



فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال شانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰

۶۴

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

مدیر مسئول: محمد تقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمحمد حسینی
همکار اجرایی: محمد حسینی نصرآبادی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران (پردیس قم))

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

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

مادادری

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

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

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

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * نامبر: ۰۲۵-۷۷۴۳۱۷۷ * پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی، تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).

از به کاربرد بردن کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid.» و... خودداری شود. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

• مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

فهرست مطالب

مقالات

- ۲ تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی
محمد علی مبینی
- ۲۷ نظریهٔ عمل ابن سینا
مهدی ذاکری
- ۴۵ عقلانیت مدرن و بحران فقه
حسین واله
- ۷۵ جامعه، فرهنگ و تمدن
در تفکر و تجربهٔ صوفیان مسلمان
حبیب‌الله بابایی
- ۱۰۰ بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت
در باب حدوث و قدم نفس
محمد میری
- ۱۱۶ نجات در اسلام و مسیحیت
(با تأکید بر قرآن کریم و کتاب مقدس)
مصطفی آزادیان
- ۱۳۵ طبقه‌بندی علوم و چالش‌های فرارو
محمد هادی یعقوب‌نژاد
- ۱۵۳ **Abstract**

تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی

محمدعلی مبینی*

چکیده

برخی نظریه‌های اخلاقی به ویژه نظریه‌هایی که تبیینی توحیدی از ارزش اخلاقی ارائه داده‌اند به فاصله عمیقی میان حیث معناشناختی و حیث وجودشناختی مقولات ارزشی دامن زده‌اند. اما به نظر می‌رسد ارائه هرگونه تبیین وجودشناسانه موفق از مقولات ارزشی به همسو بودن آن تبیین با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناختی ما بستگی دارد. در این مقاله، با انجام برخی کاوش‌های معناشناسانه درباره خوبی و بدی امور به این نتیجه می‌رسیم که ما در مقام معناشناسی، گونه‌ای قابلیت تحسین را در خود امور ارزشی و اخلاقی می‌یابیم و این چیزی است که در نظریه‌ای مانند نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر - که بنابر تقریر مشهور آن، یک تبیین توحیدی و خدامحورانه به شمار می‌رود - نادیده گرفته شده است و در نتیجه، به پیامدی ناخواسته گرفتار می‌شود که بر اساس آن درک‌های اولیه ما از ارزش مندی امور اخلاقی از اعتبار می‌افتند و دست‌رسی معرفتی ما را به ارزش‌ها دشوار می‌سازند و به جهت دشواری کسب چنین معرفت‌هایی، احتمال انحراف‌ها و اختلافات معرفتی در قلمرو اخلاق و در پی آن، اختلاف‌های اخلاقی در جامعه زیاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ارزش، اخلاق، خوب، بد، نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی mobini2@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۴/۱۸



رابطه تحلیل‌های معناشناسانه و وجودشناسانه در حوزه مفاهیم ارزشی

بسیاری از کسانی که درباره خوب و بد نظریه‌پردازی کرده‌اند، مرز مشخصی میان مباحثشان درباره معنا و مباحثشان درباره حقیقت و چیستی خوبی و بدی نگذارده‌اند و گویا پیش‌فرض‌شان این است که در صورتی که معنای کلمه «خوبی» و «بدی» (یا معادل‌های آن در زبان‌های دیگر) روشن شود، حقیقت خوبی نیز روشن شده است و دیگر نیازی به کاوشی افزون بر این نیست. اما برخی متفکران این پیش‌فرض را نپذیرفته‌اند و میان حیث معناشناسانه و حیث متافیزیکی یا هستی‌شناسانه مباحث‌شان تمایز نهاده‌اند و معتقدند برای شناخت حقیقت و ذات خوبی به مباحثی افزون بر مباحث معناشناسانه صرف نیاز است و لازم است به تبیین‌های متافیزیکی روی آورد. مثالی که در این زمینه زده می‌شود - فارغ از مناقشه‌پذیری آن از برخی جهات - این است که معنایی که مردم از کلمه «آب» اراده می‌کنند H_2O که حقیقت آب را تشکیل می‌دهد نیست، چه آن‌که از قدیم مردم معنای کلمه «آب» را می‌دانسته‌اند، بی‌آن‌که علم به حقیقت آن داشته باشند. ما کلمه «آب» را برای اشاره به چیزی به کار می‌بریم که دارای برخی ویژگی‌های قابل مشاهده از قبیل مایع بودن، شفافیت، بی‌بوی، بی‌رنگی، رفع‌کنندگی عطش و غیره است، بدون این‌که لازم باشد از حقیقت و ذات آن چیز آگاهی تفصیلی داشته باشیم و بدانیم که آن چیز از H_2O تشکیل شده است. در این‌گونه موارد، بررسی‌های معناشناختی ما از کلمات، تکلیف ما را درباره چیستی و حقیقت تفصیلی امور روشن نمی‌کند و ممکن است تفاوت بسیاری میان نظریه ما در باب معنای این کلمات و نظریه ما در باب حقیقت و چیستی امور مورد اشاره این کلمات وجود داشته باشد.

بر مبنای این مثال، هنگامی که کسی حقیقت و ذات آب را H_2O بداند و از حیث معناشناختی به او این اشکال شود که هیچ‌کس از «آب» چنین معنایی را اراده نمی‌کند، طبعاً پاسخ او این خواهد بود که ادعای مطرح‌شده ناظر به چیستی و ماهیت حقیقی آب است، نه معنایی که از «آب» اراده می‌شود و اساساً راه کشف معنای «آب» با راه کشف چیستی آب بسیار متفاوت است. برای تعیین معنای کلمه «آب» باید به کاربران این کلمه رجوع کنیم و دریابیم که آنها این کلمه را برای چه ماده‌ای به کار می‌برند و هنگام به کار بردن این کلمه چه ویژگی‌هایی از آن ماده را در نظر دارند؛ اما برای کشف ماهیت حقیقی آب، دیگر نمی‌توانیم به تحلیل‌های معناشناسانه متوسل شویم، بلکه باید این حقیقت را در نمونه‌های عینی آب کشف کنیم.



نظر

ناملاحتی معنا شناختی در حقیقت ارزش اخلاقی



از این مثال هرچند مناقشه‌آمیز، دست کم می‌توان این نتیجه قابل قبول را گرفت که در برخی موارد، حقیقت و ذات تفصیلی یک چیز در معنای کلمه دال بر آن چیز لحاظ نمی‌شود و تنها ذات اجمالی آن با برخی ویژگی‌های بارز آن است که در کاربردهای معناشناختی لحاظ می‌شوند. در این صورت، ذات تفصیلی آن شیء و نیز برخی از خصوصیات و ویژگی‌های آن بیرون از قلمروی معناشناختی باقی می‌مانند. در این گونه موارد، برای کشف ذات تفصیلی آن چیز تحلیل‌های معنایی پاسخ‌گو نیستند و کاوشی هستی‌شناسانه را بر روی حقایق عینی موجود طلب می‌کنند. البته، معنای این سخن این نیست که تحلیل معنایی در این گونه موارد، ناظر به واقعیت خارجی نیست، بلکه به این معناست که تحلیل معنایی هرچند ناظر به واقعیت‌های خارجی باشد، بیان‌کننده ماهیت حقیقی شیء نیست و برای فهم ماهیت حقیقی، لازم است از تحلیل‌های معنایی فراتر رفته و به تحلیل‌های هستی‌شناسانه و متافیزیکی روی آوریم.

اکنون پرسش مهم این است که آیا درباره مقولات ارزشی‌ای مانند خوبی و بدی هم می‌توانیم چنین دیدگاهی را اتخاذ کنیم و برای مثال، معنایی که از کلمه «خوبی» اراده می‌شود را آینه تمام‌نمای واقعیت خوبی ندانیم و برای کشف تفصیلی حقیقت خوبی لازم بدانیم که از تحلیل‌های معناشناختی فراتر رفته و به نظریه‌پردازی متافیزیکی روی آوریم. شکاف‌اندازی میان تحلیل معنایی و متافیزیکی از ارزش اخلاقی به ویژه برای کسانی که در صدد برآمده‌اند تبیین توحیدی و الاهیاتی از ارزش اخلاقی ارائه دهند، اهمیت داشته است. برای مثال، رابرت مری هیو آدامز (Robert Merrihew Adams) به عنوان یک نظریه‌پرداز امر الاهی، اولین تبیین خدامحورانه خود از ارزش اخلاقی را بدون تمایز نهادن میان این دو گونه تحلیل ارائه می‌کند و در نتیجه در معرض این اشکال قرار می‌گیرد که غیر خداپاوران معنای دینی مورد نظر او را از مفاهیم اخلاقی اراده نمی‌کنند. از این رو، او در دوره متأخر فکری خود، به صراحت میان معناشناسی اصطلاحات اخلاقی و مباحث متافیزیکی درباره حقایق اخلاقی تمایز می‌گذارد و نظریه‌پردازی‌های خود را با توجه به این تمایز انجام می‌دهد. او مدعی می‌شود که با تحلیل‌های معناشناسانه صرف نمی‌توان به حقیقت مقولات اخلاقی پی برد، بلکه باید از تحلیل‌های متافیزیکی نیز بهره برد. از دیدگاه وی، معنای کلمه «نادرستی» غیر از ماهیت و حقیقت نادرستی است. چه بسا افرادی از حقیقت نادرستی آگاه نباشند و با این حال، معنای کلمه «نادرستی» و موارد استعمال آن را به خوبی بدانند. بر این اساس، آدامز حقیقت نادرستی اخلاقی را مخالفت با امر خدای مهربان می‌داند و به عقیده او،

ممکن است بسیاری از کسانی که معنا و موارد استعمال کلمه «نادرست» را می‌دانند از این حقیقت بی‌خبر باشند (Adams, 1987:136-137). به همین منوال، او حقیقت خوبی را بر اساس مسئله شباهت به خدا تبیین می‌کند، هر چند به گفته او، کلمه «خوبی» هرگز به معنای «شباهت با خدا» نیست (Adams, 1999:15).

در حوزه تفکر اسلامی نیز یکی از نظریه‌های اخلاقی برجسته در دوران معاصر که بنا بر تقریر ارائه شده از آن، یک تبیین توحیدی و خدامحور به‌شمار می‌رود، از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی ارائه شده که به نظریه «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» مشهور شده است و مطابق با آن، ارزش اخلاقی امور بر اساس ارتباطشان با کمال انسانی که همان قرب الهی است تعیین می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۶-۳۰؛ ۴۲: ۳۸؛ ۱۲۰-۱۲۱؛ ۱۱۷-۱۲۶ و...). در این نظریه نیز تحلیلی وجودشناسانه از ارزش اخلاقی ارائه می‌شود که به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را به واسطه تحلیل معناشناسانه صرف از مفاهیم اخلاقی به دست آورد، به گونه‌ای که معنایی که جامعه انسانی (چه دین‌داران و چه غیردین‌داران) از واژه‌های اخلاقی اراده می‌کنند با تحلیلی که در این نظریه بیان می‌شود، فاصله دارد. به طور روشن، یک فرد غیردین‌دار مفهوم «قرب الهی» را در معنای خود از مفاهیم اخلاقی لحاظ نمی‌کند. به همین صورت، بسیاری از دین‌داران و خداپسندان نیز چنین معنایی را از مفاهیم اخلاقی در ذهن ندارند و تنها پس از آشنایی با برخی آموزه‌های اخلاقی و دینی خاص است که ممکن است این مفهوم را وارد حوزه معنایی خود کنند.

با این حال، فاصله انداختن میان معنا و حقیقت در مقولاتی ارزشی مانند خوبی و بدی به گونه‌ای که این اندیشمندان انجام داده‌اند، نیاز به تأمل دارد. طبعاً این گونه نیست که هیچ‌گاه معنایی که از یک اصطلاح اراده می‌شود بیان‌گر ماهیت حقیقی شیء نباشد و این بستگی به این دارد که ما در هنگام مفهوم‌سازی با چه واقعیتی روبه‌رو هستیم؛ با حقیقت یک چیز یا با مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های ظاهری آن. برای مثال، ما حس جوهریاب نداریم و با حواس مان نمی‌توانیم تصویری از حقیقت جوهر به دست آوریم. ما تنها مجموعه‌ای از صفات و عوارض را مشاهده می‌کنیم و شناخت ما از جوهر، شناختی اجمالی و با در نظر گرفتن صفات بارز آن است. برای مثال، ما شناختی حسی از حقیقت جوهری انسان نداریم و از این رو، انسان را به عنوان موجودی که دارای صفاتی خاص است (برای مثال، دارای بدنی به شکل خاص است، قدرت تفکر و اندیشه دارد، دارای احساسات و عواطف است و...) می‌شناسیم نه به عنوان «حیوان ناطق». از سوی دیگر، وضع کلمات





برای مقولات جوهری مانند انسان معمولاً با رجوع به شناخت‌های ظاهری و حسی صورت می‌گیرد و از این رو، بدون توجه به حقیقت تفصیلی جوهر، صفات و عوارض بارز آن جوهر در وضع لحاظ می‌شود.

از این رو، معنای کلمه «انسان» برای مردم، حیوان ناطق نیست، بلکه موجودی است که آن‌گونه صفات بارز را داراست. در این حالت است که برای شناخت تفصیلی ذات انسان به تأملات عقلی و متافیزیکی نیاز داریم و صرفاً با تأملات معناشناختی نمی‌توانیم آگاهی تفصیلی از ذات انسان پیدا کنیم.

اما آن‌جا که با حقیقت یک چیز روبه‌رو هستیم، مسئله تفاوت می‌کند؛ چرا که مفهومی از همان حقیقت در ذهن شکل می‌گیرد و طبعاً وضع ما نیز ناظر به آن حقیقت خواهد بود. اگر به مثال پیش‌گفته بازگردیم، شاید بتوان گفت که خود اصطلاح H_2O ناظر به حقیقت شیء است و نه ناظر به ویژگی‌های بارز آن؛ چرا که ما ابتدا با حقیقت شیء روبه‌رو شده‌ایم و سپس این اصطلاح را ناظر به آن وضع کرده‌ایم. اما به عنوان مثالی روشن‌تر، دربارهٔ مفاهیمی انتزاعی مانند بالا و پایین به نظر می‌رسد حقیقت آنها چیزی جز آنچه ما در مقایسات عقلی خود می‌یابیم نیست و از این رو، این مفاهیم ناظر به حقیقت آنها ساخته می‌شوند و پیرو آن، معنایی که از کلمات «بالا» و «پایین» اراده می‌شود نیز ناظر به حقیقت بالا و پایین است و حقیقتی غیر از آنچه در معنایشان لحاظ می‌شود ندارند. از این رو، در این‌گونه موارد صرف تحلیل معنایی برای شناخت حقیقت آنها کافی است.

به نظر می‌رسد در مورد مفاهیم اخلاقی (مانند خوبی و بدی) که فیلسوفان اسلامی آنها را در زمرهٔ معقولات ثانی دسته‌بندی می‌کنند، فاصله‌ای میان معنایی که از خوبی و بدی ارائه می‌شود و حقیقت خوبی و بدی وجود ندارد و از این رو، نظریه‌هایی که حقیقت خوبی و بدی را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که با معناشناسی اصطلاحات اخلاقی هم‌خوانی کافی ندارد مقبول به نظر نمی‌رسند. دست کم می‌توان مدعی شد که یکی از عوامل مهم موفقیت نظریه‌های اخلاقی سازگاری آنها با ارتکازات مفهومی ماست. توجه به این مسئله زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که در صدد ارائهٔ تبیین الاهیاتی از ارزش اخلاقی برآییم. یکی از دلایلی که قابلیت پذیرش برخی تبیین‌های توحیدی از حقایق اخلاقی را پایین می‌آورد فاصلهٔ آن تبیین‌ها با فهم متعارفی است که نسبت به مفاهیم اخلاقی وجود دارد. البته، این به معنای مردود دانستن هرگونه تبیین الاهیاتی از اخلاق نیست، بلکه تأکید بر این نکته است که اگر بخواهیم یک تبیین الاهیاتی موفق ارائه دهیم، هم‌خوانی آن با برداشت‌های

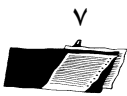
معناشناسانه ما از مفاهیم اخلاقی نقش بسزا و ویژه‌ای در این موفقیت خواهد داشت. در ادامه این مقاله، برخی تحلیل‌های معناشناختی خود از ارزش اخلاقی را بیان می‌کنیم تا زمینه‌ای برای رسیدن به نظریه‌ای مناسب در باب حقیقت ارزش اخلاقی فراهم آید. نگارنده بر آن است که با برداشتن گام‌هایی معناشناسانه در این مقاله، ضمن نشان دادن کاستی‌های برخی تبیین‌های الاهیاتی از این جهت، زمینه را برای ارائه یک تبیین توحیدی مقبول از ارزش اخلاقی و هم‌سو با این معناشناسی فراهم آورد.

لازم است یادآور شویم که مراد ما از تحلیل معنایی هرگز به معنای ریشه‌یابی‌های لغوی واژه‌های اخلاقی و تغییر و تحولات لغوی آنها نیست، بلکه مراد ارتکازات مفهومی کاربران این واژه‌هاست که خود ما نیز در قلمروی این کاربران قرار داریم. البته نظریه‌پردازان اخلاقی و متخصصان دیگری که در این حوزه کار می‌کنند همواره در معرض خطر خلط میان فهم متعارف خود و فهم تخصصی‌شان که تحت تأثیر نظریه‌های برگزیده‌شان ایجاد شده است، قرار دارند؛ از این رو، برای پرهیز از چنین خلطی، لازم است برای دریافت فهم متعارف از واژه‌های اخلاقی بر کاربردهای زبانی روزمره خود تمرکز کنند.

نکته قابل ذکر دیگر این است که ملاحظات معناشناختی ما در این مقاله تنها ناظر به دو مفهوم خوبی و بدی اخلاقی خواهد بود.

شاخص معناشناختی عام برای خوب و بد

هر انسانی در درون خود مجموعه‌ای گسترده از نگرش‌ها و اتخاذ مواضع دارد؛ از برخی امور بدش می‌آید و از برخی امور خوشش می‌آید، به برخی چیزها تمایل دارد و از برخی چیزها کراهت، برخی چیزها را خوب و برخی چیزها را بد می‌داند، اموری را سودمند و مفید فایده و امور دیگری را بی‌فایده یا مضر قلمداد می‌کند، برخی کارها را درست و برخی دیگر را نادرست می‌شمارد، اموری را تأیید و امور دیگری را رد می‌کند، و در یک کلام انسان برای هر چیزی ارزش ویژه‌ای قائل است و بر اساس این ارزش‌هاست که رفتارهای خود را شکل می‌دهد. ارزش در این معنای عام شامل هرگونه نگرش مثبت و منفی انسان به امور می‌شود و قابل تقسیم به ارزش‌های منفی و ارزش‌های مثبت است. البته، در بسیاری از مواقع، هنگام اظهار نگرش مثبت یا منفی به امور، از لفظ «ارزش» و مشتقات آن استفاده نمی‌شود و بیشتر از واژه‌هایی چون «خوب» و «بد» و معادل‌های این دو در زبان‌های دیگر استفاده می‌شود. از همین رو، بررسی‌های مفهومی و غیر مفهومی درباره ارزش، بیشتر ناظر به این واژه‌ها انجام می‌شود.



نظر

تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی



به طور کلی انسان به لحاظ زبانی، مجاز است به هر چیزی که نگرش مثبت به آن دارد «خوب» اطلاق کند و هر چه را که نگرش منفی نسبت به آن دارد «بد» بنامد. در واقع، اگر بخواهیم همه کاربردها را لحاظ کنیم، می‌توانیم بگوییم که خوب دانستن هر چیزی ملازم با تأیید آن چیز و بد دانستن هر چیزی ملازم با عدم تأیید و رد آن چیز است. انسان هر چیزی را که خوب یا بد می‌داند از آن حیث که آن را خوب یا بد می‌داند آن را تأیید یا رد می‌کند. موردی را نمی‌توان یافت که انسان از همان حیث که چیزی را خوب می‌داند آن را رد کند یا از همان حیث که چیزی را بد می‌داند آن را تأیید کند.

در نتیجه، در معناشناسی خوب و بد این مقدار روشن است که «خوب» برای بیان تأییدهای انسان و «بد» برای بیان عدم تأییدهای او به کار می‌رود. از همین جا می‌توانیم گام معناشناسانه بعدی را برداشته و به برخی تمایزهای مفهومی میان انواع خوب و بد دست یابیم. برای یافتن این تمایزهای مفهومی و رسیدن به یک دسته‌بندی مفید، می‌توانیم انواع خوب و بد را از ناحیه تفاوت میان وجوه تأیید، بازشناسی کنیم. وجه تأیید یا عدم تأیید ما نسبت به امور مختلف متفاوت است. نسبت به هر چیزی که ما آن را تأیید یا رد می‌کنیم، می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که چرا آن را تأیید کرده و خوب می‌دانیم و یا چرا آن را رد کرده و بد می‌پنداریم. بر اساس پاسخ به چرایی تأیید یا رد، می‌توانیم معانی مختلف خوب و بد را از یک‌دیگر تشخیص دهیم. در این جا قصد جمع‌آوری همه انواع پاسخ‌ها و ارائه دسته‌بندی جامع از خوب و بد نداریم و هدف ما تنها دست‌یابی به معنای مورد نظر خود از خوبی و بدی است.

خوب و بد ابزاری

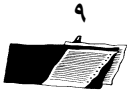
هنگامی که از کسی پرسیده شود که چرا فلان چیز را خوب می‌دانی و آن را تأیید می‌کنی، ممکن است در پاسخ بگوید از این جهت که وسیله مناسبی برای فلان چیز خاص است. یعنی حیث ابزار بودن یا وسیله بودن در این معنای از خوبی لحاظ می‌شود و از این رو، به چنین خوبی‌ای «خوبی ابزاری» گفته می‌شود. نکته قابل توجه درباره خوبی ابزاری این است که تأیید ابزاری یک چیز لزوماً به معنای مطلوبیت آن چیز برای فرد تأییدکننده نیست و چه بسا انسان با این که از یک منظر، نگرش منفی به چیزی دارد با در نظر گرفتن رابطه‌اش با چیزی دیگر آن را خوب بداند. برای مثال، ممکن است کسی با وجود تنفر شدید از سلاح کشتار جمعی و بد دانستن آن، هنگام بررسی رابطه آن با کشتار جمعی، آن را وسیله خوبی برای کشتار جمعی بداند؛ معنای این سخن این است که او با این که سلاح کشتار جمعی

مانند بمب اتم را چیز بدی می‌داند، تأیید می‌کند که بمب اتم برای کشتار جمعی مناسب است.^۱ بر این اساس، نمی‌توان «ارزش» یا «خوبی» را در همه جا مساوی با «مطلوبیت» دانست. تأیید یک چیز از آن حیث که وسیله مناسب برای چیز دیگر است، لزوماً به معنای مطلوبیت آن برای فرد تأییدکننده نیست، مگر آن که خود هدف، مطلوب انسان باشد و با مطلوبیت هدف، وسیله نیز مطلوبیت ثانوی یابد.

خوب و بد نفسانی

در کاربردی دیگر، هنگامی که افراد به خوبی یا بدی چیزی حکم می‌کنند رابطه میان آن چیز را با خودشان لحاظ می‌کنند و با در نظر گرفتن این رابطه آن را تأیید یا رد می‌کنند. البته، ممکن است در این جا انواع مختلفی از رابطه لحاظ شود. برای مثال، ممکن است در پاسخ به پرسش از چرایی تأیید یا خوبی یک چیز، گفته شود که چون آن چیز برایم لذت بخش است، یا چون دردم را برطرف می‌کند، یا به من آرامش می‌دهد، یا موجب اعتماد به نفس من می‌شود یا خیلی چیزهای دیگر. وجه جمع همه این موارد این است که فرد تأییدکننده هنگام تأیید یک چیز، رابطه آن را با خودش در نظر می‌گیرد و از آن نظر که برای او موجب گونه‌ای احساس لذت و خوشی (به معنای وسیع آن که شامل هرگونه احساس خوشی در انسان می‌شود - چه این احساس از ناحیه امور لذت بخش پدید آید و چه از ناحیه کاهش درد و چه از ناحیه هر احساس دیگر) می‌شود، آن را تأیید کرده و خوب می‌داند. بر خلاف قسم اول، در این جا می‌توانیم هرگونه تأییدی از این سنخ را مساوی با مطلوبیت آن چیز برای فرد تأییدکننده بدانیم.

در برابر این معنا از خوبی، می‌توانیم بدی یک چیز را مساوی با رد آن چیز و نامطلوبیت آن برای فرد ردکننده بدانیم و وجه جمع همه امور بد به این معنا را می‌توانیم ایجاد گونه‌ای درد و رنج (باز به معنای وسیع آن) در فرد ردکننده بدانیم. در واقع، درد و رنج چیزی است که واکنش اولیه انسان به آن منفی است و هنگامی که انسان خود آن را قطع نظر از رابطه‌اش با هر چیز دیگر ملاحظه کند، از آن بیزار است. البته، ممکن است انسان از درد و رنج و چیزی که آن درد و رنج را تولید می‌کند استقبال کند، ولی این نه به جهت خود آن درد و رنج بلکه به جهت دستاوردهای لذت بخشی است که از آن چیز ناشی می‌شود و حتی ممکن است آن را از این نظر خوب نیز بداند. برای مثال، چه بسا تحمل یک درد و رنج سبب دفع و رفع درد و رنج‌های سنگین تر شود و از این جهت، در نظر انسان خوب انگاشته شود.



۹



در مورد هرگونه احساس خوشی و لذت نیز می‌توان گفت که واکنش اولیه انسان به آن مثبت است، یعنی هنگامی که انسان با آن روبه‌رو شود و خود آن را قطع نظر از رابطه‌اش با هر چیز دیگر ملاحظه کند، به آن رغبت نشان می‌دهد، هرچند اگر رابطه‌اش با امور دیگر را در نظر بگیرد ممکن است از آن دوری کند؛ چرا که، برای مثال، سبب گرفتار شدن به درد و رنج‌های شدید می‌شود و از این نظر حتی بد تلقی شود. چیزهایی که هم موجب برخی درد و رنج‌ها می‌شوند و هم سبب برخی خوشی‌ها، از آن جهت که درد و رنج تولید می‌کنند، از نظر ما، بد و از آن جهت که خوشی ایجاد می‌کنند خوب هستند و البته، در نگاه نهایی بسته به آن‌که غلبه با کدام طرف باشد آنها را خوب یا بد می‌نامیم.

در کاربردهای زبانی بسیار اتفاق می‌افتد که به یک چیز هم بد اطلاق می‌شود و هم خوب و البته این با دو لحاظ مختلف صورت می‌پذیرد. هنگامی که پیامد اولیه و آشکار چیزی درد و رنج باشد آن چیز را از این لحاظ بد می‌نامیم و حال آن‌که اگر به پیامدهای دیگر آن توجه کنیم ممکن است آن را خوب بنامیم؛ چرا که آثار مطلوبش به اندازه‌ای است که بر این اثر نامطلوب اولیه غلبه پیدا می‌کند. همچنین هنگامی که پیامد آشکار یک چیز لذت و خوشی باشد آن را از این لحاظ خوب می‌نامیم، هر چند ممکن است با توجه به پیامدهای دیگرش آن را بد بنامیم؛ چرا که نامطلوبی آنها به قدری است که بر این خوشی اولیه غلبه پیدا می‌کند. در برخی کاربردهای زبانی به صورت هم‌زمان از هر دو کاربرد استفاده شده است. برای مثال، در روایتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که «خیری که بعد از آن آتش است خیر نیست و شری که بعد از آن بهشت است شر نیست»^۱. کاربرد اول خیر و شر در این گفتار با نظر به پیامد اولیه و ظاهری یک چیز است و هنگامی که در کاربرد دوم، خیر و شر نفی شده است با نظر به پیامدهای دیگر آن بوده است.^۲

شایان توجه است که خوبی و بدی‌ای که در این قسمت ترسیم شد نیز می‌تواند گونه‌ای از خوبی و بدی ابزاری تلقی شود که به رابطه ابزاری امور با اهداف و امیال افراد ناظر است، ولی به جهت تمایزش با دسته اول از نظر وجود عنصر مطلوبیت، کاربردی ویژه و ممتاز پیدا کرده است و شایسته عنوان جداگانه‌ای است. از این‌گونه خوبی و بدی می‌توان با نام «خوبی و بدی نفسانی» یاد کرد.

خوب و بد ارزشی

تاکنون دو نوع مفهوم خوبی و بدی را از یک‌دیگر باز شناختیم: الف) خوبی و بدی‌ای که با ملاحظه رابطه ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و از آن با عنوان «خوبی و بدی ابزاری» یاد

می‌شود، بدون آن که مطلوبیتی برای آن لحاظ شود و ب) خوبی و بدی‌ای که با ملاحظه رابطه چیزی با خود انسان پیدا می‌شود و آن را «خوبی و بدی نفسانی» نام نهادیم. خوبی ابزاری صرفاً دارای بعد تأییدی است و خوبی نفسانی افزون بر بعد تأییدی دارای بعد مطلوبیت نیز هست. اکنون به این پرسش مهم می‌رسیم که آیا کاربرد دیگری از خوبی و بدی هم در استعمالات متعارف ما وجود دارد یا خیر. این نقطه مهم بحث است و توجه ویژه می‌طلبد. شهودات کاربردی و ارتکازات مفهومی ما از گونه‌ای دیگر از خوبی و بدی خبر می‌دهند که در آنها افزون بر دو بُعد تأیید و مطلوبیت به بعد دیگری نیز اشاره دارند که آن را می‌توان بُعد «تحسین» نامید. ما برخی امور را نه از نگاه ابزاری صرف و نه با نظر به رابطه‌اشان با خودمان، بلکه مستقل از خودمان خوب و ارزشمند می‌دانیم. خوبی و ارزشمندی در این جا به معنایی خاص تر مراد است. اگر از ما پرسیده شود که چرا این گونه امور را تأیید می‌کنید و ارزشمند می‌دانید، در پاسخ نه به حیث ابزار بودن و وسیله بودن آنها توجه می‌کنیم و نه به امتیازهایی که ممکن است این گونه امور برای ما - به عنوان یک فرد خاص - داشته باشند، بلکه پاسخ ما این است که اینها به واقع (یعنی مستقل از ارتباطشان با ما یا هر چیز دیگری) ارزشمند و تحسین‌برانگیزند.

پیش از این معنای عامی را برای ارزش و خوبی بیان کردیم که دربرگیرنده هرگونه تأییدی می‌شد، اما اکنون به مواردی برمی‌خوریم که در آنها معنای خاص تری از ارزش اراده می‌شود. ارزش و خوبی در این معنا افزون بر این که به بُعد تأیید و مطلوبیت اشاره دارد، از قابلیت تحسین امور ارزشمند حکایت می‌کند. معنای این سخن این است که تأیید این گونه امور از ناحیه ما و حتی مطلوبیت آنها برای ما از این جهت است که آنها فارغ از رابطه‌اشان با ما سزاوار ستایش‌اند. بنابراین، دست کم سه معنای خوبی و بدی از یک‌دیگر قابل بازشناسی هستند: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی‌ای که فارغ از نگاه ابزاری و نفسانی قابل تحسین و با ارزش (به معنای خاص ارزش) هستند. این خوبی و بدی را «خوبی و بدی ارزشی» می‌نامیم.^۴

خلط قابل توجهی که در این زمینه برای برخی متفکران رخ داده است، این است که از آن جا که ما از چنین اموری نیز لذت (به معنای عام آن) می‌بریم و از ناحیه آنها احساس لذت و خوشی به ما دست می‌دهد، در نتیجه ارزش قائل شدن برای آنها نیز به جهت ملاحظه رابطه آنها با خودمان است. این نتیجه‌گیری خطاست. آری، بی‌شک، چه بسا از این گونه امور لذت ببریم، اما باید توجه داشت که خوب دانستن این امور و ارزش





قائل شدن برای آنها مقدم بر لذت و خوشی‌ای است که از ناحیه این امور حاصل می‌شود. لذت بردن ما از آنها بر ارزشمندی آنها مترتب است. ما ابتدا برای این امور ارزش قائل می‌شویم و سپس به جهت ارزشی که برای ما پیدا کرده‌اند از وجود آنها لذت می‌بریم. به بیان دیگر، چون این‌گونه امور از نظر ما دارای ارزش و اهمیت‌اند از داشتن آنها لذت می‌بریم نه این که چون برای ما لذت ایجاد می‌کنند آنها را مهم و با ارزش می‌دانیم.

همچنین برخی امور برای ما آن‌چنان ضد ارزش قلمداد می‌شوند که ممکن است از وجود آنها رنج زیادی بکشیم، ولی این‌گونه نیست که به جهت رنجی که از آنها به ما می‌رسد آنها را بد و ضد ارزش تلقی کنیم، بلکه ابتدا آنها را ضد ارزش قلمداد می‌کنیم و سپس از وجودشان رنج می‌بریم و اگر در نظر ما ضد ارزش نبودند، از وجودشان رنجی برای ما حاصل نمی‌شد. پس بد دانستن این‌گونه امور مقدم بر رنج بردن از آنهاست. برای مثال، کسی که بهره جنسی از اعضای خانواده را یک ضد ارزش تلقی می‌کند، حتی از تصور چنین چیزی بسیار رنج می‌کشد، ولی این رنج به جهت آن است که ابتدا آن را یک چیز بد و ضد ارزش می‌داند و سپس از وجودش رنج می‌کشد، و گرنه اگر در نظرش یک ضد ارزش نبود، از نفس آن عمل رنجی حاصل نمی‌شد.

نکته قابل توجه دیگر این که باید میان مقام شناخت و داوری و مقام انگیزه و عمل تفکیک کنیم و این دو مقام را با هم در نیامیزیم. در مقام داوری و شناخت ابتدا ضد ارزش بودن یک چیز را می‌یابیم و سپس مترتب بر آن دچار رنج می‌شویم. اکنون در مقام عمل هنگامی که با چنین موردی روبه‌رو شویم ممکن است به انگیزه برطرف شدن رنج‌مان و تشفی خاطرمان در مقابل آن بایستیم و اجازه ندهیم رخ دهد. اما این که ایستادگی عملی ما در برابر این‌گونه موارد به انگیزه تشفی خاطر و برطرف شدن رنج‌مان باشد، ما را مجاز نمی‌کند که ضد ارزش بودن آن را از ناحیه درد و رنج حاصل از آن قلمداد کنیم. این چیزی است که برخی متفکران را به اشتباه انداخته و به دیدگاه‌های خودگرایانه در اخلاق متمایل ساخته است. خطای آنها این است که هنگامی که اقدامات عملی ما برای تحقق اهداف اخلاقی را ناشی از تشفی خاطر خودمان مشاهده کرده‌اند، داوری‌های ارزشی را نیز دارای وجهه خودگرایانه دیده‌اند. اما شهودات مفهومی ما حاکی از استقلال داوری‌های ارزشی هستند، به گونه‌ای که در داوری‌های ارزشی رابطه امور را با سود و زیان شخصی‌مان در نظر نمی‌گیریم (البته، این به این معنا نیست که نظریه قابل دفاع از ارزش صبغه کاملاً دیگرگروانه دارد، بلکه چه‌بسا بتوان میان این دو نظریه را به گونه‌ای جمع کرد).

با یک بررسی کوتاه در زندگی روزمره، می‌توان به تفاوت کاربردی خوب نفسانی و خوب ارزشی پی برد. مصادیق خوب نفسانی یعنی اموری که با در نظر گرفتن رابطه‌اشان با خودمان مطلوب ما هستند و ما واکنشی مثبت به آنها داریم، بسیارند، اما این گونه نیست که همه آنها برای ما بار ارزشی (به معنای خاص ارزش) داشته باشند. برای مثال، خوردن یک غذای لذیذ یا قرار گرفتن در فضایی خنک در یک روز گرم تابستانی برای ما مطلوب و خوب است، ولی این گونه نیست که برای آنها ارزش (به معنای خاص آن) قابل باشیم به گونه‌ای که برای احسان و ایثار ارزش قائلیم. همچنین مصادیق بد نفسانی یعنی اموری که با در نظر گرفتن رابطه‌اشان با خودمان برای ما نامطلوب‌اند و واکنش ما به آنها منفی است بسیارند، ولی این گونه نیست که همه آنها برای ما یک ضد ارزش تلقی شوند. برای مثال، داشتن دندان‌درد یا قرار گرفتن در فضایی بسیار سرد در یک روز سرد زمستانی برای ما نامطلوب و بد است، ولی این گونه نیست که همانند بخل و تنگ‌نظری یک ضد ارزش تلقی شوند.

رابطه خوب و بد ارزشی با خوب و بد نفسانی

از این نکته نباید غافل ماند که اموری که ما برای آنها ارزش (به معنای خاصش) قائلیم ممکن است فی نفسه لذت‌آور نیز باشند، یعنی فارغ از ارزشمند بودنشان هم لذت‌بخش‌اند و این گونه نیست که لذتی که از آنها می‌بریم، لزوماً مترتب بر ارزشمندی آنها باشد. برای مثال، «علم» از نظر بسیاری از افراد یک ارزش تلقی می‌شود. با این حال، علم با قطع نظر از ارزشی که نزد ما دارد، می‌تواند لذت‌هایی را ایجاد کند و ممکن است برخی افراد تنها به جهت همین لذت‌های ناشی از علم سراغ علم‌آموزی بروند. برای مثال، پیدا کردن راه حل یک مسئله پیچیده علمی لذت خاصی را به دنبال دارد یا کسی که دانش خاصی دارد ممکن است از موقعیت اجتماعی خوبی بهره‌مند شود و از این طریق لذت‌ها و خوشی‌های زیادی عائد او شود. اما جدا از این لذت‌ها، برخی افراد نگاه کاملاً ارزشی به علم دارند و تنها به جهت ارزشی‌ای که علم دارد سراغ علم‌آموزی می‌روند نه به جهت لذت‌هایی که از آن ناشی می‌شود.

علم از نظر این گونه افراد حتی اگر هیچ لذتی از آن حاصل نشود امری ارزشمند و قابل تحسین است. این گونه افراد حتی حاضرند برای کسب علم از لذت‌ها و خوشی‌ها چشم‌پوشی کنند و به رنج‌ها و مرارت‌ها تن دهند. البته، آنها شاید به جهت ارزشی که برای





علم قائل اند از وجود علم بسیار لذت ببرند، ولی این لذتی است متأخر که پس از ارزش قائل شدن برای علم به آنها می‌رسد نه پیش از آن، به گونه‌ای که آنها به چشم‌داشت چنین لذتی سراغ علم بروند و برای آن ارزش قائل شوند.

مطابق اصطلاحی که به کار بردیم، می‌توان گفت برخی امور می‌توانند هم دارای بار خوب ارزشی باشند و هم خوب نفسانی. نکته جالب‌تر این که گاهی اموری که خوب ارزشی تلقی می‌شوند ممکن است در نگاه نفسانی یعنی با نظر به رابطه‌اشان با خودمان، چیز بدی تلقی شوند. برای مثال، زحمت کشیدن و مشقت بردن از نگاه نفسانی چیز خوبی نیست. با این حال، در برخی موارد بار ارزشی پیدا می‌کند و از این رو، مطلوب ما قرار می‌گیرد. ورزشکاران از رودرویی با رقیب و به زحمت و مشقت افتادن استقبال می‌کنند و حتی اگر ممکن باشد که با غیبت رقیب، قهرمانی به نام آنها ثبت شود، بسیاری از آنها ترجیح می‌دهند که این قهرمانی را با حضور رقیب و رقابت واقعی با او به دست آورند؛ زیرا برای این زحمت و مشقت ارزش قائل‌اند. همچنین، افراد عاشق معمولاً مایلند برای خدمت به معشوق خود به زحمتی بیفتند و چنین رنج و زحمتی را امری ارزشمند تلقی می‌کنند. آنها حتی اگر فرد محبوبشان هیچ خواسته‌ای از آنان نداشته باشد، باز دوست دارند به معشوق خود خدمت کنند و رضایت‌شان تنها در صورتی حاصل می‌شود که رنج و زحمتی را برای خدمت به معشوق خود تحمل کنند. در این گونه موارد، با این که از نگاه غیر ارزشی چیزی جز رنج و زحمت عاید انسان نمی‌شود، ولی از آن جا که انسان برای این رنج و زحمت ارزش قائل است برای او خوشایند می‌شود و به گونه‌ای از آن لذت می‌برد. البته، این خوشایندی و لذت بردن از رنج و زحمت پس از ارزش قائل شدن برای آن است و این گونه نیست که ارزش این رنج و زحمت را بر اساس آن لذت تعیین کنیم و به چشم‌داشت این لذت به دنبال آن رنج و زحمت برویم.

آنچه درباره رابطه خوب نفسانی و خوب ارزشی گفتیم، میان بد نفسانی و بد ارزشی نیز وجود دارد. برخی اموری که برای ما ضد ارزش تلقی می‌شوند ممکن است فی حد نفسه رنج آور هم باشند، یعنی هم از نگاه ارزشی بد باشند و هم از نگاه نفسانی. شرور اخلاقی معمولاً این گونه‌اند، یعنی هم از نگاه ارزشی شرّند و ما آنها را ضد ارزش قلمداد می‌کنیم و هم از نگاه نفسانی شرّ انگاشته می‌شوند؛ چرا که موجب درد و رنج دیگران می‌شوند. با این حال، ممکن است یک چیز در حالی که از نگاه ارزشی شرّ به حساب می‌آید از نگاه نفسانی سبب ایجاد لذت و خوشی باشد و از این نظر چیز خوبی تلقی شود.

داوری هنگام وجود تعارض

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به هنگام تعارض میان خوب و بدهای ارزشی و خوب و بدهای نفسانی در داوری خود اولویت را به کدام می‌دهیم. پیش از این گفتیم که چیزهایی که هم موجب برخی درد و رنج‌ها می‌شوند و هم سبب برخی خوشی‌ها، از آن جهت که درد و رنج تولید می‌کنند، از نظر ما، بد و از آن جهت که خوشی ایجاد می‌کنند خوب هستند و در نگاه نهایی بسته به آن که غلبه با کدام طرف باشد آنها را خوب یا بد می‌نامیم. اکنون اگر چیزی از نگاه ارزشی خوب تلقی شود و از نگاه نفسانی بد، و یا برعکس از نگاه ارزشی بد تلقی شود و از نگاه نفسانی خوب، آیا در نگاه نهایی آن را خوب می‌نامیم یا بد؟ به بیان دیگر، در مقام داوری، کدام یک از دو معیار نفسانی و ارزشی را برای خوب و بد نامیدن آن به کار می‌بریم؟

به حکم شهودات انسانی ما، خوب و بدهای ارزشی بر خوب و بدهای نفسانی حاکم‌اند. البته، در مقام عمل، بسیاری از افراد رابطهٔ اعمال را با سود و زیان خودشان در نظر می‌گیرند و اعمال خود را بر محور کسب هر چه بیشتر لذت‌ها و خوشی‌ها و دوری هر چه بیشتر از دردها و رنج‌ها شکل می‌دهند و تنها برخی زندگی خود را بر محور ارزش‌ها و بدون توجه به رابطهٔ آنها با خودشان تنظیم می‌کنند، هر چند به بهای ترک برخی لذت‌ها و خوشی‌ها و تحمل برخی دردها و رنج‌ها باشد. اما نکتهٔ مهم این است که در مقام نظر و قضاوت، تقریباً همهٔ ما انسان‌ها مسائل ارزشی را از هر مسئلهٔ دیگر برتر می‌دانیم و آنها را در صدر امور خوب و بد جا می‌دهیم. کسی که برای تحقق ارزش‌ها رنج و سختی فراوانی کشیده باشد و از خوشی‌های زیادی چشم پوشیده باشد در نزد ما جایگاه والاتری دارد. کسانی را که برای تحقق ارزش‌ها در جامعه و مبارزه با ضد ارزش‌ها سختی‌های زیادی را به جان می‌خورند و حتی هستی خود را در این راه می‌دهند، تحسین می‌کنیم، به حال‌شان غبطه می‌خوریم و خود را در مقابل آنها کوچک می‌بینیم. غبطهٔ ما از این جهت نیست که آنها لذت‌هایی بسیار عمیق‌تر از ما را تجربه می‌کنند، و اساساً اگر چنین لذتی را تجربه نکرده باشیم، نمی‌توانیم عمیق‌تر بودن آن لذت‌ها را تصدیق کنیم، بلکه غبطهٔ ما از آن جهت است که آنها برای حفظ ارزش‌ها بر لذت‌ها و خوشی‌های بسیار چشم پوشیده و به رنج‌ها و دشواری‌ها تن داده‌اند.

بر این اساس، شرور اخلاقی از آن‌جا که ضد ارزش قلمداد می‌شوند، حتی اگر هیچ درد و رنجی در دیگران ایجاد نکنند و یا بالاتر آن که موجب لذت و خوشی دیگران شوند، باز





شرّ بودن آنها از بین نمی‌رود؛ چرا که هر چند این گونه شرور اخلاقی از نگاه نفسانی خوب باشند، همچنان یک ضدّ ارزش تلقی می‌شوند و از این رو، در نگاه نهایی آنها را شرّ به حساب می‌آوریم. ایجاد تمایز میان بد نفسانی و بد ارزشی در شرور اخلاقی نکته قابل توجهی است. برخی افراد شرّ بودن شرور اخلاقی را صرفاً به این جهت می‌دانند که درد و رنج شدیدی را در دیگران ایجاد می‌کند، و حال آن که درد و رنج جانکاهی که در برخی شرور اخلاقی وجود دارد، درد و رنجی است که پس از آن که ما آن شرور اخلاقی را یک ضدّ ارزش تلقی می‌کنیم به ما می‌رسد و اگر آنها را ضدّ ارزش نمی‌دانستیم آن درد و رنج هم برای ما حاصل نمی‌شد. پس شرّ بودن آنها مقدم بر درد و رنجی است که از طرف آنها به ما می‌رسد. بنابر این، می‌توان گفت شرور اخلاقی حتی اگر موجب هیچ درد و رنجی در ما نشوند هم چنان شرّ بودن آنها به قوت خود باقی است و اصولاً نباید درد و رنج را نشانه‌ای بر شرّ اخلاقی دانست. میزان درد و رنجی که انسان‌ها از ناحیه شرور اخلاقی می‌کشند وابسته به برخی عوامل است و برای مثال، نسبت به میزان عاطفی بودن آنها تغییر می‌کند، ولی این مسئله تفاوتی در شرّ دانستن شرور اخلاقی ایجاد نمی‌کند.

یکی از نکاتی که از این بحث می‌توان استفاده کرد این است که نباید نشانه ارزشی بودن انسان‌ها را درد و رنج آنها از شرور اخلاقی بدانیم، به گونه‌ای که هر کس بیشتر از شرور اخلاقی درد و رنج بکشد، اخلاقی تر به حساب آید. اتفاقاً در مورد افرادی که به جهت روحيات قوی عاطفی شان از شرور اخلاقی درد و رنج بیش از حدّی می‌کشند، احتمال افتادن آنها به قضاوت‌ها و رفتارهای غیر اخلاقی بسیار بیشتر می‌شود. برای همین ما به داورها و قاضی‌هایی بها می‌دهیم که با آن که کاملاً عدالت‌خواه هستند، در برابر شرور اخلاقی دچار آن گونه تغییرات عاطفی که منجر به عصبانیت و ناداوری آنها می‌انجامد نشوند. در نتیجه، نشانه اخلاقی بودن افراد را باید تنها این دانست که شرور اخلاقی نزد آنها کاملاً ضدّ ارزش باشد و از آنها کاملاً بیزار باشند، و به همین صورت، به شدت خواهان ارزش‌های اخلاقی باشند. افزون بر این، در مقام عمل نیز پابندی کامل به ارزش‌ها داشته باشند.

البته، چه بسا نتوانیم انسانی را تصور کنیم که از شرور اخلاقی بیزار باشد ولی از آنها رنج نکشد، هر چند میزان رنج انسان‌ها از یک‌دیگر تفاوت کند، ولی باید توجه داشت که این به جهت ویژگی‌های عاطفی است که در انسان‌ها وجود دارد و به اخلاقی بودن آنها مربوط نمی‌شود. اما در مورد موجودات دیگر و به ویژه خدا چنین تصویری امکان‌پذیر است. حضرت علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خود خدا را به عنوان کسی توصیف می‌کند که

هنگامی که کسی را دوست می‌دارد و از او راضی است این دوستی و رضایتش با رقت توأم نیست، همان‌گونه که خشم و غضبش هم هیچ‌گونه سختی و مشقتی برای او در پی ندارد.^۵ از اینجا می‌توان به این پیشنهاد رسید که میان حیث عاطفی و حیث ارزشی صفات تمایز بگذاریم و هنگامی که صفاتی مانند دوستی و مهربانی و در مقابل آن، دشمنی و غضب را به خدا نسبت می‌دهیم معنایی ارزشی و اخلاقی از آنها اراده کنیم نه معنایی عاطفی.

راه درک ارزش‌ها

مباحثی که تاکنون مطرح شد ما را به نقطه حساسی از بحث می‌رساند. ملاحظه کردیم که مسئله ارزش‌ها از مسئله عواطف انسانی قابل تفکیک است و این‌گونه نیست که ما از مسیر عواطف و خواسته‌هایمان به داوری‌های ارزشی برسیم و حکم به خوبی و بدی امور بکنیم.

البته، هنگام داوری درباره خوبی و بدی‌های نفسانی، عواطف انسان نقش مهمی بازی می‌کنند و هنگامی که رابطه امور را با خودمان در نظر می‌گیریم برخی امور را از آن جهت که موجب درد و رنج ما می‌شوند بد و برخی دیگر از امور را از آن جهت که موجب احساس خوشایندی در ما می‌شوند خوب تلقی می‌کنیم. حتی بسیاری از امور اخلاقی را نیز می‌توان از این منظر، یعنی منظر نفسانی، ارزیابی کرد و از مسیر عواطف درباره آنها داوری کرد. اما این‌گونه داوری‌ها، داوری‌های ارزشی تلقی نمی‌شوند، بلکه می‌توان آنها را داوری عاطفی یا نفسانی نام داد. چه بسا، گاه داوری‌های عاطفی ما منافاتی با داوری‌های ارزشی نداشته باشند، اما قابل تصور است که گاهی داوری عاطفی در برابر داوری ارزشی قرار گیرد. ممکن است چیزی که در نگاه ارزشی بد انگاشته می‌شود از نگاه عاطفی یا نفسانی خوب دانسته شود و یا برعکس. در برخی از موارد، عدم تفکیک دقیق میان این دو مقام سبب انحراف انسان از داوری‌های صحیح ارزشی می‌شود. برخی داوری‌هایی که امروزه به عنوان داوری‌های ارزشی درباره حقوق بشر مطرح می‌گردند ریشه عاطفی دارند و خوب و بدهایی که مطرح می‌شوند در دسته خوب و بدهای نفسانی جای می‌گیرند نه ارزشی. ارزشی دانستن این‌گونه داوری‌های عاطفی و نفسانی به تعارضات ظاهری میان آموزه‌های اخلاقی بشری (که به واقع، اخلاقی نیستند) و آموزه‌های اخلاقی دین انجامیده است.

اما پرسش مهم این است که اگر از مسیر عواطف نمی‌توان به داوری‌های ارزشی رسید، پس چگونه می‌توان ارزش‌ها را تشخیص داد؟ به بیان دیگر، اگر خوبی و بدی ارزشی





خارج از مسیر عواطف و امیال مان درک می شوند، درک آنها چگونه صورت می گیرد؟ اگر به نظریه‌هایی مانند «نظریه ضرورت بالقیاس الی غیر» پایبندی کامل داشته باشیم، آن‌گاه بدون نیاز به قوه ادراکی ممتازی، خوبی و بدی ارزشی امور را از همان طریق می درک می کنیم که خوبی و بدی‌های ابزاری دیگر را درک می کنیم. ما تنها وسیله بودن امور اخلاقی را با هدف مورد نظرمان که «قرب الاهی» باشد، در نظر می گیریم و اگر میان آنها تناسب وجود داشت آنها را خوب و اگر تعارض وجود داشت آنها را بد می نامیم.

البته، این که در این صورت به قوه ادراکی ممتازی برای درک خوبی و بدی اخلاقی نیاز نداریم، به این معنا نیست که ما می توانیم به آسانی این خوبی و بدی‌ها را درک کنیم. به هر حال، درک رابطه ابزاری امور با اهداف، بسته به آن که چه اهدافی را در نظر داشته باشیم می تواند آسان یا سخت باشد. چنان که در ادامه خواهیم گفت از آن جا که در «نظریه ضرورت بالقیاس الی غیر» هدف اخلاق، کمال انسانی و قرب الاهی ترسیم شده است، درک رابطه ابزاری امور با آن هدف آسان نیست و از این جاست که شاید اختلاف‌های معرفتی بسیاری پدید آید. تنها چیزی که در این جا ادعا می شود این است که بر اساس این نظریه، نیازی به قوه ادراکی متمایزی برای درک ارزش‌های اخلاقی نیست و درک آنها با همان قوه معرفتی انجام می شود که برای درک رابطه‌های ابزاری دیگر به کار می رود.

اما مشکل چنین نظریه‌ای همان فروکاهیدن خوبی و بدی ارزشی به خوبی و بدی ابزاری است و البته از آن جا که رابطه ابزاری امور اخلاقی را با کمال خودمان در نظر داریم، این گونه خوبی و بدی ابزاری از نوع خوبی و بدی نفسانی است. یعنی نهایت چیزی که در این نظریه نشان داده می شود این است که امور اخلاقی برای ما مطلوبیت دارند و این مطلوبیت با در نظر گرفتن رابطه‌شان با خودمان است. به بیان دیگر، ابتدا امور اخلاقی را موجب کمال خود و از این جهت مطلوب می یابیم و سپس برای آنها ارزش قائل می شویم و این گونه ارزش، مطابق اصطلاحی که در ابتدا به کار بردیم، در زمره ارزش‌های نفسانی قرار می گیرد. حال آن که مطابق فهم شهودی‌ای که پیش از این بیان شد، فهم ما از ارزش‌های اخلاقی فراتر از این است، به گونه‌ای که هنگام برخورد با امور اخلاقی آنها را ذاتاً و مستقل از رابطه‌اشان با خودمان قابل تحسین می یابیم. به بیان دیگر، ابتدا آنها را فارغ از رابطه‌شان با خودمان یا با هر چیز دیگری ارزشمند می یابیم و سپس از آن جهت که ارزش دارند، مطلوب ما قرار می گیرند. در واقع، مطلوب قرار گرفتن آنها به جهت ارزشی است که در آنها نهفته است نه این که ارزش آنها متوقف بر آن است که رابطه مطلوبی با ما

داشته باشند.

اکنون اگر بخواهیم مطابق با برداشت‌های معناشناسانه خود، تحلیلی از حقیقت خوب و بد ارزشی ارائه دهیم، نباید ارزش را به هیچ چیز دیگر فرو بکاهیم، بلکه باید خوبی و بدی ارزشی را ویژگی‌هایی اصیل بدانیم که امور متصف به آنها می‌شوند. در واقع، آنچه فهم متعارف ما اقتضاء می‌کند این است که خوبی و بدی ارزشی دو ویژگی واقعی امور هستند و کار ما تنها درک آن ویژگی‌هاست. در این صورت، برای درک آنها نیز به حس یا قوه ادراکی خاصی نیاز است که می‌توان از آن به عنوان «حس ارزش‌یاب» نام برد. همان‌گونه که ما برای درک انواع ویژگی‌ها نیاز به حس یا قوه ادراکی متناسب با آنها داریم، برای درک ارزش‌ها نیز به قوه ادراکی ویژه‌ای نیازمندیم. تنها برخی وضعیت‌های واقعی در جهان وجود دارند که به هنگام رویارویی با آنها ارزشمندی و قابلیت تحسین آنها را درمی‌یابیم.

استاد مرتضی مطهری با تفکیک میان «منِ علوی» و «منِ سفلی» درک ارزش اخلاقی را به منِ علوی نسبت می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰۷-۲۰۹). استاد صادق لاریجانی اشکالی را به این مضمون وارد می‌کند که لازمه نظریه مطهری آن است که اگر هم‌زمان یک کار عادلانه را هم خوب و هم بد بدانیم، به معنای آن است که انسان در آن واحد در دو مرتبه منِ علوی و منِ سفلی قرار دارد و منِ علوی او آن کار را خوب و منِ سفلی او آن کار را بد می‌داند. ایشان التزام به این مسئله را بسیار مشکل می‌داند و وحدت نفس انسان را امری بدیهی می‌داند که هر شخصی این وحدت را به روشنی درک می‌کند (لاریجانی، جزوه فلسفه اخلاق: ۳۵). پیشنهاد لاریجانی این است که در هر زمان تنها یکی از این من‌ها فعال هستند و به گفته ایشان «در انسان طبیعی که از مجرای طبیعت و فطرت منحرف نگشته، غالباً منِ علوی در فعلیت است» (همان).

روشن است که انسان می‌تواند در یک زمان دارای قوای ادراکی مختلف باشد که با هر کدام از آن قوه‌ها و بسته به آن که امور را از چه حیثی مشاهده می‌کند، انواع مختلف خوبی و بدی امور را تشخیص دهد. یک فرد ممکن است وقتی ارتباط یک امر را با خودش در نظر بگیرد آن را از منظر نفسانی بد و همان چیز را در همان‌زمان از منظر ارزشی خوب بداند. افزون بر این، هنگام بررسی خوبی و بدی یک چیز از منظر نفسانی بسته به آن که به پیامدهای بالفعل و کوتاه‌مدت آن یا پیامدهای بالقوه و درازمدت آن توجه کند، ممکن است تفاوت‌هایی در داوری او ایجاد شود. همچنین داوری نفسانی اش - بسته به این که ارتباط یک چیز را با کدام قسم از خواسته‌ها و امیالش در نظر بگیرد - می‌تواند متفاوت





باشد. برای مثال، ممکن است چیزی را که برای برآوردن خواسته‌های مادی‌اش مناسب و خوب بدانند، برای رسیدن به خواسته‌های عاطفی یا معنوی‌اش نامناسب و بد قلمداد کند. اما به نظر می‌رسد دیدگاه استاد مطهری ناظر به هیچ‌کدام از این داوری‌های نسبی نیست، بلکه دیدگاه ایشان ناظر به مقام داوری نهایی است. انسان جدا از این داوری‌های نسبی، گونه‌ای نظرسنجی نهایی نیز دارد و چیزی که نسبت به برخی امور خوب و برخی امور دیگر بد لحاظ می‌شود، می‌تواند آن را در مجموع خوب یا بد تلقی کند. برای مثال، هنگامی که انسان با امری روبه‌رو می‌شود که در حالی که امیال مادی او را ارضاء می‌کند با خواسته‌های معنوی او در تعارض است - بسته به آن که کدام‌یک از خواسته‌های او برایش ترجیح دارند - آن چیز را در نگاه نهایی بد یا خوب به‌شمار می‌آورد.

اگر چنین تحلیلی از دیدگاه مطهری صحیح باشد، آن‌گاه پیشنهاد لاریجانی مبنی بر این که در هر زمان تنها یک من فعال است قابل دفاع خواهد بود. به هر حال، در هر انسانی یا خواسته‌های مادی او بر خواسته‌های معنوی‌اش غلبه دارد به گونه‌ای که در مقام داوری نهایی جانب آنها را می‌گیرد یا خواسته‌های معنوی‌اش. برای مثال، اگر خواسته‌های مادی او غلبه داشته باشد، عدالت را بد و اگر خواسته‌های معنوی‌اش غالب باشد آن را خوب می‌داند. با این حساب، در هر زمان تنها یا من سفلی و یا من علوی می‌توانند فعال باشند.

اما نکته قابل توجه در نظریه استاد مطهری و پیشنهاد لاریجانی این است که گویا هر دو اندیشمند در تبیین خود از ارزش اخلاقی رابطه آن را با خواسته‌های انسانی، هر چند خواسته‌های معنوی و نه مادی، در نظر دارند و از این رو، مطابق اصطلاحی که در این مقاله به کار گرفته شد، خوب و بد اخلاقی از نظر آنها به خوب و بد نفسانی فرو کاسته می‌شود و نمی‌توان آن را به معنای واقعی خوب و بد ارزشی دانست.

بر اساس تبیین معناشناسانه‌ای که در این مقاله ارائه شد، ما برخی امور را فارغ از هرگونه ارتباطشان با خودمان و خواسته‌هایمان خوب و قابل تحسین می‌یابیم و حتی مطلوبیت آنها متفرع بر خوب دانستن آنهاست. این نوع از خوبی قابل فروکاستن به هیچ‌چیز دیگری نیست و ویژگی‌ای است که ما در برخی امور مشاهده می‌کنیم و برای مشاهده آن نیاز به قوه ادراکی ویژه است. خلاصه آن که واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی به این معنا که برای درک آنها نیاز به قوه ادراکی ویژه یا همان «حس ارزش‌یاب» داشته باشیم، نکته‌ای است که موجب تمایز صریح میان این تحلیل با تحلیل‌های دیگر که آنها نیز بر واقعی بودن ارزش اخلاقی تأکید کرده‌اند، می‌شود. لاریجانی با تأکید بر واقعی بودن حسن و قبح، برای توجیه

اختلافات افراد در تشخیص حسن و قبح‌ها به اندیشه تفکیک من علوی و من سفلی متوسل می‌شود و آن را راه کار مناسبی برای توجیه اختلاف‌ها می‌داند. اما نکته قابل توجه آن است که ایشان مسئله را به نوع خواسته‌های انسانی برمی‌گرداند و همین سبب تمایز میان نظریه ایشان و تبیین مورد دفاع در این مقاله می‌شود.

ما یک من سفلی حیوانی داریم که خواسته‌های متغیر دائمی و خوش آمدن‌ها و بد آمدن‌های متغیر دارد. اما یک من علوی داریم که خواسته‌هایش مشترک است؛ یعنی نه در دو زمان خواسته‌های این من فرق می‌کند و نه «من» با دیگری در آن خواسته‌ها و خوش آمدن‌ها تفاوت می‌کند. با این بیان که بگوئیم ملائمت و منافرت نسبت به هر قوه‌ای سنجیده بشود، خوب و بد نسبت به همان به دست می‌آید؛ واقعاً آن‌جا خوب و بد به دست می‌آید. اگر ملائمت با من سفلی باشد خوب و بدی به لحاظ این من انتزاع می‌شود، اگر ملائمت را با من علوی بسنجیم یک خوب و بدی به این لحاظ به دست می‌آید و این توجیه می‌کند اختلاف خوب و بد‌ها را و توجیه می‌کند تغییر بعضی و ثبات بعضی دیگر از خوب و بد‌ها را (لاریجانی، ۱۳۷۹، جلسه ۱۵۱).

در واقع، می‌توان گفت در این‌جا میان ساحت معرفتی و ساحت عاطفی خلط شده است و به یک معنا شناخت اخلاقی ما تابع خواسته‌های انسانی ما (هر چند خواسته‌های من علوی) شده است و همان‌طور که گفته شد این به معنای فروکاستن ارزش اخلاقی به ارزش نفسانی است. اما بنابر تبیین دفاع‌شده در این مقاله، درک اخلاقی ما وابسته به نوع خواسته‌های ما نیست و قابل تصور است که انسانی که در مقام انگیزه و عمل خواسته‌های مادی و حیوانی او غلبه دارد، در مقام نظر و داوری هم‌چنان بتواند خوب و بد اخلاقی را تشخیص دهد. تمایز میان مقام درک و شناخت و مقام انگیزش و عمل نکته‌ای است که در نظریه لاریجانی مورد غفلت قرار گرفته است. چه بسا غلبه نفسانیات تنها در مقام عمل باشد، ولی در مقام نظر هم‌چنان قوه درک ارزش‌ها فعال باشد و داوری نهایی به سود امور ارزشی و نه نفسانی رقم بخورد. در مقام انگیزش و عمل - بسته به آن‌که گرایش‌های نفسانی یا ارزشی انسان غلبه داشته باشند - لزوماً یک عمل برگزیده و انجام می‌شود، اما کاملاً قابل تصور است که حتی افرادی که خوب و بد‌های نفسانی را معیار عمل خود قرار می‌دهند، در مقام نظر توان درک خوب و بد‌های ارزشی را داشته باشند و در مقام داوری (نه عمل) آنها را بر ارزش‌های نفسانی ترجیح دهند. برای مثال، کسی که از نگاه نفسانی یک عمل عادلانه را نمی‌پسندد و در عمل خلاف آن را انجام می‌دهد، ممکن است از نگاه ارزشی به





ارزشمند بودن آن عمل اعتراف کند و آن را قابل تحسین بشمارد. بهترین تبیین این مسئله آن است که در ما قوه ادراکی ویژه‌ای نهفته است که با آن می‌توانیم خوبی و بدی ارزشی را در امور بیابیم، هر چند در مقام عمل به گونه‌ای متفاوت عمل کنیم. البته، قابل تصور است که در برخی افراد، شدت توجهات مادی آنها سبب شود تا قوه درک ارزش‌های آنها نیز از فعلیت بیفتد و در این حالت است که حتی در مقام نظر نیز نمی‌توانند خوب و بد‌های اخلاقی را تشخیص دهند. در این گونه موارد، ساحت معرفتی فرد به شدت تحت تأثیر ساحت عاطفی او قرار می‌گیرد. پیش از این گفتیم که هنگامی که ما چیزی را از منظر نفسانی خوب و از منظر ارزشی بد می‌دانیم، در مقام داوری نهایی، جانب نگاه ارزشی را می‌گیریم و آن چیز را در نگاه نهایی و در مجموع بد تلقی می‌کنیم. اکنون می‌توان گفت که این گونه داوری نهایی بسته به آن است که قوه درک ارزش‌های ما فعال باشد و انسان در حالت فطری خود قرار داشته باشد. اما انسان‌هایی که توجهات نفسانی‌شان غالب و حس ارزش‌یاب آنها تضعیف شده باشد، ممکن است در هنگام تعارض میان خوب و بد‌های نفسانی و خوب و بد‌های ارزشی داوری نهایی‌شان به گونه‌ای دیگر رقم بخورد.

پیامدپژوهی

تا این جا به این نتیجه رسیدیم که ما به لحاظ معناشناختی در برخی امور گونه‌ای ارزشمندی و قابلیت تحسین می‌یابیم که نمی‌توان آن را به خوبی ابزاری یا نفسانی فروکاست و آن امور در واقع متصف به این ارزشمندی هستند. التزام به این برداشت معناشناسانه ما را وا داشت تا برای خوبی ارزشی حقیقتی و رای خودمان قائل شویم و راه درک آن را وجود قوه ادراکی خاصی در انسان بدانیم. اکنون در بررسی پیامدهای این ادعا، یکی از پیامدهای آن را می‌توان این دانست که انسانی که این قوه خاص ادراکی در او فعال است می‌تواند خوبی و بدی‌های ارزشی را دست کم در نمونه‌های روشن آن به آسانی درک کند و نیازی به بررسی رابطه امور ارزشی با اهدافی خاص مانند کمال انسانی نداشته باشد. از این رو، درک‌های ابتدایی ما از ارزش‌ها و امور اخلاقی حجیت می‌یابند.

مقایسه این پیامد با پیامدهای نظریه‌های دیگر می‌تواند مسئله را بیشتر روشن سازد. برای مثال، نظریه‌ای مانند نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر که ارزش امور اخلاقی را به مثابه یک ارزش ابزاری و نفسانی تبیین می‌کند، نمی‌تواند به درک‌های اولیه انسان بهای چندانی بدهد، بلکه لازمه آن این است که در هر مورد رابطه یک امر را با غایت تبیین شده بسنجیم و در صورتی که آن رابطه مثبت بود، حکم به خوبی آن بکنیم. بر این اساس، هنگام

رویارویی با اموری که در ظاهر اخلاقی به نظر می‌رسند باید برای تشخیص اخلاقی بودن آنها، رابطه آنها را با هدف ملاحظه کرد. از این منظر، درک ابتدایی ما از ارزش‌مندی یا ارزش‌مند نبودن اموری مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی حجت نیست و قابلیت اعتماد ندارد. تنها پس از ملاحظه رابطه آنها با کمال انسانی است که می‌توان حکم به خوبی یا بدی آنها کرد. التزام کامل به این نظریه ما را وامی‌دارد تا هنگامی که به خود این امور - فارغ از ارتباطشان با کمال انسانی - بنگریم از نظر ارزشمندی تفاوتی میان آنها نگذاریم و از این منظر، راست‌گویی و دروغ‌گویی با نظر به ذاتشان هیچ تفاوتی نداشته باشند و تنها پس از ملاحظه رابطه آنها با هدف (قرب الهی) است که می‌توان ارزشمندی آنها را تعیین کرد. استاد مصباح یزدی به صراحت این تصویر را با مبانی اخلاقی خود سازگار می‌داند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۸۷-۱۸۹).

با پذیرش چنین لازمه‌ای در اخلاق، داوری صحیح اخلاقی کاملاً وابسته به تشخیص رابطه آنها با کمال انسانی می‌شود و بسته به نوع تشخیصی که داده می‌شود امور اخلاقی به آسانی جای خود را عوض می‌کنند. اگر در موردی وظیفه دینی و اخلاقی خود را دروغ‌گفتن دانستیم باید حس خوبی از آن داشته باشیم و در مقابل از راست‌گویی در آن مورد بدمان بیاید؛ چرا که این دروغ‌گویی است که در این مورد موجب کمال ما می‌شود و راست‌گویی مانع رسیدن ما به کمال است. اما مطابق با فهمی که در این نوشتار از ارزش اخلاقی ارائه شد، ما در اموری مانند راست‌گویی نوعی ارزشمندی و قابلیت تحسین را می‌یابیم و در دروغ‌گویی نوعی ضد ارزش. از این‌رو، حتی زمانی که وظیفه خود را دروغ‌گفتن بدانیم هم چنان بدی آن را درک می‌کنیم و تنها به جهت تعارضی که میان ارزش‌ها به وجود آمده است خود را مجبور به انجام این بد اخلاقی می‌دانیم، نه این‌که در زمان انجام آن، آن را بری و بدور از هرگونه بدی اخلاقی بدانیم. این درست مانند آن است که با آن‌که درد و رنج را یک بد نفسانی می‌دانیم گاهی برای پرهیز از درد و رنج‌های بیشتر خود را مجبور به تحمل برخی درد و رنج‌های کم‌تر می‌بینیم و با این حال، هنگامی که این درد و رنج‌ها را می‌کشیم هم چنان حس بدی از آن داریم و تنها به جهت هدفی که داریم نوعی مطلوبیت ثانویه برای ما پیدا کرده است.

بنابراین، یک اشکال به نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌تواند این باشد که فهم‌های اولیه ما را از خوب و بدهای اخلاقی از حجیت می‌اندازد و دسترسی معرفتی ما به ارزش‌های اخلاقی را دشوار می‌سازد؛ زیرا فهم‌های اولیه ما تنها ارزشی ذاتی را در خود امور اخلاقی





می‌یابند و به حیث ابزار بودن آنها توجه ندارند. با توجه به آن که هدف اخلاقی مورد نظر در این دیدگاه، کمال انسانی و قرب الاهی است، کشف ارتباط ابزاری امور اخلاقی با این هدف والا چندان آسان نیست. در نتیجه، احتمال وجود انحراف‌های شناختی و اختلاف‌های معرفتی در این زمینه بالا می‌رود و به بروز داوری‌های اخلاقی متعارض در جامعه دینی می‌انجامد. افراد و گروه‌ها - بسته به تشخیص‌های اخلاقی خود - چه بسا تجسس در امور دیگران، فاش ساختن اسرار یک‌دیگر، بهتان، دروغ و نظیر آن را وظایف اخلاقی خود بدانند و هنگام عمل به آنها حس خوبی از آنها نیز داشته باشند؛ چرا که هیچ کدام از این اعمال را به لحاظ ذاتشان ضد اخلاقی نمی‌دانند و هنگامی که تشخیص داده شد که آنها موجب اعتلای دین خدا و قرب الاهی می‌شوند، ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد این خود دامن زدن به گونه‌ای نسبی‌گرایی خطرآفرین در حوزه ارزش‌های اخلاقی است،^۷ هرچند طرح این نظریه به منظور گریز از معنایی از نسبی‌گرایی صورت گرفته است. یک راه کار تناقض‌نما برای حل این مسئله تفکیک میان ارزش ذاتی و ارزش غایی است، به این صورت که گفته شود حقایقی چون «عدالت» دارای ارزش ذاتی هستند، اما ارزش غایی ندارند. از این رو، ما می‌توانیم با قوای ادراکی خود ارزشمندی این گونه امور را در خودشان بیابیم، ولی برای تشخیص ارزش اخلاقی‌شان لازم است ارتباط آنها را با غایت قرب الاهی کشف کنیم. اما این پاسخ نمی‌تواند راه‌گشا باشد؛ چرا که نگرانی ما را درباره ابزاری بودن ارزش‌های اخلاقی و دشواری معرفت به آنها را از میان نمی‌برد. آن گونه ارزشی که بنابر ادعا در ذات امورمانند عدالت خوابیده است، مطابق نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر نمی‌تواند ارزش اخلاقی باشد و فهم آن گونه ارزش نمی‌تواند فهمی اخلاقی تلقی شود. اگر آن ارزش ذاتی را ارزشی اخلاقی بدانیم بی‌شک، دچار تناقض‌گویی میان ذاتی یا ابزاری دانستن ارزش اخلاقی می‌شویم و اگر غیر اخلاقی بدانیم آن‌گاه آن گونه ارزش نیاز به تبیینی مستقل دارد که نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر از عهده آن برنیامده است.

یادآوری دوباره این نکته لازم است که انتقاد به برخی تقریرهای توحیدی از اخلاق به معنای نفی هر گونه تقریری از این دست نیست. به نظر نگارنده، برخی تقریرهای الاهیاتی واقع‌گرایانه از مفاهیم ارزشی قابل طرح‌اند که ضمن آن که خدامحورند با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناسانه ما از مقولات ارزشی هم‌سو هستند و به گونه‌ای معقول فاصله میان تحلیل معناشناسانه و وجودشناسانه را از میان برمی‌دارند.^۸

پی‌نوشت‌ها

۱. البته ممکن است شدت بدی یک چیز و تنفر بالای ما از آن، ما را از این که وسیله مناسب برای رسیدن به آن چیز را خوب (حتی به معنای خوب ابزاری) بدانیم باز دارد. با این حال، خوب نامیدن وسیله مذکور از این حیث (یعنی حیث ابزاری) بر خلاف فهم متعارف ما نیست. شدت تنفر ما از کشتار جمعی چه بسا باعث شود تا ما نخواهیم سلاح کشتار جمعی را حتی به معنای ابزاری، یعنی از آن حیث که موجب کشتار جمعی می‌شود، خوب بدانیم. اما اگر چنین کردیم خطایی در کاربرد مفهوم خوب انجام ندادیم.
۲. «وما خیرٌ بخیّرٍ بعدَهُ النَّارُ وما شرٌّ بشرٍّ بعدَهُ الْجَنَّةُ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۹۲).
۳. برای تمایز نهادن میان این دو کاربرد می‌توانیم خوب و بد را به خوب و بد در نگاه نخست و خوب و بد در نگاه نهایی تقسیم کنیم. خوب و بد در نگاه نخست با توجه به پیامدهای آشکار یک چیز تعیین می‌شود و خوب و بد در نگاه نهایی با توجه به مجموعه پیامدهای آن.
۴. در ضمن مباحثی که مطرح خواهیم کرد خوب و بد اخلاقی را نمونه‌ای از خوب و بد ارزشی به شمار می‌آوریم و برای پیشرفت مباحث خود نیازی به کاوشی اضافه در معنای خوب و بد اخلاقی احساس نمی‌کنیم. با این حال، اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که ما در ارتکازات معنایی خود، ویژگی‌ای را در خوب اخلاقی افزون بر ویژگی تحسین‌برانگیزی مشاهده می‌کنیم. در اموری مانند امور زیبایی‌شناختی هنگامی که برای مثال، منظره‌ای را زیبا و خوب می‌بینیم، آن را صرفاً قابل تحسین می‌یابیم، اما در امور اخلاقی هنگامی که یک موجود مختار یا عمل اختیاری را خوب می‌بینیم، افزون بر این که در آن قابلیت تحسین می‌یابیم، حس خاصی از قداست و حرمت‌گذاری پیدا می‌کنیم، به گونه‌ای که یک عمل خوب اخلاقی یا انجام‌دهنده آن عمل را علاوه بر تحسین، تقدیس می‌کنیم و برایش حرمتی خاص قائل می‌شویم. این سبب می‌شود که خوب و بدهای اخلاقی نزد ما جایگاهی خاص داشته باشند و در صدر خوب و بدهای ارزشی قرار گیرند.
۵. «یحب و یرضی من غیر رقة ویغضب ویغضب من غیر مشقة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).
۶. این مطلب در کلام استاد مصباح تصریح شده است که نیازی نیست که مفاهیم ارزشی «حتی با نیروی درک‌کننده دیگری درک شوند، بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیة فلسفی و مبین ضرورت بالقیاس هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱۸۴).
۷. پیشنهاد نسبی‌گرایانه بودن نظریه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر را در ابتدا برادر اندیشمندم حجت الاسلام دکتر علیرضا آل بویه در مباحثاتی که با ایشان داشتم، مطرح کرد.
۸. نگارنده قصد دارد در مقاله‌ای دیگر، یک تبیین الاهیاتی از این سنخ را پیشنهاد دهد که در آن از مفهوم تناسب که در معناشناسی خوب و بد حضوری برجسته دارد بهره‌آفر برده می‌شود و با این حال، از منظر لوازم و پیامدها هم قابل دفاع خواهد بود.



کتابنامه

۱. نهج البلاغه.
۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۰)، درس فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه اطلاعات، چاپ دوم.
۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، «جاودانگی اصول اخلاقی» در نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۶. لاریجانی، محمد صادق (۱۳۷۹)، جزوه درس خارج اصول (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
۷. _____ (بی تا)، جزوه فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام (موجود در کتابخانه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
8. Adams, Robert Merrihew, (1987) "Divine Command Metaethics Modified Again," in *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 128–143 (Reprinted from *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, n. 1 (spring 1979), pp. 66–79).
9. _____ (1999), *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.



نظریه عمل ابن سینا

مهدی ذاکری*

چکیده

در تصویری که ابن سینا از مبادی فعل اختیاری انسان بدست می‌دهد، آدمی لذیذ (مفید/خیر) یا مؤلم (مضر/شر) بودن چیزی را ادراک می‌کند. آن‌گاه به آن میل و شوق پیدا می‌کند، سپس اراده پدید می‌آید و در نتیجه، اعصاب یا قوای فاعله‌ای که در عضلات قرار دارند، عضلات را به حرکت در می‌آورند و فعل انجام می‌شود. این تصویری کلی است که از نقاط مختلف آثار ابن سینا می‌توان اجزای آن را گرد هم آورد، اما همگی این اجزا در نظر اول – و گاه در واقع – با یک‌دیگر سازگار نیستند. از نکات مهم نظریه عمل ابن سینا این است که قوای ظاهری، واهمه و عقل – هر سه – در ادراک لذت نقش دارند، اما هر یک لذت مخصوصی را به نحو خاصی ادراک می‌کنند. به نظر می‌رسد استدلال ابن سینا بر وجود اراده و نیز نقش واهمه و عقل عملی در عمل خالی از اشکال نباشد.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، فعل اختیاری، نظریه عمل، عقل عملی.

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

zaker@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۲/۰۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۴/۱۶



مقدمه

سابقه بحث فلسفی درباره عمل، همانند بسیاری از مباحث فلسفی دیگر، به افلاطون و ارسطو برمی‌گردد. اما در نیمه دوم سده بیستم میلادی - با رواج فلسفه ذهن در میان فیلسوفان تحلیلی - یکی از موضوعاتی که در ضمن مباحث فلسفه ذهن و تحت تاثیر آن اهمیت یافت، عمل انسان بود. تعریف عمل و تفکیک آن از رویدادهای اتفاقی، قصد، تشخیص عمل، تبیین و قانون‌مندی عمل و ضعف اراده و اراده آزاد از جمله بحث‌های مطرح در فلسفه عمل‌اند. البته، موضوعاتی چون «ضعف اراده» و «اراده آزاد» تنها جنبه فلسفی ندارند و در مرز میان فلسفه و روان‌شناسی تجربی قرار می‌گیرند و در «روان‌شناسی اخلاق» نیز به آنها توجه می‌شود.

موضوع عمل در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده است و فیلسوفان مسلمان عمدتاً در مباحث نفس درباره عمل به طور پراکنده بحث‌هایی ارائه کرده‌اند. با این همه، بحث عمل در آثار فیلسوفان مسلمان - مانند برخی از مباحث دیگر مربوط به نفس - آمیزه‌ای از بحث‌های روان‌شناسی فلسفی و تجربی است و این دو حوزه از یک‌دیگر تفکیک نشده‌اند. عمده‌ترین و مبنایی‌ترین بحث فیلسوفان مسلمان درباره عمل، بحث از مبادی عمل است. از آن‌جا که تاکنون پژوهش منسجمی درباره نظریه عمل فیلسوفان مسلمان انجام نشده است، توجه به دیدگاه ابن سینا - به عنوان موثرترین یا دست‌کم به عنوان یکی از دو فیلسوف مسلمان دارای بیشترین تاثیر در فلسفه اسلامی - درباره مبادی عمل، می‌تواند راه ورود به فلسفه عمل در فلسفه اسلامی باشد.

ساده‌ترین تصویری که ابن سینا از مبادی فعل اختیاری انسان ارائه می‌کند چنین است که انسان ابتدا چیزی را تصور می‌کند و مفید بودن آن را در نظر می‌آورد، سپس به سوی آن میل و شوق پیدا می‌کند و در نتیجه، اعصاب یا قوای فاعله‌ای که در عضلات قرار دارند عضلات را به حرکت در می‌آورند و فعل انجام می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت که مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از قوه مدرکه‌ای که چیزی را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند. آن‌گاه قوه شوقیه، شوق به آن چیز را پدید می‌آورد و در نهایت قوه فاعله در اندام‌ها مستقیماً سبب ایجاد حرکت در اندام‌ها می‌شود. ابن سینا قوای نفس را به قوای محرکه و مدرکه تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۳۳). با توجه به این تقسیم، قوه شوقیه و قوه فاعله از قوای محرکه به شمار می‌آیند.



فاصله قوایی که مبدأ فعل اختیاری انسان‌اند با عمل به یک اندازه نیست. به عبارت دیگر، هر حرکت ارادی مبدأ قریب، مبدأ بعید و مبدأ ابعدی دارد. مبدأ قریب قوه فاعله در ماهیچه اندام است. مبدأ پس از آن، اجماع قوه شوقیه است و مبدأ ابعد تخیل یا تفکر است. هنگامی که در تخیل یا در فکر صورتی نقش می‌بندد و قوه شوقیه را به سوی اجماع می‌برد، قوه محرکه در اندام‌ها در خدمت آن قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (الف): ۲۸۴). تفکر مختص انسان است، اما تخیل میان انسان و حیوان مشترک است. از این رو، دسته‌ای از افعال که مبدأ آنها تفکر است، مختص انسان‌اند، اما افعالی که مبدأ آنها تخیل است میان انسان و حیوان مشترک‌اند. برای مثال، انسان گاهی صورت دیدار دوستش را تصور می‌کند و به آن شوق پیدا می‌کند و به سوی مکانی که در آن می‌تواند دوستش را ببیند حرکت می‌کند و حرکت او به آن مکان منتهی می‌شود (همان).

در این نوشته، برای بحث درباره مبادی عمل، نخست به مبدأ قریب عمل می‌پردازم، سپس درباره مبدأ بعید بحث می‌کنم و پس از آن درباره مبدأ ابعد. مبدأ قریب قوه فاعله است؛ مبدأ بعید قوه شوقیه است و مبدأ ابعد قوای مدرکه‌اند. در ادامه روشن خواهد شد که برخی از مبادی عمل ممکن است شامل بیش از یک قوه باشند. بنابراین، درباره دیگر قوای دخیل در عمل نیز به مناسبت سخن خواهم گفت. از آن جا که ابن سینا مستقیماً به عمل نپرداخته است، گاهی اوقات نقص‌هایی در تبیین او از مبادی عمل به چشم می‌خورد. برای جبران این نقص‌ها و تکمیل تبیین عمل از آثار سایر فیلسوفان مسلمان بهره جست‌ام.

قوه فاعله

قوه فاعله که مبدأ قریب حرکت انسان است در عضلات پراکنده است. این قوه عضلات را شل و سفت می‌کند و در نتیجه سبب حرکت اعضای بدن و انجام عمل می‌شود. گاهی قوه محرکه به طور خاص به همین «قوه فاعله» اطلاق می‌شود، اما در بیشتر موارد قوه محرکه به اعم از قوه فاعله اشاره دارد و در مقابل قوای مدرکه، شامل قوه شوقیه، اراده و فاعله می‌شود.

دلیل مغایرت قوه فاعله با دیگر قوا این است که انسان دارای شوق و اراده گاهی قدرت بر تحریک عضلات ندارد و از سوی دیگر، کسی که قادر بر تحریک عضلات است، گاهی شوق ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۳). پس نمی‌توان تحریک عضلات را به همان قوه‌ای نسبت داد که شوق و اراده از آن برمی‌خیزد، بلکه باید قوه دیگری وجود داشته باشد که کارکرد آن تحریک عضلات است.



قوة شوقیه

قوة برانگیزاننده‌ای که خود برانگیخته از قوای مدرکه است «شوقیه» نامیده می‌شود. قوة شوقیه، قوه‌ای است که هنگام ترسیم صورتی مطلوب یا منفور در خیال، قوه فاعله را به تحریک وامی‌دارد و سبب می‌شود قوه فاعله ابزار حرکتی انسان را به حرکت درآورد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۳۳).

این قوه دو شاخه دارد: قوه شهوت که منبعث از باور به سازگاری چیزی با نفس و قوای آن است (چه این اعتقاد مطابق واقع باشد و چه نباشد) و برای جلب امور سازگار با نفس برای کسب لذت سبب تحریک انسان به سمت آن امور می‌شود. و قوه غضب که برای دفع اموری است که اعتقاد به ناسازگاری آنها با نفس و قوای آن است (چه این اعتقاد مطابق واقع باشد و چه نباشد). به طور خلاصه، قوه شهوانی برای جلب ملایم است و قوه غضبی برای دفع منافر (همان).

شوق از هیچ یک از قوای مدرکه پدید نمی‌آید؛ زیرا قوای مدرکه تنها حکم و ادراک دارند و لازم نیست هنگامی که حکم یا ادراک حسی یا وهمی صورت گرفت، اشتیاق به آن چیز پدید آید. افزون بر این، با این که انسان‌ها محسوسات و متخیلات را یکسان ادراک می‌کنند، به محسوسات و متخیلات واحدی اشتیاق پیدا نمی‌کنند و متعلق شوق انسان‌ها متفاوت می‌شود. حتی شوق یک انسان با وجود ثابت ماندن محسوسات و متخیلاتش تغییر می‌کند و در زمان گرسنگی با تخیل غذا به آن اشتیاق پیدا می‌کند، اما در وقت سیری نه. همچنین انسان دارای اخلاق نیکو با تخیل لذت‌های ناپسند به آنها مشتاق نمی‌شود، اما چه بسا انسان دیگری به آنها مشتاق شود (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۲). به طور خلاصه، دلیل تغایر شوق و ادراک این است که ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، اما شوق بدون ادراک حاصل نمی‌شود. افزون بر این، میان متعلق‌های شوق و ادراک رابطه مستقیمی وجود ندارد.

اراده

در بحث از مبادی فعل اختیاری، یکی از بحث‌هایی که محل اختلاف حکما بوده است وحدت یا تعدد شوق و اراده است. برخی از فیلسوفان، در فهرست قوای محرکه، افزون بر قوه شوقیه و قوه فاعله از قوه محرکه دیگری نیز نام برده‌اند که واسطه میان آن دو است. این قوه اراده، اجماع یا عزم نامیده می‌شود. به طور خلاصه، اراده همان عزمی است که پس از تردید در فعل و ترک جزم می‌شود و در نتیجه، یکی از دو طرف ترجیح پیدا



می کند (ملاصدرا، ۲۰۰۱: ۲۴۰؛ الکاظمی، ۱۳۵۳: ۶۷۹-۶۸۰). گاهی شوقی پیش می آید، و از دیگر سو، شوق دیگر یا خوف دیگری به مقابله می آید. اجماع یا هماهنگی این است که شوق‌ها یا خوف‌های مزاحم عقب رفته و در نتیجه یک هماهنگی ایجاد شود (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۷: ۳۵۸). ابن سینا در کتاب نجات - در بحث از قوای محرکه - از اراده نام نمی برد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۱). اما در بخش علم النفس شفا اجماع را متمایز از شوق می داند و برای تفاوت آنها استدلال می کند. به اعتقاد او شوق همیشه به یک نحو نیست. گاهی شوق ضعیف است و گاه تا آن اندازه قوی می شود که «اجماع» را پدید می آورد.

اجماع همان شوق نیست؛ زیرا گاهی شوق به چیزی تقویت می شود، اما اجماع بر حرکت صورت نمی گیرد... پس هر گاه اجماع حاصل شد، قوای محرکه که کاری جز شل و سفت کردن عضلات ندارند از آن تبعیت می کنند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۲-۱۷۳).

علامه دوانی این استدلال ابن سینا را به طور کامل مطرح کرده و به آن پاسخ می دهد. او استدلال را این گونه تقریر می کند که گاهی کمال شوق هست بدون این که عزم باشد؛ مانند موارد لذت‌های حرام برای زاهدی که مغلوب شهوت است و خود را به سختی از آن نگاه می دارد، پس عزم کمال شوق نیست (دوانی، ۱۳۷۰: ۱۴۵). از سوی دیگر، گاهی انسان به چیزی شهوت ندارد، اما آن را اراده می کند مانند داروهای تلخ مفید که انسان به دلیل فایده‌ای که بر آنها مترتب است، خوردن آنها را اراده می کند (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

پاسخ (۱): در زاهد مغلوب کمال شوق پدید نیامده است؛ زیرا در این صورت، شوق از مبادی فعل او نخواهد بود، بلکه اراده‌ای که نوعاً با آن متفاوت است از مبادی خواهد بود؛ زیرا فرض این است که در این صورت، کمال شوق او به طرف مخالف اراده یعنی ارتکاب حرام تعلق گرفته است پس به طرف اراده که همان ترک حرام است، تعلق نگرفته است؛ زیرا یک چیز نمی تواند در یک حالت همزمان مشوق فعل و ترک باشد. بنابراین ترک حرام بدون شوق از او صادر شده است (دوانی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

اشکال: می توان گفت شوق قوی تر به طرف مخالف اراده تعلق گرفته است و شوق ضعیف موافق اراده است، پس شوق از مبادی فعل است و فعل بدون شوق صادر نشده است.

جواب: در این صورت، دلیلی برای اثبات شوق ضعیف مطابق اراده وجود ندارد. افزون بر این، چون شوق که در نظر اشکال کننده، میلی طبیعی است که با اعتقاد وهمی پدید





می‌آید، روشن است که در این مورد، این میل در طرف موافق اراده تحقق نیافته است؛ زیرا برای مثال، در داروهای تلخ اصلاً شهوت وجود ندارد و ترک لذت‌های حرام برای زاهد مغلوب به این معنا همراه شهوت نیست. پس باز در چنین مواردی شوق که به اتفاق همه از مبادی عمل است وجود نخواهد داشت.

اصل پاسخ را به گونه دیگری نیز می‌توان تقریر کرد: کسی که شوق را غیر از اراده می‌داند و اولی را طبیعی و دومی را اختیاری می‌انگارد، لازم است خوردن غذای تلخ مفید را نسبت به کسی که عالم به نفع آن است و در عین حال از آن بدش می‌آید صادر بدون شوق بداند و خوردن غذای لذیذ مضر را نسبت به کسی که عالم به ضرر آن است صادر از او بدون اراده بداند؛ زیرا میل شهوانی که آن را میل طبیعی می‌داند در اولی منتفی است و میل اختیاری و از سر تأمل در دومی منتفی است. اما نمی‌توان گفت فعل شخص دوم غیراختیاری و بدون اراده است. پس، از آن‌جا که اراده محل اختلاف است و اختلافی نیست که شوق از مبادی فعل است، می‌توان با انکار اراده و پذیرفتن شوق مشکل را حل کرد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

پاسخ (۲): ملاصدرا در شرح هدایه پاسخ دیگری به این استدلال می‌دهد. پاسخ او این است که «شوق عقلی در زاهد مغلوب به سوی ترک قوی‌تر از میل شهوی به انجام آن است» (ملاصدرا، ۲۰۰۱: ۲۴۰). به عبارت دیگر، ملاصدرا نمی‌پذیرد که ترک حرام در زاهد مغلوب بدون شوق به فعل حرام باشد و تنها اراده عامل ترک باشد، بلکه شوقی که مبدأ آن عقلی است و حاصل تأمل است در زاهد وجود دارد و بنابراین، چون این شوق قوی‌تر از شوق خیالی است اکید می‌شود و اراده موافق آن تحقق پیدا می‌کند. پس شوق اکید و اراده همراه یکدیگرند.

قوای مدرکه

گفتیم که دورترین مبدأ فعل ادراکی است. هنگامی که در تخیل یا در فکر صورتی نقش می‌بندد و قوه شوقیه را به سوی اجماع می‌برد، قوه محرکه در اندام‌ها در خدمت آن قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۲ (الف): ۲۸۴). به عبارت دیگر، برای برانگیخته شدن شوق باید تصور لذیذ یا مفید، یا منفور یا مضر بودن چیزی وجود داشته باشد. این تصور یا ناشی از تخیل است یا ناشی از تفکر و عقل. همه افعال حیوان و افعال انسان از آن جهت که حیوان است ناشی از تخیل اند و افعال انسان از آن جهت که انسان است ناشی از عقل. گاهی نیز مبدأ

ادراکی بیشتر اعمال حیوانی «قوة واهمه» دانسته می شود (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۴۸).

کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا ألم و منافرت و ملائمت چیزی با نفس است. برای روشن شدن این که این کارکرد توسط کدام قوای ادراکی و چگونه انجام می شود، لازم است کارکرد این قوا به ویژه قوای باطنی با اندکی تفصیل روشن شود. در همین راستا، نخست کارکرد مشهور هر یک از این قوا، به ویژه «قوة واهمه» را به طور کلی مشخص می کنیم، سپس به نقش آنها در عمل می پردازیم. برای بیان کارکرد مشهور قوا می توان از آنچه ابن سینا در کتاب شفا بیان کرده بهره جست. ابن سینا قوای نفس حیوانی را به دو دسته «محرکه» و «مدرکه» تقسیم می کند. قوای محرکه عبارتند از قوه شوقیه (شهویه و غضبیه) و قوه فاعله که بیشتر از آنها سخن گفتیم. قوای مدرکه دو قسمند: الف) قوایی که از بیرون ادراک می کنند؛ ب) قوایی که از درون ادراک می کنند. قوایی که از بیرون ادراک می کنند، همان حواس پنج گانه اند. قوای مدرکه درونی یا «حواس باطنی» عبارتند از حس مشترک، خیال، مصوره، مفکره، واهمه و حافظه. قوای نفس انسانی نیز به قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی) تقسیم می شوند (همان: ۳۳-۳۷).

حس مشترک قوه ای است که محسوسات حواس ظاهر را دریافت و ترکیب می کند. برای مثال، حس بینایی، رنگ زرد گلی را ادراک می کند و حس بویایی، بوی آن گل را. حس مشترک این دو محسوس را دریافت می کند و با ترکیب آنها صورتی از گلی زرد با بویی خاص ادراک می کند. نگه داشتن آنچه قوه حس مشترک درک می کند، کار قوه ای است که «خیال» نامیده می شود. این قوه «مصوره» و «متخیله» نیز نامیده می شود. گویا حس مشترک و خیال، قوه واحدی اند و در موضوع تفاوتی ندارند. حس مشترک و حواس ظاهری به جهت یا حکمی حکم می کنند، برای مثال، می گویند این متحرک سیاه است و این قرمز ترش است. اما قوه خیال صورت محسوس را حفظ می کند و حکم ندارد.

یکی دیگر از قوای نفس انسان، مفکره یا متخیله است. کار این قوه ترکیب و تجزیه محسوسات است، فارغ از وضعی که آنها را در آن ادراک کرده ایم، بدون تصدیق وجود و عدم وجود آنها. این قوه هنگامی که تحت تدبیر عقل فعالیت می کند «مفکره» نامیده می شود و آنگاه که قوه ای حیوانی آن را تدبیر می کند «متخیله» نامیده می شود.

افزون بر این، گاهی در محسوسات به معنای ای حکم می کنیم که آنها را حس نمی کنیم، حال یا طبیعت آنها محسوس نیست یا این که محسوس اند اما در وقت حکم آنها را حس نمی کنیم. مثال معنای نامحسوس عداوت و زشتی و ناسازگاری ای است که گوسفند در





صورت گرگ درک می‌کند و سازگاری‌ای که از صاحبش درک می‌کند. این امور را نفس حیوانی درک می‌کند، اما نه با حس؛ زیرا این امور محسوس نیستند. نفس این امور را به وسیله قوه «وهم» درک می‌کند. مثال آنچه محسوس است اما در وقت حکم آن را حس نمی‌کنیم این است که ما چیز زردی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که عسل و شیرین است. اجزای این حکم محسوسند، اما حس آنها را در حال حکم ادراک نمی‌کند. پس خود حکم محسوس نیست و حس در این شرایط به آن حکم نمی‌کند. چنین حکمی نیز از قوه وهم است. مُدْرَك حس مشترک صورت و مُدْرَك وهم «معنا» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ۱۴۵-۱۴۸).

صورت چیزی است که... ابتدا حس ظاهر آن را ادراک می‌کند و آن را به حس باطن می‌دهد، مثل این که گوسفند صورت گرگ را درک می‌کند؛ یعنی شکل، هیئت و رنگ آن را ادراک می‌کند؛ حس باطن گوسفند هم آن را ادراک می‌کند، اما ابتدا حس ظاهر آن را ادراک می‌کند. معنا چیزی است که نفس آن را از محسوس ادراک می‌کند بدون این که حس ظاهر ابتدا آن را ادراک کند... پس هر چیزی که ابتدا حس ظاهر و پس از آن حس باطن از گرگ درمی‌یابد «صورت» نامیده می‌شود و هر چه قوه باطنی آن را درمی‌یابد و حس آن را در نمی‌یابد «معنا» نامیده می‌شود (همان: ۳۵).

افزون بر این، حکم قوه واهمه که در حیوان رئیس قواست مانند حکم عقلی قطعی نیست، بلکه حکمی تخیلی و همراه با جزئیت و صورت حسی است و اکثر افعال حیوان از آن صادر می‌شود (همان: ۱۴۸).

پس - به نظر ابن سینا - واهمه اموری را درک می‌کند که در محسوسات‌اند، اما هیچ یک از حواس ظاهری آن را درک نمی‌کنند. بنابراین برای مثال، ادراک رنگ و شکل گرگ کار حواس ظاهری است و در مجموع حس مشترک که یک حس باطنی است، صورت محسوس گرگ را درک می‌کند، اما دشمنی و منفور بودن گرگ را که امری غیر محسوس است، قوه واهمه درک می‌کند.

اقسام ادراک

ابن سینا در بحث از مبادی ادراکی عمل، از میان قوای نفس حیوانی و انسانی، تنها از سه قوه نام می‌برد: خیال، وهم و عقل. به نظر می‌رسد وجه حصر قوای مدرکه دخیل در عمل در این سه قوه این باشد که این سه قوه سه نوع اصلی ادراک را تحقق می‌بخشند. سه نوع اصلی

ادراک عبارتند از ادراک حسی و خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. در همه اقسام ادراک، مدرک صورت مدرک را می‌گیرد و برای این کار، اگر مدرک مادی باشد، ادراک همراه تجرید و انتزاع خواهد بود. در ادراک حسی و خیالی، صورت از ماده تجرید می‌شود، اما از لواحق ماده مانند اندازه و کیف و وضع خاص تجرید نمی‌شود. تفاوت ادراک حسی و ادراک خیالی در این است که در ادراک حسی میان حس و ماده نسبتی وجود دارد که با از میان رفتن آن، ادراک حسی از میان می‌رود، اما در ادراک خیالی، صورت خیالی بدون نیاز به وجود ماده‌اش باقی می‌ماند. در ادراک وهمی، تجرید اندکی شدیدتر است و واهمه به معانی‌ای دست پیدا می‌کند که ذاتاً مادی نیستند، هرچند ممکن است در ماده باشند مانند خیر و شر و موافق و مخالف. البته، واهمه معانی مادی اما نامحسوس را نیز درک می‌کند. با این حال در ادراک وهمی نیز صورت کاملاً از لواحق ماده تجرید نمی‌شود و واهمه صورت را به شکل جزئی ادراک می‌کند. در ادراک عقلی صورتی که ادراک می‌شود به طور کامل مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲، ص ۵۰-۵۳). با این توضیحات روشن می‌شود که ادراک حسی و ادراک خیالی با یکدیگر تفاوت دارند، اما از آنجا که این تفاوت در بحث عمل اهمیتی ندارد، این دو نوع ادراک یک نوع شمرده می‌شود. بنابراین، می‌توانیم از سه نوع ادراک به عنوان مبادی ادراکی عمل سخن بگوییم: ادراک حسی و خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.

ادراک حسی و خیالی

پیش از این اشاره شد که اولین مرحله عمل، ادراک لذت یا ألم و مفید یا مضر بودن چیزی است. در عملی که ادراک حسی یا خیالی مبدأ ادراکی آن است حواس ظاهری لذت و ألم را درک می‌کنند و به تبع حس، خیال نیز این ادراک را حفظ می‌کند. ابن سینا ادراک لذت و ألم را در امور محسوس به برخی از حواس ظاهری نسبت می‌دهد. برای توضیح این مطلب باید به استدلال ابن سینا در باب اولویت و لزوم وجود قوه لامسه برای حیوان توجه کنیم. استدلال او این است که ترکیب اصلی و مزاج حیوان از کیفیات ملموس است و با اختلال این کیفیات فاسد می‌شود.

حس طلیعه نفس است پس باید طلیعه اول آن طلیعه‌ای باشد که بر آنچه سبب فساد و حفظ صلاح است دلالت کند و قبل از طلیعه‌هایی باشد که بر اموری دلالت می‌کنند که به برخی از آنها منفعتی تعلق می‌گیرد که خارج از قوام





است یا ضرری که خارج از فساد است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۵۸).

بنابراین چون کیفیات ملموس ترکیب اصلی حیوان را تشکیل می‌دهند و لامسه مدرک کیفیات ملموس است، پس اولین حس لامسه است. لامسه با احساس لذت در امور سازگار و احساس درد در امور ناسازگار اسباب صلاح و فساد نفس را درک می‌کند. بنابراین «درد و راحت شدن از درد از محسوسات لمسی هستند». با این حال، ادراک لذت و ألم که منشأ عمل است اختصاص به قوه لامسه ندارد و برخی از دیگر حواس ظاهری نیز در این جنبه شریک‌اند، اما لمس در این معنا با حواس دیگر تفاوت دارد؛ زیرا با این که لامسه می‌تواند لذت و ألم را مستقیماً درک کند، برخی از حواس دیگر در محسوسات لذت و المی نیست و برخی با یکی از محسوسات، لذت یا ألم را احساس می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۶۱).

حواسی که لذتی در محسوسات نیست، بینایی و شنوایی‌اند. بینایی به سبب رنگ‌ها نه لذت می‌برد و نه دچار ألم می‌شود، بلکه نفس است که از درون دچار لذت و ألم می‌شود. هنگامی که گوش از صدایی شدید یا چشم از رنگی شدید مانند نور دچار ألم می‌شوند، از آن نظر که می‌شوند یا می‌بینند دچار ألم نمی‌شوند، بلکه از آن حیث که لمس می‌کنند دچار ألم می‌شوند؛ زیرا در آنها درد لمسی پدید می‌آید و با از میان رفتن آن عوامل نیز در آنها لذت لمسی پدید می‌آید. بویایی و چشایی نیز زمانی دچار لذت و ألم می‌شوند که کیفیتی سازگار یا ناسازگار در آنها پدید آید. اما لمس گاهی به واسطه کیفیت ملموس دچار لذت و ألم می‌شود، مانند حرارت و برودت و گاهی بدون واسطه کیفیتی که محسوس اول (بالذات) باشد، بلکه با از میان رفتن پیوستگی بدن احساس ألم می‌کند^۱ و با جبران آن احساس لذت می‌کند (همان).

به طور خلاصه، در اعمال حیوانی برخاسته از ادراک حسی و خیالی، مبدأ ادراکی عمل، ادراک حسی امری لذیذ یا منفور است. در این ادراک، حواس ظاهری یا مستقیماً لذت و ألم را احساس می‌کنند و یا در حال ادراک محسوس، لذت و ألم را نیز ادراک می‌کنند. در پی ادراک لذت و الم، در قوه شوقیه، شهوت یا غضب پدید می‌آید و با پدید آمدن اجماع، «قوه فاعله» تحریک می‌شود. برای مثال، در هوای گرم وقتی لامسه شخص در جهت خاصی سرما را احساس می‌کند، حکم به لذیذ بودن آن می‌کند و در پی آن، شهوت، قوه فاعله را برای حرکت به سوی مبدأ سرما تحریک می‌کند. مثال دیگر، شخص گرسنه‌ای است که با شنیدن بوی غذا شامه‌اش احساس لذت می‌کند و با طی شدن دیگر مراحل دست به عمل می‌زند.

ادراک وهمی

همان‌طور که از توضیحات پیش‌گفته روشن شد، یکی از کارکردهای اصلی واهمه ادراک معانی نامحسوس است. مثال این نوع معانی نامحسوس، دشمنی‌ای است که گوسفند در صورت گرگ ادراک می‌کند و انسی است که در صورت صاحبش می‌یابد. ادراک معانی نامحسوس ملائمت و منافرت یا لذت و ألم توسط واهمه مبدأ ادراکی بسیاری از افعال حیوانی است؛ زیرا همان‌طور که دیدیم برای برانگیخته شدن شوق باید حکم به مطلوبیت یا منفوریت چیزی بشود و از آن‌جا که مطلوبیت و منفوریت از صور حسی نیستند - بلکه از سنخ معنا هستند - و به واسطه تعلق گرفتن به امور جزئی، مطلوب جزئی هستند قوه‌ای که در حیوان حکم به مطلوبیت یا منفوریت می‌کند «قوه واهمه» است.

بنابراین، در اعمال حیوانی برخاسته از ادراک وهمی، ابتدا حواس ظاهری جنبه‌های مختلف شیء محسوس را به حس مشترک می‌دهند. حس مشترک با جمع آوری داده‌های حسی مختلف، آن شیء محسوس را درک می‌کند. در پی این ادراک، واهمه حکم به لذت یا منفور بودن آن می‌کند و سپس شهوت یا غضب قوه شوقیه پدید می‌آید و سایر مراحل عمل در پی آن می‌آید. برای مثال، هنگامی که شخصی دوستش را می‌بیند، حس مشترک او را تشخیص می‌دهد و واهمه حکم به لذت دیدار او می‌کند و در نتیجه شخص به سوی دوستش حرکت می‌کند.

در مجموع، مشاهده کردیم که ابن‌سینا گاهی ادراک ملائمت و منافرت یا لذت و ألم را در حیوان به «قوه واهمه» نسبت می‌دهد و گاهی به برخی از حواس ظاهری. چگونه می‌توان میان آنها جمع کرد؟ شاید بتوان با تفکیک میان اقسام مدرکات تفاوت این دو دیدگاه درباره قوه مدرک لذت و ألم را تبیین کرد. می‌توان مدرکات را به دو قسم تقسیم کرد: الف) مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی می‌توانند آنها را ادراک کنند؛ ب) مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی قادر به ادراک آنها نیستند، بلکه «حس مشترک» آنها را ادراک می‌کند. در مدرکاتی که کیفیت محسوس هستند و حواس ظاهری قادر به درک آنها هستند، حواس ظاهری ملائمت و منافرت آنها را نیز درک می‌کنند و از این رو، حس ظاهری می‌تواند لذت یا مؤلم بودن آنها را ادراک کند. مانند گرما و سرما که لامسه به تنهایی می‌تواند آن را درک کند و لذت و المی که در جسم گرم یا سرد درک می‌کند می‌تواند منشأ عمل باشد.





اما در مدرکاتی که حواس ظاهری به تنهایی آنها را ادراک نمی‌کنند، بلکه حس مشترک با جمع کردن مدرکات حواس ظاهری، محسوس خاصی را درک می‌کند، خود حس مشترک لذیذ یا مولم بودن آن را درک نمی‌کند، بلکه قوه‌ی واهمه است که حکم به ملائمت و منافرت آن با نفس می‌کند و آن را لذیذ یا مولم می‌داند. مانند زمانی که حواس گوسفند با دیدن، شنیدن و بوییدن، شکل، صدا و بوی گرگ را ادراک می‌کنند و حس مشترک گرگ را ادراک می‌کند، در این زمان واهمه حکم به منافرت آن می‌کند و منشأ عمل گوسفند می‌شود. شاید به همین مناسبت باشد که فخر رازی (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۲۹) و علامه طباطبایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۷) (پاورقی) این احتمال را مطرح کرده‌اند که مدرک آنچه «معانی جزئی» نامیده می‌شوند مانند محبت و عداوت جزئی همان حس مشترک باشد؛ زیرا حس مشترک همان طور که می‌تواند محسوسات را درک کند، می‌تواند معانی غیر محسوس موجود در محسوسات را نیز درک کند.

تا این جا دریافتیم که در اعمال حیوانی، یعنی اعمالی که مبدأ ادراکی آنها تفکر نیست، لذت‌هایی که قوای ظاهری و واهمه یا حس مشترک حیوان درک می‌کنند، معمولاً از سنخ ادراک ملایمت یا منافرت چیزی با یکی از قوای ظاهری است، اما حیوان لذت‌هایی را نیز درک می‌کند که مربوط به قوه باطنی خیال است، مانند شوق مادر به فرزندش و دوست به دوست خود و نیز شوق به رهایی از قفس. از نظر ابن سینا:

این امور شهوت قوه شهویه نیست، بلکه شوق به شهوت قوه خیالیه است؛ زیرا قوه مدرکه در اموری که درک می‌کند و در اموری که در مدرکات تغییر می‌کنند و با مشاهده تجدید می‌شوند یا صور لذتی مخصوص به خود دارد که وقتی با از دست دادن آنها ناراحت می‌شود، به آنها مشتاق می‌شود و در نتیجه در قوه اجماع، اجماعی پدید می‌آورد تا اعضا را به سوی آن تحریک کند. چنان که برای شهوت و غضب اجماع را بر می‌انگیزد و برای معقولات زیبا (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۷۳).

بنابراین، می‌توان گفت که در حیوان دسته‌ای از لذت‌ها وجود دارد که با این که منشأ تحریک است و شوق و اجماع و حرکت پدید می‌آورد، اما شهوت یا غضب نامیده نمی‌شود. این لذت‌ها که لذت قوه خیال‌اند بر اثر انس، محبت یا عادت به محیط یا صور خوشایند پدید می‌آیند. وقتی صور فوق مفقود گردیدند، حیوان از فقدان آنها متالم می‌شود و اشتیاق به آنها حاصل می‌کند و قوه عزم و تحریک در آن شروع به فعالیت می‌کند. با

توجه به آنچه درباره‌ی واهمه دانستیم، از آنجا که این لذت‌ها نامحسوسند باید ادراک آنها را به واهمه نسبت داد.

ادراک عقلی

مبدأ ادراکی عمل انسان - از آن جهت که انسان است - عقل عملی است که به کمک خیال یا واهمه، شوق به عمل را فراهم می‌کند. در ادامه، نخست به تفاوت عقل عملی و عقل نظری و سپس به نقش عقل عملی و واهمه در عمل انسانی خواهیم پرداخت.

عقل نظری، قوه‌ای است که ویژه‌ی درک آرا و احکام کلی است (۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۸۴) و ارتباطی مستقیم با عمل ندارد، زیرا عقل از جهت کلیتش تنها می‌تواند اراده‌ای کلی پدید بیاورد و نسبت اراده کلی با حرکت‌های خاصی که به عنوان عمل محقق می‌شوند، مساوی است. بنابراین، عقل نظری به واسطه‌ی کلی بودن احکامش، حتی احکام مربوط به عمل، به تنهایی نمی‌تواند منشأ ادراکی عمل باشد. از این رو، انسان قوه‌ی دیگری نیز دارد به نام «عقل عملی» که مختص تأمل در آن دسته از امور جزئی مفید و مضر است که سزاوار است بدانها عمل شود یا از آنها پرهیز شود؛ یعنی اموری که خوب و بد و خیر و شرّاند. تأمل در امور جزئی عملی از طریق نوعی قیاس انجام می‌پذیرد. این قوه در قیاس خود کبری را از عقل نظری که کلیات را ادراک می‌کند، اخذ می‌کند و خود به نتایج جزئی مربوط به عمل دست می‌یابد. هنگامی که این قوه یعنی «عقل عملی» حکم می‌کند، حرکت قوه‌ی شوقیه در پی آن می‌آید و بدن را تحریک می‌کند. عقل نظری با صدق و کذب کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در امور جزئی. عقل نظری با واجب و ممتنع و ممکن کار دارد و عقل عملی با زشت و زیبا و جایز (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳). به نظر ابن سینا، عقل عملی خادم (همه مراتب) عقل نظری است. از سویی، قوه و همیه خادم عقل عملی است و جمیع قوای حیوانی خادم قوه و همیه‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲: ۴۱).

از این مطالب چنین استفاده می‌شود که عقل عملی قوه‌ای است که نفس به وسیله آن احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می‌کند، اما ادراک و استنباط احکام کلی عملی بر عهده عقل نظری است. بدین ترتیب عقل نظری گذشته از این که احکام کلی حکمت نظری را ادراک و استنباط می‌کند، استنباط احکام کلی حکمت عملی را نیز بر عهده دارد. آنچه بر عهده عقل عملی است، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عملی است. برای مثال، «عدالت نیکوست»، «ظلم قبیح است» و «راست‌گویی خوب است»، احکامی هستند که عقل نظری آنها را ادراک می‌کند. وقتی عقل نظری این احکام





را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله کبرای قیاس لحاظ می‌شوند و پس از ضمیمه شدن صغری به آنها، عقل عملی حکم جزئی استنباط می‌کند. برای مثال، از دو مقدمه: «این عمل عادلانه است» و «عدالت نیکو است» نتیجه می‌گیرد که «این عمل نیکو است».

خواجه نصیرالدین طوسی برای تبیین و تصویر چگونگی صدور حرکات از احکام کلی مثالی می‌آورد که نقش عقل نظری و عملی را می‌توان مشخص کرد:

ما حکمی کلی را تصور می‌کنیم، برای مثال، تصور می‌کنیم که بخشش درهم کاری است که انجام آن برای ما شایسته است. این حکمی کلی است که از مقدمات کلی به دست می‌آوریم. آن مقدمات کلی عبارتند از این که انجام کارهای خوب برای ما شایسته است و بخشش درهم از کارهای خوب است. آن گاه حکمی جزئی در پی آن می‌آوریم، مبنی بر این که شایسته است درهمی که در دست من است بخشیده شود. از این حکم جزئی شوق و اراده جزئی و متعین برای بخشیدن این درهم پدید می‌آید. آن گاه قوه محرکه برای پرداخت آن به مستحق برانگیخته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۲۰).

در این مثال استنباط حکم کلی «بخشش درهم کاری است که انجام آن برای من شایسته است» کار عقل نظری است. عقل عملی از این مقدمه کلی به ضمیمه صغرای «آنچه در دست من است درهمی است که می‌توان بخشید» حکم جزئی «شایسته است درهمی که در دست من است بخشیده شود» را استنباط می‌کند.

در قیاسی که عقل عملی تشکیل می‌دهد، از آن جا که صغری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی کار قوه واهمه است، بنا به قاعده باید ادراک صغری را به واهمه نسبت داد، هر چند - تا آن جا که من تتبع کرده‌ام - در آثار حکیمان مسلمان، نه در بیان کارکرد واهمه و نه در نسبت میان عقل و سایر قوا، به آن تصریح نشده است. از سوی دیگر، کبری حکم کلی است و ادراک حکم کلی بر عهده عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می‌کند. در نهایت این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدمه مذکور نتیجه را از آنها استنباط می‌کند؛ زیرا نتیجه، حکم جزئی مربوط به عمل است و استنباط چنین حکمی بر عهده عقل عملی است.

بدین سان عقل عملی به کمک عقل نظری و قوه واهمه حکم جزئی عملی را استنباط می‌کند. با این توضیح معنای خدمتگزاری واهمه نسبت به عقل عملی نیز روشن می‌شود. این خدمتگزاری در این جهت است که صغرای قیاس عقل عملی را فراهم می‌کند.

با این توضیحات روشن می‌شود که نقش واهمه در افعال انسانی با نقش آن در افعال حیوانی کاملاً متفاوت است. واهمه در افعال حیوانی حکم به منفور و لذیذ بودن می‌کند، اما در افعال انسانی عقل نظری است که احکام کلی درباره منفور یا لذیذ بودن می‌کند و عقل عملی آن حکم را در مصداقی مشخص تطبیق می‌کند. بنابراین، نقش واهمه در افعال انسانی تنها مشخص کردن مصداق یا وسیله تحقق حکم کلی عقل نظری است. به طور خلاصه می‌توان گفت عمل انسانی شامل این مراحل است:

۱. ادراک یا استنباط حکم کلی نظری ناظر به عمل مانند این که «عدالت خوب است» یا «بخشش کار خوبی است».

۲. حکم کردن واهمه در تعیین مصداق یا وسیله‌ای برای تحقق جزئی این حکم کلی مانند ادراک این که «اکنون دادن این پول خاص کار عادلانه‌ای است» یا این که «اکنون نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده، بخشش است».

۳. استنباط حکم عملی جزئی از دو مقدمه پیش گفته توسط عقل عملی. مانند این که عقل عملی از دو مقدمه «عدالت خوب است» و «دادن این پول خاص کار عادلانه‌ای است»، نتیجه می‌گیرد که بخشش این پول خاص کار خوبی است. یا این که از دو مقدمه «بخشش کار خوبی است» و «نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده، بخشش است» نتیجه می‌گیرد که «نگرفتن این پول خاص از شخص درمانده کار خوبی است».

۴. پدید آمدن اراده یا شوق شدید و سپس اجماع برای انجام عملی که عقل عملی به انجام آن حکم کرده است. مانند پدید آمدن اراده یا شوق شدید به دادن این پول خاص یا نگرفتن این پول خاص.

۵. حرکت قوای فاعله در اعضا برای انجام آنچه اراده یا اجماع به آن تعلق گرفته است. مانند حرکت دست برای دادن پول یا نگرفتن آن.

۶. انجام عمل.

نکته دیگر درباره عمل انسانی آن است که بر اساس تبیین ابن سینا درباره مبادی ادراکی عمل انسان، اعمالی که انسان با تأمل و قیاس عملی انجام می‌دهد - چه این اعمال خوب باشند و چه بد - همگی این مبادی ادراکی را دارند. برای مثال، ممکن است عقل نظری در کسی حکم کند به این که کسب ثروت خوب است. واهمه او نیز یکی از موارد سرقت مانند برداشتن بدون اجازه پول دیگران را از مصادیق کسب ثروت به شمار آورد و عقل عملی نیز قیاسی با این شکل تشکیل دهد:





«کسب ثروت خوب است؛

این مورد از برداشتن پول دیگران از مصادیق کسب ثروت است؛

پس، این مورد از برداشتن پول دیگران خوب است.»

طبیعتاً در پی این حکم عقل عملی، شوق و اراده‌ای حاصل می‌شود و این کار در صورت نبود موانع انجام می‌پذیرد. در این صورت این عمل سرقت که عمل بدی است با همان مبادی ادراکی اعمال خوب تحقق می‌پذیرد. خلاصه این که عقل عملی با تعریفی که ابن سینا ارائه می‌کند، صرفاً جنبه ابزاری دارد و به کمک واهمه تنها وسیله یا مصداق تحقق احکام کلی عقل نظری را مشخص می‌کند.

اما به نظر می‌رسد ابن سینا به این نتیجه کاملاً پای‌بند نیست و وساطت عقل عملی را تنها در اعمال خوب می‌پذیرد و اعمال بد را اعمال حیوانی شمرده و به واهمه منسوب می‌کند. از همین رو، ابن سینا می‌نویسد:

عقل عملی خادم (همه مراتب) عقل نظری است؛ زیرا رابطه (عقل عملی) با

بدن برای تکمیل و تزکیه و تطهیر عقل نظری است و عقل عملی تدبیرکننده

این رابطه است (ابن سینا، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۴۱:۲).

بر این اساس، «لازم است این قوه (عقل عملی) مسلط بر سایر قوای بدن [که شامل عقل نظری نمی‌شود] باشد ... و از آنها منفعل نشود بلکه سایر قوا از آن منفعل شوند و نزد آن خاضع باشند» (همان: ۳۸). معنای این عبارت این است که اگر شوقی ناشی از عقل عملی وجود داشت و در مقابل شوقی ناشی از واهمه محض حیوانی، لازم است انسان از شوق ناشی از عقل عملی تبعیت کند. در حالی که همان‌طور که دیدیم، عقل عملی لزوماً به کار خوب حکم نمی‌کند و ممکن است حکم نادرستی صادر کند و مبدأ عمل بدی شود. گویا ابن سینا خطای عقل عملی در ادراک احکام عملی را نادیده می‌گیرد و درباره عقل آرمانی و ایده آل سخن می‌گوید.

خاتمه

عمده دیدگاه‌های ابن سینا درباره مبادی عمل اختیاری انسان مورد قبول فیلسوفان مسلمان بعدی قرار گرفته است. اما استدلال ابن سینا بر وجود اراده و ماهیت آن و نیز نقش واهمه و عقل عملی در اعمال انسانی محل مناقشه و بحث است. افزون بر این، همان‌طور که دیدیم نسبت نایکسان عقل عملی با افعال خوب و بد و نقش انحصاری آن در دستیابی به سعادت

قابل دفاع نیست. از سوی دیگر، ابن سینا در بحث اثبات غایت برای اعمال انسان، علیت غایت (دلیل) را برای عمل انسان می‌پذیرد و می‌توان او را از مدافعان نظریهٔ علی عمل به شمار آورد. اما به نظریهٔ علی عمل در فلسفهٔ معاصر نیز اشکالات سختی وارد شده است.^۲ بررسی اشکالات فیلسوفان مسلمان و دیگر اشکالاتی که نظریهٔ عمل ابن سینا در معرض آنهاست و پاسخ‌های احتمالی و امکان دفاع از ابن سینا یا اصلاح نظریه او می‌توانند موضوع پژوهش‌های بیشتر باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بر اساس طب قدیم، مزاج حافظ ترکیب و پیوستگی بدن است و هر آنچه مخل به این پیوستگی باشد، چون مزاج را از اعتدال خارج می‌کند، سبب احساس الم می‌شود (نک: نایجی، ۱۳۸۸: ۲۳۳-۲۳۶).
۲. برای آشنایی با نظریهٔ علی عمل و اشکالات آن (نک: ذاکری، ۱۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۶).



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲ الف)، الهیات شفا، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۲. _____ (۱۳۶۲ ب)، طبیعات شفا، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی، قم: نشر البلاغه.
۵. برنجکار، رضا (۱۳۸۰)، «اراده و تأثیر آن در کیفیت جرم از دیدگاه ارسطو»، قم: مجله مجتمع آموزش عالی قم، سال سوم، شماره دهم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، رحيق مختوم، قم: انتشارات اسرا.
۷. جوادی، محسن و صیادنژاد، علیرضا (۱۳۸۸)، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، شیراز: فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۳۲.
۸. دوانی، جلال الدین (۱۳۷۰)، ثلاث رسائل (و بذيله رسالة هياكل النور)، مشهد: موسسه پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۹. دوانی، جلال الدین و خواجویی، ملاسماعیل (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب.
۱۰. ذاکری، مهدی (۱۳۸۵)، «نظریه علی عمل دیودسن»، نامه مفید، شماره ۵۶.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، «نظریه علی عمل و اشکال ارتباط منطقی»، مجله فلسفه، سال ۳۶، ش ۲.
۱۲. الرازی، فخر الدین (۱۳۷۰)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعات، قم: بیدار.
۱۳. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. _____ (۲۰۰۱)، شرح الهدایة الاثریة، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۱۶. _____ (۱۳۶۲)، الشواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. الکاظمی، نجم الدین علی و البخاری، میرک (۱۳۵۳)، حکمة العین و شرحه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. نایبجی، محمد حسین (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



عقلانیت مدرن و بحران فقه

حسین واله*

چکیده

امروزه و با تحولات دنیای جدید، پاره‌ای احکام فقهی در دوران معاصر (یا در برخی نقاط جغرافیایی) - نه به این دلیل که موضوع آنها منتفی شده، بلکه به سبب پیامدهای نامطلوبی که اجرای آنها به دنبال دارد - قابل اجرا نیستند. از این مسئله گاه به «بحران فقه» یاد می‌شود. از جمله راه کارهای پیشنهادی برای حل این - به ظاهر - بحران، بازسازی عقلانیت فقهی بر اساس عقلانیت مدرن است. این راه حل به سبب تعهدات شناخت شناسانه سنگین، تجدید نظر در مسلمات اصولی و استفاده ناروا از برخی قواعد کلامی، چندان جذابیتهایی برای سنت‌گرایان ندارد. ضمن این که به جای حل مشکل، آن را تنها یک گام به پس می‌راند. این راه حل با اصل مشکل در یک نقطه اشتراک دارد: رویکرد اتمیستی در استنباط احکام شرعی.

کلیدواژه‌ها

عقلانیت فقهی، عقلانیت مدرن، سنت، فقه، رویکرد اتمیستی به فقه.



برای بحران فقه راه حل‌های گوناگون ارائه شده است. بحث در این باره ادامه دارد. منظور ما از بحران فقه این است که پاره‌ای احکام فقهی در دوران معاصر (یا در برخی نقاط جغرافیایی) - نه به این دلیل که موضوع آنها منتفی شده، بلکه به سبب پیامدهای نامطلوبی که اجرای آنها به دنبال دارد - قابل اجرا نیستند. برای مثال، حرمت ربا از مسلمات فقهی و شاید جزو ضروریات فقه اسلامی است، اما کمتر کسی تردید دارد که نظام اقتصاد مدرن با حذف ربا از معاملات بانکی یک سره در هم می‌ریزد، رقابت اقتصادی و بهره‌وری ناشی از رقابت مختل می‌شود، سامانه‌های مدیریت و کنترل پولی و اقتصادی از دست می‌روند و رشد تولید ملی و جهانی آسیب می‌بیند. احکام فراوان دیگری در ابواب مختلف فقه نیز وجود دارد که محل مناقشاتی از این دست است. ارث زن و مرد و کافر ذمی، حق طلاق، بعضی احکام مرتد و قصاص و حدود از این جمله‌اند.

تلاش‌های بسیاری برای حل این مشکل صورت گرفته است که در دو دسته اصلی طبقه‌بندی می‌شوند. یک دسته در دفاع از این احکام به ضرورت تغییر شرایط عینی و مساعدسازی آن برای اجرای احکام فقه توجه می‌کنند. دسته دیگر تغییراتی در احکام فقهی پیشنهاد می‌کنند. دسته دوم راه‌های متفاوتی را پیموده‌اند.

در این مقاله به معرفی و نقد راه حلی می‌پردازیم که روشنفکری دینی معاصر در ایران ارائه و آقای ابوالقاسم فنایی در کتاب *عالمانه اخلاق دین‌شناسی*^۱ تکامل بخشیده‌اند. این رویکرد جای‌گزینی عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن را پیشنهاد می‌کند.

این راه حل برای بحران «ناکارآمدی فقه سنتی در رویارویی با چالش‌های عصر جدید» در شمار رویکردهای رادیکال قرار دارد؛ زیرا ریشه بحران فقه را «در مبانی و پیش‌فرض‌های فقه سنتی» می‌بیند که خود برآمده از «نادیده گرفتن عقلانیت حاکم بر جهان جدید است» و برای حل آن باید «عقلانیت فقهی» را بازسازی کرد (فنایی، ۱۳۸۹: ۱۲۵). برای حل این مشکل، نخست دست‌بکار تأسیس عقلانیتی می‌شوند که در سراسر کار بر آن تکیه می‌شود، آن‌گاه تفاوت‌های عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن و تفاوت‌های عقلانیت فقهی با عقلانیت عرفی تحلیل می‌شود و سپس با استمداد از تفکیک دین تاریخی (یا تطبیق شده و ظرف) از دین فراتاریخی (بامطلق و مظروف) معیارهایی به دست می‌دهند که با آنها پیراستن عناصر عَرَضی دین و تنقیح دین مطلق و فراتاریخی و مظروف میسر و سرانجام روزآمدسازی دین ممکن می‌شود. در این رویکرد، بحران فقه تجسد تعارض دین با



عقلانیت مدرن به شمار نمی‌رود، بلکه برخورد عقلانیت کهن با عقلانیت مدرن به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، مشکل از آنجا بروز کرده که به اشتباه، یک تلقی تاریخی از دین، دین فراتاریخی به حساب آمده است. در این مسیر، اجتهاد سنتی قانون محور که مسئول این اشتباه است، نقد می‌شود و بر ضرورت جای‌گزینی آن با اجتهاد الگو محور تأکید می‌شود، ضرورت ترجمه فرهنگی متون دینی نشان داده می‌شود و منطقه الفراغی تعریف می‌شود که میدان قانون‌گذاری بشری است. بدین سان، ضمن پذیرش تقدم «احکام الزامی خداوند بر قوانین بشری»، نظام‌واره‌ای از آموزه‌های هنجاری توصیه می‌شود که ساخت دوگانه دارد؛ بخشی قوانین موضوع بشری است که البته، مقید به الزامات شرعی و اخلاقی هستند و بخشی احکام الله است (فتاوی، ۱۳۸۹: ۵۲۷).

برای تفکیک دین تاریخی از فراتاریخی، دوازده معیار ارائه می‌شود. هر یک از آموزه‌های دینی که در سنت وجود دارد با محک این دوازده معیار سنجش می‌شود. اگر یکی از این محک‌ها در او کارگر افتاد، کشف می‌کنیم که آن آموزه فراتاریخی نیست، بلکه از عرضیات دین و مقتضیات زمانی-مکانی تطبیق دین مطلق است. با این معیارها همچنین می‌توان برداشتهای نادرست از متون دینی را نشان داد (همان: ۴۷۷). هرگاه آموزه‌ای دینی آزمون تمام این معیارها را با موفقیت پشت سر نهاد، می‌دانیم که به دین فراتاریخی و مطلق تعلق دارد. این دسته از آموزه‌های دینی است که جهان مدرن را با آنها نقد می‌کنیم و باید متناسب با آنها زندگی مدرن را سامان دهیم.

روشن ساختن تفاوت‌های عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن دو دستاورد بزرگ برای این رویکرد دارد. یکم، نشان می‌دهد ریشه مشکل در ساختار فقه سنتی (و فهم سنتی از دین عموماً) کجاست و دوم، ابزار لازم برای بازسازی رویکرد به فقه (و فهم دین به طور عام) را - به گونه‌ای که تنگناهای موجود را پشت سر گذارد - به دست می‌دهد. روشن است که بدون تأسیس مبانی عقلانیت و تعریف دقیق عقل گام نخست را هم نمی‌توان برداشت.

تفکیک عقلانیت عرفی از عقلانیت فقهی - بر اساس ضوابط و معیارهای عقلانیت که پیشتر تأسیس شده - راه‌گشای تبیین این نکته است که کدام مبانی و مفروضات فقها نادرست بوده و منشأ بحران فقه شده‌اند. مبانی بدیلی پیشنهاد می‌شود که اجتهاد را از وجه قانون محور، به وجه الگو محور متحول می‌سازد.

تمایز اجتهاد قانون محور با اجتهاد الگو محور تا اندازه‌ای نتیجه تفکیک‌های عقلانیت پیش گفته است و تا اندازه‌ای روش درست استنباط را نشان می‌دهد. این تمایز می‌گوید اگر





پیروی از پیامبر ﷺ را این طور بفهمیم که باید ببینیم او چه کارهایی کرد تا ما نیز همان کارها را بکنیم، رویکرد قانون محور در اجتهاد داریم، اما اگر پرسیم اگر پیامبر امروز بود، چه می کرد و برای پاسخ به این پرسش به متون دینی و خرد مراجعه کنیم، اجتهاد الگو محور را سرمشق قرار داده ایم. به جای آن که به زمان پیامبر برویم تا بدانیم چه باید بکنیم، باید پیامبر ﷺ را به زمان خود بیاوریم و ببینیم که چه می کند تا همان را انجام دهیم (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۴۰).

رویکرد سنتی دست خداوند را در تشریح می بندد و از قانون مهم بداء غفلت می کند و جنبه انسانی پیامبر را تحت الشعاع جنبه نبوت او می سازد و قرآن و سنت را تنها منابع حکم شرعی می شناسد. این همه نادرست است. آنچه را در استنباط خود به دست می آوریم «باید با ترازوی تجربه فقهی بسنجیم»؛ زیرا «تجربه زنده فقهی نیز از منابع احکام است» (همان).

آنچه... پیامبر را به الگوی مؤمنان تبدیل می کند مبانی تصمیم گیری او روش و شیوه و سازوکاری است که از طریق آن پیامبر به تصمیمات خود رسیده است... پیامبر صرفاً مجری دستورات خداوند نیست، انسانیت او با پیامبریش از میان نمی رود... رفتار و گفتار او در پاره ای موارد از وحی سرچشمه می گرفته، اما در سایر موارد از عقل و تجربه بشری و مشورت با دیگران سرچشمه می گرفته و صرفاً با آنچه به او وحی می شده ناسازگار نبوده است... جایی که خدا تصمیمی نداشته بر اساس عقل و تجربه بشری خود با رجوع به عقل جمعی تصمیم می گرفته... آن جا هم که خدا دستوری داشته آن دستور را با عقل و تجربه خود فهم و تفسیر و سپس بر اساس آن عمل می کرده... پیروی کورکورانه نبوده... ما نیز موظفیم از طریق ترکیب وحی با عقل (فردی و جمعی) و تجربه بشری تصمیم بگیریم (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۴۶).

دین تاریخی و دین فراتاریخی

معیارهای تمیز آموزه تاریخی از فراتاریخی از این قراراند: هر گاه آموزه ای با (۱) عقل و عقلانیت مدرن، (۲) فطرت، (۳) خداوندی خدا، (۴) انسانیت انسان، (۵) الزامات اخلاقی، (۶) ضروریات و مقومات دنیای جدید، (۷) عرف و جنبه های خوب دنیای جدید، (۸) واقعیت های تجربی، (۹) اصول دین، (۱۰) مقاصد شریعت و (۱۱) انتظار بشر از دین، ناسازگار بود، می فهمیم آن آموزه به ظرف شریعت و عرَضیات آن یا شریعت تطبیق شده تعلق دارد و آموزه دین فراتاریخی نیست.^۲

دلایلی که برای اثبات این معیارها ارائه کرده‌اند، به طور خلاصه از این قرار است.

دلایل معیار اول:

۱) «عقل شرط تکلیف است. مقصود از عقل... صرفاً قدرت تشخیص امر و نهی نیست؛ زیرا چنین حدی از عقل در بعضی حیوانات هم می‌توان یافت یا ایجاد کرد چنان‌که می‌توان روایاتی ساختی قادر به تشخیص امر و نهی... مکلف باید قدرت درک و هضم تکلیف را داشته باشد، یعنی تکلیف با عقل او سازگار باشد و برای او خردستیز نباشد... مکلف باید دلیلی برای عمل به تکلیف در دست داشته باشد و این دلیل از سایر باورهای شخص به دست می‌آید. از این رو، آن دسته از برداشته‌های فقهی که از نظر عقلانیت جدید خردستیزند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند».

۲) «از غایات بعثت انبیاء رشد عقلانی آدمیان است. پذیرفتن باور یا حکمی که برای قبول آن انسان باید عقل خود را تخطئه کند با غایت بعثت ناسازگار است».

۳) تکلیف ناسازگار با عقل مکلف فوق طاق است و چنین تکلیفی قبیح است.

دلیل معیار دوم: دین فطری است، به این معنا که با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است. هر حکمی که مخالف یکی از مقتضیات هنجاری تکوین باشد، نمی‌تواند حکم شریعت باشد. پس آموزه‌های مخالف با فطرت آموزه‌های دین فرا تاریخی نیستند. برای مثال، حقوق طبیعی از لوازم هنجاری خلقت انسان است؛ هر حکمی که با این حقوق معارض باشد حکم دین فرا تاریخی نیست (گرچه ممکن است حکم دین تاریخی باشد، چون پیامبر قادر به اصلاح دفعی همهٔ اعوجاجات نبوده است).

دلیل معیار سوم: احکام خدا تابع اوصاف اوست. اگر حکمی با یکی از صفات خداوند سازگار نبود - برای مثال، ظالمانه بود - نمی‌تواند حکم دین فرا تاریخی باشد.

دلیل معیار چهارم: نصوص دینی بر کرامت انسان تأکید کرده‌اند و انسانیت انسان مقدم بر عقیده و عمل اوست و غایت بعثت، شکوفایی انسانیت است. دین حق هویت نظری و عملی انسان را نادیده نمی‌گیرد. هر حکمی که متضمن نادیده گرفتن انسانیت انسان باشد، نمی‌تواند حکم دین فرا تاریخی باشد.

دلیل معیار پنجم: شریعت در عالم ثبوت با اخلاق سازگار است. اگر در مقام اثبات حکمی مخالف اخلاق بود، معلوم می‌شود که حکم شریعت فرا تاریخی نیست.

دلیل معیار ششم: انسان‌ها مجبورند میان زندگی در دنیای قدیم یا جدید انتخاب کنند. هر کدام مقوماتی دارد. قرائت خاصی از دین با دنیای قدیم و قرائت دیگری با دنیای جدید





سازگار است. هر آموزه‌ای که با مقتضیات دنیای جدید سازگار نباشد نمی‌تواند آموزه‌ی دین فراتاریخی باشد. تمام نصوص دال بر آن مربوط به قرائت دین در دنیای قدیم خواهد بود. دلیل معیار هفتم: عرف حجت است، مگر این که در دین مطلق عدم حجیت آن بیان شده باشد. هرگاه آموزه‌ای مخالف عرف باشد، معلوم می‌شود به دین فراتاریخی تعلق ندارد. احکام امضایی تأییدی بوده از دین بر عرف زمانه؛ استمرار آن احکام در گرو این است که عرف مربوطه کماکان عرف زمانه باشد. آیاتی چون «وَأمر بالعرف...»^۲ مؤید اعتبار عرف از سوی شارع‌اند.

دلیل معیار هشتم: هرگاه حکم شرعی با تمام قیودش در موردی قابل اجرا نباشد، به دلیل واقعیت‌های عینی‌ای که به تجربه دانسته می‌شود، می‌فهمیم که آن حکم یا دست کم شاخصه‌هایی از آن به دین تطبیق شده مربوط است. غیر ممکن بودن اجرای حکم حاکی از مطلق نبودن آن است.

دلیل معیار نهم: هر حکمی که ادعا شود حکم دین است، ولی با یکی از اصول دین ناسازگار باشد، نمی‌تواند حکم دین فراتاریخی باشد.

دلیل معیار دهم: اگر احکام شرع در لوح محفوظ تابع اهداف شرع‌اند تا زمانی بقا و استمرار دارند که در تحقق آن اهداف نقش مؤثری بازی کنند. پس هر حکمی که ناسازگار با مقاصد شریعت است نمی‌تواند حکم دین فراتاریخی باشد.

دلیل معیار یازدهم: انتظارات معقول ما از دین همان اهداف خداوند از تشریح است. اگر حکمی یا آموزه‌ای مخالف این انتظارات بود، پیداست که به دین فراتاریخی تعلق ندارد (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۷۹-۵۳۰).

چرا فقها به این معیارها توجه نکرده‌اند؟ چرا هرگاه شک کنیم آیا فلان حکم به دین تاریخی تعلق دارد یا دین فراتاریخی، فقها می‌گویند اصل این است که به دین فراتاریخی تعلق دارد مگر آن که به یقین ثابت شود چنین نیست؟ پاسخ آقای فناپی این است که چون فقها به تقدم منطقی بحث از ظرف و مظلوف توجه نکرده‌اند، به این معیارها راه نبرده‌اند و این بحث را اساساً منعقد نکرده‌اند و چنان اصل‌هایی را مسلم گرفته‌اند. سرّ این مطلب ساختار عقلانیت فقهی است که با عقلانیت عرفی فاصله بسیار دارد.

عقلانیت فقهی از جمله دو مبنا را مسلم می‌داند که عقلانیت عرفی قبول ندارد. یکم، ظهور کلام و خبر واحد در عقلانیت فقهی به طور مطلق حجت‌اند. دوم، یقین و ظنون معتبر شرعی حجت‌اند و این ظنون همیشه بر ظنون عقلی یا تجربی برتری دارند. در هر دو موضع،

عقلانیت عرفی رأی دیگری دارد. ظهور کلام و خبر واحد در امور مهم معتبر به شمار نمی‌روند. یقین به دو معناست: حالت روانی که معلل است و حالت معرفتی که مدلل است. عقلانیت عرفی یقین مدلل را حجت می‌داند، چنان‌که ظنون را نیز مطلقاً حجت می‌داند. در تعارض ظنون هم رجحان را به ظن قوی‌تر می‌دهد. بدین سبب، فقها در برخورد با نصوص یا ظواهر به قطع یا ظن می‌رسند از این‌رو، مفاد نصوص را حکم‌الله می‌گیرند و تمام دلایل غیر نقلی معارض را که مفید یقین نباشند، به عنوان ظنون نامعتبر رد می‌کنند. از این‌رو، اگر معیارهای پیش‌گفته را برای رد یک حکم ارائه کنیم، پاسخ می‌دهند: از همه اینها حداکثر تنها ظنونی حاصل می‌شود که شارع حجت قرار نداده است. از این‌رو، همه بی‌اثراند (فناپی، ۱۳۸۹: ۲۷۰-۲۷۷).

راز این‌که عقلانیت فقهی چنین ساختاری دارد این است که این عقلانیت، شاخه‌ای از عقلانیت سنتی است. عقلانیت سنتی جزم‌اندیش است، یقین را در تعریف علم اخذ می‌کند، حقیقت را ساده و عریان می‌داند که تنها یک تفسیر برمی‌دارد و آدمی را در کار شناخت منفعل و تماشاچی محض می‌شمارد. از این‌رو، اختلاف آدمیان بر سر حقیقت را برآمده از هوس‌بازی آنان می‌داند، اما عقلانیت مدرن حقیقت را پیچیده و پوشیده می‌داند که به روش‌های گوناگون تجربه می‌شود و هر تجربه‌ای از آن، تفسیرهای متنوع برمی‌دارد. از این‌رو، اختلاف آدمیان بر سر حقیقت لزوماً از سر هوس‌بازی نیست (همان: ۲۳۱). عقلانیت در دوران مدرن امری تشکیکی است. «پذیرش یک باور خاص ممکن است برای شخصی موجّه و معقول باشد و برای دیگری ناموجّه و نامعقول. مسؤلیت عقلانی اشخاص تابع وسع عقلانی آنهاست» (همان: ۱۸۸).

خط‌پذیری و کثرت‌گرایی و رئالیزم انتقادی وجوه ممیز عقلانیت مدرن از عقلانیت سنتی‌اند که جزم‌اندیش، انحصارگرا و رئالیست خام است. این ویژگی‌ها منشأ ساختاری است که در عقلانیت فقهی دیده می‌شود. بدین سبب است که آن ساختار احکام و آموزه‌های دین را ثابت می‌داند، تفکیک دین تاریخی-فرا تاریخی را بر نمی‌تابد، در پی یقین است، نقل را بر عقل برتری می‌دهد و ذاتی/عرضی در دین یا اصلی/فرعی در احکام را بر نمی‌تابد و از سر دینداری، به جای روزآمد کردن دین می‌کوشد تا «جلوی تغییر و تحول دنیا را بگیرد» (همان: ۴۶۵).

بدین ترتیب، نسخه‌ای که این رویکرد می‌پیچد مشتمل بر بازنگری در روش‌های اجتهادی، پیش‌فرض‌ها و مسلمات فلسفه فقهی و بازنگری در مبانی معرفت‌شناختی است.





نتیجه این بازنگری‌ها جداسازی بخش‌های متغیر از بخش‌های ثابت دین و زمینه‌سازی برای قالب‌ریزی دین فراتاریخی در قالبی متناسب با دوران جدید است، به گونه‌ای که بحران دینداری و خردگرایی را از اساس حل کند.

نقد رویکرد عقلانیت مدرن

رویکرد مذکور نقاط قوت چشم‌گیری دارد و بر بصیرت‌های مهم و بعضاً تازه‌ای مبتنی است. پاره‌ای از این نقاط قوت بدین قراراند: الف) این رویکرد می‌کوشد تا راز ظهور بحران در فقه را پیدا کند؛ ب) بر مبانی روشنی استوار است و در حد کلی‌گویی و طرح شعارهای زمانه‌پسند متوقف نمی‌ماند؛ ج) راه‌حل‌های روشنفکری دینی برای بحران فهم دین را ملاحظه و هضم و تا اندازه‌ی زیادی تکمیل کرده است؛ ۴) و سرانجام، سر نخ درست برای اصلاح سازواره فقه، یعنی اصل اصیل ملاک‌مندی احکام شرع و ربط آن با شرایط عینی حیات را به دست آورده است. اگر مبانی و ادله ارائه شده خالی از کاستی‌هایی می‌بود که خاطر نشان خواهد شد، این رویکرد عالمانه تحولی ژرف و گسترده در ذهنیت عالمان دین معاصر ایجاد می‌کرد.

اما این رویکرد کاستی‌هایی دارد. پیش از ذکر این کاستی‌ها لازم است به شرط عامی که هر راه‌حل را قرین موفقیت می‌سازد، اشاره کنیم. روشی که برای اصلاح بدفهمی در قلمرو دین ارائه می‌شود، هر چه تجدید نظر گسترده‌تری در مسلمات و مقبولات عامه متدینان و عالمان دین را الزام کند، کامیابی کمتری خواهد یافت، و بر عکس، هر قدر مبانی و مفروضات کمتری مخدوش شوند، موفقیت راه‌حل بیشتر خواهد شد. عالمان دین نظریات غیر دینی متفاوتی دارند. چنان‌که متخصصان هر رشته‌ای دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارض در مسائلی دارند که خارج از آن رشته است. اگر اصلاح بدفهمی در یک حوزه تخصصی منوط به مواضع نظری ویژه‌ای در موضوع‌های دیگر باشد، طبعاً برای اشخاص کمتری قانع‌کننده خواهد بود. هم هزینه نظری راه‌حل بالا می‌رود و هم گستره تأثیر آن کاهش می‌یابد. از این‌رو، استراتژی‌های اصلاح فکر دینی که مبتنی بر تجدید نظرهای گسترده است، از پیش محکوم به شکست است؛ زیرا به جای اصلاح نگرش، مکتبی بر مکاتب موجود و نزاعی بر نزاع‌های جاری می‌افزاید. رویکرد محل بحث نیز این مشکل را دارد. مبانی این رویکرد با باورهای عامه متدینان و مسلمات مقبول عموم عالمان دین شیعی ناسازگاراند. ضمن این‌که هزینه بسیار سنگین نظری لازم دارد که بدون پرداخت آن نیز

می‌توان مشکل را حل کرد. برای مثال، می‌توان اصالة الظهور و خبر واحد را حجت دانست ولی احکام ثابت جاویدان در فقه را نپذیرفت. این که کدام مبنای اصولی یا فلسفی در شناخت‌شناسی یا وجودشناسی درست نیست، بحث مهم و ارجمندی است که به جای خود باید انجام شود. اما موکول کردن حل بحران فقه به همه این مسائل، راهبرد خوبی نیست. تا حد امکان باید اقتصاد در تجدیدنظر را رعایت کرد. اگر بتوان در پارادایم سنتی برخی خطاهای نظری را اصلاح و بحران فقه را حل کرد، نباید بی‌جهت ارکان این پارادایم را به هم ریخت.

کاستی‌های این رویکرد عبارتند از: الف) پاره‌ای خلط‌ها در مباحث کلامی یا فلسفی از قبیل خلط بحث مرتبه یکم با بحث مرتبه دوم شناخت، خلط نسبیّت با تشکیک و خلط توجیه شناختی با توجیه اخلاقی؛ ب) استفاده ناروا از مصطلحات و مسلمات اصولی، کلامی یا فلسفی از قبیل استعمال بداء در تشریح؛ ج) اتخاذ برخی مبانی بدون موجه‌سازی آن مانند ترجیح عقلانیت مدرن بر عقلانیت سنتی و درج تجربه زنده فقهی در شمار منابع احکام؛ د) استدلال‌های ناتمام و سرانجام غفلت از کاویدن مسیر حل بحران که به درستی یافته‌اند.

در این مقاله به برخی از این کاستی‌ها می‌پردازیم؛ نخست کاستی‌های عمومی را برمی‌شماریم و آن‌گاه به بررسی معیارهای دین فراتاریخی می‌پردازیم. بحث مبنایی معرفت‌شناختی را در باب نسبیّت یا تشکیک عقلانیت به فرصت دیگری وامی‌گذاریم.

خلط بحث مرتبه یکم با مرتبه دوم شناخت

از مشهورات مجهول‌الحال زمانه یکی این است که متقدمان رئالیست خام بودند؛ چون «خیال می‌کردند حق ساده و روشن و سهل‌الوصول است» و اگر کسی آن را انکار کند بیمار است، اما انسان جدید کشف کرد که هم «حقیقت پیچیده و هزار چهره است و هم آدمی در مقام ادراک کاملاً منفعل و تماشاگر» نیست (فناپی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). از این‌رو، رئالیزم انتقادی را پذیرفت. از مشهورات مجهول‌الحال دیگر در زمانه ما این انگاره است که پلورالیسم محصول رئالیزم انتقادی و انحصارگرایی محصول رئالیزم خام است و این تفاوت موضع نظری نتایج عملی نیز دارد؛ «خشونت در مقام عمل فرزند جزمیت در مقام نظر است»، چنان‌که تساهل و تسامح محصول کثرت‌گرایی است (فناپی، همان: ۱۴۷).

صرف نظر از این که این چهار ادعا غلط یا درست‌اند، متأسفانه در مقام تبیین چرایی بحران فقه به آنها تمسک شده، سرّ تحجر نظرگاه فقهی را که موضوعی مربوط به شناخت





مرتبه یکم است، در دیدگاهی مرتبه دومی دانسته‌اند و برای رهایی از این بحران، تغییر موضع در بحث مرتبه دومی را لازم دانسته‌اند. این که همه احکام الله ثابت و جاویدان است یا نه و احکام خدا را چگونه باید به دست آورد پرسشی مربوط به شناخت مرتبه یکم است. درست مثل این پرسش فیزیک که آیا نور موج است یا ذره. پاسخ این پرسش هیچ ربط نظری‌ای ندارد به این که رئالیست باشیم یا ایده‌آلیست؛ خام باشیم یا انتقادی؛ نسبی‌گرا باشیم یا مطلق‌گرا.

اگر به ترتیب از مشهور نخست شروع کنیم، نکته اول این است که برای اثبات این ادعای تاریخی هیچ دلیلی ارائه نشده است. تفاسیر از آراء پیشینیان آنقدر متنوع و متعارض است که موجب می‌شود این ادعا را حداکثر در اندازه نظریه‌ای بین نظریه‌ها به شمار آوریم. افزون بر این، دست کم در میان حکیمان و متکلمان و اصولیان مسلمان متقدم به سختی می‌توان کسی را یافت که معتقد باشد «حق» ساده، روشن و سهل الوصول است. متقدمان شناخت هست‌ها و بایدها را تفکیک می‌کردند. در باب هست‌ها، قاطبه متقدمان معتقد بودند که شناخت فصول حقیقی ناممکن است و آدمی را در شناخت حقیقت جز به ظاهری از أعراض دسترسی نیست.^۴ در این قلمرو میان علم و معرفت فرق می‌گذاشتند. علم را یقینی می‌دانستند. چون خاستگاهش عقل ناب است و معرفت را غیر یقینی می‌دانستند؛ چون ریشه در حس دارد.^۵ امروزه می‌دانیم آنچه را آنها علم می‌دانستند، منحصر در ریاضی و منطق و تحلیل فلسفی است. معرفت در اصطلاح ایشان دربرگیرنده همه علوم تجربی است. در باب شناخت بایدها، همه آنان به اختلاف معقول معتقد بودند.^۶ دست کم امامیه قائل به تخطئه بوده و هستند^۷ و تغییر فتوا را نیز روا می‌دانند.^۸ بگذریم از قائلان به انسداد که مطلق ظن را معتبر می‌شمرده‌اند.^۹ این همه نشان از آن دارد که متقدمان حقیقت را ساده و در دسترس و روشن نمی‌پنداشته‌اند.

متقدمان تنها منکر اولیات (و نه منکر حق) را بیمار یا گرفتار شبهه می‌شمردند. در دوران مدرن نیز مرزی وجود دارد که با گذر از آن گفت‌وگو متوقف می‌شود. روشن است که اختلاف نظر بر سر مصداق اولیات دخلی به موضوع ندارد. این تصور که نظریه وجود ذهنی مستلزم قول به انکشاف ذات حقیقت بر شناساست^{۱۰} بدفهمی شگفت‌انگیزی از این نظریه است؛ پنداشته‌اند این نظریه که مربوط به وجودشناسی شناخت است، نظریه‌ای در معرفت‌شناسی است و می‌گوید شناخت هر چیزی در عالم، شناخت کامل آن است. این که در مقام ادراک، خود حقیقت یا تصویری از حقیقت به دست مدرک می‌آید،

مسئله‌ای مرتبه دومی است^{۱۱} که هیچ ارتباط زاینده‌ای با مباحث مرتبه یکم ندارد. این پرسش که چرا متقدمان وحی یا استدلال یا رابطه میان آنها را این گونه دیده‌اند که دیده‌اند و مرتکب خطاهایی شده‌اند که ما امروز کشف کرده‌ایم، پاسخی دارد در سطح شناخت مرتبه یکم و نسبت به هر موضع مرتبه دومی کاملاً خنثی است. درست مثل این که درستی یا نادرستی نظریه موجی نور هیچ ربطی با رئالیزم خام یا انتقادی ندارد. استخراج دلیل برای یک نظریه در مرتبه‌ای از مرتبه‌ای دیگر نقض مرز دیسپلین‌هاست و به مهمل‌گویی می‌انجامد.

اکنون به مشهور دوم پردازیم. آیا رئالیزم خام به انحصارگرایی و رئالیزم انتقادی به کثرت‌گرایی می‌انجامد؟ این پرسش هنوز موضوع بحث معرفت‌شناسان است و پاسخ نهایی نیافته است.^{۱۲} الوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) دست کم تا امروز رئالیست انتقادی باقی مانده، اما به سختی از انحصارگرایی نیز دفاع می‌کند.^{۱۳} این بحث البته، ارزشمند است اما ربط آن با بحران فقه روشن نیست. چرا نتوان انحصارگرا بود، اما دیدگاه‌هایی فقهی داشت که در زندگی مدرن بحران ایجاد نکند؟

رابطه زاینده‌گی بین جزمیت با خشونت و بین کثرت‌گرایی با تساهل و تسامح نیز اگر وجود داشته قطعاً غیر شناختی بوده است. قول به زاینده‌گی شناختی میان آنها متضمن حذف مرز میان باید و هست است. این که رأی من به طور جزم درست است یا نه، پرسشی معرفت‌شناختی است. این که باید رأی خود را بر شما تحمیل کنم یا نه، پرسشی هنجاری است. جواب هیچ کدام پاسخ دیگری نیست. البته، جای این پرسش هست که آیا نوع خاصی از سازمان اجتماعی یا سیاسی یا نوع خاصی از تربیت و فرهنگ سبب می‌شود که جزم‌گرایی افراد یا دولت‌ها را به سخت‌گیری و خشونت سوق دهد؟ این پرسش بسیار مهم است و در جامعه‌شناسی سیاسی باید بدان پاسخ گفت؛ اما پاسخ آن هر چه باشد ربطی به این بحث ندارد که کدام مبانی نظری سبب این ساختار فقهی که فعلاً وجود دارد، است. همبستگی میان جزم‌گرایی و انحصارگرایی و خشونت‌گرایی و عقب‌ماندگی فهم فقهی – اگر هم وجود داشته باشد – یک همبستگی امکانی و تصادفی است که بررسی آن از عهده بحث فلسفی خارج است.

اشکال روشی

طرح آقای فنایی دو اشکال روشی دارد: اشکال یکم این است که استدلال ایشان حدّ وسط





ندارد. به نظر ایشان، وظیفه عالمان دین در این دوران «سازگار کردن اصول دین با اصول دنیای جدید است، نه سازگار کردن فروع دین با فروع دنیای جدید» (فناپی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). برای انجام این مسؤلیت مهم، رویکرد آقای فناپی چند گام دارد: گام اول، تأسیس عقلانیت جدید است. در این گام مقومات و مؤلفه‌های عقلانیت جدید تبیین و تفاوت آن با عقلانیت قدیم تا آن جا که به فهم متون دینی و اجتهاد مربوط است، روشن می‌شود. گام دوم، انتخاب عقلانیت جدید است. گام سوم، تفکیک آموزه‌های دینی به تاریخی و فراتاریخی است. گام چهارم صورت‌بندی آموزه‌های دین فراتاریخی در قالب متناسب با زندگی جدید است. بدین سان جای فقه و اخلاق و علوم و معارف دیگر مشخص شده از تداخل آنها جلوگیری می‌شود.

اشکال نظری این رویکرد این است که در میان این گام‌ها، گام دوم بی‌بهره از توجیه است. روشن نیست که چرا باید «زندگی در جهان مدرن را انتخاب کرد»؟ چرا نباید «مانع از تحول در دنیا» شد. چرا نباید اصول دنیای جدید را با اصول دین سازگار کرد؟ پیداست که این تصمیم بر یک داوری هنجاری استوار است، اما مبنای این داوری روشن نیست.

تعبیرات ایشان در این موضوع به این پرسش پاسخ نمی‌دهد. «بدیهیات هر دوران» یا «عقلانیت هر دوران که مسلم و بی‌چون و چراست»، ویژگی‌ها/شاخصه‌های دنیای جدید یا مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته - اعم از این که «جایگزینی حق با تکلیف، ظن‌گرایی با یقین‌گرایی و سکولاریزم» باشد یا «استدلالی بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ و فروپاشی نظام‌های جامع متافیزیکی و جایگزینی تعبد با عقلانیت» یا چنان که خود ایشان اختیار کرده‌اند «سکولاریزم، جایگزینی اراده با حق، عقلانیت و اخلاق مدرن، آزمون‌پذیری دنیوی و تاریخت بخشی از شریعت» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷)، هر کدام که باشد، حداکثر توصیفی از پدیده‌ای است و نمی‌تواند پاسخ به این پرسش هنجاری باشد که چرا باید این رویکرد را پذیرفت.

اگر در پاسخ بگویند این انتخاب اجتناب‌ناپذیر است، چون بدیل آن عملاً ممکن نیست، آن‌گاه با این اشکال روبه‌رو می‌شوند که خود این داوری نامدلل است، از این‌رو، بر اساس مبنای ایشان غیر عقلانی است. ما امتحان نکرده‌ایم ببینیم می‌شود یا نه. ثانیاً، تمام نظام نظری ما را تابع جبر زمانه، یعنی علت و نه دلیل می‌کند. تن دادن به این انگاره نیز خروج از دایره عقلانیت است.

اگر در پاسخ ادعا کنند که رویکرد بدیل نظراً ممتنع است، هزینه گزافی باید بپردازند تا

وجود تناقض در انتخاب بدیل را نشان دهند. وانگهی لازمه چنین ادعایی پذیرش مؤلفه‌های عقلانیت فراتاریخی است. عقلانیت فراتاریخی همان ادعای متقدمان است که آن را به نام جزمیت مردود می‌دانند. البته، با فرض عقلانیت فراتاریخی می‌توان راهی دیگر به تحول اجتهاد گشود که متفاوت با راه آقای فنایی و بسیار کم هزینه‌تر است.

اگر انتخاب عقلانیت جدید را بر اساس آموزه‌های فراتاریخی دین بخواهند توجیه کنند، گرفتار دور می‌شوند. پیش از آن که عقلانیت جدید را بپذیریم، تفکیک تاریخی/ فراتاریخی در آموزه‌های دینی ممکن نیست. از این رو، نمی‌توانیم این عقلانیت را به استناد آن تفکیک، انتخاب کنیم. درست است که دنیای مدرن را می‌توان با دین فراتاریخی نقد کرد^۴، اما این کار وقتی ممکن می‌شود که ابتدا زندگی در دنیای جدید را بر زندگی در دنیای قدیم برگزیده باشیم، آن گاه با عقلانیت مدرن به آموزه‌های دینی بنگریم و دین فراتاریخی را استحصال کنیم، آن گاه به مقتضای دینداری در دنیای جدید به نقد زندگی مدرن از منظر دین فراتاریخی بپردازیم.

اشکال روشی دوم این است که تفکیک دین تاریخی/ فراتاریخی بدون تأسیس عقلانیت فراتاریخی ممکن نیست، اما ایشان خواسته‌اند با تأسیس عقلانیت مدرن آن را به انجام برسانند. ایشان نخست عقلانیتی جدید را تأسیس و در برابر عقلانیت سنتی قرار می‌دهند، سپس می‌کوشند تا با آزمایش سازگاری یک آموزه دینی خاص با عقلانیت مدرن، تعلق آن را به دین فراتاریخی معلوم کنند. این کار ظفره است؛ چرا که نمی‌توان با تمسک به عقلانیت مدرن به طور مستقیم فراتاریخی بودن یک آموزه دینی را تعیین کرد. عقلانیت مدرن نیز خود عقلانیتی تاریخی است، هر چند به دوره‌ای متأخر تعلق دارد. برای فراتاریخی دانستن یک آموزه باید سازگاری آن را با عقلانیت فراتاریخی نشان داد. برای این کار نخست باید عقلانیت فراتاریخی را مقرر ساخت و نسبت آن را با عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن روشن کرد. اگر توانستیم چنان عقلانیتی را تأسیس کنیم، آن گاه می‌توانیم سازگاری یک آموزه دینی با آن را علامت فراتاریخی بودن آن به شمار آوریم. چنان که ما امروز یک آموزه دینی خاص را با محک عقلانیت مدرن می‌سنجیم و اگر آن را سازگار یافتیم، آموزه فراتاریخی به شمار می‌آوریم. انسان‌های چند قرن دیگر نیز حق دارند همین آموزه را با عقلانیت دوره خودشان بسنجند و اگر آن را سازگار یافتند، حکم کنند که این آموزه، فراتاریخی نیست. بنابراین، آنچه را که ما فراتاریخی دانسته‌ایم، می‌تواند فراتاریخی نباشد و نیز ممکن است آموزه‌ای را که امروز به این دلیل که با عقلانیت مدرن نمی‌سازد،





تاریخی می‌دانیم، یک قرن بعد مردمان سازگار با عقلانیت خود بیابند و از این‌رو، با مبنای آقای فنایی آن را آموزه‌ی فراتاریخی به‌شمارند. از این‌رو، سازگاری با عقلانیت مدرن نشانه‌ی فراتاریخی بودن نیست. برای مثال، در آموزه‌های دینی هم عمل متقابل داریم و هم برده‌گیری. امروزه عمل متقابل را با عقلانیت مدرن سازگار می‌یابیم، اما برده‌گیری را ناسازگار می‌یابیم. آقای فنایی حکم می‌کنند که برده‌گیری آموزه‌ای تاریخی است، اما عمل متقابل آموزه‌ای فراتاریخی است. از کجا می‌دانیم چند قرن بعد کدام یک از این دو با عقلانیت آن دوران سازگار و کدام یک ناسازگار باشد؟ روشن است که نمی‌توانیم حکم کنیم که برده‌گیری آموزه‌ی تاریخی و عَرَضی دین است، اما عمل متقابل آموزه‌ی فراتاریخی و ذاتی دین است.

این که عقلانیت فراتاریخی ممکن است یا نه، مسئله‌ی دیگری است. بی‌شک، تأسیس عقلانیت فراتاریخی - از منظری بیرونی - برای انسان عادی ممکن نیست. ما نمی‌توانیم از دستگاه شناختی خود خارج شویم و از بیرون آن را بنگریم. اما از درون دستگاه چه؟ اگر معتقد به امتناع آن باشیم - چنان که از فحوای برخی سخنان آقای فنایی برمی‌آید - آن‌گاه کل پروژه با بن‌بست روبه‌رو می‌شود؛ طفره‌ای در روش ایشان به وجود می‌آید که استنتاج‌ها را عقیم می‌سازد، اما اگر ایشان عقلانیت فراتاریخی را وارد کنند، آن‌گاه به همان اصولِ موضوع بنیانی متقدمان بازگشته‌اند.

متقدمان احکام اولی عقل نظری و عقل عملی را - که عموماً آن را به دو اصل امتناع اجتماع نقیضین و حُسن عدل فرو می‌کاهند - عناصر عقلانیت فراتاریخی به حساب می‌آوردند و معیار تشخیص آن را تطابق آراء همه‌ی عقلا بما هم عقلا می‌دانستند.^{۱۵} اشتقاقات مختلف از این مبادی احياناً عقلانیت‌های دوره‌های گوناگون را شکل می‌داد. تقریر ما از عقلانیت فراتاریخی امروز در پرتو عقلانیت مدرن صورت می‌گیرد، چنان که تقریر قُدا ما از آن ذیل عقلانیت سنتی صورت گرفته است. اما مؤلفه‌های عقلانیت مدرن با مؤلفه‌های عقلانیت فراتاریخی عین هم نیستند. همین سخن درباره‌ی مؤلفه‌های عقلانیت سنتی و عقلانیت فراتاریخی نیز صادق است. از این‌رو، می‌توان سخن متقدمان را در پرتو پژوهش‌های نوین ترمیم کرد و بهبود داد، اما نمی‌توان از چارچوب اصلی آن خارج شد. تفصیل این بحث منوط به بررسی مبنای شناخت‌شناسی ماست که از حوصله‌ی این مقاله خارج است.

پس از تأسیس عقلانیت فراتاریخی، می‌توان معیارهایی به دست داد که به کمک آنها

آموزه‌های تاریخی دین از آموزه‌های فراتاریخی دین متمایز شوند. تفکیک ظرف از مطروف و دین تطبیق شده از دین مطلق با این معیارها ممکن می‌شود. آن‌گاه باید آموزه‌های فراتاریخی و مطلق را در ظرف دوران مدرن ریخت. چنان‌که پیداست، این راه سه گام دارد و در پروژه آقای فنایی یک گام به کلی حذف شده است.

فنایی تصریح می‌کند که عقلانیت مقوله‌ای فراتاریخی است (فنایی، ۱۳۸۹: ۱۸۷) و همچنین تاکید دارد که اجتهاد دو مرحله دارد: تفکیک حکم تاریخی از حکم فراتاریخی و سپس قالب‌گیری حکم فراتاریخی در ظرف جدید متناسب با زمانه (همان: ۵۳۸). گویا در پس ذهن به این اشکال توجه داشته‌اند یا شاید میان دو استراتژی تردید دارند.

کاستی استدلالی

اشکال دیگر رویکرد آقای فنایی این است که به جای حل مسئله آن را تنها یک مرحله عقب‌تر می‌راند. مسئله اصلی این است که کدام احکام فقهی امروزه نیز معتبر است. باید ضابطه‌ای به دست داد تا حکم معتبر را از غیر معتبر متمایز کند. کاری که ایشان کرده‌اند القای تردید در مبادی تصوری و تصدیقی اجتهاد فقه‌های سنتی است، با این هدف که بطلان قول به دوام همه احکام شرعی از آن استنتاج شود، اما برای رد مبادی متقدمان و اثبات مبادی جدید دلایل کافی نیاورده‌اند. در نتیجه بحث از اعتبار احکام فقهی را به بحث در درستی و نادرستی مبادی پس رانده‌اند، بی‌آن‌که در آن‌جا چیزی را با دلیل ثابت کنند. به‌ویژه تضاد عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن که ریشه اصلی تفاوت در روش‌های استنباط است، به خودی خود برتری عقلانیت مدرن را ثابت نمی‌کند. اگر ظاهر کلام ایشان را بگیریم که تصمیم در این باره را به انتخاب شخص و نهاده‌اند،^{۱۶} نهایت بحث به این‌جا می‌رسد که صرفاً با یک تصمیم پیش‌فرض‌هایی را وانهم و پیش‌فرض‌هایی را به جای آنها برگزینیم، بی‌آن‌که دلیلی عقلانی برای آن داشته باشیم. در نتیجه، رویکرد ایشان گرفتار کاستی استدلالی است.

کاستی عمل‌گرایانه

اشکال دیگر رویکرد آقای فنایی مربوط به نتیجه عملی آن است. الگوی نهایی‌ای که ایشان برای اصلاح اجتهاد به دست می‌دهند حیات انسانی را - دست کم در حوزه رفتار اجتماعی - تابع معیارهای دو گانه می‌سازد و این سرچشمه گرفتاری‌های بسیار است. قوانین حاکم بر





حیات اجتماعی در الگوی ایشان دو دسته می‌شوند: دسته‌ای که پشتوانه دینی دارند و دسته‌ای که پشتوانه دینی ندارند. از منظر اجتماعی، شخص باید به دسته‌ای وظایف گردن نهد؛ چرا که خداوند بدان امر فرموده است و به دسته‌ای دیگر باید عمل کند، به این دلیل که عقل و تصمیم جمعی انسان‌ها بدان الزام کرده است. البته، ایشان قانون‌گذاری بشری را منحصر در منطقه الفراغ کرده‌اند (فناپی، ۱۳۸۹: ۵۲۷) تا از تعارض این دو دسته قوانین جلوگیری کنند اما پذیرش دو استاندارد راه را بر دوشخصیتی شدن فرد در چنان جامعه‌ای می‌گشاید. فرد کارهایی را به خاطر خدا و کارهایی را به خاطر قانون عرفی انجام می‌دهد. وانگهی ایشان با مبنای خود نمی‌توانند منطقه الفراغ را یک‌بار برای همیشه به طور نهایی تعیین کنند. از این رو، فقیهان مختلف دامنه این منطقه را کوچک و بزرگ می‌کنند و در نتیجه، تعارض میان حکم خدا در فتاوی‌ای گوناگون با احکام عرفی رخ می‌نماید. وقتی ناسازگاری میان یک تکلیف دینی و یک تکلیف غیردینی بروز کرد، سازوکاری باید تا این اختلاف حل شود.

مبنای آن سازوکار عملاً قدرت و نه نظر خواهد بود. باز هم برخی مؤمنان دو شخصیتی می‌شوند. ریشه این مشکل در تفکیک خدای اخلاق از خدای فقه و تفکیک قلمرو عقل از قلمرو نقل است. مادام که این تفکیک هست، در سیاست و جامعه امکان تعارض وجود خواهد داشت و حل و فصل آن با ارجاع به معیاری نظری ممکن نیست، بلکه تنها با ارجاع به زور ممکن می‌شود.

برای مثال، در مسئله کیفیت برقراری نظم اجتماعی و اداره دولت، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد که آیا واقع در منطقه الفراغ است یا نه. کسانی که این موضوع را جزو منطقه الفراغ می‌دانند احکام عقلایی آن را غیردینی می‌شمارند و اطاعت از آنها را نیز بی‌ربط به تدین می‌شمارند، اما کسانی که آن را خارج از منطقه الفراغ می‌دانند، استنباط این مقررات از منابع دینی را لازم می‌شمارند. طبعاً اطاعت از این مقررات وظیفه‌ای دینی می‌شود. از آنجا که نظریه آقای فناپی معلوم نمی‌کند که این مسئله جزو منطقه الفراغ هست یا نیست، نسبت به هر دو رای خنثی است. از سوی دیگر، عملاً به گونه‌ای مقررات حاکم بر این موضوع در جامعه وضع می‌شود. اگر مؤمنی این موضوع را جزء منطقه الفراغ بداند، اما در جامعه‌ای زندگی کند که آن را خارج از منطقه الفراغ می‌دانند، در برخی موارد، تکلیف دینی او با تکلیف اخلاقی او تعارض پیدا می‌کند، راه حل آقای فناپی چاره‌ای برای این مشکل نمی‌شناسد.

بررسی معیارها

نقد معیار یکم

چنان که دیدیم، معیار اول آقای فنایی برای تشخیص آموزه تاریخی، مخالفت آن با عقل و عقلانیت مدرن است. سه دلیل برای درستی این معیار آوردند. دلیل اول ایشان این بود که:

عقل، شرط تکلیف است. مقصود از عقل... صرفاً قدرت تشخیص امر و نهی نیست؛ زیرا چنین حدی از عقل در بعضی حیوانات هم می‌توان یافت یا ایجاد کرد، چنان که می‌توان روبات‌هایی ساخت قادر به تشخیص امر و نهی... . مکلف باید قدرت درک و هضم تکلیف را داشته باشد، یعنی تکلیف با عقل او سازگار باشد و برای او خردستیز نباشد... . مکلف باید دلیلی برای عمل به تکلیف در دست داشته باشد و این دلیل از سایر باورهای شخص به دست می‌آید. از این رو، آن دسته از برداشت‌های فقهی که از نظر عقلانیت جدید خردستیزند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند.

این دلیل سه اشکال دارد: نخست این که این دلیل در صورتی تمام است که عقل را شرط ثبوت حکم برای موضوع بدانیم، حال آن که چنین نیست. عقل، شرط تعلق تکلیف به شخص است نه شرط تعلق حکم به یک موضوع. این شرط می‌گوید تکالیف که برای همه مردمان ثابت است از کسی که عقل ندارد، ساقط می‌شود. ثانیاً، حتی اگر عقل را شرط ثبوت حکم برای موضوع بدانیم و معنای این اشتراط این باشد که حکم با عقل مکلف سازگار باشد، آن گاه جای این پرسش است که معنای این سازگاری چیست؟ مکلف باید برای انجام تکلیف، دلیل عقلانی داشته باشد یا برای ثبوت تکلیف؟ اگر معنای اول مراد باشد، جهات عمومی که در علم کلام آورده‌اند از قبیل جلب منفعت محتمل و دفع ضرر محتمل و شکر منعم کافی خواهد بود. شاید حکم «الف» با عقل من سازگار نباشد (به معنای دوم)، اما احتمال این که حکم الله باشد برای من احتمال منفعت و ضرر می‌آورد و حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل کافی است در این که من برای انجام آن، دلیل داشته باشم. در نتیجه، هیچ حکم شرعی محتمل را نمی‌توان خلاف عقل و عقلانیت و بر همین اساس تاریخی شمرد. اما اگر معنای دوم مراد باشد، لازم می‌آید نه تنها احکام خردستیز بلکه هیچ حکم خردگریزی نیز فراتاریخی نباشد. تنها احکامی فراتاریخی خواهند بود که با عقلانیت جدید دلیل ثبوت حکم برای موضوعش را در آن حکم بدانیم. تمام عبادات تاریخی می‌شوند. ایشان به این لازمه ملتزم نیستند.





اشکال سوم این است که دلیل آقای فنایی به ظاهر از یک اصل موضوع (مبرهن در کلام) استفاده می‌کند، اما تبیین وی از آن اصل موضوع (شرط عقل) با ادله‌ای که متکلمان برای این شرط آورده‌اند، سازگار نیست. در نتیجه، ایشان از یک عنوان کلامی استفاده نابجا کرده‌اند. اشتراط عقل به دلیل قبح (یا امتناع) تکلیف دیوانه، قبح عقاب بلایان و قبح تخاطب با فاقد عقل است. همه این جهات در مورد حکم خردستیز منتفی است. ایشان باید مستقلاً اثبات کنند که ثبوت حکمی برای موضوع اگر وجه آن را عقل جدید درک نکند، ممتنع یا قبیح است. اثبات این مطلب با این ادله ممکن نیست. ضمن این که اگر چنین چیزی اثبات شود دیگر نیازی به تمسک به اشتراط عقل در تکلیف نخواهد بود.

دلیل دوم ایشان با احتساب حد وسط محذوف سه مقدمه دارد: مقدمه اول می‌گوید هدف از بعثت انبیاء رشد عقلانی انسان است. مقدمه دوم می‌گوید که قبول باور یا حکم خردستیز با این هدف منافات دارد و مقدمه سوم (حد وسط محذوف) این است که آنچه با هدف انبیاء منافات دارد آموزه فراتاریخی دین نیست. لابد نتیجه این مقدمه‌ها این است که باور یا حکم خردستیز آموزه فراتاریخی دین نیست. اگر مقدمه دوم ایرادی نمی‌داشت این استدلال کامل بود (با این تصحیح که اصل باور یا حکم خردستیز و نه قبول آن با هدف بعثت سازگار نیست). اما مقدمه دوم اشکال دارد: منافات یک حکم یا باور با عقل فراتاریخی قطعاً با فراتاریخی بودن آن حکم یا باور منافات دارد. از این‌رو، چنان باور یا حکمی نمی‌تواند آموزه دینی باشد. اما منافات آن با خرد جدید دلالت ندارد بر این که آموزه دینی نیست.

اشکال دیگر این است که ایشان به سادگی از این مسئله عبور می‌کنند که چرا فلان حکم در زمان پیامبر و امامان علیهم‌السلام خردستیز نبود و امروزه هست؟ بدون کنکاش در این موضوع و بدون یافتن سرّ این تحول می‌خواهند با تمسک به ضرورت اهتمام به غایات انبیاء خود را از آن خلاص کنند. اهتمام به غایات انبیاء از جمله ایجاب می‌کند که بکوشیم تا بفهمیم چه غایتی در این حکم بوده که دیگر نیست. بسنده کردن به کنار گذاشتن حکم، نشانه بی‌توجهی به همین غایات است. این خطر منتفی نیست که اهتمام کم به غایات انبیاء سبب شود تا خردگریز را به تدریج خردستیز به شمار آوریم. نمونه‌هایی از احکام خردستیز که برشمرده‌اند تفاوت زیادی با باورهای خردگریزی ندارد که معاصران وحی به خاطر آنها در برابر اسلام ایستادند.^{۱۷}

دلیل سوم ایشان می‌گفت تکلیف ناسازگار با عقل مکلف فوق طاق است و از این‌رو،

قیح است. این دلیل نیز با همان اشکال اول بر دلیل اول روبه‌روست؛ قدرت - مانند عقل - شرط ثبوت حکم برای موضوع نیست، بلکه شرط تعلق تکلیف به شخص است. ضمن این که معلوم نیست چرا شخص باید فاقد قدرت بر انجام کاری باشد که خردستیز است؟ مگر انسان‌ها کم مرتکب کارهای خردستیز می‌شوند؟ آیا ذبح اسماعیل به دست ابراهیم خردستیز نبود؟ بی‌تردید توجیهاتی که آورده‌اند (از قبیل این که این امر یک امر امتحانی بوده) بر خردستیزی این حکم مبتنی است. اما آیا خردستیز بودن این حکم سبب شد تا ابراهیم قادر به انجام آن نباشد؟ اگر قادر نبود که مکلف نبود. طبعاً «وفدیناه بذبح عظیم» و «قد صدقت الرؤیا» و امتحان و فوز در آن معنا نداشت. هیچ تلازمی میان خردستیز بودن حکم و ناتوانی مکلف از انجام آن وجود ندارد.

نقد معیار دوم

معیار دوم برای فراتاریخی بودن یک آموزه دینی این بود که دین فطری است؛ یعنی با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است. هر حکمی که مخالف یکی از مقتضیات هنجاری تکوین باشد نمی‌تواند حکم شریعت باشد. پس آموزه‌های مخالف با فطرت آموزه‌های دین فراتاریخی نیستند. برای مثال، حقوق طبیعی از لوازم هنجاری خلقت انسان است. هر حکمی که با این حقوق معارض باشد حکم دین فراتاریخی نیست (گرچه ممکن است حکم دین تاریخی باشد چون پیامبر قادر به اصلاح دفعی همه کثرتی‌ها و کاستی‌ها نبوده است).

مشکل این دلیل این است که مصادره به مطلوب است. منظور از مقتضیات هنجاری تکوین چیست؟ اگر مراد مقتضیات هنجاری است که همه عقلای عالم قبول دارند - مثل قبح ظلم - آن‌گاه هر آنچه مخالف آن است، نه تنها حکم فراتاریخی دین نیست، بلکه حکم تاریخی دین نیز نمی‌تواند باشد. روشن است که منظور ایشان این نیست. اما اگر مراد امور و ارزش‌هایی است که برخی در عقلانیت مدرن آن را مقتضای هنجاری تکوین می‌دانند - مانند حقوق همجنس‌بازان - آن‌گاه دلیلی پیشینی نداریم که دین با چنین مقتضیاتی سازگار است. هرگز مهم نیست که هنجارهای تکوینی با هنجارهای تشریح سازگار باشد یا نه - چه باشند و چه نباشند - می‌توان احکام مخالف با فطرت را مردود دانست. مشکل آن‌جاست که کدام احکام را مخالف فطرت به حساب آوریم. هر حکمی را توانستیم اثبات کنیم خلاف فطرت است، اثبات می‌کنیم حکم دین نیست - چه هنجارهای تکوین و تشریح متطابق باشند و چه نباشند - و نیازی هم به بحث تطابق نداریم. وانگهی، چگونه می‌توان





چیزی را مقتضای خلقت بشر گرفت در عین حال گفت روزی مقتضای خلقت هست و روزی نیست؟ مگر می‌شود چیزی را از لازمه‌اش جدا کرد؟ این استدلال اگر تمام باشد، تاریخت احکام را ممتنع می‌کند. هرچه را به فرض، امروز کشف کنیم مقتضای خلقت انسان است - مثل تساوی زن و مرد در همه حقوق - باید بگوییم حکم‌الله فراتاریخی است. لاجرم احکام دین تاریخی در صدر اسلام که معارض‌اند، ضد اسلامی می‌شوند. بار دیگر نویسنده محترم اصطلاحی کلامی را در استدلال خود به کار برده‌اند، اما از آن معنای دیگری اراده کرده‌اند. فطری بودن دین اسلام، یعنی باورهای آن بر پایه فطریات قابل اثبات استوار شده و احکام آن با مستقلات عقلی سازگار است نه این که با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است.

نقد معیارهای ۳، ۴، ۵، ۹ و ۱۰

معیارهای ۳، ۴، ۵، ۹ و ۱۰ متحد‌المأخذ هستند. جامع همه آنها این است که اگر امروز ببینیم که حکمی از احکام دین با مقاصد شریعت سازگار نیست، کشف می‌کنیم که آن حکم فراتاریخی نبوده است. دلایل این معیارها نیز مشترک‌المأخذاند: دین مجموعه منسجمی است برای همه دوران‌ها. از این رو، هر جزء آن با دیگر اجزاء و با کل مجموعه سازگار است. اگر جزیی ادعایی از دین با دیگر اجزاء - برای مثال، با اصلی از اصول دین یا صفتی از صفات خدا یا مبنایی از مبانی شریعت (مثل حکمی اخلاقی) یا با مقاصد شریعت - ناسازگار باشد، ناچار باید آن را در زمره احکام فراتاریخی نیاوریم و گرنه انسجام مجموعه از میان خواهد رفت.

اشکال این معیارها نیز مشترک‌المأخذ است. صد البته آموزه‌ای که انسجام مجموعه دین فراتاریخی را برهم زند به همین دلیل نمی‌تواند جزء دین فراتاریخی باشد، اما رد یک آموزه خاص با این معیار در گرو این است که نخست مجموعه دین فراتاریخی (یا تک آموزه‌ای که انسجام دیگر آموزه‌ها را با آن می‌سنجیم) مشخص باشد آن‌گاه ناسازگاری یک آموزه با آن مشخص شود. پیش از مشخص شدن مجموعه دین فراتاریخی، منطقی نیست که بتوان عضویت چیزی در آن را نفی کرد، چون انسجام مجموعه را بر هم می‌زند. و چون معیارهای ارائه شده برای تشخیص دین فراتاریخی از دین تاریخی در نظر گرفته شده‌اند، نمی‌توانند به دلیل انسجام متکی باشند.

آنچه ما امروز در اختیار داریم دین فراتاریخی شُسته رُفته نیست، بلکه دسته‌ای از

آموزه‌ها ایند که بعضاً تاریخی و بعضاً فراتاریخی‌اند. برای تفکیک آموزه‌های تاریخی از فراتاریخی باید به معیارهایی توسل جوییم. تک تک آموزه‌های در دست را باید با این معیارها بسنجیم و در یکی از دو دسته جا دهیم. اولین آموزه را که به این محک بزینم، اولین عضو مجموعه تاریخی یا مجموعه فراتاریخی مشخص می‌شود. تا این کار در مورد همه آموزه‌های در دست انجام نگیرد، نمی‌توان مجموعه آموزه‌های فراتاریخی و مجموعه آموزه‌های تاریخی را تعیین کرد و تا این مجموعه‌ها تعیین نشوند، نمی‌توان به دلیل ناسازگاری با آنها، چیزی را رد کرد. از این رو، معیاری که با آن اعضای مجموعه متعین می‌شوند، نمی‌تواند اعتبارش را از انسجام درون مجموعه‌ای به دست آورد.

نقد معیار ششم

معیار ششم برای تفکیک آموزه تاریخی از فراتاریخی دین این بود که انسان‌ها مجبورند میان زندگی در دنیای قدیم یا دنیای جدید انتخاب کنند و هر کدام مقوماتی دارد. قرائت خاصی از دین با دنیای قدیم و قرائت دیگری با دنیای جدید سازگار است. هر آموزه‌ای که با مقتضیات دنیای جدید نسازد، نمی‌تواند آموزه دین فراتاریخی باشد. تمام نصوص دال بر آن، مربوط به قرائت دین در دنیای قدیم خواهد بود.

اما این دلیل نیز مصادره به مطلوب است. پیش فرض این معیار این است که دین فراتاریخی با زندگی مدرن سازگار است. از این رو، ناسازگاری آموزه‌ای دینی با زندگی مدرن حاکی از آن است که آن آموزه تاریخی است. یک اختلاف سنت‌گرایان با نوگرایان درست بر سر همین نکته است. نویسنده محترم اول سازگاری را مفروض گرفته‌اند آن‌گاه بر اساس آن، دین فراتاریخی را مقرر می‌کنند، اما برای تقرر دادن به دین فراتاریخی از همین معیار (برای تفکیک آموزه‌های تاریخی از فراتاریخی) استفاده می‌کنند! این پیش فرض از کجا آمده است؟ یا به طور پسینی آن را آزموده‌ایم و یا به طور پیشینی اثبات کرده‌ایم. به طور پسینی نیازموده‌ایم و اساساً محال است بیازماییم؛ چرا که برای آزمون، نخست باید دین فراتاریخی را مقرر کرده باشیم، سپس ببینیم آیا با مقتضیات زندگی جدید می‌سازد یا نه، اما برای تقرر دین فراتاریخی از ناسازگاری با زندگی مدرن شروع کرده‌ایم و این دور است.

اگر به طور پیشینی این پیش فرض را اثبات کرده‌ایم، آن‌گاه مشکل دیگری ظهور می‌کند؛ نقد زندگی مدرن با دین فراتاریخی ناممکن می‌شود. مگر بنا نیست زندگی مدرن





را با دین فراتاریخی سامان دهیم. اگر از ابتدا شرط فراتاریخی بودن را سازگاری با زندگی مدرن بگیریم، «داوری دربارهٔ دنیای جدید با دین فراتاریخی» (فناپی، ۱۳۸۹: ۵۰۹) دیگر چه معنای محصلی دارد؟ وانگهی، انسان‌ها بر چه اساسی بین زندگی مدرن و سنتی انتخاب کنند؟ بر اساس دین فراتاریخی نمی‌توانند؛ چرا که هنوز مقرر نشده است، پس آیا تسلیم جبر زمانه شوند؟ اشکال این انتخاب را دهه‌ها پیش سنت‌گرایان گوشزد کرده‌اند. آنان خواستار تنظیم کردن دنیا با دین به جای توفیق بین دین و دنیا هستند.^{۱۸} ضمن این که این سخن مستلزم تجویز رفتار بر اساس علت و نه دلیل است.

نقد معیار هفتم

معیار هفتم برای تعلق آموزه‌ای به دین فراتاریخی این بود که با عرف و جنبه‌های خوب دنیای جدید سازگار باشد. دلیل این معیار را این دانستند که عرف حجت است، مگر این که در دین مطلق عدم حجیت آن بیان شده باشد. هرگاه آموزه‌ای مخالف عرف باشد معلوم می‌شود به دین فراتاریخی تعلق ندارد. احکام امضایی تأییدی بوده از دین بر عرف زمانه. استمرار آن احکام در گرو این است که عرف مربوطه همچنان عرف زمانه باشد. آیاتی چون «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» مؤید اعتبار عرف از سوی شارع‌اند. چنین ادعایی پیش‌تر از سوی بزرگانی مطرح شده است.^{۱۹}

در توضیح این معیار چند ادعای مهم مطرح شده است: عرف مطلقاً حجت است و احکام امضایی تا زمانی معتبر می‌مانند که عرف امضا شده باقی باشد. دلیل این ادعاها ظن عقلایی و سیرهٔ عقلا عنوان شده است، اما اثبات تمام این ادعاها بسیار دشوار است. نکتهٔ نخست در باب اصطلاح «حجت» است. گویا نویسندهٔ محترم این اصطلاح را به معنایی متفاوت به کار می‌برند. در اصطلاح فقها «حجت» یعنی دلیلی که یا کاشف از حکم شرع یا معذر در صورت خطاست. امارات و اصول عملیه حجت‌اند از این نظر که شارع خود عمل به آنها را اجازه داده است. در نتیجه، اگر به واقع اصابت کرد چه بهتر و اگر خلاف واقع از کار در آمد، عمل به آنها معذر است. برای کسی که دغدغهٔ طاعت از اوامر الاهی دارد دستیابی به حجت ناگزیر است.

آقای فناپی «عرف» را حجت می‌دانند. اگر «حجت» به همین معنا باشد، باید دلیلی عقلی یا نقلی اثبات کند که عرف حجت است. صرف این که عقلاً بر اساس عرف عمل می‌کنند، کافی نیست. عقلا کارهای خطا بسیار انجام می‌دهند. مادام که اطمینان - و نه یقین

اصطلاحی- به حجیت عرف از دلیلی نیافته‌ایم، بر اساس مبنای خود ایشان نمی‌توانیم ادعا کنیم که عرف کاشف از حکم خدا و معذّر است.

وانگهی کدام عرف حجت است؟ آیا همه عرف‌ها حجت‌اند؟ در تعارض عرف‌ها که فراوان هم هستند با کدام معیار یکی را برگزینیم؟ عرف در چه قلمروی حجت است؟ عقلا در چه حوزه‌ای به عرف رجوع می‌کنند؟ آیا دانشمندان شیمی در باب ساختمان مولکول‌ها به نظر عرف استناد می‌کنند؟ زبان‌شناسان در باب معانی کلمات و همچنین سیاستمداران در قانون‌نویسی و آئین‌نامه‌نویسی به عرف استناد می‌کنند؟ اعتماد عقلا بر عرف بدین گستردگی که ادعا شده است، بسیار دور از ذهن است. چنان‌که معلوم نیست عرف، ظن عقلایی قابل اعتنایی تولید کند؛ به ویژه آن‌جا که پای هنجارها و نه کشف حقیقت در میان است. «ظن عقلایی به یک هنجار در اثر عرف» ممکن است حاصل شود، اما حجیت چنان ظنی معنای محصلی ندارد. قید بیان شده در باب احکام امضایی نیز صحیح نیست. امضای شارع زیر یک عرف خاص به سبب این نیست که آن عرف وجود داشته است. بسیار اند عرف‌هایی که شارع با آنها جنگیده است. امضای عرف به خاطر مصلحتی است که در آن وجود دارد. استمرار امضا نیز منوط به استمرار مصلحت است نه استمرار عرف. آقای فایبی با آن‌که اشارات بسیار به مصلحت احکام داشته‌اند ولی گام نهایی را برنداشته‌اند: احکام در گرو مصالح‌اند چه امضایی باشند و چه تأسیسی، چه دائم باشند و چه موقت. آنچه در بحث ایشان جایز خالی است سازوکار پیوند میان عرف، علم، هنر، روش‌ها و دستاوردهای زندگی جدید با مقاصد دین است.

باتوجه به این نکات، دشوار می‌توان پذیرفت که مخالفت حکمی با عرف زمانه نشانه تاریخی بودن آن حکم باشد. چنان‌که به سختی می‌توان پذیرفت که روشی که در دوره‌ای یا جایی عرف شده است، لزوماً مطلوب دین فراتاریخی باشد. وانگهی اگر اجازه دهیم زندگی مدرن بر اساس دین فراتاریخی نقد شود، آن‌گاه عرف‌های رایج را نیز باید اصولاً قابل نقد و نفی بر پایه دین فراتاریخی بدانیم. لاجرم نباید به نحو پیشینی تطابق عرف زمانه با دین فراتاریخی را مفروض بگیریم. از این‌رو، نباید مخالفت با عرف، معیار فراتاریخی نبودن یک آموزه تلقی شود.

نقد معیار هشتم

معیار هشتم برای فراتاریخی بودن یک حکم دینی این بود که با توجه به واقعیت‌های زندگی، قابل اجرا باشد. دلیل معیار هشتم این بود که هرگاه حکم شرعی - با تمام قیودش -





در موردی - به دلیل واقعیت‌های عینی‌ای که به تجربه داشته می‌شود - درمی‌یابیم که آن حکم یا دست کم خصوصیاتی از آن مربوط به دین تطبیق شده است. غیر ممکن بودن اجرای حکم حاکی از مطلق نبودن آن است.

در نقد این سخن گفتنی است که نویسنده محترم این جا به رویکرد درست در اجتهاد بسیار نزدیک شده‌اند، اما معیار مذکور به تصحیح نیاز دارد. قابل اجرا نبودن حکمی به علت عوامل خارجی مانند طول روز و شب نشانه این است که حکم بیان شده تطبیق ارزش مطلق با شرایط ویژه محیطی است که در آن، حکم بیان شده است. ممکن است حکم، فراتاریخی باشد، اما عنوانی که بر آن بار شده تاریخی باشد. از این رو، ضروری است ارزشی که در پس حکم است را استخراج و عنوان متناسب با آن را کشف و حکم، روزآمد و متناسب با موقعیت‌های مختلف شود. بنابراین، تاریخی بودن و جواز صرف نظر از حکم از این معیار به دست نمی‌آید.

رویکرد اتمیستی

راه حل‌هایی که برای بحران فقه ارائه شده - از جمله راه حلی که در این مقاله بررسی شد - همه گرفتار یک مشکل اساسی‌اند؛ همان مشکلی که بحران فقه هم از آن ریشه گرفته است. آن مشکل اساسی رویکرد اتمیستی به دین، شریعت و فقه است. اگر هر یک از آموزه‌های دین و احکام شرع را مستقل از دیگر آموزه‌ها و از مقاصد دین و مصالح و مفاسدی که علت احکام هستند در نظر بگیریم و برای استنباط یک حکم شرعی تنها به آن دسته ادله نقلی که در سنت تاریخی راجع به آن وجود دارد، رجوع کنیم فقهی بیار می‌آید که اجزای آن با هم پیوند نظام‌مند (ارگانیک) ندارند، نحوه تأمین مقاصد شریعت را نشان نمی‌دهد، احکامی غیر قابل اجرا یا دارای پیامدهایی نامطلوب دارد و برای عقل به منزله یک منبع فقهی تنها یک ارزش تشریفاتی قائل می‌شود. چنان فقهی به دقت کلمه «اخباری‌گرایانه» خواهد بود، هر چند نام اصولی‌گرایی را تزئیناً یدک بکشد. راه حل آقای فنایی نیز مبتنی بر رویکرد اتمیستی است. در این راه حل یک آموزه فقهی مستقل و جدا از دیگر آموزه‌های فقهی با معیارهای یازده گانه سنجش می‌شود. فرض این است که یک تک آموزه می‌تواند آموزه‌ای فراتاریخی باشد. اما جامعیت و سازواری فقه مانع آن است که هیچ آموزه‌ای به صورت منفرد معتبر تلقی شود.

تصور منطقه الفراغ در شریعت تنها در رویکرد اتمیستی ممکن است. اگر با دین به مثابه

یک کُلّ منسجم و با ادله شرعی و عقلی احکام زمینه‌گرایانه رویارو شویم، نخست باید بکوشیم احکام مستقل عقل را در قلمروی که عقل عملی حکم دارد استنباط و سلسله مراتب اهم و مهم آن را روشن سازیم، آن‌گاه بر اساس نصوص نقلی، مقاصد اصلی شریعت را شناسایی و سلسله مراتب میان آنها را نیز متعین کنیم، آن‌گاه به روشنی معلوم خواهد شد که کدام دلیل نقلی حکم مطلق دین را برای بشر بیان می‌کند و کدام دلیل نقلی تطبیق یک عنوان کلی را بر عنوانی جزئی‌تر بنا بر شرایط عینی حیات حکایت می‌کند. در این حالت، هیچ منطقه الفراغی باقی نمی‌ماند. خدا در هر مسئله‌ای حکمی دارد و هیچ باید یا نباید مورد نیاز انسان را و انهداده است.

عقل و نقل دو منبع موازی نمی‌شوند که هر کدام جای خالی دیگری را پر کنند. منطقه الفراغ بر خلاف ظاهرش اتفاقاً در ورطه همان بحرانی می‌غلطد که می‌خواهد از آن بگریزد. درست آن‌جا که منطقه الفراغ است باید تکلیف یک «باید» را روشن کرد. اما بر چه اساس؟ آیا خداوند در آن موضوع مورد حاجت انسان اراده‌ای تشریحی ندارد؟ آیا می‌شود تصور کرد جنبه‌ای از حیات انسانی با دیگر جنبه‌های حیات آن‌قدر بی‌ارتباط باشد که نفی و اثبات در آن هیچ تأثیری بر آنها نگذارد؟ از این‌جا روشن می‌شود که منظر اتمیستی ریشه‌انگاره منطقه الفراغ است. به دلیل پیوستگی ذاتی جوانب حیات انسانی، منطقه الفراغ یا رفته رفته آن‌قدر بزرگ می‌شود که چیزی از حکم‌الله در شریعت باقی نماند یا آن‌قدر تنگ و تنگ‌تر می‌شود تا منطقه الفراغ عملاً فارغ از مدلول شود. وانگهی، خارج از منطقه الفراغ کافی است یک حکم ثابت جاویدان به روش اتمیستی استنباط کنیم تا بحران فقه از همان نقطه باز گردد. با جایگزین‌سازی رویکرد زمینه‌گرایانه می‌توان بحران فقه را حل کرد، بی‌آن‌که نیازی به تجدید نظرهای گسترده باشد.^{۲۰}

پی‌نوشت‌ها

۱. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹) اخلاق دین‌شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲. آقای فنایی «عرف» را به طور مستقل و به عنوان معیار سیزدهم ذکر کرده‌اند، اما از آن‌جا که دلیلی که برای اعتبار این معیار آورده‌اند همان دلیلی است که برای معیار دوازدهم ارائه کرده‌اند، این دو را درهم ادغام کردیم.





۳ ﴿ خَدُّ الْعُقُوِّ وَأُمُرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرَضٌ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ۱۹۹).

۴. ابن سینا می گوید: «بشر قادر نیست حقیقت اشیاء را دریابد. آنچه ما می شناسیم تنها ویژگی ها یا اعراض یا لوازم اشیاء است، نه فصول حقیقی که مقوم اشیاء اند. نه حقیقت خدا را می توانیم بشناسیم نه حقیقت عقل را و نه نفس را و نه فلک را و نه آتش را و نه هوا و آب و خاک و نه حتی حقایق اعراض را... راز اختلاف نظر میان آدمیان درباره حقیقت همین است؛ کسی لازمه ای از لوازم یک حقیقت را درک می کند و دیگری لازمه دیگری از همان حقیقت را درک می کند و هر کدام آنچه را درک کرده حقیقت به شمار می آورد از این رو، میان ایشان اختلاف می شود...» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵). خواجه نصیرالدین طوسی با ذکر این نظریه ابن سینا توضیح می دهد که چون قوه تفکر یکی از ویژگی های روح است، آدمی می تواند خصوصیت های مشابه را درک کند... و «هر یک از اهل نظر آنچه را می شناسد به منزله حقیقت تلقی می کند با آن که شناخت او صرفاً از آن جهت است که ارتباط با آن خصوصیت یافته و تا حدی است که شناخت و قوه فهم او اجازه می دهد» (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

همچنین تصریح می کند که به سبب ناآگاهی از حقایق اشیاء به شناخت لوازم آنها بسنده می کنیم: «و نیز باشد که به سبب عدم اسماء یا قلت شعور به حقایق فصول از فصلی بلازم اخص او عبارت کنند» (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۳۲). بهمینار تصریح می کند که «شناختی که با حس حاصل می شود، به حقیقت اشیاء تعلق نمی گیرد و تنها عقل قادر است هر یک از حقایق را به طور مجزا از دیگر حقایق و به نحو ثابت و لایتغیر ادراک کند (بهمینار، ۱۳۷۵: ۵۶۲). شهرزوری شارح شیخ اشراق نیز می نویسد: «چون احاطه قوای ادراکی آدمی بر حقایق اجسام و ترتیب آنها ممکن نیست بطریق اولی درک حقایق نامحسوس برای بشر ممکن نیست» (شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۷۵). فخر رازی در ضمن بحث از جنس و فصل که «علل قوام» نامیده می شوند، می گوید: «چون حقیقت آنچه مقوم شیئی است بر ما پوشیده است در تعریف جسم مثلاً، تنها به آثار و لوازم اکتفا می کنیم، چنان که به خاطر ناآگاهی از حقیقت اتصال و ماهیت نرمی آنها را به کمک لوازمشان تعریف می کنیم. از قبیل امکان فرض اجزاء مشترک یا قبول شکل های مختلف به آسانی» (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۸). ملاصدرا بارها در اسفار تکرار می کند که حقیقت دست نیافتنی است و یا دست کم از چنگ شناخت گزاره ای می گریزد. برای مثال او می گوید: «آنچه را در تعاریف به عنوان فصل اشیاء می آوریم، فصل حقیقی نیست؛ بلکه از لوازم و نشانه های فصل حقیقی است... آدمی ناگزیر است از فصول حقیقی چشم ببوشد و به آثار و لوازم آنها بسنده کند، چون اغلب فصول حقیقی شناخته نمی شوند یا در زبان برای آنها واژگان وضع نمی شود...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵). همچنین می گوید: «اگر مراد منکران شناخت حقایق بسیط این باشد که عقل قادر نیست حقیقت امر خارجی را به وساطت تصویر عقلی آن بشناسد. البته، سخن موجهی می گویند...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۰).

تفاوت ملاصدرا با ابن سینا در این است که ملاصدرا علم حضوری به حقایق را ممکن می داند، هر چند بیان ناشدنی و غیر قابل انتقال بین الادهانی و محدود به درجه محدودیت هیت عالم می داند. در این که شناخت متعارف که در علم و فلسفه مطرح است محدود به عوارض و لوازم است و به حقیقت نمی رسد، اختلافی ندارند. با این همه تصریحات متقدمان در باب محدودیت های شناخت بشر و امتناع دستیابی به

حقیقت، چه جا دارد ادعا کنیم متقدمان حقیقت را ساده و دست‌یافتنی و سره می‌دانستند؟ مگر این که این سینا و خواجه و علامه حلی و ملاصدرا و دیگر آباء فلسفه و کلام اسلامی را در شمار متقدمان به حساب نیاوریم!

۵. این سینا می‌گوید: «حس منشأ معرفت و عقل منشأ علم است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸). برای مطالعه بیشتر در باب دیدگاه‌های متقدمان در باب علم، معرفت و حس و عقل نک: واله، ۱۳۹۰.

۶. آخوند خراسانی در این زمینه می‌گوید: «اگر تصویب را تنها در مورد حکم فعلی در نظر بگیریم و بگوییم هر مجتهد حکم واقعی و انشایی را جست‌وجو می‌کند اما در نهایت آنچه به دست می‌آورد تنها حکم فعلی اوست که از مجتهدی تا مجتهد دیگر تفاوت دارد... این تصویب نه تنها ممتنع نیست بلکه ناگزیر است» (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۵).

۷. آخوند خراسانی ضمن نقل اجماع همه مسلمانان بر تخطئه در عقلیات، اختلاف نظر امامیه با عامه را در شرعیات یاد می‌کند و نظریه تصویب را به دو قرائت ذکر و رد می‌کند، سپس نظریه تخطئه را هم بر مبنای سببیت و هم بر مبنای طریقت اثبات می‌کند (نک: کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۵).

۸. از مسلمات فقه شیعه است که اگر مجتهدی در اجتهاد دوم به فتوایی مغایر فتوای پیشین خود رسید باید طبق فتوای نو عمل کند. برخی معتقداند اعمالی که بر اساس فتوای سابق انجام شده مجزی هستند، یعنی نیازی به اعاده یا قضای آنها نیست و آثار وضعی آنها استمرار دارد. آخوند خراسانی اختلاف نظر در این زمینه را ناشی از اختلاف نظر درباره وجه اعتبار ادله علمی می‌داند؛ اگر اعتبار آنها از باب سببیت باشد باید قائل به اجزاء شد و گرنه، نه (نک: شیخ محمدحسین اصفهانی، کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۹). میان قطعی یا ظنی بودن فتوای جدید تفکیک می‌کند و در مورد ظنی تفاوت فتوا را مانند نسخ می‌شمارد (نک: اصفهانی، الفصول الغرویة: ۴۰۹). مرحوم میرزا هاشم آملی اقوالی که متضمن نوعی تفصیل است از جمله نظرهای مذکور را نقل و نقد می‌کند و در نهایت فتوا می‌دهد که جز در مستثنیات مانند «قاعده لایعاده» اعمال مطابق فتوای پیشین مجزی نیست (نک: آملی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۳۱). وحید بهبهانی در باب وظیفه مجتهد در مقام اجتهاد می‌گوید: «مجتهد باید که از باب احتیاط رای خود را با آراء مجتهدان دیگر بسنجد؛ اگر اغلب موافق بود، خدای را سپاس گوید... و اگر چنین نبود، نخست احتمال دهد که خودش خطا کرده و پس در اصلاح حال خویش بکوشد. از این پس، در هر مسئله‌ای بقدر وسع خود بکوشد، آنچه را به دست آورد اجتهاد خودش بشمارد با آن که هنوز احتمال می‌دهد در آینده با مهارت و ممارست بیشتر، شاید رأیش تغییر کند؛ اما فعلاً مکلف به همین اجتهاد است «و لایکلف الله نفساً الا وسعها» (نک: بهبهانی، ۱۴۱۵: ۵۱۲). این سخنان آشکارا نشان می‌دهند که اصولیان به اختلاف معقول معتقداند و کشف حقیقت به صورت ثابت و جزمی در قلمرو باید‌ها و نباید‌ها را ممکن نمی‌دانند.

۹. به ترتیب: «این براین ثابت کرد که چاره‌ای نیست جز این که طبق ظن عمل کنیم جز آن‌جا که دلیل خاصی مانع از آن باشد» و «بن بست در شناخت احکام بعلاوه بقای تکلیف ما و قبح تکلیف به آنچه خارج از توان است ایجاب می‌کند که عمل طبق ظن جایز باشد...» (نک: میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۵۲ و ۵۵).

۱۰. در صفحه ۱۴۳ آقای فنایی میان رابطه تطابق و رابطه علیت میان ذهن و عین تفکیک می‌کند و اولی را





مستلزم رئالیزم خام و دومی را مستلزم رئالیزم انتقادی می‌شمارد. به نظر وی متقدمان به قول نخست و امروزیان به قول دوم قائل‌اند. این دیدگاه بر دو اشتباه مبتنی است؛ یکم، اشتباه نظریه‌ای وجودشناسانه با نظریه‌ای معرفت‌شناسانه و دوم، اشتباه نظریه‌ای در باب معنا با نظریه‌ای در باب شناخت. نظریه وجود ذهنی ربطی به بحث معرفت‌شناسی ندارد، چنان‌که سخن گفتن از علیت یا هوویت ذهن و عین سلباً و ایجاباً ممتنع است (نیم قرن پیش ویتگنشتاین روشن ساخت که چون هیچ راهی به عین جز از ذهن وجود ندارد، بررسی این نسبت ممتنع است) مگر این‌که منظور دلالت الفاظ بر معانی باشد. این بحث البته، مطرح شده و بسیار مهم نیز هست، اما نسبت به رئالیزم و ایده‌آلیزم (چه خام و چه انتقادی) کاملاً خنثی است. تفصیل مطلب را در کتاب الروافدکه دیدگاه ویژه آیت الله سیستانی را آورده و در هدایة المسترشدين که به تفصیل به بحث ماهیت معنا پرداخته و خلاصه‌ای از آن را در متافیزیک و فلسفه زبان (ص ۱۷۱ تا ۲۱۶) ببینید. به هر صورت، متقدمان دست کم در جهان اسلام هرگز معتقد نبودند که آنچه ما از جهان می‌دانیم دقیقاً همه آن چیزی است که حقیقتاً وجود دارد. اگر در فلسفه مغرب زمین چنان مناقشات و وجود داشته ربطی به سنت نظری در جهان اسلام ندارد. به همین جهت تفصیل فراوانی که در یادداشت‌های فصل دوم (ص ۵۶۳-۵۷۰) و قرائت کانتی از ملاصدرا داده‌اند، بیش از هر چیز تحمیل نقطه نظرهای اجنبی به فلسفه اسلامی است.

۱۱. اشاره به این نکته نیز خالی از فایده نیست که اصل این بحث در رویکرد پدیدار شناختی و درون‌گرایانه در شناخت‌شناسی مطرح می‌شود. مشکلات لاینحل این رویکرد از جمله شکاکیت شناختی سبب میل فیلسوفان به برون‌گرایی شده است. همین مشکلات کافی است تا بحث مذکور را بلا موضوع شده تلقی کنیم.

۱۲. در بحث رئالیزم (واقع‌گرایی) تحولات نظری بسیار گسترده‌ای رخ داده که سبب می‌شود نتوان به این پرسش جوابی سرراست داد. برای روایتی موجز از این تحولات نک:

Dancy, Jonathan. (2010) *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. Chichester West Sussex, U.K.; Malden MA: Wiley-Blackwell. pp. 671-694.

13. see Meister, Chad, ed. (2007) *The Philosophy of Religion Reader*. New Ed. Routledge. Ch. 3
در این مقاله پلاتینجا درست همین دیدگاه را نقد می‌کند.

۱۴. عبارت آقای فنایی دقیقاً این است: «ما صرفاً حق داریم با دین مطلق و فراتاریخی در باب دنیای جدید و مظاهر آن داوری کنیم نه با دین تطبیق شده بر دنیای قدیم» (فنایی، ۱۳۸۹: ۵۰۹).

۱۵. این قید «بماهم عقلاً» را نباید بد فهمید تا شبهه همان‌گویی یا تعریف پیش‌آید. منظور از این قید این است: اگر همه عقلاً به رغم تکرارهای فرهنگی و نژادی و تاریخی و... منکر یک اصل موضوع را «دیوانه» به شمار آورند آن‌گاه آن اصل موضوع پایه عقلی است. اما اگر منکر را نه دیوانه بلکه بی‌اخلاق یا مثلاً بی‌عاطفه به شمار آورند، آن اصل و نقیضش از اصول عقلی پایه نیست (نک: منتظری، ۱۴۱۵: ۴۷۲).

۱۶. «دینداران می‌توانند میان زیستن در دنیای جدید و زیستن در دنیای قدیم دست به انتخاب بزنند اما... هر دنیایی را که شخص انتخاب می‌کند ناگزیر است قرائتی از دین و متون دینی به دست دهد که با دنیای

- مورد انتخاب او متناسب، موزون و متلائم باشد...» (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۶۷).
۱۷. احکام ناسازگار با بیانیه حقوق بشر (مثل نابرابری جنسی و دینی در ارث) خردستیزتر از باور به رستاخیز مردگان نیست. با چه معیاری میان دو امتیاز قائل شویم؟ اگر راز خردستیز شدن آنچه خردستیز نبوده را روشن نکنیم چگونه مرز خردگریزها را حفظ کنیم؟
۱۸. نک: عابدی، ۱۳۷۶: ۱۶۹. (دینی کردن دنیا، به جای دنیوی کردن دین).
۱۹. نک: مصاحبه با مرحوم آیت الله مهدی حائری یزدی در آفاق فلسفه: ۱۴۳
۲۰. برای مطالعه بیشتر درباره «زمینه‌گرایی در فقه» نک: واله، ۱۳۹۰: ۷۵-۱۰۶.



نظر

کتابنامه

۱. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق)، مجمع الافکار، قم: نشر چاپخانه علمیه.
 ۲. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: نشر مكتبة الاعلام الاسلامية.
 ۳. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
 ۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية، بی جا، نشر دار احیاء العلوم الاسلامية.
 ۵. بهبهانی، وحید (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائرية، قم: نشر مجمع الفكر الاسلامی.
 ۶. بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، الاسرار الخفية، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۸. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی) (بی تا)، کفایة الاصول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
 ۹. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية، قم: انتشارات بيدار.
 ۱۰. رضوی، مسعود (۱۳۷۹)، آفاق فلسفه، تهران: نشر پژوهش فرزاد روز.
 ۱۱. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م)، الاسفار العقلية الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
 ۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصيرية، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی.
 ۱۴. _____ (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
 ۱۵. عابدی، احمد، (۱۳۷۶)، «مصلحت در فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز، ۱۳۷۶
 ۱۶. فنايي، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، اخلاق دین شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
 ۱۷. قطیفی، سید منیر سید عدنان (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول: تقریرات درس اصول آیت الله سیستانی، قم: انتشارات مکتب آية الله العظمی السید السیستانی.
 ۱۸. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، تقریرات درس آیت الله بروجردی، نهاییه الأصول، قم: تفکر.
 ۱۹. میرزای قمی (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، قم: نشر کتابفروشی علمیة اسلامیة، چاپ دوم.
 ۲۰. واله، حسین (۱۳۹۰)، نقد و نظر، شماره دوم سال شانزدهم تابستان، ص ۷۵-۱۰۶
 ۲۱. _____ (۱۳۹۰)، «معرفت شناسی در علوم عقلی اسلامی»، مجله شناخت، شماره ۶.
 ۲۲. _____ (۱۳۹۰)، «زمینه گرایی در فقه»، مجله نقدونظر، شماره دوم، سال شانزدهم.
23. Dancy, Jonathan. (2010), *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. Chichester West Sussex, U.K. ;Malden MA: Wiley-Blackwell.
24. Meister, Chad, ed. (2007), *The Philosophy of Religion Reader*. New Ed. Routledge.



جامعه، فرهنگ و تمدن در تفکر و تجربه صوفیان مسلمان

حیب الله بابایی*

چکیده

این نوشته بر ربط میان تصوف و تمدن در تفکر و تجربه عرفانی معطوف خواهد بود، تا نخست در نگاه نظری کارکردهای تمدنی آموزه‌های عرفانی و امکان نگرش تمدنی به ایده‌های صوفیانه روشن شود و آن‌گاه نسبت میان تصوف و تمدن به لحاظ عینی و تاریخی نیز روشن گردد که چنین آموزه‌های عرفانی - تمدنی نه تنها در کتاب‌ها و نوشته‌های اهل معرفت، بلکه در عرصه عینیت تاریخی نیز تحقق یافته و در صورت‌بندی جامعه، فرهنگ و تمدن اسلامی نقش داشته است. از این منظر بدون توجه عمیق و عقلانی به میراث عرفانی، نه فهم تمدن اسلامی در گذشته میسر خواهد بود و نه تأسیس و یا احیای این تمدن در آینده.

کلیدواژه‌ها

تصوف، تمدن، فرهنگ، دنیا، زهد، ولایت، جهاد، اجتماع، سیاست و هنر.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی habz109@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۳/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۵/۱۲





مقدمه

در این مقاله، واژه «تصوف» با واژه «عرفان»، و واژه «صوفی» با واژه «عارف» به یک معنا به کار می‌رود. هرچند «تصوف» در اصطلاح تاریخی اعم از اهل حق و یا جهله صوفیه بوده و در اصطلاح تاریخی نیز به همه آنها واژه «صوفی» اطلاق شده است (تصوف در معنای عام)، اما در معنای دقیق‌تر، باید جهله صوفیه را از اهل برحق تصوف جدا کرد (تصوف در معنای خاص). به دیگر بیان، «تصوف» در اصطلاح اهل لغت که همان اصطلاح مورخین عرفان نیز است و شامل همه طبقات صوفیه (اعم از اهل حق و مدعیان صوفیه) می‌شود، از «تصوف» در اصطلاح اهل عرفان متفاوت است.

در اصطلاح لغویون، «تصوف» به معنای پوشیدن «صوف» و لباس پشمین بوده که نمادی برای زهد و ترک تنعم در دنیا است، ولی در اصطلاح اهل عرفان، «تصوف» تطهیر قلب از محبت به ماسوی‌الله است و صرف پوشیدن لباس صوفیه و ادعای زهد و ترک تنعم برای صوفی بودن کافی نیست. صوفیان برحق، همان عارفان سالک و سالکین الی‌الله هستند که می‌کوشند قلب خود را از محبت غیرخدا پاک نموده، و ظواهر رفتاری خود را بر اساس التزام به اوامر الهی و پرهیز از نواهی شرعی تنظیم نمایند. به این قسم از صوفیان «اهل حق» گفته می‌شود که با جهله صوفیه - که خود را صوفی می‌دانند، در حالی که از حقیقت تصوف بدورند - متفاوتند (نک: التهانوی، ۱۹۹۶م: ۴۵۷). از نظر برخی از محققان در عرفان اسلامی «اگر بنا باشد mysticism (= عرفان) را به معنای اصلی آن که به «اسرار الهی» اهتمام می‌ورزد به کار بریم، به یقین می‌توانیم تصوف را به این معنا «عرفان» و صوفیان را «عارف» بنامیم» (نصر، ۱۳۸۲ (الف): ۱۷۸-۱۷۹).

بر پایه این مفهوم از تصوف، پرسش اصلی در این نوشته آن است که ظرفیت‌های جریان کلی تصوف (به رغم تفاوت‌هایی که در طرق و نحله‌های مختلف صوفیه وجود داشته است) در صورت‌بندی جامعه و فرهنگ اسلامی و احیاناً تمدن مسلمانان در گذشته چه بوده است و امروزه سهم آن، در ساخت نظام‌های اجتماعی، چه می‌تواند باشد؟ برای تحلیل نقش عرفان و تصوف در صورت‌بندی تمدن گذشته و احیاناً آینده تمدنی مسلمانان، از دو منظر می‌توان به مسئله نگریست: الف) ظرفیت‌های بالقوه اجتماعی و فرهنگی در ابعاد نظری تصوف (عرفان نظری)، و ب) ظرفیت‌های فعلیت‌یافته جریان تصوف در شکل‌گیری حرکات، جنبش‌ها، فرهنگ و تمدن اسلامی. در قسمت نخست، باید بدین پرسش پاسخ

گفت که آیا مؤلفه‌های نظری در عرفان علمی، ورود در مقولات دنیوی را در امور اجتماعی و در ساحات فرهنگی برمی‌تابند یا نه؟ در قسمت دوم نیز این پرسش را مدنظر قرار می‌دهیم که آیا تاریخ عرفان و تصوف، به لحاظ تاریخی با زیست دنیوی و فرهنگ و تمدن مسلمانان در گذشته ارتباطی داشته است و آیا عارفان در شکل‌بندی تحولات و احیاناً نظام‌های اجتماعی نقشی داشته‌اند؟ به عبارت دیگر، برای پاسخ به پرسش از نسبت میان «تصوف و تمدن» نخست بدین نکته می‌پردازیم که آیا عرفا (نه ضرورتاً همه عرفا) به لحاظ نظری زمینه‌ای برای ورود در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی داشته‌اند و آیا در مبانی فکری و اعتقادی صوفیان (عارفان) باوری برای حضور در جامعه و انجام رسالت اجتماعی وجود داشته است و اگر عرفا به لحاظ فرهنگی و اجتماعی در جامعه حضور یافته و بر فرهنگ زمانه خود مؤثر بوده‌اند، آیا این تأثیر برآمده از دستگاه اعتقادی آنها در عرفان بوده است یا شأن عرفانی آنها به کلی متفاوت و مجزا از شأن اجتماعی‌شان بوده است؟ آنگاه، اگر چنین ارتباطی وجود داشته است، آیا برای چنین پیوندی میان تصوف و فرهنگ و جامعه اسلامی، می‌توان شواهدی از تاریخ ارائه کرد؟ آیا شواهد تاریخی برای حضور اجتماعی عرفا در حدی است که بتوان آن را به جریان کلی تصوف نسبت داد یا این که چنین حضوری آنقدر ناچیز و موردی است که اساساً نمی‌توان تصوف را مقوله‌ای در ارتباط با فرهنگ و تمدن مسلمانان ارزیابی نمود؟

به باور برخی محققان اساساً عرفان و تصوف از یک سو سبب تحریم علوم عقلی و رکود علم در جامعه اسلامی و از سوی دیگر، موجب تحقیر دنیا و زندگی دنیوی در نگاه سالکان و اهل معرفت شده است و همین امر به غفلتی بزرگ در پرداختن به تمدن اسلامی انجامیده است (آزادارمکی، ۱۳۷۴: ۹۵-۹۳). در این نوشته خلاف این مدعا مورد تأکید قرار خواهد گرفت و بر این نکته اصرار خواهد شد که بسیاری از اهل عرفان و تصوف نه تنها در مقام نظر زمینه‌های فراوانی برای ورود در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مسلمانان را داشته‌اند، بلکه آنها در مقام عینیت نیز در مقایسه با دیگر عالمان (مانند فقها، متکلمین و حتی فیلسوفان «فرهنگ و تمدن» مانند فارابی و ابن‌خلدون) در شکل‌بندی تحولات سیاسی و اجتماعی حضوری فعال‌تر داشته و در ساحات مختلف دنیوی و زندگی اثرگذارترین بوده‌اند.

آنچه در این نوشتار مورد تأکید خواهد بود نگاه به تصوف به مثابه یک جریان کلی و به هم پیوسته است. تصوف به مثابه یک جریان کلی، ضرورتاً بدان معنا نیست که در آن





اختلاف و تفاوتی وجود نداشته باشد، بلکه وجود عناصر و ویژگی‌های کلی تصوف (به مثابه روشی از سلوک باطنی، روحی و معنوی در ساحت نظر و عمل) که بتوان به آن واژه «تصوف» را اطلاق کرد، کافی است هرچند که در عناصر شکل‌دهنده آن اختلافات فراوانی نیز میان سلسله‌ها و طریقه‌های عرفانی (مانند قادریه، شاذلیه، نقشبندیه، مولویه، نعمت‌اللهیه، و بکتاشیه و غیره) در زمان‌ها و مکان‌های خاص از حوزه بالکان گرفته تا شرق آسیا وجود داشته باشد و همه عرفا بر آن مولفه نظری و یا عملی، اتفاق نظر نداشته باشند.

الف) ظرفیت‌های بالقوه فرهنگی و اجتماعی در عرفان عملی

آنچه تمدنی بودن یک اندیشه را موجه می‌سازد، نظام‌مند بودن و معطوف به عمل بودن آن اندیشه، اجتماعی بودن آن تفکر و در نهایت ارائه تجربه‌های نسبتاً موفق از ساخت یک جامعه نظام‌مند و متشکل است. آنچه در این قسمت مورد اشاره قرار می‌گیرد این است که تصوف و عرفان در مقایسه با دیگر مکاتب فکری در اندیشه اسلامی، از انسجام بیشتری برخوردار بوده و دارای ساختاری نظام‌مند و مشتمل بر عناصر اجتماعی بوده و کارکردهای بسیار مؤثری در ساخت یک جامعه کلان اسلامی داشته است.

آموزه‌های مختلفی را می‌توان در کتاب‌های اهل معرفت یافت که به لحاظ نظری زمینه‌های مساعدی برای فرهنگ، جامعه و حتی تمدن ایجاد کرده و کنش‌های اجتماعی بسیاری را موجب شده است. در این نوشته، ما در صدد ارائه یک الگوی فکری اجتماعی و تمدنی بر اساس آموزه‌های عرفانی نیستیم (انجام این کار در یک مقاله شدنی نیست)، آنچه در این نوشته مورد تأکید و تمرکز ما خواهد بود ارائه نمونه‌ها و مصادیق فکری و تاریخی از تجربه و تفکر صوفیان در موضوعات مختلفی است که هر یک می‌تواند ظرفیت‌هایی را در بینش و منش تمدنی و فرهنگی ایجاد نماید.

۱. تأکید بر ابعاد عملی و اجتماعی: صوفیان همواره در عین تأکید بر جنبه‌های معرفتی و عقلانی، بر سبک زندگی اصرار ورزیده و نسخه‌ها و رساله‌های عملیه عرفانی مختلفی نوشته‌اند. از همین رو بسیاری از متصوفه، نه تنها معلم، محقق و یا هنرمند بوده‌اند، بلکه وظیفه دولت‌مردی و یا حتی نظامی‌گری نیز داشته‌اند. در حقیقت تصوف، به هر دو نوع ظرفیت نظری و عملی، توجه داشته است و بر اساس آن روشی پدید آورده است که بتوان با آن تمامی جنبه‌های ذهنی، عقلی، معرفتی، معنوی، عینی و اجتماعی را شکل داد و تکامل

بخشید (نک: نصر، ۱۳۸۲ (ب): ۷۶).

۲. یگانه‌گرایی در عقیده، رفتار و ابعاد فرهنگی و اجتماعی آن (توحید در جامعه): همه مسلمان‌ها به توحید و کلمه «شهادت» (لا اله الا الله) باور دارند، اما صوفیان هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی بیشتر از دیگران تلاش کرده‌اند تا اسرار توحید (این که خداوند همه جا هست) را نشان داده، راه‌های سیر و سلوک برای رهایی از کثرات دنیوی را بیان کنند. اهل معرفت، با صورت‌بندی منحصر به فرد توحید در عرصه زندگی، افراد سالک را از خودمحوری که مایه هر گونه شقاق و اختلاف اجتماعی است رها کرده، و خودیت او را فانی در حق ساخته‌اند و این چنین، زمینه را برای همزیستی و مشارکت اجتماعی فراهم آورده‌اند (نک: بابایی، ۱۳۹۱: ۴۸-۲۳). کارکرد عرفان اسلامی که بر وحدت و توحید تأکید می‌ورزد در تضاد با گسیختگی فرهنگی، می‌تواند تمایلات مرکز‌گرای بشر را تغییر داده و جان و نفس آدمی را به سوی کانون اصلی و مرکزی خود بگرداند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

۳. مقوله «زهد» در اندیشه عرفانی و مفهوم اجتماعی آن: در عین اذعان به این که برخی از صوفیان مانند فرقه «کرامیه» با دوری‌گزینی از عرصه‌های اجتماعی و «تحریم المکاسب» امکان تأثیر فرهنگی و تمدنی را از خود و بلکه دیگران سلب می‌کرده‌اند (نک: مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۸)، لیکن انزواگزینی این چنینی از سوی دیگران از اهل معرفت مانند طریقت کازرونی (نک: همان، ۸۵۸۴) و بسیاری دیگر از عرفا مورد رد و انکار قرار گرفته است. از آنجا که صوفیان راستین (نه جهله از صوفیان) ملتزم به تمامی احکام شرعی (چه احکام فردی و چه اجتماعی) در اسلام بوده‌اند و همواره از التزام به شریعت و احکام فردی و اجتماعی، کارکردهای سلوکی و ابعاد طریقتی آن را جست‌وجو می‌کردند، نه تنها زهد عارفانه‌شان موجب بی‌اعتنایی به احکام اجتماعی اسلام نمی‌شد، بلکه زهد عرفانی آنها، جرأت و جسارتی بیشتر در انجام تکالیف اجتماعی به آنها می‌بخشید و قدرت و قوت نظری و عملی‌شان را در انجام مسئولیت اجتماعی افزون‌تر می‌ساخت (نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۶۱).

البته، ناگفته نماند که در تفسیر «زهد» دو معنا گفته شده است: ۱) زهد به معنای داشتن و تعلق نداشتن؛ ۲) زهد به معنای سبکبال بودن و کمتر داشتن (نک: مطهری، ۱۳۵۹، گفتار احترام حقوق و تحقیر دنیا). روشن است که معنای نخست از زهد، منافاتی با داشتن دنیا، توجه به دنیا و ورود در امور دنیوی ندارد. این معنای از «زهد» می‌تواند زمینه‌های مساعدی برای مشارکت تمدنی فراهم آورد که در آن آدمی نه تنها از برخورداری و بهره‌مندی منع نمی‌شود، بلکه چه بسا به داشتن بسیار توصیه می‌شود، ولی داشتن بسیار نباید مایه دل‌بستگی و تعلق به دنیا شود و او را از رسیدن به مراتب معنوی، ارزشی و اخلاقی باز دارد. نمونه سکولار این شیوه





زاهدانه - که در آن کار و صرفه‌جویی هر دو مورد تأکید قرار می‌گیرد - در زندگی پاک‌روشانه بعد از انقلاب دینی، در غرب پروتستان تبلور یافت که در آن الگویی برای شکل‌گیری نظام اخلاقی زاهدانه و در عین حال معطوف به زندگی دنیا شکل یافت (نک: زندال، ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۷۹).

ولی معنای دوم از زهد و ارتباط آن با جامعه و تمدن، جای تأمل دارد. آیا چنین معنا و مرتبه‌ای از زهد در یک قلمرو اجتماعی و تمدنی امکان‌پذیر است و آیا چنین زهدی می‌تواند کارکرد دنیوی و تمدنی نیز داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش و نسبت میان زهد به معنای نداشتن و تمدن، می‌توان گفت که چنین زهدی وقتی منافی جامعه و تمدن خواهد بود که «نداشتن» به معنای نفی و هدم داشتنی‌ها باشد، ولی اگر این نداشتن، متضمن «ایثار» داشتنی‌ها به دیگرانی که ندارند و یا ایثار داشتنی‌ها در جهت رشد و توسعه اجتماعی باشد، نه تنها منافاتی با جامعه و تمدن نخواهد داشت، بلکه در راستای شکوفایی و توسعه اجتماعی و تمدنی خواهد بود. در این منظر، زاهد که در کمال قناعت زندگی می‌کند، برخود تنگ می‌گیرد تا دیگران در آسایش باشند (نک: مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۶). با توجه به این کارکرد، زهد به معنای نداشتن ربطنی با رهبانیت و گریز از جامعه نخواهد داشت، بلکه برآمده از علایق و عواطف اجتماعی و برآیند عالی‌ترین احساسات انسان‌دوستانه خواهد بود (همان: ۲۳۸).

کارکرد دیگری که این نوع از «زهد» به معنای «نداشتن» در جامعه و فرهنگ دارد، همدردی (empathy) و وجود نوعی از مشارکت عملی در غم مستمندان آن جامعه است. فرد زاهد و عارف با زهدورزی خود با طبقه محرومان جامعه همدردی می‌کند (کارکردهای اجتماعی-روان‌شناختی زهد) (همان: ۲۳۸-۲۳۹). امیرمؤمنان علی علیه السلام که در دوره خلافت بیش از هر زمان دیگری زاهدانه می‌زیست، می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا
يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ؛ خداوند عزوجل بر پیشوایان عادل واجب کرده که سطح
زندگی خود را با مردم ناتوان برابر کنند تا فقیر را، فقرش برآشفته
نکند (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

أَفْتَحَ مِنْ نَفْسِي بَأَنَّ يُقَالَ: هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ وَلَا أُشَارُ كُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ،
أَوْ أَكُونَ أَشْوَةً لَهُمْ فِي جُسُوبَةِ الْعَيْشِ!؛ آیا با عنوان و لقب امیرالمؤمنین که بر
من نهاده و مرا با آن خطاب می‌کنند، خودم را قانع سازم و در سختی‌های

روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنان نباشم؟ (همان، نامه ۴۵).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که اصولاً اوج چنین زهدی (به معنای نداشتن) در زهدِ حاکمانِ عارف تجلی می‌یابد که هیچ نسبتی با رهبانیت و گوشه‌گیری و ترک شئونات دنیوی ندارند. از همین رو، اگر علی علیه السلام - به عنوان اسوه و الگوی عارفان و صوفیان - کسی را می‌دید که چنین بر خود تنگ می‌گیرد، او را بازخواست می‌کرد. هنگامی که فردی زاهد بر امیر مؤمنان اعتراض می‌کرد که شما خود این‌گونه هستید و بر خود تنگ می‌گیرید، در جواب می‌فرمود: من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه‌ای دارند (همان، خطبه ۲۰۷). بر این اساس، روشن می‌شود که چنین زهدی به معنای نداشتن، برآمده از یک انگیزه اجتماعی و معطوف به دیگرانی است که در جامعه زندگی می‌کنند. همین‌طور روشن می‌شود که چنین زهدی در صورتی رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد که فرد برخوردار از دنیا باشد و در عین دارایی، زاهدانه زندگی کند و زندگی جمعی را تحت تاثیر قرار دهد.

۴. اندیشه «ولایت» (خلافت بالسیف) و مفهوم تمدنی آن: نکته مهم عرفانی دیگری که در نسبت با جامعه و فرهنگ و بلکه مقوله تمدن بسیار مهم است، مسئله «ولایت» و «خلافت» در عرفان نظری است. مقام «خلافت» در عرفان نظری که به شئون اجتماعی و دنیوی «ولایت» مربوط می‌شود از نقطه‌های بسیار مهم - به لحاظ اجتماعی - در عرفان است. خلافت، اوج مقام ولایت در عرفان است که با داشتن آن نه فقط انذار، بلکه می‌توان مقاتله کرد. اساساً سر و خاستگاه اقدام به مقاتله در سیره انبیاء و ائمه علیهم السلام نیز ریشه در همین مرتبه از ولایت دارد که البته، این مقام برای برخی از انبیاء و بعضی از رسل وجود نداشته است. به بیان دیگر، این مرتبه از ولایت (خلافت) که در آن انسان کامل بر خون و ناموس دیگران ولایت پیدا می‌کند، تنها در مورد برخی از رسولان اولوالعزم صدق می‌کند که افزون بر نبی بودن، رسول نیز هستند، و افزون بر رسول بودن، دارای شأن ولایت، امامت و خلافت بالسیف نیز هستند. این مقام (که با آن بتوان در زندگی مردم تصرف نمود) به لحاظ عرفانی، نشان از کمال ولایت دارد، یعنی مقام ولایت آن‌قدر باید بالا باشد که بتواند در جان و ناموس مردم تصرف کند.

«خلافت بالسیف»، مانند آنچه که در مورد حضرت داوود علیه السلام به کار رفته است، (آیه ۲۶ سوره ص)، نوعی از مجوز اقدام اجتماعی است که می‌تواند در مقیاس یک تمدن نیز ظاهر شود. این اقدام اجتماعی برآمده از اندیشه «تقرب» در موضوع «امامت» است، بدین





معناکه، «تقرب» در وجه کامل اش (قرب فرائض) در ساحات اجتماعی تسری می‌یابد (نک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲: ۱۶۸؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۶).

در حقیقت، امامت در معنای اصیل اش، حاکی از بندگی در اوج است و این بندگی وقتی که جنبه اجتماعی پیدا می‌کند، به شکل قیام، مبارزه، حکومت، نظام‌سازی و تمدن ظاهر می‌شود. در این شأن اجتماعی، که امری قدسی و الهی است، انسان مظهر اسم جامع الله می‌شود و از سوی خداوند و رسول خدا ﷺ برای «اقدام»، خلافت می‌یابد تا به اذن خداوند و به حکم او و به طریقه‌ی خدایی در امور دنیوی و زندگی این جهانی تصرف نماید (نک: قونوی، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

این مرحله از ولایت الهی که ولی خدا (ولایت بر اقدام دنیوی) مثلاً در ساخت یک تمدن پیدا می‌کند، قابل تطبیق بر سفر چهارم از اسفار اربعه معنوی است که در آن فرد سالک پس از سفر سوم و بازگشتش از حق به سوی خلق، سیر و سلوکش را از خلق به خلق و در معیت با حق به انجام می‌رساند. سالک در این سفر چهارم آثار و لوازم خلق را مشاهده می‌کند، به سود و زیان دنیوی خلق الله آگاهی پیدا می‌کند، و بر اسباب سعادت و شقاوت اطلاع می‌یابد؛ اینجاست که اگر سالک به جنگ و قتال هم پردازد، به اذن الله و برای خدا خواهد بود.

عزیزالدین نسفی از عارفان بنام سده هفتم هجری، در نگرش اجتماعی و سیاسی بدین مسئله توجه کرده و تفسیری عرفانی از حضور سیاسی عارف در جامعه ارائه کرده است (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۲۰۲-۲۰۱). ملاصدرا نیز به همین اندیشه و بلکه بالاتر از آن اشاره داشته است. از نظر او، کسانی که در خدمت خلق باشند کامل‌تر از کسانی‌اند که مستغرق در ذات خداوند و بی‌خبر از خلق خدایند (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۲۰). از منظر صدرایی، خلق مظهر تجلی حق تعالی است و انسان کاملی که هم به خداوند و هم به تجلیات خداوند می‌پردازد، رتبه بالاتری از کمال و معنویت را تجربه می‌کند تا کسی که تنها مستغرق در حق و غایب از خلق بوده باشد. در نتیجه هر میزان که سلوک عرفانی ارتقا می‌یابد و به درجات سلوکی افزوده می‌شود، تعهد به دیگران، توجه به جامعه، و مسئولیت دنیوی نیز بیشتر می‌شود.

۵. زیبایی و هنر در تفکر عرفانی و ابعاد فرهنگی و تمدنی آن: اهل معرفت بر زیبایی و جمال تأکید می‌کنند، چون زیبایی و جمال را نه تنها نشانه‌ای از نشانه‌های جمال الهی قلمداد می‌کنند، بلکه تمرین آفرینش اثر هنری و خلق زیبایی‌ها و همین‌طور ملازمت با حقایق زیبا را در تلطیف سرآدمی مؤثر می‌دانند. پرواضح است که زیبایی و هنر به عنوان طریقه وصول به منبع لایزال الهی، دارای نقش فرهنگی و تمدنی بسیار برجسته‌ای نیز است.

تأثیر هنر و زیبایی در صورت‌بندی فرهنگ یک تمدن از آن روست که فرهنگ‌سازی و فرهنگ‌پذیری، یک فرایند عاطفی و روانی و نه عقلی و فلسفی صرف را طی می‌کند و در این میان، هنر و زیبایی - به لحاظ روحی و روانی - در انجام این فرایند عاطفی نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند.

۶. مؤلفه‌های عرفانی مؤثر در ساحت‌های فرهنگی (مانند «غم عرفانی» و «عشق عارفانه»): افزون بر آنچه از عوامل مؤثر روانی در هنر عرفانی گفته شد، برخی از موضوعات عرفانی نیز به لحاظ عاطفی و روحی اثرات قابل توجهی در فرهنگ داشته و در تحولات اجتماعی به طور جدّ نقش آفرینی کرده‌اند. برای مثال، دو عنصر «غم عرفانی» و «عشق عارفانه» جایگاه خاصی در فرهنگ اسلامی داشته‌اند. عنصر غم (= تراژدی) که مشخصه ایرانیان و همین‌طور شیعیان در یک مرحله و مسلمانان در مرحله‌ای دیگر است، کیفیتی معنوی و برآمده از غم فراق در روان آدمی و جدایی وی از خداست. این عنصر که به هیچ وجه نافی جنبه سرور (فرح) در زندگی اهل معرفت نبوده است، همیشه ماهیتی دینی و عرفانی داشته است. به لحاظ فرهنگی «این عنصر، در موسیقی کلاسیک ایرانی، که کیفیت حزن‌انگیزش همان غم فراق ذات الاهی است بازتابیده است» (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۱۴-۲۱۸؛ بابایی، ۱۳۸۸، ش ۵۴).

موضوع دیگر عرفانی که در ساخت فرهنگ مسلمانان سهم بسزایی داشته است، مقوله «عشق» در عرفان است که آثار آن را آشکارا هم در هنرهای مختلف مسلمانان و هم در فرهنگ توده مردم می‌توان مشاهده کرد که چگونه آنها از این عنصر انسانی، در ساخت فرهنگ قدسی و دینی‌شان سود جسته، و حتی در صورت‌بندی معنوی عشق طبیعی‌شان نیز از مفاهیم متعالی عرفانی بهره‌ها برده‌اند و آن را طریقه‌ای برای نیل به حقیقت تلقی نموده‌اند (المجاز قنطرة الحقيقة). روشن است که چنین عشق انسانی که همواره در پرتو یک عشق والا و متعالی انجام می‌یابد، نه تنها با فرهنگ و تمدن انسانی - آن‌گونه که فروید ادعا می‌کند - ناهمساز نخواهد بود، بلکه می‌تواند ظرفیتی در راستای انسجام اجتماعی و سلوک جمعی و معنوی باشد.

در مقابل نظریه فروید، دیدگاه دیگری از «سنت‌گرایان» مطرح شده است که در آن نه عشق و دوستی انسانی منافاتی با تمدن داشته و نه آن‌که عشق لازم برای تمدن، به عشقی جنسی فروکاسته می‌شود. انسان‌ها هر اندازه خودگرا و خودمحور باشند، نمی‌توانند به عشق نزدیک بشوند. این بدان سبب است که اساساً عشق، دیگرمحور است. عشق‌ورزی به دیگران و هموعان نیز تنها در سایه عشقی برین نسبت به یک ابرمرد (حقیقتی والا به مثابه



۸۳



عنصری جامع) ایجاد می‌شود. انسجام سیاسی و انضباط اجتماعی نیز در پرتو چنین عشقی، رخ می‌دهد. روشن است که اگر این عشق به لذتی فرودست، جسمی و جنسی تنزل یابد، تنها به فردیت و تنهایی فرد می‌افزاید و هیچ تمدن و جامعه‌ای از آن بر نمی‌آید. آنچه برای حفظ تمدن‌ها باید بر آن تأکید کرد، عشق انسانی، عشق اخلاقی و عشق معنوی است که آن را نه تنها در تضاد با تمدن نمی‌توان دید، بلکه باید بدان به مثابه عنصری کانونی و بنیادین در یک تمدن آرمانی نگریست.

با توجه بدین نکته است که برخی از سنت‌گرایان معاصر در مغرب زمین نقش «عشق» را در تمدن‌های غربی و مسیحی برجسته ساخته و سهم آن را در ظهور استعداد‌های انسانی و شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اخلاقی سازنده قلمداد می‌کنند.

۷. ظاهر و باطن در عرفان اسلامی و امکان تطبیق آن در مورد تمدن و فرهنگ: اگر فرهنگ را به امور باطنی، معنایی و معنوی در جامعه اطلاق کنیم و تمدن را هم جنبه‌های ظاهری و سخت‌افزار یک کلان‌جامعه نظام‌مند بدانیم، در این صورت، تحلیل‌های عرفانی در مورد ظاهر و باطن، و نحوه ارتباط میان آنها در زندگی و سلوک فردی و اجتماعی قابلیت تطبیق بر فرهنگ و تمدن را خواهد داشت و جامعیت عرفان در تأکید توأمان بر ظاهر (که جنبه‌های اجتماعی و تمدنی را نیز در بر می‌گیرد) و بر باطن (که جنبه‌های معنایی و معنوی در فرهنگ را نیز در بر می‌گیرد)، در ایجاد هماهنگی میان ظاهر و باطن در ساحات اجتماعی قابل توجه خواهد بود. بر این مبنا، نه می‌توان تنها به جنبه‌های ظاهری بسنده کرد و از ابعاد باطنی و معنوی آن در فرهنگ غافل ماند، و نه می‌توان با بسنده کردن به جنبه‌های معنوی و باطنی به ابعاد ظاهری بی‌توجه بود و جنبه‌های تمدنی را در رشد و توسعه جامعه انسانی نادیده انگاشت.

ب) ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی در تصوف اسلامی

تاریخ صوفیه و تاریخ سلسله‌ها، طریقت‌ها و احیاناً فرقه‌های عرفانی یک دست نیست که بتوان همه را یکسان قلمداد کرد. همان‌طور که در تاریخ عرفان ظرفیت‌های فراوان اجتماعی و فرهنگی وجود داشته است، جریان‌های فردگرا، لائالی (نسبت به دستورات شرعی) و گاه آلوده به مطامع دنیوی نیز بسیار بوده است که نمی‌توان سرنوشت آنها را با عرفای اهل حق یکی دانسته و همه را از یک منظر ارزیابی کرد.

با این همه آنچه از عرفان و تصوف در تاریخ جلوه کرده و در دوره‌های مختلف اسلامی باقی مانده است، جهله صوفیه نبوده است، بلکه بسیاری از عرفای متشرعه‌ای بوده‌اند که با

اذواق عرفانی و مشرب صوفیانه خود در بسترهای مختلف فرهنگی ای چون ایران، آناتولی، هند، آفریقا و اندلس شکل یافته و تأثیرات بسزایی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی از خود بجا نهاده‌اند.

بی‌شک جریان‌های عرفانی و معنوی (نه به اسم صوفیه) از صدر اسلام مورد تأکید و توجه و در مراحل تاریخ اسلام بسیار نقش آفرین بوده‌اند، اما جریان تصوف به مثابه یک جریان پرننگ اجتماعی را باید در دوره مغول‌ها و پس از حمله آنها به ایران دنبال کرد که در آن شرایط دشوار اجتماعی، تصوف نه تنها پناهگاهی برای مردم شد، بلکه به پایگاه مبارزه و جهاد علیه دشمنان اسلام بدل گشت. تصوف در جامعه ایرانی افزون بر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی، رنگ سیاسی نیز به خود گرفت در حالی که در جوامع دیگر مثل عثمانی و آناتولی تصوف بیشتر رنگ فرهنگی پیدا کرده بود. از این رو، در حوزه آناتولی سلسله مولویه که یک جریان صوفی و فرهنگی بود، در مقایسه با طریقه ایرانی کازرونیه - که در فتوحات عثمانی نقش مهمی داشت - و یا طریقه بکتاشیه (از جریان‌های عرفانی - سیاسی ضد خاندان عثمانی و برترین مدافعان رژیم جمهوری (۱۳۰۲/۱۹۲۳م) و نهضت‌های وابسته به مصطفی کمال) زمینه‌های بیشتری برای رشد و توسعه پیدا کرد، ولی در ایران شیعی افزون بر مولویه که در آناتولی رشد بیشتری پیدا کرده بود، جنبش حروفیه به عنوان یک جنبش رادیکال سیاسی - عرفانی در کنار طریقه‌های مختلف عرفانی - سیاسی گسترش یافت و سپس در جاهای دیگری هم مانند آناتولی و حتی منطقه بالکان ترویج پیدا کرد. مروری بر نمونه رفتارها و منش‌های سیاسی و اجتماعی صوفیان (به ویژه از اوایل سده هفتم و بعد از حمله مغول‌ها) می‌تواند ظرفیت‌های عینیت یافته اهل معرفت را در زیست فرهنگی، اجتماعی و حتی تمدنی نمایان سازد.

۱. زهد متصوفه در برابر «تجمل» در دستگاه خلافت اسلامی

اسلام از آغاز از تجمل و اسراف و زیاده‌روی در زندگی منع می‌کرد، ولی مردم به تدریج از آموزه‌های اصیل اسلامی دور افتادند تا آن‌که طبیعت کشورداری و پادشاهی بر آنها غلبه کرد و مسلمانان در آداب و رسوم شهرنشینی از ایرانیان بسیار متأثر شدند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰۲-۳۰۴). ابن خلدون «تجمل خواهی» را عمده‌ترین عامل سستی بنیان عصیبت و زوال تدریجی آن می‌داند. از نظر وی، عصیبت، مایه نیرو گرفتن یک قوم می‌شود و این نیرومندی به نوبه خود، رفاه و تجملی ایجاد می‌کند که از موانع کشورداری و فرمانروایی در یک تمدن به حساب می‌آید (همان: ۳۱۰).





نقش عرفا و صوفیه در رویارویی با وضعیّت تجمل‌گرایی در تمدن اسلامی، تأکید بر زهد بوده است که آنها با اصرار بر مقوله زهد تا حدی توانستند در برابر شکل‌گیری نوعی از زیاده‌روی در دنیاداری بایستند و از رشد ناموزون تجمل‌گرایی جلوگیری کنند. به بیان دیگر، «وقتی جامعه اسلامی از زندگی ساده بدوی در عربستان به مرکز یک تمدن جهانی با شهرهای ثروتمندی همچون دمشق و بغداد و دیگر شهرهای ایران تبدیل شد، تصوف نقش بسیار مهمی در جلوگیری از دنیازدگی ایفا کرد» (نک: نصر، ۱۳۹۰).

۲. رویکردهای اجتماعی در میان متصوفه

تاریخ، فعالیت‌های اجتماعی و حتی سیاسی صوفیان را ثبت کرده است. در حقیقت، تصوف صرفاً حالات روحانی زنجیره‌وار نبوده است، بلکه اهل معرفت از آن درمانی ساخته بودند که ابتدا تأثیر آن را بر نفس خویش تجربه کرده و سپس به درمان دیگران و بلکه بنیان یک جامعه معنوی می‌پرداختند. اجتماعی بودن صوفیه را هم در «تشکیلاتی بودن» آنها (چه در امور دنیوی و چه در امور معنوی) می‌توان مشاهده کرد، و هم در نگرش مثبتی که آنها نسبت به جامعه و ضرورت خدمت به انسان‌های دیگر داشته‌اند.

در میان عرفا و جریان‌های عرفانی توجه به جامعه و خدمات عمومی بسیار اهمیت داشته است. شاه نعمت‌الله ولی از عارفان مشهور در سده هشتم و نهم هجری توجه ویژه‌ای به خدمات عام‌المنفعه داشت و در برخی از مناطق و شهرهای ایران مانند ماهان، کرمان، ابرقو و تفت یزد اقدامات عمرانی مانند احداث ساختمان، باغ و حفر قنات به انجام رسانید. وی به مریدان خود توصیه می‌کرد که بهترین ریاضت و نیکوترین وجه تصفیه دل و تزکیه نفس شفقت به خلق و خدمت در اجتماع است و به آنها آموخت که چگونه می‌توانند در عین حال که مشغول حق‌اند در میان خلق به سر برند و خلوتی در انجمن داشته باشند (نک: نوربخش، ۱۳۸۴: ۱۳۳). در مسلک نقشبندیه نیز همین طریقت مورد توجه بوده است. نقل است که از بهاء الدین نقشبند پرسیدند: «در طریقه شما ذکر جهر و خلوت و سماع می‌باشد؟ فرمودند که نمی‌باشند، پس گفتند که بنای طریقت شما بر چیست؟ فرمودند: خلوت در انجمن: به ظاهر با خلق هستند و به باطن با حق». همین‌طور از ایشان است که گفت «طریقت ما صحبت است و در خلوت آفت شهرت است. خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت به شرط نفی بودن در یکدیگر». از این منظر تصوف نه یک امر انتزاعی و نه مسئله‌ای فردی، بلکه قاعده و قانونی برای زیستن در جامعه و با دیگران بوده است (نک: بدوی، ۱۳۷۵: ۴۴). اکنون مصادیق مختلفی از حضور اجتماعی متصوفه را می‌توان برشمرد.

۲. ۱. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از جلوه‌های زیست اجتماعی صوفیان، تأکید بر «امر به معروف و نهی از منکر» بوده است (نک: همان: ۱۷۶). نمونه‌های امر به معروف و نهی از منکر از سوی صوفیان را در مقاطع مختلف تاریخ اسلام می‌توان ملاحظه کرد. برای مثال، به سال ۲۰۰ق گروهی در مصر پیدا شدند که برای انجام امر به معروف و نهی از منکر با حکومت در افتادند. رئیس ایشان ابو عبدالرحمن ملقب به صوفی بود (نک: متز، ۱۳۶۲: ۱۸). برخی مانند ابو عمرو و اسماعیل بن نجید (متوفی ۳۶۶ در مکه) اساساً تصوف را چیزی جز «صبر کردن در تحت امر و نهی» نمی‌دانستند (نک: همان: ۲۱).

در میان صوفی‌های معترض که امر به معروف و نهی از منکر را در برخورد با امرا شعار خود ساخته بودند، عین‌القضات همدانی به مبارزه با سلجوقیان برخاست و در راه مخالفت با ایدئولوژی دولتی، تن به مرگ سپرد (نک: صفی، ۱۳۸۹: ۲۹). وی نمونه‌ی یک منتقد اجتماعی مخالف در عهد سلجوقی بود. عین‌القضات «خدمتِ سلطان» را در برابر «خدمت مردان» (پیران طریقت) قرار می‌داد و «عاشقان راه خدا» را از «بندگان سلطان محمود» جدا می‌کرد (نک: همان: ۳۸۴). او خدمت به سلجوقیان را نوعی دنیاپرستی بر می‌شمرد، و بندگی خداوند را عملاً در تضاد با خدمت‌گزاری به سلطان سلجوقی می‌دانست. عین‌القضات با اعتقاد به این که خدمت به سلجوقیان مایه‌ی سقوط معنوی است، به مریدانش در بارگاه سلجوقی توصیه می‌کرد که دست از کار حکومت بشویند (نک: همان: ۳۸۸).

۲. ۲. جهاد و مبارزه با دشمنان اسلام

برای جهاد و مبارزه صوفیان مثال‌های فراوانی در تاریخ ذکر شده است. اساساً صوفیان از همان آغاز پیدایش، دیرزمانی مجاهد و پاسدار مرزهای اسلامی بودند و رباط‌های صوفیانه نیز - در حقیقت - دژهای جنگی بودند. این رباط‌ها در آغاز و در طول تحولشان خانقاه‌های صوفیان مرزبان بودند که در آنها جهاد و مقابله با دشمنان مسلمین صورت می‌گرفت. برای مثال، «عبادان» (=آبادان) نخستین رباطی بود که در آن داوطلبان «بصره» برای دفاع از مرز اسلامی حاضر بودند. در همین رباط تعدادی از مشایخ صوفیان مانند مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۸ق) و «حمّاد بن سلمه» (م ۱۶۷ق) و «بُشر حافی» حضور داشتند (نک: بدوی، همان: ۴۸-۴۷). رباط‌های دیگری نیز بوده است که از آن جمله، رباط منستیر در «تونس» (سده‌ی دوم هجری) و رباط فتح (پایتخت کنونی دولت مراکش) و صدها رباط دیگر را می‌توان نام برد که با هم





دژهای جنگی را تشکیل می‌دادند. همین‌طور بسیاری از زاویه (رباط)‌های صوفیان در مراکش متعلق به مشایخ بزرگ صوفیه مانند «رباط عباد» نزدیک «تلسمان» در الجزایر، و «رباط تافرطست» در نزدیکی صحرائی «سبو» در مراکش، و «رباط تسکیدلت» در جنوب غرب «وهران» وجود داشته است (نک: همان: ۴۸).

افزون بر رباط‌ها و خانقاه‌ها که پایگاه نظامی در برابر دشمن به حساب می‌آمدند، طریقت‌های صوفی و همین‌طور عارفانی بزرگ در مبارزه با بیگانگان مشارکت می‌کرده‌اند. برای مثال، نخستین طریقه صوفی در ایران - و در واقع در اسلام - مرشدیه یا کازرونیه بوده‌اند که ابواسحاق کازرونی معروف به شیخ مرشد (۳۵۲-۴۲۶ ق / ۹۶۳-۱۰۳۵ م) آن را بنیان نهاده بود. او مبلغ جهاد علیه کافران بود (مادلونگ، همان: ۸۴). یکی دیگر از صوفیان مبارز، ابراهیم ادهم در اوایل سده دوم هجری بوده است. از عرفای مبارز دیگری که معاصر ابراهیم ادهم نیز بوده است، شقیق بلخی (متوفی ۱۹۰/۱۹۴ ق) است که گویا شاگرد امام موسی کاظم علیه السلام نیز بوده و در جنگ خُتلان تاجیکستان کشته شده است (نک: جامی، نجات الانس: ۵۰). ابن عربی هم خود نقش مهمی در برانگیختن سلجوقیان روم علیه صلیبیان داشت (نک: بدوی، همان). همین‌طور شیخ احمد العلوی عارف سده یازدهم و دوازدهم در برابر همه نهضت‌های غیر دینی ایستادگی کرد و با کمونیسم آن زمان در افتاد. همین‌طور وی با پذیرش تابعیت رسمی دولت فرانسه آشکارا، مخالفت کرد. جالب آن‌که، او بارها خطرات ناشی از غرب‌زدگی یعنی پذیرفتن آداب و رسوم و نحوه زندگی اروپایی را گوشزد می‌کرد و به ویژه از مسلمانانی که به لباس جدید فرنگی در آمده بودند، انتقاد می‌کرد (نک: لینگز، ۱۳۶: ۱۴۵).

۳.۲. اخوت و برادری

یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های اجتماعی صوفیه را می‌توان در فرهنگ دوستی و برادری و کارکردهای انسجام‌بخشی آن در میان اهل تصوف دانست. البته، زاهدان اولیه همواره بر نجات و رستگاری فردی تأکید می‌ورزیدند، اما بعدها مسئله فتوت و جوانمردی در میان برادران دینی در بین صوفیان طرح و توسعه یافت. یکی از قواعد عمده تصوف این است که فرد باید دیگری را بر خود مرجح داند، و از شأن و اعتبار خویش، به خاطر وجود هموعانش، دست بکشد.

صوفی باید به خاطر رضایت دل هم مسلکانش حتی روزه [مستحبی] خویش

را هم بشکند، چرا که شادمانی یکی از برادران، که نیازمند صرف غذاست، قطعاً از نگاه داشتن روزه (استحبابی) بیشتر است (جامی، نفحات الانس: ۱۲۴).

از ابوالحسن خرقانی نقل شده است که می‌گفت:

کاشکی به جای همه خلق من می‌مردم تا خلق را مرگ نباشد. کاشکی حساب همه خلق با من کرد تا در قیامت به حساب خلق نمی‌رسیدند. کاشکی عقوبت همه خلق مرا می‌کردند تا ایشان را به دوزخ نمی‌بردند (نوربخش، پیش‌گفتار میراث تصوف، لئونارد لویزان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶).

در این منظر «هر که از خدمت یاران و برادران دریغ دارد او را ذلی دهند که هرگز از آن نرهد» (جامی، نفحات الانس، ص ۲۶۸).

۴.۲. تأثیر در فرهنگ عمومی

فقه نفوذ زیادی بر رهبران سیاسی و نخبگان شهری و طبقات بازرگان داشتند، ولی صوفیان نه تنها از قدرت زیادی در میان این نخبگان شهری و حکام سیاسی برخوردار بودند، بلکه در درون اصناف صنعت‌گران نیز نفوذ داشتند و حتی دامنه نفوذ خود را به درون قشر روستایی گسترانده بودند. عادات صوفیان سفرهای مستمر به مکان‌های مختلف بود و همین امر سهم آنان را در اثرگذاری بر فرهنگ عمومی و توده‌گانی بیشتر از دیگر علما ساخته بود (نک: دباشی، شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عصر سلجوقی؛ لئونارد لویزن، همان: ۲۰۲).

اثرگذاری بر فرهنگ عمومی از طریق خانقاه‌های صوفیه که رنگ و جلوه‌ای کاملاً اجتماعی و فرهنگی داشتند، انجام می‌گرفت. افزون بر سبک سلوک صوفیانه، و وجهه عمومی خانقاه‌ها که در ارتباط فرهنگ صوفیانه با فرهنگ عمومی نقش بسیاری داشت (نک: لئونارد لویزن، همان: ۵۲-۵۳)، حکمت و ادب سلسله‌های صوفیه نیز در ارتباط کلامی عموم مردم و نهادینه شدن منطق فکری صوفیان در میان مردم کوچه و بازار نقشی بی‌بدیل داشته است. در این باره، حضور شاخه عرفان ادبی و شکل‌گیری ادب عرفانی به ویژه شعر عرفانی از راه‌های نفوذ در فرهنگ عمومی بوده است. گفته عبدالحسین زرین کوب در این باره (نقش صوفیه در فرهنگ ایرانی) در خور توجه است:

میراث صوفیه منحصر به حکمت و ادب آنها یا به سلسله‌های طریقت و طرق تربیت آن طایفه نیست و تأثیر وجود صوفیه در جامعه اسلامی - خاصه ایران - خیلی بیشتر است. نه فقط در اخلاق و آداب قومی ما نفوذ مبادی صوفیه قابل



ملاحظه است، بلکه در بسیاری از امور زندگی روزانه - از خانه تا بازار- تأثیر تصوف مشهود است (نک: زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۷۷-۱۷۸).

۳. نگرش ایجابی به دنیا و فعالیت‌های دنیوی

نگرش به دنیا و امور دنیایی یکی از پایه‌ها و مبانی مهم در نگاه تمدنی است و چنین اهمیتی به دنیا و شئون دنیوی در میان اهل تصوف (در عین زهد و پارسایی) وجود داشته است که نمونه آن را می‌توان در اهل فتوت و جوانمردان صوفیه مشاهده کرد. کسب حلال و دارای یک صنعت بودن، ایثار، یاری رساندن به برادران و تعاون از شروط عمده اهل فتوت بود. در حالی که بسیاری از طریقت‌ها پیروان خود را از دنیا دور می‌کنند، فتوت، سالک را به دنیا و سودهای دنیوی نزدیک می‌کند. البته، در این سوق دادن‌ها نفع شخصی و فردی هدف نبوده، بلکه هدف یاری به مردم و برادران انسانی است (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰).

آنچه میان جریان اهل فتوت مهم است، توجه به صنعت در عین تأکید بر سلوک و عرفان و ذکر و زهد و غیره است. در این نگاه، در عین توجه به آداب بندگی و طریقه سلوک و راه و رسم زندگی دنیوی، برادر باید صاحب صنعت باشد.

صوفیان بزرگ و مشایخ را عقیده بر این بود که باید شغلی داشت و برای آن که صوفیان را به کار تشویق کنند، خود نیز به کار مشغول می‌شدند، برای مثال، سری سقطی (د. ۸۷۱/۲۵۵) در بازار بغداد سَقَط فروشی می‌کرد. ابوالقاسم جنید (د. ۹۱۰/۲۹۵) شیشه فروشی داشت، و قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵) چنین نقل می‌کند که ابوالحسین نوری: «هر روز... در دکان بگشادی و به روزه بودی و بازاریان پنداشتی که اندر سرای نان خوردست و اندر سرای گفتندی در بازار چیزی خوردست، اندر ابتدا بیست سال برین جملت بود.» (نوربخش، ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری، لئونارد لویزن، همان: ۱۵).

در میان اهل فتوت، صاحب صنعت بودن به صورت تشکیلات درآمده و اسرار صنعت از دستی به دستی و از فردی به فرد دیگر انتقال پیدا می‌کرد، و از این طریق گونه‌ای از تعاون و همکاری به وجود می‌آمد و از راه پیدا کردن افراد نااهل به درون آن تشکیلات نیز جلوگیری می‌شد. همین مقدار از توجه به دنیا در میان اهل فتوت، و همین‌طور این میزان از تعاون و همکاری، در مواقع مقتضی در تأسیس حکومت و ایجاد تشکل‌های اجتماعی نقشی بسزا داشت که از آن جمله می‌توان به نقش بزرگ اهل فتوت در تأسیس دولت عثمانیان اشاره کرد. جالب این که گروه جوانمردان همان‌گونه که در تأسیس دولت‌ها نقش داشتند، به همان اندازه و حتی بیش از آن در بنای روستاها و اسکان مردم در مناطق مختلف



نقش آفرین بوده‌اند (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

تشکیلات اصناف و مشایخ اصناف افزون بر این که به وسیلهٔ اجتماعات با هم مرتبط بودند، با تشکیلات اصناف در شهرهای دیگر هم ارتباط داشتند. گذشته از گروه بیست و چهارگانهٔ اصناف، یک مجلس کدخدا هم وجود داشت که مرکب از کدخدایان بود. کدخداباشی که ریاست مجلس کدخدایان را به عهده داشت، از میان کدخدایان در قید حیات برگزیده می‌شد (نک: همان، ۱۳۱: ۱۳۲).

در این میان، اهل فتوت - افزون بر شرط عمومی (مردانگی، بلوغ، عقل، دین اسلام، استقامت احوال، مروت و حیا) - پنج شرط ویژه را ضروری می‌دانستند: توبه صادقانه، ترک علائق دنیوی، دل با زبان راست داشتن، اقتدای درست به بزرگان و در همهٔ مرادات را بر خود بستن. که بعدها این شرایط تا هفتاد و دو شرط رسید که به آن صفات اهل فتوت گفته می‌شد (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۲۴۷-۲۴۸).

گفتنی است این نوع از اخلاق و جوانمردی در عین انضباط در امور صنفی و شغلی، در معاملات تجاری و اقتصادی نیز وجود داشته است. پایبندی به قول و شرف در معاملات پشتوانهٔ اخلاقی فعالیت‌های بازرگانی در شهرها بود و آن مبنای اخلاقی فتوت در عرصه‌های اقتصادی و کاری شمرده می‌شد. در مرام اهل فتوت، بعضی حرفه‌ها معیار فتوت شمرده می‌شدند و در جامعه اسلامی عراق، پاره‌ای از شغل‌ها دور از شأن مردانگی و جوانمردی بود (نک: زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۴۸).

همین‌طور آداب و اصول فتوت و جوانمردی که همهٔ عرصه‌های زندگی را در بر گرفته بود، در زورخانه‌ها و در امور ورزشی و پهلوانی هم رشد و توسعه پیدا کرد.

کمال مطلوب اخلاقی زورخانه هنوز این نشان را از جریان «فتوت» دارد که اساسش مبتنی است بر حرمت پیران و مراتب این پیران را بنام پیش کسوت، میاندار، کهنه‌سوار، و پهلوان رعایت می‌کنند چنان‌که عنوان مرشد نیز هنوز از یادگار تأثیر تصوف در آن باقی است (زرین کوب، همان: ۳۵۱).

ناگفته نماند که سرانجام کم سوشدن تدریجی تشکیلاتی که فتوت تأمین کرده بود و از میان رفتن نظم و سامانی که این تشکیلات در میان گروه اصناف پدید آورده بود، با جایگزینی صنایع عظیم اروپا با دستگاه‌های کوچک محلی، زمینهٔ زوال نظام اصناف جوانمردان را فراهم آورد و عملاً صناعی را که به کاری دستی و طولانی نیاز داشت، از

بین برد (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۳۳).





۴. سیاست و تصوف

ابتدا باید گفت که برخی از صوفی‌ها رغبتی برای شرکت در فعالیت‌های سیاسی نداشتند. یکی از آنها حسن بصری بود. موضع سیاسی وی چنین ترسیم شده است که به وی گفتند: «چرا بر سیاست مداران وارد نمی‌شوید و آنان را امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنی؟ حسن گفت: مؤمن حق ندارد خود را خوار کند؛ زیرا شمشیرهای آنان بر زبان‌های ما پیشی گرفته است، هرگاه با آنان در این باره سخن گوئیم، با شمشیر پاسخمان خواهند داد» (بدوی، ۱۳۷۵: ۱۸۵-۱۸۶). با این همه، وی درباره حکومت اعلام نظر (نه اعلام قیام) می‌کرد و شعارش این بود که نه قیام علیه حکومت و نه کتمان نظر درباره حکومت؛ یعنی نه سرپیچی از اولی الامر و نه کتمان نظر درباره آنها (نک: همان: ۱۸۸).

از دیگر صوفیانی که نسبت به سیاست نظر منفی داشت، محمد بن واسع از اصحاب حسن بصری بود که وقتی به «قضاوت» دعوت شد، آن را نپذیرفت؛ زیرا از نزدیک شدن به قدرت حکومت پرهیز می‌کرد و حکومت را آمیخته به ستم می‌انگاشت (نک: همان: ۲۴۶). دیگر صوفی مخالف با سیاست، فضیل بن عیاض از نخستین مشایخ بزرگ خراسان بود که از نزدیک شدن به سلطان و یاران سلطان، پرهیز داشت و می‌گفت «مردی که با اینان در نیامیزد و بر پرونده گناهان خود نیفزاید، نزد ما برتر است از فردی که شب‌زنده‌داری کند و روزه‌دار باشد، حج واجب و عمره گذارد و در راه خدا جهاد کند و با اینان در آمیزد» (همان: ۳۰۵).

مخالفت‌هایی از این دست با امور سیاسی، گاه خود نوعی موضع‌گیری منفی سیاسی بود که نمونه آن را در رفتار عین القضاة همدانی در رویارویی با حکومت سلجوقیان می‌توان مشاهده کرد. از نظر عین القضاة همدانی تا زمانی که کارگزاران سلجوقی در خدمت حکومت باشند، لا اله الا الله گفتنشان نیز دروغ و باطل است! عین القضاة به مریدانش گوشزد می‌کرد که خدمت به سلجوقیان با تهذیب نفس سازگار نیست. آنها که در خدمت سلطان‌اند، بیش از آن که به یاد خدا باشند، به یاد سلطان‌اند و این دلیلی بر بی‌اعتقادی است. او حتی به زبانی تلخ‌تر می‌گوید که مریدانش با همکاری با سلجوقیان، در گناهان این حکومت عملاً شرکت می‌کنند (نک: صفی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۱).

البته، همه مواضع سیاسی عرفا در برخورد با حکومت‌ها منفی نبوده، بلکه برخی از آنها با رویکرد مثبتی با حکومت‌ها همراه شده و سعی داشتند تا با استفاده از نفوذ و موقعیت اجتماعی خود دستگاه سیاسی کشور را بسامان و اصلاح کنند. در سده پنجم قمری، شیخ ابوالحسن خرقانی، سلطان محمود را به گونه‌ای به حضور می‌پذیرفت که گویا او پادشاه

سلطان محمود است. همین نحوه از رفتار را بابا طاهر عریان با طغرل سلجوقی می‌کرد، و این نشان از آن دارد که «این مشایخ اسطوره‌ای نه تنها ابداً غیر سیاسی نیستند، بلکه در واقع مجاری مهم قدرت سیاستند و در هر هیأت و مجموعه قدرتی که نظام سیاسی اسلام را تشکل و انسجام می‌دهد، نقش بسیار برجسته‌ای ایفا می‌کنند» (همان: ۱۹۵).

جلوه بارز حضور متصوفه در عرصه سیاست حضور آنها در عرصه حکومت‌داری است که مثال بارز آن در نهضت شیعی صفویه در ایران تبلور یافت. صفویان در اصل از فرقه‌های صوفیه بودند که چنان سازمان یافته و نیرومند شدند که توانستند به مرجعیت سیاسی بالفعل دست بیابند و در نهایت، همه ایران را فتح کنند. البته، پیش از آن که در ایران اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طریقه خود را - «شاید با استفاده از سرمشق نهضت بابایی بابا اسحق (۱۲۴۰/۶۳۸) و سرخ کلاهان او و به‌ویژه در ارتباط با نهضت شیخ بدرالدین در آسیای صغیر» - برای اداره یک نهضت آماده سازند (حدود ۸۵۰ هجری) تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر تصوف به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶) و شاگردش شیخ حسن جوری (مقتول در ۷۴۳) - مؤسسین نهضت سربداران در خراسان - و نیم قرن بعد، به وسیله فضل‌الله حروفی (مقتول در ۷۹۶ هجری) که نهضت مذهبی و انقلابی «حروفیه» را در مخالفت با حکام به وجود آورد، صورت گرفته بود (نک: زرین کوب، ۱۳۸۰: ۴۹).

نهضت برآمده از مریدان شیخ خلیفه و حسن جوری به نهضت دیگری که با نام سید قوام‌الدین مرعشی مربوط بود، انجامید و نوعی دولت سربداری سادات را به وجود آورد که حتی تیمور نیز نتوانست آن را از پا در آورد و همراه با دولت سادات گیلان، دیرزمانی دوام آورد (نک: همان: ۵۳). با غلبه درویشان، سید قوام‌الدین توانست نوعی حکومت سربداری مانند آنچه که به دست شیخ حسن جوری و شیخ خلیفه در خراسان ایجاد شد در مازندران به وجود آورد، اما بروز اختلافات محلی و ظهور تیمور، ادامه آن را با مشکل روبه‌رو ساخت. هم‌زمان با فروپاشی نهضت سربداران سبزوار و پایان گرفتن استقلال سادات مرعشی به وسیله تیمور گورکانی، یک نهضت صوفیانه دیگر، یعنی نهضت حروفیه با زمینه‌سازی فضل‌الله استرآبادی رخ نمود. این نهضت به دست میرانشاه، پسر تیمور، به شدت منکوب شد، اما تأثیر آن پس از قتل فضل‌الله همچنان باقی ماند (نک: همان: ۵۴-۵۵).

۵. نگاه مثبت به مقولات فرهنگی (به ویژه هنر)

جای تردید نیست که هنر مهم‌ترین مؤلفه و موثرترین عنصر فرهنگی در تمدن است و در





تاریخ اسلام، هنر همواره با جریان صوفیه در پیوند بوده است. بسیاری از هنرهای درباری که با دولت و سیاست سروکار داشت و در محافل سلاطین و وزراء رشد و نمو کرد، مانند مینیاتور و موسیقی، توسط صوفیه دنبال شد و به کمال رسید و به دست آنها تعلیم داده شد. تعداد و شهرت صوفیان در دوره صفویه و نیز قاجاریه که در این فنون به مرحله استادی رسیده و خود علت کمال یافتن این هنرها بودند، بسیار زیاد است.

اساساً رموز نقاشی و معماری و موسیقی، سینه به سینه بر طبق روشی مشابه با آنچه در خانقاه‌ها میان مراد و مرید رخ می‌دهد، از استاد به شاگرد تعلیم داده می‌شد. صحنه‌های مینیاتورها اکثراً یا داستان‌های حماسی و نبردهای قهرمانان ایران باستان در شاهنامه را نشان می‌دهد، و یا با داستان‌های اخلاقی برگرفته از آثاری چون کلیه و دمنه، و خمسه نظامی و گلستان سعدی، مرتبط بوده است. هم این صحنه‌های نبرد و هم آنچه که به صورت داستان‌های اخلاقی در این نقاشی‌ها انعکاس پیدا می‌کرد، همه از ابعاد عرفانی، معنوی و حکمی برخوردار بودند (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

رابطه عرفا با هنر خوشنویسی و جنبه‌های عرفانی در هنر خوشنویسی که طی سده‌های مختلف با خود فرهنگ یکی پنداشته می‌شود و خوشنویسی نشانه‌ای از با فرهنگ بودن کاتب و انضباط ذهن و روح قلمداد می‌شد، چیزی نیست که نیاز به اثبات و استدلال داشته باشد. هنر خوشنویسی به عنوان یک هنر مقدس همواره مورد توجه اهل معرفت بوده و هویتی صوفیانه داشته است. قواعد و مقرراتی که در خوشنویسی وجود داشت، برگرفته از اصول و مقررات عرفانی بود: این که رابطه استاد و شاگرد در هنر خوشنویسی، نوعی از رابطه مرید و مرادی بوده است چنان که بسیاری از خوشنویسان با دختر استاد خود ازدواج می‌کردند، این که برای امضا در کتابت خود، باید از استاد کسب اجازت امضاء می‌شد، این که خوشنویس به جهت این که صفای خط از صفای دل است، باید همواره با طهارت خط می‌نوشت، و باید متواضع و خوش خلق می‌بود، این که اساتید خوشنویسی زندگانی‌ای درویش‌وار داشتند و چون صوفیان با ردایی این سو و آن سو می‌رفتند، این که در میان اساتید خوشنویسی هم سلسله زنجیره روحانی وجود داشت و بالاخره این که هنرجو و نوآموز در خوشنویسی همواره باید حرمت استاد را نگاه می‌داشت و پیش از آغاز تمرین خوشنویسی، به روح استاد خود فاتحه می‌خواند (شیمل، ۱۳۸۹: ۷۸).

آنچه از مناسبت میان هنر خوشنویسی و عرفان اسلامی گفته شد، غیر از مناسبتی است که به لحاظ محتوای هنری و ابعاد سمبلیک هنر خوشنویسی با جهات عرفانی در آن وجود

دارد. مهم‌ترین مناسبت و ظرفیتی که از عرفان در هنر خوشنویسی جلوه‌گری می‌کند نسبت میان وحدت و کثرت در عرفان و خوشنویسی است (نصر، ۱۳۷۵: ۳۲).

در نسبت میان هنر به ویژه خوشنویسی و عرفان و تأثیر توأمان آن در فرهنگ مسلمانان باید بدین نکته توجه کرد که استفاده از این هنر، صرفاً امری زینتی نبود و مسلمانان از آن نه تنها در نوشتن قرآن به قصد تبرک و به عنوان سلوک عرفانی استفاده می‌کردند بلکه از خط خوش در متن زندگی و امور دنیوی مانند نوشته‌های اداری، در بناها، مدارس، روی سنگ قبرها، سکه‌ها، ظروف و لباس‌ها هم استفاده می‌کردند (شیمل، همان: ۳۵-۳۶).

خاتمه

از آنچه گفته شده نمی‌توان استفاده کرد که صوفیان در گذشته توانسته‌اند یک تمدن جامع اسلامی را عرضه نمایند. آنچه از این مقاله به دست می‌آید این است که تصوف ظرفیت‌های فراوانی در تغییرات فرهنگی و تمدنی داشته است که برخی از آنها هنوز در فرهنگ ما ایرانیان حضور و نفوذ دارد. این هرگز بدان معنا نیست که اگر در گذشته خانقاه‌ها کارکردهای فرهنگی ویژه‌ای داشتند، پس اکنون نیز باید فرهنگ خانقاهی و یا سلسله‌های طریقتی را زنده کرد و یا به فکر احیاء آیین فتوت و فتوت‌نامه‌ها در میان اصناف برآمد.

آنچه در این مقاله مورد تأکید بوده توجه به ظرفیت‌های فراموش شده فرهنگی و تمدنی در عرفان و تصوف است که در گذر تاریخ در عرصه فرهنگ، اجتماع، اقتصاد، سیاست، اخلاق و غیره تبلور یافته است و برای ساخت تمدن اسلامی و برای مهندسی فرهنگی مبتنی بر اسلام و برای نهادینه کردن اسلام در زندگی روزمره قابلیت‌های ویژه‌ای را از خود نشان داده است. همه اینها بدان معنا نیست که صوفیان در ساخت فرهنگ اجتماعی و تمدن اسلامی کاستی‌ای نداشتند. بی‌شک این همه هجوم به صوفیان در تاریخ همه از سر نفرت و دشمنی نبوده است، بلکه برخی نیز به موجب خلأها و نواقصی بوده که از سوی برخی از جهله صوفیه و یا احیاناً برخی از عارفان که نتوانستند به سفر سوم و چهارم از اسفار معنوی‌شان برسند رخ داده است. به موجب همین کاستی‌ها بوده که اندیشمندانی چون اقبال لاهوری - به رغم تمایلات عرفانی‌شان - پیرگرایی را یکی از خطرناک‌ترین وجوه اسلام دانسته‌اند که چون دیواری ضخیم گروه‌های زیادی از مسلمانان را از نگاهی جدید و حیاتی به اسلام و ارزش‌های اسلامی بازداشته است. همین‌طور آن ماری شیمل می‌گوید:

سلسله‌های صوفیه که از دل نیاز به معنوی کردن و روحانی کردن اسلام سر





برآوردند، در خلال زمان و با گذشت ایام خود به یکی از دلایل عمده رکود و تحجر دین اسلام تبدیل شدند (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۹۷).^۲

آنچه در این باره ما را نسبت به ظرفیت‌های ویژه تصوف در ساخت یک تمدن حریص می‌کند خلاء معنوی - اجتماعی در دیگر تمدن‌های رقیب به ویژه تمدن سکولار است که تمدن اسلامی را در مقایسه با آنها ممتاز و متفاوت نشان می‌دهد. از سوی دیگر آنچه که اهمیت تصوف را در شرایط کنونی و دنیای دنیوی شده افراطی برجسته می‌سازد، توانایی و ظرفیتی است که در تصوف در کنترل نیازدگی در عصر نیاززده و پیچیده امروزی و همین‌طور در نجات خود دین از زنجیره‌های سکولار امروزی وجود دارد. در یک نظر «هیچ چیز به جز عرفان نمی‌تواند دین را در دنیای معاصر نجات دهد؛ چه عرفان عملی و چه عرفان نظری» (نصر، ۱۳۸۸: ۴۷).

اگر ما نتوانیم با وضعیت پیچیده نیاززده کنونی رویارویی درستی داشته باشیم و اگر نتوانیم راهی به سوی رهایی از دنیای سکولار امروز بیابیم، بی‌شک در ساخت تمدن اسلامی با هویت اسلامی، ناکام خواهیم ماند و عملاً هویت اسلامی خود را نیز از دست خواهیم داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، ابن بواب از خوشنویسان سده پنجم، ۶۴ بار قرآن را کتابت کرد که گویا تنها یک نسخه از آن باقی است (نک: دبیری‌نژاد، ۱۳۵۱).
۲. گفتنی است که شیمل در نهایت درباره اقبال لاهوری می‌نویسد: «محمد اقبال لاهوری، دست کم بیش از یک بار به «پیرگرایی» و عقب‌ماندگی به اصطلاح «رهبران معنوی» شبه قاره هند و پاکستان حمله کرده است؛ با این حال، مطالعه دقیق آثار خود به وضوح نشان می‌دهد که او خود از نزدیک از تفکران صوفیانه دوران کلاسیک تبعیت می‌کند» (شیمل، ۱۳۷۴: ۶۳۰-۶۳۱).

کتابنامه

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن عربی (بی تا)، الفتوحات الملکیه، ج ۴، بیروت: دار صادر.
۳. آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: انتشارات آگاه.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۱)، «عزت نفس» و «کرامت غیر» در «از خود گذشتگی»؛ باز کاوی «قربانی کردن خویش» و تناسب آن با «تعزیز نفس» و «تکریم دیگران»، مجله پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷.
۶. _____ (۱۳۹۰)، «بررسی تاریخی «انسجام» و «هویت» اسلامی بعد از عاشورا»، تاریخ اسلام، ش ۴۷.
۷. _____ (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر، نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره ۵۴.
۸. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.
۹. آزاد ارامکی، تقی (۱۳۷۴)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، تهران: سروش.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف اسلامی، «از آغاز تا پایان سده دوم هجری»، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۱۱. جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶)، نفحات الانس من حضرات القدس، کتابفروشی محمودی.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، کتابشناخت اخلاق اسلامی؛ گزارشی تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰)، تمدن و تفکر غربی، تهران: نشر ساقی.
۱۴. دباشی، حمید (۱۳۷۹)، «شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عصر سلجوقی»، از کتاب میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، انتشارات مرکز تهران.
۱۵. دبیری‌نژاد، بدیع‌الله (۱۳۵۱)، «سیر خوشنویسی در قرن پنجم هجری و ظهور ابن بواب»؛ نشریه هنر و مردم، ش ۱۲۱.
۱۶. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.





۱۸. _____ (۱۳۷۹)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. _____ (۱۳۸۰)، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۰. السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: نشر باز.
۲۱. شریعتی، علی (بی‌تا)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۷)، ترجمه شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۹)، خوشنویسی و فرهنگ اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۵. صفی، امید (۱۳۸۹)، کتاب سیاست و دانش در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دروه سلجوقی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۶. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: طرح نو.
۲۷. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۸)، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از عزیز نسفی تا صدرالدین شیرازی، تهران: نشر نی.
۲۸. القشیری، عبدالکریم (بی‌تا)، رساله قشیریه، بیروت: دار الجیل.
۲۹. قونوی، صدرالدین (۱۹۷۰م/۱۳۸۹ق)، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، تحقیق و درسه بقلم عبدالقادر احمدعطا، بیروت: مطبعة دارالتألیف.
۳۰. کوش، دنی (۱۳۸۱)، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش.
۳۱. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹)، فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.
۳۲. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
۳۳. لینگز، مارتین (۱۳۶۰)، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۳۴. متز، آدم (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم، ج ۲، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۵. مجموعه نویسندگان، (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزان، ترجمه مجلدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ج ۱.

۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، بیست گفتار، قم، جامعه مدرسین حوزه عملیه قم: انتشارات اسلامی.

۳۷. _____ (۱۳۷۳)، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.

۳۸. التهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقدیم و اشرف و مراجعه: رفیق العجم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۳۹. نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

۴۰. _____ (۱۳۸۲ الف)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی.

۴۱. _____ (۱۳۸۲ ب)، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، تهران: انتشارات قصیده سرا.

۴۲. _____ (۱۳۸۲ ج)، جاودان خرد (مجموعه مقالات)، به اهتمام سید حسن حسینی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.

۴۳. _____ (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.

۴۴. _____ (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی امر قدسی، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.

۴۵. _____ (۱۳۸۸)، عرفان اسلامی در شرق و غرب، در گفت‌وگو با سید سلمان صفوی، انتشارات سلمان آزاده.

۴۶. _____ (۱۳۹۰)، گفت‌وگو، «دین ابن عربی عشق است»، مجله مهرنامه، شماره ۱۴.

۴۷. نوربخش، جواد (۱۳۸۴)، پیران و صوفیان نامی کرمان، تهران: انتشارات یلدا قلم.

۴۸. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۶، ۱۴۰۷ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، لبنان: موسسه آل‌البتیت، الاحیاء التراث.

49. Elias, N., *the Civilizing Process* (1984), Oxford: Blackwell.

50. Sophia Perennis (2001), *The System of Anticrist Truth & Falshood in Postmodernism and the New Age*, USA: Ghent Ny..



بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت

در باب حدوث و قدم نفس

محمد میری*

چکیده

پیوند مباحث خودشناسی و خداشناسی در قرآن کریم و کلمات شریف معصومین علیهم السلام اهمیت «علم النفس» را نزد فیلسوف مسلمان دو چندان کرده است. افزون بر این، آیات الاهی و رهنمودهای معصومان علیهم السلام دربارهٔ نفس، افق‌های جدیدی پیش روی اندیشمند مسلمان قرار داده است. با این وجود، سازگار کردن دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع، مسئله‌ای مستقل و چالشی مهم برای فیلسوف مسلمان به شمار می‌رود. درحالی‌که بیشتر متکلمان - به پیروی از ظواهر ادله نقلی - به طرفداری از نظریه «پیدایش نفس پیش از بدن» پرداخته‌اند، تقریباً همهٔ فیلسوفان مسلمان خلقت نفس پیش از بدن را محال دانسته و به نوعی به حدوث نفس - همراه با بدن یا پس از آن - قائل شده‌اند. بی‌شک دیدگاه ملاصدرا، بر دیگر مکاتب برتری دارد؛ چرا که افزون بر همخوانی و سازواری آن با محتوای آیات و روایات با اصول فلسفی نیز سازگاری بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، حدوث و قدم نفس، نفس و بدن، معاد.

* mohammademiri@gmail.com

تعریف و چگونگی وجود نفس

ملاصدرا نیز همچون پیشینیان نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» تعریف کرده است. کمال در لغت به هر چیزی گویند که به دارایی‌های شیء بیفزاید و به گونه‌ای آن را از نقص برهاند. و بر دو قسم است: گاه از سنخ ذاتیات شیء است و گاه تنها صفتی کمالی برای شیء را به همراه دارد. برای مثال، انسان بودن جنین در رحم مادر بر وجود نفس ناطقه‌اش متوقف است. از این رو، در اصطلاح فلسفی به این ماده جنینی تا پیش از ورود صورت نوعیه انسانی - که همان نفس باشد - انسان گفته نمی‌شود، اما پس از حصول کمال نوعی انسانی برای افراد انسان، نوبت به کمالات ثانویه‌ای چون «شجاعت و سخاوت و...» می‌رسد که هر چند در ذات و ذاتیات افراد انسانی نقشی ندارند، اما محدوده صفات و عوارض آنها را مشخص می‌کنند. بنابراین، کمال - چه کمال اول و چه کمال ثانی - عبارت است از آنچه که متمم ذات و یا عوارض شیء باشد.

از این تعریف در می‌یابیم که کمال اول، منوع - یعنی سازنده نوع - است؛ به خلاف کمال ثانی که سازنده عوارض شیء است.^۱ بر همین اساس ابن سینا می‌گوید: «صورة الشیء کماله الاول و کیفیتة کماله الثانی»؛ صورت شیء کمال اول و کیفیت شیء کمال ثانی آن است (التعلیقات: ۳۳).

اما واژه «آلی» در این تعریف اشاره به این دارد که نفس به هر گونه جسمی تعلق نمی‌گیرد، بلکه نفس، کمال اول برای جسمی است که آلات و قوایی داشته باشد تا آن نفس بتواند به وسیله آنها، آثار وجودی خود را اظهار کند، مانند جسم نباتی که به واسطه آلات خاصی که در او شکل گرفته - پس از تعلق نفس - دارای آثار متعددی همچون تغذیه، رشد و تولید مثل می‌شود.

بنابراین، نفس، افعال مادی خود را با ابزار بدن انجام می‌دهد به خلاف طبایع اشیاء که در افعال طبیعی خود محتاج به هیچ گونه ادواتی نیستند.

گرچه ملاصدرا به ظاهر، تعریف رایج در میان فیلسوفان را بیان می‌کند، اما نفسی که او می‌پذیرد ویژگی‌هایی کاملاً متفاوت با نفس مورد نظر مشاء دارد. همان‌طور که گذشت، اضافه به بدن در تعریف نفس لحاظ شده است، اما قید «تعلق به بدن» چه نقشی در حقیقت نفس دارد؟

از نظر مشاء، نفس - در حقیقت - مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذاتیات آن بوده و بلکه امری عارض بر آن است. از منظر آنها تعلق نفس به بدن همچون تعلق و





رابطه کشتیبان با کشتی است. نفس در ذات خود موجودی مجرد عقلی است و تعلق به بدن به هیچ وجه ذاتی آن نبوده، بلکه اضافه تدبیری به بدن بیش از یک امر عارضی بر آن نیست و اسم «نفس» هم وضع شده است برای اشاره به همین وجود اضافی؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است «نفس» گفته می‌شود. پس موضوع له اسم «نفس» کنه حقیقت جوهر نفسانی نخواهد بود.

بنابراین، از آن جا که به نظر مشاء نفسیت نفس و اضافه آن به بدن امری عارضی بر حقیقت نفس است نه ذاتی، پس تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» نمی‌تواند ناظر به حقیقت و ذات نفس باشد، بلکه تنها امری عارضی بر آن، یعنی اضافه تدبیری نفس به بدن را روشن می‌سازد. ملاصدرا به شدت با نظریه عارضی بودن تعلق نفس به بدن مخالفت کرده و می‌گوید: «نفسیت نفس مانند وصف «ناخدا بودن» برای زید و یا عمرو نیست که خارج از ذات آنها و عارض بر آن دو باشد». از این رو، این تعریف، تعریف برای امری عارضی بر نفس نبوده، بلکه ناظر به ذات نفس و نحوه وجود خاص نفس است چرا که اساساً تعلق تدبیری نفس به بدن و به تعبیر دیگر، نفسیت نفس در نحوه وجود آن، مأخوذ است، یعنی همان طور که وجود فی نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی نفسه صورت عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است؛ به طوری که ممکن نیست نفس، موجود باشد و ارتباط با بدن نداشته باشد.

رابطه نفس با بدن رابطه صورت با ماده‌اش است؛ به این معنا که نفس، صورت و بدن ماده آن است و معلوم است که هر کدام از ماده و صورت به صورت غیردوری بر یکدیگر متوقف بوده و این دو در وجود متلازم خواهند بود.

بنابراین، به گفته ملاصدرا این نحوه وجود تعلقی برای نفس که از آن جهت که صورت است متوقف است بر بدنی که ماده آن قرار بگیرد، ذاتی نفس است و از آن جا که ماده و صورت با هم رابطه تلازمی دارند، وجود و عدم نفس، مانند هر صورت دیگری متفرع بر وجود و عدم ماده‌اش - یعنی بدن - خواهد بود.

نتیجه این که هر چند ملاصدرا - در آغاز - در تعریف نفس با مشاء همراهی می‌کند، ولی نحوه وجود نفس از نظر او با آنچه که در فلسفه مشاء است تفاوت‌های بسیار دارد؛ چرا که نفس در حکمت مشائی هویتی عقلی دارد که مقارن با بدن حادث شده و تعلق به بدن، بر آن عارض می‌شود، اما در حکمت متعالیه، نفس حقیقتی است که از فرش تا عرش گسترده

است. ملاصدرا نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» را مطرح می‌کند تا روشن سازد که نفس در ابتدای تکون و حدوثش امری جسمانی - یعنی قائم به ماده و جسم - است، به گونه‌ای که بدون آن امکان وجود ندارد و همین نفس جسمانی در حرکت رو به جلوی خود به تدریج در ذات خود ارتقاء یافته و به تجرّد برزخی و در انسان‌های وارسته به تجرّد عقلی می‌رسد.

دیدگاه‌ها در باب حدوث و قدم نفس

افلاطون و برخی فیلسوفان دیگر به قدم نفس معتقدند و در مقابل، ارسطو و پیروان او به حدوث نفس باور دارند. به اعتقاد افلاطون، ارواح انسانی، موجودات مجرد عقلی‌ای هستند که پس از حدوث بدن، از عالم مجردات نزول کرده و هر کدام به بدن خاص خود تعلق می‌گیرند. افلاطون در رساله تیمائوس تصریح می‌کند که:

صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن‌تر در برابر جواناتر از خود دارد برخوردار باشد؛ زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند (افلاطون، ج ۳: ۱۸۴۳: ۳۴). (تیمائوس ۳۴).

و در ادامه می‌گوید:

ما موجود ذاتاً زمینی نیستیم، بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما که در آن جا بوده از آن جا آمده و به ما پیوسته است (همان: ۱۹۱۷: ۹۰).

آنچه بیشتر سبب شده تا افلاطون را معتقد به قدم نفس بدانند، مسئله مُثُل افلاطونی است^۲. به عقیده او، روح انسان پیش از تعلق به بدن، در عالم مُثُل بوده و در آن جا ذوات و حقایق اشیاء را مشاهده و ادراک نموده است و پس از نزول در ظلمت عالم ناسوت و تعلق به حجاب بدن مادی، تمام علوم و دانسته‌ها را فراموش کرده است؛ بنابراین، آنچه انسان در این عالم می‌آموزد، اکتساب علم جدیدی نیست، بلکه تنها یادآوری دانسته‌های فراموش شده است (نک: افلاطون، جمهوری: ۳۸۱).

در اثبات نظریه افلاطون، استدلال‌هایی اقامه شده است که بر اساس استدلال اشاره می‌کنیم:

الف) هر امر حادثی مسبوق است به ماده‌ای که حامل استعداد آن باشد. بنابراین، اگر





نفس حادث باشد، ناگزیر باید آن را مادی دانست، اما بعد از اثبات غیرمادی بودن نفس جایی برای حادث بودن آن نمی‌ماند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۸۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ب) اگر نفوس حادث باشند و به عبارتی با حدوث بدن‌های گذشته حادث شده باشند - با توجه به این که بدن‌های گذشته غیرمتناهی‌اند - پس نفوس گذشته نیز باید غیرمتناهی باشند. حال آن که همه کسانی که نفوس را مجرد می‌دانند، اتفاق نظر دارند که نفوس باقی و غیرفانی‌اند. بنابراین، غیرمتناهی بودن نفس، یعنی غیرمتناهی بودن مجموع نفوس موجوده، چه آنها که از دنیا رفته‌اند و چه آنها که باقی هستند. اما این نامتناهی بودن نفوس امکان ندارد؛ زیرا نفوس، قابل زیادت و نقصان‌اند (چون بنا به فرض، با به دنیا آمدن هر انسانی یک نفس به مجموعه نفوس اضافه می‌شود) و این با غیرمتناهی بودن آنها منافات دارد. از این رو، حادث بودن بدن‌ها، علت حادث بودن نفس نیست و ایجاد نفوس از سوی علت نفوس متوقف بر حدوث یک حادث نیست. در نتیجه، نفوس قدیم‌اند نه حادث (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۸۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ج) اگر نفوس را ازلی و قدیم ندانیم، دیگر نمی‌توان آنها را ابدی دانست؛ چرا که بر اساس قاعده «کل کائن فاسد» هر آنچه حادث و کائن باشد فاسد و از میان رفتنی نیز هست، اما با توجه به غیرفانی و ابدی بودن نفس، روشن می‌شود که غیر حادث و ازلی نیز هست (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۳).

ملاصدرا در رویارویی با این نظریه افلاطونی، ابتدا به مشکلاتی که ظاهر کلام منقول از او با آنها مواجه است، اشاره می‌کند و سپس برای رهایی از آن اشکالات، نظریه افلاطون را در راستای نظریه خود معنا و تفسیر می‌کند.

اشکالات نظریه افلاطون در باب قدم نفس

۱. اضافه تدبیری به بدن در ذات نفس ماخوذ است و این مسئله با تقدم نفس بر بدن منافات دارد. به اعتقاد ملاصدرا اضافه نفس به بدن مانند اضافه و رابطه ناخدا با کشتی و یا صاحب دکان با دکانش - که یک اضافه خارج از ذات و ممکن الزوال است - نیست، بلکه نفسیت نفس مانند مادیت ماده و صورت بودن صورت و یا مبدء بودن حق تعالی و الوهیت اوست که این قسم از اضافه، ماخوذ در هویت و ممتنع الزوال است و به عبارت دیگر، انفکاک و جدایی این قسم از اضافه از نحوه وجود هر کدام از موارد پیش گفته، محال است. بنابراین، وجود نفس بماهی نفس - در هر موطنی که باشد - بدون وجود بدن امکان ندارد؛ چون نحوه وجود نفس، تعلقی است. بنابراین، تقدم نفس بر بدن و قدیم بودن آن به این معنا ممکن نیست (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳).

۲. قدیم بودن نفس مستلزم آن است که نفس نوع منحصر در فرد باشد. به این معنا که از طرفی قدیم بودن نفس مستلزم تجرّد آن از ماده است و از طرف دیگر هر امر مجرّدی برای خود، نوع منحصر به فرد است؛ چون کثرت افرادی همیشه متفرع بر وجود ماده‌ای است که حامل قوه پذیرش مشخصات افراد آن نوع باشد. بنابراین، نفس انسان که موجودی مجرّد و خالی از ماده و استعداد فرع بر آن است، نوع منحصر در فرد خواهد بود و تکثر در آن به عنوان تکثر در افراد یک نوع امکان نخواهد داشت، بلکه هر نفسی - که بنا به فرض قدیم‌اند- برای خود نوع مجزا و جدا از دیگر نفوس خواهد بود و کثرت در نفوس، کثرت در انواع متعدد خواهد بود نه کثرت در افراد متعدد یک نوع (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱ و ۳۷۳).

۳. قدیم بودن نفس با نیازمندی آن به آلات و قوای نباتی و حیوانی منافات دارد. به این معنا که اگر نفس قدیم و مجرّد از ماده باشد، باید کمالات خود را از همان آغاز پیدایش، به همراه داشته باشد نه آن که در طول زمان و به تدریج، کاستی‌های خود را بر طرف سازد و به کمالات جدید دست یابد؛ روشن است که در امور مجرّده هیچ حالت منتظره و تغییر و تحولی متصور نیست، بلکه هر آنچه برایشان ممکن باشد، بالفعل دارا خواهند بود، چرا که هر گونه تغییری بر وجود ماده‌ای که حامل استعداد آن تغییر متوقف است باشد. پس، قدیم بودن نفس مستلزم تغییر ناپذیر بودن و بی‌نیازی آن از آلات بدنی خواهد بود در حالی که هر انسانی بالوجدان خلاف آن را می‌یابد^۴ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱).

۴. اگر نفوس بشری با تعینات جزئی خود، پیش از بدن موجود باشند، تعطیل قوای آنها از انجام فعل، پیش از تعلق به بدن لازم می‌آید، در حالی که تعطیل و عبث، در این جهان، ممتنع است؛ زیرا نفس، از آن حیث که نفس است، چیزی غیر از صورت مدبّر بدن نیست و قوه‌هایی دارد که برخی از آنها نباتی و برخی حیوانی‌اند. بنابراین، از آن‌جا که نفس بما هی نفس، افعال خود را به کمک قوا و آلات جسمانی انجام می‌دهد، در صورتی که پیش از بدن با همین تعینات جزئی وجود داشته باشد، تعطیل قوای آن لازم می‌آید؛ زیرا در فرض تقدّمش بر بدن، اصلاً بدنی در کار نیست تا این قوا را داشته باشد و در اختیار نفس قرار دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۲ و ۳۷۳).

۵. موجود بودن نفوس بشری با تعینات جزئی خود قبل از بدن، مستلزم وجود حیثیات نامتناهی و بالفعل در عقل مفارقی است که مبدء فاعلی آن نفوس به شمار می‌رود و این امر افزون بر آن که با بساطت مجرّدات عقلی منافات دارد مستلزم وجود جهات متعدد در حق تعالی - که علت مجرّدات عقلی است - نیز خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳؛ نفس: ۱۹۸).





ملاصدرا پس از اشاره به ناسازگاری ظاهر کلام افلاطون تلاش می‌کند تا نظریه او را در چارچوب «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» تفسیر کند. او در تبیین نظریه افلاطون، نشئات سابقه نفس پیش از دنیا را مطرح کرده و توضیح می‌دهد که نفس انسانی در قوس نزول خود باید عوالم بالاتر یعنی عالم علم الاهی و عالم عقل و سپس عالم مثال را طی کرده تا در نهایت، به دنیا تنزل کند. بنابراین، نفس پیش از وجود در این دنیا در عوالم بالاتر موجود بوده و مراد افلاطون از قدم نفس، قدیم بودن کینونت آن در نشئات سابق بر دنیا است.

بدان که آنچه از برخی قدما مانند افلاطون نقل شده قدیم بودن نفوس انسانی است... شاید مراد او از این که [نفوس] پیش از بدن موجود بودند، نفوس بشری به حسب این تعینات جزئی نبوده است و الا [اگر جز این بگوییم] محالاتی لازم می‌آید... بلکه مراد اینست که برای نفوس موجودیت دیگری نزد مبادی وجودی‌شان در عالم علم خداست که عبارت باشد از صور مفارق عقلی و آنها همان مُثُل افلاطونی است که افلاطون و کسانی پیش از او آنها را اثبات کرده بودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۱).

علت وجود نفس موجودی است تامّ و کامل الدّات و هیچ معلولی از علّت تا مه خود - که هم در وجود و هم در إفاضه و ایجاد تامّ است - منفک نخواهد بود، اما وجود تدبیری نفس، مشروط حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها عالم جسم و جسمانی است. بنابراین، نفس پیش از حدوث بدن، در علّت و سبب خود موجود بوده است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

... اما آنها که راسخ در علم‌اند و میان نظر و برهان و کشف و وجدان جمع کرده‌اند، پس برای نفس نزد ایشان شوون و اطوار بسیاری است و برای نفس با این که بسیط است اکوان وجودی است که برخی از آنها پیش از طبیعت و برخی با طبیعت و برخی پس از طبیعت است و [این گونه] دیده‌اند که نفوس انسانی پیش از بدن‌ها به حسب کمال علت و سبب‌شان موجود بوده‌اند و لازمه سبب کامل اینست که مسبب همراه آن باشد پس نفس با سببش موجود است؛ زیرا سبب آن ذاتش کامل و تامّ الافاده است و آنچه که چنین باشد مسببش از آن جدا نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۵-۳۴۶).

ملاصدرا برای اشاره به نشئات سابق نفس، از مکتب افلوپین نیز بهره می‌گیرد. او به این مطلب از کتاب اتولوجیا (نک: اتولوجیا: ۱۴۶) استشهد می‌کند که انسان به حسب مراحل تنزلی

خود و در قوس نزول سه مرحله دارد: «انسان عقلی» که جزء مبادی عالیه بوده و با هویت عقلی خود، رساندن فیض به افراد انسانی در عوالم پایینتر را به عهده دارد؛ «انسان نفسی» که مجرد مثالی است و دارای تمام اعضای انسان حسی است ولی با چشم دیده نمی‌شود و واسطه میان «انسان عقلی» و «انسان حسی» به شمار می‌رود و «انسان حسی» که همین فرد جسمانی در عالم دنیا است.^۵

حدوث و قدم نفس از دیدگاه مشاء

از نظر مشاء نفس حدوثاً و بقائاً روحانی است. نفس موجود مجرد عقلی است که پس از آن که بدن و مزاج مستعد در آن، قابلیت لازم را پیدا کرد، حادث شده و تدبیر آن را به عهده می‌گیرد، به اعتقاد ابن سینا، «نفس، زمانی حادث می‌شود که بدن مناسبی جهت خدمت به آن حادث شود و این بدن، مملکت و وسیله آن باشد» (نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۷) روشن است که نفس در این دیدگاه، تقدمی بر بدن ندارد، بلکه پیش از پیدایش بدن، نفس مربوط به آن نیز معدوم است و هم‌زمان با پیدایش بدن حادث می‌شود.^۶

نفس در نگاه مشائی در ردیف موجودات مجرد عقلی قرار می‌گیرد، اما از آن جا که مجردات عقلی، همه در یک مرتبه نیستند، عقل اول در اولین مرتبه و نفس ناطقه در آخرین مرتبه از مراتب مجردات عقلیه قرار می‌گیرد. عقل اول به لحاظ آن که در بالاترین رتبه جای دارد، به طور مستقیم با حق تعالی در ارتباط است و واسطه‌ای میان او و واجب تعالی مطرح نیست و به همین جهت، بیشترین کمالات را در میان عقول دارد. و طبیعتاً نفس ناطقه که در مرتبه آخر و با واسطه‌های متعدد موجود شده است از بسیاری از این کمالات بی‌بهره مانده و برای استکمال خود، نیازمند تعلق به ماده - یعنی بدن - است. از همین رو، مشاء، نفس را در مقام ذات خود مجرد و در مقام فعل، مادی می‌دانند و به تعبیر ابن سینا:

...ترتب جواهر عقلی با رسیدن به ناطقه متوقف می‌شود و آن [ناطقه] برای

استکمال به آلات بدنی و آنچه که بعداً از افاضات عالی به او می‌رسد، محتاج

است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

براهین حدوث نفس

همه استدلال‌های موجود بر حدوث نفس، از سنخ برهان خلف هستند. به این معنا که در هیچ کدام از آنها به طور مستقیم حدوث نفس اثبات نمی‌شود. بلکه همه این استدلال‌ها ابتدا امتناع «قدیم بودن نفس» یا «تقدم نفس بر بدن»^۷ را اثبات کرده و سپس حدوث نفس را





نتیجه می‌گیرند. این استدلال‌ها بر چیزی بیشتر از حدوث نفس دلالت ندارند و به همین دلیل ملاصدرا نیز از این برهان‌ها در آثار خود برای اثبات اصل حدوث نفس استفاده کرده است؛ چرا که نظریه او در حدوث نفس به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: (۱) اثبات این که نفس حادث است یا قدیم؛ (۲) نحوه حدوث نفس (جسمانی یا روحانی بودن نفس).

یکی از دلایل ابن سینا بر حدوث نفس که ملاصدرا و بسیاری دیگر از فیلسوفان^۸ آن را پذیرفته‌اند این است که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد^۹، پیش از تعلق به بدن یا واحد خواهد بود و یا کثیر. در حالی که هر دو فرض با اشکال روبه‌روست؛ زیرا در فرض وحدت نفس، یا پس از تعلق به بدن نیز تنها یک نفس خواهیم داشت و نفس، متکثر نخواهد شد و یا این که به تعداد بدن‌ها متکثر می‌شود. اگر همه بدن‌ها دارای یک نفس باشند، اشکالش این است که باید زمانی که یک انسان به چیزی علم پیدا کند، همه انسان‌ها عالم به آن باشند و هر وقت جاهل به چیزی باشد، همه باید جاهل به آن باشند، و همین‌طور در باب دیگر صفات. و اما اگر متکثر شده باشد، نفس مجردی که فاقد اندازه و هر نوع کمیتی است، باید بالقوه منقسم باشد؛ درحالی که انقسام و تجزیه، مخصوص امور مادی است و در مجردات راه ندارد.

فرض دوم نیز ممتنع است؛ چون اگر نفوس پیش از ابدان با وصف تکثر موجود باشند، یا تکثر آنها و تمایزشان از یک‌دیگر به ذات و ماهیت نفوس خواهد بود و یا به عوارض لازم آنها و یا به عوارض مفارق و غریبه. هیچ‌یک از این حالات ممکن نیست؛ چون امر مشترک هرگز نمی‌تواند مایه تمایز و تکثر باشد. پس از آن‌جا که نفوس انسانی، نوع واحد هستند تمایزشان به ذات و ذاتیات نخواهد بود. و از آن‌جا که نوع واحد، لوازم واحد دارد، پس تمایزشان به اعراض لازمه هم نمی‌تواند باشد. تکثر نفوس به واسطه عوارض لاحق نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا حدوث عوارض لاحق و تکثر آنها، به وسیله ماده و آنچه در ماده است امکان دارد؛ چراکه عروض عرضی مفارق، متوقف بر استعداد معروض است و روشن است که مجردات، چنین استعدادی ندارند (نک: الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، النفس: ۱۹۸). نتیجه این که نفس، نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد، چه رسد به این که قدیم باشد.^{۱۰}

به اعتقاد ملاصدرا چون تناسخ محال است، اگر نفس پیش از بدن خلق شده باشد، بی‌شک، مجرد تام خواهد بود. و این که نفس پیش از بدن، به نحو «تجرد تام» موجود باشد، مستلزم چندین اشکال است: نخست آن که نوع آن منحصر در فرد خواهد بود؛ همچنان که تمام انواع مجردات، منحصر به فرد هستند. و ثانیاً اگر نفس پیش از بدن، مجرد تام و دارای

جوهری کامل باشد، نباید نیازمند آلات و قوا باشد، بلکه مانند همهٔ مجردات دیگر، باید همهٔ کمالاتی را که برایش امکان‌پذیر است، بالفعل دارا باشد؛ به این معنا که مطلقاً قوهٔ هیچ کمالی را نداشته باشد چون در مجردات، ماده و قوه متفرع بر آن و حرکت و تغییر و غیره، راه ندارد. و ثالثاً آن که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، چون تناسخ محال است، هیچ تعلقی به ماده و در نتیجه هیچ فعلی نخواهد داشت و این به معنای تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل و انفعالی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۰-۳۳۱).

نقد نظریهٔ روحانی بودن حدوث نفس

از نظر ملاصدرا حدوث روحانی نفس نیز اشکال‌هایی در بر دارد:

۱. حصول نوع واحد انسانی از اجتماع نفس، به عنوان صورت - که طبق فرض، موجود مجرد تام عقلی است - و بدن طبیعی جسمانی به عنوان ماده محال است. چون ترکیب میان ماده و صورت، ترکیب اتحادی است و اتحاد نفس مجرد با بدن مادی جسمانی از هر محالی محال‌تر است.^{۱۱} چرا که اتحاد دو امر مادی و مجرد با هم مستلزم مادی شدن امر مجرد و یا مجرد شدن امر مادی خواهد بود.

۲. اگر نفس در ابتدای وجود امری مجرد و بسیط است چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؟ چه این که اساساً بساطت و تجرد ذات با حدوث منافات دارد (همان، ج ۸: ۳۴۴).

۳. اگر نفس هویتی روحانی و عقلی داشته باشد، چگونه می‌توان تعلق آن به بدن و انفعالات بدنی نظیر سلامت و مرض و لذت و ألم جسمانی تصور کرد (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸). ارتباط به نحو تأثیر و تأثر، میان نفس مجرد عقلی که در ذات خود، هیچ جهت مادی نداشته باشد با بدن مادی چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

۴. اگر نفس حقیقتی بسیط و مجرد از ماده است چگونه با تکثر بدن تکثر عددی پیدا می‌کند؟ در حالی که مجردات نوع منحصر در فرد هستند؛ چون تکثر افراد یک نوع فرع بر وجود عوارض غریبه در هر کدام از افراد است و عوارض غریبه نیز متوقف بر وجود ماده‌اند.

۵. چگونه می‌توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچ‌گونه تحوّل در او روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد و برای مثال، تنها تفاوت نفس کودک با نفس نبی ﷺ در برخی از عرضیات - از قبیل کیفیات و سلوب و اضافات و ... - باشد؟ (همان، ج ۸: ۲۴۵) لازمهٔ این سخن آن است که ملاک





فضیلت انسان‌ها امری بیرون از دایره حقیقت انسانی و عارض بر آن باشد و برای مثال، این که نبی اکرم ﷺ اشرف افراد انسان است به این معنا نیست که ایشان در ذات خود، شرافتی نسبت به دیگر انسان‌ها داشته باشند، بلکه تنها عوارض و اوصافی چون علم بر دیگر افراد انسان شرافت خواهند داشت. در حالی که سخن درست آن است که بگوییم نبی اکرم ﷺ در نفس جوهر اتم و هویت اشرف خود، بر دیگر انسان‌ها فضیلت دارند (ملاصدرا، ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۴۵).

۶. اگر نفس انسانی از ابتدای وجود جوهری مجرد باشد، چرا بی بهره از کمالات ادراکی است؟ چرا که به مقتضای قاعده «کلّ مجرد عقل لذاته»، نفس ناطقه باید از ابتدا عقل بالفعل باشد و حال آن که چنین نیست. بنابراین، لازمه نظریه حکما این است که نفس انسانی از کمالات و افعال سزاوار خویش برای مدتی طولانی، بی آن که هیچ مانع خارجی در میان باشد، بی بهره باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۵۹).

۷. در این نظریه راهی برای توجیه و قبول کینونت نفوس قبل از ابدان وجود ندارد؛ حال آن که بنابر دلایل عقلی و نقلی، نمی توان چنین کینونتی را برای نفس نادیده گرفت.^{۱۲}

۸. وجه تخصص هر نفس به بدن خاص خود چیست؟ چه ارتباط تعیین کننده و تخصیص دهنده‌ای میان نفس‌ها و بدن‌هایشان برقرار است؟ چرا برای مثال، نفس زید به بدن او تعلق گرفته است و با بدن دیگری ارتباط برقرار نکرده است؟^{۱۳}

حدوث و قدم نفس در حکمت متعالیه

ملاصدرا حدوث نفس را جسمانی و بقای آن را روحانی می داند. در نظر او اگر کسی اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری را پذیرفته باشد، در باب نفس نیز به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن آن اذعان خواهد کرد.

اساساً ارتباط تنگاتنگی میان دو مبحث حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس برقرار است، به گونه‌ای که ملاصدرا در برخی موارد، در قالب حکمت مشرقیه، تامل در نحوه وجود سیال و رو به استکمال نفس را - از پایین ترین مراتب مادی تا بالاترین درجات تجرد - نشانه و برهانی بر اصل حرکت جوهری می داند. این در حالی است که پس از اثبات حرکت در جوهر، ملاصدرا از این اصل قویم برای تبیین نظریه خود در باب جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس بهره می گیرد.^{۱۴}

پس می گوییم اگر برای جوهر نفسانی انسانی حرکت جوهری و استحاله ذاتی نباشد لازم می آید که دائماً با جسم نامی حساس وجودش متحد باشد...

پس این یکی از براهین بر ثبوت اشتداد در مقوله جوهر است، همچنان که در مقوله کیف و کم هست و با این اصل بسیاری از اشکالات وارد در حدوث و بقاء نفس بعد از طبیعت از میان می‌رود و مبینی که جمهور، به جهت عدم توجه‌شان به این اصلی که در این جا و پیش از این به شکل‌های قطعی دیگر بیان کردیم، در احوال و حدوث و بقاء و تجرّد و تعقل نفس متحیر شده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۶).

همان‌طور که هر جوهری در ذات خود، متحرک است، نفس نیز در ذات خود، متجدد است و از پایین‌ترین مرتبه وجود، سفر دور و درازش را به بالاترین ساحت‌های تجرّد و عالی‌ترین لایه‌های هستی پی می‌گیرد. به اعتقاد ملاصدرا، این سفر از قوه هیولانی که امری عدمی^{۱۵} است، شروع می‌شود. ورود صورت جسمیه بر هیولا و تشکیل عناصر اربعه، مرحله بعدی سفر است. در منزل بعدی این سفر، عناصر با یک‌دیگر ترکیب شده و با کنار گذاشتن تضاد و منافرتی که میان هر کدام از آنها به صورت طبیعی برقرار بود، ابتدایی‌ترین درجات اعتدال که همان امتزاج معدنی باشد صورت می‌گیرد.^{۱۶} به تدریج، این اعتدال با حرکت جوهری به نقطه وحدت جامعه نزدیک‌تر شده و مزاج کامل‌تری شکل می‌گیرد. در این منزل، نفس نباتی همراه با آثار حیاتی خود - مانند تغذیه، رشد و تولید مثل - رخ می‌نماید.^{۱۷} این امتزاج و اعتدال به حرکت استکمالی خود ادامه می‌دهد تا به منزلگاه نفس حیوانی برسد. در این مرحله، اعتدالی اشرف و مزاجی اتمّ از مراحل پیشین، صورت می‌گیرد تا کمالات حیوانی یعنی احساس و تحرک ارادی هم به کمالات پیشین - که مربوط به نبات و جماد بود - اضافه شود، اما هنگامی که این ماده عنصریّه به لطیف‌ترین حالات ممکن نزدیک شود و اعتدال و امتزاجش به شریف‌ترین و تامّ‌ترین درجات خود برسد نفس ناطقه انسانی متولد می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۶).

البته، این سفر جوهری ادامه دارد و در این جا به پایان نمی‌رسد؛ چرا که انسان در این مرحله تازه به پایین‌ترین مراتب تجرّد راه یافته است؛ در حالی که خداوند در استعداد او مقام لایقی عنایت نموده و به او اجازه داده تا حتی به فوق تجرّد^{۱۸} نیز راه یابد: «الا الی الله تصیر الامور» (شوری: ۵۳). اما مهم، کیفیت حدوث نفس است و مراحل پس از حدوث نفس در این مجال نمی‌گنجد.

سرانجام دقت‌های فیلسوفانه ملاصدرا و مبانی او در نظام حکمت متعالیه او را به این نتیجه هدایت می‌کند که نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است، اما نباید فراموش کرد که رویه ملاصدرا، سازگار ساختن اندیشه‌های فلسفی‌اش با مضامین قرآن و سنت، و باور عمیق



فهرست

بررسی تطبیق دیدگاه ملاصدرا با موضوع تشریفات در باب حدوث و قدم نفس



به یگانگی عقل و نقل و شهود است.

می‌توان گفت که مهم‌ترین سبب توجه ملاصدرا به نشئات سابق نفس، التزام و اعتقاد شدید او به نصوص دینی است. قرینه‌های بسیاری در مضامین شریعت وجود دارد که به وجود سابق روح بر بدن اشاره یا تصریح دارد و از آن‌جا که ملاصدرا برای وحی و نصوص معتبر دینی ارزشی کمتر از استدلال عقلی قائل نیست، آن را مانند یک اصل موضوع و قابل تبیین می‌پذیرد و می‌کوشد تا آن را با نظریه فلسفی خود آشتی دهد. به ویژه آن‌که در میان حکمای پیشین، بزرگانی همچون افلاطون نیز به این نظریه اشاره داشته‌اند. به نظر می‌رسد ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری، و ارائه نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس، هم تفسیر منطقی تری از نظریه حدوث نفس ارائه و هم به خوبی از تبیین قدّم نفس مورد نظر افلاطون و قرآن و روایات برآمده و با این کار توانسته عقل و نقل را در این مسئله با هم جمع نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت که - همان‌طور که ملاحی سبزواری اشاره کرده است - اصطلاح کمال اول و کمال ثانی در تعریف حرکت نیز مطرح است، ولی این اصطلاح با آنچه که در تعریف نفس آمده است تفاوت بسیار دارد. به عبارت دیگر، اگر چه حکما در مقام تعریف، حرکت را کمال اول دانسته‌اند ولی این تنها به لحاظ مقدمه بودن حرکت است برای رسیدن به کمال ثانی - که همان وصول و نیل به مقصد باشد - و گرنه اصطلاح کمال اول در تعریف حرکت هیچ‌گاه منوع و سازنده نوع نخواهد بود، بلکه کمال اول و ثانی در اینجا هر دو، سازنده عوارض شیء هستند (نک: ملاحی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۲۴۹).
۲. بل المراد [یعنی مراد افلاطون] آن لها [یعنی للنفس] کینونة أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هی المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۲).
۳. ملاحی سبزواری این استدلال را محکم‌ترین دلیل قائلین به تقدم نفس بر بدن می‌داند (نک: تعلیقه سبزواری بر اسفار، ج ۸: ۳۳۳).
۴. ابن سینا نیز می‌گوید: «لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶).
۵. «فالإسنان الأول هو العقلی و بعده النفسانی و الثالث هو الطبیعی كما فعله إمام المشائین و معلمهم ولا مشاحة فی الاصطلاحات فقد قال فی کتاب أثولوجیا الإنسان العقلی فیض بنوره علی الإنسان الثانی الذی فی العالم النفسانی و الإنسان الثانی یشرق بنوره علی الإنسان الثالث و هو الذی فی العالم الجسمانی الأسفل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۸؛ همچنین نک: الحاشیة علی الهیات الشفاء: ۱۳۸ و ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۰).
۶. «ومما لا شك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى» (ابن سینا، الشفاء (الالهیات): ۴۰۸).

۷. روشن است که در صورتی که تقدم نفس بر بدن - یعنی حدوث نفس پیش از حدوث بدن - ممتنع باشد قدیم بودن نفس به طریق اولی محال خواهد بود.

۸. برای مثال، نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۴.

۹. در این حالت، به دلیل بطلان تناسخ، نفس، بدن دیگری هم نمی تواند داشته باشد و مجرد تام خواهد بود.
۱۰. ملاصدرا پس از اشاره به این استدلال، شش اشکال فخر رازی بر آن را نقل کرده و همه آنها را رد می کند. چرا که این استدلالها که اثبات اصل حدوث نفس را - صرف نظر از کیفیت حدوث آن - دنبال می کنند، برای اثبات بخشی از نظریه صدرایی هم قابل استفاده است. دلایل متعدد دیگری هم بر حدوث نفس در آثار حکما ارائه شده است (برای آگاهی از دیگر براهین، نک: فیاضی، ۱۳۸۷).

۱۱. من المحال عندنا ان يحصل من اجتماع صورة عقلية و مادة طبيعية جسمانية نوع واحد جسماني - كالانسان - بلا توسط استکمالات و استحالات لتلك المادة؛ فان ذلك عندی من أمحل المحالات؛ اذ نسبة المادة الى الصورة القريبة منها نسبة القوة الى الفعل، و نسبة النقص الى التمام (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۰).

۱۲. شش اشکال اخیر برگرفته از مقاله عباس حاج زین العابدینی با عنوان «تاثیر تلقی صدرایی از نفس انسانی در حل معضلات فلسفه اسلامی» است (با تلخیص و تصرف) نک: سایت بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳. ابن سینا در پاسخ به این مشکل، دچار حیرت بود و می گفت: هر نفسی، به بدن خاص خود، مخصّص می گردد و مخصّص هر نفس، غیر از مخصّص نفس دیگر است، و این تخصّص، به سبب نسبت خاصی است که البته، این نسبت خاص را نمی شناسیم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵؛ همو، الشفاء (الطبیعیات). اما ملاصدرا که به جسمانیة الحدوث بودن نفس معتقد است، مشکل را از ابتدا منتفی می داند؛ زیرا نفسیت نفس اصولاً ذاتی اوست نه یک امر عرضی؛ و نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و اساساً دوگانگی در کار نیست.

۱۴. أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۰).

۱۵. الانسان يتكوّن أولاً من امر عديم و هي قوة هيولانية (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵؛ ۱۴۱۵: ۲۴۵).

۱۶. تا اینجا انسان، منازلی همچون تراب، طین، صلصال و مانند اینها را طی می کند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵).

۱۷. در این منزل مراحل و مراتبی از قبیل نطفه، علقه و مضغه طی می شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶).

۱۸. سبزواری در منظومه چنین می گوید: و أنّها بحت وجود ظلّ حق / عندی وذا فوق التجرد انطلق. استاد حسن زاده آملی ذیل این قسمت می گویند: «کان الجدير أن يفضل البحث عن تجرد النفس الناطقة من أن للنفس الناطقة تجرداً مثالياً برزخياً، و أن لها تجرداً تاماً عقلياً، و أن لها رتبة فوق التجرد العقلاني» (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۲۵).



کتابنامه

۱. ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، المؤسسة قرطبة.
۲. ابن ابی جمهور احسائی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللالی، قم: انتشارات سید الشهداء (ع).
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۶. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۷. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق: سعید زاید، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب (ع)، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
۹. افلاطون (۱۳۶۷)، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. افلوطين (۱۴۱۳ق)، اتولوجيا تحقیق: عبد الرحمن بدوی، قم: انتشارات بيدار.
۱۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهيم (بی تا)، صحیح البخاری، مصر: موقع وزارة الأوقاف المصرية.
۱۳. بیهقی، ابوبکر أحمد بن الحسن (۱۴۱۰ق)، شعب الإيمان، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول بیروت: الدار الکتب العلمیة.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، افسس، قم.
۱۵. حر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن (۱۴۱۸ق/۱۳۷۶)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، المحقق: محمد بن محمد الحسن القائینی، قم: المؤسسة معارف اسلامی امام رضا (ع)، نگیں قم.
۱۶. رازی، فخر الدین (فخر رازی) (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة، قم: انتشارات بيدار.
۱۷. السبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربویة، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۹. سعیدی، احمد و فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، فصلنامه معرفت فلسفی، سال ششم، شماره ۲.
۲۰. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین



- سهروردی، مقدمه: هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۲. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۳. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۴. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۷. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۸. _____ (بی تا)، ایقاظ النائین، تصحیح: محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. _____ (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۱. الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۳۲. _____ (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۳۳. فیاض لاهیجی (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۳۴. القشیری النیسابوری، ابوالحسین، صحیح مسلم، تعلیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: الدار احیاء التراث العربی.
۳۵. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. کلینی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۸. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۹. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۰. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۴)، زاد المسافر، تحقیق: سیدمحمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.



نجات در اسلام و مسیحیت (با تأکید بر قرآن کریم و کتاب مقدس)

مصطفی آزادیان*

چکیده

یکی از مباحث عمده ادیان، پاسخ‌گویی به مسئله نجات است و این مسئله از مهم‌ترین دغدغه‌های دو دین ابراهیمی اسلام و مسیحیت، به‌شمار می‌رود. نجات در اسلام به معنای رهایی از گناه و ناخشنودی خداوند و نیل به قرب و رضای الاهی است که در پرتو ایمان به خداوند و انجام اعمال نیکو تحقق می‌یابد، اما در مسیحیت «نجات» به معنای رهایی از گناه نخستین و پیامدهای آن است که تنها به مدد فیض الاهی و قربانی شدن حضرت عیسی مسیح میسر می‌شود. این مقاله مهمترین مسائل مربوط به آموزه نجات را - بر اساس قرآن کریم و کتاب مقدس - بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

نجات، ایمان، عمل صالح، گناه اولیه، عیسی مسیح، قربانی، بهشت و جهنم.

مقدمه

یکی از مباحث عمده ادیان، پاسخ‌گویی به مسئله نجات است. هر دینی در باب نجات باید به سه پرسش اصلی پاسخ بگوید: نجات از چه؟ نجات به چه؟ و نجات با چه؟ پاسخ به پرسش اولی بیان‌گر دیدگاه دین در باب موقعیت و معضل کنونی انسان در جهان است. پاسخ به پرسش دوم بیان‌گر وضعیت مطلوبی است که باید به آن دست یافت و پاسخ به پرسش سوم، نشان‌دهنده راه نجات است (رستمیان و موحدیان عطار، ۱۳۸۶: ۴۷). در این نوشتار پاسخ‌های دین مبین اسلام و مسیحیت را به این سه پرسش جویا می‌شویم.

۱. نجات «از چه» وضعیتی؟

۱.۱. نظرگاه مسیحیت

مسیحیت، معضل کنونی بشر را گناه نخستین و پیامدهای آن می‌داند. به اعتقاد مسیحیان خداوند انسان را در آغاز آفرینش در کمال راستی و درستی و شبیه به خود آفرید (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷). خداوند حضرت آدم را در باغی در سرزمین عدن جای داد و انواع درختان زیبا با میوه‌های خوش طعم را در آن باغ رویانید. خدا در وسط باغ «درخت حیات» و «درخت شناخت نیک و بد» را قرار داد (پیدایش، ۲: ۸-۱۰) به گفته کتاب مقدس، خداوند به آدم ﷺ فرمود از همه میوه‌های درخت باغ بخور، بجز میوه درخت شناخت نیک و بد؛ زیرا اگر از میوه آن بخوری، مطمئن باش خواهی مرد (پیدایش، ۲: ۱۷-۱۸) مار که از همه حیواناتی که خداوند آفریده بود زیرکتر بود روزی نزد حوا (همسر حضرت آدم) آمد و به او گفت مطمئن باش با خوردن میوه «درخت شناخت نیک و بد» هرگز نخواهی مرد، بلکه با خوردن آن مانند خدا می‌شوی و می‌توانی خوب را از بد تشخیص دهی. حوا از میوه درخت خورد و به شوهرش نیز داد و او نیز خورد (پیدایش، ۳: ۱-۶) با خوردن میوه درخت چشمان آندو باز شد و به دانایی خوب و بد رسیدند. آندو با خوردن میوه درخت ممنوعه، نافرمانی خدا کردند و به گناه آلوده شدند. به همین جهت خداوند متعال به آدم ﷺ فرمود بسبب تو زمین ملعون شد و تو تمام ایام عمرت با رنج و زحمت از آن کسب معاش خواهی کرد، تا آخر عمر با عرق پیشانی‌ات نان خواهی خورد و سرانجام به همان خاکی باز خواهی گشت که از آن گرفته شدی (پیدایش، ۳: ۱۷-۱۹). سپس خداوند فرمود حال که آدم مانند ما شده است و خوب و بد را می‌شناسد، نباید گذاشت از میوه «درخت حیات» نیز بخورد و تا ابد زنده بماند، (پیدایش، ۳: ۲۲)





از این رو آدم را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمین را که از آن گرفته شده بود بکند (پیدایش، ۳: ۲۳). بنابراین، خداوند در ابتدا انسان را شبیه به خود آفریده بود. شباهت انسان به خدا تنها در ساحت روح و اندیشه بود و نه در ساحت جسم. خداوند به انسان عقل داد تا بتواند استدلال کند، قلب داد تا با آن محبت بورزد، اراده داد تا کارهای نیکو انجام دهد، روح داد تا بتواند با آن با خدا معاشرت و دوستی داشته باشد. انسان به صورت خدا آفریده شد تا بتواند خدا را بشناسد و با او ارتباط پیدا کند (میلر، ۱۳۶۱: ۱۲۹). از این رو، آدم ابوالبشر بالذات خوب و نیکو بود، اما بر اثر استفاده نابجا از اراده و آزادی خود و به سبب غرور نفسانی از شجره ممنوعه تناول کرد و بدین ترتیب از آن مقام تقدس و پاکی هبوط کرد. به اعتقاد مسیحیت این گناه که گناه نخستین (Original Sin) به شمار می‌رود به همه اولاد آدم به ارث رسید و سبب رواج مرگ و تباهی در سراسر جهان شد: لهذا هم چنان که به وساطت یک آدم گناه داخل جهان گردید و به گناه موت. و به این گونه موت بر همه مردم طاری گشت از آنجا که همه گناه کردند (رومیان، ۵: ۱۲).

اعتقاد به گناه اولیه و ذاتی از باورهای مهم و بنیادین مسیحیان به شمار می‌رود. تأثیر این گناه آن است که انسان‌ها بدون ترس از خدا، بدون توکل بر او و با میل شهوانی متولد می‌شوند: ما انسان‌ها «در شهوت‌های پست غرق شده‌ایم، از نیکی و صلاح متنفریم، به شرارت‌ها میل داریم و نمی‌توانیم هیچ عمل صالحی انجام دهیم یا درباره آن فکر کنیم. با گذر عمر، پندار، گفتار و رفتار پلید به وجود می‌آوریم، همان‌طور که درخت فاسد میوه فاسد می‌آورد. بنابراین، ما با طبیعت خود تحت غضب خدا و در معرض مجازات عادلانه قرار داریم» (دانستن، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

به باور توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴م - الاهی‌دان سرشناس مسیحی) گناه ذاتی سه اثر بر ما انسان‌ها دارد: ۱) روح ما را آلوده می‌سازد؛ ما تمایلی فطری به گریز از خدا داریم و می‌کوشیم خودمان را به شیوه‌های خلاف عقل و قانون الاهی ارضا و اقناع کنیم؛ ۲) ما اسیر شیطان زاده شده‌ایم؛ یعنی افزون بر آن که خودمان به کردار و پندار ناشایست تمایلی فطری داریم، شیطان نیز می‌تواند در ما نفوذ کند؛ و ۳) گناهان ما (چه گناهان ذاتی‌مان و چه گناهانی که مرتکب می‌شویم) در خور کیفراند؛ زیرا گناه، تخطی از فرمان خداوند و روی گرداندن از خداست و اهانتی عمیق به ساحت قدسی اوست که تنها حکم در خور آن، کیفر ابدی است. کیفر ابدی، دینی است که ما باید به دلیل گناهانمان به خداوند بپردازیم (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۶۹) پولس در رساله خود به رومیان می‌نویسد:

... زیرا می‌دانم که در من یعنی در جسد من هیچ نیکویی ساکن نیست؛ زیرا که اراده در من حاضر است، اما صورت نیکو کردن نی؛ زیرا آن نیکویی را که می‌خواهم نمی‌کنم، بلکه بدی را که نمی‌خواهم می‌کنم. چون آنچه را نمی‌خواهم می‌کنم من دیگر فاعل آن نیستم، بلکه گناه که در من ساکن است (رومیان، ۷: ۱۸-۲۰).

به اعتقاد آگوستین، گناه اولیه و هبوط حضرت آدم علیه السلام موجب شد تا اراده انسان‌ها در ارتکاب بدی آزاد باشد، اما در انجام کارهای خوب آزادی نداشته و به فیض خداوند نیازمند باشد. از نگاه او گناهی که از آدم علیه السلام به ما رسیده، گرایش به گناه است و ما به تنهایی نمی‌توانیم به سوی خدا بازگردیم، تنها چاره کار فیض و لطف خداست که در مسیح ظهور کرده است (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۸۷-۹۱). در نتیجه، از نظر گاه مسیحیت معضل کنونی انسان‌ها گناه نخستین و آثار زیان‌بار آن است که از حضرت آدم علیه السلام به فرزندانش به ارث رسیده است.



۲.۱. نظرگاه اسلام

دیدگاه اسلام درباره معضل کنونی انسان کاملاً متفاوت با دیدگاه مسیحیت است. اعتقاد به گناه اولیه و آثار آن هیچ جایگاهی در اسلام ندارد. مطابق قرآن کریم حضرت آدم علیه السلام از پیامبران برگزیده الهی است: «ثم اجتبه ربّه فتاب علیه و هدی»؛ سپس پروردگارش او را برگزید و بر او بخشود و [وی] را هدایت کرد؛ (طه: ۱۲۲). (برای نقد دیدگاه مسیحیت درباره گناه نخستین و آثار آن نک: آزادیان، ۱۳۸۸: ۲۶۶-۲۷۱).

از نظرگاه اسلام، معضل کنونی انسان گناهایی است که آگاهانه و از روی اختیار انجام می‌دهد. گناه انجام هر کاری (چه قلبی و چه ظاهری) است که بر خلاف فرمان خداوند متعال باشد (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۴۲). اعمال اختیاری ما انسان‌ها یا موافق خواست و اراده الهی‌اند و یا مخالف، اگر موافق خواست الهی باشند و با انگیزه و نیت قرب به خداوند انجام شوند عبادت، و در صورت مخالفت با خواست و اراده الهی گناه به حساب می‌آیند. به گفته علامه طباطبایی، هر فعل و قولی که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد، گناه شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۳۴). عبودیت با موانعی همراه است که بزرگ‌ترین آنها هوای نفس، دنیا و شیطان است. هر یک از این موانع می‌توانند انسان را به ورطه گناه بکشانند. مراد از هوای نفس پیروی انسان از میل‌های غریزی و ارضای آنها بدون بهره‌گیری از نیروی عقل و فرامین الهی است. موضع‌گیری و نگرش نادرست انسان به زندگی دنیا نیز



یکی از عوامل انحراف انسان است؛ بدین معنا که انسان دنیا را هدف نهایی تلقی کند و از زندگی آخرت غافل شود. شیطان نیز از مسیر هوای نفس، و تزیین کارهای زشت و وعده‌های دروغ و فریب‌کاری، انسان را به سمت گناه سوق می‌دهد (رجبی، ۱۳۸۸: ۱۴۳). هر یک از این موانع سه‌گانه سبب می‌شوند انسان با اختیار خود اسیر دام گناه شود و راه نجات را به روی خود مسدود کند.

۲. نجات «به چه» وضعیتی گفته می‌شود یا چگونه وضعیتی است؟

۱.۲. نظرگاه مسیحیت

این پرسش به حقیقت نجات اشاره دارد، یعنی به وضعیتی که انسان پس از رهایی از گناه و آثارش بدان نائل می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد از نگاه مسیحیت، گناه نخستین موجب مرگ انسان شد. مرگ، از نظر کتاب مقدس، مجازات گناه به حساب می‌آید (رومان، ۵: ۱۲) و بر سه گونه است: مرگ جسمانی، مرگ روحانی و مرگ ابدی. با مرگ جسمانی روح از بدن جدا می‌شود و به زندگی خود ادامه می‌دهد و بدن در قبر، فاسد شده و به خاک تبدیل می‌شود. این نوع مرگ با گناه ارتباط دارد؛ زیرا حضرت آدم علیه السلام پیش از هبوط خود تابع مرگ نبود. مرگ جسمانی تابع مرگ روحانی و در حکم مجازات و لعنت است. مرگ روحانی همان جدایی روح از خداست که به واسطه آن انسان حضور خدا و معرفت و اشتیاق به او را از دست می‌دهد. مرگ ابدی نیز نتیجه و تکمیل مرگ روحانی است که همان جدایی ابدی از خدا و مجازات جاودانی در جهنم است (متی، ۲۵: ۴۱؛ تسالونیکیان دوم، ۱: ۹؛ مکاشفه، ۱۴: ۱۱). به اعتقاد مسیحیان، مرگ جسمانی برای مؤمنان مسیحی مجازات به شمار نمی‌آید؛ زیرا مسیح آن را به عنوان مجازات بر خود گرفت (قرنتیان دوم، ۵: ۸؛ فیلیپیان، ۱: ۲۱-۲۳؛ تسالونیکیان اول، ۴: ۱۳-۱۴) وقتی مسیحیان می‌میرند روحشان به حضور مسیح می‌رود (تیسین، الاهیات مسیحی، ص ۱۸۷).

حقیقت نجات به آن وضعیتی اطلاق می‌شود که انسان از مرگ روحانی و ابدی رهایی یابد و به فیض «تجدید حیات» / «تولد دوباره» نائل شود. «تجدید حیات» تغییری است که خداوند در نفس و قلب انسان به وجود می‌آورد؛ او قلب انسان را از مرگ روحانی به حیات منتقل می‌کند به گونه‌ای که نفس انسان به قداست متمایل می‌شود و حیات الهی در او متبلور می‌گردد (الامیرکانی، ۱۸۸۸م، ج ۲: ۳۳) روح القدس حیات نویی در قلب می‌دمد (یوحنا، ۳: ۵ و ۸؛ اول یوحنا، ۵: ۱۱-۱۲) و به او حیات، طبیعت، شخصیت و خلقت تازه‌ای می‌بخشد و در نتیجه

شخص، عضوی جدید از اعضای خانواده خدا می‌شود (خاچیکی ۱۹۸۲ م: ۹۷). عیسی به نیکو دیموس گفت: «آمین آمین به تو می‌گویم، اگر کسی از سر نو مولود نشود، ملکوت خدا را نمی‌تواند دید» (یوحنا، ۳: ۳). بنابراین، در وضعیت نجات انسان از نو متولد می‌شود و همانند عیسی که فرزند خدا و مقدس است او نیز فرزند خدا و مقدس می‌شود. در این وضعیت، شخص از گناه به نیکی می‌گراید و این حالت نیکی دقیقاً همان نجات است (آزادیان، ۱۳۸۸: ۹۶).

مطابق ترجمه تفسیری کتاب مقدس پولس درباره وضعیت نجات یافتگی، خطاب به مؤمنان مسیحی می‌گوید: «اکنون که همراه مسیح از نو زنده شده‌اید، به برکات و شادی‌های آسمان چشم بدوزید، جایی که مسیح در کنار خدا، بر تخت عزت و قدرت نشسته است. همواره به آنچه در آسمان است بیندیشید، و برای امور این دنیای زودگذر غصه نخورید. به این دنیای فانی همان قدر دل ببندید که یک شخص مرده، دل می‌بندد؛ زیرا زندگی واقعی شما در آسمان است. همراه مسیح در حضور خدا. وقتی مسیح که زندگی واقعی ماست بازگردد، شما نیز با او خواهید درخشید و در جلال و شکوه او شریک خواهید شد. پس به گناهان این دنیا نزدیک نشوید، هوس‌های ناپاکی را که در وجودتان کمین می‌کنند، نابود سازید، هرگز خود را با گناهانی چون بی‌عفتی، ناپاکی، شهوت‌رانی و هوس‌های ننگین دیگر آلوده نکنید. به چیزهای خوش‌ظاهر این دنیا نیز طمع نورزید؛ چون طمع نوعی بت‌پرستی است. آنانی که مرتکب چنین اعمالی می‌شوند یقیناً گرفتار خشم و غضب خدا خواهند شد. شما نیز زمانی که هنوز به این دنیای گناه آلود تعلق داشتید، اسیر همین عادت‌های شرم‌آور بودید. اما اکنون وقت آن است که خشم و کینه و فحش و سخنان زشت را همچون جامه‌ای پوسیده از تن در آورید و دور بیندازید. به یک‌دیگر دروغ نگوئید، زیرا آن طبیعت کهنه و فاسد شما که دروغ می‌گفت دیگر مرده و از بین رفته است و اکنون زندگی کاملاً تازه‌ای را در پیش گرفته‌اید که طی آن در شناخت راستی ترقی می‌کنید و می‌کشید هر روز بیشتر شبیه مسیح، خالق این زندگی تازه شوید. در این زندگی تازه، ملیت، نژاد، سواد و مقام اجتماعی شخص اهمیت و ارزشی ندارد؛ چون همه مردم می‌توانند به یک اندازه به حضور مسیح بیایند. آنچه به واقع، اهمیت و ارزش دارد، حضور مسیح در زندگی شخص است» (کولسیان، ۳: ۱۱-۱).

مؤمنان به مسیح پس از مرگ نیز تا ابد در حضور خدا به سر خواهند برد و از لطف و رحمت بی‌پایانش برخوردار خواهند شد، در حالی که بی‌ایمانان و کافران به جهنم رهسپار شده، تا ابد از حضور خداوند محروم می‌شوند:





پس اصحاب طریق چپ را گوید: ای ملعونان! از من دور شوید و در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او فراهم شده است ... و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت، اما عادلان در حیات جاودانی (متی، ۲۵: ۴۱-۴۶).

۲.۲. نظرگاه اسلام

از نگاه اسلام، حقیقت نجات وضعیتی است که در آن انسان به قرب حضرت حق نائل شود. در این مرحله انسان با حضور در محضر حضرت حق و انس با او به بهجت و سروری وصف ناشدنی و بی پایان دست می یابد. نجات در اسلام، مراتب و سطوح مختلفی دارد. همه مسلمانان به یک وضعیت هم سطح و مطلوب از رستگاری نمی رسند، هر کس متناسب با ایمان و عمل نیکوی خود و نیز به تناسب پاکی از گناه و پلیدی ها به مرتبه ای از نجات دست می یابد؛ برخی تا آنجا به کمال می رسند که همه مظاهر حیات دنیوی شان رنگ خدایی به خود می گیرد: «انَّ صَلَاتِي وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ در حقیقت نماز من و سایر عبادات من و زندگی و مرگ من برای خدا، پروردگار جهانیان است (انعام: ۱۶۲)؛ اما برخی دیگر ایمانشان به گناه آلوده می شود از این رو، برای این که به رستگاری ابدی برسند باید با توبه از این دنیا سفر کنند و یا در قیامت مشمول شفاعت انسان های برگزیده خداوند واقع شوند.

اهل نجات در این دنیا حیاتی طیب و پاکیزه دارند: «من عمل صالحا من ذکر وانثی وهو مؤمن فلنحیینه حیوه طیبه» (نحل: ۹۷). بدین معنا که خداوند مؤمنان را به زندگی جدیدی زنده می کند که در حریم آن آلودگی راه ندارد. مؤمنان در این حیات طیبه حقیقت اشیا را می بینند و از امور فریبنده دنیا دوری می کنند. آنها به عزت خدا اعتزاز می جویند. وقتی عزت مؤمنان از خدا شد دیگر وسوسه های شیطان و هوا و هوس های نفس اماره و فریبندگی های دنیا نمی تواند آنها را ذلیل سازد؛ چرا که دریافته اند که دنیا و نعمت هایش فناپذیرند. صاحبان حیات طیبه دل در گرو پروردگار خویش سپرده اند و جز او نمی خواهند و جز تقرب به درگاه او را دوست نمی دارند، آنها تنها از سخط خدا می هراسند. وقتی انسان به چنین جایگاهی برسد در نفس خود نور کمال و قوت و عزت و لذت و سروری می یابد که قابل اندازه و توصیف نخواهد بود؛ زیرا او در حیاتی جاودانه و نعمتی فناپذیر و لذتی خالص و سعادت خالی از شقاوت غرق شده است. خداوند ولی و سرپرست این مؤمنان است و همواره با آنهاست (نک: آزادان، ۱۳۸۸: ۲۴۰-۲۴۱).

مؤمنان پس از مرگ در بهشت ساکن می شوند: «اولئک یجزون العرفه بما صبروا و

يَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّهً وَ سَلَامًا خَالِدِينَ فِيهَا حَسَنَتٌ مُسْتَقَرَّةٌ وَمَقَامًا؛ اینانند که به پاس آن که صبر کردند غرفه‌های بهشت را پاداش خواهند یافت و در آنجا با سلام و درود مواجه خواهند شد در آنجا، جاودانه خواهند ماند، چه خوش قرارگاه و مقامی! (فرقان: ۷۵-۷۶)؛ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ هیچ کس نمی‌داند چه چیز از آنچه روشنی‌بخش دیدگان است - به پاداش آنچه انجام می‌دادند - برای آنها پنهان شده است (سجده: ۱۷). اما، در مقابل بهشتیان، شقاوت‌مندان قرار دارند که با عذاب و خواری و درد و رنج پایان‌ناپذیر در جهنم مستقر خواهند شد: ﴿أَنَّ عَذَابَهَا كَانِ غَرَامًا * أَتَاهَا سَاعَتٌ مُسْتَقَرَّةٌ وَمَقَامًا﴾؛ عذاب جهنم سخت و دایمی است و در حقیقت، آن بد قرارگاه و جایگاهی است (فرقان: ۶۵-۶۶).

۳. نجات با چه وسیله‌ای حاصل می‌شود؟

۱.۳. نظرگاه مسیحیت

از نگاه مسیحیت، تنها با فیض و لطف الاهی است که می‌توان به نجات رسید و فیض و لطف الاهی نیز تنها در عیسی مسیح ظهور کرده است: «...زیرا که محض فیض نجات یافته‌اید» (افسیان، ۲: ۵).

به اعتقاد مسیحیان، گناه اولیه و پیامدهای آن بسیار بزرگ بود، به گونه‌ای که حتی پیامبران بزرگ الاهی و شریعت‌های آسمانی نیز نتوانستند ذات انسان را از آن گناه پاک کنند به همین جهت خداوند متعال به سبب عشق و علاقه‌ی زیادی که به انسان‌ها داشت، تصمیم گرفت خود را به صورت عیسی مسیح مجسم کند. هدف خداوند از این تجسم‌بخشی تنها و تنها نجات انسان‌ها از گناه ذاتی و پیامدهای آن بود. اما این نجات فرایندی است که باید به تدریج تحقق یابد. از این رو، عیسی مسیح با تعالیم و معجزات خود و ارائه یک زندگی نمونه و نیز با به صلیب رفتن و سپس رستاخیز و صعود به آسمان و همچنین با تاسیس کلیسای مسیحی و فرستادن روح القدس برای بعد از خود، بنی آدم را نجات داد (Topmoelier, 1967:995).

بر همین اساس، می‌توان بنیان دین مسیحیت را نجات از گناه اولیه دانست و همین امر سبب شد که رسولان مسیحی در مواعظ خود بر «نجات» تأکید و آن را تنها در دایره دین مسیحیت بپذیرند:

و در هیچ کس غیر او [عیسی مسیح] نجات نیست؛ زیرا که اسمی دیگر زیر



نظر



آسمان به مردم عطا نشده که بدان باید ما نجات یابیم (اعمال رسولان، ۴: ۱۲).
 بنابراین، بر طبق اعتقاد مسیحیان، عیسی علیه السلام خود خداوند است که به صورت بشر تجسم یافته است، او دارای دو ذات الاهی و بشری است. چنانچه در اعتقادنامه شورای کلسدون (۴۵۱م) آمده است:

ما به پیروی از پدران مقدس یک صدا اعتراف می کنیم که پسر واحد و یگانه خداوند ما عیسی مسیح دارای الوهیت و انسانیت کامل است. حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان است و دارای جان و بدنی ناطق است. وی با خدای پدر هم ذات است. وی همچنین با ما به عنوان انسان نیز هم ذات است. وی در همه چیز به جز گناه شبیه ما انسانهاست (لین، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

عیسی مسیح با مرگ خود بر روی صلیب، خود را به عنوان کفاره گناهان بشر، قربانی کرد تا انسانها از گناه اولیه و تبعاتش رهایی یابند. پولس معتقد است که در اثر کاری که مسیح در حق ما انجام داد، خدا راهی فراهم کرد تا همه چیز را - چه در آسمان و چه بر زمین - به سوی خود باز آورد؛ جانبازی مسیح بر روی صلیب و خونی که او در راه ما ریخت، همه ما را با خدا صلح داده است (کولسیان، ۱: ۲۰). در نتیجه این فداکاری است که مسیح، شما را به پیشگاه خدا آورده است؛ و شما بدون هیچ اتهام و محکومیتی در حضور خدا ایستاده‌اید، به طوری که دیگر او خلافتی در شما نمی بیند تا به سبب آن، شما را سرزنش کند (کولسیان، ۱: ۲۱-۲۲). آگوستین قدیس با خداوند این گونه مناجات می کند:

ای پدر نیک! تو آنقدر دوستانه داشتی که نجات گناه کارانی چون ما، حتی پسر خویش را دریغ نکردی و او را قربانی ساختی! آن قدر دوستانه داشتی که محض خاطر ما، مسیح از حق الوهی خود بهره نجست و به فرمانی گردن نهاد که او را به مرگ، آن هم مرگی بر صلیب رهنمون شد!
 (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

بنابراین، رستگاری از گناه با کوشش بشری به دست نمی آید؛ بلکه هدیه ای است که از خداوند به بشر می رسد. از این رو، با قربانی شدن عیسی مسیح شریعت تورات نیز باطل شد و دیگر کسی از راه انجام قوانین و شریعت یهود به رستگاری نمی رسد؛ اگر ما می توانستیم با اجرای شریعت و احکام آن نجات یابیم، دیگر لازم نبود که خدا راه دیگری برای آزادی از چنگال گناه به ما نشان دهد؛ زیرا کتاب آسمانی می فرماید که همه ما در چنگ گناه اسیریم. تنها راه آزادی برای همه ما اینست که به مسیح ایمان آوریم (غلاطیان، ۳: ۲۱-۲۲). ما به

یاری روح القدس و به سبب ایمانی که داریم، در حضور خدا بی گناه به شمار می آییم. برای ما که از مسیح حیات جاودانی یافته ایم، دیگر ختنه شدن و یا نگاه داشتن رسوم مذهبی اهمیتی ندارد. مهم آنست که ایمانی داشته باشیم که از آن محبت بجوشد (غلاطیان، ۵: ۶.۵). محبت کردن و خدمت کردن به یکدیگر؛ زیرا تمام دستورهای خدا، در این دستور خلاصه می شود: «همسایه خود را چون خویشتن محبت نما» (غلاطیان، ۵: ۱۴) اما ایمان چیست؟ ایمان یعنی اطمینان به این که آنچه امید داریم، واقع خواهد شد؛ ایمان یعنی یقین به آنچه اعتقاد داریم، اگر چه قادر به دیدنش نباشیم. مردان خدا در زمان قدیم به سبب ایمانشان بود که مورد پسند خدا واقع شدند (عبرانیان، ۱۱: ۲-۱). البته، ایمان با عمل نیک ارتباط دارد؛ زیرا چه فایده دارد کسی بگوید من ایمان دارم و مسیحی هستم، اما این ایمان خود را از طریق کمک و خدمت به دیگران نشان ندهد. آیا این نوع ایمان می تواند سبب رستگاری شود؟ ایمانی که به انجام اعمال نیکو نیانجامد و با کارهای نیک همراه نباشد اصلاً ایمان نیست، بلکه ادعایی پوچ و توخالی است (یعقوب، ۲: ۱۴-۱۸). ایمان بدون انجام اراده خدا بی فایده و بی ثمر است. ایمانی که اعمال خیر نیاورد ایمان واقعی نیست. همان گونه که ایمان ابراهیم عليه السلام باعث شد تا از خدا اطاعت کند و حاضر شد پسر خود را برای خدا قربانی کند. در واقع ایمان او با رفتارش کامل شد. پس انسان افزون بر ایمان، با اعمال خود نیز رستگار می شود. همانگونه که بدن بدون روح مرده است، ایمانی که اعمال نیک بار نیاورد، مرده است (یعقوب، باب دوم)

پولس نیز درباره ایمان و اعمال نیک می نویسد: «آنانی که از آن مسیح اند، امیال نفسانی و هوس های ناپاک خود را بر صلیب مسیح میخکوب کرده اند. اگر اکنون با قدرت روح خدا زندگی می کنیم، لازم است که هدایت او را در تمام دوره های زندگی خود بپذیریم. در این صورت، دیگر جاه طلب و شهرت طلب نخواهیم بود و در نتیجه، یکدیگر را نخواهیم رنجاند و به یکدیگر حسادت نخواهیم ورزید» (غلاطیان، ۵: ۲۴-۲۵). هر کس هر چه بکارد همان را درو خواهد کرد اگر کسی تخم هوی و هوس خود را بکارد، فساد و نابودی روح خود را درو خواهد کرد؛ اما اگر بذر اعمال نیک روحانی را بکارد، از روح خدا حیات جاودان را درو خواهد کرد. پس، ای برادران از انجام کار نیک خسته نشویم؛ زیرا به زودی پاداش خود را درو خواهیم کرد. بنابراین، تا جایی که می توانیم در حق مردم، به ویژه مسیحیان مؤمن نیکی کنیم (غلاطیان، ۶: ۷-۱۰). همه ما باید از دستورات روح خدا پیروی کنیم، که در این صورت دیگر برده امیال نفس سرکش خود نخواهیم بود. امیال نفسانی مخالف





اراده و خواست روح خداست. هنگامی که از امیال و خواسته‌های نادرست خود پیروی می‌کنید، این گناهان وارد زندگی شما می‌شوند: زنا و انحرافات جنسی و بی‌عفتی، بت‌پرستی و جادوگری و احضار ارواح، دشمنی و دوبهم زنی، کینه‌توزی و خشم، خودخواهی و نفع‌طلبی، شکایت و انتقاد و بهانه‌جویی، در اشتباه دانستن دیگران و برحق شمردن خود و اعضای گروه خود، حسادت و آدم‌کشی، مستی و عیاشی و چیزهایی از این قبیل. هر که چنین زندگی کند، هرگز در ملکوت خدا جایی نخواهد داشت (غلاطیان، ۵: ۲۲-۱۹).

۲.۳. نظرگاه اسلام

همان‌گونه که دیدیم، در نظر مسیحیان، نجات از گناه اولیه و تبعات آن کار خداست؛ لطف و فیضی است که از سوی او صورت گرفته است و اگر خدا خود را به شکل عیسی مسیح مجسم نمی‌کرد و بر صلیب نمی‌رفت، نجات هیچ‌گاه تحقق نمی‌یافت. مسیحیان درباره شخصیت عیسی مسیح دچار نوعی تناقض شده‌اند. از یک طرف او کاملاً خدا و هم ذات با اوست و از سوی دیگر او کاملاً انسان است. تناقض آمیز بودن این عقیده کار را بر عالمان مسیحی نیز دشوار کرده است، آنها در پاسخ به این معضل تنها می‌گویند که این سرّی است از اسرار الاهی که به مرور زمان و با کمک روح القدس در آینده کشف خواهد شد (توفیقی، ۱۳۸۹: ۱۸۷).

در صورتی که همه می‌دانیم امر متناقض همواره ممتنع و متناقض خواهد بود. برخلاف دیدگاه مسیحیت - از نظرگاه اسلام - عیسی ﷺ پیامبری است از پیامبران خدا، همانند حضرت موسی ﷺ و دیگر پیامبران پیشین: «ما المسيح بن مریم الا رسول قد خلت من قبله الرسل»؛ مسیح، پسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او نیز پیامبرانی آمده بودند (مائده: ۷۵). بنابراین، عقیده به تجسم خدا در عیسی مسیح در حکم یک خرافه است که توسط پولس وارد مسیحیت شده است (برای آگاهی بیشتر نک: توفیقی، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۸۳؛ آزادیان، ۱۳۸۸: ۲۷۵).

همچنین بر اساس تقریر پولسی از مسیحیت مراد از اعمال نیک تنها شامل اعمال نیک اخلاقی می‌شود و همان‌گونه که از مطالب بالا به دست آمد، پولس به شدت با عمل به احکام و شریعت تورات مخالف بود، در حالی که بخش‌های دیگری از کتاب مقدس مسیحیان، کاملاً در تعارض با عقیده پولس قرار دارد، چنان‌که حضرت عیسی ﷺ می‌فرماید: گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم، نیامده‌ام تا باطل بنمایم، بلکه تا تمام کنم؛ زیرا هر آینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین

زایل نشود، همزه‌ای یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود. پس هر که یکی از این احکام کوچکترین را [یعنی جزئی‌ترین حکم تورات] را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کم‌ترین شمرده خواهد شد؛ اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد (متی، ۵: ۱۷-۱۹).

اما نظرگاه اسلام درباره مقدمات و عوامل نیل به نجات چیست؟ در دیدگاه اسلامی آفرینش انسان و جهان بر پایه لطف و رحمت الاهی قرار دارد. بر همین اساس، خداوند انسان را به کمال و رستگاری هدایت کرد و فرمود: «هر کس از هدایتم پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه تیره بخت»^۱ (طه: ۱۲۳). نشانه پیروی از هدایت الاهی دو چیز است: ایمان و عمل صالح؛ «کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، خوشا به حالشان، و خوش سرانجامی دارند»^۲ (رعد: ۲۹). خداوند قطعاً مؤمنان را نجات خواهد داد: «ثم ننجی رسلنا والذین آمنوا كذلك حقاً علینا ننج المؤمنین»؛ سپس فرستادگان خود و کسانی را که گرویدند می‌رهانیم؛ زیرا بر ما فریضه است که مؤمنان را نجات دهیم (یونس: ۱۰۳).

اما مراد از ایمان و عمل شایسته چیست؟ در قرآن کریم ایمان از سنخ تصدیق و باور قلبی است که در پی علم و با اراده انسان تحقق می‌یابد. از این رو شناختی که تنها در ذهن بماند و در جان و دل آدمی جای نگیرد ایمان نخواهد بود، همان‌گونه که به کسی که عقیده حق را تنها بر زبان جاری کند و در دل بدان باور نداشته باشد مؤمن نتوان گفت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵۶). ایمان، قرار گرفتن عقیده در قلب است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۵). استاد مرتضی مطهری درباره حقیقت ایمان می‌نویسد:

حقیقت ایمان تسلیم قلب است، تسلیم زبان یا فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هر گونه جحود و عناد (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۹۱).

از نظرگاه اسلام ایمان بر همه ساحات وجودی انسان تاثیر می‌گذارد: مؤمنان راستین محبت و عشق به خداوند دارند: «والذین آمنوا اشد حباً لله» (بقره: ۱۶۵). لازمه عشق به خدا، عشق به رسول خدا و اهل بیت آن حضرت ﷺ و همه مؤمنان است: «فحُبنا اهل البیت من اصل الایمان» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ح ۹۷۱). البته، دوست داشتن پیامبر اسلام و اهل بیت گرامی‌اش در راستای حب الله و دشمنی با آنان همان دشمنی با خداست. امام علی علیه السلام فرمود:





از رسول خدا شنیدم که می‌فرماید: «من سرور فرزندان آدم هستم و تو ای علی و امامان پس از تو سروران امت من هستید. هر کس ما را دوست بدارد خدا را دوست داشته است و هر کس ما را دشمن داشته باشد خدا را دشمن داشته است... هر کس از ما اطاعت کند از خدا اطاعت کرده و هر که از ما نافرمانی کند خدا را نافرمانی کرده است» (همان، ح ۹۲۸).

مؤمن وظیفه دارد کسانی را که دوستدار خداوند، رسول او و ائمه علیهم‌السلام هستند را دوست بدارد چنانکه علی علیه‌السلام فرمود: «من احب الله احب النبي و من احب النبي احبنا و من احبنا احب شیعتنا» (همان، ح ۹۹۱). بی‌شک، دوست داشتن خدا و اولیای او نمی‌تواند با دوست داشتن دشمنان خدا و اولیای خدا در یک دل جمع شود و از همین رو، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «دروغ می‌گوید کسی که دم از محبت ما می‌زند ولی از دشمن ما بیزاری نمی‌جوید» (همان، ح ۹۹۵). همچنین بنابر آموزه‌های قرآنی، نشانه دوست داشتن تبعیت عملی است: «قل ان کنتم تحبون الله فاتَّبِعُونِي يحِبُّكُمْ اللهُ و يغفر لکم ذنوبکم*»؛ (آل عمران: ۳۱) امام علی علیه‌السلام فرمود: «هر که ما را دوست دارد، باید به کردار ما عمل کند و ردای پارسایی در بر کند» (محمدی ری شهری ۱۳۷۹، ج ۲، ح ۹۸۶).

بر این اساس، ایمان به احساسات، و عواطف و حب و بغض انسان سمت و سو می‌دهد و این حب و بغض از آنجا که بر مبنای ایمان و اندیشه درست شکل گرفته است، خود موجب نجات از آتش جهنم و ورود به بهشت می‌شود. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «به خدا سوگند هر بنده‌ای که خدا و رسولش را دوست داشته و ولایت ائمه را پذیرفته باشد و از دنیا برود آتش دوزخ به او نمی‌رسد» (همان، ح ۱۰۳۵).

همچنین ایمان، مؤمن را به عبادت و اطاعت خدا و تقیید به احکام شرعی و اخلاقی وامی‌دارد، و هر اندازه که راسخ‌تر و قوی‌تر باشد، معرفت انسان از عالم غیب و درک حضوری حضرت احدیت نیز، بالاتر و قویتر خواهد بود. چنان‌که در روایتی که شیعه و سنی آنرا نقل کرده‌اند، آمده است: به هنگام صبحدم و پس از نماز صبح چشم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به جوانی به نام حارثه (به نقل از کافی) افتاد و او را آشفته حال دید. آن جوان چشمانش در کاسه سرش فرو رفته بود و حالتی غیر عادی داشت. پیامبر به جوان فرمود: چگونه صبح کردی؟ عرض کرد: صبح کردم درحالی که اهل یقین هستم. پیامبر فرمود: علامت یقین چیست؟ عرض کرد: نشانه یقینم این است که شبها بیدارم و مناجات می‌کنم و روزها نیز روزه دارم. پیامبر فرمود: بیشتر بگو چه نشانه‌های دیگری داری؟ عرض کرد: یا رسول الله

هم‌اینک چنان در حال یقین هستم که گویا نغمه‌های بهشت و ضجه‌های جهنم را با گوش خود می‌شنوم و با چشم خود می‌بینم، اگر اجازه دهید هم‌اکنون اصحاب شما را معرفی می‌کنم که چه کسی بهشتی است و چه کسی جهنمی. پیامبر ﷺ فرمودند: سکوت کن (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴: ۶۰۷).

عامل دیگر برای نیل به نجات عمل صالح است. ایمان بدون عمل صالح سودی به حال انسان نخواهد داشت: «لاینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا»؛ کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد (انعام: ۱۵۸). عمل صالح است که ایمان فرد را به عالم ملکوت بالا می‌برد: «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه»؛ سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد (فاطر: ۱۰). کسانی که از انجام اعمال صالح اجتناب ورزند و به گناه و کارهای زشت اقدام کنند به مرور زمان نور ایمانشان کم فروغ و سرانجام کاملاً خاموش می‌شود: «ثم کان عاقبه الذین اساءوا السوء ان کذبوا بآیات الله وکانوا بها یتستهزئون»؛ آنگاه فرجام کسانی که بدی کردند بسی بدتر بود؛ چرا که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند می‌گرفتند (روم: ۱۰).

عمل صالح مفهومی است عام که شامل انجام عبادات، مناسک و احکام شرعی و کارهای نیک اخلاقی می‌شود. کسی که نماز می‌خواند و یا دست به دعا بر می‌دارد، کسی که از دروغ می‌پرهیزد و یا به دیگران مهربانی می‌کند، کسی که احکام شرعی را به خوبی انجام می‌دهد، در واقع، عمل صالح انجام می‌دهد. البته، کار صالح برای این که صالح و نیک باشد یک معیار بسیار مهم دارد. صرف انجام ظاهری کارهای خوب برای نیک بودن فعل کافی نیست. معیار کار نیک، نیت نیک است؛ چنان که فرموده‌اند: «انما الاعمال بالنیات»؛ همانا ارزش اعمال با نیت آن سنجیده می‌شود (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۳).

نیت نیک با توجه به مراتب شناخت و ایمان انسان‌ها متفاوت است: برخی به سبب ترس از دوزخ و عذاب‌های آن و گروهی به انگیزه به دست آوردن بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌های آن به عبادت خدا و کارهای نیک می‌پردازند، اما نیت و انگیزه مؤمنانی که ایمانشان کامل‌تر است، تنها قرب به خدا و کسب رضای الاهی است. نیت جهت‌دهنده عمل و روح و منشأ اصلی ارزش اخلاقی عمل است. کار نیکو وقتی اثر حقیقی دارد و ایصال به مطلوب می‌کند که نیت انجام آن از ایمان فاعل برآمده باشد، برای مثال، انفاق که یک عمل اخلاقی است، تنها وقتی ارزش اخلاقی دارد که فی سبیل الله باشد: «الذین ینفقون





اموالهم فی سبیل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منّا ولا اذی لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون؛ کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند، سپس در پی آنچه انفاق کرده اند، منت و آزاری روانمی دارند، پاداش آنان برایشان نزد پروردگارشان [محفوظ] است، و بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نمی شوند (بقره: ۲۶۲). انفاق بدون نیت خالص نه تنها ارزش اخلاقی مثبت ندارد، بلکه فاعل اخلاقی را از هدف دور می کند: «یا ایها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمنّ و الاذی کالذی ینفق ماله رثاء الناس ولا یؤمن بالله والیوم الآخر»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه های خود را با منت و آزار، باطل نکنید، مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم انفاق می کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد (بقره: ۲۶۴).

در این جا به نمونه هایی از اعمال صالح که در آیات ۱-۱۱ سوره مبارکه مؤمنون آمده، اشاره می کنیم. در این آیات تأکید شده است که تنها مؤمنان رستگارانند و مؤمنان کسانی اند که ضابطه مند زندگی می کنند و سبک و شیوه زندگی شان از اصول اخلاقی و دینی ویژه ای پیروی می کنند. مطابق این آیات مؤمنان، اهل نمازند و از آن محافظت می کنند، آنان در نماز خود خشوع دارند، از لغو و امور باطل دوری می کنند، زکات می پردازند و در روابط جنسی خود حدود الهی را مراعات می کنند؛ چرا که می دانند هر کس در روابط جنسی خود حدود الهی را رعایت نکند جزء دشمنان الهی خواهد بود. مؤمنان در امانت خیانت نمی کنند و به عهد و پیمان خود پای بندند. خداوند در پایان این آیات می فرماید: «مؤمنانی که این گونه هستند به حقیقت همان وارثان بهشت نعیم اند که در آن جاودانه خواهند بود» (مؤمنون: ۱۱).

در آیات ۶۳ تا ۷۶ سوره مبارکه فرقان نیز به مصادیق دیگری از کارهای نیک که موجب رستگاری می شوند و نیز برخی از کارهای بد که موجب شقاوت می شوند اشاره شده است:

بندگان خدای رحمان کسانی اند که روی زمین به نرمی گام بر می دارند، و چون نادانان ایشان را طرف خطاب قرار دهند به ملایمت پاسخ می دهند، و آنانند که در حال سجده یا ایستاده، شب به روز می آورند. و کسانی اند که می گویند: پروردگارا عذاب جهنم را از ما بازگردان که عذابش سخت و دائمی است و در حقیقت، آن بد قرارگاه و جایگاهی است، و کسانی اند که چون انفاق کنند، نه ولخرجی می کنند و نه تنگ می گیرند، و میان این دو

روش حد وسط را برمی‌گزینند. و کسانی‌اند که با خدا معبودی دیگر نمی‌خوانند و کسی را که خدا خورش را حرام کرده است جز به حق نمی‌کشند، و زنا نمی‌کنند و هر کس اینها را انجام دهد سزایش را دریافت خواهد کرد. برای او در روز قیامت عذاب دو چندان می‌شود و پیوسته در آن خوار می‌ماند. مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند، و خدا همواره آمرزنده مهربان است. و هر کس توبه کند و کار شایسته انجام دهد، در حقیقت، به سوی خدا باز می‌گردد. و کسانی‌اند که گواهی دروغ نمی‌دهند، و چون بر لغو بگذرند با بزرگواری می‌گذرند. و کسانی‌اند که چون به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، کر و کور روی آن نمی‌افتند. و کسانی‌اند که می‌گویند: پروردگارا، به ما از همسران و فرزندانمان آن ده که مایهٔ روشنی چشمان ما باشد، و ما را پیشوای پرهیزگاران گردان. اینانند که به پاس آن که صبر کردند، غرفه‌های بهشت را پاداش خواهند یافت و در آنجا جاودانه خواهند ماند؛ چه خوش قرارگاه و مقامی (فرقان: ۷۶-۶۳)۴.

نتیجه‌گیری

از مطالب پیش‌گفته به دست آمد که «نجات» یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین مبین اسلام و آئین مسیحیت است. مؤمنان مسیحی نجات از گناه اولیه و تبعاتش را لطف خدا دانسته و معتقدند که خداوند به خاطر علاقه‌ای که به انسان‌ها داشت خود را به صورت عیسی مسیح مجسم نمود و سپس به صلیب رفت تا قربانی گناهان بشر شود. برای نیل به حقیقت نجات و دریافت تولدی دوباره، ایمان به مسیح و انجام کارهای خوب اخلاقی ضرورت دارد. مؤمنان مسیحی پس از مرگ به ملاقات مسیح می‌روند و در بهشت ابدی ساکن شده و از نعمت‌های الهی بهره‌مند خواهند شد. از نگاه اسلام، غایت انسان نیل به رستگاری است. رستگاری وضعیتی است که انسان در اطاعت محض و بندگی خدا بسربرد و از ارتکاب گناهان بپرهیزد. مؤمنان در پرتو نور ایمان و انجام اعمال صالح در این دنیا به حیات طیبه دست می‌یابند و در قیامت نیز در بهشت الهی سکونت می‌یابند.

اعتقاد مسیحیت به گناه نخستین و آثار آن، و تجسم خداوند در قالب عیسی مسیح ﷺ و نیز عدم پایبندی آنان به احکام شریعت از مواردی است که با تعالیم و آموزه‌های کتاب مقدس ناسازگار است و از نظر گاه قرآن کریم نیز نادرست شمرده شده است.



پی نوشتها

۱. ﴿فمن تبع هُداى فلا يضلّ ولا يشقى﴾ (طه: ۱۲۳).
۲. ﴿ان الذين امنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب﴾ (رعد: ۲۹).
۳. ﴿قد افلح المؤمنون﴾ الذين هم فى صلاتهم خاشعون* والذين هم عن اللغو معرضون* والذين هم للزكوة فاعلون* والذين هم لفروجهم حافظون* الا على ازواجهم او ماملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون* والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون* والذين هم على صلواتهم يحافظون* اولئك هم الوارثون* الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ (مؤمنون: ۱-۱۱).
۴. ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً* والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً* والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها كان غراماً* انها ساءت ممسكراً و مَقاماً* والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً* والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقننون النسفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون و من يفعل ذلك يلق اثمًا* يضاعف له العذاب يوم القيامة و يحلّد فيه مهانًا* الا من تاب وامن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات و كان الله غفوراً رحيمًا* و من تاب وعمل صالحاً فإنه يتوب الى الله متابًا* والذين لا يشهدون الزور و اذا مروا باللغو مروا كرامًا* والذين اذا ذكروا بايات ربهم لم يخروا عليها صمًا و عميانًا* والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين واجعلنا للمتقين امامًا* اولئك يجزون العرفة بما صبوا و يلقون فيها تحيةً و سلامًا* خالدين فيها حسنت ممسكراً و مَقاماً﴾ (فرقان: ۶۳-۷۶).



کتابنامه

۱. قرآن کریم (ترجمه محمد مهدی فولادوند)
۲. کتاب مقدس، ترجمه به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، ۱۹۸۶-۱۹۸۸ م.
۳. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری.
۴. الامیرکانی، القس جیمس انس (۱۸۸۸م)، نظام التعليم فی علم الاهوت القويم، بیروت: مطبعه الامیرکانی.
۵. آزادیان، مصطفی (۱۳۸۸)، آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
۶. آگوستین قدیس (۱۳۸۰)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهرودی و مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن‌ها، چاپ دوم.
۷. بوش، ریچارد و دیگران (۱۳۷۴)، جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۹. توفیقی، حسین (۱۳۸۹)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران و قم: انتشارات سمت و کتاب طه و جامعه المصطفی، چاپ سیزدهم، ویراست دوم.
۱۰. تیسین، هنری (بی تا)، الاهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائلیان، تهران: انتشارات حیات ابدی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. خاچیکی، سارو (۱۹۸۲م)، اصول مسیحیت، تهران: انتشارات حیات ابدی، چاپ دوم.
۱۳. رجبی، محمود (۱۳۸۸)، انسان شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. رستمیان، محمد علی و موحدیان عطار، علی (۱۳۸۶)، درسنامه ادیان شرقی، قم: کتاب طه.
۱۵. رسولی محلاتی، سیدهاشم (۱۳۷۴)، کیفر گناه و آثار و عواقب خطرناک آن، تهران: انتشارات کتابخانه صدر، چاپ یازدهم.
۱۶. محمدی ری شهری، محمد با همکاری موسوی، سیدرسول (۱۳۷۹)، اهل بیت در قرآن و حدیث، ترجمه حمید رضا شیخی و حمید رضا آثریر، قم: دار الحدیث، چاپ دوم.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۸. _____ (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



۱۳۳

۲۰. کلینی، محمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۵)، اصول کافی، ترجمه محمدباقر کوه کمره‌ای، تهران و قم: انتشارات اسوه وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه، چاپ سوم، ج ۵.
۲۱. دانستن، لسلی جی. (۱۳۸۱)، آیین پروتستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. لین، تونی (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: نشر فرزانه روز.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، مجموعه آثار، تهران و قم: انتشارات صدرا، ج ۱ و ج ۲ و ج ۴.
۲۴. میلر، ویلیام، م. (۱۳۶۱)، مسیحیت چیست، ترجمه کمال مشیری با همکاری ط. میکائیلان، تهران: انتشارات حیات ابدی، چاپ ششم.
۲۵. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

26. Topmoelier, W. G. (1967) "Salvation", in *New Catholic Encyclopedia*, V. 12, The Catholic University of America, Washington, D. C.

منابعی برای مطالعه بیشتر:

- ۱ تیواری، کدانات (۱۳۸۱)، دین شناسی تطبیقی، ترجمه مرضیه شنکایی، تهران: انتشارات سمت.
- ۲ حاج ابراهیمی، رضا (۱۳۸۴)، نجات، ادیان و فاهمه بشری، قم: کتاب طه و انجمن معارف اسلامی ایران.
- ۳ سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲)، در آمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم: انتشارات طه.



طبقه‌بندی علوم و چالش‌های فرارو

محمد هادی یعقوب‌نژاد*

چکیده

طبقه‌بندی علوم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و دانشمندان بوده و اندیش‌وران و بزرگان علم و دین در این باره ابراز نظرها کرده‌اند. طبقه‌بندی علوم امروزه یکی از معضلات بزرگ مطالعات اسلامی است، در گذشته تاریخی و تمدنی ما، دانشمندان و فیلسوفان مسلمان درباره طبقه‌بندی علوم اظهار نظر کرده‌اند، ولی اکنون با توجه به تحول علوم و مسایل جدید، با چالش‌هایی در مسیر نظام طبقه‌بندی دانش روبه‌رو شده‌ایم که بررسی آنها می‌تواند بخشی از ابهامات را مرتفع نموده و راهکاری تازه فراروی تدوین طبقه‌بندی نوین علوم قرار دهد که این مقاله به بررسی آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

طبقه‌بندی علوم، طبقه‌بندی علوم اسلامی، چالش‌های طبقه‌بندی علوم.



مقدمه

طبقه‌بندی علوم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و دانشمندان بوده است و اندیش‌وران و بزرگان علم و دین در این باره نظرهایی ابراز کرده‌اند. از آن‌جا که ساختمان فکر و ذهن انسان اندیش‌مند؛ همواره نیازمند نظم و انضباط است، پس باید دانش و آموخته‌های او نیز منتظم و ساخت یافته باشد. گفت‌وگو از مقوله‌هایی مانند: تعداد علوم، احصاء علوم، وجه تمایز علوم، تقسیم‌بندی‌ها، رده‌بندی و طبقه‌بندی علوم از جمله بحث‌هایی‌اند که ماهیت ادراکی انسان متفکر و اندیش‌مند، آن را طلب کرده است و برای همین است که اندیش‌ورانی - چه در آغاز و چه در میان و یا در پایان دوره مطالعات علمی خویش - به این بحث‌ها پرداخته‌اند و دیدگاه‌هایی را در این زمینه ارائه کرده‌اند، با این حال، در مسیر تحولات این حرکت زیرساختی، مشکلاتی واقع شده است که از اهمیت بالایی برخوردار است.

ضرورت طبقه‌بندی علوم

مسئله‌ای که پس از گسترش و توسعه و انشعاب علوم پیش می‌آید، گردآوری / شمارش و سپس رده‌بندی علوم است. این موضوع از نظر ماهیت تعلیم و تربیت و اخذ نتیجه در فراگیری دانش، کاری بسیار مهم و ضروری است، زیرا دانش ما باید نخست به صورت دقیق انشعاب یابد تا بتوان در حوزه ویژه هر موضوعی، پژوهش کافی به عمل آورد (نک: ابن حزم، ۱۳۶۹: ۲۰). هم‌زمان با گسترش علوم، تقسیم و طبقه‌بندی آن، نیز برای مدیریت دانش‌های بشری ضرورت پیدا می‌کند و مطلوب هر انسان متفکری است که از ساختار ذهنی منسجمی برخوردار باشد. انسان چون می‌اندیشد، نیازمند نظم و انضباط است؛ زیرا انضباط، نشان‌دهنده وحدتی است که ذهن انسان اندیشه‌ورز به دنبال آن است. اندیشیدن مبتنی بر داشته‌های منضبطی است که ساختار قوه فعالیه ادراکی انسان را رونق داده و امکان فهمیدن درست و همه‌جانبه و اظهار نظر کردن بجا و به هنگام را فراهم می‌آورد. از ذهن به هم‌ریخته و ساختمان فکری آشفته، امید تفکر و اندیشه درست نباید داشت. از همین روست که در تاریخ علوم، دانشمندان به طبقه‌بندی علوم اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند.

در این میان دانشمندان یونانی به مسئله تقسیم‌بندی علوم بیش یا پیش از هر کس توجه کرده‌اند؛ افکار ارسطویی (مشاء) سرآمد تفکر در این زمینه است (همان). در صدر تاریخ و در حکمت یونان، دانش محدود بود. علم یکی بود و به آن فلسفه می‌گفتند، واژه «فلسفه»



مرادف با دانش بشری (نظری و عملی) بود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۴۸). کسانی مانند فیثاغورث خود را فیلسوف می‌نامیدند و کسانی چون افلاطون و ارسطو بر تمام علوم زمان خود آگاهی و اشراف داشتند (همان: ۱۴). بنابراین طبقه‌بندی درست از دانش بشری، هم وقوف به وحدت را ممکن می‌کرد و هم، آگاهی لازم دربارهٔ چگونگی تقسیم علوم را بدست می‌داد (همان: ۱۶). هم اکنون نیز اندیش‌مندان، فرهنگ‌نویسان و دانشنامه‌نویسان - که هر کدام به گونه‌ای به تدوین دانش می‌پردازند - به آن نیازمندند. اینک و پس از قرن‌ها، در طراحی و تدوین دانشنامه‌ها و نیز مسئلهٔ تقسیم‌بندی علوم مورد توجه است.

پیشینه طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم همزاد با پیشرفت و استقلال و تنوع علوم پدید آمده است. اولین طبقه‌بندی را به افلاطون و ارسطو نسبت داده‌اند که علوم را بر سه دسته تقسیم کرده‌اند: (۱) حکمت نظری، (۲) حکمت عملی، (۳) علوم آلیه (ابزاری). این تقسیم به «طبقه‌بندی ارسطویی» معروف شده است (ابن حزم، ۱۳۶۹: ۱۸۱۷). پس از آن، دانشمندان مسلمان از قبیل کنندی (۲۵۸ق)، فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) و بسیاری دیگر از اندیشمندان، به مسئلهٔ طبقه‌بندی علوم پرداخته‌اند. برخی از آنها در طبقه‌بندی خویش به همه علوم توجه داشتند و برخی به دلیل علایق مذهبی، تنها به علوم شرعی توجه نشان داده و از منظر شرع به دیگر علوم نگریسته‌اند و برخی از آنان با الهام از قرآن کریم و باورهای دینی بین طبقه‌بندی یونانی و معتقدات دینی جمع کرده‌اند که فارابی از این دسته است (همان). ابن خلدون (۷۳۳-۸۰۶ق) در مقدمه تاریخ عمومی خود گزارش کاملی از طبقه‌بندی علوم پس از دوران بلوغ ذکر کرده است. برخی از دانشنامه‌نویسان نیز مانند: ابن ندیم، آملی، تهانوی، ابن اکفانی، ابن حزم نیز به تقسیم و طبقه‌بندی علوم توجه ویژه‌ای داشته‌اند.

پس از مسلمانان، نظام‌های رده‌بندی در غرب از سوی افرادی چون کنراد گسner (Conrad Gesner) (۱۵۴۵م)، لاکروا دومین (Lacroix Du Main) (۱۵۸۳م)، گابریل نوده (Gabriel Naude) (۱۶۴۳م)، اسمائل بویی (Ismael Bouilleau) (۱۶۷۸م)، ژان گارنیه (۱۶۷۸م)، گابریل مارتین (۱۷۴۰م)، ژاک شارل برونه (۱۸۱۰م)، توماس هارتون هورن (۱۸۲۵م)، شلیر ماسر (۱۸۴۷م) و گیوم دوبور (۱۷۶۳م) ارائه شده است (تامسون، ۱۳۶۶: ۱۳۷). به نقل جیمز تامسون، برویک سه یرز طرح «کنراد گسner (۱۵۴۵م)» را مرز میان طرح‌های قدیم و جدید معرفی می‌کند^۱ که از نیمهٔ سدهٔ شانزدهم به بعد مطرح می‌شود (همان: ۱۳۵).



فرانسیس بیکن - در سال ۱۶۰۵ میلادی - نزدیک به هفتصد سال پس از فارابی، رده‌بندی دیگری را در دانش بشری ارائه کرد. او بر اساس سه نیروی ذهنی انسانی، یعنی حافظه، مخیله و عقل، به ترتیب سه طبقه اصلی تاریخ، هنرهای زیبا و فلسفه را قائل شد. جانستون در سال ۱۸۵۸ میلادی و به سال ۱۸۷۰ ویلیام توری هاریس، تغییراتی در اصل و یا در تقدم و تأخر طبقات اصلی بیکن دادند و طبقه‌های تازه‌ای بر آن افزودند. ملویل لوئیس دیویی در سال (۱۸۷۶م) با الهام از این رده‌بندی‌ها، طرح خود را منتشر کرد که هر کدام نسبت به پیش از خود تحولات و تغییراتی را به همراه داشت (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۳۶). نمایی از این تکامل در جدول ذیل نشان داده شده است^۲ (همان: ۱۴۸).

دیویی، ۱۸۷۶ م	هاریس، ۱۸۷۰ م	جانستون، ۱۸۵۸ م	بیکن، ۱۶۰۵ م
آثار کلی	علم	تاریخ	تاریخ
فلسفه	فلسفه	فلسفه	
مذهب	مذهب	مذهب	
علوم اجتماعی	علوم اجتماعی و سیاسی	حقوق	هنرهای زیبا
==	حقوق	علوم سیاسی	
زبان	سیاست	اقتصاد سیاسی	فلسفه
علوم محض	اقتصاد سیاسی	==	
علوم و فنون	تعلیم و تربیت	علوم طبیعی و فنون	
هنرهای زیبا	زبان	تعلیم و تربیت	
ادبیات	==	زبان‌شناسی	
تاریخ	هنر	نظم	
	هنرهای زیبا	ادبیات	
	ادبیات	هنرهای زیبا	
	تاریخ		
	گوناگون		

طرح دیویی بعدها به نام «رده‌بندی دیویی» معروف شد. او در زمان ارائه طرح اولیه خود (۱۸۷۶م) ۲۴ سال داشت و طرح وی ۴۲ صفحه بود. ویرایش دوم طرح او (۱۸۸۵م) با تجدید نظر منتشر شد و تاکنون به کمک گروه‌هایی از متخصصان، موضوعات فراوانی به آن افزوده شده است. چاپ ششم آن در سال ۱۸۹۹ میلادی تا ۵۱۱ صفحه افزایش یافت و چاپ چهاردهم آن در سال ۱۹۴۲ بالغ بر ۱۹۲۷ صفحه گردید (البته‌های، ۱۴۰۳: ۱۸-۱۹). و در چاپهای اخیر به بیش از دو هزار و پانصد صفحه رسیده است (مان، ۱۳۵۱: ۶۵).

البته، باید توجه داشت که رده‌بندی فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) که از یک نظام

فلسفی برخوردار بوده است و همچنین طرح اگوست کنت (۱۸۲۳م) بر رده‌بندی دیویی تأثیر زیادی داشته‌اند (فصلنامه پیام کتابخانه، ۱۳۷۱: ۹۶-۱۰۱). دو کتابدار به نام‌های پل اوتله (۱۸۶۸-۱۹۴۳م) و هنری لافوتتن (۱۸۵۳-۱۹۴۳م) زمینه استفاده جهانی از طرح دیویی را ایجاد کردند و در سال ۱۸۹۴ مؤسسه بین‌المللی کتاب‌شناسی بروکسل که به نام (فدراسیون بین‌المللی اسناد) خوانده می‌شود، طبقه‌بندی دهدهی دیویی را برای کتاب‌شناسی موضوعی جهانی برگزید (همان، ۱۳۵۱: ۸۳) و سپس نام آن به «رده‌بندی دهدهی جهانی» تغییر یافت.

رده‌بندی کنگره آمریکا که در سال ۱۹۰۱ میلادی مطرح شده، در اصل برای نظم دادن علمی به موضوعات نبود، بلکه هدف آن بیشتر استفاده عملی برای گروه‌بندی کتاب‌های کتابخانه کنگره آمریکا و نظم دادن به گروه‌های گوناگون کتاب‌ها بود، نه نظم دادن علمی به موضوع‌ها (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

نظام رده‌بندی کنگره یک نظام فلسفی نبود، بلکه برای رده‌بندی مجموعه کتاب‌های کتابخانه آمریکا طرح و تنظیم شد که با توجه به دریافت کتاب‌های بسیار به صورت روزانه لازم بود تا به نوعی نیازمندی‌های دانشمندان و دیگر استفاده‌کنندگان را تأمین نماید (تامسون، ۱۳۶۶: ۱۴۴).

طرح رده‌بندی «رانگاناتان» (۱۹۲۴) از نظام‌های رده‌بندی علوم است که در ردیف متأخرین قرار دارد و تا اندازه‌ای از اصول علمی برخوردار است. رانگاناتان دانشمندی پرکار و ریاضی‌دانی هوشمند بود. مشاهده وضع اسفبار کتابخانه‌های هند و جامع و کافی نبودن طرح‌های رده‌بندی موجود جهانی او را واداشت تا تحولی بزرگ در دنیای کتابداری ایجاد کند تا آن‌جا که او را پدر علم اطلاع‌رسانی هند، نام داده‌اند (همان، ۱۵۰). با این‌که رانگاناتان به اقرار همگان فردی صاحب نظر بود، اما به دلیل شرقی بودن، تعصب اجازه نداد که آن‌طور که باید از طرح او در دنیا استقبال شود و به عنوان یک طرح جهانی جایگزین طرح‌های ناقص پیشین شود (مظاهری، ۱۳۴۸، دیباچه).

قواعد طبقه‌بندی علوم

از بررسی طبقه‌بندی‌های مختلف قواعدی به دست می‌آید که ملاک تقسیم‌بندی‌های علوم بوده است؛ قاعده عموم و خصوص، توقف (اناطه) و اشرفیت از آن جمله‌اند. قاعده عموم و خصوص یعنی از موضوعات عام به خاص رفتن و اشتقاق موضوعات اخص از اعم را طاش کوپری زاده در تعریف طبقه‌بندی ذکر کرده است. بعضی از آن به قاعده اصل و فرع تعبیر کرده‌اند. این قاعده مهم‌ترین ملاک در طبقه‌بندی‌هاست. توقف یا اناطه یعنی تعلیم و تعلم





برخی علوم، متوقف به آگاهی از دانش‌های دیگر است. اشرافیت یعنی برخی دانش‌ها بر دانش‌های دیگر فضیلت و شرافت دارند، مانند علوم الهی که بر علوم مادی شرافت دارد (ابن حزم، ۱۳۶۹: ۲۳-۱۷؛ طاهری عراقی، ۱۳۷۶: ۱۱). ملاک‌های دیگری نیز بدست می‌آید که ممکن است متداخل و قابل اندراج در یک‌دیگر باشند، مانند: تنظیم و طبقه‌بندی بر حسب تشابه و افتراق؛^۴ طبقه‌بندی بر اساس کلیت دانش و ترتیب بخش‌های جزئی‌تر به دنبال آن (همان: ۲۸۲)؛ طبقه‌بندی بر اساس نیروی معنوی یا قوای باطنی انسان^۵ (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۴۶)؛ قاعده کلیت متنازل و تفصیل و پیچیدگی متصاعد (آنچه ساده‌تر است مقدم است در طبقه‌بندی بر آنچه پیچیدگی دارد). از این رو ریاضیات بر فیزیک - در طبقه‌بندی آگوست کنت - مقدم شده است (مقدم، ۱۳۷۳: ۲۵۵). همان‌گونه که در طبقه‌بندی آمپر، علوم جهانی بر علوم عقلانی - به دلیل سادگی علوم جهانی نسبت به علوم عقلی - مقدم شده‌اند (همان)؛ طبقه‌بندی به لحاظ تاریخ تولد علوم و زمان تدوین آن؛^۶ طبقه‌بندی بر اساس انتزاعی و عینی بودن علوم، به این معنا که علوم انتزاعی بر علوم عینی تقدم دارند.^۷ تقدم امور عینی و خارجی بر امور ذهنی و اعتباری^۸ و برخی نیز ملاک طبقه‌بندی را تقدم تاریخ جدایی علوم از فلسفه دانسته‌اند.^۹ طبقه‌بندی بر اساس اهمیت و ارزش موضوع، غایت هر علم و یا روش آن؛ طبقه‌بندی بر ملاک درجه نیاز مردم به علم (طاهری عراقی: ۱۳).

شایان توجه است که معمولاً در ارائه طرح طبقه‌بندی از سوی صاحبان آن، به ملاک و معیار مورد نظر تصریح نشده و گاه از چند معیار بهره جسته‌اند. مانند فارابی که علوم را ابتدا به هشت طبقه اصلی (علم زبان، منطق، علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی، علم مدنی، فقه و کلام) تقسیم کرده است. به اعتقاد برخی، او به نسبت کارآمدی هر علم در جامعه، علوم را طبقه‌بندی کرده است و برخی نیز گفته‌اند که ملاک فارابی در طبقه‌بندی‌اش تقدم و تأخر در آموزش بوده است (فارابی، ۱۳۶۲: ۲۱-۲۳)، و در زیربخش‌های بعدی گاه از قاعده عام و خاص بهره گرفته است، مانند زیربخش‌های علم زبان و جز آن (همان: ۴۱). در تنظیم ویرایش پانزدهم دانشنامهٔ بریتانیکا رده‌بندی ویژه‌ای مد نظر بوده و به گونه‌ای از قاعدهٔ سلسله مراتبی استفاده شده است و به روش آگوست کنت، یعنی کلیت متنازل و پیچیدگی متصاعد (بالارونده) نیز توجه شده است. در این تقسیم‌بندی از ماده و انرژی شروع شده و سپس به زمین، زندگی بر روی زمین، زندگی انسان و جامعه انسانی، هنر، فن آوری، مذهب و تاریخ پرداخته شده و بخش پایانی نیز به شاخه‌های دانش در تفکر و ذهن انسانی اختصاص یافته است. در طبقه‌بندی دانش بشر در بخش دهم که به پنج بخش تقسیم شده است، ابتدا منطق

و آن‌گاه ریاضیات، سپس علم، چهارم تاریخ و علوم انسانی و در پایان، فلسفه قرار گرفته است (Britanica, 1998: 10-15).

آسیب‌های طبقه‌بندی‌های رایج

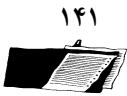
انتقادهای بسیاری از سوی کتابداران در سطح جهان - چه غرب و چه شرق - بر طرح‌های موجود وارد شده و ایرادهای مهمی به آن گرفته شده است (همان: ۱۴۹-۱۴۰). بلیس - یکی از کتابداران غربی که خود طراح یک نظام طبقه‌بندی است - اشکالات زیادی بر رده‌بندی‌های متداول در غرب می‌کند. او به لاینحل بودن مسئله رده‌بندی در کتابخانه‌ها معتقد است و به نقد و بررسی رده‌بندی‌های متداول در کتابخانه‌ها با عنوان «سازماندهی دانش در کتابخانه‌ها، و دسترسی موضوعی به کتابها» پرداخته است (همان). جیمز تامسون نیز در کتاب تاریخ اصول کتابداری در بخش «توسعه نظام‌های نوین رده‌بندی» پس از بررسی رده‌بندی رایج در دوره باستان و قرون وسطی، طرح‌های جدید را نقد کرده است. در این جا به پاره‌ای از مشکلات و آسیب‌های مهم در طبقه‌بندی‌های رایج و جا افتاده اشاره می‌کنیم:

۱. نقص نظام‌های رده‌بندی رایج در این است که این نظام‌ها عمدتاً برای استفاده در شرایط محلی و تاریخی ویژه و در اصل، برای کتابخانه‌های خاص ایجاد شده‌اند (حماده، ۱۴۰۵: ۵۹).

۲. هیچ انگاره‌ای از پیشرفت در نظام‌های رده‌بندی کتابخانه‌ای دیده نمی‌شود و تنها نظام‌های ساخته شده پیشین که در طی قرون متمادی به صورت جزئی‌تر تکمیل می‌شوند (همان، ۱۴۸). در حالی که با توجه به گسترش و تحول علوم، باید نظام‌های رده‌بندی نیز متحول می‌شد.

۳. رده‌بندی‌های موجود عمدتاً عملی هستند نه علمی، همانند رده‌بندی دیویی و دهدهی جهانی و رده‌بندی کنگره که بیشتر برای آسان کردن کار ترتیب و تنظیم کتاب‌ها طراحی شده‌اند، نه بر اساس نظامی علمی، فلسفی و منطقی (همان: ۱۴۱؛ ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

«یک رده‌بندی علمی آن است که همه علوم را در بر می‌گیرد و کاربرد آن در کتابخانه‌ها موجب تنظیم کتاب‌ها به همان ترتیبی خواهد بود که دانشمند خود تعیین کرده است و ترتیب کتاب بر حسب موضوع آنهاست» (ابرامی، همان، ۱۴۶). نمونه طرح نظام رده‌بندی علمی در مشرق زمین همان طرح «کولون» است که توسط رانگاناتان - بنیان‌گذار علم اطلاع‌رسانی هند - بر اساس اصول علمی و منطقی طراحی شده است. در مغرب زمین نیز طرح «بلیس» تا اندازه‌ای علمی است.



۱۴۱



۴. رده‌بندی‌های رایج، نه تنها به نیازهای تمدن شرقی و علوم آنان توجهی نکرده، بلکه در این زمینه اهمال و مسامحه کرده‌اند (حماده ۱۴۰۳: ۱۳۹). از این رو، موضوعات علوم شرقی و قاره آفریقا در این طرح‌ها نادیده انگاشته شده‌اند و به هیچ وجه به علوم اسلامی پرداخته نشده است و گویی این رده‌بندی‌ها تنها مناسب فضای کشورهای غربی‌اند (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

۵. این پرسش مهم و مبنایی در هر طرح رده‌بندی وجود دارد که آیا می‌توان طرحی را برای همه جهانیان در سطحی هم‌تراز قرار داد؟ (همان، ۱۳۵۶: ۱۴۷). طرح‌هایی که هم اکنون اجرا می‌شوند، عموماً قراردادی و ساختگی‌اند و از اصول اساسی رده‌بندی برای سازماندهی دانش پیروی نمی‌کنند (تامسون، ۱۳۶۶: ۱۴۷) و بنا بر یک نظام منطقی جهان‌پسند طرح‌ریزی نشده‌اند.

۶. قالب‌های دهمی، سه‌تایی-دوتایی و... به طور جدی با چالش روبه‌رو هستند. آیا زندگی فکری انسان در تمام شئون مادی و معنوی، تا آن اندازه ساده و مکانیکی است که بتوان آن را در این قالب‌های محدود ریخت و به اصطلاح طبقه‌بندی کرد (همان، ۱۳۵).

۷. قسمت‌های مربوط به ایران و جهان اسلام و ملت‌ها و آئین‌های شرقی چندان مفصل و جامع نیستند و چنان کوتاه و موجز است که به کار کتابخانه‌های شرقی و ایرانی نمی‌آید (طاهری عراقی، ۱۳۷۲: ۱۳). همچنین در بخش دین ناهماهنگ و پریشان‌اند و حتی در این بخش که عموماً به مسیحیت اختصاص داده‌اند، موضوعات آن ترتیب منطقی نیز ندارد (همان) و با همه اصلاحات و تکمیل و ذیل و مستدرکات که بر آنها نوشته‌اند، هنوز به مرحله‌ای از کمال نسبی نرسیده‌اند و در علوم و معارف خاص ادیان و ملل نقص‌ها و خطاهای بسیار دارند (طاهری عراقی، ۱۳۵۸: ۵). بخش دین اسلام گذشته از ایجاز و کوتاه بودن، از خطا و نقصان نیز خالی نیست، ترتیب و توالی موضوعات آنها با سنت علمی اسلامی مغایر است، و بسیاری از مباحث مهم و ضروری در آن نیامده است (همان).

۸. نظام‌های طبقه‌بندی موجود، نه از جامعیت لازم برخوردارند و نه صلاحیت جهانی شدن را دارند. طبقه‌بندی «ارسطو» هرچند خالی از ژرف‌اندیشی نیست، ولی ایرادهای مهمی دارد از جمله این که (۱) علوم و فنون را بدون توجه به وجوه مشخص آنها در یک جدول قرار داده است و (۲) به علوم نظری توجه محدودی کرده و علم تاریخ را به کلی مورد غفلت قرار داده است (مظاہری، ۱۳۶۸: ۱۷۰-۱۷۴).

طبقه‌بندی «فرانسیس بیکن» نیز کامل نیست؛ چراکه هنرها و فنون را از علوم متمایز ساخته است و تاریخ مدنی و طبیعی را در یک مقوله وارد کرده است و بر مبنای این فرضیه

نادرست استوار شده است که گویا در هر یک از علوم تنها یکی از استعدادهای آدمی فعال و مؤثر است (همان).

طبقه‌بندی «آمیر» در رده‌های اصلی تا اندازه‌ای بر پایهٔ محکمی استوار شده، ولی تقسیمات فرعی را به حد افراط رسانده و گاه اصطلاحات عجیب و نامأنوس وضع کرده و به هم پیوستگی علوم را که نشانهٔ بارز طبقه‌بندی است، به درستی منعکس نکرده است. طبقه‌بندی «اگوست کنت» تا اندازه‌ای رابطه و سلسله مراتب علوم را رعایت کرده، اما همهٔ دانش‌هایی را که موضوع بحث آنها جهان فکر و اندیشه است، یک‌باره از طبقه‌بندی خارج کرده و علم روان‌شناسی را تنها به عنوان بخشی از علوم زیست‌شناسی یا موضوعی فرعی از جامعه‌شناسی تلقی کرده است. اگوست کنت فلسفه را تنها نوعی تنظیم ساده پنداشته است (همان: ۱۷۱).

رده‌بندی دیویی: (۱) روان‌شناسی را به عنوان بخشی از فلسفه منعکس کرده است، در حالی که روان‌شناسی آخرین علمی است که از فلسفه جدا شده و خود دارای شاخه‌ها و رشته‌های زیادی است؛ (۲) ترتیب موضوع‌های فلسفه به صورت دلخواه تنظیم شده نه منطقی؛ (۳) نارسایی و ضعف طبقه‌بندی به خوبی نمایان است؛ (۴) تقدم مذهب مسیحی در این طرح بر مذاهب و ادیان دیگر کاملاً دلبخواهانه است و هیچ ترتیب و تقدم منطقی و موجهی ندارد؛ (۵) اصولاً ترتیب تقدم و تأخر مذاهب در جدول طبقه‌بندی بی‌پایه و اساس است و مشخص نیست که بر اساس تاریخ بوده است یا تعداد پیروان، یا وسعت کشورها یا عوامل دیگر همچون تقدم الفبایی و... (همان: ۱۸۸ و ۲۹۸)؛ (۶) بدون گسترش‌های لازم از سوی کشورهای دیگر که وادار به استفاده از دیویی شده‌اند، قابل استفاده نیست. برای مثال، بخش تقسیمات جغرافیایی ایران در نظام دیویی کاملاً ناقص و بی‌فایده بوده است، از این‌رو، از سوی کارشناسان کتابخانه ملی ایران گسترش یافته است (کاشفی، ۱۳۷۲: ۹)؛ (۷) عدد و رقم‌های به کار رفته در دیویی در یک خط و افقی صورت می‌گیرد، از همین‌رو، تنها امکان یک تقسیم فرعی وجود دارد. تقسیم‌های فرعی که با صفر شروع می‌شوند افزون بر این که ساده نیست، گاه سبب درهم آمیختگی و خلط مفاهیم در موضوعات فرعی می‌شود... (اعلم، ۹: ۱۹۶۰).

چالش‌های اساسی در طبقه‌بندی

۱. نبود اجماع و اتفاق

هر چند نظریه‌های گوناگونی در تقسیم‌بندی علوم مطرح شده و چنان که گفته شد، در طول



۱۳۳

طبقه‌بندی علوم و چالش‌های فرارو



تاریخ، دیدگاه‌ها و طرح‌های بسیاری ارائه شده‌اند، اما هنوز جمع‌بندی دقیق و جامعی که همه بر آن اجماع کرده باشند، ارائه نشده است. پرسش این است که با این همه تلاش و سابقه طولانی این بحث؛ چرا به یک توافق دست نیافته‌اند. عوامل ذیل شاید پاره‌ای از علل باشد:

الف) برخی از دانشمندان که در تقسیم علوم طرحی ارائه کرده‌اند با هدف سامان دادن به ساختار ذهنی خویش به دنبال طرح بوده‌اند و نه ارائه یک طرح کلان از تمام دانش‌های بشری.

ب) نویسندگان برخی منابع مرجع مانند: دانشنامه‌ها و فرهنگ‌نامه‌ها که در صدد تنظیم و عرضه بخش‌هایی از دانش بشری بوده‌اند، برای نظم بخشیدن و مرتب نمودن و اولویت‌گذاری امور مرتبط با موضوع دانشنامه خود به نوعی به مرتب‌سازی و تقسیم‌بندی علوم همت گماشته‌اند و هر کدام با توجه به ذهنیت متأثر از موضوع مرتبط با دانشنامه خود، شیوه‌ای را برگزیده‌اند. ابن ندیم و شمس‌الدین آملی، تهانوی، ابن اکفانی، ابن حزم اندلسی از این دسته بوده‌اند.

ج) برخی نیز برای فراگیری دانش و تعلیم و آموزش و همچنین تحقیق و پژوهش، دست به این کار اساسی زده‌اند.

د) برخی از طراحان طبقه‌بندی علوم بر اساس بینش علمی و فلسفی عصر و زمان پدیدآورندگان آن طرح‌ها و یا متأثر از پیشینیان و اعتقادات فرهنگی مذهبی خود، به طبقه‌بندی علوم دست یازیده‌اند، برای مثال، دانشمندان اسلامی در باب طبقه‌بندی علوم طرح‌های مهم و در خور توجهی داشته‌اند و فارابی، کندی، ابن سینا، ابوالحسن عامری، ابن رشد، ابن فریقون، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و بسیاری دیگر از جمله ملاصدرا در این عرصه دیدگاه‌های پخته‌ای ارائه کرده‌اند، اما عمدتاً نظرات آنان ناظر به افکار فیلسوفان یونان و گاه متأثر از اعتقادات دینی صرف و یا ترکیبی از آن دو بوده است. فارابی از زمره اندیشمندانی است که به شیوه ترکیبی عمل کرده است.

ه) برخی طبقه‌بندی‌ها نیز به گونه‌ای متأثر از حرفه و علاقه‌ای بوده است که پدیدآورنده آن به موضوع و یا موضوعات ویژه داشته است، از قبیل معلمی، حرفه کتابت و وزارت.

۲. نبود معیار و ملاک هماهنگ

یکی از موضوعاتی که همواره مورد بحث و گفت‌وگو بوده است، این است که ریشه پیوند درون علمی چیست؟ چگونه میان یک مجموعه مسائل علمی پیوندی ایجاد می‌شود که آن

را از دیگر مسائل جدا کرده و عنوان علم و دانش مستقلى در قلمرو ديگر مسائلى علوم بر آن صادق مى‌شود، اين بحث همان چيزى است كه با «معياري تمايز علوم» از آن ياد مى‌شود. در اين باب نظريه‌هاى گوناگونى مطرح شده است. گاه تمايز علوم را به روش علم (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۹)، گاه به غايت علم (آخوند خراسانى، كفايه، ج ۱: ۵) و گاه به موضوع علم (مطهرى، ۱۳۷۳: ۱۵۵) دانسته‌اند و برخى در مقام تمايز ميان علوم به سنخيت مسائلى علم (صليبا، ۱۳۶۶: ۲۲۸-۲۲۷) توجه کرده‌اند. اين ناهماهنگى‌ها در معيار، سبب اختلاف نظرهاى بسيارى در طبقه‌بندي علوم شده است (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۱: ۷۵).

آنها كه معيار تمايز علوم را، روش علوم دانسته‌اند به اقتضاي تفاوت روش‌هاى علوم، تقسيم‌بندي متفاوت و به تبع آن طبقه‌بندي خاصى از علوم ارائه کرده‌اند. براى مثال، روش علوم عقلى، قياس و برهان و روش علوم نقلى، نقل و سماع و روش علوم تجربى، استقراء و تجربه است. از اين رو، علوم را به علوم عقلى، نقلى و تجربى تقسيم و رشته‌هاى زير مجموعه آنها را نيز بر همين اساس طبقه‌بندي کرده‌اند (همان: ۶۹).

آنها كه معيار را هدف و غايت علوم فرض کرده‌اند، مسائلى گوناگونى كه با يك هدف و غرض خاص وضع و يا اعتبار شوند را تحت عنوان يك علم جاى خواهند داد. علم صرف از علم نحو و علم فقه از علم اصول و باقى علوم متمايزند؛ چرا كه هر كدام غرض و غايت ويژه‌اى را بر آورده مى‌سازند (آخوند خراسانى، كفايه، ج ۱: ۵؛ ابن حزم، ۱۳۶۹: ۱۷ و ۲۵).

بسيارى از انديشمندان، معيار تمايز علوم را موضوعات علوم مى‌دانند، روشن است كه ميان مسائلى و گزاره‌هاى هر علم پيوند و ارتباط تنگاتنگى وجود دارد، و اگر ميان مباحث يك دانش پيوند و ارتباط منطقي نباشد، علم بودن آن محلّ ترديد است. ريشه اين پيوند و ارتباط همان محور اصلى و حقيقت مشخصى است كه هر علمى در نهايت، درباره آن بحث مى‌كند كه موضوع علم است. براى مثال، «حساب» درباره «عدد و خواص و آثار اعداد» بحث مى‌كند، همان‌طور كه هندسه در باب «مقدار» بحث مى‌كند. شايد ارسطو نخستين كسى است كه اين معيار را كشف کرده است. نظر بيشتر دانشمندان مسلمان و آگوست كنت همين بوده است (مطهرى، ۱۳۷۳: ۱۵۵؛ حكيم، ۱۴۰۷: ۱۱).

گاه معيار تمايز علوم را به سنخيت مسائلى هر علم و نسبت مسائلى علم با يك ديگر دانسته‌اند^{۱۱} (صليبا، ۱۳۶۶: ۲۲۶). البته، معيارهاى ديگرى نيز مطرح شده‌اند جهت رعايت اختصار از طرح آن خوددارى مى‌كنيم (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۹).

پذيرش هر يك از معيارهاى تمايز علوم به طرح خاصى در طبقه‌بندي علوم خواهد





انجامید. همان‌طور که ملاک‌های پیش‌گفته در قواعد متفاوت طبقه‌بندی علوم نیز به طرح‌های متفاوت و گوناگونی در طبقه‌بندی می‌انجامند. از این‌رو، اختلاف در طبقه‌بندی‌ها بدون رفع اختلاف در معیارها همچنان بجا و پابرجا خواهند بود.

۳. عدم توجه به کار جمعی و مشاوره‌های گروهی

یکی از آسیب‌های بزرگ پژوهش به معنای عام، عدم توجه به تفکر جمعی و تصمیم‌گیری گروهی است، به‌ویژه در امور میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای که می‌بایست تخصص‌ها و کار گروه‌های قوی و متخصص به بررسی و اظهار نظر پردازند تا به نتیجه‌ای برسند که اولاً درست یا دست‌کم به واقعیت نزدیک‌تر باشد و همچنین، قابل اجرا و عملی باشد و امکان ادامه آن به وسیله کار گروه‌های بعدی فراهم شود.

۴. ابهامات و پرسش‌های بی‌پاسخ

آنچه تاکنون درباره‌ی طبقه‌بندی علوم انجام شده است به پیروی و تقلید از پیشینیان بوده و شاید به‌طور ناخودآگاه رویه آنان را به شکلی متفاوت و یا با اصلاحات و تکمله‌هایی ادامه داده‌اند، غافل از این که پیش از هر اقدامی باید به برخی پرسش‌ها، پاسخ دهیم و برخی ابهامات به وجود آمده را رفع نماییم. به دلیل اهمیت این سخن درباره‌ی آن توضیح می‌دهیم.

برخی ابهام‌ها و پرسش‌های مهم

آدلر (M. J. Adler) در مقاله‌ای با عنوان «دانش خودآگاه می‌شود» می‌نویسد: در تقسیم‌بندی دانش سه پرسش مهم وجود دارد:

۱. اولین پرسش مهم که به اعتقاد من همواره در طول تاریخ مورد بحث بوده، این است که آیا همچنان که ارسطو اعتقاد داشت، باید طبقه‌بندی علوم سلسله‌مراتبی باشد. او سپس اظهار می‌کند که این مسئله امروز رد شده و به جای آن یک حلقه دانش مطرح شده است. حلقه‌ای که نقطه آغاز و انجامی ندارد (Britanica, 1998: 9-15).

۲. مسئله دوم که به آن پاسخ‌هایی داده شده، ارتباط علوم و هماهنگی آنها با هم در کشف حقیقت است. به اعتقاد آدلر، یک اختلاف نظری کلی درباره‌ی وحدت حقیقت وجود دارد و هر چیز ممکن است دارای بخشی از حقیقت باشد، اما نباید حقایق گوناگون را در کنار هم قرار داد. آنها باید دور از هم باشند، تا موجب برخورد و تضاد نشوند.

۳. سومین پرسش این است که آیا باید علوم انسانی را در کنار دیگر علوم قرار داد. او

می‌گوید: امروزه اعتقاد بر این است که باید علوم انسانی (مانند: زبان، ادبیات، هنر، تاریخ، فلسفه، مذهب و...) را در یک طرف و علوم طبیعی و اجتماعی را در طرف دیگر قرار داد، زیرا روش‌های بررسی هر یک با هم متفاوت است. آیا به واقع، می‌توان این دو را از هم جدا کرد؟ (همان، ۴۴۷).

اگر بپذیریم که طبقه‌بندی علوم باید سلسله‌مراتبی باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا سلسله‌مراتب در طبقه‌بندی میان علوم مقبول است یا نه، سلسله‌مراتب در طبقه‌بندی درون علمی است نه در طبقه‌بندی میان علوم؟ آیا طرح جدیدی و یا طرح دیگری از سنخ دیگر طبقه‌بندی‌ها وجود دارد؟ و آیا طبقه‌بندی را دینی و غیر دینی نمودن صحیح است؟ یا نه، بحث از طبقه‌بندی علوم که می‌شود؛ مذهب و گرایش‌های فرهنگی نباید دخالت کند؟ تقسیم دودویی، یا سه‌تایی، چهار وجهی و ده‌دهی و جز آن بر مبنای چه ملاکی است و چه ضرورتی دارد که ما مبنای این نوع اعداد بدانیم؟ و...

۴. یکی دیگر از ابهام‌های در خور توجه، عدم انتظام طرح‌های ارائه شده و تداخل عناوین و عدم امکان تفکیک رده‌هاست، برای مثال، در طرح ارسطو - که علوم را بر سه قسم رده‌بندی کرده - پرسش این است که آیا در حکمت عملی، نظر راه ندارد، آیا اندیشه و نظر توأم با عمل نیست؟ اگر نیست، چگونه شناخته می‌شود؟ به واقع، عمل در حکمت نظری چه جایگاهی دارد؟ کسانی که علوم را به عقلی و نقلی یا به دنیوی و اخروی تقسیم کرده‌اند، چگونه زیربخش‌های آنها را تفکیک می‌کنند؟ پرسش‌هایی از این دست از چالش‌های جدی و اساسی در بحث طبقه‌بندی علوم خبر می‌دهند.

پیشنهاد جدید برای طبقه‌بندی

بررسی طبقه‌بندی‌ها و چالش‌های آن، از مسائل بسیار اساسی و مهمی است که چه بسا، اگر به درستی به آن پرداخته شود، بخشی از درهم‌ریختگی موجود در طبقه‌بندی‌های متعارف جهانی حل شود. به گمان نگارنده، آنچه تاکنون در طبقه‌بندی میان علوم رخ داده، علاوه بر عدم انسجام ساخت یافته، نتوانسته اجماع اندیش‌وران را جلب کند. همین ناکامی در جلب نظر همگان، شاهد روشنی است که ادعای طبقه‌بندی جهانی بدون دلیل است. و با توجه به گسترش روزافزون دانش بشری و گرایش‌های تخصصی علوم، شیوه‌های دوتایی، سه‌تایی و چهار وجهی و ده‌دهی و... دیگر کارآمد و مطابق با واقع نیست؛ زیرا ما نمی‌توانیم همه دانش بشری را ذیل دو، سه، چهار و یا ده طبقه تنظیم کنیم و هر آنچه غیر از





این چند طبقه باشد در فروعات آنها قرار دهیم، لازمه این عمل، در هم آمیختن موضوعی در موضوع دیگر و در نتیجه، پنهان نمودن موضوعات در هم دیگر است و طرح درست و مطابق با واقع آن است که محدودیت سازماندهی نداشته باشد، هر موضوع جدید باید بتواند در جایگاه منطقی و سلسله مراتبی خود - حتی در ردیف رده‌های اصلی - قرار گیرد. همچنین هر موضوع فرعی که به دلیل رشد و گرایش‌های تخصصی و با مرور زمان، استقلال یافته، باید بتواند در ردیف طبقه‌های اصلی واقع شود. انعطاف‌ناپذیری این نوع طرح‌های طبقه‌بندی، شبیه پازل‌های بسته شده‌ای است که امکان جابه‌جایی قطعات را سلب کرده و گسترش نقشه را به طور کلی ناممکن ساخته است. در حالی که دانش بشری آن به آن، روبه‌فزونی و گسترش است.

باید توجه داشت که قانون اصلی در طبقه‌بندی این است که با کلیت دانش انجام شود (داوودی، ۱۳۷۰: ۲۷۷) و سپس رده‌های فرعی با رعایت نوع تقسیم‌پذیری تا مرحله‌های پایانی به طور کامل ادامه یابد. اگر خود را محدود به چند رده کرده باشیم (مانند دو رده یا سه رده و امثال آن) باید در هر مرحله از تقسیم‌بندی همان عدد را رعایت کنیم و این محدودیت را خود بر طبقه‌بندی تحمیل کرده‌ایم. بیشتر طبقه‌بندی‌های متأثر از ارسطو، تقسیم‌بندی دو ارزشی را برگزیده‌اند. منشأ رقم دو، ابزار شناخت است چون حصول شناخت در این مبنا، یا با ابزارهای حسی است و یا با عملیات ذهنی که نتیجه آن علم حصولی و علم حضوری است.

بنا بر این تقسیم‌بندی دو ارزشی، اگر ارسطو علم را به علم نظری و علم عملی طبقه‌بندی کرده است، تا آخرین جزء علوم، همین روال در تمام مراحل تقسیم‌بندی رعایت می‌شود (همان: ۲۸۲). همان‌طور که فیلسوفانی چون بیکن، نیروهای معنوی را منشأ تقسیم علوم دانسته‌اند که به تقسیم علم به نظام سه ارزشی: تاریخ، هنر و فلسفه انجامیده است. تا آن‌که دیویی به دلیل محدودیت‌هایی که این نوع گزینش‌ها بر طبقه‌بندی - به ویژه در رده‌بندی انبوه کتاب‌ها - تحمیل کرده بود، به اقتضای نیاز روز و بی‌هیچ دلیل عقلی و پایه علمی، دانش را به ده طبقه تقسیم کرد (مقدم، ۱۳۷۳: ۱۴۶). او اساساً تقسیم‌بندی علوم نکرده است، تنها ده عنوان از موضوعات علوم را برگزیده است (همان: ۲۵۳). و هر عنوان را به ده بخش و هر بخش را باز به ده بخش فرعی دیگر تقسیم کرده است. از این‌رو، رده‌بندی او را ده‌دهی می‌خوانند. او بار دیگر به دلیل محدودیت این رده‌ها، به اعشار توسل جست و همچنان فروع و جزئیات موضوعات را ادامه داد. به همین سبب طرح او را «رده‌بندی اعشاری» نیز می‌نامند.

طرح دیویی همچون هر طرح دیگری قراردادی است و درباره آن پرسش‌ها و ابهام‌های فراوانی وجود دارد (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۶۴). حقیقت آن است که آنچه بیشتر دغدغه طراحان طبقه‌بندی‌ها بوده است، در ابتدا نظم دادن به آثار در اختیار و در نهایت تنظیم کتب و دانش مدوّن بشری است. نظم کتاب به عنوان یک رسانه گروهی (همان: ۴۱) و کتابخانه به عنوان نهادی که دانش مدون بشری را در بر دارد و حیاتی‌ترین عامل تبادل فکری است، از دیر باز مورد توجه دانشمندان بوده است. از این رو، گرایش اصلی در طراحی طبقه‌بندی‌ها، نظم‌دهی کتاب‌ها و کتابخانه‌هاست؛ زیرا بهترین کتاب و جامع‌ترین اطلاعات تنها زمانی قابل بهره‌برداری هستند که در دسترس بوده و باز یابی آنها آسان باشد. اگر کتابخانه دسترسی آسان به انبوه دانش مدوّن بشری را ممکن کند، اثر بخش‌ترین وسیله تبادل فکری انسان است. امروز نیز معیار سنجش کتابخانه، باز یابی سریع اطلاعات است (همان: ۵۴).

بدیهی است که کتابخانه‌ها صرفاً مخزن کتاب نیستند، بلکه نماد فرهنگ و تمدن بشری در هر جامعه‌ای به شمار می‌آیند، از این رو آنچه مهم است موضوعات، مسائل و محتوای نوشته‌هاست و نه قالب آنها. به دیگر سخن؛ آثار علمی، کتاب‌ها و نوشته‌ها را می‌توان با معیارهای ظاهری و اتفاقی گروه‌بندی کرد و یا بر پایه موضوع و محتوا طبقه‌بندی نمود که حالت نخست را رده‌بندی کتاب‌ها (classification of books) و حالت دوم را طبقه‌بندی دانش (classification of knowledge) می‌نامیم.

یک طرح طبقه‌بندی، برای این که در عمل مفید و مؤثر افتد، باید به طبقه‌بندی دانش بپردازد. به این معنا که موضوعات علوم را شناسایی کند و روابط میان موضوعات را نشان دهد و این مهم جز با سازماندهی فکری و مفهومی و مبتنی بر نظم درونی شاخه‌های دانش، که عموماً از نظام‌واره‌ای منطقی و درخت‌واره‌ای منتظم برخوردارند، حاصل نمی‌شود. در آن صورت است که رده‌بندی کتابخانه‌ها نیز خودسرانه نخواهد شد و خدمت‌رسانی به مخاطبان بر اصولی علمی استوار گشته و با منطبق ذاتی موضوعات که نمودار واقعیت‌های نهفته در علوم و روابط معناشناختی میان موضوعات و مسائل که در فرم اصطلاحات علوم متبلور می‌شوند، مطابقت خواهد داشت، و مسیر ارتقاء و تولید علم را باز خواهد کرد. بدون سازماندهی دانش، رده‌بندی علمی در کتابخانه‌ها نیز میسر نخواهد شد. همان‌طور که «سه یرز» می‌گوید: به اعتقاد گروه بزرگی از کتابداران، «رده‌بندی در کتابخانه‌ها باید صرفاً یک رده‌بندی فلسفی باشد که رده‌های شکلی، نشانه‌ها و نمایه‌های لازم به آن اضافه شده باشد» (تامسون، ۱۳۶۶: ۱۴۶). از این رو، اگر به طبقه‌بندی منطقی و ساختارمند درون علوم دست یافتیم، پله‌های اولی در طبقه‌بندی علوم را به درستی کشف کرده‌ایم. در آن صورت ممکن است



عناوین علوم را در یک نظامی سازوار، تنظیم نموده و با تلفیق میان معیارهای طبقه‌بندی، راهی مناسب‌تر برای طبقه‌بندی علوم پیدا کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. فهرست‌های نخستین و تنظیم کتب بر اساس موضوع در قرون وسطی تا پیش از سده پانزدهم مورد توجه بود، ولی در سده پانزدهم وقفه‌ای در آن به وجود آمد و از سده شانزدهم به بعد نظام نوین رده‌بندی توسعه یافت. از این رو، طرح‌های جدید رده‌بندی در غرب از دوره کنراد کسرس (۱۵۴۵م) به بعد مطرح می‌شود (تامسون، ۱۳۶۶: ۱۳۵-۱۲۸ و ۱۵۰ به بعد).
۲. این جدول با اصلاحات جزئی از کتاب شناختی از دانش‌شناسی، اثر هوشنگ ابرامی، ص ۱۴۸ گرفته شده است.
۳. برای آگاهی بیشتر نک: فصلنامه کتاب، دوره سوم، شماره ۱۰۴، سال ۱۳۷۱، بخش گزارشی، ترجمه سخنرانی گرولیه.
۴. ارسطو این قاعده را ابداع کرده است (فصلنامه کتاب، دوره دوم، شماره اول، ص ۲۷۷ (مقاله آقای داودی)).
۵. امثال فرانسویس بیکن، اساس طبقه‌بندی را نیروی باطنی (ذهن انسان) می‌داند (ابرامی، ۱۳۷۹: ۱۴۶).
۶. چنان‌که در رده BP تقدم تاریخ علم ملاک طبقه‌بندی قرار گرفته است (رده BP اسلام، ص ۱۸ مقدمه).
۷. اسپنسر علوم را به سه دسته انتزاعی، نیمه انتزاعی و عینی تقسیم کرده و عینی را در آخر جدول و آن دو را به ترتیب اول و دوم ذکر کرده است.
۸. در برخی طبقه‌بندی‌ها مباحث طبیعی بر متافیزیک تقدم یافته‌اند. همانند تقسیم ارسطو؛ همان‌طور که در برخی طبقه‌بندی‌ها، الاهیات و فلسفه پیش از هر علمی قرار می‌گیرند.
۹. کسانی مانند آمپر ریاضیات را در طبقه‌بندی مقدم آورده‌اند چون پیش از علوم دیگر، از فلسفه جدا شده است (نک: مقدم، ۱۳۷۳: ۲۵۹).
۱۰. جمیل صلیبا در فرهنگ فلسفی ص ۲۲۵-۲۲۶ می‌گوید: «اسپنسر قائل به این معیار است».
۱۱. اصطلاح‌نامه‌ها، تزاروس‌ها (Thesaurus) بهترین استانداردهای موجود برای کمک به سازماندهی دانش و رده‌بندی علمی به شمار می‌آیند.



فصلنامه

سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰

کتاب‌نامه

۱. ابرامی، هوشنگ (۱۳۷۹)، شناختی از دانش‌شناسی، تهران: نشر کتابدار.
۲. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۳۶۹)، مراتب العلوم، تحقیق: احسان عباس، ترجمه محمدعلی خاکساری، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳. اعلم، هوشنگ (۱۹۶۰م)، نشریه کتابداری، دفتر دوم، ترجمه گزارش مجمع پاریس درباره طبقه‌بندی دهگانه.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی‌تا)، کفایة الاصول، ج ۱، انتشارات اسلامی.
۵. البنهاوی، محمد امین (۱۴۰۳ق)، التصنيف العملي للمکتبات، مصر: چاپ دوم.
۶. تامسون، جیمز (۱۳۶۶)، تاریخ اصول کتابداری، ترجمه محمود حقیقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. حکیم، محمد تقی (۱۴۰۷ق)، حقایق الاصول، قم: انتشارات بصیرتی.
۸. حماده، محمد ماهر (۱۴۰۳ق)، علم المکتبات و المعلومات. بیروت.
۹. حماده، محمد ماهر و القاهی، علی (۱۴۰۵ق)، تنظیم المکتبه المدرسیه، بی‌جا، چاپ سوم.
۱۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی‌تا)، پاورقی‌های اسفار در الحکمه المتعالیه، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۱. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. طاهری عراقی، احمد (۱۳۷۲)، رده‌بندی دهمی دیوبندی اسلامی، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۱۳. _____ (۱۳۷۶)، اسلام، تهران: کتابخانه جمهوری اسلامی ایران.
۱۴. فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۶۲)، احصاء العلوم و مراتبها، ترجمه و مقدمه: حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. فصلنامه پیام کتابخانه (۱۳۷۱)، «مجلس شورای اسلامی»، سال دوم، شماره دوم.
۱۶. داوودی، مهدی (۱۳۷۰)، «مقدمه‌ای بر جنبه‌های نظری رده‌بندی»، فصلنامه کتاب، سال دوم، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۱ - ۴.
۱۷. کاشفی، فرشته (۱۳۷۲)، رده‌بندی دهمی دیوبندی جغرافیایی ایران، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ویرایش سوم.
۱۸. مان، مارگارت (۱۳۵۱)، اصول فهرست نویسی و طبقه‌بندی، ترجمه هوشنگ ابرامی، تهران،



مرکز خدمات کتابداری فرانکلین.

۱۹. مقدم، محمد باقر (۱۳۷۳)، درآمدی بر رده‌بندی علوم، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲. مظاهری تهرانی، ناصر و فقیهی، محمد هادی (۱۳۴۸)، دانستی‌های کتابداری، تهران: چاپخانه گیلان.

23. Editorial Encyclopedia (1998) *The new encyclopedin Britanica*. Propeadia, Outline of-10 , knowledge & Guide to Britanica. Chicaga, Encyclpedia. Britanica.





راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

آیین حکمت یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	فقه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	حوزه یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	نقد و نظر یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
تاریخ اسلام یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	علوم سیاسی یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	آینه پژوهش یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	پژوهشهای قرآنی یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰

□ هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:
نشانی
شهرستان: استان:
کوچه: پلاک:
کدپستی: صندوق پستی:
کد اشتراک قیل: پیش شماره:
تلفن تماس: تلفن همراه:
رایانامه:

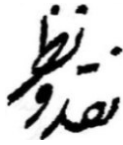
شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲

سیپا بانک ملی

مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۳۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۶ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir



NaqdvāNazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 16, No. 4, winter 2011

64

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani
Editor in Chief: Ali reza Alebooyeh
Managing Editor: S. Mohammad Hoseini

The Editorial Board:

Alireza Alebooyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Qom Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

Table of content

Article



2	Semantic Meditations on the Nature of Moral Value Mohammad Ali Mobini
27	Avicenna's Theory of Action Mahdi Zakeri
45	Modern Rationality and the Crisis of <i>Feqh</i> (Islamic Jurisprudence) Hossein Valeh
75	Society, Culture and Civilization in the Thought and Experience of Muslim Sufism Habibollah Baba'ee
100	An Examination of the Compatibility of the Sadraean View with the Religious View Regarding the <i>Huduth</i> (createdness) and <i>Qedam</i> (pre-eternity) of the Soul Mohammad Miri
116	Salvation in Islam and Christianity (with Emphasis on the <i>Quran</i> and the <i>Bible</i>) Mostafa Azadian
135	The Classification of Sciences and its Challenges Mohammad Hadi Ya'qubnejad

Abstract

Semantic Meditations on the Nature of Moral Value

Mohammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

mobini2@yahoo.com

A deep gap between semantic and ontological features of value-categories has been encouraged by some moral theories, in particular, the ones proposing a monotheistic account of moral values. However, it seems that any successful ontological account of values should be based on our conceptual and semantic intuitions. In this paper, I will propose a semantics for good and bad, on the basis of which I will show that we find some praiseworthiness and admirability in valuable and moral things and this is what has been ignored in a theory like that of necessity in comparison to something else which is proposed as a theory of value and a famous version of which is a monotheistic one. Such a theory would suffer an unwanted consequence: our primary conceptions of the valuability of the moral would not be reliable and our epistemic access to values would be difficult, and for such difficulty, the epistemic and thus the moral deviations and disputes would be more likely.

Keywords: value, morality, good, bad, theory of necessity in comparison to something else.

Avicenna's Theory of Action

Mahdi Zakeri

Assistant Professor of University of Tehran (Qom Campus)

zaker@ut.ac.ir

According to Avicenna's picture of the principles of volitional acts, humans perceive the pleasure (utility/goodness) or pain (harm/badness) of a thing. Then they develop a desire or an interest to that thing, on the basis of which a will arises, and then the nerves or the agential faculties inherent in the muscles bring about muscular movements and hereby the act is done. This is a general picture the components of which can be gathered from different works of Avicenna, but these components are not *prima facie*—or even in fact—consistent. One important feature of Avicenna's theory of action is that all the three of external faculties, (estimation) *vahemah*, and intellect (*aq*) play their role in the perception of pleasures, but each perceives a particular kind of pleasure in a particular manner. Moreover, Avicenna's argument for the existence of volition and the role of estimation and practical reason in actions seems problematic.

Keywords: Avicenna, volitional action, theory of action, practical reason.



فصل ۴

Modern Rationality and the Crisis of *Feqh* (Islamic Jurisprudence)

Hossein Valeh

Assistant Professor of Shahid Beheshti University

wale2ir@yahoo.com

Among the solutions proposed for the current crisis in Islamic traditional Jurisprudence (*Feqh*) stands out the suggestion to reconstruct jurisprudential rationality on the basis modern rationality. This solution involves too heavy epistemological commitments, a revisionist approach to some of the received theorems in the science of *Osul* and misuse of some the theological principles accepted almost unanimously by Muslims. Therefore it fails to attract the attention of traditionalists. It fails also because it merely shifts the kernel of the problem rather than solve it. This solution shares the traditional approach it criticizes in one principal failure that is responsible for the crisis; failing to adopt a contextualized approach to jurisprudence rather than the atomistic.

Keywords: traditional rationality, modern rationality, jurisprudence

Society, Culture and Civilization in the Thought and Experience of Muslim Sufism

Habibollah Baba'ee

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

habz109@gmail.com

This is going to concentrate on the relationship between Sufism and civilization in mystical thought and in Islamic history. In order to indicate this point, I will study, theoretically, civilizational aspects of mystical statements and the contingency of civilizational study of mystical issues. Also, I will follow this connection between Sufism and civilization in the history of Islam to realize that civilizational function of Sufism is not confined to the theory, rather it can work in reality as well. Based on this, Sufis had decisive role in formulation of Islamic civilization. Consequently, without considering of Sufism, it would be impossible either to understand Islamic heritage of civilization (in the past) or to establish and to revive Islamic civilization (in the Future)

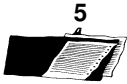
Keywords: Sufism, Civilization, Culture, This world, Piety, *Welayat*, *Jihad*, Society, Politics.

An Examination of the Compatibility of the Sadraean View with the Religious View Regarding the *Huduth* (createdness) and *Qedam* (pre-eternity) of the Soul

Mohammad Miri

mohammademiri@gmail.com

For Muslim philosophers, Islamic philosophical psychology is of much significance due to the connection between knowledge of the self and knowledge of God in Quran and



Abstract

Hadiths. Moreover, Quran and *Hadiths* have opened new horizons for Muslim thinkers. However, one challenge for Muslim philosophers is to show the compatibility between intellectual achievements and the implications of religious texts. Though most theologians—following the religious texts—have advocated the theory of the ‘emergence of the soul before the body’, almost all Muslim philosophers have considered this as impossible and supported the view according to which the soul has emerged with or after the body. The Sadraean view has an advantage over its alternatives, because it is more compatible both with religious texts and with philosophical principles.

Keywords: Mulla Sadra, Createdness and Pre-eternity of the soul, soul and body, resurrection.

Salvation in Islam and Christianity (with Emphasis on *Quran* and the *Bible*)

Mostafa Azadian

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

mustafaazadian@gmail.com

The issue of salvation is one of the most significant concerns of the two great Abrahamic religions: Islam and Christianity. In Islam, salvation is the rescue from sins and the divine dissatisfaction, and the achievement of a life with divine vicinity and satisfaction in the light of the faith in God and the performance of good acts. But in Christianity it is the rescue from the original sin and its consequences which might only be possible by the divine grace and the sacrifice of the Christ. In this paper, I will deal with the most important issues about the doctrine of salvation from Islamic and Christian viewpoints.

Keywords: Salvation, Faith, Original Sin, Jesus the Christ, Sacrifice, Heaven, Hell.

The Classification of Sciences and its Challenges

Mohammad Hadi Ya'qubnejad

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Yaghoobnegad@isca.ac.ir

One important problem of Islamic studies today is the classification of sciences. In our historical and civilizational past, Muslim philosophers and scientists have proposed views about the classification of sciences, but given the development of sciences and the rise of new problems today, we have faced challenges in the classification of sciences, the investigation about which can remove some ambiguities and introduce new solutions for the new classification of sciences, which is the topic of this paper.

Keywords: Classification of sciences, Challenges of the classification



فصل ۶