - مثل حدوث، تغییر و ترکیب - از آفریدگار و صانع عالم می‌پردازد، شاهدی است بر آنکه در صدر روایت نیز احتمالاً به نیازمندی مخلوقات حادث به محدث اشاره و استناد شده است (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ص ۲۰۷، ح ۲۲۷).

علامه مجلسی نیز در بحار الأنوار عبارت «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا...» در روایت یادشده را مشتمل بر استدلال به ترکیب، و حدوث تغییر احوال موجودات بر وجود آفریدگاری که منزه از صفات مخلوقات است دانسته است (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۳: ص ۲۳). با این وصف، همو در مرآة العقول این عبارت را ناظر به برهان نظم لحاظ کرده است (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۷۴).

گذشته از روایت یادشده، در حدیث دیگری از کتاب کافی، امام صادق علیه السلام خطبه‌ای را از امام علی علیه السلام نقل کرده‌اند که فرموده‌اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ حَمْدَهُ، وَ فَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ، الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِهِ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ص ۳۴۱، ح ۳۵۴).^۲

۱. عبارت‌های شارح دیگر کافی، نویسنده هدی العقول در شرح روایت مورد گفت‌وگو با تفسیر نگارنده موافق است (نک: آل عبد الجبار، ۱۴۳۱، ج ۳: ص ۲۸۵).

۲. علامه مجلسی این روایت را «ضعیف» ارزیابی کرده است (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۱۰۰).



صدر



همین روایت با اندکی اختلاف، در التوحید شیخ صدوق با سندی متفاوت از قول امام رضا علیه السلام نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۵۶). همچنین خطبه یادشده با تفاوت‌هایی در عبارات، در نهج البلاغه نیز نقل شده است که البته در آنجا خطبه با عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْزَلَّتِهِ» آغاز گردیده است (رضی، ۱۴۳۱، ج ۱۵۲: ص ۲۸۱).

ظاهر عبارت حضرت در قسمت «الدَّالُّ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ» بیانگر آن است که ایشان نفس «خلق» را دلیل بر وجود خداوند معرفی کرده‌اند. به همین جهت، برخی از شارحان، «خلق» را به معنای «فعل» گرفته‌اند و وقوع فعل از فاعل، یعنی خدا را دالّ بر قادر بودن او دانسته‌اند که متوقف بر موجود بودن وی است (بیهقی، ۱۴۲۲، ج ۱: ص ۵۲۵). برخی دیگر نیز عبارت یادشده را اشاره به نیازمندی وجود ممکنات به صانع، و استناد به «امکان» موجودات برای اثبات وجود خداوند لحاظ کرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ص ۲۳۰ و ج ۴: ص ۱۲۲؛ مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۱۰۰). برخی دیگر نیز برداشت عام‌تری از کلمه «خلق» داشته و آن را استناد به کلیه صفات مخلوقات اعم از امکان، حدوث، تغییر و ترکیب قلمداد کرده‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۴: ص ۱۸۳). با این وصف، با توجه به خطبه دیگری از حضرت که در آن فرموده‌اند: «الدَّالُّ عَلَىٰ قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ وُجُودِهِ» (رضی، ۱۴۳۱، ج ۱۸۵: ص ۳۵۷) و آشکارا «حدوث خلق یا آفریدگان» را دالّ بر وجود خداوند و قدم او معرفی کرده‌اند، شاید بتوان نتیجه گرفت که در آن عبارت پیشین نیز مراد از «بِخَلْقِهِ» همان «بِحُدُوثِ خَلْقِهِ» باشد.^۱ در نتیجه هر دو عبارت مشیر به برهان حدوث و قدم است که در آنها با استناد به حدوث مخلوقات، وجود خداوند اثبات می‌شود. به هر روی، حتی اگر عبارت «الدَّالُّ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ» را حاکی از برهان حدوث و قدم ندانیم، روشن است که عبارت «بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ وُجُودِهِ» درصدد استناد به حدوث آفریدگان برای اثبات وجود خداوند است که درحقیقت چیزی جز همان مضمون برهان حدوث و قدم نمی‌باشد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ص ۱۲۲).

۱. ابن‌ابی‌الحدید نیز عبارت محلّ بحث را دالّ بر برهان حدوث و قدم دانسته است (نک: ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۹: ص ۱۴۸).

به هر روی فارغ از تردیدهایی که درباره تفسیر برخی عبارتهای روایات منقول در کتاب کافی وجود دارد، از بعضی احادیث این کتاب، استدلال بر وجود خداوند از طریق استناد به حدوث اجسام و احتیاج موجودات حادث به پدیدآورنده‌ای قدیم قابل استنباط است. اکنون باید ببینیم برهان حدوث و قدم پس از کتاب کافی کلینی در آثار حدیثی شیخ صدوق چه سرگذشتی داشته است.

۲. برهان حدوث و قدم به تقریر شیخ صدوق

شیخ صدوق (د: ۳۸۱ ق.)، محدث و متکلم برجسته امامی، از نخستین دانشوران شیعی است که آثار حدیثی - کلامی مهمی از او برجای مانده است و تقریری از اندیشه‌های شیعی در سده چهارم هجری قمری را می‌توان در آنها باز جست. ابن بابویه در دو رساله الاعتقادات و الهدایة درباره اثبات وجود خداوند یا حدوث عالم به نکته خاصی اشاره نکرده و وجود خداوند را مفروض گرفته است؛ اما همو در کتاب التوحید در باب «أنه عزوجل لا يعرف إلا به» اشاره می‌کند که انسان برای شناخت خداوند نیازمند به هدایت و ارشاد است و عقل و فطرت انسان بدون تعلیم و ارشاد به تنهایی برای وصول به معرفت خداوند کافی نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۰-۲۹۱). شیخ در ادامه و «إثبات حدوث العالم»، روایت‌های دال بر حدوث عالم را نقل کرده و سپس به بیان استدلال بر حدوث اجسام عالم پرداخته است. او پس از اثبات حدوث عالم، با استناد به اینکه هر حادثی، محدث و علتی دارد، ثابت می‌کند که عالم دارای محدثی قدیم است که همان خداوند و آفریدگار هستی است.

الف) اثبات حدوث عالم

شیخ صدوق در التوحید حدوث عالم را با ارائه چند استدلال ثابت کرده است که در ادامه یکایک آنها تبیین می‌شود. این استدلال‌ها نخستین برهان‌های عقلی موجود در کلام امامیه برای اثبات حدوث عالم به‌شمار می‌آیند و از حیث تاریخ برهان حدوث و قدم اهمیت بسیار دارند.



نظر
صدوق



استدلال یکم

نخستین استدلالی که صدوق برای اثبات حدوث اجسام عالم آورده است، هم حدوث اجسام و هم ضرورت وجود مُحدَث و علّت برای آنها را ثابت می‌کند. استدلال او به صورت زیر قابل بیان است:

(الف) بدن انسان و دیگر اجسام هیچ‌گاه جدا از امور حادثی همچون افزایش و کاهش نیست و پیوسته صورت‌ها و حالت‌هایی بر آنها عارض می‌شود.
 (ب) هر چیزی که از امور حادث جدا نباشد و تقدّم وجودی بر آنها نداشته باشد، قدیم نیست.

(ج) [اشیا یا قدیم‌اند یا حادث].

(د) پس اجسام، قدیم نیستند، بلکه حادث‌اند.

(و) هر حادثی مُحدَثی دارد.

(ه) صانع و مُحدَث این امور حادث، ما یا موجودی جسمانی مثل ما نیست.

نتیجه آنکه: اجسام حادث است و مُحدَث آنها موجودی غیر جسمانی است (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۸-۲۹۹).

استدلال دوم

استدلال دوم صدوق بر حدوث اجسام عالم، به گفته خودش برهانی ارائه شده از سوی بعضی اهل توحید و معرفت است. با توجه به کاربرد واژه‌هایی همچون «گون» و «معنا» در این استدلال - که اصطلاح‌های فنی معروف در کلام معتزلی هستند - و نیز سبک و مراحل استدلال می‌توان گفت که این برهان دوم، دلیلی برگرفته از معتزله است. صورت‌بندی این برهان به شرح زیر است:

(الف) جسم همواره دارای «گون»، جهت و مکان است.

(ب) قرار گرفتن جسم در جهت و مکانی خاص درحالی که امکان قرار گرفتنش در مکانی دیگر نیز وجود داشته است، باید در اثر یک «معنا» باشد.

(ج) این «معنا»، حادث است.

د) جسم همواره با این «معنای» حادث قرین است و تقدّم وجودی بر آن ندارد.
و) [آنچه که همواره با امری حادث قرین است و تقدّم وجودی بر آن ندارد،
حتماً حادث است].

نتیجه آنکه: جسم حادث است (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۹).

تفسیری که در استدلال بالا از برخی اصطلاح‌ها شده تا اندازه‌ای محلّ تأمل است. از یک سو تعریف «کون» به «محاذات در مکانی خاص (المحاذاة فی مکان دون مکان)» و قرارداد «کون» به عنوان معلول «معنا»، حاکی از آن است که «کون» به معنای «حصول و حضور جسم در مکان و جهتی خاص» می‌باشد. در این صورت، اصطلاح «محاذات» که به طور معمول در معنای «جهت» و گاهی نیز به معنای «روبه‌رو» است، در اینجا در معنایی متفاوت به مفهوم «حصول و حضور» استعمال شده است؛ ولی از سوی دیگر، عبارت «و متی وجد الجسم فی محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده فی محاذاة أُخری»، به ظاهر بیانگر کاربرد واژه «محاذات» در معنایی غیر از حصول و حضور در مکان، یعنی نفس «جهت و مکان» است. همچنین قرارداد «کون» به عنوان معلول «معنا» خالی از ابهام نیست؛ چون در نظام کلامی معتزلیان بهشمی «کون» نوعی از «معنا» است که موجب حصول جسم در یک مکان می‌شود. معتزلیان پس‌ابتهشمی نیز که وجود «معنا» را از اصل قبول ندارند، «کون» را به «نفس حصول جسم در مکان» تفسیر کرده‌اند. بنابراین، تفسیر «کون» به «نفس حصول جسم در مکان» با معلول «معنا» دانستن آن سازگار نیست.

استدلال سوم

استدلال سوم صدوق برای اثبات حدوث اجسام، استدلالی معروف از راه موسوم به «طریقه المعانی» است که معتزلیان بهشمی و متکلمان امامی همچون شریف مرتضی و شاگردانش برای اثبات این موضوع بیان کرده‌اند. این استدلال بر پذیرش نظریه «معانی» مبتنی است و حدوث اجسام را از طریق اثبات پیوستگی آنها با معانی و اعراض حادث اثبات می‌کند. جالب اینکه شیخ صدوق تنها به بازگفت این استدلال بسنده نکرده، بلکه از آن دفاع کرده و به اشکال‌های احتمالی آن پاسخ گفته است. او همچنین این استدلال





را در زمره ادله موافق با قرآن و روایات صحیح پیامبر ﷺ و امامان شیعه علیهم السلام برشمرده است (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۳۰۴).

استدلال او را به شکل زیر می توان صورت بندی کرد:

الف) اجسام خالی و عاری از صفات مجتمع، مفترق و متحرک و ساکن بودن نیستند.

ب) اجتماع و افتراق و حرکت و سکون حادث اند.

ج) آنچه پیوسته با امری محدث قرین است، خود نیز باید محدث باشد. نتیجه آنکه: اجسام حادث اند (همان: ص ۳۰۰).

قالب استدلال شیخ به استدلالی که معتزلیان بهشمی و امامیان مکتب بغداد در این زمینه بیان کرده اند یکسان است.

شیخ صدوق پس از بیان اصل استدلال به اثبات مقدمات آن پرداخته است که عبارتند از:

۱. اثبات معانی (یعنی اجتماع و افتراق و حرکت و سکون).
۲. اثبات پیوستگی اجسام با معانی.
۳. اثبات حدوث معانی و اعراض.
۴. اثبات محدث بودن امر همواره همراه با محدث.

روش شیخ صدوق در طرح این استدلال، هم از حیث دعاوی و هم از جهت مبانی و دلایل کاملاً با روش معتزلیان بهشمی و امامیان همسو با آنان مشابه است^۱. براساس منابع در دسترس، هیچ متکلم امامی پیش از شیخ صدوق را نمی شناسیم که برای اثبات حدوث عالم به این شیوه از استدلال تمسک کرده باشد و این گونه استدلال معتزلیان بهشمی در این موضوع و بنای آن، یعنی نظریه «معانی» را پذیرفته باشد (البته اصطلاح «معنا» پیش از این در کلام برخی متکلمان امامی همچون هشام بن حکم به کار رفته بود،

۱. متأسفانه در آثاری که به اندیشه های کلامی شیخ صدوق و از جمله به اثبات حدوث عالم پرداخته اند، به این نکته مهم هیچ توجهی نشده است (برای نمونه مقایسه کنید با: مک درموت، ۱۳۸۴: ص ۴۳۲؛ طالقانی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۵).

ولی به ظاهر آن استعمال‌ها با مفهوم این اصطلاح در کاربرد معتزلی‌اش متفاوت بوده است). در واقع به نظر می‌رسد تقریر شیخ صدوق از برهان حدوث و قدم بر بنیاد استدلال سوم، نخستین تقریر بازمانده از برهان حدوث و قدم بر سبک معتزلیان بهشمی در میراث بازمانده از امامیه باشد. نقل و توضیح این استدلال و حمایت از آن، از سوی شیخ صدوق آشکارا بیانگر آشنایی کافی وی با کلام معتزلی عصر خود است. مباحث شیخ صدوق در این قسمت، چهره‌ای کاملاً متکلمانانه از او را نشان می‌دهد که با تصویری که به‌طور معمول از شیخ به‌عنوان یک محدث و فقیه اخباری ترسیم می‌شود، متفاوت است. پیش‌تر در برخی پژوهش‌ها به تأثیرپذیری شیخ صدوق از اندیشه کلامی معتزله در برخی موضوعات اشاره شده است (Ansari, Schmidtke: 2016, p. 201)؛ اکنون می‌افزاییم که استدلال معتزلی یادشده بر حدوث عالم نیز یکی دیگر از آن مواضع اثرپذیری شیخ صدوق از تعالیم معتزله را نشان می‌دهد.

ب) اثبات نیازمندی عالم حادث به محدث

پس از اثبات حدوث عالم اکنون باید این مدعا ثابت شود که عالم حادث، برای موجود شدن نیازمند به محدث و علت است و حدوث عالم بر وجود محدث و آفریدگار برای عالم دلالت دارد. در اینجا نیز استدلال شیخ برای اثبات این مدعا، استدلالی است تقریباً شبیه به آنچه که معتزلیان بهشمی و امامیان همسو با آنان بیان کرده‌اند.

شیخ صدوق بیان دلیل بر ضرورت وجود محدث برای عالم محدث را با ذکر یک حکم کلی استقرایی آغاز می‌کند مبنی بر اینکه تمام حوادثی که می‌بینیم به محدثی وابسته هستند و آنها علت و محدثی دارند. سپس این پرسش را مطرح می‌کند که به چه دلیل تعلق و وابستگی موجودات حادث به محدث به سبب حدوث آنهاست؟ آن‌گاه پاسخ می‌دهد که دلیل این ادعا آن است که اگر موجودات حادث، حادث نبودند، احتیاجی هم به محدث نداشتند؛ یعنی اگر این موجودات غیرحادث یا معدوم بودند، هیچ به محدث وابسته نبودند و احتیاجی هم به آن نداشتند. بنابراین، معلوم می‌شود که علت نیازمندی و تعلق آنها به محدث، حادث بودنشان است. بر این اساس، می‌توان یک





نتیجه کلی گرفت که هر حادثی نیازمند به مُحَدِّث است و به ضرورت باید مُحَدِّث و علّتی داشته باشد. انضمام این حکم کلی به مقدمه نخست، یعنی حادث بودن عالم، این نتیجه را به همراه دارد که عالم، مُحَدِّث و آفریدگاری دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۳۰۴).

همچنین شیخ صدوق در جای دیگری از التوحید استدلالی برای اثبات قدیم بودن خداوند آورده است که مبنای آن، نیازمندی حادث به مُحَدِّث یا فعل به فاعل است. به نظر شیخ، اگر خداوند حادث باشد، آن گاه باید مُحَدِّثی داشته باشد؛ چون هر فعلی دارای فاعلی است (همان: ص ۸۱).

مقایسه شیوه شیخ صدوق در اثبات خداوند به عنوان مُحَدِّث و پدید آور عالم از طریق برهان حدوث و قدم با روش شیخ کلینی در این زمینه، آشکار می سازد که شیخ صدوق برخلاف کلینی، به صرف نقل روایات بسنده نکرده، بلکه در ذیل آنها، استدلال های کلامی معتزله را نیز در راستای اثبات دعاوی خویش با تفصیل بیشتری بیان و تبیین کرده است. این امر نشان می دهد که هر چند از منظر شیخ صدوق، اصل و مستند معتقدات، روایت های ائمه علیهم السلام است، اکتفا به آنها جایز یا راجح نیست، بلکه تأیید و اعتضاد مضمون روایات به استدلال های کلامی است (جَنُوف، ۲۰۱۳: ص ۱۷۴). این تفاوت در عین حال بیانگر یکی از نخستین تطوّرات برهان حدوث و قدم در کلام امامیه نیز هست و گذار این برهان را از مرحله تقریر ساده بر اساس روایات به مرحله مستدل شدن با دلایل فلسفی و یافتن صورت منظم استدلالی به دست شیخ صدوق نشان می دهد.

۳. برهان حدوث و قدم در کلام مکتب بغداد متقدم

در این بخش استدلال های متکلمان امامی مکتب بغداد متقدم را در باب اثبات وجود خدا از طریق برهان حدوث و قدم بررسی می کنیم. از آثار عالمان این مکتب، نگاشته هایی از شیخ مفید، بنیانگذار مکتب، و شاگرد او ابوالفتح کراچکی (د: ۴۴۹ ق.) باقی مانده است که از مصادر اصلی در بحث ما می باشند. با توجه به قرابت اندیشه های متکلمان امامی مکتب بغداد متقدم با دیدگاه های ابوالقاسم کعبی بلخی معتزلی در برخی از مسائل و موضوعات و احتمال تأثیرپذیری آنان از او، پس از تشریح استدلال های

خداشناسانه شیخ مفید و کراجکی، به استدلال کعبی بلخی در باب اثبات وجود خداوند نیز پرداخته می‌شود.

الف) استدلال شیخ مفید برای اثبات وجود خدا

در میان نگاه‌های منسوب به شیخ مفید، رساله النُّکْتِ فی مقدمات الأصول حاوی استدلالی از شیخ مفید درباره اثبات وجود خداوند است. استدلال او تقریری به نسبت ساده از برهان حدوث و قدم است. پیش از طرح و تبیین برهان شیخ، با توجه به پاره‌ای تشکیک‌ها درباره انتساب این رساله به او، نخست باید توضیحاتی در این خصوص ارائه دهیم. برخی از محققان از جمله مارتین مک‌درموت، در اصالت و وثاقت متنی که به نام رساله النُّکْتِ فی مقدمات الأصول باقی مانده است، به جد تشکیک کرده، احتمال عدم انتساب آن را به شیخ مفید مطرح کرده‌اند. به باور مک‌درموت، برخی از تعریف‌ها و دیدگاه‌هایی که در این رساله آمده است با آنچه که در دیگر آثار معتبر شیخ مفید مطرح شده ناسازگار است و به همین دلیل، در انتساب این متن به شیخ باید با دیده تردید نگریست (مک‌درموت، ۱۳۸۴: صص ۶۰ و ۶۵-۶۶).

اگرچه ناسازگاری‌هایی که مک‌درموت بدان اشاره کرده، چه بسا موجب بروز تردیدهایی درباره انتساب متن فعلی رساله النُّکْتِ فی مقدمات الأصول به شیخ مفید شود، محتوای کلی رساله و سبک عبارت‌پردازی آن، به ظاهر با آنچه از دیگر آثار مؤتق شیخ می‌شناسیم، هماهنگ است. افزون بر این، از حیث گواهی منابع تراجمی و انتساب تاریخی، در خصوص استناد این اثر به شیخ مفید با مشکلی روبه‌رو نیستیم. در میان کتاب‌های فهراس و تراجم کهن، نخستین بار نجاشی از این اثر در الرجال خویش یاد کرده است (نجاشی، ۱۴۲۷: ص ۳۹۹). شیخ طوسی نیز گرچه در الفهرست نامی از این رساله در زمره آثار شیخ مفید نبرده است، از ظاهر و سیاق سخنان او پیداست که اصلاً در صدد برشماری تمامی آثار شیخ نبوده است و فقط برای نمونه می‌خواسته به تعدادی از آثار وی اشاره کند (نک: طوسی، ۱۴۲۰: صص ۴۴۴-۴۴۶). بنابراین، ذکر نشدن آن در الفهرست شیخ طوسی به معنای عدم انتساب این اثر به شیخ مفید از منظر شیخ طوسی نمی‌تواند





باشد. پس از شیخ طوسی، ابن شهر آشوب نیز در معالم العلماء این کتاب را در فهرست آثار شیخ مفید درج کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۴۲۵: ص ۱۳۰). افزون بر این، در قدیم‌ترین نسخه شناخته شده از این رساله (کتابت به سال ۷۴۰ ق.) نیز به صراحت املای اثر به شیخ مفید نسبت داده شده است.

شیخ مفید در رساله النکت فی مقدمات الأصول بابی را با عنوان «باب الکلام فی حدّث العالم و إثبات مُحدّثه و الإبانة عن صفاته» گشوده است و در ذیل آن، به طرح استدلالی در باب اثبات وجود خدا پرداخته است. سبک رساله به صورت پرسش و پاسخ است و شیخ استدلال خود را نخست با این پرسش آغاز می‌کند که چه دلیلی بر حدوث عالم وجود دارد؟ سپس پاسخ می‌دهد: دگرگونی اجزای عالم و زیاد و کم شدن اجزای آن دلیل بر حدوث عالم است [در واقع دگرگونی به معنای از دست دادن صفت و حالتی و کسب صفت و حالتی تازه است و پدید آمدن حالت و صفت جدیدی که پیش‌تر نبوده، به معنای حادث بودن آن است]. به باور شیخ مفید اگر عالم قدیم بود، به یقین در ازل به صفتی قدیم متّصف می‌بود که ممکن نبود آن صفت را از دست بدهد؛ زیرا چیزی که قدیم باشد، مُحال است معدوم شود یا بطلان پذیرد. بنابراین، تغییراتی که در صفات عالم رخ می‌دهد، حاکی از قدیم نبودن صفات عالم و در نتیجه حدوث عالم و صفات آن است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۳۱). استناد به تغییر و تغیر اجسام عالم برای اثبات حدوث آن - چنان که دیدیم - هم در روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام در کتاب کافی وارد شده بود و هم نخستین استدلالی بود که شیخ صدوق برای اثبات مدّعی یادشده آورده بود (صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۸-۲۹۹) و بعید نیست که شیخ مفید در اینجا از آن روایت یا استدلال تأثیر پذیرفته باشد.

شیخ مفید پس از اثبات حدوث عالم، این پرسش را مطرح می‌کند که به چه دلیل باید عالم دارای پدید آور و مُحدّثی باشد؟ سپس پاسخ می‌دهد که بدهات عقل حکم می‌کند که هر نوشته‌ای نویسنده‌ای، و هر ساختمانی سازنده‌ای داشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۳۲). بنابراین، عالم نیز که آفریده شده است، بی‌گمان صانع و آفریدگاری دارد. از پاسخ شیخ برمی‌آید که برخلاف متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر که نیازمندی حادث

به مُحدِّث را امری غیر بدیهی و محتاج به استدلال می‌دانستند، او معتقد به بدیهی بودن اصل نیازمندی حادث به مُحدِّث است؛ یعنی از نظر او به محض اینکه حدوث عالم اثبات شد، دیگر به ارائه استدلالی دیگر به منظور اثبات مُحدِّث برای عالم نیاز نیست و وجود مُحدِّث و فاعل برای عالم به‌طور بدیهی ثابت می‌شود. این نظرگاه همان دیدگاهی است که بعدها در مکتب حلهٔ متقدم نیز مورد پذیرش متکلمان امامی قرار گرفت.

پس به اختصار برهان حدوث و قدم به روایت شیخ مفید چنین تقریر می‌شود:

(الف) اجزای عالم متغیر است.

(ب) هر متغیری حادث است.

(ج) پس: عالم حادث است.

(د) هر حادثی ضرورتاً مُحدِّثی دارد.

پس: عالم مُحدِّثی دارد.

استناد به تغییر عالم برای اثبات حدوث آن و در نهایت اثبات به‌عنوان مُحدِّث عالم، در یکی از آثار ابوبکر باقلائی (د: ۴۰۳ ق.) متکلم اشعری معاصر با شیخ مفید نیز مطرح شده است (نک: باقلائی، ۱۴۱۳: ص ۳۰؛ نیز مقایسه کنید با: ولفسن، ۱۳۶۸: ص ۴۲۱).

گذشته از رساله النکت فی مقدمات الأصول، در دیگر آثار معتبر در دسترس از شیخ مفید نیز به‌ظاهر استدلال صورت‌بندی‌شده منظمی برای اثبات وجود خداوند نیامده است. در واقع شیخ در آثار خویش بیش از آنکه به موضوع اثبات خداوند پرداخته باشد، مبحث صفات خداوند را بررسی و تبیین کرده است. با این وصف، در برخی از دیگر نگاه‌ها شیخ مفید به‌طور پراکنده به قدیم‌بودن خداوند و مُحدِّث‌بودن دیگر موجودات و همچنین خلق موجودات از عدم توسط خداوند اشاره‌هایی شده است که به‌نحوی یادآور برهان «حدوث و قدم» است؛ برای نمونه، شیخ مفید در اعتقادنامهٔ مختصری که در آغاز المُنْبَعَة نگاشته، باور به آفریدگار قدیمی را که انسان و دیگر موجودات عالم را از نیستی به هستی آورده است، در زمرهٔ باورهای ضروری برشمرده است (مفید، ۱۴۱۷: ص ۲۹). همو در جای دیگری، موجودات عالم را به دو دستهٔ قدیم یا





مُحَدَّث دسته‌بندی کرده است. از نظر او هر موجودی یا قدیم است یا مُحَدَّث. تنها موجودِ قدیم، خداوند است که پیوسته موجود بوده است و هر موجود دیگری غیر از او، مُحَدَّث و مصنوع است که وجودش سرآغازی داشته است (همو، ۱۴۱۳ «ب»: ص ۲۷).

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت که شیخ مفید برای اثبات وجود خداوند به اثبات حدوث عالم، و سپس استناد به احتیاج عالم مُحَدَّث به موجودی قدیم پرداخته است که پدیدآورنده و مُحَدِّث آن باشد؛ یعنی وجود خداوند را از رهگذر برهان حدوث و قَدَم اثبات کرده است.

در مقام مقایسه، استدلالی که شیخ با استناد به دگرگونی عالم برای اثبات حدوث آن آورده است بسیار ساده‌تر و کوتاه‌تر از استدلالی است که بعدها متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر و مکتب حله ارائه کرده‌اند و در فرایندی پیچیده از طریق اثبات حدوث اعراض به اثبات حدوث اجسام عالم پرداختند. همچنین روش شیخ به استدلال کعبی بلخی و حتی شیخ صدوق که حدوث عالم را از طریق حدوث معانی و اعراض ثابت کرده‌اند متفاوت است. به همین نحو، چنان که گذشت، شیخ نیازمندی موجود حادث به مُحَدِّث را امری بدیهی می‌داند، درحالی که متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر این مطلب را بدیهی ندانسته، برای آن استدلالی مفصل از نوع «قیاس غائب به شاهد» اقامه می‌کنند (نک برای نمونه: موسوی، ۱۴۱۹ق: ص ۴۳).

ب) برهان حدوث و قدم در آثار گرجاکی

ابوالفتح گرجاکی که شاگرد شیخ مفید و مهم‌ترین پیرو مکتب کلامی او بوده است، در آثار ارزشمند خویش به‌طور پراکنده به مسئله اثبات وجود خدا نیز پرداخته و از طریق اثبات حدوث عالم، وجود مُحَدِّث را برای آن ثابت کرده است. در آثار گرجاکی یک صورت‌بندی کامل از برهان حدوث و قدم وارد نشده است، ولی اجزا و مقدمه‌های این استدلال به‌طور پراکنده در کنز الفوائد او موجود است. روش استدلال او برای اثبات حدوث عالم با روشی که از شیخ مفید دیدیم متفاوت است. وی در این زمینه، به طریقه‌ای که پیش از او ابوالقاسم کعبی بلخی، شیخ صدوق و معتزلیان بهشمی پیموده‌اند

متماایل شده است. او همچون متکلمان نامبرده با اثبات حدوث اعراض و پیوستگی اجسام با اعراض حادث، حدوث عالم را ثابت کرده است و برای اثبات حدوث عالم مثل شیخ مفید به دگرگونی صفات و اجزای عالم استناد نکرده است.

کَرَاَجَکِی در کنز الفوائد برهان زیر را برای اثبات حدوث عالم ارائه کرده است:

الف) اجسام همواره با امور حادثی مثل اجتماع و افتراق، حرکت و سکون، رنگ‌ها، طعم‌ها و بوها که غیر از خود جسم‌اند همراه هستند و انفکاک آنها از این حوادث امکان‌پذیر نیست.

ب) آنچه که بدون همراهی با امور مُحدث موجود نباشد، خود نیز مُحدث است.

پس: اجسام عالم حادث‌اند (کَرَاَجَکِی، بی تا، ج ۶۶ ب).^۱

پس از اثبات حدوث عالم، با انضمام این مقدمه که «هر حادثی محتاج به مُحدث و علت است و تسلسل حوادث مُحال است»، وجود یک مُحدث قدیم برای عالم ثابت می‌شود.

ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ ق.) از نام‌آورترین متکلمان مکتب معتزله بغداد است. آن گونه که برخی محققان ابراز داشته‌اند، دیدگاه‌های بلخی در پاره‌ای از آرای متکلمان امامی مکتب بغداد متقدم، یعنی شیخ مفید و کَرَاَجَکِی اثرگذار بوده است (برای نمونه نک: مکندرموت، ۱۳۸۴: ص ۵-۶؛ El Omari, 2016: p. 33). به همین جهت، شناخت اندیشه‌های او در فهم اندیشه‌های کلامی متکلمان مکتب بغداد متقدم اهمیت بسیاری دارد. در اینجا می‌کوشیم با بررسی آثار بازمانده از بلخی، استدلال او بر وجود خداوند را تشریح کنیم تا میزان اثرگذاری احتمالی او بر متکلمان امامی مکتب بغداد متقدم در این موضوع آشکار گردد.

۱. به دلیل اغلاط و افتادگی‌های قابل توجه در دو چاپ سنگی و حروفی موجود از کتاب کنزالفوائد به‌ناچار برای استناد به سخنان کَرَاَجَکِی از نسخه کهن این کتاب به شماره ۲۲۶ آستان قدس رضوی مورخ ۶۷۷ ق. استفاده کرده‌ایم. برای دیدن همین قسمت و گفتاوردهای بعدی از کنزالفوائد، ن.ک: ویراست مغلوط شیخ عبدالله نعمه از کنزالفوائد (کَرَاَجَکِی، ۱۴۰۵، ج ۱: ص ۱۷۷ - ۱۷۸).



سید



با وجود اینکه بسیاری از نگاشته‌های کعبی بلخی از میان رفته، خوشبختانه بخشی از کتاب سترگ عیون المسائل والجواباتِ او باقی مانده و به چاپ نیز رسیده است. در اینجا با استفاده از عیون المسائل والجواباتِ بلخی برهان حدوث و قدم را از قول او روایت می‌کنیم. تقریر بلخی از برهان حدوث و قدم در همان قالب معروف «عالم حادث است و هر حادثی مُحدَثی دارد» بیان شده است (کعبی بلخی، ۱۴۳۵ق: ص ۸۵).

بلخی برای اثبات حدوث عالم به برهان معروف معتزلیان پیش از خود استناد کرده و از طریق اثبات حدوث اعراض و پیوستگی اجسام با معانی و اعراض حادث ادعای یادشده را به شکل زیر ثابت کرده است:

الف) عالم از مجموع جواهر و اعراض تشکیل یافته است.

ب) جواهر پیوسته همراه با اعراضی چون افتراق و اجتماع و نیز حرکت و سکون (بجز در لحظه حدوث) هستند.

ج) افتراق و اجتماع و حرکت و سکون حادث‌اند.

د) آنچه تقدّم و جودی بر امر حادث ندارد، خود نیز حادث است.

پس: جواهر حادث‌اند (همان: ص ۵۵).

با اثبات حدوث جواهر، حدوث عالم نیز که از جواهر و اعراض تشکیل یافته است، ثابت می‌شود.

با توجه به اینکه استدلال یادشده تنها در صورتی نتیجه‌بخش است که سلسله حوادث متناهی باشد و به موجود قدیمی ختم شود، بلخی با ارائه چندین برهان به اثبات استحاله تسلسل حوادث نیز پرداخته است (همان: ص ۵۵-۶۸).

پس از اثبات حدوث عالم، نیازمندی آن به مُحدَث و علّت، باید ثابت گردد تا بدین طریق وجود یک صانع و آفریدگار برای عالم تثبیت شود. به عقیده بلخی احتیاج شی حادث به مُحدَث امری بدیهی است و اثبات آن نیازمند به استدلال نیست؛ همان گونه که به ضرورت می‌دانیم هر نوشته‌ای نویسنده‌ای و هر ساختمانی سازنده‌ای دارد (همان: ص ۸۵).

اگرچه بلخی در گفتاورد بالا وجود مُحدِّث و علّت برای شیء حادث را حکمی بدیهی معرفی کرده است، در عبارتی دیگر با اشاره به علّت ضرورت نیازمندی حادث به مُحدِّث، می‌گوید: چون تمام حوادث حدوثشان بر وجه امکان است، یعنی ممکن است حادث شوند و ممکن است حادث نشوند، ضرورتاً احتیاج به علّت و مُحدِّث دارند (همان: ص ۸۵).

نتیجه‌گیری

برهان حدوث و قدم یکی از مهم‌ترین و قدیم‌ترین استدلال‌های متکلمان مسلمان برای اثبات وجود خدا بوده است. اگرچه در تمام تقریرهای برهان حدوث و قدم، پس از اثبات حدوث عالم، با استناد به ضرورت وجود مُحدِّث برای حادث، وجود خداوند به‌عنوان مُحدِّث و پدیدآور عالم اثبات می‌شود، مبانی‌ای که زیربنای این استدلال هستند، از نگاه متکلمان مختلف، متفاوت است و همین امر موجب ارائه تقریرهای مختلف از این برهان در تاریخ کلام امامیه شده است. در نتیجه برهان حدوث و قدم در کلام امامیه فراز و فرودهایی داشته است. نخستین اشاره‌ها به برهان حدوث و قدم در کتاب کافی کلینی آمده است که با بیان انحصار قدم در خداوند و یا از طریق استناد به تغییر اجسام عالم، حدوث عالم مشهود را اثبات می‌کند. همچنین از بعضی احادیث این کتاب، استدلال بر وجود خداوند از طریق استناد به حدوث اجسام و احتیاج موجودات حادث به پدیدآورنده‌ای قدیم قابل استنباط است.

همچنین شیخ صدوق در التوحید حدوث عالم را با ارائه سه استدلال ثابت کرده است. استدلال دوم شیخ صدوق بر حدوث اجسام عالم با توجه به استعمال واژه‌هایی همچون «کون» و «معنا» و نیز سبک و مراحل آن، استدلالی به‌احتمال برگرفته از معتزله است. استدلال سوم شیخ صدوق نیز همان استدلال معروف از راه «طریقه المعانی» معتزلیان و امامیان بهشمی در مکتب بغداد متأخر است که بر پذیرش نظریه «معانی» مبتنی است. به‌طور کلی روش شیخ صدوق در اثبات حدوث عالم هم از حیث دعاوی و هم از جهت مبانی و دلایل بسیار به روش معتزلیان و امامیان بهشمی شبیه است. امروزه هیچ متکلم امامی پیش از شیخ صدوق را نمی‌شناسیم که برای اثبات حدوث عالم به این





شیوه از استدلال تمسک کرده باشد. در واقع به نظر می‌رسد تقریر شیخ صدوق از برهان حدوث و قدم بر بنیاد استدلال سوم، نخستین تقریر بازمانده از برهان حدوث و قدم بر سبک معتزلیان بهشمی در میراث بازمانده از امامیه باشد. همچنین استدلال شیخ بر اینکه عالم حادث برای موجود شدن نیازمند به محدث و علت است و حدوث عالم بر وجود محدث و آفریدگار برای عالم دلالت دارد، استدلالی است تقریباً شبیه به آنچه که معتزلیان و امامیان بهشمی بیان کرده‌اند.

مقایسه شیوه طرح برهان حدوث و قدم در آثار شیخ صدوق با کتاب کافی شیخ کلینی، یکی از نخستین تطورات مهم این برهان را در کلام امامیه آشکار می‌سازد. این تحوّل را می‌توان با تعبیر گذار برهان حدوث و قدم از مرحله تقریر ساده بر اساس روایات به مرحله مستدل شدن با دلایل فلسفی و یافتن صورت منظم استدلالی به دست شیخ صدوق بیان کرد.

پس از شیخ صدوق، شیخ مفید و شاگردش ابوالفتح کراچکی صورت‌هایی را از برهان حدوث و قدم ارائه کرده‌اند که تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارد. در آثار بازمانده از شیخ مفید، از جمله در النکت فی مقدمات الأصول برای اثبات حدوث عالم به استدلالی بر اساس دگرگونی عالم تمسک شده است. پیش از شیخ مفید، استناد به تغییر و تغیر اجسام عالم برای اثبات حدوث آن، هم در روایتی منسوب به امام صادق (ع) و هم در آثار شیخ صدوق و باقلانی اشعری دیده می‌شود. این روش درعین حال با روش معتزلیان از جمله بهشمیه و ابوالقاسم کعبی بلخی متفاوت است که برای اثبات حدوث عالم به حدوث معانی و اعراض استناد می‌کرده‌اند. پیش از شیخ مفید، شیخ صدوق در یکی از استدلال‌هایش به طریق متداول در میان معتزله، حدوث عالم را اثبات کرده بود و پس از شیخ مفید نیز شاگردش کراچکی و متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر از همین روش معروف استناد به حدوث اعراض برای اثبات حدوث عالم بهره برده‌اند. همچنین شیخ مفید نیازمندی موجود حادث به محدث را امری بدیهی می‌داند، درحالی که معتزله و متکلمان امامی مکتب بغداد متأخر برای آن استدلالی مفضل از نوع «قیاس غائب به شاهد» اقامه کرده‌اند. در نتیجه به نظر می‌رسد برهان حدوث و قدم در مکتب بغداد متقدم

پیشرفت و تحوّل خاصی را نسبت به دوره شیخ صدوق نداشته است. گفته شد که تقریر شیخ مفید از برهان حدوث و قدم تفاوت قابل توجهی با تقریر ابوالقاسم کعبی بلخی دارد و بنابراین، در این موضوع شیخ مفید از بلخی اثری پذیرفته است. گراجکی نیز اگرچه در یک نگاه کلی تقریری از برهان حدوث و قدم بر سبک تقریر رایج معتزله از جمله کعبی بلخی ارائه کرده است، با توجه به تفاوت‌های جزئی میان استدلال‌های او به استدلال‌های بلخی، به احتمال زیاد از وی تأثیری برنگرفته است و مأخذ او در طرح این برهان باید منبعی غیر از بلخی باشد.



كتابتنا

١. آصف محسنى، محمد (١٤٣٧ق)، المعبر من بحار الأنوار، ٣ ج، إعداد و تنظيم: الشيخ عمّار الفهداوى، بيروت: دار المحجّة البيضاء.
٢. _____ (١٣٩٢ق)، معجم الأحاديث المعتبرة، ٨ ج، قم: نشر اديان.
٣. آل عبد الجبار، محمد بن عبد على (١٤٣١ق)، هدى العقول إلى أحاديث الأصول، ٩ ج، مشرف التحقيق: مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون، قم: ذوى القربى.
٤. ابن شهر آشوب، محمد بن على (١٤٢٥ق)، معالم العلماء فى فهرست كتب الشيعة، قم: نشر الفقيه.
٥. ابن ابى الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (بى تا)، شرح نهج البلاغة، ٢٠ ج، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع.
٦. الاسترآبادى، محمد أمين (١٤٣١ق)، الحاشية على أصول الكافي، جمعها و رتبها: المولى خليل القزوينى، تحقيق: على الفاضلى، قم: دار الحديث للطباعة والنشر.
٧. الباقلانى، أبوبكر (١٤١٣ق)، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، تحقيق و تعليق و تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، الطبعة الثالثة، قاهره: مكتبة الخانجى.
٨. البحرانى، ابن ميثم (١٣٦٢ق)، شرح نهج البلاغة، ٥ ج، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
٩. البلخى الكعبى، أبو القاسم (١٤٣٥ق)، عيون المسائل والجوابات، تحقيق: راجح عبد الحميد سعيد كردى، عبد الحميد راجح عبد الحميد كردى، حسين خانصو، أمان: دار الحامد.
١٠. البيهقى، على بن زيد (١٤٢٢ق)، معارج نهج البلاغة، ٢ ج، تحقيق: أسعد الطيب، قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.
١١. الشريف الرضى، محمد بن الحسين (١٤٣١ق)، نهج البلاغة، حققه و ضبط نصّه: الشيخ قيس بهجت العطار، قم: مؤسسة الرافد للمطبوعات.
١٢. الصدوق، محمد بن على (١٣٩٨ق)، التوحيد، تصحيح و تعليق: السيد هاشم الحسينى الطهرانى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
١٣. الطوسى، محمد بن الحسن (١٤٢٠ق)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم، تحقيق: السيد عبدالعزيز الطباطبائى، قم: مكتبة المحقق الطباطبائى.
١٤. الكراچكى، أبو الفتح (١٤٠٥ق)، كنز الفوائد، ٢ ج، تصحيح: شيخ عبد الله نعمة، قم: انتشارات دار الذخائر.



١٥. _____ (بي تا)، كنز الفوائد، نسخة خطى ش ٢٢٦، آستان قدس رضوى مورخ ٦٧٧ ق.
١٦. الكليني الرازي، محمد بن يعقوب (١٤٣٠ق)، الكافي، ١٥ ج، به اهتمام: محمد حسين الدرايتي، قم: دار الحديث.
١٧. المازندراني، محمد صالح (١٤٢٩ق)، شرح أصول الكافي، مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
١٨. المجلسي، محمد باقر (١٣٧٩ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٢٦ ج، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة الرابعة، تهران: دار الكتب العلمية.
١٩. _____ (١٤١٢ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١١٠ ج، بيروت: دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي.
٢٠. المفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ الف)، النكت في مقدمات الأصول، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٢١. _____ (١٤١٣ ب)، المسائل العكبرية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٢٢. _____ (١٤١٧ق)، المقنعة، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٣. الموسوي، الشريف المرتضى علي بن الحسين (١٤١٩ ق)، شرح جمل العلم والعمل، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفرى المراغى، طهران و قم: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.
٢٤. النجاشي، أحمد بن علي (١٤٢٧ق)، رجال النجاشي، تحقيق: سيد موسى شبيري زنجاني، چاپ هشتم، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
٢٥. بهودى، محمد باقر (١٣٨٦)، كزیده كافي، ٦ ج، تهران: شركت انتشارات علمى - فرهنگى.
٢٦. جنّوف، عبدالله (٢٠١٣ م)، عقائد الشيعة الإثني عشرية وأثر الجدل في نشأتها وتطورها حتى القرن السابع من الهجرة، بيروت: دار الطليعة.
٢٧. طالقانى، سيد حسن (١٣٩٤)، شيخ صدوق، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
٢٨. مك درموت، مارتين (١٣٨٤)، اندیشه های كلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
٢٩. نيشابورى، أبورشيد (١٩٧٩ م)، المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق و تقديم: معن زياده، رضوان السيد، بيروت: معهد الأبناء العربى.



۳۰. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، چاپ اول، تهران: انتشارات الهدی.

31. Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine (2016), "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shī'īs", in: The Oxford handbook of Islamic theology, Oxford: Oxford university press.
32. Davidson, Herbert A. (1987), Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/ Oxford University Press.
33. El Omari, Racha (2016), The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/ al-Ka'bī (d. 319/931), Leiden: Brill.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

تحلیلی بر استدلال‌های سلفیان در تقدّم احکام نقل بر احکام عقل؛ با تمرکز بر دیدگاه ابن تیمیه

حمزه علی بهرامی *

چکیده

مبحث حجیت فهم عقل در کشف معارف دینی و دامنه حدود آن از دیرباز یکی از مباحث اختلافی میان متألّهان مسلمان و غیرمسلمان بوده است و در این زمینه، طیفی از افراط تا تفریط در میان فرقه‌های اسلامی یافت می‌شود. در این میان، یکی از فرقه‌های تأثیرگذار که دیدگاهی خاص‌تر از دیگران دارد، فرقه سلفیان شاخه وهابی است. این فرقه با نظریه پردازانی همچون ابن تیمیه، حجیت عقل در فهم و کشف مراد دینی را حداقلی می‌داند و در برخی موارد انکار می‌کند و در صورت تعارض یا تصور و توهم آن حکم، نقل را بر حکم عقل مقدم می‌کند. این مقاله با روشی اسنادی - تحلیلی، در پاسخ به این پرسش شکل گرفت که دیدگاه این جریان درباره حجیت عقل چیست و کیفیت استدلال‌های آنان و میزان استحکام آنها چگونه است؟ نتیجه اینکه این گروه با تقسیم احکام عقل به دو قسم عقل صریح قطعی و عقل غیرصریح ظنی، بخش عمده‌ای از احکام و معارف عقل به‌ویژه در حوزه عقل عملی را در حوزه دین و مسائل فراطبیعی نمی‌پذیرند. گفتنی است اینان استدلال‌های متکلمان، فیلسوفان، حکما و متصوفه را از نوع عقل ظنی دانسته و ناپذیرفتنی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها

عقل، جریان سلفی - تکفیری، ابن تیمیه، نقل.



مقدمه

فرقه‌های اسلامی درباره گستره عقل در فهم حقایق فراطبیعی و معارف دینی دیدگاه‌های متفاوتی اظهار کرده‌اند. اینکه عقل چه منزلتی در فهم دین و تفسیر قرآن دارد؟ چه رابطه‌ای میان حکم عقل و نقل در فهم الهیات است؟ اگر تعارضی میان حکم عقل و نقل در تفسیر و فهم دین و قرآن پیش آمد، کدام یک مقدم است؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در پاسخ به آنها، سه دیدگاه افراطی، تفریطی و اعتدالی در جهان اسلام شکل گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ص ۸-۵۵).

گروهی همچون معتزله با بزرگ‌نمایی و افراط در ظرفیت درک معارف توسط عقل، آن را بر معرفت نقلی مقدم می‌دانند. این گروه عقل را محور اصلی درک امور دانسته و بر این اصل باور دارند که «إِنَّ الْمَعَارِفَ كُلَّهَا مَعْقُولَةٌ بِالْعَقْلِ» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ص ۳۸-۵۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۴۴؛ الجابری، ۱۳۶۷: ص ۶۶).

گروهی دیگر بسان سلفیان، اعتباری حدقلی برای عقل در درک معارف قائل هستند. اینان حکم و فهم نقل را بر معرفت و حکم عقل برتری می‌بخشند. منکر مستقلات عقلی‌اند و عقل را به‌عنوان یک منبع مستقل در شناخت الهیات به‌ویژه اسما و صفات الهی نمی‌پذیرند. بالاترین هنر عقل را فهم کتاب و سنت می‌دانند (جوینی، ۱۴۱۶ق: ص ۹). ابن تیمیه می‌نویسد: «خدای تعالی امر کرده که در قرآن تدبر کنیم و آن را برای تعقل نازل کرده است (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۸۸)؛ اما گروه سومی هستند که راه اعتدال و تفصیل را برگزیده‌اند. به‌اجمال می‌توان گفت که شیعیان از این گروه هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۵۵؛ اله‌باشتی، ۱۳۹۶: ص ۷).

۱. پیشینه جایگاه عقل نزد سلفیان

جریان سلفی یکی از جریان‌های فکری جهان اسلام است که از همان آغاز، دیدگاهی خاص درباره معرفت عقلی ارائه کرده است. گرچه «سلفی» به معنای عام بار مفهومی مثبت دارد و بیشتر مسلمانان و فرقه‌های اسلامی خود را سلفی و



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

تابع سنت رسول الله می دانند، کاربرد اصطلاحی و خاص این مفهوم به جنبشی دینی و سیاسی اطلاق می شود که در مقابل دیگر فرقه های اسلامی مانند (معتزله، ماتریدیه، اشاعره، شیعه، صوفیه و...) صف آرایی می کند. گذر تاریخی موجب برجسته شدن مرز و مفهوم خاص سلفی در نام وهابیان شده است. گفتنی است که این جریان، طیف گسترده ای از افراط تا تفریط را شامل می شود و گونه های مختلفی دارد؛ به طوری که به سختی می توان اعتقادی ثابت و مشترک به همه آنها منسوب کرد. نوع خاصی از این جریان که شاید بتوان در سده های نخستین آنها را بانام هایی همچون اهل حدیث، مجسمه و مشبهه یاد کرد، مرزهای خود را با اندیشه های احمد حنبل برجسته کرده اند و در ادامه با افرادی مانند برهاری، ابن تیمیه، ابن قیم، ابن کثیر، محمد بن عبد الوهاب، البانی، بن باز... مسیر تاریخی خود را پشت سر گذاشته اند. شنیدن نام هایی مانند وهابیان، طالبان، داعش، القاعده، النصره... ذهن خواننده را به مبانی فکری این جریان نزدیک تر می کند. منظور ما از جریان سلفی در عنوان این مقاله همین مفهوم خاص از آن است. برخی از برجسته ترین عقاید این جریان عبارت است از: مرجعیت نص در مقابل عقل، برتری دادن گذشته بر زمان حاضر، ظاهرگرایی و رد تأویل کلامی، تقلید و ترک بدعت و نوآوری، دشمنی با تصوف و عرفان و ...

ذکر نام ابن تیمیه حَرّانی حنبلی (۷۲۸-۶۶۱ق) در عنوان مقاله از آن روی است که ایشان یکی از مهم ترین نمایندگان فکری این جریان، شخصیتی تأثیرگذار است که آرا و باورهای او مورد پذیرش و توافق این جریان فکری است؛ از این رو، در این پژوهش تمرکز بر اندیشه های ایشان یکی از شیوه های معرفت صحیح برای دستیابی به مبانی فکری این جریان است.

پیشینه این موضوع به سده دوم هجری بازمی گردد. با پیدایش فرقه هایی مانند مرجئه، جهمیه، معتزله، عثمانیان، اهل حدیث، اهل رأی و... این مبحث به عنوان یکی از مباحث کلامی میان آنان مطرح بود اما در سده هفتم هجری با ظهور ابن تیمیه و نگارش کتاب درء التعارض بین العقل والنقل و طرح بیش از صد استدلال در تقدم نقل بر عقل، این





مبحث در باور سلفیان مسیر تکاملی خود را پیمود. بررسی مباحث طرح شده سلفیان در این موضوع پس از ابن تیمیه نشان می‌دهد که تقریباً کار علمی جدید و شاخصی در این حوزه صورت نگرفته است و فعالیت‌های انجام شده صرفاً توزیعی، تبیینی، تفسیری در جهت ارائه مباحث ابن تیمیه در قالب‌ها و شکل‌هایی با ادبیات جدید بوده است. آثار و مقالات موجود در زمینه موضوع مقاله، نوعاً به تبیین دیدگاه عام سلفیان درباره عقل پرداخته‌اند، ولی مقاله‌ای که به‌طور ویژه به تبیین و تحلیل استدلال‌های سلفیان (مفهوم خاص آن) با تأکید بر ابن تیمیه در تقدم نقل بر عقل پردازد، یافت نشد. از این رو، پژوهش حاضر از این حیث دارای نوآوری است.

۲. منزلت حکم عقل در گفتمان سلفیان

پیش از ورود به اصل بحث، یادآوری این نکته ضروری است که مطالعه واقع‌بینانه و بررسی‌های چندین‌ساله نگارنده درباره جریان سلفی به‌ویژه ابن تیمیه حاکی از غلبه نوعی ادبیات تعصبی و پیش‌داورانه و به‌دوراز اخلاق پژوهش در این حوزه است. به نظر می‌رسد برخی نویسندگان داخلی بر این باورند که هرگاه نام‌هایی همچون جریان سلفی تکفیری، ابن تیمیه، محمدبن عبدالوهاب، وهابیت، داعش... به میان آید، کلیه عقاید آنها ناپذیرفتنی و قابل نقد و انکار آن یک واجب شرعی و ضروری است؛ برای مثال بررسی مقالاتی که درباره موضوع عقل در دیدگاه سلفیان تألیف شده‌اند، رگه‌هایی از غلو، تعصب، کج‌فهمی یا بدفهمی کلام آنان را به نمایش می‌گذارد. این در حالی است که مطالعه دقیق آثار آنان نشان می‌دهد که سلفیان عقل را به‌عنوان یک منبع معرفت برمی‌شمارند و استدلال‌های عقلی را می‌پذیرند؛ منتها جایگاه آن را پس از کتاب و سنت می‌دانند. ابن تیمیه نگاه استقلالی به معرفت عقلی را به چالش می‌کشد، نه اصل استدلال به عقل را. یکی از محققان سلفی می‌نویسد: سلفیه بر عقل اعتماد دارند و بر اجتهاد و آزاداندیشی تکیه می‌کنند، اما آن را مقید به نص کرده، اولویت را به وحی می‌دهند. اجماع عقیده سلف بر این است که عقل و اجتهاد در مرتبه سوم، یعنی پس از قرآن و سنت است (الغزالی، بی‌تا: ص ۲۷). گرچه نوعی مغالطه هم در این نوع دیدگاه دیده

می‌شود؛ زیرا سلفیان یا رتبه عقل را مؤخر از نقل و یا هم‌عرض نقل می‌دانند و در هر دو صورت، با وجود نقل دیگر نیازی به وجود عقل احساس نمی‌شود، ولی نمی‌توان با صراحت گفت که آنان مخالف مطلق حجیت عقل در الهیات هستند.

نگاهی واقع‌بینانه به آثار سلفیان به‌ویژه ابن تیمیه و ابن قیم نشان می‌دهد که آنها حسن و قبح عقلی را باور دارند. ابن تیمیه در الرد علی المنطقیین در این باره می‌نویسد: «ویقولون مع هذا یا ثبات الحسن والقبح العقلیین،... ونفی الحسن والقبح العقلیین مطلقاً لم یقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها؛ هیچ کدام از اهل سنت اعم از سلف و خلف و پیشوایان آن، حُسن و قُبْح عقلی را انکار نکرده‌اند، بلکه به اثبات آن پرداخته‌اند» (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱: ص ۴۲۰). ابن قیم نیز حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته است؛ منتها برای این حسن و قبح تأثیری از ثواب و عقاب نمی‌داند، مگر به واسطه حکم شارع مقدس. او در این باره می‌نویسد «الأفعال فی نفسها حسنة وقبيحة... ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه فی نفسه، بل هو فی غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل؛ فعلها در ذات خود یا حسن هستند یا قبیح، ولی بدون امر و نهی شارع هیچ اثری از جزا و پاداش برای آنها مترتب نیست» (ابن قیم، ۱۹۹۶، ج ۱: ص ۲۴۷).

آنچه به صراحت می‌توان به این جریان فکری منسوب کرد آن است که سلفیان عقل را از معرفت به جزییات مصالح دنیوی و اخروی عاجز می‌دانند. گرچه عقل کلیات این مصالح را درک می‌کند، توان تفصیلی این شناخت را ندارد. به تعبیر ابن تیمیه بدون حکم شرع مقدس انسان بساکن چهار پایان و حیوانات است. صرف تمسک به عقل نمی‌تواند مرز میان انسان و حیوان باشد. «ولولا الرسالة لم یهد العقل إلى تفاصيل النافع والضار فی المعاش والمعاد،.. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالاً منها؛ بدون شریعت عقل ظرفیت هدایتگری به آنچه را که برای زندگی دنیا و آخرت مفید و مضر است نخواهد داشت. زندگی غیردینی نظیر زندگی چهارپایان، بلکه بدتر از آنها می‌باشد» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۱۹: ص ۱۰۰؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۹: ص ۱۰۰). در ادامه پژوهش به تبیین





بیشتر دیدگاه سلفیان به‌ویژه ابن تیمیه درباره جایگاه عقل و رابطه آن با نقل و اثبات تأخر رتبه آن از نقل و تابع بودن آن از حکم نقل می‌پردازیم.

به اجمال می‌توان گفت که سلفیان غالباً حکم نقل را بر عقل مقدم می‌دارند؛ گرچه در ادامه مقاله خواهیم گفت که نوعاً منظورشان از نقل، نقل قطعی و منظورشان از عقل، عقل غیرقطعی می‌تواند باشد. در نگاه این گروه کسانی که پایبند به احکام عقل هستند، مانند اهل رأی و عقل‌گریانی مانند معتزله، جهمییه و شیعه متهم به اهل بدعت می‌شوند. این نوع قضاوت را در لابه‌لای سخنان فرقه‌شناسان نیز می‌توان ردیابی کرد (بغدادی، ۱۹۷۷: ص ۳۵۱). در فروگاهی منزلت و دامنه حجیت عقل در قاموس اندیشه این جریان فکری همین اندازه بس که هرگاه تعارضی میان حکم عقل و حکم نقل پیش آید، این عقل است که باید پیش پای نقل قربانی شود. نگاهی سطحی به آثار سلفیان شاهدی بر این مدعاست؛ برای مثال، بحث از تعارض عقل و نقل و انکار وجود آن بخش عمده‌ای از نوشته‌های ابن تیمیه را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که وی اثر مستقلی در این زمینه با نام «درء تعارض العقل والنقل» نگاشته است. نظری اجمالی به محتوای این کتاب نشان می‌دهد که وی نه در پی آشتی دادن عقل و وحی، بلکه درصدد سرکوبی اندیشه عقلانی است که با ظواهر ابتدایی نصوص ناسازگار باشد. ابن قیم می‌نویسد: «إذا تعارض النقل و هذه العقول، اخذ بالنقل الصحيح و رمى بهذه العقول تحت الأقدام و حطت حيث حطها الله و اصحابها؛ هرگاه نقل و این عقول با یکدیگر تعارض کردند، نقل صحیح اخذ شده و این عقل‌ها زیر پا لگدمال می‌شود؛ همان‌گونه که خداوند آنها و صاحبانش را لگدکوب کرده است» (ابن قیم، ۲۰۰۱، ج ۱: ص ۱۰۷).

بسترهای بررسی دیدگاه سلفیان درباره منزلت عقل

دیدگاه عقل‌گریز سلفیان و ترجیح نقل بر عقل در اندیشه ایشان، در حوزه‌های گسترده‌ای از مطالعات دینی بازتاب یافته است. یکی از این حوزه‌ها، تفسیر قرآن و فهم اسما و صفات الهی است. در اندیشه سلفیان، مجالی درخور برای عقل در فهم و تفسیر

اسما و صفات الهی یافت نمی‌شود. آنان در فهم آیات صفات خبری مانند «وجه»، «ید» و «عین»، عقل را ناتوان‌تر از آن می‌دانند که بتواند حقیقت آنها را درک کند. این دیدگاه تفکر و تدبر عقلی را درباره معنای چنین آیاتی از انسان سلب می‌کند (برای نمونه نک: قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۵۱۶ و الحجازی، ۱۴۱۳، ج ۸: ص ۶۳). به باور آنها، اسما و صفات الهی توفیقی هستند و از این رو، در این زمینه تنها باید به کتاب و سنت مراجعه کرد؛ نه افزودنی هستند و نه کاستنی (جمعی از علما، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۶). گفتنی است که توفیقی بودن اسمای الهی را برخی از عالمان فرقه‌های دیگر از جمله برخی اندیشمندان شیعه نیز باور دارند. ملاحظه دیدگاه سید مرتضی در آمالی و شیخ مفید در اوایل المقالات چنین تصویری را نمایان می‌کند (مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲: ص ۳۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۹۹).

گویا مخالفت سلفیان با کاربرد عقل در تفسیر، و تأخر حکم عقل از نقل به سبب پرهیز از به‌دام‌افتادن در تفسیر به رأی است. در دیدگاه آنان، تقدم عقل از مصادیق تفسیر به رأی است: «فمن قال فی القرآن برأیه فقد تکلف ما لا علم له به، وسلک غیر ما أمر به؛ تفسیر به رأی، تفسیر به غیر علم و گام نهادن در راهی است که بدان امر نشده است (ابن تیمیه، ۱۹۸۰: صص ۳۸ و ۴۷).

اینکه تفسیر به رأی از منظر دین ناپسند است، جای مناقشه نیست، ولی اگر این استدلال پذیرفتنی است که به‌واقع هرگونه تلاش عقلی برای تفسیر قرآن، مصداقی از تفسیر به رأی باشد، ولی این مطلب درست نیست؛ زیرا بی‌شک همواره یکی از گزینه‌های معتبر در فهم مقصود گوینده شواهد عقلی است. در عرف عقلا به کارگیری عقل باعث انحراف کلام از مقصود گوینده نمی‌شود تا به‌منزله تفسیر سخن گوینده بر وفق رأی باشد. بر این اساس، به کارگیری عقل برای فهم قرآن در چارچوب ضوابط عقلایی، مشمول روایات تفسیر به رأی نمی‌شود. اگر فردی قرآن را بر اساس قواعد ادبی و اصول عرفی عقلایی و برهان‌های روشن عقلی و منطقی عام که نظرگاه فردی وی محسوب نمی‌شوند تفسیر کند، تفسیر به رأی نیست. در هر صورت، روایات ناهی از تفسیر به رأی، نافی تلاش ضابطه‌مند عقلی برای فهم قرآن و دخالت دادن در یافت‌های قطعی و معتبر عقل در تفسیر آیات نیستند (آریان، ۱۳۸۹: صص ۶۵-۱۰۴).





از حوزه‌های دیگری که می‌توان به رصد دیدگاه سلفیان نشست، همراهی نکردن آنان با علوم عقلی یا شبه عقلی همچون فلسفه، منطق و کلام است. ابن تیمیه این علوم را کلیاتی می‌داند که هیچ ثمره و حقیقتی در پس آنها وجود ندارد. به نظر وی، از زمانی که فلسفه و منطق در میان مسلمانان رواج یافت، موجب الحاد و زندقه بسیاری از ایشان شد (ابن تیمیه ۱۴۲۴ق: ص ۱۲۲-۱۴۷؛ همو، ۲۰۰۵، ج ۹: ص ۲۶۱). وی آثاری را در رد این دو علم نوشته است که حکایت از اشراف و آگاهی تخصصی ایشان از علوم عقلی و فلسفی و منطق است؛ از جمله این آثار عبارتند از: الرد علی المنطقیین، بیان موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول، نقض المنطق، الرد علی الفلسفه ابن رشد، کتاب درء التعارض العقل والنقل و... ابن تیمیه بر این باور است که کامل‌ترین و متین‌ترین روش‌های عقلی در قرآن آمده و نیازی به تحلیل متکلمان و فیلسوفان نیست: «ان ما عند أنظار اهل الکلام والفلسفه من الدلائل العقلية علی المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن الکریم بما فیها من الحقّ و ما هو ابلغ و اکمل منها علی احسن وجه؛ هر آنچه از دیدگاه‌های اهل کلام و فلسفه از ادله عقلی بر معارف الهی رسیده، در قرآن همراه با حقّ و حقیقت و بلیغ‌تر و کامل‌تر از آنها به بهترین وجه، خالی از غلط‌های بسیاری که نزد آنان موجود است آمده است؛ زیرا خطای آنان به جَد بسیار است و شاید گمراهی آنان از هدایتشان و جهلشان از علمشان بیشتر باشد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۹: ص ۱۲۵).

ابن تیمیه با انکار برهان‌های کلامی - فلسفی همچون برهان حدوث و تقدم عقل در اثبات باری تعالی این نوع برهان‌ها را مخالف سیره دعوت پیامبر و سلف می‌داند. وی در ادامه می‌گوید: پیامبر هیچ کدام از مهاجرین، انصار و مردم را به این شیوه دعوت نکرد و این روش پس از قرن تابعین، بدعت‌گذاری شده است (همو، ۱۹۹۱، ج ۳: ص ۳-۸).

ابن تیمیه در آثار تألیفی خود به فلسفه و منطق حمله می‌کند و گاه نسبت‌های ناروایی به فیلسوفان و منطقیان می‌دهد. وی فیلسوفان بزرگی همچون بوعلی، غزالی و فارابی و... را طعن و لعن می‌کند. او مسلمانان را از فراگیری فلسفه و منطق نهی می‌کند. ایشان با متکلمان عقل‌گرا میانه خوبی ندارد. او افرادی نظیر ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی را متهم می‌کند که قول خَلَف بر سَلَف ترجیح داده‌اند. ابن تیمیه با حمله به

متکلمانی که عقل را به نحو مستقل و به تنهایی ریشه علوم خود قرار می دادند و ایمان و قرآن را تابع عقل می دانستند، آنها را در اشتباه می داند (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ص ۳۳۸). وی در این باره می نویسد: «وَأما كلامه و كلام أتباعه: كالإسكندر الأفروديسي، وبرقلس، وثامسطيوس، والفارابي، وابن سينا، والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وأمثالهم في الإلهيات، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى؛ اما خطأ و اشتباه و تناقض سخنان امثال فارابی، ابن سينا، سهرودی و... برای جمهور عقلا ظاهر و ثابت شده است» (همو، ۱۹۹۱، ج ۱: ص ۱۵۲). همچنین ایشان اشاعره، معتزله، امامیه و فیلسوفان را در گمراهی می داند. درباره فیلسوفان و متکلمان می نویسد: سخنان فیلسوفان و متکلمان بیش تر از دیگران به حشو و باطل و تکذیب حق نزدیک تر است؛ به گونه ای که شاید یک مسئله از آنها به ما نرسیده که خالی از باطل باشد. بنابراین، آنچه فیلسوفان و متکلمان می گویند آمیخته با باطل است. شک و اضطراب اندیشه فیلسوفان و متکلمان بیشتر از دیگران و یقین و علم آنان کمتر از دیگران است. در مقابل، درباره اهل حدیث می نویسد: «هم أعظم الناس علماً و يقيناً و طمأنينةً و سكينه؛ آنان برترین مردم از نظر علم، یقین، آرامش و اطمینان قلبی هستند» (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۴: ص ۲۲).

ابن تیمیه درباره استدلال های فیلسوفان و متکلمان می نویسد: «قد تدبرت عامة ما يذکر المتفلسفة والمتكلمة والدلائل العقلية، فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر و تأتي بأشياء لم يهتدوا لها و تحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها و اضطرابها؛ من در عموم آنچه را که فیلسوفان و متکلمان می آورند و دلایل عقلی که ذکر می کنند، تدبر کردم، ولی دلایل قرآن و سنت را مشاهده کردم که با خلاصه بودنش از کدورات صاف است و معارفی می آورند که هرگز کسی به آنها دسترسی نیافته است و نیز شبهات و حرف های باطل با کثرت و اضطرابش را از میان می برند» (همو، ۲۰۰۵، ج ۱۹: ص ۲۳۲-۲۳۳). البانی معتقد است که روایات آنچه را که برای دین و دنیای انسان مفید و یا لازم بوده بیان کرده اند و لزومی ندارد که به بحث های عقلی - فلسفی یا کلامی وارد بشویم و اگر در مسئله ای از مسائل، حدیث ثابتی از رسول خدا





وجود داشت که پاسخ آن مسئله بود می‌پذیریم و دیگر به بحث‌های عقلی درباره آن وقعی نمی‌نهیم؛ زیرا اساساً ما از این گونه مباحث منع شده‌ایم (البانی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ص ۲۰۷).

به نظر می‌رسد ستایش‌های ابن تیمیه از اهل حدیث و نکوهش‌های او از فیلسوفان و کلامیان، در نوع معرفت‌شناسی آنان نهفته باشد؛ زیرا اهل حدیث تنها به کتاب و سنت و عقل فطری تکیه دارند؛ گرچه مفاد این عقل را در کتاب و سنت جست‌وجو می‌کنند و در مقابل حکما، عقل خودبنیاد و مستقل را حجت می‌دانند. نگارنده بر این باور است که این ستیز با علوم عقلی همچون فلسفه، منطق و کلام از طرف سلفیان و ابن تیمیه و دیگر همفکرانشان در تعارض با دیدگاه غالب اهل سنت باشد؛ زیرا منابع کلامی ارزشمندی در میان اهل سنت وجود دارد؛ از جمله عقاید نسفیه و شرح آن از تفتازانی، المواقف و شرح آن از قاضی ایجی و سید میر شریف جرجانی و المقاصد و شرح آن از تفتازانی و المغنی از عبدالجبار معتزلی...، نمونه‌هایی از منابع کلامی - عقلی اهل سنت هستند. همچنین مخالفت این جریان با برهان‌های فلسفی و کلامی مانند برهان حدوث پذیرفتنی نیست؛ زیرا قرآن بارها از این برهان‌ها سود جسته است (اعراف: ۱۸۴؛ سجده: ۵۳؛ آل عمران: ۱۹۰).

افزون بر این موارد، کتاب‌های ابن تیمیه سرشار از روش‌های عقلی و فلسفی - منطقی است؛ از این رو، مخالفت ایشان با علوم عقلی محل تأمل است. البته ناگفته نماند که نمی‌توان به سادگی از موافقت یا مخالفت با علم منطق، موافقت و یا مخالفت با علوم عقلی را به دست آورد؛ زیرا هستند بسیاری از عالمان شیعه و سنی که در عین عقل‌گرا بودنشان با منطق ارسطویی و یونانی و فلسفه مخالف بوده و هستند. از این رو، شاید مخالفت ابن تیمیه با منطق و فلسفه یونانی و ارسطویی باشد، نه با علوم عقلی. نقل کلماتی از ابن تیمیه در مخالفت با این علوم صرفاً شاهدهی اجمالی بر عقل‌گریزی این جریان است.

دو راهبرد سلفیان در حل تعارض عقل و نقل

با بررسی آثار سلفیان در حل تعارض بدوی عقل و نقل، دو رویکرد کلی مشاهده می‌شود. در رویکرد اول با حذف صورت مسئله و با تصرف و تنوع‌سازی در مفهوم عقل

در پی همسازی و همراهی میان عقل و نقل هستند و مدعی اند که اساساً امکان شکل‌گیری تعارض میان حکم عقل و نقل نیست. اگر هم تعارضی تصور شود این تصور توهمی است. در راهبرد دوم هرگاه میان حکم عقل و نقل تعارضی پیش آید، حکم نقل را مقدم می‌دارند. در این راهبرد گاهی به جنبه‌های مثبت تقدم نقل نظر دارند و گاهی به جنبه‌های منفی تقدم عقل. نتیجه این دو راهبرد نشان می‌دهد که نمی‌توان دیدگاه ثابتی را به آنها منسوب کرد. گفتنی است به‌سختی می‌توان در یک مسئله دیدگاه ثابتی را به سلفیان خاصه ابن تیمیه منسوب کرد؛ برای مثال حجم بالای نگاشته‌های ابن تیمیه و تکرار بیش از حد و تأیید و رد دیدگاه‌های متعدد و نیز فراز و نشیب‌های کلام او خواننده را در سردرگمی و اشفته‌گی و خستگی قرار می‌دهد. از این رو، انتساب دیدگاه‌های متفاوت و متناقض و گاه ضد هم به این جریان و ابن تیمیه دور از انتظار نیست. در ادامه مصداقی از این ادعا بررسی و دو راهبرد آنها بیشتر تبیین می‌شود.

راهبرد اول: حذف تعارض

به باور رهبر فکری سلفیان، هیچ‌گاه تعارضی میان عقل صریح و قطعی با نقل صریح صورت نمی‌گیرد و هرگاه تعارضی میان عقل و وحی پیش آید، یکی از صورت‌های ذیل خواهد بود: یا عقل غیرصریح است یا نقل، باطل است و یا هم عقل و هم نقل باطل هستند. مسائلی که تصور یا توهم تعارض میان عقل و نقل می‌شود، از موارد غیرصریح و غیرصحيح آنهاست. ابن تیمیه در این باره می‌نویسد: «ولکن ما علم بصریح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صریح قط؛ امکان ندارد آنچه که به عقل صریح دانسته می‌شود، با نقل صریح در تعارض باشد». ابن تیمیه تعریف خود از عقل صریح را در مسائلی مانند حساب و هندسه و ریاضیات می‌داند؛ به بیان دیگر، منظور او از عقل صریح عقل ریاضیاتی است: «المسائل التي يقال: أنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصریح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبیعیات الظاهرة والإلهیات البينة ونحو ذلك» (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱: ص ۱۴۷).





به باور ابن تیمیه، آنچه با عقل صریح دانسته شده گمان نمی‌رود که هرگز با شرع مخالفت داشته باشد، بلکه منقول صحیح هرگز با معقول صریح معارضه ندارد. وی می‌گوید: «من این مطلب را در مطالبی که مردم در آنها نزاع کرده‌اند تأمل کرده‌ام؛ شبهات آنها را در مورد نصوص صحیح و صریح، شبهاتی فاسد یافتم که عقل، علم به بطلان آنها دارد... ملاحظه کردم که آنچه با عقل صریح دانسته شده هرگز با دلیل نقلی مخالفت ندارد، بلکه روایت‌هایی که گفته می‌شود که با عقل مخالفت دارد، یا حدیث جعلی است و یا دلالت آن ضعیف است که با قطع نظر از معارضه آن با عقل صریح، صلاحیت دلیل بودن را ندارد تا چه رسد به اینکه با صریح معقول مخالف باشد. می‌دانیم که رسولان هرگز مخالف صریح معقول چیزی نمی‌گویند؛ حتی چیزی که موجب تحیر عقول شود. آنان از چیزی خبر نمی‌دهند که عقل، علم به منتفی بودن آن دارد، بلکه از چیزی خبر می‌دهند که عقل، عاجز از شناخت آن است» (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱: ص ۱۹۸).

در این نوع نگاه ابن تیمیه، اصولاً هیچ‌گاه عقل در مقابل نقل قرار نمی‌گیرد تا میان آنها تعارض و تقابلی پیش آید. به ظاهر این سخن به این معنا نیست که موضوع و غایت عقل و نقل متفاوت و جدای از یکدیگر هستند؛ بلکه بدین معناست که عقل و نقل در یک مسیر واحد مؤید همدیگر و در کنار هم برای شناخت کامل‌تر و بهتر یک مسئله هستند. ضمن آنکه خلاف همدیگر سخن نمی‌گویند، تقدم و پیش‌افتادگی بر یکدیگر نیز ندارند. در مواردی که خلاف ظاهری در آنها به نظر می‌رسد، در آنجا یا نقل، عقل صحیح نیست و یا عقل، عقل صریح نیست. به باور ایشان، عقل و نقل دو بازو و دو قسم از اقسام شرع در عرض همدیگر هستند. آنچه در مقابل شرع قرار می‌گیرد، بدعت است نه عقل. به بیان دیگر، امری که نه عقل آن را تأیید کند و نه نقل، بدعت محسوب می‌شود. البته به ظاهر منظور ایشان از عقل همان عقل قطعی و صریحی است که مورد تأیید شرع است: «فاما أن یکون معلوماً بالعقل ایضاً ولكن الشرع نبه علیه ودلّ علیه فیکون شرعياً عقلياً؛ گاهی حکمی را عقل صادر می‌کند، ولی شرع نیز آن را تأیید می‌کند. چنین حکمی عقلی شرعی خواهد بود». آنچه از سخن ابن تیمیه استفاده می‌شود این است که شرع در مقابل بدعت قرار می‌گیرد و دلیل شرعی هم یا صرفاً نقلی است و یا

نقلی و عقلی؛ از این رو، عقل به تنهایی به عنوان یک دلیل مستقل مطرح نیست (همو، ۱۹۹۱، ج ۱: ص ۱۹۸).

راهبرد دوم: نقل پیشگی

همچنان که در راهبرد اول اشاره شد به باور برخی سلفیان به ویژه ابن تیمیه اگر دلیل عقلی صریح باشد، هیچ گاه نقل بر آن تقدم ندارد و اگر دلیل عقلی غیر صریح و ظنی باشد، از حجیت ساقط است. این دیدگاه نظری گرچه از برخی نوشته‌های آنان ظاهر می‌شود، مفهوم و مصداق و گستره عقل صریح و قطعی در سخنان ابن تیمیه دارای ابهام و اجمال است؛ به بیان دیگر، خواننده آثار ابن تیمیه گرفتار نوعی تناقض نما و تضاد میان نظر و عمل در اندیشه او می‌شود. آنچه در مقام نظر شاهدیم، حجیت عقل صریح و همراهی نقل صریح با عقل صریح و عدم تقدم یکی بر دیگری است، ولی آنچه در عمل شاهد آنیم آن است که در صورت تعارض دو حکم، حجیت احکام عقل ساقط می‌شود. در این راهبرد گویا تمام احکام عقل ظنی و غیر قابل استناد هستند. همچنان که احکام نقل، قطعی به نظر می‌رسد و باید بر احکام عقل مقدم شوند. در این راهبرد اگر تعارضی میان حکم عقل و حکم نقل پیش آید این عقل است که باید قربانی و پیرو حکم نقل شود. ابن تیمیه با تألیف کتاب مستقل در التعارض بین العقل والنقل در پنج مجلد استدلال‌هایی می‌آورد تا اثبات کند که چرا در صورت تعارض باید حکم نقل بر حکم عقل پیشی گیرد. وی در عنوانی با نام «نفی قاعدة أن العقل أصل النقل» به پاسخ شبهات افرادی می‌پردازد که حکم عقل را مقدم بر نقل می‌دانند (همان: ص ۸۷). بی گمان نباید منظور ابن تیمیه از عقل در این راهبرد، عقل فطری یا همان عقل صریح قطعی باشد.

پیش از آنکه به استدلال‌های سلفیان و ابن تیمیه در تقدم احکام نقل بر عقل پردازیم، اشاره‌ای اجمالی به تفاوت میان اندیشه سلفیان و ایمان‌گرایان مسیحی در این مسئله مناسب به نظر می‌رسد. ایمان‌گرایان مسیحی شناخت خداوند و معارف الهیاتی و ماوراء الطبیعی را بر پایه هیچ کدام از معارف آدمی اعم از تجربی یا عقلی یا نقلی و شهودی ممکن نمی‌دانند (اکبری، ۱۳۸۴: ص ۱۳)؛ اما سلفیان شناخت خداوند و اوصاف او و





همچنین معارف دینی و الهیاتی را از طریق معارف بشری ممکن می‌دانند. همچنان که ملاحظه شد ابن تیمیه احکام عقل صریح و نقل صریح را دارای اعتبار می‌دانست. لازم به یادآوری است که مبدا خواننده عزیز تصور کند که مطلق تقدم حکم نقل بر عقل مذموم است، بلکه آنچه ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد این است که از روی تقلید و کورکورانه و بدون هیچ منطقی حکم نقل را بر عقل مقدم بدانیم؛ به بیان دیگر، صرف تقدم حکم نقل بر عقل نمی‌تواند نقدی عالمانه باشد؛ همچنان که نگارنده نیز در پی این مطلب نیست؛ بلکه آنچه که جای نقد دارد تقدم غیرنظام‌مند، غیرمنطقی و غیراصولی احکام نقل بر احکام عقل است. چه بسیار مواردی هست که به حکم خود عقل صریح احکام نقل باید مقدم بر احکام عقل باشد. در ادامه به بخش‌هایی از سخنان و استدلال‌های ابن تیمیه و همفکرانشان در تقدم نقل بر عقل بر اساس راهبرد دوم اشاره می‌کنیم. یکی از نتایج مبحث پیش‌روی نشان‌دادن میزان اتقان و استحکام این استدلال‌هاست.

۱. مستقل نبودن حکم عقل

ابن تیمیه با فروکاستن قدرت، استقلال و جایگاه عقل آن را از شروط تکلیف می‌داند که در الهیات راهی به تحصیل یقین جز از طریق انبیا ندارد. وی عقل را هم‌پایه با قوای حسی مانند چشم می‌شمارد که وجودش ضروری است. ولی به‌منظور حصول یقین نیازمند نقل است: «بل العقل شرط فی معرفة العلوم و کمال و صلاح الأعمال و به یکمّل العلم؛ لکنه لیس مستقلاً بذلک بل هو غریزة فی النفس و قوة فیها بمنزلة قوة البصر التي فی العین...» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ص ۳۳۹؛ ج ۵، ص ۳۰؛ ج ۹: ص ۲۲۵؛ ج ۱۹: ص ۲۳۲؛ همو، ۲۰۰۵، ج ۳: ص ۳۳۸). از نظر ابن تیمیه، عقل نمی‌تواند دلیل مستقلی در تفصیل امور الهی و روز قیامت قرار گیرد و برای اینکه مقبول واقع شود، باید از طرف نقل تصدیق شود. چون خطا و کذب در نقل راه ندارد. به باور ابن تیمیه، عقل با راهنمایی و کمک اخبار شارع می‌تواند به اصول دین، اثبات وجود صانع، وحدانیت، علم و قدرت الهی علم پیدا کند: «أن العقل لا یكون دلیلاً مستقلاً فی تفصیل الأمور الإلهیة والیوم الآخر فلا أقبل منه ما یدل علیه إن لم یصدقه

الشعر...» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج: ۱: ص ۱۸۷-۱۹۹؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج: ۱۹: ص ۲۲۹؛ همو، ۱۴۱۳ق: ص ۹۱). به بیان دیگر، به باور ابن تیمیه عقل حداکثر در پرتو نور نقل می‌تواند شأنی ابزاری برای فهم قرآن داشته باشد (همو، ۲۰۰۵، ج: ۳: ص ۳۳۸). وی بر این باور است که «أن العقل مع خبره ﷺ كالعامة المقلد مع الامام المجتهد بل هو دون ذلك بكثير؛ همانا عقل در مقابل خبر پیامبر همانند شخص عامی مقلد در مقابل امام مجتهد است، بلکه بسیار پایین‌تر از اوست» (همو، ۱۹۹۱، ج: ۱: ص ۱۳۸).^۱

ابن تیمیه می‌نویسد که قرآن همان‌گونه که منبع و اساس برای مضامین باورهای دینی است، منشأ الهام استدلال‌های عقل بر وجود خداوند و یگانگی او، نبوت و عالم آخرت نیز هست (همو، ۱۳۸۷: ص ۱۷۹). بدین ترتیب، عقل انسانی تنها باید بکوشد در پرتو نصوص نقلی به این استدلال‌ها دست یابد. اگر نقل نبود، عقل از درک تفصیلی سود و زیان در امور معاد و معاش عاجز بود (همو، ۱۴۲۶ق، ج: ۱۹: ص ۱۰۰).

۲. دستور قرآن بر تقدم حکم نقل بر عقل

سلفیان با استدلال به برخی آیات قرآن، تقدم حکم قرآن و سنت را بر حکم عقل استنباط کرده‌اند: «أن التنزيل جاء بردّ الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» و هذا يوجب تقديم السمع؛ همانا قرآن دستور می‌دهد که هنگام نزاع، به کتاب و سنت مراجعه کنیم؛ آنجا که می‌فرماید: «پس اگر در چیزی نزاع کردید آن را به سوی خدا و رسول بازگردانید» و مفاد این آیه تقدم نقل بر عقل هست» (قوسی، بی‌تا: ص ۳۸۴). به‌ظاهر استدلال قوسی در استناد به آیه قرآن در تقدم نقل بر عقل کافی نباشد؛ زیرا شکل دیگری از فهم آیه ممکن است و آن

۱. گفتنی است که اگر منظور ابن تیمیه از عدم استقلال عقل این باشد که عقل در فرایند استدلال مستقل نیست و نیازمند راهنمایی و ارشاد انبیای الهی است، چنین دیدگاهی از برخی عالمان متقدم امامیه هم گزارش شده است. چنان که مفید دیدگاه سلفیان اهل حدیث را مطابق با دیدگاه امامیه می‌داند: «و اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول و وافقهم في ذلك أصحاب الحديث و أجمعت المعتزلة و الخوارج و الزيدية على خلاف ذلك و زعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع و التوقيف...» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۴۴).





اینکه اگر هیچ تنازع و تضادی در میان شما مثلاً میان حکم عقل و نقل پیش نیاید، بر اساس حکم عقل و نقل عمل کنید... در این صورت، موضوعی برای تنازع و ردّ به نقل و تقدم آن باقی نمی‌ماند و اگر تنازعی و تضادی میان شما پیش آید، می‌توان با راهنمایی‌های کتاب و سنت حکم اصلی را کشف کنید و چه‌بسا که نتیجهٔ مراجعه به کتاب و سنت، تقدم عقل بر نقل باشد، نه عکس آن.

۳. عقل تصدیق‌کنندهٔ همه احکام نقل است، ولی عکس آن صادق نیست.

تقدم نقل مورد تأیید حکم عقل است؛ زیرا عقل تمام گزارش‌های نقل را تأیید می‌کند، ولی عکس آن صادق نیست. ابن تیمیه در این باره می‌نویسد: «اذا تعارض الشرع والعقل وجب تقدیم الشرع لأنّ العقل مصدّق الشرع فی کلّ ما أخبر به والشرع لم یصدق العقل فی کلّ ما أخبر به و لا العلم بصدقه و موقوف علی کلّ ما یخبر به العقل؛ هرگاه تعارضی میان حکم عقل و نقل پیش آید، تقدم حکم شرع واجب است؛ زیرا عقل همه احکام شرع را تأیید می‌کند، ولی عکس آن صادق نیست» (ابن تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱: ص ۹۶-۱۳۸). در نگاه ابن تیمیه در صورت تعارض دو دلیل، نه جمع آنها ممکن است و نه رفع هر دو. از این رو، چاره‌ای نیست که یا حکم عقل را برگزینیم و یا حکم نقل را. نظر به اینکه عقل مؤید همه اخبار انبیا و نقل است و عکس آن صادق نیست، چاره‌ای نیست جز حاکمیت حکم نقل بر عقل (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱: صص ۸۰، ۹۶، ۱۳۸ و ۱۴۷؛ ج ۷: ص ۳۷).

خطای ابن تیمیه در این است که تصور کرده که عقل تصدیق‌کنندهٔ اخبار شرع در همه امور است؛ در حالی که چنین اطلاقی صحیح نیست. به کمک عقل کلیات و اصل وجود باری تعالی اصل ارسال رسل، اصل معاد... اثبات می‌شود، ولی عقل قادر نیست حکمت و فلسفه احکام عبادی و جزئی مانند علت حرمت روزه اول سؤال... را درک کند؛ به بیان دیگر عقل کلی‌نگر است، نه جزئی‌نگر. اگر یک امر ضروری دین نظیر معاد جسمانی که به تواتر به اثبات رسیده در تعارض با ادله عقلی قرار گرفت، همه قائل به تقدم دلیل نقلی بر دلیل عقلی هستند؛ اما اگر یک امر نقلی غیر ضروری نظیر صفات خبری در تعارض با ادله عقلی قرار گرفت، در این صورت چگونه می‌توان

گفت: «ان العقل مصدق الشرع فی کل ما اخبر به»؟! بنابراین عقل تصدیق کننده شرع در امور قطعی شرع، کلیات و ضروریات است، ولی در امور غیر ضروری و متشابه مصدق شرع نیست.

۴. تقدم عقل، مستلزم لغوبودن دین

برخی از اندیشمندان سلف به کمک یک استدلال معکوس بر این باورند که در صورت تعارض دلیان، مقدم داشتن حکم عقل بر نقل ضمن اینکه موجب می شود که نگاهی استقلالی به عقل داشته باشیم، در این حالت دیگر اثر و تربیتی برای ارسال رسل و نزول کتاب نخواهد بود. بنابراین، جهت پرهیز از نگاه استقلالی به عقل و پرهیز از لغوبودن ارسال رسل و نزول کتاب، باید احکام نقل بر عقل مقدم باشد: «أنه یلزم من تقدیم العقل علی النقل القول باستقلال العقل بنفسه واعتبار ارسال الله سبحانه الرسل وانزاله الکتب لغواً لا فائدة فيه ولا طائل من ورائه؛ تقدم عقل بر نقل مستلزم استقلال عقل و لغویت ارسال رسل و نزول کتاب می باشد» (قوسی، بی تا: ص ۳۸۵). به نظر این استدلال صحیح نباشد؛ زیرا کسانی که به تقدیم حکم عقل در صورت تعارض با حکم نقل باور دارند، در مواردی است که عقل قدرت و ظرفیت درک در آن موارد را داشته باشد و بنابراین، در غالب امور تعبّدی هرگز عقل بر شرع مقدم نیست. از این رو، منبع و مرجع دانستن عقل در کنار کتاب و سنت موجب لغویت دین و شرع نیست.

۵. تقدم احکام عقل؛ سبب ساز اختلافات اعتقادی

سلفیان در توجیه تأخر احکام عقل از احکام نقل بر این باورند که حکما در ادله عقلی اتفاق نظر ندارند. چه بسا عده ای برای اثبات یک امر و عده ای دیگر برای رد آن به عقل استناد می کنند. از این رو، استدلال های عقلی دارای اختلاف نظر زیاد و غیر قابل اعتماد هستند، اما ادله نقلی بدون اختلاف، قابل اعتماد، صادق و قطعی هستند (همو، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۹۴-۱۲۶). ابن تیمیه با توصیف علم کلام به مثابه میدان تعارض ادله و ایراد نقض و شک به یکدیگر، احکام عقل را بالذات مقتضی اختلاف می داند (همو، ۱۹۷۹، ج ۱: ص ۱۹۳). وی





می‌نویسد که استدلال‌های عقلی به آرای کلی و مبهمی می‌انجامد که به سبب اجمال و ابهام، محتمل و متحمل معانی گوناگونی هستند که این معانی گاه حق و گاهی باطل‌اند (همان: ص ۲۰۸). به نظر می‌رسد که منظور ابن تیمیه از عقلی که انکارش می‌کند، غیر از آن عقل فطری یا عقل صریح باشد که مورد تأیید اوست؛ زیرا که دست کم در امور عقل نظری، عقل فطری و صریح حقیقت‌یاب و اختلاف‌ستیز است. به هر حال اگر تناقضی در قضایای عقلی باشد، ممکن است در امور عقل عملی و به دلیل خطای در ماده یا صورت قضیه باشد. همچنین تناقض و فساد چند دلیل به ظاهر عقلی، موجب فساد و ردّ کلّ قضایای عقلی نمی‌شود. افزون بر این، در قضایای عقلی بر حسب احکام قطعی عقل، یعنی بدیهیات عقلی و برهان‌های عقلی مبتنی بر بدیهیات، می‌توان به ارزیابی مواد قضایا پرداخت. در دانش معرفت‌شناسی، واقع‌نمایی و ارزش معرفتی ادراکات بدیهی و ادراکات نظری مبتنی بر بدیهیات در جای خود بررسی و ثابت شده است. بنابراین، چنان نیست که عقل در حوزه معرفت دینی، به ویژه تفسیر آیات، بی‌اعتبار یا زمینه‌ساز اختلاف باشد.

۶. تقدم احکام عقل؛ سنتی شیطانی

سلفیان تقدیم عقل بر نقل را پیروی از سنت شیطان می‌دانند: «ان تقدیم الرأی والهوی علی النقل سنة ابلیس لعنه الله...الذی اعرض عن أمر الله له بالسجود لآدم و قابله بالرأی الفاسد و کان اول من قاس برأیه؛ همانا تقدیم رأی و هوای نفس بر نقل، سنت ابلیس لعین است که از امر خدا به سجده کردن بر آدم سرباز زد و با رأی فاسد خود مقابله کرد و او نخستین کسی بود که به رأی خود قیاس نمود» (قوسی، بی‌تا: ص ۳۸۶).

به نظر می‌رسد که منظور از عقل در اینجا غیر از عقل صریح و قطعی یا همان عقل فطری باشد؛ زیرا پیش‌تر اشاره شد که ابن تیمیه حجیت چنین عقلی را می‌پذیرد. بنا بر ظاهر، منظور از عقل در اینجا عقل ظنی و گمانی یا همان عقل قیاسی باشد. ابن تیمیه عقل فیلسوفان و متکلمان را از این نوع عقل می‌دانست. به هر حال پیروی از عقل قطعی در مواردی که عقل ادراک دارد، پیروی از هوای نفس به شمار نمی‌آید.

۷. تقدم احكام عقل؛ زمينه‌ساز شرک

سلفيان بر اين باورند که ترجيح آموزه‌های عقل بر آموزه‌های کتاب و سنت، نوعی نادیده گرفتن کتاب و سنت است و اين خود سبب کفر و دست کم بدعت است: خداوند سبحان بر خود قسم خورده که ايمان را از کسانی که عقل را بر دستورهای رسول مقدم می‌دارند دور سازد؛ زیرا برای کسی ايمان ثابت نمی‌شود تا آنکه در تمام امورش، رسول خدا حکم کند و در نفسش به جهت آن حکم حرجی نباشد و تسليم کامل در برابر آن داشته باشد و با آن به توسط عقل و رأی خود به جنگ برنخیزد؛ زیرا خداوند متعال فرمود: «قسم به پروردگارت! آنان ايمان نمی‌آورند تا آنکه تو را در مشاجره‌های میان خود حگم قرار دهند؛ آن‌گاه در نفس‌های خود از آنچه قضاوت کردی حرجی نیابند و تسليم حکم تو گردند» (ابن‌قیم، ۲۰۱: ص ۹۰). به نظر می‌رسد آیه فوق مربوط به حکم و قضاوت است که پس از انعقاد آن از جانب رسول اکرم کسی حقّ مداخله در آن را نداشته و حقّ فسخ ندارد، و اين به خلاف مسائل اعتقادی است که عقل می‌تواند درباره آنها صاحب نظر باشد؛ به‌ویژه آنکه عقل قطعی صریح زیربنای اصلی برخی از اعتقادات است. عبارت ابن‌قیم نشان نمی‌دهد که دقیقاً منظور ایشان از عقل، کدامین عقل است؟ اگر منظور ایشان همان عقل صریح و قطعی و فطری باشد که تقدم احکام آن موجب شرک است، اين سخن پذیرفتنی نیست؛ زیرا همچنان که بارها اشاره شد ابن‌تیمیه احکام عقل صریح را می‌پذیرید و هیچ نعارضی میان عقل صریح و نقل صریح نمی‌بیند، ولی اگر منظور ابن‌قیم از عقل در عبارت فوق، عقل ظنی و غیر قطعی باشد، شاید تقدم آن بر احکام نقل به مرحله شرک جلی نرسد، ولی نمی‌توان سخن او را هم به‌طور مطلق رد کرد.

۸. ضعیف بودن روایات توصیه‌کننده به تقدم عقل

ابن‌تیمیه تعارض عقل و نقل را گواه جعلی بودن روایت یا خطای راوی آن قرار نمی‌دهد، بلکه برعکس کسانی که اخباری در فضیلت عقل روایت می‌کنند، نزد وی به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم می‌شوند. او سند این گونه روایت‌ها را ضعیف می‌داند:



نظر

تحلیلی بر استدلال‌های سلفیان در تقدم احکام نقل بر احکام عقل ...



«ان الاحادیث المرویه عن النبی فی العقل لا اصل لشیء منها و لیس فی روايتها ثقة یعتمد؛ احادیثی که از ناحیه پیامبر درباره حجیت عقل وارد شده‌اند، اصالت ندارند و روایت کنندگان این احادیث غیر قابل اعتماد هستند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۱۷۲). به نظر وی، در قرآن و روایت‌های صحیح، لفظ «عقل» نیامده است، بلکه به صورت «یعقلون» و «تعقلون» و «وَمَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» و امثال آنها که متضمن معنای عقل است، آمده است؛ مثل حجر و نهی و اولوا الالباب و... و این دلیل روشنی است بر اینکه در کتاب و سنت هیچ فضلی برای عقل در برابر نقل نیست و «اگر روایتی هم در صحیحین از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، درباره نقصان عقل در زنان است و این امر دلیلی بر فضل عقل نیست (همو، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۲۴۸؛ حیدری ۱۳۹۴: ص ۷۳-۹۳). البانی کتاب سلسله الاحادیث الضعیفه والموضوعه را با نقد احادیث عقل شروع کرده و به بررسی و تعیین اعتبار آنها از نظر صحت و سقم پرداخته است. نخستین آن احادیث، روایت محکم و سازنده «الدین هو العقل و من لادین له لا عقل له» است. البانی پس از بررسی این احادیث، به دروغ و جعلی بودن آنها حکم می‌کند و می‌نویسد: «من تمامی آنچه را که ابن ابی الدنیا در کتابش، یعنی العقل و فضله آورده بررسی کردم و این احادیث را فاقد حجیت تشخیص دادم» (البانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۵۳).

به نظر می‌رسد دیدگاه ابن تیمیه و همچنین البانی در انکار روایاتی که در فضیلت عقل صادر شده ناپذیرفتنی است؛ زیرا همچنان که که پیش‌تر گذشت ابن تیمیه احکام عقل صریح و قطعی را می‌پذیرد. از این رو، انکار روایاتی که در فضیلت چنین عقلی صادر شده‌اند، نوعی تناقض‌گویی در سخنان وی است. بنابراین، چه بسیار روایت‌هایی که در فضیلت عقل صادر شده‌اند و از نوع تأیید و تفضیل عقل صریح است، نه عقل ظنی. افزون بر این، انکار یا تأیید روایاتی که در مقام عقل صادر شده‌اند، در حوزه تخصصی حدیث‌شناسان و رجال‌شناسان است. بخش عمده‌ای از این روایت‌ها در منابع معتبر حدیثی گزارش شده‌اند. دفاع منصفانه از ابن تیمیه این است که بگوییم شاید منظور ایشان از این گونه روایت‌ها، احادیثی باشند که درباره عقل ظنی می‌باشند. به هر حال پرداختن به مباحث عقلی برای کسی خطر در پی دارد که استعداد فهم مسائل دقیق

عقلی را نداشته باشد، اما کسی که چنین استعدادی دارد، هیچ دلیلی از کتاب و سنت یا عقل حکم نمی‌کند بر اینکه او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد و حق ندارد حقایق معارفی را بفهمد که به شهادت کتاب و سنت و عقل برتری و شرافت انسان نسبت به دیگر موجودات تنها به سبب درک این معارف است. پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارند، بلکه بر جواز و لزوم آن دلالت دارند.

افزون بر این، عقل و ادراک عقلی مساوی با ظن و دریافت ظنی نیست، بلکه اعم از آن و دریافت قطعی است. بنابراین، معرفت عقلی از الهیات، لزوماً به ظنّ نمی‌انجامد، بلکه چه‌بسا به یقین یا به ظنّ منتهی شود. آنچه در آیات از آن نهی شده، ظنّ و عدم علم است، نه مطلق ادراک عقلی. بنابراین، در مواردی که تفسیر آیات بر برهان‌ها و بدیهیات عقلی متکی باشد، چنان ادعایی را نمی‌توان کرد و سیره عقلا نیز در محاوره بر همین جاری است و ردی هم از کتاب و سنت درباره آن نرسیده است. فقط ظنون و گمان‌های بی‌اساس و غیرمعتبری مانند قیاس و استحسان و حدس و تخمین‌های شخصی و بی‌پشتوانه در دایره شمول نهی این آیات باقی می‌مانند. به باور برخی از پژوهشگران، در جایی که بر اساس عقل قطعی مفسر به کشف مراد خدا می‌رسد، از مصادیق انتساب قول بلا علم به خدا نیست (آریان، ۱۳۸۹: ص ۶۵-۱۰۴).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از مباحث مطرح در این مقاله را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

- سلفیان احکام عقل را به دو قسم عقل صریح قطعی و عقل ظنی تقسیم می‌کنند. با قبول حجیت قسم اول در الهیات، عقل مورد استفاده حکما، فیلسوفان، متکلمان، عارفان و متصوفه را از قسم عقل ظنی و ناپذیرفتنی می‌دانند.
- در دیدگاه سلفیان، حکم عقل به‌عنوان یک منبع و مرجع استنباط احکام پذیرفتنی نیست.
- سلفیان به احکام عقل نگاه حداقلی دارند و حجیت آن را در حد اثبات کتاب و سنت می‌دانند.



- به باور سلفیان هیچ‌گاه تعارضی میان عقل صریح و نقل صریح نیست و در صورت تصور یا توهم تعارض، این نقل است که مقدم و حاکم بر عقل می‌شود.
- استدلال‌های سلفیان در تقدم نقل غیرمستند هستند و نقدهای زیادی بر آنها وارد هست.
- انکار حجیت حکم عقل زمینه‌ساز انحراف و بدعت در دین و نوعی دلزدگی و فرار از دین را سبب شده است.



كتابنامه

١. الباني، محمد ناصر الدين (١٤٠٥ق)، سلسلة الاحاديث الصحيح، بيروت: المكتب الاسلامي.
٢. _____ (١٤٠٨ق)، سلسلة الاحاديث الضعيفه، رياض: مكتبة المعارف.
٣. الجابري، علي حسين (١٣٦٧)، «العقل والعقلانيه في مدرسة بغداد الفلسفيه»، مجلة المورد، ش ٦٧.
٤. العزاوي، قيس خزعل (بي تا)، الفكر الاسلامي المعاصر نظرات في مساره وقضاياها، بي جا، بي نا.
٥. ابن تيميه، تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (١٣٨٧ق)، معارج الوصول الى اصول الدين وفروعه، قاهره: بي نا.
٦. _____ (١٤٢٤ق)، الردّ على المنطقيين، تحقيق: محمدحسن اسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٧. _____ (بي تا)، الردّ على المنطقيين، بيروت: دار المعرفة.
٨. _____ (بي تا)، المقدمة في اصول التفسير، نرم افزار مكتبة الشاملة.
٩. _____ (١٤١٣ق)، الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق: الارناؤوط، بي جا: مكتبة دار البيان، مكتبة المؤيد.
١٠. _____ (١٤١١ق. - ١٩٩١) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة محمد بن سعود، الطبعة الثانية.
١١. _____ (١٤٢٤ق. - ٢٠٠٥م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزائر، دار الوفاء، الطبعة الثالثة.
١٢. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، الطبعة الاولى.
١٣. ابن قيم الجوزيه شمس الدين محمد بن ابى بكر (١٤٢٢ق. - ٢٠٠١م)، مختصر الصواعق المرسله، اختصره: محمد الموصلي، المحقق: سيد إبراهيم، مصر، قاهره: دار الحديث، الطبعة الأولى.





۱۴. _____ (۱۴۱۶ق. - ۱۹۹۶م.)، مدارج السالکین بین منازل، المحقق: محمد المعتصم بالله، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.
۱۵. اریان، حمید (۱۳۸۹)، «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان»، قرآن شناخت، س ۳، ش ۲.
۱۶. اکبری، رضا (۱۳۸۴)، ایمان گروی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. الله بداشتی، علی (۱۳۸۹)، «جایگاه عقل در الهیات از نگاه متکلمان مسلمان»، عقل و دین، ش ۳.
۱۸. _____ (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی جایگاه عقل در دین در دیدگاه ابن تیمیه و بحرانی»، پژوهش نامه مذاهب اسلامی، ش ۳.
۱۹. _____ (۱۳۹۶)، «جایگاه عقل در دین شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه»، عقل و دین، ش ۱۶.
۲۰. بغدادی، ابومنصور عبد القاهر (۱۹۷۷م.)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، بیروت: دار الافاق الجدیده، الطبعة الثانية.
۲۱. جمعی از علما (۱۴۱۲ق.)، اصول الایمان فی ضوء الكتاب والسنة، السعودی: وزارة الشؤون الاسلامیه والاقواف والدعوة والارشاد.
۲۲. جوینی، عبد الملک (۱۴۱۶ق.)، الارشاد الی قواطع الادله فی أول الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر أحمد (۱۴۰۴ق.)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۲۵. علیزاده موسوی، سید مهدی (بی تا)، سلفی گری و وهابیت (تبارشناسی)، نشر پاد اندیشه.
۲۶. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق.)، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب.
۲۷. قاضی عبد الجبار، معتزلی قوام الدین (۱۴۲۲ق.)، شرح اصول الخمسه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

٢٨. قوسى (بى تا)، المنهج السلفى، قاهره: طنطا، مكتبة الضياء.

٢٩. شيخ مفيد (١٤١٣ق.)، أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، الطبعة الأولى.

٣٠. مرتضى شريف (١٩٩٨م.)، امالى، قاهره: دارالفكر العربى.



٥٥

تخليلى

تخليلى بر استدلالهاى سلفيان در تقدم احكام نقل بر احكام عقل ...

ارزیابی و نقد نوآوری‌های شاه ولی‌الله دهلوی در حوزه خلافت و امامت‌شناسی

* سیدمحمد مهدی حسین پور

** عبدالحسین خسروپناه

چکیده

در میان دیدگاه‌ها درباره خلافت و امامت به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین مسائل اسلام، آرای شاه ولی‌الله دهلوی، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان مسلمان اهل تسنن شبه قاره هند، به دلیل نوآوری‌های خاصی که دارد، از جایگاه خاصی برخوردار است. دهلوی در زمینه خلافت و امامت با ارائه تعریفی جدید آن را واجب کفایی دانسته و سپس همسو با امامیه، البته با دلایلی دیگر، خلافت و امامت را جزو اصول دین برمی‌شمارد. با این حال، اشکال‌ها و نقدهای متعددی بر دیدگاه‌های او وارد است؛ برای نمونه، تعریف وی جامع همه وظایف دینی خلیفه نیست؛ افزون بر آنکه مقید کردن آن به وجوب کفایی، برخلاف نظر قاطبه اهل تسنن و همسو با سلفیه است. از سوی دیگر، هرچند اعتقاد وی بر قرار گرفتن این مسئله در اصول دین موافق با امامیه است، مستندات و دلایل وی، صیغه علمی ندارد، بلکه واجد تناقض‌های بسیاری است و بیشتر دیدگاه‌های او برخلاف ادعایش مسبوق به سابقه است.

کلیدواژه‌ها

شاه ولی‌الله دهلوی، امامت، اصول دین، واجب کفایی، نوآوری.



مقدمه

یکی از مسائل مهم اعتقادی و چالش برانگیزترین مسئله در میان تمامی مذاهب اسلامی که می توان گفت سبب اصلی پدید آمدن مذاهب به دو فرقه اصلی شیعه و سنی شده، مسئله امامت و خلافت بعد از رسول خدا ﷺ می باشد. این مسئله چنان مهم است که شیعه آن را جزو اصول دین بر شمرده و در مقابل، قاطبه اهل تسنن آن را جزو اصول دین نمی دانند.

البته از دیدگاه اهل تسنن میان امامت و خلافت تفاوتی وجود ندارد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ص ۱۹۱)، ولی از دیدگاه شیعه امامیه، امامت بنا به نص قرآن کریم مقامی است بس رفیع که حتی از مقام و منصب نبوت و رسالت نیز برتر و بالاتر است؛ چنان که خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را پس از ابتلا به امتحان های سخت الهی، به منصب امامت منصوب کرد (میرحامد حسین، ۱۳۶۶، ج ۱۱: ص ۴۲۹)؛ چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!)، خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند) (بقره: ۱۲۴). نیز در روایات متعددی به این نکته اشاره شده است؛ چنان که در روایتی امام حسن علیه السلام می فرماید: احدی از پیشینیان (یعنی انبیا و اوصیا) و آیندگان بر او (امیر مؤمنان علی علیه السلام) در هیچ فضیلتی سبقت نگرفته اند، مگر به فضل نبوت (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۴۱۴).

به سبب اهمیت موضوع، شاه ولی الله دهلوی به عنوان یکی از مهم ترین نظریه پردازان مسلمان اهل تسنن در شبه قاره هند به بررسی این مبحث اهتمام ورزیده و در دو کتاب *إزالة الخفاء عن خلافت الخلفاء* و نیز *حجة الله البالغة* آرای نو در این زمینه ارائه کرده است.





البته نوآوری‌های وی شامل بسیاری از موضوعات خدانشناسی، نبوت‌شناسی، خلافت و امامت‌شناسی، فرجام‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌شود که در این مقال تنها به یکی از این موضوعات، یعنی بحث خلافت و امامت می‌پردازیم و سپس به ارزیابی و نقد آن خواهیم پرداخت.

منظور از نوآوری دینی، اجتهاد و پژوهش در علوم اسلامی، در قالب کتاب و سنت و آموزه‌های وحیانی و استفاده از روش صحیح پژوهش در آن عرصه‌هاست. در این گونه نوآوری، محقق به هیچ وجه مطلبی را از پیش خود به دین و فقه نمی‌افزاید، بلکه با استفاده از آموزه‌های کتاب و سنت، استنباط جدید خود را ارائه می‌دهد و از احکام کلی و منابع استنباط، فروع جدیدی را کشف و استخراج می‌کند تا پاسخ‌گوی نیازهای جدید باشند. از این رو، نوآوری دینی شامل استدلال نو، حرف نو، تبیین نو، تقریر نو، نقد نو، تطبیق و تفسیر نو یا ارائه و تحقیق نو و امثال آن می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۳: ص ۲۱-۲۲). بنابراین، توجه به این نکته کلیدی مهم می‌نماید که شاید در آغاز برخی از مواردی که در این مقاله بدان پرداخته شده به ظاهر نوآوری به حساب نیاید، اما با توجه به اینکه نوآوری اقسام و اشکال متعددی دارد، می‌توان به شمول این مطالب در نوآوری پی بُرد.

۱. تعریف خلافت

دهلوی نخست به تعریف خلافت و امامت‌شناسی می‌پردازد و تعریفی خاص از آن ارائه می‌دهد:

خلافت یعنی ریاست عامه به منظور استقرار دین، از طریق احیای علوم دینی و اقامه ارکان اسلام و قیام به جهاد و اموری که وابسته به آن است؛ همانند فراهم‌آوری سپاه و قراردادن جنگاور در آن و دادن فیء (غنایم به دست آمده بدون جنگ) به آنان و اجرای قضاوت و حدود و رفع مظالم و امر به معروف و نهی از منکر، به نیابت از پیامبر (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۷).

ارزیابی و نقد

در آغاز گفتنی است که به باور دهلوی خلافت و امامت مترادف هم هستند. وی این مطلب را جزو اعتقادات عموم اهل تسنن برشمرده و به امامیه نسبت می‌دهد که آنان خلافت را غیر از امامت می‌دانند (دهلوی، بی‌تا، ج ۲: ص ۲۲۳).

بزرگان اهل تسنن برای خلافت تعریف‌های مختلفی را بیان کرده‌اند (برای نمونه نک: نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۳۴؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق: ص ۲۷۲؛ ایچی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۳۴۵) و در این میان، دهلوی نیز در صدد بیان تعریفی جدید و جامع از خلافت است؛ از همین رو، تعریفی از خلافت ارائه می‌دهد که با تعریف دیگر بزرگان عامه متفاوت است، اما حقیقت این است که تعریف وی بسیار ناقص بوده و اشکال‌های متعددی بر آن وارد است؛ از جمله اینکه اولاً تعریف وی جامع همه وظایف دینی خلیفه نمی‌شود و بسیاری از اموری را که به عهده خلیفه می‌باشد، در تعریف گنجانده نشده است؛ چنان‌که وظایفی همچون حراست از مرزها، اخذ صدقات، برخورد با اشرار و راهزنان، اقامه نماز جمعه و جماعت و اعیاد، قطع منازعه‌ها، سرپرستی ایتمام و... را که دیگر ماتریدیان در تعریف خلیفه و وظایف آن برشمرده‌اند، در تعریف دهلوی نمی‌توان یافت (برای نمونه نک: نسفی، ۱۹۹۰، ج ۲: ص ۸۲۳؛ صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۰). بهتر بود دهلوی عبارت «برای نمونه» را در تعریفش می‌گنجاند و مواردی را که به‌عنوان وظایف خلیفه آورده «برای نمونه» ذکر می‌کرد تا تعریف وی مشکلی از این لحاظ نداشته باشد؛ ثانیاً بیشتر عالمان اهل تسنن برای اینکه مجبور نباشند یک یک وظایف خلیفه را ذکر کنند، در تعریف به‌طور کلی عنوان ریاست امور دینی و دنیوی خلیفه را یادآور شده‌اند، اما در تعریف دهلوی هر چند برخی امور دنیوی ذکر شده، چون قید دنیوی به‌طور عام را ندارد، از این لحاظ ناقص به نظر می‌رسد؛ ثالثاً اشکال اصلی تعریف دهلوی و تعریف‌هایی که دیگر عالمان اهل تسنن از خلافت ارائه کرده‌اند، بر عدم نصب الهی امام و خلیفه برمی‌گردد. آنان چون خلیفه و امام را منصبی دنیوی و به انتخاب مردم می‌دانند، در تعریف و تعیین وظایف آن نیز آرای مختلفی بیان کرده‌اند و هر یک به نحوی در صدد توجیه آن برآمده‌اند.



۲. واجب کفایی بودن خلافت

دهلوی همانند اهل حدیث و سلفیه (ابن عثیمین، ۱۴۱۹ق: ص ۱۵۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ص ۱۹۶) نصب خلیفه را واجب کفایی دانسته و آن را به سه دلیل تبیین می کند و می نویسد:

واجب بالكفایه است بر مسلمانان إلی یوم القیامه نصب خلیفه مستجمع شروط به چند وجه:

یکی آنکه صحابه به نصب خلیفه و تعیین او پیش از دفن آن حضرت متوجه شدند؛ پس اگر از شرع و جوب نصب خلیفه ادراک نمی کردند، برین امر خطیر مقدم نمی ساختند....

دوم آنکه در حدیث وارد شده که «مَنْ مَاتَ وَكَلَّيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيَعَةٌ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً» و این نص شرع است.

سوم آنکه خدای تعالی جهاد، قضا، احیای علوم دین، اقامه ارکان اسلام و دفع کفار از حوزه اسلام را فرض بالكفایه گردانید و آن همه بدون نصب امام صورت نگیرد و مقدمه امر واجب، واجب است... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۱۰).

ارزیابی و نقد

نظریه واجب کفایی بودن نصب خلیفه همسو با نظر اهل حدیث و سلفیه در این زمینه است. البته دیگر فرقه های اهل تسنن همچون اشاعره (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۳۴۵)، ماتریدیه (قاری، ۱۴۱۷ق: ص ۱۷۹) و معتزله (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۳۵) نیز بر وجوب نصب امام تصریح کرده اند، اما به وجوب کفایی آن تصریح نکرده اند. در مقابل نظریه اهل تسنن، امامیه معتقدند وجوب امامت، از باب وجوب علی الله است، نه به معنای وجوب علی الناس تا مجبور شویم قید وجوب کفایی را بر آن وارد کنیم؛ زیرا مقتضای صفات کمال الهی همچون عدل، حکمت، جود، رحمت یا دیگر صفات کمال آن است که خداوند، خلیفه و امامی را برای مردم قرار دهد؛ چون ترک چنین عملی، مستلزم نقص در ساحت خداوندی است که امری محال است. بنابراین، انجام دادن آن عمل، واجب و ضروری



است. البته کسی آن عمل را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه او خود به مقتضای صفات کمال و جمالش، آن را بر خود واجب شمرده است؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) یا «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲). نیز امامیه، تعیین امامت را مقتضای حکمت و لطف خداوند دانسته و از این حیث نیز آن را بر خداوند واجب می‌داند؛ چنان‌که نصیر الدین طوسی در این باره می‌نویسد: امامیه می‌گویند نصب امام، لطف است؛ زیرا مردم را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌سازد و لطف بر خداوند واجب است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۰۷).

همچنین دلایلی که دهلوی در تأیید کلام خود می‌آورد نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا دلیل اول آن، یعنی تقدّم تعیین خلیفه بر کفن و دفن پیامبر ﷺ بیش از آنکه مثبت مدعایش باشد، نقص آن است؛ زیرا وی و هم‌کیشان‌ش به عدالت تمام صحابه معتقدند؛ از این رو، به تأخیر انداختن کفن و دفن پیامبر ﷺ بر تعیین خلیفه هیچ معنا و مفهومی ندارد و لازمه آن این است که آنان عادل نبوده و برای رقابت در تصاحب دنیا و استفاده از فرصت پیش‌آمده این موضوع مهم را عقب انداخته‌اند. همچنین جمع شدن برخی صحابه در سقیفه نمی‌تواند وجوب امامت را اثبات کند؛ زیرا آنچه دلیل شرعی است، اجماع است که حتی در سقیفه حاصل نشد.

دلیل دوم و سوم نیز بیش از آنکه تأیید مدعای دهلوی باشد، تأیید مدعای امامیه است؛ زیرا به سبب نصب الهی امام و خلیفه است که مُردن بدون بیعت با امام، مرگ جاهلیت خواهد شد؛ و گرنه معنا ندارد که کسی بدون بیعت با یک فرد که به عقیده اهل تسنن همچون دیگر بزرگان صحابه بوده، مرگ او را همانند مرگ جاهلیت بدانند. همچنین انجام دادن وظایفی همچون جهاد، قضا، احیای علوم دین و غیره از عهده هر انسانی برمی‌آید، ولی نکته مهم این است که اجرای صحیح آن تضمین شده نیست و تنها امام و خلیفه‌ای که از سوی خداوند به این منصب رسیده باشد، می‌تواند متضمن انجام صحیح آن باشد.

گفتنی است هدف دهلوی از واجب کفایی قراردادادن نصب خلیفه، تسری دادن آن





به همه دوران‌ها و زمان‌ها تا روز قیامت بوده است؛ چنان‌که ابوالحسن ندوی با اشاره به این نکته، دهلوی را کسی می‌داند که معتقد بوده است احمد شاه ابدالی افغان که در همان دوران زندگانی دهلوی به هند حمله کرده بود، خلیفه جامع الشرایط زمانه است و به همین جهت، معتقد بود انتخاب خلیفه جامع الشرایط بر عموم مسلمانان تا روز قیامت واجب کفایی است (ندوی، ۱۹۸۰: ص ۱۴۳).

نیز بر همین اساس بود که دهلوی تأکید داشت انتخاب خلیفه منجی اسلام می‌تواند آموزه‌های دین را با تمام ابعادش اقامه کند (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۲۹-۲۳۰).

۳. خلافت؛ یکی از اصول دین

دهلوی برخلاف عقیده ماتریدیه که مسئله خلافت و امامت را از اصول دین نمی‌دانند، معتقد است مسئله خلافت یکی از اصول دین است. وی در ابتدای کتاب *ازاله الخفاء*، با اهانت به شیعه و بدعت‌دانستن آن می‌نویسد:

در این زمانه که بدعت تشیع آشکار شد و نفوس عوام به شبهات ایشان متشرب گشت و اکثر اهل این اقلیم در اثبات خلافت خلفای راشدین شکوک به هم رسانیدند، لاجرم نور توفیق الهی در دل این بنده ضعیف، علمی را مشروح و مبسوط گردانید تا آنکه به علم الیقین دانسته شد که اثبات خلافت این بزرگواران اصلی است از اصول دین. تا وقتی که این اصل را محکم نگیرند، هیچ مسئله از مسائل شریعت محکم نشود (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۳).

سپس دهلوی دلایلی که اصل خلافت را جزو اصول دین قرار می‌دهد، به این شرح

برمی‌شمارد:

اکثر احکام ذکرشده در قرآن عظیم مجمل است و بدون تفسیر سلف صالح به حل آن نتوان رسید. و اکثر احادیث خبر واحد محتاج بیان، به غیر روایت شدن در جماعه از طریق سلف و استنباط مجتهدان از آن، متمسک به نگردد و تطبیق احادیث متعارضه بدون سعی این بزرگواران صورت نگیرد. همچنین جمیع فنون دینیّه مثل علم قرائت، تفسیر، عقاید و علم سلوک جز از

طریق آثار این بزرگواران متأصل نشود و قدوه سلف در این امور خلفای راشدین است و تمسک سلف به خلفا به جهت آن است که جمع قرآن و معرفت قرائت‌های متواتره از شاذّه بر سعی خلفا مبتنی بوده است و قضایا و حدود و احکام فقه و غیر آن همه بر تحقیق ایشان مترتب است. هر که در شکستن این اصل تلاش می‌کند، به حقیقت هدم جمیع فنون دینی را می‌خواهد (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۳-۴).

ارزیابی و نقد

دهلوی در عین حال که از دلایل و اندیشه‌های امامیه تأثیر می‌پذیرد، به دنبال ردّ ادله امامیه است. جالب آنکه وی دلایل نصب امام از سوی خداوند را از امامیه می‌گیرد، ولی آنها را به صورت ناقص برای اثبات موضع خود و در تقابل با امامیه به کار می‌گیرد. وی با توهین و افترا به مذهب ناب تشیع، آن را بدعتی می‌داند که در زمانه وی آشکار شده است و سپس بدون اثبات این مدعا، مسئله خلافت را از اصول دین برمی‌شمارد. وی برای اثبات مدعای خود به سه دلیل تمسک کرده است: اولاً احکام قرآن مجمل است و به مفسر نیاز دارد و مفسر قرآن، سلف صالح و بالاترین سلف، خلفا هستند؛ ثانیاً جمع آوری قرآن به توسط خلفا انجام شده است؛ ثالثاً احکام قضاوت و حدود و فقه و غیره با تحقیق آنان بیان شده است.

در ارزیابی و نقد مدعای دهلوی باید گفت: اولاً برخلاف مدعای دهلوی، مذهب ناب تشیع امامیه در زمان خود رسول الله ﷺ ریشه دارد و آن حضرت در موارد متعددی به این مطلب اشاره کرده است؛ چنانچه نقل شده است که وقتی آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷) نازل شد، رسول خدا ﷺ به امام علی ع فرمود: منظور از این آیه تو و شیعیانت هستید (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴: ص ۵۴۲). از سوی دیگر، اگر منظور دهلوی از ظهور بدعت تشیع، ظهور تشیع در هند است، این نگرش نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا تشیع در هند نیز سابقه‌ای بس طولانی دارد و به عصر





امام علی علیه السلام و با ورود برخی از یاران آن حضرت همچون حارث بن مره عبدی به این منطقه برمی گردد (یاری، ۱۳۸۸: ص ۸۰). پس از آن نیز حکومت‌ها و سلسله‌های شیعی بسیاری در هند به قدرت رسیدند (رئیس السادات، ۱۳۶۲: ص ۵۸۴-۵۸۸)؛ بنابراین، ادعای ظهور تشیع در زمان دهلوی به هند ادعای باطلی است.

ثانیاً این ادعای دهلوی که مسئله خلافت جزو اصول دین است، مطابق قول قاطبه امامیه و بر خلاف نظر اکثر عالمان اهل تسنن و هم‌مسلمانان وی از ماتریدیه است؛ زیرا از دیدگاه ماتریدیه اصل خلافت و امامت از اصول دین نیست، بلکه از متمم‌های مسئله نبوت است (ابن همام، بی تا: ص ۵). افزون بر اینکه اشکال دیگری نیز در اینجا وارد می‌شود و آن اینکه چگونه چیزی که از اصول دین است، واجب کفایی بر مردم دانسته شده است. امور واجب و حرام در فروع دین است، نه در اصول دین.

ثالثاً دلالتی که دهلوی برای اثبات مدعای خود آورده نیز اشکالات متعددی دارد؛ برای مثال، دلیل اول دهلوی برگرفته از استدلال شیعه بر لزوم نصب امام و وجود امام به‌عنوان مفسر قرآن است؛ با این تفاوت که شیعه قائل است که مفسر اصلی قرآن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سپس ائمه اطهار علیهم السلام هستند؛ چنان‌که خداوند تفسیر و تبیین قرآن و احکام دین را به اهل ذکر سپرده و می‌فرماید: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» (نحل: ۴۳؛ انبیا: ۷) که بنابر تصریح منابع شیعی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۲۱۰-۲۱۲) و اهل تسنن (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۴۳۲) منظور از اهل ذکر اهل بیت عصمت و طهارت هستند.

استدلال دوم دهلوی نیز باطل است؛ زیرا جمع‌آوری قرآن نخست توسط پیامبر صلی الله علیه و آله انجام شد (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱: ص ۶۲-۶۳) و سپس امام علی علیه السلام در مدت سه‌روز به جمع‌آوری قرآن و تفسیر آن اقدام کرد که به مصحف علی معروف شد (ابن‌ندیم، بی تا: ص ۳۰)، اما متأسفانه مورد پذیرش خلفا قرار نگرفت. البته در این زمینه اقوال دیگری نیز وجود دارد و برخی جمع‌آوری قرآن را در زمان خلیفه اول و برخی در زمان خلیفه دوم و برخی در زمان خلیفه سوم دانسته‌اند. برخی نیز آغاز جمع‌آوری را در زمان خلیفه اول و اتمام آن را در زمان خلیفه دوم و برخی نیز شروع جمع‌آوری را در زمان خلیفه اول و

اتمام آن را در زمان خلیفه سوم دانسته‌اند (نک: محمدی، ۱۳۸۳: ص ۱۳۶-۱۴۹) که همین اختلاف شدید در این مسئله، بهترین شاهد بر ضعف استدلال دوم دهلوی است.

استدلال سوم دهلوی نیز ارزشی ندارد؛ زیرا خلفا به دلیل جدایی از مفسر واقعی وحی یعنی امیرالمومنین به عقیده و اجتهاد خود و یا دیگر صحابه هم عقیده با خودشان احکام الهی را بیان می‌کردند که همین باعث بروز اختلافات شدید و حتی اجرای نادرست بسیاری از احکام می‌شد و آنان را و می‌داشت که برای جبران اشتباه خود به آن حضرت رجوع کرده و اقرار بر نادانی خود کنند؛ چنان که نقل شده خلیفه دوم بارها می‌گفت: «لولا علی لهلک عمر (ایچی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: صص ۶۲۷ و ۶۳۶).

۴. شرایط و لوازم خلافت

دهلوی برای خلافت خاصه شرایط و لوازمی را برمی‌شمارد و معتقد است هر چند این اقسام برگرفته از قرآن و سنت است و دیگر عالمان اهل تسنن نیز آنها را به نحوی نقل کرده‌اند. البته می‌گوید که تحریر و ترتیب آن و انتقال مستخرجات آن از جزئیات به کلیات از نوآوری‌های او بوده است (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۵) و از همین رو، از دیگران ممتاز شده است. دسته‌بندی‌های دهلوی برای این باب، بدین ترتیب است:

یکم: قریشی بودن

دهلوی نخستین لازمه خلافت را قریشی بودن (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۴؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۳۰) برمی‌شمارد و دلیل مهم آن را حمیت قومی و نسبی و شرافت نسبی و قومی آنان می‌داند و می‌نویسد:

در آنان دو حمیت وجود دارد: یکی حمیت دینی، دوم حمیت نسبی. پس آنان مظنه استوار نگه داشتن شرایع و تمسک به آن می‌باشند و نیز واجب است که خلیفه کسی باشد که مردم با توجه به جلالت نسب و حسبش، از فرمان او سرپیچی نکنند؛ زیرا اگر کسی نسبی نداشته باشد، مردم او را حقیر و





ذلیل می‌پندارند... و این امر جز در قریش جای دیگری یافته نمی‌شود، به‌ویژه پس از بعثت پیامبر که شأن قریش به وسیله او بالا رفت (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۳۱).

این در حالی است که وی لزوم هاشمی‌بودن خلیفه را رد کرده و درباره علت آن می‌نویسد:

اما شرط نیست که مثلاً خلیفه هاشمی‌نسب باشد؛ از دو نظر: یکی اینکه مردم در تردید قرار نگیرند که هدف پیامبر از تمام این جد و جهد این بوده است که اهل بیت او به پادشاهی برسند؛ مانند بقیه پادشاهان و این باعث گردد که از دین اسلام برگردند...؛ دوم اینکه امر مهم در باب خلافت، جمع و جور شدن مردم و راضی شدن آنها و احترام گذاشتن به خلیفه است... جمع شدن، همه این امور نمی‌باشند، مگر در یکی بعد از دیگری و در شرط گذاشتن که تنها از فلان قبیله ویژه باشد، یک نوع تبعیض و تنگ‌نظری است و نیز امکان دارد در آن قبیله چنین کسی که جامع شرایط باشد نباشد... (همان).

ارزیابی و نقد

شرط قریشی‌بودن خلیفه مسلمانان، از مسائلی است که مورد اتفاق عالمان اهل تسنن بوده (نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۴۴) و ماتریدیان نیز بر آن اجماع دارند و دلیل آن را حدیث روایت‌شده از ابوبکر می‌دانند که به واسطه آن توانست انصار را ساکت کند و خود بر کرسی خلافت بنشیند (ابن همام، بی‌تا: ص ۱۶۹-۱۷۰؛ صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۱)، اما دلایلی که دهلوی برای اثبات آن می‌آورد هرگز موضوعیت نداشته و قابل نقد است؛ برای مثال، دهلوی حمیت دینی و نسبی را علت اصلی اصلح‌بودن قریش به خلافت برمی‌شمارد؛ در حالی که به گواه تاریخ، اکثریت قریب به اتفاق قریش دشمن اصلی پیامبر در کل دوران رسالت ایشان، چه در مکه و چه در مدینه بودند و هیچ‌گاه به آن حضرت حمیت و حمایتی نداشتند. بنابراین، حمیت دینی و نسبی به‌هیچ‌وجه در مورد قریش صادق

نیست؛ نیز جلالت نسب و حسب و ریاست و شرافت قریش را که دهلوی ذکر می‌کند، با نص آیات و روایت‌هایی که بر مساوات مسلمانان با یکدیگر و نفی قاطع هر نوع امتیاز و فضیلت قبیله‌ای و خاندانی تصریح می‌کند، در تضاد است.

نکته قابل توجه در این رابطه این است که اعتقاد به چنین ویژگی‌های نسبی و قومی سبب شده است که امروزه طرفداران باورهای دهلوی، همچون گروه تروریستی طالبان که خود را به یک گروه قومی برتر (پشتون) منتسب می‌داند، به وضوح اعلام کند که در افغانستان انتخابات برگزار نخواهد شد؛ چون انتخابات، تقلید غیراسلامی است و آنان هر چند قریشی نیستند، به جهت دارا بودن شرافت قومی و نسبی همچون قریشیان، سزاوارترین اقوام به اداره جامعه هستند و بقیه باید از آنان پیروی کنند.

در ادامه دهلوی دو دلیل بر نفی لزوم هاشمی بودن ذکر می‌کند و جالب اینکه بر خلاف دلایلی که بر تأیید قریشی بودن آورد، در اینجا معتقد است اگر پیامبر، هاشمی بودن را مقید می‌کرد، این امر سبب می‌شد مردم در تردید قرار بگیرند و از این رو، خاندان خود را برتری نداد. پاسخ دهلوی آن است که چگونه است قریشی بودن باعث تردید میان مسلمانان نمی‌شود، ولی هاشمی بودن آنان را به شک و تردید می‌اندازد؟ دلیل دوم دهلوی درباره عدم لزوم هاشمی بودن خلیفه نیز جالب است؛ گویا دهلوی مطالب خود درباره اثبات قریشی بودن را فراموش کرده است که درباره عدم لزوم هاشمی بودن چنان استدلال‌هایی می‌آورد. معلوم نیست وی چگونه این چنین به تناقض‌گویی افتاده و قریشی بودن را سبب حمیت قومی و نسبی و تثبیت خلافت می‌داند، ولی در جایی دیگر هاشمی بودن را باعث ضعف دانسته و نوعی تبعیض و تنگ نظری معرفی می‌کند.

خلاصه اینکه اگر دلیل ایشان بر قریشی بودن خلیفه درست باشد، این دلیل در مورد هاشمی بودن اولویت می‌یابد و اگر دلیل او بر هاشمی نبودن خلیفه درست باشد، همین دلیل در مورد قریشی نبودن خلیفه نیز جاری می‌شود.





دوم: جزو مهاجرین اولین بودن

از جمله لوازم خلافت خاصه آن است که خلیفه از مهاجرین اولین باشد و از حاضران حدیبیه و از حاضران نزول سوره نور و از حاضران دیگر مشاهد عظیمه مثل بدر، احد و تبوک باشد که در شرع تنویه شأن آن مشاهد و وعده جنت برای حاضران آنها مستفیض شده است (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۲۹).

دهلوی آیاتی همچون آیه ۳۹ و ۴۱ سوره حج و آیه ۱۹۵ سوره آل عمران و آیه ۱۸ و ۲۹ سوره فتح و آیه ۵۵ سوره نور و مانند آن را برای اثبات مدعای خود ذکر می کند.

ارزیابی و نقد

در آغاز یادآوری این نکته لازم می نماید که از دیدگاه دهلوی منظور از خلافت خاصه، یعنی خلافت خلفایی که تا سی سال پس از پیامبر ﷺ به خلافت رسیده اند. وی این مطلب را با استناد به چند آیه و روایت ثابت می داند. بنابراین، به اعتقاد او چهار خلیفه پس از پیامبر ﷺ که در مجموع سی سال خلافت کرده اند، خلافت خاصه داشته اند و باید از مهاجرین اولین باشند (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۲۳). همچنین منظور از خلافت عامه در نظر دهلوی، خلافت همه خلفا تا روز قیامت است (همان: ص ۸-۱۰).

در پاسخ به این مدعا باید گفت: اولاً منظور از مهاجرین اولین، سبقت زمانی در مسلمان شدن است یا منظور سابقه داشتن در مراتب ایمان و خلوص عمل؟ اگر منظور آیه، سبقت زمانی باشد، آیه مبهم است؛ چون معلوم نیست سابقین تا نفر چندم هستند و کدام یک جزو لاحقین اند. اگر منظور آیه، سبقت در رتبه ایمان و خلوص نیت و عمل باشد، چه کسی جز خدا از خلوص و ایمان آگاهی دارد؟ و از کجا بدانیم که خداوند متعال تا چه درجه ای را درجات سابق و بقیه را درجات لاحق شمرده است؛ ثانیاً اعتقاد به رضایت دائمی خداوند از مهاجرین اولین، با آیاتی از قرآن که احتمال ارتداد صحابه را مطرح و آنها را به شدت از این کار بازداشته است، سازگار نیست؛ زیرا اگر واقعاً خداوند از آنها برای همیشه راضی بوده و آنها قطعاً بهشتی بوده اند، چرا خداوند آنها را

وعده عذاب داده است (برای نمونه نک: آل عمران: ۱۴۴ و مائده: ۵۴)؛ ثالثاً طبق آیات قرآن کریم در میان مهاجران نخستین کسانی بودند که خداوند آنها را منافق و «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» معرفی کرده است؛ چنان که در آیه ۳۱ سوره مدثر به این مطلب تصریح فرموده است؛ رابعاً در میان مهاجرین اولین، کسانی هستند که به یقین اهل جهنم هستند؛ از جمله این افراد می توان به قاتل عمار یاسر که نامش ابوالغادیه بود اشاره کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج: ۶: ص ۳۳۳) که بنابر تصریح پیامبر ۹ قاتل عمار، اهل جهنم است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ص ۱۲۰-۱۲۱). نیز برخی از قاتلان عثمان از میان مهاجرین اولین بوده اند که چهره شاخص آنها طلحه بن عبیدالله است (برای نمونه نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج: ۳: ص ۱۷۴). بنابراین، صرف مهاجرین اولین بودن و حضور در جنگ ها و غزوه های پیامبر نمی تواند دلیل کاملی بر خلافت پس از آن حضرت باشد.

سوم: بشارت داشتن به بهشت

از لوازم خلافت خاصه آن است که خلیفه مبشر به بهشت باشد؛ یعنی بر زبان مبارک آن حضرت گذشته باشد که فلان شخص (به طور ویژه اسم او به غیر تعلیق شرطی) از اهل بهشت است و عاقبت حال او نجات و سعادت است؛ زیرا که این بشارت افاده می فرماید که به یقین سعادت این شخص، ایمان او و تقوای او در آخر حال و آخر حال خلفا قیام بامر خلافت بود... (دهلوی، بی تا، ج: ۱: ص ۳۳).

سپس دهلوی برای اثبات مدعای خود به ادله ای استناد کرده و می نویسد:

و بشارت خلفای اربعه به جنت به حد تواتر رسید؛ به وجهی که احتمال خلاف آن نماند.

اولاً: اجمالاً در آیات مناقب مهاجرین و حضار حدیبیه و جیش العسره و غیر آن و در احادیث مناقب مطلق صحابه و مناقب حاضران این مشاهد و ذکر آن احادیث طولی دارد و ثانیاً: در ضمن «عشره مبشره» عن سعید بن زید و



ارزیابی و نقد

در اینجا دهلوی به چند روایت اشاره می‌کند که همگی از کتاب‌های اهل تسنن است و به طبع تنها برای آنها قابل استناد است و نمی‌تواند مورد قبول شیعه واقع شود. با این حال، ما به بررسی مهم‌ترین حدیث از این احادیث، یعنی حدیث عشره مبشره می‌پردازیم و با نقد و رد آن، حساب باقی احادیث نیز روشن خواهد شد.

حدیث «عشره مبشره» از چند جهت مردود است؛ زیرا اولاً این حدیث در معتبرترین کتاب‌های اهل تسنن، یعنی صحیح بخاری و مسلم ذکر نشده است. عجیب‌تر اینکه در صحیح مسلم روایتی از سعد بن ابی وقاص نقل شده است که: «من از رسول خدا نشنیدم که درباره احدی بشارت به بهشت بدهد، جز عبدالله بن سلام» (مسلم، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۹۳۰). حال چگونه این حدیث «عشره مبشره» از سعد بن ابی وقاص مخفی شده است؛ در حالی که خود وی یکی از آن ده نفری است که در حدیث از او یاد شده است؟ ثانیاً چگونه می‌توان این حدیث را پذیرفت؛ در حالی که برخی از این ده نفر خون برخی دیگر را مباح دانسته و حتی در قتل یکدیگر شرکت داشته‌اند؟ آیا طلحه و زبیر همراه با عایشه بیشترین تحریک را علیه عثمان نداشتند و مردم را به قتل او وادار نمی‌کردند؟ آیا این افراد در جنگ با امیرمؤمنان علی علیه السلام شرکت نکردند و در همان جنگ کشته نشدند؟ چگونه می‌شود که هم کشنده و هم کشته‌شده از بهشت باشند؟ ثالثاً چرا هیچ‌یک از سه خلیفه نخست در هیچ جایی به این حدیث احتجاج و استدلال نکرده‌اند؟ اگر این حدیث مورد قبول آنها بوده است، چرا از آن به نفع خود بهره نبرده‌اند؟ رابعاً بجز عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید که این حدیث را نقل کرده‌اند، هیچ‌یک از کسان دیگری که نامشان در این حدیث آمده این روایت را نقل نکرده است. همچنین این حدیث را کسی دیگر بیرون از این جمع که شاهد ماجرا بوده باشد، نقل نکرده است؛ خامساً سند این روایت‌ها هم اشکال دارد و اسناد آن یا مرسل است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۴۰-۴۱ و ج ۶: ص ۲۲۲) یا اینکه موثق نبوده و قابل استناد و اعتماد نیست (برای نمونه نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ص ۶۳۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۱۷)؛ سادساً متن این



روایت نیز در نقل‌های مختلف تفاوت دارد؛ برای مثال، در یک نقل ابوعبیده، جزو ده نفر شمرده شده است (ترمذی، بی‌تا، ج: ۵، ص: ۶۴۷) و در نقلی دیگر، به جای وی نام عبدالله بن مسعود آمده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج: ۳، ص: ۳۱۷). نیز در روایت سنن ابی‌داود و سنن ابن ماجه هیچ‌یک از این دو نفر نیستند و به جای آنها نام پیامبر ﷺ آمده است (ابی‌داود، ۱۴۱۰ق، ج: ۳ و ۴: ص ۴۰۱-۴۰۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۸).

چهارم: از طبقه عالی امت بودن

به باورهای دهلوی، از لوازم خلافت خاصه آن است که پیامبر ﷺ نص فرماید که آن شخص از طبقه علیای امت است؛ یعنی از صدیقین، شهدا، صالحین و محدث... است یا اینکه رأی او موافق با وحی باشد و آیات کثیره بر وفق رأی او نازل شده باشد و این معنا نیز لازم است که از طبقه علیابودن شخص به تواتر ثابت شود و روشن باشد که سیرت او در عبادات و تقرّب الی الله از سیره دیگر مسلمانان اکمل است... (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۳۵).
در ادامه دهلوی در تأیید مدعای خود به چند آیه و روایت از کتاب‌های اهل تسنن نیز استناد می‌کند.

ارزیابی و نقد

بسیاری از اهل تسنن همچون دهلوی لقب «صدیق» را از القاب ابوبکر می‌دانند، اما باید گفت: اولاً بنا به تصریح برخی از عالمان اهل تسنن، احادیثی که این لقب را برای ابوبکر ذکر می‌کنند، جزو احادیث جعلی است (برای نمونه نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج: ۱، ص: ۵۴۰؛ ابن‌حجر، ۱۴۰۶ق، ج: ۲، ص: ۲۹۴-۲۹۵)؛ ثانیاً طبق روایت‌های صحیح السندی که در بسیاری از کتاب‌های اهل تسنن وجود دارد، این لقب از القاب اختصاصی امیرمؤمنان علی علیه السلام بوده و آن حضرت کسانی را که جز ایشان کسی را صدیق بنامند، کذاب نامیده است (ابن‌ماجه، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج: ۳، ص: ۱۱۲).

همچنین دهلوی شهادت را از لوازم خلافت می‌شمارد؛ در حالی که اولاً شهادت بعد





از خلافت اتفاق می‌افتد و چگونه می‌تواند شرط بر امر متقدم بر خود باشد؟ ثانیاً به تصریح خود عالمان اهل تسنن، ابوبکر به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (برای نمونه نک: ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۲۳)؛ هر چند بنا بر اعتقاد شیعه، در گذشته یا شهیدبودن خلیفه دوم و سوم نیز تردیدهای بسیاری وجود دارد. وی همچنین محدث بودن را از لوازم خلافت بر می‌شمارد؛ در حالی است که اولاً فقط در احادیث اهل تسنن در مورد عمر، محدث بودن ذکر شده؛ ثانیاً خلیفه دوم بارها به جهل و اشتباهات خود اعتراف کرده است. پرسش این است که چگونه می‌شود کسی با این همه خطا، اشتباه و جهل باز هم محدث باشد؟ یعنی چرا در این موارد خطا، وی از محدث بودن خود استفاده نکرده است؟ ثالثاً روایتی که دهلوی در این باره نقل می‌کند (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۲۱۱ و ج ۵: ص ۱۵؛ مسلم، بی تا، ج ۴: ص ۱۸۶۴) از دو نفر از دشمنان امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده که به نص روایت خود اهل تسنن، دشمنی با آن حضرت نشانه نفاق است (مسلم، بی تا، ج ۱: ص ۸۶).

پنجم: معامله داشتن پیامبر با او

به باور دهلوی؛ از لوازم خلافت خاصه آن است که آن حضرت با خلیفه مرات بسیار و کثرت بی شمار معامله فرماید؛ چنان که امیر با منتظر الإماره معامله می‌کند؛ قولاً و فعلاً و این معامله به چند وجه می‌تواند باشد:

یکم - آنکه استحقاق خلافت او بیان فرماید و فضایل او را به اعتبار معامله با امت برشمارد؛

دوم - آنکه قرینه‌های بسیار برشمارد؛ چندان که فقیهان صحابه بدانند که «لو کان مستخلفاً لاستخلف فلاناً» و بدانند که «أحب الناس إلى رسول الله فلان».

سوم - آنکه در حیات خود این شخص را به کارهایی که متعلق به آن حضرت من حیث النبوه است امر فرماید... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۳۹).

در اینجا نیز دهلوی روایت‌هایی را در تأیید مدعای خود می‌آورد.

ارزیابی و نقد

قسم اول و دومی را که دهلوی برای این مورد بر می‌شمارد به یک معناست؛ به همین جهت، وی روایت‌هایی را که در تأیید آنها می‌داند یک‌جا می‌آورد و معلوم نیست هدف او از چنین تقسیم‌بندی‌ای چه بوده است. به هر حال، مهم‌ترین روایتی را که دهلوی در تأیید مدعای اول و دوم خود می‌آورد حدیثی است که میان اهل تسنن شهرت زیادی دارد و در آن به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند که فرمود: «لا أدری ما بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی» (ترمذی، بی‌تا، ج: ۵، ص: ۲۷۲). درباره این روایت چند اشکال وجود دارد: اولاً این روایت از حیث سندی اشکال دارد و ضعیف (مزی، ۱۴۰۰ق، ج: ۱۸، ص: ۳۷۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج: ۶، ص: ۳۶۵) یا متروک است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج: ۳، ص: ۲۱۲-۲۱۳) و قابل اعتماد نیست؛ ثانیاً همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، خلفا در بسیاری از مسائل فقهی و حتی در معنای بعضی از واژگان قرآن کریم جاهل بودند و برای فهم آنها به امیرمؤمنان علیه السلام مراجعه می‌کردند؛ حال با این توصیف، آیا ممکن است که پیامبر اقتدا به چنین اشخاصی را امر کرده باشد و از دیگران خواسته باشد که نسبت به امر و نهی‌های آن دو نفر به‌طور مطلق تابع باشند؟ ثالثاً اگر این حدیث صحیح می‌بود، دست کم خود این دو نفر بدان تمسک می‌کردند؛ درحالی‌که در جایی نیامده است که این دو نفر این حدیث را ذکر کرده باشند.

مورد سومی را که دهلوی بر تأیید مدعای خود می‌آورد نیز نمی‌تواند دلیل بر استحقاق خلافت باشد؛ زیرا بارها این موارد برای دیگر صحابه و به‌ویژه امیرمؤمنان علی علیه السلام هم اتفاق افتاده است و از این رو، دیگران استحقاق بیشتری از خلفا برای خلافت داشته‌اند. در ادامه وی شاهد مثال خود را تعیین ابوبکر به‌عنوان امیرالحاج ذکر می‌کند که البته برخلاف قول دهلوی، در این سال امیرالحاجی از سوی پیامبر انتخاب نشده و ایشان فقط برای ابلاغ آیات سوره براءت، نخست ابوبکر و سپس امیرمؤمنان را متصدی این امر کرده است (حسین‌پور، ۱۳۹۵: ص: ۲۵).





ششم: تحقق بخش بودن به وعده الهی

همچنین از لوازم خلافت خاصه آن است که برخی از آنچه خداوند برای پیامبر وعده کرده، به دست این خلیفه ظاهر شود و این علامت خلافت خاصه را در وقت خلافت می توان شناخت؛ نه پیش از خلافت، برخلاف علامت های دیگر... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۴۳). سپس دهلوی به آیات و روایت هایی در این باره اشاره می کند که مهم ترین آنها، روایت فتح کسری و روم است. وی فتح این سرزمین ها به دست خلفا را دلیل بر اصلح بودن آنها به خلافت می داند.

ارزیابی و نقد

تمام روایت هایی که در این زمینه وجود دارد فقط بر یک نکته اشاره دارد و آن اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وعده داده بودند به اینکه سرزمین های روم و ایران در اختیار مسلمانان قرار خواهند گرفت و هیچ اشاره ای در سخنان ایشان به اینکه این رخداد با جنگ رخ می دهد یا نه وجود ندارد. از این رو، این امکان وجود داشت که با فعالیت فرهنگی و تبلیغ صحیح اسلام، بتوان به همین نتیجه دست یافت؛ افزون بر اینکه به فرض هم که منظور پیامبر فتح این مناطق با جنگ بوده باشد، باز هم توجیهی بر اصلح بودن خلافت خلفا نیست؛ زیرا این امر می توانست به دست بسیاری از صحابه اتفاق بیفتد. اساساً همین صحابه بودند که با حضور خود در جنگ ها باعث فتح این مناطق شدند. نکته دیگر اینکه وعده الهی بودن آن می بایست در احادیث صحیح السند ذکر می شد؛ افزون بر اینکه صرف پیش بینی، دلیل بر وعده الهی بودن نیست.

هفتم: حجت بودن قول خلیفه در دین

از لوازم خلافت خاصه آن است که قول خلیفه حجت در دین باشد، نه به آن معنا که تقلید عوام مسلمانان از او صحیح باشد؛ زیرا این معنا از لوازم اجتهاد است... و نه به آن معنا که خلیفه فی نفسه بی اعتماد بر تنبیه پیامبر صلی الله علیه و آله واجب الطاعه باشد؛ زیرا که این معنا برای غیر نبی ممکن نیست، بلکه مراد اینجا منزلتی است بین المنزلتین. تفصیل این

صورت آن است که پیامبر بعضی از امور را به شخصی با ذکر نامش حواله فرموده باشند. پس پیروی از او لازم شود؛ چنانکه اطاعت امیران لشکر پیامبر به مقتضای امر آن حضرت لازم می‌شود؛ آن حضرت به تعلیم خدا می‌دانستند که پس از وی اختلاف ظاهر خواهد شد و امت در بعضی مسائل به حیرت درمانند؛ رأفت کامله آن حضرت بر امت اقتضا فرمود که مخلص آن حیرت برای ایشان تعیین فرمایند و در این باب حجتی برای امت قائم کنند و این معنا برای خلفای اربعه ثابت است (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۴-۴۵).

سپس دهلوی به سه روایت در این زمینه استناد می‌کند که دو روایت آن، همان روایت‌هایی است که در شرط و لوازم پنجم خلافت هم ذکر کرده بود؛ یعنی روایت اقتدا به ابوبکر و عمر و روایت سوم را چنین ذکر می‌کند که از بزرگان صحابه مروی است که:

عبدالله ابن ابی یزید قال: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِذَا سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ فَكَانَ فِي الْقُرْآنِ أُخْبِرَ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْقُرْآنِ وَكَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أُخْبِرَ بِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَعَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالَ فِيهِ بَرَأِيَهُ (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۶).

ارزیابی و نقد

این شرطی را که دهلوی از لوازم خلافت برمی‌شمارد، بسیار شبیه به قسم پنجم از لوازمی است که وی در این زمینه آورده است و از این رو، روایت‌هایی را که برای اثبات آن آورده همان روایت‌های پیشین است. البته درباره روایت سومی که دهلوی آورده نیز چند اشکال وجود دارد: اولاً این روایت بیش از اینکه استحقاق خلفا بر خلافت را ثابت کند، استحقاق ابن عباس بر خلافت را ثابت می‌کند؛ زیرا نشان شدت مراجعه مردم به وی برای شنیدن پاسخ پرسش‌هایشان می‌باشد؛ ثانیاً این روایت مرسل است و دارمی سلسله سند روایتش را تا عبدالله بن ابی یزید نقل نکرده است؛ ثالثاً این روایت با اعترافات متعدد دو خلیفه نخستین به جهل و نادانی خود و مراجعه آنان دیگر صحابه به ویژه امیر مؤمنان علی علیه السلام در تعارض است و از همین رو قابل استناد نیست.



هشتم: افضل بودن

به عقیده دهلوی آخرین لازمه خلافت، شرط افضلیت است. وی در این باره معتقد است که خلیفه در زمان خلافت خود می‌بایست از نظر عقل و نقل افضل امت باشد. وی ادعای خود را این گونه توجیه می‌کند که خلافت یک نفر بر تمام امت به خودی خود بر افضلیت وی دلالت دارد؛ زیرا به خلافت رساندن شخص مفضول خیانت است. در انتها وی ادله افضلیت خلفای اربعه را به ترتیب این چنین ذکر می‌کند:

اول آنکه استخلاف آنان به نص و اجماع ثابت شده و لازمه این استخلاف افضلیت است.

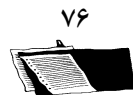
دوم آنکه احادیث مرفوعه ادله بر افضلیت آنان دارد؛ از آن جمله حدیث «هَذَا سَيِّدًا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ...».

سوم به دلیل اجماع صحابه به اجمال و تفصیل است و این قصه‌ای بس دراز؛ چنانچه از هر صحابی فقیهی واژه «خیر هذه الأمة وأحق بهذا الأمر» و مانند آن روایت شده است... (دهلوی، بی تا، ج: ۱، ص: ۴۷-۵۰).

ارزیابی و نقد

هر چند دهلوی در پی آن است که با بیان مطالبی جدید، نوآوری‌هایی ارائه دهد، حقیقت این است که او با این رویه در مقابل اکثر هم‌مسلمانان ماتریدی خود قرار گرفته است؛ زیرا ادعای او مبنی بر شرط افضل بودن خلفا بر دیگر صحابه زمان خود از نکاتی است که مخالف قول اکثریت قریب به اتفاق ماتریدیه است و آنان امامت مفضول بر فاضل را جایز می‌دانند (صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۱؛ ابومعین نسفی، ۱۹۹۰، ج: ۲، ص: ۸۳۴؛ جلالی، ۱۳۹۰: ص ۳۰۴). جالب آنکه خود ابوبکر نیز معتقد بود که مفضول می‌تواند با وجود افضل، متولّی امامت مسلمانان گردد. حلبی پس از نقل این عبارت می‌گوید: «حق نزد اهل سنت همین است؛ زیرا گاهی مفضول مملکت را بهتر از افضل اداره می‌کند» (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج: ۳، ص ۴۸۱).

نکته عجیب دیگر در ذکر ادله دهلوی آن است که وی سه طریق و مسلک را برای اثبات مدعای خود می‌آورد که با دقت در آنها روشن می‌شود همه این دلایل تنها یک



مطلب را بیان می کنند و آن اجماع بر افضل بودن ابوبکر با استناد به برخی نصوص و روایات است و معلوم نیست چرا دهلوی این مطلب واحد را در سه مسلک تکرار کرده است. به هر حال، در پاسخ می گوئیم که اولاً بنابه اقرار بسیاری از عالمان اهل تسنن هیچ اجماعی بر خلافت ابوبکر در کار نبوده است (برای نمونه نک: قرطبی، بی تا، ج: ۱، ص: ۲۶۹)؛ ثانیاً از عمر بن خطاب به صراحت نقل شده است که بیعت با ابوبکر امری ناگهانی و نسنجیده بوده و خداوند آنها را از شرش حفظ کرده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج: ۶، ص: ۲۵۰۵). حال پرسش این است که اگر انتخاب ابوبکر با اجماع بوده است، پس چرا عمر، بیعت با ابوبکر را ناگهانی و نسنجیده دانسته که خداوند آنها را از شرش حفظ کرده است؟ ثالثاً بسیاری از صحابه همچون امیر مؤمنان، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و... با انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه مخالف بودند و همین امر نشان عدم اجماع بر خلافت ابوبکر است. افزون بر اینکه اجماع مزبور، بر فرض تحقق، در صورتی بر وجوب شرعی نصب امام دلالت می کند که خود، به دلیل شرعی دیگری مستند باشد؛ در غیر این صورت، نمی توان آن را دلیل شرعی وجوب نصب امام به شمار آورد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ص ۱۲۸-۱۲۹).

همچنین این ادعای دهلوی که بر خلافت ابوبکر نص وجود داشته است صحیح نیست؛ زیرا همه ماتریدیان معتقدند که پیامبر ﷺ درباره امامت و جانشینی پس از خود شخص خاصی را تعیین نکرده است؛ بنابراین، نصی در این زمینه وجود ندارد. مهم ترین دلیل ماتریدیان درباره عدم نص، عمل صحابه است. آنان معتقدند که پس از رحلت پیامبر ﷺ اصحاب بی درنگ خلیفه را انتخاب کردند؛ درحالی که اگر نصی بود، صحابه آن شخص را برمی گزیدند (نسفی، ۱۹۹۰، ج: ۲، ص: ۴۰؛ قاری، ۱۴۱۷ق، ص: ۱۳۵). نیز بسیاری از عالمان اهل تسنن معترف اند که هیچ نصی بر خلافت ابوبکر وجود نداشته است؛ چنان که تفتازانی می گوید: «درباره خلافت ابوبکر ما نصی از پیامبر نداریم» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج: ۵، ص: ۲۶۳). ابن کثیر نیز می گوید: «پیامبر بر خلافت هیچ کسی از مردم تصریح نکرده است. نه برای ابوبکر؛ آن چنان که گروهی از اهل سنت معتقدند و نه برای علی؛ آن چنان که برخی از شیعیان می گویند» (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج: ۸، ص: ۹۴). جالب آنکه حتی خلیفه دوم نیز معتقد بود پیامبر ﷺ هیچ نصی بر خلافت ابوبکر نداشته است تا آنجا که





وقتی از وی در آخرین لحظه‌های عمرش می‌خواهند که خلیفه معین کند، می‌گویند: «اگر خلیفه معین کنم، به روش ابوبکر عمل کرده‌ام که بهتر از من بود و خلیفه تعیین کرد و اگر خلیفه معین نکنم به روش پیغمبر که از من بهتر بود و خلیفه معین نکرد، عمل کرده‌ام!» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۲۶۳۸). بنابراین، اجماع و نضی بر خلافت ابوبکر وجود ندارد و هیچ‌کدام از ادله دهلوی نیز در این باره صحیح نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن بررسی آرای شاه ولی‌الله دهلوی درباره خلافت و امامت نتایج ذیل به دست آمد:

یکم - تعریفی که دهلوی درباره خلافت ارائه داده و آن را واجب کفایی می‌داند، اشکال‌های متعددی دارد؛ هرچند وی می‌کوشد با افزودن دیدگاه‌های اهل حدیث به اعتقادات خود نظریه جدیدی ارائه دهد.

دوم - ادعای دهلوی مبنی بر اینکه مبحث خلافت و امامت جزو اصول دین است، همچون اعتقاد امامیه در این زمینه است؛ جالب آنکه برخی ادله وی نیز همان دلایل امامیه است که عالمان امامیه قرن‌ها قبل آن‌را ذکر کرده‌اند، ولی او بدون اینکه نامی از امامیه ببرد، می‌کوشد به نفع خود از آنها استفاده کند.

سوم - برخی از شرایط و لوازمی که دهلوی برای خلافت برشمرده و معتقد به نوآوری در آن است، پیش از او نیز مطرح بوده‌اند و چندان نوآوری خاصی نیستند؛ هرچند وی کوشیده است با تغییراتی محدود تفاوت‌هایی در بیان آن ایجاد کند.

چهارم - برخی از دیدگاه‌های ایشان، همچون واجب کفایی دانستن نصب خلیفه و برخی از شرایط و لوازمی که برای خلافت برمی‌شمارد، همگی با تأثیرپذیری از آرای اهل حدیث و برخلاف نظر هم‌مسلمانان ماتریدی او بوده است. از این رو، وی با وارد کردن آرای اهل حدیث در اعتقادات ماتریدی در پی ارائه دیدگاه‌هایی مستجمع از باوردهای مختلف اهل تسنن بوده و به همین جهت، آرای او به‌ویژه برای مسلمانان اهل تسنن شبه قاره هند تازگی داشته و طرفداران بسیاری یافته است.

پنجم - اشکال عمده و اصلی آرای دهلوی آن است که وی همچون دیگر بزرگان اهل تسنن خلافت و امامت را منصبی زمینی دانسته و آن را از جانب خداوند نمی‌داند. به همین سبب، وی در دیدگاه‌هایش دچار توجیه‌ها و تفسیرهای خاصی شده و برای گریز از آن، مطالب جدیدی بیان کرده است که نتیجه معکوس داده و او را بیشتر گرفتار کرده است.



كتابتنا

* قرآن كريم.

١. ابن اثير، عز الدين أبو الحسن على (١٤٠٩ق)، اسد الغاية في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر.
٢. _____ (١٣٨٥ق)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر.
٣. ابن تيميه، تقى الدين ابوالعباس احمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦ق)، منهاج السنه النبويه، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسه قرطبه.
٤. ابن حجر عسقلاني، احمد بن على (١٤٠٤ق)، تهذيب التهذيب، بيروت: دارالفكر.
٥. _____ (١٤٠٦ق)، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظاميه، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (١٤٠٨ق)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحاده، بيروت: دار الفكر.
٧. ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤١٩ق)، شرح لمعة الاعتقاد، رياض: ازواء السلف.
٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤١٨ق)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر.
٩. ابن ماجه، محمد بن يزيد ابوعبدالله قرويني (بي تا)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار الفكر.
١٠. ابن نديم (بي تا)، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، بي جا.
١١. ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (بي تا)، المسايرة في علم الكلام، تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قاهره: مكتبه محمود.
١٢. ابي داود (١٤١٠ق)، سنن، تحقيق: سعيد محمد لحام، بيروت: دار الفكر.
١٣. ايجي، عضد الدين (١٤١٧ق)، شرح المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميره، بيروت: دار الجيل.
١٤. بخاري، ابوعبدالله محمد بن اسماعيل (١٤٠٧ق)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير.
١٥. ترمذی، محمد بن عيسى (بي تا)، الجامع الصحيح (سنن الترمذی)، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت: دار احياء التراث العربی.
١٦. تفتازاني، سعد الدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، اول، قم: شريف رضى.



۱۷. جلالی، سیدلطف الله (۱۳۹۰)، تاریخ و عقاید ماتریدییه، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، امامت‌پژوهی، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۱۹. حاکم نیشابوری (بی‌تا)، المستدرک علی الصحیحین بذیلہ التلخیص للذہبی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. حسین پور، سیدمحمد مهدی و دیگران (۱۳۹۵)، «بررسی و تحلیل منصب امارت حج در سال نهم هجری»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۴۱.
۲۲. حلبی، علی بن برهان الدین (۱۴۰۰ق)، السیرة الحلبیة فی سیرة المؤمن المأمون، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. دهلوی، شاه ولی الله (۱۴۲۶ق)، حجة الله البالغة، تحقیق: سید سابق، بیروت: دار الجیل.
۲۴. _____ (بی‌تا)؛ ازاله الخفاء عن خلافت الخلفاء، تحقیق: سید جمال الدین هروی، بی‌جا، به نقل از: www.aqeedeh.com
۲۵. ذهبی، محمد بن احمد شمس الدین (۱۹۶۳م)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳)، کلام تطبیقی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم.
۲۷. رفیعی، محمدطاهر (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی اندیشه‌های دهلوی»، سراج منیر، ش ۷ و ۸.
۲۸. رئیس السادات، حسین (۱۳۶۲)، «مروری بر تاریخ تشیع در هند»، جستارهای ادبی، ش ۶۳-۶۴.
۲۹. سیوطی، عبد الرحمن ابن ابی بکر (۱۳۹۴ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابراهیم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۰. صابونی، نورالدین (۱۹۶۹)، البداية من الکفایة فی اصول الدین، تحقیق: فتح الله خلیف، اسکندریه: دارالمعارف.
۳۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسة الرساله.
۳۲. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.





۳۳. فخار طوسی، جواد (۱۳۸۳)، «بدعت و نوآوری در اندیشه علامه شرف الدین»، فصلنامه فقه، ش ۴۲.
۳۴. قاری، ملاعلی (۱۴۱۷ق)، شرح الفقه الاکبر، تحقیق: مروان محمد الشعارف، بیروت: دار النفایس.
۳۵. قرطبی، أبو عبد الله محمد بن أحمد (بی تا)، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۷. مبلغی، عبد المجید (۱۳۹۳)، نواندیشی دینی، قم: بوستان کتاب.
۳۸. محمدی، محمدحسین (۱۳۸۳)، «التمهید و جمع آوری قرآن»، بینات، ش ۴۴.
۳۹. مزی، یوسف بن الزکی عبد الرحمن (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
۴۱. مسلم نیشابوری (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. میرحامد حسین (۱۳۶۶)، عبقات الانوار فی مناقب الائمة الاطهار، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
۴۳. ندوی، ابوالحسن (۱۹۸۰)، التفسیر السیاسی للإسلام، قاهره: دار آفاق.
۴۴. نسفی، ابو معین میمون بن محمد (۱۹۹۰)، تبصرة الأدله فی اصول الدین، تحقیق: کلود سلامه، دمشق: المعهد العلمی للدراسات العربیة.
۴۵. یاری، سیاوش (۱۳۸۸)، تاریخ اسلام در هند، قم: ادیان.

بررسی نفس‌شناسی قاضی سعید قمی

ذوالفقار ناصری*

چکیده

قاضی سعید قمی از فیلسوفان و عارفان سده یازدهم هجری و از بزرگان حکمت اسلامی است. وی در زمینه نفس‌شناسی بسان دیگر حکیمان مسلمان، نفس را جوهری مجرد می‌داند، ولی اختلاف نظر عمده او با دیگران در این است که به باور ایشان، نفس هیچ‌گاه حتی پس از مرگ، ارتباط وجودی‌اش را با بدن به‌طور کامل از دست نمی‌دهد و همواره - حتی پس از مرگ - حصه‌ای از جسم مادی عنصری به‌همراه نفس باقی می‌ماند و حشر در عالم آخرت نیز بر اساس همان حصه جسمانی خواهد بود. از همین رو، وی کیفیت معاد را بر خلاف نظریه‌های فلسفی، جسمانی عنصری می‌داند. در این مقاله می‌کوشیم آرای وی درباره مسئله نفس و بدن و لوازم آن و نیز برخی تضادهای جدی در فلسفه‌ورزی ایشان را که به دلیل اخذ مبانی مختلف در اندیشه وی رخ داده بررسی کنیم. نتیجه بررسی‌ها در این مقاله آن است که وی دوره‌هایی از تفکر را تجربه کرده و در هر دوره متأثر از مبانی کلامی یا فلسفی و عرفانی بوده و در هر دوره به اندیشه‌هایی معتقد شده است که در تضاد آشکار با مبانی فکری قبلی وی بوده است.

کلیدواژه‌ها

قاضی سعید قمی، نفس‌شناسی، ماده عنصری، نفس و بدن.



قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - پس از ۱۱۰۷ق.)^۱ از حکیمان و عارفان سده یازدهم هجری است که مقامی شامخ نزد فیلسوفان و عارفان مسلمان دارد. وی از شاگردان باواسطه ملاصدراست که به واسطه استادش ملامحسن فیض کاشانی، سلسله تعلّمش به صدر المتألهین می‌رسد. این حکیم والامقام که بر مشرب عرفانی سلوک کرده، می‌کوشد آرای خویش را که بیشتر در ضمن شرح احادیث مشکل از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بیان می‌دارد، با چاشنی ذوق و اشراق مقبول طبع صاحب‌نظران کند. ایشان در مبانی فلسفی و حکمت بحثی به‌طور عمده از حکمت مشاء و از استاد برجسته‌اش حکیم رجبعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰ق.) - فیلسوف مشایی طراز اول عصر صفوی - و در عرفان و حکمت متعالیه از آثار ملاصدرا و محضر استادش ملامحسن فیض کاشانی متأثر است و در تأویل‌های عرفانی‌اش گاه حتی از ملاصدرا و فیض کاشانی نیز گام فراتر می‌نهد. وی در آرای فلسفی‌اش گاه با مشائیان موافق است و گاه به‌ویژه در نفس‌شناسی، به‌رغم مخالفت با مبانی صدرایی، نظر حکمت متعالیه را می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد دغدغه اصلی قاضی سعید از پرداختن به مباحث فلسفی و عرفانی، حلّ معضلات و مشکلات در فهم معانی احادیث و اخبار معصومین و تطبیق شریعت، عرفان و حکمت است (مؤمنی، ۱۳۹۰). حتی می‌توان گفت مبانی فلسفی‌ای که او برمی‌گزیند در همین راستاست؛ یعنی از آنجا که او حکیمی اخباری‌مشرّب است و در پی تبیین احادیث پیشوایان معصوم علیهم‌السلام است، اساساً اصالت وجود صدرایی را با ظاهر روایات مغایر می‌یابد؛ زیرا در نظر نخست به نظر می‌آید که غالب احادیث از نوعی غیریت میان خالق و مخلوق خبر می‌دهند و این غیریت، با تباین وجودشناختی همخوانی بیشتری دارد. از این رو، او می‌کوشد مباحث را به‌نحوی پیش برد که بر اصالت ماهیت مبتنی باشد؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت در فلسفه است که از تباین حقایق وجودی سخن به میان می‌آید

۱. برای آگاهی بیشتر نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ص: ۴، مقدمه مصحح؛ همو، ۱۳۷۹: ص: ۱۹، مقدمه مصحح.



و قاضی این مبنا را برای تبیین چنان احادیثی برمی‌گزیند.

نکته‌ای که درباره اندیشه‌های این حکیم الهی وجود دارد اینکه او در برخی آرای خویش از جمله در مباحث نفس‌شناسی دچار تناقض‌های آشکاری است؛ به گونه‌ای که از همان مبانی و اصول اعتقادی صدرایی که در پاره‌ای از آثارش انتقاد کرده است، در تبیین برخی مسائل دیگر سود می‌جوید. وی در برخی مبانی صدرایی مانند اصالت وجود و حرکت جوهری، بر حکمت صدرایی اشکال وارد می‌کند و آنها را بر نمی‌تابد، ولی گاه خود در اثبات باورهای فکری خویش بر همان مبانی استناد می‌کند؛ برای مثال، وی در چندین موضع، حرکت جوهری را که از اصول مسلم حکمت صدرایی است، رد می‌کند؛ از جمله در الفوائد الرضویه می‌نویسد: «وأما ثبات الطبيعة الجسمیة و جمودها، فمن جهة أنّ ذاتها ليست نفس الحركة والسیلان - كما زعم بعض الأساتذة الأعلام - بل هي ذات ثابتة بنفسها، والحركة عارضة لها من حيث القابلية عروض اللوازم الذاتية لمعروضها: ثبات طبیعت جسمی و جمود آن، از آن جهت است که ذاتش برخلاف نظر برخی استادان فن، ذاتی متحرک و در سیلان نیست، بلکه ذاتی دارای ثبات است و از حیث قابل بودن عروض لوازم ذاتی بر معروض خود، حرکت عارض بر آن است» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۰۷). از سوی دیگر، در آرای که درباره نفس‌شناسی و معاد دارد، از این اصل صدرایی سود می‌جوید.^۱ در ادامه تلاش خواهد شد انگیزه‌ها و دلایل وی را از این گونه تناقض در اندیشه‌ورزی روشن سازیم. به منظور علت‌یابی طرح هر نظریه‌ای از هر متفکری، باید منظومه فکری او بررسی شود و مبانی هر نظریه در ضمن آن منظومه فکری در نظر گرفته شود. در ادامه می‌کوشیم نمای روشنی از منظومه فکری این متفکر را تبیین کنیم.

۱. مبانی فلسفی

برای بررسی دیدگاه قاضی سعید در خصوص مسئله نفس و بدن، دیدگاه او را در

۱. برای مثال نک: قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۰.





چارچوب منظومه فکری ایشان بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین اصول فلسفی در نفس‌شناسی قاضی سعید به قرار زیر است:

الف) اعتقاد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود:^۱ با رواج یافتن و رسمیت مذهب تشیع در عصر صفوی، متفکران این عصر به اخبار و روایت‌های صادر شده از ائمه اطهار علیهم‌السلام بیش از پیش توجه کردند. قاضی سعید نیز با توجه به روحیه علمی رایج در عصر صفوی که التفات به ظواهر آیات و روایت‌ها و پرهیز از تأویل‌های فلسفی و عرفانی بود، با تأثیرپذیری از رویکردهای اخباری به شرح برخی آیات قرآن و روایت‌های پیشوایان معصوم علیهم‌السلام پرداخته است. وی مانند استادش ملارجبعلی تبریزی معتقد است بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از نظریه‌هایی همچون اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و وحدت تشکیکی وجود نمی‌توان فهم درستی از آیات و روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام داشت؛ زیرا آنچه از ظاهر برخی آیات و به‌ویژه روایات برمی‌آید، رویکرد کثرت‌نگر در مباحث هستی‌شناسی است؛ بدین معنا که بنابر ظاهر برخی روایت‌ها، میان خالق و مخلوق هیچ‌گونه شباهتی نیست و خداوند موجودی به‌کلی دیگر معرفی می‌گردد و این رویکرد که به تباین وجودشناختی میان موجودات هستی‌قائل است، با اصالت ماهیت سازگارتر است. بر این اساس، قاضی سعید نیز تبیین و تفسیر آیات و روایات را با مبنای فلسفی اصالت ماهوی سازگارتر می‌یابد و بدان معتقد می‌شود. قاضی وجود را صفت می‌داند و تابع ماهیت می‌انگارد و از اصالت ماهیت دفاع می‌کند؛ برای نمونه وی در «النفحات الالهیه» می‌گوید: «اعتقاد کسانی که وجود را اصیل می‌دانند، گمراهی است؛ بلکه ماهیت اصیل است و این حکم عقل است» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۹).

از دیدگاه اصالت ماهیتی و کثرت‌نگر ایشان، میان واجب الوجود و مخلوقات نوعی تباین وجودشناختی برقرار است و این امر با اصول صدرایی اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود ناسازگار است. ایشان لازمه پذیرش اصالت وجود و اشتراک معنوی

۱. برای توضیحات بیشتر نک: همان، ص ۱۲۵؛ همان، ص ۱۵۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۶۲: ص ۵۴.

وجود را پذیرش مشابهت و سنخیت میان وجود حق تعالی و سایر موجودات می‌داند و این امر را هرگز با تنزیه خداوند متعال و توحید واجب تعالی سازگار نمی‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۲۴۱) و می‌نویسد: «وجود بر ماهیت حمل می‌شود و آن صفتی برای ماهیت و تابع آن است و این امری روشن است و قول به اصالت وجود بی‌مناست و در توحید خاص الهی بر این ناگواری‌ها نیازی نیست؛ زیرا در دریافت حق، نیازی به تکلف نیست».^۱ وی در ادامه جعل را نیز بالذات از آن ماهیت می‌داند و وجود را مجعول بالعرض و جعل وجود را نظری بی‌معنا می‌پندارد: «پس جعل متوسط در حمل اصطلاحی، بر وجود متقدم است، زیرا حمل وجود به واسطه آن است که صحیح و روشن است که چیزی قبل از وجود نیست تا شایسته تعلق جعل باشد و این شایستگی، بالذات و بالإصالة برای ماهیت است و بالعرض و به تبع از آن وجود است».^۲ نیز وی درباره احکام ماهیت، می‌نویسد: همه احکام ماهیت (مانند واجب و ممکن، واحد و کثیر یا کلی و جزئی) همگی پس از جعل بدان بار می‌شود و در این میان، نخستین حکمی که بر ماهیت بار می‌شود، وجود است که تابع جعل است.^۳

قاضی سعید با اعتقاد به اصالت ماهیت، هرگونه سنخیت و مشابهتی را میان وجود خداوند و سایر موجودات عالم امکان نفی می‌کند و خدا را مطلقاً دیگر می‌داند. لذا با اعتقاد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود و نیز قائل شدن به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکنات و انکار سنخیت میان وجود خداوند و سایر موجودات، می‌کوشد وجود و اسماء و صفات باری تعالی را تبیین کند. وی بر آن است که این نظریه مقتضای مضمون و معنای بسیاری از آیات و روایات است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۳۴۲).

۱. «الوجود يحمل على الماهية فهو صفة لها تابعة اياها وهذا من أظهر البديهيات والقول بأصالة الوجود لا أصل له ولا حاجة في التوحيد الخاص إلى تعسف أخذه، إذ الحق لا يحتاج إلى تكلف في مأخذه» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۲۵).

۲. «فالجعل المتوسط في الحمل المصحح إياه متقدم على الوجود، إذ به يصح حمل الوجود. وظاهر أنه لا شيء قبل الوجود يصلح لتعلق الجعل، فهو للماهية بالذات والإصالة، وللوجود بالعرض والتبعية» (همان، ص ۱۲۶).

۳. «أنها المحكوم عليها بجميع الأحكام بعد الجعل، فأول ما يحكم عليها ويصح لها هو الوجود؛ لأنه يتبع الجعل» (همان، ص ۱۲۷).



نظر
صدر



در همین زمینه، یکی از مبانی صدرایی که سخت مورد مخالفت قاضی سعید قرار گرفته، حرکت در ذات یا جوهر شیء است که خود بر اصالت وجود مبتنی است. اشکال قاضی مانند دیگر مخالفان بر نظریه حرکت جوهری آن است که در جریان حرکت جوهری لازم می آید ذات شیء نیز تغییر یابد و در نتیجه شیء در حرکت به شیئی دیگر تبدیل شود؛ چون شیئی که در تحریک ذاتی است، در واقع وحدت و اتصال وجودی خود را از دست می دهد.

طرح این گونه اشکال ها که در حکمت صدرایی به شایستگی پاسخ آنها ارائه شده است، نشان می دهد قاضی سعید به واسطه علقه ای که به حکمت مشاء داشته، از برخی ظرایف حکمت صدرا غفلت کرده است و همین امر سبب ردّ برخی مبانی حکمت متعالیه شده است. در پاسخ به این اشکال و در تبیین حرکت جوهری می توان گفت: بر اساس یکی از دسته بندی ها در حکمت متعالیه ملاصدرا، موجودات بر دو قسم ثابت و سیال تقسیم می پذیرند. بنا به تعریف، موجود ثابت (شامل خدا و مجردات و عقول) موجودی است که حرکت و تکامل در آن امکان ندارد؛ زیرا فرض بر آن است که موجود مجرد تکامل ذاتی دارد و نیازی ندارد که حرکتی در آن واقع شود. در حالی که موجود سیال بنا به فرض موجود ناقص و در پی تکامل است و از این رو، مرکب از قوه و فعل است تا خود را به کمال ممکن ذاتش برساند. تبدیل از قوه به فعل در اصطلاح فلسفی، همان حرکت است که البته بر اساس تبیین ملاصدرا در ذات شیء رخ می دهد.

ملاصدرا حرکت را از عوارض موجود بماهو موجود می داند؛ بدین معنا که حرکت نحوه وجود موجود سیال است؛ حرکت نحوه هستی موجود متحرک است؛ پس، سیالیت و سیلان، وصف تحلیلی وجود موجود سیال است؛ بدین معنا که حرکت همان نحوه بودن و در واقع تجدد شیء است. با این بیان روشن می شود که بر اساس اصالت وجود خود شیء همان وجود شیء است و حرکت نیز همان نحوه وجود شیء متحرک است. بنابراین، این سخن که در حرکت جوهری ذات شیء تغییر می کند، ناشی از نگرش اصالت ماهیتی و ذهن ثبات اندیش و کثرت نگر است. در واقع نگرش اصالت وجودی داشتن یا اصالت ماهیتی اندیشیدن، دو گونه نگرش به هستی یا دو گونه پارادایم

هستی‌شناسانه است. قائل به اصالت وجود موجودات هستی را در حال تکامل ذاتی پیوسه می‌یابد، ولی فیلسوف معتقد به اصالت ماهیت، موجودات هستی را ثابت و لایتغیر می‌یابد؛ چون در نگرش اصالت ماهیتی، وجودات هستی دارای تباین ذاتی هستند.

ب) اعتقاد به اشتراک لفظی وجود و الهیات سلبی: به باور قاضی سعید، هر آنچه تعقل شود و به تصور درآید، معلول و مخلوق است؛ زیرا آنچه انسان از طریق عقل ادراک می‌کند، از سنخ ذات خودش است و از این رو، هر آنچه از حیطة هستی بشر بیرون است، در حوزه ادراک آدمی قرار نمی‌گیرد. پس آنچه درباره صفت در مورد خداوند می‌توان گفت این است که بگوییم توصیف او امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، ایشان معتقد است آنچه برای مخلوق ممکن است، برای خداوند ممتنع است، ولی آنچه برای خداوند ممتنع است، برای مخلوق ممکن خواهد بود و این اعتقاد، همان قول به تباین میان خالق و مخلوق و عدم سنخیت بین آن دو، و در واقع قول به اشتراک لفظی وجود و اسماء میان خالق و مخلوق است. وی بر این اعتقاد خویش چنین استدلال کرده است: اگر آنچه در مورد مخلوقات صادق است، در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد، لازم می‌آید حق تعالی در امری با مخلوق خود اشتراک داشته باشد و هر مابه الاشتراکی مستلزم مابه الامتیازی خواهد بود و این امر در نتیجه به ترکیب خواهد انجامید. به عبارت دیگر، اگر خداوند در صفات خود با صفات مخلوقات سنخیت و اشتراک داشته باشد، به حکم اینکه اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در معروض است، باید در ذات خود نیز با مخلوقات مشترک باشد و این بر خلاف مقتضای عقل و برهان است (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱ ص: ۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج: ۳ ص: ۳۴۲).

در نقد و بررسی این سخن قاضی باید گفت منشأ اعتقاد وی به اشتراک لفظی وجود میان خالق و مخلوق و واجب و ممکنات، خلطی است که وی میان مفهوم و مصداق مرتکب شده است. درست است که مصداق وجود در واجب‌الوجود و ممکنات متفاوت است، ولی وقتی از مفهوم وجود بحث می‌شود سخن از مفهومی است که از واجب تعالی تا عالم ماده را شامل می‌شود؛ در غیر این صورت، هیچ‌گونه بحثی درباره خدا و موجودات متعالی برای انسان ممکن نخواهد بود.





قاضی سعید با توجه به این رویکرد فلسفی‌اش، در تفسیر برخی روایت‌ها مانند «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» به تباین خالق و مخلوق معتقد است. از همین رو، اصالت ماهیت را بر اصالت وجود صدرایی ترجیح می‌دهد و با تفسیر خاصی که از ذات و اسمای الهی دارد، برخلاف بسیاری از حکیمان مسلمان، به اشتراک معنوی وجود و اسمای باری تعالی و مخلوقات قائل نیست، بلکه با اعتقاد به مبانی الهیات تنزیهی / سلبی، آن را مشترک لفظی می‌داند. توضیح اینکه به باور وی اسم غیر از مسمی است. از این رو، حتی اطلاق «وجود» بر واجب و ممکن، اطلاق اسمی است و مفهوم «وجود» بین واجب و ممکن مشترک لفظی است. از همین رو، در شرح توحید صدوق می‌نویسد: «همان گونه که خداوند در مقام ذاتش با موجودات ممکن مباین است، در مرتبه صفاتش نیز با ممکنات مباین دارد» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۸۱؛ نیز ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵). پس، صفات و اسمای حق تعالی غیر او هستند. وی قول به عینیت صفات با ذات و قول به زیادت صفات بر ذات را باطل می‌داند و با تمسک به برخی احادیث، دیدگاه خویش را مستند می‌سازد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۸۷). بنابراین، از نظر او صفاتی که به حق تعالی نسبت داده می‌شود، معانی سلبی و در واقع سلب نقائص است.

ناگفته نماند به‌رغم آنکه قاضی سعید به اصالت ماهیت و اشتراک لفظی وجود معتقد است، اما نظام فکری ایشان به‌شدت از عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی متأثر است و با پذیرش ضمنی و شاید ناخواسته این دو نظام فکری است که گاه برخی معارف و آموزه‌های دینی را در قالب آن دو تبیین می‌کند. همان گونه که گفته شد با وجود آنکه قاضی سعید در تبیین بسیاری از مباحث مطرح در روایات، از اصول صدرایی سود جسته است، همو در مواردی دیگر همان اصول را به نقد کشیده است و این از نوعی ناسازگاری در مبانی و آرای فلسفی وی حکایت می‌کند؛ برای مثال، بی‌گمان ایشان به اصل صدرایی جسمانیة الحدوث بودن نفس اعتقادی ندارد و آن را بسان ابن سینا روحانیة الحدوث و البقا می‌داند، ولی به‌هنگام بررسی مسائل علم النفس و معاد، از حرکت تکاملی نفس و مراتب متفاوت وجودی انسان دم می‌زند که البته این مطالب بر اصول صدرایی مبتنی است.

۲. عوالم سه گانه

قاضی سعید پیرو حکیمان و عارفان مسلمان، عوالم وجود را بر سه دسته الف) عالم صورت‌های طبیعی (پایین ترین مرتبه)؛ ب) عالم صورت‌های ادراکی مثالی و مجرد از موادّ عنصری و البته همراه با ماده نوری عرشی؛^۱ (عالم میانی)؛ و ج) عالم صورت‌های عقلی قدسی (عالی ترین مرتبه) می‌داند و مبتنی بر نظام هستی‌شناسی توحیدی، سرسلسله نظامات هستی را حق تعالی می‌داند که علت‌العلل و عالی‌ترین مرتبه وجود است.^۲ او در تعلیقات خود بر میمر رابع کتاب اثولوجیا و مبتنی بر نظام فلسفی - عرفانی افلاطونی و فلوطینی می‌گوید: آنچه در عالم طبیعت مشاهده می‌شود نوعی اثر و صنم است از آنچه در جهان نفس و عالم مثال یا خیال منفصل وجود دارد و آنچه در عالم نفس تحقق دارد، نوعی شبیح و مثالی است از آنچه در عالم عقل موجود است. به این ترتیب، به باور قاضی سعید همه این مراتب که در طول یکدیگر قرار دارند، همانند آینه‌هایی هستند که محاذی یکدیگر واقع شده‌اند و هر صورتی از یک آینه به آینه دیگر انتقال می‌یابد. پس در واقع مطابق این گونه نظام معرفتی، اصل همه صورت‌ها همان است که در عقل تحقق دارد و از همین رو، صورت‌های عقلی افضل و اشرف از همه صورت‌های دیگر به‌شمار می‌آید (اثولوجیا: ص ۱۹۷، به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ص ۲۶۶).

به اعتقاد قاضی سعید در میان این عوالم سه گانه، انسان رقیقه‌ای وجودی است که به واسطه استعدادها و توان‌هایش، در یک سیر کمالی وجودی قرار گرفته است تا با به

۱. معمولاً عالم مثال را بدون ماده و دارای خاصیت مادی (اندازه و شکل) می‌دانند، اما اینکه قاضی از ماده نوری عرشی دم می‌زند، قابل بحث و مناقشه است (در عالم نفسی و مثالی، نفس انسانی در جسمیت نوری‌ای که ملکوت و باطن اجسام مادی است، منطبق می‌گردد).

۲. نیز در کتاب شرح حدیث البساط در تبیین عالم مثال می‌نویسد: دو حضرت و نیز دو عالم موجود است که حضرت و عالم سومی نیز از میان آن دو پدید می‌آید: نخست عالم غیب است که به حضرت غیب مربوط است و سپس عالم شهادت است که به حضرت حس مربوط است. مدرک عالم شهادت، بصر و مدرک عالم غیب، بصیرت است و میانه این دو، عالم مثال است که به حضرت خیال مربوط است که عالم ظهور معانی در قالب‌های محسوس است؛ مانند اینکه علم به صورت شیر، و اسلام به صورت ستون و ایمان به صورت عروه بیان می‌گردد (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «ب»: ص ۷۷).





فعلیت رساندن بالقوگی‌های وجودی‌اش خود را در مراتب عوالم وجود ارتقا بخشد. او نفس انسان را بهره‌مند از این مراتب و موطن‌های سه‌گانه می‌داند و می‌گوید: انسان در اوان کودکی دارای کون طبیعی است و به‌واسطه آن در مرتبه طبیعی و حسی قرار دارد و دارای اعضا و جنبه‌ها (اطراف) و حواس و قوای جسمانی است. آن‌گاه ارتقای وجودی می‌یابد و به‌واسطه کسب علوم و اخلاق در جوهر وجودش مصفا می‌گردد و از این‌رو، وجود نفسانی می‌یابد و انسان نفسی و بشر حقیقی می‌گردد و قوا و آلت‌های نفسانی می‌یابد و شایسته بعث و نشور در قیامت می‌گردد. البته نفس انسانی این قابلیت را نیز دارد که حتی از این مرتبه وجودی نیز فراتر رود و به کون وجودی دیگری داخل گردد و در واقع انسان عقلی شود و دارای اعضا و قوای عقلی گردد (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۰).^۱

به باور ایشان، عالم عقلی اصل و منشأ نفس انسانی است و عالم نفسی یا مثالی، عالم هم‌رتبه و هم‌شأن نفس، و عالم حسی یا مادی و طبیعی، زندان و قفس نفس انسانی است. در عالم حس و ماده، نفس به اعراض مادی و شائبه‌های حسی مخلوط است و در عالم نفسی و مثالی، نفس انسانی در جسمیت نوری‌ای که ملکوت و باطن اجسام مادی است، منطبق می‌گردد و در عالم عقلی، نفس به جسم تعلق ندارد، بلکه به‌واسطه ارتقای وجودی که یافته است، به همه عوالم نفسی و جسمی احاطه وجودی دارد. او معتقد است هنگامی که انسان به‌واسطه مرگ از این نشئه عنصری مفارقت می‌کند، در قالب ماده جسمانی نوری که به‌واسطه اعمال نیکش دریافته است، به عالم نفسی مراجعت می‌کند:

تو بشنو تا مَنت بی من بگویم	ز حشرت نکته‌ای روشن بگویم
که جسم اینجا نماند زانکه دنیاست	همه جسم تو هم امروز معناست
همه جسم تو آنجا جان نماید	ولی چون جسم بند جان گشاید

۱. پیش‌تر بیان شد که قاضی سعید حرکت جوهری ملاصدرا را نمی‌پذیرد، ولی گاه از نتایج آن سود می‌جوید. اینجا از مواردی است که قاضی چنین کرده است.

همین جسمت بود، اما منور و گری طاعتی، جسمی مکدر
 شود معنی باطن جمله ظاهر بلاشک این بود تبلی السرائر
 (عطار نیشابوری، اسرار نامه، بخش ششم)

و اگر نفسی مانند نفوس انبیا و اولیای عظام، در نشئه دنیایی به سرعت از مرتبه نفسی بگذرد، متناسب با مقام و رتبه‌ای که دارد، به مراتب عالم نوری و مقامات اعلا‌ی عقلی بالا می‌رود (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۵۳۲).

با بررسی در آرای مختلف قاضی درباره انسان و مراتب وجودی اش روشن می‌گردد که وی انسان را در قوص نزول و صعود یا چرخه کمالی فرض می‌کند که از بارگاه قدس الهی آغاز می‌گردد و با قرار گرفتن در عالم ماده و طبیعت، سیر وجودی استکمالی می‌یابد، آن‌گاه به مراتب نفسی و سپس مقام عقلی باز می‌گردد و موجودی ملکوتی و الهی می‌شود. این‌گونه تبیین و تفسیر از آغاز و انجام انسان در انسان‌شناسی حکیمان مسلمان می‌تواند تفسیر شایسته‌ای بر آیه مبارک «انا لله و انا الیه راجعون» باشد.

۳. جایگاه نفس در منظومه فکری

قاضی سعید نفس را جوهری مجرد از ماده می‌داند که پس از عقل که صادر اول به‌شمار می‌آید، در مرتبه وجودی بعدی قرار دارد. نفس پس از آنکه با ماده در آمیخته می‌شود، مراحل وجودی متعدد از جمله مرحله نباتی و حیوانی را می‌پیماید و سپس به مرتبه نفس ناطقه انسانی می‌رسد و آماده پیوستن به مقام تعقل محض و تجرد تام می‌گردد. قاضی این تلقی کلی از نفس را در تبیین احادیث معصومین علیهم‌السلام به تصویر کشیده است؛ برای مثال، در ماجرای مناظرات امام رضا علیه‌السلام در مجلس مأمون آمده است که وقتی رأس الجالوت از چیستی «متکثر متوحد» از امام علیه‌السلام می‌پرسد، امام آن را همان نفس کلی الهی مدبر نفوس کلی و جزئی تفسیر می‌کند. قاضی سعید که در شرح حدیث رأس الجالوت، رساله الفوائد الرضویه را نگاشته است، در این رساله عقل را صادر اول و نفس را صادر دوم معرفی می‌کند و فعل نفس را در ماده می‌داند و در بیان وجه تکثر





نفس کلی در عین وحدت آن، می نویسد: «وقتی نفس در ماده عمل می کند که مستلزم کثرت و قسمت پذیری است و از این رو، با قوا و آلات گوناگون که منشأ کثرت اند عمل می کند، بدین سبب کثرت و تعدد بدان عارض می شود».^۱ نیز در این باره می نویسد: «و چون نفس، قوایی بسیار با فاعل هایی دارای شأن های گونه گون دارد، به لحاظ مرتبه اش در قوس نزول و صعود، طورها و نشئه های مختلفی می یابد و این نفس همچنین، مبدأ دوگانگی است و دوگانگی از آن ظاهر می شود».^۲

به طور کلی می توان گفت قاضی سعید در نفس شناسی خود با توجه به ذوق و گرایش های عرفانی اش که به ویژه در شرح مبسوطش بر کتاب اثولوجیای افلوطین نمود یافته است، همچون افلاطونیان و به ویژه افلوطین بر آن است که نفس وجودی پیش از بدن و از عالم قدس و مجردات دارد که در مرحله جنینی بر بدن دنیوی افاضه شده است. البته او در بسیاری مواضع نیز از حادث بودن نفس سخن به میان می آورد که به هنگام اعتدلال مزاج بدنی در جنین، روح یا نفس الهی در آن دمیده می شود که این گونه بیان در نگاه نخست از نوعی تناقض یا دوگانگی در نظریه پردازی درباره نفس حکایت دارد. به منظور روشن شدن دیدگاه کلی قاضی درباره نفس و بدن، در اینجا تعریف و برداشت وی از این دو مفهوم را بررسی می کنیم.

الف) تعریف نفس

قاضی در رساله «مراقاة الاسرار و معراج الأنوار» که در آن به مسئله کیفیت ربط حادث به قدیم پرداخته است، نخست تعریفی از برخی اصطلاح ها به دست می دهد؛ از جمله اینکه پس از تعریف عقل به نور اول و بیان ویژگی های آن، «نفس» را شعاع آن نور اول و جوهری می داند که ظاهرکننده گنجینه های پنهان در معدن عقل - و به واسطه آن در

۱. «لما كانت النفس تفعل في المادة وهي مما تلزمها الكثرة والقسمه، وكذلك تفعل بالقوى والآلات المتفننه وتلك القوى منشأ الكثرة وإن كانت بالأعتبار والحیثیه، فمن ذلك تعرضها الكثرة والعدّه» (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۹۱).
 ۲. «وأما النفس فلما كانت مُتکثرة القوى متفننه الأفعال من حیث شأنها، مُختلفة الأطوار بحسب نزولها وعودها، وهي أيضاً مبدأ الاثنین ومنها ظهرت الاثنینیة» (همان، ص ۹۳).

نقل - است (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۱۹). وی مانند دیگر حکیمان مسلمان نفس را جوهری مجزّد، ملکوتی و از عالم قدس می‌داند که از ماده، زمان و مشابهت اجسام میرا و جوهری صاف و نورانی است (همان: ص ۲۶۹). وی در جایی دیگر اشاره دارد که همین نفس، جوهری مجزّد است که به‌هنگام اعتدال مزاجی، به‌همراه ماده جسمانی و بدن ایجاد می‌شود.^۱

او شأن نفس را تحریک و ایجاد تغییر در طبیعت جسمانی می‌داند و آن را منبع، اصل و عامل شوق و نزوع در اشیا می‌شناسد. از نظر قاضی، عامل اصلی تحریک و تغییر در طبایع جسمانی از جمله نباتات و حیوانات و انسان‌ها، همین نفس است؛ یعنی اگر گیاهی از مرحله هسته‌بودن به مرحله میوه‌دادن می‌رسد، به‌واسطه تحریکی است که نفس کلی در مرتبه نباتی (به‌واسطه نفس نباتی) در آن ایجاد کرده است و... به باور او، در مراحل بعدی نفس ظهوری فراتر از این ظهورات می‌یابد و افزون بر افعال پیشین، قوه تعقل نیز در او حاصل می‌شود؛ یعنی می‌تواند تدبیر امر معاش و معاد کند و این مرتبه از نفس، مرتبه نفوس انسانی است که در شرف مرتبه عقل است. وی از این مرتبه، به «نفس مستفاد» تعبیر می‌کند؛ نفسی که می‌تواند از عقل فعال به طور مستقیم کسب فیض کند. پس در این مرتبه از نفس، عقل ظهور می‌یابد که در واقع باطن نفس است. عقل نیز با همین قیاس در مراتب وجودی‌اش چهار مرتبه دارد که عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد (من الله) که علم لدنی از آن حاصل می‌شود (همان: ص ۱۲۰).

ب) تعریف بدن

وی جسم را حاصل نفع جوهر صورت در هیولی (ماده قابل) می‌داند؛ همان که حکیمان آن را «جسم طبیعی» می‌نامند؛ زیرا به باور ایشان این صورت طبیعی است که مبدأ تغییر است؛ درحالی که خود قاضی آن را «طبیعت سیال» می‌نامد؛ چون معتقد است تغییری که عامل و محرک آن «نفس» می‌باشد، به‌واسطه صورت طبیعی در طبیعت جسمانی

۱. «لأنّ النفس كمايئنا لا يكون إلا مع المادّة الجسميه» (نک: قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۶).





ظاهر می‌گردد (همان: ص ۱۲۰)؛ هرچند به یک معنا می‌توان گفت آنها مبدأ تغییر را اعم از صورت طبیعی یا نفس می‌دانند. البته وجود خارجی این دو به واسطه ترکیب‌شان و فعل آن دو نیز در گرو مرکب بودن‌شان است؛ و این تغییر و سیلان، قابل می‌خواهد که جز طبیعت جسمانی مرکب از هیولی و صورت نیست (همان: ۱۲۰؛ نیز نک: همان، ۱۸۳). قاضی برخلاف نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، تغییر و سیلان را از لوازم و اعراض ثابت طبیعت جسمانی می‌داند و می‌نویسد که حرکت در امور طبیعی، خروج تدریجی قوه ذات شیء به سمت حالت فعلیت آن شیء است و این حرکت دارای نوعی سیالیت و تغییر تدریجی است که البته از مقوله فعل و انفعال هم نیست. او معتقد است برخی این سیلان و حرکت تدریجی را به ذات و جوهر شیء مربوط می‌دانند، در حالی که حرکت نه به طبیعت ذاتی شیء، بلکه به اعراض ثابت (لازم) شیء مربوط است.

۴. حدوث یا قدم نفس

از مسائل مهم در نفس‌شناسی فلسفی آن است که آیا نفس در آغاز خلقت، حدوث روحانی دارد یا آنکه خلقت نفس به نحو جسمانی است؟ به تعبیر فلسفی آیا نفس روحانیة الحدوث است یا جسمانیة الحدوث؟ در سنت حکمی و فلسفی اسلامی، به این مسئله فلسفی، دو گونه پاسخ ارائه شده است. بنابر دیدگاه مشائیان که تا عصر ملاصدرا بر اذهان متفکران مسلمان سیطره دارد، حدوث نفس روحانی است، ولی طبق دیدگاه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه حدوث نفس به نحو جسمانی است.

قاضی سعید بسان فیلسوفان مشایی درباره کیفیت ایجاد نفس معتقد است موجود شدن نفس تابع وجود یافتن و ایجاد نصاب لازم در مزاج‌های بدنی است؛ هرگاه مزاج‌های لازم در بدن و وجود مادی پیدا شد و حدوث یافت، نفس نیز به تبع آن حادث می‌شود؛ یعنی تحقق نفس تابع حدوث مزاج در بدن است. وقتی بدن و مزاج بدنی به نصاب لازم خود برسد و شایستگی تعلق نفس را بیابد، نفس در یک آن حادث می‌شود و این حدوث لحظه‌ای زیانی به مجرد نفس نمی‌رساند و با تقدم مرتبه وجودی نفس نیز منافاتی ندارد (همان: ص ۱۵۲). از این رو، وی قول به حدوث روحانی نفس را نظر درست می‌داند و

بر آن است که وضع الهی قابل مشاهده نیز آن را تأیید می کند (همان: ص ۱۵۵). او در رساله الطلائع والبارق متناسب با دیدگاه افلاطونی بر آن است که نفس در عالم خود که عالم پیش از ماده و عالم مجردات است، مشتمل بر کل اشیا بوده و چیزی از محضر نفس غائب نبوده است، اما آن گاه که نفس به عالم طبیعت هبوط کرده، در واقع از مقام تجرّدی و عالم حضور هبوط کرده و هویتی آمیخته به ماده و ماهیتی فقیر یافته است. از این رو، نفس همواره در تلاش است تا به مقام اصلی خویش بازگشت کند: «فالتّفس فی عالمها مشتملة علی کل الأشياء؛ لأنّه لیس بغائب عنها شی اصلاً» (همان: ص ۲۵۱).

آن گونه که پیداست در این عبارات، قاضی نخست به نظریه قدم نفس اشاره دارد، ولی همو در موارد متعددی از آثارش از جمله در همین جا به حدوث روحانی نفس نیز تصریح کرده است. طرح نظریه قدم نفس در آثار قاضی سعید می تواند منبعث از گرایش های عرفانی او و نیز متأثر از فلسفه افلاطونی و افلوپینی - آن گونه که از شرح او بر اثولوجیای افلوپین برمی آید - و نیز به تبعیت از برخی روایت ها باشد که بر اساس اینها نفس پیش از بدن، موجودی در عالم قدس است و مقام تجرّدی دارد، ولی گویا همو به تبعیت از فیلسوفان مشاء و در تحلیلی عقلانی، قول به حدوث روحانی نفس را نیز درست می داند و البته به وجهی تلاش می کند که این ناسازواری در نظریه پردازی را به گونه ای توجیه کند (همان: ص ۱۵۵). وی درباره جمع میان این دو نظریه درباره نفس، معتقد است روایت هایی که بر تقدم ارواح بر ابدان دلالت دارند، به منزله تأییدی بر نظریه حدوث نفس هستند. وی می نویسد: به نظر من مقصود از تقدم ارواح بر ابدان تقدم زمانی نیست؛ به گونه ای که ارواح، دو هزار سال زمانی بر آفرینش بدن ها مقدم باشند؛ زیرا ارواح از آن جهت که ارواح اند و جزو مجردات محض می باشند، وجودی در زمان ندارند تا مقدر به زمان شوند و از جهت وجودشان نیز همواره همراه با بدن حادث می شوند؛ بنابراین، قبلیت و تقدم ارواح بر ابدان به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که مقدس و فراتر از زمان مادی است و در عین حال، اگر با زمان طبیعی سنجیده شود، به مقدار دو هزار سال خواهد بود (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۷۱۲). طبق این بیان، تقدم ارواح بر ابدان به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که زمان ندارد و





مقدس و مبرّای از زمان است و در عین حال، قابل اندازه گیری با زمان است. در واقع به نظر می رسد او دو دیدگاه ارسطویی و افلاطونی در باب نفس را درهم آمیخته و به آمیزه‌ای از این دو نظر معتقد است. وی از سویی متناسب با دیدگاه مشائیان بر آن است که نفس تابع وجود امزجه‌ای است که در بدن حادث می‌شوند؛ یعنی از آنجا که امزجه در بدن حادث‌اند و به مرحله‌ای می‌رسند که قابلیت حدوث نفس را می‌یابند، نفوس نیز حادث می‌شوند. او می‌گوید وقتی بدن و مزاج بدنی به حد اعتدال برسد، نفس در یک آن حادث می‌شود و حدوث آتی ضرری به تجرّد نفس نمی‌زند (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۲). این در حالی است که در مواردی دیگر ضمن اشاره به معنای قدم نفس، حدوث روحانی نفس را نظری درست و موافق با آداب می‌داند که مشاهده نیز آن را تأیید می‌کند (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۰).

۵. ویژگی‌های نفس‌شناسی قاضی سعید

قاضی سعید با آنکه به یک واسطه از شاگردان ملاصدرای شیرازی محسوب می‌گردد، با این وجود به لحاظ مبنایی در مسئله نفس و بدن و مباحث نفس‌شناسی، به تأسی از استادش ملارجعلی تبریزی که بر حکمت مشایی مثنوی می‌کند، دیدگاه سینایی را می‌پذیرد و به نقد دیدگاه صدرایی می‌پردازد. به باور ایشان، نفس در عالم اصلی خویش که همان عالم نفسانی است، جوهری ملکوتی از عالم قدس است که از ماده، زمان و مشابّهت اجسام مبرّاست و در واقع جوهری نورانی است (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۲۶۹). همین نفس ملکوتی وقتی در عالم ماده و طبیعت قرار می‌گیرد، نحوه‌ی ایجادش به همراه ماده جسمانی است. وی تأکید دارد که وجود نفوس تابع وجود امزجه‌ای است که حادث‌اند، در نتیجه نفوس نیز حادث‌اند و تحقق آنها تابع حدوث مزاج است. از همین رو، وی نفس را حادث روحانی می‌داند و در این باره می‌نویسد: «نفس در عالم اصلی خود، مشتمل بر کل اشیاست و بر هر چیز احاطه دارد، اما وقتی به عالم طبیعت هبوط می‌کند، تنزل مقام می‌یابد و هویتی ساده و ماهیتی فقیر می‌یابد. از این رو، نفس همواره در پی بازگشت به مقام اصلی خود است» (همان: ص ۲۵۱).

ظاهر سخنان قاضی سعید در بسیاری موارد به نظریه قدم نفس اشاره دارد، در حالی که در مواردی دیگر او به پذیرش نظریه حدوث روحانی نفس گرایش دارد. وی روایت‌هایی را که بر تقدم ارواح بر ابدان دلالت دارند، به منزله تأییدی بر نظریه حدوث نفس می‌داند و می‌نویسد: منظور از تقدم ارواح بر ابدان، تقدم زمانی نیست؛ زیرا ارواح از جهت روحانی بودنشان وجودی در زمان ندارند تا مقدّر به زمان شوند و از جهت وجودشان نیز همراه با بدن حادث می‌شوند. بنابر این قبلیت و تقدم ارواح بر ابدان، به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که مقدس از زمان است و در عین حال، وقتی با زمان اندازه‌گیری شود، به مقدار دو هزار سال خواهد بود (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ص: ۷۱۲). وی در رساله مرقاة الأسرار نیز قول به حدوث نفس را نظریه درست می‌داند و آن را مطابق وضع الهی می‌شناسد (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص: ۱۵۵).

تعبیر قاضی سعید از تقدم نفوس موجود در روایات به «تقدم دهری»، می‌رساند که نفوس نسبت به ابدان تقدم دهری دارند. این نکته را کسی از حکما نگفته است؛ زیرا با این حساب، قدیم دهری قدیم زمانی را نیز دربر می‌گیرد؛ یعنی هرچه قدیم دهری است، قدیم زمانی نیز شمرده می‌شود و این تالی دارد که فیلسوفان مسلمان نمی‌پذیرند و قاضی نیز نمی‌تواند آن را بپذیرد. از سوی دیگر چون او تقدم ارواح بر ابدان در لسان روایات را به تقدم دهری تأویل می‌برد، می‌توان گفت او ناخواسته به قدم زمانی نفوس معتقد شده است و اینکه می‌گوید «نفس» عقل بالذات است که نخست در عالم ملکوت بوده و سپس هبوط کرده است، این نکته را تأیید می‌کند. بنابراین پیداست که هر چند قاضی در برخی عبارات در آثارش به حدوث نفس به همراه بدن اشاره دارد، ولی روح حاکم بر مباحث نفس‌شناسی او روح افلاطونی دارد.

الف) براهین تجرد نفس

از براهینی که قاضی سعید درباره تجرد نفس بدان استناد جسته است، می‌توان به استدلال زیر اشاره کرد. وی از جمله حکیمانی است که برای اثبات نفس از دیدگاه شهودی سود می‌جوید و این گونه بر تجرد نفس استدلال می‌کند:





ای انسان! در نفس خود اندیشه کن و این نکته را به عیان دریاب که تو با عقل جزئیات شیئی را تصور می کنی و با نفست بدان شوق می یابی، و به حصول آن اقدام می کنی، سپس اعضایت را به منظور دسترسی بدان حرکت می دهی و با جسم خود آن را به دست می آوری.^۱

این همان استدلالی است که دیگر حکیمان مسلمان نیز آن را آورده اند و درباره آن به بحث پرداخته اند و آن را از بهترین برهانها بر مجرد نفس دانسته اند. در واقع ایشان در این مسئله از سنت حکیمان مسلمان پیروی کرده است.

ب) خاستگاه نفس انسانی

قاضی در رساله «الطلائع والبوارق»، در مطلبی با عنوان «فی کیفیت هبوط النفس» می گوید: دلیل هبوط نفس از عالم قدس و طهارت و نزول آن به مرتبه حس و شهادت، به سبب حب ریاستی است که در ذات نفس نسبت به سیطره بر حواس پنجگانه، اعضای رئیسه و آلات در خود دارد و نیز به سبب تمایل به اظهار قوا و صفاتی است از جمله قوای فاعلهای برای فعلهای گوناگون و صفات لازم برای ظهور آثار عجیب که در خود سراغ دارد، ولی از آنجا که عملی کردن این حب ریاست و اظهار قوا و صفات ذاتی اش، در عالم قدس که عالم بساطت و وحدت است امکان ندارد، چاره ای جز هبوط به عالم ماده و طبیعت ندارد تا ذاتش را متجلی سازد؛ یعنی تنها در عالم ماده است که نفس می تواند قوای مندمج در خود را به واسطه ابزار و آلات در عالم ماده که عالم متکثرات است بروز دهد (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۲۶۳). بنابراین، قاضی به نفسی معتقد است که اولاً تعلق به عالم قدس دارد و ثانیاً دارای قوایی ذاتی است که با هبوط در عالم طبیعت و ماده، در پی بروز و ظهور آنهاست. او توجه می دهد که نفس گرچه خود واحد است، جهات و حیثیت های زیادی دارد که آنها را به سبب ابزار و آلات در عالم ماده و طبیعت

۱. «تأمل فی نفسک یا انسان، تجد هذا البیان علی العیان: إنک بعقلک الجزئی تصور شیئاً وینفسک تشتاق الیه و تنزع الی حصوله، ثم تحرك أدواتک لظهوره، فتظفر من قبل جسمینک بوجوده» (همان، ص ۱۲۵).

بروز می‌دهد. اینکه نفس در آغاز اموری ابتدایی را تصور می‌کند به واسطه اقتضای عالم ماده و طبیعت و قرار گرفتن و قبول ماده جسمانی است و به واسطه همین قبول ماده جسمانی در مرحله هبوط است که گویا خود نفس طبع می‌گردد؛ یعنی در این مرتبه وجودی نفس بالذات و طبع بالعرض می‌شود؛ همان‌گونه که در عالم عقل، عقل بالذات و نفس بالعرض است. پرسشی که در همین جا باید از قاضی پرسیده شود آن است که چگونه ممکن است نفس که از نظر شما روحانیه الحدوث است، در مرتبه مادی عین طبیعت می‌گردد؟ چگونه جوهری روحانی به جوهری مادی تبدیل می‌گردد؟

ج) تأثیر نفس بر بدن (اقشعرار بدن)

قاضی سعید در رساله «مرقاه الأنوار و معراج الأنوار» در فصلی با عنوان «فی سبب اهتزاز النفس واقشعرار البدن» می‌نویسد:

طبیعت جسمانی که شامل همه اجسام می‌شود، محل تأثیر و محل سلطنت نفس است؛... و این طبیعت جسمانی مانند بدن تحت تصرف نفس کلی است، پس آن‌گاه که نفس کلی با نوری از انوار عقل تحریک پذیرفت،... آن نفس شریف برای درک نور الهی، اهتزاز نوری می‌یابد... مانند فرد شادمان از عنایت مولا و محبوبش در رسیدن به آرزویش، پس [برای آن منظور] بدنش تحریک می‌پذیرد (همان: ص ۱۳۳).^۱

با این بیان، قاضی سعید فرایند تأثیر نفس مجرد در بدن مادی را بدین صورت تبیین می‌کند که برای نفس انسانی به واسطه نفس کلی الهی و به سبب درک ارتباط وجودی با خالق کل، نوعی حالت شور و شعف دست می‌دهد که به واسطه همان حالت، نوعی حال وجد و سماع در حرکات بدنی به وی عارض می‌گردد و هرگاه این حالت‌های

۱. «الطبیعة الجسمیة الشاملة لجميع الأجسام، أما هو عرش النفس ومحل سلطنتها؛... وهذه طبیعة کالبدن المسخّر تحت تصرف ذلك النفس الکلیه، فإذا استشعرت النفس من العقل بنور من الأنوار... اهتزت تلك النفس الشریفه اهتزازاً نورياً لوجدان النور الإلهی... کالمبتهج بعناية مولاة ومحبوبه لأجل اعطائه مناه، فتشعّر بدنه الذی هو جسم الكل».



نظر

الهی و تعقل‌های نفسانی در وی استمرار یابد و حتی لحظه‌ای قطع نگردد، حرکت‌های نفس و تأثیر آن بر بدن نیز دائمی خواهد بود (همان)؛ بدین معنا که بدن کاملاً در سیطرهٔ نفس قرار می‌گیرد و نفس آن را در راستای شور و شعفی که دارد، به خدمت می‌گیرد.

د) استمرار رابطه نفس و بدن

به باور وی نفس همواره باید ملابس ماده و معانق طبیعت جسمانی باشد و با همین ملابست و استمرار وجود یکپارچه است که می‌تواند تا افق عقل پیش رود؛ یعنی با پراکنده‌شدن و زوال تعلق ظاهری میان نفس و بدن، علقه و وابستگی میان آن دو هرگز قطع نمی‌گردد (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۵۶۲). قاضی در این زمینه می‌نویسد: «أما قطع تدبیرها و تصرفها فيها فهي مع الحصة من الجسم الذي قدره الله لها ولا يفارقها وهذا القوى من الجسم هو الذي يربيه الله و يحفظه بقيومته الممسكة لنظام العالم بانزال مطر من سماء الرحمة الإمتنانية شبيه بالمنى الذي للطبيعة الإنسانية فبعث من في القبور من العظام البالية؛ بي گمان قطع شدن تدبیر نفس و تصرف آن در بدن همراه با حصه‌ای از جسم است که خداوند بر او مقدر کرده است و هرگز از آن جدا نمی‌کند؛ و این قوای جسمی را خداوند تربیت می‌کند و آنها را به قدرت قیومی خویش بر نظام هستی با نزول باران رحمتش حفظ می‌کند؛ مانند منی در طبیعت انسان که خداوند مردگان را از استخوان‌های پوسیده برمی‌انگیزد» (قاضی سعید، ۱۳۸۱«الف»: ص ۳۱۶).

بنابراین وی بر آن است که ماده اخروی همان جسم دنیایی است که البته از کدورات طبیعی که از خصوصیات عالم ماده است، خالص شده است و جوهرش اصفی و لطف شده است. وی در ادامه می‌نویسد: تفاوت میان ماده جسم دنیایی و ماده جسم اخروی آن است که آنچه در ماده دنیوی حلول می‌کند، پس از فرایند حرکت و استعداد و زمان و جهات قابل و اسباب خارجی است؛ برخلاف جسم اخروی که صور افاضه شده بر آن از جهت اسباب داخلی و جهات فاعلی آن است که بنا به لزوم و ضرورت علی حاصل می‌شود. همچنین تفاوت دیگر آن است که اگر صورت ماده دنیوی زایل گردد و بخواهد که دوباره آن را به دست آورد، برای این منظور به



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

بازگشت تأثیر از خارج نیاز است، برخلاف ماده اخروی که برای بازیافتن صورت جدید به کسب جدید از فاعل بیرونی نیاز ندارد، بلکه فاعلش به همراه خودش هست که همان نفس باشد. به همین سبب برخی از صور هرگز زوال نمی‌پذیرند؛ بدین معنا که اسباب [تعلق گرفتن صور خاص] در آنجا در ذات ماده که خود ناشی از نفس می‌باشد، منطوقی است (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۷).

نقد و بررسی

چنانکه پیش‌تر گذشت از آنجا که قاضی در مسائل نفس‌شناسی از دو حکیم مشایی و صدرایی یعنی ملارجبعلی تبریزی و ملامحسن فیض کاشانی تأثیر پذیرفته است و این دو مبانی متفاوتی در حکمت دارند، از همین رو همچون دیگر مسائل فلسفی، مسئله حدوث نفس نیز در اندیشه او دستخوش تناقضاتی است. او نفس را حادث روحانی می‌داند و به تأکید با حدوث جسمانی نفس مخالفت دارد، ولی در بیشتر آثارش چنان سخن می‌گوید که تنها بر اساس نظریه‌های صدرایی راست می‌آید و قابل فهم است؛ برای مثال، وی در مباحث انسان‌شناسی، موقعیت وجودی انسان را در سه موطن طبیعی، نفسی و عقلی می‌داند؛ با این توضیح که انسان در طفولیت در موطن طبیعی و حسی قرار دارد و سپس با دریافت و درک علوم و آراستگی به سجایای اخلاقی، جوهره وجودش تکامل می‌یابد و به مرتبه وجود نفسی بار می‌یابد و بشر حقیقی می‌گردد که قوایی نفسانی دارد. با این مرتبه از وجود انسان شایستگی حشر و بعث در قیامت می‌یابد و در مرحله نهایی به مرتبه وجودی دیگر، یعنی مرتبه وجودی انسان عقلی منتقل می‌شود و قوایی عقلی می‌یابد. در این مراحل تکاملی از مرتبه مادی و طبیعی تا مراتب بالاتر، هرچه بر جوهریت نفس انسانی افزوده شود و نفس از جسمیت رها گردد، احاطه و جمعیت نفس بر امور اشتداد می‌یابد. بنابر این تحلیل وجودشناختی از جوهر وجود انسان در نظام حکمت صدرایی، نفس چنان ارتقای وجودی در جوهر ذاتش می‌یابد تا اینکه عالم معقول می‌گردد که موازی و محازی با عالم محسوس است؛ یعنی نفس جمال و حسن مطلق الهی را به عیان می‌یابد. این گونه سخن گفتن درباره نفس انسانی جز با قبول



نظر

حرکت جوهری برای نفس از مرتبه مادی تا تجرّد عقلی، یعنی با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس تبیین درستی نمی‌یابد (نک: غفاری، ۱۳۹۱: ص ۲۰۸-۲۱۲).

همچنین بر اساس حرکت جوهری در نظام حکمت صدرایی نفس می‌تواند از حد صورت جسمی فراتر رود و با تکامل جوهری که می‌یابد تا مرتبه تجرّد خیالی و عقلی فراتر رود. این حرکت جوهری در عین سیّالیت و تکامل وجودی که دارد، وحدت و یکپارچگی‌اش را نیز حفظ می‌کند؛ یعنی همان صورت جسمانی آغازین با حرکت در جوهر وجودش تکامل می‌یابد تا اینکه به مراتب عالی تجرّد عقلی بار می‌یابد. بی‌توجهی به این نکته در حکمت صدرایی، سبب شده است که قاضی سعید گمان برد که اعتقاد به تجرّد قوه خیال به معنای آن است که شخص واحد دو نفس داشته باشد (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۴)؛ در حالی که به باور صدرای نفس متخیله و عاقله دو مرتبه از نفس واحد هستند. از این رو، بنابر حرکت جوهری تجرّد قوه متخیله با تجرّد عقلی نفس منافاتی ندارد، ولی چون قاضی درک درستی از حرکت جوهری نداشته است، این دو را با هم ناسازگار می‌یابد (مؤمنی، ۱۳۹۰). از سوی دیگر، قاضی تجرّد نفوس (نباتی، حیوانی و عاقله) را قبول دارد؛ زیرا نفس مطلقاً مادی نمی‌تواند باشد؛ حال، چگونه این قول با نفی تجرّد خیالی سازگار می‌افتد؟

نتیجه‌گیری

قاضی سعید تصریح دارد که نفس در عالم ماده، عین طبع و مواد، و صور قائم به مواد در عالم خیال، عین تخیل و متحد با صور خیالی و در عالم عقل، عین تعقل و متحد با صور عقلی است. همچنین وی آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل نفس می‌داند (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۷۰). یا اینکه او بارها اشاره می‌کند که نفوس در آخرت به حسب وجود افرادی، انواع متباینه‌اند. انواع متباینه بودن نفس‌ها در آخرت، لازمه قول به حرکت جوهری و تحوّل در ذات است که وی بدان معتقد نیست. از سوی دیگر، می‌دانیم که حرکت جوهری بر اصالت وجود مبتنی است که قاضی این اصل صدرایی را انکار کرده است. اصالت وجود یک پدیده در برابر اصالت ماهیت آن پدیده،

مفهومی صدرایی است و اصالت بدین معناست که موضوع حرکت جوهری واقع می‌شود. بنابراین، کسی که به اصالت وجود معتقد نباشد، نمی‌تواند از موضوع بودن وجود برای حرکت سخن گوید. در واقع به نظر می‌رسد او مبانی اساسی حکمت صدرایی را انکار می‌کند، ولی خود در عمل از نتایج و ثمرات آن بهره می‌برد. معتقد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود، نمی‌تواند در مباحث نفس‌شناسی به تکامل ذاتی و مراتب متعدد نفس انسان و تعالی آن در عوالم مختلف در عین وحدت ذات معتقد باشد؛ حال آنکه قاضی چنین کرده است و این بیانگر تضاد آشکار در فلسفه‌ورزی اوست. به نظر می‌رسد او در پایان عمر با توجه به تأثیراتی که از اندیشه‌های عرفانی و صدرایی ملامحسن فیض کاشانی پذیرفته، مخصوصاً در نفس‌شناسی به تفکرات صدرایی نزدیک‌تر شده و مبانی حکمت صدرایی را قابل قبول‌تر یافته است، ولی در ادامه حیات فکری‌اش فرصتی نداشته است تا در مبانی فلسفی اندیشه‌هایش تجدیدنظر کند؛ و گرنه چگونه ممکن است شخصیتی مانند قاضی که خود با تفکرات فلسفی و مبانی فلسفی و پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها آشناست، درباره تکامل نفس انسانی و مراتب وجودی آن فلسفه‌پردازی کند، ولی به اصل حرکت جوهری که مبنای این تکامل است، اعتقادی نداشته باشد یا اینکه اندیشه‌هایی را بپروراند که مبانی فلسفی متفاوتی دارند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ۱، قم، مکتبه مرعشی نجفی.
۲. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، چاپ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، «معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی»، آینه معرفت، دوره ۵، ش ۱۰.
۴. راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق)، مفردات فی غریب القرآن، ج ۲، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: الدار الشامیه، بیروت: دار القلم.
۵. روضاتی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، دومین دوگفتار، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
۶. طاهری، صدرالدین و محسن مروی نام (۱۳۸۶)، «علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، س ۵، ش ۲.
۷. غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱)، حدود جسمانی نفس، چاپ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. _____ (۱۳۸۹)، «تحلیل انتقادی اشکالات ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بر نظریه ملاصدرا در باب حدود جسمانی نفس»، معرفت فلسفی، س ۷، ش ۳.
۹. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق/۱۳۷۳ش)، شرح توحید الصدوق، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۱ الف)، الأربعیات لكشف انوار القدسیات، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۱. _____ (۱۳۷۹)، شرح الأربعین، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۲. _____ (۱۳۸۱ ب)، شرح حدیث بساط یا حدیث غمامه (سحابه)، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر صادق.



۱۳. _____ (۱۳۶۲)، کلید بهشت، مصحح محمد مشکوه، تهران: الزهراء.
۱۴. مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی نظریات قاضی سعید در زمینه نفس‌شناسی»، معرفت فلسفی، س ۸، ش ۴.
۱۵. دینانی، غلامحسین ابراهیمی (۱۳۷۵)، اسما و صفات حق، چاپ ۱، تهران: اهل قلم.
۱۶. _____ (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران: طرح نو.



رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مرلوپونتی

* فرح رامین

** راضیه شفیعی

*** حسین حسینی امین

چکیده

موریس مرلوپونتی، اگزیستانسیالیست و پدیدارشناس فرانسوی، می‌کوشد شکافی را که در فلسفه دکارت درباره رابطه نفس و بدن پدید آمده بود، حل کند؛ از این‌رو روش جدیدی در توصیف تجربه انسان در جهان ارائه کرد و به جای تکیه بر ایده‌ها، ادراک حسی را پدیدارشناسی کرد. وی در کتاب پدیدارشناسی که در آن از تأملات دکارت بسیار تأثیر پذیرفته است، تمام تلاش خود را برای حل معضلات عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در این زمینه به کار بست. مرلوپونتی معتقد است که ادراک پدیداری بدنی است، نه رویدادی ذهنی. نزد وی ما مدرک‌هایی بدن‌مند هستیم. بدن جای گرفتن انسان در جهان، نظرگاه انسان به سوی جهان، لنگرگاه ما در جهان است. مرلوپونتی تمایز دکارتی درباره نفس و بدن و عالم مکانیکی دکارت را نمی‌پذیرد. در این تحقیق برآیم با ذکر اشتراک‌ها و اختلاف‌های آرای مرلوپونتی و دکارت در بحث نفس و بدن، اصالت بدن در تفکر مرلوپونتی و اصالت نفس در اندیشه دکارت را ارزیابی کرده و از این رهگذر، سیمای کلی از نفس‌شناسی هریک را ترسیم کنیم. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که هر دو فیلسوف، در تبیین رابطه نفس و بدن ناموفق بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها

دکارت، مرلوپونتی، بدن، نفس، اصالت نفس، اصالت بدن.



تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۴

f.ramin@qom.ac.ir

shafiee.razieh70@gmail.com

h.hosseiniamin@vru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۳۱

* دانشیار دانشگاه قم

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

*** استادیار دانشگاه ولی عصر رفسنجان

مقدمه

در تاریخ فلسفه همواره نفس و اصالت نفس مورد توجه بوده و آدمی موجود نفسانی - و نه بدنی - محسوب گردیده است. در نگاه بیشتر متفکران بدن به عنوان امری که مانع رسیدن انسان به حقیقت محض می شود، شناخته شده و نادیده گرفته می شود. بنا بر رویکرد افلاطونی، روح و بدن در سطحی نابرابر و بدن همواره در سطحی پایین تر از روح قرار دارد. افلاطون با تأثیرپذیری از سقراط بدن را مانع، اخلاک‌گر، مزاحم و سرانجام مشوش کننده تمرکز قلمداد می کرد که انسان را از حقیقت باز داشته و موجب بردگی، آلودگی و به زنجیر کشیده شدن انسان می گردد (J. Brophy, 1963: p. 48). از نظر ارسطو انسان مرکب از ماده و صورت است. ماده او همان عناصری است که از آن ساخته شده است، ولی صورت وی تمام اموری است که به وسیله آن کلیه این اجسام شیمیایی که اجزای انسان هستند، موجودی زنده می شود که حس می کند و می اندیشد. انسان تنها گوشت و استخوان بی حس و بی فکر نیست (آزادکویچ، ۱۳۵۰: ص ۱۵۹).

در میان فیلسوفان قرون وسطی، آکوئیناس هم نظری شبیه به ارسطو داشت؛ اما آگوستین به نوعی ثنویت افراطی اعتقاد داشت و نفس و بدن را قائم بالذات و دارای مقام مساوی می دانست. در میان فیلسوفان مدرن، دکارت معتقد بود دانش واقعی باید مستقل از ادراکات کالبدی و احساسات باشد؛ زیرا تجربه های حسی و عاطفی باعث تحریف ماهیت حقیقت می شوند. ایده اندیشیدن در فلسفه مدرن، غالباً با عبارت مشهور دکارت، «من فکر می کنم پس هستم» همراه است (Descartes, 1996: p. 68). هرچند دکارت ارزشی برای بدن قائل نبود، با این حال منکر وجود بدن نیز نبود و از طریق قوه خیال و حس بر وجود بدن استدلال می کرد (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۸۳-۹۲؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۵۰). از جمله رهروان دکارت که در این زمینه بسیار کوشیده اند، می توان به اسپینوزا، مالبرانش و لایب‌نیتس اشاره کرد. اسپینوزا با اصل «وحدت وجودی نفس و بدن؛ دو وجه یک نظام واحد»، مالبرانش با اصل «اصالت تقارن» و لایب‌نیتس با اصل «هماهنگی پیشین بنیاد» سعی کردند خلأ ارتباط میان نفس و بدن را که در فلسفه دکارت به وجود آمده بود، پر

۱۰۹



نظر

رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مریلینوتی

کنند. کانت هم بدن را خارج از زمان و مکان در نظر گرفت. بنابراین، همواره بدن به مثابه سوم شخص و با فاصله و به چشم شیء محض دیده می‌شد.

در دوران جدید به تدریج گرایشی پدید آمد که به بدن بیشتر از روح ارزش می‌داد. مارکی دوساد متفکر بسیار افراطی این دوران می‌گفت: «این فقط بدن است که من عاشقش هستم» (آدرنونو و هورکهایمر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۳-۱۹۴)، و یا فردریک نیچه می‌گفت: «من» می‌گویی و از این گفته مغروری، اما از این بزرگ‌تر، «بدن» توست که «من» نمی‌گویند، اما «من» را در کار می‌آورد» (نیچه، ۱۳۸۴: ص ۴۶). هم‌دوره با نیچه، این توجه به بدن، نزد ویلهلم دیلتای در انسان به مثابه واحد روان - تنی، وجهی مشخص‌تر و انضمامی‌تر به خود گرفت (دیلتای، ۱۳۸۹: ص ۳۳۱). توجه کامل به بدن، در دستگاه فلسفی - پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی به صورت خارق‌العاده مطرح شد. آنچه مرلوپونتی در پی آن است اتحاد بدن و ذهن یا بدن و ادراک است. ادراک و نه حتی ذهن، مجرد از بدن به فهم نمی‌آید. نزد وی انسان مدرکاتی بدن‌مند است. موریس مرلوپونتی، استاد دانشگاه لیون فرانسه، معاصر ژان پل سارتر و از پدیدارشناسان بزرگ قرن بیستم است و نظریه اصالت بدن که از نوآوری‌های مرلوپونتی به‌شمار می‌آید، بسیار متأثر از اندیشه‌های هوسرل و مارسل می‌باشد. دیدگاه متفاوت مرلوپونتی درباره بدن در درک متمایز او درباره ادراک حسی و عالم ریشه دارد. وی برخلاف نظر دکارت که فهم ادراک حسی را در توجه و واکاوی ذهن می‌دانست، فهم ادراک حسی را مستلزم دقت نظر درباره بدن و ارزیابی نگاه می‌دانست. این جمله از مرلوپونتی معروف است که «برای دیدن باید نگاه کرد» (Merleau-ponty, 1962: p.203). مرلوپونتی برای ورود به بحث بدن با به‌کارگیری موضوعاتی از علم آسیب‌شناسی جدید و با توسل به الگوهای حرکتی و هندسی بدن، بدن را به‌عنوان یک پدیده جنسی بررسی می‌کند؛ زیرا جنسیت به‌عنوان بخش ذاتی تجربه بدن عملکرد یا شیوه‌ای از وجود ماست که در تفسیرهای فرویدی به‌عنوان عامل علی، زیربنای همه رفتارهای بشر واقع می‌شود. درنهایت بدن جزء مکمل ساختار کاملی محسوب می‌شود که خود را در ایماء و اشاره ظاهر می‌کند. به این ترتیب، بدن چونان دسترسی ویژه بشر به عالم لحاظ می‌شود (Crossly, 1995: p. 546-547).

۱. دکارت و اصالت نفس

در تأمل دوم کتاب تأملات، دکارت به ماهیت نفس می‌پردازد و معتقد است شناخت نفس از شناخت بدن آسان‌تر است: «هرچند یقین دارم که هستم، ولی با وضوح تمام نمی‌دانم چیستم» (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۳۶). وی صفت اصلی جوهر روحانی یا نفس را، تفکر دانسته است. به اعتقاد وی، جوهر روحانی همواره در حال فکر کردن است، حتی «در همان لحظه‌ای که به بدن یک کودک دمیده می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۵۳). دکارت پیش از این، تأمل خود را عبارت از «بدن خود» می‌دانست که جسمی در میانه اجسام و واجد صفات اجسام و دارای وزن و مکان است. او خود را جسمی جان‌دار معرفی می‌کند که می‌بیند، غذا می‌خورد، احساس می‌کند و می‌اندیشد و همه این امور را به نفس نسبت می‌دهد: «پس من جسمی نامی، حساس و ناطق هستم و به عبارت دیگر، جسمی ذونفس (جان‌دار) هستم». دکارت از اینکه در هستی خود هیچ شکی ندارد، ولی «تن» خود را مانند دیگر اشیا می‌تواند نیست بنگارد می‌گوید: «پیش از این هم بر خورده بودم به اینکه از من کارهایی چون غذا خوردن، راه رفتن، احساس کردن و... سر می‌زند که این کارها از جسم بماهو جسم بر نمی‌آید. این کارها را پیش از این هم به نفس نسبت می‌دادم، ولی به دلیل انس با محسوسات عادت کرده بودم که هرچه هست را جسم و جسمانی بپندارم. نفس را هم جسمی رقیق و لطیف می‌دانستم که در جسمی کثیف (یعنی بدن) سریان دارد؛ سریانی از سنخ سریان آب در گیل؛ اما اکنون که نادرستی پندارها را آزموده‌ام، باید هر آنچه را که از «من» باز می‌توان ستاند، حذف کنم، بی‌آنکه «من» خود از میان برخیزم. بدین ترتیب، صفات جسمانی را یکسره از خود سلب می‌توانم کرد. همچنین صفاتی چون خورنده‌بودن و رونده‌بودن را به دلیل قیام آنها به جسم، می‌توانم از خود انتزاع و نفی کنم. فقط «اندیشنده‌بودن» باقی می‌ماند. پس حقیقتی که آن را باز می‌جستم، یعنی ذات من، خود را به‌عنوان «اندیشه» عیان می‌سازد. فکر، صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است. من هستم، من وجود دارم، امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر





می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجودم نیز متوقف شود» (شهابی، ۱۳۷۷: ص ۸۴-۹۰).

دکارت پس از فرض شک در همه چیز سرانجام به این نتیجه رسید که از میان همه چیزها تنها یک چیز است که بدیهی، قطعی و تردیدناپذیر است و آن هستی نفس من است که در تمام چیزها شک می‌کند. نفس آدمی همان فکر و اندیشه است و انسان تا زمانی که فکر می‌کند وجود دارد. این توصیفی است که دکارت از نفس خود دارد و چنان که ملاحظه می‌شود، تعریف دقیقی از نفس که تعریف حدی و رسمی باشد ارائه نمی‌دهد و بارزترین خصوصیت نفس را «فکر کردن» می‌داند. در واقع پاسخ دکارت به مای شارحه و هل بسیطه در مورد نفس خویش یک چیز است و آن «فکر کردن» است. از طریق فکر کردن است که به «هستی» خویش پی می‌برد و در کشف «چیستی» خویش نیز خود را موجودی می‌داند که دارای فکر است.

الف) تعریف بدن

دکارت جوهر جسمانی را به عنوان شیء ذاتاً ممتد تعریف کرده است و جز امتداد که ذات جسم را تشکیل می‌دهد، هر چه در جسم وجود دارد، جزو خواص ثانویه است که معلول دخالت ادراک است (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۴۵). پس جسم جوهری است که موضوع بی‌واسطه امتداد مکانی و نیز موضوع بی‌واسطه اعراضی است که مستلزم امتدادند؛ مانند: شکل، وضع، حرکت مکانی و مانند آن (همو، ۱۳۸۴: ص ۱۹۴). دکارت امتداد را به معنای کمیت یا مقدار که در فلسفه ارسطو یکی از اعراض است، تلقی کرده و در واقع صورت جسمیه ارسطویی را حذف می‌کند. صورت جسمیه ارسطویی یک معنای کیفی است و قابل اندازه‌گیری نیست؛ در حالی که دکارت می‌خواهد ذات جسم متشکل از چیزی باشد که قابل اندازه‌گیری باشد تا بتوان از آن یک تصویر صریح و متمایز به ذهن آورد (همو، ۱۳۶۹: ص ۴۶). دکارت معتقد است مفاهیم کلی پیچیده‌اند. از این رو، ترجیح می‌دهد یک جسم را به طور خاص تجزیه و تحلیل کند تا به ماهیت اصلی آن پی‌برد و سپس نتیجه به دست آمده از آن را به تمامی اجسام تعمیم دهد. روش او در بیان ماهیت جسم، رسیدن

از جزو به کل است و نه از کل به جزو؛ برخلاف روشی که در قیاس وجود دارد. همچنان که در مورد نفس نیز همین روش را در پیش گرفت و از یک نفس جزئی (یعنی خودش) آغاز کرد و با تحلیل و بررسی این نفس جزئی، به اثبات و تعریف نفس به معنای کلی پرداخت.

ب) رابطه سوژه و ابژه

اندیشه دکارت درباره سوژه (نفس) و ابژه (بدن) و تفکر او در باب فاعل شناسا (سوژه)، نقطه عطفی در تاریخ اندیشه پدید آورد. آنچه رنه دکارت را در اوج این شقاق‌انگاری قرار می‌دهد تفاوتی است که وی میان «داشتن روح» و «داشتن حیات» می‌گذارد. دکارت تنها پس از اینکه تمایز قاطعی میان «داشتن روح یا ذهن» و «داشتن حیات» می‌گذارد، روح را از «بدن» متمایز می‌کند (کارمن، ۱۳۹۰: ص ۱۲۸). در دستگاه دکارتی حیات و مرگ پدیداری مکانیکی است و ربطی به داشتن روح یا ذهن ندارد؛ مرگ هیچ‌گاه به واسطه غیاب روح نمی‌دهد، بلکه تنها از آن رو رخ می‌دهد که یکی از اجزای اصلی بدن فساد می‌یابد.

از نظر دکارت بدن به خودی خود همچون «ساعت» و «ماشینی» است که خدا آن را ساخته و متشکل از «قطعات» است و این «روح حیاتی» موجود در آن است که اعضای بدن را به حرکت می‌آورد. بدنی که می‌توان از آن با نام بدن قطعه‌قطعه شده دکارتی یاد کرد. این بدن قطعه‌قطعه شده هیچ‌جا حقیقتی از خود ندارد و هر چه ما به مثابه حواس از آن دریافت می‌کنیم، در اصل منبعث از روح و ذهن است. وی تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد: «چیزی که فکر می‌کردم در حال دیدن آن با چشم‌هایم هستم، درواقع فقط با قوه حکم که در ذهن من است درک می‌شود».

نزد وی حتی درد و دیدن نه رویدادهایی فیزیکی که رویدادهای ذهنی‌اند و حواس همه در عرض یکدیگرند و عقل فوق حواس است و توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر چیزی شبیه به توقع ادراک بو از چشم است (دکارت، ۱۳۸۱: ص ۲۰۶). دکارت ادراک





را ذهنی و بدن را عینی معلول ذهن می‌داند و خرد، حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان نسبت به حیوان است. هیچ ایده‌ای مجرد از خرد نیست و تفکر خاصیت جدانشدنی روح است. این گونه انسان در دستگاه دکارتی به جسمی ماشینی بدل می‌شود که تحت سیطره روح است. دکارت به صراحت اعلام می‌دارد که برای دست یافتن به حقیقت، اساساً نیازی به حواس بدنی نیست و بدین طریق، ذهن و بدن را از یکدیگر جدا می‌کند. وی معتقد بود که ذهن و خرد انسانی بر احساسات و امیال کالبدی برتری دارند و تنها راه دستیابی به شناخت و حقیقت، اتکا به ذهنی بدون بدن است؛ زیرا بدن و حواس بدنی ممکن است شناسنده را در مسیر شناخت گمراه سازند. دکارت بیان می‌کند که مجبورم از اندیشه‌ام تمام تصویر چیزهای جسمانی را پاک سازم یا «حداقل باید به آنها به مثابه چیزهای تهی و اشتباه بنگرم» (Descartes, 1996: p. 24).

وی نتیجه‌گیری می‌کند که «من تنها یک چیز اندیشنده هستم، می‌توان بیان داشت یک ذهن، یک ادراک‌کننده، یک خرد» (ibid.). مراد دکارت از تمایز میان نفس و بدن، تمایز واقعی میان دو یا چند جوهر است و تمایز دو جوهر یعنی امکان وجود مستقل از یکدیگر (Descartes, 1997: p. 255). این تمایز از طریق فاعل شناسایی درک می‌شود که بتواند یک جوهر را بدون دیگری، به نحو روشن و متمایز تصور کند.

دکارت معتقد بود بدن انسان زنده هیچ نیازی به نفس ندارد و تصریح می‌کند که خود یک ماشین مکانیکی است که مستقل از نفس وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۷۵). ما می‌توانیم حکم کنیم که تفاوت بدن انسان زنده با مرده همانند تفاوت ساعت یا ماشین دیگری است که به کار افتاده و اصول مادی حرکاتی را که برای آن طراحی شده، به همراه تمام آنچه برای حرکت نیاز دارد، در خود جای داده است، با ساعت یا ماشینی که شکسته است و اصول حرکتی‌اش از کار افتاده است. در واقع از دیدگاه او، استقلال نفس و بدن پیش از فساد و تباهی بدن مادی و مفارقت نفس از آن هیچ ثمره‌ای برای آدمی ندارد، مگر آنکه آن دو به یکدیگر بیوندند و متحد شوند؛ زیرا نفس صرفاً از طریق بدن مادی است که می‌تواند فضایل نفسانی و اوصاف پسندیده را کسب کند و به

کمال شایسته خود برسد و بدن مادی نیز تنها از طریق نفس مجرد است که می‌تواند به حیات مادی خود تا زمان مفارقت نفس از آن ادامه دهد. بنابراین، لازم است که نفس و بدن برای نیل به اهداف و مقاصد خاص خود به یکدیگر پیوندند و با هم متحد شوند.

دکارت بر آن است که نفس آدمی نه با عضوی خاص، بلکه با تمام بدن مادی و اعضای آن متحد است، ولی این امر بدان معنا نیست که نفس مجرد آدمی همه اعمال خود را در هر عضوی که بخواهد می‌تواند انجام دهد، بلکه به عکس در بدن آدمی عضو خاصی هست که نفس آدمی اعمال خود را تنها در آن بیش از دیگر اعضا انجام می‌دهد. این عضو غده بسیار ریز و صنوبری‌شکلی است که در بخش میانی مغز و به طور معلق و بالای مجرای قرار دارد که از طریق آن ارواح حیوانی موجود در حفره‌های جلوی این مجرا با ارواح حیوانی موجود در حفره‌های پشتی در ارتباطند؛ به طوری که چه بسا خفیف‌ترین حرکات در غده مزبور سبب تغییر بزرگی در مسیر حرکت ارواح حیوانی شود و برعکس، کوچک‌ترین تغییری که در حرکت ارواح حیوانی روی می‌دهد، ممکن است حرکات غده صنوبری را تغییر دهد (دکارت، ۱۳۷۶: ص ۳۳۱-۳۳۲).

پرسش این است که دلیل تجربی استقرار نفس در غده صنوبری شکل چیست؟ پاسخ دکارت به پرسش مزبور آن است که اولاً غده صنوبری برخلاف دیگر اجزای مغز جفت نیست؛ ثانیاً از آنجا که ما همیشه از شیء واحد مشخصی یک فکر بسیط داریم، پس باید یک امر واحدی باشد که تا هر گاه دو صورت خیالی‌ای که از طریق دو چشم وارد ذهن ما می‌شوند، پیش از ورود به نفس در آن متحد گردند تا دو صورت حسی از شیء واحد وارد نفس ما نشود؛ زیرا در بدن ما عضو دیگری وجود ندارد تا از طریق آن صور خیالی پیش از ورود به نفس متحد گردند. بنابراین، محل استقرار نفس و نقطه ارتباط نفس با بدن مادی غده صنوبری در مغز است (رحمانی، ۱۳۸۹: ص ۳۷۸)، اما از آنجا که غده صنوبری هم عضوی مادی است، مسئله رابطه جوهر مجرد نفسانی با بدن مادی در فلسفه دکارت همچنان بدون تبیین می‌ماند.





۲. مرلپونتی و پدیدارشناسی بدن

دغدغه اصلی مرلپونتی، یافتن چارچوب نظری برای درک رابطه میان بدن انسان و جهان است تا انفصال دکارتی بین ذهن فعال از یک سو، و بدن بی حرکت و ساکن از سوی دیگر را حل کند (T. Butt & D. Langdridge, 2003: p. 479) در فلسفه مرلپونتی بدن کارکردی متمایز و برجسته می یابد و به عنوان جسم با صفت امتداد توصیف نمی گردد (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۶۷). غالب شدن بر دوگانگی دکارتی در گرو توجه به این نکته مهم است که موجودات انسانی را نباید فقط ذهن محض (شناسنده) و یا بدن مطلق تلقی کرد، بلکه در بهترین تحلیل ممکن، لازم است طبیعت و ذات کلی آنها به عنوان ذهن شناسنده در نظر گرفته شود. البته این بدین معنا نیست که فاعل شناسا تنها بدن را در مالکیت دارد، بلکه برای نشان دادن آن دسته از شرایط وجودی است که به موجب آن ذهنیت و جسمانیت مؤلفه های کاملاً درهم تنیده یک جوهر بنیادین یکسان می گردند. درحقیقت بدن عین شناسا و شناسا نیز عین بدن فرض می شود. از این رو، می توان ادعا کرد که تمایز و افتراق بین بدن و ذهن، تنها محصول تفکر نظری و انتزاعی در باب طبیعت انسانی می باشد (Crossly, 1995: p. 46). به عبارت روشن تر، مرلپونتی به نوعی رابطه و سیالیت میان بدن شناسنده و ذهن اذعان دارد (W.Symour, 1998: p. 9).

الف) نظریه بدن زیسته و رابطه بدن با عالم

مرلپونتی در کتاب پدیدارشناسی، پیش از پرداختن به مسئله بدن، نخست به نقد آرای عقل گرایان و تجربه گرایان می پردازد. وی با تمسک به اصطلاح خاص «بودن - در - جهان»، خود را از دام تفسیرهای فیزیولوژیکی و روان شناسی درباره بدن نجات می دهد. تمام تلاش مرلپونتی این است که بدن را در متن عالم و در محدوده خود بررسی کند، افزون بر اینکه «بودن - در - جهان» نمی تواند به عنوان یک رابطه شخصی که میان یک «بدن خاص» و «عالم احاطه کننده» است فهم شود، بلکه باید بر حسب وظایف، اعمال و فضای آزادی که با توجه به امکانات در دسترس بدن در هر لحظه ترسیم می گردد،

درک شود. او معتقد است براساس امکاناتی که بدن دارد، ضروری است پیش از پذیرفتن «من فکر می‌کنم»، بپذیریم که «من می‌توانم»؛ یعنی درواقع یک کوجیتوی عملی که «بودن - در - جهان» مرا شکل می‌دهد.

مرلوپونتی نخست به نحوه توجه «من» به «من‌های دیگر» می‌پردازد و بر این باور است که حتی اگر کسی بخواهد خودش را جدا از دیگری تجربه کند، باید امکان فراروی (یا تعالی) از این انزوا وجود داشته باشد؛ تلفیقی از وجود من با وجود دیگری که به من اجازه می‌دهد تا از خودم به آن جنبه از وجود خود که وجود - با - دیگری است فراروی کنم؛ بدین منظور که خود را چیزی بیش از آنچه که من با وجود لفسه‌ام هستم، تجربه کنم (Macann, 1993: p. 192). وی همچنین معتقد است همان‌گونه که اجزای بدن من توأم با یکدیگر ساختاری را تشکیل می‌دهند، بدن دیگری و بدن من یک کل واحد هستند؛ یعنی دو وجه از یک پدیده واحد (Merleau-ponty, 1962: p. 354). این بدن من است که من را بر عالم مفتوح می‌سازد و موقعیتی را در آنجا در میان دیگر انسان‌ها برای من مهیا می‌سازد. مرلوپونتی حتی در زمینه عالم اجتماعی، پای بدن را وسط می‌کشد و معتقد است که بدن من و بدن‌های دیگر است که باعث پیش‌روی من به سوی عالم و دیگران است (ibid., p. 165).

مرلوپونتی با کنار گذاشتن دیدگاه ماتریالیستی و دوگانه‌انگارانه دکارتی، نظریه «بدن زیسته» (lived body) را مطرح می‌سازد. «بدن زیسته» التفاتی (Intentionality) را در تمامی الزامات دنیوی خود به نمایش می‌گذارد که ارتباط پویای بدن و جهان را نشان می‌دهد؛ یعنی بدن زیسته با جهان تجربه‌گره خورده و رو به سوی آن دارد: «من بدنی هستم که به سوی جهان خیز بر می‌دارد» (idem, 2005: p. 75). بدن آدمی حقیقتی است که با انسان‌های دیگر و محیط درباره‌اش ارتباط دارد. «بدن زیسته» به شکل‌گیری جهان تجربه‌شده کمک می‌کند. ما نمی‌توانیم معنا و ساختار اشیا را بدون ارجاع به توانایی‌های بدنی و حواس بفهمیم، بلکه از طریق حرکت، زبان و امیال خود با جهان درگیر می‌شویم. بر این اساس، می‌توان گفت: «بدن زنده فقط یک شیء در جهان نیست،





بلکه راهی است که از طریق آن جهان ایجاد می‌شود» (Leder, 1992: p. 25).

همچنین مرلوپونتی به بدن کارکرد و وحدت بخشی نسبت می‌دهد؛ به این معنا که هر کدام از ارگان‌های حسی ما به حوزه پدیداری متمایزی گشوده هستند و این بدن زیسته است که این امور متمایز را در جهان واحدی درهم می‌آمیزد: «من نمی‌توانم وحدت شیء را بدون واسطه تجربه بدنی‌ام درک کنم» (Merleau-ponty, 2005: p. 135) برای مثال، زمانی که صدای بلبلی را می‌شنویم، تجربه ما آن را دو امر متمایز پدیداری و شنیداری نمی‌پندارد، بلکه با استفاده از حواس‌های مختلف پرنده واحدی را ادراک می‌کنیم (ibid., p. 232). از سوی دیگر، معنای متصور اشیا نیز به حرکت و جنبش ما بستگی دارد و طرح‌ها را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. صندلی استخوان‌های خسته من را به استراحت فرا می‌خواند، اشیا اجازه می‌دهند تا زندگی کنم و در عمل براساس نیازها و توانایی‌های بدن زیسته من شکل گرفته‌اند. بنابراین، ارتباط من با جهان خارج از طریق بدنم است و نمی‌توان آن را صرفاً پیامد ذهن آدمی دانست. بنابر نظر مرلوپونتی، بدن زیسته موجودی درهم‌تنیده است؛ مدرک است و مدرک، ذهنی است و مادی. این درهم‌تنیدگی در چارچوب دکارتی از هم گسسته می‌شود. از نظر دکارتیان، تفکر منفک از امور مادی است، ولی بدن زیسته ما را به فراسوی دوگانه -انگاری وجودی می‌برد. انسان بودن جایگاه التفاتی است که از منظر مادی خود را آشکار می‌سازد (رفیقی و اصغری، ۱۳۹۶: ص ۱۲۷).

ب) تعریف بدن

از نظر مرلوپونتی بدن (Body)، عادت (habit) یا ملکه آغازین و اصیلی است که همه عادات دیگر بسته به وجود آن است. بدن در مرحله نخست، در حکم مرکب و وسیله انتقال برای «بودن - در - عالم» است. بدن، بندرگاه ما در عالم، واسطه میان عالم و ماست. در مرحله دوم، بدن، وسیله‌ای برای بیان طبیعی است که توانایی نشان‌دادن و سخن‌گفتن دارد. بدن نشان و علامت است. کار بدن در مرحله سوم، تبدیل افکار به اشیاست. بر اساس این سه خصوصیت می‌توان گفت که بدن در عالم به مثابه قلب در سازمندی بدن است (idem, 1962: p. 203).

مفهوم مورد نظر مرلوپونتی از بدن در مقابل مفهوم دکارتی آن قرار می‌گیرد که بدن شیئی همانند دیگر اشیا تلقی می‌شود. درست است که بدن شیئی طبیعی است که می‌توانیم آن را وزن کنیم و اندازه بگیریم، ولی در عین حال، منشأ احساسات، ادراکات و حواس نیز هست. پس بدن سوژه - ابژه است (idem, 2005: p. 93). بر این اساس، مرلوپونتی بین دو سطح بدن تمایز قائل می‌شود: از یک سو، با بدن عینی (Objective Body) مواجه هستیم که به مثابه شیئی مکانیکی محسوب می‌شود. در واقع بدن مجموعه‌ای از اندام‌های مرتبط به هم است که از طریق نیروی علی عمل می‌کند؛ بدنی که می‌توانیم آن را محل فرایندهای فیزیولوژیکی خودکار در نظر بگیریم که بخش اعظمی از ارتباط ما با جهان را شکل می‌دهد و مستعد انواع بیماری‌ها و زخم‌هاست. از سوی دیگر، بدن زیسته‌ای (Lived Body) وجود دارد که در قالب تجربه اول شخص در دسترس ماست و حیات آگاهی ما از طریق آن آشکار می‌شود: «بدنی که به مثابه زیسته درک می‌شود، هم جسمانی و هم خودآگاه است» (ibid., p. 89).

به باور مرلوپونتی اشتباه بزرگ دکارت، حواله کردن نفس و جسم به دو قلمرو جداگانه است و حال آنکه روان و بدن یکی هستند. آدمی، «فاعل متجسم» (Body Subject) است (روحانی و مادی). روح انسان چیزی نیست مگر حد بالاتری از «خودسازماندهی فاعل» و اهمیت فعالیت خودآگاهانه وی به آنچه در مرحله پیش آگاهی می‌گذشت ناچیز است (ibid., 1962: p. 213). آنچه مرلوپونتی از آن با نام بدن یاد می‌کند «تنی آگاه» است، نه تنی غیرفعال در عمل ادراک حسی که همچون ابژه یا شیئی تلقی شود (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۷۸).

وی معتقد است بدن آدمی سراسر یک بدن آگاه است که هر حرکتش آکنده از ذهن است. من از طریق بدن آگاه یا زنده با چیزها نسبت التفاتی پیدا می‌کنم. این امر صفتی امکانی برای یک خود بدن دار یا بدن سوژه است. در واقع براساس نوع افعالی که به واسطه این بدن انجام می‌دهیم، در اطراف خود عالم بیولوژیکی، فرهنگی و یا اجتماعی را پی‌ریزی می‌کنیم (همان: ص ۸۰).



ج) رابطه سوژه و ابژه

پدیدارشناسی مرلوپونتی کوشش جدیدی است برای توصیف رابطه ادراک و پرکردن شکاف ریشه‌دار ذهن یا روح و ارتباط آن با جهان. به بیان دیگر، پدیدارشناسی وی کوششی است برای توصیف ساختارهای اساسی تجربه و فهم بشری از منظری انضمامی و اول شخص، در برابر منظر تأمل انگیز و سوم شخص دکارتی (کارمن، ۱۳۹۰: ص ۳۲-۶۵) و برای مرلوپونتی بدن به مثابه اول شخص سوژه تجربه است (Merleau-Ponty, 2002: p. 87). وی در پدیدارشناسی ادراک به انتقاد از دوپارگی دکارتی میان ذهن و بدن برمی‌خیزد. انتقاد او استدلالی است در جهت ویرانی این تلقی دوگانه‌انگار از انسان‌هایی که در جهان وجود دارند. او بر این ضرورت تأکید دارد که دریابیم انسان‌ها اولاً و بالذات اذهان اندیشنده نامتجسم نیستند؛ بلکه بدن‌هایی هستند که به جهانی مادی پیوسته‌اند. بنابراین، بدن‌ها چیزهایی انتزاعی نیستند؛ بلکه موجوداتی انضمامی در جهان‌اند که از طریق آنها ادراک روی می‌دهد و ذهنیت شکل می‌گیرد. ما از طریق بدن به جهان دست می‌یابیم، نه از طریق (یا نه صرفاً از طریق) ذهن. برخلاف «می‌اندیشم پس هستم» دکارت، وجود، اندیشیدن نیست، بلکه تجسم است. به‌واقع اندیشیدن محصول آگاهی است و آگاهی به نوبه خود از ادراک‌های بدنی سوژه قوام می‌گیرد. مرلوپونتی برخلاف دیدگاه دکارت تأکید می‌کند که هویت انسان به‌طور چشمگیری به‌سبب حیث فیزیکی یا بدن وی شکل می‌گیرد. بنابراین، بر محوریت بدن و تأثیر آن بر ادراک ما از جهانی که به تجربه می‌آید، اصرار دارد. او می‌گوید شناخت جهان محصول ادراک انضمامی است، نه محصول اندیشه انتزاعی یا کارکردهای یک ذهن یا آگاهی نامتجسم.

در تفسیر دیدگاه مرلوپونتی می‌توان گفت که وی آشکارا تمایز نفس (ذهن) و بدن را انکار کرده و آگاهی را در بدن جاسازی می‌کند. او تأکید دارد که آگاهی را باید به صورت مجسم دریافت. در این دیدگاه، به نوعی بدن از ماشینی‌بودن خارج شده و دارای حیات است. در بحث بدنی‌شدن آگاهی (Embodiment)، بدن و آگاهی یکی می‌گردد و آگاهی عنصری مجزا از بدن نیست تا بخواهیم نحوه پیوند این دو را کشف



کنیم؛ یعنی ما با بدن آگاه (conscious-body) مواجه هستیم. این بدن دیگر، دکارتی و ماشینی نیست، بلکه هر یک از ما یک آگاهی بدن دار است؛ یعنی آگاهی به صورت بدنی ظهور می کند و صورت غیربدنی ندارد. در تفکر مرلوپونتی هرچه آگاهی بیشتر گسترش یابد، آن گاه بدن یافتگی آن بیشتر خواهد شد. ویژگی آگاهی آن است که از آن جهت که ادراک حسی است، ظهور بدنی است. از این رو، آگاهی چیزی غیر از بدن من نیست. بنابراین، رفتارهایی از من ظهور می کنند که رفتارهای آگاهانه هستند. نتیجه آنکه مرلوپونتی می گوید تفکیک سوژه و ابژه را با یکی کردن بدن و آگاهی به گونه ای حل کند. به این ترتیب که خود بدن، هم به عنوان سوژه و هم به عنوان ابژه مطرح می شود. سوژه چیزی بیرون از بدن نیست. در سوژه کتیویسم، سوژه وجه غیربدنی انسان است که می تواند به صورت مستقل لحاظ شود. از نظر وی آگاهی نمی تواند بدون بدن لحاظ شود؛ یعنی همواره جنبه های بدن یافتگی در آگاهی مقدر است، راه مطالعه آگاهی همان بدن است. اعمال مختلفی که از بدن صادر می شود، چه حیوانی و چه روحانی جنبه های بدنی دارد (غلامی، ۱۳۹۱: ص ۵۴). مرلوپونتی می گوید:

اما من هرگز روح محض نیستم، من تجسد یافته ام؛ یعنی روحی هستم حال در بدن. من فقط برای خود نیستم، عیان و مشهودم. این ظهور و این غلظت و ضخامت و پایداری همه از اینجاست که بدن من وجود دارد. اما در باب اینکه میان من و بدن من چه ربط و نسبتی هست، باید بگویم این رابطه، رابطه مالکیت نیست. بدن چیزی متمایز از من نیست. رابطه وحدت و عین هم بودن نیز نیست؛ زیرا بدن من تمام خود من نیست، پس جز این نمی ماند که بگویم این ربط و نسبت نه ابژکتیو و خارجی است و نه قابل تصویر، بلکه راز حضور و بهره مندی است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۷۴).

د) مرلوپونتی و کوجیتوی دکارت

مرلوپونتی همچون بیشتر فیلسوفان فرانسه به نوعی فلسفه آگاهی معتقد است. تمام فلسفه وی تفسیری مجدد و اساسی از کوجیتوی دکارت محسوب می شود. اگرچه به این نکته





مهم نیز باید اشاره کرد که فلسفه مرلوپونتی اهمی در جهت ایجاد یک نظریه در مورد ذهن یا آگاهی است که حق را در مورد ویژگی غیر مفهومی برخورد ما با عالم و با دیگر موجودات آگاه رعایت می کند و این کاری است که دکارت انجام نداده است (Edwards, 1967: p. 280). آگاهی یکی از کشفیات مهم فلسفه جدید است و پیامد نحوه تلقی دکارت از آگاهی، دوگانه انگاری محض است. پذیرش واژه کوجیتو از سوی مرلوپونتی نمایانگر تأثر او از فلسفه دکارت است و این خود، بقایای تفکر دکارتی را در واژه‌ها و زبان وی به نمایش می گذارد (Macann, 1993: p. 194).

مرلوپونتی کوجیتوی دکارتی را عاملی می داند که ادراک دیگران را ناچیز شمرده و به «من» یاد می دهد که «من»، تنها برای خود دست یافتنی و قابل فهم است و این بدان دلیل است که آن اصل، مرا به عنوان تصویری که از خود دارم و نیز به عنوان آن چیزی که در داشتنش تنها هستم، معرفی می کند (Merleau-ponty, 1962: p. XII).

وی معتقد است کوجیتو صرفاً یک «من اندیشنده» نیست، بلکه حتی اندیشه نیز بر این شالوده استوار است که پایه هرگونه تفکر و سنجش است. به باور وی ادراک حسی تنها راه دسترسی به حقایق خارجی است. آنچه که ادراک حسی را در تفکر مرلوپونتی در چنان مرتبه والایی قرار می دهد، همین حقیقت است که عالم تنها از این طریق برای «من مدرک» قابل درک و لمس می گردد. پرسش آن است که چه عاملی ادراک حسی را برای من ممکن ساخته است؟ و پاسخ اینکه آن عامل، تنی است که به طور شایسته در فلسفه این فیلسوف جای خود را پیدا می کند. نقش مهم و اساسی ای که بدن در فلسفه مرلوپونتی می یابد، از آنجا ناشی می شود که ادراک حسی همچنان که از نامش هویداست، از طریق تنی آگاه و نه یک بدن اُبژه صورت می پذیرد. بدن از دیدگاه او با بدن از دیدگاه دکارت آن چنان تفاوت فاحشی دارد که شاید بتوان گفت تنها مشترک لفظی هستند. از نظر مرلوپونتی بدن، عنصر فعال شناسایی است و دیگر نمی توان عنوانی جسم صرفاً ممتد را به او نسبت داد. بر همین اساس، «می اندیشم» نیز معنایی دیگر می یابد (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۱۵۳).

از آنجا که بدن واجد توانایی‌ها و امکانات شناخت است، کوجیتوی واقعی یک بدن مدرک است؛ منی است که هرگز نمی‌توان آن را جدا از عالم فرض کرد. بنا بر عقاید دکارت، عالم به معنای حقیقی وجود ندارد، آنچه از عالم به نمایش گذارده می‌شود، طبیعت مرده‌ای است که در ذهن سوژه، درون‌ماندگار می‌ماند و دسترسی به آن نیز از طریق ایده‌ها و تصورات واضح و متمایز همان ذهن، امکان‌پذیر است؛ به بیان دیگر، در فلسفه دکارت، جهان و آنچه در آن است به ذهن و محتویات ذهنی تبدیل می‌گردد (همان: ص ۱۵۴). «من فکر می‌کنم، پس هستم» نشانگر این واقعیت است که ساختار ماهیت من فکر کردن است. هستی من نیز تنها از این طریق (فکر) اثبات می‌گردد؛ یعنی بودن بر اساس فکر کردن متحقق می‌گردد. کوجیتوی دکارت نمایانگر تقدم فکر بر هستی است؛ در صورتی که سخن مرلو پونتی برخلاف این ادعاست. او در پدیدارشناسی ادراک می‌گوید:

در قضیه «من فکر می‌کنم، من هستم»، دو طرف قضیه با یکدیگر باید برابر باشند. در غیر این صورت، کوجیتویی وجود ندارد. با وجود این، ما باید معنای این برابری را روشن سازیم؛ زیرا که معنایی خاص دارد: این «من هستم» نیست که به طور بارز در «من فکر می‌کنم» مندرج است، وجود من نیست که به آگاهی که از آن دارم تقلیل می‌یابد، بلکه «من فکر می‌کنم» است که در مرحله متعالی «من هستم» کامل می‌شود (Merleau-ponty, 1962: p. 383).

مرلوپونتی در مبحث کوجیتو در پدیدارشناسی ادراک به وضوح اعلام می‌دارد که «ادراک و مدرک از یکدیگر جدا ناشدنی‌اند و از آنجا که ادراک از آگاهی‌ای که در آن جای دارد، جدایی‌ناپذیر است و هدفش نیز وصول به خود شیء است، روشن می‌گردد که سوژه ادراک نیز از مدرک خود جدایی ندارد (ibid., p. 374).

کوجیتوی مرلوپونتی نمایانگر حضور من - در - عالم است. تنها راه برای فراروی از هرگونه شک ممکن، افکندن خود با چشمان بسته به درون حیطة عمل است؛ یعنی به واسطه عمل «التزام و تعهد» که این عمل می‌تواند دوست داشتن، تنفر و یا حتی شک مؤثر باشد. تنها آگاهی تردیدناپذیر، آگاهی «ملتزم و متعهد» است. آگاهی ملتزم و





متعهد آن آگاهی‌ای است که از قبل با التزام پیشین و در نهایت با تولدش و تجسدش در یک بدن خاص در موقعیت و در تاریخ گرفتار شده است. از نظر مرلوپونتی بدن صرفاً یک نقش انفعالی در ادراک و شناخت ایفا نمی‌کند، بلکه جزء مکمل و لایتجزی آگاهی است. عبارتی که بارها از جانب مرلوپونتی تکرار شده و شاید در نگاه اول کلیه جوانب دیدگاه او را روشن نسازد، اما با تعمق و تأمل در آن بتوان تمامی مقصود او را دریافت. این است که: «آگاهی تجسد یافته است و بدن نیز تنی آگاه است». نکته دیگر اینکه در تفکر مرلوپونتی ارتباط آگاهی با عالم، ارتباط یک متفکر با مجموعه‌ای از اُبژه‌ها نیست. در واقع سوژه کلی و مجزا وجود ندارد؛ سوژه‌ای که کاملاً مستقل و مجزا از اُبژه‌هایش باشد؛ سوژه‌ای که مورد نظر دکارت است، هرگز وجود ندارد (پیرواری و نک، ۱۳۸۹: ص ۱۵۸).

۳. ارزیابی دیدگاه دو فیلسوف

هدف مرلوپونتی از ارائه نظریه اصالت بدن پایان‌دادن به دوگانه‌انگاری و شکافی است که دکارت میان نفس و بدن ایجاد کرده بود. به نظر می‌رسد که نظریه اصالت بدن نیز با مشکلات و انتقادهایی روبه‌روست که نمی‌تواند معضل این دوگانگی را حل کند:

۱. مرلوپونتی تمام توجه خود را به بدن معطوف داشته و بهایی به روح نمی‌دهد. اگرچه آگاهی را متجسد و بدن را «روح‌دار» تلقی می‌کند، اما صحبت کردن از آگاهی (یا بدن) بر دوگانه‌انگاری دلالت دارد که بسیار ابهام‌آمیز است. فلسفه مرلوپونتی با تنی سروکار دارد که بدنی سوژه یا جسمانی است، ولی به همان اندازه که به سوژه می‌پردازد، به مکمل آن، یعنی اُبژه نپرداخته و به یکسان خود را به این دو امر متعهد نکرده است. مرلوپونتی به اُبژه همچون سوژه، واقعیت انضمامی «بودن - در - عالم» را نسبت نمی‌دهد. وی از یک طرف بر تمایز خود از اشیا پای می‌فشرد و از طرف دیگر از جداناپذیر بودن اُبژه و سوژه و جدایی‌ناپذیری مُدرک از مُدرک سخن می‌گوید (Macann, 1993: p. 194).

۲. مرلوپونتی تا چه اندازه توانسته است پدیدارشناسی را از افکار دکارت رهایی بخشد؟ «بودن - در - عالم»، که مرلوپونتی آن را تنها ویژگی امر متجسد می‌داند، چه بسا

در وهله اول به نظر برسد که شکاف بین سوژه و ابژه را برطرف کرده است، ولی در واقع از عهده این کار برنیامده است. ما به چه معنا می‌توانیم بگوییم با عالم در تماس هستیم؟ آیا تاوان چنین اظهاری نزول تصور ما در مورد عالم - از چیزی که وجود دارد؛ خواه ما در ارتباط با آن باشیم یا نه، به چیزی که جدا از اندراج ما موجودیتی ندارد - نیست؟ چه چیزی از عالم باقی می‌ماند، آن هنگام که ما رابطه خود را با آن قطع کنیم؟ طرح «بودن ما در عالم» به نظر می‌رسد تنها تلاشی در جهت قطع گره کور به جای باز کردن آن است. حال پرسش این است که آیا تیغ مرلوپونتی به حد کافی برای این کار قوی است؟ (Crossly, 1995: p. 551). از فلسفه مرلوپونتی می‌توان دریافت که او برای عالم اهمیت زیادی قائل شده است، تا جایی که شناخت عالم را بر هر معرفتی مقدم می‌داند. او همچنین به روشنی اعلام می‌دارد که حقیقت در روح بشر سُکنی ندارد و یا دقیق‌تر بگوییم اصلاً روح یا نفس وجود ندارد؛ زیرا انسان در جهان است و تنها در عالم است که خود را می‌شناسد. با توجه به این سخنان مرلوپونتی، به نظر می‌رسد که وی هرگز عالم را وابسته به ما نمی‌داند تا در پی قطع رابطه ما با آن، موجودیت خود را از دست بدهد، بلکه این رابطه برعکس است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۱۶۳).

از این رو، پذیرش اصالت بدن مرلوپونتی نیز نتوانسته است رابطه پیچیده نفس و بدن را به درستی تبیین کند، ولی آیا تنها راه، بازگشت به نظریه اصالت نفس دکارتی است؟ مشکل اینجاست که این نظریه نیز با دشواری‌های بسیاری روبه‌رو است که می‌توان به برخی از آنها اشاره کرد:

۱. با توجه به نظریه دوگانه‌انگاری که ذهن و بدن را دو جوهر مستقل از هم می‌داند، این گفته منطقی نیست که آنها را در تعامل متقابل با همدیگر بدانیم. پاسخ دکارت این است که این پرسش را باید بدون فکر کردن درباره آن پذیرفت. دکارت درباره این پرسش که چرا نفس با اینکه می‌تواند به‌طور مستقل زیست کند، با بدن رابطه برقرار می‌کند (یا اینکه چرا نفس متفکر اتحاد با بدن را انتخاب می‌کند)، ناچار است همچنان سکوت کند (Schmaltz, 1992: p. 273-274). نفس متفکر باید از این اتحاد نفع برد؛ زیرا می‌دانیم که بدن برای اینکه حیات پیدا کند انتخاب نمی‌کند؛ چون حیات بدن وابسته به





اوست نه به عکس. چرا بدن هنگامی که به لحاظ ماهوی می‌تواند به‌طور مستقل وجود داشته باشد، با ذهن متحد می‌شود؟ شاید بتوان در دستگاه تفکر دکارتی پاسخ داد که نفس از بدن صرفاً برای تجربه پدیدارهای زمینی بهره می‌گیرد.

۲. دکارت در پاسخ به چگونگی تعامل نفس و بدن بیان می‌کند که ذهن و بدن پیش از اینکه در وجود بشری با هم متحد شوند، جواهر کاملی هستند و پس از این اتحاد غیر کامل می‌شوند، اما به گفته آلمونگ این سخنان صرفاً حدس‌هایی است که برای یافتن یک هماهنگی در دیدگاه دکارت زده می‌شود» (Almog, 2001: p. 186).

دکارت گاه در تبیین رابطه نفس و بدن اظهار می‌دارد که خداوند جهان و طبیعت را همان‌گونه که هست آفریده و به دلایلی که برای ما ناشناخته است، جوهر ذهن و بدن را در وجود انسان به هم ملحق کرده است. اما اینکه خداوند به ذهن و بدن اجازه می‌دهد تا به‌عنوان جواهری که وابسته به هیچ موجودی در هستی‌شان نیستند به وجود بیایند و سپس آنها را به با هم بودن مجبور می‌کند، آیا این وابستگی به یکدیگر، ماهیت مستقل آنها را زیر سؤال نمی‌برد؟ این استدلال دکارت تناقضی آشکار در اندیشه وی می‌باشد (جوزی، ۱۳۹۰: ص ۴۹).

دکارت برای گریز از این اعتراض‌ها به غده صنوبری متوسل می‌گردد و بیان می‌دارد که آن جزو بدن که نفس، وظایف خویش را در آن به نحو بی‌واسطه اعمال می‌کند، به‌هیچ‌وجه قلب، ریه یا دماغ نیست، بلکه فقط درونی‌ترین جزو آن است؛ یعنی یک غده مخصوص بسیار کوچکی در وسط دماغ جای دارد (غده صنوبری)؛ زمانی که نفس به این غده می‌رسد، هورمونی را ترشح می‌کند که این هورمون بر بدن اثر می‌کند و به نوبه خود در نفس هم تأثیر می‌گذارد. این تصویر شگرفی از چگونگی کارکرد هورمون با هیپوتالاموس، غده هیپوفیزم و دیگر ارگان‌های بدن است. اما باز هم چگونگی تعامل نفس با بدن در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. با پیشرفت‌های علم تجربی از زبان دکارت تاکنون به روشی درمی‌یابیم که غده صنوبری جایگاه نفس نیست، بلکه این غده وظیفه تولید صفرا را دارد (جوزی، ۱۳۹۰: ص ۵۱).

نتیجه گیری

پرداختن به رابطه نفس و بدن در تاریخ فلسفه ریشه دارد و نحله‌های فکری مختلف در تفسیر این رابطه بسیار کوشیده‌اند. تقریباً به جرئت می‌توان گفت نقطه اوج این بحث را می‌توان نزد دکارت یافت. وی پس از شک تمام عیار دستوری خویش به اولین امر قابل اتکایی که دست یافت، نفس بود. دکارت برای نفس ارزش والایی قایل بود و بدن را در حد ماشین تنزل می‌داد. شکاف و دوگانگی‌ای که وی میان سوژه و ابژه ایجاد کرد، چنان بود که وی در پاسخ اعتراضات معاصران خود نتوانست جواب قانع‌کننده‌ای بدهد و این مسئله در مابعدالطبیعه دکارت بدون اینکه جوابی بیابد، همچنان باقی مانده است.

پس از دکارت بسیاری از فیلسوفان معاصر نیز هر کدام به نحوی قائل به دوگانگانگاری بودند. از جمله این فیلسوفان کسانی چون برگسون، هیک و سوئین‌برن بودند. برگسون از جمله فیلسوفان دوگانگانگار است. البته دوگانگانگاری برگسون تنها در این حد است که هم واقعیت روح را می‌پذیرد و هم واقعیت ماده و جسم را، نه اینکه این دو را دو جوهر کاملاً متفاوت، با اختلاف زیربنایی تصور کند. جان هیک معتقد بود حقیقت وجودی انسان مرکب از نفس و بدن است و نفس و بدن دو جوهر متفاوت و مستقل هستند، اما درعین حال به طور اسرارآمیزی به هم گره خورده‌اند و تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند. سوئین‌برن از معدود فیلسوفان تحلیلی معاصر است که به دوگانگانگاری معتقد است. وی انسان را دارای دو جوهر اصلی و مجزای از همدیگر می‌داند که مشتمل بر جوهر جسم و جوهری به نام نفس است، اما در میان فیلسوفان معاصر، مرلوپونتی کوشید این معضل تفکر دکارتی را حل کند. وی را درحقیقت می‌توان یک فیلسوف اصالت بدنی دانست که در مقابل اندیشه دکارتی به بدن ارزش والایی داد. مرلوپونتی در بحث از بدن، بحث از عالم را پیش می‌کشد و از اصطلاح «بودن - در - جهان» بهره می‌برد و از طریق عالم تفسیر متفاوتی از بدن ارائه می‌دهد. وی معتقد است که بدن را باید در متن جهان بررسی کرد، نه در محدوده خود. این بدن من است که همه عادات دیگر بسته به وجود آن است. در واقع مفهوم مورد نظر مرلوپونتی از



بدن، در مقابل مفهوم دکارتی آن قرار دارد و بدن شیئی مانند دیگر اشیا تلقی می‌شود، ولی مرلوپونتی از بدن آگاه سخن می‌گوید؛ تنی که هر حرکتش پر از ذهن است. دکارت برای فرار از شکاف ایجادشده میان نفس و بدن گاه به نوعی اتحاد میان نفس و بدن قائل می‌شد و مرلوپونتی آشکارا از وحدت روان - تنی سخن به میان می‌آورد؛ البته این وحدت نیز بدون نقص نبود و مورد یورش منتقدان فلسفه مرلوپونتی قرار گرفت. مرلوپونتی نگاهی هم به کوجیتوی دکارت داشته است؛ هرچند کوجیتوی وی یک کوجیتوی عملی است و وی معتقد است که به جای «من می‌اندیشم» باید بگوییم «من می‌توانم». با وجود تمامی تلاش‌ها، مرلوپونتی نیز نتوانسته است بر دوگانگی نفس و بدن فایق آید و معضل رابطه نفس و بدن را بگشاید.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

کتابنامه

۱. آدرنونو، تنودور، هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۳)، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
۲. آژدوکیویچ، کازیمیرز (۱۳۵۰)، مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریا مهر.
۳. پیراوی ونک، مرضیه (۱۳۸۹)، پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی، چاپ اول، آبادان: نشر پرشش.
۴. خاتمی، محمود (۱۳۸۵)، مجموعه درس‌های مکاتب فلسفی در قرن بیستم، تهران: دانشگاه تهران.
۵. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، گفتار در روش درست راه بردن عقل (در سیر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل)، ترجمه و نگارش: محمدعلی فروغی، تهران: زوار.
۶. _____ (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. _____ (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی موسائی افضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹)، تشکّل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس.
۱۰. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹)، خودشناسی فلسفی، قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۱. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۷۷)، درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کارمن، تیلور (۱۳۹۰)، مرلوپونتی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۱۴. نیچه، فریدریش (۱۳۸۴)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.



۱۵. رفیقی، سمیه و محمد اصغری (۱۳۹۶)، «نقش پدیدارشناسی مرلوپونتی در پزشکی»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۲۰.
۱۶. جوزی، مسیب (۱۳۹۰)، «تناقضاتی در دوآلیسم دکارت»، فلسفه و کلام، ش ۳۰.
۱۷. غلامی، طاهره (۱۳۹۱)، «سزان و مرلوپونتی»، کیمیای هنر، ش ۶.
18. Almog, J. (2001), *What am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford: University Press.
19. Descartes, René (1996), *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, Cambridge: Cambridge University Press.
20. _____ (1997), *principles of philosophy*, in: Enrique: chares-arvizo.
21. Edwards, Paul (1967), *The Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmilan publishing.
22. J. Brophy (1963), *The Face in Western Art*, London: Routledge.
23. Leder, drew (1992), “A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body,” in: *The Body in medical thought and practice*, edited by Drew Springer-Science+Business Media, B.V.
24. Macann, Christopher (1993), *Four phenomenological philosophers*, Routledg: First published.
25. Merleau-ponty, M. (1962), *Phenomenology of perception*, Colin Smith, Ruotledge.
26. _____ (2002), *Phenomenology of Perception*, Trans Colin Smith, London and New York: Routledge Classics, First published.
27. _____ (2005), *Phenomenology of Perception*, Trans. C. Smith,. London: Routledge & Kegan Paul.
28. N. Crossly (1995), “Body Techniques, Agency and Inter Corporality: The significance of Goffman,” *Sociology, Spiegelberg, the phenomenological Movement*, La Haye.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

29. T. Butt & D. Langdrige (2003), "The Construction of self: the public Reach into Private Sphere," *Sosiology*, Vol. 37, No. 3.
30. Tad M. Schmalz (1992), "Descartes and Malebranch on Mind-Body Union," *the Philosophical Review*, Vol. 101, No. 2.
31. W. Seymour (1998), *Remaking the body, Rehabilitation and Change*, London & New York: Rutledge.



نظر:

رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مریل پونتی

بررسی «فطرت اخلاقی» و «وابستگی‌های اخلاق به دین» از دیدگاه استاد مطهری

بیژن منصوری *

چکیده

شناخت انسان یکی از پایه‌های جهان‌بینی هر مکتب است و ارائه یک نوع انسان‌شناسی خاص در توجیه و تبیین بسیاری از موضوعات یک مکتب تأثیر دارد. فطرت اخلاقی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اصلی در انسان‌شناسی استاد مطهری نقش مهمی ایفا می‌کند. از نظر ایشان، انسان به‌لحاظ ساختار ذاتی و درونی هم واجد آگاهی‌های اخلاقی است و هم برخوردار از گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌هاست. انسان این دو مؤلفه را به اقتضای ساختار وجودی‌اش داراست و دست هیچ‌گونه تلقین و تحمیل اجتماعی در آن راه ندارد. انسان به‌سبب این ساختار فطری و غیراکتسابی‌اش در ارتباط با دین و متون دینی از بعضی جهات از دین و آموزه‌های وحیانی مستقل و از جهات دیگر، وابستگی تنگاتنگ به آنها دارد. دیدگاه استاد مطهری هرچند از برخی جهات قابل تأمل است، در کلیت خود دیدگاهی است که در توجیه بسیاری از موضوعات دینی راهگشاست.

کلیدواژه‌ها

انسان‌شناسی، فطرت، احکام اخلاقی، درون‌بینی، وابستگی.



درآمد

تحلیل حقیقت وجود انسان و کشف واقعیت‌های این موجود از اساسی‌ترین مباحث در دانش‌های گوناگون بشری است و با قطع و یقین می‌توان گفت تمامی پژوهش‌های عالمان علوم انسانی بر نوع نگاه پژوهشگر درباره حقیقت وجود انسان مبتنی است. بسیاری از اختلاف دیدگاه‌ها در میان صاحب‌نظران علوم انسانی به اختلاف دیدگاه آنها درباره حقایق منطوقی در وجود این موجود شگفت‌انگیز برمی‌گردد. اگر بتوان درباره علوم انسانی بومی و غیربومی سخن گفت، نمی‌توان بدون ارائه رویکردی خاص به انسان، این ادعا را مطرح کرد. بنابراین، سخن گفتن از انسان و حقایق وجودی‌اش از مهم‌ترین مباحثی است که آگاهانه یا ناخودآگاه در پس‌زمینه ذهن هر پژوهشگر علوم انسانی وجود دارد و هیچ صاحب‌نظری در علوم انسانی هرگز نمی‌تواند در ارائه دیدگاه‌هایش، خود را از این پیش‌فرض‌ها برهاند.

هدف این نوشتار آن است که نخست به‌طور کلی نوع نگاه استاد مطهری درباره حقایق وجودی انسان را طرح کند و سپس یکی از این حقایق، یعنی «فطرت اخلاقی» را به تفصیل بررسی کند و آن‌گاه رابطه فطرت اخلاقی با دین را روشن سازد. منظور از دین در این نوشتار، دین مبین اسلام است و از نظر استاد مطهری نیز اصول مکتب انبیا «دین» نامیده می‌شود. شریعت‌های آسمانی در یک سلسله «مسائل فرعی» و در «سطح تعلیمات» با هم تفاوت دارند، «دین» و «اسلام» (به معنای تسلیم) به‌عنوان اصل واحد مکتب انبیا تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۸۱). البته اسلام به‌معنای آخرین دین و حیانی، در همان اصل واحد با همه شریعت‌های آسمانی گذشته مشترک است؛ هرچند به لحاظ شریعت و مسائل فرعی و سطح آموزه‌ها از همه آنها کامل‌تر است. از نظر ایشان، آموزه‌های اسلام به سه مجموعه اصول عقاید، اخلاقیات و احکام تقسیم می‌شود و این آموزه‌ها همگی و حیانی و از افقی مافوق عقل انسان هستند (همان: ص ۵۸-۶۵). به هر حال، دین از نظر استاد مطهری به بخش‌های سه‌گانه یادشده گفته می‌شود که از افقی آسمانی نازل شده و به صورت کامل‌تری در دین مبین اسلام تبلور یافته است. منظور از رابطه فطرت

۱۳۳



نظر



اخلاقی با دین، تحلیل وابستگی یا عدم وابستگی اخلاق به دین در ابعاد چهارگانه معناشناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی است. پرسش اصلی این است که از دیدگاه استاد مطهری اولاً انسان‌شناسی فطری چگونه تبیین می‌شود؟ ثانیاً فطرت اخلاقی چه جایگاهی در حقیقت وجود انسان دارد و ابعاد فطرت اخلاقی در انسان کدام است؟ پرسش فرعی نیز این است که آنچه به‌عنوان ابعاد و اصالت‌های فطری اخلاقی حقیقت وجود آدمی طرح می‌شود، چه رابطه‌ای با دین در ساحت‌های چهارگانه یادشده دارد؟

البته پرسش‌های یادشده بی‌ارتباط با هم نیستند. وقتی از اصالت‌های فطری و فطرت اخلاقی در وجود انسان سخن می‌گوییم، پای یک سلسله امکانات وجودی منطوی در درون انسان مطرح می‌شود که به ساختار وجودی خود انسان مربوط است و با وجود آنها، نیازی به امور بیرونی و خارج از وجود آدمی نیست. حال وقتی این حقیقت مطرح می‌شود، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا انسان با توجه به این اصالت‌های وجودی‌اش، هنوز برای نیازمندی‌های اخلاقی خود به امور دیگری از جمله علم، عقل، دین، جامعه و... محتاج است؟ در این نوشتار، رابطه فطرت اخلاقی انسان با دین و وحی الهی به‌عنوان یک امر بیرونی تحلیل می‌شود و به‌طور ضمنی تکلیف علوم حصولی و تلقین‌های اجتماعی و... نیز روشن می‌گردد.

۱. انسان‌شناسی و فطرت

از نظر استاد مطهری انسان یک سلسله اصالت‌های وجودی دارد که آنها را از هیچ امر بیرونی نگرفته، بلکه این اصالت‌ها مقتضای ذات اوست. این اصالت‌ها انسان‌بودن این انسان بماهو انسان را ترسیم می‌کند. استاد مطهری از این اصالت‌ها به فطرت تعبیر می‌کند، ولی از نظر ایشان این حقایق، فطری وجود انسان هستند که این موجود را به‌عنوان انسان می‌شناساند و از موجودات دیگر متمایز می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴-۳۵). از نظر استاد مطهری مهم‌ترین ساحت‌های فطری آدمی در دو ناحیه شناخت‌ها و

گرایش‌ها رقم می‌خورد. در انسان یک ساختار ادراکی خاص وجود دارد که به دستگاه ادراکی مربوط است و با حصول و اکتساب به دست نمی‌آید. گرایش‌های انسان هم اموری همچون میل به داشتن فرزند، قدرت‌طلبی و تفوق‌خواهی و اساسی‌ترین آنها فطرت دینی، فطرت حقیقت‌جویی، فطرت اخلاقی، فطرت پرستش و فطرت ابداع و خلاقیت است (همان: صص ۴۷ و ۶۰-۶۱؛ همو، ۱۳۸۶: ص ۴؛ همو، ۱۳۸۶: صص ۱۹ و ۲۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰ و همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۳۷).

انسان این ویژگی‌ها را به اقتضای ساختار وجودی خود داراست؛ نه با اجبارهای اجتماعی بر او تحمیل شده و نه محصول تلاش علمی و فکری ایشان است. البته این ساختارهای وجودی و اصالت‌های فطری این‌گونه هم نیست که از محیط، اجتماع و خانواده هیچ تأثیری نپذیرند. از نظر استاد مطهری، اسلام به دو نوع انسان قائل است: یک «انسان فطری» که به همراه یک سلسله ارزش‌های عالی، متعالی و بالقوه مانند امور پیش‌گفته متولد می‌شود و دیگری «انسان مکتسب» که با عمل خودش ساخته می‌شود. البته گاهی هماهنگی با ارزش‌های فطری ساخته می‌شود که انسان راستین است و گاهی نیز علیه ارزش‌های فطری ساخته می‌شود که انسان مسخ شده است (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰). آنچه انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت را از مکتب‌های مادی مانند مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم متفاوت می‌سازد این است که اگزیستانسیالیسم انسان و شخصیت او را به‌طور کلی مولود انتخاب‌های آزادانه خود وی می‌داند و به هیچ سائق و ویژگی پیشینی که بایستی آزادی و انتخاب بر اساس آنها شکل بگیرد قائل نیست (سارتر، ۱۳۹۴: صص ۶۰۳ و ۸۵۵) و مارکسیسم هم انسان را مولود طبقه‌ای می‌داند که در آن می‌زید و همه امور فوق را که فطری تلقی شدند، محصول طبقه و ساختار تولید و ساختمان اقتصادی جامعه می‌داند. در مارکسیسم انسان در ذات خودش نه خوب است نه بد و در واقع جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او تقدم دارد. این جامعه است که به همه جهازات روحی و روانی مثل غریزه اخلاقی انسان شکل می‌دهد (همان: ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۲۰؛ همو، ۱۳۸۶: ص ۶۵)، اما در انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت، معیارهایی پیشینی وجود دارد که می‌توان طبق آنها تکامل و سقوط





انسان را تعیین کرد. این معیارها، چنان که خواهیم دید، نسبت نمی‌پذیرند و محصول انتخاب بی‌معیار انسان یا تکامل اجتماعی و اقتصادی و تغییر جامعه هم نیستند. هر چند اگر درست تربیت نشوند، محصولی به نام انسان مسخ شده ارائه می‌دهد، ولی معیار مسخ و سقوط و کمال و پیشرفت را نیز همان‌ها به انسان گوشزد می‌کنند.

استاد مطهری دیدگاه انسان‌شناسانه خود را در توجیه و تبیین بسیاری از مسائل به کار می‌گیرد؛ از جمله توجیه تاریخ بشر و طرح یک فلسفه تاریخ خاص (مطهری، ج ۱۵: ص ۸۱۴)، مبحث خاتمیت (همو، ۱۳۷۰: ص ۱۰۲)، اقتضائات زمان (همو، ۱۳۶۹: ص ۵۰-۵۱؛ همو، ۱۳۶۲: ص ۱۰۹)، تکامل اجتماعی انسان (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۱)، مسئله شناخت (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۰)، آزادی معنوی و ملاک برتری و فروتری آدمی (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۵۶)، آزادی‌های اجتماعی (همو، ۱۳۹۴، ج ۳۰: ص ۴۶۵)، بردگی (همان: ص ۴۷۶) و ... از آنجا که پرداختن به این مباحث با هدف اصلی این نوشتار تناسبی ندارد، به همین مقدار بسنده می‌کنیم و در ادامه به جایگاه انسان‌شناختی فطرت اخلاقی می‌پردازیم:

۲. انسان‌شناسی و فطرت اخلاقی

الف) تحلیل معناشناختی واژه فطرت

استاد مطهری مدعی است که واژه فطرت پیش از قرآن سابقه‌ای ندارد و برای نخستین بار قرآن کریم این واژه را درباره انسان به کار برده است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۱۴). هر جا که واژه فطرت و مشتقات آن در قرآن به کار رفته است، به معنای ابداع و خلق است. وزن «فعله» بر نوع - یعنی گونه - دلالت می‌کند. واژه فطرت با این صیغه - یعنی بر وزن فعله - تنها یک بار در قرآن آمده (روم: ۳۰) که البته درباره فطرت دینی است و به معنای آن گونه خاص از آفرینش است که به انسان داده شده است؛ یعنی انسان به گونه‌ای خاص آفریده شده است. فطرت انسان به معنای ویژگی‌هایی در اصل آفرینش انسان است (همان: ۱۸-۱۹). کتاب النهایه واژه «الفطر» را «الابتداء والاختراع» معنا می‌کند؛ یعنی خلقت ابتدایی. مقصود از خلقت ابتدایی، خلقت غیر تقلیدی است (ابن‌أثیر، بی تا، ج ۳:

ص ۴۵۷؛ راغب اصفهانی، بی تا: ص ۳۸۲؛ ابراهیم، بی تا: ص ۱۱۷ و ابن منظور، ۱۹۸۸م، ج ۱۰: ص ۲۸۶). کار بشر تقلید از طبیعت است، ولی خداوند در صنع خود از دیگری تقلید نکرده است. فطرت حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش است؛ یعنی انسان با نوعی جبلت، سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین [یا اخلاق و...] آمادگی دارد و اگر به حالت طبیعی رها شود، همان راه را انتخاب می کند؛ مگر اینکه عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کرده باشند (همان: ص ۲۰-۲۱). از نظر استاد مطهری، واژه‌هایی همچون صبغه و حنیف که در قرآن نیز کاربرد دارد، با واژه فطرت هم معنا هستند. واژه صبغه در آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸)، به معنای نوع رنگ است؛ یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین زده است؛ رنگ خدایی (همان: ص ۲۵). همچنین است واژه حنیف در آیه «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران: ۶۷). وقتی زراره از امام باقر علیه السلام درباره «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱) و سپس درباره «حنیفت» می پرسد، امام در پاسخ می فرماید: حنیفت یعنی فطرت؛ خدا مردم را بر معرفت خودش مفتور کرده است. بعد امام با اشاره به حدیث پیامبر (ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۳۵) می فرماید: در فطرت هرکسی این معرفت وجود دارد که خداوند آفریننده اوست (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۲۸-۲۹).

ب) واژه‌های طبیعت، غریزه و فطرت

به بیان استاد مطهری در مورد امور بی جان واژه طبیعت یا طبع به کار می رود. خواصی که در امور بی جان وجود دارد، خاستگاهی درون اجسام دارد که به آن، طبیعت ماده و جسم می گویند. این واژه اگر هم در مورد امور جان دار به کار رود، فقط به جنبه‌های مشترک امور جان دار و بی جان اشاره دارد و اشاره‌ای به جنبه‌های اختصاصی جان داران ندارد (همان: ص ۲۹-۳۰). واژه غریزه نیز درباره حیوانات کاربرد دارد. حیوانات از ویژگی‌های مخصوص درونی و نیمه آگاهانه‌ای برخوردارند که راهنمای زندگی آنهاست و به موجب آن مسیر را تشخیص می دهند. این حالت، غیراکتسابی و سرشتی





است. به بیان استاد، واژه فطرت برای انسان به کار می‌رود و ایشان مدعی است کسی این واژه را در مورد حیوانات به کار نمی‌برد، ولی اگر هم به کار ببرد، گناهی مرتکب نشده است (همان: ص ۳۱-۳۳).

به هر حال، طبق تحلیل معناشناختی یادشده، امور فطری از مقومات وجود انسان هستند. اگر کسی بخواهد ماهیت و حقیقت وجود انسان را تعریف کند، بایستی امور فطری را در تعریف انسان بیاورد. بدون توجه به این امور، تعریف انسان ناقص است.

ج) ابعاد فطرت اخلاقی

اگر فطرت اخلاقی یکی از ابعاد وجودی آدمی و یکی از مقومات هستی اوست، منظور چیست؟ اگر طبق بیان استاد مطهری، در انسان هم فطرت ادراکی و هم فطرت گرایشی وجود دارد، فطرت اخلاقی به کدام یک از امور فوق مربوط می‌شود؟ آیا در انسان هم آگاهی و هم گرایش فطری اخلاقی وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا انسان به صورت فطری هم واجد یک سلسله آگاهی‌های اخلاقی و هم گرایش‌های اخلاقی است؟ این همان نکته‌ای است که بایستی در اندیشه استاد مطهری بررسی گردد. از تعریف اخلاق از نظر استاد آغاز می‌کنیم.

یکم - تعریف اخلاق

استاد مطهری نخست از دیدگاه قدما حکمت عملی را که شامل اخلاق نیز می‌شود، علم به افعال اختیاری انسان از حیث اینکه چگونه باید باشد و اینکه چگونه اگر باشد، افضل، احسن و کامل‌ترین حالت ممکن خواهد بود تعریف می‌کند. در این تعریف، عناصری مثل «رفتار» و «اختیاری بودن» در تعریف لحاظ شده است؛ همچنین ایشان در تعریف اخلاق می‌گوید: اخلاق علم چگونه زیستن است که این چگونه زیستن هم شامل ملکات و هم شامل رفتار می‌شود؛ یعنی چه ملکاتی و چگونه رفتاری داشته باشیم که با ارزش باشد (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۱۸۸-۱۸۹). در این تعریف، افزون بر رفتار، عنصر ملکه و ارزش نیز گنجانده شده است. منظور از با ارزش بودن هم، قداست و تعالی داشتن رفتار و

ملکه است. این قداست و تعالی داشتن به تعریف مفاهیم اخلاقی از نظر استاد، یعنی خروج از خودمحوری و بی توجهی به منافع فردی و مادی بستگی دارد که در ادامه به آن برمی گردیم. البته برخی از لغت دانان و عالمان اخلاق در تعریف اخلاق بر ملکات و خلق و خواها تکیه کرده اند که به راحتی و بدون تأمل، فعل متناظر و متناسب با آن ملکات از انسان صادر می شود (ابن مسکویه، ۱۳۸۳: ص ۴۵؛ ابراهیم انیس، بی تا، ج ۱: ص ۲۵۲).

آیا منظور از رفتار اختیاری که در تعریف استاد مطهری لحاظ شده، مطلق رفتار اختیاری است یا دسته مشخصی از رفتارهای اختیاری؟ اگر منظور مطلق رفتار باشد، به یقین همه احکام عبادی، معاملات، مسائل مختلف حقوقی و... را شامل می شود؛ اما اگر منظور این نباشد، بنا به قاعده منظور از اخلاق طیف محدودی از رفتارهاست که متناظر و متناسب با ملکات خاصی هستند. به نظر می رسد استاد مطهری در تعریف اخلاق شقّ دوم را اختیار کرده است. ایشان در بحث از مارکسیسم و نسبیّت اخلاق، بین اخلاق و احکام (عبادات، معاملات و مانند آن) تقابل می اندازد و از زبان مارکسیست ها می گوید منظور آنها از اخلاق یک معنای اعم است؛ یعنی همه دستورعمل ها و همه امور شایسته که شامل اخلاق و احکام می شود (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۱۸۲)؛ اما از نظر خود استاد تمام تأکید در اخلاق بر ملکات است و رفتارها نیز با توجه به ملکات به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می شوند. ایشان درباره تفاوت میان اخلاق و مقررات اجتماعی (حقوق) می گوید که در مقررات اجتماعی کسی که به اجبار قانون دروغ نمی گوید، خیانت نمی کند، عدالت می ورزد، دزدی نمی کند و... انسان خوبی است، ولی این انسان به لحاظ اخلاقی آدم متکامل و خوبی نیست؛ به بیان ایشان، اخلاق از انسان راست گفتن نمی خواهد، بلکه راستگویی می خواهد. اگر اخلاق از انسان امانت داری می خواهد، نه به دلیل ترس از قانون، بلکه به سبب آن است که امانت داری یک فضیلت است. پس راستگویی، امانت داری و... وقتی برای انسان ارزشمند هستند که به صورت یک تربیت در آیند، نه اینکه فقط اجرا شوند (مطهری، ج ۲۴: ص ۳۸۹). از تفاوت فوق به روشنی بر می آید که چه بسا اخلاق و حقوق در خیلی از رفتارها مشترک باشند، ولی تفاوت آنها به خود رفتارها بر نمی گردد، بلکه به درون انسان و نیت و نوع ملکات متناظر با آن رفتارها مرتبط است. در





هر صورت، از تعریف استاد از اخلاق معنای اعمّ و مطلق در نظر نیست. دست کم دستورعمل‌های عبادی، قوانین مربوط به معاملات، بخش‌های زیادی از مقررات اجتماعی، مثل برخی از قوانین راهنمایی و رانندگی، آداب و رسوم اجتماعات مختلف (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۱۵۷-۱۵۸) جزو دستورعمل‌های اخلاقی به شمار نمی‌آیند.

دوم - ماهیت احکام اخلاقی

پرسش این است که طبق تعریف یادشده، آیا دستورهای اخلاقی به تعاملات و شبکه روابط اجتماعی انسان محدود می‌شود یا موارد دیگری را نیز دربرمی‌گیرد؟ از نظر استاد مطهری، دستورهای اخلاقی هم تعامل با خدا و هم با خود انسان و جامعه و همه جان‌داران را شامل می‌شود. ایشان از تقسیم‌بندی‌ای که از موضوعات اخلاقی به عمل می‌آورد، برخی از موضوع‌های اخلاقی را موضوع‌های اجتماعی (مثل غیرت و حمیت، خوش‌بینی، خوش‌زبانی و...)، برخی را موضوع‌های دینی (ارتباط با خدا) (مثل اخلاص، توبه، خوف، یقین و...)، برخی را موضوع‌های فردی (ارتباط انسان با خویشتن) (مثل تسلط بر نفس، عفت شکم، شجاعت، حکمت و...) می‌داند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ص ۲۷۶-۲۸۱).

از نوع موضوع‌های اخلاقی فوق روشن می‌شود که استاد مطهری در اخلاق بر ملکات اخلاقی تأکید دارد و رفتارها با توجه به ملکات درونی در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند. البته استاد مطهری در بحث از معیار رفتار اخلاقی، در نقد نظریه عاطفی، فعل اخلاقی را فعلی نمی‌داند که صرفاً با هدف انسان‌دوستی انجام گیرد. به باور ایشان، چرا ما باید دوست‌داشتن را فقط منحصر به انسان‌ها کنیم؟ دوست‌داشتن جان‌داران (چه گیاهان و چه حیوانات)، هم بایستی در نظر گرفته شود (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۲۵-۳۲۶). بنابراین، دستور اخلاقی همه جان‌داران را نیز شامل می‌شود. چه‌بسا انسان در تعاملات خود با جان‌داران یا اخلاقی و یا غیراخلاقی عمل کند.

حال به ماهیت احکام اخلاقی می‌پردازیم. در اخلاق موضوعاتی (ملکات و رفتار متناظر) وجود دارد که به یک سلسله مفاهیم ارزشی مثل خوب و بد و مفاهیم الزامی مثل باید و نباید، صواب و خطا و وظیفه متصف می‌شود. بحث درباره منشأ اتصاف این

موضوعات به مفاهیم اخلاقی است. چگونه یک ملکه یا فعل اختیاری انسان به معمولی مثل خوب یا بد بودن و یا بایسته و نبایسته بودن و... متصف می شود؟ آیا علت این حکم اخلاقی (خوب بودن فلان رفتار یا ملکه) به ذات خود فعل یا ملکه برمی گردد؟ پاسخی که استاد مطهری در آغاز به این پرسش می دهد نفی حسن و قبح ذاتی افعال و ملکات است. به نظر ایشان، اینکه صفات انسان به طور ذاتی زشتی ها و زیبایی هایی داشته باشد که قابل ادراک عقلی باشد، یک فکر سقراطی است و به اخلاق اسلامی هیچ ربطی ندارد. اخلاق برای سلامتی روان است. اخلاق، یعنی نظم دادن به غرایز و اراده و فکر و تقویت آنها و این مطلب به حسن و قبح عقلی ربطی ندارد (همو، ۱۳۶۲: ص ۱۹۹-۲۰۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۹۹؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۹۱).

استاد در اینجا دیدگاه علامه طباطبایی را در بحث اعتباریات مطرح می کند و با اصلاحاتی آن را می پذیرد. از نظر علامه حسن و قبح یک صفت عینی نیست که عقل آن را درک کند. حیوان و انسان برای رسیدن به مقاصد خود به تجهیزات طبیعی اکتفا نمی کنند، بلکه از دستگاه شعوری و ادراکی خود نیز استفاده می کنند. همین که دستگاه ادراک چیزی را تصور و درک کرد، یک میلی در او پیدا می شود و برای او نوعی لذت از رسیدن و نوعی ألم از نرسیدن بدان حاصل می شود. سپس برای کسب لذت و نجات از درد، مثلاً در پی غذا می رود. در اینجا طبیعت هم کمبودهایی دارد که با خوردن غذا تأمین می گردد؛ یعنی هم هدف تجهیزات طبیعی و هم مقاصد دستگاه شعوری و ادراکی برآورده می شود و نوعی هماهنگی میان دستگاه طبیعی و ادراکی وجود دارد. دستگاه ادراکی از آن چیزی لذت می برد که دستگاه طبیعی نیاز دارد. از نظر علامه اعتبارات از اینجا آغاز می شود. انسان میان طبیعت و غایاتش نوعی رابطه ضروری و وجوبی ایجاد می کند. البته بین طبیعت و غایات آن همانند امور واقعی (مثل رابطه ضروری میان علت و معلوم) رابطه ضروری وجود ندارد، ولی جانداران چنین رابطه ای را اعتبار می کنند. موجود جان دار، و خوب را از همین جا اعتبار می کند. به بیان علامه اعتبار باید و نباید بر اعتبار خوب بودن و بد بودن مقدم است. وقتی جان دار اعتبار می کند که «من باید انجام دهم»، از این اعتبار «خوب بودن» فلان رفتار نیز انتزاع می شود. پس در واقع مفاهیم الزامی بر





مفاهیم ارزشی مقدم هستند. یک نوع امور واقعی وجود دارد که بیانگر نوعی ملایمت یا منافرت هستند و جاندار به سمت آنها کشیده می‌شود. جاندار غایت یک فعل را تصور می‌کند، سپس میان خود و فعل و غایت فعل یک «باید» یا «نباید» اعتبار می‌کند. آن گاه از همین باید و نباید مفهوم خوب و بد نیز انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ص ۳۹۹-۴۰۰).

به نظر می‌رسد در اینجا مفاهیم ارزشی بر الزامی تقدم داشته باشند؛ زیرا تا جاندار چیزی را ملایم یا منافر با خود نداند، اعتبار باید و نباید نمی‌کند. من تا غذا را امری خوب و ملایم با طبیعت خودم ندانم، چرا باید الزام کنم که حتماً بایستی به سمت آن حرکت کنم؟ استاد مطهری اصل سخن فوق (ایجاد اعتبارات) را از علامه می‌پذیرد، ولی البته به اعتقاد ایشان در گیاهان و حیوانات چنین اعتباراتی وجود ندارد. این اعتبارات تنها مخصوص انسان است. اما در اینکه ماهیت احکام اخلاقی یک ماهیت واقعی و نفس‌الامری نیست، بلکه آنها یک سلسله اعتبارات‌اند که دستگاه شعوری و ادراکی انسان برای نیل به مقاصد طبیعی و ادراکی خود ایجاد می‌کند، با علامه هم‌داستان است (همو، ۱۳۶۳: ص ۹۱-۹۵). حال پرسش مطرح در اینجا آن است که اگر احکام اخلاقی همگی ربطی به واقعیت و نفس‌الامر ندارند و تنها اموری هستند که دستگاه شعوری انسان برای رسیدن به مقاصد و اهداف خود اعتبار می‌کند، آیا چنین نظریه‌ای از نسبیّت اخلاقی سر در نمی‌آورد؟ اعتبارات اخلاقی به تعداد انسان‌ها متفاوت است؛ هر کسی با توجه به دوست داشتن‌های خود اعتباری می‌کند که با اعتبارهای دیگری تفاوت می‌کند. استاد مطهری چنین ملازمه‌ای را در دیدگاه علامه می‌پذیرد؛ زیرا از نظر علامه، اخلاق یعنی «من این گونه دوست دارم»؛ اعتبار «باید» به معنای «من این گونه دوست دارم» است و دوست داشتن‌ها هم به تعداد آدم‌ها متفاوت است (همان: ص ۱۹۵) و خود برای رهایی از نسبیّت‌گرایی، به خاستگاه احکام اخلاقی می‌پردازد و به زعم خویش با این شیوه می‌توان از نسبی بودن احکام اخلاقی رهایی یافت.

سوم - خاستگاه احکام اخلاقی

استاد مطهری می‌پذیرد که یک سلسله احکام و اعتبارات جزئی در وجدان انسان وجود

دارد و این جزئیات البته به نوع اختلاف دوست داشتن آدم‌ها برمی‌گردد، اما از نظر ایشان یک سلسله احکام کلی و مشترک نیز در وجدان همه انسان‌ها موجود است. ریشه این احکام مشترک که جاودانگی و مطلق بودن اخلاق را رقم می‌زند به طبیعت انسان برمی‌گردد. امکان ندارد انسان کاری کند که به طبیعت او ارتباطی نداشته باشد، ولی انسان در طبیعت خود دارای دو «من» است. «من علوی» و «من سفلی». دستگاه ادراکی و شعوری انسان در خدمت این دو «من» است. البته انسان یک واقعیت بیشتر ندارد، منتهی این واقعیت وجودی در یک درجه، حیوانی و در درجه بالاتر که بخش اصیل وجود انسان است، ملکوتی است. معنای خوب بودن و بد بودن همان «دوست داشتن» و «دوست نداشتن» است؛ ولی کدام دوست داشتن؟ اگر من سفلی و حیوانی دوست داشته باشد، بد و اگر من علوی و ملکوتی دوست داشته باشد، خوب است. بنابراین، از دیدگاه استاد مطهری اگر ما طبیعت انسان را به همان من سفلی و امیال و خواست‌های مادی محدود کنیم، چیزی که از آن نتیجه می‌شود دوست داشتن‌ها و اعتبارات جزئی و بعد گرفتار شدن در دام نسیبت اخلاقی است (همان: ص ۱۹۷)؛ اما من علوی ریشه احکام کلی و مطلق اخلاقی است. همه ارزش‌های اخلاقی اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح و کمال نوع انسان به سوی آنها می‌شتابد و علاقه به این امور را در نفس همه افراد ایجاد می‌کند و به سبب همین علاقه، باید و نبایدها به صورت احکام کلی انشائی در نفس انسان پدید می‌آید. البته همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، استاد مطهری احکام اخلاقی را تنها ناظر به اجتماع و نوع انسان نمی‌داند. اخلاق همه تعاملات چندگانه انسان را پوشش می‌دهد (البته گفتیم که منظور از این سخن معنای مطلق اخلاق نیست. اخلاق در همه تعاملات انسان از حیث ملکات و رفتارهای متناظر حکم صادر می‌کند) و ریشه همه احکام کلی اخلاقی نیز به دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌های من علوی انسان برمی‌گردد. از این رو، از نظر استاد مطهری این نظریه هم احکام کلی اخلاقی مربوط به اجتماع را توجیه می‌کند و هم دیگر احکام کلی ناظر به جنبه‌های دیگر مانند رابطه انسان با خود، خدا و جهان را (همان: ص ۲۰۹). اما به نظر می‌رسد این بحث هنوز به مذاقه بیشتری نیاز دارد، از همین رو، استاد مطهری آن را از جنبه‌های دیگری نیز بحث می‌کند.



چهارم - وجدان انسان و احکام اخلاقی

استاد مطهری در جایی دیگر به جای تعبیر «من حیوانی و ملکوتی»، از تعبیر «وجدان» استفاده می‌کند. به بیان ایشان، اخلاق به جای اینکه بر حسن و قبح ذاتی و عقلی مبتنی باشد، بر وجدان مبتنا دارد. وجدان یعنی آن قوه قضاوت‌کننده و ملامت‌گر که حتی علیه خود انسان هم قضاوت و داوری می‌کند؛ به بیان استاد، وجدان همان نفس لوامه است که در قرآن بدان اشاره شده است: «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ * وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ» (قیامت: ۲-۳). در اینجا نفس ملامت‌گر با قیامت مرادف گرفته شده است؛ یعنی در نفس آدمی یک نیروی ملامت‌گری مانند همان میزانی که در قیامت هست وجود دارد. قرآن می‌فرماید: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸). خداوند به نفس انسان کارهای خوب و بد را الهام فطری کرده است؛ یعنی او با الهام الهی امور خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست خوب و بد به صورت اکتسابی به انسان آموزش داده شود. همچنین قرآن کریم می‌فرماید: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ» (انبیاء: ۷۳)؛ یعنی ما خود کار خیر را به انسان وحی کردیم نه امر به کار خیر را. در واقع اگر امر به کار خیر منظور بود، همان وحی عمومی مراد بود و در آن صورت، تنها انبیا را خطاب قرار می‌داد، ولی می‌فرماید که ما کار خیر را به انسان وحی کردیم. در این صورت، منظور از وحی همان الهامات فطری است (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۹: ص ۳۸۵).

استاد مطهری روایتی را از پیامبر اسلام ﷺ نقل می‌کند که وقتی آیه «تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) نازل شد، شخصی به نام ابصه خدمت رسول خدا رسید و از معنای «إِثْم» پرسید. پیامبر در جواب فرمود: کار بد همان است که دلت قبول نمی‌کند. خداوند به انسان دلی داده که با کارهای خوب پیوند دارد و با بدها بیگانه است. سپس فرمود: «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ یَا ابصه؛ از قلبت استفتا کن ای ابصه» (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۹۵: ص ۷۴). از این مباحث، یکی از شاخصه‌های فطرت اخلاقی، یعنی آگاهی‌های اخلاقی به روشنی قابل فهم است. اخلاق به همان معنایی که خود استاد تعریف کردند، قابل شناخت از طریق فطرت انسان است. نیاز به هیچ معلمی ندارد.



حقیقت وجود انسان، یعنی آن ساحت ملکوتی آدمی و نیروی درونی وجدان نسبت به احکام اخلاقی به صورت غیر حصولی و غیر اکتسابی آگاهی دارد و هر کسی به درون خویش مراجعه کند می‌تواند ندای درون خودش را بفهمد و احکام و دستورهای اخلاقی‌اش را درک نماید. البته از آیات و روایت یادشده، شاخصه دوم فطرت اخلاقی، یعنی گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌ها نیز قابل فهم است. وجدان ملامت‌گر وقتی انسان را ملامت می‌کند که هم از خوبی‌ها و بدی‌ها مطلع باشد و هم گرایش به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌ها داشته باشد. در روایت یادشده پیامبر اسلام ﷺ فرمود: دل انسان با کارهای خوب پیوند دارد و با بدی‌ها بیگانه است. به نظر می‌رسد این حالت ملامت‌گری و پیوند داشتن به خوبی‌ها، چیزی متفاوت از صرف آگاهی داشتن است. به لحاظ منطقی امکان دارد که یک موجودی از خوبی‌ها و بدی‌ها مطلع باشد، ولی هیچ گرایشی در او به خوبی‌ها و بدی‌ها وجود نداشته باشد. بنابراین، اینکه می‌بینیم انسان در هنگام عمل خوب شادمان می‌شود و به هنگام بدی کردن غمگین می‌گردد، تنها به دلیل این نیست که از خوبی‌ها و بدی‌ها آگاهی دارد، بلکه شاخصه دوم یعنی گرایش در وجودش شکوفاست که وجدانش به ملامت‌گری و سرزنش و تشویق دست می‌زند. اما اکنون سخن در این است که از دیدگاه استاد مطهری گستره آگاهی فطری تا چه حد است؟ آیا آگاهی فطرت اخلاقی تنها در حد امور کلی اخلاقی است یا به جزئیات و مصداق‌ها نیز علم دارد؟

پنجم - گستره آگاهی فطرت اخلاقی

استاد مطهری در بحث نسبیّت احکام اخلاقی میان دو مسئله تفاوت قائل می‌شود: ملکات اخلاقی و رفتار اختیاری. به نظر ایشان آنچه که در اخلاق مطلق است و هیچ نسبیّتی در آن راه ندارد، ملکات اخلاقی است. راستگوبودن، خیانت‌نکردن، عدالت‌ورزیدن، اخلاص داشتن در همه زمان‌ها خوب است و هیچ زمانی نیست که کسی در ملکات اخلاقی مثلاً به خوبی دروغ‌گویی قائل شود، اما در رفتارها نسبیّت امکان دارد؛ برای مثال، ممکن است راست گفتن (نه راستگویی) در شرایطی خوب و در شرایطی بد باشد.





دزدی کردن در شرایطی خوب و در شرایطی بد باشد و... بنابراین، خود خلق وخواه، اصول اخلاقی مطلق و رفتارها با توجه به شرایط و اوضاع نسبی اند (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۱۴۸). از همین رو، استاد مطهری در نقد معیارهای فعل اخلاقی از منظر کانت، آن را با اصلاحاتی می‌پذیرد. از نظر کانت کار اخلاقی کاری است که از وجدان و الهام وجدانی سرچشمه بگیرد (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۳۳). از نظر این فیلسوف، وجدان یا عقل عملی یک سلسله احکام پیشینی دارد که از راه حس و تجربه به ما نرسیده است، بلکه جزو سرشت و فطرت انسان است (همان: ص ۳۴۰). از نظر کانت احکام وجدان مطلق است و این عقل انسان است که در پی مصلحت، هدف، غایت و نتیجه در کارهاست و احکامش همیشه مشروط است (همان: ص ۳۴۱).

نقد استاد مطهری بر دیدگاه کانت این است که احکام وجدان همیشه مطلق نیست؛ بعضی از احکام وجدان همیشه مطلق است؛ مثل حکم به خوبی عدالت و بدی ظلم، ولی حکم به صداقت همیشه خوب نیست و مطلق نخواهد بود (همان: ص ۳۵۱). از نقد استاد مطهری بر سخن کانت به روشنی بر می‌آید که وجدان انسان اولاً همه خوبی‌ها و بدی‌ها و همه کلیات و جزئیات اخلاقی را می‌فهمد و ثانیاً این عقل نیست که با توجه به تحلیل شرایط، احکام مطلق وجدان را در رفتارها تحدید می‌کند، بلکه خود وجدان است که هم حکم مطلق (درباره ملکات) صادر می‌کند و هم (در رفتارها) به نسبیّت می‌گراید. به نظر می‌رسد این سخن استاد مطهری اندکی قابل تأمل باشد. اساساً تحلیل شرایط، توجه به هدف اخلاق، ایجاد محدودیت در مفاهیم و... کار عقل انسان است. در واقع کانت درست می‌گوید که احکام وجدان مطلق است و این عقل است که حکم مشروط صادر می‌کند. اینکه وجدان بشر بدون تحلیل عقلی بتواند در جزئیات و مصداق‌ها نیز راهگشا باشد، سخن بسیار دشواری است. وجدان انسان به طور مطلق حکم می‌کند و عقل چون کارش تحلیل شرایط با توجه به اهداف و غایات است، هر جا که لازم باشد طبق احکام وجدان عمل می‌کند و جایی که نیاز باشد، حکم وجدان را تقیید می‌کند و مشروط می‌سازد. عیب کار کانت این بود که تنها به احکام مطلق وجدان بها داد و اجازه محدود و مشروط‌سازی را به عقل بشر نداد. از این رو، به مخصمه‌ای دچار شد که هیچ

عقل سلیمی نمی‌تواند آن را بپذیرد. البته خلأ تحلیل کانت را استاد مطهری با طرح نظریهٔ مطلق‌بودن ملکات و نسبیّت در رفتار پر کرد، اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که روش فهم احکام فطرت اخلاقی چیست؟ انسان چگونه بایستی عمل کند تا به احکام وجدان نائل آید؟

ششم - روش فهم احکام اخلاقی

استاد مطهری روش درون‌نگری و خودشناسی را برای فهم احکام اخلاقی ارائه می‌دهد. به باور ایشان، اگر انسان حقیقت وجود خودش را بشناسد، به یک سلسله حقایق و ارزش‌ها نائل می‌شود. عزت نفس، علو، نفیس‌بودن نفس، شرافت و کرامت نفس، حریت و آزادگی، ارزش‌هایی هستند که انسان با درون‌بینی و فهم حقیقت وجود خویش به آنها می‌رسد. پس از اینکه ارزش‌ها را در خود یافت و فهمید که حقیقت وجودش یک حقیقت عزیز، نفیس، شریف و با کرامت (بزرگوار) و آزاده است، دیگر در می‌یابد که پستی و دنائت با این گوهر سازگاری ندارد. می‌فهمد ملکات زشت (رذائل) و رفتارهای غیراخلاقی با این وجود ملکوتی و آسمانی ناسازگار است و از طرفی همه فضائل و رفتارهای اخلاقی را نیز که کاملاً با این گوهر سازگارند با همین درون‌بینی کشف و فهم می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۲۱۱).

استاد مطهری بار دیگر تأکید می‌کند که این الهامات را کسی در گوش ما نگفته است، بلکه درک حقیقت وجود خود برای فهم همه الهامات اخلاقی کافی است و این است معنای آیه مبارکه: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (همان: ص ۲۳۷). ایشان در جایی دیگر از درک ناآگاهانه احکام اخلاقی سخن می‌گویند و از همین جا اشتراک، کلی‌بودن و جاودانگی این احکام را نتیجه می‌گیرد. به بیان استاد، انسان به حکم اینکه دارای شرافت و کرامت ذاتی است که همان جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات هر کدام که مناسب با آن جنبه بود، خیر و فضیلت و هر کدام که مناسب نبود، رذیلت می‌داند. همه انسان‌ها از این جنبه ملکوتی مشابه هستند و از این رو، دوست داشتن‌ها، نداشتن‌ها و





خوب و بدها در آنجا یکسان و دائم است و تمام فضائل چه اجتماعی (احسان، راستی، خیر رساندن به دیگران) و چه غیراجتماعی (صبر، استقامت و...) به همین برمی گردد (همو، ۱۳۶۳: ص ۲۰۵-۲۰۸).

از عبارت فوق نتیجه می شود که فهم و درک حقیقت وجود انسان برای برخی به صورت آگاهانه و برای برخی دیگر حتی به شکل ناآگاهانه تحقق می یابد. برای کسانی که ناآگاهانه به نفیس بودن، کرامت و آزادگی حقیقت وجود خویش پی می برند نیز اخلاقی زیستن و درک حریم های اخلاقی مطرح است. در هر صورت، فطرت اخلاقی از حیث انسان شناختی دو پایه در عمق وجود انسان و در ساختار شخصیت این موجود دارد. یکی آگاهی کلی غیراکتسابی از احکام اخلاقی و دیگری گرایش به سمت خوبی ها و نفرت و گریز از بدی ها. در حقیقت وجود آدمی این حیث اخلاقی تعبیه شده است و انسان با این صبغه خاص در ساختار تکوینی خویش پای به میدان هستی می گذارد. این ساحت از وجودش را از هیچ معلمی به وی نیاموخته و هیچ فشار و تلقینی در جامعه بشری آن را بر آدمی تحمیل نکرده است.

۳. وابستگی های اخلاق به دین

وابستگی اخلاق به دین از چند جهت قابل بررسی است. در ادامه به بررسی انواع وابستگی های اخلاق به دین می پردازیم:

الف) وابستگی معناشناختی اخلاق به دین

در این نوع از وابستگی سخن درباره چگونگی تعریف مفاهیم اخلاقی است. منظور از مفاهیم اخلاقی همان مفاهیم ارزشی و الزامی است که پیش تر گذشت. این مفاهیم در گزاره های اخلاقی، محمول موضوع های اخلاقی (ملکات و رفتارهای اختیاری) قرار می گیرند. پرسش این است که در تعریف مفاهیم اخلاقی آیا ما باید از گزاره ای دینی استفاده کنیم؟ یعنی وقتی می گوئیم مثلاً «حسادت از نظر اخلاقی نادرست است» یا «راستگویی از نظر اخلاقی درست است»، آیا درستی و نادرستی در این دو گزاره بدین

معناست که خداوند حسادت را نهی کرده و به راستگویی امر نموده است؟ اگر کسی به چنین چیزی باور داشته باشد، اخلاق را در تعریف مفاهیم اخلاقی به دین و گزاره‌های دینی وابسته می‌داند. به ظاهر می‌رسد استاد مطهری در تعریف مفاهیم اخلاقی هیچ‌گاه از گزاره‌های دینی استفاده نکرده است. ایشان در بحث معیار فعل اخلاقی پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف، فعل اخلاقی را به فعلی که هدف آن منافع مادی و فردی نباشد تعریف می‌کند (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۳۵). یا در جایی دیگر از واژه دوست داشتن و دوست نداشتن در تعریف فعل اخلاقی بهره می‌برد (همو، ۱۳۶۳: ص ۲۰۸). روشن است که هیچ‌کدام از این مفاهیم مثل هدف، مادیت، فردیت و دوست داشتن و نداشتن مفاهیم دینی نیستند. اینها یک سلسله مفاهیم طبیعی و علمی هستند که استاد مطهری از آنها در تعریف اخلاق و مفاهیم اخلاقی استفاده کرده است. بنابراین، ایشان در تعریف مفاهیم اخلاقی یک فیلسوف طبیعت‌گراست و به هیچ وابستگی میان اخلاق و دین در تعریف مفاهیم اخلاقی قائل نیست و این طبیعت‌گرایی یک مبنای اساسی است که استاد مطهری برای تحلیل بسیاری از مباحث حقوقی و فقهی از آن استفاده کرده است که مجال پرداختن به این مباحث در این نوشتار نیست.

ب) وابستگی وجودشناختی اخلاق به دین

مبحث پیشین به رابطه مفهومی مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دینی مربوط بود، اما این بحث با وجود قواعد و احکام اخلاقی مرتبط است. در این مرحله، پرسش این است که آیا وقتی یک وصف اخلاقی به یک موضوع متّصف می‌شود، وجودش بر امر و نهی، بایستگی و نبایستگی و... الهی توقف دارد؟ یعنی تا پیش از امر خداوند به بایستگی صداقت، چنین چیزی در جهان وجود نداشت و بعد که خدای متعال چنین امری کرد، این حکم و وصف اخلاقی وجود یافت؟ یا اینکه این امور پیش از فرمان و نهی و... الهی وجود داشته‌اند و وجودشان هیچ وابستگی و توقفی بر اراده و نهی خداوند ندارد؟

دیدگاه استاد مطهری در این زمینه دیدگاه جالبی است. نخست شاید به نظر برسد که ایشان با توجه به اینکه در بحث مفاهیم اخلاقی یک فیلسوف طبیعت‌گراست، در این





مبحث نیز هیچ وابستگی بین امر و نهی‌های الهی و وجود اوصاف اخلاقی قائل نباشد، اما ابتدا بایستی میان امر و نهی‌های الهی که در متون دینی و وحیانی وجود دارد و امر و نهی‌ها و تحسین و تقبیح‌هایی که در متن تکوین و حقیقت هستی انسان و عمق وجدان آدمی وجود دارد تفاوت گذاشت. اگر منظور از امر و نهی‌های الهی همان‌هایی باشد که در متون دینی و وحیانی اسلام (قرآن و سنت) موجود است، بی‌گمان استاد مطهری وجود هیچ حکم و وصف اخلاقی را بر این امر و نهی‌ها متوقف نمی‌داند. پیش‌تر گفته شد که ایشان همه اخلاق (به همان معنایی که خود قبول دارد) را در درون وجدان آدمی موجود می‌داند و برای فهم این قواعد (که به رابطه معرفت‌شناختی اخلاق و دین مربوط می‌شود) یک نوع درون‌بینی و خودشناسی لازم می‌داند. بنابراین، وجود خوبی و بدی‌های اخلاقی به امر و نهی‌های کتاب و سنت توقف ندارد، ولی استاد مطهری همه این قواعد اخلاقی مرکز در وجدان انسان را امر و نهی‌های خداوند می‌داند. انسان با درون‌بینی و خودشناسی در پی فهم ندای وجدان است؛ همان ندایی که ندای خدای متعال است که در جان انسان جای گرفته است. استاد مطهری فطرت اخلاقی را با فطرت خداشناسی یکی می‌داند. به بیان ایشان، حس اخلاقی همان حس خداشناسی است، ولی حس شناخت تکلیف خداوند. ایشان در نقد سخن کانت که ریشه اخلاق را در وجدان انسان می‌داند، می‌گوید این سخن از یک جهت درست است و آن اینکه وجدان به‌طور مستقل برای ما تکلیف مشخص می‌کند و ما باید تکلیف او را بشناسیم، اما جهتی دیگر نادرست است. وجدان هم تکلیف را مشخص می‌کند و هم تکلیف‌کننده را. الهامات وجدانی همه ناشی از فطرت خداشناسی انسان است. وجدان انسان به ریشه و تمام عالم هستی متصل است. او تکلیف را از جای دیگر گرفته است. دل شامه دارد و با آن، خدا و تکلیف او را می‌شناسد. استاد مطهری این الهامات را «اسلام فطری» می‌داند (همو، ۱۳۶۹: ص ۳۸۴-۳۸۵). البته در اینجا بحث درباره چگونگی شناخت و فهم قواعد اخلاقی (بعده معرفت‌شناختی) نیست، ولی از مباحث یادشده وجود تکوینی قواعد اخلاقی و وابستگی وجودی این قواعد بر امر و نهی‌های تکوینی خدای متعال روشن می‌شود.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است اینکه اگر احکام اخلاقی به صورت فطری در وجود انسان موجود هستند، استاد مطهری چگونه به هیچ ادراک فطری قائل نمی‌شود و دیدگاه فیلسوفانی مثل دکارت و کانت و... را که به مفاهیم و تصورات فطری و پیشینی قائل هستند مردود می‌داند؟ (همو، ۱۳۷۳، ج ۶: ص ۲۴۶-۲۶۲) به ویژه اینکه خود در نفی ادراکات فطری به آیات زیر استناد می‌کند: «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲)؛ «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا» (طلاق: ۱۰) که آیه اول به طور مطلق علم و ادراک را در هنگام تولد نفی می‌کند و دو آیه بعد قرآن و رسول را «ذکر» و «مذکر» معرفی می‌کند و روشن است که مذکر یعنی کسی که چیزی را که فرد دیگری از قبل می‌داند به او یادآوری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۶۰-۶۱). پاسخ تفصیلی به این پرسش نوشتار دیگری می‌طلبد و به اختصار می‌گوییم که ایشان نفی مطلق علم و ادراک در آیه یادشده را به علوم حصولی مربوط می‌داند و همه ادراکات فطری را اموری غیر حصولی و البته نه بالفعل، بلکه به صورت بالقوه تلقی می‌کند که البته به نظر می‌رسد بعضی از جنبه‌های پاسخ استاد به پرسش فوق قابل تأمل است و کاملاً نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.

ج) وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به دین

این نوع وابستگی به فهم و شناخت احکام اخلاقی مربوط می‌شود. آیا انسان به صورت مستقل از متون دینی، می‌تواند با ابزارهای شناختی خود به درک قواعد و اوصاف اخلاقی نائل شود؟ یا فهم همه قواعد اخلاقی بر رجوع به متون دینی وابسته متوقف است؟ از مبحث پیشین پاسخ این پرسش نیز روشن است. استاد مطهری شناخت قواعد اخلاقی را با درون‌بینی و تکیه بر خودشناسی ممکن می‌داند و همان‌گونه که دیدیم، ایشان این جنبه از سخن کانت را پذیرفتند که وجدان به‌طور مستقل برای ما تکلیف مشخص می‌کند و ما باید تکلیف او را بشناسیم. بنابراین، در فهم قواعد اخلاقی هیچ





توقفی بر متون مقدس وجود ندارد. البته استاد مطهری یکی از نقش‌های دین^۱ را احیای ملاک و معیارهای ارزش می‌داند^۲ و باور دارد که دین در اعتقاد انسان اموری را احیا می‌کند و انسانیت انسان را به شکلی زنده می‌سازد که در پرتو آن، تمام ارزش‌های انسانی معنای منطقی و دقیق می‌یابند (همو، ۱۳۶۸: ص ۲۴۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این سخن به دیدگاه استاد درباره بالقوه‌بودن فطرت اخلاقی برمی‌گردد و اینکه دین الهی این استعدادها را در وجود انسان بالفعل می‌کند. البته پاسخ به این پرسش که آیا شکوفایی ارزش‌های اخلاقی در وجود انسان تنها بر صورت‌بندی متون دینی متکی است یا اینکه انسان با رشد عقلانی خود هم می‌تواند به چنین صورت‌بندی‌هایی برسد در کلام استاد مغفول مانده است.

(د) وابستگی روان‌شناختی اخلاق به دین

آیا در عمل به خوبی‌ها و ترک بدی‌های اخلاقی، صرف باور به خوبی و بدی یک فعل یا صفت کفایت می‌کند یا اینکه افزون بر باور، امر دیگری مثل میل نیز برای انگیزش اخلاقی لازم است؟ اینکه کسی ادعا کند صرف باور برای عمل کردن و ترک کردن کفایت می‌کند با این نقض مواجه می‌شود که برخی از آدم‌ها با وجود علم به خوبی یا بدی یک فعل، همچنان به خوبی عمل نمی‌کنند و از بدی فاصله نمی‌گیرند. بنابراین، اگر منظور از باور همان باور صادق موجه باشد که به صورت یک قضیه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، بی‌شک هیچ ضرورتی میان چنین باوری و عمل به محتوای آن وجود ندارد. به همین دلیل، بایستی برای ایجاد انگیزش در فاعل اخلاقی مؤلفه دیگری مثل میل را افزود، ولی چه میلی می‌تواند در کنار باور، انسان را به سمت عمل اخلاقی برانگیزاند؟ در اینکه ممکن است یک میل خودخواهانه مثل تمجید و تشویق دیگران و

۱. با توجه به سیاق مباحث، منظور متون دینی است.

۲. منظور از ملاک و معیار مفاهیمی مثل عزت، کرامت، آزادگی و... است که متون دینی با صورت‌بندی این مفاهیم در احیای ارزش‌های اخلاقی در وجود انسان نقش ایفا می‌کند.

توجه به نظم اجتماعی و رعایت دیگران و... فاعل اخلاقی را به سمت اخلاق بکشاند تردیدی نیست، ولی چون در اخلاق افزون بر حُسن فعلی، حُسن فاعلی هم شرط است، کسی که به دلیل منافع و سود و زیان‌های مادی به سمت عمل اخلاقی انگیزه می‌شود، یک فاعل اخلاقی واقعی و شریف نیست. اما غیر از امیال مادی و خودخواهانه چه میلی می‌تواند وجود داشته باشد؟

پاسخ به این پرسش را از تحلیل دیدگاه کانت پی می‌گیریم. کانت فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که فاعل اخلاقی بدون توجه به هیچ جهت مادی و معنوی و صرفاً به سبب احترام به قانون اخلاق آن را انجام دهد (کانت، ۱۳۶۹: صص ۲۳ و ۹۴؛ همو، ۱۳۸۵: ص ۴۳؛ یاسپرس، ۱۳۷۲: ص ۱۶۳). استاد مطهری در نقد این دیدگاه کانت می‌گوید امکان ندارد که کسی بدون هیچ جهت و هدفی کاری را صرفاً به سبب خود قانون اخلاق انجام دهد. اگر منظور از سخن کانت این است که ما بایستی بدون توجه به منافع و سود و زیان‌های مادی، کاری را انجام دهیم تا اخلاقی باشیم، این درست است، اما آیا کسی که از خیر رساندن به دیگران هیچ سودی نمی‌برد و تنها از این کار لذت می‌برد نیز یک فاعل شریف اخلاقی نیست؟ به باور مطهری، امکان ندارد انسان کاری انجام دهد که به هیچ وجه به طبیعت او ارتباط نداشته باشد. انسان بعضی کارها را به حکم اینکه من علوی و ملکوتی (نه من سفلی که تنها در پی خودخواهی‌ها و سود و زیان خویش است) او آن را دوست دارد انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۳: صص ۲۰۷-۲۰۸). بنابراین، از دیدگاه ایشان چنین فاعلی یک فاعل اخلاقی شریف است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا بین این لذت‌های وجدانی و ملکوتی و عمل اخلاقی رابطه ضرورت وجود دارد؟ البته پاسخ منفی است؛ چون همه انسان‌ها از این لذت‌ها و تمایلات درونی برخوردارند، ولی در عمل می‌بینیم که خیلی از انسان‌ها (چه بی‌دین و چه دین‌دار) از عمل به خوبی و ترک بدی سرباز می‌زنند. سؤال این است که این لذت‌ها و امیال انسانی (نه حیوانی که به جنبه‌های سفلی شخصیت انسان مربوط است) چه وقت می‌توانند نقش انگیزانندگی کامل داشته باشند؟ در اینکه امیال





مادی با اینکه فاعل اخلاقی را شریف و عزیز نمی‌کنند، نیز هیچ‌گاه نمی‌توانند نقش انگیزانندگی کامل داشته باشند تردیدی نیست. به بیان استاد مطهری در نقد نظریه هوشیاری به‌عنوان معیار فعل اخلاقی، این نظریه تنها برای کسانی جواب می‌دهد که قدرت‌شان در یک حد و اندازه باشد. در این صورت مجبورند همدیگر را رعایت کنند و با هم عادلانه رفتار کنند، ولی در حق کسانی که در یک حد مساوی از قدرت نیستند و نیز چون در این نظریه مسائل وجدانی و ایمانی و خدا و معاد حذف می‌شوند، انسان قوی هیچ الزامی برای رعایت انسان ضعیف در خود نمی‌بیند (همو، ۱۳۶۸: ص ۹۰-۹۲).

آیا ما می‌توانیم با تربیت انسان و توجه‌دادن ایشان به شخصیت غیرمادی او و شرافت و کرامت ذاتی‌اش (هرچند چنین انسانی دین‌دار نباشد) در او انگیزشی ایجاد کنیم که کاملاً اخلاق را رعایت کند و گرد پلیدی‌ها نگردد؟ اینکه در دنیا کسانی هستند که با وجود همه الحاد و بی‌ایمانی، انسان‌های اخلاقی هستند و از اخلاقی بودن خویش در پی سود و زیان نیستند و از این خوب بودن نیز لذت وجدانی و درونی می‌برند، تردیدی نداریم، ولی اما سخن در این است که درباره همین انسان‌ها به‌سختی می‌توان ادعا کرد که در لحظات سخت انتخاب و بدون هیچ ایمانی به معاد و خدا بتوانند جنبه اخلاقی کار را رعایت کنند؛ یعنی میان لذت‌های درونی این افراد و فعل اخلاقی به‌لحاظ انگیزانندگی نمی‌تواند یک رابطه ضروری وجود داشته باشد؛ به این بیان که با همین وضع شخصیتی و باورهای خاصی که دارند، در طول عمرشان گرد هیچ پلیدی نگردند و یک فاعل کاملاً اخلاقی باشند. استاد مطهری در نقد کسانی که اخلاق را بر وجدان تنها مبتنی می‌کنند، می‌گوید: این وجدان‌ها تا آن حد قوی نیست که بتوان مکتبی را بر اساس آنها بنا نهاد تا منافع عمومی بشر فدای آن آرمان‌ها شود و انسان حاضر باشد به خاطرشان کشته شود. پابندی به لذت‌های وجدان فقط تا مرز کشته شدن و زندان‌های طولانی است، نه تا حد کشته شدن و پاک‌بازی کردن (همان: ص ۹۸-۱۰۴).

اینجاست که استاد مطهری دین و اعتقاد به خدا را تنها ضامن اجرای اخلاق می‌داند و معتقد است هیچ‌یک از مکتب‌های اخلاق غیردینی در کار خود موفق نبوده‌اند و تجربه

نشان داده است که آنجا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۱۸). مطهری به جای باور دینی از واژه ایمان بهره می‌گیرد؛ زیرا ایمان تنها یک باور ذهنی نیست. بسیاری از دین‌داران کارهای غیراخلاقی مرتکب می‌شوند. بنابراین، اگر سخن از دین و باور دینی می‌شود، منظور ایمان است که می‌تواند نقش انگیزانندگی داشته باشد (همو، ۱۳۸۶: ص ۹۴).

حال پرسش این است که ایمان به چه معنا نقش انگیزانندگی دارد؟ ایمان در یک سطح پایین هرچند با باور صرف متفاوت است و فقط یک درگیری ذهنی نیست، بلکه تمام وجود انسان را درگیر می‌کند، همین درجه پایین نیز مثل وجدان و منافع مادی فقط تا حدودی نقش انگیزانندگی دارد. اما اگر ایمان به خدا به مرتبه عشق و محبت برسد، به گونه‌ای که انسان مؤمن را واله و شیدا نماید، در این صورت میان ایمان و اخلاق رابطه ضرورت ایجاد می‌شود و تا این شعله شیدایی وجود دارد، عمل اخلاقی نیز وجود خواهد داشت. بنابراین، تنها ایمان به معنای خاص می‌تواند رابطه لزوم و ضرورت را بین خود و عمل اخلاقی ایجاد کند و تمام عوامل دیگر حتی ایمان در درجات پایین تنها یک رابطه امکانی دارند، نه ضروری.

نتیجه‌گیری

استاد مطهری با اعتقاد به نوع خاصی از انسان‌شناسی، بسیاری از مسائل اسلامی را توجیه و تبیین می‌کند. ایشان از فطرت اخلاقی به عنوان یک ساختار وجودی خاص که هم از آگاهی اخلاقی و هم از گرایش اخلاقی برخوردار است، به عنوان یکی از جنبه‌های انسان‌شناسی اسلامی یاد می‌کند. از دیدگاه ایشان در ساختار وجود انسان همه قواعد اخلاقی به صورت بالقوه موجود است و انسان بایستی با درون‌نگری و خودشناسی این مفاهیم و حقایق را درون خویش کشف نماید. در مقام تعریف، میان مفاهیم اخلاقی و مفاهیم دینی هیچ وابستگی وجود ندارد و در مقام وجود نیز، مفاهیم اخلاقی به مفاهیم برگرفته از متون دینی هیچ وابستگی ندارد، ولی میان مفاهیم اخلاقی و حقیقت وجود انسان که با وجود خدای متعال ارتباط وجودی دارد، رابطه وابستگی برقرار است؛ یعنی



وجود مفاهیم اخلاقی بر امر و نهی الهی در ساختار تکوینی وجود انسان مبتنی است. انسان در فهم حقایق اخلاقی نیز مستقل از دین است، ولی به لحاظ روان‌شناختی این تنها ایمان به خداست که می‌تواند به‌عنوان تنها عامل انگیزاننده، رابطه ضرورت را بین عامل اخلاقی و عمل اخلاقی ایجاد نماید. امیال مادی، لذات وجدانی و دوست‌داشتن‌های درونی انسان مثل ایمان در سطوح پایین تنها یک رابطه امکانی بین عمل و فاعل اخلاقی برقرار می‌کنند و این تنها ایمان در مراتب بالاست که می‌تواند این رابطه را به ضرورت بدل سازد. ایمان در مقام عشق و پرستش، انسان را چنان سرگشته و شیدا می‌کند که تمام خواست و انگیزه فاعل اخلاقی برآورده شدن اراده محبوب می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی اگر بهشت و جهنمی نباشد، او یک عامل کاملاً اخلاقی می‌گردد؛ زیرا جز به رضای معشوق نمی‌اندیشد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابراهیم، محمد اسماعیل (۱۳۴۸)، معجم الالفاظ والاعلام القرآنیه، چاپ دوم، قاهره: نشر دار الفکر العربی.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسایی (۱۴۰۳ق)، عوالی اللثالی العزیزه، چاپ اول، قم: نشر سیدالشهداء.
۳. ابن اثیر (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث والاثر، بیروت: دار التراث العربی.
۴. ابن منظور (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار أحياء التراث العربی.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۳)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ اول، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۶. راغب اصفهانی (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۷. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۸ق)، سفینه البحار، چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۸. سارتر، ژان پل (۱۳۹۴)، هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، چاپ اول، تهران: انتشارات نیلوفر.
۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۱۰. _____ (۱۳۶۹)، بنیان مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۱. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب زاده، چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، ج ۶، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۶۲)، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ اول، تهران: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، چاپ اول، تهران: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۶۸ الف)، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ شانزدهم، تهران: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۶۸ ب)، تکامل اجتماعی انسان، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۶۸ ج)، حق و باطل، چاپ نهم، تهران: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۶۸ د)، مسئله شناخت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.



۱۹. _____ (الف) ۱۳۶۹، ختم نبوت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۰. _____ (ب) ۱۳۶۹، فلسفه اخلاق، چاپ هشتم، تهران، صدرا.
۲۱. _____ (ب) ۱۳۶۹، سیری در سیره ائمه اطهار، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۲. _____ (الف) ۱۳۷۰، خاتمیت، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (ب) ۱۳۷۰، فطرت، چاپ اول، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (الف) ۱۳۸۴، مجموعه آثار، ج ۱۵، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (ب) ۱۳۸۴، مجموعه آثار، ج ۲۲، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۶. _____ (الف) ۱۳۸۵، مجموعه آثار، ج ۲۴، چاپ اول، تهران: صدرا.
۲۷. _____ (الف) ۱۳۸۶، آزادی معنوی، چاپ سی و هفتم، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (ب) ۱۳۸۶، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی ۴ (انسان در قرآن)، چاپ بیست و هشتم، تهران: صدرا.
۲۹. _____ (الف) ۱۳۸۷، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱۱، چاپ اول، تهران، صدرا.
۳۰. _____ (ب) ۱۳۹۴، مجموعه آثار، ج ۳۰، چاپ اول، تهران: صدرا.
۳۱. _____ (الف) ۱۳۹۵، آشنایی با قرآن ۱، چاپ چهل و هشتم، تهران: صدرا.
۳۲. _____ (ب) ۱۳۹۵، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جهان‌بینی توحیدی)، چاپ چهل و پنجم، تهران: صدرا.



نظر
صدرا

کارکردگرایی نقش و زندگی پس از مرگ

مهدی غیاثوند*

چکیده

کارکردگرایی نقش، یکی از روایت‌های کارکردگرایی در فلسفه ذهن معاصر و از زیرشاخه‌های کارکردگرایی نقش علی است. بر اساس این روایت، برخی حالات و ویژگی‌های نفسانی، مرتبه دوم و کارکردی (به معنای علی) معرفی شده و بر تحویل‌ناپذیری آنها به تحقق‌گرهای مادی یا غیرمادی نقش‌های یادشده تأکید می‌شود. به‌طور ویژه کارکردگرایی نقش در توصیف رابطه حالات نفسانی و حالات بدنی و مغزی، از مفهوم مابعد طبیعی تحقق استفاده می‌کند. این مقاله پس از ارائه شرحی مختصر از مؤلفه‌های محوری کارکردگرایی نقش و به‌ویژه روایت مادی‌انگارانه آن، استدلالی در جهت نشان‌دادن ناسازگاری درونی مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش ارائه کرده است. سپس با اشاره به اینکه کارکردگرایی نقش مستلزم مادی‌انگاری نیست، کوشیده است با نادیده‌انگاشتن ناسازگاری یادشده، تأثیر پذیرش کارکردگرایی نقش را بر مسئله امکان زندگی پس از مرگ بررسی کند و به برخی از مزایا و نیز دشواری‌های صورت‌بندی زندگی پس از مرگ بر اساس کارکردگرایی نقش پردازد.

کلیدواژه‌ها

کارکردگرایی نقش، زندگی پس از مرگ، مادی‌انگاری حالات نفسانی، رابطه تحقق.



رویکرد فلسفی در مطالعه زندگی پس از مرگ از یک سو و علم النفس فلسفی از دیگر سو، همواره همسایگانی با روابط متقابل عمیق بوده‌اند. در دوره معاصر، این روابط را باید به طور عمده در فضای رابطه فلسفه ذهن و فلسفه دین به تماشا نشست. اگر در گذشته مواضع گوناگون در زمینه نفس انسانی را می‌شد در دو دسته کلی «مادی‌انگاران» و «غیر آن» قرار داد، امروز به قدری گزینه‌ها و صورت‌بندی‌های گوناگون در هر دو دسته ارائه شده است که گاهی اساساً دسته‌بندی یادشده معنای خود را از کف می‌دهد. در فضای قدیمی‌تر، مادی‌انگاری درباره نفس، زندگی پس از مرگ را صرفاً به شرط رستخیز بدن‌های انسانی ممکن می‌شمرد. دوگانه‌انگاری نفس و بدن و سپس غیرمادی قلمداد کردن نفس نیز، به آسانی نه تنها امکان زندگی پس از مرگ را نشان می‌داد، بلکه آن را گریزناپذیر نشان داده و اثبات نیز می‌کرد.

اما امروز به تبع دیگرگونی‌های اساسی در فلسفه ذهن و تکرر دیدگاه‌ها، به نظر می‌رسد که چنین روابطی میان نگاهمان به نفس و زندگی پس از مرگ، اساساً به بررسی دوباره نیاز داشته باشند.

در این مقاله کوشیده‌ایم یکی از پراقبال‌ترین دیدگاه‌ها در فلسفه ذهن معاصر، یعنی کارکردگرایی نقش (Role-Functionalism)، را نخست معرفی کرده و سپس روایت مادی‌انگاران آن را ارائه دهیم. دلیل اینکه روایت مادی‌انگاران در بخشی جداگانه تحلیل شده آن است که نگارنده روایت مادی‌انگاران کارکردگرایی نقش درباره حالات و ویژگی‌های نفسانی را دچار ناسازگاری درونی می‌بیند؛ درحالی که روایت غیرمادی‌انگاران کارکردگرایی نقش، به سبب آنکه به‌مانند ایده محوری کارکردگرایی نقش، بر تحویل‌ناپذیری نفس تأکید دارد، به‌ظاهر به مشکل ناسازگاری درونی دچار نیست. گام دوم مقاله دقیقاً به بررسی نکته پیش‌گفته اختصاص یافته است. گام سوم نیز با تکیه بر دو گام پیشین، در قالبی شرطی و با فرض صحت مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش، به بررسی تأثیر فرض یادشده بر مسئله امکان زندگی پس از مرگ پرداخته است.



۱. کارکردگرایی نقش

کارکردگرایی نقش، نسخه‌ای از کارکردگرایی است. در فلسفه ذهن معاصر، کارکردگرایی کار خود را با تحلیل الفاظ حاکی از حالات، فرایندها و ویژگی‌های نفسانی آغاز می‌کند. بنابراین، دست کم در نخستین گام همچون بخش گسترده‌ای از فلسفه ذهن معاصر، خود را درگیر بحث‌های مابعد طبیعی دیرپا درباره مفهوم جوهر نمی‌کند و به طور مشخص صرفاً از حالات، ویژگی‌ها و فرایندها سخن می‌گوید و از جوهر احتمالی در پس این حالات و ویژگی‌ها سخنی به میان نمی‌آورد. پس در آغاز می‌توان گفت که دست کم در نخستین گام، نگاه جوهری به نفس به لحاظ موضوعی از بحث خارج است؛ هرچند در این مقاله بحث را به شیوه‌ای پیش خواهیم برد که این موضوع تأثیر چندانی نداشته باشد.

اکنون باید دید کارکردگرایی چه تحلیلی از معنای الفاظ بیانگر حالات نفسانی به دست می‌دهد. فی الجمله می‌توان گفت که بر اساس کارکردگرایی، الفاظ یادشده حاکی از حالات کارکردی هستند و حالات نفسانی را چونان حالاتی کارکردی معرفی می‌کنند. پیداست که این تعریف بسیار مبهم و کلی است. دسته‌بندی‌های گوناگون کارکردگرایی، درحقیقت، براین تلاش‌ها برای زدودن این ابهام هستند؛ برای نمونه، یکی از نخستین و کلی‌ترین دسته‌بندی‌ها، کارکردگرایی را به دو دسته ماشینی (machine functionalism) و علی (Causal-Role functionalism) یا غایت‌گرایانه (Teleological) تقسیم می‌کند. کارکردگرایی ماشینی، لفظ «کارکرد» را کمابیش نزدیک به مفهوم «تابع» در ریاضیات تعبیر می‌کند که بر اساس آن «یک کارکرد (تابع) ریاضی، نگاشت از اشیایی به اشیایی دیگر است؛ هر ورودی، خروجی منحصر به فردی دارد؛ برای مثال، می‌توانیم از تابع جمع سخن بگوییم که در آن، یک جفت عدد به مقدار خود نگاشت می‌شوند» (سوبر، ۱۳۹۳: ص ۲۲۷). در مقابل، کارکردگرایی علی، کارکرد را کمابیش در معنای «توان‌ها و نقش‌های علی» به کار می‌برد.

کارکردگرایی نقش بر اساس کارکردگرایی علی صورت‌بندی می‌شود و به‌ظاهر به





این دلیل چنین عنوانی به خود گرفته است که نخستین حامیانش، مانند فودور (Fodor, 1974) یا پاتنم (Putnam, 1973) کارکردگرایی را نه در روایت محاسباتی یا ماشینی که در روایت علی یا غایت‌گرایانه می‌فهمیدند (Esfeld & Sachse, 2011: p. 15). البته صورت‌بندی تفکیک‌شده آن از دیگر اقسام کارکردگرایی را به‌ظاهر «ند بلاک» برای نخستین بار ارائه کرده (بلاک، ۱۳۹۳) و نام‌گذاری آن نیز به آثار کسانی چون مک لاکلین برمی‌گردد.^۱ در ادامه در چند بند فشرده و به صورت گام به گام خواهیم کوشید با تحلیل عناصر اصلی کارکردگرایی نقش، آن را معرفی کنیم.

یکم - حالات و ویژگی‌های یک پدیده را می‌توان به حالات و ویژگی‌های مرتبه اول (first-order) و مرتبه دوم (second-order) تقسیم کرد. در این صورت، در مورد پدیده‌ای همچون آب می‌توان گفت که «ویژگی دارا بودن یک هیئت مولکولی خاص» و «ویژگی تشکیل شدن از هیدروژن و اکسیژن» مرتبه اول هستند و برای مثال، «ویژگی ترکنندگی» یک ویژگی مرتبه دوم است. می‌توان گفت که در مورد انسان نیز دو دسته حالت و ویژگی مرتبه اول و مرتبه دوم قابل تشخیص است. ویژگی‌های بدنی در یک دسته قرار می‌گیرند و ویژگی‌های نفسانی در دسته دوم. ویژگی‌های بدنی مانند «دارا بودن یک وضعیت مغزی مشخص» و یا «یک سیستم یا وضعیت عصبی خاص» و مواردی از این دست، مرتبه اول به شمار آمده و ویژگی‌های نفسانی مانند آگاهانه‌بودن، ارادی‌بودن و از این دست، مرتبه دوم به شمار می‌آیند.

دوم - ویژگی‌های مرتبه دوم، ویژگی‌های کارکردی هستند؛ بدین معنا که در شرایطی خاص و تحت تأثیر عللی خاص، تأثیرات علی خاص از خود نشان می‌دهند؛ برای نمونه، درد حالتی است ناشی از یک آسیب که موجب آزار می‌شود و به‌طور کلی می‌توان گفت که هویت یک پدیده به نقش کارکردی آن مربوط می‌شود. در مثال «درد»، هویت پدیده‌ای مانند «درد»، یعنی درد بودن پدیده درد، به آن است که به هنگام

۱. عموماً ایده کارکردگرایی نقش و طرح آن در مقابل کارکردگرایی تحقق‌گر را به مک لاکلین نسبت می‌دهند (برای نمونه نک: Levin, 2013)، اما خود مک لاکلین در پانویس مقاله‌ای اشاره می‌کند که بلاک در این امر تقدم داشته است (نک: CLaughlin, 2006: p. 42).

پیش آمدن بیماری و یا هرگونه عارضه دیگری، آدمی را وادار به آه و ناله کردن و گاهی در خورد پیچیدن می‌کند. به تعبیر بلاک، «یک نظریه کارکردگرایانه مابعد طبیعی - برای مثال، درباره درد - می‌تواند درد را تا حدودی در چارچوب استعداد برای پدید آمدن به وسیله آسیب بافتی، استعداد برای پدید آوردن میل به خلاص شدن و استعداد برای ایجاد عمل طراحی شده برای دور کردن عضو آسیب دیده بدن از آنچه فکر می‌کنیم آسیب را ایجاد کرده است، توصیف کند» (بلاک، ۱۳۹۳: ص ۱۳۸-۱۳۹).

سوم - ویژگی‌های مرتبه اول، ویژگی‌های مرتبه دوم را تحقق (Realization) می‌بخشد. برای نمونه، ویژگی‌هایی همچون ترکندگی یا شکنندگی، همواره توسط یک پدیده مرتبه اول تحقق پیدا می‌کنند؛ پدیده‌هایی مانند آب یا شیشه و به طور کلی هر پدیده دیگری که بتواند تحقق‌گر (Realizer) چنین ویژگی‌هایی به شمار آید؛ همچنان که روشن است، بار متفاوتی کارکردگرای در توصیف رابطه میان پدیده‌ها، بر دوش مفهوم تحقق است. مفهوم تحقق، به رغم ظاهر آسان‌یابش، با پیچیدگی‌هایی همراه است و لایه‌های مختلفی دارد. لایه‌هایی که به ندرت بدانها توجه می‌شود و به تعبیر کیم، اگر از این تعبیر صرفاً مفهوم «همبستگی» برداشت شود، چندان اتفاق دور از ذهنی روی نداده است (Kim, 1996: p. 102). تفکیک این لایه‌ها می‌تواند مرزهای معنایی روشن تری را برای مفهوم تحقق ترسیم کند. مفهوم تحقق سه لایه دارد: در میان لایه‌ها، دو مورد به هسته معنایی مفهوم تحقق برمی‌گردند و توجه به آنها تا حدود زیادی راهگشا خواهد بود.^۱ نخست آنکه تحقق‌گر یک پدیده شرط کافی آن است، ولی شرط لازم آن نیست و دوم اینکه تحقق‌گر مقوم پدیده تحقق یافته است.

پدیده پول را در نظر بگیرید. این پدیده را ترکیب خاصی از کاغذ و رنگ، در قالب یک قطعه اسکناس تحقق می‌بخشد، ولی لازم نیست که این پدیده ضرورتاً از کنار هم قرار گرفتن کاغذ و رنگ تشکیل شده باشد. با وجود اینکه می‌دانیم هر نمونه‌ای از پدیده پول، قوام خود را به تحقق‌گر خود وام‌دار است، چه بسا این پدیده را ترکیب‌های

۱. برای مشاهده بحثی مفصل در مورد این لایه‌ها نک: Wilson, 2007: p. 93.





دیگری نیز تحقق بخشند؛ مانند فلز و اطلاعات ذخیره شده در یک سخت افزار و از این دست. اگر خواهان روشنی هرچه بیشتری باشیم، می توان از تمثیل رایانه که به هر روی نقشی برجسته در صورت بندی و فهم کارکردگرایی و حتی گرایش به آن داشته است، کمک گرفت. یک نرم افزار خاص، می تواند توسط سخت افزارهای مختلف و حتی توسط زبان های برنامه نویسی مختلف و حتی در یک زبان واحد با الگوریتم های مختلفی تحقق پیدا کند.

توجه به این دو لایه معنایی، تصویر معیاری از مفهوم تحقق در حوزه فلسفه ذهن و علم معاصر را ترسیم می کند. اگر به این دو لایه، ویژگی نامتقارن بودن رابطه تحقق را بیفزاییم، سیمای روشن تری از رابطه تحقق را در پیش چشم خواهیم داشت. رابطه تحقق، بر خلاف روابطی همچون این همانی (Identity)، رابطه ای یک سویه است. البته می توان گفت که این ویژگی، بیان دیگری از شرط کفایت است. در واقع اگر عدم تقارن بر اساس مفهوم وابستگی یکی از دو طرف به طرف دیگر فهم شود، باید گفت که به معنای کفایت یکی برای واقعیت یافتن دیگری است. پس بدین معنا باید گفت که بر اساس کارکردگرایی نقش، حالات و ویژگی های نفسانی، به عنوان پدیده هایی مرتبه دوم، توسط پدیده های دیگری که مرتبه اول هستند تحقق می یابد.

چهارم - ویژگی های مرتبه دوم، تحقق پذیری چندگانه (Multiple Realizability) دارند؛ برای مثال، پدیده ای مثل مربع را در قالب یک ویژگی در نظر بگیرید. این ویژگی را یک میز چوبی می تواند تحقق بخشد و یا توسط یک میز فلزی یا هر تحقق گر فیزیکی دیگری تحقق یابد. در واقع درست است که اگر عدم تقارن بر اساس مفهوم وابستگی یکی از دو طرف به طرف دیگر فهم شود، باید گفت که به معنای کفایت یکی برای واقعیت یافتن دیگری است؛ ولی هیچ تلازمی در کار نیست. واقعیت یافتن پدیده ای چون «ب» برای واقعیت یافتن پدیده دیگری چون «الف» کافی است، اما هیچ ضرورتی نیست که هرگاه «الف» واقعیت یابد، الزاماً به واسطه تحقق گری به نام «ب» بوده باشد. این نکته به روشنی گویای لحاظ شدن و درحقیقت هماهنگی این مفهوم و فرضیه

تحقق‌پذیری چندگانه است.^۱ پس می‌توان گفت حالات و ویژگی‌های نفسانی تحقق‌پذیری چندگانه دارند.

پنجم - ویژگی‌های مرتبه دوم به ویژگی‌های مرتبه اول تحویل‌پذیر نیستند. این نکته را می‌توان مهم‌ترین عامل در جداسازی این روایت از روایت مقابل آن در کارکردگرایی، یعنی کارکردگرایی تحقق‌گر (Realizer functionalism) قلمداد کرد. تأکید کارکردگرایی نقش بر این است که یک ویژگی همان تحقق‌گرش نیست. در مقابل، کارکردگرایی تحقق‌گر به معنای تأکید بر این‌همانی نقش و تحقق‌گر نقش است. پس کارکردگرایی نقش، دقیقاً در مقابل کارکردگرایی تحقق‌گر تعریف شده و اساساً به سبب تقابل با کارکردگرایی تحقق‌گر است که در فلسفه ذهن معاصر به عنوان یکی از روایت‌های کارکردگرایی قابل طرح است.

نکته اصلی و محوری در تفکیک کارکردگرایی نقش یا کارکردگرایی تحقق‌گر، مسئله تحویل‌پذیری نقش‌های کارکردی یا حالات و ویژگی‌های کارکردی به تحقق‌گرها و ایفاگران آن نقش‌ها، حالات و ویژگی‌هاست. کارکردگرایی نقش در یک سو بر تحویل‌ناپذیری تأکید دارد و کارکردگرایی تحقق‌گر از دیگر سو بر تحویل‌پذیری. بدین ترتیب، در بحث از حالات و ویژگی‌های نفسانی باید گفت که بر اساس کارکردگرایی نقش، حالات و ویژگی‌های یادشده در مقام حالات و ویژگی‌هایی کارکردی، به تحقق‌گرهای خود تحویل‌پذیر نیستند.

۲. تلقی مادی‌انگارانه از کارکردگرایی نقش

چنان‌که پیش‌تر یاد شد، کارکردگرایی نقش مدعی دوری از تحویل‌گرایی است. بنابراین، در نسخه مادی‌انگارانه خود نیز چنین ادعایی دارد (برای نمونه، نک: Boyd, 1980: p. 287). از این‌رو، مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش را می‌توان «مادی‌انگاری

۱. در مورد مفهوم تحقق‌پذیری چندگانه و نیز بحثی مفصل درباره بندهای سوم و چهارم نک: غیاثوند، ۱۳۹۵: ص ۱۶۱-۱۸۸.



نظر

کارکردگرایی نقش و زندگی پس از مرگ



غیر تحویلی» (Non-Reductive Materialism) نام داد، ولی مادی‌انگاری درباره نفس بر اساس کارکردگرایی نقش، کمابیش به این معناست که نفس آدمی که همان مجموعه‌ای از حالات، ویژگی‌ها و فرایندهای کارکردی است، تحقق مادی (material realization) دارد (1 p. Shoemaker, 2009; 20 p. Melnyk, 2003).

مادی‌انگاری در چارچوب کارکردگرایی نقش دقیقاً بدین معناست که در رابطه تحقق‌گر و تحقق‌یافته، تحقق‌گرها را مادی بدانیم. به اعتبار مادی‌انگاشتن تحقق‌گر، پدیده تحقق‌یافته را نیز می‌توان مادی شمرد و به این ترتیب، می‌توان نسخه‌ای از مادی‌انگاری را صورت‌بندی کرد (Melnyk, 2006: p. 127). به این شرح که هر ویژگی نفسانی مانند ویژگی آگاهانه‌بودن یک حالت نفسانی که می‌توان آن را «ن» نامید، به‌عنوان یک ویژگی مرتبه دوم، چیزی نیست جز کارکردی که یا (۱) همواره توسط یک ویژگی مرتبه اول مادی مانند یک ویژگی مغزی مانند «م» تحقق می‌یابد و یا آنکه (۲) در پاره‌ای موارد به‌واسطه ویژگی مرتبه اول مادی «م» تحقق پیدا می‌کند و در پاره‌ای موارد توسط ویژگی مرتبه اول مادی «و» تحقق می‌یابد و به همین ترتیب، در مورد دیگر ویژگی‌های مرتبه اول مادی مانند «ی»، «ه» و

در مجموع، مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

الف) حالات و ویژگی‌های نفسانی از نوع حالات و ویژگی‌های مرتبه دوم هستند؛

ب) حالات و ویژگی‌های نفسانی مرتبه دوم، از نوع حالات کارکردی هستند؛

ج) بدن و مجموعه حالات مغزی و عصب‌شناختی، حالات و ویژگی‌های نفسانی را تحقق می‌بخشند؛ بدین معنا که نخست، حالات و ویژگی‌های نفسانی متقوم به بدن و مجموعه حالات مغزی و عصب‌شناختی آن هستند؛ دوم، بدن و مجموعه حالات مغزی و عصب‌شناختی، شرط کافی حالات و ویژگی‌های نفسانی هستند؛ سوم، رابطه میان این دو دسته، رابطه‌ای یک‌سویه و نامتقارن از سوی حالات و ویژگی‌های بدنی و مغزی به سمت حالات و ویژگی‌های نفسانی است.

د) حالات و ویژگی‌های نفسانی، در نسبت با تحقق‌گرهای بدنی و مغزی و عصب‌شناختی خود، تحقق‌پذیری چندگانه دارند.
ه) حالات نفسانی به تحقق‌گرهای بدنی خود تحویل‌ناپذیرند.

۳. مشکل ناسازگاری درونی تلقی مادی‌انگاران

به نظر می‌رسد دست‌کم در ظاهر، بندهای ج و ه یا یکدیگر متناقض باشند؛ به این معنا که در یک بند بر تحویل‌ناپذیری و در بند دیگر بر تحویل‌پذیری تأکید شده است؛ زیرا به هر روی، مادی‌انگاری به معنای تحویل‌مقوله‌ای (Categorical) دو پدیده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که برای بررسی سازگاری درونی مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش، بایستی نسبت میان دو مفهوم تحقق و تحویل را به دقت بررسی کرد.

تحویل‌گرایی در زمینه پدیده‌ای همچون «الف» در گسترده‌ترین معنای خود عبارت است از اینکه «الف چیزی نیست جز ب». این بیان کلی، بسته به ماهیت «الف»، «ب» و یا تعبیری که از عبارت «چیزی نیست جز» به دست داده می‌شود، می‌تواند معنای گوناگونی از تحویل را در پیش‌روی ما قرار دهد، اما تا بدانجا که به هدف این مقاله مربوط می‌شود، تعبیر «چیزی نیست جز» به معنای عدم تمایز و بنابراین، «این همانی» است؛ از این‌رو، نخستین نکته‌ای که باید در نظر داشته باشیم این است که «تحویل»، به هر معنایی که در نظر گرفته شود، سطح یا معنایی از «این همانی» را دربردارد.^۱

مادی‌انگاری درباره یک پدیده، اساساً موضعی تحویل‌گرایانه است؛ دست‌کم به معنای تحویل‌مقوله‌ای. مادی‌دانستن «الف»، در عمل به معنای این است که «الف» به‌ظاهر از مقوله امور غیرمادی است، و گرنه درحقیقت به‌لحاظ مقوله‌ای چیزی نیست جز نمونه‌ای از امور مادی. به دیگر سخن، ذیل همان مقوله‌ای قرار می‌گیرد که پدیده‌های مادی قرار دارند. به‌طور ویژه در بحث از نفس، حالات و ویژگی‌های نفسانی از همان

۱. برای بحثی تفصیلی در این زمینه نک: غیاثوند، ۱۳۹۴.





مقوله حالات و ویژگی‌های مغزی و به‌طور کلی حالات و ویژگی‌های مادی هستند. پس به نظر می‌رسد که مادی‌انگاری اساساً به معنای تحویل‌گرایی است.

اما برای دور ماندن از این مشکل، می‌توان راه دیگری را در پیش گرفت و تأکید کرد که صورت‌بندی مادی‌انگاری می‌تواند صرفاً بر اساس مفهوم تحقق شکل گرفته و نسبت به تحویل‌پذیری مقوله‌ای نیز بی‌اقتضا باشد. بدین ترتیب که لفظ مادی‌انگاری را صرفاً در معنای تأکید بر مادی‌بودن تحقق‌گرها در نظر بگیریم و آن را حکمی در باب تحقق‌یافته‌ها و ویژگی‌های مرتبه دوم در نظر نیاوریم. در این صورت، درباره جایگاه هستی‌شناختی ویژگی‌های مرتبه دومی همچون ویژگی‌های نفسانی، به گونه‌ای سکوت اختیار شده است؛ سکوتی که به‌ظاهر مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش را هم با مادی‌انگاری تحویلی و هم با دوگانه‌انگاری سازگار خواهد ساخت.

البته به نظر می‌رسد که نمی‌توان مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش را - با مفروض گرفتن مادی‌بودن تحقق‌گرها - با دوگانه‌انگاری سازگار به‌شمار آورد. هنگامی که تحقق‌گرها مادی در نظر گرفته می‌شوند، درحقیقت تمامی نقش‌های علی به امور مادی تحویل می‌شوند. چنانچه ایفاگران حقیقی نقش‌های علی، پدیده‌هایی مادی باشند، درحقیقت اصلاً سکوتی رخ نداده است؛ زیرا حالات و ویژگی‌های نفسانی و به‌طور کلی حالات و ویژگی‌های «مرتبه دوم»، از دایره علل مؤثر در جهان طبیعی بیرون شده‌اند. در چنین شرایطی، اصرار به وجود حالات و ویژگی‌های یادشده و یا سکوت در برابر وضعیت هستی‌شناختی آنها معنایی نخواهد داشت؛ زیرا پیشاپیش این وضعیت مشخص شده است؛ چون پدیده‌ای که در هیچ کجا، هیچ‌گونه نقش و تأثیر علی ندارد، درعمل یا حذف شده و یا تحویل برده شده است؛ بدین معنا که یا اصلاً نیست و توهم یا چیزی نزدیک به توهم است - یعنی اذعان به هستی آن بی‌وجه است - و یا آنکه نقش‌های منتسب به آن، به پدیده‌های دیگری تحویل برده شده است.^۱ در هر صورت، سکوتی

۱. اینکه پدیده‌ای وجود داشته باشد و درعین حال فاقد توان علی باشد، به شبه پدیدارنگاری درباره آن پدیده موسوم است (برای بحثی تفصیلی در این زمینه، نک: Moore, 2011).

رخ نداده است. در مجموع به نظر می‌رسد که اساساً مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش، فاقد سازگاری درونی باشد؛ زیرا در هر حال، نمی‌تواند به دور از دلالت‌های تحویلی باشد.

۴. کارکردگرایی نقش و مسئله زندگی پس از مرگ

اگر بند پیشین مقاله به هر دلیلی در نقادی‌ها دچار مشکل شود چه باید گفت؟ یا اساساً فارغ از ارزش صدق آن و دست‌کم با لحاظ یک ساختار شرطی خلاف واقع، می‌توان پرسید که اگر مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش صادق باشد، اولاً آیا زندگی پس از مرگ ممکن خواهد بود و چنانچه پاسخ مثبت باشد، به چه معنا و با چه تصویری؟ به منظور پاسخ‌گویی به این پرسش، می‌توان این نوع مادی‌انگاری را با شکل سنتی مادی‌انگاری از جهت تأثیر بر مسئله امکان زندگی پس از مرگ مقایسه کرد. نخستین نکته‌ای که در این زمینه باید در نظر داشت، این است که مادی‌انگاری سنتی هرگز علی‌الاصول مانع معقولیت زندگی پس از مرگ نیست و امکان آن را منتفی نمی‌کند. تا جایی که حتی برخی فیلسوفان دین و متکلمان معاصر مادی‌انگار در باب نفس، آن را در مقایسه با بسیاری از نسخه‌های دوگانه‌انگار، به آموزه‌های دینی ادیان ابراهیمی نزدیک‌تر می‌یابند (برای نمونه نک: Baker, 2004).

اگر ما همان بدن‌هایمان باشیم، در این صورت کافی است خداوند یک‌بار دیگر بدن‌های ما را از نو بازسازی کند. خداوندی که یک بار قادر بر گرد هم آوردن عناصر مادی و خلق ما بوده، هیچ مانع عقلی اصولی برای تکرار آن در برابر خود نخواهد داشت. رستاخیز بدن‌ها، رستاخیز ما و نفوس انسانی و شخصیت هر یک از ما خواهد بود، ولی بر اهل فلسفه و کلام پوشیده نیست که این رهیافت، در تاریخ کهن خود همواره با یک مشکل اساسی روبه‌رو بوده است که در سنت فکری مسلمانان از آن به مسئله «آکل و مأکول» تعبیر می‌شود. توضیح اینکه اجزای بدن ما پس از واپاشی به عناصر ریزتر تشکیل‌دهنده خود، در قالب‌های حیاتی دیگر اعم از حیوانی





و گیاهی جذب خواهند شد. در این صورت، آنچه در روز رستاخیز با آن روبه‌رو خواهیم بود، نه رستاخیز بدن‌ها که رستاخیز برخی بدن‌ها خواهد بود. چرا یک جزء مادی نمی‌تواند در دو بدن حضور داشته باشد؟

یکی از ویژگی‌ها و به‌زعم نگارنده مهم‌ترین ویژگی مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش علی، تدارک پاسخی به نسبت معقول به این مسئله است. ایده تحقق نفس بر بدن، اولاً شخصیت انسانی و نفس او را به بدن او تحویل نمی‌برد. نفس با بدن این همان نیست. اساساً نفس با هیچ بدن خاصی رابطه این‌همانی ندارد. نفس پدیده‌ای مرتبه دوم است که بر بدن‌های مادی تحقق یافته است. در مورد هر یک از افراد، بدن‌های خاص صرفاً نقش تحقق‌گر را بر عهده دارند. از این‌روی، ملاک این‌همانی شخص پس از مرگ، همان ملاک این‌همانی شخصی در طول زندگی زمینی و پیش از مرگ اوست. کافی است تحقق‌گر توان بازسازی همان ساختار و همان نقش‌های کارکردی را داشته باشد. در این میان، اجزای مادی می‌توانند در طول زندگی ما، خواه پیش از مرگ و خواه پس از مرگ، دگرگونی شده و اجزای جدیدی جایگزین اجزای از میان رفته شوند. به هر حال، کافی است معیار این‌همانی شخصی برآورده شود و نقش‌های کارکردی و ساختار شخصیتی بازسازی شود، ولی در یاد داریم که به هر روی وجود یک بدن، هرچند نه همان بدن، برای زندگی پس از مرگ ضروری است؛ زیرا شخصیت انسانی بدون تحقق‌گری که بدن است، امکان تحقق نخواهد داشت.

نقطه واگرایی روایت مادی‌انگارانه از کارکردگرایی نقش و روایت غیرمادی‌انگارانه دقیقاً به مسئله پذیرش نقش آفرین علی حالات نفسانی باز می‌گردد. نکته بسیار مهم در مورد کارکردگرایی این است که اساساً نسبت به مسئله تحویل‌پذیری مقوله‌ای علی‌السویه است. بنابراین، علی‌الاصول صرفاً ناظر به ویژگی‌های کارکردی حالات نفسانی است و فی حد نفسه، مستلزم وضعیت هستی‌شناختی نفس از جهت مادی یا غیرمادی بودن آن نیست. از این‌روی، می‌توان آن را به لحاظ منطقی با

غیرمادی‌انگاری حالات و ویژگی‌های نفسانی نیز سازگار شمرد؛ بدین معنا می‌توان گفت که ویژگی‌های نفسانی، ویژگی‌های غیرمادی بدن مادی ما هستند. درحقیقت می‌توان گفت که حالت و ویژگی‌های نفسانی ما، یا به واسطه تحقق گره‌های مادی تحقق یافته‌اند و یا به واسطه تحقق گره‌های غیرمادی؛ یعنی به‌طور مشخص یا توسط ویژگی‌های بدنی ما تحقق یافته‌اند و یا توسط دیگر حالات نفسانی. در هر دو حالت، می‌توان آنها را غیرمادی و واجد تأثیرگذاری علی شمرد. در این وضعیت، باید دید که چه تصویری از مسئله این همانی شخصی و زندگی پس از مرگ در برابر ما قرار خواهد گرفت.

اولاً دقت کنیم آن حالتی که در بحث زندگی پس از مرگ اهمیت دارد حالتی است که تحقق گره‌های ویژگی‌های نفسانی، حالات مادی و بدنی ما هستند؛ زیرا اگر حالات نفسانی، حالات و ویژگی‌های کارکردی جوهری غیرمادی و مستقل از بدن در نظر گرفته شوند، اساساً مرگ بدنی، زندگی پس از مرگ را به‌عنوان یک مسئله فلسفی طرح نخواهد کرد؛ به این دلیل که عنصر مسئله برانگیز در بحث فلسفی درباره زندگی پس از مرگ در چارچوب این مقاله، به امکان زندگی پس از مرگ بدنی و فیزیکی بر می‌گردد؛ در این حالت، ویژگی‌های نفسانی غیر از ویژگی‌های مادی خواهند بود؛ هرچند توسط آنها تحقق یافته باشند. از این روی، با مرگ زیست‌شناختی و بدنی، آنها فقط تحقق گره‌های خود را از دست داده‌اند و کافی است که جایگزینی برای تحقق گره‌های یادشده وجود داشته باشد.^۱

به‌اجمال می‌توان گفت کافی است که پس از مرگ، ویژگی‌های نفسانی و البته کارکردی ما انسان‌ها، همان ویژگی‌های کارکردی پیش از مرگ باشد و در فرایند مرگ بدن طبیعی ما، ویژگی‌های کارکردی از دست نروند. درحقیقت این همانی

۱. البته این نکته هرگز به‌منزله این نیست که با فرض غیرمادی بودن نفس، زندگی پس از مرگ، به‌طور کلی از لحاظ فلسفی مسئله‌برانگیز نخواهد بود؛ برای نمونه، برخی مشکلات مابعد طبیعی کهن درباره رابطه نفوس مجرد و غیرمادی و بدن‌های مادی، همچنان قابل طرح خواهند بود (نک: Kim, 2015; Bradley, 2015) که البته باید به صورت جداگانه بررسی شوند.





ویژگی‌های کارکردی، همان‌گونه که ملاک این همانی شخصی در طول زندگی است، می‌تواند ملاک این همانی شخصیت ما پیش و پس از مرگ هم باشد. کافی است تحقق گره‌های بدنی، با تحقق گره‌هایی مشابه جایگزین شوند. در این صورت ما بار دیگر در وضعیتی قرار خواهیم گرفت که حالات نفسانی توأمان هم تأثیرپذیر از حالات مادی تحقق‌گر خود و هم تأثیرگذار بر آنها خواهند بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تصویری را که کارکردگرایی نقش می‌تواند از امکان زندگی پس از مرگ ارائه دهد، معرفی کنیم. فراموش نکنیم که فرض ما بر صحت کارکردگرایی بود و مقاله به‌لحاظ ساختاری در قالب یک ساختار شرطی نوشته شده است. کارکردگرایی بسان دیگر دیدگاه‌ها و مکتب‌ها در فلسفه ذهن معاصر، دشواری‌های بسیاری دارد و دست‌کم با اشکالات زیادی روبه‌روست. مهم‌ترین بخش این مشکلات که به‌نوعی با زندگی پس از مرگ هم مرتبط می‌شود، به مسئله فردیت و حالات درونی آدمی بر می‌گردد. تحلیل‌های کارکردی، جنبه‌های فردی شخصیت انسانی را تا حدودی خدشه‌دار می‌کنند. مثال‌های زامبی، استدلال شکاف تبیینی و... (در زمینه این مشکلات، نک: غیاثوند، ۱۳۹۵) به اشکال مهمی اشاره می‌کنند که می‌تواند بحث زندگی پس از مرگ مبتنی بر کارکردگرایی نقش در باب حالات نفسانی را به‌طور کامل تحت تأثیر قرار دهد.

بدین ترتیب که اگر آن‌منظر درونی که بخشی بسیار مهم از حالات نفسانی ماست، به نوعی در کارکردگرایی نقش کنار گذاشته شود، از هر یک از ما، خواه پیش از مرگ و خواه پس از مرگ، امکان تهیه کپی‌های پرشمار وجود خواهد داشت.^۱ در این صورت، در میان آن موجوداتی که پس از مرگ، با یک بدن و یا هر چیزی که بتوان آن را تحقق‌گر به شمار آورد، همان ویژگی‌های کارکردی علی‌الاصول تحقق‌پذیر

۱. این نکته الهام گرفته شده از اثر زاگزبسکی (Zagzebski, 2007: p.179) است.

اکنون من را داشته باشند، کدام یک در حقیقت تداوم زندگی من پس از مرگ خواهد بود؟ این مشکل را در همین جهان نیز می‌توان تقریر کرد. اگر یک کپی مادی از من تهیه شود، بدین ترتیب یک کپی از ویژگی‌های تحقق‌یافته نیز تهیه خواهد شد. در این صورت، چگونه می‌توان گفت که آن شخص کپی شده من نیستم. به ظاهر تنها چیزی که در این میان دست‌یازیدنی است، امری درونی است و این یعنی همان چیزی که کارکردگرایی به‌نوعی از آن چشم‌پوشی می‌کند. از دیگر سو، مشکل تفرّد در مادی‌انگاری مبتنی بر کارکردگرایی نقش در مقایسه با روایت‌های ساده از مادی‌انگاری، مانند روایت‌های مبتنی بر مفهوم این‌همانی نیز حادث‌تر است.



کتابنامه

۱. بلاک، ند (۱۳۹۳)، «کارکردگرایی چیست؟»، نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. سوپر، ایلیت (۱۳۹۳)، «کارکردگرایی غایت‌شناختی: بازگرداندن کارکرد به کارکردگرایی»، نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. غیاثوند، مهدی (۱۳۹۵)، تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. _____ (۱۳۹۴)، «درنگی بر گونه‌شناسی تحویل‌گرایی»، ذهن، ش ۶۲.
5. Baker, Lynne (2004), "Christians Should Reject Mind-Body Dualism," *Contemporary Debates in The Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing.
6. Bradley, Raymond (2015), "Why Survival is Metaphysically Impossible," *The Myth of an Afterlife: The Case against Life After Death*, Rowman & Littlefield Press.
7. Esfeld, Michael & Sachse, Christian (2011), *Conservative Reductionism*, Routledge.
8. Fodor, Jerry (1974), "Special sciences," *Synthese*: 28.
9. Kim, Jaegwon (2015), "What Could Pair a Nonphysical Soul to a Physical Body?", *The Myth of an Afterlife: The Case against Life After Death*, Rowman & Littlefield Press.
10. Kim, Jaegwon (1996), *Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Levin, Janet (2013), "functionalism", in:
<https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>.
12. Melnyk, Andrew (2003), *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
13. Melnyk, Andrew (2006), "Realization and the Formulation of Physicalism," *Philosophical Studies*, No. 131.



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

14. McLaughlin, Brian (2006), "Is Role-Functionalism Committed to Epiphenomenalism?," *Journal of Consciousness Studies*, No. 13.
15. Moore, Dwayne (2011), "Role Functionalism and Epiphenomenalism," *Philosophia*: 39.
16. Putnam, Hilary (1973) {2002}, "The Nature of Mental States," *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers, New York: Oxford University Press.
17. Shoemaker, S. (2009), *Physical Realization*, Oxford: Oxford University Press.
18. Wilson, Robert & Craver, Carl (2007), "Realization: Metaphysical and Scientific Perspectives," *Philosophy of Psychology and Cognitive Science: A Volume of the Handbook of Philosophy of Science Series*, ed: Paul Thagard, North Holland.
19. Zagzbski, Linda (2007), *The Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Blackwell Publishing.



مسيرة تطوّر برهان الحدوث والقَدَم في علم الكلام الإمامي
من البداية حتى مدرسة بغداد الأولى

حميد عطائي نظري¹

الملخص

من أهم وأقدم البراهين التي طُرحت في علم الكلام الإمامي على إثبات وجود الله هو برهان الحدوث والقَدَم. تمّ في هذه الورقة استعراض وتفسير تطوُّرات البرهان من لدن إرهاباته الأولى في كتب الحديث الإمامي المعتبرة حتى تطوُّراته في آثار الشيخ الصدوق وبعده في مدرسة الشيخ المفيد والكرجكي الكلامية المعروفة بمدرسة بغداد. يكشف هذا البحث عن أنّ برهان الحدوث والقَدَم كانت له في الفترة المذكورة تطوُّرات ملحوظة. فقد كانت المرحلة الأولى من التطوُّر عبارة عن مرحلة الانتقال من البيان البسيط الروائي إلى التذليل عليه بالأدلة الفلسفية والطبيعية وأخذه شكلاً منظماً استدلالياً على يد الشيخ الصدوق على غرار النمط المعتزلي. عموماً أسلوب الشيخ الصدوق في إثبات حدوث العالم يشابه إلى حدّ كبير أسلوب المعتزلة والإماميين البهشميين سواء في مدعياته وفي مبادئه وأدلته، ما يكشف عن تأثره بالمبادئ الاعتزالية في استدلالاته في هذا المجال. ومن منظور الشيخ الصدوق أنّه لا يجوز أو ليس من الراجح الاكتفاء بما جاء في المعتقدات من أقوال وروايات وإن كانت صادرة عن الأئمة، بل يرى ضرورة أو رجحان دعم وتأيد ما جاء في الروايات بالأدلة الكلامية. لم يلقى برهان الحدوث والقَدَم مدرسة بغداد الأولى تطوُّراً ملحوظاً بالنسبة إلى عهد الشيخ الصدوق، إلّا في شكل صياغة البرهان وبعض الأدلة لإثبات مقدّماته فإنّه توجد فوارق. وبحسب ما يرى الشيخ الصدوق ومتكلمو مدرسة بغداد الأولى أنّ الأدلة التي قدّمها المعتزلة في برهان الحدوث والقَدَم ليست مجانية لما جاء في روايات الأئمة بل هي موافقة لها.

كلمات مفتاحية

برهان الحدوث والقَدَم، الكلام الإمامي، الكليني، الشيخ الصدوق، الشيخ المفيد، الكرجكي، مدرسة بغداد الأولى.



مناقشة أدلة السلفية على تقدم الأحكام النقلية على الأحكام العقلية تركيزاً على وجهة نظر ابن تيمية

حمزة علي بهرامي^١

الملخص

قضية حجية الفهم العقلي في اكتشاف المعارف الدينية ومداهها لم تنزل من قديم الأيام إحداث الأبحاث الخلافية بين المتكلمين المسلمين وغيرهم من المتألهين. وتتراوح الآراء بين الإفراط والتفريط إلى حد التكفير بدهى الفرق المذاهب والفرق الإسلامية. إحدى تلك الفرق المؤثرة التي لها رؤية مميزة عن الآخرين هي السلفية بفرعها الوهابي. تتبنى هذه الفرقة عن طريق منظرين من أمثال ابن تيمية أدنى مستويات الحجية للعقل في فهم وكشف المضامين الدينية بل وتنكرها في بعض الموارد ويقدمون الحكم النقلية على الحكم العقلي في حال التعارض أو توهم التعارض. تسعى هذه الورقة بأسلوب البحث المكتبي وتحليل الوثائق في الكشف عن رأي هذه الفرقة في حجية العقل واستعراض أدلتهم ومدى قوتها وإتقانها. وقد انتهى البحث إلى أنّ هذه الجماعة بتقسيمها لأحكام العقل إلى ضربين، أحدهما هو الحكم العقلي الصريح والمقطوع به، والآخر هو حكم العقل غير الصريح والظني، ترى أنّ معظم الأحكام والمعارف العقلية وخاصة تلك التي تتعلق بمجال العقل العملي مما لا يجوز في مجال الدين وما وراء الطبيعة. يذكر أنّ من منظور هذه الفرقة تدخل أدلة المتكلمين والفلاسفة والحكماء والمتصوفة في ضمن العقل الظني الذي ليس مقبولاً.

كلمات مفتاحية

العقل، التيار السلفي التكفيري، ابن تيمية، النقل.

١٧٧



نظرة
على
الملخصات

تقييم ونقد آراء شاه ولي الله الدهلوي في موضوع الخلافة والإمامة

السيد محمّد مهدي حسين بور^١
عبد الحسين خسروپناه^٢

الملخص

لآراء شاه ولي الله الدهلوي - أحد أهم المنظرين المسلمين السنّة من شبه القارّة الهندية - حول إحدى أكثر القضايا الإسلامية قلقلة أي الخلافة والإمامة مكانة مميّزة من بين ساير الآراء في ذات الموضوع؛ وذلك لما تتمتع به آراؤه من جدّة وإبداع مميّز. يرى الدهلوي أنّ قضية الخلافة والإمامة واجب كفائي وذلك بإعادة تعريفها من جديد، ثمّ يستمرّ مجارياً للإمامية - طبعاً بدلائل مختلفة - بالقول بكون الإمامة والخلافة أصلاً من أصول الدين. لكن مع ذلك ترد على وجهات نظره نقود وإشكالات عديدة؛ مثال على ذلك عدم شمولية تعريفه لكافة الواجبات الدينية للخليفة، مضافاً إلى كون تقييده للخلافة والإمامة بكونها واجبة كفاية مخالفاً لأهل السنّة قاطبة وموافقاً للسلفية. ومن جهة أخرى فإنّه وإن كان مسانحاً للإمامية في اعتباره لهذه المسألة أصلاً من أصول الدين إلا أنّ أدلته وحججه تفتقد للموضوعية العلمية، بل مشحونة بالمفارقات وأكثر آرائه بالعكس من ادعاءاته ذات سابقة زمنية.

كلمات مفتاحية

شاه ولي الله الدهلوي، الإمامة، أصول الدين، الواجب الكفائي، الإبداع.

١٧٨



نظرة
صدر

سال بيست و سوم، شماره ٩١، پاييز ١٣٩٧

استعراض علم النفس الفلسفي لدى القاضي سعيد القمي

ذو الفقار ناصري^١

الملخص

القاضي سعيد القمي هو من الفلاسفة والعرفاء في القرن الحادي عشر وأعلام الحكمة الإسلامية. وبالنسبة إلى مسألة النفس فهو كسائر الحكماء المسلمين يرى أنّ النفس جوهر مجرد، لكنّه يختلف مع الآخرين بشكل أساسي ويرى أنّ النفس لا تنقطع صلتها الوجودية تماماً بالجسد أبداً حتّى بعد الموت، وتبقى دائماً حصّة من الجسم المادي العنصري مع النفس حتّى بعد الموت، وسيكون البعث والنشر على أساس تلك الحصّة من الجسم. ولهذا فهو يرى أنّ المعاد جسمي عنصري على العكس من النظريات الفلسفية في الباب. نسعى في هذه الورقة في استعراض آرائه في إشكالية النفس والجسد ولوازمها وأيضاً وجوه التباين الهامة في فلسفته والتي نتجت عن تبنيه لمبادئ مختلفة في تفكيره. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ القمي مرّ بأدوار فكرية متعدّدة في كلّ واحدة منها تأثّر بمبادئ كلامية أو فلسفية وعرفانية خاصّة تبنّى فيها آراء تتضارب وتباين مع مبادئه الفكرية السابقة بوضوح.

كلمات مفتاحية

القاضي سعيد القمي، علم النفس الفلسفي، المادة العنصرية، النفس والجسد.

١٧٩



نظر
صدر
الملخصات

علاقة الروح والجسد من منظور ديكارت وميرلوبونتي

١ فرح رامين
٢ راضية شفيعي
٣ حسين حسيني أمين

الملخص

يسعى موريس ميرلوبونتي، الفيلسوف الوجودي والظاهراتي الفرنسي، في ردم الهوة الحاصلة بين الروح والجسد في فلسفة ديكارت؛ ولهذا قدّم أسلوباً جديداً لوصف الإنسان في العالم، وبدلاً من اعتماد الأفكار قام بتحليل الإدراكات الحسية فينومولوجياً. وقد بذل جهده في كتابه ظاهرية (فينومولوجيا) الإدراك الذي تأثر فيه بتأملات ديكارت كثيراً في حلّ المآزق الحاصلة لدى العقليين والتجريبيين في هذا المجال. يرى ميرلوبونتي أنّ الإدراك ظاهرة جسدية وليس حدثاً ذهنياً. وعنده فنحن مدركون جسدياً؛ والجسد عبارة عن إيضاح الإنسان في العالم، ومنظاره إلى العالم، ومرساتنا في العالم. يرفض ميرلوبونتي التمييز الديكارتي بين الروح والجسد وكذا عالمه الميكانيكي. نسعى في هذه الورقة، بعد ذكر أوجه الالتقاء والافتراق بين آراء ميرلوبونتي وديكارت في موضوع الروح والجسد، في تقييم أصالة الجسد في الرؤية البونتيية وأصالة الروح في الرؤية الديكارتية، وعبر هذا التقييم نعرض الملامح العامة لنظريتيهما في الروح. تكشف المخرجات البحثية عن أنّ كلّ واحد من الفيلسوفين لم يُكتب له النجاح في تفسير علاقة الروح والجسد.

كلمات مفتاحية

ديكارت، ميرلوبونتي، الجسد، أصالة الروح، أصالة الجسد.

f.ramin@qom.ac.ir

shafiee.razieh70@gmail.com

h.hosseiniamin@vru.ac.ir

١. أستاذ مشارك في جامعة قم

٢. ماجستير الفلسفة والكلام من جامعة قم (كاتب المقال)

٣. أستاذ مساعد في جامعة ولي العصر برفسنجان

١٨٠



نظر
صد

سال بیست و سوم، شماره ٩١، پاییز ١٣٩٧

دراسة "الفطرة الأخلاقية" و "علاقة الأخلاق بالدين" من منظور الأستاذ مطهري

بيجن منصورى^١

الملخص

إحدى قواعد الرؤية الكونية لأي مدرسة هي معرفة الإنسان فإن لها تأثيراً في تفسير وتبرير الكثير من قضايا تلك المدرسة. وللفطرة الأخلاقية باعتبارها إحدى مؤشرات معرفة الإنسان لدى الأستاذ مطهري دور مهم. فبحسب رأيه إن للإنسان - بحسب بنائه الذاتي والباطني - معارف أخلاقية ونزوعاً إلى المحاسن وعن المساوئ. ويجد الإنسان هذين الأمرين (المعارف والنزوع) بحسب ما يقتضيه بناؤه التكويني، وليس لأيي نحو من الفرض والتلقين الاجتماعي تأثير فيهما. فلإنسان لأجل هذا البناء الفطري غير المكتسب استقلال عن الدين وتعاليمه السماوية من بعض الجوانب وعلاقة وثيقة من جوانب أخرى. إن وجهة نظر الأستاذ مطهري وإن كانت موضع إشكال من بعض الجهات إلا أنها بمجملها وجهة نظر تساعد في تبرير الكثير من قضايا الدين.

كلمات مفتاحية

معرفة الإنسان، الفطرة، الأحكام الأخلاقية، اكتناه الذات، العلاقة.

١٨١



نظرة
على
الملخصات

وظائفية الدور وحياء ما بعد الموت

مهدي غياثوند^١

الملخص

وظائفية الدور هي إحدى روايات الوظائفية في فلسفة العقل المعاصرة وهي من فروع وظائفية الدور السببية. وفقاً لهذه الرواية فإنّ الحالات والخصائص النفسية تعرّف على أنّها من مستوى أعلى ووظائفية (بالمعنى السببي) ويؤكد فيها على عدم اختزالتها إلى منقذات مادية أو غير مادية لتلك الأدوار المذكورة. تستعين وظائفية الدور بشكل خاص في وصفها لعلاقات الحالات الروحية والحالات الجسدية والداغية بمفهوم متافيزيقي وهو التنفيذ. تعرض هذه الورقة شرحاً مختصراً عن المكونات الأساسية لوظائفية الدور وخاصة الرواية المادية لها، ثمّ تقدّم دليلاً للكشف عن عدم الاتساق الحاصل في داخل المادية القائمة على أساس وظائفية الدور. بعد ذلك ضمن الإشارة إلى أنّ وظائفية الدور لا تستلزم المادية سعت الورقة في أن تناقش أثر القبول بوظائفية الدور على مسألة إمكانية الحياة بعد الموت - بغض النظر عن عدم الاتساق المذكور - وأن تتطرق إلى بعض مزايا ترسيم الحياة بعد الموت ومصاعبها طبقاً لوظائفية الدور.

كلمات مفتاحية

وظائفية الدور، الحياة بعد الموت، مادية الحالات النفسية، علاقة التنفيذ.

١٨٢



نظر
صدر

سال بيست و سوم، شماره ٩١، پاييز ١٣٩٧

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الخوارزمي mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

Role Functionalism and Life after Death

Mahdi Ghasvand

Assistant professor, Philosophy Department, College of Human and Social Sciences, Kharazmi University

Mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

Role functionalism is a version of functionalism in contemporary philosophy of mind and a subclass of causal-role functionalism. On this version of functionalism, psychological states and properties are characterized as second-order functional (in a causal sense), and it is emphasized that they are not reducible to material or non-material realizers of those roles. In particular, role functionalism employs the metaphysical concept of realization in its characterization of the relation between psychological states and bodily or brain states. After a brief account of the central components of role functionalism, and in particular, its materialist version, the paper offers an argument to show that materialist functionalism involves an internal inconsistency. I then point out that role functionalism does not entail materialism, and then, ignoring the above inconsistency, I seek to examine the implications of role functionalism for the possibility of life after death, and certain advantages as well as problems of the formulation of life after death in terms of functionalism.

Keywords

Role-Functionalism, afterlife, materialism about mental states, Realization.



A Study of “Moral Innate Knowledge” and “Dependencies of Morality on the Religion” in the View of Motahhari

Bijan Mansouri

Assistant professor, Khajeh Nasir Toosi University of Technology (Center for General Educations)
b.mansouri60@gmail.com

One foundation of the worldview of any school of thought is knowledge of the human being, which affects the school’s justification and explanation of many issues. Moral *fiṭrah*, or moral innate knowledge, serves as a main characteristic of Motahhari’s study of the human nature. For him, the human being has moral awareness as well as tendency towards good and aversion of bad things because of his essential and intrinsic structure. The human being has the two components in virtue of his existential structure, without being affected by any social imposition. Because of this innate and non-acquired structure, the human being is independent of the religion and the doctrines of the Revelation, on the one hand, and is closely tied to them, on the other hand. Although Motahhari’s views might be objectionable in certain respects, they are helpful in the justification of many religious issues in their generality.

Keywords

Knowledge of the human being, innate knowledge (*fiṭra*), moral judgments, introspection, dependency.



Soul-Body Relationship in the Views of Descartes and Merleau-Ponty

Farah Ramin

Associate professor, University of Qom

f.ramin@qom.ac.ir

Razieh Shafiee

MA student of Philosophy and Kalam, University of Qom (Corresponding Author)

shafiee.razieh70@gmail.com

Hossein Hosseini Amin

Assistant professor, Vali-e-Asr University of Rafsanjan

hosseinihossein23@yahoo.com

Maurice Merleau-Ponty, the French existentialist and phenomenologist, tries to bridge the gap between the soul and the body which was created in Descartes's philosophy. Thus, he provides a new method for the description of the human experience in the world, and instead of reliance on ideas, he offers a phenomenology of perception. In his *Phenomenology of Perception*, where he is greatly influenced by Descartes's *Meditations*, he tries hard to solve predicaments faced by rationalists and empiricists in this regard. According to Merleau-Ponty, phenomenal perception is bodily, rather than a mental event. For him, we are bodily perceivers. The body is the human situation in the world, the human viewpoint to the world, and our anchor in the world. Merleau-Ponty rejects the Cartesian distinction about the soul and body and the mechanical world. In this paper, we identify points of agreement and disagreement between Merleau-Ponty's and Descartes's views of the soul-body problem, and then examine the principality of the body in Merleau-Ponty's thought and the principality of soul in Descartes's view, and thus, we portray a general picture of their views of the soul. We conclude that both philosophers were unsuccessful in their respective accounts of the soul-body relationship.

Keywords

Descartes, Merleau-Ponty, body, soul, principality of soul, principality of body.



A Study of Qāḍī Sa'īd Qummī's View of the Soul

Zolfaghar Naseri

PhD of Philosophy of Religion, University of Tehran, Farabi Pardis and researcher at Islamic Sciences and Culture Academy

znsadr@ut.ac.ir

Qāḍī Sa'īd Qummī was a philosopher and mystic in the 11th century AH (17th century) and a prominent figure of the Islamic wisdom. Like many other Muslim philosophers, he maintains that the soul is an immaterial substance, but his main disagreement with other philosophers is that, in his view, the soul never fully loses its existential connection to the body even after death, and a portion of the elemental material body always remains with the soul even posthumously, and the resurrection in the afterlife occurs with that bodily portion. Thus, contrary to philosophical theories, he takes the resurrection to be bodily and elemental. In this paper, I seek to study his views about the soul-body problem, its implications, and some serious conflicts within his philosophical speculations that have occurred because of different principles he adopts. I conclude that he has undergone different periods of thinking, in each of which was influenced by theological (Kalāmī), philosophical, or mystical principles, and thus, in each period, he maintained views that were in conflict with his previous line of thinking.

Keywords

Qāḍī Sa'īd Qummī, study of soul, elemental matter, soul and body.



An Evaluation and Critique of Shah Waliyyullāh Dihlawī concerning Caliphate and Imamate

Sayed Muhammad Mahdi Hosseinpour

PhD student of schools of Kalam, University of Religions and Islamic Denominations, Qom
(Corresponding Author)

mfz1378@yahoo.com

Abdolhossein Khosropanah

Professor, Iranian Institute of Wisdom and Philosophy

khosropanahdezfuli@gmail.com

Of views about Caliphate and Imamate as most challenging issues in Islam, the views of Shah Waliyyullāh Dihlawī, as an important Sunni Muslim theoretician in the Indian Peninsula, are of special significance because of their innovations. Dihlawī provides a new definition of Caliphate and Imamate and takes them as collective obligations (*wājib kifā'ī*), and then along with the Imami view, and for different reasons, he takes Caliphate and Imamate as principles of the religion. However, a number of objections can be made against his views. For instance, his definition does not cover all religious obligations of a Caliph. Moreover, taking Caliphate to be a collective obligation is in conflict with the view of the majority of Sunni Muslims and is along with the Salafis. Furthermore, although his consideration of Imamate as a principle of religion is in agreement with the Imami position, his evidence and reasons for the view do not meet scholarly criteria. In fact, they involve many contradictions, and contrary to his own claim, most of his views have precedents.

Keywords

Shah Waliyyullāh Dihlawī, Imamate, principles of religion, collective obligation, innovation.



An Analysis of Salafi Arguments from the Priority of Transmitted Rulings to Rulings of the Reason with a Focus on Ibn Taymīyya's View

Hamzeh Ali Bahrami

Assistant professor, Isfahan University

bahrame1918@gmail.com

A disputed issue between Muslim and non-Muslim theologians was the reliability and scope of rational understanding in discovering religious doctrines. Among Islamic sects, there has been a spectrum of views in both extremes, and some parties of the debate accused others of exit from Islam. One influential sect with a particular view of the issue is the Wahhabi branch of Salafism. Their theoreticians, such as Ibn Taymiyya, minimize the reliability of the reason in understanding and discovering religious intentions, and in some cases, they totally deny its reliability. And in cases where a judgment of the reason is in conflict or thought to be in conflict with that of the religion, the latter is preferred over the former. In this paper, I deploy an attributive-analytic method, to reply to the question of the view of this group about the reliability of the reason, and the extent of the cogency of their arguments. I conclude that they divide judgments of the reason into explicit conclusive and probabilistic non-explicit judgments, and they deny a major portion of rational judgments and doctrines, especially in the realm of the practical reason, in the domain of religion and super-natural issues. In their view, arguments propounded by theologians, philosophers, sages, and Sufis are from the probabilistic reason, and should thus be rejected.

Keywords

Reason, Salafi-Takfiri group, Ibn Taymiyya, transmission.



Abstracts

The Development of the Argument from Incipience and Eternity in the Imāmī Kalām from the Beginning until the Early School of Baghdad

Hamid Ataee Nazari

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy

h.ataee@isca.ac.ir

One of the oldest and most important proofs offered for the existence of God in the Islamic Kalām is the argument from incipience (*hudūth*) and eternity (*qidam*). In this paper, I elaborate and examine the developments of the argument from reliable sources of Imāmī hadiths to the work of al-Shaykh al-Ṣadūq and al-Shaykh al-Mufīd's school of Kalām, and Karājākī's so-called school of Baghdad. The research shows that the argument from incipience and eternity has undergone a considerable development in this period. The first development was from its simple versions in terms of hadiths to argumentations with philosophical and natural reasons and al-Ṣadūq's well-formed demonstrative form of the argument in the style of Mu'tazilīs. In general, al-Shaykh al-Ṣadūq's method in the proof of the incipience of the world is to a large extent similar to that of Mu'tazilīs and Bahshamī Imāmīs with respect to its claims as well as its grounds and reasons. His arguments here show his influence from the teachings of the Mu'tazila. For al-Shaykh al-Ṣadūq, although beliefs are mainly supported by hadiths from the Imams, one must not or had better not rest content to them. Instead, one should support the contents of hadiths with Kalāmī arguments. In the early School of Baghdad, the argument from incipience and eternity did not go through serious changes in comparison to al-Ṣadūq's period. The only difference was in the way the argument was formulated and certain arguments for its premises. For al-Shaykh al-Ṣadūq and theologians in the early School of Baghdad, Mu'tazilī arguments from incipience and eternity were not in conflict with the teachings of the Imams. On the contrary, they were in agreement with hadiths from the Imams.

Keywords

Argument from incipience and eternity, Imāmī Kalām, al-Kulaynī, al-Shaykh al-Ṣadūq, Karājākī, early School of Baghdad.



Table of Contents

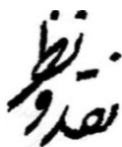
Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 3, Autumn 2018

91

4	The Development of the Argument from Incipience and Eternity in the Imāmi Kalām from the Beginning until the Early School of Baghda Hamid Ataee Nazari
5	An Analysis of Salafi Arguments from the Priority of Transmitted Rulings to Rulings of the Reason with a Focus on Ibn Taymīya’s View Hamzeh Ali Bahrami
6	An Evaluation and Critique of Shah Waliyyullāh Dihlawī concerning Caliphate and Imamate Sayyed Muhammad Mahdi Hosseinpour Abdolhossein Khosropanah
7	A Study of Qāḍī Sa’id Qummī’s View of the Soul Zolfaghar Naseri
8	Soul-Body Relationship in the Views of Descartes and Merleau-Ponty Farah Ramin Razieh Shafiee Hossein Hosseini Amin
9	A Study of “Moral Innate Knowledge” and “Dependencies of Morality on the Religion” in the View of Motahhari Bijan Mansouri
10	Role Functionalism and Life after Death Mahdi Ghiasvand



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 23, No. 3, Autumn 2018

91

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

English Translator: Yasser Pouresmaeil

Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh

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 (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ Tel.: +98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.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

پژوهش‌های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ۱۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۴۸۰,۰۰۰ ریال

نام نهاد یا شرکت:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
.....	شرکت:

نشانی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....
.....

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۷۱۶۶۶۷-۳۷۱۸۵-۰۲۵
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی