



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۹

۹۸

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: عیسی موسی‌زاده

کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی

مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل * مترجم منابع: علی میرعرب

یادآوری

۱. 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.

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

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

حسین اترک، محمد اصغری، رضا اکبری، جلال پیکانی، جواد دانش، محمد سوری،
ابراهیم علیپور، شهاب‌الدین علائی نژاد، حسن فتحی، هادی موسوی، عیسی موسی زاده،
محمد حسین مهدوی نژاد.



۲
نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نشریه نقدونظر نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال

- مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاویرهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)



○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

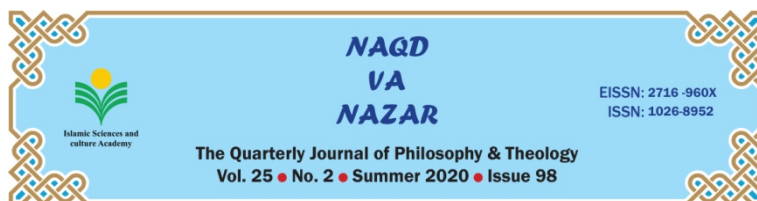
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ
امیر دیوانی
- ۲۹ نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کرکگور
علیرضا آرام
سیداحمد فاضلی
- ۵۶ بررسی جاودانگی انسان از دیدگاه ابومنصور ماتریدی
سید لطف الله جلالی
- ۸۳ برهان در فلسفه کانت
علی لاریجانی
- ۱۰۷ برهان وجودی آنسلم (بر اساس تقریر گراهام اُپی)
و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن سینا
فرح رامین
- ۱۳۸ پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام
سیدرضا اسحاق‌نیا
- ۱۶۵ بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر
در فلسفه ارسطو و ملاصدرا
عیسی مرسی‌زاده
مصطفی عابدی جیغه
ابراهیم علیپور



A Moral Argument for the Necessity of Afterlife

Amir Divani¹

Received: 25/11/2019

Accepted: 21/01/2020

Abstract

There is no one who has never face the question of life after death. Since the prophets and their successors have communicated the divine message of posthumous life to people, in this paper I seek to show that every human being innately apprehends the necessity of this communication, and its recognition is just in need of a closure. Thus, it will be clarified, through a rational method and conceptual analysis, that the optimal order (*al-nizām al-aḥsan*) is apprehended when none of its constitutive parts is ignored. If reason grasps the natural world without the afterlife, then it will encounter explanatory gaps when facing the questions of theoretical reason. The explanatory gap has a different story when it comes to practical reason. Not only does practical reason lead and oblige one to moral actions, but also puts the moral world along with the natural world in order to complete its rationality. Reason cannot fully support the rationality of moral actions without a moral world and moral life after the natural life. In this paper, I will draw on moral concepts to argue for the necessity of the existence of another world. The argument deploys premises graspable by everyone in order to turn into a proof. The departing point of the argument is the general notion of the moral concept of “duty.”

Keywords

Duty, law of morality, moral life, moral world, moral immortality, afterlife.

1. Associate professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran: divani.mofiduni@gmail.com.

Divani, A. (2020), A Moral Argument for the Necessity of Afterlife, *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(98), pp. 7-27. Doi: 10.22081/jpt.2020.56105.1674

احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ

امیر دیوانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

چکیده

کسی نیست که با پرسش از زندگی پس از مرگ روبه‌رو نشده باشد. از آنجاکه پیامبران الهی و اوصیای ایشان پیغام الهی را دربارهٔ زندگی پس از مرگ به مردم ابلاغ کرده‌اند، در این پژوهش تلاش می‌شود نشان داده شود درک ضرورت این ابلاغ در نهاد هر انسانی هست و شناسایی آن تنها نیازمند آشکارسازی است؛ از این‌رو به روش عقلی روشن می‌شود نظام احسن آن‌گاه درک خواهد شد که هیچ بخشی از آن نادیده گرفته نشود. اگر جهان طبیعت بدون جهان پسین وارد عقل شود، در برابر پرسش‌های عقل نظری به خلأ تبیین بر می‌خورد. این خلأ تبیین در عقل عملی حکایت دیگری دارد. عقل عملی نه تنها آدمی را به سوی فعل اخلاقی سوق می‌دهد و او را بدان مکلف می‌سازد، بلکه جهان اخلاق را در کنار جهان طبیعت قرار می‌دهد تا معقولیت آن را به اتمام رساند. عقل بدون جهان اخلاق و زندگی اخلاقی در پس زندگی در طبیعت نمی‌تواند از معقولیت عمل اخلاقی پشتیبانی تام کند. در این نوشتار می‌کوشیم تا با استفاده از مفاهیم اخلاقی بر ضرورت وجود جهان دیگر استدلال کنیم. این استدلال با بهره‌مندی از مقدمات در دسترس همگان می‌کوشد خود را به مرتبهٔ احتجاج برساند. نقطهٔ عزیمت این استدلال، فهم عام از مفهوم اخلاقی «وظیفه» است.

کلیدواژه‌ها

وظیفه، قانون اخلاق، زندگی اخلاقی، جهان اخلاق، جاودانگی اخلاقی، زندگی پس از مرگ.

divani.mofiduni@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید، قم، ایران

■ دیوانی، امیر. (۱۳۹۹). احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۸)، ۲۷-۷
Doi: 10.22081/jpt.2020.56105.1674

صص ۲۷-۷



نظر

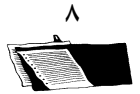
احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ

مقدمه

در این نوشتار برآنیم تا استدلال بر زندگی پس از مرگ را از طریق داده‌های عام عقل در سطح عقل عملی تقریر کنیم. از آنجا که مقدمات این استدلال از داده‌های عام عقل است و در دسترس همگان قرار دارد، از آن با عنوان «احتجاج» تعبیر کرده‌ایم. به طبع روش این نوشتار، روش عقلی است که از توانایی به کارگیری چنین داده‌های عامی از عقل برخوردار است. اهمیت و ویژگی این گونه استدلال آوری، آرزوی دیرینه فیلسوفان در به حداقل رساندن نیاز استدلال به مقدمات نظری است. این نکته در واقع وجه نوآورانه این نوشتار محسوب می‌شود.

فیلسوفان عقل، واحد انسانی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۶، صص ۸۰۷-۸۰۸). عقل در بخش اول در مقام شناخت قرار می‌گیرد. موجوداتی که از وجود انسان استقلال دارند و دنباله وجود او نیستند، به اتفاق همگان متعلق‌های شناخت عقل نظری‌اند. در این موقعیت، عقل با پرسش‌هایی برخاسته از نهاد خود به سراغ متعلق‌ها رفته، آنها را تا مرزهای تمامیت شناختاری دنبال می‌کند؛ برای نمونه عقل نظری با یافتن هر پدیده به سراغ علت ایجاد آن می‌رود و تا رسیدن به همه شرایط لازم و کافی برای علت‌یابی‌های خود، از جستجو دست برنمی‌دارد. اگر عقل به چنین پاسخی نرسد، نمی‌تواند به درک عقلانی خود از جهان و موجودات آن خرسند باشد. نیز عقل برای هر موجود طبیعی و در نهایت برای جهان طبیعت غایتی را جستجو می‌کند. این طلب از بیرون به عقل تحمیل نمی‌شود؛ بلکه عقل خود را به جستجو از غایت ملزم می‌گرداند. اگر عقل نتواند برای خود و دیگر موجودات غایت لازم و کافی بیابد، بخشی از عقلانیت خود را رها شده می‌یابد.

عقل در بخش دوم، در مقام عمل قرار می‌گیرد؛ موجوداتی که در این مقام در حیطه عقل قرار می‌گیرند، یکسره به او وابسته‌اند. اگر عقل نمی‌بود، جهان این رده از موجودات را نمی‌داشت. در این مقام، عقل با نهادهای خود عمل می‌کند و کردار خود را در ضمن موضوعات و موجوداتی وارد جهان می‌سازد. عقل عملی نیز تا همه شرایط لازم و کافی را برای تعیین دادن اراده خود نیابد، از درک عقلانی خود خرسند نمی‌شود.



نظری

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

نیز تا عقل عملی نتواند در برابر امیال از اراده انسانی حفاظت کند و آن را از یورش امیال به سوی خواسته‌های غیرعقلی و ضد عقلی در امان دارد، نمی‌تواند از الزام‌های بی‌قید و شرط خود خرسند شود یا عامل انسانی را از خواسته‌های نامطابق با فرمان‌های خود دور سازد.

این دو بخش از عقل در هیچ موقعیتی از هم جدا نمی‌شوند. عقل یک هویت یکپارچه است که در هر موقعیتی تمام امکانات و تجهیزاتش با یکدیگر فعال‌اند. تحلیل این ترکیب، هم کیفیت کار هر بخش از عقل را آسان‌تر می‌کند و هم امکانات هر یک از آنها را در پاسخ به پرسش‌های اصلی عقل نمایان‌تر می‌سازد (نک: شیرازی، ۱۳۶۸، صص ۸۲-۸۵). در این مجال می‌کوشیم نشان دهیم مفاهیم عام عقل عملی برای پرسش از زندگی پس از مرگ و پرسش از جهان پس از این جهان، پاسخی را در دسترس طبیعت عقل و در نتیجه در دسترس همه عقول قرار داده است.

۱. عقلانیت کردار و اندیشه‌های عام

همان‌طور که گذشت اندیشه‌ای نیست که در کردار بی‌تأثیر افتد و کرداری نیست که بی‌اندیشه باشد. در این میان، پاره‌ای از اندیشه و کردارها از طبیعت حقیقت انسان مایه می‌گیرند که همان طبیعت عقل است. عقل در هر وضعیتی از روند تدریجی استکمال باشد، از همان آغاز پاره‌ای از اندیشه‌ها را به سوی آگاهی صاحب خود روانه می‌کند؛ این اندیشه‌ها نه از تأملات برخاسته‌اند و نه از اکتسابات بیرونی و محیطی. اندیشه تأثیر و تأثر ضروری میان پدیده‌ها و اندیشه وجود علتی برای هر حادثه، نمونه‌هایی از این اندیشه‌هاست. هر اندیشه مقابل با این گونه اندیشه‌ها، نه آنها را از میان می‌برد و نه آنها را تضعیف می‌کند؛ بلکه پاره‌ای از اندیشه‌های مقابل نیز در حیطه همین اندیشه‌ها اجازه فعالیت می‌یابند (نک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱). کردارهای عام نیز چنین‌اند.

کسی که راست می‌گوید و از دیگران راست می‌شنود، همه چیز را بر جای خود می‌بیند. اگر کسی دروغ گوید یا دروغ بشنود، بر خود و دیگری این پرسش را روا می‌دارد که چرا چنین شده است. کردار و اندیشه عام که از طبیعت عقل بر می‌خیزد، به





زیر پرسش یا نقد عقل نمی‌رود؛ مگر برای درک تفصیلی یا تثبیت عمیق تا در برابر یورش کردار و اندیشه‌های خاص بر افراشته بماند (لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۳-۳۴۴). نفی اندیشه و کردارهای عام به‌جز سفسطه و پوچی فرجامی ندارد.

یک نمونه تجربی از کردار و اندیشه‌های عام در میدان تجربه، اندیشه سود و زیان در معاملات و دادوستدهاست. هر انسانی جایگاه خویش را با فعالیتی پر کرده است و در این فعالیت می‌کوشد پایان کار را با منفعتی به ثمر رساند و از افتادن در مسیری که زیان‌آور است کناره گیرد. هر انسانی با این اندیشه‌ها کاری را ارائه می‌دهد و هزاران نیاز خود را از کارهای دیگران که چون او در اندیشه سودآوری و زیان‌گریزی‌اند، دریافت می‌کند. اگر چیزی از بیرون به این اندیشه عام یورش نبرد و آن را پوچ وانمود نکند یا بر آن آسیبی وارد نسازد، این اندیشه عام با تناقضی روبه‌رو نمی‌شود؛ زیرا در جنب این اندیشه نیامده است که از سود کسی، زیان دیگری لازم باشد. این اندیشه عام معقول است و از این‌رو در همه فعالیت‌ها فعال است و نمی‌توان آن را خاموش کرد یا بی‌معنا و پوچ قرار داد.

نمونه دیگر، اندیشه عام و کردار ناظر به معناداری زندگی است. هر انسانی زندگی خود را می‌خواهد و به سوی غایتی در زندگی خود روان است. این مقدار از اندیشه عام درباره معنای زندگی، نه از نظریه‌ها برخاسته است و نه از نظریه‌های تحقیرکننده آن آسیب می‌بیند. نمی‌توان با رسیدن به اندیشه‌های عالی‌تر این اندیشه عام را به انتقاد گرفت و آن را نامعقول تعریف کرد. غایت‌ها و ارزش‌ها رتبه‌بندی می‌شوند؛ اما مقایسه‌ها باید از تخطئه اندیشه‌های عام درباره غایت و ارزش فاصله گیرد تا خود را از رفتن در مسیر منتهی به پوچی و ناعقلانیت بازدارد. در هر مقطع، اندیشه‌های عام، از راه اندیشه و کردار عام دیگری، انسان را به سوی مقطع بالاتری از خردمندی و عقلانیت رهنمون می‌شود.

نمونه‌های تجربی دیگر از اندیشه و کردار عام عبارت‌اند از ازدواج، مراقبت از خانواده، تلاش برای رفاه خانواده و کوشش در رسیدن خود و رساندن دیگران به رفاه عمومی؛ از همین‌رو در هر جامعه بشری، میان روابط برخاسته از پیمان همسری و روابط دیگر تفاوت وجود دارد.

خلاصه آنکه چون اندیشه‌ها و کردارهای عام معقول‌اند، به معقول‌نمایی یا توجیه نیاز ندارند؛ آنچه به توجیه یا معقول‌نمایی نیاز دارد، فاصله گرفتن از آنهاست. این توجیه‌ها نه عام‌اند و نه می‌توانند بدون تناقض یا نادیده گرفتن بخشی از اندیشه‌های ثابت و تبدیل و تغییرناپذیر، تقریر و تثبیت شوند.

۲. یک اندیشه و کردار عام اخلاقی: وظیفه

فرض کنیم بیماری برای معالجه در بیمارستان بستری شده و کار مراقبت پزشکی او برعهده پرستاران قرار گرفته است. او به کمک این مراقبان نیاز دارد و خود می‌بیند که کارهای خاص او برعهده چند نفر قرار گرفته است؛ برای نمونه به وقت خواب او، پرستاران بیدارند و وی را در هنگام لزوم بیدار می‌کنند تا داروهایش را مصرف کند.... در این فرض، رفتار عام عقلانی آن است که بیمار در هنگام گرفتن هر خدمتی از پرستاران خود تشکر کند. البته چه تشکر بیمار باشد یا نباشد، پرستاران کار سخت مراقبت از او را به انجام می‌رسانند. اگر بیمار سپاسگزاری را تکرار کند، معمولاً پرستاران در مقابل، واژه‌ای را به کار می‌برند که تحلیل آن از یک شناخت عمیق و عام اخلاقی پرده برمی‌دارد. این شناخت در هر عقلی برقرار است و نشان آن، بودنش در همه زبان‌ها و همه ملل و اقوام است. پرستاران مراقبت از بیمار را وظیفه خود می‌دانند و بیمار نیز تشکر کردن از پرستاران را وظیفه خود می‌داند.

با گفتن این واژه، بیمار و پرستار در یک موقعیت جدید از ارتباط عمیق انسانی قرار می‌گیرند. پرستاری که به وظیفه عمل می‌کند، رفتار بیمار یا دیگران تأثیری بر کار او نخواهد داشت؛ یعنی چه بیمار تشکر بکند یا نه، چه مسئولان بیمارستان، نهادهای اجتماعی و جامعه از کار او سپاسگزار باشند یا نباشند، برای این پرستار به هنگام مطابق ساختن کارش بر اندیشه وظیفه، یکسان است. او با یک خرسندی درونی برخاسته از صمیم عقل قرار دارد. همین مفهوم، دیگران را الزام می‌کند که از کار این پرستار سپاسگزار باشند؛ اما کسی که کار خود را با این اندیشه عام هماهنگ می‌کند، ارکان کارش را در همین اندیشه وظیفه به تمامیت رسانده است.





آنچه گذشت اندیشه‌ عامی از وظیفه بود که از بیرون به شخص انسانی وارد نشده است؛ این معنای از وظیفه، غیر از معنای دیگری از وظیفه است که جایگاه پرستاری از بیرون به نام وظایف حقوقی و قراردادی برعهده گرفته است. وظیفه حقوقی بر حسب یک قرارداد در زمان خاصی با مزایای خاصی مطرح است که خارج از آن برعهده شخص پرستار نیست. درک این معنا از وظیفه، در هنگام نبودن وظیفه حقوقی و حضور وظیفه اخلاقی آسان‌تر می‌شود.

همچنین فرض کنیم کودکی در یک لحظه دست مادرش را رها کرده، به عرض یک خیابان پرتردد وارد می‌شود؛ خودروها با سرعت زیاد می‌آیند و می‌روند و زندگی این کودک را تهدید می‌کنند. ناگهان شخصی از کنار به سرعت به وسط خیابان می‌آید تا کودک را از این مهلکه نجات دهد. به فرض او موفق می‌شود و کودک را به سلامت از خیابان خارج می‌کند. مادر کودک و دیگران در برابر این شخص چه می‌گویند؟ بی‌گمان همگان از این شخص تشکر می‌کنند؛ اما خود این شخص چه می‌گوید. او نجات کودک را وظیفه خود می‌داند. کسی که چنین اندیشه‌ای را در این هنگام بر همه اندیشه‌ها غالب بداند، چنان کرداری را به انجام می‌رساند؛ حتی اگر از او تشکر نشود یا حتی اگر خود آسیب بیند. در فرض دیگر، این شخص به وسط خیابان می‌رود تا کودک را از میان خودروها برهاند؛ ولی موفق نمی‌شود و کودک از این حادثه به سلامت خارج نمی‌شود و این حادثه همه را ناراحت می‌کند؛ درعین حال، به نظر نمی‌رسد کسی در تشکر کردن از این شخص کوتاهی کند؛ زیرا کار او هر چند نتیجه‌بخش نبود، شایسته تشکر است؛ چون او به وظیفه‌اش عمل کرده است.

اندیشه وظیفه، چه اندیشه‌ای است که مقارنات بیرونی و تجربی آن نه از شایستگی و احترام آن می‌کاهد و نه بر آنها می‌آفزاید؟ این اندیشه هرچه دارد، از خود است و به بیرون خودش وابسته نیست. عام‌بودن این اندیشه، آشنا بودن این اندیشه، استقلال آن از اندیشه‌های وابسته به بیرون از خرد محض، تأثیر آن بر اندیشه‌های محض دیگر و درگیر شدن آن با پاره‌ای از اندیشه‌های تجربی مقابل و...، این اندیشه را شایسته پیگیری و پژوهش قرار می‌دهد.

در این نوشتار، اندیشه و وظیفه نقطه عزیمت یک احتجاج بر اندیشه زندگی پس از مرگ قرار گرفته است. برای اتصال این دو اندیشه، از چند مرحله باید عبور کرد. می‌دانیم که بشر در هر شأنی از شئون ادراکی و اختیاری خود، بر اندیشه‌های خود تکیه می‌زند. هر چه در اندیشه آید، باید با اندیشه‌های دیگر هماهنگ باشد؛ اندیشه‌های متضاد و ناسازگار، بنابه قانون امتناع تناقض به‌مانند دو امر واقعی متناقض، ممکن نیستند. همچنین اندیشه‌های حذف‌ناشدنی و تبدیل‌ناپذیر که جز با قرار گرفتن در کنار اندیشه‌های دیگر ناتمام می‌مانند، برای عقل تحمل‌پذیر نیستند. اگر معلوم شود که اندیشه‌هایی از عقل محض، بدون نیاز به تعلّم در دسترس عام‌اند و تمامیت آنها مرهون اندیشه‌های دیگری است که آنها نیز با اندیشه‌های عقلی محض سازگارند و عقل از آنها دست بر نمی‌دارد، آن‌گاه شناخت واقعیت و نفس‌الامر بودن آن اندیشه‌های عام را عقل بر عهده می‌گیرد و نمی‌گذارد اندیشه‌های خاص، ناتمام و تبدیل‌پذیر آنها را نادیده بگیرند.



۱۳
نظر
صدر

احتجاج اخلاقی بر ضرورت زندگی پس از مرگ

۳. تحلیل اندیشه و وظیفه

دیدیم که هرگاه اندیشه و وظیفه به میان می‌آید فاعل کرداری خود را با هر محتوایی که این اندیشه با خود آورد مطابقت می‌دهد. این مطابقت با الزامی به انجام می‌رسد که از بیرون و آن سوی عقل کرداری نیست. اگر این الزام مندرج در اندیشه و وظیفه به آن سوی خرد کرداری وابسته می‌بود، عقل محض در این الزام هر چند لازم می‌بود، خود کفا نمی‌بود و به بود و نبود شرایط بیرونی موکول می‌شد؛ ولی کسی که اندیشه و وظیفه را درک می‌کند، به سراغ محتوایی می‌رود که الزام یادشده بر آن قرار گرفته است؛ بی‌آنکه در انجام‌دادن آن محتوای کرداری در پی سود بیرونی یا لذت درونی یا پرهیز از زیان یا رنج باشد. الزام به انجام‌دادن عملی که اندیشه و وظیفه به آن تعلق گرفته است، نخستین چیزی است که در اندیشه و وظیفه بر فاعل اندیشه فرود می‌آید. این الزام نیز از سنخ اندیشه است.

این الزام گاه تکلیف خوانده می‌شود؛ اندیشه‌ای که با خود سختی و مشقت را به



میان می‌آورد (نک: لاهیجی، ۱۳۶۴، صص ۷۶-۷۷). وظیفه با خود الزامی را می‌آورد که فاعل کرداری را به محتوای خود فرمان می‌دهد و او را با صرف اندیشه به طرف آن محتوا می‌کشاند. اگر فاعل کرداری بخواهد در مقابل الزام برآمده از وظیفه مقاومت کند، چنان این الزام شدید هست که می‌تواند موانع مقابل خود را بردارد یا با آنها به ستیزه پردازد. الزام برآمده از وظیفه، خود را مشروط به رضایت فاعل کرداری از انجام دادن متعلقش قرار نداده است تا در برابر سختی ممکن عقب بنشیند. این الزام از همان جا بر می‌خیزد که اندیشه وظیفه بر می‌خاست و نقطه مقابل آن از جایی بر می‌خیزد که الزام‌هایش فقط و فقط در جلب سود و لذت یا دفع زیان و رنج خلاصه می‌شود. الزام برخاسته از وظیفه از جلب هر چیز و دفع هر چیز پیراسته است و خود را بدانها مشروط نمی‌کند. اگر موجود ممکنی جز عقل محض نباشد، جز کرداری که اندیشه وظیفه بر آن الزام کند، کرداری نخواهد داشت.

اندیشه حرمت‌نهادن و بزرگداشت محتوای وظیفه در کنار اندیشه الزام، اندیشه وظیفه را برپا می‌کند. کسی که اندیشه وظیفه او را به کرداری می‌راند، آن کردار را شایسته حرمت‌نهادن می‌یابد و فاعل کردار را به احترام آن کردار، شایسته تکریم می‌شناسد. در مقابل کردار وظیفه، هر چه باشد و هر مقدار خواستنی باشد، ناچیز می‌شود. انسانی که اندیشه وظیفه را دارد، ولی کردار مقابل آن را به انجام رسانده است، نزد خویش نیز فرومایه می‌شود. انسانی که اندیشه وظیفه را دارد، ولی کردار مقابل آن انجام داده است، از درک احترام و شکوه محتوای وظیفه، همواره آرزو می‌کند که خود را در صف انجام‌دهندگان آن ببیند؛ هر چند که هر بار میان وظیفه و مقابل آن قرار گیرد، به سوی مقابل جهت‌گیری کند (نک: کانت، ۱۳۹۲، صص ۱۲۶-۱۳۰).

کار مهم دیگری که اندیشه حرمت‌نهادن در ضمن اندیشه وظیفه به انجام می‌رساند، ارتقای عامل کرداری از مطابقت ظاهری با وظیفه به مطابقت تام با وظیفه است. فصل وظیفه، نه صرف مطابق ساختن ظاهری عمل با محتوای آن بلکه آن عامل ناپیدایی است که جز حاکم اخلاق نمی‌تواند بر وجود آن مهر تأیید گذارد؛ چنان عامل ناپیدایی که از عامل کرداری نیز پنهان است و جز بر حاکم یگانه اخلاق آشکار نیست؛ حاکمی که

چیزی بر او ناپیدا نیست و ناپیداشدن از او فرض ندارد. درنهایت آنچه محتوای وظیفه را به کمال می‌رساند، «قانون اخلاق» است که به نوعی محتوای وظیفه را متعین می‌کند و آن را از میان کردارهای دیگر جدا می‌سازد.

۴. اندیشهٔ قانون اخلاق

اصلی‌ترین بخش اندیشهٔ وظیفه، درک قانون اخلاق است. قانون اخلاق از طریق اندیشهٔ وظیفه خود را بر همهٔ عقول آشکار می‌سازد. الزامی که اندیشهٔ وظیفه بر اندیشهٔ قانون اخلاق می‌گذارد، آن را در برابر همهٔ خواسته‌ها و کشش‌های مقابل قرار می‌دهد. این قانون اخلاق است که حرمت، اعتبار و شکوه را فی‌ذاته دارد و عامل به خود را نیز در دیدهٔ همگان محترم و معتبر قرار می‌دهد. قانون اخلاق محتوای خود را نخست بر طبیعت عام عقل عرضه می‌دارد و سپس در پیش هرگونه درک ذهنی چنان باشکوه می‌نماید که نمی‌گذارد هیچ درک ذهنی‌ای آن را وسیله برای چیز دیگری قرار دهد. همه چیز می‌تواند برای قانون اخلاق باشد؛ اما قانون اخلاق وسیله یا ابزاری برای چیز دیگر نیست؛ هرچند همهٔ مطلوب‌ها در سایهٔ قانون اخلاق در دسترس باشند. بدین ترتیب، در میان اندیشه‌ها، قانون اخلاق خود را با ویژگی‌هایی خاص به خود بر عقل عام هویدا می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

کلیت: قانون اخلاق، هرچه باشد، کلیت دارد و گسترهٔ آن هر جا، هر گاه و هر شخص صاحب خردی را فرا می‌گیرد. استثنا به حریم قانون اخلاق راه ندارد. قانون اخلاق نه کسی را از خود معاف می‌دارد و نه خود را از موقعیتی حذف می‌کند. در حیطهٔ قانون اخلاق، هر جا استثنایی پیش آید، به قانون اخلاق باز نمی‌گردد. تعارض‌ها یا تراحم‌های میان قوانین اخلاق از متن آن قانون‌ها بر نمی‌خیزد. اگر قانون اخلاق بر راستگویی حاکم باشد، قانون راستگویی بر همهٔ سخن‌ها نافذ است. در جهان خردمندان، بر اساس درک این قانون، نه دروغی شنیده می‌شود و نه به دروغی اندیشه می‌شود. از کلیت قانون اخلاق تناقضی در رفتارها پیش نخواهد آمد. قواعد ذهنی شخصی است که امکان مخالفت با قانون اخلاق را دارد؛ قواعدی که عامل را در آشفتگی کرداری قرار



می دهد و او را با خود و دیگران ناسازگار می کند و تناقض کرداری را رقم می زند (نک: کانت، ص ۶۶).

ضرورت: قانون اخلاق، هر چه باشد، ضرورت دارد. ضرورت قانون اخلاق یک ضرورت نامشروط است که هر قید و شرطی را بر خلاف دیگر قوانین، عقب می راند. قانون اخلاق ضرورت خود را از خود دارد؛ نه از غایتی در آن سوی خود. قانون اخلاق خود غایت است و درعین حال غایتی است که عقل رسیدن به آن را بر هر صاحب عقلی الزام می کند. مجموع این امور، اندیشه و وظیفه را در طبیعت عام عقل قرار می دهد.

ثبات: قانون اخلاق مرزی در زمان و مکان ندارد. اگر فرض کنیم موجودات عاقلی در مسافت های بسیار دور از ما زندگی می کنند، باید مطمئن باشیم که آنها نیز همچون ما قانون اخلاق را به کلیت، ضرورت و ثبات درک می کنند. چیزی نمی تواند قانون اخلاق را از اندیشه عقلی بردارد و قانون های غیراخلاقی یا ضد اخلاقی را بر عقل تحمیل کند. عقل یا هست یا نیست؛ اگر هست، همیشه با درک قانون اخلاق است. انسان ها می توانند قانون اخلاق را نقض کنند و رفتار خود را از سیطره و قلمرو آن بیرون برند؛ اما اگر همه انسان ها اجتماع کنند که قانون اخلاق را از میان بردارند، توفیق نخواهند یافت؛ زیرا ثبات قانون اخلاق از خود اوست، نه از عمل و کردار انسان ها.

جاودانگی اخلاق: جاودانگی قانون اخلاق در شهود زمان ها و شهود مکان ها خود را تا مرتبه تجربه آشکار کرده است. در کجای تاریخ بشر قانون راستگویی برقرار نبوده است و در کجای تاریخ آینده بشری می توان این قانون را برقرار ندید؟ اساساً چگونه می توان تصور کرد که در یک اجتماع انسانی، قانون اخلاق در ضمن قانون راستگویی نباشد و بر خلاف آن باشد. اینکه در جامعه های انسانی دروغ گفته می شود، امر غریبی نیست؛ ولی اینکه قانون باشد که انسان ها دروغ بگویند، قابل تصور نیست. چگونه می توان تصور کرد که در جامعه ای مردم با هم سخن بگویند و از امور واقع اخبار کنند یا خواسته های خود را انشا کنند؛ اما قانون رفتاری آنان قانون دروغگویی باشد؟ چگونه می توان تصور کرد که در جامعه ای وعده باشد؛ اما قانون آن جامعه خلف یا نقض وعده باشد؟ در طرف مقابل، در سراسر جهان، هر چند زبان، عادت، شیوه های زندگی و ...

متفاوت باشد، قانون راستگویی برقرار است. از هنگام ورود به یک کشور تا هنگام خروج، رفتارهای مسافران بر حسب راستگویی محاسبه می‌شود. همین که وی در برابر راستگویی مسئول قرار نمی‌گیرد؛ ولی به یک گفته دروغ در برابر پرسش مسئول قرار می‌گیرد، نشان از حضور قانون راستگویی در آن سرزمین است.

نیز قانون اخلاق در همه زمان‌ها برقرار است. چرا ما با اینکه فاصله بسیاری با تاریخ تمدن‌های باستانی داریم، آنها را بر حسب قوانین اخلاقی مطالعه می‌کنیم؟ آیا می‌توان تردید کرد که آنها بر اساس قانون راستگویی یا قانون حفظ وعده یا قانون امانتداری رفتار می‌کردند؟ آیا از اکنون داوری نمی‌کنیم که اگر جامعه‌های آینده انسانی از راستگویی فاصله بگیرند، کار اشتباهی کرده‌اند؟

ما انسان‌ها با اینکه می‌دانیم ممکن است بشر روزانه هزاران بار قانون راستگویی را نقض کند، باز می‌فهمیم که آن نقض‌ها نه از عظمت قانون اخلاق می‌کاهد و نه بشر اندک قدرتی در حذف آن دارد. دست نقض‌های کرداری انسان‌ها از قانون راستگویی، به حریم این قانون نمی‌رسد تا از شکوه آن بکاهد یا به آن آسیبی زند. قوانین اخلاق، هرچند بر انسان‌ها حاکم است، از انسان‌ها و قرارداد و پیمان‌های آنها قوام نگرفته است تا نقض ایشان تأثیری بر آن داشته باشد؛ بدین ترتیب اگر همه انسان‌ها اجتماع کنند تا با آموخته‌ها و نظریه‌های برساخته خود بر حریم قانون اخلاق یورش برند، توان حذف یا طرد آن را ندارند. قانون اخلاق صدایی است که از عمق عقل بر می‌خیزد و تا کرانه‌های شهود و تجربه را نیز فرا می‌گیرد. این صدا از هر کجا باشد، آن را از خواست انسان‌ها جدا کرده است. انسان قانون اخلاق را درک می‌کند و از درک آن اندیشه و وظیفه در او شکل می‌گیرد؛ اما قانون اخلاق برساخته انسان نیست تا انسان‌ها بتوانند جای آن را به قانون‌های دیگر دهند یا آن را به خواست خود تفسیر و تأویل کنند. درک قانون اخلاق آن‌چنان در عقل عام مستقر شده است که هر چیزی را با خود می‌سنجد و در صورت تقابل با آن از دید عقل طرد می‌کند؛ هرچند انسانی بخواهد آن مقابل را برگزیند و زندگی عملی خود را با آن بسازد. قانون اخلاق خود محک اعتبار یا عدم اعتبار هر اندیشه‌ای است؛ نه اینکه اندیشه‌ای بتواند آن را محک زند. عقل اعتبار قانون اخلاق را



درک می‌کند؛ نه اینکه به آن اعتبار بخشد. در واقع قانون اخلاق به اعتبار خودش معتبر است.

۵. پیوند اندیشهٔ قانون اخلاق با اندیشهٔ جاودانگی

در مواجهه با جهان طبیعت، عقل بشری دگرگونی‌ها و ناپایداری‌ها را تجربه می‌کند. این تجربه‌ها، عقل را تا مرتبهٔ درک محض از جهان طبیعت ارتقا می‌دهد؛ به طوری که جهان طبیعت را جهان گذران شناسایی می‌کند. تحلیل این درک عمیق، کار هر صاحب عقل نیست؛ اما مدرک و یافتهٔ آن در دسترس عام ایشان است. نشانه‌های این درک عمیق، هم در زبان عمومی و هم در زبان متخصصان علوم مختلف بشری، از علوم تجربی گرفته تا علوم عقلی محض یافت می‌شود. شاعران حکیم این درک عام را به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند. حافظ می‌گوید:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس
جهان گذران عبارت است از جهان طبیعت. هرگز نمی‌توان اندیشهٔ حرکت جوهری جهان طبیعت را که ملاصدرا مبتکر شناخت آن است، به حافظ نسبت داد؛ ولی هرگز نمی‌توان انکار کرد که هر دو، کل جهان طبیعت را ناپایدار می‌دانند. حافظ گذر آب جوی و گذر عمر آدمی را اشاره‌ای به درک عمیقی از کل جهان طبیعت می‌داند؛ اشاره‌ای که برای اشاره‌شناس در درک اندیشهٔ اصلی‌ترین خصوصیت جهان طبیعت کافی است. حکیم ابوالقاسم فردوسی از واژه‌های سپنج، سپنجی و سپنجی سرای برای اشارهٔ کنایی به جهان گذرای طبیعت استفاده می‌کند:

سپنجست گیتی بر آرای و رو کهن شد یکی، دیگر آرند نو

(فردوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱)

که گیتی سپنجست و جاوید نیست فری برتر از فرّ جمشید نیست

(فردوسی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۰)

در فلسفهٔ ملاصدرا، جهان طبیعت برای نخستین بار به حرکت، سیلان و دگرگونی



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

جوهری معرفی شد و تمام اعراض سیال، نشانه‌ها و معلول آن حرکت بنیادی قرار داده شد (نک: شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۳۹۵-۳۹۸). انسان نیز وجود خود را از این جهان گذران آغاز می‌کند. وجود انسان به تبع وجود جهانی که از آن برخاسته، سیال و گذران است؛ از جسم و بدن او تا اندیشه‌های او. انسان در احاطه تغییرها و دگرگونی‌ها قرار گرفته است؛ چه این تغییرها طولی باشند یا عرضی و چه این تغییرها تضعفی (از شدت به ضعف) باشند یا اشتدادی (از ضعف به شدت).

در این میان، اندیشه‌های عام طبیعت عقل از انسان جدا نمی‌شود و در تغییرهای گسترده بدن و اندیشه‌های او پایدار و مستقر می‌مانند. اندیشه وظیفه که آدمی را با اندیشه قانون اخلاق روبه‌رو می‌کند، او را به اندیشه جاودانگی «قانون اخلاق» پیوند می‌زند. نشانه این جاودانگی، زوال‌ناپذیری قانون اخلاق و گزندناپذیری از نقض است. در جنب قانون اخلاق، هر قانون ناسازگاری که کلیت و ضرورت آن را بشر بنا گذارد و هر استهزا و نقضی که به قانون اخلاق یورش برد، فرو خواهد ریخت. قانون اخلاق تنها قانونی است که اگر بشر تا ابد در این جهان می‌زیست، جز به آن نمی‌توانست بنگرد و جز با آن نمی‌توانست زندگی کند. هر قانونی جز قانون اخلاق در محاصره زمان و مکان و شرایط دیگر است؛ اما وقتی به موجود صاحب عقل که واجد علم و اختیار است می‌رسیم، با اندیشه قانون اخلاق و آزاد بودن از هر قید و شرط و محدودیت مواجه می‌شویم. در اینجا با این پرسش مهم از سوی عقل روبه‌رو می‌شویم که جهان طبیعت چه تناسبی با اندیشه قانون اخلاق دارد؟

جهان طبیعت با بخش‌هایی از وجود انسان در عالی‌ترین تناسب قرار دارد. هرچه انسان برای زندگی در جهان طبیعت نیاز دارد، مدبر این جهان از بیرون و از درون به تناسب در دسترس او قرار داده است. اندیشه‌های انسان نیز در تناسب با زندگی در جهان طبیعت قرار دارد. نمونه این تناسب، در اندیشه‌های غریزی اوست. انسان در طبیعت همه چیز را وسیله برای رسیدن به مقاصد خود قرار می‌دهد. او حتی در این اندیشه غریزی خود، همگنان خویش را استثنا نمی‌کند؛ بدین ترتیب در جهان طبیعت همه انسان‌ها به یکدیگر به چشم یک وسیله می‌نگرند تا کارهای خود را از طریق آنها به





انجام رسانند. در این میان، اگر هر انسانی بتواند می‌خواهد همه چیز را به تسخیر در آورد تا مقاصد او را حاصل کنند؛ بی‌آنکه دیگران بتوانند او را در این موقعیت قرار دهند. اگر انسان به گزینه رها می‌شد، خود را بر همه ترجیح می‌داد. خودگروی، خودخواهی، خودپسندی و دیگر احوال انسان، این مرتبه را توصیف می‌کنند و نمی‌توان این معانی را تهی از واقع دانست (نک: فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۵۷-۶۲).

اما در جهان طبیعت، انسان اندیشه‌هایی را با خود به همراه دارد که همواره اندیشه‌های غریزی او را مرزبندی می‌کند و اجازه عبور آنها را از این مرزها نمی‌دهد. اندیشه‌های غریزی حد و مرزی نمی‌شناسند؛ مگر اینکه اندیشه‌ای از سنخ خودشان جلوی آنها را بگیرد؛ برای نمونه اندیشه غریزی تملک اشیا همواره انسان را به سوی تملک می‌راند و برای خود محدودیتی قائل نمی‌شود؛ مگر اینکه اندیشه غریزی ترس و هراس از خطر جلوی او را بگیرد. اگر یک اندیشه غریزی راه اندیشه غریزی دیگر را سد نکند، هیچ کدام از آنها برای خود مرزی قائل نیستند و در دستیابی به مطلوب خود هیچ قانون و انضباطی را نمی‌پذیرند. این اندیشه‌های غریزی میان انسان‌ها نزاع و ستیزه برقرار می‌کنند؛ زیرا هر انسانی در پی دستیابی به مطلوب خود است و می‌خواهد همه چیز و همه کس را در این مسیر وسیله برای خود قرار دهد.

این اندیشه‌ها کجا و اندیشه قانون اخلاق کجا؟ انسان در جهان طبیعت، خود را در محاصره درک قانون اخلاق نیز می‌یابد. قانون اخلاق همگان را در زیر پوشش اندیشه برابری قرار می‌دهد و این اندیشه را با قدرت در کنار اندیشه غریزی خودخواهی قرار می‌دهد. این بار خودخواهی را غرایز بر حسب شرایط محیطی و بیرونی تعدیل نمی‌کنند؛ بلکه اگر همه شرایط بیرونی به نفع غرایز باشد، اندیشه قانون اخلاق در مقابل آن قرار می‌گیرد و با نیرومندی غرایز را به عقب می‌راند. قانون اخلاق به کسی اجازه نمی‌دهد تا به دیگران به چشم وسیله محض بنگرد؛ حتی قانون اخلاق به کسی اجازه نمی‌دهد که اشیا را نیز صرف وسیله به شمار آورد. قانون اخلاق مانع می‌شود از اینکه کسی قاعده خود را از قاعده دیگران جدا کند و برای خود چیزی بخواهد که آن را برای دیگران نمی‌خواهد. قانون اخلاق به هر کسی این توان را می‌دهد که اگر همه بر خلاف قانون اخلاق رفتار

کردند، او درک کند که باید از قانون اخلاق پیروی کند. در نهایت قانون اخلاق انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که با واژه «شرف» بدان اشاره می‌شود: اگر جهان طبیعت به کسی داده شود تا یک بار قانون اخلاق را نقض کند، ناقض آن قانون خسران کرده است. جهان طبیعت و اشیای در آن را نمی‌توان قیمت و ارزش قانون اخلاق قرار داد. اندیشه شرف عبارت است از تعلق یکسره داشتن به قانون اخلاق.

نسبت انسان با این اندیشه در جهان طبیعت چیست؟ مگر ممکن است این اندیشه را جهان طبیعت به او داده باشد؟ اندیشه شرف با جهان طبیعت مناسبتی ندارد؛ جز اینکه انسان را موظف می‌سازد تا جهان طبیعت را به قانون شرف نزدیک گرداند. راز درگیری اندیشه قانون اخلاق با اندیشه غرایز در همین جاست. در پناه اندیشه قانون اخلاق است که اندیشه‌های مطلوب انسان در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و انسان‌ها در هر زمان و مکانی به یکدیگر به چشم یک هویت واحد می‌نگرند. اندیشه قانون اخلاق جدایی‌های غریزی انسان‌ها را مهار می‌کند، انسان‌ها را از پراکندگی‌ها می‌رهاند و انسانیت واحد ایشان را در تجربه به کام آنان می‌نشانند. حتی اگر انسانی در برابر یورش اندیشه‌های غریزی ناتوان شود و اندیشه‌های ناب اخلاق را به عقب راند، همواره آرزو می‌کند از کسانی باشد که در این ستیزه قانون اخلاق را در خود حاکم ساخته‌اند.

این اندیشه عام را هر کس در نهاد خود دارد و صاحب نظران هر کدام به گونه‌ای بدان اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه سعدی شیرازی در قطعه معروفی چنین می‌سراید:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار

(سعدی، ۱۳۷۷، ص ۶۶)

مولوی نیز می‌گوید:

چی شیخ با چراغ همی گشت گرد	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست	آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳)



نظر
صدر

۶. پیوند قانون اخلاق با حیات جاودان

دریافتیم که جهان طبیعت، هر چند مخالف قانون اخلاق نیست، به خودی خود با صاحبان خرد اخلاقی هماهنگ نیست. در سرای طبیعت، هر چند قانون اخلاق درک می‌شود، صاحبان این اندیشه امکان سرپیچی از آن را دارند. عصیان و شورش انسان بر قانون اخلاق ممکن است. هر موجودی جز انسان، در طبیعت به اندیشه‌های مناسب با جهان طبیعت عمل می‌کند که همان اندیشه‌های غریزی‌اند. تنها انسان است که در کنار اندیشه‌های غریزی‌اش، اندیشه‌های اخلاقی نیز دارد و این اندیشه‌های اخلاقی امتیاز خاص انسان است. این اندیشه‌ها قابل انتقال به طبیعت است و می‌تواند طبیعت را با خود هماهنگ سازد؛ اما طبیعت با اندیشه‌های غریزی نیز به همان‌سان هماهنگی می‌کند؛ بنابراین طبیعت به پذیرش اندیشه‌های اخلاقی مشروط نیست؛ و از این‌رو امکان شورش بر آن را دارد. همین بی‌اعتنایی طبیعت به اندیشه‌های اخلاقی، آن را در معرض نقادی نهادهای غیر اخلاقی قرار می‌دهد. در عین حال انسان که در احاطه اندیشه‌های غریزی است، همواره قانون اخلاق را در اندیشه دارد؛ قانون‌هایی که در درک و برانگیختن و در تحسین، تشویق و توصیه از اندیشه‌های غریزی کمتر نیست. این دو اندیشه همواره انسان واحد را میدان ستیزه خود قرار می‌دهند.

اندیشه‌ی غریزه را پیوسته طبیعت و موجودات آن فعال می‌کنند. اندیشه‌ی غرایز همه‌ی خواسته‌ی خود را در طبیعت می‌یابد؛ هر چند به آسانی در دسترس قرار نگیرند. انسان به هر سو از طبیعت روی آورد، مطلوب‌های غریزی را مشاهده می‌کند و کشش‌های بیرونی طبیعت، خواسته‌های غریزی او را به سوی خود می‌کشاند. هم جلوه‌های طبیعت غرایز را به خود جذب می‌کند و هم غرایز از آن جهت که مطلوب‌های خود را در آن می‌یابد، به سوی طبیعت تمایل دارد. در این میان، چه جهانی با اندیشه‌های اخلاقی تناسب دارد؟ اندیشه‌های اخلاقی به هر سوی طبیعت که نظر کند، از آن جهت که جهان طبیعت نسبت بدان بی‌اعتناست، چیزی از آن نمی‌تواند او را جذب خود سازد؛ اما اندیشه‌ی اخلاقی می‌تواند جهان طبیعت را در مسیر خود قرار دهد. اندیشه‌ی اخلاقی این کار را با مهار اندیشه‌های غریزی به انجام می‌رساند. اندیشه‌ی اخلاقی نمی‌گذارد که اندیشه‌های



نظر

غریزی از هر راهی به مطلوب‌های خود دست یابند. در عین حال اندیشه اخلاقی با اندیشه غریزی ضدیتی هم ندارد. اندیشه اخلاقی تنها با این هدف با اندیشه غریزی درگیر می‌شود که نمی‌گذارد آنها با نقض قانون‌های اخلاق به مطلوب‌های خود برسند. در این آوردگاه، کشش‌های طبیعت اندیشه‌های غریزی را همواره به هیجان می‌آورد تا بر اندیشه‌های اخلاقی چیره شوند. در این هنگام، خطرناک‌ترین حمله به شخص واحد انسانی از طرف غرایز این است که اندیشه تهی‌بودن قانون اخلاق را بر آن تحمیل کند. این تحمیل از آن جهت قوت می‌گیرد که طبیعت با اخلاق سازگار نمی‌افتد و مواهب خود را بیشتر در دسترس طغیان‌گران بر قانون اخلاق قرار می‌دهد. طبیعت منتظر نمی‌ماند که در مناسبات خود با موجودات، خوبی یا بدی اخلاقی آنها را به محاسبه آورد. طبیعت در خدمت هر کسی است که بتواند بر مواهب آن چیره شود. بی‌گمان چون اندیشه‌های غریزی در کارکرد خود قانون ندارند، از هر راهی می‌توانند زودتر خود را به مقاصدشان در طبیعت برسانند و در این ستیزه‌جویی، اندیشه‌های غریزی با آشفتگی می‌کوشند بر قانون اخلاق پیروز شوند. در این عرصه کارزار، اندیشه قانون اخلاق شکوه خود را به میان می‌آورد و تلاش می‌کند خواری اندیشه‌های غریزی را آن‌گاه که در تقابل با آن قرار گیرد، آشکار سازد. این مقدار از فعالیت اندیشه اخلاق، عامل خود را قادر می‌سازد در جهت انضباط‌دادن به اندیشه‌های غریزی حرکت کند؛ ولی این اندیشه در بیشتر موارد چنان توانا نیست که بتواند او را به خود وفادار نگاه دارد. قانون اخلاق شرط لازم را در تفوق بر اندیشه‌های غریزی دارد؛ ولی در بیشتر موارد در برابر هماهنگی جهان طبیعت با اندیشه غریزی، شرط کافی برای نیرومندساختن عامل خود را ندارد.

بنابراین اگر اندیشه جاودانگی در جنب اندیشه قانون اخلاق قرار گیرد، یکسره فاعل کرداری را در موقعیت تمامیت قرار می‌دهد. جهان طبیعت با ثابت‌بودن و جاودانه‌بودن قانون اخلاق هماهنگ نیست. جهان طبیعت که گذران است، با انسان در کرانه احساس‌های گذران و ناپایدار هماهنگ است. احساس‌های گذران، همان اندیشه‌های غریزی‌اند. اندیشه قانون اخلاق انسان را به این اندیشه می‌برد که اگر عمر جاودان در طبیعت می‌داشت، ضرورت می‌داشت که جز به قانون اخلاق، کرداری را به انجام





نرساند؛ اما جهان طبیعت که هیچ انسانی در آن باقی نیست، با این اندیشه مناسبت ندارد. اندیشه قانون اخلاق و اندیشه وظیفه، آن گاه قطعات اندیشه را به تمامیت می‌رسانند که در کنارشان اندیشه جهان جاودان و زندگی جاودان قرار گیرد. در این صورت، صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن اندیشه است، در جهان جاودان بودن فصل آن اندیشه است، در مقابل، صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن اندیشه است، در جهان ناپایدار زندگی کوتاهی دارد. کدام یک از این دو اندیشه هماهنگ‌ترند؟ در عین حال صرف هماهنگی مقصود این کلام نیست؛ زیرا عینیت قانون اخلاق که پیش‌تر از راه اندیشه پیشینی بودن، کلیت، ضرورت داشتن، ثبات و جاودانگی بررسی شد، عینیت جاودانگی حیات در جهان جاودان را نتیجه می‌دهد. چون قانون جاودان قانون اخلاق است، زندگی جاودان نیز زندگی اخلاقی خواهد بود؛ زندگی در جهان جاودانی که آن جهان نیز جهان اخلاق خواهد بود.

اندیشه جهان اخلاق، اندیشه قانون اخلاق را به تمامیت می‌رساند. این اندیشه در طبیعت همیشه به صورت یک ایدئال در عامل به قانون اخلاق ظاهر می‌شود. در جهان طبیعت، این اندیشه به صورت یک آرمان و آرزو خود را در جنب اندیشه تجربی او از جهان طبیعت قرار می‌دهد. هرگاه اندیشه قانون اخلاق در مقابل اندیشه تجربی ستم در جهان طبیعت قرار می‌گیرد، اندیشه جهان اخلاق به صاحب اندیشه عرضه می‌شود. طبیعت عام عقل با این اندیشه صاحب خود را به یک جهان عینی عقلی منتقل می‌کند تا نیروی او را که با تجربه‌های تکراری در طبیعت از دست رفته است، بازسازی کند؛ جهانی که او پیش روی خود دارد و با چشم عقل بدان می‌نگرد.

جهان اخلاق صاحب اندیشه قانون اخلاق را به سوی خود می‌خواند؛ همان گونه که جهان طبیعت صاحب اندیشه‌های غریزی را به سوی خود فرا می‌خواند (دیوانی، ۱۳۹۱، صص ۶۶-۶۸). پیوند اندیشه قانون اخلاق با اندیشه جهان اخلاق، صاحب خود را به شناخت عینی منتقل می‌کند؛ اما پیوست دادن او به آن جهان را به پس از زندگی در طبیعت موکول کرده است. جهان اخلاق به صورت اندیشه در دسترس طبیعت عام عقل است و انتقال شناختاری او در طبیعت به انجام رسیده است؛ اما انتقال عقل به آن جهان در این

جهان نیست. آن گاه که عقل از جهان ناپایدار طبیعت عبور کند، به جهانی منتقل می شود که پیش تر آن را در اندیشه و وظیفه و اندیشه قانون اخلاق یافته بود. این انتقال برای خود عقل ممکن نیست؛ ولی اندیشه مبدأ اخلاق در کنار مبدأ هستی، عقل را توانا ساخته است که همه این اندیشه ها را به تمام بودن و کمال بودن برساند.

نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد تا از طریق داده های عام عقل در سطح عقل عملی، استدلالی بر زندگی پس از مرگ تقریر شود. این استدلال با بیان نسبت امری عقلی با عنوان کردار با اندیشه های عام عقل، وارد اندیشه و کردار عام اخلاقی با عنوان وظیفه می شود و آن گاه پس از تحلیل اندیشه و وظیفه به عنوان امر الزام آور مستقل از سود و زیان به اندیشه قانون اخلاق دست می یابد. کلیت، ضرورت، ثبات و جاودانگی قانون اخلاق به عنوان اندیشه ای عام، ما را با اندیشه جاودانگی و سپس جهان اخلاق مرتبط می سازد. صاحب اندیشه اخلاق که جاودانه بودن فصل آن است، در جهان جاودان زندگی جاودان دارد.

سرآغاز چنین استدلال احتجاجی، از شناسایی اندیشه هاست. اندیشه ها آن هنگام که عام اند و تحویل ناپذیر و تبدیل ناپذیرند، یا به طبیعت عقل تکیه زده اند یا به آن ارجاع داده می شوند. عقل از اندیشه های برخاسته از طبیعت خود در برابر یورش ها و طغیان ها حفاظت می کند. عقل نشان می دهد که اندیشه های عام او چنان هماهنگ و منسجم اند که هر فاصله گرفتن از آنها به خلأ و فروپاشی می انجامد. عقل از این هماهنگی و انسجام در میان اندیشه های طبیعت خود تا مرزهای تمامیت پشتیبانی می کند. تمامیت عقلی هم در عقل نظری و هم در عقل عملی برقرار است. اندیشه و وظیفه، اندیشه قانون اخلاق، اندیشه جاودانگی و اندیشه جهان اخلاق یکسره به طبیعت عقل تعلق دارند. عقل در برابر همه آشفتگی ها و ناهماهنگی های برخاسته از غرایز و سرازیر شده به سوی انسان می ایستد و در مرحله اول آنها را عقب می راند و در مراحل بعد، با حاکم کردن قوانین خود بر غرایز، آنها را از پریشانی و نابسامانی رهانیده، با خود به سوی جهان دیگر همراه می کند.



فهرست منابع

۱. دیوانی، امیر. (۱۳۹۱). آخرت به مثابه جهان اخلاق. فصلنامه تخصصی اخلاق و حیانی، ۱(۱)، صص ۷۲-۵۳.
۲. سیزواری، ملاحادی. (۱۳۸۶). شرح المنظومه فی المنطق والحکمة (ج ۲). قم: انتشارات بیدار.
۳. سعدی، مصلح ابن عبدالله. (۱۳۷۷). گلستان (مصحح: غلامحسین یوسفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۹). قم: انتشارات مصطفوی.
۵. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مصحح: محمد خواجهوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۷. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). شاهنامه (ج ۱) (به کوشش: پرویز اتابکی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. کانت، ایمانوئل. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (مترجم: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۲). نقد عقل عملی (مترجم: انشالله رحمتی). تهران: انتشارات سوفیا.
۱۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۶۴). سرمایه ایمان. قم: انتشارات الزهراء.
۱۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۲. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۲). کلیات شمس تبریزی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.



نظر
صدر

References

1. Diwani, A. (1391 AP). The Other World as the Ethics' Rules. *Journal of Revelatory Ethics*, 1 (1), pp. 72-53. [In Persian].
2. Ferdowsi, A. (1383 AP). *Shahnameh* (Vol. 1) (P. Atabaki, Ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
3. Frankenna, W. K. (1376 AP). *Philosophy of ethics* (H. Sadeqi, Trans). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian].
4. Kant, I. (1392 AP). *Critique of practical reason* (I. Rahmati, Trans). Tehran: Sofia. [In Persian].
5. Kant, I. (1394 AP). *The Metaphysics of Morals* (H. Enayat & A. Qeisari, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
6. Lahiji, M. A. R. (1364 AP). *Capital of faith*. Qom: Al-Zahra. [In Persian].
7. Lahiji, M. A. R. (1383 AP). *Gohar-e Murad*. Tehran: Sayeh. [In Persian].
8. Rumi, j. M. (1382 AP). *Diwan-e Shams-e Tabrizi*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
9. Saadi, M. (1377 AP). *Golestan* (Gh. H. Yousefi, Ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
10. Sabzevari, M. (1386 AP). *Explanation of the system in logic and wisdom* (Vol. 2). Qom: Bidar. [In Persian].
11. Shirazi, S. (1363 AP). *Mafarih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
12. Shirazi, S. (1368 AP). *The transcendent wisdom in the four intellectual journeys* (Vol. 9). Qom: Mostafavi. [In Persian].



The Relation between Moral Happiness and Immortality in the Views of Ibn ‘Arabī and Kierkegaard

Alireza Aram¹

Sayyed Ahmad Fazeli²

Received: 24/11/2019

Accepted: 22/01/2020

Abstract

The main problem in this paper is a comparison between the two notions of happiness and immortality in the views of Ibn ‘Arabī and Kierkegaard as Muslim and Christian intellectuals, respectively. The comparison, made with a descriptive-analytic method, is meant to identify the foundations and consequences of the views along with a recognition of what is shared and distinct in their formulations of this-worldly and afterlife functions of morality. We find that, in Ibn ‘Arabī’s view, happiness is to assume the divine characters and to instantiate the divine names; that is, it is conceptually equivalent to, and coextensive with immortality. In this way, in its ascending arc, the human being makes a loving move toward moral happiness and hence toward immortality. In Kierkegaard’s view, however, morality is the acquisition of this-worldly virtues conceptually and extensionally distinct from acting upon divine commands and immortality with faithful individuation. Relying on faith, Kierkegaard sees morality as the degree of those who fail the divine test. Therefore, he believes that the mortal moral hero is lower than the immortal chivalry of faith. Given the foundations and assumptions of the two intellectuals, Ibn ‘Arabī’s account in which religious and moral lives are identified with each other seems preferable to Kierkegaard’s view in which morality is deemed a lower degree of faithful life.

Keywords

Ibn ‘Arabī, immortality, religious life, moral happiness, Kierkegaard.

1. PhD, moral philosophy, Qom, Iran (corresponding author): a.r.aram1359@gmail.com.

2. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran: ahmad.fazeli@qom.ac.ir.

نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کرگور

علیرضا آرام^۱ سیداحمد فاضلی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳

چکیده

مسئله اصلی این مقاله مقایسه نسبت میان دو مفهوم سعادت و جاودانگی از منظر ابن عربی و کرگور، به عنوان دو اندیشمند اسلامی و مسیحی است. مقصود از این مقایسه که با روش توصیفی - تحلیلی به پیش می‌رود، یافتن مبانی و پیامد آرای آنان در کنار کشف وجوه مشترک و متمایز دو دیدگاه در تقریر کارکرد دنیوی و اخروی اخلاق است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در اندیشه ابن عربی، سعادت به معنای تخلُّق به اخلاق الله و تحقق در اسماء الله است؛ یعنی به لحاظ مفهومی معادل و به لحاظ مصداقی مساوق با جاودانگی است؛ بدین ترتیب انسان در قوس صعود با حرکت حینی خویش به سمت سعادت اخلاقی و در نتیجه به مقصد جاودانگی حرکت می‌کند؛ اما از نگاه کرگور اخلاق به معنای کسب فضایل دنیوی است که از نظر مفهومی و مصداقی از عمل به تکلیف الهی و جاودانه شدن با تفرد مؤمنانه افتراق می‌یابد. کرگور با تکیه بر ایمان، اخلاق را مرتبه افراد قاصر از امتحان الهی می‌داند و در نتیجه قهرمان فانی اخلاق را نازل‌تر از شهسوار جاودان ایمان می‌شناسد. در مقام داوری و با نظر به مبانی و مفروضات دو متفکر، به نظر می‌رسد خوانش ابن عربی که حیات دینی و اخلاقی را همسان می‌داند، بر نگرش کرگور که اخلاق را مرتبه نازلی از حیات مؤمنانه می‌شمارد، ترجیح دارد.

کلیدواژه‌ها

ابن عربی، جاودانگی، حیات دینی، سعادت اخلاقی، کرگور.

۱. a.r.aram1359@gmail.com

۱. دکترای فلسفه اخلاق، قم، ایران (نویسنده مسئول)

۲. ahmad.fazeli@qom.ac.ir

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

■ آرام، علیرضا؛ فاضلی، سیداحمد. (۱۳۹۹). نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کرگور. فصلنامه

Doi: 10.22081/jpt.2020.56086.1673

نقدونظر، ۲۵ (۹۸)، صص ۲۹-۵۴



مقدمه

مقاله حاضر در چشم‌انداز کلی، به موضوع رابطه دین و اخلاق از نگاه دو متفکر اسلامی و مسیحی نظر دارد. موضوع مورد تأمل در این متن، طی بستری از مفاهیم دینی - فلسفی جای دارد که تنقیح مواضع متفکران مطرح تاریخ اندیشه درباره آن، ابعاد تازه‌ای از چیستی و فایده حیات دینی و اخلاقی را تشریح می‌کند؛ به بیان دیگر مقایسه دو مفهوم سعادت اخلاقی و جاودانگی (به عنوان مضمونی دراصل دینی) و تحلیل رابطه این دو، یکی از فروع مبحث رابطه فلسفه و دین، یا در تعبیری جزئی‌تر بحثی متعلق به حوزه فلسفه اخلاق و به‌ویژه تحلیلی از رابطه وجودی دین و اخلاق است. این مسئله از حیث عملی نیز در تنقیح آثار دنیوی و اخروی اخلاق مؤثر است؛ در این معنا فهم نسبت میان عمل اخلاقی و سعادت اخروی می‌تواند محرکی برای عمل اخلاقی باشد و پیامدهای عملی هر کدام از رویکردهای مطرح درباره نسبت دین و اخلاق را روشن‌تر سازد.

در پاسخ به مسئله و نیاز فوق، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آرای ابن‌عربی و کرکگور، در بحث از رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی پرداخته است. انتخاب دو متفکر برای این مقایسه به این دلایل بوده است: الف) توجه مشترک آنان به جنبه‌های دینی و وجودشناختی حیات آدمی؛ ب) تلاش آنان برای تفسیر قرآن یا کتاب مقدس مطابق با مبانی فلسفی و انسان‌شناختی خارج از گفتمان رایج زمانه‌شان؛ ج) وجود اختلاف نظرهای نمایان در مبانی، روش و محتوای اندیشه آن‌دو. درواقع این دو متفکر به عنوان نماینده دو مشرب فکری مشهور در عالم اسلام و مسیحیت - یعنی عرفان نظری و الهیات وجودی - ملاحظه می‌شوند که بررسی آرای آنان مسیر پژوهش‌های آتی و مقایسه تفصیلی را میان آن دو جریان فکری هموارتر می‌سازد. تمرکز این مقاله بر رابطه سعادت و جاودانگی نیز به اهمیت این دو موضوع در تشریح ابعاد وجود آدمی، پیوند سرنوشت بشر با این مفاهیم و مواضع قابل توجه دو متفکر در تبیین این رابطه باز می‌گردد.

با نظر به لزوم نوآوری در ارائه آثار پژوهشی، گفتنی است: الف) مقایسه مبنایی این دو متفکر، همراه با تمرکز ویژه بر رابطه معنایی دو مفهوم سعادت و جاودانگی؛ ب)



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

تشریح پیامد دو دیدگاه در مقام تقویت انگیزش فاعل اخلاقی، وجوه تمایز این پژوهش به شمار می‌روند.

۱. تلاقی سعادت و جاودانگی در اندیشه ابن عربی

ابن عربی مسیر رسیدن انسان به سعادت را در چهار مرحله ترسیم می‌کند: الف) تعیین سرنوشت موجودات در علم حق تعالی؛ ب) معرفت اخلاقی آدمی با معرفت او به اسمای حق تعالی؛ ج) عمل به مقتضای معرفت اخلاقی، بر مدار احکام شریعت اسلامی؛ د) وابسته دانستن هدایت به رحمت و علم ازلی حق تعالی و رضایت بنده به اراده حق. تشریح این چهار مرحله در ادامه می‌آید.

الف) تعیین سرنوشت موجودات در علم حق تعالی

مطابق اندیشه ابن عربی، فیض اقدس تجلی ذاتی حق و فیض مقدس تجلی اسمائی اوست. در فیض مقدس ظرفیت موجودات (ظهورات) تعیین می‌یابد و همین ظرفیت، اسباب خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان را فراهم می‌سازد. جعل مرتبه وجودی انسان‌ها در قالب اعیان ثابت و به اراده یا تجلی ارادی حق تعالی صورت گرفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). حق تعالی که خود ایجاد عالم را اراده کرده و اسما و اعیان ثابت را تا مرحله تحقق خارجی در عالم مادی شرف وجود بخشیده است، در عین تمایز با بندگان، با آنان همراه می‌شود تا سعادتشان را تضمین کند. در واقع تجلی وحدت در کثرات، با بازگرداندن کثرات به اسمای حق تعالی به وحدت دوباره منتهی می‌گردد. بازگشت انسان به سرچشمه وحدت، معادل سعادت او و مشروط به تحقق و تخلق او در اسمای الهی است. تخلق انسان بدین معناست که با عنایت خاص حق تعالی، سیر انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که حسنات را در موقعیت مطلوبشان نزد حق تعالی محقق سازد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۹۶).

با آنکه علم پیشین حق تعالی به تعیین جایگاه بندگان تعلق گرفته و جایگاه هر کس در منزلت عین ثابت و مشخص شده است، اراده حق بر این قرار دارد که انسان با عمل





خود راه سعادت را طی کند. همچنین خداوند به انسان بصیرتی بخشیده است تا با آن بر احوال موجودات در مرتبه عین ثابت‌شان آگاه شود. به بیان ابن عربی: «خداوند سبحان خواسته که مقامات با تفاوت منزلت آنان نسبت به هم، جز با عمل به دست نیایند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). در واقع سعادت و شقاوتی که نصیب انسان می‌شود، به علم انسان‌ها و به عملی که مقتضای این علم است، وابستگی دارد؛ بنابراین از نگاه ابن عربی اشقیا محجوبانی هستند که آنچه را اهل سعادت رؤیت می‌کنند، نمی‌بینند (ابن عربی، بی‌تاب، ص ۹۴). در واقع پس از تقریر مرتبه موجودات و تعیین سرنوشت آنان در اعیان ثابت، انسان با نفس رحمانی حق تعالی به شرف وجود خارجی متصف شده و با همان علم اسما که افاضه حق تعالی به اوست، به شناخت حقایق بار می‌یابد.

ب) معرفت اخلاقی آدمی با معرفت به اسمای حق تعالی

از نگاه ابن عربی سیر اخلاقی شدن انسان می‌تواند تا جایی پیش رود که عارف «در این حضرت [اعیان ثابت]، مرتبه هر علمی را می‌شناسد که بهره و نصیبش در وجود کجاست» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴). با اتصاف به این رؤیت عرفانی است که انسان به حکمت می‌رسد. به بیان ابن عربی، «حکیم اشیا را در جای خودش می‌گذارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). او در عین حال که بر فاعلیت خداوند تأکید کرده است، به نقش بندگان در تعیین سعادت خود نیز اشاره دارد؛ آن‌چنان‌که می‌نویسد: «تجلی حق تعالی تابع احوال ممکنات در عین ثابت آنهاست... پس شکر یا شکایت از نیک و بد متوجه خود آدمی است» (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۲۱). با توجه دادن به این مقدمات، ابن عربی معتقد است: «وقتی انسان خواطر و احوالش پاک گشت و گفتار و کردارش نیکو شد و پیوسته حالش این شد که خداوند او را به سوی خویش برد، سعادت‌مند است» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۶۴). انسان با هم‌نشینی عالم ملکوتی که بیرون از اوست، به مشاهده غیب و باطن امور انتقال می‌یابد. در این مشاهدات، «باطن ادراک انسان به خزانه خیال صحیح که آن را قوه مفکره حاصل کرده است، گشوده شده ... و این حجاب‌ها را برطرف می‌سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۶۸-۶۹).

ابن عربی در تشریح معنای مورد نظر خود از اخلاق و حیات اخلاقی به تشبیه نیز متوسل شده است. او در فصّ ایوبی فصوص الحکم می‌نویسد: «طب عبارت است از کم کردن از زائد و زیاد کردن در کم و مقصود از آن طلب اعتدال است» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱). به بیان وی، حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متضاد اّصاف دارد و اعتدال یعنی برابر بودن رضا و غضب (ابن عربی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۱-۳۰۳). در واقع اخلاق که به معنای سعادت و حیات بر مدار مسیر مطلوب حق تعالی است، با اعتدال - به معنای رعایت حریم و حدود مظاهر وجود - ملازم می‌گردد. جنّدی در شرح عبارت فوق می‌گوید که میل و انحراف موجود در عالم طبیعت در عمل اعتدال را منتفی می‌گرداند. اّصاف به این اعتدال مفقود در عالم طبیعت، منحصر به خداوند متعالی است؛ زیرا میل و انحراف از مقتضای ذاتی حق، در او راه ندارد. پس حق تعالی از آنجا که فاعل است و قابل نیست، رعایت تساوی را کرده و از آن منحرف نمی‌شود و اگر هم در جایی گفته شده که رحمتش بر غضب او غلبه دارد، این نیز اقتضای ذات اوست؛ نه بر اثر انفعال و انحراف یا به سبب به هم خوردن اعتدال (جنّدی، ۱۳۶۱، صص ۵۷۲-۵۷۳).

ابن عربی پس از تشبیه اخلاق به طبابت و اعتدال مزاج، از استعاره تغذیه بهره می‌گیرد که طبق آن غذا (که استعاره از معرفت اخلاقی است) سبب بقای هر غذاخورنده است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳). او این استعاره را ادامه می‌دهد و با اشاره به بالارفتن از مراتب عوالم و غذاها و مدارج حیات، به «غذاء الأغذیة» می‌رسد که همان ذات مطلق الهی است؛ به بیان ابن عربی، اراده حق که با لفظ «کُن» تجلّی می‌یابد، غذای کائنات و موجودات است. از نظر وی، غذای نفوس به حُلُق و خوی‌ها تعلق گرفته و غذای روح در تعلق به توحید است. انسان به عنوان حیوان ناطق، از سویی فرشته خوی و از سوی دیگر جسمانی و ناقص است؛ تا زمانی که از این غذاها تغذیه کند، به معرفت حقیقی دست یابد و در سعادت ابدی جاودان شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۴-۱۲۵).

بدین ترتیب، آدمی با غذای روحانی حق تعالی به معرفت حقیقی می‌رسد و از این رهگذر مسیر سعادت را با علم‌الیقین می‌شناسد: «حدّ علم و حقیقت مطلق آن، معرفت به شیء - بر آن گونه که هست و به نحوی که مفید عمل باشد - است. همین معرفت تو





را به سعادت ابدی می‌رساند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۳۷)؛ از این رو «سزاوار است که انسان علوم را بخواند و به معارف نظر کند و نفسش را به آنچه سعادت و نجاتش بدان وابسته است، متصل سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۷).

بنابراین در مرحله دوم حیات اخلاقی، انسان با علمی که افاضه حق تعالی به اوست، سعادت خود را می‌شناسد. کسب خشنودی خداوند با عمل به مقتضای معرفتی که با عنایت حق حاصل شده است، مرحله سوم رسیدن به سعادت و جاودانه ماندن در آن است. به باور ابن عربی، اگر هر موجودی بداند که او چنان هست که خواسته ربّ است و ربّ از او خشنود است، سعادت را تجربه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۸۹). در واقع اندارج حقایق در عالم اعیان از سوی حق تعالی، فهم حقیقت امور مطابق الگوی اعیان ثابت، و عمل به مقتضای این فهم از سوی انسان، سه مرحله نخست سعادت را فراهم می‌آورند. پس از شرح دو مرحله نخست، به تشریح گام سوم می‌پردازیم.

ج) عمل به مقتضای معرفت اخلاقی بر مدار احکام شریعت

در اندیشه ابن عربی، اعمال آدمیان در جهان طبیعت، زمینه سعادت نهایی آنان را فراهم می‌آورد (ابن عربی، بی تا الف، ص ۱۵۶). این سعادت، مقارن با بهشتی شدن آدمیان است که ابن عربی تحصیل آن را مشروط به اطاعت از اوامر حق تعالی می‌داند: «ورود به بهشت به رحمت الهی است و تقسیم درجات به اعمال می‌باشد... همین طور دخول در سرای شقاوت، به عدل الهی بستگی دارد و طبقات عذاب اهل شقاوت وابسته به اعمال است و خلودشان به سبب نیات؛ چون دلیل آنچه که بدان مستوجب این عذاب جاودانه شده‌اند، مخالفت می‌باشد؛ همان گونه که سعادت در موافقت می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۵۵-۵۶). درحقیقت ابن عربی سعادت و شقاوت را به احکام شرعی وابسته می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۳۸). به باور وی، استماع شریعت و انقیاد به آن سبب تفاوت آدمیان در مراتب سعادت می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۳۳-۳۴). «هر کس که امثال امر الهی کرد، سعادت مند گشت و به پاداش عملی دست یافت و هر که او را مخالفت کرد، در خور عقوبت گردید» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷). او معتقد است ما دو نوع ارتباط با خداوند داریم: یکی

نفس تشابه وجودی؛ دیگری پذیرش اسما و صفات الهی، خواه با واسطه یا بی واسطه (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳)؛ بدین ترتیب پذیرش احکام شرع و آراستگی به فضیلت‌های اخلاقی، به معنای پذیرش فیض الهی با واسطه است که البته در مورد انبیاء الهی این فیض بی واسطه به آن‌ها وحی شده است. در باور ابن عربی، نعمت‌ها و مصیبت‌ها به مطلق و مقید تقسیم می‌شود: ایمان و اخلاق و هرچه به سعادت یاری رساند، نعمت مطلق است؛ همچنان که کفر و بد اخلاقی و هرچه انسان را به شقاوت رساند، مصیبت مطلق است (ابن عربی، ۱۳۹۱، صص ۲۱۹-۲۲۰). البته باید گفت که گناهان قائم به ذات نیستند؛ بلکه قائم به نفس مخالف (به معنای نپذیرفتن عنایت حق تعالی) هستند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹). بدین طریق، اطاعت از امر الهی و تلاش عملی برای رسیدن به مراتب عالی اخلاق که در مرتبه اعیان ثابت‌ه مقرر شده است، سومین مرحله در رسیدن به سعادت است.

۳۵



نظر
هدایت

د) وابسته دانستن هدایت به رحمت و علم حق و رضایت به اراده حق

ابن عربی می‌گوید: «هر کس را که رحمت [حق] یاد کرد، سعادت‌مند گشت» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹). در نگاه او، با وجود علم و عملی که زمینه‌ساز سعادت آدمیان است، همچنان باید به اراده حق تعالی نظر کرد و هر سعادت و شقاوتی را در آن منبع (مرحله نخست حصول سعادت) یافت. به بیان او، اراده پیشین حق تعالی که در مرتبه اعیان ثابت‌ه تحقق یافته، در هدایت آدمیان دخیل است که مطابق آن «هر کس اراده حق تعالی در ازل به هدایتش تعلق گرفته باشد، اسباب [هدایت] برایش آسان و راه برایش هموار می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰). همچنین به باور ابن عربی:

سزاوار است بنده به این باور برسد که اعمالش او را به آن مقامات نمی‌رساند؛ بلکه رحمت الهی به او، وی را به آنها می‌رساند و خداست که وی را توفیق عمل و قدرت بر آن و ثواب و پاداش می‌بخشد؛ بنابراین حصول سعادت، یعنی دخول به سرای کرامت، در آغاز وابسته به رحمت الهی است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۵).

بدین ترتیب از نگاه ابن عربی وصول انسان به خیر با توفیق الهی ممکن می‌شود و توفیق عبارت است از عنایتی که بنده نزد خداوند به هنگام وجود یافتن پیدا می‌کند و



خاستگاه این توفیق، رحمتی است که حق تعالی بر خویش لازم کرده است. وقتی حق تعالی مخلوقات را در اعیانشان به وصف جود و کرم ایجاد کرد و در وجودشان آشکار ساخت، به لطف خویش عهده‌دار امورشان گشت و به حقایق توفیق محقق و ثابتشان داشت: «معنی کمال، توفیق همراهی حق تعالی با بنده در تمام احوال اوست... پس چون توفیق برای بنده... که... از آن به عصمت الهی تعبیر می‌شود، کمال یافت، خداوند بر ما اوقات را حفظ می‌کند و از نتایج غفلت‌ها نگاهمان می‌دارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۴-۱۵). وی به مخاطبش بشارت می‌دهد که «خداوند... تو را در راه نجات انداخته و به سرعت به سوی خیرات - آن مقدار که از ازل برایت مقدر شده - می‌راند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). به تعبیر وی خداوند سبحان از موی پیشانی بندگان گرفته و آنان را به هر فعلی که اراده کند، می‌راند و عمل مطلوب خویش را در بندگان و یا به دست آنان ایجاد می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

توفیق... کلید سعادت ابدی، هدایت‌کننده بنده به سلوک آثار نبوی، پشاهنگ وی به تخلق به اخلاق الهی است که... از کسب بنده بیرون است. [توفیق] چون نوری است که خداوند در قلب آن کس که وی را برای خودش برگزیده است، تابانده و او را برای خودش اختصاص می‌دهد. گاهی برای بنده به سبب آن [توفیق]، اراده حصول می‌یابد و گمان می‌کند که آن کسی است و دعای او به سوی خدا و اراده‌اش بر [تحصیل] آن توفیق، سببی در حصول آن می‌باشد و نمی‌داند اراده‌ای که وی را برای طلب توفیق به حرکت آورده است، از آثار آن توفیق است و اگر اراده نباشد، توفیق نخواهد بود؛ زیرا اراده توفیق موجب توفیق است؛ اما بیشتر مردمان از این امر آگاهی ندارند [و خود را فاعل مختار می‌شمارند] (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۳-۱۴).

در اندیشه ابن عربی ربّ صفتی را که عین ثابت مربوب خواستار آن نباشد، به او نمی‌دهد (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۹۰)؛ بنابراین سعید و شقی بر اساس عین ثابت خود به سعادت و شقاوت می‌رسند (ابن عربی، ۱۴۱۳ ا، ص ۳۱). انسان در تمام ابعاد حیاتش به خداوند وابسته است و فهم این وابستگی در تمام مراتب علمی و عملی، آخرین گام برای

رسیدن به سعادت است: «افتقار ما به خداوند، اولاً در استفاده وجود ما از او و ثانیاً به بقای ما به امداد اوست؛ و نیز در خالص کردن نفوس مان از شقاوت... و تحصیل اسباب سعادت و قرب به خداوند و عزیمت به مدارج عالی قرب... که سعادت قصوی است» (ابن عربی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷). مطابق این نگاه، حرکت جهان از عدم به سوی وجود، حبّی است؛ از این روی در این جهان حرکتی جز حرکت حبّی نیست (ابن عربی، ۱۹۶۶م، صص ۲۰۳-۲۰۴). این همه بدان معناست که انسان بر اساس فطرت و حبّ درونی خویش که با حرکت حبّی و قواعد تکوینی جهان منطبق است، در پی تزکیه اخلاقی و کمال وجودی خویش است و این همان نقطه تلاقی سعادت و جاودانگی در نگاه ابن عربی است.

جمع‌بندی موضع ابن عربی این است که «چون کار در نفس خود بر آنچه بیان داشتیم می‌باشد، بنابراین عاقبت کار خلق به سعادت است، بنا به اختلاف در انواع سعادت» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵). در واقع اخلاق به معنای سعادت است و اخلاق و سعادت به معنای عاقبت‌به‌خیر شدن آدمیان در رجعت به سرچشمه وجود، یعنی ساحت اسمای حق تعالی تفسیر می‌شود. مطابق واژگان ابن عربی و در یک ترادف معنایی، می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور و حسن عاقبت را به جای یکدیگر و در واقع به عنوان معرف حیات مطلوب آدمیان معرفی کرد. در واپسین منزل سعادت، انسان با رضایت خود و پروردگار، در اسمای حق تعالی تحقق و به آنها تخلّق می‌یابد؛ به بیان ابن عربی تحقق، شناخت درست اسمای الهی و تخلّق به این معناست که انسان به مدلول و محتوای اسمای الهی - در محدوده عبودیت - متصف گردد (ابن عربی، ۱۳۹۵ ب، صص ۱۶-۱۷)؛ بدین ترتیب سعادت نهایی انسان در تخلّق و تحقق او به اسماء الله تعریف می‌شود. به بیان ابن عربی «هر کس بفهمد که حق عین راه است، مطلب را به همان وجهی که هست، دریافته است؛ زیرا در او جلّ و علا سلوک می‌کند؛ چون معلومی جز او نیست و او عین سالک و مسافر است و هیچ عالمی جز او نیست» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹). انسان متکثر در عالم وجود، به نفس رحمانی حق تعالی بازگشته و بدین طریق به جاودانگی رسیده است که رتبه او از حیث معرفتی معادل است با رتبه «حکیم متخلّق متحقّق واصل به سرچشمه وجود و حقیقت» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). ابن عربی می‌گوید: «چون با او





[حق تعالی] هم صحبت شدی، موفق گشته‌ای و چون موفق گشتی، تخلق یافته‌ای و چون تخلق یافتی تحقق یافته‌ای و چون تحقق یافتی، محقق شده‌ای و چون محقق شدی ملحق شده‌ای» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۹۷).

۲. خروج از امر اخلاقی به تفرد ایمانی در اندیشه کرکگور

مطابق اندیشه کرکگور، سعادت انسان در دو گام محقق می‌شود: الف) عمل به تکلیف اخلاقی؛ ب) عزیمت به تفرد ایمانی. به بیان وی، الگوی گام نخست در قهرمانان تراژیک نمود می‌یابد و الگوی گام دوم منحصر در شهسوار ایمان است که به طور مشخص با ارجاع به داستان ابراهیم نبی عیان می‌شود. تفصیل آرای کرکگور در این زمینه به قرار ذیل است.

الف) عمل به تکلیف اخلاقی

نخستین تلاش‌های کرکگور در تقریر حقیقت حیات اخلاقی با صبغه فلسفی همراه است که البته این تأملات عقل‌گرایانه دوام چندانی ندارد. وی در یک تحلیل فلسفی که متأثر از کانت می‌باشد، میان تقلائی مثبت و منفی تفاوت می‌گذارد و اولی را منتهی به سعادت و دومی را معطوف به تکلیف اخلاقی می‌یابد. آنچه در تکلیف اخلاقی اهمیت می‌یابد، نه در نظر داشتن سعادت نهایی (یا آنچه در نهایت به انسان داده می‌شود)، بلکه تنها عمل بر اساس تکلیف است (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، ص ۲۸۹). در این تقریر، اخلاقی زیستن به معنای عمل به تکلیف، بدون چشم‌داشت پاداش و بدون ملاحظه سعادت - به ظاهر به معنای پیامد عمل - است. تا این نقطه می‌توان روایتی را بر ساخت که طبق آن اخلاق، به عنوان یک تکلیف و به عنوان یک وجه مطلوب از حیات انسان ملاحظه شده است. کرکگور همین نگرش را با تحلیل آرای افلاطون و نیز با بازسازی آرای هگل در روایت خاص خود به پیش می‌برد.

از نگاه وی تذکار (همان اندیشه افلاطون درباره معرفت) و تکرار (که با رجوع به ایده‌های هگل مصطلح شده) درحقیقت یک حرکت‌اند؛ اما در دو جهت مخالف قرار

دارند؛ زیرا مطابق طرح افلاطون آنچه به یاد آورده می‌شود، پیش‌تر وجود داشته است و اصولاً هر یادآوری بر حرکتی رو به عقب تکیه دارد. حال آنکه بنا بر مبانی پسا‌هگلی کرکگور، تکرارِ راستین حرکتی رو به جلو است. در واقع تکرارِ مفیدِ معرفتی است که با حرکت به سوی ساختن آینده به یاد آورده می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۲۰). از سخنان کرکگور پیداست که تکرار یعنی یادآوری آنچه همواره وجود دارد؛ البته همراه با اصلاح و ارتقا در مفهوم هگلی آن! در تکرار، وضع موجود که در تذکار گذشته ریشه دارد، رو به سوی آینده دارد و همزمان به اصلاح وضعیت حاضر نظر می‌کند؛ به این ترتیب گویی از منظر وی اخلاقی زیستن به معنای تکرار برای بهتر شدن مداوم است؛ یعنی تکرار فضایل در جهت تقریب به تعالی و جود، همان هدفی است که اخلاقی زیستن را تعین می‌بخشد.

البته این تعالی با دانش رسمی نصیب انسان نمی‌شود؛ بلکه نوعی از تکرار که همان ملکه شدن فضیلت‌ها در نهاد آدمی است، لازمهٔ عروج انسان به حیات اخلاقی مطلوب خواهد بود. علم به اصطلاح بحثی، نه تنها در حوزهٔ اخلاق، بلکه در رابطه انسان با خداوند نیز چندان پیش‌برنده نیست. کرکگور به دانش رسمی زمانه‌اش اشاره می‌کند که با زبان آکادمیک به بیان رابطه خدا و انسان می‌پردازد؛ اما از ترسیم ظرایف این رابطه و از شوربخشیدن به مخاطبان خود برای حیات اخلاقی و دینی ناتوان است (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۳).

با این حال، همراهی کرکگور با اخلاق نیز به سیاق همراهی موقت وی با مصطلحات فلسفی بوده و هیچ یک دوام چندانی ندارد. در اندیشه او، حتی با عبور از زبان نارس دانش آکادمیک نیز همچنان با موانعی برای حیات متعالی مواجهیم. در اینجا باید گفت که امر اخلاقی کم‌توان‌تر از آن است که به ساحت امتحان الهی وارد شود: «کدام رتبهٔ دانشگاهی می‌تواند به رابطه‌ای پردازد که به صورت یک امتحان ظاهر می‌شود... درک این نکته به آن سادگی که به زبان می‌آید، به پهنه عمل در نمی‌آید» (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۳).

در اینجا کرکگور به نوعی از سعادت ابدی و درعین حال سعادت فردی گرایش دارد که در آموزه‌های مسیحی ریشه دارد. مطابق این نگاه، حال مؤمنانه واجدِ والاترین





مرتب است (Kierkegaard, 2009, pp.108, 110). به بیان او ایمان از این جهت ممتاز است که انسان را در مرحله تکلیف محض و در مسیری بدون چشم‌داشت مستقر می‌سازد. نیز تفاوت امر اخلاقی و امر الهی در همان کلتی خلاصه می‌شود که در زبان آکادمیک و ادبیات فلسفی شیوع دارد و امر اخلاقی نیز از آن برکنار نیست؛ به بیان وی امر اخلاقی بنفسه کلی است و به مثابه کلی بر هر کس و در هر زمان اطلاق‌پذیر است؛ زیرا در حقیقت «رسالت اخلاقی فرد بیان دائمی خویش در کلی و الغای فردیت خود برای تبدیل به کلی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱).

در همین بحث، کرکگور از گرایشی انتقاد می‌کند که در نقش ناظر بی‌طرف و گزارشگری شبیه گزارش‌های پلیسی ظاهر می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۴۹). این گزارشگران در بهترین حالت با ظاهری اخلاقی به توصیف اخلاق و به بیان طریق مطلوب زندگی می‌پردازند که البته این مقدار نیز در رتبه خاص خود مقبول است؛ اما برای رسیدن به تعالی وجودی باید از مرزهای عمومی اخلاق فراتر رفت و به ساحتی والاتر از جهان مادی گام نهاد. بدین قرار، از نگاه کرکگور راه جبران کاستی‌های جهان پیرامون، بازگشت به ساحت روح و توجه به احکام، تقسیمات و طرازهای عادلانه الهی است: «جهان برون تابع قانون کاستی... و... مطیع قانون بی‌تفاوتی است... [اما] در جهان روح چنین نیست. در اینجا نظم الهی و سرمدی حاکم است. در اینجا باران به یکسان بر صالح و ناصالح نمی‌بارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۰).

با توجه به مراحل گذشته، کرکگور با اشاره به داستان ابراهیم نبی ساحت روح را ساحتی برای پذیرش اوامر الهی و یگانه فرصت عروج انسان از قالب‌ها و ظواهر دست و پا گیر مادی می‌داند. به بیان وی: «از دیدگاه روحی، هر چیز ممکن است؛ اما در دنیای متناهی بسیاری چیزها ممکن نیست» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۷۰). در همین نقطه است که کرکگور از اخلاق فراتر می‌رود و جاودانگی را در جایی به‌جز حیات اخلاقی و در نقطه‌ای به‌جز سعادت در مضمون اخلاقی آن طلب می‌کند؛ بنابراین اگر قواعد اخلاقی را عالی‌ترین الگوی زندگی در قالب جهان مادی بدانیم، این شکل از زندگی همچنان نازل‌تر از زندگی مطابق قواعد جهان روح - یا همان ساحت پذیرش اوامر الهی -

خواهد بود. در این معنا خداوند به معنای لحظه تصمیم در رابطه با فردیت است؛ لحظه‌ای که به جاودانگی ارتباط می‌یابد و انسان را به آن وادی می‌رساند. این مطلب با مفهوم رستگاری مسیحی منطبق است (Howland, 2006, pp.144-145)؛ اما در خصوص انطباق آن با سعادت اخلاقی، البته باید با تأملی دوباره سخن گفت. در ساحت حیات دینی، قواعد خاصّ ایمان که مقتضی تفرّد انسان از قواعد کلیّ اخلاق است، حکومت دارد و بدین ترتیب ایمان فراتر از اخلاق خواهد بود. فرد اخلاقی همچنان در کلیّت قواعد اخلاقی مندرج است و حیات وی از صبغه ایمانی - که حاکی از رابطه انفرادی مؤمن با خداوند است - تهی می‌ماند.

ب) عزیمت به تفرّد ایمانی

کر کگور در ادامه بحث خود درباره حقیقت ایمان، همان‌گونه که به اجمال گذشت، ایمان دینی را ساحتی والاتر از اخلاق می‌داند؛ همچنان که پیش‌تر نیز حیات اخلاقی را والاتر از ساحت زیبایی‌شناختی یافته بود. در واقع انسان اسیر محسوسات که با حیات اخلاقی، گامی به سوی حیات روحی و پذیرش قواعد، الزامات و کلیّات اخلاقی پیموده است، در مرحله‌ای فراتر به ساحت ایمان گام خواهد نهاد: «مقولّه امتحان نه زیبایی‌شناختی است، نه اخلاقی و نه از جنس اصول عقاید؛ بلکه کاملاً متعالی است» (کر کگور، ۱۳۹۶، ب، ص ۱۲۴). کر کگور با بیان اینکه در ماجرای ابراهیم نبی و ذبح فرزند، اخلاق قربانی ایمان شده است، به اینجا می‌رسد که بیان اخلاقی این عمل چنین است که پدری می‌خواست فرزند خود را به قتل برساند؛ اما طبق مضمون ایمانی داستان، او می‌خواست فرزندش را برای خدا قربانی کند. به باور کر کگور وقتی ایمان سبک شمرده شود، تنها این واقعیت خشن بر جای می‌ماند که پدری می‌خواست فرزندش را به قتل برساند (کر کگور، ۱۳۹۶، الف، ص ۵۴).

او در کتاب مفهوم آبرونی، برای تقویت موضع ایمانی خود به آموزه مشهور ترتولیان - «ایمان دارم؛ چون محال است» - استناد می‌کند (کر کگور، ۱۳۹۶، ج، ص ۳۵۳). همچنین در ترس و لرز می‌خوانیم: «ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد»





(کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱). وی در مفهوم آبرونی بحث خود را چنین ادامه می‌دهد: «این نگاه وقتی آرام می‌گیرد که انسان را انسانی خدایی سازد؛ نه زمانی که انسان را انسان کند» (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، ص ۳۵۴). می‌توان با استناد به آنچه کرکگور در زمینه محدودیت‌های حیات اخلاقی نگاشته است، انسان‌شدن در تعبیر فوق را به معنای اخلاقی شدن و درحقیقت معادل به‌فعلیت‌رساندن ظرفیت‌های حیات دنیوی تفسیر کرد. هرچند اخلاق در این معنا لازمه حیات آدمی است، برای مدارج عالی وجودی انسان کافی نیست. کرکگور معتقد است: «اگر غایت اعلایی که می‌تواند برای انسان و زندگی‌اش مقرر شود همین است، پس امر اخلاقی با سعادت ابدی انسان که جاودانه و در هر لحظه غایت اوست، ماهیتی یکسان دارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱). در واقع اگر قرار باشد انسان حیات خود را به گستره دنیا محدود کند، باقی ماندن در حریم حیات اخلاقی برای وی کافی است که مطابق آن: «اگر فضیلت اخلاقی از همه چیز برتر باشد... به مقولاتی جز مقولات فلسفه یونانی، یا مقولاتی که منطقاً از آنها استخراج می‌شود، نیاز نداریم» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۲).

اما به باور کرکگور حیات مطلوب انسان با تناقض‌نمایی که معادل گذار از محدودیت و بلکه وسوسه اخلاق است، تعیین می‌یابد: «ایمان همین پارادوکس است که طبق آن فرد برتر از کلی است... و سرگذشت ابراهیم نبی دربر گیرنده همین تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۸۲-۸۳). برای توضیح بیشتر تفاوت حیات اخلاقی و ایمانی، کرکگور به ماهیت تراژدی اشاره می‌کند که هرچند در انتهای آن قهرمانی غروب می‌کند، همزمان، آفتاب حقیقت آشکار می‌شود و ما به همین سبب، بر قهرمان رشک برده و از طریق همدلی با وی رفعت مقام می‌یابیم (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، صص ۳۴۳-۳۴۵)؛ اما در ماجرای ابراهیم نبی - بر خلاف قهرمان تراژدی - ظاهر عمل مقبول همگان نیست؛ بدین ترتیب این پیامبر الهی «یا قاتل است یا مؤمن. حد وسطی که [حاوی فضیلت اخلاقی بوده و] قهرمان تراژدی را نجات می‌دهد، ابراهیم علیه السلام آن را ندارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۴). او در توضیح بیشتر این مقایسه می‌نویسد: «تفاوت قهرمان تراژدی و ابراهیم نبی به‌روشنی آشکار است. اولی کماکان در حوزه اخلاق

می‌ماند... [اما] در مورد دوم وضع کاملاً تفاوت دارد. او با عملش از کلّ حوزه اخلاق فراتر رفت» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۶). به باور کرکگور «درحالی که عظمت قهرمان تراژدی در فضیلت اخلاقی اوست، عظمت ابراهیم نبی به واسطه فضیلتی کاملاً شخصی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۷). این فضیلت شخصی همان تفرد مؤمنانه است که ایمان را والاتر از اخلاق می‌نشانند. قهرمان تراژدی از خودش می‌گذرد تا کلی را بیان کند؛ اما شهسوار ایمان از کلی می‌گذرد تا در رتبه ایمانی خود منحصر به فرد شود (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۰۳).

درواقع هرچند حیات اخلاقی و قهرمان‌شدن به شیوه قهرمانان تراژیک، مورد تصدیق اخلاقی قرار می‌گیرد، این مراحل در نقطه‌ای به انتها می‌رسد. در گام بعدی و در مرحله تفرد ایمانی، انسان به سوی تعالی مداوم حرکت می‌کند. با این بیان که مسیحی‌شدن یا هر نوع دیگری از فاعلیت درون‌ذاتی، رسالتی نامحدود و بدون نتیجه نهایی است که سراسر عمر انسان مؤمن را دربر می‌گیرد. در این معنا، حقیقت در تملک کسی باقی نمی‌ماند؛ بلکه جستجوی مداوم را طلب می‌کند (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۴)؛ به این ترتیب مسیحی‌شدن می‌تواند معادل جاودانه‌شدن در معنای دینی آن باشد؛ اما چنان که خواهیم دید این جاودانگی با سعادت اخلاقی - در معنایی که حیات اخلاقی و فضیلت‌گرایی دنیوی به آن اشاره دارد - از نظر مفهومی و مصداقی یکسان نیست. درواقع این درست است که انسان به وضع اخلاقی مطلوبی می‌اندیشد که می‌تواند خود آرمانی را جایگزین خود بالفعل سازد (Stokes, 2010, p. 76)؛ به بیان دیگر به یک خود متعالی می‌اندیشد که می‌تواند به منزله تکلیف دینی یا اخلاقی تلقی شود و به رشد خویشتن وی منتهی گردد (Lippitt, 2003, p. 181)؛ اما تکلیفی که بر آموزه‌های خاص مسیحی مبتنی باشد و ایمان و جاودانگی را نصیب انسان کند، البته از ساحت اخلاق فراتر است.

از دیدگاه کرکگور «فردی که در تراز دینی حیات به سر می‌برد، در ضمیر خویش آرام می‌گیرد و شوخی‌های بچه‌گانه واقعیت بالفعل را جدی نمی‌گیرد» (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۵۰). این همان مرحله حیات روحانی است که انسان را به ساحتی والاتر از حیات





ظاهری ارتقا می‌دهد. در همین مراحل متعالی است که انسان به حیاتِ ایمانی توجه می‌کند و حتی از حیات اخلاقی، به سبب فروماندن آن از مراحل عالی ایمان، روی می‌گرداند. این در حالی است که به باور رایج در جبهه مقابلِ کرکگور، ایمان به عوام‌الناس واگذاشته شده و فلسفه و الهیات رسمی دورانِ ساحتِ خود را فراتر از تقیّدات مؤمنان تعریف کرده است: «از ایمان کلامی گفته نمی‌شود... فلسفه فراتر می‌رود. الهیات، بزک کرده بر پنجره می‌نشیند و عنایات فلسفه را گدایی می‌کند... گویی فهمیدن هگل دشوار است؛ اما فهمیدن ابراهیم نبی چیز پیش پا افتاده‌ای است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۵۶-۵۷).

این در حالی است که به باور کرکگور «ایمان والاترین چیزهاست و شایسته فلسفه نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه و آن را خفیف کند» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۷). او پیوسته به ناتوانی خود از پیمودن مسیر مؤمنانه اشاره دارد و می‌نویسد: «من قادر نیستم حرکت ایمان را انجام دهم...؛ اما... من متقاعد شده‌ام که خدا عشق است.^۱ این اندیشه در من حاضر است...؛ اما ایمان ندارم، این شهامت را فاقدم» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۸). بدین قرار نزد کرکگور حیات روحانی فرصتی است برای انسان به عنوان موجود محدود تا ارتباط با امر نامتناهی را تجربه کند. در اینجا گام دیگری پیموده می‌شود که همان تلفیق عشق و ایمان است (Krishek, 2009: p.167)؛ اما چنانچه خواهیم دید این تلفیق به ظاهر نوعی از رابطهٔ سر بسته میان خدا و خلق است که تأملات بشری از توضیح اضافه دربارهٔ آن معذور است.

منزلت ایمان در جایی نمایان می‌شود که انسان تنها از دریچه ایمان و عاری از هر گونه سود و زیان به خداوند بنگرد: «آن کس که خدای را بدون ایمان دوست

۱. تلاش برای تصحیح تلقی عمومی از ایمان نیز کاری است که کرکگور بر عهده دارد: «مردمان عموماً بر این باورند که فرآوردهٔ ایمان اثری هنری نیست؛ بلکه کاری زمخت و مبتذل و ویژهٔ طبایع ناپالوده است؛ اما به راستی این حکم از حقیقت به دور است. دیالکتیک ایمان از هر دیالکتیکی پالوده‌تر و برجسته‌تر است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۰). البته خواهیم دید که اصرار کرکگور بر تعلیق اخلاق برای ارتقای ایمان، در عمل به تثبیت تلقی عمومی از ایمان می‌انجامد!

می‌دارد، به خود می‌اندیشد؛ اما آن کس که خدا را مؤمنانه دوست می‌دارد، به خدا می‌اندیشد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۱). البته باید تکرار کرد که لطافت ایمان نصیب همه کس نمی‌شود و در همین جاست که جنبهٔ افاضی، غیرمتعارف و غیراقتسابی ایمان وضوح می‌یابد: «حرکت‌های ایمان همیشه باید به لطف محال انجام گیرد؛ اما به گونه‌ای که انسان، متناهی را نبازد؛ بلکه آن‌را تماماً به چنگ آورد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۲).

با این حال باید توجه داشت که شهسوار کسی است که سعادت نامتناهی را می‌شناسد (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۶). این سعادت نامتناهی البته با سعادت اخلاقی متفاوت و در واقع از آن والاتر است؛ زیرا شهسوار ایمان به رتبه‌ای رسیده که رابطه او با خداوند از حصار هر قاعده‌ای خارج است. پس یگانه موهبتی که می‌تواند او را نجات دهد، ایمان به نیروی محال است (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۷۳). در واقع این سعادت نامتناهی نه مسیری اکتسابی و قابل پیمایش همگانی؛ بلکه افاضه‌ای از سوی خداوند است. البته عشق انسان به خداوند در این افاضه مؤثر است؛ عشقی که به ترک امور دنیوی می‌انجامد و انسان را به خداوند نزدیک می‌گرداند. همچنان که همت و کوشش فردی نیز در جای خود مؤثر است؛ اما همچنان باید گفت که: «با ایمان، بله با ایمان، او را به برکت محال به دست خواهی آورد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۷۵-۷۶).

ایمان به نفس تکلیف تکیه دارد و هر گونه واسطهٔ عقلی و اخلاقی در سنجش محتوای تکلیف را مغایر ایمان شمرده و ملغی می‌سازد؛ از این رو وظیفه مطلق می‌تواند به انجام عملی بینجامد که به لحاظ اخلاقی ممنوع است (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۹۸، ۱۰۱). این همان مسیری است که اخلاق را قربانی ایمان می‌کند. مسیری که در آن جاودانگی نه در مضمونی مقارن با سعادت اخلاقی، بلکه به عنوان یک رابطهٔ انفرادی میان خدا و انسان مطرح می‌شود؛ بدین ترتیب ابراهیم نبی شهسوار ایمان است و از همین رو محرم خدا و خلیل الله می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۰۵). وی اخلاق را به پای رابطه انفرادی خود و خدا و عشقی که به معبود خود داشت قربانی کرد و در توضیح این عمل جز تناقض‌نمای ایمان معیار مشروعیت بخشی در دست نیست.



۳. مقایسه و ارزیابی

با نظر به آنچه گذشت می‌توان به مقایسه آرای ابن عربی و کرکگور در شرح رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی پرداخت. با توجه به محتوای اندیشه دو متفکر، این مقایسه در سه محور قابل طرح است: الف) جایگاه اخلاق در اندیشه آنان؛ ب) فرایند جاودانگی در نظام فکری آن دو؛ ج) نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی از نگاه هر کدام.

الف) جایگاه اخلاق

سخنان کرکگور در تبیین ماهیت اخلاق بسیار اندک است. در اندیشه او وضع موقت اخلاق خیلی زود به وضع مطلوب ایمان منتهی می‌شود و از این رو بحث از انواع اخلاق و تشریح مراتب حیات اخلاقی در آثار وی مجالی برای طرح شدن نیافته است. البته این گریز آسان از اخلاق، به وجه دنیوی اخلاق در نگاه کرکگور باز می‌گردد. وقتی اخلاق در حدّ یک سبک زندگی مطلوب در محدوده حیات دنیوی خلاصه شود و بهترین الگوی خود را در قهرمانان تراژیک - که بیشترشان به اساطیر یونان و نمایش‌نامه‌های دوران مدرن تعلق دارند - نمایان کند، عروج از اخلاق به ایمان و اکتفا به چند صفحه توضیح گذرا در باب اخلاق، رویکردی متناسب با اندیشه کرکگور به شمار می‌آید.

در مقابل، ابن عربی اخلاق را با مسیر بازگشت انسان در قوس صعود منطبق دانسته است. در این تعبیر، ماهیت اخلاق با اعمال و تکالیف شرعی انسان یکسان بوده و به عنوان راه بازگشت به موطن اصلی بشر تلقی می‌شود. در واقع توضیح کامل ابن عربی درباره اخلاق را باید از نظرگاه یک سالک دینی روایت کرد. در این روایت، تخلّق انسان نه به عنوان یک منزلت فردی، ظاهرسازی دنیوی یا چونان امری وسوسه‌انگیز و منافی ایمان دینی، بلکه به عنوان یک برنامه سلوک در حیات دینی و چونان توشه و مرکب بازگشت به وصال حق تعالی تفسیر شده است. چنان‌که خواهیم دید، این دو تفسیر متفاوت از اخلاق، در ترسیم فرایند و نهایت مطلوب در جاودانه‌شدن انسان نیز اثرگذار خواهد بود.



۴۶

ب) فرایند جاودانگی

در بحث از فرایند جاودانه‌شدن انسان، کر کگور نیز مانند ابن عربی بر افاضه حق تعالی تکیه دارد. کر کگور معتقد است برای بهره‌مندی از این افاضه باید خود را در مسیر اطاعت از خدا و ترک ظواهر دنیا قرار داد؛ اما ابن عربی با تأکید بر افاضه حق تعالی، دنیا را نه پست و لازم الترتیب، بلکه جلوگاه اسمای حق تعالی دانسته و آن را نه فی‌نفسه، بلکه به شرط فروماندن در ظواهر، مانع تعالی انسان می‌شمارد. در عین حال تقریرهای ابن عربی این افاضه الهی را منسجم‌تر از سخنان کر کگور توضیح می‌دهد؛ زیرا ابن عربی در دستگاه فکری خود مسیر جاودانه‌شدن انسان را از آغاز تا انجام حیات وی ترسیم می‌کند؛ ولی کر کگور بحث خود را از وضع فعلی انسان در این دنیا آغاز می‌کند و با مروری سریع از گذشته وی، سرنوشت انسان را به آینده‌ای مبهم (که لزوماً باید به ابهام، یا به وجه ابتلا و جنبه امتحانی آن مؤمن بود) ارجاع می‌دهد.

البته ماهیت عشق در آرای کر کگور، می‌توانست به شکلی مفصل‌تر بیان شود. عشق به خدا و فرجام این عشق از بسترهای لازم برای توصیف گذشته انسان و تشریح سرنوشت او، در واقع زمینه‌ای برای ترسیم فرایند جاودانگی است؛ اما به احتمال زیاد کر کگور در واکنش به رمانتیسم زمانه خود از طرح موضوع عشق به زبان عرفی و دنیوی فاصله گرفته و عشق الهی را نیز در تکلیف دینی خلاصه کرده است. در مقابل، ابن عربی از ظرفیت ادبیات عاشقانه تصوف در ترسیم رابطه خدا و خلق بهره برده است؛ از این رو ابن عربی عشق را نه برای توجیه تکالیف غیراخلاقی مبتنی بر ایمان، بلکه چونان حرکتی فراگیر در قوس صعود مطرح می‌کند.

در واقع هرچند ترسیم جاودانگی انسان به عنوان نتیجه عشق به خدا در آثار هر دو متفکر با نشانه‌های مثبتی همراه می‌شود، کر کگور در بیان سلبی این عشق متوقف می‌ماند. او عشق را به عنوان یک رابطه سر بسته با خدا معرفی کرده است که با انجام دادن تکالیف انفرادی و ارتکاب اعمال غیراخلاقی رونق می‌یابد. چگونگی جاودانه‌شدن با این عشق، البته به توضیحی بیش از تکرار نفس تکلیف انسان نیازمند نیست. خدای کر کگور در وجه سلبی خود تنها بندگان را به اطاعت محض - آن هم در





محدوده تکالیف خارج از هر قید و آداب و اخلاق - فرا می‌خواند. در برابر خدایی با این ویژگی‌ها، البته سخن گفتن از عشق می‌تواند در حکم همان تناقض‌نمایی باشد که کرکگور قبول آن را بر عهده مؤمنان نهاده است.

این در حالی است که در اندیشه ابن عربی، به‌ویژه در فصّ نوحی فصوص الحکم از جمع سلب و ایجاب یا همان تنزیه و تشبیه سخن رفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۵۷). مطابق اندیشه ابن عربی و در وجه ایجابی رابطه انسان و خداوند، می‌توانیم عشق به خدا را معادل اتصال به حق و مقارن با جاودانه‌شدن در مرتبه اسمای الهی بدانیم. نظام وجودشناختی ابن عربی با شرح دو مرحله قوس نزول و صعود، تمام مراحل حیات و جاودانگی انسان را ترسیم می‌کند و پیوستن انسان به خدا را که مساوق با جاودانه‌شدن اوست، با شرح حرکت حبّی انسان که روایتگر عشق متقابل خدا و خلق است، ترسیم می‌نماید.

ج) نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی

با توجه به تعریف‌های متفاوت دو متفکر از ماهیت و اهمیت اخلاق و نیز با نظر به اختلاف رویکرد آنان در تشریح فرایند جاودانگی انسان، رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی نیز در دو تقریر متفاوت ارائه می‌شود. از نگاه ابن عربی تخلّق که عالی‌ترین جلوه آن با الگوی اخلاق الهی ملازم است، همان‌گونه که برای حیات مادی - دنیوی انسان مفید تلقی می‌شود، برای حیات روحی و اخروی او نیز راهگشا خواهد بود. اساساً گویی ابن عربی فاصله سعادت و جاودانگی را با این همان‌دانستن تخلّق به اخلاق الهی و تحقّق در اسماء الله برطرف کرده است. می‌توان گفت که ابن عربی تضادی میان جسم و روح یا دنیا و آخرت قائل نیست و همه را نمودهایی از افاضه‌های وجودی حق تعالی می‌داند.

تلفیق عشق و ایمان در بیان ابن عربی و توضیح جزئیات آن با زبان متعارف، حقیقت اخلاق و ایمان را در تجربه حیات انسانی وسعت می‌بخشد؛ بنابراین تخلّق به اخلاق الله به عنوان یک نوع سبک زندگی قابل آزمایش مطرح می‌شود. آزمایشی که انسان طی آن

با رعایت اخلاق الهی، ارتقاء رتبه می‌یابد و در نهایت در اسمای حق تعالی جاودانه می‌شود. پس این گونه نیست که برای تبعیت از ابراهیم نبی باید از اخلاق در گذشت که تأویل متفاوت ماجرای او در فصوص الحکم همین داوری را تقویت می‌کند. آنچه در تفسیر ابن عربی از این ماجرا نمود می‌یابد، تأویل رؤیای نبوی او به جای صورتِ ظاهری ذبح فرزند است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۹۳)؛ حکمی که کرکگور با تفسیر ظاهری خود از ماجرا، آن را الزامی و البته غیراخلاقی دانسته و برای توجیه آن به رابطه انفرادی و سر بسته میان خدا و خلیلش راه یافته است.

شماری از مفسران اندیشه کرکگور اصرار دارند که تأملات وی در حوزه اخلاق، بیش از همه به اخلاق مسیحی اشاره دارد؛ زیرا او به اخلاق مسیحی بیش از همه مرام‌نامه‌های اخلاقی گرایش یافته است (Evans, 2004, p. 86)؛ اخلاقی که طبق آن شخصیت فرد نه بر اساس خودانگیختگی و خودسازی مستقل، بلکه بر اساس ارتباط با خداوند قوام می‌یابد که البته این ارتباط دارای وجه اخلاقی است (Evans, 2004, p. 112). در امتداد همین تقریر، دین به عنوان خاستگاه اخلاق معرفی شده و گناه نخستین به معیار تمایز میان خیر و شرّ اخلاقی تبدیل می‌شود (Gardiner, 1989: p.108)؛ ولی بر خلاف تقریر فوق، به ظاهر اصرار کرکگور بر تعلیق اخلاق در ماجرای ابراهیم نبی، اصرار بر ملاطفت وی با اخلاق را با یک مثال نقض به تعلیق می‌برد.

نتیجه‌گیری

اندیشه عرفانی ابن عربی به تلاقی اخلاق و جاودانه شدن از مجرای حیات اخلاقی - طبق الگوی الهی و عاشقانه - تمایل دارد. در این نگاه، امکان آزمودن حیات مؤمنانه که عیناً منطبق با حیات اخلاقی است، وجود دارد؛ زیرا انسان به عنوان جلوه اسمای حق تعالی با حرکت در قوس صعود به جانب اله نظر دارد. در این مسیر هر کنش انسانی نه منحصر در دو گانه «فضیلت اخلاقی - ظاهری / تکلیف ایمانی - روحانی»، بلکه چونان مظهري از اسمای حق تعالی و به مثابه بستری برای کسب فضیلت در تخلّق به اخلاق الهی و تحقق در اسمای الهی ملاحظه می‌شود. حرکت حبی انسان به سوی حق تعالی، مسیر





تخلُّق را تسهیل می‌کند و اخلاق و ایمان را هم‌ردیف می‌سازد. این الگوی ایمان، نه در فرا رفتن از اخلاق، بلکه در پای‌بندی به حریم اخلاق تعریف می‌شود. بدین طریق، سعادت اخلاقی و جاودانگی انسان ملازمت و بلکه عینیت می‌یابند؛ اما به بیان کر کگور این ملازمت و عینیت از اساس منتفی است؛ زیرا در نگاه تکلیف‌نگرانه وی اخلاق دینی، ایمان مسیحی و عشق الهی مجاللی برای آزموده شدن در حیات انسان ندارند. امتحاناً تنها از سوی خداوند بر عهده انسان مکلف نهاده می‌شود و در این امتحان، بدنام شدن در میان خلق و جدا شدن از آنچه در عقل و نهاد بشر فضیلت خوانده می‌شود، جزئی از ارکان ایمان شناخته می‌شود.

با این ملاحظه‌ها، ترجیح اندیشه ابن عربی بر کر کگور، مرجح خود را از پیش فرض وفاداری به حریم دین و اخلاق کسب می‌کند. در جایی که یک متفکر به متن دین و به تشریح دین به عنوان یک سبک زندگی مطلوب رغبت نشان می‌دهد، فاصله‌انداختن میان دین و اخلاق و قربانی کردن اخلاق به پای ایمان در الگوی پیشنهادی او خلل ایجاد می‌کند. همچنان که در مقام موافقت با نظام‌های اخلاقی مستقل نیز طرد اخلاق به پای دیانت (و پیش و پس از آن، محروم‌دانستن ایمان از عقلانیت)، باب تعامل فکری، انگیزش اخلاقی و همزیستی فرهنگی را مسدود می‌سازد. از این رو می‌توان عینیت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی را رکنی از تفسیر دین به عنوان یک سبک زندگی زنده معرفی کرد. در مقابل، در اندیشه کر کگور با سبک زندگی منفردی مواجهیم که اخلاق را به تعلیق می‌برد تا در نقطه‌ای تاریک به جاودانگی برسد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۷). فصوص الحکم (مصصح و مترجم: محمد خواجوی، چاپ اول). تهران: مولی.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۱). دفتر دانایی (کتاب المعرفة) (مترجم: سعید رحیمیان، چاپ اول). تهران: نگاه معاصر.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۳). مواقع النجوم (مصصح و مترجم: محمد خواجوی، چاپ دوم). تهران: مولی.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵ الف). فصوص الحکم (مترجم و شرح: محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ هفتم). تهران: کارنامه.
۵. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵ ب). کشف المعنی عن سرّ أسماء الله الحسنی (مترجم و شرح: علی زمانی قمشهای، چاپ سوم). قم: آیت اشراق.
۶. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۱۳ ق). الدرّة البيضاء (و یلیه عقیده اهل الاسلام) (محقق: محمد زینهم محمد عزم، الطبعة الاولى). قاهره: مكتبة مدبولی.
۷. ابن عربی، محی الدین. (۱۹۶۶ م). فصوص الحکم (مصصح و تعليق: ابوالعلاء عقیفی). بیروت: دار الكتاب العربی.
۸. ابن عربی، محی الدین. (۲۰۱۱ م). الفتوحات المکیة (مصصح: احمد شمس الدین، ج ۸-۱). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱. ابن عربی، محی الدین. (بی تا الف). انشاء الدوائر (محقق: عاصم ابراهیم الکیالی). بی تا.
۲. ابن عربی، محی الدین. (بی تا ب). تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک (حواشی: عبد الوارث محمدعلی). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۱). شرح فصوص الحکم (مصصح: سیدجلال الدین آشتیانی). مشهد: دانشگاه مشهد.
۴. کرگگور، سورن. (۱۳۹۶ الف). ترس و لرز (مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ شانزدهم). تهران: نی.
۵. کرگگور، سورن. (۱۳۹۶ ب). تکرار (مترجم: صالح نجفی، چاپ دوم). تهران: مرکز.
۶. کرگگور، سورن. (۱۳۹۶ ج). مفهوم آیرونی (مترجم: صالح نجفی، چاپ دوم). تهران: مرکز.



7. Evans, C. S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press.
8. Gardiner, P. (1989). *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
9. Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript* (Alastair Hannay, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
11. Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Lippitt, J. (2003). *Routledge Philosophy Guide Book to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London: Routledge.
13. Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*. London: Palgrave Macmillan.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

References

1. Evans, C. S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press.
2. Gardiner, P. (1989). *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
3. Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Ibn Arabi. (1391 AP). *Daftar Danaei* (Kitab al-Ma'rifah) (translation: Saeed Rahimian, first edition). Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian].
5. Ibn Arabi. (1395 AP a). *Fusus al-Hikam* (M. A. Movahed & S. Movahed, Trans., 7th ed.). Tehran: Karnameh. [In Persian].
6. Ibn Arabi. (1395 AP b). *Discovering the meaning of the secrets of Allah's greatest name* (A. Zamani Ghomshei, Trans., 3rd ed.). Qom: Ayat-e Ishraq.
7. Ibn Arabi. (1413 AH). *al-Dura al-Beiza* () (1st ed.). Cairo: Madbouli School.
8. Ibn Arabi. (1966). *Fusus al-Hikam* (A. Afifi, Trans). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
9. Ibn Arabi. (2008). *Fusus al-Hikam* (M. Khajavi, Trans., 1st ed.). Tehran: Mola.
10. Ibn Arabi. (2011). *The conquests of Makkah* (A. Shams al-Din, Ed., Vols. 1-8). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
11. Ibn Arabi. (2014). *Mawaqi al-Nujum* (M. Khajavi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Mola.
12. Ibn Arabi. (n.d. a). *Compilation of circles* (Investigation: Asim Ibrahim Al-Kayali). n.p.
13. Ibn Arabi. (n.d. b). *Degradation of property from the realm of spirits to the realm of the heavens* (A. W. Muhammad Ali, Ed.). Beirut: Scientific Library.
14. Jundi, M. (1361 AP). *Explanation of the chapters of the ruling* (S. J. Ashtiani, Ed.). Mashhad: University of Mashhad. [In Persian].
15. Kierkegaard, S. (1396 AP a). *Fear and Trembling* (A. Rashidiyan, Trans., 16th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].



16. Kierkegaard, S. (1396 AP b). *Repetition* (S. Najafi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Markaz. [In Persian].
17. Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript* (A. Hannay, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
18. Kirkgore, Soren. (1396 AP c). *The Irony Concept* (S. Najafi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Markaz. [In Persian].
19. Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Lippitt, J. (2003). *Routledge Philosophy Guide Book to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London: Routledge.
21. Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*. London: Palgrave Macmillan.



۵۴

نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

The Human Immortality in Abū Manṣūr Maturīdī's View

Sayyed Lotfollah Jalali¹

Received: 08/04/2020

Accepted: 30/04/2020

Abstract

Maturidiyya is an Islamic theological school attributed to Abū Manṣūr Muḥammad Māturīdī Samarqandī (d. 333 AH/944). It is an old and widely advocated Sunni theological school, particularly supported by Hanafī Muslims. Just like other Islamic sects, Maturidiyya believe in human immortality and posthumous life, which is a fundamental theological problem. An issue concerning afterlife is the problem of immortality and its arguments. In this paper, I deploy a descriptive-analytic method and consult the theological and exegetical work of Abū Manṣūr al-Māturīdī, as the founder of the Maturidiyya school, to consider his picture of the human immortality and his arguments. Māturīdī believes in human immortality as a soul-body composite in the afterlife, and in addition to transmitted evidence, he presents rational arguments for his position, although in the theological system of Maturidiyya as a rationalist school evidence for the human immortality tends to be transmitted, rather than rational, and indeed, certain Maturidis have subsumed issues concerning afterlife under the category of “what is heard” (*sam' iyyāt*). Notwithstanding this, Abū Manṣūr Māturīdī deploys a general rationalist approach in his explication and interpretation of the transmitted evidence, providing certain rational arguments or at least rationalist accounts of the transmitted evidence.

Keywords

Immortality of the soul, posthumous life, Maturidiyya, Abū Manṣūr Māturīdī, transmitted evidence, rational argument.

1. Assistant professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: sl.jalali@yahoo.com.

بررسی جاودانگی انسان از دیدگاه ابومنصور ماتریدی

سید لطف‌الله جلالی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

چکیده

ماتریدیه، مذهب کلامی منسوب به ابومنصور محمد ماتریدی سمرقندی (م ۳۳۳ق)، از مذاهب کلامی کهن و گسترده اهل سنت است که در میان مسلمانان حنفی مذهب رایج است. ماتریدیان نیز همانند دیگر فرقه‌های اسلامی به جاودانگی انسان و حیات پس از مرگ که از مسائل بنیادین کلامی است باور دارند. یکی از موضوعات مربوط به حیات پس از مرگ، مسئله جاودانگی و نیز نوع استدلال‌های اقامه‌شده در این زمینه است. در این مقاله، به روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار کلامی و تفسیری ابومنصور ماتریدی، در مقام بنیانگذار مذهب ماتریدیه، به بررسی این مسئله می‌پردازیم که وی چه تصویری از جاودانگی انسان ارائه داده و از چه استدلال‌هایی بهره برده است. ماتریدی به جاودانگی انسان به صورت ترکیبی از روح و جسم در آخرت باور دارد و در مقام استدلال، در کنار استدلال‌های نقلی، بیشتر از استدلال‌های عقلی بهره می‌برد؛ هرچند در منظومه کلامی ماتریدیه که جزو فرقه‌های عقل‌گرا شمرده می‌شود، در بحث از جاودانگی انسان، به طور عمده به استدلال‌های نقلی تمسک می‌شود و اساساً برخی از ماتریدیان مسائل مربوط به حیات پس از مرگ را «سمعیات» عنوان داده‌اند. با این حال، ابومنصور ماتریدی در تبیین و تفسیر این استدلال‌های نقلی، با درپیش گرفتن رویکرد کلی عقل‌گرایانه خود، برخی استدلال‌های عقلی نیز ارائه کرده یا دست کم به تبیین عقلی استدلال‌های نقلی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

جاودانگی نفس، حیات پس از مرگ، ماتریدیه، ابومنصور ماتریدی، استدلال نقلی، استدلال عقلی.

sl.jalali@yahoo.com

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

مقدمه

«ماتریدیه» از مهم‌ترین، کهن‌ترین و گسترده‌ترین مذاهب کلامی اسلامی است که به ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی^۱ (متوفای ۳۳۳ق) نسبت می‌برد. ماتریدیه مذهب کلامی و اعتقادی غالب حنفیان اهل سنت است که در جهان کنونی، اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند. حنفیان در فقه از ابوحنیفه، نعمان بن ثابت کوفی (متوفای ۱۵۰ق)، فقیه مشهور عامه پیروی می‌کنند. غالب حنفیان در کلام و عقاید، پیرو ابومنصور ماتریدی‌اند. بر همین اساس، در میان توده‌ها و غیردانشمندان، ماتریدیه بیشتر با نام «اهل سنت و جماعت حنفی» شناخته می‌شود. ابوحنیفه افزون بر تأسیس مکتب فقهی در کوفه که شاگردانش، به‌ویژه محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹ق) و قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری (۱۱۳-۱۸۲ق) آن را بسط دادند (وفاریشی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۲۸-۲۲۹، ۲۳۱، ۳۳۵ و ۳۴۳-۳۴۵)، دارای دیدگاه‌های اعتقادی نیز بود (وفاریشی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۲۳-۲۳۹؛ پاکتچی، ۱۳۷۲، صص ۳۸۳-۳۹۲؛ ابوزهره، بی‌تا، ص ۳۳۱؛ ابلاغ، ۱۴۰۷ق، صص ۵-۲۰). دیدگاه‌های اعتقادی او در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم هجری به دست ابومنصور ماتریدی سامان یافت و در چارچوب یک منظومه و مذهب کلامی در آمد و از همین رو به عنوان مؤسس مکتب ماتریدیه شناخته شد.

پس از ابومنصور ماتریدی شاگردان و شاگردان شاگردان او اندیشه‌های وی را گسترانیدند و تا مدت‌ها از این مکتب، نه به عنوان ماتریدیه، بلکه بیشتر به «مکتب علمای سمرقند» یاد می‌شد (مادلونگ، ۱۳۷۵، صص ۳۷، ۴۵؛ جلالی، ۱۳۸۶، صص ۲۰-۳۵).

ابومنصور ماتریدی که زاده و پرورش‌یافته سمرقند بود، در اثر تلاش‌های علمی‌اش

۱. برای شرح حال وی نک: نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ قرشی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، صص ۳۶۰-۳۶۱، رقم ۱۵۳۲؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۰، مدخل محمد بن محمد؛ لکنوی، بی‌تا، ص ۱۹۵؛ طاش کبری زاده، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۳۳، ۱۳۴؛ طاش کبری زاده، ۱۹۳۴م، ص ۵۹؛ بزدوی، ۱۳۸۳ق، صص ۲-۳؛ زرکلی، ۱۳۴۵ق، ج ۳، ص ۲۵، مدخل محمد بن محمد؛ بغدادی، ۱۹۵۱م، ج ۲، ص ۳۶؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶؛ سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۳۰؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۹۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵؛ بیاضی، ۱۳۶۸ق، ص ۲۳؛ ماتریدی، بی‌تا، مقدمه، صص ۱-۵۰؛ المغربي، ۱۴۰۵ق، صص ۶-۱۷؛ الحریری، ۱۴۲۱ق، صص ۷۹-۱۱۴.





به امامت اهل سنت و جماعت حنفی در حوزه کلام نایل آمد. ماتریدیان برای وی شأنی عظیم و جایگاهی رفیع قایل‌اند و از وی کرامت‌هایی را نیز نقل کرده‌اند (نک: نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶؛ سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۳۰؛ بزدوی، ۱۳۸۳ق، صص ۲-۳). ماتریدی شاگرد محمد بن مقاتل رازی (متوفای ۲۴۸ق)، قاضی ری، ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی، ابونصر احمد بن عباس عیاضی سمرقندی، معروف به فقیه سمرقندی و نصیر (یا نصر) بن یحیی بلخی (متوفای ۲۶۸ق) بود که همگی از مهم‌ترین دانشمندان حنفی زمان خود و بی‌واسطه یا باواسطه از شاگردان ابوحنیفه بودند (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵؛ قرشی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ رقم ۱۱۶؛ نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ابن الأثیر الجزری، ۱۴۱۴ق، مدخل عیاضی؛ لکنوی، بی‌تا، ص ۲۳؛ تمیمی داری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ رقم ۲۰۶). ماتریدی شاگردان اثرگذاری نیز تربیت کرد که برخی از آنان که در کتاب‌های تراجم معرفی شده‌اند، عبارت‌اند از: ۱. قاضی ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل، مشهور به حکیم سمرقندی (متوفای ۳۴۲ق)؛ ۲. ابومحمد، عبدالکریم بن موسی بن عیسی بزدوی (متوفای ۳۹۰ق)؛ ۳. ابوالحسن علی بن سعید رُستغُنّی (متوفای حدود ۳۵۰ق)؛ ۴. ابواحمد نصر بن ابی نصر احمد بن عباس عیاضی؛ ۵. ابو عبدالرحمن بن ابوليث سمرقندی.

ابومنصور ماتریدی به لحاظ دانش، بسیار فعال و در علوم مختلف صاحب‌نظر بوده است. او در دانش‌های گوناگون از جمله فقه، اصول، تفسیر، کلام و اخلاق آثاری دارد که بیشتر آنها از میان رفته و تنها سه اثر مهم کتاب التوحید (در کلام استدلالی)، تأویلات اهل السنّة (در تفسیر قرآن کریم) و پندنامه (در اخلاق و مواعظ) از آنها باقی مانده است.

۱. رویکردهای متفاوت در جاودانگی

مسئله سرنوشت نهایی انسان، از دیرباز مورد توجه انسان‌ها بوده و اندیشمندان مکتب‌های گوناگون و مذاهب و ادیان مختلف درباره آن بحث کرده‌اند. بسیاری از دانشمندان به این پرسش‌ها پرداخته‌اند که آیا تمام سرنوشت انسان در همین زندگی دنیوی خلاصه می‌شود یا اینکه پس از مرگ نیز ادامه خواهد یافت و اینکه در صورت ادامه داشتن، آن حیات چگونه خواهد بود. در پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های مختلفی در طول تاریخ

شکل گرفته است که به ظاهر پاره‌ای از آنها در نتیجه تأملات متفکران به دست آمده است و برخی دیگر برخاسته از آموزه‌های وحیانی ادیان است و دسته‌ای دیگر نیز جنبه اسطوره‌ای دارد.

قرآن کریم بر اصل بقای انسان پس از مرگ، بسیار تأکید ورزیده و باور به حیات پس از مرگ، از اصول آموزه‌های اسلامی به شمار می‌رود؛ از این رو با چشم‌پوشی از پاره‌ای دیدگاه‌های خاص که به فناپذیری انسان، حتی پس از حیات اخروی باور داشته‌اند،^۱ غالب جریان‌های کلامی مسلمانان از جمله ماتریدیه، بر اصل جاودانگی انسان و حیات ابدی پس از مرگ باور دارند. با این وصف، بسته به اینکه متفکران پیرو کدام مذهب، مکتب یا جریان فکری بوده باشند، در تفسیر و تبیین آن و نیز نوع استدلال‌هایی که برای آن اقامه کرده‌اند، راه‌های متفاوتی پیموده‌اند که در این مجال، به تبیین دیدگاه ابومنصور ماتریدی خواهیم پرداخت.

دو رویکرد اثرگذار در این بحث، رویکرد فلسفی و رویکرد کلامی است که چه‌بسا رویکرد فلسفی به نظریه جاودانگی نفس منتهی شود و رویکرد کلامی نیز از مسئله معاد و حیات پس از مرگ سر در آورد. با این حال، در درون رویکرد کلامی نیز دیدگاه‌ها همواره یکسان نیستند. دیدگاه‌های عمده متکلمان، به‌ویژه متکلمان متقدم از فنای انسان به شمول نفس و بدن و سپس حیات مجدد او در برزخ یا رستاخیز حکایت دارند؛ در حالی که برخی از متکلمان، به‌ویژه متکلمان متأخر که در دوران اثرپذیری کلام از فلسفه، یعنی از سده هفتم هجری به این سو می‌زیسته‌اند، بر این باورند که با مرگ انسان، نفس یا روح از بدن جدا شده و باقی می‌ماند؛ ولی جسم و بدن او فانی شده و سپس در عالم آخرت، همان بدن یا بدنی مانند آن، بار دیگر احیا می‌شود و با افاضه مجدد نفس یا روح بدان، زندگی دوباره آغاز می‌شود.

۱. برای مثال، ابومنصور ماتریدی و دیگرانی، از جهنم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ق)، متکلم مشهور و جبرگرای قرن دوم هجری، روایت کرده‌اند که وی به فناپذیری همه چیز به جز خداوند متعال، از جمله به فناپذیری بهشت و جهنم و اهل آن‌ها باور داشته است (نک: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۵ و ج ۱۰، ص ۴۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۸۷-۸۸؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۷۹).





بنا بر آنچه گذشت، در می‌یابیم که بحث جاودانگی انسان با مسئله حیات پس از مرگ یا معاد ارتباط نزدیکی دارد و در رویکرد کلامی، جاودانگی انسان دقیقاً در چارچوب مسئله حیات پس از مرگ یا همان مسئله معاد بحث می‌شود. ماتریدیان نیز به مثابه پیروان یک مذهب کلامی، به بحث معاد و حیات پس از مرگ پرداخته‌اند و دیدگاه‌های آنان درباره جاودانگی نفس، در ضمن مباحث مربوط به عالم برزخ و قبر و نیز مبحث معاد، قیامت، بهشت و جهنم، به‌ویژه در بحث خلود در بهشت یا جهنم قابل پی‌گیری است؛ از این رو برای بررسی دیدگاه ابومنصور ماتریدی در این زمینه، لازم است دیدگاه‌های وی در مباحث مربوط به حیات پس از مرگ، عالم برزخ، عالم آخرت و ثواب و عقاب در برزخ و آخرت بررسی شود. حتی به نظر می‌رسد برای بررسی دقیق‌تر مسئله و دست‌یافتن به دیدگاه خاص او، به اختصار باید به خود انسان و حقیقت مرگ و انواع آن نیز توجه شود.

۲. تصویر ماتریدی از مسئله جاودانگی انسان

اصل اعتقاد به جاودانگی و رستاخیز، از عقاید مسلم ماتریدی است و سخن، بیشتر در کیفیت و جزئیات مربوط به آن است؛ بنابراین پیش از آنکه به استدلال‌های او درباره جاودانگی انسان پردازیم، لازم است نخست تصویر وی از جاودانگی انسان را به دست آوریم. با عنایت به مطالب پیش‌گفته، مسئله جاودانگی انسان از دیدگاه ماتریدی نیز در قالب مسئله حیات پس از مرگ و مسائل مربوط به برزخ و قیامت قابل تصویر است. جاودانگی انسان در باور او به صورت حیات مجدد پس از مرگ تفسیر می‌شود. وی معتقد است که انسان در انتهای زندگی دنیوی، حیات خود را از دست می‌دهد و سپس برای زندگی اخروی از نو زنده می‌شود. این زندگی نو، با زنده‌شدن بدن و دمیده‌شدن دوباره روح بدان تحقق می‌یابد. این زندگی مجدد جاودانه است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۳۳۴). به هر حال، برای ترسیم دقیق تصویر ماتریدی از مسئله جاودانگی نفس، لازم است به بررسی نوع نگاه وی درباره انسان و چستی او و نیز رابطه روح و جسد با یکدیگر پردازیم و سپس روشن سازیم که مرگ و حقیقت آن و نیز برزخ و حیات برزخی از

دید ماتریدی چیست و در رستاخیز چه رویدادهایی رخ خواهد داد تا انسان به جاودانگی برسد.

۲-۱. انسان: نفس، روح و جسد

نکته تعیین کننده در بحث جاودانگی انسان، روشن ساختن حقیقت انسان و عناصر مهم تشکیل دهنده اوست. ابومنصور ماتریدی معمولاً مفاهیم مورد بحث خود را تعریف نکرده و به فهم متعارف وا می‌نهد. بر همین اساس، در بحث از انسان نیز به تعریف انسان نمی‌پردازد؛ ولی می‌توان از لابلای مباحث او به حقیقت انسان دست یافت.

از مباحث تفسیری ماتریدی می‌توان دریافت که او انسان را ترکیبی از نفس و روح و جسم می‌داند و بر این باور است که انسان همین مرکبی است که دارای هیئتی خاص با اعضا و جوارحی چون دست و پا، سر و صورت، چشم، مو، ... و البته نفس و روح است. ماتریدی در تفسیر آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ؛ آن‌گاه نطفه را به صورت علقه در آوردیم، پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم و آن‌گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم. سپس استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن‌گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم» (مؤمنون، ۱۴)، بر این باور است که تعبیر «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بر مجموعه ترکیب اعضا و جوارح، نفخ روح، رویدن مو و مانند آن دلالت دارد تا این ترکیب «انسان» شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۵۳). این سخن بدین معناست که از منظر وی، انسان همین موجود با هیئت مخصوص است که البته هم جسم و بدن دارد و هم نفس و روح.

به بیان دیگر، ابومنصور ماتریدی جسد انسان را متمایز از روح او و هر دو را متمایز از نفس او می‌داند. از منظر ماتریدی روح و نفس دو چیزند. روح مایه حیات و نفس مبدأ درک است. وی در ذیل آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَمَاتِهَا فِيمَسِكُ إِلَيْنَا قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است



نظر



[قبض می‌کند]، پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازپس می‌فرستد» (زمر، ۴۲)، توضیح می‌دهد که خداوند در اجساد هم نفس و هم روح قرار داده است که اجساد را در حالت خواب، بر همان هیئت پیش از خواب، زنده نگه می‌دارد که اثر مرگ بر آن نیست؛ اما چیزی را درک نمی‌کند، نمی‌شنود، نمی‌بیند، تعقلی ندارد؛ ولی آثار حیات را دارد.

ماتریدی این امر را دلیل بر جدایی نفس و روح می‌داند و بر این باور است که در حالت خواب، چیزی از بدن خارج شده است که با آن می‌توانست اشیا را درک کند که همان نفس است و چیزی در آن باقی مانده است که به واسطه آن به حیات خود ادامه می‌دهد که همان روح است. نتیجه اینکه آنچه مایه حیات است، غیر از آن چیزی است که مبدأ درک است و این دو از هم جدایند^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷؛ و نیز نک: ج ۷، ص ۴۹۹). بر این اساس، می‌توان گفت که از منظر ماتریدی نفس مبدأ درک و روح مبدأ حیات است؛ یعنی تفاوت آن دو از راه اثر هر یک بر ما آشکار می‌شود که اثر نفس درک و اثر روح حیات است. درعین حال ماتریدی در جایی دیگر از تفسیر خود، از دو روح سخن می‌گوید که یکی مبدأ درک و دیگری مبدأ حیات است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷).^۲

با این حال، ابومنصور ماتریدی هیچ‌گاه تعریفی از نفس و روح به دست نداده است؛ جز اینکه در دو جا از تفسیرش با اشاره‌ای گذرا به ماهیت روح و بدون هیچ‌گونه توضیحی، آن را نوعی «ریح» دانسته است؛ یعنی همچون باد که در همه جا منتشر می‌شود، روح نیز در تمام بدن انتشار دارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ ج ۱۰، صص ۱۷۳-۱۷۴).

۱. «ثم علی هذا جائز ان یكون ما ذکر من عذاب القبر أنه إنما یكون علی تلذذ الانفس الدراکه، لا علی الروح» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷)؛ «او ان یكون عذاب القبر علی النفس الروحانی الدراک الذی یخرج فی حال النوم، لیس علی روح الحیاة» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۹۹).

۲. «فجائز ان یكون عذاب القبر علی هذا السبیل علی الروح التي بها یدرک الاشیاء، لا علی روح الحیاة التي بها یحیا».

۲-۲. مرگ و حقیقت آن

نکته اثرگذار دیگر برای تکمیل تصویر ماتریدی از جاودانگی، تبیین مرگ و حقیقت آن است، ولی چون وی تعریفی از مرگ ارائه نمی‌دهد، دست‌یافتن به برداشتی روشن از مرگ و ماهیت آن از منظر ماتریدی چندان آسان نیست. از ظاهر برخی عبارتهای ماتریدی، چنین بر می‌آید که وی مرگ را فنا و نابودی می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، صص ۵۵۲-۵۵۴؛ ج ۶، ص ۸؛ ج ۹، صص ۵۲۷-۵۲۹) که این فنا و نابودی در اثر جدا شدن آنچه که مایه حیات است، رخ می‌دهد. پیش‌تر بیان شد که ماتریدی روح را مبدأ و منبع حیات می‌داند و مادام که این روح در بدن انتشار داشته باشد، زندگی باقی است؛ ولی هرگاه جسد از هم پیاشد یا روح از آن جدا شود، مرگ رخ می‌دهد که این مرگ همان فنا و نابودی آن امر مرکب است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷). البته باید توجه داشت که این فنا و نابودی، فناى مطلق نیست و با فناى فقدان اولیه پیش از آفرینش متمایز است.

به نظر می‌رسد بر ایند کلی دیدگاه ماتریدی درباره مرگ را می‌توان این‌گونه استنباط کرد که این فنا، فناى امر مرکب است که تنها ترکیب خود را از دست داده و البته اجزای آن باقی است؛ بنابراین آن‌گاه که خداوند از طریق فرشته مرگ، روح را از بدن به نحو تام و تمام اخذ کند، مرگ رخ می‌دهد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۳۳۴)؛ بنابراین مرگ نابودی است؛ اما این نابودی ابدی و مطلق نیست و انسان از رهگذر حیات مجدد به جاودانگی دست می‌یابد.

۲-۳. حیات برزخی

در عین حال که ماتریدی مرگ را نابودی و فنا می‌داند، معتقد است که انسان در عالم قبر نیز عذاب می‌شود یا می‌تواند از لذت‌هایی بهره‌مند باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۶۸۷؛ ج ۷، ص ۴۹۹؛ نیز نک: نسفی، ۲۰۰۳م، ج ۲، صص ۳۶۴-۳۶۶؛ نسفی، ۱۴۲۱ق، صص ۲۴۹-۲۵۳). آشکار است که درک عذاب یا لذت، فرع بر داشتن نوعی حیات است و بدون حیات، درک عذاب یا لذت بی‌معناست.





پرسش قابل طرح در اینجا آن است که چگونه می‌توان میان این دو دیدگاه جمع کرد؟ آیا ماتریدی مرگ را نابودی نمی‌داند یا اینکه واقعاً به حیات برزخی باور ندارد؟ در پاسخ باید گفت که بدون تردید از دیدگاه ماتریدی، مرگ در حقیقت فنا و نابودی است؛ اما در پاسخ به این پرسش که این فنا و نابودی چگونه با حیات برزخی سازگار است، در قالب یک فرضیه می‌توان گفت که به احتمال از منظر وی، انسان پس از مرگ، بار دیگر در قبر به حیاتی متناسب با آن دست می‌یابد؛ اما سخنان ماتریدی در تأیید این فرضیه چندان روشن نیست. ابومنصور ماتریدی در حالی که از یک سو وجود عذاب قبر را می‌پذیرد، از سویی دیگر حیات برزخی را نه آشکارا پذیرفته و نه آن را رد کرده است؛ هرچند که سخنان او به نفی حیات برزخی گرایش بیشتری دارد. البته شارحان مکتب او، از جمله ابومعین نسفی به نوعی حیات برزخی تصریح دارند.

ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه «وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ، النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ؛ پس خدا او را از عواقب سوء آنچه نیرنگ می‌کردند حمایت فرمود و فرعونیان را عذاب سخت فرو گرفت. اکنون هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و روزی که رستاخیز بر پا شود، [فریاد می‌رسد که] فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورید» (غافر، ۴۵-۴۶)، در عین حال که نظریه حیات برزخی و وجود نوعی حیات در قبر را که بتواند محملی برای عذاب قبر باشد رد نمی‌کند، احتمال می‌دهد که عرضه آتش بر آل فرعون پیش از قیامت، یعنی پیش از ورود به دوزخ باشد که به عذاب قبر و حیات متناسب با آن نیازی نباشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۳۳)؛ همچنان که وی در موارد دیگر، عذاب قبر را نه مرتبط با حیات برزخی، بلکه مرتبط با نفس می‌داند که می‌تواند متحمل عذاب شود و آن را درک کند؛ بدین معنا که در عذاب قبر، روح و جسد شاهد هیچ‌گونه عذاب یا لذتی نباشد و تنها نفس که خداوند آن را برگرفته و دور از روح و جسد است، متحمل عذاب باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۹۹؛ ج ۸، ص ۶۸۷).

این دیدگاه ماتریدی، بر تمایز میان روح از نفس و نیز تمایز درک از حیات مبتنی است. در راستای تمایز عناصر سه‌گانه جسد، نفس و روح، وی بر این باور است که نفس

وظیفه درک دارد و وظیفه روح نیز مبدئیت برای حیات است؛ بنابراین بدون اینکه حیاتی در عالم برزخ وجود داشته باشد، نفس که کاملاً جدای از بدن و روح است و کار درک را بر عهده دارد، می‌تواند برخوردار از نعمت و لذت یا گرفتار رنج و عذاب باشد. بر همین اساس، ماتریدی با مقایسه نفس در هنگام خواب و مرگ، این احتمال را مطرح می‌سازد که همان‌گونه که در خواب نفس قادر است عذاب یا لذت را درک کند، در موت نیز نفس می‌تواند این عذاب یا لذت را دریابد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۵۲۸).

البته ابو معین نسفی، شارح برجسته مکتب ماتریدی، تفکیک میان درک و حیات را نمی‌پذیرد. نسفی با تأکید بر اصل وجود عذاب قبر، بر این باور است که حیات از شرایط علم و درک است. در جایی علم و درک معنا خواهد داشت که حیاتی وجود داشته باشد؛ بنابراین وی تأکید دارد که رنج‌بردن و لذت‌بردن بدون علم و درک امکان ندارد و علم و درک نیز بدون حیات ممکن نیست (نسفی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۹). نسفی مدعی است که ماتریدی نیز ضمن پذیرش وجود عذاب قبر، به صراحت حیات را شرط وجود عذاب می‌دانسته و در اعاده روح به میت در قبر توقف کرده است (نسفی، ۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۳۶۶)؛ هرچند در آثار موجود ماتریدی چنین تصریحی را نمی‌توان یافت.

یکی از مهم‌ترین مواردی که معمولاً متکلمان و مفسران برای حیات برزخی بر می‌شمارند، حیات شهیدان است که در آیات ۱۶۹-۱۷۱ سوره آل عمران بدان اشاره شده است.^۱ هرچند ماتریدی اقوالی از مفسران نخستین، به‌ویژه حسن بصری را در ذیل این آیات و نیز در ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره،^۲ درباره حیات برزخی شهیدان نقل کرده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۵۹۵-۵۹۶؛ ج ۲، صص ۵۲۸-۵۳۰)، خود تصریحی بدان ندارد. وی در این دو مورد که آیات به‌روشنی از حیات شهیدان سخن می‌گوید، موضعی آشکار اتخاذ نکرده است؛ هرچند به‌ظاهر گرایش به این دارد که حیات حقیقی را برای

۱. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَوِّقُونَ، فَرَجِحَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَقُضِيَ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَضِيغُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۷۱).

۲. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴).





شهیدان در برزخ نپذیرد. شاهد اینکه وی در موضعی دیگر به اختصار از مرگ حقیقی شهیدان و حیات تشریفی آنان سخن می‌گوید و آنها را در حقیقت مردگانی می‌داند که از باب کرامت الهی برای آنان و نیز به دلیل منزلتی که نزد خدا دارند، خداوند آنان را «زنده نزد خود» دانسته است^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۳۵۴).

۲-۴. حیات مجدد اخروی و مسئله رستاخیز

نکته چهارم در ترسیم مسئله جاودانگی از دیدگاه ماتریدی، مسئله حیات مجدد اخروی و مسئله رستاخیز است که نسبت به سه نکته پیشین، اهمیت افزون‌تری دارد. ماتریدی همچون دیگر متکلمان به حیات پس از مرگ باور دارد و این حیات پس از مرگ را در سرای آخرت و به شکل رستاخیز می‌داند که در نهایت به جاودانگی در بهشت و جهنم می‌انجامد.

از منظر ماتریدی، اساساً آفرینش انسان در این دنیا برای این دنیا نیست؛ وگرنه این آفرینش برای نابودی و فنا و در نتیجه بیهوده خواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۹). از دیدگاه او آفرینش انسان در این دنیا برای زندگی در سرای آخرت است که با زنده‌شدن دوباره انسان شکل می‌گیرد. به باور ماتریدی عناصر سه‌گانه انسان که در اثر مرگ از هم جدا شده‌اند، دوباره در رستاخیز با هم ترکیب می‌شوند و آنجا احیای مجدد انسان رخ می‌دهد. از دیدگاه ماتریدی، رستاخیز، جسمانی - روحانی است؛ یعنی بدنی که در این دنیا وجود داشته اما متلاشی شده و از میان رفته است، دوباره جمع می‌شود و همان بدن دنیوی در رستاخیز دوباره شکل می‌گیرد و همان نفس و روحی که در دنیا به آن بدن تعلق داشت، دوباره به همان بدن اخروی دمیده می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۹۱ و ج ۱۰، صص ۳۳۶-۳۳۸) و مرگ که در حقیقت میان اجزای انسان فاصله انداخته بود، جای خود را به حیات دوباره می‌دهد و رستاخیز، اعاده بعد از فانی ساختن است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۸).

۱. «... لأنه ذكر الشهداء احياء عنده، وإن كانوا في الحقيقة موتى؛ لفضل الكرامة لهم والمنزلة عند الله».

۳. جاودانگی اخروی (در بهشت یا جهنم)

زندگی دنیایی، برزخ و نیز رستاخیز در حقیقت مراحل تطوری است که از رهگذر آن انسان به حیات آخرتی راه می‌یابد و در سرای آخرت به جاودانگی می‌رسد. از نظر ماتریدی، انسان در سرای آخرت به زندگی ابدی دست خواهد یافت؛ اما این ابدی بودن و جاودانگی برای همه انسان‌ها یکسان نیست؛ بلکه در نهایت انسان‌ها به دو دسته اهل بهشت یا اهل جهنم تقسیم می‌شوند. بهشتیان در بهشت جاودانه هستند و دوزخیان در دوزخ. او بر این باور است که جاودانگی اخروی زوال‌ناپذیر است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۵۸). وی در مواضع بسیاری از تفسیرش به موضوع جاودانگی پرداخته و معتقد است که بقای در سرای آخرت اساساً مقصود اصلی آفرینش است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، صص ۳۷۵-۳۷۶) و اگر انسان در سرای آخرت جاودانه نباشد، آفرینش با هدف فنا خواهد بود که کاری بیهوده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۹).

درباره جاودانگی بهشتیان و بهشت، ماتریدی بر این باور است که بهشت و نعمت‌های آن ابدی است و بهشتیان نیز در آن جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ج ۵، ص ۳۲۰). وی تأکید دارد که جاودانگی در بهشت به این جهت است که در آنجا مرگی وجود ندارد تا حیات بهشتیان را تهدید کند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۲۱۴). در عین حال ماتریدی این جاودانگی را در نتیجه رحمت الهی و فضل او می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶) و بر این باور است که گرچه بهشتیان در اثر ایمان و اعمال صالح وارد بهشت شده‌اند، این ایمان و عمل صالح او سپاس کوچک‌ترین نعمت‌های او نیز به شمار نمی‌آید؛ از این رو جاودانگی و برخوردارگی ابدی از بهشت و نعمت‌های آن در اثر رحمت و فضل الهی است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۵۳۱) و چنان نیست که بهشتیان، حقی بر خداوند متعال داشته باشند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۲۵۵).

ماتریدی دوزخ و عذاب‌های آن را نیز ابدی و دوزخیان را در آن جاودانه می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، صص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، صص ۵۱، ۱۳۱، ۱۸۴) و می‌گوید همان‌گونه که مؤمنان در بهشت جاودانه‌اند، کافران و منافقان نیز در جهنم جاویدان خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، صص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، ص ۱۳۱؛ ج ۹، ص ۶۰۱).





از دیدگاه ابومنصور ماتریدی، جاودانگی در بهشت و دوزخ، به انسان مرکب از نفس، روح و بدن تعلق می‌گیرد و چنین نیست که جاودانگی ویژه روح انسان باشد و بدن جاودانه نباشد. بر این اساس، وی بر جاودانگی نفس، روح و بدن و انسان مرکب از هر سه اصرار می‌ورزد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، صص ۳۳۶-۳۳۷)؛ بنابراین از دیدگاه ماتریدی، انسان موجودی جاودانه است و این جاودانگی به همه انسان‌ها تعلق می‌گیرد. هم مؤمنان در بهشت جاودانه‌اند و هم کافران و منافقان در جهنم جاودانه‌اند. با این تفاوت که کسی از اهل بهشت هرگز از آن اخراج نمی‌شود؛ ولی همه اهل دوزخ در دوزخ جاودانه نیستند؛ بلکه دوزخیان دو دسته‌اند: دوزخیان کافر و منافق که در دوزخ جاودانه‌اند و دوزخیان مؤمن، اما گنهکار که حد اکثر به اندازه گناه خود در دوزخ خواهند بود و زندگی جاودانه آنان در بهشت ادامه خواهد یافت (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۰-۴۶۰). گرچه ابومنصور ماتریدی درباره مؤمن مرتکب گناه کبیره بر این باور است که سرانجام او در بهشت جاودانه خواهد بود؛ اما اینکه او برای مجازات گناه خود به دوزخ خواهد رفت یا نه، مجازات او را امری حتمی نمی‌داند و بر این باور است که او تحت مشیت الهی قرار دارد که اگر خداوند بخواهد او را عفو فرماید و پیش از ورودش به دوزخ، یکسره به بهشت جاودانگی روانه سازد یا اینکه او را حد اکثر به اندازه گناهی که مرتکب شده است، در دوزخ مجازات کند و سپس به بهشت وارد سازد (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۰-۴۶۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱).

۴. استدلال‌های ابومنصور ماتریدی برای اثبات جاودانگی

برای اثبات جاودانگی انسان در حیات اخروی، با رویکرد کلامی، به طور معمول دو گونه استدلال عقلی و نقلی وجود دارد که اغلب متکلمان از هر دو نوع استدلال بهره می‌گیرند؛ ولی با توجه به نوع رویکرد عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی در یک مدرسه کلامی، چه بسا یکی از دو نوع استدلال‌ها چیرگی بیشتری داشته باشد؛ از همین رو پیش از تبیین استدلال‌های ماتریدی در این باب، باید رویکرد عقلی یا نقلی وی را روشن سازیم. به‌رغم این حقیقت که رویکرد کلی و اصلی مذهب ماتریدیه، عقل‌گرایی است، در

مباحث مربوط به حیات پس از مرگ، از جمله در مسئله جاودانگی، غالب ماتریدیان نقل‌گرا هستند و بیشتر از استدلال‌های نقلی بهره می‌گیرند؛ به گونه‌ای که اساساً برخی از ماتریدیان، کل مباحث مربوط به حیات پس از مرگ را «سمعیات» نامیده‌اند (ابن‌همام، بی‌تا، ص ۱۴۰)؛ از این رو استدلال‌های ماتریدیان در باب جاودانگی نیز به طور عمده بر آیات و روایات مبتنی است. با این حال، چنانکه خواهیم دید آنان در تبیین مباحث خود از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌گیرند.

ابومنصور ماتریدی اساس مباحث خود در مسئله جاودانگی در بهشت و جهنم را بر اساس نصوص دینی، به‌ویژه آیات قرآنی استوار ساخته و البته در تبیین آن از استدلال‌های عقلی نیز بهره برده است. در اندیشه او، در مسئله جاودانگی اخروی، پیوندی وثیق میان عقل و نقل وجود دارد و هرگز میان آن دو اختلافی وجود ندارد. در اصل مبنای نصوص دینی، وی از سویی تصریح دارد که در مسائل معاد، تنها طریقی استوار، نصوص دینی است و حتی در آغاز تفسیر مسائل قرآنی معاد نیز تصریح دارد که به هیچ تفسیری کردن نخواهد نهاد، مگر اینکه تفسیر آن از سوی پیامبر خدا ﷺ ثابت شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۱۴۰-۱۴۱)؛ چنانکه تصریح دارد که اصل لزوم رستاخیز و حیات پس از مرگ، هم با دلیل عقلی و هم از رهگذر اخبار پیامبران آشکار می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴).

با توجه به این امر، افزون بر استدلال ماتریدی به نصوص دینی بسیار در اثبات جاودانگی اخروی انسان، وی استدلال‌هایی نیز بر جاودانگی اخروی انسان یا رستاخیز و حیات پس از مرگ و یا برخورداری انسان از نعمت جاودانه یا عذاب ابدی در قیامت ارائه کرده که بیشتر این استدلال‌ها نیز برگرفته از قرآن است. این استدلال‌ها صورت عقلی دارند و می‌توان آنها را استدلال‌های عقلی یا دست‌کم تبیین‌های عقلی از نصوص دینی بر شمرده؛ به بیان دیگر، برخی از مهم‌ترین مقدمات این استدلال‌ها برگرفته از آیات قرآنی است و از این رو می‌توان آن را تبیین عقلانی از نصوص دینی دانست. درعین حال باید توجه داشت که این استدلال‌ها یا تبیین‌ها به لحاظ شمول و دلالت یکسان نیستند. برخی از این استدلال‌ها فراگیرند و شامل همه انسان‌ها می‌شوند. برخی از آنها به





جاودانگی مؤمنان و برخی دیگر به اصل جاودانگی نظر دارند و بعضی از آنها نیز بر رستاخیز و حیات پس از مرگ و جاودانگی اخروی دلالت دارند.

۴-۱. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب حکمت

یکی از استدلال‌هایی که ماتریدی به تکرار بدان تمسک می‌جوید، استدلال بر جاودانگی از باب حکمت است. ماتریدی این استدلال را برآمده از عقل برمی‌شمارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴)، بر این باور است که اگر انسان موجودی فانی باشد، بر خلاف حکمت الهی خواهد بود. مفاد این استدلال که ماتریدی بارها در تفسیر خود بدان پرداخته، این است که ایجاد عالم و انسان در صورتی که با مرگ از میان برود و نابود شود، ایجاد به هدف فنا و نابودی و دور از حکمت و تهی از عاقبت حمیده است؛ از این رو حکمت الهی مستلزم حیات پس از مرگ و رستاخیز انسان و جاودانگی اوست (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴؛ ج ۷، ص ۱۱۸، ۱۷۱، ۴۵۸، ۴۸۶؛ ج ۹، ص ۲۰۸-۲۰۹).

ماتریدی در تبیین این استدلال توضیح می‌دهد که اولاً هر یک از پدیده‌های عالم مشتمل بر حکمت‌های شگفت و دارای احکام و ایتقان است که بر حکمت مبدع و خالق آن دلالت دارند؛ ثانیاً همین پدیده‌ها دلالت دارند که صرفاً برای نابودی ساخته نشده‌اند؛ بلکه برای اهدافی ساخته شده‌اند که اگر تهی از آن هدف‌ها باشند، آفرینش آنها عبث و سفاهت خواهد بود؛ بنابراین امکان ندارد که خدای حکیم با داشتن صفت حکمت، جهان و انسان را تنها برای مرگ و فنا آفریده باشد؛ زیرا انجام یک کار با هدف نابودی محض از سوی حکیمی از حکیمان بشر، او را از مقتضای حکمت خارج ساخته و بر سفاهت صاحب فعل دلالت خواهد داشت؛ از این رو ماتریدی نتیجه می‌گیرد که آفرینش کل انسان و جهان که حکمت حکیمان بشری، جزئی از آن است، سزاوارتر به این است که صرفاً برای فنا ساخته نشده باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۵۲؛ نیز نک: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۱۳۹؛ ج ۹، ص ۵۲۸؛ ج ۱۰، صص ۳۳۶، ۳۵۹، ۴۲۶، ۴۴۵، ۴۴۷). وی تأکید می‌کند که انجام دادن فعل برای هلاکت و نابودی، داخل در حکمت نیست؛ بنابراین امور فانی مقصود نیست و آنچه مقصود حکیم است، وجه بقاست. پس جاودانگی و بقا و سرای باقی، مقصود است

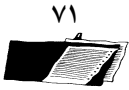
(ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۵۸). ماتریدی هدف جهان هستی را نفع رساندن به انسان دانسته و بر این باور است که عالم برای انسان است و اگر انسان فانی باشد، نقض حکمت خواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۶۰).

۴-۲. استدلال بر جاودانگی از باب ابدی بودن عقیده و مذهب

یکی از استدلال‌هایی که ماتریدی بر آن تأکید دارد، استدلال بر جاودانگی اخروی انسان و نیز جاودانگی برخورداری او از نعمت در بهشت یا عذاب در جهنم، از باب ابدی بودن عقیده و مذهب است. این استدلال که به ظاهر از نوآوری‌های ابومنصور ماتریدی است، در حقیقت پاسخی است به این پرسش که چرا انسان باید از بهشت جاودانه برخوردار یا در دوزخ جاودانه گرفتار باشد، با وجود اینکه زندگی و اعمال انسان در دنیا کوتاه و موقت بوده است. ماتریدی استدلال می‌ورزد که خلود در نعمت‌های جاودانه بهشتی یا خلود در گرفتاری‌های جاودانه جهنمی، در اثر عقیده و مذهب است. عقیده و مذهب، اموری ابدی‌اند که انسان‌ها به نحو جاودانه بدان اعتقاد می‌ورزند؛ به بیان دیگر، امور اعتقادی از دیدگاه صاحبان آنها ابدی هستند و بنابراین نتیجه یا پاداش و کیفر آن هم ابدی و جاودانه خواهد بود^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۹ و ۴۶۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱؛ ج ۱۰، صص ۴۵۱ و ۴۵۲).

به نظر می‌رسد این استدلال که ماتریدی آن را استدلالی عقلی و به تعبیر خودش، بر پایه اعتبار می‌داند، یکی از مهم‌ترین استدلال‌های عقلی است که وی در باب جاودانگی انسان آورده است و به ظاهر برگرفته از آیات و روایات هم نیست؛ بلکه جزو

۱. «ثم الوجه الآخر من طريق الاعتبار أن الكفر مذهب يعقد، والمذاهب تعقد للابد، فعلى ذلك عقوبته» (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۹). «اذ الاعتقادات تكون عند اربابها ابدیات» (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۶۱). «ولكن عقوبة الكفر ابدًا والتخليد فيها لا لوقت، وكذلك ثواب الايمان للابد لا لوقت، لأن من اعتقد دينا انما يعتقد للابد لا لوقت؛ فعلى ذلك جزاءه للابد لا لوقت» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱). «والأصل عندنا: أن من اعتقد مذهباً فهو يعتقد التدوين به ابدًا ما بقى، لا يتركه. ثم العقاب جعل للکفر والتواب جعل لالتقاء عن المالك ... فاذا ثبت أن كل واحد منهما جزاء للمذهب، وكان الاعتقاد للابد؛ فكذلك جزاؤه يقع للابد والدوام، لا للزوال والانقطاع» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱).



نظر



نوآوری‌های خود ماتریدی و بیانگر نگاهی فیلسوفانه و تحلیلی به مسئله جاودانگی است. این استدلال خود نظریه‌ای مهم درباره‌ی جاودانگی انسان تلقی می‌شود که بر جاودانگی اندیشه و عقیده مبتنی است و می‌توان آن را با استدلال‌های دانشمندان متأخر بر جاودانگی نفس از رهگذر تجرد علم و نفس قابل قیاس دانست.

۳-۴. استدلال بر جاودانگی از باب زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و عذاب‌ها

استدلال دیگر ماتریدی بر جاودانگی اخروی انسان‌ها، استدلال بر جاودانگی مؤمنان در بهشت به دلیل زوال‌ناپذیری نعمت‌های بهشت و جاودانگی غیرمؤمنان در دوزخ از باب زوال‌ناپذیری عذاب‌های دوزخ است. این استدلال نیز برگرفته از آیات قرآنی درباره بهشتیان و زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی و نیز ویژگی‌های جهنم و زوال‌ناپذیری عذاب‌های آن است. ابومنصور با استناد به آیات قرآنی که از دوام نعمت‌های بهشتی^۱ یا از ابدی‌بودن عذاب‌های اخروی^۲ سخن می‌گویند، به تبیین جاودانگی اهل بهشت و اهل دوزخ و نیز زوال‌ناپذیری و ابدی‌بودن نعمت‌های بهشتیان و نیز زوال‌ناپذیری و ابدی‌بودن عذاب‌های اهل جهنم می‌پردازد. وی با بیان زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی و نیز تشریح زوال‌ناپذیری عذاب‌های جهنم (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۴۸؛ ج ۹، صص ۵۳۰ و ۶۰۱)، بر جاودانگی بهشت و دوزخ و اهل آن دو تأکید ورزیده و این‌گونه استدلال می‌کند که آگاهی از زوال‌پذیری نعمت، نعمت را بر صاحبان نعمت تیره می‌سازد و لذت آن را بر ایشان تلخ و صفای آن را بر آنان مکدر می‌کند. پس، نمی‌توان گفت که نعمت برای آنان تمام و کامل باشد. همچنین آن‌گاه که اهل دوزخ، زوال‌پذیری دوزخ و خلاصی از آن را به یاد آورند، از آن لذت خواهند برد و عذاب بر آنان سبک می‌شود؛ بنابراین لازم است به

۱. برای مثال آیاتی همچون «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (رعد، ۳۵) و «وَقَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ لَا تَمُوتُ وَلَا تَمُوتُ» (واقعه، ۳۲-۳۳).

۲. برای نمونه، آیاتی همچون «يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (مانده، ۳۷) و «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (توبه، ۶۸).

جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ قایل شویم تا نعمت‌ها بر اهل آن، و عذاب‌ها نیز بر اهل آن تمام شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵۱).

گفتنی است سه استدلال پیش گفته، همه انسان‌ها از جمله مؤمنان و غیرمؤمنان را شامل می‌شود.

۴-۴. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص

ابومنصور ماتریدی دو استدلال دیگر دارد که به لحاظ شمول، همه انسان‌ها را شامل نمی‌شود و تنها مؤمنان و اهل بهشت را در بر می‌گیرد. این دو استدلال درحقیقت به ماهیت بهشت و نعمت‌های آن باز می‌گردد و شاید به همین لحاظ بتوان آنها را واحد تلقی کرد. این استدلال‌ها عبارت‌اند از: استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص که زوال‌پذیری مهم‌ترین عیب و نقص قلمداد می‌شود و استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت.

ماتریدی در استدلال نخست که برگرفته از آیات قرآنی درباره ماهیت و ویژگی‌های بهشت است، به این ویژگی مهم بهشت اشاره می‌کند که خداوند متعال بهشت را از تمام معایب منزّه ساخته و از همین رو آن را «سرای قدس» (دار قدس) و «سرای سلامت» (دار سلام) نامیده است. با این حال، اگر سرانجام بهشت فنا و نابودی باشد، بهشت دارای بزرگ‌ترین معایب خواهد بود؛ زیرا زوال و نابودی، بزرگ‌ترین عیب‌هاست؛ بنابراین چون بهشت منزّه از تمام معایب از جمله زوال‌پذیری است، بهشت و اهل آن همواره جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۶).

۴-۵. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت

استدلال دیگر ابومنصور ماتریدی بر جاودانگی اخروی که به مؤمنان و اهل بهشت اختصاص دارد، استدلال از باب نفی موت در بهشت است. ماتریدی در این استدلال که برگرفته از آیات قرآنی است، به این ویژگی بهشت اشاره دارد که در آن مرگ وجود ندارد؛ بنابراین هرکس وارد بهشت شود، به جاودانگی دست یافته است. وی این



نظر



استدلال را در مواضع مختلفی از تفسیرش از جمله در تفسیر آیه «لَا يَدْوَ قُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى» (دخان، ۵۶)، مطرح ساخته و تأکید می‌ورزد که انسان‌ها تنها همان مرگ نخستینی را تجربه خواهند کرد که آنها را از دنیا به سرای آخرت انتقال می‌دهد و دیگر در بهشت مرگی وجود ندارد؛ بنابراین اهل بهشت جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۲۱۴)؛ چنان که با استناد به آیه «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ؛ بی تردید سرای آخرت همان زندگی واقعی و ابدی است» (عنکبوت، ۶۴)، بر این ویژگی مهم بهشت تأکید می‌ورزد که سرای آخرت، سرای زندگی است و مرگ، انقطاع و فنا در آن راه ندارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۲۴۳).

در پایان باید یادآور شویم که ماتریدی افزون بر ارائه استدلال‌های فوق بر جاودانگی انسان، به برخی شبهه‌ها در این زمینه نیز پاسخ گفته است. از این میان، شاید مهم‌ترین آنها شبهه شباهت یافتن انسان یا بهشت و دوزخ به خدا در صورت جاودانگی است. این شبهه که به ادعای ماتریدی، جهمیّه آن را مطرح کرده‌اند بیان می‌دارد که اگر بهشت و اهل بهشت جاودانه و غیرفانی باشند، اولاً با آیات قرآنی که خداوند را «الأول»، «الآخر» و «الباقی» وصف می‌کنند ناسازگار می‌نماید؛ ثانیاً مستلزم تشبیه آنها به خداوند است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ج ۱۰، ص ۴۵۱). ماتریدی به این شبهه این گونه پاسخ می‌دهد که این جاودانگی مستلزم تشبیه نیست؛ زیرا خداوند «بذاته» به اول، آخر و باقی متصف است؛ ولی دیگران «بغیره» به این وصف‌ها متصف‌اند؛^۱ بنابراین مستلزم تشبیه و ناسازگار با آیات نخواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۴۰۵-۴۰۶؛ ج ۱۰، ص ۴۵۱). به نظر می‌رسد ماتریدی در این بیان خود، کاملاً فیلسوفانه سخن گفته و اولیت و آخریت و نیز بقا را بر دو گونه «بذاته» و «بغیره» تقسیم کرده و خدا را بذاته اول، آخر و باقی می‌داند و انسان را بغیره به این وصف‌ها متصف می‌سازد.

۱. «فالأية ترد على الجهمية قولهم؛ لأنهم يقولون... ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيهاً. لكن ذلك وهم عندنا؛ لأن الله تعالى هو الأول بذاته والآخر بذاته والباقي بذاته، و الجنة وما فيها باقية بغیره» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۴۰۵-۴۰۶)؛ «... أن الله تعالى استوجب الوصف بأنه اول و آخر بذاته لا بغیره، و غیره بصیر اولاً و آخراً بغیره» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱).

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته روشن شد که ماتریدیان از جمله ابومنصور ماتریدی، در مقام بنیانگذار ماتریدیه، در بحث جاودانگی رویکرد کلامی دارند و همچون بیشتر فرقه‌های اسلامی به جاودانگی انسان در قالب حیات پس از مرگ معتقدند. ابومنصور حیات اخروی انسان را به صورت مرکب از روح و جسم می‌داند و بر این باور است که انسان پس از مرگ، در سرای آخرت به زندگی باز خواهد گشت و این زندگی در بهشت برای مؤمنان و در دوزخ برای غیرمؤمنان جاودانه خواهد بود. ماتریدیان هر چند در کلیت نگاه کلامی‌شان، عقل‌گرا شمرده می‌شوند، در بحث رستاخیز و جاودانگی انسان در حیات اخروی به طور عمده نگاه نقل‌گرایانه دارند و برای اثبات جاودانگی بیشتر به نصوص دینی تمسک می‌کنند. البته آنها رویکرد عقلی را به طور کامل کنار نمی‌گذارند؛ بلکه می‌کوشند در تبیین نصوص دینی به تبیین‌های عقلی نیز پردازند؛ از این رو هر چند اساس بحث جاودانگی و حیات پس از مرگ در تفکر ماتریدی بر نصوص دینی، به ویژه آیات قرآنی مبتنی است، می‌توان گفت بیشتر استدلال‌های او در این زمینه، استدلال‌های عقلی هستند یا دست کم تبیین‌هایی عقلی برای جاودانگی انسان به شمار می‌آیند. این استدلال‌ها عبارت‌اند از: (۱) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب حکمت؛ (۲) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب ابدی بودن عقیده و مذهب؛ (۳) استدلال بر جاودانگی از باب زوال‌ناپذیری نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم؛ (۴) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص؛ (۵) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابلاغ، عنایت الله. (۱۴۰۷ق). الإمام الاعظم ابوحنيفة المتكلم. قاهرة: بی نا.
۲. ابن الأثیر الجزری، علی بن محمد. (۱۴۱۴ق). اللباب فی تهذیب الانساب. بیروت: دار صادر.
۳. ابن همام، محمد بن عبدالواحد. (بی تا). المسایرة فی علم الکلام (تعليق: محمد محیی الدین عبدالحمید). قاهرة: مكتبة محمود.
۴. ابوزهره، محمد. (بی تا). تاریخ المذاهب الاسلامیه. قاهرة: دارالفکر العربی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین (مصحح: هلموت ریتز). ویسبادن: دار النشر فرانز شتاينر.
۶. الحرّبی، احمد. (۱۴۲۱ق). الماتریدیه دراسةً و تقویماً (چاپ دوم). ریاض (عربستان): دارالصمیمی.
۷. المغربی، علی عبدالفتاح. (۱۴۰۵ق). امام اهل السنة والجماعة ابو منصور الماتریدی وآراؤه الکلامیه. قاهرة: مكتبة وهبه.
۸. بزدوی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م). اصول الدین (محقق: د. هانز بیتریس). قاهرة: دار احیاء الکتب العربیه.
۹. بغدادی، اسماعیل باشا. (۱۹۵۱م). هدیة العارفين: اسماء المؤلفین وآثار المصنّفین (ج ۲). استانبول: وكالة المعارف الجلیله.
۱۰. بیاضی، کمال الدین. (۱۳۶۸ق). اشارات المرام من عبارات الامام (محقق و تعلیق: یوسف عبدالرزاق). مصر: شرکت المصطفی البانی.
۱۱. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۲). ابوحنیفه. در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی (سروراستار: سید کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵). تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. تمیمی داری، تقی الدین. (۱۴۰۳ق)، طبقات السنیة فی تراجم الحنفیة (محقق: عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۱). ریاض: دار الرفاعی للنشر والطباعة والتوزیع.
۱۳. جلالی، سیدلطف الله. (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید ماتریدیه. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۴. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون (ج ۶). بیروت: دارالفکر.



۱۵. زبیدی، محمد الزبیدی الحسینی الشهير بمرتضى. (۱۴۱۴ق). اتحاف السادة المتقين بشرح احیاء علوم الدین (ج ۲). بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.
۱۶. زرکلی، خیرالدین. (۱۳۴۵ق). الأعلام: قاموس تراجم الرجال والنساء من العرب والمستعربین. مصر: مطبعة العربیة.
۱۷. سمرقندی، ابوطاهر. (۱۳۶۷). سمریه (به کوشش: ایرج افشار)، بی جا: مؤسسه فرهنگي جهانگیری.
۱۸. سمرقندی، محمد بن عبدالجلیل. (۱۳۶۷). قنیه، بی جا: مؤسسه فرهنگي جهانگیری.
۱۹. شهرستانی، محمد. (۱۳۹۵ق). الملل والنحل (تعلیق: محمد سید کیلانی، ج ۱). بیروت: دار المعرفة.
۲۰. طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی. (۱۹۳۴م). طبقات الفقهاء (تعلیق و تصدیق: احمد نیله). موصل (عراق): مکتبه الفازی.
۲۱. طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی. (بی تا). مفتاح السعادة ومصباح السیادة فی موضوعات العلوم (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. قرشی، ابن ابی الوفاء عبدالقادر. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۳م). الجواهرالمضیة فی طبقات الحنفیه (محقق: عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۱ و ۳، چاپ دوم). ریاض (عربستان): انتشارات هجر.
۲۳. کحاله، عمر رضا. (۱۴۱۴ق). معجم المؤلفین: تراجم مصنفی الکتب العربیة (ج ۳). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. لکنوی، محمد عبدالحی. (بی تا). الفوائدالبهیة فی تراجم الحنفیه (به ضمیمه التعليقات السنیه علی الفوائد البهیة) (مصحح و تعلیق: محمد بدرالدین النعسانی). بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. ماتریدی، ابومنصور محمد. (۱۴۲۲ق). کتاب التوحید (محقق: بکر طویال اوغلی و محمد آروشی). بیروت و استانبول: دار صادر و مکتبه الارشاد.
۲۶. ماتریدی، ابومنصور محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات اهل السنة: تفسیر الماتریدی (محقق: مجدی باسلوم، ج ۱-۱۰). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. ماتریدی، ابومنصور محمد. (بی تا). کتاب التوحید (محقق و تقدیم: فتح الله خلیف). اسکندریه مصر: دارالجامعات المصریة.
۲۸. مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۵). مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه (مترجم: جواد قاسمی). مشهد: آستان قدس.



٢٩. نسفى، ميمون بن محمد. (١٤٠٧ق)، التمهيد فى اصول الدين (محقق، تعليق و تقديم: د. عبدالحى قابيل). قاهره: دارالثقافه للنشر والتوزيع.
٣٠. نسفى، ميمون بن محمد. (١٤٢١ق). بحر الكلام (محقق: محمد صالح فرفور، چاپ دوم). دمشق: مكتبة دار الفرفور.
٣١. نسفى، ميمون بن محمد. (١٩٩٠م). تبصرة الادلة فى اصول الدين على طريقة الامام ابى منصور الماتريدى (محقق و تعليق: كلود سلامة، ج ١). دمشق: المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية.
٣٢. نسفى، ميمون بن محمد. (٢٠٠٣م). تبصرة الادلة فى اصول الدين (محقق و تعليق: حسين آتاي و شعبان على دوزكون، ج ٢). انقره [آنكارا]: نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.
٣٣. وفاريسى، محمد. (١٤٢٦ق). المذهب الحنفى. در: المذاهب الاسلامية الخمسة (تاريخ و توثيق: فضلى، عبدالهادهى و ديگران). بيروت: الغدير.



References

* Holy Quran.

1. Abu Zohra, M. (n.d.). *History of Islamic religions*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
2. al-Harbi, Ahmad (1421 AH). *Mathematics in Studies and Calendar* (Second Edition). Riyadh: Dar al-Samimi. [In Arabic].
3. al-Maghribi, A. A. F. (1405 AH). *Imam of the Sunnah and the congregation Abu Mansour Al-Matridi and his theological views*. Cairo: Wahba School. [In Arabic].
4. al-Qurashi, A. Q. (1419 AH). *Jewelry in the Hanafi classes* (A. F. Muhammad al-Hulu, Ed., 2nd ed., Vols. 1 & 3.). Riyadh: Hajar.
5. al-Zereqli, Kh. (1345 AH). *Announcements: Dictionary translates men and women from Arabs and Arabs*. Egypt: Arabic Press. [In Arabic].
6. Ash'ari, A. (1400 AH). *Articles of Islamists and the difference between the Muslims* (H. Ritter, Ed.). Wiesbaden: Publisher Franz Steiner. [In Arabic]
7. Baghdadi, I. B. (1951). *The gift of the mystics: the names of the authors and the works of the authors* (Vol. 2). Istanbul: The representative of the glorious encyclopedia. [In Arabic]
8. Bayazi, K. (1368 AH). *Isharat al-Maram min Ibarat al-Imam* (Y. Abdul Razzaq, Ed.). Egypt: Mustafa Al-Bani Company. [In Arabic].
9. Bazdavi, M. (1383 AH). *Principles of Religion* (D. H. Beatrice, Ed.). Cairo: Dar Al-Ahya Al-Kitab Al-Arabiya. [In Arabic]
10. Haji Khalifa, M. (1419 AH). *Discovering suspicions about the names of books and arts* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
11. Iblagh, E. (1407 AH). *The Great Imam Abu Hanifa the speaker*. Cairo: n.p. [In Arabic]
12. Ibn al-Athir, A. (1414 AH). *al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb*. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]



13. Ibn Hammam, M. (n.d.). *Problems in the science of theology* (M. M. Abdul Hamid, Ed.). Cairo: Mahmoud School. [In Arabic]
14. Jalali, S. L (1386 AP). *History and beliefs of Matridia*. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian].
15. Kahala, Omar Reza (1414 AH). *Dictionary of authors: Translated by the author of the Arabic books* (Vol. 3). Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic].
16. Leknavi, M. A. H. (n.d.). *Benefits in the Hanafi translation* (with the addition of Sunni commentaries on the benefits) (M. Badruddin Al-Nasani, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].
17. Madlung, W. (1375 AP). *Islamic schools and sects in the Middle Ages* (J. Ghasemi, Trans.). Mashhad: Astan Quds. [In Persian].
18. Matriddi, A. M. M. (1422 AH). *Book of Tawhid* (B. Tubal Oghli & M. Arushi, Ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
19. Matriddi, A. M. M. (1426 AH). *Interpretations of Ahl al-Sunnah: Tafsir al-Matriddi* (M. Baslum, Ed., VolS. 1-10). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic].
20. Matriddi, A. M. M. (n.d.). *Book of Tawhid* (F. Khalif, Ed.). Alexandria: Egyptian Library. [In Arabic].
21. Nasfi, M. (1407 AH), *Al-Tamheed in the principles of religion* (D. A. H. Cain, Ed.). Cairo: Dar al-Thaqafa for publishing and distribution. [In Arabic].
22. Nasfi, M. (1421 AH). *Bahr al-Kalam* (M. S. Farfor, 2nd ed.). Damascus: Al-Farfor School. [In Arabic].
23. Nasfi, M. (1990). *Commentary on justice in the principles of religion on the path of Imam Abi Mansour al-Matriddi* (Research and commentary: Klood Salamah, vol. 1). Damascus: The French scholarly institute for Arab studies. [In Arabic].
24. Nasfi, M. (2003). *Commentary on Justice in the Principles of Religion* (H.



نگار

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

- Ataei & Sh. A. Dozkon, Ed., Vol. 2). Ankara: Publications of the Head of Religious Affairs for the Turkish Republic. [In Arabic].
25. Pakatchi, A. (1372 AP). Abu Hanifa. In: *The Great Islamic Encyclopedia* (S. K. Mousavi Bojnourdi, Ed., Vol. 5). Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Arabic].
26. Samarqandi, Abu Tahir. (1367 AP). *Samaria* (effort: Iraj Afshar), Bija: Cultural Institute of Reconstruction. [In Persian].
27. Samarqandi, M. (1367 AP). *Qandieh*, Bija: Jahangiri Cultural Institute. [In Persian].
28. Shahrestani, M. (1395 AH). *International and Solution* (Commentary: Mohammad Seyed Kilani, Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Persian].
29. Tamimi Dari, T. (1403 AH), *Sunni classes in the Hanafi translation* (A. F. Muhammad Al-Hulu, Ed., Vol. 1). Riyadh: Dar al-Rifa'i for publishing, printing and distribution. [In Arabic].
30. Tash Kobrazadeh, A. (1934). *Classes of jurisprudence* (A. Nila, Trans). Mosul: Al-Fazi Library. [In Arabic].
31. Tash Kobrazadeh, A. (n.d.). *The key to happiness and the lamp of prosperity in the subjects of science* (Vol. 2). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
32. Vafarishi, M. (1426 AH). *Hanafi religion*. In: The five Islamic religions (history and authentication: Fazli, Abdul Hadi and others). Beirut: Al-Ghadir. [In Arabic].
33. Zabidi, Mohammad Al-Zubaidi Al-Husseini Al-Shuhair Mortaza. (1414 AH). *The union of the pious with the explanation of the revival of the sciences of religion* (vol. 2). Beirut: Arab History Institute. [In Arabic].



تجزیه و تحلیل

Proof in Kant's Philosophy

Ali Larijani¹

Received: 17/08/2020

Accepted: 19/09/2020

Abstract

In Kant's view, there is no proof in the proper sense of the term as far as philosophical knowledge is concerned; proof applies only to mathematical knowledge, indeed. This is because, Kant believes, mathematical proofs are intuitive and a certainty-conferring argument counts as a proof insofar as it is intuitive. We should therefore see what intuition is for Kant and what the relation is between intuitions and proofs in his philosophy. Drawing on a descriptive-analytic method, this paper seeks first to clarify what Kant means by the intuition in virtue of which a certainty-conferring argument becomes a proof, and then what relation holds between such an intuition and proofs. Is the intuition in question associated with the structure of the proof or is it just associated with preliminaries of the proof? In this paper, I argue that, first of all, the intuition Kant has in mind in his discussion of argument is pure intuition, which, he believes, is exemplified in space and time that are connecting factors of empirical intuitions in understanding—indeed, it is in these two intuitions that all demonstrative and necessary mathematical knowledge is grounded. Secondly, in Kant's view, the only axioms and preliminaries of proofs are intuitive, which implies that the distinction between proofs and philosophical arguments does not lie in their natures or structures; it lies, instead, in the fact that the premises of a syllogistical arguments are intuitive.

Keywords

Kant, Avicenna, intuition of axioms, definition, proof.

1. Assistant professor, University of Tehran: larijani.ali@ut.ac.ir.

برهان در فلسفه کانت

علی لاریجانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹

چکیده

در اندیشه کانت، برهان به معنای واقعی کلمه در شناخت فلسفی وجود ندارد و تنها در شناخت ریاضی جاری است. وی دلیل این امر را در شهودی بودن دلایل ریاضی می‌داند و معتقد است که یک دلیل یقینی، تنها تا آنجا که شهودی است، برهانی می‌باشد؛ بنابراین باید دید شهود از نظر کانت چیست و چه نسبتی با برهان واقعی در اندیشه وی دارد؟ بنابراین مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است نخست روشن کند که منظور کانت از شهودی که یک دلیل یقینی تنها با تکیه بر آن وصف برهان را می‌پذیرد چیست و سپس چنین شهودی چه نسبتی با برهان دارد؟ آیا شهود مورد نظر بر ساختار برهان نیز ربط پیدا می‌کند یا تنها به مبادی برهان مربوط می‌شود؟ بررسی حاضر نشان داد اولاً شهود مورد نظر کانت در بحث برهان، شهود محض است و او مصداق آن را زمان و مکان می‌داند که عامل پیونددهنده شهود تجربی در فاهمه می‌باشند و همین دو شهود هستند که همه شناخت‌های برهانی و ضروری ریاضیات بر آنها مبتنی است؛ ثانیاً از نظر وی در نهایت تنها اصول متعارف و مبادی برهان شهودی هستند و بنابراین تمایز برهان از استدلال فلسفی تمایز ماهوی نخواهد بود؛ بلکه به شهودی بودن مقدمات استدلال قیاسی مربوط می‌شود نه ساختار برهان.

کلیدواژه‌ها

کانت، ابن سینا، شهود اصول متعارف، تعریف، برهان.

larijani.ali@ut.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه تهران، تهران، ایران.

■ لاریجانی، علی. (۱۳۹۹). برهان در فلسفه کانت. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۸)، صص ۸۳-۱۰۵

Doi: 10.22081/jpt.2020.58876.1775

مقدمه

نظریه کانت در فلسفه ریاضی بر چند امر استوار است:

۱. قضایای ریاضی تألیفی و ماتقدم هستند؛

۲. قضایای ریاضی بر شهود مبتنی اند؛

۳. روش ریاضی بر تعاریف، اصول متعارف و برهان مبتنی است.

در این مقاله تنها به نظریه کانت در باب برهان پرداخته شده است. کانت در بخش «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی» میان دو واژه «Demonstration» و «Discursive» تفاوتی قائل شده است: Demonstration به معنای واقعی برهان است که در ریاضیات به کار می‌رود و واژه Discursive به معنای استدلال نطقی است که در فلسفه کاربرد دارد. این نوع نگرش معمول نبوده است و بیشتر متفکران ساحت فلسفه و ریاضیات را از نظر ابتدای هر دو معرفت بر برهان، نزدیک به هم می‌دانسته‌اند و می‌دانند؛ بنابراین باید دقیق‌تر فهم کرد که مبنای این تمایز چیست و مقصود کانت دقیقاً از برهان و استدلال نطقی چه مطلبی است؟

کانت در بیان تفاوت میان این دو واژه می‌گوید: «شناخت فلسفی همیشه امر کلی را به نحو مجرد (از طریق مفاهیم) بررسی می‌کند؛ اما شناخت ریاضی می‌تواند امر کلی را به نحو انضمامی (در یک شهود منفرد) ملاحظه کند و این کار را از طریق تمثیل ماتقدم و محض به اندیشه در می‌آورد و از این رهگذر، تمام خطاها بی‌درنگ آشکار می‌شود. من ترجیح می‌دهم شناخت فلسفه را دلایل نطقی^۱ بنامم تا شناختی برهانی^۲؛ زیرا این شناخت‌ها تنها از راه واژه‌های صرف (از طریق اینکه شیئی در فکر وجود دارد) طی طریق می‌کند؛ درحالی‌که شناخت‌های برهانی که خود این واژه‌ها نمایانگر آنهاست، از طریق شهود شیء به پیش می‌رود (Kant, 1983, A735/B762). وی همچنین می‌گوید: «یک دلیل یقینی، تنها تا آنجا که شهودی باشد، یک برهان^۳ خوانده می‌شود» (Kant, 1983, A734/B762).

1. discursive

2. Demonstration

3. Demonstration



کانت با این توضیح‌ها نتیجه می‌گیرد که «تنها ریاضیات شامل براهین^۱ است؛ چون ریاضیات شناخت خود را از مفاهیم اخذ نکرده است؛ بلکه شناخت ریاضی از طریق ساختن مفاهیم است؛ یعنی بر شهودی مبتنی است که به نحو ماتقدم و در تطابق با مفاهیم به ما داده شده است. حتی روش جبر به وسیله معادلاتش پاسخ صحیح را همراه با دلیل آن از طریق تحویل^۲ استخراج می‌کند؛ هر چند در واقع ساختن جبری، ساختن هندسی نیست؛ اما ساختنی با ویژگی خاص آن علم است (از طریق نشان‌ها و نمادها). در جبر، مفاهیم و به‌ویژه روابط کمیاب نیز نشان‌ها و نمادها در شهود متمثل می‌شوند» (Kant, 1983, A735/B763)؛ ولی پیش از پرداختن به نسبت میان شهود و برهان، لازم است چند مسئله روشن شود؛ مسائلی مانند مقصود کانت از شهود در برهان و بررسی این‌همانی یا تفاوت میان شهود «در حسیات استعلایی» و «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی».

۱. مقصود کانت از شهود در برهان

باید روشن شود که مقصود کانت از شهود در برهان چیست که برهان را از استدلال نطقی فلسفی^۳ جدا می‌کند؟ آیا این همان شهودی است که در بحث استعلایی کانت آمده است؟ شهود در ادبیات فلسفی کانت به شهود اشیا و موضوع‌های بیرونی و درونی انسان، شهود محض در مبحث استعلایی و شهود در موضوعات ریاضی مربوط می‌گردد. اینکه آیا شهود در این مقولات از یک سنخ است و یا تفاوت‌هایی دارد، خود موضوع بحث‌انگیزی است و آنچه اکنون در پی آنیم چستی شهود از نظر کانت است. شهود از نظر کانت براساس آنچه در نقد عقل محض و تمهیدات آمده، نوعی «تمثل» است؛ «تمثلی خاص» یا «Vorstellung» که همان چیزی است که در ادبیات دکارت و لاک «تصور» می‌نامیم. در واقع شهود یکی از راه‌های مقدماتی است که ذهن با اشیا ارتباط می‌یابد و از آن آگاه می‌شود:

-
1. Demonstrations
 2. reduction
 3. Discursive





شناخت به هر شیوه و به هر واسطه‌ای که به موضوع یا متعلق شناسایی مربوط باشد، در هر حال چیزی است که شناخت از راه آن مستقیم به موضوع مربوط می‌شود و چیزی که تمام اندیشیدن متوجه آن است، شهود است؛ ولی شهود تنها تا آنجا را در بر می‌گیرد که به ما متعلق (موضوعی) داده شود و این امر به نوبه خود (دست کم برای ما انسان‌ها) تنها تا آنجا ممکن است که موضوع به نحو معین بر ذهن تأثیر گذارد. توانایی دریافت تصورها به شیوه‌ای که ما به وسیله موضوع‌ها (اشیا) متأثر می‌شویم، حساسیت نامیده می‌شود؛ بنابراین به واسطه حساسیت است که موضوعات به ما داده می‌شود و تنها حساسیت است که شهودها را برای ما فراهم می‌سازد؛ ولی موضوعات به وسیله فاهمه اندیشیده می‌شود و از مفهوم‌ها زاییده می‌گردد؛ اما سراسر فرایند اندیشیدن، خواه مستقیم و خواه به واسطه برخی نشانه‌ها، سرانجام به شهود و در نتیجه نزد ما به حساسیت مربوط می‌شود (Kant, 1983, A19/B33).

به نظر کانت، شناخت و معرفت انسان یا بر شهود و یا مفهوم استوار است. شهود، بی‌واسطه به شیئی یا متعلق شناسایی مربوط می‌شود و شخصی و منفرد است؛ حال آنکه در مفهوم، صورتی که بدان ارجاع می‌شود، چندین شیء ممکن است در آن اشتراک داشته باشند. کانت در مقالات منطقی خود نیز با تعبیرهای دیگری این نظر را توضیح داده است: «تمام انواع شناسایی - یعنی تمام تمثیل‌هایی که به معرفت اشیا مربوط می‌شود - یا شهودند و یا مفاهیم. شهود، تمثیل‌هایی شخصی یا منفرد و مفاهیم، تمثیل‌هایی کلی است» (Kant, 1997, part 91, p. 589)؛ بنابراین کانت تأکید دارد که «مفهوم، با واسطه، نشانه‌ای که برای چندین شیء مشترک تواند بود، با شیء یا متعلق شناسایی ارتباط می‌یابد» (Kant, 1983, A320/B370) و از این رو می‌توان نتیجه گرفت که به باور کانت، شهود از دو جهت، در مقابل مفاهیم واقع هستند: (۱) شهود به طور مستقیم به اشیا مربوط است و مفاهیم با واسطه مربوط‌اند؛ (۲) شهود، شخصی و منفرد است و مفاهیم کلی‌اند.

اما باید توجه داشت که نظریه کانت درباره شهود محض است. به نظر وی، شهودی که از راه احساس حاصل می‌شود، ماده نخستین پدیدار است و امری که باعث وحدت

کثرت‌های پدیدار در نسبت‌های معینی می‌شود، صورت پدیدار می‌باشد و این صورت، باید به نحو ماتقدم در ذهن آماده باشد. کانت این صورت‌های عام را شهود محض می‌نامد:

من همه تصویرهایی را که در آنها هیچ چیز که از آن احساس باشد یافته نشود، تصویرهای محض می‌خوانم. پس صورت محض شهودهای حسی که در آن، تمامی کثرت‌های پدیدارها در نسبت‌های معینی شهود می‌شود، عموماً باید به نحو ماتقدم در ذهن وجود داشته باشد. این صورت محض احساس، خود همچنین می‌تواند شهود محض نامیده می‌شود (Kant, 1983, B34/35/A20/21).

کانت زمان و مکان را دو شهود محض می‌داند که عامل پیونددهنده شهود تجربی در فاهمه می‌باشد و همین دو شهود هستند که همه شناخت‌های برهانی و ضروری ریاضیات بر آنها مبتنی است؛ زیرا باید مفاهیم ریاضیات محض نخست در شهود محض متمثل گردند و به عبارت دیگر ساخته شوند. هندسه از راه شهود محض مکان شکل می‌گیرد و حساب و مفاهیم اعداد از طریق افزایش متوالی آحاد در شهود زمان، ساخته می‌شود. در ضمن کانت معتقد است که موضوع‌های حساب و هندسه توسط یک حرکت پیوسته در شهود زمان و مکان ساخته می‌شود. البته شهود پیوسته‌ای که در موضوع‌های حساب و هندسه از طریق حرکت فراهم می‌آید، نوعی پیوستگی ظاهری و عادی است که با پیوستگی ریاضی تفاوت زیادی دارد؛ مثلاً در شهود معمولی میان پیوستگی درجه یک، یعنی فشردگی^۱ و پیوستگی درجه دو، یعنی پیوستگی کامل^۲ نمی‌توان تفاوت قائل شد. از طرفی، آن ظهور و بروزی که در پیوستگی متعارف مد نظر کانت است، در حد عملیات محدود رخ می‌دهد؛ اما وقتی عملیات ریاضی نامحدود شد، نمی‌توان این نظریه را قابل طرح دانست. منحنی کوچ^۳ نمونه‌ای از این امر است. در واقع کانت، منحنی کوچ را پیوسته نمی‌داند؛ حال آنکه این منحنی مشتق‌پذیر نیست؛

1. densness
2. continuity
3. Koch



نظر
کانت

برهان در فلسفه کانت



ولی به معنای دقیق ریاضی پیوستگی دارد. خلاصه اینکه کانت با تصور شهود معمولی، در عمل میان مشتق‌پذیری و پیوستگی تفاوت‌چندانی قائل نمی‌شود و می‌گوید: «حرکت پیوسته یک نقطه بر روی تمام اضلاع یک مثلث ناممکن است» (5-4,400).

کانت با اتصال شناخت ریاضی به صورت حساسیت، در واقع کوشید عینیت ریاضیات را به ثبوت رساند؛ یعنی برای نظریه‌ی صدق ریاضی کانت نیازی به رجوع به عالم خارج نیست و انطباق در صورت حساسیت صورت می‌پذیرد. البته گفتنی است که به دلیل اهمیت شهود در بنای متافیزیکی کانت، وی بحث شهود را در مباحث اولیه نقد عقل محض آورده است و دلایل زیادی نیز در شهود محض زمان و مکان ارائه کرده است.

۲. این‌همانی یا تفاوت میان شهود «در حسیات استعلایی» و «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی»

کانت در پایان نقد عقل محض، در فصل «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی»، بحث شهود را محور تمایز فلسفه و ریاضیات دانسته است که هم در قلمرو موضوع‌ها و هم روش مدخلیت دارد:

شناخت فلسفی، شناخت عقل است به مدد مفاهیم؛ شناخت ریاضی، شناختی است به وسیله ساختن مفاهیم، ساختن یک مفهوم عبارت است از تمثیل ماتقدم شهودی که مطابق و متناظر با مفهوم باشد. برای چنین هدفی، شهود غیر تجربی مورد نیاز است که همانند شهود تجربی یک شیء جزئی است؛ اما به‌رغم این، در مقام ساخت یک مفهوم (یک تصور کلی)، باید برای تمام شهودهای ممکن که تحت این مفهوم قرار می‌گیرد، اعتبار داشته باشد (Kant, 1983, A713/B741).

این تعبیرها در ظاهر تا حدی از مطالب شهود در حسیات استعلایی متفاوت است؛ زیرا در بحث حسیات استعلایی، شهود ویژگی‌های بی‌واسطه بودن، جزئی و منفرد و مشخص بودن را در برداشت و در این مبحث، شهود ویژگی‌های یک تصور کلی را پیدا می‌کند که بر موضوع‌های مختلف قابل تطبیق است؛ مثلاً شهود مثلث قابلیت‌های یک

تصور کلی را دارد و همین امر باعث شد تا افرادی مانند هیتیکا^۱ این نظر را ارائه دهند که معنای شهود در بخش انضباط عقل محض، در کاربرد جزمی «متفاوت از معنای شهود در حسیات است! و اصولاً نظریه شهود در فصل انضباط عقل محض در کاربرد جزمی» نسبت به حسیات استعلایی حالت پسینی ندارد؛ بلکه به طور نظام‌مند حالت پیشینی دارد (Hintikka, p. 121).

آیا شهود «در حسیات استعلایی» و «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی» به یک معناست؟ به دلیل تغییر ظاهری مفهوم شهود در این دو بخش، هیتیکا در مقاله «کانت و شیوه ریاضی» معتقد است که لازم نیست شهود را در مباحث مربوط به روش ریاضی، به عنوان چیزی که در تخیل عرضه می‌شود، در نظر آوریم و این مراد و مفهوم اصلی مورد نظر کانت نیست. مبنای استدلال هیتیکا آن است که رابطه شهود و حساسیت، یک رابطه منطقی و ضروری نیست؛ یعنی ممکن است شهودی وجود داشته باشد که از راه حساسیت حاصل نشده باشد (یعنی امکان منطقی دارد). عبارتی که در سلسله مقالات منطقی کانت آمده است، می‌تواند مبنا قرار گیرد؛ یعنی هر صورت عقلی یا ایده‌ای که از مفاهیم کلی متمایز باشد، یک شهود به شمار می‌آید.

کانت در سراسر نقد عقل محض اصرار دارد که درک‌ناپذیر نیست که موجودات دیگر از راه‌های دیگری غیر از حواس به شهود برسند (نک: فصل دیگر بخش ۱۰ از رساله سال ۱۷۷۰ و همچنین Kant, 1983 A320/B376, 377 و بخش ۸ از کتاب تمهیدات). از نظر کانت رابطه میان حساسیت و شهود چیزی است که باید آن را ثابت کرد؛ نه آنکه فرض نمود: «ما می‌توانیم ادعا کنیم که حساسیت فقط با یک نوع شهود مربوط است» (Kant, 1983, A254/B310 & A51/B75, A42/B59, A27/B43). استدلال‌های وی در مورد انسان‌ها در مبحث حیات استعلایی مطرح شده است؛ بنابراین حق داریم رابطه میان حساسیت و شهود را تنها در بخش‌هایی از نظام فلسفی کانت در نظر بگیریم که از نظر منطقی نسبت به حسیات استعلایی مؤخر هستند یا حالت پسینی دارند (Hintikka, p. 121).

1. Hintikka





دست کم اینکه به باور هینتیکا می‌توان بحث روش ریاضی یا نظریهٔ «ساختن» کانت را بدون در نظر داشتن رابطهٔ حسیات با شهود و تعریف خاصی که در شهود داریم، مطرح کرد. وی معتقد است که «روش شناسی کانت در ریاضیات، بر مسائل مطرح در رابطه حسیات و شهودها مقدم است و باید استدلال‌های خود را مستقل از آن مباحث شکل داد» (Hintikka, p. 121).

بنابراین به باور هینتیکا شهود مورد نظر کانت باید تمثلی در نظر گرفته شود که از مفاهیم کلی غیر متمایز است تا بتوان مسائل حساب و جبر را در نظریهٔ کانت حل کرد: «اگر مفهوم شهود را به عنوان یک تمثیل خاص - غیر متمایز از مفاهیم کلی - در نظر آوریم، بسیاری از مسائل مطرح در اندیشهٔ کانت حالت طبیعی پیدا می‌کند و به عکس اگر شهود را به معنای تصویر در برابر چشم ذهن یا چیزی از این دست بدانیم، آن‌گاه نظریهٔ جبری کانت و نظریهٔ حسابی کانت با مشکل مواجه می‌شود» (Hintikka, p. 121).

نظریهٔ هینتیکا هر چند تلاش معقول جالبی است، با کل نظام فکری کانت هماهنگ نیست؛ زیرا دلایل زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد نظر کانت در کار بست واژهٔ شهود^۱ در فصل «انضباط عقل محض در کاربرد جزئی» با آنچه وی در حسیات در نظر دارد، یکسان است؛ برای مثال کانت وقتی از شیوهٔ برهانی ریاضی سخن می‌گوید و آن را با استدلال نطقی فلسفی مقایسه می‌کند، مهم‌ترین عامل ارجحیت برهان ریاضی را بر استدلال فلسفی در این می‌بیند که اصول متعارف ریاضی به صورت شهود بی‌واسطه درک می‌شوند. نیز وقتی قضیه‌ای با چند واسطه به این شهود متصل می‌شود، تمام استنتاج به صورت امری روشن (به روشنی یک شهود) می‌باشد؛ ولی اگر تلقی هینتیکا را بپذیریم، رجحان و مزیت استدلال ریاضی نسبت به استدلال فلسفی چندان روشن نخواهد بود.

کانت با صراحت می‌گوید:

تمام معرفت در نهایت به شهودهای ممکن مربوط می‌شوند؛ زیرا تنها از این راه

1. intuition

است که اشیا به ذهن عرضه می‌شوند. یک مفهوم ماتقدم یا غیر تجربی یا شامل یک شهود محض است که بدین طریق آن مفهوم ساخته می‌شود و یا شامل چیزی جز تألیف شهودهای ممکن نخواهد بود که روشن است این شهودها ماتقدم هستند. در مورد اخیر، از این رهگذر می‌توان احکام ماتقدم تألیفی ایجاد کرد، البته تنها به روش برهانی و نه به صورت شهودی و به وسیله ساختن مفاهیم. تنها شهود محض که همان صورت محض پدیدار هاست، مکان و زمان است. مفاهیم زمان و مکان به عنوان کمیت‌ها می‌توانند به نحو ماتقدم در شهود متمثل شوند؛ یعنی ساخته شوند؛ حال یا همراه با کیفیت آنها (شکل آنها) و یا به صورت کمیت محض (تألیف محض امور مشابه) به وسیله عدد (Kant, 1983, A720/B748).

این عبارت‌ها کاملاً روشن می‌کند که مقصود کانت از شهود در فصل انضباط عقل محض در کاربرد جزئی، با شهود و حسیات استعلایی هماهنگ است و بنا به قاعده در بررسی آرای یک متفکر باید اصل را بر هماهنگی کاربرد واژه‌ها قرار داد؛ مگر اینکه دلایل روشنی بر خلاف آن ارائه شود که در بحث هینتیکا مشاهده نمی‌شود؛ اما چنانچه این نظر پذیرفته نشود، مشکل تفاوت شهود در موضوع‌ها و روش ریاضی، و شهود در حسیات استعلایی همچنان باقی می‌ماند که یکی کلیتی شبیه به مفاهیم دارد (در موضوع‌ها و روش ریاضی) و دیگری جزئی و شخصی است (در حسیات استعلایی). نقطه کلیدی در این بحث، استقرار ریاضیات بر شهود محض زمان و مکان است که این شهود کلیت مورد نظر کانت در موضوع‌ها و روش ریاضی را فراهم می‌کند.

به نظر کانت در شهود مکان ما با یک مفهوم تجربی مواجه نیستیم؛ بلکه با تصویری ضروری و ماتقدم سروکار داریم که حتی می‌توان اندیشید هیچ متعلق شناسایی یا شیئی وجود نداشته باشد؛ ولی نمی‌توان تصور کرد که مکان وجود نداشته باشد (Kant, 1983, B39). انسان فقط یک مکان واحد را به تصور می‌آورد و اگر از مکان‌های بسیار سخن می‌گوید، غرضش بخش‌های همان مکان یگانه است (Kant, 1983, A25)؛ از این رو شهود مکان، قابلیت در برگیری شهود مکان‌های بسیار را دارد؛ ضمن اینکه با مفهوم کلی هم متفاوت است؛





زیرا مفهوم کلی بین توده‌ای بی‌نهایت از مفاهیم مشترک است؛ ولی مفهوم مکان، انبوهی از تصورها را در درون خود گنجانده است (Kant, 1983, B40)؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در نظر کانت، شهود موضوع‌های ریاضی هرچند قابلیت دربرگیری کثیر دارد؛ مثلاً شهود یک مثلث در ذهن، قابلیت انطباق بر بی‌نهایت مثلث را دارد؛ ولی همچون مفهوم کلی انسان نیست که امری مشترک میان مصادیق انسان‌هاست و مفهوم انسان به یکسان برای همه آنها قابل استفاده می‌باشد؛ درحالی‌که شهود مثلث بدون لحاظ یکسانی قابل بهره‌برداری است و تنها جنبه ابزاری برای وصول به نتیجه دارد.

۳. شهود و برهان

به نظر می‌رسد کانت با همین دیدگاه از شهود است که معتقد است روش ریاضی و روش فلسفی از یکدیگر تمایز دارند و این تمایز، هم در تعریف‌ها و هم در اکیسوم‌ها و هم در روش ساری و جاری است و نقطه تمایز آنها نیز در موضوع شهود نهفته است؛ یعنی تعریف در ریاضی به دلیل ابتدا بر شهود قابل ساختن در ذهن است؛ اما فلسفه به دلیل بهره‌گیری از مفاهیم نمی‌تواند بر تعاریف مبتنی باشد. کانت یادآور می‌شود که در زبان آلمانی واژه «Erklärung» معادل واژگان مختلفی است:

Exposition عرضه، نمایش

Explication توضیح

Declination اعلام و بیان

Definition تعریف

به نظر کانت، گاهی در فلسفه تصور می‌شود که از تعریف‌ها استفاده می‌کنیم؛ درحالی‌که تلاش فلسفی چیزی جز تفسیر مفاهیم یا «Exposition» نیست و هیچ‌یک از مفاهیم ماتقدم همچون علت، حق، انصاف و ... تعریف‌پذیر نیستند. وی درباره دلیل این باور می‌گوید:

زیرا من هرگز نمی‌توانم مطمئن باشم که نزد من تصورات روشنی از یک مفهوم داده شده است - که هنوز ممکن است آشفته باشد - به طور کامل معلوم

گردد، مگر اینکه بدانم مساوی و منطبق با خود شیء است؛ اما چون مفهوم شیء همچنان که داده شده، شامل صورت مبهم بسیاری است که ما در تحلیل خود از آنها چشم می‌پوشیم - هرچند همواره در کاربرد آن مفاهیم از آنها استفاده می‌کنیم - لذا تمامیت و جامعیت تحلیل مفهوم مورد نظر همیشه محل تردید است و فقط از راه مثال‌های مناسب متعدد می‌توان به جامعیت و یا تمامیت احتمالی تحلیل دست یافت؛ اما هرگز به یقین قطعی در این باب نمی‌رسیم. من ترجیح می‌دهم به جای واژه تعریف، واژه تفسیر^۱ را به کار برم»
(Kant, 1983, A72q/B/757).

کانت منکر این معنا نیست که در فلسفه می‌توان مفاهیم کلی ماتقدم را تحلیل کرد؛ اما عقیده دارد این تحلیل که در آغاز راه فلسفه است، ناقص و ناتمام است و زمانی کمال می‌یابد که ما به انتهای یک تحقیق فلسفی می‌رسیم؛ ولی در تعریف ریاضی، کانت معتقد است چون ساختنی است، همیشه مفهومی که خود ساخته‌ام، تعریف‌پذیر است؛ «زیرا شیئی را که ریاضیات مطالعه می‌کند، به نحو ماتقدم در شهود متمثل است و قطعاً این شیء نمی‌تواند چیزی بیشتر یا کمتر از مفهوم را در خود بگنجاند؛ چه از طریق تعریف شیء است که مفهوم شیء داده می‌شود؛ یعنی مبدأ اصلی مفهوم شیء تعریف آن است» (Kant, 1983, A729/b757).

در اصول متعارف نیز کانت بر همین عقیده است که ریاضیات به دلیل ابتدای بر شهود می‌تواند اصول متعارف داشته باشد و به همین دلیل، فلسفه فاقد اصول متعارف است! به نظر کانت اصول متعارف باید سه ویژگی داشته باشد:

۱. ماتقدم و تألیفی باشند؛ از این رو برخی احکام که ممکن است جزو اصول علمی باشند؛ ولی به دلیل تحلیلی بودن جزو اصول متعارف قرار نمی‌گیرد؛ مانند: $(a=a)$ و یا $(a+b>a)$.

۲. باید قطعیت آنها بی‌واسطه باشد.

1. exposition

۳. اصول متعارف نیازمند قیاس نیستند.

با این ویژگی‌ها، کانت معتقد است فلسفه نمی‌تواند دارای اصول متعارف باشد؛ زیرا هر چند در فلسفه، احکام تألیفی ماتقدم داریم، قطعیت آنها به واسطه خود مفاهیم نیست؛ بلکه واسطه‌ای نیاز دارند:

برای عبور از یک مفهوم به مفهوم دیگر، امر سومی بایست تا واسطه شناخت ما قرار گیرد. در فلسفه چون شناخت صرفاً بر مفاهیم مبتنی است، هیچ اصلی به عنوان اکیسوم در آن نمی‌توان یافت. از طرف دیگر، ریاضیات می‌تواند اصول متعارف داشته باشد؛ چه با ساختن در شهود، شیء می‌تواند محمول‌های شیء را به صورت ماتقدم و بی‌واسطه به هم مربوط کند؛ مثل این قضیه که از سه نقطه همیشه یک صفحه می‌گذرد (Kant, 1983, a761/B733).

در مقابل یک اصل تألیفی که تنها از مفاهیم حاصل می‌شود، هرگز نمی‌تواند قطعیت بی‌واسطه داشته باشد؛ مثل این قضیه که «هر حادثی علتی دارد». در اینجا من باید به دنبال چیز سومی باشم؛ یعنی شرط تعیین زمان در یک تجربه؛ از این رو نمی‌توان به چنین اصلی به طور مستقیم و بی‌واسطه و تنها از طریق مفاهیم، معرفت حاصل کرد (Kant, 1983, a761/B733). هر چند این نظر کانت مناقشه‌برانگیز است؛ به‌ویژه آنجا که کانت حساب را فاقد اصول متعارف می‌پندارد، مشکلات کار برای ریاضیات بیشتر می‌شود و همچنین در اینکه فلسفه بدون اکیسوم است، می‌توان مناقشه کرد؛ ولی روشن است که کانت اکیسوماتیک بودن ریاضیات را بر شهودی بودن اکیسوم‌ها مبتنی می‌داند.

به همین نحو، کانت از جمله ویژگی‌های برهان را ظهور بی‌واسطه بداهت اجزای برهان در شهود می‌داند؛ زیرا آن علتی که ریاضیات را برای کانت دارای ویژگی برهانی کرده، این است که قضایای ریاضی بر شهود مبتنی‌اند و درستی آنها برای انسان روشن است؛ «بنابراین بیهوده است اگر درباره مثلث فلسفه‌بافی کنیم؛ یعنی به شیوه برهانی به تأمل درباره آن پردازیم؛ چه به چیزی بیش از خود تعریف که از آن آغاز کرده‌ایم، نخواهیم رسید» (Kant, 1983, A719/B747)؛ اما پرسش این است که آیا بحث شهود که کانت آن را در برهان تسری داده است، به‌واقع به ساختار برهان مربوط می‌شود یا تنها به



شهودی بودن اکیسوم‌ها؟ آنچه از مطالب کانت بر می‌آید اینکه شهود در برهان این ویژگی را دارد که صحت هر قضیه ریاضی را می‌توان آشکارا در شهود ملاحظه کرد؛ اما آیا هر قضیه ریاضی مستقیم به شهود مربوط می‌شود؟ بی‌گمان هر قضیه ریاضی در سلسله‌ای از استنتاج‌های منطقی به اصول متعارف می‌رسد و چون اصول متعارف ریاضی بنا بر نظریه کانت شهودی هستند، از این رو همه این سلسله نیز نزد ذهن به صورت شهودی روشن خواهد بود؛ یعنی کل استدلال ریاضی از آغاز تا پایان، هرچند با چند واسطه، نزد ذهن انسان آشکار خواهد بود. اما مشکل آنجاست که اگر تعداد عملیات ریاضی بی‌نهایت شد، چگونه در شهود متمثل می‌شود. خلاصه اینکه با توجه به مباحث کانت، وی در نهایت به شهودی بودن اصول متعارف قائل است، نه شهودی بودن ساختار برهان؛ اما اگر این رأی صائب باشد، تمایز برهان از استدلال منطقی، تمایز ماهوی نخواهد بود؛ بلکه به شهودی بودن مقدمات استدلال قیاسی ربط پیدا می‌کند، نه ساختار برهان.

در باره برهان، فیلسوفان بسیاری سخن گفته‌اند. ابن سینا در کتاب شفاء در مقام تعریف، برهان را قیاس تألیف یافته و یقینی می‌داند: «فالبرهان قیاس مؤتلف یقینی»؛ که یقینی بودن هم می‌تواند به نتیجه برهان مربوط گردد و هم به مقدمات برهان. گرچه اگر یقینی بودن نتیجه را نیز فرض کنیم، لاجرم باید مقدمات را نیز یقینی بدانیم؛ اما شیخ‌الرئیس معتقد است یقینی بودن به مقدمات ربط می‌یابد. او می‌گوید گویا تحریفی در این عبارت رخ داده و اصل عبارت باید چنین باشد: «البرهان قیاس مؤتلف من یقینات؛ برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف یافته است»؛ زیرا مقدمات جزو ساختار برهان محسوب می‌شوند و نتیجه خارج از ساختار برهان است؛ از این رو اولی است که در تعریف برهان، وصف یقینی به ذات موصوف ربط پیدا کند، نه متعلق موصوف. برهان عبارت است از مجموع صغری و کبری و نتیجه برهان جزو برهان شمرده نمی‌شود؛ بلکه خارج از برهان است؛ از این رو تعریف برهان، قیاسی تألیف یافته از مقدمات یقینی خواهد بود.

در فلسفه مشاء در مورد یقینی بودن مبدأ برهان دو گونه وضع قائل‌اند: گاهی مبدأ به طور کلی برای همه علوم است و گاهی مبدأ برهان برای یک علم خاص است. ابن سینا





معتقد است مبدایی که برای همه علوم به کار می‌آید، مقدمه‌ای است که اصلاً دارای حد وسط نیست؛ یعنی به گونه‌ای است که نسبت محمول آن به موضوعش (چه ایجابی و چه سلبی) حدّ وسط ندارد؛ اما آنچه در مورد یک علم خاص مبدأ برهان شمرده می‌شود، فی‌نفسه می‌تواند دارای حدّ وسط باشد. در نظر ابن سینا این دو قسم، هر دو مبدأ برهان به شمار می‌روند. قسم اول را اصول متعارفه و قسم دوم را اصول موضوعه می‌نامند که اصول موضوعه به عنوان مبدأ برهان در درون یک علم یقینی تلقی می‌شود و کارکرد مشابه اصول متعارفه دارد؛ اما فی حد ذاته به اثبات نیاز دارد و باید در علم دیگری اثبات شود. به باور ابن سینا چه‌بسا در علمی به اصول موضوعه احتیاج نباشد، مثلاً علم حساب مبادی تصویری دارد و مبادی تصدیقی‌اش تنها اولیات است که از اصول متعارفه به شمار می‌آیند؛ ولی هندسه افزون بر حدود، هم به اصول متعارفه و هم به اصول موضوعه نیازمند است: «ولست الاصول الموضوعه تستعمل فی کل علم، بل من العلوم ما يستعمل فيها الحدود والاولیات فقط كالحساب؛ و اما الهندسه فيستعمل فيها جميع ذلك. والعلم الطبيعي ايضاً قد يستعمل فيه جميع ذلك ولكن مخلوطاً غير مميز» (ابن سینا، ۱۳۷۵ و ۱۹۷۵م، باب برهان، الفصل السابع).

نکته قابل توجه این است که وقتی کانت از آکسیوم‌های ریاضی^۱ سخن می‌گوید، واژه‌ای که به کار می‌برد، بر اصول متعارفه و اصول موضوعه در تعبیر ابن سینایی شمول دارد و بلکه بر اصول موضوعه منحصر است:

البته برخی اصول دیگر که مفروض هندسه‌دانان است، در حقیقت تحلیلی و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است؛ ولی استفاده از آنها به عنوان قضایای اتحادی تنها برای ایجاد اتصال در زنجیره روش است و اصل محسوب نمی‌شود. از این قبیل است قضیه الف = الف که به معنای آن است که هر کلی مساوی خودش است؛ یا الف > (ب+الف) که به معنای آن است که کل بزرگ‌تر از جزء خود است. با این حال، حتی همین قضایا با آنکه بر حسب صرف مفاهیم صادق

1. Axiom

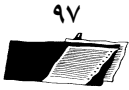
است، تنها از آن جهت در ریاضیات پذیرفتنی است که تمثیل آنها در شهود میسر است (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۰).

روشن است که این اصول موضوعه در نظر ابن سینا باید در علم دیگری اثبات شوند و در نظر کانت این امر با تمسک بر شهود امکان‌پذیر است؛ از این رو نقطه افتراق در نظریه برهان صرفاً به این ویژگی باز می‌گردد و در ساختار برهان، یعنی کاربست قیاس یقینی تفاوتی ندارد؛ بنابراین می‌توان گفت وجه تمایز برهان و استدلال نطقی محدود به شهودی بودن یا شهودی نبودن اکیسوم‌های ریاضی و فلسفه باز می‌گردد. نکته جالب در بحث ابن سینا عدم ابتدای حساب بر اصول موضوعه است که با رأی کانت در فقدان اکیسوم برای علم حساب شباهت دارد.

آنچه به کمیت^۱ مربوط می‌شود، یعنی آنچه به پاسخ این پرسش مربوط می‌گردد که اندازه یا کمیت یک چیز چقدر است؟ هیچ اصل متعارفی به معنای خاص آن وجود ندارد؛ هر چند گزاره‌های زیادی در این زمینه وجود دارد که هم تألیفی و هم بی‌واسطه قطعی است؛ زیرا گزاره‌هایی به این شکل که اگر به مقادیر مساوی، مقدار مساوی افزوده شود یا اگر از مقادیر مساوی، مقدار مساوی کسر گردد، نتیجه برابری حاصل می‌شود، گزاره‌های تحلیلی هستند؛ زیرا من بدون واسطه از برابری تولید یک کمیت یا تولید کمیت دیگر آگاه هستم؛ ولی اصول متعارف باید گزاره‌های تألیفی و ماتقدم باشند. از طرف دیگر هر چند درست است که گزاره‌های بدیهی نسبت‌های عددی تألیفی هستند، همچون نسبت‌های هندسی کلی نیستند؛ به همین دلیل نسبت‌های عددی اصول متعارف نیستند (Kant, 1983, A163-165/B204-206).

بدین صورت، کانت در مورد حساب، هر دو گونه گزاره را - که در این بخش از آن یاد کرده است - جزو اصول متعارف نمی‌داند: سنخ اول از گزاره‌ها مانند «از دو کمیت مساوی، اگر یک مقدار مساوی کم یا زیاد شود، نتیجه برابر است» را قضیه‌ای

1. quantitas





تحلیلی می‌داند؛ از این رو جزو اصول متعارف نخواهند بود و سنخ دیگر نظیر $(۵+۷=۱۲)$ که هر چند تألیفی است، گزاره‌ای عام نیست؛ بلکه منفرد است؛ یعنی مثل این گزاره که «از سه خط که مجموع دو تای آنها بزرگ‌تر از سومی باشد، می‌توان مثلثی درست کرد» نیست؛ زیرا این قضیه کلیت دارد.

پرسش این است که آیا سنخ دیگری از قضایا در حساب وجود ندارد که بتوان آن را از جهت کلیت جزو اصول موضوعه حساب دانست؟ بنا بر قرائتی که در کتاب‌های کانت یافت می‌شود و تصویری که وی از حساب دارد، کانت به چنین قضایایی قائل نیست؛ ولی جای بسی شگفتی است که کانت در بخش «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی»، داشتن اصول متعارف را برای کل قلمرو ریاضیات پذیرفته است؛ ولی در مقابل، بهترین عبارتی که نبود اصول متعارف را برای حساب بیان می‌کند، در نامه‌ای است که کانت برای شولتز^۱ نوشته است: «به یقین حساب فاقد اصول متعارف است؛ چون در یک کلام دارای کمیتی نیست؛ یعنی موضوع شهودی (به عنوان کمیت) ندارد؛ بلکه کمیتی که در حساب با آن سروکار داریم، مفهوم خیری است که از راه تعیین «کمیت» با مقدار^۲ به دست آمده است» (37-555.34) (نک: لاریجانی، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

فریدمن، از شارحان کانت، معتقد است که کانت میان حساب محض و حساب کاربردی تفاوت قائل شده است (Friedman, 1992, p. 105)؛ اما این نظریه کاملاً مناقشه‌پذیر است؛ زیرا کانت وقتی از حساب و هندسه صحبت می‌کند، مقصودش یک چیز بیشتر نیست و آن علم حساب و هندسه محض است و حوزه تأملات کانت در مقوله ریاضی، هرگز با ریاضیات کاربردی از سنخ ریاضیات مصریان و بابلیان شباهتی ندارد؛ ثانیاً اینکه کانت علم مکانیک را با زمان مربوط دانسته و فریدمن از این امر نتیجه گرفته است که علم حساب محض باید به زمان نپردازد، برداشت صحیحی نیست؛ زیرا اصولاً کانت وقتی علم حساب و علم هندسه را با شهود زمان و مکان ارتباط می‌دهد، در بحث

1. Shultz

2. Magnitude

شاکله‌سازی است و آنجا به این امر نیاز دارد که از نظریه حرکت در شهود زمان و مکان استفاده کند تا بتواند موضوع‌های حساب و هندسه را در ذهن بسازد؛ بنابراین مانع‌الجمع نیست که کانت در نظریه «ساختن» در شهود از بحث حرکت بهره بگیرد و همچنین در نظریه علم مکانیک نیز از نظریه حرکت استفاده کند و این بدین معنا نیست که ریاضیات، به‌ویژه حساب به شهود زمان نیاز ندارد. تنها نکته‌ای که در حساب و هندسه از نظر شهودی متفاوت است، آن است که حساب و جبر نسبت به هندسه، از نظر کاربست شهود، انتزاعی‌ترند و این امر را از تفاوتی که کانت بین چندی‌ها یا کم‌ها^۱ و کمیت یا مقدار^۲ قائل است، می‌توان فهمید. وی این تمایز را در نقد عقل محض در بخش «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی» (Kant, 1983, A163-165/B204-206) و در بخش «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی» (Kant, 1983, A717/B745) بیان داشته است.

برخی پیروان کانت همچون مارتین^۳ معتقدند کانت برای حساب، درست مانند هندسه، مبانی اکیسوماتیک در نظر گرفته است. به نظر وی کانت، پس از نامه شولتز^۴ در ارائه تحلیل اکیسوماتیک از حساب مشارکت داشته است! یعنی آن گونه که شولتز به صورت نمونه، قوانین جابجایی و جمع‌پذیری را اصول متعارف حساب پنداشته است (Martin, 1985). پارسونز^۵ معتقد است این نظر را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا با چنین تحلیلی از نظر کانت درباره حساب به این پرسش نمی‌توان پاسخ داد که چرا حساب باید بر شهود مبتنا داشته باشد؛ زیرا درستی این قواعد به شهود احتیاج ندارد و نظر کانت بر این امر صراحت دارد (Parsons, 1982)؛ ثانیاً با چنین تحلیلی، می‌توان استدلال را به حوزه هندسه نیز تعمیم داد و نیازی به جستجوی اصول موضوعه برای هندسه نخواهیم بود (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۰).

-
1. Quanta
 2. Quantity
 3. Goltfried Martin
 4. Shultz
 5. PARSONS





بدون تردید کانت برای حساب، اکسیوم قائل نیست و اصولی مانند آنچه مارتین مطرح کرده است، از دیدگاه کانت جزو قوانین عام‌اند که در همه علوم ساری و جاری هستند و نمی‌توانند جزو اصول موضوعه حساب قرار گیرند. اشکال اصلی این دیدگاه به این امر مربوط می‌شود که کانت در علم حساب قضایایی مانند $2+3=5$ را در نظر داشته است و از این رو در مقام مقایسه کلیت قضایای حساب با قضایای هندسه، به چنین نظری نائل آمده است. اما حساب همانند هندسه دارای قوانین کلی تری نیز می‌باشد که از جنبه کلیت تمایزی با قضایای هندسه ندارد. قضایایی از این سنخ در حساب بسیار است:

ثابت کنید هیچ عدد اولی نداریم که $\varphi(x)$ - که یک ویژگی در حساب است - ارضا کند. یا به قضیه فرما توجه کنید که می‌خواهیم ثابت کنیم معادله $X^n + Y^n = Z^n$ برای $n > 2$ با فرض اینکه x, y, z اعداد صحیح هستند، جواب ندارد.

آیا این مثال‌ها، کلیتی همانند کلیت هندسی ندارد؟! از طرفی در هندسه نیز همیشه با کلیتی همانند مثال‌های مورد استفاده کانت مواجه نیستیم. به این مسئله توجه کنید: «دایره‌ای داریم به قطر ۴ متر، از انتهای قطر، خطی عمود بر قطر رسم می‌کنیم و طول آن را ۲ متر انتخاب می‌کنیم. ثابت کنید در مثلث ABC، زاویه B برابر با ۳۰ درجه است». آیا این پرسش در دانش هندسه وجود دارد یا خیر؟ در حالی که مقدار اضلاع کاملاً معین است. چه بسا گفته شود این یک مسئله هندسی است و نه یک قضیه. دقیقاً همین وضع در مورد دانش حساب هم وجود دارد. قضایای حساب هم آن گونه نیست که کانت مثال می‌زند: $5+7=12$ ؛ بلکه در علم حساب قضایای کلی تری وجود دارد.

مشکل دیگر کانت در زمینه اعداد اصم بروز می‌کند. وی در نامه به برگ بیان می‌دارد که مقادیر اصم را همیشه می‌توان به صورت معادله‌ای از نسبت‌ها نشان داد که نسبت‌ها خود برای ما مفهوم واقعی دارند؛ یعنی عدد اصم را می‌توان بین دو عدد گویا تخمین زد؛ ولی نمی‌توان مقدار آن را دقیقاً مشخص کرد؛ یعنی $\frac{2}{x} = \frac{x}{1}$.

بنابراین با توجه به این مسئله که هر عددی را باید بتوان به عنوان «مجذور» اعداد دیگر، به عنوان ریشه آن نشان داد، با توجه به قاعده این‌همانی، نباید از مفهوم این مسئله (یعنی تصور دو عامل مساوی یک نتیجه موجود) نتیجه گرفت که

ریشه باید گویا باشد؛ یعنی نسبت به مقیاس واحد، دارای نسبت شمارش‌پذیری باشد؛ چون در این مفهوم، هیچ نسبت معینی برای مقیاس واحد ارائه نشده است؛ بلکه فقط نسبت‌های آنها داده شده است (Martin, 1986).

البته روشن است همیشه نمی‌توان اعداد اصم را به صورت نسبت نشان داد؛ مثلاً $\sqrt[3]{2}$ را چگونه به صورت دو نسبت برابر نشان می‌دهید؟ دست کم موضوع به این سادگی نیست. یا عدد « π » را که عددی اصم است، چگونه به صورت نسبت می‌توان نشان داد؟ کیچر^۱ معتقد است حساب و جبر را باید با ویژگی‌های صور محض شهود مکان و زمان مرتبط سازیم:

در مجموع می‌توان این خواص را ویژگی‌های تألیفی مکان و زمان نامید... با تکرار این خطوط در کنار ۷ به ۱۲ می‌رسیم. اگر بخواهیم این مثال را به صورت ترسیمی بیان کنیم، خط‌هایی از یک تا هفت رسم می‌کنیم و ادامه می‌دهیم: «یک - هشت» خط «دو - نه» تا اینکه دوازده به «پنج - دوازده» خط برسد (Kitcher, 1975, p. 34; Feid man, 1992, p. 111; Brouwer, 1981, p. 99).

در واقع کیچر مبنای شهودی هر دو علم حساب و هندسه را به شهود زمان و مکان مربوط می‌نماید؛ هرچند این نظر منتقدانی دارد، برای تبیین آرای کانت، مبنای اصولی‌تری می‌تواند باشد. به‌ویژه چنانچه کانت از ریاضیات تحلیلی دکارت بهره می‌جست، آسان‌تر نظریه حساب و هندسه را به شهود زمان و مکان مربوط می‌کرد و همچنین معضلاتی مانند اعداد اصم را حل می‌کرد؛ زیرا در ریاضیات تحلیلی دکارت، اعداد در محورهای مختصات شکل بردار پیدا می‌کنند و از همین‌رو به شهود مکان نیز مربوط می‌شوند؛ مانند هندسه و برای اعداد اصم مانند $\sqrt{2}$ نیز به عنوان قطر مربعی با ضلع «یک» به نتیجه می‌رسید. استفاده از ریاضیات تحلیلی دکارت می‌توانست این کمک را به فلسفه ریاضی کانت بنماید که علم حساب از داشتن آکسیوم محروم نشود!

1. Kitcher





براور^۱ نیز معتقد است با شهود زمان می‌توان ریاضیات (اعم از حساب و هندسه) را بنا کرد. وی حرکت در زمان را شهودی ماتقدم از زمان می‌داند: «این امر را، ماتقدم می‌دانیم که برای تمامی عرصه‌های ریاضیات مشترک است و از سوی دیگر برای ساختن ریاضیات مبتنی بر آن کفایت می‌کند؛ یعنی شهود ماتقدم که مبنای شهودی بودن ریاضیات می‌باشد و از طریق این شهود است که ما از شهود زمان آگاه می‌شویم و می‌توانیم بگوییم تنها عامل ماتقدم علوم در زمان است» (Brouwer, 1981, p. 99). هرچند براور بر خلاف کانت به بهره‌گیری ریاضیات از شهود مکان قائل نیست، چه مانند کانت و براور مبنای شهودی برای ریاضیات قائل باشیم و چه همانند منطق‌گرایان (مثل راسل) و یا صورت‌گرایان (همچون هیلورت) چنین مبنایی را نپذیریم، ساختار برهان نمی‌تواند شکل متفاوتی داشته باشد و دخالت شهود در ساختار برهان دخالت ماهوی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. تمام معرفت در نهایت به شهودهای ممکن مربوط می‌شوند؛ زیرا فقط از این راه است که اشیا به ذهن عرضه می‌شوند.
۲. آنچه یک دلیل یقینی را متصف به برهان می‌کند، شهود محض است؛ امری که باعث وحدت کثرت‌های پدیدار در نسبت‌های معینی می‌شود و صورت‌های عام آنهاست.
۳. چنین شهودی تنها در شناخت ریاضیات اتفاق می‌افتد؛ زیرا ریاضیات شناخت خود را از مفاهیم اخذ نمی‌کند؛ بلکه شناخت ریاضی از طریق ساختن مفاهیم است؛ یعنی بر شهودی مبتنی است که به نحو ماتقدم و در تطابق با مفاهیم به ما داده شده است و بنابراین امر کلی را به نحو انضمامی (در یک شهود منفرد) ملاحظه می‌کند.
۴. زمان و مکان دو شهود محض هستند که عامل پیونددهنده شهود تجربی در فاهمه بوده و همه شناخت‌های برهانی و ضروری ریاضیات بر آنها مبتنی است.

1. Brouwer

۵. تنها ریاضیات و آن هم به دلیل ابتدای بر شهود دارای اصول متعارف است؛ اصولی که اولاً ماتقدم و تألیفی هستند؛ ثانیاً قطعیت آنها بی واسطه است و ثالثاً نیازمند قیاس نیستند و بنابراین ریاضیات مبنای شهودی دارد.

۶. تنها اصول متعارف و مبادی برهان شهودی هستند و از این رو تمایز برهان از استدلال فلسفی نیز تمایز ماهوی نبوده و تنها به شهودی بودن مقدمات استدلال قیاسی ربط پیدا می کند، نه ساختار برهان.

۱۰۳



نظر
صدر

برهان در فلسفه کانت

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵/۱۹۷۵ م). الشفا؛ المنطق. (مصحح: ابراهیم مدکور). قاهره: وزارة التربية والتعليم ومطبعة الأميریه.
۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۷). تمهیدات (مترجم: غلامعلی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. لاریجانی، علی. (۱۳۸۳). روش ریاضی در فلسفه کانت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
4. Brouwer, I. (1981). *Philosophy And Mathematics*. Amsterdam.
5. Brouwer, Le. (1981). *On The Foundation Of Mathematics*. Imcollected Work Iphilosophy And Mathematics. Amsterdam.
6. Freidman, M. (1992). *Kant And Exact Science*. Harward: Harward University Press.
7. Hintikkq. Kant On The Mathematical Methed. In: *Kant Studes Today*.
8. Kant, I. (1983). *Critique Of Pure Reason* (Tans. By Norman Kemp Smith). New York: Mcmillan Press.
9. Kant, I. *Lectures On Logic*. Part 17. The Jascha Logic Edited By G. B. Cambridge: Combridge University Press.
10. Kitcher, P. (1975). Kant And The Foundation Of Mathematics. *Philosophical Review*, No. 4.
11. Martin, G. (1985). *Kant's Metaphysics And Theory Of Science* (Trans By Locows). Manchester.
12. Parsons. (1982). *Kants Philsophe Of Arithenatic. Kant On Pure Reason*. Oxford: Oxford Unuversity Press.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

References

1. Brouwer, I. (1981). *Philosophy And Mathe Matics*. Amesterdam.
2. Brouwer, Le. (1981). *On The Founda Tion of Mathematacs*. Imcollected Work Iphilosophy And Mathematics. Amesterdam
3. Freidman, M. (1992). *Kant and Exact Science*. Harvard: Harvard University Press.
4. Ibn Sina. (1975). *al-Shifa al-Mantiq* (I. Madkour, Ed.). Cairo: Ministry of Education and Printing Office. [In Arabic].
5. Jaakko, H. (1967). Kant on the Mathematical Method. *The Monist*, 51(3), pp. 352-375.
6. Kant, I. (1367 AP). *Prolegomena to any future metaphysics* (Gh. A. Haddad Adel, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian].
7. Kant, I. (1929). *Critique Of Pure Reason* (N. Kemp Smith, Trans.). New York: Mcmillan Press.
8. Kant, I. (1992). The Jascha Logic (J. M. Young, Ed.). *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Kitcher, P. (1975). Kant and the Foundation of Mathematics. *Philosophical Review*, 84(1), pp.23-50.
10. Larijani, Ali. (1383 AP). *Mathematical Method in Kant's Philosophy*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
11. Martin, G. (1955). *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Manchester: Manchester University Press.
12. Parsons, Ch. (1982). Kant's philosophy of arithmetic (Ch. Sutherland Walker, Ed.). *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press.



نظر
صدر

پوهان در فلسفه کانت

Anselm's Ontological Argument (According to Graham Oppy's Formulation) and Its Comparison with Avicenna's Argument of the Sincere

Farah Ramin¹

Received: 09/04/2020

Accepted: 23/04/2020

Abstract

Anselm's has been one of the most controversial ontological arguments and the origin of other versions of such arguments. According to Graham Oppy, the argument can be subsumed under modal, Meinongian, or conceptual arguments. He believes that one source of Anselm's ontological argument was Avicenna's modal ontological argument. In this paper, I seek to answer the following questions: Can we see Avicenna's argument of the sincere (*burhān al-ṣiddiqīn*) as a version of ontological argument? And is Anselm's argument one argument with two different interpretations or was he after devising two separate arguments? The research seeks to compare Anselm's argument with Avicenna's argument of the sincere, drawing on a descriptive-analytic method. I conclude that, for Oppy, Anselm has just provided one argument for God's existence in his *Proslogion*. While the argument bears similarities to the argument of the sincere in being *a priori*, being based on the holy text, and the path from God to God, the natures of the two arguments are to an extent that those similarities can be plainly ignored. The ontological argument begins from the "very concept of existence," whereas Avicenna's argument is grounded in the "very reality of existence" and this is the origin of major differences between the two arguments.

Keywords

Ontological argument, argument of the sincere, Avicenna, Anselm, Graham Oppy.

1. Associate professor, Faculty of Islamic Theology and Kalam, University of Qom, Qom, Iran:
f.ramin@qom.ac.ir.

برهان وجودی آنسلم (بر اساس تقریر گراهام اُپی) و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن سینا

فرح رامین^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۴

چکیده

برهان آنسلم یکی از بحث‌انگیزترین برهان‌های وجودی و خاستگاه دیگر برهان‌های وجودی است. از نظر گراهام اُپی، این برهان می‌تواند در گروه برهان‌های وجهی، ماینونگی و یا مفهومی قرار گیرد. وی معتقد است که یکی از منابع تفکر آنسلم، در ارائه برهان وجودی، برهان وجودی وجهی ابن سیناست. در این پژوهش برآنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: آیا می‌توان برهان صدیقین سینوی را گونه‌ای برهان وجودی دانست؟ و آیا برهان آنسلم، یک استدلال با دو تفسیر متفاوت می‌باشد یا اینکه وی در پی طراحی دو استدلال جداگانه بوده است؟ هدف از این پژوهش آن است که با روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه برهان آنسلم با برهان صدیقین ابن سینا پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از منظر اُپی، آنسلم در رساله پروسلوگیون، تنها یک برهان بر وجود خدا بنا نهاده است. این برهان، اگرچه در پیشینی بودن، الهام از کتاب مقدس و طی طریق از خدا به برهان صدیقین شباهت دارد، تفاوت ماهوی دو استدلال به حدی است که می‌توان از این شباهت‌ها چشم پوشید. برهان وجودی از «نفس مفهوم وجود» آغاز می‌کند، درحالی‌که برهان سینوی بر اساس «نفس حقیقت وجود» پی‌ریزی می‌شود و این امر خاستگاه تفاوت‌های مهم این دو استدلال است.

کلیدواژه‌ها

برهان وجودی، برهان صدیقین، ابن سینا، آنسلم، گراهام اُپی.

۱. دانشیار دانشکده الهیات و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران.

■ فرح، (۱۳۹۹). برهان وجودی آنسلم (بر اساس تقریر گراهام اُپی) و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن سینا.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57333.1720

فصلنامه تقدونظر، ۲۵(۹۸)، صص ۱۰۷-۱۳۶



گراهام اُپی، فیلسوف معاصر تحلیلی و استاد دانشگاه موناخ استرالیا است که در زمینه فلسفه دین به پژوهش می‌پردازد. وی خداناباوری است که انتقادهای مهم و چالش‌برانگیزی را دربارهٔ برهان‌های اثبات وجود خدا مطرح کرده است و مدافعان این استدلال‌ها، نباید از آنها چشم‌پوشند. از جمله برهان‌هایی که این فیلسوف آن را مهم‌ترین استدلال در باب وجود خداوند می‌داند، برهان وجودی است. وی با ذکر تاریخچه‌ای از این برهان، ریشه آن را در تفکر یونان باستان پی می‌گیرد. متفکرانی مانند هارتس هورن، فرگوسن، جانسون و پولین معتقدند که ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین تقریرهای برهان وجودی را می‌توان در آثار افلاطون، ارسطو و فیلو یافت. بارنز با نسبت دادن اولین قرائت برهان وجودی به سدهٔ سوم پیش از میلاد بیان می‌کند که سکستوس امپریکوس^۱ - فیلسوف و پزشک سده دوم و سوم میلادی - از قول زنون اهل سیتون^۲ - مؤسس مکتب رواقی - این استدلال را گزارش کرده است: «انسان می‌تواند به حق به خدایان احترام گذارد؛ انسان نمی‌تواند به حق به آنچه موجود نیست، احترام بگذارد؛ پس خدایان وجود دارند» (بارنز، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

اُپی چنین برهان‌هایی را به دلیل آنکه مقدمه اول آن پیشینی^۳ نیست، برهان وجودی نمی‌داند (Oppy, 1995, p. 4). اتین ژیلسون نیز معتقد است که برهان وجودی در تفکر مسیحی ریشه دارد و از این رو نباید سابقه آن را در یونان باستان دنبال کرد (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۸۴). مایکل پترسون نیز معتقد است که چنین برهانی نمی‌توانست در سنت تفکر یونانی پیدا شود؛ بلکه تنها ممکن است در دامان آن تفکری قرار گیرد که خدا را عین وجود می‌داند و او را وجود حقیقی می‌شمارد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴).

نخستین استدلال منسجم از برهان وجودی در آثار آنسلم، اسقف کانتربری، در سده

1. Sextus Empiricus.

2. Zeno of Cition.

3. a priori.



یازدهم یافت می‌شود. این تقریر، الهام گرفته از کتاب مقدس (مزایم: ۱۴ و ۵۳) است. اُپی معتقد است که آنسلم در تقریر این برهان از آگوستین و برخی فیلسوفان مسلمان و یهودی تأثیر پذیرفته است. وی از قول فردی به نام مروج نقل می‌کند که تقریری از برهان وجودی وجهی، در آثار ابن‌سینا یافت می‌شود و آنسلم آن را مطالعه کرده بود (Morewedge, 1960, p. 236). برهان آنسلم قرن‌ها مورد مجادلات و مناقشه‌های جدی قرار گرفته و به‌ویژه در دهه‌های اخیر با انتقادهای زیادی مواجه شده است (بارنز، ۱۳۸۶، ص ۱۹). بسیاری از متفکران برجسته قرون وسطی مثل دونس اسکاتس و بوناوتورا، این استدلال یا نسخه‌های اصلاح‌شده آن را پذیرفته‌اند؛ ولی برخی مانند اکوئیناس و ویلیام اکام نیز در ابطال آن کوشیده‌اند. در این راستا، ردیه‌های گونیلو - راهب مسیحی - که معاصر آنسلم بود و پاسخ‌های آنسلم به وی، شهرت بسیاری دارد. بعد از انتقادهای اکوئیناس و گونیلو، این استدلال چند قرنی به فراموشی سپرده شد تا اینکه در سده هفدهم با دفاع دکارت در کتاب تأملات جان تازه‌ای یافت (Oppy, 1995, p. 5).

متفکرانی مانند لایب‌نیتس، مالبرانث، اسپینوزا و ولف، تقریر دکارتی برهان وجودی را پذیرفتند؛ اما افرادی مثل بارکلی، هیوم و کانت به شدت با آن مخالفت کردند. جان لاک معتقد بود که استدلال دکارت در خاموش کردن دعاوی خداناباوران روش مناسبی را بر نگزیده است (Lock, 1964, 4, IX: P7). با انتقادهای کانت این استدلال، دوباره به سستی گرایید و برهان‌های هگلی نیز نتوانست باعث شکوفایی آن گردد و حتی فیلسوفانی همچون شوپنهاور این دست استدلال‌ها را تنها «طنزی جذاب» نامیدند (Plantinga, 1965, pp.65-67). برتراند راسل نیز که در جوانی، تحت تأثیر برهان‌های وجودی هگلی به خدا باور داشت (Russell, 1946b, p. 10)، به تدریج معتقد شد که این استدلال، برای اذهان جدید نه تنها قانع‌کننده نیست؛ بلکه مغالطه‌آمیز است (Russell, 1964a, p. 568). انکار برهان وجودی و حتی انکار وجود خدا تا آنجا ادامه یافت که پوزیتیویست‌های منطقی، واژگان دینی را بی‌معنا دانستند تا اینکه در اواخر ۱۹۵۰، جریان‌های فلسفی با تکیه بر منطقی‌موجّهات - به‌ویژه در آثار کریپکی - شکل گرفت و باعث احیای متافیزیک و تجدید نظر در برهان‌های وجودی شد. افرادی مانند هارتس هورن و ملکوم و بعدها





پلتینگا به دفاع از برهان‌های وجودی پرداختند؛ اگرچه این برهان با موج مخالفت‌ها و انتقادهای جدیدی نیز مواجه شد.

از آنجا که آپی یکی از منابع تفکر آنسلم را برهان وجودی ابن سینا معرفی کرده است، بر آن شدید مقایسه‌ای میان برهان وجودی آنسلم - که پیچیده‌ترین و بحث‌انگیزترین تقریر برهان وجودی و خاستگاه دیگر برهان‌های وجودی است - با برهان صدیقین ابن سینا ارائه دهیم. برهان صدیقین در حوزه‌های مختلف تفکر اسلامی، اعم از عرفان، فلسفه و کلام مطرح شده است. طرح کلی این برهان، نخست در فصوص الحکم فارابی پی‌ریزی شد (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۶۲-۶۳). پس از وی، ابن سینا، طرح او را برهانی کرد و نخستین صورت‌بندی منسجم از آن را ارائه داد. بعدها فیلسوفان مسلمان کوشیدند تقریرهای دیگری از برهان صدیقین ارائه دهند که با رویکرد صدیقین سازگاری بیشتری داشته باشد. آرای متفکران مسلمان در این برهان، برگرفته از آیه ۵۳ سوره فصلت در قرآن کریم است. از متفکران برجسته‌ای که به برهان صدیقین توجه کرده‌اند، می‌توان به سهروردی (در برخی آثارش مانند المشارع، المطارحات و الواح العمادیه) و ملاصدرا (در آثاری مانند شواهد الربوبیه، مجموعه رسائل فلسفی، المظاهر الالهیه و ایفاظ النائمین) اشاره داشت. البته برخی از این استدلال‌ها، در حد وسط خود کاملاً با برهان ابن سینا تفاوت دارند و از این رو می‌توان آنها را انواع دیگری از برهان صدیقین نامید. برخی متفکران مانند صدرالمتألهین و ابن عربی، نقادی‌های بسیار جدی از برهان ابن سینا صورت داده‌اند.

ابن سینا در آثار متفاوتی مانند نجات (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۵۶۱-۵۶۶)، مبدأ و معاد (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۲۲-۲۷)، تعلیقات (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶)، رساله عرشیه (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۲-۲۴۳)، الهیات شفا (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۱) و اشارات و تنبیهات (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۶) به برهان صدیقین پرداخته است. اگرچه در کتاب الهیات شفا، به صورت مشخص این استدلال ذکر نشده، ملامهدی نراقی معتقد است که ابن سینا به طریق صدیقین، استدلالی را در این اثر بر اثبات وجود خدا پرورانده است (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۴۸-۲۵۷). برهان شیخ در مبدأ و معاد و الهیات نجات نیز تقریباً به طور یکسان بیان شده است. با سیری در آثار بوعلی، به نظر می‌رسد که بهترین و کامل‌ترین شکل برهان در اشارات و تنبیهات آمده است؛ از این رو در این پژوهش، مقایسه تقریر آنسلم با برهان صدیقین بر اساس این

کتاب خواهد بود. هدف از پژوهش، یافتن تفاوت‌ها و شباهت‌های بین دو استدلال است و در پی پاسخ به این پرسش هستیم که آیا با فرض تأثیرپذیری آنسلم از برهان صدیقین ابن سینا و با توجه به ترجمه آثار شیخ به زبان لاتین، می‌توان برهان صدیقین را گونه‌ای برهان وجودی نامید؟ و آیا می‌توان مدعی شد که این دو برهان، دو چهره از یک استدلال هستند؟ از آنجا که برهان آنسلم در طول تاریخ، صورت‌بندی‌های بسیار متفاوتی یافته است، با تکیه بر رده‌گان‌شناسی اُپی، این استدلال تقریر و سپس با برهان صدیقین سینوی مقایسه خواهد شد.

۱. طبقه‌بندی برهان‌های وجودی از منظر اُپی

با توجه به کتاب‌های گراهام اُپی و مقاله‌ای برگرفته از دایرة المعارف استفورد درباره این نویسنده، برهان‌های وجودی هشت گروه هستند. همه این برهان‌ها «پیشینی» یا «مستقل از تجربه» اند. اُپی معتقد است که هر برهان پیشینی بر وجود خدا، در یکی از این دسته‌بندی‌ها قرار می‌گیرد؛ اگرچه ممکن است برخی استدلال‌های وجودی، در بیش از یک رده دسته‌بندی شوند. وی با به‌کاربردن واژه «برهان‌های» - و نه «برهان» - وجودی، یادآور می‌شود که این رده‌های هشت‌گانه، تقریرهای متعدد از یک برهان نیستند؛ بلکه ما با انواع برهان‌های وجودی روبه‌رو هستیم. استدلال‌هایی که هریک حد وسط‌های متفاوتی دارند، اما در یک ویژگی مشترک‌اند و آن اینکه بدون توسل به ویژگی‌ها و مشاهده جهان خارج به اثبات وجود خدا می‌پردازند (Oppy, 2019). وی مناسب‌ترین نام برای این گروه از استدلال‌ها را «برهان‌های پیشینی» می‌داند؛ اما اذعان می‌دارد که چون در سنت کانتی آنها را «وجودی» نامیده‌اند و این نام‌گذاری نیز بی‌مناسب نیست، او هم از کانت پیروی می‌نماید. در این پژوهش به‌اختصار به ذکر انواع برهان‌های وجودی بسنده می‌کنیم:

۱. برهان‌های تعریفی: ^۱مقدمات این برهان‌ها در بر دارنده انواع خاصی از تعریف‌ها هستند.



1. Definitional Argument.



۲. برهان‌های مفهومی^۱: مقدمات این استدلال‌ها، واجد انواع ویژه‌ای از مفاهیم و تصورات‌اند.

۳. برهان‌های وجهی^۲: مقدمات این نوع استدلال بر جهتی خاص، به‌ویژه بر اقسام امکان تکیه دارند.

۴. برهان‌های ماینونگی^۳: مقدمات این برهان‌ها در بر دارنده تمایز میان مقولات متفاوت «وجود» است.

۵. برهان‌های تجربی^۴: مقدمات در این استدلال‌ها بر این فرض متکی‌اند که مفهوم خدا تنها در دسترس کسانی است که تجربه‌های حقیقی از خداوند دارند.

۶. برهان‌های هگلی^۵: استدلال‌هایی هستند که به گونه‌ای با فلسفه هگل ارتباط دارند. آپی این قرائت‌های شش‌گانه را در کتاب برهان‌های وجودی و باور به خدا آورده (Oppy, 1995, p. 1) و در کتاب استدلال در باب خدایان به نوع دیگری از این برهان‌ها تصریح کرده است (Oppy, 2006, p. 59) که در ادامه می‌آید:

۷. برهان‌های جزءشناختی (مریولوژیک):^۶ این قبیل برهان‌ها، بر نظریه‌ای در ارتباط اجزا با کل حاصل از آن اجزا مبتنی‌اند.

۸. برهان‌های مرتبه بالا^۷: این نوع برهان‌ها که در دایرة المعارف استفورد (Oppy, 2019) آمده است، بر ویژگی‌هایی از خداوند که در همه جهان‌های ممکن یافت می‌شود، تکیه دارند.

از نظر آپی، برهان آنسلم با تفسیرهای متعددی که می‌توان از آن داشت، می‌تواند در

1. Conceptual Argument.

2. Modal Argument.

۳. الکسیوس ماینونگ (۱۸۵۳-۱۹۲۰م)، فیلسوف و روان‌شناس معاصر اتریشی که نظریه‌های فلسفی ارزش‌مندی، مانند نظریه اشیا (Meinongian Argument) را مطرح کرده است.

4. Experiential Argument.

5. Hegelian Argument.

6. Mereological Argument.

7. Higher-order Argument.

گروه‌های متفاوتی جای گیرد: از این جهت که در بر دارندهٔ امکان منطقی است، در گروه برهان‌های وجهی قرار می‌گیرد؛ از این لحاظ که در آن از عبارتهایی استفاده می‌شود که به مقولهٔ خاصی از وجود (وجود در فاهمه) اشاره دارد، در گروه برهان‌های وجودی ماینونگی است؛ و از این جهت که به عبارتهایی مانند «موجود بودن در فاهمه» و «متصور بودن» مقید می‌باشد و یا از تبیین‌های وصفی گزاره‌ای بهره می‌برد، در گروه برهان‌های وجودی مفهومی قرار می‌گیرد (Oppy, 1995, p. 12).

۲. صورت‌بندی آپی از برهان وجودی آنسلم

سنت آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) در رسالهٔ اول خویش (۱۰۷۷م) با نام گفتگوی با خود،^۱ تأملی گسترده در باب فهم مسیحی از خداوند را می‌آغازد. از آنجا که وی از پیچیدگی این رساله، ناراضی بود، قصد داشت قاعده‌ای را پی‌ریزی کند که بر مبنای آن، برهانی بر اثبات وجود خدا بنا نهد؛ از این رو در رسالهٔ گفتگوی با غیر^۲ تصریح کرد دلیلی را کشف کرده است که برای اثبات خود به چیز دیگری غیر خودش احتیاج ندارد و به تنهایی برای اثبات وجود خدا کفایت می‌کند (بارنز، ۱۳۸۶، ص ۲۱). آپی بیان می‌دارد که در باب رسالهٔ پروسلوگیون مناقشه‌های زیادی وجود دارد که مهم‌ترین آنها این است که آیا در این رساله، آنسلم دو نوع برهان وجودی را مطرح کرده یا اینکه در فصل دوم و سوم در پی تقریر یک برهان است؟ وی با رأی دوم موافق است.

۲-۱. فصل دوم رسالهٔ پروسلوگیون

آنسلم در این بخش، برهان را این گونه تقریر می‌کند:

بنابراین حتی احمق باید بپذیرد که دست کم در فاهمهٔ انسان چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، موجود است؛ زیرا وقتی او این عبارت‌ها را می‌شنود، آن را می‌فهمد و هرچه فهم شود، در قوهٔ فاهمه وجود دارد و به یقین آنچه

1. Monologion.

2. Proslogion.





بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، نمی‌تواند تنها در فاهمه وجود داشته باشد؛ زیرا اگر آن چیز دست کم تنها در فاهمه وجود داشته باشد، قابل تصور است که در خارج نیز وجود داشته باشد که اگر چنین باشد، این موجود بزرگ‌تر خواهد بود؛ بنابراین اگر آنچه بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، تنها در فاهمه وجود داشته باشد، همان چیزی که بزرگ‌تر از آن متصور نیست، چیزی می‌شود که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است؛ ولی به یقین این شدنی نیست؛ بنابراین بی‌شک چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، هم در فاهمه و هم در خارج وجود دارد (Anselm, 1975, chap.2, vol.1, pp.101-102).

آنسلم می‌گوید که منظور من از واژه «بزرگی»، بزرگ از نظر حجم نیست، آن‌گونه که در یک بدن این گونه است؛ بلکه بزرگ‌تر یعنی «بهتر» یا «بارزش‌تر»؛ البته او با واژه «کامل‌تر» به جای «بزرگ‌تر» که گونیلو به کار می‌برد، مخالفتی ندارد (بارنز، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). آپی برهان آنسلم را این گونه صورت‌بندی می‌کند:

۱a. زمانی که احمق عبارت «موجودی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد» را می‌شنود، این واژگان را می‌فهمد؛

۱b. اگر عبارت x، توسط شخص y فهمیده شود، پس x در فاهمه y موجود است؛

۱c. (بنابراین) زمانی که احمق، عبارت «موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد» را

می‌شنود، موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، در فاهمه او موجود می‌شود.

(۱) موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، در فاهمه موجود است (مقدمه منتج

از ۱a، ۱b، ۱c)؛

(۲) موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، در خارج موجود نیست (فرض،

شروع قیاس خلف)؛

(۳) اگر موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد در فاهمه موجود باشد، ولی

در خارج موجود نباشد، پس موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، که هم

در فاهمه و هم در خارج موجود باشد، برتر است از آن موجودی که از آن

برتر نتوان تصور کرد؛

(۴) موجودی که برتر از آن نتوان تصور کرد که هم در خارج و هم در فاهمه وجود دارد، برتر است از موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد (منتج از مقدمات ۱، ۲ و ۳)؛

(۵) هیچ موجودی برتر از موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، وجود ندارد (این مقدمه، برگرفته از معنای عبارت «موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد» می‌باشد)؛

(۶) (بنابراین) موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، در خارج موجود است (منتج از ۲، ۴ و ۵، از طریق قیاس خلف) (Oppy, 1995, p. 9).

مهم‌ترین مقدمه این استدلال، مقدمه (۳) است. این مقدمه تنها در ارتباط با موجودی است که برتر از آن نمی‌توان تصور کرد؛ به بیان دیگر، در مقام بیان یک ارتباط کلی و عام بین «بزرگی»^۱ با «وجود در خارج» نیست. باید قواعدی را به مقدمه (۳) ضمیمه کنیم، تا این مقدمه تقویت یا تکمیل گردد. آپی به برخی گزاره‌هایی که می‌توان به این مقدمه افزود، اشاره می‌کند:

۱. هر موجودی که در خارج وجود دارد، برتر از هر موجودی است که تنها در فاهمه است؛

۲. هر موجودی از نوع K که در خارج وجود دارد، برتر از هر موجودی است که تنها در فاهمه وجود دارد؛

۳. هر موجودی که در خارج وجود دارد، برتر از هر موجودی از نوع K است، که تنها در فاهمه وجود دارد؛

۴. هر موجودی از نوع K که در خارج وجود دارد، برتر است از هر موجودی از نوع K که تنها در فاهمه وجود دارد؛

۵. برای هر موجودی که تنها در فاهمه وجود دارد، یک موجود برتری که کاملاً شبیه اوست وجود دارد، جز اینکه آن موجود در خارج نیز وجود دارد؛

1. Greatness.





۶. برخی موجوداتی که در خارج وجود دارند، برتر هستند از هر موجودی از نوع K که تنها در فاهمه وجود دارد.

با دقت روشن می‌شود که برخی از فرض‌های بالا، مانند فرض ۵، آشکارا تعهدات وجودشناسانه ناپذیرفتنی‌ای دارد. به طور کلی هر گزاره‌ای را که برای تقویت یا تکمیل مقدمه (۳) به استدلال بیفزاییم، باز هم ملحدان و لادری‌گرایان هوشمند، دلیلی برای ابطال آن دارند و به یقین حتی خداباوران نیز برخی از این فرض‌های تکمیلی را نمی‌پذیرند. به نظر می‌رسد هیچ دلیل معتبری در دست نداریم که نشان دهد تنها برای خداوند (موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد)، «وجود در خارج» یک ویژگی برتری‌ساز^۱ است. موجودی را فرض کنید که تنها اندکی برتر از آن بتوان تصور کرد؛ برای مثال موجودی را که عبارت «موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد»، بر او صدق کند؛ اما این نامی که به خود بخشیده است را فراموش کرده باشد. در این صورت، چنین موجودی عالم مطلق و قادر مطلق نخواهد بود؛ ولی آیا برای این موجود نیز ویژگی «در خارج بودن» برتری‌ساز است؟ ما هیچ دلیلی در دست نداریم که نشان دهد برای این موجود، این ویژگی، برتری‌ساز نیست. اگر فردی انتقاد کند موجودی را که این گونه تصور کرده‌ای، مفهومی خودناسازگار است؛ زیرا که باید «موجودی که برتر از آن نتوان تصور کرد، ثابت و بدون تغییر^۲ باشد، اُپی پاسخ می‌دهد که چنین اعتراضی ما را به ورطه راهبردی خطرناک فرو می‌برد؛ زیرا یافتن سازگاری در مفهوم «موجودی که برتر از آن نتوان تصور کرد» بسیار مبهم خواهد شد. مثال را این گونه هم می‌توان فرض کرد: موجودی را تصور کنید که از آن برتر نتوان تصور کرد، جز آنکه او هیچ چیز در باب ریاضیات ترامتگاهی^۳ نمی‌داند! آیا برای این موجود نیز وجود در خارج برتری‌ساز است؟

1. great-making.

2. Atemporal.

3. transfinite arithmetic.

۲-۲. فصل سوم رساله پروسلوگیون

برخی مانند هارتس هورن (Hartshorne, 1967, pp.321-333) و ملکوم مدعی اند که آنسلم در بخش سوم رساله، برهان وجودی موجهه بر وجود خدا ارائه کرده است. ملکوم، ضرورت را در این استدلال به جاودانگی تفسیر می کند (Malcolm, 1965, p. 69) و در عین ردّ تقریر اول آنسلم در بخش دوم، از این استدلال دفاع می کند و البته یادآور می شود که دلیلی در دست نیست که بگوییم خود آنسلم هم می پنداشته است که دو برهان متفاوت ارائه کرده است (Malcolm, 1965, pp.136-159). اُپی به شدت با این نظر مخالفت می کند و آن را ادعایی نامعقول می پندارد. از نظر او، آنسلم در این فصل در پی ارائه برهان جدیدی نبوده و تنها می خواسته است یکی از اوصاف خداوند را اثبات کند (Oppy, 1995, p. 12). بارنز هم بر این رأی است: «برخی معتقدند در فصل سوم پروسلوگیون یک استدلال موجهه مطرح شده است؛ اما هیچ دلیل جهت داری در این فصل وجود ندارد و بخش سوم دلایل تکمیلی بر استدلال بخش اول است» (بارنز، ۱۳۸۶: ص ۵۸). آنسلم در این فصل با تکیه بر ضرورت وجود کامل ترین موجود می گوید:

این موجود، آن چنان وجودی حقیقی دارد که عدمش قابل تصور نیست؛ زیرا چیزی را می توان فرض کرد وجود دارد که نتوان تصور کرد وجود ندارد و این موجود از موجودی که عدمش قابل تصور باشد، بزرگ تر است. در این صورت، اگر موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست، عدمش قابل تصور باشد، در این صورت، همان موجودی نیست که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست و این امری محال است؛ پس (موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست)، وجودی چنان حقیقی دارد که نمی توان عدم او را تصور کرد (Anselm,)

(1965, Chap.3, p. 102).

صورتبندی اُپی از این استدلال چنین است:

(۱) می توان تصور کرد موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست، وجود داشته

باشد و عدمش را نتوان تصور کرد (مقدمه)؛





(۲) موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست و عدمش را نمی‌توان تصور کرد،

وجود ندارد (شروع قیاس خلف)؛

(۳) موجودی که عدمش را نمی‌توان تصور کرد، می‌توان تصور کرد که در

خارج موجود نباشد؛

(۴) غیر قابل تصور است موجودی که عدمش را نمی‌توان تصور کرد، در خارج

موجود نباشد (مقدمه)؛

(۵) (بنابراین) موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست، وجود دارد و عدمش

قابل تصور نیست، چنین موجودی هم در فاهمه و هم در خارج وجود دارد

(Oppy, 1995, p. 13).

اشتراک این استدلال با برهان بخش دوم پروسلوگیون آن است که در هر دو، خداوند بزرگ‌ترین موجودی است که نمی‌توان برتر از آن تصور کرد. تفاوت این دو، در این است که در بخش دوم، آنسلم وجود خارجی را دلیل برتری می‌شمارد؛ یعنی در واقع خدا موجودی است که کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد و چنین موجودی باید در خارج موجود باشد؛ زیرا وجود در خارج، برتر است؛ ولی در این فصل، خدا باید موجود باشد؛ نه به این دلیل که موجود بودن در خارج، عامل برتری است؛ بلکه به این دلیل که مفهوم خدا مفهومی است که وجود برای آن ضروری است و نمی‌توان او را بدون وجود تصور کرد؛ بنابراین با تأمل در خود «مفهوم» خداوند بدون وابستگی به وجود خارجی، بر وجودش استدلال می‌شود.

اُپی در انتقاد به این دسته برهان‌های وجودی، از دلایل معرفت‌شناختی و منطقی بهره می‌جوید. وی با توجه به واژه «ادراک» در این برهان‌ها، بیان می‌دارد که ادراک گاهی بدون توجه به مصداق صورت می‌گیرد و گاه ادراک به چیزی تعلق می‌گیرد که اصلاً در خارج مصداق ندارد؛ زمانی نیز با توجه کامل به مصداق خارجی، امری را درک می‌کنیم و آن را از غیر ممتاز می‌کنیم و گاه ادراک ما به چیزی تعلق می‌گیرد که مصداق متعددی در خارج دارد؛ بنابراین همواره این امکان وجود دارد که شخص چیزی را ادراک کند که در خارج هیچ مصداقی ندارد و از این رو چنین استدلال‌هایی فاقد ارزش معرفتی هستند (Oppy, 1995, pp.54-64).

۳. برهان صدیقین ابن سینا

ابن سینا در اشارات و تنبیهات در ضمن هفت فصل (از فصل ۱۸ تا پنزدهم) به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد. در فصل نهم، موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، در فصل دهم ترجیح بلامرجح را برای ممکن محال می‌شمارد و در فصل یازدهم و دوازدهم با بیان اجمالی و تفصیلی به اثبات خداوند می‌پردازد. در فصل سیزدهم بیان می‌کند چیزی که علت کلّ است، باید نخست علت آحاد کل و سپس علت کلّ باشد. در فصل چهاردهم مطرح می‌کند که کلّ متشکل از علل و معالیل متوالی، نیازمند به عللی است که خود معلول نیست و در طرف (آغاز) این سلسله قرار دارد و بالاخره، در آخرین فصل، ابن سینا با چینش مقدمات به نتیجه‌گیری می‌پردازد. خلاصه استدلال ابن سینا با توجه به شرح نصیرالدین طوسی این گونه است:

بی‌شک موجودی هست. این موجود یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات. اگر موجود واجب‌الوجود بالذات باشد، مطلوب ما حاصل است و اگر ممکن‌الوجود بالذات باشد، به علت نیاز دارد و علت آن از دو حالت بیرون نیست: یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود. بنابر فرض نخست، مطلوب حاصل و بنابر فرض دوم، خود نیازمند علت است که اگر آن علت نیز ممکن‌الوجود باشد، باید به نوبه خود معلول باشد و باید به واجب‌الوجود منتهی شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۱۸-۲۷).

می‌توان برهان را این گونه صورت‌بندی کرد:

- (۱) موجودی هست (پذیرش اصل واقعیت)؛
- (۲) هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات (منفصله حقیقه)؛
- (۳) تحقق ممکن بالذات مستلزم تحقق واجب بالذات است (بنابر اصل نیازمندی ممکن در وجود خویش به مرجح)؛
- (۴) هر موجودی یا واجب بالذات است یا مستلزم تحقق واجب بالذات است (منتج از مقدمه ۲ و ۳)؛
- (۵) موجودی مانند X متحقق است (گزاره‌ای بدیهی)؛





(۶) موجود X یا واجب بالذات است یا مستلزم تحقق واجب بالذات (منتج از ۴ و

۵)؛

(۷) (بنابراین) واجب الوجود بالذات موجود است.

برهان آنسلم را از طریق قیاس خلف، صورت‌بندی کردیم و حال، برهان شیخ را از طریق قیاس اقترانی مرکب می‌توان نمایش داد.

۱. (حملی): چیزی در خارج موجود است؛ هر موجودی وجودش بر عدمش رجحان دارد؛ چیزی که وجودی بر عدمش رجحان دارد در خارج موجود است.

۲. (شرطیه): چیزی که وجودش بر عدمش رجحان دارد، در خارج هست و هر چیزی که وجودش بر عدمش رجحان داشته باشد یا رجحانش بالذات است و یا منتهی می‌شود به چیزی که رجحانش بالذات است (بنابر ابطال دور و تسلسل)؛ بنابراین در خارج چیزی هست که رجحان وجودش بالذات است و یا منتهی می‌شود به چیزی که رجحان وجودش بالذات است (شیروانی، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۱۹۹-۲۰۰).

بوعلی سینا پس از تقریر استدلال خود در نمط چهارم، در توصیف آن می‌افزاید: تأمل کن چگونه بیان ما برای ثبوت اول و وحدانیتش و عاری‌بودنش از نقص‌ها به تأمل در غیرنفس وجود محتاج نیست و به اعتبار خلق و فعلش نیاز ندارد؛ هرچند آن هم دلیل بر اوست، این باب اوثق و اشرف است؛ یعنی هرگاه وجود را در نظر بگیریم، وجود از آن حیث که وجود است، او را گواهی می‌دهد، و او پس از آن بر همه آن چیزهایی که در وجود بعد از اویند گواهی می‌دهد و در کتاب الهی به این استدلال اشاره شده است: «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳)؛ می‌گوییم که این استدلال قوم است و سپس می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»؛ می‌گوییم این حکم صدیقین است، آنان که وجود او را گواه بر همه چیز می‌دانند؛ نه اینکه وجود دیگر موجودات را گواه بر او بدانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۶).

ابن سینا با پیروی از فارابی و با اشاره به آیه شریفه سوره فصلت، برای نخستین بار اصطلاح برهان صدیقین را در اثبات خداوند به کار می‌برد. این استدلال با یک اصل مسلم آغاز می‌شود: «اینکه واقعی هست»، سفسطه را نفی می‌کند و «نفس وجود» بدون نیاز به هیچ واسطه‌ای ملاحظه می‌گردد. کار بزرگ ابن سینا آن است که بیان می‌دارد دلالت واقعیت هستی بر وجود هستی و حتی صفات کمالی، حقیقتی اجتناب‌ناپذیر است که از متن واقع نشئت گرفته است. معیار ابن سینا بر صدیقین بودن این استدلال این است که «صاحبان این برهان، یعنی راست‌گویان، کسانی‌اند که به وجود او استشهاد می‌کنند»؛ یعنی هر چیزی را با وجود خدا اثبات می‌کنند و وجود خدا را با خود وجود اثبات می‌نمایند: «الذین یستشهدون به لا علیه». «نفس وجود» از دو حال خارج نیست یا همان وجود واجب است یا وجود لاشرطی که بر وجود واجب انطباق‌پذیر است. از بیان ابن سینا بر می‌آید که این وجود همان وجود واجب است؛ زیرا با استشهاد به آیه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» نشان می‌دهد که خدا بر همه چیز شهید است. شهید به معنای شاهد است؛ پس خدا شاهد بر همه چیز از جمله شاهد بر وجود خودش می‌باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ص ۳۸). باید دقت کرد که این استدلال با پذیرش وجود ممکن آغاز نمی‌شود؛ بلکه تنها با تحلیل وجود امری که مسلم گرفته‌ایم به لزوم وجود واجب می‌رسیم. اهمیت این برهان به حدی است که اکثر حکیمان و متکلمان متأخر آن را پذیرفته‌اند و برخی در آثار خود تنها به همین برهان برای اثبات وجود خدا بسنده کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸۰).

ابن سینا در کتاب نجات صراحت دارد در اینکه استدلال از «حقیقت وجود» آغاز می‌شود: «لا شک أن هنا وجوداً و کل وجود فاما واجب و اما ممکن» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۶۶)؛ بنابراین اگر تمامی مخلوقات معدوم باشند، باز هم می‌توان وجود واجب‌الوجود را به اثبات رساند. در برهان ابن سینا نیازی به ملاحظه عالم امکان نیست؛ بلکه انکار عالم امکان نیز ضروری به برهان وی نمی‌رساند (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷، صص ۱۴-۱۶).

نصیرالدین طوسی تأمل در «نفس وجود» را استدلال از علت بر معلول می‌داند و قطب‌الدین رازی در شرح کلام ایشان، عبارت استدلال از علت بر معلول را به صورت



نظر
صدا



استدلال از وجود واجب بر وجود معلول تفسیر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۶۶-۶۷)؛ بنابراین معیار برهان ابن سینا آن است که وجود خدا با تکیه بر واقعیت خارجی اثبات می‌شود و در آن، به فرض وجود هیچ یک از مخلوقات نیازی نیست و خدا با خدا اثبات می‌گردد. همان طور که بیان شد، گراهام اُپی با استناد به فردی به نام مروج، برهان آنسلم را - به ویژه در فصل سوم پروسلوگیون - نشئت گرفته از برهان وجودی و جهی ابن سینا دانست. مروج حتی بر استدلال ابن سینا، نام برهان وجودی می‌نهند. البته مناقشه‌ای در نام گذاری نیست؛ زیرا خود آنسلم نیز نام «وجودی» را بر برهان خویش نگذاشته است؛ اما ابن سینا با توجه به آیه شریفه سوره فصلت، برهان را «صدیقین» نامیده است. پرویز مروج با یکسان دانستن استدلال ابن سینا و آنسلم معتقد است که از طریق انتقادهای هیوم و کانت، چنین استدلال‌هایی بی اعتبار گشته‌اند. وی آشکارا بیان می‌کند که برهان ابن سینا؛ مانند برهان آنسلم با مفهوم وجود آغاز شده و مفهوم وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود (Morewedge, 1979, pp.193-194). به نظر می‌رسد چنین اشتباهاتی بر اثر ترجمه لاتین آثار ابن سینا ایجاد شده است؛ چنان که دیگرانی مانند هربرت دیویدسن در ترجمه لاتین الهیات شفا (Davidson, 1977, pp.394-399)، رابرت ویزنوسکی در تحلیل برهان در کتاب نجات (Wisnovsky, 2003, p. 257) و نیز آنتونی کنی (Kenny, 1969, p. 47)، آغاز برهان ابن سینا را مفهوم وجود دانسته و وجوب را در واجب الوجود به وجوب منطقی تفسیر کرده‌اند.

در میان متفکران مسلمان کسانی هستند که برهان ابن سینا را صدیقین نمی‌دانند؛ به ویژه ملاصدرا اذعان می‌دارد که در این برهان نظر به «حقیقت وجود» نیست؛ بلکه به «مفهوم موجود» نظر شده است: «وَهَذَا الْمَسْكُ أَقْرَبُ الْمَسَالِكِ إِلَى مَنَهجِ الصِّدِّيقِينَ وَلَيْسَ بِذَلِكَ كَمَا زَعَمَ؛ لِأَنَّ هُنَاكَ يَكُونُ النَّظَرُ إِلَى حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَهِيَ هُنَا يَكُونُ النَّظَرُ فِي مَفْهُومِ الْمَوْجُودِ» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۳-۱۴)؛ اما باید دقت شود که مراد صدرا این نیست که ابن سینا از راه تحلیل مفهومی صرف، برهان را پی‌ریزی کرده است و برهانش چیزی شبیه به برهان آنسلم است؛ بلکه اشکال او بر این است که ابن سینا به ماهیت (و نه وجود) آن موجود خارجی مفروض توجه کرده است و برهان وی بر اساس تحلیل

ماهیت شیء است. حکیم سبزواری نیز بیان می‌دارد که در استدلال ابن سینا مفهوم وجود از جهت سرایت آن به معنوی است؛ اما برخی از معنویان، ماهیتی است که برای آن وجودی است (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷).

برخی از متأخران نیز گفته‌اند: «در برهان ابن سینا مقسم تقسیم به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، مفهوم وجود است؛ اما نه مفهوم بما هو مفهوم؛ بلکه مفهوم وجود از آن حیث که حاکی و مرآت موجودات است» (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۳۳). همه عنوان‌های موجود در برهان صدیقین ابن سینا، بیانگر واقعیت‌های عینی هستند؛ یعنی بعد از فرض وجود اشیا یا شیئی در واقع، بحث می‌شود که آن موجود واقعی، یا واجب است یا به واجب مستند است؛ نه آنکه موجود یا واجب است یا به واجب مستند است، به نحو مشروط که اگر چیزی در خارج موجود بود و واجب نبود، بی‌گمان به واجب استناد دارد؛ زیرا در این حال چیزی در خارج اثبات نمی‌شود و رسالت فلسفه الهی به انجام نمی‌رسد؛ مهم‌ترین وظیفه فلسفه، اثبات موجود عینی به نحو تنجیز است؛ نه تعلیق (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

بدیهی است هر برهانی از آن جهت که برهان است، همواره از مفهوم استفاده می‌کند. مراد ملاصدرا این است که ابن سینا در برهانش از عنوان «موجود» استفاده کرده است و این عنوان اعم از ماهیت اعتباری و حقیقت وجود است و این نکته‌ای است که حکیم سبزواری نیز بدان توجه کرده است. به نظر می‌رسد با تأکید بوعلی بر «تأمل در نفس وجود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۶)، او به «ماهیت» نظر نداشته، بلکه حقیقت وجود را لحاظ کرده است و گفتیم که وی در کتاب نجات به این امر تصریح دارد. برخی نیز معتقدند استفاده از مواد ثلاث و به‌ویژه امکان - که وصف ماهیت است - نشان می‌دهد که شیخ نظر به ماهیت داشته است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ص ۴۰). در پاسخ می‌توان گفت که حکیم سبزواری، گاهی امکان را در عبارت بوعلی به امکان فقری تفسیر می‌کند: «امکان به معنای فقر و تعلق به غیر است، نه به معنای سلب ضرورت وجود و عدم؛ زیرا تحقق و ثبوت نفس‌الأمری وجودی، برای خود وجود ضروری است و بنابراین امکان به معنای تساوی نسبت وجود و عدم برای وجود نادرست است (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴).



نظر
صدر



تفاوت مواد ثلاث در منطق با فلسفه همین است که امکان و وجوب بر محور علیت در وجود تبیین می‌شود؛ بنابراین در برهان ابن سینا، «وجوب» نیز وجوب منطقی نیست؛ زیرا در این صورت، وجوب در واجب‌الوجود باید جزء ذات واجب‌الوجود باشد؛ آن‌چنان که ناطق برای انسان، مادامی که انسان موجود است ضرورت دارد (حائری یزدی، ۱۳۶۱، صص ۲۲۲-۲۲۳). در قضیه «واجب‌الوجود موجود بالضرورة»، ضرورت فلسفی است که ملاک آن علیت است و مفاد آن این است که واجب‌الوجود در وجودش محتاج به هیچ علتی نیست.

۴. مقایسه دو برهان

برهان آنسلم طریقه‌ای در اثبات وجود خداوند گشوده است که در آن هیچ امری واسطه در اثبات قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از خود خدا به او استدلال می‌شود. برهان وی، الهام گرفته از کتاب مقدس و پیشینی است؛ به گونه‌ای که حتی در صورت نپذیرفتن عالم واقع، اثبات وجود خداوند ممکن می‌گردد. برهان وجودی که از تصور خدا، تصدیق به وجودش لازم می‌آید، استدلالی است که بدون تکیه بر مقدمات تجربی، وجود خدا را اثبات می‌کند و از این نظر با برهان صدیقین مشابهت کاملی دارد. پترسون با بیان این امتیازات برهان وجودی می‌گوید: «مسلمین نیز برهان مشابهی بر اثبات وجود خداوند تحت عنوان برهان صدیقین دارند که با توسل به آیات قرآن ارائه کرده‌اند و آن را به دلیل طی طریق از خدا به خدا «اسد البراهین» و «أشرف» دانسته‌اند. امتیاز ویژه این برهان آن است که در آن به نحو پیشینی و بدون استناد به مخلوقات از خود خدا به او استدلال کرده‌اند» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴).

همان‌طور که بیان شد وجود چنین مشابهت‌هایی میان دو استدلال و دسترسی به آثار ابن سینا از طریق ترجمه‌های لاتین، باعث شده است که برخی محققان، آنها را دو چهره از یک استدلال بپندارند؛ اما تفاوت‌های موجود در این دو برهان، چنان با اهمیت است که می‌توان با جدیت، از این مشابهت‌ها چشم پوشید. ضعف‌ها و انتقادهای عمده در برهان‌های وجودی به حدی است که حتی بیشتر مدافعان معاصر، آن را تنها دلیلی بر

اثبات معقول بودن باور به وجود خدا - و نه صدق اعتقاد به وجود خدا - به شمار می‌آورند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱). برخی معتقدند که آنسلم کار را با ایمان به خدا آغاز کرد؛ اما امید داشت که برای این عقیده پشتوانه مستدلی بیابد و به گمان خودش یافت؛ گرچه استدلال او بی اعتبار است (Mackie, 1982, pp.214-215).

در ادامه مهم ترین تفاوت های دو برهان را بر می شماریم:

۱. تفاوت ماهوی این دو برهان در آن است که برهان وجودی آنسلم با «نفس مفهوم خدا» آغاز می کند و برهان صدیقین ابن سینا با نظر به «نفس وجود» جریان می یابد. همین امر، سبب می شود که برهان صدیقین از بسیاری از انتقادها بر برهان های وجودی مصون ماند. برهان وجودی آنسلم نمی تواند از مفهوم خداوند و لوازم مستند به این مفهوم که به حمل اولی برای آن ضرورت دارد، لزوم تحقق مصداق آن مفهوم و لوازم مندرج در آن را به نحو عینی اثبات نماید. در این استدلال، احکام وجود و مفاهیم ذهنی با وجود خارجی خلط می شود. مفهوم «برترین موجود» بدون آنکه به وجود خارجی وابسته باشد، در حیطه فاهمه باقی می ماند. فحوای برهان وجودی آن است که وجودنداشتن خدا با مفهوم خدا در تناقض است؛ به بیان دیگر «خدای معدوم» مفهومی تناقض آمیز است؛ ولی مفاهیمی همچون وجود، کمال و ضرورت، در داخل مفهوم خداست؛ نه اینکه باید در خارج موجود باشد و از این لحاظ هیچ تناقضی در کار نیست. این مفاهیم اگر به حمل اولی سلب شوند، تناقض پیش می آید؛ اما سلب آنها به حمل شایع، تناقضی را رقم نمی زند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، صص ۱۹۴-۱۹۶). برخی متفکران غربی نیز گفته اند در برهان آنسلم که از مقدمه ای ناظر به تصورات ذهنی حرکت می کند تا وجود چیزی را در عالم واقع اثبات کند، خطای فاحشی وجود دارد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵) و برهان وجودی آشکارا مغالطه آمیز است؛ زیرا از یک تصور، نمی توان حکمی درباره واقعیت خارجی داد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱).

برهان سینوی - بر خلاف برهان آنسلم - با تأمل در «نفس وجود» یک موجود بالفعل خارجی، موفق به اثبات وجود بالفعل واجب الوجود می گردد و حتی اگر بپذیریم که برهان بر «مفهوم وجود» مبتنی است، این مفهوم عنوانی است که حاکی از مصداق





خارجی است و ابن سینا خود بر «تأمل در نفس وجود» تأکید می‌کند و با نفی سفسطه، وجود خداوند را اثبات می‌کند؛ بنابراین مبدأ برهان در برهان وجودی آنسلم، مفهوم و تعریف خدا و پایانش وجود اوست؛ ولی مبدأ برهان در برهان سینوی، اصل وجود و هستی و پایانش وجود خداست (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ص ۴۸).

۲. درست است که هر دو برهان پیشینی هستند؛ ولی ملاک پیشینی بودن در هر دو یکسان نیست. در برهان صدیقین با نفی سفسطه، واقعیتی در خارج پذیرفته می‌شود و از طریق آن اثبات می‌شود که این وجود، خداوند است؛ بنابراین تصدیق به وجود خارجی، از مقدمات این برهان است؛ اما در برهان وجودی چنین مقدمه‌ای وجود ندارد؛ بلکه اساساً بدون هیچ پیش فرض خارجی و تنها با تکیه بر برهان، به اثبات وجودی در خارج با عنوان «کامل‌ترین موجود» منجر می‌شود و از این جهت، آن را استدلالی پیشینی می‌نامند؛ اما برهان صدیقین، بدین دلیل پیشینی است که از غیر واجب‌الوجود در اثبات واجب‌تعالی بهره برده نمی‌شود.

۳. شواهد و قرائن موجود در کلام آنسلم، حاکی است که قضیه «خدا وجود دارد» قضیه‌ای ضروری است؛ به گونه‌ای که نقیض محمول قابل تصور نیست. از نظر آنسلم، خداوند آن‌چنان حقیقی است که نبودش حتی به اندیشه در نیاید؛ اما با توجه به تفاوت اول، این ضرورت، ضرورت منطقی است و نه ضرورت فلسفی. برهان صدیقین نیز برهانی «وجودمحور» است؛ اما ضرورت هستی‌شناسانه را برای خداوند اثبات می‌نماید. ضرورت منطقی، تمثیل چندین مفهوم به هم وابسته را نشان می‌دهد؛ اما به صرف تمثیل چنین مفاهیمی نمی‌توان قطع پیدا کرد که همه این مفاهیم از یک موجود مجرد واحد بسیط گرفته شده‌اند؛ زیرا محتمل است که در اثر تصرف برخی از قوای نفس که در تحلیل و ترکیب صور و معانی توانمند هستند، مفاهیم متعددی که از موجودهای متعدد انتزاع شده یا با مشاهده آنها به دست آمده است، به هم مرتبط شده و به صورت «برترین موجود که کامل‌تر از او قابل تصور نیست»، در ذهن متمثل شود؛ از این رو برای رفع هرگونه احتمال دخالت مخیله، یا واهمه و سلامت فاهمه از پندارهای مجعول نیروهای تحلیل و ترکیب‌کننده، لازم است تمام یافته یا یافته‌های ذهنی با میزان عقل مبرهن که از

اولی یا بدیهی صرف کمک می‌گیرد، ارزیابی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، صص ۵۲-۵۳).

۴. به نظر می‌رسد تصور «برترین موجود» نزد آنسلم، یک تصور فطری است؛ زیرا این مفهوم را حتی احمق، ضرورتاً در فاهمه خویش دارد. گرچه آنسلم به فطری بودن مفهوم خدا اشاره‌ای ندارد، دکارت که برهان وجودی‌اش شبیه یا به نظر برخی همان برهان آنسلم است، با اشاره به برهان آنسلم، مفهوم خدا را یک مفهوم فطری معرفی می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۰). از نظر بوعلی مفهوم واجب‌الوجود، فطری نیست؛ بلکه بدیهی است. وی در کتاب الهیات شفا مفاهیم ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) را اولی‌التصور می‌داند؛ زیرا هیچ مفهومی روشن‌تر از این مفاهیم نمی‌یابیم که در تعریف آنها قرار گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۵). آشکار است که مفهوم فطری با بدیهی متفاوت است. مفاهیم بدیهی، مفاهیمی هستند که به تعریف نیاز ندارند و یا حتی نمی‌توان برای آنها تعریف حقیقی ارائه کرد؛ اما مفاهیم فطری، مفاهیمی هستند که خدا آنها را در ذهن انسان نهاده است و انسان با کمک غریزه طبیعی آنها را می‌یابد (لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۵). این مفاهیم نه تنها از تجربه حاصل نشده‌اند؛ بلکه پیش‌فرض‌های تجربه محسوب می‌شوند. ذهن آدمی لوحی نانوخته نیست و بیشتر به کتاب بسته‌ای می‌ماند که با عرضه به تجربه حسی گشوده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

۵. آپی معتقد است که برهان آنسلم مصادره به مطلوب است؛ زیرا وجود در مفهوم «برترین موجود» نهفته است و سپس نتیجه برهان آن است که خدا وجود دارد؛ بنابراین نتیجه مندرج در مقدمات است و وجود که برترین کمال است، در مقدمه پیش‌فرض گرفته شده است (Oppy, 2013, pp. 47-53). با نظری دقیق، مشکل اساسی برهان آنسلم آن است که اصلاً نتیجه از دل مقدمات بر نمی‌آید؛ زیرا در نتیجه «وجود عینی» خداوند اثبات می‌گردد؛ درحالی که حدّ وسط برهان «مفهوم» خداوند است؛ به بیان دیگر، حدّ وسط، وجود کامل‌ترین موجود قابل تصور در ذهن است؛ ولی در نتیجه وجود در خارج خداوند اثبات می‌شود. برخی بر برهان صدیقین انتقاد کرده‌اند که در این برهان نیز مصادره به مطلوب وجود دارد؛ زیرا در آن از طریق مطلق وجود، وجود خدا اثبات می‌شود و با برهان، روشن می‌شود که مطلق وجود، همان وجود مطلق است و نه





وجودهای محدود. اما این اشکال بر برهان صدیقین سینیوی وارد نیست؛ زیرا عنوان مطلق وجود، غیر از عنوان وجود مطلق است. اولی به معنای وجود داشتن شیء است، خواه آن وجود محدود باشد یا نباشد (یعنی خصوصیات مورد نظر نیست)؛ ولی در دوّمی فرض روی وجود مطلق است که هیچ قیدی ندارد و اگر برهانی بتواند از مطلق وجود که بنا به فرض وجودش پذیرفته شده و مصداقش می‌تواند موجودی محدود یا نامحدود باشد، به موجودی که نامحدود است برسد، چنین برهانی مصادره به مطلوب نیست؛ هرچند با برهان نشان داده شود که آن مطلق وجود همین وجود مطلق است؛ زیرا عناوین آنها با هم یکی نیست. در برهان، مهم تعدد عناوین است؛ هرچند مصداق یکی باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲).

نتیجه‌گیری

بر خلاف نظر مشهور، آنسلم در فصل دوم پروسلوگیون به اثبات وجود و در فصل سوم، به اثبات صفت ضرورت وجود در باب «برترین موجود» می‌پردازد و در پی ارائه دو برهان بر وجود خدا نیست. آپی با بیان تأثیرپذیری آنسلم از برهان ابن سینا، به طور ضمنی هر دو برهان را بی‌اعتبار دانسته است. بوعلی در اشارات و تنبیهات که بهترین و کامل‌ترین تقریر برهان در آن ارائه شده است، با تأمل در نفس وجود به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. برخی اندیشمندان اسلامی نیز معتقدند که برهان شیخ با نظر به مفهوم وجود است؛ اما باید توجه داشت مراد آنها این نیست که برهان سینیوی، شبیه به برهان آنسلم است؛ بلکه اشکال بر این است که استدلال بر ماهیت موجود خارجی و نه وجود آن تمرکز دارد. صریح عبارت شیخ در کتاب نجات، شروع استدلال از نفس وجود است و با فرض پذیرش تکیه برهان بر مفهوم وجود، همه پیروان حکمت متعالیه نیز بر این عقیده‌اند که این مفهوم عنوانی است که بر معنوی اشاره داشته و مرآت مصداق خارجی است و تفاوت اصلی برهان صدیقین سینیوی با برهان آنسلم در همین نکته نهفته است؛ به همین دلیل انتقادهایی مانند مصادره به مطلوب و تکیه بر ضرورت منطقی، به جای ضرورت هستی‌شناسانه بر برهان صدیقین وارد نیست. از طرفی برهان وجودی

مفهوم خدا را فطری و برهان صدیقین، مفهوم واجب الوجود را بدیهی می‌شمارد و اگرچه هر دو استدلال پیشینی محسوب می‌شوند، حتی ملاک پیشینی بودن در هر دو برهان یکسان نیست؛ بنابراین وجودی خواندن برهان ابن سینا، ادعایی کاملاً نامعقول و بی‌اساس است.

۱۲۹



نظر
صدر

برهان وجودی آتسلم و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن سینا

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد (به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (مصصح: محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات مرتضوی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعليقات (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الاشارات والتنبیهاث (همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب رازی، ج ۳، چاپ اول). قم: نشر البلاغه.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷). الالهیات من کتاب الشفاء (محقق: حسن حسن زاده آملی، چاپ سوم). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الرسالة العرشیه (رسائل ابن سینا) (چاپ اول). قم: بیدار.
۷. بارنز، جانانان. (۱۳۸۶). برهان وجودی (مترجم: احمد دیانی، چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول). تهران: انتشارات طرح نو.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه (ج ۶، چاپ اول). تهران: انتشارات الزهراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تبیین براهین اثبات خدا (محقق: حمید پارسانیا، چاپ ششم). قم: نشر اسراء.
۱۱. حائری مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۶۲). حکمت بوعلی (گردآورنده: حسین عمادزاده، ج ۴). تهران: نشر محمد.
۱۲. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). کاوش های عقل نظری (چاپ دوم). تهران: امیرکبیر.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (چاپ هفتم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. دکارت، رنه. (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی (مترجم: احمد احمدی، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی (مترجم: علیمراد داوودی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۶. سزواری، ملاهادی. (۱۹۸۱م). تعلیقات بر اسفار (در: شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶). بیروت: دارالتراث العربی.
۱۷. سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۸۸). نقد برهان ناپذیری وجود خدا (چاپ دوم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۹۷). برهان صدیقین علامه طباطبایی (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۶). بیروت: دارالتراث العربی.
۲۰. شیروانی، علی. (۱۳۷۶). ترجمه و شرح نهاییه الحکمة (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. عشاقی اصفهانی، حسین. (۱۳۸۷). برهان‌های صدیقین (۲۱۶ برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند) (چاپ اول). قم: حسین عشاقی اصفهانی.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۴). فصوص الحکم (مصحح: محمدحسن آل یاسین). قم: بیدار.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). فیلسوفان انگلیسی؛ از هابز تا هیوم (مترجم: امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ هشتم). تهران: سروش.
۲۴. لاک، جان. (۱۳۸۰). جستاری در فهم بشر (مترجم: صادق رضازاده شفق، چاپ اول). تهران: شفیعی.
۲۵. نراقی، مهدی بن ابی‌ذر. (۱۳۸۰). شرح الالهیات من کتاب الشفاء (مصحح: حامد ناجی اصفهانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملا احمد نراقی.
26. Anselm, Saint. (1965). *St Anselms's Proslogion* (trans: M.J. Charlesworth.) Oxford: Clarendon Press.
27. Davidson, Hebert, A. (1977). *Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God*. In: *Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
28. Hartshorne, Charls. (1967). *What Did Anselm Discover?*. In: *The Many Faced Argument*, Hick and Arthur. C. Mc Gill (eds). New York: Macmillan.
29. Kenny, Antony. (1969). *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. New York: Schochen Books.



30. Lock, J. (1964). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: New American Library.
31. Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
32. Malcolm, N. (1965). *Anselm's Ontological Arguments*. In: *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (Alvin. Plantinga (ed)). New York: Anchor Books.
33. Morewedge, Parviz. (1960). *Ibn Sina Avicenna and Malcolm and The Ontological Argument*. *Monist*, 54, p.234-249.
34. Morewedge, Parviz. (1979). *A Third Version of The Ontological Argument in The Ibn Sinian Metaphysics*. In: *Islamic Philosophical Theology* (Parviz. Morewedge (ed.)). Albany: State University of New York Press.
35. Oppy, Graham. (1995). *Ontological Argument and Belief in God*. New York: Cambridge University Press.
36. Oppy, Graham. (2006). *Arguing about gods*. New York: Cambridge University Press.
37. Oppy, Graham. (2013). *The Best Argument against God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
38. Oppy, Graham. (2019). *Ontological Arguments*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward, N. Zalta (ed.)). <https://Plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>.
39. Plantinga, Alvin. (1965). *The Ontological Argument*. New York: Doubleday.
40. Russell, B. (1946a). *The History of Western Philosophy*. London: Allen & Unwin.
41. Russell, B. (1946b). *My Intellectual Development*. In: *The Philosophy of Bertrand Russell* (P. Schilpp (ed)). New York: Tudor, pp.1-20.
42. Wisnovsky, Robert. (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*. New York: Cornell University Press.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

References

1. al-Farabi. (1364 AP). *Fusus al-Hikam* (M. H. al-Yasin, Ed.). Qom: Bidar. [In Persian].
2. Anselm, S. (1965). *St Anselms's Proslogion* (M. J. Charlesworth, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
3. Barnes, J. (1386 AP). *Existential proof* (A. Dayani, Trans., 1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian].
4. Copleston, F. Ch. (1393 AP). *A history of philosophy* (A. J. A'lam, Trans., 8th ed.). Tehran: Soroush.
5. Davidson, H. A. (1977). Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God. *Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
6. Descartes, R. (1369 AP). *Meditations on the first philosophy* (A. Ahmadi, Trans., 2nd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian].
7. Eshaghi Esfahani, H. (1387 AP). *Arguments of the Righteous (216 Arguments in the Way of the Righteous on the Existence of God)* (1st ed.). Qom: Hossein Eshaghi Esfahani. [In Persian].
8. Gilson, E. (1366 AP). *The Spirit of Medieval Philosophy* (A. Davoodi, Trans., 1st ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
9. Haeri Mazandarani, M. S. (1362 AP). *Bouali Philosophy* (H. Emadzadeh, Ed., Vol. 4). Tehran: Mohammad Publishing. [In Persian].
10. Haeri Yazdi, M. (1361 AP). *Explorations of Theoretical Wisdom* (2nd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian].
11. Hartshorne, Ch. (1967). What Did Anselm Discover? (H. C. Mc Gill & A. C. Mc Gill, Eds.). *The Many Faced Argument*. New York: Macmillan.
12. Helli, H. (1417 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-A'tiqad* (7th ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].



نظر
صدر

13. Ibn Sina. (1363 AP). *al-Mabda' wa l-Ma'ad* (A. Nourani, Ed., 1st ed.). Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran. [In Arabic].
14. Ibn Sina. (1364 AP). *Kitab al-Najat* (M. T. Daneshpajoo, Ed., 2nd ed.). Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
15. Ibn Sina. (1379 AP). *al-Ta'liqat* (4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
16. Ibn Sina. (1383 AP). *al-isharat wa al-Tanbihat* (N. Tusi & Q. Razi, Ed., 1st ed., Vol. 3). Qom: al-Balagha. [In Arabic].
17. Ibn Sina. (1387 AP). *Kitab al-Shifa'* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., 3rd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Arabic].
18. Ibn Sina. (1400 AH). *al-Rsail al-A'rshia* (Letters of Ibn Sina) (1st ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
19. Javadi Amoli, A. (1368 AP). *Description of the Transcendent Philosophy, the Four Journeys* (Vol. 6, 1st ed.). Tehran: Al-Zahra. [In Persian].
20. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Explaining the proofs of God* (H. Parsania, Ed., 6th ed.). Qom: Publishing prisoners. [In Persian].
21. Kenny, Antony. (1969). *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. New York: Schochen Books.
22. Locke, J. (1380 AP). *An essay concerning human understanding* (S. Rezazadeh Shafaq, Trans., 1st ed.). Tehran: Shafiei.
23. Locke, J. (1964). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: New American Library.
24. Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
25. Malcolm, N. (1965). Anselm's Ontological Arguments (A. Plantinga, Ed.). *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Books.



نگار

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

26. Morewedge, P. (1960). Avicenna and Malcolm and The Ontological Argument. *The Monist*, (54), pp. 234-249.
27. Morewedge, P. (1979). A Third Version of The Ontological Argument in The Ibn Sinian Metaphysics. *Islamic Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press.
28. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
29. Naraqi, M. (1380 AP). *Explanation of theology from the book of healing* (H. Naji Isfahani, Trans., 1st ed., Vol. 1). Tehran: Congress in honor of scholars Mullah Mahdi and Mullah Ahmad Naraqi.
30. Oppy, G. (1995). *Ontological Argument and Belief in God*. New York: Cambridge University Press.
31. Oppy, G. (2006). *Arguing about gods*. New York: Cambridge University Press.
32. Oppy, G. (2013). *The Best Argument against God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
33. Oppy, G. (2019). Ontological Arguments (E. N. Zalta, Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://Plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>.
34. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1376 AP). *Reason and religious belief* (A. Naraqi & E. Soltani, Trans., 1st ed.). Tehran: Tarhe No. [In Persian].
35. Plantinga, A. (1965). *The Ontological Argument*. New York: Doubleday.
36. Russell, B. (1946a). *The History of Western Philosophy*. London: Allen & Unwin.
37. Russell, B. (1946b). My Intellectual Development (P. Schilpp, Ed., pp. 1-20). *The Philosophy of Bertrand Russell*. New York: Tudor.



نظر
صدر

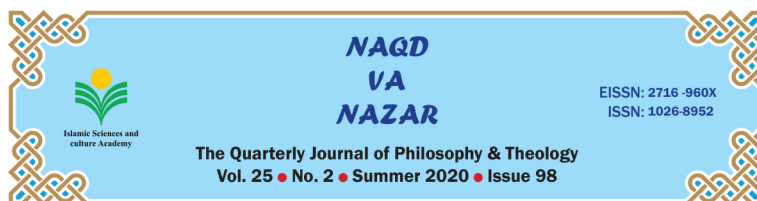
برهان وجودی آتسم و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن سینا

38. Sabzevari, M. H. (1981). *Comments on Asfar* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
39. Shirvani, A. (1376 AP). *Translation and explanation of Nahaya al-Hikma* (4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian].
40. Soleimani Amiri, A. (1388 AP). *An Unproven Critique of the Existence of God* (2nd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
41. Soleimani Amiri, A. (1397 AP). *Borhan Siddiqin Allameh Tabatabaei* (2^{ed} ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
42. Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*. New York: Cornell University Press



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹



An Investigation of the Difference among Mysticism, Philosophy, and Theology

Sayyed Reza Eshaqnia¹

Received: 08/07/2020

Accepted: 02/08/2020

Abstract

In the three sciences of mysticism, divine wisdom (philosophy), and *kalām* (theology), “existence” is said to server as the subject-matter. Given the majority view that sciences are distinguished from one another in virtue of their subject-matters, the question arises of how these three sciences are distinguished given that they have the same subject-matter. This research seeks to answer this question, drawing on a descriptive-analytic method. It will turn out that the subject-matter of mysticism is pure existence or reality and the exemplification of existence and that of divine philosophy and *kalām* is absolute existence or the concept of existence. Thus, contrary to the majority view, divine philosophy and *kalām* do not differ over their subject-matters, their difference boiling down to sources of their assent preliminaries. Assent sources of philosophy are derived from intellect without being constrained by conformity to appearances of the religion, while *kalām* derives its preliminaries from appearances of the religion, and if religious appearances are acquired with sufficient care, then they will lead to conclusions consonant with intellectual preliminaries without a need for exotic interpretations.

Keywords

Subject-matter of a science, mysticism, divine philosophy, *kalām* (theology), assent preliminaries.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy: r.eshaqnia@isca.ac.ir.

Eshaqnia, S. R. (2020). An Investigation of the Difference among Mysticism, Philosophy, and Theology. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 25(98), pp. 138-163.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58197.1753

پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام

سیدرضا اسحاق‌نیا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۸

چکیده

در سه علم عرفان، حکمت الهی و کلام، «وجود» به عنوان موضوع آنها معرفی می‌شود. با توجه به دیدگاه مشهور که امتیاز علوم از یکدیگر را بر اختلاف موضوع‌های آنها مبتنی می‌داند، این پرسش مطرح می‌گردد که علوم یادشده با فرض وحدت موضوع، چگونه تکثر یافته‌اند؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخ به پرسش یادشده است. در پاسخ مشخص خواهد شد که موضوع عرفان، مطلق وجود یا حقیقت و مصداق وجود است و موضوع فلسفه الهی و کلام نیز، وجود مطلق یا مفهوم وجود می‌باشد؛ بنابراین دو علم حکمت الهی و کلام، بر خلاف نظر مشهور میان متکلمان، تفاوت در موضوع ندارند و اختلافشان در مآخذ مبادی تصدیقی آنهاست. مبادی تصدیقی الهیات، از عقل بدون تقید آن به مطابقت با ظاهر شرع اخذ می‌گردد و علم کلام، مبادی خود را از ظواهر شرع می‌گیرد و چنانچه ظواهر شرعی با دقت لازم به دست آیند، بدون نیاز به تأویل به نتایج همسو با نتایج مبادی عقلی منتج خواهند بود.

کلیدواژه‌ها

موضوع علم، عرفان، فلسفه الهی، کلام، مبادی تصدیقی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
r.eshagqnia@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

■ اسحاق‌نیا، سیدرضا. (۱۳۹۹). پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام. فصلنامه نقدونظر، ۲۵ (۹۸)، صص

Doi: 10.22081/jpt.2020.58197.1753

۱۶۳-۱۳۸



نظر
صدرا

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

مقدمه

هر علمی از سه جزء تشکیل می‌شود: موضوع، مبادی و مسائل (الیزدی الشهابادی، بی‌تا، ص ۱۵۰). موضوع علم آن چیزی است که در علم از احوال و اوصاف آن چیز که در اصطلاح «عوارض ذاتیه» نامیده می‌شوند، بحث می‌شود (الرازی، بی‌تا، صص ۱۴ و ۱۵)؛ مبادی علم به چیزهایی گفته می‌شود که علم مبتنی بر آنهاست و به دو دسته تصورات و تصدیقات تقسیم می‌گردند: (۱) تصورات، تعاریف اشیایی است که در علم به کار برده می‌شوند؛ مانند موضوع علم و در صورت ترکیب، اجزای آن، جزئیات و مصداق‌های آن و نیز عرض ذاتی موضوع علم؛ (۲) تصدیقات، مقدماتی هستند که قیاس‌هایی که در علم برای اثبات مسائل علم مطرح می‌شود، از آنها تألیف می‌شوند و یا مانند تصدیق به وجود موضوع علم، قیاس‌های علم بر آنها مبتنا دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۰). مبادی تصدیقی به بین و غیربین تقسیم می‌گردند که در صورت دوم، در خود آن علم به عنوان مسائل نمی‌توانند اثبات شوند (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، ص ۱۰)؛ مسائل علم نیز قضایایی هستند که در علم پیگیری و اثبات می‌شوند و چون قضایا متشکل از موضوع‌ها و محمول‌ها هستند، مسائل علم به گفته محقق دوانی در حاشیه مطالع، تنها محمول‌های منسوب به موضوع‌های مسائل‌اند^۱ که با دلیل برای موضوعات اثبات می‌گردند. وی این دیدگاه را در پاسخ به اشکالی معروف درباره موضوع علم ارائه داده و دیگران نیز آن را پذیرفته‌اند (الیزدی الشهابادی، بی‌تا، صص ۱۵۱ و ۱۵۲).

در این میان آنچه سبب امتیاز علوم از یکدیگر می‌شود، موضوع علم است که ممتاز بودن آن از موضوع‌های دیگر علوم، موجب ممتاز شدن علمی که دارای آن موضوع است، از علوم دیگر می‌شود؛ گرچه برخی صاحب‌نظران امتیاز علوم از یکدیگر را به امتیاز اغراضشان دانسته‌اند (خراسانی، ۱۳۶۴، ص ۵)؛ ولی در دیدگاه مشهور موضوع علم منشأ اختلاف و تمایز علوم است و بر این اساس، وجه بیان موضوع در مقدمه علم را

۱. حکیم سبزواری نیز مسائل علم را محمول‌های منسوبه به موضوعات مسائل علم دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۰).





ممتاز شدن علم مورد نظر از دیگر دانش‌ها نزد علم‌جویان، در پرتو فهمیدن موضوع علم دانسته‌اند؛ چنانکه اقدام به تعریف علم در مقدمه، سبب معرفت اجمالی وی از دانش مورد نظر و بیان فایده علم، موجب تشویق و ترغیب او در فراگیری آن دانش خواهد شد؛ زیرا مقدمه علم چیزهایی است که آغاز آگاهانه در علم یا از روی فرط رغبت و شدت اشتیاق، بر آنها توقف دارد و از این رو در مقدمه هر علمی سه مطلب ذکر می‌شود: تعریف علم، بیان موضوع و فایده علم (البزدی الشهابی، بی تا، ص ۱۵۰). از سوی دیگر، بدون تردید عرفان، حکمت الهی و کلام هر کدام دانشی مستقل و جدای از دو دانش دیگر به شمار می‌آیند؛ ولی در عین حال در بیان موضوع هر سه علم، وجود بماهو وجود یا موجود من حیث هو موجود مطرح می‌گردد. البته گاهی ذات احدیت و نعوت ازلی و صفات سرمدی وی به عنوان موضوع عرفان معرفی می‌شوند؛ چنانکه قیصری در شرح قصیده تائیه ابن فارض این گونه عمل کرده است (نک: ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، حاشیه ص ۱۷) و هرگز میان این دو شیوه تهافتی وجود ندارد؛ زیرا وجود جز حق تعالی نیست؛ آن گونه که همین نکته عنوان فصل اول مقدمه قیصری بر فصوص الحکم است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

با توجه به مطالب فوق، این پرسش اساسی به ذهن می‌رسد که بر فرض وحدت موضوع در عرفان و فلسفه و کلام، وجه افتراق آنها از یکدیگر و علت استقلال هر کدام چیست؟ یافتن پاسخ این پرسش ضروری می‌نماید و این اثر در صدد پاسخ به همین پرسش است.

امتیاز این پژوهش، جامع بودن آن نسبت به اطراف بحث از دو جهت است: نخست اینکه در این پژوهش، سه علم کلام، فلسفه و عرفان با یکدیگر مقایسه شده‌اند؛ دیگر اینکه به تفاوت سه علم یادشده از دو جهت موضوع و مبادی تصدیقی پرداخته شده است؛ در حالی که معمولاً کلام با فلسفه و یا فلسفه با عرفان مقایسه می‌شوند و در آنها به یکی از دو تفاوت یادشده بسنده می‌گردد. پژوهش حاضر مشتمل بر دو قسمت کلی است: نخست به بیان تفاوت‌ها می‌پردازیم و سپس تفاوت عرفان با فلسفه و کلام و آن‌گاه تفاوت فلسفه با کلام مطرح می‌شود.

۱. بی‌ریزی بیان تفاوت‌ها

درباره موضوع علم کلام، دیدگاه‌های گوناگونی همچون ذات حق تعالی به تنهایی یا به ضمیمه ممکنات از جهت استنادشان به ذات حق و یا معلومی که با آن عقاید دینی اثبات می‌گردد، بیان شده و بر هر کدام ایرادهایی نیز مطرح شده است. در این میان، دیدگاه متکلمان قدیم آن است که موضوع علم کلام «موجود من حیث هو موجود» یا «موجود بماهو موجود» است (لاهیجی، بی تا، الف، صص ۷-۱۱). بر این اساس، موضوع سه علم عرفان، حکمت الهی و کلام، وجود یا موجود بماهو یا من حیث هو خواهد بود و حیثیتی که برای موضوع این سه علم بیان می‌شود، خارج از موضوع آنها نیست و در اصطلاح حیثیت اطلاق است که موضوع را تأکید می‌کند. با این حال، میان موضوع عرفان با موضوع حکمت الهی و کلام تفاوت هست. برای روشن شدن این تفاوت، از بیان چند مطلب ناگزیریم:

۱-۱. اقسام حیثیت

الف) حیثیت اطلاقیه: نقش این نوع حیثیت در کلام، تأکید متحیث به حیثیت اطلاقیه است؛ مانند: «الانسان من حیث هو انسان متعجب»؛ یعنی خود انسان بدون اینکه هیچ واسطه‌ای در کار باشد، تعجب بر وی عارض می‌شود.

حیثیت تقیدیه: این حیثیت، متحیث به حیثیت تقیدیه را محدود و مقید کرده و گستره شمول آن را تنگ می‌نماید؛ مانند: «الحيوان من حیث هو انسان ضاحک»؛ یعنی در میان حیوانات، فقط انسان ضاحک است.

حیثیت تعلیلیه: این نوع حیثیت، علت حکمی را که بر موضوعی خاص شده بیان می‌کند؛ مثلاً حیثیت در «الانسان من حیث هو متعجب ضاحک» بیانگر آن است که تعجب، علت ضحک انسان است (نک: الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، حاشیه سبزواری، ص ۹۳).

۲-۱. موضوعات اقسام سه‌گانه حکمت نظری

الف) حکمت الهی: بدان حکمت غلیا نیز گفته می‌شود و موضوع آن چیزی است که در وجود خارجی و وجود ذهنی به ماده نیاز ندارد؛ مانند حق تعالی.





ریاضیات: به آن حکمت وُسطا گفته می‌شود و موضوع آن، چیزی است که در وجود خارجی نیازمند به ماده است؛ ولی در وجود ذهنی به ماده نیاز ندارد؛ مثلاً در آن از کمّ منفصل و عدد بحث می‌شود که می‌توان عدد را در ذهن بدون هیچ ماده‌ای تصور کرد؛ اما اگر بخواهد در خارج محقق شود، باید عارض بر ماده‌ای گردد و باید معدودی باشد تا عدد بر آن عارض شود.

طبیعیات: به آن حکمت سُفلی گفته می‌شود و موضوع آن، چیزی است که در وجود خارجی و وجود ذهنی به ماده نیاز دارد؛ مانند جسم که در ذهن و در خارج با ماده‌اش محقق می‌شود (نک: ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۴).

تعبیر دوم در بیان موضوع‌های اقسام حکمت نظری آن است که موضوع حکمت الهی، موجود است پیش از آنکه تخصص ریاضی یا طبیعی پیدا کند، و موضوع ریاضیات و طبیعیات، موجود است پس از آنکه تخصص ریاضی و تخصص طبیعی می‌یابد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۶).

معنای این تعبیر آن است که موجود، موضوع حکمت الهی است پیش از آنکه به واجب و ممکن، و ممکن به جوهر و عرض و این دو هر، به اقسامی دیگر تقسیم شوند تا اینکه اقسام جوهر به جسم و اقسام عرض به کمّ منفصل برسند؛ اما موضوع دانش ریاضی، موجود است. پس از آنکه به واجب و ممکن، و ممکن به جوهر و عرض، و عرض به نه قسم تقسیم شد که یکی از آنها عدد است؛ هنگامی که به عدد رسید، آن‌گاه موضوع حکمت ریاضی درست می‌شود؛ چنانکه موضوع حکمت طبیعی نیز وقتی درست می‌شود که موجود در تقسیم به جسم برسد. در تعبیر سوم، موضوع حکمت الهی، موجود من حیث هو موجود است که این حیثیت، اطلاقیه است؛ یعنی موضوع خود موجود است و موضوع حکمت ریاضی موجود من حیث هو کمّ است که حیثیت آن، تقیدیه است؛ یعنی موجود را به کمّ مقید می‌کند، و موضوع حکمت طبیعی، موجود من حیث هو جسم است و این نیز حیثیت تقیدیه است و موجود را به جسم مقید می‌کند.

۱-۳. معنای واجب بالذات

حکیم سبزواری در آغاز الهیات بالمعنی الاخص حکمت منظومه، درباره معنای واجب بالذات که همان حق تعالی باشد، می‌فرماید: «ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلی صفاته» (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، صص ۱۴۵ و ۱۴۶)

واجب بالذات موجودی است که «بالذات» و «للذات» مستحق حمل «موجود» است؛ «بالذات»، یعنی بدون احتیاج به حیثیت تقییدیه، و «للذات»، یعنی بدون احتیاج به حیثیت تعلیلیه. توضیح آنکه حمل موجود بر ماهیت‌های امکانی نیازمند به حیثیت تقییدیه است و حمل موجود بر وجودهای خاص امکانی به حیثیت تعلیلیه نیاز دارد. قید «امکانی» برای ماهیت‌ها، قید توضیحی است، نه احترازی؛ چون واجب تعالی ماهیت ندارد: «والحق ماهیته انیته» (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۳۱)؛ اما در عبارت «وجودهای خاص امکانی»، قید امکانی قید احترازی است؛ زیرا بنا بر قاعده تشکیک در وجود، یک مرتبه از وجودهای خاص، وجود امکانی است و یک مرتبه دیگر از وجودهای خاص، وجود واجبی است؛ مثلاً انسان یک ماهیت و یک وجود خاص و مخصوصی دارد که ماهیت انسان بنا بر قاعده اصالت وجود، در پرتو این وجود تحقق بالعرض پیدا کرده است و پیش از این وجود خاص، ماهیت انسان همان تحقق بالعرض را هم ندارد؛ زیرا ماهیت هیچ‌گاه تحقق بالذات پیدا نمی‌کند. اکنون گاه مفهوم موجود را بر ماهیت انسان، و گاه بر وجود خاص انسان حمل می‌کنیم. حمل موجود بر ماهیت انسان بالذات نیست و نیازمند حیثیت تقییدیه است؛ یعنی هیچ‌گاه خود ماهیت انسان رنگ تحقق را نمی‌بیند؛ زیرا در این صورت، ماهیت اصالت خواهد یافت؛ بلکه حمل موجود بر ماهیت انسان بالعرض است و نیاز به حیثیت تقییدیه دارد. اگر هم بخواهیم بگوییم: «الانسان موجود» باید بگوییم: «الانسان من حیث وجوده موجود»؛ یعنی انسان که ماهیتی و وجودی دارد، تنها از نظر وجودش - بنا بر اصالت وجود - موجود است؛ چون تحقق بالذات برای وجود ماهیت است و تحقق ماهیت بالعرض است؛ پس حمل مفهوم موجود بر ماهیت‌های امکانی نیازمند حیثیت تقییدیه است.

۱۴۳



نظر
صدر



حمل موجود بر وجودهای خاص امکانی نیازمند حیثیت تعلیلیه است؛ مثلاً اگر بخواهیم قضیه‌ای تشکیل دهیم و در آن بگوییم: «وجود انسان موجود»، در اینجا حمل مفهوم موجود بر وجود انسان، «بالذات» است؛ ولی «للذات» نیست؛ بلکه «للعلة» به سبب یک علت است که وجود انسان موجود است؛ یعنی اگر علت در اینجا، یعنی واجب‌تعالی نبود، وجود انسان نبود؛ بنابراین «وجود الإنسان من حیث علته موجود» و این حیثیت، تعلیلیه است.

واجب بالذات آن است که حمل موجود بر آن نه نیازمند حیثیت تقییدیه است، یعنی واجب وجودش «بالذات» است و نه نیازمند حیثیت تعلیلیه است، یعنی وجود واجب «للذات» است و قضیه «الله تعالی موجود» حیثیت تقییدیه نمی‌خواهد که «من حیث وجوده» موجود باشد؛ چون او چیزی جز وجود نیست یا حیثیت تعلیلیه نمی‌خواهد که «من حیث علته» موجود باشد.

۱-۴. تفاوت عرض با عرضی

تفاوت میان «عرض» و «عرضی» به اعتبار لابلشرطی و بشرط لایی است؛ وگرنه در حقیقت تفاوتی با هم ندارند. عرض مانند بیاض (سفیدی) است و عرضی مانند ابيض (سفید) است. عرض بشرط لا است؛ مثلاً اگر سفیدی جسم تنها و بدون جسم دیده شود، دیگر نمی‌شود آن را بر جسم حمل کرد و نمی‌توان گفت: جسم، سفیدی است؛ البته اگر مبالغه‌ای در کار نباشد. عرضی لابلشرط است؛ یعنی همان عرض را اگر لابلشرط بنیمیم، عرضی یعنی ابيض (سفید) می‌شود و قابل حمل بر جسم است و می‌توان گفت: جسم سفید است.

و عرضی الشئی غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابيض

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، صص ۲۹ و ۳۰)

عرضی بر دو قسم است: (۱) محمول بالضمیمه؛ (۲) محمول من صمیمه که به آن عرضی خارج محمول و ذاتی باب برهان هم می‌گویند. «عرضی محمول بالضمیمه»، آن

عرضی‌ای است که حملش بر معروض به افزودن ضمیمه‌ای در خارج احتیاج دارد؛ مانند ابیض که وقتی می‌توانیم آن را بر جسم حمل کنیم که بیاض (سفیدی) در خارج به جسم ضمیمه شود. «عرضی محمول من صمیمه» نیز آن است که در حملش بر معروض به افزودن ضمیمه‌ای در خارج نیاز نیست و بدون افزودن ضمیمه‌ای به معروض در خارج می‌توان آن را بر معروض حمل کرد.

عرضی محمول من صمیمه از صمیم و حاقّ و متن ذات معروض انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد؛ مانند شیئیت و امکان که امکان برای ممکنات و ماهیت‌های امکانی عرضی محمول من صمیمه است؛ یعنی ما امکان را از خود ممکن انتزاع و بر آن حمل می‌کنیم بدون نیاز به افزودن ضمیمه‌ای در خارج به آن. حمل شیئیت بر اشیای خاص نیز بدون احتیاج به افزودن ضمیمه‌ای در خارج است. نتیجه اینکه مفهوم موجود برای ماهیت‌های امکانی عرضی، محمول بالضمیمه است و همین مفهوم موجود برای وجودهای خاص (واجبی و امکانی)، عرضی محمول من صمیمه است (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، حاشیه ص ۲۵).

در اینجا این پرسش قابل طرح است که آیا مفهوم وجود برای موجود خاص عرضی است تا محمول من صمیمه باشد؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا منظور ما از وجود خاص، وجود خارجی است و هیچ‌گاه ذات این وجود خارجی را مفهوم موجود که تنها در محیط ذهن ماست تشکیل نمی‌دهد؛ از این رو مفهوم موجود برای موجودهای خاص عرضی است نه ذاتی؛ یعنی نه تمام ذات آنها را تشکیل می‌دهد و نه جزء ذات آنهاست. پس مفهوم موجود برای ماهیت‌های امکانی، عرضی محمول بالضمیمه، و برای وجودهای خاص، عرضی محمول من صمیمه است؛ چون اگر مفهوم موجود بخواهد بر ماهیت‌های امکانی حمل گردد، محتاج افزودن ضمیمه‌ای در خارج به ماهیت است که همان وجود خاص است تا بعد ما بتوانیم به ماهیت، موجود بگوییم؛ اما حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص، اعم از واجبی و امکانی نیازمند افزودن ضمیمه‌ای در خارج نیست و ما از خود وجود خارجی می‌توانیم مفهوم وجود را انتزاع کرده و بر آن حمل کنیم و لازم نیست که وجود دیگری به وجود خارجی ضمیمه شود.



۱-۵. تقسیم حمل به موافات و اشتقاقی

الف) حمل هو هو یا موافات: وقتی محمولی را با موضوعی روبه‌رو می‌کنیم، یا محمول متناسب با موضوع است و با آن موافقت دارد و در این حمل، هیچ مؤنه زایدی نیاز نیست؛ مانند: زید عادلٌ.

ب) حمل ذو هو یا اشتقاقی: حمل محمول بر موضوع نیازمند مؤنه زایدی است که یا باید مشتقی از آن محمول بگیریم و آن را بر موضوع حمل کنیم، و یا کلمه «ذو» بر سر محمول در آورده و سپس آن را بر موضوع حمل کنیم؛ مانند: زیدٌ عادلٌ یا ذو عدلٍ (نک: مظفر، ۱۳۸۸، صص ۹۶ و ۹۷).

نتیجه اینکه حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص اعم از واجبی و امکانی، حمل اشتقاقی و ذو هو است؛ چون هرگز وجود خارجی، این مفهومی که در ذهن ماست نیست؛ بلکه دارای این مفهومی است که در ذهن ماست؛ پس حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص اعم از واجبی و امکانی حمل اشتقاقی است.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

۱-۶. اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه بر دو قسم است:

الف) اضافه مقولی: یکی از مقولات عشر و یا یکی از عرض‌های نه‌گانه می‌باشد و در واقع تکرر نسبت یا نسبت متکرر است؛ مانند اضافه ابوت (نسبت پدری پدر به پسر) و در مقابل، اضافه بنوت (نسبت پسری پسر به پدر). این نوع اضافه دارای سه ویژگی است:

اول - از سنخ ماهیت‌ها و مفاهیم است؛ چون مقسم مقولات عشر، شیئیت ماهیت است.

دوم - از سنخ اعتباری است؛ مانند خود ماهیت و البته اعتباری نفس الامر است؛ نه اعتباری نیش غولی.

- اعتباری نیش غولی: آن قسم از اعتباریات که نه خود در خارج است و نه منشأ انتزاعی در خارج دارد؛ چنانکه غولی وجود ندارد تا دندان و نیش برایش اعتبار شود.

- اعتباری نفس الامری: خودش در خارج نیست؛ اما منشأ انتزاع در خارج دارد؛ چنانکه اضافه ابوت و بنوت در خارج نیست؛ ولی منشأ انتزاعش که «اب» و «ابن» است، در خارج وجود دارد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، حاشیه صص ۲۴۱ و ۲۵۷).
 سوم - متقوم به دو طرف است؛ زیرا میان شیء و خود آن شیء نسبت برقرار نمی‌شود. باید پدری و پسری در خارج باشد تا بینشان نسبت ابوت و بنوت محقق گردد.
 ب) اضافه اشراقی: این نوع اضافه، درست ویژگی‌هایی مقابل ویژگی‌های اضافه مقولی دارد:

- اول: از سنخ وجود خارجی است؛ نه از سنخ ماهیت‌ها و مفاهیم.

- دوم: اضافه اشراقی حقیقی است، نه اعتباری؛ یعنی این اضافه خارجیت دارد؛ نه اینکه اعتبار ذهن باشد.

- سوم: یک طرف بیشتر ندارد و تنها متقوم به مضاف الیه است و در این اضافه، مضاف عین اضافه است. در اضافه اشراقی، مضاف الیه و اضافه هست و مضاف عین اضافه است و با اضافه تحقق می‌یابد.

اضافه اشراقی همان وجود خاص ممکن در خارج است که اضافه اشراقی به حق تعالی است که با همان اضافه، مضافی که وجود ممکن باشد در خارج «بالذات» و ماهیت ممکن نیز «بالعرض» تحقق می‌یابد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، صص ۱۳۷ و ۱۴۵).

۱-۷. دو قسم اطلاق

الف) اطلاق مقابل تقیید: به لحاظ این قسم، هیچ‌گاه مطلق شامل مقید نمی‌شود و همیشه در مقابل آن است؛ مانند وجود مطلق که در مقابل وجود مقید است و همان مفهوم عام بدیهی وجود است. مطلق در مقابل مقید، کلیت در مقابل جزئیت و عموم در مقابل خصوص است. این نوع مطلق، هرگز شامل وجود مقید خاص که در خارج است نمی‌شود.

ب) اطلاق فوق تقیید: به لحاظ این معنای اطلاق، مطلق هم شامل اطلاق و هم تقیید می‌شود؛ مانند «مطلق الوجود» که هم شامل وجود مطلق در مقابل مقید می‌شود (مفهوم عام



نظر
صدر

و بدیهی وجود که در ذهن است) و هم وجودهای خاص و جزئی را شامل می‌شود؛ اعم از اینکه در خارج تحقق یابند و یا مفاهیم آنها در ذهن تصور شوند (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۴۱).

۱-۸. دو اطلاق خارج

مفهوم خارج نیز دو اطلاق دارد: الف) خارج مقابل ذهن؛ ب) خارج اعم از ذهن و خارج. گاهی می‌گوییم هر وجودی خارجیت دارد و در این اطلاق، خارج ذهن را هم شامل می‌شود. اگر دو مرتبه از مراتب وجود را با هم مقایسه کنیم، در این صورت خارج و ذهن مقابل هم قرار می‌گیرند؛ مثلاً وجود خارجی آتش می‌سوزاند و وجود ذهنی آن، اثر سوزندگی را ندارد؛ گاهی نیز وجود را یک‌جا در نظر می‌گیریم، بدون آنکه مراتب آن را با یکدیگر مقایسه کرده و میان آنها تقابلی ایجاد کنیم. در این صورت، هر وجودی خارجیت دارد و وجود با خارجیت مساوق می‌شود؛ زیرا وجود عین منشأ بودن برای اثر است و نمی‌شود وجود باشد و اثر نداشته باشد. این سخن در تمام تقسیم‌بندی‌ها از وجود جاری و ساری است (نک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، صص ۶۲۳ و ۶۲۴).

۲. بیان تفاوت‌ها

اکنون با توجه به مطالب پیش گفته، نخست به بیان تفاوت عرفان با الهیات و کلام و سپس به بیان تفاوت حکمت الهی با کلام می‌پردازیم:

۲-۱. تفاوت عرفان با فلسفه و کلام

نگارنده تمهید القواعد به تفاوت موضوع عرفان و حکمت الهی پرداخته است. ما در اینجا به سبک وی در ضمن طرح دو اشکال و پاسخ آنها، مسئله را شرح و بسط می‌دهیم. پیش‌تر بیان این نکته ضروری است که به‌رغم تفاوتی که میان موضوع فلسفه و کلام مشهور است، در عین حال تفاوت میان موضوع عرفان و فلسفه درباره تفاوت عرفان و کلام نیز صادق است.



۱۴۸

نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

اشکال اول: اگر موضوع عرفان «موجود من حیث هو موجود» است و این حیثیت هم حیثیت اطلاقیه است، پس چه تفاوتی میان موضوع عرفان و موضوع حکمت الهی خواهد بود؟

پاسخ: موضوع هر دو علم، موجود من حیث هو موجود است با حیثیت اطلاقیه؛ ولی این حیثیت اطلاقیه برای موضوع حکمت الهی قید است؛ در حالی که برای موضوع عرفان قید نیست؛ به بیان دیگر موضوع حکمت الهی، موجود مطلق است و موضوع عرفان، مطلق الوجود است. حیثیت اطلاقیه، موضوع حکمت الهی را مقید به اطلاق می‌کند و این اطلاق در مقابل تقیید است؛ ولی اطلاق موضوع عرفان فوق اطلاق و تقیید است. وجود مطلق که موضوع حکمت الهی است، در واقع همان مفهوم وجود است؛ اما موضوع عرفان خارجیت و حقیقت وجود، اعم از خارج و ذهن است؛ یعنی هم شامل موضوع حکمت الهی می‌شود که مفهوم وجود و موجود است و هم وجودهای خاص در خارج مقابل ذهن را شامل می‌شود؛ زیرا آنها از مصادیق، ظهورات و تجلیات موضوع عرفانند و امتیازشان از حقیقت وجود تنها به جهت آن است که برای آن اضافه اشراقی به شمار می‌رود و نیز امتیازشان از او و از یکدیگر به صنوف اعتبارات است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۷).

اشکال دوم: اینکه موضوع حکمت الهی، مفهوم موجود دانسته شود، با این تعریف از حکمت ناهمخوان است که: «هی العلم بأحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الأمر بقدر طاقة البشریة؛ حکمت، دانش به احوال اعیان موجودات به اندازه توان بشری است؛ بدان گونه که در واقع بر آن‌اند» (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، ص ۳). اعیان موجودات، همان موجودات خارجی‌اند و حکیمان مدعی بحث از حقایق می‌باشند، نه مفاهیم. سر و کار شخص منطقی با مفاهیم و معقولات ثانیه منطقی است؛ چون موضوع منطقی معرّف و حجّت است که از سنخ مفهوم هستند؛ ولی شخص حکیم ادعا دارد که با حقایق و اعیان خارجی سر و کار دارد. ابن‌سینا در فصل دوم از الهیات شفا می‌فرماید: «موضوع حکمت الهی شامل همه موجودات می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳)؛ پس چرا می‌گویید موضوع حکمت الهی تنها مفهوم وجود است؟





پاسخ: موضوع حکمت الهی مفهوم وجود است از آن نظر که مفهوم وجود، عرضی محمول من صمیمه برای موجودات خارجی است و به حمل ذوهو و اشتقاقی بر آنها حمل می‌گردد، نه به حمل هوهو و مواطات؛ زیرا موجودات خارجی دارای مفهوم وجود در ذهن‌اند؛ نه اینکه خود آن مفهوم باشند. تفاوت حکیم با منطقی آن است که شخص منطقی از مفهوم صرف بحث می‌کند، نه از آن نظر که عارض بر حقیقت خارجی است؛ اما موضوع حکمت الهی مفهوم وجود است، از آن نظر که عارض بر وجودهای خاص خارجی است که همان حقایق وجودات است و شخص حکیم از این نظر که از مفهوم وجود یا موجود بحث می‌کند، مفهوم وجود شامل همه موجودهای خاص می‌شود.

پس موضوع حکمت الهی مقید، و موضوع عرفان مطلق می‌شود و از این رو حکمت الهی زیرمجموعه عرفان قرار می‌گیرد و حکمت الهی ریاست خود بر تمام علوم را به عرفان واگذار می‌کند؛ از این رو به دانش عرفان «علم الهی مطلق» هم گفته می‌شود (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷). با این همه باید توجه داشت که عارف آنچه را که در کتاب‌های عرفان نظری می‌نویسد، پیش‌تر مشاهده کرده و علم حضوری به آنها داشته است و کتاب‌های عرفان نظری وی، حکم سفرنامه سلوکی او را دارد:

از او هر چه بگفتند از کم و بیش نشانی داده‌اند از دیده خویش

(شبه‌تزی، ۱۳۶۱، ص ۲۵)

از این رو عارف در این مقام چاره‌ای ندارد جز اینکه دست به دامان الفاظ و مفاهیم شود. برای بیان آن معارف و مسائلی که به عیان دیده، باید مفاهیم، الفاظ و اصطلاح‌هایی را وضع کند و در آن قالب دیده‌ها و کشفیات خود را بیان کند. آیا چنین مفهومی داریم که ساختار حقیقت وجود خارجی را نشان دهد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا چنان مفاهیمی امکان ندارند و بایستی سراغ عوارض، اوصاف و لوازم آن رفت و نزدیک‌ترین اوصاف و اخص لوازم و نزدیک‌ترین عرض آن را یافت. باید سراغ مفهومی رفت که عارض بر حقیقت خارجی می‌شود؛ یعنی حقیقت خارجی، آن مفهوم را در ذهن پیدا می‌کند. اگر

مفهوم ساختار آن حقیقت خارجی بود که حقیقت خارجی آن مفهوم را پیدا نمی‌کرد؛ زیرا خود شیء، خودش را پیدا نمی‌کند. مفهومی که حقیقت خارجی آن را پیدا می‌کند و واجد آن مفهوم می‌شود و آن مفهوم، وصف، عرض و لازم حقیقت خارجی می‌شود، مفهوم مطلق وجود یا مفهوم حق است که در عرفان به عنوان موضوع تعیین شده است؛ مثل اینکه می‌گویند: فصل حقیقی حیوان برای ما معلوم نیست؛ از این رو دو عرض از عوارض و نزدیک‌ترین لوازم آن، یعنی حساس و متحرک بالاراده را به عنوان فصل در تعریف حیوان گذارده‌اند: «جسم نام حساس متحرک بالاراده» و این دو از لوازم فصل حقیقی حیوان‌اند که بر ما پنهان هستند؛ و گرنه برای یک نوع، دو فصل ممکن نیست و چون نتوانسته‌اند بفهمند که کدام لازم به فصل حقیقی حیوان نزدیک‌تر است، هردو را به جای فصل گذاشته‌اند (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۱۰۰).

این مفهوم مطلق وجود، هم وجود مطلق را که موضوع الهیات حکمت است در بر می‌گیرد و هم مفهوم وجود مقید را که در ذهن است، شامل می‌شود و مفهومی اعم از مطلق الوجود نیست؛ از این رو موضوع عرفان اعراف مفاهیم است و مفهوم وجودی را که موضوع الهیات است در بر می‌گیرد، لذا الهیات حکمت هم زیرمجموعه عرفان خواهد شد. با توجه به اتحاد عالم و معلوم همان طور که دانش فلسفه نسبت به دانش عرفان مقید است و عرفان مطلق است، خود شخص عارف هم نسبت به فرد فیلسوف مطلق است و حکیم هم نسبت به عارف مقید است؛ گرچه عارف که مطلق است، همچنان نسبت به معروف محض که حق تعالی است مقید می‌باشد؛^۱ بنابراین این فرمایش امام علی علیه السلام که: «تَخَفَّنُوا تَلْحَقُوا» (نهج البلاغه، ۱۹۸۰، صص ۶۲ و ۶۳)، یک معنای لطیف و ظریفی می‌یابد که به هر مقدار که انسان قیده‌ها را کنار بگذارد، به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود.

۲-۲. تفاوت فلسفه با کلام

در ادامه نخست به بیان دیدگاه مشهور درباره تفاوت موضوع فلسفه و کلام و سپس نقد

۱. این مطلب، در حاشیه خطی شیخنا الاستاذ المعظم آیه الله انصاری شیرازی بر تمهید القواعد، از آیه الله جوادی نقل شده است.





این دیدگاه می‌پردازیم، آن‌گاه تفاوت دو دانش یادشده را ذیل دیدگاه برگزیده از جهت مأخذ مبادی تصدیقی تبیین خواهیم کرد.

۲-۱. دیدگاه مشهور درباره تفاوت فلسفه و کلام

متکلمان قدیم موضوع علم کلام را همانند فلسفه «موجود بما هو موجود» دانسته و در بیان دلیل آن گفته‌اند که بازگشت مباحث کلامی به موضوع یادشده است؛ زیرا متکلم درباره مفهوم موجود که اعم مفاهیم است، بحث می‌کند و آن را به قدیم و حادث، و حادث را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و عرض را نیز بر دو قسم می‌داند: عرضی که مانند علم و قدرت مشروط به حیات است؛ و عرضی دیگری که مانند طعم و رنگ مشروط به حیات نیست. همچنین متکلم جوهر را به سه قسم حیوان، نبات و جماد دسته‌بندی کرده و اختلاف میان اقسام یادشده را به انواع یا اعراض تبیین می‌کند. به باور متکلم، قدیم یعنی خداوند واحد و احد است؛ یعنی متکثر و مرکب نیست و امتیاز وی از حادث، به صفاتی است که برایش ضروری است و اموری که بر او ممتنع است و احکامی که در حق وی ضروری و ممتنع نیست؛ بلکه جایز است. اصل فعل و ایجاد بر وی جایز و عالم، فعل جایز اوست و به جهت جایز بودنش به پدیدآورنده محتاج است. همچنین خداوند بر مبعوث کردن پیامبران و نیز اظهار معجزه به دست ایشان قادر است و قدرت خویش را در این باره عملی ساخته است و اکنون محدوده تصرف و حکومت عقل به پایان می‌رسد و از این پس، باید آنچه را پیامبر از سوی خدا در امر مبدأ و معاد می‌گوید بپذیرد؛ زیرا صدق پیامبر نزد او ثابت گشته است. متکلمان متقدم برای تمایز موضوع کلام از فلسفه الهی، موضوع کلام را مقید به حیثیت تقییدیه‌ای دانسته‌اند که موضوع فلسفه بدان مقید نیست. موضوع کلام در باور ایشان موجود است در صورتی که مباحثی به آن تعلق یابد که مطابق با قانون و روش ظاهری اسلام و قواعدی باشد که از ظواهر کتاب و سنت بر می‌آید و به نام دین و مذهب شناخته می‌شود؛ درحالی که موضوع فلسفه موجود بدون تقید یادشده است؛ از این رو متکلمان بر اساس ظواهر شرع بر خلاف فیلسوفان علت بودن واحد برای کثیر و مسبوق بودن عالم به عدم زمانی و فانی گشتن آن پس از وجود و نزول ظاهری فرشته از آسمان را به زمین قطعی می‌دانند (لاهیجی، بی‌تا، الف، ص ۷).

۲-۲-۲. نقد صاحب شوارق بر دیدگاه مشهور

اشکال صاحب شوارق بر دیدگاه مشهور درباره تفاوت موضوع کلام و فلسفه آن است که قید یادشده در موضوع کلام - اگر مباحثی به آن تعلق یابد که با قانون و روش ظاهری اسلام و قواعدی مطابق باشد که از ظواهر کتاب و سنت معلوم است و به نام دین شناخته می شود - سبب خروج دلایل کلامی از برهان به صورت جدل می شود؛ از این رو برای تحصیل باورهای دینی نمی توان به آنها اعتماد کرد و فایده دلایل کلامی منحصر به حفظ عقاید دینی برای عقل های قاصری می شود که به تحقیق و تحصیل یقین قادر نیستند؛ زیرا چنان احکامی هرگز قطعی نیستند؛ بلکه احکامی ظاهری اند که به جهت اطمینان به شرع پذیرفته می شوند و در اصطلاح از مقبولات اند و احتمال تأویل و اراده خلاف ظاهر در آنها می رود؛ به ویژه مواردی که به احوال مبدأ و غیب مربوط است؛ اموری که به ظاهر بیشتر آنها تمثیل هایی از حقایق اند و به دقایقی اشاره دارند که توقف و جمود بر معنای ظاهری آنها سزاوار نیست؛ چنان که همین جمود سبب اعتقاد باطل به تشبیه و تجسیم درباره خداوند در میان برخی متکلمان شده است؛ مانند «الرَّحْمَنُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) که تمثیلی از استیلای خداوند بر عالم است یا احادیثی که بر دیده شدن خداوند در قیامت دلالت دارند که به معنای ظهور تام حقیقت در آن است.

به باور صاحب شوارق اگر درباره این موارد بحثی نمی شد و هر کس مانند مسلمانان صدر اسلام به اندازه فهم خود به حقیقت آنها ایمان می آورد، به صواب نزدیک تر بود؛ ولی اکنون و پس از این همه مباحث، کسی که می خواهد از حضيض تقلید به قله تحقیق ترقی کند، باید تابع عقل محض و قوانین فکر باشد و به استدلال برهانی روی آورد که یقین آور و مبتنی بر مقدمات قطعی و عقلی صرف است؛ هر چند به ترک معنای ظاهری آیات و روایات منجر شود؛ زیرا عقل در احوال مبدأ و امور عقلی مستقل است (لاهیجی، بی تا، الف، ص ۸). به هر حال، با توجه به اشکال یادشده، صاحب شوارق تفاوت میان موضوع کلام و علم الهی را منتفی دانسته و موضوع هر دو علم را موجود مطلق می داند و بر این باور است که باید میان کلام و فلسفه از ناحیه قانون بحث و مبادی که ادله و قیاس های دو علم برگرفته از آنهاست، فرق گذاشت و گفت: مبادی ادله





کلامی باید مطابق با آن چیزی باشد که از ظواهر شرع معلوم است؛ ولی در مبادی علم الهی، مطابقت با ظواهر شرع معتبر نیست و تنها مطابقت با قوانین عقلی صرف معتبر است؛ خواه با ظواهر شرع مطابق باشند، یا نه و در صورتی که با ظواهر شرع مطابق نباشند، برابر قوانین عقلی تأویل خواهند شد (لاهیجی، بی تا، الف، ص ۱۱).

۲-۲-۳. نقد نظر صاحب شوارق و بیان دیدگاه برگزیده

اولاً این نقل مطلب صاحب شوارق از متکلمان قدیم که در فهرست مباحث کلامی آورده است، مبنی بر اینکه ایشان اصل فعل و ایجاد عالم را درباره خدا ممکن می دانند، بر پایه دو مبنای کلامی است که هر دو اشکال دارد: نخست اینکه مجرد اولویت وجود در تحقق ممکن کافی است و ضرورت یافتن آن از ناحیه علت لازم نیست؛ حال آنکه وجود ممکن محفوف به دو ضرورت سابق و لاحق است و ممکن مادامی که از ناحیه علت وجوب پیدا نکند، وجود نمی یابد. دوم اینکه تعریف قدرت خداوند به جواز فعل و ترک آن است، درحالی که این امر مستلزم راه یابی امکان در ساحت ربوبی است؛ با اینکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است؛ زیرا موضوع امکان در صورتی که مراد از آن امکان ذاتی باشد، ماهیت است و خداوند وجود صرف و بدون ماهیت است و اگر مقصود از امکان، امکان استعدادی باشد، محل آن ماده است و خداوند در عالی ترین مرتبه تجرد بوده و مجرد از ماده و ماهیت است؛ اما معنای این سخن صاحب شوارق در ضمن اشکال بر دیدگاه مشهور روشن نیست که بدون بحث از مسائل اختلافی در فلسفه و کلام، چگونه می توان به حقیقت آنها ایمان آورد؛ درحالی که این ایمان متفرع بر کشف حقیقت آنهاست؟ وانگهی مگر می توان عقل جستجوگر را از کاوش در فهم حقایق آنها منع کرد؟ آیا به صرف منع، عقل از جستجو باز می ایستد و از کارایی خود در فهم حقایق و واقعیت های عالم دست می کشد؟ آیا این آرزوی ایشان، با شیوه رهبران الهی مبنی بر ترغیب انسان ها به فهم حقایق هستی مانند مسئله توحید حتی در بحرانی ترین شرایط مانند بحیوحه جنگ مخالف نیست؟ آیا این سخن امیر مؤمنان علیه السلام که فرمود «رحم الله امرءاً عرف من این و فی این و إلى این» (نک:

الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۵)، جز تشویق به فهم حقیقت معارفی است که مورد اختلاف متکلمان و فیلسوفان است؟ با این حال، به نظر می‌رسد اشکال صاحب شوارق به دیدگاه مشهور وارد است؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، مسائل و دلایل کلامی، پیش‌فرض‌هایی مطابق ظواهر شرع خواهند بود و در این صورت، مباحث کلام کاربرد جدلی یافته و تنها برای کسانی پذیرفتنی می‌شود که به گفته‌های شرعی اطمینان دارند؛ اما بنابر دیدگاه صاحب شوارق این گونه نیست که متکلم درباره حقایق و واقعیت‌ها اندیشه‌ای نداشته باشد بلکه وی دارای انضباط فکری در چارچوب ظواهر شرع است. بر این اساس، می‌توان به ادله کلامی برای تحصیل عقاید ظاهری دینی اعتماد کرد و گفت‌مان متکلم را گفت‌مان دینی ظاهری به شمار آورد. البته بنابر هر دو دیدگاه، محصول آرای کلامی یکی است؛ ولی کاربرد کلام در هر کدام از دو دیدگاه متفاوت است؛ چون بر پایه نظر مشهور کاربرد کلام در تحصیل عقاید دینی جدلی و بر پایه دیدگاه برگزیده برهانی خواهد بود. البته این سخن، هرگز به معنای تقابل عقل و شرع نیست؛ زیرا میان عقل و شرع یا حکمت و دین تطابق کامل وجود دارد؛ چنانکه کشف و شهود عرفانی نیز با آن دو همسو است.

گفتنی است میان ظواهر دینی و حقایق فلسفی و عرفانی در صورتی هماهنگی و انطباق کامل وجود دارد که استنباط آنها همراه با دقت لازم باشد؛ زیرا ظهور بر دو گونه است: ۱. ظهوری که بر پایه نظر سطحی و ابتدایی برداشت گردیده است؛ مانند برخی ظهوراتی که متکلمان بر خلاف فیلسوفان بدان پای‌بندند؛ همچون علت‌بودن واحد برای کثیر و مسبوق‌بودن عالم به عدم زمانی و فناء آن پس از وجود و نزول ظاهری فرشته از آسمان؛ ۲. ظهوری که دریافت آن با دقت بایسته بوده است؛ چنان‌که محمدرضا مظفر برای این قسم از ظهور به آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ» مثال زده و مراد از آن را بر اساس ظاهر، اعطای حضرت زهرا علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» به یقین دشمنی بی‌تبار خواهد بود» (کوثر، ۳) را شاهد بر این ظهور دانسته است؛ زیرا به مقتضای مقابله دو آیه، روشن می‌شود مقصود از آیه نخست اعطای نعمت کثرت ذریه به پیامبر صلی الله علیه و آله است و واژه کوثر بر وزن فوعل، صیغه مبالغه و معنای آن مبالغه در کثرت،





یعنی فزونی در تعداد است و کثرت ذریه و نسل پیامبر ﷺ تنها از طریق حضرت فاطمه علیها السلام است (مظفر، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۱۵۹ و ۱۶۰). گفتنی است این گونه دوم از ظهور، مبنای تصالحی است که با درخشش حکمت متعالیه صدرایی میان متصدیان معرفت حقایق (متکلمان، حکمای مشاء و اشراق و عارفان) واقع می‌شود. به گفته حکیم الهی قمشه‌ای:

اشراق به عقل و عشق و دین پیوست صدر المتالهین دوران شد

(الهی قمشه‌ای، بی تا، ص ۳۸۰)

بر این اساس، گرچه ظهور بدوی آیات «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛ خدا آفریننده هر چیزی است» (زمر، ۶۲) و «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست؟» (فاطر، ۳)، آن گونه که متکلمان معتقدند، علیت مستقیم خداوند برای همه موجودات است، با توجه به برهان قاعده الواحد (لزوم سنخیت میان علت و معلول) و آیه «قل کل يعمل علی شاکلته» (اسراء، ۸۴)، می‌توان ظهور همراه با دقت آیات قبل را در معنایی اعم از علیت مستقیم و بدون واسطه خداوند برای اشیا یا علیت با واسطه وی قائل شد. همچنین ظهور ابتدایی «کان الله و لم یکن معه شیء» (نک: قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۴)، حدوث زمانی مجموع عالم است؛ آن گونه که متکلم باور دارد؛ ولی با عنایت به برهان‌های اثبات مجرد حق تعالی از ماده و همه عوارض آن، از جمله زمان که از عبارت‌هایی مانند «ولیس عند ربک صباح و لا مساء» (طریحی نجفی، بی تا، ص ۱۷۴) قابل فهم است، می‌توان بر اساس ظهور همراه با دقت در حدیث فوق، انسلاخ افعال منسوب به خداوند را از زمان استنتاج کرد و به تقدم رتبی ذات الهی بر همه موجودات و حدوث ذاتی تمام موجودات عالم قائل شد و درعین حال بخشی از مخلوقات الهی مانند فرشتگان را که از موجودات مادی اشرف‌اند، حادث زمانی ندانست.

گرچه ظهور اولیه آیات «کل شیء هالک الا وجهه؛ همه چیز جز ذات او فانی می‌شود» (قصص، ۸۸) و «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام؛ هر که روی زمین است، دستخوش مرگ و فناست و خدای با جلال و عظمت باقی می‌ماند»

(الرحمن، ۲۶ و ۲۷)، نیز فنا و نیستی عالم پس از وجود یافتن آن است، باید توجه داشت که موجود معدوم نمی‌شود و معدوم هم موجود نمی‌شود؛ زیرا موجود و معدوم نقیض یکدیگرند و هیچ‌گاه یکی از دو نقیض به دیگری تبدیل نمی‌شود؛ چنان‌که این مطلب از آیات مربوط به ایجاد و بازگشت اشیا مانند «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس، ۸۲) و «والیه یرجع الأمر کله؛ و امور عالم همه به خدا بازگردانده می‌شود» (هود، ۱۲۳) نیز قابل استفاده است؛ چون امر ایجاد موقوف به اراده چیزی (نه امری معدوم) گشته و تمام امر هستی به خداوند ارجاع داده می‌شود؛ از این رو می‌توان با دقت در مطالب پیش گفته، ظهور آیات پیشین را در فنا و هلاک ذاتی موجودات و سیه‌روی امکان برای آنان دانست که از آنها جدایی‌ناپذیر است:

سیه‌روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۲۱)

نیز هر چند ظاهر سطحی آیاتی مانند «الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه؛ همانا کسانی که گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست، آن‌گاه پایداری کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند» (فصلت، ۳۰) تنزل به نحو تجافی مانند نزول قطرات باران از بالا به پایین است، با توجه به مجرد ملائکه از ماده و عوارض آن، تنزل ملائکه به نحو تجلی و تمثیل از ظاهر آیه قابل دریافت است؛ چنان‌که آیه «و ارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا؛ ما روح خود را بدو فرستادیم و برای او چون آدمی درست‌اندام نمودار شد» (مریم، ۱۷) بر تمثیل جبرئیل بر مریم علیها السلام دلالت دارد؛ بنابراین در حکمت متعالیه بر خلاف حکمت محض، هیچ‌یک از این معانی جدید برای آموزه‌های دینی از باب تأویل محسوب نمی‌شوند؛ بلکه ظهوراتی هستند که با دقت از آنها فهمیده می‌شوند؛ بنابراین متصدیان معرفت حقایق بر چهار دسته‌اند؛ زیرا یا تنها از راه فکر به شناخت حقیقت نائل می‌شوند و یا تنها از راه تصفیة نفس و باطن و یا از هر دو راه. گروه سوم اشراقیان و گروه دوم صوفیه‌اند و گروه اول یا بر موافقت اوضاع ظاهری شرع مواظبت دارند که متکلمان‌اند و یا بدون چنین تقیدی بحث می‌کنند که مشائیان نامیده می‌شوند (سبزواری،





۱۳۶۱، قسمت حکمت، حاشیه ص ۷۳). البته چنانکه لاهیجی در گوهر مراد فرموده است: «طریقه سلوک باطن و تصفیه، مسبوق به سلوک ظاهر و فکر است؛ یعنی صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بی‌استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف صیادی و عام‌فریبی است» (لاهیجی، بی‌تا، ب، ص ۹).

نتیجه‌گیری

در کتاب‌های حکمی، از یک سو موضوع سه دانش عرفان، حکمت الهی و کلام موجود مطلق معرفی می‌گردد و از سوی دیگر، بنابر دیدگاه مشهور امتیاز علوم از یکدیگر به موضوع‌های آنهاست. با توجه به دو مطلب فوق، این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت سه دانش یادشده به چیست؟ نتیجه این پژوهش آن شد که تفاوت عرفان با حکمت و کلام، در موضوع آن دو است؛ به این صورت که موضوع عرفان به اطلاق مقید نیست؛ ولی موضوع فلسفه و کلام به اطلاق مقید است؛ به بیان دیگر موضوع عرفان مطلق موجود و موضوع آن دو، موجود مطلق است. مفهوم کلی موجود است و در ذهن تحقق دارد؛ ولی مطلق موجود، اعم از موجود در خارج و ذهن می‌باشد. موجود در ذهن نیز، اعم از مفهوم موجود مقید و مفهوم موجود مطلق است. البته گرچه مطلق موجود، مشهود عارف واقع می‌شود، در مقام تفهیم و تفهم در عرفان نظری، لازم آن، یعنی مفهوم مطلق موجود به عنوان موضوع عرفان مطرح می‌گردد که مفهوم موجود مطلق، یعنی موضوع فلسفه را نیز در بر می‌گیرد؛ اما تفاوت فلسفه الهی و کلام بر خلاف دیدگاه مشهور میان متکلمان قدیم در موضوع نیست؛ بلکه در قانون بحث و مبادی آن دو علم است که ادله و قیاس‌های آنها برگرفته از آنهاست.

مبادی کلام مطابق با ظواهر شرع است؛ ولی مطابقت با ظواهر شرع در مبادی الهی معتبر نیست. متکلمان متقدم، موضوع کلام را بر خلاف فلسفه، مقید به این قید دانسته‌اند که مباحثی به آن تعلق یابد که از ظواهر شرع معلوم باشد. این تقیید در موضوع، مستلزم

خروج ادله کلامی از برهان به صورت جدل و بی‌فایده‌بودن آنها در مقام تحقیق در باورهای دینی و تحصیل قطعی آنهاست؛ درحالی‌که بنابر نظریه برگزیده این پژوهش، در مسائل کلامی پیش‌فرض مطابقت با ظواهر شرع وجود ندارد؛ بلکه ادله و قیاس‌های مسائل کلامی برگرفته از مبادی‌ای است که مطابقت با ظاهر شرع در آنها رعایت شده است؛ بر خلاف استدلال‌ها در مسائل فلسفی که مبادی آنها مطابق با قانون عقلی صرف است و در صورت مخالفت با ظواهر شرع، ظاهر به گونه‌ای تأویل می‌شود که با قانون عقل مطابقت داشته باشد؛ بنابراین با استدلال‌های کلامی می‌توان به طور قطعی به دیدگاه دینی در ظاهر دست یافت و چنانچه ظواهر شرعی با دقت لازم به دست آیند، بدون نیاز به تأویل نتایج همسو با نتایج مبادی عقلی را نتیجه خواهند داد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه. نسخه دكتور صبحی صالح. (۱۹۸۰م). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدين على بن محمد. (۱۳۶۰). تمهيد القواعد (مقدمه و تصحيح: سيد جلال الدين آشتيانی). تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه.
۲. ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۳۷۷). الاشارات والتنبیها (الجزء الاول في علم المنطق مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح للعلامه قطب الدين محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی). بی جا: مطبعه حيدری.
۳. ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهيات. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. انصاری شیرازی، يحيى. (۱۳۸۴). دروس شرح منظومه حكيم ملا هادی سبزواری (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان كتاب.
۵. الرازی، قطب الدين محمود بن محمد. (بی تا). شرح الشمسيه (به خط احمد تفرشی). تهران: كتابفروشی علميه اسلاميه.
۶. الهی قمشه ای، میرزا مهدي. (بی تا). کلیات دیوان حكيم الهی قمشه ای. تهران: انتشارات علميه اسلاميه.
۷. اليزدی الشهابادی، نجم الدين شهاب الدين حسين. (بی تا). الحاشیه لملا عبدالله علی تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازانی. طهران: المكتبة الاسلاميه.
۸. خراسانی، محمد كاظم. (۱۳۶۴). كفاية الأصول (چاپ دوم). تهران: مكتبة علمية اسلاميه.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۶). شرح المنظومه (چاپ پنجم). قم: مؤسسه انتشارات دار العلم.
۱۰. شبستری، شيخ محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز (به اهتمام صابر کرمانی، چاپ اول). تهران: كتابخانه طهوری.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه (ج ۱ و ۸، ۳). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طریحی نجفی، فخر الدين. (بی تا). مجمع البحرين (با مقدمه آية الله سيد شهاب الدين نجفی). تهران: كتابفروشی جار الهی و كتابفروشی بوذرجمهری مصطفوی.



۱۳. قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. لاهیجی، عبد الرزاق. (بی تا الف) شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۱). بی جا.

۱۵. لاهیجی، عبد الرزاق. (بی تا ب). گوهر مراد (چاپ افست). بی جا.

۱۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۳). اصول الفقه (ج ۲، چاپ ششم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸). المنطق (چاپ سوم). قم: دار الکتب العلمیه اسماعیلیان.



References

- * Holy Quran.
- ** Nahj al-Balagha.
1. al-Razi, Q. M. (n.d.). *Sharh al-Shamsiyah* (A. Tafreshi, Ed.). Tehran: Islamic Theological Bookstore. [In Arabic].
 2. al-Yazdi al-Shahabadi, N. Sh. H. (n.p.). *Notes for Mulla Abdullah Ala Tahzib al-Mantiq l-Saad al-Din al-Taftazani*. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
 3. Ansari Shirazi, Y. (1384 AP). *Lessons of description of Hakim Mullah Hadi Sabzevari's poem* (1st ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
 4. Elahi Ghomshei, M. M. (n.d.). *Generalities of Diwan of Hakim Elahi Ghomshei*. Tehran: Islamic Theological Publications. [In Persian].
 5. Ibn Sina. (1377 AP). *al-Isharat wa al-Tanbihat*. n.p.: Heydari Press. [In Arabic].
 6. Ibn Sina. (1404 AH). *al-Shifa'*. Qom: The Library of Grand Ayatollah Al-Marashi al-Najafi. [In Arabic].
 7. Ibn Turkah Isfahani, S. (1360 AP). *Tamhid al-Qawaid* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy.
 8. Khorasani, M. K. (1364 AP). *Kifaya al-Usul* (2nd ed.). Tehran: Islamic Theological School. [In Persian].
 9. Lahiji, A. R. (n.d.). *Gohar-e Morad*. Bija. [In Persian].
 10. Lahiji, A. R. (n.d.). *Shavareq al-Elham fi Sharh Tajrid al-Kalam* (Vol. 1). Bija. [In Arabic].
 11. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 1 & 8). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
 12. Muzaffar, M. R. (1373 AP). *Principles of Jurisprudence* (6th ed., Vol. 2). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

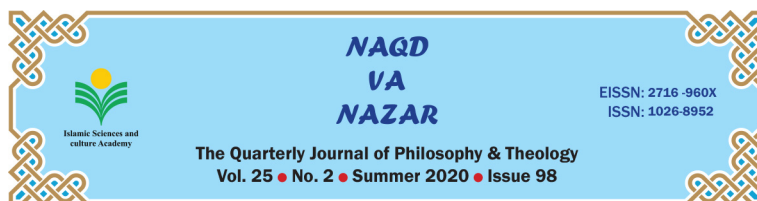
13. Muzaffar, M. R. (1388 AP). *al-Mantiq*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
14. Qaysari Rumi, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic].
15. Sabzevari, M. H. (1366 AP). *Sharh al-Manzuma* (5th ed.). Qom: Dar al-Elm Publishing Institute. [In Persian].
16. Shabestari, Sh. M. (1361 AP). *Golshan-e Raz* (S. Kermani, Ed., 1st ed.). Tehran: Tahoori Library. [In Arabic].
17. Tarihi Najafi, F. (n.d.). *Majma' al-Bahrayn* (S. Sh. Najafi, Ed.). Tehran: Jarollahi. [In Arabic].

۱۶۳



نظر
صدر

پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام



An Analytical and Comparative Consideration of the Concept of Substance in the Philosophies of Aristotle and Mullā Ṣadrā

Isa Mousazadeh¹ Mostafa Abedi Jigheh² Ebrahim Alipoor³

Received: 28/04/2019

Accepted: 09/06/2020

Abstract

The problem of substance has been a key and central problem in philosophy such that a philosopher's position on this problem plays a crucial role in the whole of his or her philosophy. Moreover, the comparison among different views is one of the best ways to analyze and understand different philosophical approaches, which is why this paper employs a descriptive and analytic method to provide an analytic consideration of the views of two major philosophers in the history of philosophy—Aristotle and Mullā Ṣadrā—about the concept of substance in comparative way. We conclude that both Aristotle and Mullā Ṣadrā seek to find the reality and origin of individuation and objecthood of things, seeing substance as what really exists and other things as existing in virtue of these substances, while Aristotle sees the “form” as the primary substance, holding that other candidates for serving as substance are merely secondary substances, and Mullā Ṣadrā draws on his primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*) to introduce existence as a single and graded substance of which all entities are determinations.

Keywords

Aristotle, Mullā Ṣadrā, substance, form, existence.

1. PhD student, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author): isa.mousazadeh83@gmail.com

2. PhD student, University of Tabriz, Tabriz, Iran: m.abedi2015@yahoo.com

3. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy: alipoor969@yahoo.com

بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو و ملاصدرا

عیسی موسی‌زاده^۱ مصطفی عابدی جیغه^۲ ابراهیم علیپور^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

چکیده

مسئله جوهر از مسائل اصلی و محوری فلسفه است و از این رو موضع هر فیلسوفی نسبت بدان، بی‌گمان نقش تعیین‌کننده‌ای در کل فلسفه‌اش دارد. از طرفی مقایسه میان دیدگاه‌ها، یکی از بهترین راه‌های تحلیل و فهم رویکردهای فلسفی مختلف است و از این رو نوشتار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، در تلاش است بررسی تحلیلی دیدگاه دو فیلسوف مهم تاریخ فلسفه، یعنی ارسطو و ملاصدرا در خصوص مفهوم جوهر را در قالبی مقایسه‌ای به انجام رساند. در نتیجه روشن شد با وجود آنکه هم ارسطو و هم ملاصدرا در بحث جوهر به یک معنا در پی واقعیت و منشأ واقعی تشخیص و شئییت شیء هستند، جوهر را چیزی می‌دانند که در حقیقت موجود است و دیگر چیزها به تبع آن موجود شده‌اند؛ اما ارسطو در نهایت از میان موجودات، تنها از «صورت» به عنوان جوهر نخستین یاد می‌کند و دیگر نامزدهای جوهر بودن را به معنای ثانوی جوهر می‌داند؛ در حالی که ملاصدرا با توجه به اصالت وجود، وجود را جوهری واحد و مشکک معرفی می‌کند که تمامی موجودات تعیین‌های آن هستند.

کلیدواژه‌ها

ارسطو، ملاصدرا، جوهر، صورت، وجود.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
isa.mousazadeh83@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
m.abedi2015@yahoo.com
۳. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
alipoor969@yahoo.com

■ موسی‌زاده، عیسی؛ عابدی جیغه، مصطفی؛ علیپور، ابراهیم. (۱۳۹۹). بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو و ملاصدرا. فصلنامه *تقدونظر*، ۲۵ (۹۸)، صص ۱۶۵-۱۸۱
Doi: 10.22081/jpt.2020.57507.1723





مقدمه

به لحاظ تاریخی افلاطون و ارسطو نخستین کسانی بودند که از واژه «اوسیا»^۱ به معنای «باشندگی» یا «باشش» استفاده کردند که بر هستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگون‌ناپذیر دلالت می‌کرد (نک: ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۶ و پاورقی صص ۱۴۷ و ۱۴۸). جوهر یا گوهر فارسی، ترجمه واژه اوسیا و به معنای اصل هر چیزی است که در مقابل ظاهر و فرع دگرگون‌شونده از ثبات برخوردار است.

در تاریخ فلسفه، شاهد رویکردهای مختلفی به مسئله جوهر بوده‌ایم. عده‌ای منکر واقعیت خارجی و مفهومی آن شده و آن را به سطح زبان محدود دانسته‌اند. گروهی به وجود مفهومی آن اعتراف کرده، ولی همچنان از پذیرش وجود خارجی آن سر باز زده‌اند و در نهایت برخی وجود خارجی آن را پذیرفته‌اند. البته اعتراف‌کنندگان به واقعیت خارجی آن نیز رویکردهای متنوعی در خصوص چگونگی وجود خارجی آن داشته‌اند. با تمام این اوصاف، می‌توان با قاطعیت گفت که مسئله جوهر از مسائل محوری و اصلی اندیشه هر فیلسوفی است و به یک معنا می‌توان آن را از مباحث محوری کل فلسفه نیز به شمار آورد. بی‌شک خاستگاه بسیاری از اختلاف‌نظرهای فیلسوفان در حوزه‌های مختلف فکری را می‌توان در نوع رویکرد آنها به همین مسئله جستجو کرد؛ از همین رو بر این باوریم که بررسی مفهوم جوهر در اندیشه یک فیلسوف می‌توان مدخل مناسبی برای آشنایی با کل نظام فکری وی باشد. از طرفی چون مقایسه بین دیدگاه‌ها، یکی از بهترین راه‌های فهم رویکردهای فلسفی مختلف است، نوشتار حاضر می‌کوشد بررسی تحلیلی دیدگاه دو فیلسوف در خصوص مفهوم جوهر را در قالبی مقایسه‌ای به انجام رساند.

۱. مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو

ارسطو در فیزیک تلقی خاصی از جوهر ارائه می‌دهد که با مفهوم دوام و امر ثابت

1. Ousia.

مرتبط است و جوهر را موضوع تغییر (ماده) معرفی می کند (Aristotle, 1988, pp. 129a29-34). این ایده به جوهری اشاره دارد که به لحاظ عددی یکی است؛ ولی کیفیت‌ها و صورت‌های متعددی را پذیرا می‌شود؛ درحالی که بدون این جوهر ثابت، مسئله تعویض کیفیت‌ها (تغییر) و صورت‌ها (کون و فساد) در عین ثبات هویت شیء، بدون تبیین باقی می‌ماند.

او در مقولات نیز تلقی‌ای از جوهر دارد که با مفهوم ثبات بی‌ارتباط نیست؛ ولی مصداق آن را در درجه اول، فرد (مرکب از ماده و صورت) و سپس جنس و نوع می‌داند. «جوهر به دقیق‌ترین و اولی‌ترین معنا، چیزی است که نه بر موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی جای دارد» (Aristotle, 1988, p. 2a11-14)؛ یعنی نه محمول واقع می‌شود و نه وجود آنها همچون اعراض در چیزی دیگر است؛ بلکه منفرد (مرکب از ماده و صورت)، قائم به خود و مستقل هستند؛ مانند «این فرد انسان» و «این اسب معین». پس از جوهرهای نخستین، «انواع و اجناس آنها تنها چیزهایی هستند که باید جوهر خوانده شوند؛ زیرا تنها آنها از میان محمول‌ها، آشکارکننده جوهرهای نخستین هستند» (Aristotle, 1988, p. 2a28-30). این محمول‌ها که عنصری صوری یا ذات نوعی و مطابق با مفهوم کلی هستند، جوهر به معنای ثانی^۱ هستند. جوهرهای ثانی در موضوع نیستند؛ ولی بر موضوع گفته می‌شوند و در برخی موارد حتی موضوع واقع می‌شوند. آنها در مقابل اعراض و یکی از اقسام مقولات عشر به شمار می‌روند.

ارسطو در متافیزیک هم که در آن همواره خواسته‌های هستی‌شناسانه را دنبال می‌کند، مفهوم جوهر را پیگیری کرده و بررسی کامل‌تری از آن را ارائه می‌دهد. مطابق متافیزیک، جوهر همان موجود بوده و از این‌رو مقولات ده‌گانه که از ذات و ماهیت اشیا بحث می‌کنند، همان مقولات وجود هستند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸).

او در متافیزیک با هدف جستجوی موجودیت موجودات یا جوهریت جوهر و

۱. منظور ارسطو از اولی و ثانوی در این بحث این است که ما اول افراد را می‌شناسیم و کلیات را به طور ثانوی و از طریق انتزاع می‌شناسیم.





چیستی جوهر شیء، جوهر را بر اساس چهار پیشنهاد بررسی می‌کند: ۱. ذات؛ ۲. کلی؛ ۳. جنس؛ ۴. موضوع؛ ولی از آنجا که مراد از خود موضوع می‌تواند یکی از ماده، صورت، و یا ترکیب این دو باشد^۱ و جنس نیز مثالی از کلی است و از طرفی ذات، همان صورت است، بنابراین بحث از جوهر را در چهار عنوان: ۱. ماده؛ ۲. مرکب از ماده و صورت؛ ۳. صورت و ۴. کلی خلاصه می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸) و گزینه‌های احتمالی جوهر بودن را با دو ملاک «این خاص بودن» و «جدایی پذیر بودن» می‌سنجد.

الف) ماده

ارسطو در آغاز با توجه به تعریف جوهر به «آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر بر او حمل می‌شوند» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲)، جوهر بودن ماده را در فصل یکم از رساله اتا بدیهی می‌داند؛ زیرا در همه دگرگونی‌های متقابل، موضوع یا زیربنادی برای دگرگونی‌هاست (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴). از طرفی بیان می‌کند از آنجا که وجود همان جوهر است، علت وجود نیز باید جوهر باشد و ماده به عنوان علت مادی در کنار سه علت دیگر، از جمله علت‌های وجودی شیء است (Aristotle, 1988, p. 192b24)؛ بنابراین همان گونه که سه علت فاعلی، غایی و صوری، ارائه‌دهنده صورت شیء و بیانگر صورت جوهری شیء هستند، علت مادی نیز ارائه‌دهنده ماده آن بوده و جزو جوهر می‌باشد.

او در ادامه، تعریف جوهر به «آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل می‌شوند» را کافی نمی‌داند و معیارهای «جدایی پذیر بودن» و «این خاص بودن» را برای جوهر بودن ارائه می‌دهد و افزون بر اینکه مستقل بودن ماده را نمی‌پذیرد، در واقع شدن ماده به عنوان موضوع نیز تشکیک می‌کند و می‌گوید: «جدا

۱. همان طور که گذشت، خواسته متافیزیک، خواسته‌ای هستی‌شناسانه است، نه منطقی و از این رو اگر از موضوع نیز در اینجا بحث شود، بر خلاف مقولات که در آنجا موضوع ناظر به ساختار گرامری بود، در اینجا موضوع ناظر به قوام و بنیاد شیء است؛ بنابراین مراد از موضوع، یکی از سه گزینه زیر می‌توانست باشد: ماده نخستین، صورت و مرکب از ماده و صورت.

بودن و این چیز بودن [دارای وجود مستقل بودن] تصور می‌شود که بیش از همه چیز به جوهر تعلق داشته باشند و گمان می‌رود که صورت و مرکب از هر دوی آنها (مرکب از ماده و صورت) بیشتر از ماده جوهر باشند (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۲۱۲ و ۲۱۳). همچنین بیان می‌کند که ماده‌ها «نیرو» هستند و نیروها، هستنده‌هایی اشتقاقی و همواره در مقابل فعلیت‌ها قرار دارند و از آنجا که جوهرها بالفعل‌اند، از این رو ماده نمی‌تواند جوهر باشد (Aristotle, 1988, p. 7, 1049a22-30). با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد منظو ارسطو از جوهر آنجا که جوهر بودن ماده را منکر می‌شود، جوهر نخستین است؛ نه مطلق جوهر و از این رو جوهر ثانی و بالقوه بودن آن را منکر نیست.

ب) مرکب از ماده و صورت

ارسطو در فصل سوم از لامبدا، بدون وارد کردن ایراد و شبهه‌ای، از جوهرهای سه گانه (ماده، صورت و امر مرکب «جسم») نام می‌برد و بر جوهریت مرکب از ماده و صورت تأکید می‌ورزد. وی می‌گوید: جوهرها سه گانه‌اند: (۱) ماده که به نحو آشکار یک «این چیز» است (چیزی در اینجا و جدای از چیزهای دیگر)؛ زیرا هر چیزی که به وسیله تماس وجود دارد و نه به وسیله هم‌رویشی، ماده و موضوع است؛ مانند آتش، گوشت و سر؛ زیرا همه اینها ماده‌اند و آخرین ماده متعلق به جوهر به ویژه‌ترین معنای آن است؛ (۲) طبیعت (صورت) که یک «این چیز» و خصلتی پایدار یا ملکه است که (جوهری مادی) به آن می‌رسد؛ (۳) مرکب از هر دوی آنها که همانا تک چیزهایی مانند سقراط یا کالیاس هستند (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۲۸۹ و ۲۹۰). هیولی (ماده) از این جهت که موضوع و محل صورت است، جوهر است و صورت از این لحاظ که مقوم موضوع (ماده) است، جوهر است و جوهر بودن امر مرکب (جوهر جسمانی) از ناحیه جوهر بودن اجزای آن - ماده و صورت - است.

اما همان طور که گذشت، ماده به تعبیر ارسطو، به معنای ثانی جوهر است؛ پس به یقین از میان سه جوهر یادشده، صورت و مرکب از ماده و صورت گزینه‌های جدی‌تر جوهر نخستین هستند؛ اما از آنجا که تعین و تفرّد اشیای مرکب از ماده و صورت، به





صورت آنهاست، معقول‌تر این است که جوهر نخستین صورت باشد و فرد مرکب از ماده و صورت نیز با واسطه صورت و به تبع آن جوهر نخستین باشد. در واقع باید گفت که ماده، جهت قوه و عدم شمرده می‌شود و تنها بالقوه می‌تواند «این خاص» باشد؛ در حالی که صورت، جهت فعلیت اشیا به شمار می‌رود و بالفعل «این خاص» است؛ پس در واقع ماده چیزی نیست که بخواهد جوهریت جوهر را سبب شود؛ بنابراین «این خاص» که جوهر نخستین شدن فرد به واسطه آن است، همان صورت فرد است و از این رو جوهر نخستین بودن فرد باید به واسطه صورتش باشد. به این ترتیب «این خاص بودن» فرد به واسطه صورت است و به این ترتیب، «این خاص بودن» که در مقولات به فرد نسبت داده شده بود، در متافیزیک به صورت منتقل می‌شود.

ج) صورت و ذات

ارسطو به سه اعتبار، صورت را از حیث جوهر بودن بر ماده و مرکب، مقدم می‌داند:

۱) به اعتبار زمان: ابتدا باید صورت خاص انسانی موجود باشد تا این خاص فرد انسان (مرکب از ماده و صورت) درست شود.

۲) به اعتبار تعریف: از آنجا که ماده مبهم است، تعریف هر چیزی به صورت آن است.

۳) به اعتبار معرفت و شناخت: به تعبیر ارسطو شناخت، تجرید از ماده است؛ از این رو شناخت حقیقی، شناخت صورت مجرد از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴).

از طرفی صورت بر ماده و امر مرکب تقدم وجودی دارد؛ زیرا ماده امری بالقوه است و از طریق صورت که امری بالفعل است، تحقق و وجود می‌یابد و از این رو امر مرکب نیز فعلیت خود را مدیون صورت است و امر بالفعل از هر لحاظ بر امر بالقوه تقدم دارد.

د) کلی

به عقیده ارسطو صورت جوهری (صورتی که به تمامه در همه افراد حضور دارد) نباید چیزی جز صورت نوعیه باشد؛ زیرا در غیر این صورت در تمام افراد حضور کامل

نخواهد داشت و منحصر به یکی از افراد خواهد شد؛ بنابراین صورت همان چیستی چیز است (Aristotle, 1988, p. 1032b2)؛ به بیان روشن‌تر، چیستی از آن حیث که قابل اشاره است، جزئی و منفرد بوده و همان صورت و جوهر فرد است. به این ترتیب چیستی و ذات، نه امری مادی است و نه امری قائم به خود که جدا از ماده باشد؛ بلکه اصل ساختار شیء انضمامی است^۱ و از آنجا که شیء چیزی متفاوت از جوهرش نیست و جوهر اشیا نیز چیزی جز صورت نیست، پس چیستی و ذات از حیث قابل اشاره بودن جوهر است.

از طرفی چیستی و ذات همان است که در تعریف و پرسش از چیستی بیان می‌شود؛ پس اصل ساختار فرد انضمامی که جوهر آن است، صورت است که در تعریف و پرسش از چیستی نیز ذکر می‌شود؛ ولی چیستی از آن حیث که متعلق تعریف و شناخت قرار می‌گیرد، ماهیت شیء بوده و کلی است.

با توجه به اینکه ارسطو در آغاز برای جوهر ملاک‌هایی مانند موضوع برای محمولات بودن، این خاص بودن و جدایی‌پذیری را شرط دانست، کلی را به دلیل اینکه شرایط یادشده را بر آورده نمی‌کند، جوهر نمی‌داند. به نظر وی جوهر یک امر جزئی و مشخص است که ما به آن اشاره می‌کنیم، در صورتی که کلی یک امر مشترک است، نه خاص. افزون بر این، کلی در اغلب موارد محمول واقع می‌شود، بر خلاف جوهر؛ اما در ادامه با توجه به دو معنای متمایز جوهر (جوهر به معنای اولی، جوهر فردی که از ماده و صورت ترکیب شده است و جوهر به معنای ثانوی، عنصر صوری یا نوعی که مطابق است با مفهوم کلی^۲)، کلیات را نیز جوهر دانسته است؛ ولی به معنای ثانوی و مشتق آن، نه معنای نخستین (Aristotle, 1988, p. 1038b10-1039a1). بنابراین ارسطو که تنها فرد را در حقیقت جوهر می‌داند، چنین کلی‌ای را که به معنای عنصر

۱. ارسطو نظریه مثل افلاطون را نمی‌پذیرد و کلی را مندرج در افراد می‌داند. در واقع به نظر وی کلی‌ای (نوع و ذاتی) که مستقل از فرد باشد، ذات هیچ فردی نمی‌تواند باشد؛ زیرا ذات هر چیزی در خود آن چیز قرار دارد؛ نه بیرون و مستقل از آن.

۲. صورت از آن حیث که جوهر است، جزئی و منفرد است و از آن حیث که ماهیت و چیستی شیء است، تعریف بر آن منطبق بوده و کلی است.





صوری یا نوعی اشیاء است) انکار نمی‌کند. وی آن را چیزی می‌داند که فرد را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد و عنصر اصلی در شیء بوده و متعلق علم واقع می‌شود؛ یعنی صورت شیء که ذهن آن را انتزاع می‌کند و در کلیت صوری تصور می‌نماید؛ بنابراین وقتی وی می‌گوید که کلی متعلق علم است، انکار نکرده است که کلی واقعیت عینی دارد؛ بلکه آنچه انکار می‌کند این است که کلی هستی مفارق و جداگانه داشته باشد.

به باور ارسطو معرفت واقعی، کلی است؛ ولی کلیات «این خاص» نیستند؛ بلکه «چنین» هستند و هیچ کدام از چیزهایی که محمول‌های مشترک‌اند، نه بر «این چیز در اینجا»، بلکه بر «چنین چیز» دلالت دارند؛ از این رو نزد وی صورت در ضمن افراد و متعدد وجود دارد؛ اما صورت‌هایی که در ضمن یک نوع قرار می‌گیرند، دارای مفهوم و تعریف واحدی هستند؛ از این رو کلی و مشترک‌اند و می‌توانند متعلق معرفت واقع شوند؛ ولی مشترک بودن صورت میان افراد نوع واحد نباید سبب شود که بپنداریم صورت کلی است. البته شیء جزئی و منفرد نیز از نظر ارسطو شناخت‌پذیر است؛ اما نحوه شناخت کلی و جزئی متفاوت است، از این رو اولاً به نظر ارسطو افراد هر چند تعریف‌ناپذیرند، به کمک تعقل (اندیشه) یا ادراک حسی شناخته می‌شوند (Aristotle, 1988, 1039a2-4). ثانیاً وی در جایی دیگر دانش مربوط به کلی را در برابر دانش مربوط به فرد و جزء، فقط دانشی بالقوه می‌داند. درست همان گونه که دیدن به طور مستقیم به این رنگ مربوط است و تنها بالعرض به رنگ به طور کلی مربوط می‌شود، دانش نیز به طور مستقیم دانش «این مورد الف است» و تنها بالعرض «دانش به کلی» است (Ross, 1928, p. 262).

خلاصه اینکه چستی و ذات از آن حیث که ماهیت فرد بوده و تعریف بر آن منطبق است، کلی است و در این معنا جوهری ثانوی است؛ ولی از آن حیث که قابل اشاره است، جزئی و در واقع همان صورت فرد بوده و جوهر نخستین است.

۲. مفهوم جوهر از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بر مبنای نظریه اصالت وجود^۱ بر این باور است که آنچه از واقعیت به علم حصولی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) برای ما حاصل می‌شود، ظواهری بیش نیست و در ورای عرصه مدرکات حصولی، واقعیتی در ما و اشیا هست که انسان از درک حقیقت آن توسط مفاهیم و صورت‌های کلی ناتوان است. این واقعیت چیزی جز حقیقت وجود نیست که تمام ماهیت‌ها و مفاهیم و صورت‌ها تجلی و ظهور آن هستند؛ بنابراین ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، از علم حصولی و مفاهیم کلی فراتر می‌رود و از جوهری صحبت می‌کند که باطن جوهر ماهوی است و درک حقیقت آن جز با علم حضوری و شهود درونی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶). او به جای تصور جوهری قابل توصیف، به جوهری توصیف‌نشده به نام وجود قائل می‌شود که متعلق یک نوع اشراق باطنی و تجربه درونی است که در ورای حد‌ها و نسبت‌ها و در حالت‌هایی که نزدیک به ناخودآگاه است، خودنمایی می‌کند.

جوهر مورد نظر ملاصدرا، یعنی وجود ویژگی‌های متعددی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به دو ویژگی اشاره کرد: ۱. برخورداری از وحدت تشکیکی؛ ۲. منشأ آثار (اعم از تشخص و سیورورت) بودن؛ از این رو این جوهر نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌گیرد؛ زیرا باطن و حقیقت اعراض و جوهر است و نه در برابر سیورورت و دگرگونی است؛ چون منشأ تمامی آثار است.

توضیح اینکه با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، منشأ تمام کثرات اولاً و بالذات وجود است نه ماهیت و از این رو واقعیت وجود، فی‌نفسه دارای نوعی کثرت است که نه در اثر انضمام اجزای درونی است (چون وجود جزء ندارد) و نه به واسطه

۱. اصیل بودن وجود به این معناست که آنچه در حقیقت موجود بوده و منشأ آثار است، «وجود» است؛ نه «ماهیت». «ماهیت» امری اعتباری، ذهنی و ظلی است که به تبع «وجود» موجود است. در واقع ماهیت‌ها چیزی غیر از محدودیت‌ها یا تعیین‌های ذاتی «وجود» و تبدل‌ها و تنوع‌های درونی «وجود» نیستند؛ بنابراین «وجود»، فی‌نفسه موجود است و «ماهیت» به تبع آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۹)؛ بنابراین «وجود» مقدم بر «ماهیت» است و «ماهیت» در هستی تابع آن به شمار می‌آید؛ همانند تابعیتی که سایه نسبت به شخص دارد.





عروض لواحق بیرونی (زیرا غیر وجود، نیستی و بطلان است). همچنین کثرت‌های موجود نمی‌توانند حقایقی متباین به تمام ذات باشند؛ چون ما مفهوم یگانه، عام و بدیهی وجود را از همه آنها انتزاع می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیری که هیچ حیثیت وحدتی در آنها نباشد محال است؛ پس حقیقت واحد وجود که واحدی شخصی و سریانی است، در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ به گونه‌ای که حقیقت وجود در عین وحدت شخصی، کثیر شخصی نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲).

ملاصدرا با تکیه بر اصل وحدت تشکیکی وجود، ثنویت‌های نفس و بدن و جوهر و عرض را به سبب مراتبی بودن وجود می‌داند و با تکیه بر آن توضیح می‌دهد. به باور وی، نفس و بدن در واقع دو مرتبه از مراتب یک وجود واحد، پویا و کش‌دار است که با نظر به هر مرتبه، ماهیت ویژه آن مرتبه را می‌توان از آن دریافت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۳۰۶-۳۰۷)؛ به این ترتیب از مرتبه پایین، جسمانی و مادی آن که داری دو جنبه فعلیت و اثر، و جنبه انفعال و پذیرش است، ماهیت بدن قابل دریافت است و از مرتبه بالا و مجردش که تنها دارای فعلیت و اثر است و جنبه انفعال و پذیرش ندارد، ماهیت نفس دریافت می‌شود. همچنین آنچه در خارج هست، وجود شیء است و جوهر و عرض دو انتزاع از دو مرتبه این وجود واحد هستند. در واقع هر موجود جسمانی، وجود واحدی دارد که خود به خود مشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نموده‌ها و جلوه‌هایی از وجود آن هستند. پس جوهر در خارج، تعین‌هایی دارد؛ نه اینکه وجوداتی بر جوهر، عارض شده باشند. تعین شیء، بیرون از وجود شیء نیست و در عین حال عین وجود شیء هم نیست؛ زیرا تعین‌ها عوض می‌شوند، ولی خود شیء هست. پس جوهر از سر تا پا جوهر است و در عین حال به تمامی، متکمم و متکیف و... است، نه اینکه مقام عرض، مقام و وجود جدایی از جوهر باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴).

نیز بر مبنای اصالت وجود، حرکت بالذات مربوط به هیچ مقوله‌ای نمی‌تواند باشد و اولاً و بالذات به وجود مربوط است؛ ولی به دلیل اتحاد ماهیت با وجود، آن را ثانیاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. مطابق بیان دقیق ملاصدرا، حرکت از عوارض تحلیلی وجود است و حیثیت آن از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد؛ بلکه آنچه

در خارج است، فقط وجود بیقرار و ذاتی ناآرام است و این دو تنها در تحلیل عقلی از هم جدایند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۱)؛ به این ترتیب در حرکت ماهوی (اعم از عرضی یا جوهری) نیز ما با یک وجود واحد گذرا و سیالی روبه‌رو هستیم که در حال اشتداد و کامل شدن است و حرکت از حاق وجود چنین وجودی انتزاع می‌شود و هر مرحله‌ای از مراحل اشتدادی چنین وجودی، ذاتیات خاص خود را دارد و ماهیت ویژه‌ای نیز از آن مرتبه وجودی انتزاع می‌شود.

افزون بر این، ماهیت با نظر به ذاتش همواره قابل صدق بر کثیرین است؛ ولی وجود اساساً حاکی از چیزی نیست تا قابلیت صدق بر کثیرین را داشته یا نداشته باشد و لذا مشخص است. نکته اینجاست که حتی اگر بی‌نهایت ماهیت هم به ماهیت اول ضمیمه شوند، باز کلیت بر جای خود محفوظ است و ما را به شخص خارجی نمی‌رساند؛ یعنی همان گونه که اسب به لحاظ ماهیت، کلی است، اسب سفید و اسب سفید کوچک هم کلی هستند و کوچک تر شدن محدوده، ناقض کلیت نیست و ملاک کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین همچنان باقی است. پس مفهوم ذهنی تا در ظرف ذهن است، قابل صدق بر کثیرین است. صورت ذهنی که از اسب معینی داریم، تنها بر او صدق می‌کند؛ اما نه بدان دلیل که قابل صدق بر غیر او نیست؛ بلکه به این دلیل که از این صورت ذهنی، تنها یک فرد در خارج داریم؛ بنابراین جزئی بودن غیر از تشخص است و در اصطلاح گفته می‌شود که جزئیّت در قبال کلیت از معقولات ثانی منطقی است و در ذهن عارض بر مفهوم می‌شود؛ پس کلیت و جزئیّت، صفت مفهوم هستند و در ذهن عارض بر آن می‌شوند. اما آنچه که به شیء در خارج، وحدت و واقعیت می‌دهد و ملاک تمییز واقعی او از اشیای دیگر می‌شود، یعنی سبب می‌شود شیء، خودش باشد نه غیر خودش، نفس واقعیت (وجود) است...؛ از این رو تشخص شیء به وجود آن است، نه به ماهیتش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰). البته ماهیت‌ها، مفاهیمی عقلی و مسبوق به صورت‌های حسی و خیالی هستند؛ یعنی هر چه را که ما با صورت حسی و خیالی درک کنیم، ماهیت است. البته این صورت حسی و خیالی، گاهی صورت حسی و خیالی از امر محسوس و مادی است؛ مانند سفیدی و گاهی صورت حسی و خیالی امری





نامحسوس و غیرمادی است؛ مانند شادی و گرسنگی. اما آنچه در خارج، واقعیت دارد، وجود اشیاست و وجود اشیا را با حس نمی‌توان درک کرد؛ زیرا اساساً مفهوم وجود مسبوق به صورت حسی و خیالی نیست؛ بنابراین بر مساوت وجود با شخصیت تأکید می‌شود و بیان می‌گردد که تشخیص اشیا به وجود آنهاست، نه ماهیت آنها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰).

اما با تمام این تفسیرها باید توجه داشت که با وجود اینکه ملاصدرا به جوهری توصیف‌نشده‌ی قائل است که ورای حدّها و نسبت‌ها و در حالاتی نزدیک به ناخودآگاهی خودنمایی می‌کند و با اشراق باطنی و تجربه حضوری قابل دریافت است؛ ولی از بحث‌های مفهومی و استدلالی درباره آن غفلت نمی‌کند و معتقد است که این نوع بحث‌ها نیز در حد خود اطلاعاتی درباره جوهر در اختیار می‌گذارند و حتی لازم هستند و اساساً برای ارائه هرگونه بیان توضیحی و یا ارائه استدلال در خصوص جوهر، چاره‌ای جز ورود در فضای فکری اصالت ماهوی نیست؛ از همین رو وی از تعریف سینوی جوهر تبعیت می‌کند. ابن‌سینا در آغاز جوهر را ماهیتی تعریف می‌کند که وجودش در موضوع نیست؛ اما در ادامه و در پاسخ به اشکال معلوم واقع شدن جوهر که باعث می‌شود آنها به اعراض تبدیل شوند، در تعریف خود بازنگری کرده و می‌گوید: جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد، در موضوع نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۷۰۳). ملاصدرا نیز با اشاره به همین تعریف، بر آن تأکید دارد و اقسامی را برای آن بر می‌شمارد. وی نخست پنج قسم جوهر را از هم تمییز می‌دهد: ماده، صورت، جسم، نفس، عقل. آن‌گاه می‌گوید: «جوهر اگر قابل ابعاد سه‌گانه باشد، جسم است؛ و گرنه اگر جزئی از جسم باشد؛ به گونه‌ای که باعث فعلیت آن باشد؛ خواه باعث فعلیت در جنس یا نوع آن باشد، صورت است؛ خواه صورت امتدادی یا طبیعی. و اگر جزئی باشد که جسم به واسطه آن بالقوه است، ماده است و اگر جزء جسم نباشد، اگر در جسم به طور مستقیم تصرف می‌کند، نفس است؛ و گرنه عقل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۳۲)؛ اما در ادامه جوهر دیگری به نام «موجودات مثالی» را نیز به اینها می‌افزاید. توضیح اینکه وی پس از آنکه بر اساس نظریه مثل افلاطونی، وجود موجودات عقلانی

را که از حیث ماهیت به عینه با موجودات جسمانی متحدند، اثبات کرد، می‌گوید که تدبیر و ایجاد ربط میان موجودات عقلانی و موجودات جسمانی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این دو موجود هم‌سنخ نیستند، بلکه این تدبیر نیازمند واسطه‌ای است که بتواند میان موجود ضعیف مادی و موجود قوی عقلانی ربط برقرار کند. چنین موجودی که از حیث مرتبه وجودی میان عالم اجسام و عقول قرار داشته باشد، بی‌گمان موجود خیالی است که در عالم خیال یا مثال تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷۴۱)؛ اما به هر حال ملاصدرا اختلاف میان انواع جواهر یادشده را نه ماهوی، بلکه وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۵۷-۷۷).

۳. مقایسه دو دیدگاه

۱. ارسطو و ملاصدرا در بحث جواهر هر دو در پی واقعیت و خاستگاه تشخص و شیئیت شیء هستند؛ با این تفاوت که ارسطو واقعیت را منحصر در ماهیت موجود در خارج می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، واقعیت را اولاً و بالذات وجود می‌داند، نه موجود و موجودات را تعیین‌های آن به شمار می‌آورد و از این رو ارسطو در نهایت منشأ تشخص و شیئیت شیء را در «صورت» می‌یابد که تمام حقیقت و فعلیت شیء و عامل تشخص و تمایز آن است و آن را «جوهر نخستین» معرفی می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا آن را در «وجود» می‌یابد، نه موجود و تمامی موجودات را تعیین‌های آن می‌داند. در واقع جواهر مورد نظر ملاصدرا باطن تمام موجودات بوده و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد تجلیات و ظهورات آن هستند و از این رو نسبتش با جواهر ارسطو «اعم و اخص مطلق» است.

۲. ارسطو که در جستجوی موجود است نه وجود، طریق درک جواهر را عقلی و استدلالی می‌داند؛ در حالی که ملاصدرا افزون بر اینکه راه بحث‌های عقلی و مفهومی را باز می‌گذارد، در نهایت بر طریق کشف و شهودی برای دریافت جواهر تأکید می‌ورزد و روش‌های عقلی و مفهومی را از دریافت حقیقت جواهر ناتوان می‌داند. در مقابل فلسفه اصالت ماهوی و مذهب متعارف عقلی که بر حسب آن تمام عناصر اصلی و حدّهای





واقعیت را می‌توان با مفاهیم بیان کرد، حکمت صدرایی به مذهب اصالت وجود قائل است که هم فراعقلی است و از طریق دریافت شهودی برای ما حاصل می‌شود و هم عقلی است؛ بدین معنا که برای بحث درباره آن چاره‌ای جز استفاده از مفاهیم و صور عقلی وجود ندارد؛ از این رو ملاصدرا از یک طرف به جوهری توصیف‌نشدنی به نام «وجود» قائل می‌شود که متعلق یک نوع اشراق باطنی و تجربه درونی است و در ورای حدها و نسبت‌ها در حالاتی که نزدیک به ناخودآگاهی است، خودنمایی می‌کند و از طرف دیگر برای ارائه هرگونه بیان توضیحی و یا استدلال در خصوص آن، به قرار گرفتن در فضای فکری اصالت ماهوی مجبور می‌شود؛ به همین دلیل نیز به تعریف ابن سینا از جوهر که «جوهر ماهیتی است که وجودش در موضوع نیست» اشاره می‌کند.

۳. ویژگی‌هایی که ارسطو در آثار مختلفش برای جوهر بودن بر می‌شمارد، عبارت‌اند از موضوع دگرگونی‌ها بودن، موضوع محمول‌ها واقع شدن، این خاص بودن و جدایی‌پذیر بودن. تمام این ویژگی‌ها دوام و ثبات را در دل دارند و از این رو ارسطو در تبیین دگرگونی جهان به خدای محرک نامتحرک قائل شد؛ درحالی که جوهر ملاصدرا منشأ تمام آثار اعم از دوام و تغییر است و از این رو خدای ملاصدرا در خصوص موجودات مادی، جوهری متحرک خلق می‌کند که ذاتاً سیال و متحرک است؛ نه اینکه جوهری باشد و خدا متحرک بیرونی آن باشد.

۴. ارسطو همواره دوگانگی میان جوهر و عرض را حفظ می‌کند و در برخی موارد نیز به صراحت جوهر را با دوام و عرض را با دگرگونی پیوند می‌دهد؛ درحالی که جوهر مورد نظر ملاصدرا، یعنی وجود نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌گیرد؛ زیرا باطن و حقیقت اعراض و جواهر است، و نه در برابر صیوروت، تغیر و دگرگونی است؛ چون منشأ تمامی آثار اعم از صیوروت است.

۵. ارسطو برای جوهر گزینه‌هایی مانند ماده، مرکب از ماده و صورت، صورت و کلی را بر می‌شمارد و به اولویت برخی نسبت به برخی دیگر در جوهریت قائل می‌شود؛ ولی این به معنای واحد تشکیکی بودن جوهر نیست؛ زیرا از اساس اولاً موجودات متکثر هستند و ثانیاً تشکیک در موجودات که وجه امتیازشان غیر از وجه اشتراکشان است راه

ندارد؛ در حالی که وجود (جوهر مورد نظر ملاصدرا) واحدی مشکک است که ماهیت‌های متفاوتی از مراتب مختلفش انتزاع می‌شود؛ از این رو از نظر وی تنها یک جوهر وجود دارد و آن وجود است که مراتب و شئون‌ات مختلفی دارد.

نتیجه‌گیری

ارسطو و ملاصدرا در بحث جوهر هر دو در پی واقعیت و منشأ تشخص و شیئیت شیء هستند؛ با این تفاوت که ارسطو واقعیت را منحصر در ماهیت موجود در خارج می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، واقعیت را اولاً و بالذات وجود می‌داند، نه موجود و موجودات را تعیین‌های آن به شمار می‌آورد و از این رو ارسطو در نهایت خاستگاه تشخص و شیئیت شیء را در «صورت» می‌یابد که تمام حقیقت و فعلیت شیء و عامل تشخص و تمایز آن است و آن را «جوهر نخستین» معرفی می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا آن را در «وجود» می‌یابد، نه موجود و تمامی موجودات را تعینات آن می‌داند. در واقع جوهر مورد نظر ملاصدرا، باطن تمام موجودات بوده و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد، تجلیات و ظهورات آن هستند و از این رو نسبتش با جوهر ارسطو اعم و اخص مطلق است. این تفاوت منشأ اختلاف نظرهای جدی‌ای در خصوص ماهیت و ویژگی‌های جوهر مورد نظر هر دو فیلسوف بوده و به نتایج فلسفی متفاوتی در نظام فکری آنها انجامیده است که در تحلیل اختلاف میان آن دو نظام فکری، باید مورد توجه قرار گیرد.



فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۹). متافیزیک (مترجم: شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محقق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقیلة الاربعة (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العرب.
۴. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مصصح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
5. Aristotle. (1988). *Metaphysics*. In: *A New Aristotle Reader*. (translated by J.L.Ackrill). Oxford: Oxford University Press.
6. Ross, David. (1928). *The Works of Aristotle* (second edi). Oxford: Clarendon Press.



References

1. Aristotle. (1379 AP). *Metaphysics* (Sh. Khorasani, Trans., 2nd ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
2. Aristotle. (1988). *Metaphysics* (J. L. Ackrill, Trans.). *A New Aristotle Reader*. Oxford: Oxford University Press.
3. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahesat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
4. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyah fil manahij al-sulukiyyah* (S. J. Ashtiani, Ed., 2nd ed.). Mashhad: University Publishing Center. [In Arabic].
5. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 1-6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
6. Ross, D. (1928). *The Works of Aristotle* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.

۱۸۱



نظر
صدر

پرسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو و ملاصدرا

The Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this Volume

Hossein Atrak, Mohammad Asghari, Reza Akbari, Jalal Peykani, Javad Danesh, Mohammad Sourì, Ebrahim Alipour, Shahabuddin Alaìnejad, Hassan Fathi, Hadi Mousavi, Isa Mousazadeh, Mohammad Hossein Mahdavinejad.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 25, No. 2, Summer 2020

98

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

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board:
Isa Mousazadeh

Executive Expert:
Hojjat Omidy

Translator of Abstracts:
Yasser Pouresmaeil

Translator of References:
Ali Miarab

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/36^^

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	کد پستی:	استان:	نشانی:
	صندوق پستی:	شهرستان:	
	رایانامه:	خیابان: کوچه: پلاک:	

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی