



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۹

۱۰۰

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 موسی زاده
کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی
مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل * مترجم منابع: علی میرعرب

یادآوری

۱. نشریه 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 موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه 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 (pajooahaan.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 است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، 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

علی رضا اسعدی، رضا اکبری، علی الله بداشتی، احسان ترکاشوند، اصغر رضانی، نفیسه ساطع، محمود صوفیانی، مهدی عسگری، شهاب الدین علایی نژاد، حیدر فاطمی نیا، حسن فتحی، عیسی موسی زاده، هادی موسوی، محمد ملکی.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه *تقدونظر* در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه *تقدونظر* 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 در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه *تقدونظر* 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 *تقدونظر* فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه 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)

○ تذکر: (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 (مربی، 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 علمی/ مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های 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

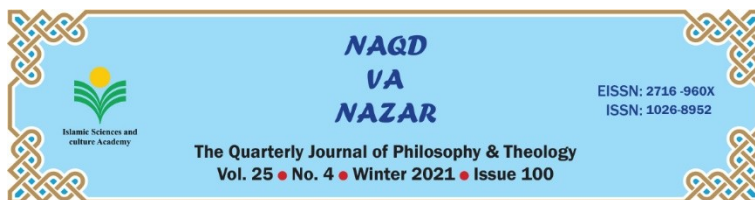
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

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 چگونگی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدگر
مهدی ذاکری
مرتضی سعیدی
- ۲۸ «واقع گرایی خلاق» و نقش آن در علم
احمد عبادی
بهزاد بخشی پور
- ۵۶ رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون
مصطفی عابدی جیفه
عیسی موسی زاده
قربانعلی کریم زاده
- ۷۸ مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت
ابوعلی عبدالقادر محمدی
محمد مهدی گرجیان
- ۱۰۵ نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد
رحیم دهقان
ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه؛
- ۱۲۹ بر اساس دیدگاه علامه حسن زاده آملی
محبوبه گلستانی فر
ابراهیم علیپور
- ۱۵۵ ایمان صحابه در قرآن؛ بررسی و نقد نظریه عدالت صحابه
علی خراسانی
- ۱۸۱ تحلیل انتقادی اشکالات فخر رازی بر دلایل افضل بودن امام علی علیه السلام
در کتاب الأربعین فی اصول الدین
عیسی عیسی زاده



How Art Overcomes Western Metaphysics in Heidegger's Thought

Mahdi Zakeri¹ Morteza Saeidi²

Received: 11/09/2020

Accepted: 21/10/2020

Abstract

According to Heidegger, Western nihilism arises from it is metaphysics-stricken history beginning from Plato. Since it ignores existence and concerns itself with existents, metaphysics leads to nihilism. Heidegger's solution for dealing with metaphysics and nihilism is to turn our attention to art. Art reveals a world that has already existed, thereby it creates a people and its history and overcomes metaphysics. The problem in this article is how metaphysics leads to nihilism and how art overcomes metaphysics. By adopting an analytic-inferential method, the article aims to show that the problem lies in the relationship between metaphysics and art, on the one hand, and the sensible, on the other. We seek to show the relationship between the two in order to demonstrate the role of art in overcoming metaphysics. We conclude that metaphysics has relegated the sensible to an unreal existent, while art can create and realize the sensible from a non-metaphysical starting point, in which way it can make it possible to overcome metaphysics.

Keywords

Heidegger, art, work of art, metaphysics, nihilism, the sensible.

1 Associate professor, University of Tehran, Qom, Iran: zaker@ut.ac.ir.

2 PhD student of philosophy, University of Tehran, Qom, Iran: m.saeidi1371@gmail.com.

Zakeri, M.; Saeidi, M. (2021). How Art Overcomes Western Metaphysics in Heidegger's Thought. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 25(100), pp. 7-26.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58833.1772

چگونگی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدگر

مرتضی سعیدی^۲
مهدی ذاکری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۱

چکیده

به نظر هایدگر نیست‌انگاری غرب ناشی از تاریخ متافیزیک‌زده آن است که از افلاطون آغاز می‌شود. متافیزیک به دلیل غفلت از وجود و پرداختن به موجودات به نیست‌انگاری انجامیده است. راه حل هایدگر برای مواجهه با متافیزیک و نیست‌انگاری در توجه به هنر است. هنر عالمی را که پیش‌تر وجود داشته است آشکار می‌کند و از این رهگذر قومی را پدید می‌آورد و تاریخ آن را رقم می‌زند و بر متافیزیک غلبه می‌کند. مساله این مقاله این است که متافیزیک چگونه به نیست‌انگاری انجامیده است و هنر چگونه بر متافیزیک غلبه می‌کند. هدف مقاله نشان دادن این است که سر این مساله در نسبت میان متافیزیک و هنر با امر حسی است. این مقاله تلاشی است برای نشان دادن این دو نسبت و از این رهگذر آشکار ساختن نقش هنر در غلبه بر متافیزیک. نتیجه این مقاله این است که متافیزیک امر حسی را به مرتبه موجود ناحقیقی تنزل داده است، ولی هنر می‌تواند آفرینش‌گری کند و با آغازی غیرمتافیزیکی امر حسی را حقیقت بخشد.

کلیدواژه‌ها

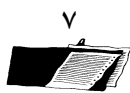
هایدگر، هنر، کار هنری، متافیزیک، نیست‌انگاری، امر حسی.

۱. دانشیار دانشگاه تهران، قم، ایران.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، قم، ایران.

* ذاکری، مهدی؛ سعیدی، مرتضی. (۱۳۹۹). چگونگی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدگر. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۵ (۱۰۰)، صص ۷-۲۶.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58833.1772



نظر
هدی

چگونگی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدگر

مقدمه

نیچه و هایدگر در سده‌های نوزدهم و بیستم اعلام کردند که تاریخ غرب به سوی نیست‌انگاری حرکت کرده و اکنون در وضعیت نیست‌انگاری قرار دارد. هایدگر بر این باور است که متافیزیک به دلیل غفلت از وجود و پرداختن به موجودات به نیست‌انگاری انجامیده است. از نظر او، نیست‌انگاری بنیان عالم غرب است. نیست‌انگاری غرب را صرفاً به لحاظ نظری درگیر نساخته؛ بلکه به لحاظ عملی و در همه مناسبات غرب حضور دارد؛ زیرا که بنیاد و اساس غرب متافیزیک است و بنیان‌های متافیزیک در همه شئون غرب حضور دارد. هایدگر ریشه این نیست‌انگاری را در مکتب افلاطون و ایده‌باوری او می‌جوید.

راه حل هایدگر برای مواجهه با متافیزیک و نیست‌انگاری در توجه به هنر است. اما هنر چگونه می‌تواند بر متافیزیک و نیست‌انگاری ناشی از آن غلبه کند؟ این نکته‌ای است که پیشینه‌ای در ادبیات بحث به زبان فارسی ندارد؛ هرچند برخی از شارحان انگلیسی‌زبان هایدگر بدان توجه کرده‌اند. دریفوس درباره اهمیت هنر برای هایدگر، به نقش هنر برای مقابله با نیست‌انگاری مدرن از طریق آشکارساختن جنبه‌های خاص و خطرناک فهم تکنولوژیک از هستی که زندگی را بی‌معنا کرده، به فقدان ارزش کشانیده است اشاره می‌کند (Dreyfus, 1993, p. 303). به باور دریفوس نقش هنر در تفکر هایدگر صرفاً این نیست که عالمی فرهنگی را تشریح و آشکار کند؛ بلکه کار هنری، عالم فرهنگی ما را پیکربندی مجدد می‌کند؛ مانند پیکربندی مجدد مسیحی از جهان یهودی. کار هنری برخی از رویه‌های حاشیه‌ای فرهنگ را به مرکز می‌آورد و برخی از رویه‌های مرکزی را به حاشیه می‌برد (Dreyfus, 2005, p. 416).

این رهیافت دریفوس که در آن فهم تکنولوژیک از هستی به عنوان نتیجه متافیزیک و آشکارسازی عالم فرهنگی به عنوان دستاورد هنر در مواجهه با متافیزیک برجسته است، تأثیر بسیاری در شرح‌های هایدگر داشته و روایت رسمی شرح رساله سرآغاز کار هنری را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، تامسون نیز همین نقش را به هنر در اندیشه هایدگر می‌دهد (Thomson, 2011, pp. 44-45).



نظر
هدگر

یانگ نیز در این باور با دریفوس مشترک است که مهم‌ترین نقش هنر برای هایدگر آشکارسازی جهان است؛ اما او معتقد است هایدگر به هنری اهمیت می‌دهد که جهانی را که پیش‌تر وجود داشته‌اند تشریح می‌کند و به آنها صراحت می‌بخشد، نه هنری که جهانی را بیافریند یا پیکربندی مجدد کند (یانگ، ۱۳۹۵، صص ۶۳-۶۷).

دلیل به‌درستی توجه کرده است که اهمیت هنر برای هایدگر در غلبه بر متافیزیک است و به این دلیل می‌تواند از عهده این امر برآید که زمینه‌ساز آغازی جدید برای یک قوم است؛ اما آغازی غیرمتافیزیکی. هنر تاریخی جدید را آغاز می‌کند، اما نه با یک متافیزیک جدید (Dill, 2017, p. 306). با این همه، دلیل نشان نداده است که هنر چگونه می‌تواند این تاریخ جدید و آغاز جدید غیرمتافیزیکی را فراهم کند. آنچه در مقاله پیش رو تازگی دارد تبیین این نکته است که سبب اینکه متافیزیک به نیست‌انگاری انجامیده، نسبتی است که متافیزیک در طول تاریخ فلسفه با امر حسی برقرار کرده است و آن را ناموجود شمرده است. از سوی دیگر، راه غلبه هنر بر متافیزیک نیز از نسبتی می‌گذرد که هنر بزرگ به تعریف هایدگر، با امر حسی برقرار می‌کند. ما در این مقاله نشان می‌دهیم که هایدگر انحراف متافیزیک را انحراف از امر حسی و کنارگذاشتن آن می‌داند و نقش هنر این است که با احیای امر حسی راه عبور از متافیزیک و نیست‌انگاری غرب را آشکار سازد.

۱. تاریخ متافیزیک زده غرب

هایدگر غفلت از وجود را تقدیر تاریخی غرب می‌داند؛ تاریخی متافیزیک‌زده. از نظر او، همین متافیزیک‌زدگی سبب شده است که غرب به نیست‌انگاری دچار شود. هایدگر می‌گوید متافیزیک موضع اساسی غرب نسبت به موجودات است. منظور او از متافیزیک، نه متافیزیک به عنوان حوزه‌ای از مطالعات آکادمیک است و نه صرفاً نحوه‌ای از اندیشیدن درباره موجودات. متافیزیک نزد هایدگر بسیار بنیادی‌تر و فراگیرتر است. متافیزیک نام نحوه اساسی قرار گرفتن بشر غربی (و اکنون بشر جهانی) در میان





موجودات است. هایدگر می‌گوید این نحوه اساسی قرار گرفتن ما در میان موجودات - فارغ از اینکه به آن آگاهی داشته باشیم یا نه - همیشه از قبل به وجود ما در میان موجودات شکل می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۱).

به باور هایدگر ما در دوره معاصر در کمال متافیزیک هستیم. اما این واقعیت که ما در پایان متافیزیک هستیم، بدین معنا نیست که متافیزیک و تأثیر آن بر امور پایان یافته است؛ واقعیت درست عکس این است. این واقعیت که در پایان (یا کمال) متافیزیک زندگی می‌کنیم، صرفاً بدین معناست که ما در آخرین موضع ممکن متافیزیکی زندگی می‌کنیم؛ موضعی که از طریق آن جهان و زمین ما تنها می‌تواند با فروپاشی مواجه شود. (Dill, 2017, p. 297).

هایدگر شروع و اساس متافیزیک را نگرش ایده‌باورانه‌ای می‌داند که با افلاطون آغاز شده است؛ زیرا نگرشی است که از سایه‌ها و موجودات محسوس این جهانی به ایده‌ها و مثلی گذار می‌کند که فراحسی‌اند (Heidegger, 1998, p. 180). هایدگر در کتاب کانت و مسئله متافیزیک توجه خواننده را به مقصود از تأسیس اساس متافیزیک جلب می‌کند: «در تأسیس اساس متافیزیک باید قبل از هر چیز غرض نهایی متافیزیک، یعنی تعیین ماهیت الهیات بالمعنی الاخص مد نظر قرار گیرد. الهیات بالمعنی الاخص به معنای اصلی و اولی آن عبارت است از معرفت به موجود فوق محسوس» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۱). در واقع هایدگر متافیزیک را امری می‌داند که به موجود فوق محسوس برای توجیه معرفت و به عنوان بنیاد امر محسوس قائل می‌شود: «نیست‌انگاری، یعنی مکتب افلاطونی، امر فراحسی را به عنوان موجود حقیقی وضع می‌کند که بر پایه آن همه دیگر موجودات به مرتبه ناموجود واقعی تنزل داده شده و تحقیر می‌شوند و به مثابه هیچ اعلام می‌شوند» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹). نیچه این گذار از جهان پیشاسقراطی به جهان متافیزیکی را به عنوان ازهم‌پاشیدن یونان و ضد یونانی باز می‌شناسد و قهرمانان آن، یعنی سقراط و افلاطون را همچون نشانه‌های فساد بر می‌شمارد (نیچه، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

هایدگر معتقد است که بر تاریخ فلسفه، افلاطون و افلاطون‌گرایی حاکم بوده است

و می‌کوشد نتیجه آن یعنی نیست‌انگاری را یادآور شود و راهی برای رهایی از این هژمونی در تاریخ فلسفه بیابد. هایدگر به تبع نیچه، برای گذار از هژمونی فلسفه متافیزیکی، به دنبال وارونه‌سازی افلاطون‌گرایی است؛ ولی نباید وارونه‌سازی افلاطون‌گرایی را معکوس کردن آرای افلاطون دانست که در این صورت جای امر حسی و امر فراحسی عوض می‌شود و امر حسی در بالا قرار می‌گیرد و بنیاد امر فراحسی در امر حسی خواهد بود. در این صورت، ساختار افلاطون‌گرایی حفظ شده است و مادامی که این ساختار حفظ شود، افلاطون‌گرایی در ذات خودش باقی است و غلبه بر نیست‌انگاری محقق نخواهد شد. غلبه بر نیست‌انگاری زمانی محقق می‌شود که این ساختار از اساس نفی شود؛ یعنی اینکه آنچه بالاست، یعنی امر فراحسی نفی شود؛ به عبارت دیگر زمانی این غلبه تحقق می‌یابد که جهان حقیقی، به مفهوم جهان ایدئال برچیده شود؛ اما باید توجه داشته باشیم که با برچیده شدن جهان حقیقی نباید به جهان ظاهری تمسک جویم (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷)؛ زیرا جهان ظاهری در نسبت با جهان حقیقی افلاطونی معنا پیدا می‌کرد و حیات می‌یافت. جهان ظاهری‌ای که در نگرش متافیزیکی - و به عبارت دیگر نگاه مطابقتی - باید با جهان حقیقی مطابقت داشته باشد، اکنون ایده‌ای در مقابل خود نمی‌بیند که بخواهد خود را با آن مطابق کند و بدین سان حقیقت به مثابه مطابقت از میان می‌رود و آنچه که همه فیلسوفان در تاریخ پرطمطراق فلسفه به گونه‌های مختلف در پی یافتن جوابش بودند، اکنون ناپدید شده است.

هایدگر برای برون‌رفت از نیست‌انگاری به هنر متوسل می‌شود؛ هنری که متافیزیک‌زده نباشد و بتواند از متافیزیک و نیست‌انگاری گذر کند و عالمی نو بیافریند.

۲. گذار از افلاطون‌گرایی با هنر

نسبت حقیقت و هنر دهشت‌آور، شورانگیز و مهیج است (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰)؛ زیرا قرار است هنر همه چیز را در هم بریزد. در واقع هنر می‌خواهد بنیان این عالم، یعنی متافیزیک را تخریب کند؛ متافیزیکی که در بُن و بنیاد غرب حضور دارد و درست‌تر اینکه



نظر
صدر



می خواهد طرحی نو در افکند و انسان‌ها را از بی‌عالمی و نیست‌انگاری نجات دهد. هنر برای اینکه برون‌رفتی از نیست‌انگاری باشد، باید خارج از نیست‌انگاری شکل بگیرد؛ یعنی باید دوگانه امرحسی - فراحسی را کنار گذارد و زمینه‌ساز این شود که وجود در آشکارگی خویش آشکار شود. حال که چنین است، برای گذار از متافیزیک چه باید کرد؟ پاسخ به این پرسش از نظر هایدگر را در بندی مهم از جلد اول کتاب نیچه می‌توان یافت: «امر حقیقی امرحسی است. زندگی خلاق ضد نیست‌انگاری است؛ به عبارت دیگر هنر باید نخست در اثر نشانده شود. آفرینش هنر با توجه به امرحسی است» (هایدگر، ۱۳۸۷، صص ۲۲۳-۲۲۴).

از این جمله مهم نتایجی به دست می‌آید که برای گذار از متافیزیک حیاتی است:
 الف) امرحسی امری حقیقی است و نباید آن را ناحقیقی دانست.
 ب) باید از خلاقیت و آفرینش‌گری هنر استفاده کرد: «هنر باید حرکت مخالف نیست‌انگاری، یعنی تثبیت‌کننده عالی‌ترین ارزش‌های نو باشد؛ هنر باید معیارها و قوانین هستی‌روحي تاریخی را به دست دهد و بنیاد گذارد» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶).

۲-۱. حقیقی بودن امرحسی

نگاه متافیزیکی به عالم و امور، درحقیقت مصادره به مطلوبی است که هایدگر از آن به تاختن و حمله به اشیا یاد می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۱۷). در این نگاه، اگر صورت و ماده به ترتیب به عنوان امور عقلی یا منطقی و غیرعقلی یا غیرمنطقی دانسته شوند و اگر این زوج مفهوم، نسبت میان سوژه و ابژه باشند، آن‌گاه هیچ چیز در مقابل این دیدگاه متافیزیکی تاب مقاومت و ایستادگی ندارد (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۱۳) و همه چیز در این نگرش حل می‌شود و استقلال و درخودآرمیدگی‌اش را از دست می‌دهد و آن‌گاه قدرت و خلاقیت از آن گرفته می‌شود تا جایی که هایدگر در کتاب سرآغاز کار هنری معتقد است همین نگاه است که خلقت را که آموزه‌ای ایمانی بود، بر اساس نظریه ماده و صورت تبیین کرد و این‌گونه ایمان قدرت هدایتگری‌اش را در قرون وسطی از دست داد (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۱۵).

خطای اصلی متافیزیک این بود که همواره امر حسی را به نفع امر فراحسی مصادره می‌کرد و اولی را ناحقیقی می‌دانست و دومی را حقیقی؛ به همین دلیل در تاریخ افلاطون‌گرایی غرب از امر ناحقیقی همواره به عنوان پوچ و عدم سخن می‌رفت و سعی در تخریب آن داشتند؛ اما هایدگر افزون بر اینکه امر حسی را امر حقیقی می‌داند، امر ناحقیقی یا امر غیرحسی را کنار نمی‌گذارد؛ بلکه به عنوان راز و پوشیدگی از آن یاد می‌کند. از سوی دیگر، هنر با امر حسی گره می‌خورد و امر حسی نباید با امر فراحسی تبیین شود؛ پس هنر همان امر حقیقی‌ای است که در تاریخ افلاطون‌زده غرب از آن غفلت شده و می‌تواند راهگشایی برای خروج از نیست‌انگاری باشد.

بنا بر تفسیر نیچه، اصل بنیادی عالی اخلاق، دین مسیحی و فلسفه که افلاطون آن را تعیین کرده عبارت است از اینکه این جهان ارزشی ندارد؛ پس باید جهانی «نیکوتر» از این جهان مبتلا به شهوات باشد؛ باید «جهان حقیقی»‌ای در فراسو باشد؛ جهانی فراحسی. جهان حواس تنها جهانی ظاهری است. اما نیچه می‌گوید: آن «جهان حقیقی» اخلاق، جهانی دروغین است؛ آن جهان حقیقی یا جهان فراحسی، بر خطاست. جهان حسی یا به قول افلاطون جهان ظاهر و خطا جهان حقیقی است؛ اما اکنون عنصر هنر امر حسی است: ظاهر - حسی؛ از این رو هنر دقیقاً آن چیزی را تصدیق می‌کند که فرض جهان به اصطلاح حقیقی انکار می‌کند؛ بنابراین نیچه می‌گوید: «هنر قدرت یگانه فاتح مخالف هر گونه اراده به نفی زندگی، هنر در مقام ضد مسیحیت، ضد دین بودایی و ضد نیست‌انگاری بی‌مثل و عدیل» (به نقل از هایدگر، ۱۳۸۷، صص ۱۱۱ - ۱۱۲).

دین، اخلاق و فلسفه تا جایی که در نگاه متافیزیکی منحل شوند، نگاه متافیزیکی آنها را از حاقّ معنا خالی می‌کند و موجب انحطاط انسان می‌شوند و این سیر، یعنی متافیزیک، تقدیر تاریخی غرب بوده است که بر دین، اخلاق و فلسفه تحمیل شده و بر آنها تاخته، آنها را از معنا تهی کرده و نیست‌انگاری را در غرب رقم زده است. برای برون‌رفت از این معضل، هایدگر و نیچه به هنر متوسل می‌شوند؛ هنری که به دلیل حسی بودن به نفع امر فراحسی مصادره به مطلوب شده و آن را خطا دانسته‌اند.



۲-۲. آفرینش‌گری هنر و تأسیس قوم جدید

پس از افلاطون نیروی آفرینش‌گری در وجود از دست رفته است؛ همان خلاقیت و آفرینش‌گری‌ای که از نظر نیچه در ارزش‌ها و اخلاق از دست رفته بود (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۵۳)؛ بر خلاف فوزیس که در آن آفرینش‌گری و خلاقیت مداومی بود که زندگی می‌داد و حیات می‌بخشید.

اما در غلبه افلاطون‌گرایی و متافیزیک، هنر نیز تعین متافیزیکی می‌یابد. اتفاقی که برای هنر و امر حسی رخ می‌دهد این است که آن را به حوزه متافیزیکی منتقل می‌کنند و به آن زیبایی‌شناسی می‌گویند. در واقع تعین احساس به وسیله منطق و زیبایی‌شناسی باعث می‌شود که اجازه ندهند آنچه قرار بود بر احساس وارد شود، خودش را ناپوشیدگی بخشد و گشوده شود؛ بلکه به وسیله منطق و متافیزیک تعین داده می‌شود و این گونه خلاقیت و آفرینش‌گری از آن گرفته می‌شود و به راحتی مصادره به مطلوب می‌شود؛ یعنی مصادره به نفع امر فراحسی یا مصادره متافیزیکی. هایدگر می‌نویسد: «مسئله سرآغاز کار هنری ارتباط بسیار وثیقی با وظیفه غلبه بر زیبایی‌شناسی دارد؛ یعنی غلبه بر تصویری از موجودات به عنوان متعلقات بازنمود. غلبه بر زیبایی‌شناسی باز ضرورتاً از مواجهه تاریخی با متافیزیک بماهو ناشی می‌شود. متافیزیک دربردارنده موضوع اساسی غرب نسبت به موجودات و در نتیجه مبنای ذات قبلی هنر غربی و آثار آن است» (Heidegger, 2012, p. 396).

افلاطون هنر را به این دلیل که چند درجه از حقیقت یا ایده دور می‌دانست ناحقیقی می‌دانست؛ اما به نظر هایدگر هنر که در کار نشان دادن حقیقت است، استقلال دارد؛ زیرا در پیکاری که عالم را عالم و زمین را زمین می‌کند، حقیقت آن آرام‌کارِ درخودآرمیده است و این در خودآرمیدگی‌اش باعث می‌شود که حجیت آن از امری ورای خودش نیاید و بدین گونه استقلال یابد و امکان بازگشت به آفرینش‌گری آن که در پیکار رخ می‌دهد، فراهم شود.

این پیکار و حقیقت در هنری شکل می‌گیرد که هایدگر در انتهای رساله سرآغاز کار



هنری آن را شعر اولیه‌ای می‌دانست که باعث می‌شود وجود از پوشیدگی‌اش بیرون آید؛ یعنی درنهایت با هنر و کار هنری می‌توان وجود را نخست در سر پیکار (بین روشن‌سازی و پوشیده‌داری) و درنهایت در پیکار (بین زمین و عالم) آشکار ساخت. این را هایدگر «رویداد» می‌داند. این رویداد را می‌توان با توجه به این نظر هایدگر که تاریخ غرب و متافیزیک، تاریخ غفلت از وجود است تفسیر کرد؛ یعنی این رویداد که از هنر و پیکار حاصل آمده است باعث می‌شود که بار دیگر وجود خود را بر دازاین افکند و برای بشر گشوده شود و این گونه از نیست‌انگاری رهایی یابد. «از نظر نیچه هنر آن شیوه اصلی است که در آن موجودات برای آنکه موجود باشند آفریده می‌شوند؛ زیرا آنچه در هنر مهم است، این جنبه آفرینندگی، قانون‌گذاری و بنیادگذاری شکل است» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶). هایدگر معتقد است در کار هنری وجود موجود گشوده می‌شود و این گشوده‌شدن همان کشف مستوری از وجود است؛ یعنی اینکه حقیقت موجود در معنای درستش، یعنی ناپوشیدگی در کار هنری تحقق می‌یابد؛ پس می‌توان از تاریخ غرب و متافیزیک به هنری پناه برد که راهگشای وجود و برون‌رفت از متافیزیک باشد و آفرینش‌گری و خلاقیت را بتوان از آن پیگیری کرد. این هنر فقط می‌تواند هنر بزرگ باشد.

۳. هنر بزرگ

هنر بزرگ قومی را گرد خود جمع می‌کند و درست‌تر اینکه قومی را به وجود می‌آورد؛ یعنی عالم آن قوم را می‌سازد و تاریخ آن را رقم می‌زند؛ پس می‌توان گفت هنر بزرگ تاریخی را ایجاد می‌کند و بنیان‌گذار تاریخی خاص خواهد بود:

هنر بزرگ و آثارش در برآمدن تاریخ و هستی خود از این رو بزرگ‌اند که در عرصه دازاین تاریخی انسان رسالتی سرنوشت‌ساز را به انجام می‌رسانند؛ یعنی به شیوه خاص آثار موجود به مثابه یک کل را آشکار می‌کنند و این آشکارگی را در اثر محفوظ می‌دارند (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵).





هایدگر در کتاب سرآغاز کار هنری نمونه هنر بزرگ را معبدی یونانی می‌داند که کارکردی ذاتی و ضروری در زندگی یک قوم دارد (کوکلمانس، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸). «به واسطه معبد، خدا در معبد حضور دارد. معبد گرداگرد خود، رشته و سلسله نسبت‌هایی را سامان و وحدت می‌دهد که از آنها انسان چهره حوالت خود را از زایش و مرگ، شکر و شکایت، پیروزی و شکست، پابندگی و فروپاشی، نصیب می‌برد. گستره این نسبت‌های باز عبارت است از عالم این قوم تاریخی» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۲۶). بنای معبد تا وقتی که پابرجا و پایدار است، یعنی تا زمانی که نسبت‌های آن با عالم قوم خودش برقرار باشد، طوفان و خورشید و روز و شب و درخت و سبزه و عقاب و گاو را در هیئت‌های خاص خودشان آشکار می‌کند یا به نمایش در می‌آورد؛ چیزی که یونانیان بدان فوزیس یا طبیعت می‌گفتند؛ یعنی برآمدن و آشکارشدن همه چیز. هایدگر همین طبیعت یا فوزیس را زمین می‌نامد (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۲۶). زمین جایی است که انسان می‌تواند در آن مسکنت یابد و در دوران بی‌وطنی برای انسان‌ها وطنی مألوف می‌سازد. درحقیقت، انسان مدرن از آن رو نمی‌تواند سکینه و آرامش یابد که زمینی ندارد تا در آن مسکنت یابد. هایدگر در مقاله «ساختن، سکنی گزیدن، تفکر» می‌پرسد: سکنی گزیدن چیست؟ ساختمان به دلیل ساختمان‌بودن سکونت‌گاه نیست؛ مثلاً ورزشگاه‌ها و پست‌های برق و ... که گرچه ساختمان‌اند، سکونت‌گاه نیستند (Heidegger, 1971, pp. 145-146). حتی درباره خانه‌های امروزی نیز می‌توان پرسید که آیا واقعاً سکونت‌گاه‌اند و به انسان آرامش می‌دهند یا نه؟ یعنی آیا مسکن‌اند یا نه؟ برای اینکه مسکنی داشته باشیم، باید نخست زمین فراز آید. در زمین است که نسبت‌ها آشکار می‌شوند و حوالت و تقدیر تاریخ انسان‌ها داده می‌شود. به این ترتیب، «معبد، ایستاده بر جا، عالمی را می‌گشاید و آن عالم را به زمین باز می‌نهد. از این رهگذر زمین همچون سرزمین که وطن مألوف است، بر می‌آید» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۲۶).

بنابراین هنر، اثر هنری و درواقع هنر بزرگ عالمی را بر می‌فرازد و زمینی را فرا می‌آورد تا وجود از نو آشکار شود و از سلطه متافیزیک به در آید. درحقیقت هنر

بزرگ، همان هنری است که گمشده تاریخ غرب است و برای رهایی از وضع نیست‌انگاری باید دوباره به آن پناه بُرد. هنر بزرگ با وجود متافیزیک و هنر حاصل از آن، یعنی هنر متعلق زیبایی‌شناسی در گوشه‌ای خزیده و خود را آشکار نمی‌کند: «این هنر باشکوه یونانی بدون تأمل مفهومی - عقلانی متناظر با آن باقی می‌ماند؛ تأملی که نباید با زیبایی‌شناسی یکی باشد. غیاب این تأمل عقلانی همزمان بر هنر بزرگ حاکی از آن نیست که هنر یونانی تنها در آن زمان «تجربه» شده است؛ در آن هجوم تیره «تجربه زیسته» ای که مفهوم و شناخت را به عرصه‌شان راهی نبود. یونانیان از بخت خوش تجربه زیسته‌ای نداشتند. بر خلاف، آنها چنان شناخت روشن کامل و چنان شوری برای معرفت داشتند که در پرتو آن، آنها را هیچ حاجتی به «زیبایی‌شناسی» نبود» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰).

۱۷



نظر
صدر

مکتوبی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدگر

به نظر هایدگر زیبایی‌شناسی تنها زمانی می‌توانست آغاز شود که هنر بزرگ به پایان رسیده باشد و حتی باید گفت که در آن زمان، فلسفه بزرگ که در تلازم با هنر بزرگ بود نیز از دنیای یونانی رخت بسته بود (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). با رفتن هنر بزرگ از دنیای یونانی، این افلاطون و افلاطون‌گرایی بود که خود را بر تاریخ غرب تحمیل کرده بود. «در آن زمان، در دوران افلاطون و ارسطو، در ارتباط با بسط فلسفه، آن مفهوم‌های بنیادین شکل می‌گرفت که افق فکری کلیه پژوهش‌های آینده هنر را مشخص می‌کرد» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱) و هایدگر در سرآغاز کار هنری بر آن است که زیبایی‌شناسی از پیش تحت الشعاع تفسیر ماده و صورت از اشیا قرار می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۲۳)؛ یعنی امر حسی و هنر در افق فکری متافیزیک اندیشه می‌شوند و در این افق فکری مفهوم‌های بنیادینی همچون ایده، ماده و صورت شکل گرفت که امر زیبا و همه آینده هنر را به نفع متافیزیک و در قالب زیبایی‌شناسی تعین بخشید.

انتقال هنر به عرصه زیبایی‌شناسی، ذاتی عصر افلاطون‌زده مدرن است (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۱) و زوال هنر بزرگ متناظر با بسط و سلطه زیبایی‌شناسی در هنر است. این زوال بدین معنا نیست که کیفیت هنر بزرگ رو به افول رفته و مبتذل‌تر شده است؛ بلکه به



معنای نفی و رد آن است: «در این لحظه تاریخی که زیبایی‌شناسی به بزرگ‌ترین اوج، بسط و قدرت رشد ممکن خود دست یافته است، هنر بزرگ رو به پایان است. اوج زیبایی‌شناسی، بزرگی خویش را از بهر آن دارد که پایان هنر بزرگ به معنای دقیق کلمه را تشخیص می‌دهد و بیان می‌کند. آخرین و بزرگ‌ترین زیبایی‌شناسی غربی از آن هگل است» (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶)؛ یعنی زمانی که متافیزیک اوج قدرت و تمامیت خویش را در هگل محقق می‌کند، نوای پایان بر هنر بزرگ نیز نواخته می‌شود.

۴. پیکار عالم و زمین

کار هنری در صورتی کار است که میان عالم و زمین پیکار برانگیزد (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۳۳). از آنجایی که عالم و زمین دو شأن از شئون ذاتی کار هنری‌اند (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۳۱)، پس عالم و زمین در کار هنری به وجود می‌آیند. از ویژگی‌های ذاتی هنر برافراشتن عالم و فراز آوردن زمین است. برافراشتن عالم، یعنی ارج نهادن و سپاس؛ در این ارج نهادن است که ذات خدا متحقق می‌شود و عالم روشن شده و می‌درخشد، یعنی برافراشته می‌شود. برای اینکه عالمی فراهم شود، باید تصمیم‌های اصیل تاریخی گرفته شده، پرسش و دغدغه انسان‌ها شوند تا کون و مکان فراهم آید و خدایان فیض محافظت خود را بر عالم بگسترانند یا از آن دریغ ورزند و همه اینها یعنی اینکه عالم می‌عالمد (هایدگر، ۱۳۹۴، صص ۲۷-۲۹). در عالمیدن عالم است که خلاقیت رخ می‌دهد و هنر می‌تواند تجلی پیدا کند.

زمین دو وجه دارد: یکی پنهان‌کننده و دیگری برآینده (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۳۰). هرچه خلاقیت و آفرینش‌گری هنری بیشتر باشد، زمین بیشتر بر می‌آید و عالمی پرمعنا تر را فراز می‌آورد و اگر هنر بزرگ باشد، عالمی نو می‌آفریند.

عالم حتماً چیزی غیر از زمین است؛ ولی آنها هرگز جدا از هم نیستند؛ بلکه در یک وحدت قرار دارند. البته در این وحدت تقابلی دارند که باعث پیکار میان آنها می‌شود. این تقابل بدین نحو است که «عالم که به زمین پایدار است، درصدد است که از این بر

گذرد. آن که گشاینده خود است، این فروبسته را بر نمی‌تابد؛ اما زمین که نهان‌کننده است، می‌خواهد که عالم را در خود فروکشد و در خود نگه‌بدارد» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۳۲). البته این پیکار با پیکار میان خودآگاهی‌ها و خدایگان و بنده تفاوت دارد؛ زیرا در آنها هر کدام سعی دارد که حجیت دیگری را به نفع خود مصادره کند؛ اما در این پیکار حجیت هر یک وابسته به حجیت دیگری است و اگر این پیکار بزرگ‌تر باشد، عالم و زمین هم عمیق‌تر می‌شوند و رشد می‌کنند و خلاقیتی که به دنبال آن هستیم، بیشتر و بیشتر ناپوشیده و آشکار می‌گردد.

در «نا» پوشیدگی نوعی تقابل و پیکار با پوشیدگی داریم (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۴۳) که «نا»ی برآمده از آن می‌خواهد پوشیده‌داری را نفی کند. تقابلی که بین پوشیده‌داری و روشن‌سازی رخ می‌دهد، سرپیکاری است که باعث می‌شود کار هنری به تحقق رسد و آشکارگی و ناپوشیدگی وجود همان آفرینش‌گری و خلاقیتی است که در دوران متافیزیک از دست رفته است: «حقیقت خود را در کار [هنری] سامان می‌دهد. تحقق ذات حقیقت جز به پیکار میان روشن‌سازی و پوشیده‌داری در تقابل عالم و زمین نیست. حقیقت سر آن دارد که در کار به عنوان همین پیکار عالم با زمین سامان یابد» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۴۴). این پیکار باید حقیقت را بسازد؛ یعنی باید گشودگی‌ای ایجاد کند که در آن موجود بتواند ناپوشیده شود و از خفا به آشکارگی برسد. اما آشکارگی در موجودی رخ می‌دهد که امکان و کشش پیکار داشته باشد. این کشش در واقع در گشوده‌آمدن عالم به وقوع می‌پیوندد؛ زیرا عالم که گشوده شود، زمین هم فراز می‌آید. زمین سعی دارد که همه چیز را همواره در خود فروپوشاند و در مقابل عالم عزم گشودگی و فرارفتن از پوشیدگی دارد؛ به این ترتیب، میان زمین و عالم اگرچه پیکار است، به گسستگی نمی‌انجامد؛ بلکه در تعامل با یکدیگرند و در این تعامل به یکدیگر وابسته‌اند و صمیمیتی بین آنها هست که آنها را به هم وابسته می‌کند.

هایدگر باور دارد که کار هنری می‌تواند سنت، فرهنگ و ادب یک قوم را عوض کند. در حقیقت کار هنری آن‌گاه که تحقق پذیرد، اگر پیوندی با عرف نداشته باشد یا





اینکه پیوندش ضعیف و گسسته بنماید، به همان نسبت تکان‌دهی و سهمگینی خلاف آمد عادت آن بیشتر است و آنچه برای مردم و عرف عادی جلوه می‌کرد، در کار هنری دگرگون می‌شود. «پیگیر این رویگردانی شدن، یعنی برهم‌زدن نسبت‌های معتاد با عالم و زمین و از این سپس کنش و ارزش، بینش و نگرش شایع را وا گذاشتن و در حقیقت در کار تحقق‌یابنده مقام کردن» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۴۸). این مقام کردن به معنای اقامتی تازه برای انسان است که پیوندهایش را با عالمی گسسته و در عالمی جدید مقام کرده و نسبت‌های جدیدی برایش برقرار شده و در نسبت‌های عالم جدید اقامت گزیده است. اما برای برقراری نسبت‌های جدید خطر، سهمگینی و ترس وجود خواهد داشت و به همین دلیل عرف و مردم در مقابل آن مقاومت می‌کنند. اما اگر کار هنری عالمی جدید بنا نهد و عزم‌های استوار در این کار هنری اقامت جویند، به تدریج بینش‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌ها تغییر خواهد کرد؛ به عبارت دیگر، در کار هنری است که می‌توان سنتی نو گذاشت و از عالم کنونی به عالمی دیگر کوچ کرد.

اقامت‌گزیدن در کار هنری، یعنی اجازه‌دادن به کار هنری که خودش باشد و اجازه‌دادن به انسان که در کار هنری گشوده شود و در آن اقامت‌گزیند و با آن هم‌سخن شود. هم‌سخنی با کار هنری به معنای انس گرفتن با عالمی است که کار هنری گشوده است.

این گشودگی وجود باید حفظ و نگهبانی شود؛ یعنی باید افراد در افقی که گشوده شده، گشوده شوند تا نسل‌های آتی هم در افق این گشودگی قرار گیرند. این نگاهداشتِ کار افراد را به افراد تک و تنهایی که تجربه‌ای زیسته دارند تبدیل نمی‌کند؛ بلکه این نگاهداری آنان را به کار تعلق و انس می‌بخشد «و از این رهگذر [نگاهداشتِ کار] با و برای یکدیگر بودن را چون برون‌ایستایی تاریخی وجود حاضر از نسبتی که با ناپوشیدگی دارد، بنیاد می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۴۹)؛ به این ترتیب با و برای یکدیگر بودن، یعنی آنها که در نگاهداشتِ کار هنری عزم کرده‌اند، یک قوم می‌شوند و درحقیقت یک اگزستانس تاریخی [برون‌ایستایی تاریخی وجود حاضر] ظهور می‌کند

که بین همه انسان‌ها مشترک است و این‌گونه یک حیات و یک قوم را با ناپوشیدگی به‌دست آمده، پایه‌ریزی می‌کنند.

هایدگر این ناپوشیدگی به‌دست آمده در کار هنری را که آفرینشی است که در آن قومی تازه تأسیس می‌شود، سرودن شعر می‌داند. فرافکنی شاعرانه هرگز در خلأ و نامتعیّن افکنده نمی‌شود و نمی‌توان به‌دلخواه آن را اراده کرد؛ بلکه در کار هنری بر یک قوم تاریخی برافکنده می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۵۵). در واقع فرافکنی شاعرانه، حوالت وجود است برای یک قوم خاص با تاریخی خاص؛ به همین دلیل هر قومی، زمین خاص خودش را دارد که بنیادی است که قوم بر اساس آن و بر آن بنیاد شکل می‌گیرد و استقرار قوم بر آن است؛ بنابراین هرچه بر دازاین یا انسان فرافکنی می‌شود، از بنیاد فروپوشنده قوم تاریخی خودش یا از زمین قومش به او اهدا می‌شود. زمین یک قوم با عالم آن قوم صمیمیتی دارد که باعث می‌شود عالم قوم فراز آید و به آن قوم اهدا گردد.

هایدگر این اهدا کردن و بنیاد کردن را آغاز می‌داند، «آغاز راستین، چون جهش همواره خیزش است که در آن هرچه آمدنی است، هرچند به نحوی پوشیده، درنوردیده می‌شود. آغاز، نهانی، بر انجام هم شمول دارد» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۵۶)؛ به این ترتیب آغاز باید به نحو اجمالی، کل و تمام هنر، تاریخ، شعر و کار را داشته باشد و کل آن در یک لحظه نمودار شود؛ یعنی آغاز، انجام را هم در بر گیرد.

به این ترتیب اکنون اگر قرار باشد قومی تازه تأسیس شود، باید شعری سروده شود که آغاز راستین قومی جدید باشد و بتواند به‌اجمال از آغاز تا انجام آن قوم را شکل دهد؛ اما اگر آغاز این‌گونه باشد، حتماً سهمگین و خلاف آمد عادت خواهد بود و آینده را در خودش می‌پروراند: «هنر از آن روی که شعرسرای است، پی‌افکنی پیکار حقیقت است. پی‌افکنی به عنوان آغاز است» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص ۵۶). درست‌تر آن است که بگوییم هرگاه هنر روی می‌دهد، آغازی در کار است و تاریخی نو تأسیس می‌کند. تاریخ پناهگاهی است که هر قومی در آنچه از وجود به او حوالت شده است استقرار می‌یابد و به همین دلیل است که پرسش از هنر و دغدغه کار هنری هایدگر مهم و اصیل است.



نظر
صدا

مکتوبی غلبه هنر بر ستا فزینک غرب در تفکر هایدگر



نتیجه‌گیری

هایدگر غرب را متافیزیک‌زده می‌داند و افلاطون‌گرایی را چهره اصلی تاریخ و هویت غرب معرفی می‌کند که بنیان غرب را شکل داده و خاستگاه اصلی نیست‌انگاری است. او نیست‌انگاری را ناشی از این امر می‌داند که متافیزیک امر فراحسی را موجود حقیقی می‌داند و امر حسی را به مرتبه ناموجود تنزل داده و هیچ می‌انگارد. هایدگر معتقد است متافیزیک به موجود فوق محسوس برای توجیه معرفت و به عنوان بنیاد امر محسوس نیاز دارد. در مقابل، آنچه می‌تواند عالم غرب را از متافیزیک و نیست‌انگاری که در پی آن آمده برهاند هنر است. هنر می‌تواند همه چیز را در هم بریزد و بنیان این عالم، یعنی متافیزیک را تخریب کند و درست‌تر اینکه می‌تواند با طرحی نو انسان‌ها را از بی‌عالمی و نیست‌انگاری نجات دهد. در کار هنری وجود موجود گشوده می‌شود و این گشوده‌شدن همان کشف مستوری از وجود است؛ یعنی حقیقت موجود، یعنی ناپوشیدگی در کار هنری تحقق می‌یابد؛ پس می‌توان از تاریخ غرب و متافیزیک به هنری پناه برد که راهگشای وجود و برون‌رفت از متافیزیک باشد و آفرینش‌گری و خلاقیت را بتوان از آن پیگیری کرد.

این هنر تنها می‌تواند هنر بزرگ باشد. هنر بزرگ قومی را به وجود می‌آورد؛ یعنی عالم آن قوم را می‌سازد و تاریخ آن را رقم می‌زند؛ پس می‌توان گفت هنر بزرگ تاریخی را ایجاد می‌کند و بنیان‌گذار تاریخی خاص خواهد بود. برای اینکه عالمی فراهم شود، باید تصمیم‌های اصیل تاریخی گرفته شوند و این تصمیم‌ها، پرسش و دغدغه افراد آن قوم شوند. هایدگر باور دارد که کار هنری می‌تواند از این طریق سنت، فرهنگ و ادب یک قوم را عوض کند. درحقیقت کار هنری آن‌گاه که تحقق پذیرد، اگر پیوندی با عرف نداشته باشد یا اینکه پیوندش ضعیف و گسسته بنماید، به همان نسبت تکان‌دهی و سهمگینی خلاف آمد عادت آن بیشتر است و آنچه برای مردم و عرف عادی جلوه می‌کرد، در کار هنری دگرگون می‌شود. هرگاه هنر روی می‌دهد، آغازی در کار است و تاریخی نو تأسیس می‌کند. تاریخ پناهگاهی است که هر قومی در

آنچه از وجود به او حواله شده است استقرار می‌یابد؛ به همین دلیل، پرسش از هنر و دغدغه کار هنری هایدگر مهم و اصیل است.

این همه با مراجعه به امر حسی و ردّ دوگانه امر حسی و امر فراحسی انجام می‌پذیرد. هایدگر در رجوع به امر حسی به هنر پناه می‌برد؛ زیرا آفرینش هنری از طریق امر حسی است. هنر که نگاه افلاطونی آن را قربانی ایده کرد و از حقیقت دور دانست، اکنون برای رهایی از نیست‌انگاری به کار می‌آید. با آفرینش‌گری هنر از طریق امر حسی، قومی جدید بر اساس گشودگی وجود بنیان نهاده می‌شود و این آغازی است برای رهایی از متافیزیک.



فهرست منابع

۱. پروتی، جیمز. ال. (۱۳۷۳). الوهیت و هایدگر (مترجم: محمدرضا جوزی). تهران: انتشارات حکمت.
۲. کوکلمانس، یوزف. (۱۳۸۲). هایدگر و هنر (مترجم: محمدرضا صافیان). آبادان: نشر پرسش.
۳. نیچه، فریدریش. (۱۳۸۶). غروب بت‌ها (مترجم: داریوش آشوری). تهران: نشر آگه.
۴. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷). نیچه (مترجم: ایرج قانونی، ج ۱). تهران: نشر آگه.
۵. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). نیچه (مترجم: ایرج قانونی، ج ۲). تهران: نشر آگه.
۶. هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). سرآغاز کار هنری (مترجم: پرویز ضیاء شهابی). تهران: هرمس.
۷. هایدگر، مارتین. (۱۳۷۵). عصر تصویر جهان (مترجم: یوسف اباذری). مجله ارغنون، (۱۱) و (۱۲)، صص ۲۱-۵۸. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۸. یانگ، جولیان. (۱۳۹۵). فلسفه هنر هایدگر (مترجم: امیر مازیار). تهران: گام نو.
9. Dill, M. (2017). Heidegger, Art, and the Overcoming of Metaphysics. *European Journal of Philosophy*, 25 (2). pp.294-311.
10. Dreyfus, H. L. (1993). Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics, in: Charles Guignon (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Dreyfus, H. L. (2005). Heidegger's Ontology of Art. In: H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
12. Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. (tr. R. Rojcewicz and D. Vallega-Neu). Bloomington: Indiana University Press.
13. Heidegger, Martin. (1971). Building, Dwelling, Thinking. In: *Poetry, Language, Thought*. (tr. Albert Hofstadter). New York: Harper Colophon Books.
14. Heidegger, Martin. (1998). Platos's Doctrine of Truth. (tr. T. Sheehan). In: W. McNeil (Ed.). *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Thomson, I. D. (2011). *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York: Cambridge University Press.



References

1. Cocklemans, J. (1382 AP). *Heidegger and Art* (M. J. Safiyan, Trans.). Abadan: Porsesh. [In Persian].
2. Dill, M. (2017). Heidegger, Art, and the Overcoming of Metaphysics. *European Journal of Philosophy*, 25 (2). pp. 294-311.
3. Dreyfus, H. L. (1993). Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics (Ch. Guignon, Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Dreyfus, H. L. (2005). Heidegger's Ontology of Art (H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall, Eds.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
5. Heidegger, M. (1375 AP). *The Age of the Image of the World* (Y. Abazari, Trans.). Arghanon, (11 & 12), pp. 21-58. [In Persian].
6. Heidegger, M. (1387 AP). *Nietzsche* (I. Qanuni, Trans., Vol. 1). Tehran: Agah. [In Persian].
7. Heidegger, M. (1388 AP). *Nietzsche* (I. Qanuni, Trans., Vol. 2). Tehran: Agah. [In Persian].
8. Heidegger, M. (1394 AP). *The beginning of artistic work* (P. Zia Shahabi, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian].
9. Heidegger, M. (1971). *Building, Dwelling, Thinking. Poetry, Language, Thought* (A. Hofstadter, Trans.). New York: Harper Colophon Books.
10. Heidegger, M. (1998). *Platos's Doctrine of Truth*. (W. McNeil, Ed., T. Sheehan, Trans.). *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (R. Rojcewicz & D. Vallega-Neu, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
12. Nietzsche, F. (1386 AP). *Sunset of idols* (D. Ashuri, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian].



نظر:
صدر

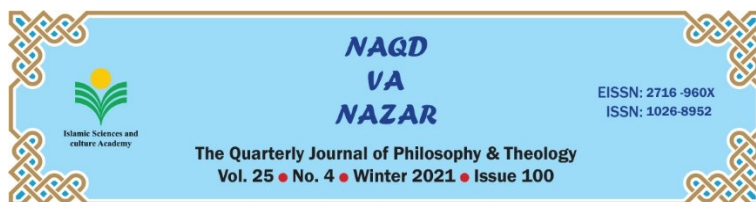
چگونگی غلبه هنر بر متافیزیک غرب در تفکر هایدر

13. Proti, J. (1373 AP). *Divinity and Heidegger* (M. R. Jozi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
14. Thomson, I. D. (2011). *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York: Cambridge University Press.
15. Young, J. (1395 AP). *Heidegger Philosophy of Art* (A. Mazyar). Tehran: Gam-e No. [In Persian].



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹



“Creative Realism” and Its Role in Science

Ahmad Ebadi¹

Behzad Bakhshipour²

Received: 21/06/2020

Accepted: 28/07/2020

Abstract

Most successful scientific theories are intermingled with, and involve the main components of, creative realism. That is, they are structurally related to realistic issues and concepts, and yet they inspire imagination without being grounded in illusions or pre-established principles. Based on theoretical models and by adopting an analytic and library method, this article seeks to provide an analysis of creative realism as part of the process of discovering new theories and notions in science. We conclude that notions of creative realism cannot be achieved without structural connection and imaginative provocation, since structural connection preserves the most crucial similarities and the deepest features of the previous notion in the present notion, and imaginative provocation provides us with consequences of a new notion and effective scientific possibilities in the relevant field of cognition. The criteria for evaluation of creative realism are powerful epistemic means by awareness of which scientists and inventors can achieve the features of a notion which increases creative realism.

Keywords

Creative realism, structural connection, imaginative provocation, methodology of science.

1. Associate professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author): eba-diabc@gmail.com.

2. MA student, University of Isfahan, Isfahan, Iran: behzad1371@ahl.ui.ac.ir.

«واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم

احمد عبادی^۱ بهزاد بخشی‌پور^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۱

چکیده

بیشتر نظریه‌های علمی موفق با واقع‌گرایی خلاق آمیخته‌اند و دارای مؤلفه‌های اصلی این رهیافت‌اند؛ یعنی آنها به لحاظ ساختاری با مسائل و مفاهیم واقع‌گرایانه مرتبط هستند و درعین حال الهام‌بخش تخیل‌اند، بدون اینکه برآمده از توهم یا مستقل از اصول تثبیت‌شده پیشین باشند. این مقاله در صدد است که بر مبنای الگوهای نظری و با روش تحلیلی و کتابخانه‌ای، تحلیلی بر رویکرد واقع‌گرایی خلاق به عنوان بخشی از فرایند کشف نظریه‌ها و انگاره‌های جدید در علم ارائه دهد. دستاورد تحقیق این است که دستیابی به انگاره‌های واقع‌گرایانه خلاق بدون اتصال ساختاری و برانگیختگی تخیلی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اتصال ساختاری حیاتی‌ترین شباهت‌ها و عمیق‌ترین ویژگی‌های انگاره پیشین را در انگاره فعلی حفظ می‌کند و برانگیختگی تخیلی نیز عواقب یک انگاره جدید و احتمالات علمی اثربخش و کارآمد در آن حوزه از شناخت را پدید می‌آورد. معیارهای ارزیابی واقع‌گرایی خلاق ابزارهای معرفتی قدرتمندی هستند که دانشمندان و مخترعان با آگاهی از آنها می‌توانند به آن دسته از ویژگی‌های یک انگاره که موجب افزایش واقع‌گرایی خلاق می‌شود دست یابند.

کلیدواژه‌ها

واقع‌گرایی خلاق، اتصال ساختاری، برانگیختگی تخیلی، روش‌شناسی علم.



نظر
هدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

۱. ebadiabc@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

۲. behzad1371@ahl.ui.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

* عبادی، احمد؛ بخشی‌پور، بهزاد. (۱۳۹۹). «واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم. فصلنامه علمی - پژوهشی

Doi: 10.22081/jpt.2020.57953.1745

نقد و نظر، ۲۵ (۱۰۰)، صص ۲۸-۵۴

مقدمه

رنالیسم (realism) به معنای واقع‌گرایی، از واژهٔ real گرفته شده است و کاربردهای گوناگونی در حوزه‌های مختلف دانش دارد. واقع‌گرایی در فلسفه نیز در دوره‌های مختلف محل گفتگوی اندیشمندان بوده است. رنالیسم در فلسفه به معنای اعتقاد به تحقق عالم، صرف نظر از ادراک و مدرک است؛ در مقابل ایدئالیسم منکر وجود عالم خارج از ادراک انسان است. در فلسفه علم، رنالیسم علمی مدّعی وجود خارجی هویت‌های نظری مشاهده‌ناپذیر مورد استفاده در نظریه‌های علمی است و از آن رو علمی خوانده می‌شود که ناظر به نظریه‌های علم تجربی است. طرف‌منازعۀ رنالیسم علمی، ابزارانگاری علمی است که قائل است هویت‌های نظری مورد استفاده در علم تجربی، همچون اتم، مولکول و... که قابل مشاهده نیستند، وجود خارجی ندارند. اما در دوره‌های اخیر نسخهٔ جدید واقع‌گرایی، واقع‌گرایی خلاق^۱ است که با آن معنایی که در متافیزیک و فلسفه علم به کار برده می‌شود تفاوت دارد. این نوع واقع‌گرایی رویکردی است به روش‌شناسی اکتشاف‌های علمی و ادعا می‌کند که دستیابی دانشمندان و مخترعان به اکتشاف‌های جدید و خلاقانه در گرو به‌کارگیری واقع‌گرایی خلاق است. این رویکرد به مطالعهٔ انگاره‌های خلاقانه‌ای اشاره دارد که با مسائل و موضوع‌های واقع‌گرایانه و یا به طور هم‌عرض با انگاره‌های واقع‌بینانه‌ای که از ظرفیت خلاق برخوردارند، ارتباط برقرار می‌کند. حال پرسش اصلی در این نوشتار آن است که واقع‌گرایی خلاق چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ آیا می‌توان مؤلفه‌هایی برای این رویکرد تعریف کرد؟ نظریه‌های علمی موفق چه ویژگی‌هایی دارند که می‌توانند پیامدهای بسیار گسترده‌ای حتی در حوزه‌های دیگر هم داشته باشند؟ کدام رویکرد برای تولید انگاره‌های واقع‌گرایانه و معنادار در علم کارآمد است؟ همچنین با اینکه برخی انگاره‌های تولیدشده در علم به یک اندازه بدیع هستند،





چرا تنها برخی از آنها موفق از آب در می‌آیند؟ کدام انگاره‌ها رو به واقعیت دارند و کدام یک رو به ایدئالیسم؟ فرایند تحقق واقع‌گرایی خلاق، از چه سازوکاری تبعیت می‌کند؟

ضرورت بررسی و تحقیق در موضوع یادشده، اولاً به دلیل تأثیرگذاری مستقیم و عمیق اندیشه‌های فلسفی در دیگر رشته‌های علمی است؛ از این رو شناخت ابعاد مختلف این اندیشه‌ها و بررسی تأثیرگذاری آنها در فلسفه و به تبع در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی بشر و در نتیجه ارائه اندیشه‌های صحیح اقتضا می‌کند در این موضوع، مطالعات و بررسی‌های دقیق صورت پذیرد؛ ثانیاً یکی از بحث‌های مهم در فلسفه علم، روند کشف و تکامل نظریه‌های علمی است که فیلسوفان بسیاری از جمله توماس کوهن^۱ به بحث درباره ابعاد و لوازم آن پرداخته‌اند. البته همچنان مفهوم اکتشاف را به عنوان شکل‌گیری فرضیه و انگاره جدید توضیح نمی‌دهند؛ ولی واقع‌گرایی خلاق به عنوان رویکردی جدید در روش‌شناسی اکتشاف‌های علمی به تحلیل و بررسی این موضوع می‌پردازد.

مهم‌ترین پرسش در این نوشتار بررسی نقش واقع‌گرایی خلاق به عنوان رهیافتی برای دستیابی به کشف علمی است. بر این اساس، نخست به معرفی مقولات و رهیافت‌های چهارگانه شناخت علمی برای تولید انگاره‌های جدید می‌پردازیم، سپس با تأمل در مفهوم آنها خواهیم گفت به واسطه این چهار رهیافت است که نظریه‌های علمی و اکتشاف‌های فناورانه پویا و اثربخش از آنها بی‌کیستند و ناکارآمدند، متمایز می‌شوند. در ادامه برانگیختگی تخیلی و اتصال ساختاری را به عنوان مؤلفه‌های اصلی واقع‌گرایی خلاق بررسی کرده، نمونه‌های آن را در علم و فناوری نشان می‌دهیم. در پایان به تبیین معیارهای عینی، ذهنی و روان‌شناختی برای ارزیابی احتمال واقع‌گرایی خلاق در مقام کشف نظریه‌های علمی می‌پردازیم.

1. Thomas S. Kuhn

۱. مقولات و رهیافت‌های چهارگانه در فرایند شناخت علمی

روش‌شناسی اکتشاف‌های علمی نشان می‌دهد شیوه معمول میان دانشمندان برای دستیابی به واقع‌گرایی خلاق، صرفاً یک رهیافت تکاملی^۱ نسبت به خلاقیت^۲ انسان است که در آن دستیابی به واقع‌گرایی خلاق این‌گونه پی‌گرفته می‌شود که انگاره‌های جدید بسیاری تولید شده و سپس آنهایی که مهم‌ل و غیرواقعی‌اند، به‌سادگی کنار نهاده می‌شوند (Findlay and Lumsden, 1988, p. 335). در این شیوه، دستیابی به انگاره‌های جدید از رهگذر چهار مقوله است که عبارتند از: ۱. محافظه‌کاری؛^۳ ۲. خلاقیت^۴ (نقطه مقابل محافظه‌کاری)؛^۳ ۳. ایدئالیسم؛^۵ ۴. واقع‌گرایی^۶ (نقطه مقابل ایدئالیسم) (Finke, 1990, p. 305). این مقولات به عنوان پیش‌فرض‌هایی معرفت‌شناختی در پس همه فعالیت‌های نظری و علمی در ذهن دانشمندان و مخترعان پنهان هستند.

۱. محافظه‌کاری: معمولاً هر نظریه علمی و فلسفی هدفی را دنبال می‌کند و تولید انگاره‌های جدید برای رسیدن به هدف مورد نظر بی‌ضابطه نیست و بر اساس معرفت‌های موجود و تحت تأثیر دانش قبلی عمل می‌کند، اما پیروی افراطی از دانش قبلی و تلاش برای نگهداری آن به محافظه‌کاری کشیده می‌شود. در همین راستا فیلسوفان، محافظه‌کاری را چنین تعریف می‌کنند: «محافظه‌کاری یعنی ترجیح امر معلوم بر امر مجهول، امر آزموده بر امر نیازموده، امر موجود بر امر مطلوب و امر محدود بر امر نامحدود». بدین‌سان پایبندی به امور مأنوس و ترس از آنچه تجربه نشده و بدینی به آن، جوهر محافظه‌کاری است (Muller, 1997, p. 26). اگر انگاره‌ای این‌گونه باشد، به اکتشاف خلاق نمی‌انجامد؛ زیرا محافظه‌کاری یعنی تمایل به حفظ اشیا همان‌گونه که هستند.

1. evolutionary approach
2. creativity
3. conservative
4. creativite
5. idealism
6. realistic





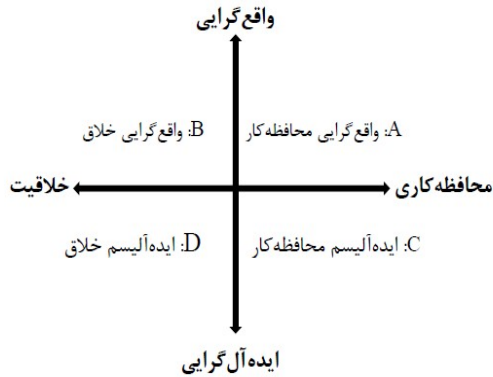
۲. خلاقیت: نقطه مقابل محافظه کاری مقوله خلاقیت است که این مفهوم در خصوص چستی، هستی و مرزهای ابداع و آفرینش است و همچنین برای عمل تبدیل انگاره‌های جدید و تخیلی به واقعیت نیز به کار برده می‌شود (Mumford, 2003, p. 110). خلاقیت در اینجا به این معنا در نظر گرفته شده است: تحولات دامنه‌دار و جهشی در فکر و اندیشه انسان، به طوری که دارای یک توانایی در ترکیب عوامل قبلی به شیوه‌های جدید باشد.

۳. واقع گرایی: آن دسته از انگاره‌ها را که با مسائل و موضوع‌های واقع گرایانه ارتباط برقرار می‌کنند، انگاره‌های واقع گرایانه می‌گوییم (Laird Addis, 2007, p. 107). این انگاره‌ها معمولاً به اکتشاف‌های جدید و خلاق می‌انجامند.

۴. ایدئالیسم: به آن انگاره‌هایی اشاره دارد که بیش از حد توهمی‌اند و با دانش پیشین و واقعیت موجود هیچ ارتباطی ندارند. در این نوشتار ایدئالیسم معادل وهمی گرایی به کار می‌رود؛ اما مراد ما از تخیل، تولید آگاهانه برخی مفاهیم بدیع ذهنی است (Ward, 1995, p. 230).

این مقولات فلسفی با یکدیگر نسبت برقرار کرده و از نسبت میان آنها چهار رهیافت فلسفی به دست می‌آید که می‌توانیم انگاره‌های جدید را در قالب آنها طبقه‌بندی کنیم. این رهیافت‌ها که به ترتیب از ایستاترین و ناکارآمدترین رهیافت به سمت پویاترین و کارآمدترین آنها در نظر گرفته شده‌اند، عبارتند از: ۱. ایدئالیسم محافظه کارانه؛ ۲. ایدئالیسم خلاق؛ ۳. واقع گرایی محافظه کارانه؛ ۴. واقع گرایی خلاق^۴ (شکل ۱).

-
1. conservative idealism
 2. creative idealism
 3. conservative realism
 4. creative realism



شکل ۱. مقولات و رهیافت‌های چهارگانه‌ی شناخت

۱-۱. ایدئالیسم محافظه کارانه

این رهیافت شامل انگاره‌هایی است که از کمترین میزان جذابیت برخوردارند که قسمت C شکل ۱ بیانگر آن است. ایدئالیسم محافظه کارانه بر انگاره‌های عامیانه و پیش‌پاافتاده‌ای مبتنی است که از همان ابتدا غیرواقع‌بینانه بوده‌اند؛ مانند تصورات نادرست متعارف^۱ (Fink, 1992, p. 300). انگاره‌هایی که بیانگر ایدئالیسم محافظه کارانه‌اند، هم در اتصال ساختاری^۲ و هم در برانگیختگی تخیلی^۳ (که در ادامه‌ی نوشتار به تعریف این مفاهیم خواهیم پرداخت) بهره‌اندکی دارند؛ زیرا آنها خودسرانه‌اند، دارای تخیل کمی هستند و هیچ پایه‌ای در حقیقت یا پشتیبانی علمی ندارند. کسی که به ایدئالیسم محافظه کارانه متعهد است تا به طور کامل از اندیشه‌های نوآورانه بپرهیزد، هزینه‌هایی خواهد داد؛ از جمله اینکه به انگاره‌های سنتی‌ای تن می‌دهد که محتوای معنایی کمی در خود دارند. این امکان وجود ندارد که انگاره‌ها در ایدئالیسم محافظه کارانه به اختراعات یا نوآوری‌های بدیعی تبدیل شوند.

1. conventional misconceptions
2. structural connectedness
3. imaginative divergence



نظر
صدا



۱-۲. ایدئالیسم خلاق

ایدئالیسم خلاق در قسمت D شکل ۱ نشان داده شده است. این رهیافت بیانگر انگاره‌هایی است که تماماً اصیل‌اند؛ اما بیش از حد وهمی‌اند. برخی از مفاهیم عصر حاضر تمایل سقوط به این ایدئالیسم خلاق را دارند؛ برای مثال قدرت هرم اشاره‌ای است به این ادعا که اهرام مصر باستان و اشیایی که مشابه آنها هستند، از خواص فراطبیعی یا ماورای طبیعت برخوردارند. بنا به ادعاهای ثابت‌نشده با استفاده از این قدرت، یک هرم می‌تواند برای تیز کردن تیغ مورد استفاده قرار گیرد؛ اما هیچ شاهد علمی که قدرت هرم را تأیید کند وجود ندارد. این انگاره در سال ۱۹۴۹ مورد توجه یک مهندس رادیو به نام کارل دربال^۱ قرار گرفت و مدلی از هرم با مقوا ساخت و تیغ کُند را در داخل هرم مقوایی قرار داد و تیغ تیز شد؛ به این ترتیب هرم تیزکننده تیغ در سال ۱۹۵۹ ثبت اختراع شد (Pat, 2002, pp. 397-412). این انگاره با اینکه دارای قدرت برانگیختگی تخیلی بالایی بود، هیچ‌گونه اتصال ساختاری با انگاره‌های پیشین نداشت. در ایدئالیسم خلاق ارزش نخستین نوآوری‌ها و احتمال‌های تخیلی یک انگاره صرف نظر از اینکه آن انگاره محسوس و واقع‌بینانه باشد در نظر گرفته می‌شود. انگاره‌ها در ایدئالیسم خلاق برانگیختگی تخیلی بالایی دارند؛ اما معمولاً دارای اتصال ساختاری پایینی هستند.

هنگامی که شخص تلاش می‌کند میان انگاره‌های ایدئالیسمی و مفاهیم شناخته‌شده ارتباط برقرار کند، معمولاً ارتباطات مبهم و یا نامناسبی از آب در می‌آیند؛ برای مثال تلاش برای توضیح پدیده‌های فراهنجاری^۲ با استفاده از اصول مکانیک کوانتوم، به احتمال بر اساس یک وابستگی وهمی با فیزیک مدرن است (Gardner, 1981, p. 91). همین سخن را عیناً می‌توان درباره استعاره‌هایی که در علم به کار گرفته می‌شوند بیان کرد که

1. Karel Drbal

۲. پدیده‌های فراهنجار یا غیرعادی (paranormal phenomena)، به پدیده‌ها، باورها، تفسیرها و التزامات نظری و عملی غیرعادی و ناسازگار با هنجار معمول در علم گفته می‌شود که بر اساس علوم کنونی (علوم تجربی و علوم عقلی) توجیهی ندارند و در عمل مردود شمرده می‌شوند.

اغلب به آن دسته از ارتباطات ساختاری‌ای اشاره دارند که در حقیقت وجود ندارند. در واقع ایدئالیسم خلاق به انگاره‌هایی اشاره دارد که بدیع‌اند؛ ولی بعید است بتوانند با نیازهای واقعی و موضوعات قابل پیش‌بینی در آینده ارتباط برقرار کنند.

۱-۳. واقع‌گرایی محافظه‌کارانه

قسمت A در شکل ۱ نشانگر واقع‌گرایی محافظه‌کارانه است. این رهیافت بیشتر انگاره‌هایی را توصیف می‌کند که در زمینه‌های سنتی و به‌شدت ساختمان‌مانند مهندسی، پزشکی، دولت و قانون تولید شده‌اند. این انگاره‌ها بر موضوع‌ها و مسائل واقع‌گرایانه تمرکز دارند؛ اما اغلب بیش از حد محافظه‌کارانه‌اند. آنها درجه بالایی از اتصال ساختاری را نشان می‌دهند که به وسیله آن با انگاره‌های تثبیت‌شده پیشین ارتباط می‌یابند؛ ولی غالباً بهره پایینی از برانگیختگی تخیلی دارند؛ زیرا به‌ندرت به اکتشاف‌های روشنگر منجر می‌شوند (Finke, 1992, p. 305). هدف از واقع‌گرایی محافظه‌کارانه، نگهداری از انگاره‌های موجود است. هنگامی که فرد بخواهد از ابهام و عدم قطعیت بپرهیزد، به آن متوسل می‌شود. این انگیزه در مهندسی، پزشکی، دولت و قانون به دلیل احتیاط و ترس از خطرپذیری، بیشتر یافت می‌شود.

۱-۴. واقع‌گرایی خلاق

این رهیافت که قسمت B در شکل ۱ نشانگر آن است، شامل انگاره‌هایی است که از برانگیختگی تخیلی بالایی برخوردارند و در عین حال به لحاظ ساختاری با مسائل و مفاهیم واقع‌گرایانه مرتبط هستند. آنها معنادار و الهام‌بخش‌اند، بدون اینکه بیش از حد وهمی یا مستقل از اصول تثبیت‌شده پیشین باشند و در مقابل انگاره‌های مبتنی بر ایدئالیسم محافظه‌کارانه جای دارند (Gardner, 1957, p. 180). در رویکرد کنونی ما می‌خواهیم انگاره‌هایی را که خلاق و واقع‌بینانه‌اند شناسایی کنیم؛ ولی این امر همیشه آسان نیست؛ زیرا انگاره‌ها می‌توانند در امتداد یک پیوستار به‌اندازه‌ای که خلاق یا واقع‌گرایانه‌اند متفاوت باشند و بنابراین درجه‌های متفاوتی از واقع‌گرایی خلاق را نمایش می‌دهند.





گاهی شخص انگاره‌هایی تولید می‌کند که اغلب اصیل‌اند؛ اما بیش از حد توهمی‌اند. در واقع جنبه‌های ایدئالیستی و بداعت در این انگاره‌ها بیش از جنبه واقع‌گرایانه آنهاست و هیچ‌گونه ارتباط ساختاری با انگاره‌های پیشین ندارند. این انگاره‌ها صرفاً یک اختراع جدیدند؛ ولی خلاقیت می‌بایست چیزی بیش از صرف انگاره‌های جدید و تخیل وحشی (تخیل غیرخلاق) و رام‌نشده باشد؛ همچنین باید دارای نتایج واقع‌گرایانه پایدار باشد. در واقع خلاقیت دوگونه است و باید تمایز ایجاد کرد میان خلاقیتی که ناظر به هیچ واقعیتی نیست و آن خلاقیتی که واقعی به شمار می‌آید؛ بنابراین واقع‌گرایی خلاق رویکردی است که به مطالعه انگاره‌های خلاقانه‌ای اشاره دارد که با موضوعات واقع‌گرایانه و یا به طور هم‌عرض با انگاره‌های واقع‌بینانه‌ای که از ظرفیت خلاق برخوردارند ارتباط برقرار می‌کند.

دیدگاه رایج درباره خلاقیت این است که غیرواقعی (وهمی) بوده و در مقابل تفکر محسوس و عملی جای دارد (Finke, 1992, p. 303)؛ اما در رهیافت واقع‌گرایی خلاق گفته می‌شود: اگرچه خلاقیت مقوله‌ای پایان‌ناپذیر است و نمی‌توان محدودیتی برای آن تصور کرد، می‌توان برای یک گنش خلاقانه نقطه کانونی یافت و آن نقطه کانونی همانا یک مفهوم ناظر به واقع است. انگاره خلاق از هیچ زائیده نمی‌شود؛ بلکه از دامان یک مفهوم واقع‌گرایانه پرورده می‌شود و اگر چنین نباشد، آن انگاره خلاق حتی اگر گاه تا حدی در عمل هم مفید بوده باشد، بیشتر یک انگاره توهمی است تا یک انگاره برخاسته از تخیل خلاق. از سوی دیگر انگاره‌هایی که واقعی‌اند و ناظر به دغدغه‌های واقع‌گرایانه هستند، اما هیچ وجهی از الهام و خلاقیت در آنها دیده نمی‌شود، نیز رضایت‌بخش نخواهند بود؛ به عبارت دیگر واقع‌گرایی خلاق انگاره‌هایی را تقویت و توسعه می‌بخشد که از یک سو بر واقعیت مبتنی‌اند و از سوی دیگر متأثر از الهام و نوآوری‌اند؛ الهام و خلاقیتی که اثری حقیقی بر مسائل، نیازها و ارزش‌های جهان واقعی دارد. واقع‌گرایی خلاق از دو مؤلفه اصلی برخوردار است که عبارتند از: ۱. اتصال ساختاری؛ ۲. برانگیختگی تخیلی.

۱-۴-۱. اتصال ساختاری

در واقع گرایي خلاق انگاره‌ها دارای اتصال ساختاری هستند؛ به این معنا که آنها از انگاره‌ها و اصول تثبیت‌شده پیشین تکامل یافته‌اند؛ برای نمونه می‌توان تمثیل‌های^۱ موفق‌تری را که برای حل مسئله خلاق به کار برده می‌شوند در نظر گرفت. در این تمثیل‌ها، حل‌کننده مسئله از راه حل قبلی برای یک مسئله قدیمی کمک می‌گیرد تا به عنوان راهنمای عمل، مسئله دیگری را حل کند. در این تمثیل‌ها، اغلب روابط ساختاری سطوح بالاتر نسبت به راه‌حل‌هایی که برای حل مسائل دیگری به کار می‌روند در آنها حفظ می‌شود؛ مانند الگوی سیاره‌ای اتم^۲ (Gentner, 1989, p. 219). به این معنا وقتی گفته می‌شود یک اتم مانند منظومه شمسی است، بی‌گمان منظور این نیست که هسته آن زرد است یا دمای آن ۵۸۰۰ درجه کلوین است؛ بلکه منظور این است که موجودات کوچک‌تر در اطراف یک موجود مرکزی بزرگ‌تر در حال چرخش‌اند. این روابط میان انگاره پیشین و انگاره جدید مشخص می‌کنند که چگونه انگاره‌های جداگانه به هم متصل می‌شوند؛ بنابراین ممکن است این انگاره حفظ شود که اجسام کوچک‌تر در اطراف اجسام بزرگ‌تر بچرخند. در واقع نقش اتصال ساختاری این است که حیاتی‌ترین شباهت‌ها و عمیق‌ترین ویژگی‌های انگاره‌های پیشین را در انگاره فعلی حفظ می‌کند.

با توجه به رویکرد حاضر نظریه نسبیت اینشتین^۳ دارای اتصال ساختاری است؛ زیرا بر پایه ریاضیات و فیزیک استوار است که این دستگاه‌های تثبیت‌شده برای توضیح رویدادهای جهان، بسیار قابل اعتماد نشان داده شده‌اند. از سوی دیگر طالع‌بینی فاقد اتصال ساختاری است؛ زیرا هیچ روش واضحی وجود ندارد که ستاره‌ها یا سیاره‌ها بتوانند تأثیرات اصولی بر افرادی که طالع‌بین‌ها ادعا می‌کنند داشته باشند (Finke, 1992, p. 223). نکته مهم در اینجا آن است که حتی زمانی که یک انگاره جدید شامل تحولات

1. analogy

2. the planetary model of the atom

3. Albert Einstein



۳۷

نظر
صدا

«واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم



گسترده و متنوعی از انگاره‌های پیشین باشد، همچنان می‌توان اتصال ساختاری و رابطه‌ای را که پیونددهنده ساختارهاست کشف کرد (Shepard and Cooper, 1982, p. 217)؛ برای مثال اختراع تلفن ساده توسط گراهام بل^۱ در سده هجدهم و اختراع تلفن‌های همراه هوشمند در سده کنونی را در نظر بگیرید. این دو دستگاه از لحاظ داشتن کارایی و ویژگی‌های متنوع، تفاوت‌های فراوانی دارند؛ اما همچنان می‌توان اتصال ساختاری‌ای را که بین این دو ارتباط برقرار می‌کند مشاهده کرد.

انگاره‌هایی که فاقد اتصال ساختاری‌اند و کاملاً از مفاهیم و اصول تثبیت‌شده پیشین جدا شده‌اند، اغلب بیش از حد ایدئالیستی و غیرعملی‌اند. ساختار به‌تنهایی متضمن واقع‌گرایی خلاق نیست؛ زیرا انگاره‌های غیرواقع‌بینانه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که به‌شدت ساختمند هستند؛ اما از هیچ راه معقولی با مفاهیم واقع‌گرایانه پیشین ارتباط ندارند. اتصال ساختاری نیازمند این است که از انگاره‌هایی تکامل‌یافته باشد که در گذشته واقع‌گرایی خلاق را به نمایش گذاشته‌اند. مهم است که بین خلاقیت ساختمند و خلاقیت برنامه‌ریزی‌شده تفاوت قائل شد. انگاره‌های خلاق می‌توانند ساختمند باشند، بدون اینکه از پیش تعیین شده باشند؛ در واقع وجود مقداری ابهام در ساختار اجازه می‌دهد بینش‌های جدید و غیرمنتظره ظهور و بروز پیدا کنند (Fink, 1989, p. 305).

۱-۴-۲. برانگیختگی تخیلی

یکی از مشخصه‌های اصلی در واقع‌گرایی خلاق، برانگیختگی تخیلی است؛ این بدین معناست که انگاره‌ها باید دارای ویژگی‌های الهام‌بخش باشند که تخیل را برانگیزند و به اکتشاف‌های معنادار منجر شوند. برانگیختگی تخیلی میان انگاره‌های به‌واقع هیجان‌انگیز و نوآورانه و آنهایی که محسوس و واقع‌بینانه به‌نظر می‌آیند و درعین حال به هیچ جایی اشاره ندارند، تمایز می‌نهد (Guilford, 1968, p. 251). برانگیختگی تخیلی موجب می‌شود فرد بتواند پیامدهای یک انگاره جدید را به‌وضوح تصور کند. در این صورت او بیشتر

1. Alexander Graham Bell

مشتاق به جستجوی احتمال‌های علمی جدید می‌شود. بنا بر مطالعات روان‌شناسان شناختی، تصاویر ذهنی‌ای که تخیل را بر می‌انگیزد، اغلب پویا، جذاب و درگیر با خلاقیت فرد هستند؛ زیرا آنها می‌توانند به شیوه‌های خلاقانه ترکیب شوند؛ همچنین می‌توانند بسیاری از عناصر را با هم جمع کرده و فرد را به دیدن روابط پیچیده و تأثیر متقابل تشویق کند؛ برای مثال نظریه نسبیّت دارای پیامدهای بسیار گسترده‌ای است و تخیل را به گونه‌ای بر می‌انگیزد که اکثر نظریه‌ها در علم از اجرای این کار ناکام هستند. شخص می‌تواند پیامدهای زندگی در دنیایی را تجسم کند که زمان در آن منبسط یا منقبض شده است، یا می‌تواند احتمالات بسیار واقعی‌تر را در نظر بگیرد؛ مانند این تصور که فرد زمین را با سرعت بسیار بالایی ترک کند و با گذشت صدها سال دوباره به زمین برگردد. این احتمال‌های خلاقانه جذاب هستند و به احتمال زیاد به اکتشاف‌های خلاق بعدی منجر می‌شوند (Fink, 1990, p. 27).

مطالعات گوناگون درباره شناخت خلاق گواه بر این است که ویژگی‌های خاصی از ساختارهای ذهنی مانند بداعت^۱ و ابهام^۲ تخیل را بر می‌انگیزند (Ward and Smith, 1995, p. 319). اما بداعت به تنهایی تضمین نمی‌کند که یک انگاره این ویژگی‌های الهام‌بخش را داشته باشد یا به واقع‌گرایی خلاق منجر شود. اتصال ساختاری و برانگیختگی تخیلی مقولاتی هستند که با هم به اثربخشی و پویایی یک انگاره کمک می‌کنند. این گونه نیست که هر انگاره بدیعی تخیل را بر می‌انگیزد و حتی اگر یک انگاره بدیع منجر به واقع‌گرایی خلاق شود، اتصال ساختاری همچنان مورد نیاز است.

انگاره‌هایی که فاقد این ویژگی هستند، اغلب در برانگیختن بینش‌های جدید ناکام هستند. موارد بسیاری وجود دارد که در آنها انگاره‌های جدید به طور کامل فاقد برانگیختگی تخیلی هستند؛ برای مثال نظریه‌های مبتنی بر شبیه‌سازی‌های رایانه‌ای، اغلب عاری از این ویژگی‌های الهام‌بخش‌اند و عملکرد عمده آنها گزارش نتایج آزمایش

1. novelty
2. ambiguity





است تا عملی کردن یک روش امکان پذیر. چنین نظریه‌هایی بیانگر گسترش‌های آشکار در انگاره‌های پیشین هستند و به‌ظاهر امور بسیاری را تبیین می‌کنند. با این حال بسیاری از این نظریه‌ها به‌سرعت فراموش می‌شوند؛ زیرا الهام‌بخشی و تخیل اندکی در آنها یافت شده است. برانگیختگی تخیلی، انگاره‌هایی را که به‌واقع روشن‌گر و نوآورانه هستند، از آنهایی که واقع‌گرایانه، اما نامعقول و کم‌اهمیت‌اند متمایز می‌کند. ممانعت از برانگیختگی تخیلی یا سرکوب آن، درواقع بی‌اثر کردن و عقیم کردن زمینه علمی یا دامنه فکری است.

بعضی انگاره‌ها می‌توانند تخیل را تا اندازه‌ای به‌کار گیرند که شخص نتواند میان احتمال خلاقیت و واقعیت تمایز قائل شود. این گسترش بیش‌ازحد برانگیختگی تخیلی مانع از رسیدن به واقع‌گرایی خلاق می‌شود. بسیاری از مفاهیم فراروان‌شناسانه^۱ بسیار خلاقانه هستند. برای بسیاری از افراد به‌شدت معنادارند و آشکارا تخیل را برمی‌انگیزند؛ اما آنها در دستیابی به واقع‌گرایی خلاق ناموفق بوده‌اند؛ برای مثال این تصور در فراروان‌شناسی که شخص می‌تواند تنها با تمرکز بر اشیا آنها را به پرواز درآورد، درواقع همه احتمال‌های جذاب را افزایش می‌دهد و شخص می‌تواند تصور کند که خودش درحال انجام‌دادن آن کار است؛ اما این بدان معنا نیست که چنین توانایی‌هایی با احتمال بالا وجود داشته باشند. حتی یک شاخه علمی می‌تواند کاملاً به دور از واقع‌گرایی خلاق سیر کند؛ برای نمونه روان‌شناسی گشتالت^۲ در آغاز به بینش‌های بسیار قابل توجهی منجر شد؛ اما پس از آن محققان به جستجوی زمینه‌های تخیلی عصبی‌ای پرداختند که به‌احتمال بیانگر توسعه اصول روان‌شناسی گشتالتی خواهد شد، اما این جستجوها به شکست منجر شد و این یکی از دلایلی بود که درنهایت به افول روان‌شناسی گشتالتی انجامید (Kohler, 1947, pp. 136-207).

۱. فراروان‌شناسی (parapsychology) شاخه‌ای از دانش روان‌شناسی است که به مطالعه پدیده‌های شناختی به‌ظاهر فراطبیعی می‌پردازد. پدیده‌های که در آن مطالعه می‌شوند عبارتند از: ادراک، جنبش فراوانی و بقای خودآگاهی پس از مرگ.

2. gestalt psychology

۲. نمونه‌هایی از واقع‌گرایی خلاق

موارد بسیاری از واقع‌گرایی خلاق در تفکر علمی، اختراعات و طراحی، فیلم، هنر و موسیقی وجود دارد و در این موارد هر دو معیار آشکارا دیده می‌شود؛ اما واقع‌گرایی خلاق به اختراعات عظیم و نظریه‌های بزرگ یا آثار هنری شاخص محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند در زندگی روزمره نیز رخ دهد؛ برای مثال توانایی کشف یک راه‌حل خلاقانه برای انجام‌دادن یک کار معمولی، مانند خرید غذا از فروشگاه که به صرفه‌جویی در وقت و انرژی منجر می‌شود نیز نمونه‌ای از واقع‌گرایی خلاق است (Finke, 1992, p. 113). در اینجا ما به دو مورد اساسی اشاره می‌کنیم که در آنها می‌توان بین آثاری که از نظر ساختاری مرتبط با نوآوری‌های پیشین هستند و به طور طبیعی الهام‌بخش تخیل‌اند با مواردی که این‌گونه نیستند، تمایز قائل شد.

۲-۱. نظریه‌های علمی

نمونه‌های بسیاری از واقع‌گرایی خلاق در تفکر علمی وجود دارد. برخی از نمونه‌های کلاسیک آن نظریه نسبیت، نظریه تکامل و نظریه کوانتومی هستند. همه آنها سطح بالایی از اتصال ساختاری را نشان داده‌اند؛ زیرا آنها بر یافته‌ها و اصول تثبیت‌شده زمان خودشان همراه با برانگیختگی تخیلی مبتنی بودند؛ از این رو بسیاری از احتمال‌ها و پیامدهای جدید و هیجان‌انگیز را افزایش داده‌اند. این نظریه‌ها همچنین به حل تناقض‌های آشکاری کمک می‌کردند که توسط نظریه‌های متداول قابل تبیین نبودند. در مقابل، موارد بسیاری از دانش‌های گمراه‌کننده وجود داشته است که فرد در آنها پیوسته با وجود شواهد روزافزون به دنبال انگاره الهام‌بخشی بوده که بی‌شک نادرست بوده است. اینها شامل طیف وسیعی است که برخی از آنها به طور کامل دور از واقعیت هستند؛ مانند تلاش‌های جدی و قاطعانه برای نشان‌دادن اینکه زمین در واقع مسطح و محصور در یک پوسته عظیم است تا تصورات نادرستِ موجه‌تر مانند این باور که جاذبه زمین می‌تواند خنثی و بی‌اثر باشد (Gardner, 1957, pp. 123-140).





در چنین مواردی ایدئالیسم محافظه کار یا خلاق جایگزین واقع گرایی خلاق می شود. برای اینکه یک موفقیت خلاق تلقی شود، باید بیش از ارائه مطالب بدیل در مورد مجموعه‌ای از یافته‌ها، معنادار نیز باشد و تفسیر روشنگری از یافته‌هایی که الهام بخش تخیل اند، ارائه دهد. نظریه نسبیت، تکامل و کوانتوم، همه دارای برانگیختگی تخیلی بودند؛ برای مثال نظریه تکامل^۱ پیامدهایی بسیار فراتر از الگوهای اصلی شرح داده شده توسط داروین دارد. او این درک را به ما داد که چگونه سوبیه‌های باکتریولوژیکی^۲ در برابر آنتی بیوتیک‌ها^۳ مقاوم می شوند. این امر باعث شده است که روان‌شناسان تکامل رفتار را در نظر بگیرند و به جامعه‌شناسان انگاره‌هایی در باره چگونگی شکوفایی و زوال فرهنگ‌ها ارائه دهند. توجه به واقع گرایی خلاق برای موفق شدن تلاش‌های خلاقانه در علم و هنر بسیار کارآمد است (Ward, 1995, p. 224).

۲-۲. اختراع و طراحی

بسیاری از اختراعات بزرگ که به شکل دادن فناوری مدرن کمک کرده‌اند؛ مانند رادیو، تلویزیون و رایانه، نمونه‌های اصلی واقع گرایی خلاق بوده‌اند. تقریباً در هر کدام از این اختراعات، اتصال ساختاری و برانگیختگی تخیلی دیده می شود؛ برای مثال دستگاه ضبط صوت^۴ ادیسون^۵ را در نظر بگیرید که بسیاری از اصول یکسان و ویژگی‌های ساختاری را در دستگاه پیشین که برای ضبط پیام‌های تلگراف طراحی کرده بود ترکیب می کرد (Burke, 1978, p. 150). دستگاه ضبط صوت افزون بر داشتن اتصال ساختاری، دارای قدرت قابل توجهی برای برانگیختن تخیل نیز بود که به وسیله آن صدای اشخاص مشهور، پخش دوباره اجراهای بزرگ موسیقی و انقلاب در

1. evolution
2. Bacteriological
3. Antibiotic
4. phonograph
5. Thomas Alva Edison

سرگرمی‌های خانگی را مجسم و خیال‌پردازی کنند. در این باره، ضبط صوت می‌تواند از بسیاری اختراعات کم‌اهمیت و توخالی که در همان زمان وجود داشته متمایز شود؛ زیرا آنها اگرچه دارای وابستگی ساختاری بودند، برانگیختگی تخیلی نداشتند.

مثال دیگر اینکه اگر طرح‌های خودرو در نظر گرفته شود، بعضی از خودروها به کلاسیک تبدیل می‌شوند؛ زیرا آنها اتصال ساختاری و برانگیختگی تخیلی را ترکیب کرده‌اند. آنها الهام‌بخش تخیل انسان هستند؛ اما به طور کامل از طرح‌های موفق قبلی جدا شده‌اند. خودروهایی که خیلی رایج و متداول هستند، معمولاً در برانگیختگی عمومی شکست می‌خورند (واقع‌گرایی محافظه‌کار)، درحالی‌که خودروهایی که خیلی تخیلی‌اند، در نهایت صورت غیرواقعی به خود می‌گیرند (ایدئالیسم خلاق). نمونه خوبی برای مورد دوم خودرو ادسل^۱ است که به نقض حماسی واقع‌گرایی خلاق تبدیل شده است (Tom, 2010, p. 502).



نظر
صدر

«واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم

۳. ملاحظات تکمیلی و انتقادی

رویکردهای مختلف ارائه‌شده درباره کشف علمی، روشن نمی‌کنند که چگونه یک فرضیه یا انگاره خلاق جدید در ابتدا به وجود می‌آید. مفهوم اکتشاف به عنوان شکل‌گیری فرضیه و انگاره جدید همان‌طور که در تمایز سنتی بین زمینه کشف و زمینه توجیه پذیرفته شده است، چگونگی شکل‌گیری انگاره‌های خلاقانه جدید را توضیح نمی‌دهد. اما بر اساس یافته‌های جدید علوم شناختی، فرایندهای کلیدی که انگاره‌های جدید را تولید می‌کنند، مانند تغییرات تصادفی و کور اندیشه انسان نیستند؛ بلکه دارای ضوابط و چارچوب‌هایی هستند که نیازمند تحلیل است. این تجزیه و تحلیل‌ها برای

۱. Edsel شرکت خودروسازی آمریکایی بود که در زمینه طراحی و ساخت خودرو و ایستگاه واگن برای شرکت فورد فعالیت می‌کرد. شرکت ادسل در طول کمتر از ۲ سال مدل‌های فراوانی را روانه بازار نمود. این شرکت در سال ۱۹۵۷ راه‌اندازی شد و تنها دو سال بعد در ۱۹۵۹ منحل گردید. ادسل نمونه‌ای از شکست مفتضحانه یک محصول شد و واژه «ادسل» در فرهنگ بازار به کنایه‌ای برای «شکست مصیبت‌بار یک محصول» و نمادی از ناکامی در صنعت خودروسازی شده است (Tom, 2010, p. 502).



دستیابی به انگاره‌های جدید ما را به مفهوم واقع‌گرایی خلاق رهنمون می‌شوند و این رویکرد می‌تواند به عنوان بخش مهمی از مقام کشف نظریه‌ها و انگاره‌های جدید در علم مورد توجه واقع شود.

واقع‌گرایی خلاق در مقام کشف: رویکرد واقع‌گرایی خلاق می‌تواند برای سنجش یک انگاره اصلی و موفقیت‌آمیز در مقام کشف در علم کارساز باشد. هرچند معمولاً کسی نمی‌تواند شکل نهایی و موفقیت‌آمیز انگاره‌های خلاقانه را پیش‌بینی کند؛ اما شخص می‌تواند در این مرحله، ویژگی‌های مختلف از انگاره‌هایی را که موجب افزایش احتمال واقع‌گرایی خلاق می‌شوند به دست آورد. در اینجا سه معیار برای ارزیابی احتمال واقع‌گرایی خلاق در مرحله کشف نظریه‌ها در نظر گرفته شده است که عبارتند از: الف) عینی؛^۱ ب) ذهنی؛^۲ ج) روان‌شناختی.^۳

الف) معیارهای عینی

معیارهای عینی بر ویژگی‌های کلی و ساختاری یک انگاره مبتنی هستند و اینکه آن انگاره با چه معیارهایی پذیرفته می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح است که آیا یک انگاره، بیانگر وابستگی ساختاری است یا از انگاره‌های تثبیت‌شده پیشین منفصل شده است؟ اتصال ساختاری یکی از مشخصه‌های اصلی واقع‌گرایی خلاق است که با استفاده از این معیار یک انگاره باید از راه‌های معنادار با مفاهیم و اصول تثبیت‌شده پیشین متصل شود، اما به تنهایی به واقع‌گرایی خلاق منجر نمی‌شود؛ زیرا انگاره‌های خیلی توهمی نیز ساختارهای پیچیده‌ای را به نمایش می‌گذارند که منفصل از ملاحظات واقع‌بینانه‌اند. یک مثال در این زمینه زون‌درمانی^۴ است که می‌گوید نواحی خاص از پا از طریق شبکه

1. Objective

2. Subjective

3. Psychological

۴. zone therapy یا انعکاس‌درمانی نوعی روش تشخیص و درمان بیماری‌هاست که پیشینه کهن در دو کشور چین و هند دارد. اصل زون‌درمانی تا ابتدای سده بیستم در کشورهای غربی ناشناخته بود. در آن زمان یک پزشک ←

عصبی پیچیده‌ای به هریک از اعضای اصلی بدن متصل می‌شوند. اگر این معیار شکست بخورد، شخص می‌تواند ادعا کند که این انگاره بیانگر یک مفهوم کاملاً منحصر به فرد است و باید با قوانین و اصول کاملاً متفاوتی سنجیده شود؛ بدین ترتیب اگر شخص اتصال ساختاری را رها کند، به ایدئالیسم خلاق می‌گلتند.

معناداری

تا زمانی که ساختارهای بروزیافته هنوز به شیوه‌های معناداری با ساختارهای متعارف ارتباط دارند، اتصال ساختاری، بازسازی^۱ عام مفاهیم موجود را رد نمی‌کند؛ برای مثال نظریه نسبیت به تجدید ساختار انقلابی‌ای در فیزیک منجر شد؛ اما همچنان با مفاهیم کلاسیک فضا و زمان مرتبط است که این مفاهیم در محدوده‌های خاصی معتبر باقی مانده‌اند. با این حال، اگر شخصی در فرایند بازسازی، این اتصال را به طور کامل کنار نهد، به احتمال واقع‌گرایی خلاق را از دست می‌دهد و عمل او به ایدئالیسم خلاق می‌انجامد. یک مثال در این زمینه ادعای آلفرد لاوسون^۲ در تحول دانش فیزیک است. بر اساس نظر او هر قانون طبیعت می‌تواند مطابق با اصل زیگزاگ و حرکت چرخشی^۳ فهمیده شود (Gardner, 1957, p. 68). هر چند اتصال ساختاری مانع پیدایش ساختارهای بدیع در طول فرایند خلاق می‌شود، بیشتر ساختارهای در حال پیدایش، دست کم در بعضی جهات با ساختارهای پیشین مرتبطند تا بیانگر واقع‌گرایی خلاق باشند.

۴۵



نظر
مدرسه

«واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم

→
آمریکایی به نام ویلیام فیتز جerald آن را به نام زون‌درمانی به کار گرفت. اساس این روش ماساژ عمیق کف، رو، کتاره‌ها و بین انگشتان پاهاست؛ به عبارت دیگر تحریک یک منطقه از بدن انعکاس و واکنش درمانی در منطقه‌ای دیگر از بدن تولید می‌کند. این روش امروزه در همه کشورهای غربی به‌ویژه آمریکا محبوبیت گسترده دارد (Barrett, 2012, p. 25).

1. restructuring

۲. در دهه ۱۹۲۰ آلفرد لاوسون (Alfred Lawson) نظریه‌های بسیار غیرمعمول در فیزیک را تدوین کرد که بر اساس آن مفاهیمی مانند نفوذپذیری، مکش و فشار و زیگزاگ و چرخش، اکتشافاتی مشابه با نظریه نسبیت بودند. او کتاب‌های بی‌شماری در مورد این مفاهیم منتشر کرد که در تیراژهای بالایی چاپ شدند (Gardner, 1957, p. 70).

3. zig, zag, and swirl

توجیه انگاره‌ها

پرسش اساسی در اینجا این است که آیا یک انگاره به هدف از پیش تعیین شده‌ای جامعه عمل می‌پوشاند یا اینکه لازم است شخص برای توجیه آن دلایل فراهم کند؟ در واقع گرای خلاق لازم است که یک انگاره بتواند معنای موجهی را انتقال دهد؛ برای نمونه یک طراحی جدید برای موتور خودرو، باید مطابق با دستورعمل‌ها یا مشخصات تثبیت شده انجام شود. یک نقاشی یا یک تصنیف موزیکال جدید باید انتظارات عمومی‌ای را که یک اثر موفق را تعریف می‌کنند برآورده سازد. واقع‌گرایی خلاق معمولاً با جستجوی بعد از واقعیت جهت توجیه‌های دلخواهی برای یک انگاره به دست نمی‌آید؛ مانند وقتی که نظریه یک شخص رد می‌شود؛ اما او همچنان ادعا می‌کند که این نظریه از جهات دیگر موفق است. این صرفاً واقع‌گرایی خلاق یا محافظه‌کارانه را تشویق می‌کند.



آزمون‌پذیری انگاره‌ها

آیا اعتبار یک انگاره به راحتی آزموده شده است یا اینکه مبهم است و به سختی می‌توان فهمید؟ بعضی از انگاره‌ها مهم و قابل توجه جلوه می‌کنند؛ ولی در واقع چنان مبهم هستند که در مقام داوری نمی‌توان آنها را ارزیابی انتقادی کرد (Popper, 1968, p. 174). این تمایل رشته‌هایی است که در آنها مفاهیم کلیدی هنوز کیفیت ندارند یا دقیقاً مشخص نشده‌اند. آنها ایدئالیسم خلاق را ترویج می‌کنند. اگر این معیار شکست بخورد، شخص می‌تواند بهانه‌ای ارائه دهد که این انگاره به واقع قابل آزمایش است؛ ولی این در حقیقت فهم نادرست یا تعبیر اشتباه است.

ب) معیارهای ذهنی

معیارهای ذهنی آنهایی هستند که در مرحله کشف بر تأثیر یک انگاره روی تخیل و حس روشنگری فرد مبتنی‌اند. آیا یک انگاره برانگیختگی تخیلی را افزایش می‌دهد یا اینکه تخیل را متوقف می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا انگاره کاوش و اکتشاف جدیدی را

تشویق می‌کند، یا آن را به سوی یک بن‌بست می‌کشاند؟ انگاره‌ها در واقع‌گرایی خلاق باید روشنگری و پویایی داشته باشند؛ آنها برای گسترش خود باید تخیل شخص را تشویق کنند تا ارتباطات جدیدی بسازند و احتمال‌های جدید را بالا ببرند. تقریباً هر گستره علمی سهمی از نظریه‌های موقت دارد که به‌ظاهر اطلاعات بسیاری را شرح می‌دهند؛ اما بیش از آن به جایی ختم نمی‌شوند. به‌طور مشابه، اختراعات متعددی وجود دارد که با روش‌های بدیع، ویژگی‌ها و شکل‌ها را ترکیب می‌کنند؛ ولی به‌ظاهر بی‌معنا هستند. یک انگاره برای دست‌یابی به واقع‌گرایی خلاق، افزون بر پیامدهای واقع‌گرایانه، باید به‌اندازه کافی تخیل را به کار گیرد تا بینش‌های معناداری حاصل شود. در غیر این صورت، انگاره‌ها به واقع‌گرایی محافظه‌کارانه منجر خواهند شد. برانگیختگی تخیلی به معنایی بیش از صرف داشتن یک انگاره تخیلی است. این انگاره لازم است که تخیل را تا جایی به کار گیرد که یک شخص توسط آن مجذوب شود و به کاوش چیزی وادار شود که آن انگاره به آن اشاره دارد. تخیل فرد باید از این انگاره جریان^۱ بگیرد تا به بینش‌های جدید و احساسات روشنگرانه بینجامد؛ روندی که روان‌شناسان شناختی آن را «گسترش شهودی»^۲ نامیده‌اند (Finke, 1989, p. 145).

ج) معیارهای روان‌شناختی

به‌کارگیری معیارهای مختلف روان‌شناختی برای اجتناب از توهم‌های مفهومی‌ای است که می‌توانند سبب نادیده‌گرفتن ارزش واقعی یک انگاره شوند. علت نیاز به معیارهای روان‌شناختی این است که معیارهای پیشین همیشه قادر نیستند ارزیابی دقیقی از واقع‌گرایی خلاق ارائه دهند؛ به‌ویژه زمانی که فرد به‌شدت مشتاق باور به یک انگاره باشد و یا متأثر از سازوکارهای روان‌شناختی برآمده از اشکال گوناگون خودفریبی باشد.

1. flow

2. intuitive spreading





توهم اعتبار جادویی^۱

صرفاً اینکه یک انگاره، الهام‌بخش و معنادار به نظر آید، لزوماً به این معنا نیست که باید اعتبار خارجی نیز داشته باشد؛ بنابراین فرد می‌تواند چنان مجذوب برانگیختگی تخیلی یک انگاره شود تا باور یابد که آن انگاره بدون شک درست است (Hilgard, 1977, p. 161)؛ مانند مجذوب شدن به وسیله یک عمل جادویی که شخص متقاعد می‌شود این جادو حتماً واقعی است. این به معنای ترویج ایدئالیسم خلاق است؛ درست در نقطه مقابل واقع‌گرایی خلاق. نتیجه این توهم آن است که فرد ممکن است به قدری متقاعد شود که یک انگاره درست است تا به راحتی شواهدی برای تأیید آن پیدا کند؛ حتی اگر هیچ کدام واقعاً وجود نداشته باشند. این به عنوان تعصب و پیش‌داوری در مقام تأیید شناخته می‌شود (Wason and Johnson-Laird, 1972, p. 340). در مورد اختراع پرتو ایکس، بعضی دانشمندان به واقعیت پرتو ایکس به شدت اعتقاد داشتند تا جایی که در هر جا شواهدی برای آن می‌یافتند؛ حتی هنگامی که به تصاویر فاقد پرتو نیز می‌نگریستند، در پی اثبات شواهد بودند (Klotz, 1980, pp. 168-175).

توهم خطی^۲

یک باور رایج به‌ویژه در میان دانشمندان، مهندسان و مدیران تجاری این است که توسعه‌های معتبر در انگاره‌های موجود، صرفاً آنهایی هستند که از روش‌های قابل پیش‌بینی و به صورت خطی و مستقیم رخ می‌دهند. این توهم، واقع‌گرایی محافظه کارانه را ترویج می‌دهد. درحقیقت بسیاری از نوآوری‌های مهم نه به عنوان توسعه‌های ساده در انگاره‌های موجود، بلکه به عنوان تجدید ساختارها یا تحولات گسترده در آن انگاره‌ها رخ می‌دهند (Kuhn, 1962, p. 112). توهم خطی اغلب شخص را به توسعه یک انگاره فراتر از مرزهای طبیعی‌اش تشویق می‌کند؛ مانند

1. illusion magical validity

2. illusion of linearity

تلاش‌های ناموفق برای به‌کار بردن اصول رفتارگرایی^۱ در یادگیری زبان و توسعه مفهومی آن (Chomsky, 1972, p. 285).

توهم قدرت تبیینی^۲

گاه یک نظریه جدید تقاضاهای گسترده‌ای به دنبال دارد؛ زیرا به نظر می‌رسد بسیاری از امور را تبیین می‌کند. این می‌تواند نظریه را قوی‌تر از آنچه در واقع هست بنمایاند، به‌ویژه اگر به اندازه کافی پیچیده و انعطاف‌پذیر باشد. به احتمال چنین نظریه‌هایی می‌توانند هر نتیجه‌ای را توضیح دهند، حتی اگر به تناقض منجر شود. یک مثال خوب در این زمینه، روان‌کاوی فروید است که بیشتر معیارهای عینی برای واقع‌گرایی خلاق را برآورده می‌سازد و بی‌گمان به بینش‌های جدیدی نیز منجر می‌شود؛ اما چندان توجهی به آن نشد؛ زیرا قدرت تبیینی آن به شدت توهمی بود. بر اساس معیارهایی که فیلسوفان علم برای علمی بودن یک نظریه ارائه می‌دهند، روان‌کاوی فروید علمی نیست. کارل پوپر درباره روان‌کاوی فرویدی اصطلاح شبه‌علم را به کار می‌برد. از نظر او کسی که نظریه‌ای را ارائه می‌دهد، باید به این پرسش پاسخ دهد که تحت چه شرایطی حاضر به اذعان این است که نظریه‌اش دیگر قابل دفاع نیست؟ انیشتین برای این پرسش پاسخ داشت، پس نظریه‌اش علمی است؛ حال آنکه فروید پاسخی برای این پرسش ندارد؛ به عبارت دیگر روان‌کاوی فروید هر رویداد قابل تصویری حتی رخدادهای متضاد را با نظریه‌های خود تبیین می‌کند (Popper, 1968, pp. 100-117).

نتیجه‌گیری

واقع‌گرایی خلاق دیدگاهی فلسفی است؛ ولی چون در حوزه علوم شناختی مطرح می‌شود، به واقع‌گرایی خلاق مرسوم است؛ بنابراین واقع‌گرایی خلاق به لحاظ مبانی بر

1. principles of behaviorism
2. illusion of explanatory power



۴۹

واقع‌گرایی خلاق و نقش آن در علم



علوم شناختی مبتنی است و مقولات فلسفی در واقع‌گرایی خلاق به عنوان پیش‌فرض لحاظ می‌شوند. مقولاتی از قبیل واقع‌گرایی محافظه‌کارانه، ایدئالیسم محافظه‌کار و ایدئالیسم خلاق. موافقان این رویکرد مؤلفه‌هایی برای آن برشمرده‌اند: ۱. اتصال ساختاری؛ ۲. برانگیختگی تخیلی. این دو، مشخصه‌های اصلی واقع‌گرایی خلاق‌اند و نبود آنها دانشمندان را در فرایند کشف خلاق محدود می‌کند؛ اما وجود آنها در روند تولید انگاره‌ها سبب می‌شود که شخص محدودیت‌ها را کنار گذاشته و کار او به تولید انگاره‌های واقع‌گرایانه و خلاق منجر شود. رویکرد واقع‌گرایی خلاق به عنوان رهیافتی در فرایند کشف انگاره‌های جدید از چند جهت حائز اهمیت است: اول: با شناسایی دقیق واقع‌گرایی خلاق در علم می‌توان الگوی صحیح و مناسبی ترسیم نمود تا تعداد نظریه‌هایی را که بیش‌ازحد ایدئالیست یا محافظه‌کارانه هستند کاهش داد؛ دوم: در مقام کشف نظریه‌ها، واقع‌گرایی خلاق می‌تواند برای سنجش یک انگاره اصلی و موفقیت‌آمیز کارساز باشد که این سنجش بر اساس معیارهای عینی، ذهنی و روان‌شناختی انجام می‌شود. معیارهای عینی بر ویژگی‌های کلی و ساختاری یک انگاره مبتنی هستند که با استفاده از اتصال ساختاری انگاره‌ها را از راه‌های معنادار با مفاهیم و اصول تثبیت‌شده پیشین متصل می‌کنند. معیارهای ذهنی نیز بر تأثیر یک انگاره روی تخیل خلاق فرد مبتنی است. انگاره‌هایی که عملکردشان بر اساس این معیار باشد، تخیل شخص را تشویق می‌کنند تا ارتباطات جدیدی بسازند.

فهرست منابع

1. Burke, J. (1978). *Connections*. Boston: Little, Brown.
https://www.abebooks.com/products/isbn/9780316116855/30472026644&cm_sp=snippet_-_srp1_-_PLP1.
2. Chomsky, N. (1972). *Language and mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovic.
3. Dicke, Tom (2010). The Edsel: Forty years as a symbol of failure. *Journal of Popular Culture*. 43(3):486 - 502
4. Findlay, C. S. and Lumsden, C. J. (1988). The creative mind: Toward an evolutionary theory of discovery and invention. *Journal of Social and Biological Structures*. Volume 11, Issue 1, January 1988, Pages 3-55.
5. Finke, R. A. (1989). *Principles of mental imagery*. Cambridge, MA: MIT Press.
6. Finke, R. A. (1990). *Creative imagery: Discoveries and inventions in visualization*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
7. Finke, R. A., Ward, T. B. and Smith, S. M. (1992). *Creative cognition: Theory, research, and applications*. Cambridge, MA: MIT Press.
8. Gardner, M. (1957). *Fads and fallacies in the name of science*. New York: Dover.
9. Gardner, M. (1981). *Science: Good, bad, and bogus*. Buffalo, NY: Prometheus.
10. Gentner, D. (1989). The mechanisms of analogical learning. In S. Vosniadou and A. Ortony (eds.), *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Guilford, J. P. (1968). *Intelligence, creativity, and their educational implications*. San Diego: Knapp.
12. Hilgard, E. R. (1977). *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.
13. Jerry Z. Muller (1997). *Conservatism: An Anthology of the Social And Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton University Press.



۵۱

نظر
صدر

«واقع‌گرایی خلاق» و نقش آن در علم

14. Klotz, I. M. (1980). The N-Ray affair. *Scientific American*. Vol. 242, No. 5 (May 1980), pp. 168-175 (8 pages).
15. Kohler, W. (1947). *Gestalt psychology*. New York: Liveright.
16. Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
17. Laird Addis, Greg Jesson, Erwin Tegtmeier (2007), *Ontology and Analysis: Essays and Recollections about Gustav Bergmann, Walter de Gruyter*. Publisher: Ontos Verlag (December 28, 2007).
18. Linse, Pat. (2002). Pyramids: The Mystery of Their Origins. In Michael Shermer. *The Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience*. Santa Barbara, Calif.
19. Mumford, MD (2003). Where have we been, where are we going? Taking stock in creativity research. *Creativity Research Journal*. 15 (2-3): pp.107-120.
20. Popper, K. R. (1968). *The logic of scientific discovery*. New York: Harper & Row.
21. Shepard, R. N. and Cooper, L. A. (1982). *Mental images and their transformations*. Cambridge, MA: MIT Press.
22. Stephen Barrett, William London, Manfred Kroger, Harriet Hall, Robert Baratz (2012). *Consumer Health: A Guide To Intelligent Decisions*, Publisher: McGraw-Hill Education
23. Thomas B. Ward, Ronald A. Finke, and Steven M. Smith (1995). *creativity and the mind Discovering the genius within, Inner Genius* Pblished by Plenum Co., New York in 1995, Hardcover, Hardcover, Volume 1, 1995.
24. Wason, P. C., and Johnson-Laird, P. N. (1972). *Psychology of reasoning: Structure and content*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



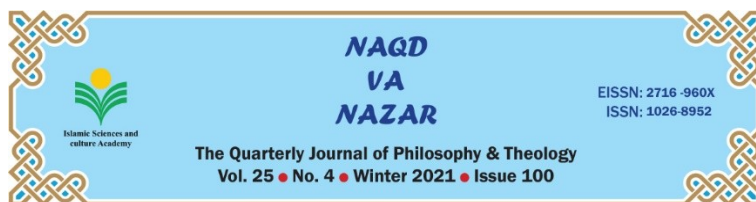
References

1. Barrett, S., London, W., Kroger, M., Hall, H., & Baratz, R. (2012). *Consumer Health: A Guide To Intelligent Decisions*. New York: McGraw-Hill Education.
2. Burke, J. (1978). *Connections*. Boston: Little, Brown.
3. Chomsky, N. (1972). *Language and mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovic.
4. Dicke, T. (2010). The Edsel: Forty years as a symbol of failure. *Journal of Popular Culture*, 43(3), pp. 486-502
5. Findlay, C. S., & Lumsden, C. J. (1988). The creative mind: Toward an evolutionary theory of discovery and invention. *Journal of Social and Biological Structures*, 11(1), pp. 3-55.
6. Finke, R. A. (1989). *Principles of mental imagery*. Cambridge, MA: MIT Press.
7. Finke, R. A. (1990). *Creative imagery: Discoveries and inventions in visualization*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
8. Finke, R. A., Ward, T. B., & Smith, S. M. (1992). *Creative cognition: Theory, research, and applications*. Cambridge, MA: MIT Press.
9. Gardner, M. (1957). *Fads and fallacies in the name of science*. New York: Dover.
10. Gardner, M. (1981). *Science: Good, bad, and bogus*. Buffalo, NY: Prometheus.
11. Gentner, D. (1989). The mechanisms of analogical learning (S. Vosniadou & A. Ortony, Eds.). *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Guilford, J. P. (1968). *Intelligence, creativity, and their educational implications*. San Diego: Knapp.
13. Hilgard, E. R. (1977). *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.
14. Jerry Z. Muller (1997). *Conservatism: An Anthology of the Social And Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton: Princeton University Press.



15. Klotz, I. M. (1980). The N-Ray affair. *Scientific American*, 242(5), pp. 168-175.
16. Kohler, W. (1947). *Gestalt psychology*. New York: Liveright.
17. Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
18. Laird A., Greg, J., & Erwin T. (2007). *Ontology and Analysis: Essays and Recollections about Gustav Bergmann, Walter de Gruyter*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
19. Linse, P. (2002). Pyramids: The Mystery of Their Origins (M. Shermer, Ed.). *The Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
20. Mumford, MD (2003). Where have we been, where are we going? Taking stock in creativity research. *Creativity Research Journal*, 15(2-3), pp. 107-120.
21. Popper, K. R. (1968). *The logic of scientific discovery*. New York: Harper & Row.
22. Shepard, R. N., & Cooper, L. A. (1982). *Mental images and their transformations*. Cambridge, MA: MIT Press.
23. Wason, P. C., & Johnson-Laird, P. N. (1972). *Psychology of reasoning: Structure and content*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
24. Ward, T. B., Finke, R. A., & Smith, S. M. (1995). *Creativity and the mind discovering the genius within*, Inner Genius (Vol. 1). New York: Plenum Co.





The Relation among Philosophy, Catharsis, and Death in Plato's View

Mostafa Abedi Jigheh¹ Isa Mousazadeh² Ghorbanali Karimzadeh³

Received: 23/01/2020

Accepted: 25/02/2020

Abstract

There tend to be key concepts in the thought of any philosopher which represents their intellectual system and serves as a ground for the existence and understanding of other concepts and thoughts of his. The concept of death is such a key concept in Plato's thought. In his philosophy, there is a profound relation among the concepts of philosophy, catharsis, and death. It seems that understanding them and explaining the relation among them might pave the path for a better understanding of his views. By adopting a descriptive-analytic method, we aim to show the connection among "philosophy," "catharsis," and "philosopher's death." The stages of this research are in accordance with Plato's writings so as to open a door to an understanding of many concepts in his philosophy. We conclude that in his view, philosophy, the philosopher's death, and catharsis are all grounded in the same foundation. It is true that philosophy is a particular kind of discourse between two persons, death is the separation of the soul from the body, and catharsis is the purification of the soul from bodily attachments, but all these three cases involve a common concept of the soul's separation from flowing things and its turning toward the real and eternal being. Thus, not only do they have the same function in terms of their instances and none of them is possible without the other, there is also an implicit correspondence in their concepts as well.

Keywords

Plato, knowledge, catharsis, death, dialectic.

1. PhD student, University of Tabriz, Iran (corresponding author): m.abedi2015@yahoo.com.

2. PhD student, University of Tabriz, Iran: i.mousazadeh@tabrizu.ac.ir.

3. Associate professor, Department of Philosophy and Kalam: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir.

رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون

مصطفی عابدی جیغه^۱ عیسی موسی‌زاده^۲ قربانعلی کریم‌زاده^۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۳

چکیده

در اندیشه هر فیلسوفی معمولاً یک یا چند مفهوم کلیدی وجود دارد که نماینده نظام فکری وی و مبنای وجود و فهم دیگر مفاهیم و تفکرات اوست. مفهوم مرگ در اندیشه افلاطون نیز یک مفهوم کلیدی است. در فلسفه افلاطون شاهد نسبتی عمیق میان مفاهیم فلسفه، کاتارسیس و مرگ هستیم و از این رو به نظر می‌رسد فهم آنها و تبیین نسبت میان آنها می‌تواند بستری مناسب برای فهم بهتر اندیشه وی ایجاد کند. هدف نویسندگان از این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است، نشان دادن پیوند میان سه مفهوم «فلسفه»، «کاتارسیس» و «مرگ فیلسوفانه» است. مراحل پژوهش نیز بر پایه نوشته‌های افلاطون خواهد بود تا بدین وسیله بایی برای فهم بسیاری از مفاهیم اندیشه وی گشوده شود. نتیجه اینکه در اندیشه او فلسفه، مرگ فیلسوفانه و کاتارسیس بر بنیان واحدی استوارند و با آنکه فلسفه به گفتمانی خاص میان دو نفر اطلاق می‌شود و مرگ عبارت از جدایی روح از بدن و تزکیه به معنای کاتارسیس و پاک‌سازی روح از تعلقات بدنی است، اما در هر سه مورد مفهوم مشترک جدایی نفس از امور سیال و رو آوردن به موجود حقیقی و سرمدی نهفته است؛ از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ یک از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست، تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، معرفت، کاتارسیس، مرگ، دیالکتیک.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، ایران.
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز.

* عابدی جیغه، مصطفی؛ موسی‌زاده، عیسی؛ کریم‌زاده، قربانعلی. (۱۳۹۹). رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۵(۱۰۰)، صص ۵۶-۷۶.
Doi: 10.22081/jpt.2020.56671.1696



نظـر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

مقدمه

همواره در تاریخ اندیشه، چستی فلسفه و مرگ یکی از پرسش‌های بنیادین اندیشمندان به شمار آمده است. در این باره هر کدام از متفکران متناسب با مبانی فلسفی‌شان به این موضوع پرداخته‌اند. افلاطون نیز به عنوان یکی از فیلسوفان بزرگ تاریخ، فلسفه را امری کاملاً ذهنی و مفهومی تلقی نمی‌کند؛ بلکه آن را بیش از آنکه به اندیشه انتزاعی مربوط بدانند، با نحوه زیست و تعلیم و تربیت انسان پیوند می‌زند. وی همچنین تصور رایج از مرگ را که در اندیشه یونانی بود، بر هم می‌زند و به مرگ، معنای عامی اختصاص می‌دهد. افلاطون نه تنها مرگ به مفهوم جدایی اضطراری را مرگ تصور می‌کند؛ بلکه از مرگ معنایی به دست می‌دهد که در بستر تعلیم و تربیت و زیست اخلاقی امکان ظهور دارد. وی به واسطه مفهوم کاتارسیس، نسبت پیچیده‌ای میان دو مفهوم فلسفه و مرگ ایجاد می‌کند و آن دو را بدون در نظر گرفتن مقوله کاتارسیس تحقق‌پذیر نمی‌داند. با توجه به اینکه افلاطون فلسفه را ابزاری تصور می‌کند که فیلسوف را از محسوسات به عالم مثل و از آنجا دوباره در عالم محسوسات سیر می‌دهد، مرگ ارادی را نیز همانند فلسفه، راهنمای انسان از ماده به مثل و از مثل به عالم مادی توصیف می‌کند.

در این مقاله تلاش می‌شود تبیین موضوع یادشده نخست با بررسی نسبت فلسفه، مرگ و کاتارسیس صورت گیرد و سپس با تحلیل مفهوم مرگ فیلسوفانه افتراق مرگ ارادی با خودکشی بیان شود. در ادامه می‌کوشیم با تفسیری از تعالی و تنزل وجودی نفس، معنای تعالی وجودی را به مرگ ارادی بدهیم و همچنین مراحل مرگ ارادی را که مطابق با مراحل دیالکتیک صعودی و نزولی انجام می‌گیرد، توضیح دهیم.

۱. مرگ فیلسوفانه

افلاطون از مرگی نام می‌برد که شایسته فیلسوف است. او در قالب پرسشی از کبیر و سیمیاس می‌پرسد: «این کدام مرگ است که شایسته فیلسوف است؟» (افلاطون، ۱۳۸۰،





فایدون، ص ۶۴). از این طریق، افلاطون به نوعی دیگر از مرگ اشاره می‌کند که تنها به فیلسوف تعلق دارد و غیر از آن مرگی است که همه مردم روزی با آن درگیر خواهند بود. او تفاوت فیلسوف با مردمان دیگر را در این نوع از جدایی نفس از بدن تلقی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۵).

افلاطون به دو نوع رابطه میان نفس و بدن اشاره می‌کند. او از یک سو نفس را به ضرورت اسیر تن و جهان مادی تصور می‌کند و از سوی دیگر نفس را از روی اختیار با ماده درگیر می‌داند؛ یعنی نفس هم از روی اضطرار و هم به اختیار خود به اسارت ماده تن در می‌دهد. افلاطون با توجه به تعدد نوع ارتباط نفس با بدن، جدایی نفس از بدن را نیز به دو نوع جدایی ارادی^۱ و ضروری^۲ تفسیر می‌کند. وی از یک سو جدایی را به صورت طبیعی می‌داند که در آخر عمر انسان به سبب ضرورتی که از سوی خدایان انجام می‌گیرد، اتفاق می‌افتد (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۲) و از سوی دیگر معتقد است روح باید بکوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تعلقات بدن، آن را به خود درگیر کند و در خود محصور سازد؛ بلکه روح باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد.

افلاطون در فایدون این نوع جدایی از نفس را که با تلاش آدمی حاصل می‌شود، گونه‌ای از مرگ توصیف می‌کند و می‌گوید: روح می‌کوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تن دامنش را بگیرد؛ بلکه باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد؛ یعنی به راستی دل به حقیقت ببندد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد (نک: گواردینی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). این نحوه استقلال نفس از بدن نیز نوعی مرگ است که به واسطه قطع ارتباط ارادی دست‌یافتنی است. در نظر افلاطون، جدایی ارادی نفس از بدن چنان مهم است که «بی هیچ مبالغه‌ای رساله فایدون را که بیش از هر گفتگوی دیگر طرفدار جدایی روح و اختیارات آن از بدن

1. voluntary disconnection

2. compulsory disconnection

است» می نویسد (Brickhouse And Nicholas, 2006, p.134). او در فایدون به ما می آموزد که چگونه می توان به اندازه توانمان نفس را از بدن دور نگه داریم. وی در فقره زیر از رساله فایدون به صراحت به نوع دیگری از مرگ اشاره می کند که با تلاش انسانی به دست می آید:

آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحث های خویش می گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد به اینکه از آلائش های تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن بر حذر باشد؟
سیمیاس^۱ گفت: مقصود همین است.

سقراط گفت و این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح و رهایی روح از تن است؟

سیمیاس گفت: حق با توست (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷).

به باور افلاطون در حال پیوستگی نفس با بدن، عواطفی از بدن نشئت می گیرد و نفس را در بند خود گرفتار می سازد و مانع حرکت آن به سوی موجود سرمدی می شود؛ اما اگر خرد به وسیله یاری گرفتن از مبادی ریاضتی، اراده را در جهت منافع جزء برترین نفس و امور مربوط به حقیقت انسانی به کار گیرد و بدین وسیله اراده در خدمت خرد درآمده و شهوات و تعلقات بدنی که بر عقل تسلط یافته بود، دوباره مغلوب شوند، زمینه مرگ ارادی فراهم می گردد. افلاطون توصیه می کند باید زمام جزء سوم روح، یعنی جزء میل کننده را که بزرگ ترین و سیری ناپذیرترین جزء روح آدمی است، به دست گیریم و نگذاریم از لذت های شهوانی چنان برخوردار شود که روز به روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خود را از یاد ببرد؛ بلکه نفس باید بکوشد تا دو جزء دیگر را تحت سلطه عقل خود درآورد. افلاطون حالت کسانی را که روح و نفسشان دیگر میخکوب تن نیست و با این همه، باز گاهی اختیار خود را به دست لذت و درد





می‌سپارند و در نتیجه دوباره به تن بسته می‌شوند، به بافندگی پایان‌ناپذیر و بی‌نتیجه پنه‌لویه تشبیه می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۷۴).

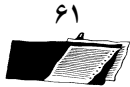
افلاطون بهترین راه فیلسوف برای آماده‌شدن به مرگ فیلسوفانه را دو مسیر دانش و کاتارسیس می‌داند. او فلسفه را یکی از راه‌هایی می‌داند که سبب می‌شود جدایی نفس از بدن رخ دهد؛ زیرا در نظر وی فلسفه کوشش برای شناسایی محض است و چون چنین است، ناچار به رویگردانی از عواطف و نیازهایی است که چشم تفکر محض را تار می‌کند و روح را در بند تن گرفتار می‌سازد. «اگر روح مطابق وظایفی زندگی کند که فلسفه به عهده‌اش می‌نهد لازم نیست بترسد از اینکه پس از جدایی از تن از هم بپاشد یا دوباره به عالم جسمانی فرو بیفتد» (بورمان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵). در فایدون اثر فلسفه «جدایی روح از تن و قیدهای تن ذکر شده است» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۴۶۴). یگر معتقد است که «دانش سقراط روحش را از همه قیدهای تن رها ساخته بود» (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۱۲). براین اساس «کار عقل این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه موجودات هم‌نوع اوست، پیوند دهد؛ زیرا ما موجودات زمینی نیستیم؛ بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به ما پیوسته است» (افلاطون، ۱۳۸۰، تیمائوس، ص ۹۰).

۲. مرگ فیلسوفانه و خودکشی

بی‌تردید مرگ فیلسوفانه همان خودکشی نیست و فیلسوف که با اراده خود به آغوش مرگ می‌شتابد، هرگز خودکشی را در ذهن نمی‌پروراند. افلاطون در فایدون به این مطلب می‌پردازد و از خود سقراط می‌پرسد: معنی این سخن چیست که گفتم خودکشی روا نیست؛ ولی فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱)؛ چگونه ممکن است با اینکه فیلسوف مشتاق مرگ است، اقدام به مرگ نکند؟ افلاطون این حالت دوگانه را برای فیلسوف وضعیت تناقض‌ناما تصور نمی‌کند؛ زیرا معتقد است مرگی که فیلسوف به آن مشتاق است، سلب حیات ضروری که خدایان به انسان داده‌اند نمی‌کند؛ بلکه در اینجا مقصود نفی تعلق مادی از نفس است؛ یعنی انسان با تلاش

اخلاقی و معرفتی می‌کوشد نفس خویش را از تعلقات مادی برهاند. به همین منظور، افلاطون کوشش کسانی را که به فلسفه می‌پردازند برای رسیدن به آزادی روح از تن و قیدهای تن برمی‌شمارد (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷).

افلاطون دلیل اجتناب فیلسوف از خودکشی را از رهگذر آموزه‌های دین یونانی ارائه می‌دهد و معتقد است ما آدمیان به نوعی به مأموریت گماشته شده‌ایم و هیچ کس حق ندارد از این مأموریت شانه خالی کند؛ به همین جهت «اینکه می‌گویند ما گله‌های خدایانیم و آنان نگهدار ما هستند، به نظر درست می‌آید» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۲). درحقیقت افلاطون بر این باور است که چون نفس انسانی به ضرورت بیرونی در این بدن مادی فرود آمده است، به ناچار برای جدایی نفس از بدن مادی ضرورتی بیرونی لازم است تا نفس از بدن جدا گردد: «پس درست گفته‌اند که آدمی نباید خود را بکشد؛ بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱).



۶۱

رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون

۳. کاتارسیس،^۱ فلسفه و مرگ^۲

واژه فلسفه از واژه یونانی *Philosophia* برگرفته شده و به معنای خرددوستی است. این واژه یونانی از دو بخش *Philos* و *Sophia* تشکیل شده است. نخستین کسی که این واژه را به کار برد، فیثاغورس^۳ بود (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۰). زمانی که از او پرسیدند: «آیا تو فرد دانایی هستی؟» وی پاسخ داد: نه؛ اما دوستدار دانایی (*Philosopher*) هستم؛ بنابراین فلسفه از نخستین روز پیدایش به معنای دوستی ورزیدن به دانایی، تفکر و فرزاندگی بوده است. سقراط^۴ اولین کسی بود که در مقابل سوفیست‌ها نام فیلسوف، یعنی دوست‌دار حکمت را بر خود نهاد. او می‌خواست با این نام‌گذاری تواضع نشان داده و از کبر و

1. Catharsis
2. Death
3. Pythagoras
4. Socrates



خودبینی سوفیست‌ها احتراز جوید و هم نشان دهد که شکاکیت سوفیست‌ها را بر نمی‌تابد.

همان گونه که افلاطون، فیلسوف را عاشق دانایی معرفی کرده بود، او را مشتاق مرگ نیز دانسته بود (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱). این اشتیاق یک شخص برای دو موضوع اتفاقی نیست؛ بلکه چنان که خواهیم دید از روی ضرورت واقعی صورت می‌پذیرد. در نظر افلاطون مرگ و معرفت نه تنها با هم مرتبط‌اند؛ بلکه عین یکدیگرند. افلاطون در فایدون که جزئیات مرگ را شرح می‌دهد، با اشاره به تمرین مرگ، می‌گوید آدمی که زندگی خود را با پرداختن به فلسفه گذرانده است، الزاماً برای مرگ شجاعت دارد؛ زیرا مرگ جدایی روان از تن است و تلاش فیلسوف آن است که روان خود را از تن دور سازد (پی‌یر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). درحقیقت این تنها فیلسوف است که در طول زندگی‌اش در پی یک هدف بیش نیست و آن جدایی روح از بدن است (Brickhouse And Nicholas, 2006, p.134).

مرگ برای فیلسوف چیز تازه‌ای نیست که به واسطهٔ روبه‌رو شدن با آن لازم باشد موضعی کاملاً متفاوت برگزیند. اشتیاق به مرگ برای فیلسوف یک میل درونی است و فیلسوف با کمال میل همیشه آمادهٔ مرگ است (Dorothea, 2006, p.435). از منظر افلاطون، فلسفه ماهیت انتزاعی و مفهومی و ذهنی خود را از دست می‌دهد و به نحوه‌ای از حیات بدل می‌شود که در رویگردانی از تعلقات مادی و دوری از مغاره عالم مادون دست‌یافتنی است؛ زیرا فلسفه گرچه از رهگذر عقل قابل حصول است، پیش از اینکه با استدلال‌های پیچیدهٔ مفهومی سروکار داشته باشد، با قوای غضب و شهوت که همگی به حوزهٔ اخلاق و زیست فردی و اجتماعی انسان مربوط می‌شود، درگیر است؛ از این رو در ارتباط با این زندگی است که «آنها که واقعاً به فلسفه می‌پردازند، از آنها که واقعاً به فلسفه نمی‌پردازند، متمایز می‌شوند» (پی‌یر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). در این اندیشه، دانایی نه با تلاش نظری صرف، بلکه در پروسه‌ای از کار و فعل صورت می‌گیرد؛ زیرا وی از یک سو معتقد است در درون آدمی خصومتی ذاتی وجود دارد و «هر کس در برابر خویش

چنان باید بیندیشد که دشمن در برابر دشمن می‌اندیشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، توانین، ص ۶۲۶) و از سویی دیگر دانایی را در پیروزمندی عقل بر میل ممکن می‌داند و معتقد است: «انسان وقتی تحت تأثیر لذت‌ها و دردهای افراطی قرار می‌گیرد، نمی‌تواند به تعقل پردازد و ذات حقیقی اشیا را دریابد (افلاطون، ۱۳۸۰، فیثاغورس، ص ۶۱۱). بر این پایه، فلسفه در نظر افلاطون به صورت سلبی تصور می‌شود؛ یعنی از طریق فلسفه رفع موانع می‌شود و غفلتی که در اثر هبوط در بدن پدید آمده، به وسیله فلسفه از میان می‌رود و معرفت از پیش موجود دوباره رخ می‌نماید. یگر درباره مفهوم دانایی نزد سقراط تفسیر دقیق‌تری به دست می‌دهد. او «دانش و فلسفه سقراط را عبارت از دامن‌برچیدن روح از همه قیدهای تن و معطوف شدن تمام توجهش به فعالیت‌های خاص خویش» تعریف کرده است (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۱۲).

۶۳



نظر
۱۳۸۰

رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون

وجه عینیت فلسفه با مرگ ارادی به این است که انسان که مرگ باعث کاتارسیس نفس از همه آلودگی‌های جسمانی و جدایی روح از تن است، فلسفه نیز چنین سرنوشتی دارد. ارائه چنین تعریفی از فلسفه را در رساله فایدون افلاطون که تحت تأثیر فیثاغورس به تحریر درآمده نیز مشاهده می‌کنیم. افلاطون در آنجا به بهانه‌های مختلف این ادعا را تکرار می‌کند که «آیا کوشش کسانی که به فلسفه می‌پردازند، برای رسیدن به همین مقصود نیست؟ و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷). بر این اساس، مرگ و فلسفه در رویگردانی و جدایی نفس از بدن و تعلقات آن به نقطه اشتراکی می‌رسند؛ چون از یک سو تن عامل مشوش‌کننده نفس و موانع از دریافت حقیقت است و برای رسیدن به حقیقت بایستی از تن و محسوسات عبور کرد و از دیگر سو، مرگ نیز آزادی از همین نفس‌تمایلات جسمانی و احساسات و عواطف و قوای مربوط به آن است که مانع وصول نفس به حقیقت‌اند؛ بدین معنا که وقتی نفس انسان نسبت به جسم و تعلقات جسمانی حالت استعلایی پیدا کند، در آن صورت مرگ و فلسفه تحقق می‌یابد. اگر کسی بخواهد به شناخت راستین دست یابد، نمی‌تواند این کار را به همراهی تن انجام دهد.



۴. تعالی و تنزل وجودی نفس

افلاطون معتقد است اگر روح به تنهایی و بدون یاری خواستن از حواس، چیزی را نظاره کند که همیشه به یک حال باقی می ماند و تغییر نمی پذیرد، در همین چیز ثابت قرارگاهی ثابت می یابد و خودش دست کم تا هنگامی که روی در روی شیء تغییرناپذیر دارد، ثابت و تغییرناپذیر می شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۱)؛ یعنی این ثبات روح به صورت همیشگی نیست؛ بلکه موقتی است و تا زمانی که رو به سوی ایده ها دارد، از ثبات برخوردار است. بر این اساس، روح با تغییر موضع نسبت به متعلق رفتارش، هویت خود را تغییر می دهد؛ یعنی اگر با ایده ها هم داستان شود و به یاری و ممارست قوه عاقله به ایده ها تشبه جوید، به مرتبه ایده های مجرد تعالی می یابد و به صورت غیر مبصر در می آید؛ اما اگر با محسوسات و تعلقات بدنی تعامل داشته باشد، در اثر برخورد مداوم با امور مادی تنزل وجودی یافته و در حد اشیا محسوس درآمده و مبصر خواهد شد. بر این پایه، گاتری معتقد است با توجه به امور مادی، «برای اولین بار روح نامیرا در سیلان یک تن محدود می شود و در همه جا تصویری از سیل خروشان یا جزر و مد متلاطم را به نمایش می گذارد» (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۹۹).

با توجه به آنچه گفته شد، می توان قرائت تنزل وجودی نفس در اندیشه افلاطون را ممکن دانست؛ زیرا همان گونه که گذشت افلاطون معتقد است نفس در اثر برخورد پیوسته با بدن و تأثیرپذیری مستمر از آن، مبصر و محسوس و انقسام پذیر خواهد شد. این دقیقاً همان نکته ای است که ما را بر آن می دارد تا به صعود و نزول وجودی نفس در اندیشه افلاطون معتقد شویم؛ یعنی می توان گفت این عبارتها تصریح در تنزل و ترفیع وجودی نفس دارد؛ زیرا هستی نفس در اثر افعالش یا به سوی وجودات مبصر کشیده می شود و یا به سوی هستی برتر نادیدنی ترفیع یافته و غیرمبصر می گردد.

۵. مرگ فیلسوفانه به معنای تعالی وجودی

با توجه به معنایی که از تنزل وجودی نفس گفته شد، روشن می گردد که نفس به دلیل اینکه از طریق افعال ارادی اش میان وجود مرئی و غیرمرئی در حرکت است، دارای

وجود بینابینی بوده و برای آن مقام محتومی قابل تصور نیست. وقتی افلاطون می‌گوید که روح به آرایش‌های تن آلوده می‌شود، منظورش آلودگی وجودی است که از طریق افعال ارادی دامنگیر نفس می‌شود؛ از این منظر غم و شادی هر یک میخی دارند که با آن روح را به تن می‌خکوب می‌کنند و صفات و خصائص تن را به آن سرایت می‌دهند و در نتیجه روح با آن هم‌داستان می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۳) و در اثر تأثیرپذیری از عادت‌های تن، پاکی و تجرد خویش را از دست می‌دهد و پس از جدایی از تن چون پاک نیست، نمی‌تواند به جهان ارواح راه یابد؛ بلکه چون آرایش‌های تن پیشین سرپایش را فراگرفته است، زود به تنی دیگر می‌رود و در آن ریشه می‌بندد و از عالم خدایی و پاک دور و بریده می‌ماند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۳). در اینجا منظور از زندان و قفس بودن بدن برای نفس معنای عرفی از آن نیست که عامه مردم می‌فهمند؛ یعنی اینکه بدن میله آهنی تصور شود که نفس در آن به‌اجبار زندانی شده است؛ بلکه مقصود هریک از عادت‌های ناهنجار نفس‌اند که در ارتباط با بدن پدید آمده‌اند و بسان میله‌هایی می‌مانند که نفس را در قالب تن زندانی کرده‌اند و نفس را در حد مرتبه مادی تنزل داده و به صورت مرئی درآورده‌اند. در حقیقت افلاطون بر این باور است که تعلقات وجودی باعث می‌شود که نفس از مرتبه غیرمرئی به مرتبه مرئی بودن و از غیرمادی به مرتبه مادی تنزل یافته و وجودش در آن محدود شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۱)؛^۱ از این رو نفس با توجه به دون همتی‌اش در چرخه مرگ قرار نگرفته و در قفس تن که همان مرتبه مادی است، محصور می‌ماند.

با این تفسیری که از تنزل وجودی نفس در فلسفه افلاطون به دست دادیم، مرگ ارادی به معنای دوری و نزدیکی نفس به بدن، تغییر معنا خواهد داد و مرگ نه به معنای جدایی روح از بدن؛ بلکه به معنای تعالی روح از ماده، به سوی مجردات و سیر از

۱. چون تن ناتوان و سنگین‌بار و زمینی است، روح هم به سبب پیوستگی با آن ناتوان و سنگین‌بار می‌گردد ... همین‌گونه ارواح‌اند که نتوانسته‌اند خود را از بند تن آزاد سازند، بلکه محسوس بودن تن به آنها سرایت می‌کند و بدین جهت به چشم در می‌آیند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون: ۸۱).





مبصر بودن به سوی غیر مبصر بودن خواهد بود؛ بنابراین او دربارهٔ معرفت معتقد است که معرفت تنها موجب سیر مفهومی نفس نیست و نباید چنین تصور شود که آدمی در اثر شناخت از مفاهیم کمتر کلی به مفاهیم بیشتر کلی سیر انتزاعی می‌کند؛ بلکه در نظر وی این امر سبب تعالی وجودی نفس شده و آن را به حیطة معقولات و ایده‌ها فرا می‌برد. اگر روح تنها و بی‌واسطهٔ تن به جستجوی حقیقت پردازد، فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به یک حال می‌ماند، آگاه می‌گردد و آنچه چون خود با آن خویشی دارد، اگر بخت یاری‌اش کند نزد آن می‌ماند و سرگردانی‌اش به پایان می‌رسد و آرامش خود را باز می‌یابد و به سبب هم‌نشینی با آنچه دریافته است، خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح را دانایی و خردمندی می‌خوانیم (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۷۹).

۶. مرگ فیلسوفانه و دیالکتیک صعودی و نزولی

چنانچه گذشت مرگ و فلسفه به لحاظ ماهوی مشترک‌اند؛ زیرا هر دوی آنها در دوری نفس از بدن اتفاق می‌افتند. در اندیشه افلاطون، انسان هنگامی به دانایی و معرفت راه می‌یابد که از بدن و تعلقات بدنی دور شود و به سوی حقیقت خویشتن که عالم ایده‌هاست سیر کند و به اندازهٔ توان بشری به خداوند تشبه جوید. او همان‌طور که هدف فیلسوف را شباهت یافتن به خدا در حد توان بشری می‌داند (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۸، ص ۱۸۲)، مرگ را نیز چیزی جز تشبه به خدا به اندازهٔ طاقت بشری تلقی نمی‌کند؛ زیرا آدمی از رهگذر مرگ ارادی به اندازهٔ توان خویش از عالم سیال جدا گشته و به سوی ایده‌های ثابت حرکت می‌کند و درحقیقت تشبه به خدا پیدا می‌کند. مطابق این تلقی، «تشبه یافتن به خدا نوعی وارونه‌سازی سنت اساطیری است. در این سنت، خدایان به شکل و شمایل انسانی یا نیمه‌انسانی تصویر می‌شدند، حال آنکه افلاطون دنبال آن است که انسان‌ها به شکل و صورت الهی درآیند (Duerlinger, 1985, pp. 312-314). «افلاطون می‌خواست تمامی زندگی انسان را دگرگون کند» (یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴۱). او بر آن بود دستاورد اندیشهٔ خویش را به جنبهٔ شناختی محدود نسازد؛ بلکه معتقد بود «فلسفه‌اش

راهی را نمایانده است که از طریق آن انسان به سعادت و وارستگی دست یافته و بهره‌ای از خدا می‌شود» (ورنر، ۱۳۸۲، ص ۶۸). هم‌ذات و متحدشدن با خدا از جمله اندیشه‌هایی است که افلاطون از آیین‌های خلسه‌ای وام گرفت و با اهداف فلسفی خود وفق داد (Cornford, 1903, p. 440). افلاطون این آموزهٔ ادیان الهی را می‌پذیرد که روح می‌تواند به پایه‌ای الهی ارتقا یابد؛ ولی راه رسیدن به آن مرتبه را بر خلاف ادیان یادشده به امور معرفتی مربوط می‌سازد و شناخت و زندگی فلسفی را طریق رستگاری آدمی توصیف می‌کند (Morgan, 2006, p. 232). از آنجا که افلاطون افزون بر الهی‌بودن صور شناختی، به الهی‌بودن کمالات اخلاقی نیز معتقد است و دانایی و خویشنداری را در خدایان به حد اعلیٰ تلقی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، *توانین*، ص ۹۰۰)؛ از این رو افلاطون به دو جنبهٔ تشبیه ایده‌ها و خدا تأکید دارد: ۱. به معنای معرفت‌شناختی؛ ۲. به معنای اخلاقی.

او در جنبهٔ معرفتی معتقد است فلسفه و دیالکتیک^۱ سیر مقامات است و با آموختن کتاب‌های فلسفه حاصل نمی‌شود؛ بلکه مستلزم تغییر است؛ یعنی فیلسوف باید طی مقامات و سیر منازل کند. در این نگاه، هدف دیالکتیک کشف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. از این رهگذر، چنانچه در تمثیل غار نیز آمده است، دیالکتیک افلاطونی دو گونه سیر را شامل می‌شود: یک سیر صعودی که به ادراک مُثُل می‌انجامد و به تدریج تا نیل به خیر مطلق و مبدأ کل ادامه می‌یابد و دیگری دیالکتیک نزولی که در آن فیلسوف سلسله‌مراتب مُثُل را به عنوان نتایج خیر مطلق می‌یابد. فیلسوف پس از آنکه مبدأ نخستین را دریافت، باز پس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن مبدأ و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند، مدّ نظر دارد تا پله آخرین پایین می‌آید؛ ولیکن در این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید؛ بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰، *جمهوری*، ص ۵۱۱)؛ بنابراین فرایند دیالکتیک که کلیاتی از آن در جمهوری بیان شده است، متضمن صعود به کلی‌ترین علت و نزول به اشیای جزئی است.





این فیلسوف یونانی در جنبه عملی و اخلاقی با سرمشق قراردادن ایده نیک به عنوان مبدأ اصلی همه ارزش‌ها تربیت را همچون سیاره‌ای که به گرد خورشید می‌گردد، به گرده ایده نیک معطوف ساخت (نک: یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵۹). وی معتقد است:

کسی که به حقایق سرمدی روی آورده است و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد ... همه اوقات او صرف این است که نخست عالمی را تماشا کند که نظامی ابدی در آن حکم فرماست و دگرگونی در آن راه ندارد و هیچ ذواتی در آن با ذوات دیگر دشمنی نمی‌ورزد و از آنان دشمنی نمی‌بیند؛ بلکه همه چیز تابع نظمی خدایی است و گوش به فرمان خرد دارد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، زندگی خود را سرمشق خود قرار دهد و به تقلید از آن بپردازد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، زندگی خود را شبیه آن عالم سازد (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۰۰).

از آنجا که عالم ایده‌ها دارای نظم و ثبات و فیلسوف نیز همواره با عالمی منظم و الهی سروکار دارد، خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشری امکان‌پذیر است، منظم می‌شود و جنبه‌ای الهی می‌یابد (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۰۰). از آنجا که «خدا ذاتی است بسیط که گفتار و کردارش حقیقت محض است؛ نه دگرگون می‌شود و نه کسی را به وسیله صدا یا علامتی در خواب یا بیداری فریب می‌دهد» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۳۸۲)؛ لذا مرگ فیلسوفانه در اندیشه افلاطون گرچه با تسلط بر لذت‌ها امکان‌پذیر است، تسلط بر لذت‌ها به معنای بی‌توجهی و انهدام آنها نیست؛ بلکه بدین معناست که از آنها برخوردار شویم، ولی تسلیم آنها نشویم. همان‌طور که مسلط‌بودن بر کشتی یا اسب به معنای استفاده‌نکردن از آنها نیست؛ بلکه به معنای هدایت آنهاست در هرجهتی که می‌خواهیم. درحقیقت کسی که نگرش درستی به لذت‌ها دارد، می‌تواند بدون اینکه تباها شود، از آنها متمتع شود» (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۱۷).

افلاطون هرگز توصیه نمی‌کند که تنها به عقل بپردازیم و از تمام چیزهای دیگر غفلت کنیم؛ بلکه باید با کاربست عقل، تمایلات خود را به صورت‌های غیرجسمانی ارضا کنیم که در این صورت نه تنها تمایلات جسمانی سرکوب نمی‌شوند؛ بلکه به

عالی‌ترین وجه نیز اقناع می‌شوند. نامنصفانه است اگر فرض کنیم که دو گانه‌انگاری افلاطون درباره بدن و نفس بیانگر نگرش اخروی به علم اخلاق است. نفس نامیرا بدنی دارد که متعهد به تصدی آن است و وقتی که از صورت‌های قائم به ذات آگاه است، می‌خواهد نظم آنها را در خودش، در زندگی‌اش در بدن و در دیگر مردمان تجدید کند. از آنجا که این جهان تا اندازه‌ای صورت‌های قائم به ذات را مجسم می‌کند، نفس نامیرا به سعی در تجدید آنها به طور کامل‌تر در جهان تشویق می‌شود (اروین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

در حقیقت او مرگ فیلسوفانه را باعث نفی زندگی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است: «از رهگذر فلسفه ما نخستین بار به زندگی حقیقی دست می‌یابیم» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۴۹۰).

شناخت فیلسوفان از صورت‌های قائم به ذات و نامیرای خودشان، آنان را به جهان بیشتر و نه کمتر علاقه‌مند می‌سازد. باید توجه داشت نباید از این امر که فیلسوف مشتاق مرگ است و پیش از اینکه با مرگ مواجه شود به آغوش مرگ می‌شتابد، چنین برداشت شود که تفکر افلاطون معطوف به آخرت است؛ زیرا فیلسوف از آنجا که از تعلقات بدنی و عالم سیال گریزان بوده و خود را در آن محصور نمی‌کند، بی‌محابا خویش را از آن خارج کرده و به عالم ایده‌ها می‌رساند. افلاطون را تا آنجا می‌توان اصالت اخروی نامید که بیش از جهان جسمانی و آنچه در آن می‌کنیم، به عالم ایده‌ها علاقه‌مند است. اما از سوی دیگر تا اندازه‌ای به این جهان نیز علاقه‌مند است. او علاقه سرزنده به فهم جهان جسمانی و دگرگون کردن زندگی‌های بشری و جامعه‌های بشری را حفظ می‌کند. بر این اساس، تفکر افلاطون نقطه مقابل تفکر اخروی است (نک: اروین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

فیلسوف از بلندی‌هایی که در اندیشه به آنجا رفته، نگاهی به زمین و به انسان‌ها می‌اندازد و آنها را به درستی در می‌یابد. «حکیم موقعی که بر علم مطلق دست یافت، به سوی امور انسانی باز می‌گردد و اداره امور را به دست می‌گیرد؛ آن هم نه از سر جاه‌طلبی و تأمین منافع شخصی؛ بلکه از لحاظ صلاح عامه مردمان» (ورنر، ۱۳۸۲، ص ۹۵). بدین سان تمثیل غار پس از آنکه زندانی از زندان به در آمد و چشمانش روشنایی روز را دید، به سوی یاران سیه‌روزش می‌رود و آنان را به سوی آزادی فرا می‌خواند (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۱۴).

پس نتیجه مرگ فیلسوفانه و عروج فلسفی نه چشم‌پوشی از جهان است و نه خلسه‌ای در





انزوا و بی‌ارتباط با دیگران و نه رسیدن به مرتبهٔ خدایی. «اگر افلاطون را با فلوطین مقایسه کنیم، می‌بینیم که در رهایی از قیود دنیا مشترک‌اند؛ ولی این رهایی برای فلوطین هدف و غایت است و خودبسنده است؛ درحالی‌که تفکر فلسفی افلاطون وظیفه‌ای در این جهان بر عهده می‌گیرد» (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۱۰۴).

بدین‌سان سقراط هم بیرون از جهان و هم درون آن است. انسان‌ها و چیزها را با خواست اخلاقی خود و تعهدی که این خواست‌ها ایجاب می‌کند، تعالی می‌بخشد و با انسان‌ها و چیزها آمیخته است؛ زیرا «فیلسوف واقعی تنها در زندگی روزمره می‌تواند وجود داشته باشد» (پی‌یر آدو، ۱۳۸۲، ص ۶۵). فیلسوفی هم که در سمپوزیسم توصیف شده است، به‌ظاهر کسی است که نه کاملاً در جهان است و نه کاملاً بیرون از جهان. فیلسوف تنها یک موجود بینابین نیست؛ بلکه مانند اروس میانجی است (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، مهمانی، صص ۲۰۳-۲۰۴)؛ یعنی اینکه فیلسوف یک موجود سر بسته و ثابتی نیست که در گوشه‌ای نشسته و هیچ کاری به جهان هستی و زندگی مادی ندارد؛ بلکه فیلسوف همانند اروس حلقهٔ مفقوده هستی‌شناختی ماده و عالم ایده و یک موجود بینابینی است که دو سوی واقعیت را به هم وصل می‌کند.

همچنین با توجه به اینکه روان‌شناسی افلاطون منطبق با فلسفهٔ سیاسی و علم الاجتماع اوست. افلاطون جامعه را انسان در مقیاسی بزرگ‌تر و انسان را جامعه در مقیاسی کوچک‌تر تلقی می‌کند؛ از این‌رو هر اندیشه‌ای که وی در مورد فرد انسانی دارد، درحقیقت بیانگر چارچوب فکری افلاطون در مورد اجتماع نیز به‌شمار می‌رود و هر آنچه دربارهٔ اجتماع نظوروری کند، همگی در مورد فرد انسانی نیز صادق است. به‌باور وی، نگران خویش بودن پیوسته نگران شهر (جامعه) و دیگران بودن است؛ از این‌رو آموزندگان اندیشهٔ افلاطونی افزون بر اخلاق که خیر فردی را به بار می‌آورد، سیاست را فرا می‌گیرند تا خیر اجتماع و راه دستیابی به آن را نیز بشناسند (Duerfingler, 1985, pp. 312-314). این حالت را می‌توان در شخص سقراط دید که پرداختن به دیگران تمامی علت زیست اوست؛ بنابراین نباید با هگل هم‌آوا شد و گفت: «سقراط به درون خود می‌گریزد تا در آنجا درست و نیک را دریابد؛ بلکه هم‌صدای با مرلوپونتی باید گفت که او چنین

می‌اندیشد که به تنهایی نمی‌توان درست بود؛ چه انسان تنها حتی از هستی هم باز می‌ماند» (پی‌یر آدو، ۱۳۸۲، ص ۶۳)؛ از این رو مرگ در زندگی فیلسوف نه یک لحظه اتفاق می‌افتد؛ بلکه فیلسوف دمام مرگ را تجربه می‌کند. مرگ در زندگی فیلسوف نقش یک لحظه و مرحله معین را بازی نمی‌کند. زندگی او سراسر، مرگ است و هیچ‌گاه از آن خالی نیست. بر این اساس سقراط یادآور می‌شود که فلسفهٔ اصیل چیزی جز آماده‌سازی برای مرگ (مشق موت) نیست.

به اختصار باید گفت نهایت سیر مرگ ارادی به رسیدن به عالم ایده و سکونت در آنجا محدود نیست؛ بلکه آدمی پس از خروج از تعلقات بدنی و قیود عالم سیال و به تبع آن رسیدن به کلیات و مشاهدهٔ ایده‌های مطلق، دوباره به زندگی زمینی باز گشته و زندگی جسمانی را از سر می‌گیرد؛ منتهی این‌بار اسیر امور زودگذر و سیال نبوده و لذت‌ها و خواسته‌های نسبی، مقید و فردی را در نظر ندارد و با الگوبرداری از آنچه در سفر اول مرگ مشاهده کرده، به بازسازی زندگی در غار مطابق آن الگوها می‌پردازد. وی در این مرحله از مرگ با اینکه مشغول زندگی روزمره است، خواست‌ها، منافع و اهداف روزمره و مقید به تعلقات بدنی را کنار گذاشته، زندگی‌اش را طبق اهداف بلند پی می‌گیرد و خواست‌ها و منافع کل جامعه را در نظر گرفته و مطابق آنها رفتار می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنجا که در اندیشهٔ افلاطون رابطهٔ نفس با بدن به دو صورت ارادی و اجباری ترسیم می‌شود، جدایی نفس از بدن نیز به دو صورت ممکن خواهد بود. وی از یک سو جدایی را به صورت طبیعی می‌داند که در آخر عمر انسان بنا به ضرورتی که از سوی خدایان انجام می‌گیرد، رخ می‌افتد و از سوی دیگر، معتقد است روح باید بکوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تعلقات بدن، آن را به خود درگیر کند و در خود محصور سازد؛ بلکه روح باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد. افلاطون نخست مرگ را به معنای جدایی دو امر مستقل از همدیگر اعلام می‌کند؛ ولی همو در فایدهٔ معنایی نو از تعالی و تزلُّل نفس، صعود و نزول



نفس را به معنای وجودی توصیف می‌کند و به این ترتیب، مرگ ارادی، یعنی مرگ فیلسوفانه را به معنای جدایی دو امر مستقل از همدیگر تلقی نمی‌کند؛ بلکه مرگ را به معنای تعالی نفس از حالت جسمانی مبصر به مرتبه مجرد غیر مبصر معرفی می‌نماید.

در اندیشه افلاطون فلسفه، مرگ فیلسوفانه و کاتارسیس بر بنیان واحدی استوارند. با آنکه فلسفه به گفتمانی خاص میان دو نفر اطلاق می‌شود و مرگ به معنای جدایی روح از بدن و تزکیه به معنای کاتارسیس و پاک‌سازی روح از تعلقات بدنی است، در هر سه، مفهوم مشترک جدایی نفس از امور سیال و روآوری به موجود حقیقی و سرمدی نهفته است؛ از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ یک از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست؛ بلکه تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد. افلاطون سیر ارادی نفس از مرتبه مادی را به عالم ایده محدود نمی‌کند و معتقد است نفس باید پس از رسیدن به عالم ایده، دوباره به عالم مادی برگردد و این بار زندگی خود را با توجه به نظم الهی نظم بخشد؛ بدین ترتیب انسان با مرگ فیلسوفانه به یاری دو گام دیالکتیک صعودی و نزولی، بار دیگر به همان نقطه آغاز خود باز می‌گردد.



فهرست منابع

۱. اروین، ترنس. (۱۳۸۰). تفکر در عهد باستان (مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: قصیده.
۲. افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (مترجم: محمدحسن لطفی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، چاپ سوم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳. بورمان، کارل. (۱۳۸۹). افلاطون (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ سوم). تهران: طرح نو.
۴. پی، ایر، ادو. (۱۳۸۲). فلسفه باستانی چیست (مترجم: عباس باقری، چاپ اول). تهران: شر علم.
۵. تئودور، گمپرتس. (۱۳۷۵). متفکران یونان (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان: فیثاغورس و فیثاغوریان (مترجم: مهدی قوام صفری، ج ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۷. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه (مترجم: حسن فتحی، ج ۱۲ و ۱۷، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۸. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه (مترجم: حسن فتحی، ج ۱۸، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۹. گواردینی، رومانو. (۱۳۷۶). مرگ سقراط: تفسیر چهار رساله فایدون (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
۱۰. ورنر، شارل. (۱۳۸۲). حکمت یونان (مترجم: بزرگ نادرزاد، چاپ سوم). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷). افلاطون (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. یگر، ورنر. (۱۳۷۶). پایدیا (مترجم: محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲). تهران: انتشارات خوارزمی.
13. Duerlinger, J. (1985). Ethics and the Divine Life in Plat's Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*, 13, pp.312-331.
14. Morgan, M. L. (2006). Plato and Greek Religion. (Kraut, R. Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press (pp.227-247).



15. Cornford, F. M. (1903). Plato and Orpheus. *The Classical Review*, 17, pp. 433–445.
16. Dorothea, Frede. (2006). *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*, Cambridge Companions Online © Cambridge University Press.
17. Thomas C. Brickhouse And Nicholas D. Smitha. (2006). The Socratic Paradoxes, in: Hugh, H. Benson (Ed.), *A Companion To Plato*, Copyright © 2006 By Blackwell Publishing Ltd.



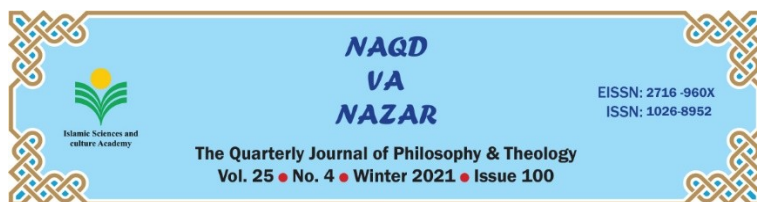
References

1. Bormann, C. (1389 AP). *Plato* (M. H. Lotfi, Trans 3rd ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
2. Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2006). *The Socratic Paradoxes. A Companion to Plato*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd.
3. Cornford, F. M. (1903). Plato and Orpheus. *The Classical Review*, (17), pp. 433–445.
4. Dorothea, F. (2006). *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Duerlinger, J. (1985). Ethics and the Divine Life in Plat's Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*, (13), pp. 312–331.
6. Erwin, T. (1380 AP). *Thinking in Antiquity* (M. S. Hanaei Kashani, Trans., 1st ed., Vol. 1). Tehran: Qasideh. [In Persian].
7. Guardini, R. (1376 AP). *Death of Socrates: Interpretation of Phaedo's four treatises* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
8. Guthrie, W. C. (1375 AP). *History of Greek Philosophy: Pythagoras and Pythagoreans* (M. Ghavam Safari, Trans., 1st ed., Vol. 3). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
9. Guthrie, W. C. (1376 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., 1st ed., Vol. 12). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
10. Guthrie, W. C. (1376 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., Vol. 17). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
11. Guthrie, W. C. (1377 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., Vol. 18). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
12. Jaspers, C. (1357 AP). *Plato* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
13. Morgan, M. L. (2006). *Plato and Greek Religion* (Kraut, R. Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.



14. Pierre, E. (1382 AP). *What is ancient philosophy* (A. Baqeri, Trans., 1st ed.). Tehran: Shar-e Elm.
15. Plato. (1380 AP). *Collection of works* (M. H. Lotfi, Trans., 3rd ed., Vols. 1, 2, 3, 4). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
16. Theodore, G. (1375 AP). *Greek Thinkers* (M. H. Lotfi, Trans., 1st ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
17. Werner, Ch. (1382 AP). *Greek Wisdom* (B. Naderzad, Trans., 3rd ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
18. Yeger, W. (1376 AP). *Paydaya* (M. H. Lotfi, Trans., Vols. 1, 2). Tehran: Kharazmi. [In Persian].





The Theoretical Foundations of “Self-Annihilation” in the Views of Imam Khomeini and Meister Eckhart

Abu Ali Abd al-Qader Mohammadi¹

Mohammad Mahdi Gorjian²

Received: 03/12/2019

Accepted: 23/05/2020

Abstract

Imam Khomeini and Meister Eckhart are two well-known Muslim and Christian mystics, respectively. In their mystical views, the spiritual traveler’s soul will finally be annihilated in God’s being. In this article, we are concerned with whether the doctrine of annihilation (*fanā’*) has the same intellectual foundations in their views? Their views are comparatively considered in analytic-inferential terms in order to learn about the nature of the soul’s annihilation. One common assumption made by both is the soul’s immateriality, which prepares the ground for an account of the soul’s epistemic annihilation. The soul’s journey begins with love in the views of Imam Khomeini and Eckhart. For the former, the annihilation and transformation occur in the traveler’s soul through a manifestation of divinity at the stage of Oneness (*Aḥadiyya*), while for the latter, annihilation occurs at the stage of Unity (*wāḥidiyya*) which is higher than the stage of divinity and existence. At any rate, the manifestation of divinity and the intuition of the Lord occur at the stage of divinity or Eckhart’s stage of Unity, which is for Imam Khomeini the stage of divine determination. For this reason, annihilation is the soul’s epistemic and existential transformation and its being affected by divine names and attributes, rather than the destruction of the soul. For both of these intellectuals, the major accomplishment through the soul’s annihilation is the “intuition of the unity of existence,” in addition to the soul’s emptiness from anything but God.

Keywords

Self-annihilation, intuition, unity of existence, Imam Khomeini, Meister Eckhart.

1. PhD student of Islamic mysticism, Qom, Iran (corresponding author): alqader93@gmail.com.

2. Professor, Department of Philosophy and Kalam, Baqer al-Olum University, Qom, Iran: mm.gorjian@yahoo.com.

مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت

ابوعلی عبدالقادر محمدی^۱ محمد مهدی گرجیان^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۲

چکیده

امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت، دو تن از عارفان مشهور مسلمان و مسیحی هستند و در تفکر عرفانی آنها نفس سالک در نهایت در وجود خداوند فانی می‌شود. بر این اساس، در مقاله پیش رو به این پرسش پرداخته‌ایم که آیا آموزه فنا در آرای این دو متفکر مبانی مشترکی دارد؟ بررسی تطبیقی تفکر آنها به صورت تحلیلی-استنباطی و با هدف شناخت چستی فانی نفس صورت گرفته است. تجرد نفس مبنای مشترک در آرای این دو اندیشمند است که زمینه تبیین فانی معرفتی نفس را فراهم می‌آورد. سفر نفس در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت با قدم عشق آغاز می‌شود. از نظر امام خمینی علیه السلام با تجلی الوهیت (در مقام احدیت)، فنا و تحول در نفس سالک رخ می‌دهد؛ درحالی که فنا نزد اکهارت در مرتبه واحد که فراتر از مرتبه الوهیت و فراتر از مرتبه وجود است صورت می‌گیرد. به هر حال تجلی الوهیت و شهود آفریدگار در مرتبه الوهیت یا در مرتبه واحد اکهارتی که از نظر امام خمینی علیه السلام مرتبه تعین الهی و احدیت است، رخ می‌دهد؛ بنابراین فنا تحول معرفتی و وجودی نفس و تأثیرپذیری آن از اسما و صفات الهی است؛ نه نابودی نفس. رهاورد مهم فانی نفس، «شهود وحدت وجود» در آراء این دو متفکر است و تهی‌وارگی نفس از غیر خداوند به هنگام شهود دیگر نتیجه بنیادی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها

فنا، نفس، شهود، وحدت وجود، امام خمینی علیه السلام، مایسترا اکهارت.



نظر
نادر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
alqader93@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

mm.gorjian@yahoo.com

* محمدی، ابوعلی عبدالقادر؛ گرجیان، محمد مهدی. (۱۳۹۹). مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی علیه السلام و مایسترا اکهارت.

Fصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۵ (۱۰۰)، صص ۷۸-۱۰۳.

Doi: 10.22081/jpt.2020.56192.1680

مقدمه

نفس اصل انسان است و آگاهی حضوری نفس از خویشتن بدین معناست که معرفت حضوری با فاعل شناسا (نفس) اتحاد دارد. نفس بر پایه چنین شناختی، متناسب با ظرفیت وجودی خود، به شناخت شهودی حق تعالی راه می‌یابد که تهی‌وارگی از معرفت‌های غیرشهودی برای او رخ می‌دهد و تنها حق تعالی را می‌بیند. فنای نفس در گرو بررسی دوسویه هویت تجردی نفس و معرفت شهودی آن است که در آراء امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت با مقایسه جزء به جزء دو دیدگاه تبیین می‌شود. وجودشناسی نفس مبتنی بر تجرد نفس، راه ادراک فنای نفس را در اسفار اربعه هموار می‌سازد. اهمیت بررسی فنای نفس در رهنمودسازی این بحث به شناخت نفس است که زمینه‌ساز سلوک الی الله نیز می‌باشد. از این رو، تحلیل فنای معرفتی نفس در آراء امام خمینی علیه السلام و اکهارت، بحث جدید در این زمینه است.

۷۹



نظر
مهر

مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی (قدس سره) و مایستر اکهارت

۱. معانی لغوی و اصطلاحی فنا

«فناء» از ریشه «فَنَیَ» به معنای «نیستی، نابودی، مردن» و نقیض «بقاء» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۷۸). همچنان که «فناء» به معنای «نامشخص بودن هویت فرد و مجهول بودن وی» نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

معنای عرفانی «فناء» با معانی لغوی آن ارتباط دارد؛ زیرا سالک از طریق شناخت نفس خود به ناتوانی امکانی خود آگاه می‌شود. با تهذیب نفس به مقام معرفتی می‌رسد که فقط خداوند را می‌بیند؛ یعنی سالک در آن مرتبه وجودی حتی خود را نمی‌بیند (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۸).

تعریف جامع از فنای نفس در آرای عارفان یافت نمی‌شود؛ زیرا عارف در پی خودسازی و سلوک معرفتی فناست تا به درجات بالای ایمان راه یابد. به این ترتیب، «فنا» عبارت است از [حالت وجودی - معرفتی نفس که] جز خداوند چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند [و نفس به حالت‌هایی محو و صحو متحول می‌گردد] و نابود نمی‌شود (جوادی، ۱۳۸۹الف، ج ۷، ص ۱۴۱).



۲. ساخت هستی‌شناسی فنای نفس

نفس دارای مراتب وجودی و معرفتی متعدد است که به مراتب ظاهری و باطنی دسته‌بندی می‌شوند. شناخت بُعد مُلکی و ملکوتی نفس با این روش امکان‌پذیر است و با تبیین اسفار چهارگانه نفس، شناخت فنای آن ممکن است و میان دو بُعد نفسانی پل معرفتی ایجاد خواهد شد. در هستی‌شناسی فنای نفس، نحوه پیدایش نفس مقصود است تا با شناخت تجرد هویت انسان، زمینه ادراک چگونگی فنای آن در بحث معرفت‌شناسی فراهم گردد؛ ولی به دلیل درهم‌تنیدگی میان فنای وجودی نفس با فنای معرفتی و شهودی آن، می‌توان از فنای وجودی نفس سخن گفت. زیرا ادراک فنا به معنای تحول و وجودی نفس، تحول و تأثیرپذیری آن از اسماء و صفات الهی، بدون شناخت فنای معرفتی - شهودی نفس امکان ندارد. فنای وجودی نفس سالک به معنای تحول و رنگ‌پذیری نفس است که وجودش حقانی می‌گردد و دیگر کثرت‌های مظاهری را نمی‌بیند. اتحاد یا نابودی نفس مخلوق و محدود در وجود مطلق نامحدود امکان ندارد و فنا به معنای اتحاد با خداوند در سخنان عرفا نیازمند اصلاح است.

۲-۱. اقسام فنای نفس

فنا در یک تقسیم‌بندی بر سه قسم است: «فنای افعالی»؛ سالک در این مرتبه تنها آفریدگار را فاعل حقیقی می‌داند. «فنای صفاتی»؛ سالک در این مقام، تمام صفات کمالی (عالم، قادر و حی) را مخصوص خداوند می‌یابد. «فنای ذاتی - وجودی»؛ در این مرحله، سالک فقط وجود حق تعالی را [که در مرتبه فیض منبسط تجلی یافته] مشاهده می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۰). سالک در این مرتبه فنائی محو تماشای جمال و کمال اسما و صفات حق تعالی می‌گردد و درحقیقت کثرت‌های امکانی را که مظاهر اسمای الهی‌اند نمی‌بیند.

سالک در مرتبه «فنای افعالی»، ذات فقری و ربطی خود را که فانی در هستی مطلق است، نمی‌بیند؛ افعال کمالی خود را فانی در فعل فاعل نامتناهی می‌بیند و در می‌یابد که

دیگر موجودات نیز استقلال وجودی ندارند و افعال کمالی آنها در فعل خدای سبحان فانی است؛ اما افعال زشت، گناهان و شرور که ریشه نقصی و فقدانی دارند را از خود انسان می‌داند؛ یعنی مبدأ ذاتی نمی‌خواهند و استنادی به خداوند ندارند. «فنا‌ی صفاتی» سالک زمانی تحقق می‌یابد که سالک از توحید افعالی موسوم به «فنا‌ی افعالی» بگذرد و به توحید صفاتی برسد که «فنا‌ی صفاتی» نام دارد. انسان تا اوصاف کمالی خود و دیگران را در اوصاف خدای سبحان فانی نبیند، موحد راستین نیست؛ زیرا خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است و در کنار صفت نامحدود خدا، صفت دیگر نمی‌گنجد. «فنا‌ی ذاتی» در گرو دو مرحله فنا‌ی پیشین است؛ سالک وقتی به دو مرحله فنا‌ی افعالی و صفاتی نایل آید، در حقیقت به باطن عالم و دین دست می‌یابد و از آن باطن، باطن و عمق دیگری برای او مشهود می‌شود که همان «فنا‌ی ذاتی» است. سالک در این مقام، برای هیچ ذاتی استقلال و هستی جداگانه قائل نمی‌شود و همه ذوات و وجودات را فانی در آن هستی محض و ذات صرف می‌داند (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۴).

در قلمرو هستی‌شناسی نفس باید گفت که فنا‌ی نفس به معنای معدوم شدن هویت نفس نیست؛ بلکه رجوع نفس از ملک به ملکوت است. فنا‌ی وجودی نفس از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، در دو قوس نزولی و صعودی دایره وجودی تحقق می‌یابد. در قوس نزول، پدید آمدن نفس با تجلی الهی از عالم ملکوت به ملک است و در قوس صعود، نفس از جهان طبیعت به ملکوت بالا می‌رود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۳).

بنابراین فنا‌ی وجودی نفس در گرو فنا‌ی معرفتی آن است و تا زمانی که سالک فنا‌ی معرفتی نداشته باشد، فنا‌ی وجودی را تجربه نخواهد کرد؛ از این رو خواجه عبدالله، فنا‌ی نفس را به سه درجه «فنا‌ی معرفتی نفس در معروف، فنا‌ی نفس از شهود معرفت خود و فنا از شهود فنا» تقسیم کرده و فنا‌ی معرفتی را در رتبه نخست قرار داده است. از این تقسیم‌بندی استنباط می‌شود که فنا‌ی معرفتی و وجودی نفس در هم تنیدگی دارند و جدای از هم نیستند؛ همچنان که از ترتیب فنا‌ی نفس به فنا‌ی افعالی، فنا‌ی صفاتی و فنا‌ی ذاتی در تقسیم‌بندی عارفان بر می‌آید که فنا‌ی وجودی نفس به معنای تحول نفس و رنگ‌پذیری نفس از کمالات الهی است که در گرو فنا‌ی معرفتی می‌باشد.





۲-۲. تجزید نفس در حرکت جوهری

ادراک فنای نفس بدون بررسی هستی‌شناسی آن دشوار است. پیدایش نفس از بدن در حرکت جوهری آن، زمینه درک مفهومی فنای نفس را به خوبی فراهم می‌کند. نفس، جدا از جسم نیست. هرگاه بدن در مراحل جنینی مستعد داشتن نفس مجرد باشد، نفس مانند حلقه در زنجیره حرکتی جسم نمایان می‌شود. می‌توان نفس را به هسته و بدن را به میوه تشبیه کرد. در آغاز شکل‌گیری میوه، هسته وجود ندارد؛ ولی به تدریج درون میوه پدیدار می‌شود؛ ولی طعم و خواص هسته و میوه متفاوت‌اند. در فلسفه صدرای، دو گانه‌انگاری جسم و نفس در آموزه‌های دینی مورد توجه است؛ تقدم وجود نفس بر جسم را عقلی دانسته و تأخر پیدایش نفس در بدن با حرکت جوهری مستدل شده است. زیرا صورت‌های جدید با روش لُبس بعد از لُبس بر صورت‌های پیشین افاضه می‌شود و نفس سرانجام به مرتبه ادراک کلیات و بقای روحانی می‌رسد (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱).

براساس چنین ارتباطی میان نفس و بدن در نگرش عرفانی، نفس بر بدن اشراف دارد و بدن را تدبیر می‌کند. برخی از عارفان بدن را مرتبه نازله نفس می‌دانند؛ زیرا اصل انسان نفس وی است که در حرکت جوهری از بدن پدید آمده است. در واقع نفس و بدن دو روی یک سکه‌اند و تمام افعال ظاهری و جسمانی انسان پرتوهای نفس هستند که در جسم ظهور می‌یابند. نفس حقیقت انسان محسوب می‌شود و بدن مرتبه نازله نفس است؛ به گونه‌ای که «بدن، نفس متمثل و روح متجسد» است؛ ظهور نفس در بدن و جسم نظیر ظهور پرتو آتش در آب جوش است؛ بدین معنا که تمام افعال جسم از قبیل دیدن، تکلم و غیره، افعال روح‌اند؛ زیرا که انسان هویت واحد ذات اطوار متعدده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۲). به تعبیر امام خمینی علیه السلام دست به هر جایی از جسد بگذاری، روح است [که در جسم ظهور یافته] (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۴).

وجودشناسی نفس از دیدگاه امام خمینی علیه السلام با حرکت جوهری صدرایی مطابقت دارد؛ زیرا نفس -جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء- در حرکت جوهری از طبیعت مادی به وجود می‌آید. آغاز این حرکت به نطفه باز می‌گردد که ماده نخست جنین است و با حرکت جوهری به مضغه، سپس به علقه و آنگاه به نفس که مرتبه پایین تجرد را

دارد تبدیل می‌شود. نفس در حرکت جوهری خود در مراتب بالاتر مجرد بیشتری می‌یابد و نیازش به ماده کمتر می‌گردد، در فرجام حرکت جوهری نفس از ماده و بدن مستقل می‌شود، وقت جدایی نفس از بدن مادی فرا می‌رسد و نفس از بدن مادی (در مرحله مرگ) بیرون می‌رود. پس از این استقلال، نفس به بدن نیاز ندارد، برعکس بدن به نفس نیازمند می‌شود؛ لذا نفس می‌تواند در عالم دیگر همین بدن طبیعی را خلق کند (اردبیلی ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۶۴-۶۶).

موضوع وجودشناختی نفس از معرفت‌شناختی آن در آثار عارفان از جمله اکهارت و امام خمینی علیه السلام دقیقاً تفکیک نشده است. از اینرو، هستی‌شناسی نفس از معرفت‌شناسی آن، با تکیه بر اصل حرکت جوهری، لازم است تفکیک گردد.

اکهارت رابطه خاصی میان نفس انسان و خداوند قائل است؛ هرچند از نظر کاپلستون چنین رابطه‌ای مبالغه‌گویی اکهارت شمرده شده، اما روش تفکر غیرنظام‌مند اکهارت نیازمند بررسی بیشتر است تا مقصود واقعی وی مکشوف گردد. بُعد وجودشناختی نفس از دیدگاه اکهارت در دو حوزه «ذات نفس» و «فعالیت‌های نفسانی» قابل بررسی است. ایشان، با فرق‌نهادن میان «ذات نفس» و «فعالیت‌های آن»، اتحاد اعلای عرفانی را از رهگذر فعالیت‌های معرفتی نفس، در دو حوزه عشق و شناخت میسر می‌داند که ذات نفس بیرون از این اتحاد است. عنصر نامخلوق نفس در نظریه عرفانی اکهارت هرچند با ابهام مواجه است، با استناد به قرائنی در تجربه‌های عرفانی وی، تحلیل موجهی از آن ارائه خواهد شد. با تکیه بر اصل حرکت جوهری، عنصر نامخلوق نفس با تفسیر عقلانی سازگار است.

از دیدگاه اکهارت اتحاد نفس با حق تعالی در عمیق‌ترین لایه نفس که در اصطلاح اکهارت مرتبه معرفتی «جرقه» یا «جرقه روح» نامیده شده رخ می‌دهد؛ آنجا که خدا به نحوی ناپیدا و توصیف‌ناپذیر، نفس را با خود متحد می‌سازد، در عین حال باید توجه داشت که این اتحاد با ذات نفس نیست. به باور اکهارت در نفس آدمی عنصر نامخلوقی وجود دارد که «آرخه» نامیده می‌شود و وی آن را همان «عقل» می‌داند. او ارتباط نفس با خالق نفس را در ادراک می‌داند. «نفس به دلیل ادراک، صورت خدا را دارد. زیرا





خود خدا ادراک است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۲۲۴-۲۲۵). اکهارت با تأکید بر دو ساحت وجودی «ذات نفس» و «قوای آن» می‌گوید که یکی از ویژگی‌های ذات نفس «خالص» و «بی‌رنگ و بو» بودن آن است؛ اما تعلق‌های مادی، ذات نفس را می‌آلاید. ایشان با استناد به ابن‌سینا، ذات نفس را به جسم انسان، قوای آن را به ردای انسان و تعلق‌های قوای نفس را به وصله یا پارچه‌ای که روی ردا دوخته باشند تشبیه می‌کند. اکهارت با این تشبیه، این گونه تقریب می‌کند که تعلق‌های نفس همچون پارچه‌ای چسپیده بر جامه همراه نفس است که سرانجام بر نفس تأثیر خواهد گذاشت.

بر این اساس، تجرد نفس که دیگر مبنای مشترک آموزه فنا نزد امام خمینی علیه السلام و اکهارت است، از دو ساحتی بودن نفس در آرای اکهارت استنباط می‌شود. قرائنی همچون تمایز میان ذات نفس و قوای آن، همچنین خالص و بی‌رنگ و بو بودن ذات نفس، نشانگر تجرد نفس هستند، درحالی که قوای نفسانی تجرد کامل ندارند. ذات نفس با تأثیرپذیری از قوای خود به مادیات تعلق می‌یابد و ذات بی‌رنگ نفس به دلیل وابستگی‌های مادی رنگ مادی می‌گیرد: «نفس در هرچه تأمل کند و به هرچه تعلق داشته باشد [از آن متأثر خواهد شد] و آن چیز نفس را دربر خواهد گرفت (Blakney Raymond, 1941, p.168).

بنابراین، نفس با وابستگی به اعضا و قوا، رنگ قوا را می‌گیرد و سخن اکهارت نیز به همین مطلب ناظر است. عارفان با تأکید بر معرفت نفس رهنمود می‌کنند که سالک حصارهای تعلقی نفس را باید کنار بزند تا نفس به معرفت شهودی و فنا ارتقا یابد. از نظر اکهارت «عنصر نامخلوق نفس» با هدف پی‌گیری بُعد وجودشناختی آن نیازمند بررسی است. با توجه به قرائت‌های مختلف شارحان اکهارت، روش معقول این است که جنبه وجودشناختی نفس در نظریه وی مطابق حرکت جوهری صدرایی بررسی گردد. به قول کاپلستون در واقع اکهارت گفته بود که در نفس چیزی نامخلوق وجود دارد؛ هر چند منظور اکهارت توجیه شده است که «نامخلوق» به معنای «خلق‌ناشده به خود» یا غیرمخلوق با نفس است و گفته بود که «نفس کل» اگر ذاتاً عقل باشد، نامخلوق است؛ نه نفس جزئی (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۶).

سخن کاپلستون نشان می‌دهد که اکهارت به‌اکراه نامخلوق بودن نفس را در برابر کلیسا قبول کرد؛ ولی با تغییر موضع گفت که قوای اعلائی نفس با خود نفس آفریده شده‌اند و به نظریه نامخلوق بودن در مورد قوای نفس تصریح کرد؛ یعنی قوای نفس جداگانه خلق نشده‌اند؛ بلکه نفس مستعد داشتن این قواست که به تدریج در نفس ایجاد و شکوفا می‌شوند. توجیه معقول از «نامخلوق بودن نفس یا جزء آن» این است که نفس جداگانه خلق نمی‌شود تا بعد از شکل‌گیری بدن جنین در آن حلول کند؛ بلکه آفریدگار در جسم مخلوق قابلیت را مهیا کرده است که بدن در حرکت جوهری وقتی به مرحله‌ای از رشد برسد، نفس از آن پدیدار می‌گردد. نفس بالقوه در جنین بالفعل وجود دارد که به هنگام مناسب پدیدار می‌شود؛ ولی نامخلوق بودن نفس کل، در سخن اکهارت مشکل دارد.

فنای نفس و شهود وحدت وجود در اندیشه اکهارت، به لحاظ وجودشناختی از رهگذر واسطه بودن «کلمه» یعنی «مسیح» که در خدا بوده است، رصد می‌شود. بدین معنا که همه مظاهر خلقی و کثرت‌ها به سبب وجود مسیح و کلمه ایجاد شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر کلمه در خدا نبود، کثرت‌های خلقی تحقق نمی‌یافتند. این اندیشه گرچه بنیان باور تثلیث مسیحی است، در عین حال بر اساس نقل کاپلستون، اکهارت در شرح سفر پیدایش، پس از ارجاع خلقت به مثال‌های افلاطونی یا عقول اشیا، اظهار می‌دارد که «کلمه» مثال‌های معقول است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۳۱).

در گزاره‌های دینی به دوگانگی خالق و مخلوق (نفس) تصریح شده است و این امر با ظاهر سخن اکهارت تعارض دارد؛ ولی باید گفت که این سخن اکهارت جزء شطحیات عرفانی است و با دیگر شواهد عرفانی، می‌توان مقصود اصلی وی را کشف کرد. از این رو تفسیر «وحدت نفس با خدا» به استحالته وجودی نفس با خدا اشتباهی است که غیرعارف در تفسیر دیدگاه عارف اظهار می‌دارد؛ در حالی که چنین وحدت نفسی با خداوند، با تفسیر معرفت‌شناسانه نفس مناسبت دارد تا ابهامات بر این مبنا مرتفع گردند. بنابراین از نظر اکهارت، وحدت نفس با خدا و فنا و وجودی نفس در قلمرو هستی‌شناسی نفس، تحول و حقانی شدن نفس است؛ نه نابودی و بی‌هویتی آن. زیرا نفس





پس از دریافت شناخت‌های لازم به ادراک فناهای سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی راه می‌یابد. به گفته اکهارت، در فنای ذاتی، وحدت نفس با خدا بدین معناست که سالک وجود واحد شخصی نامتناهی را مشاهده می‌کند و محو تماشای صفات کمالی آن وجود می‌گردد.

۳. ساحت معرفت‌شناسی فنای نفس

فنای معرفتی نفس و شهود وحدت الهی در عرفان از رهگذر شناخت نفس امکان‌پذیر می‌گردد. همان‌گونه که در وجودشناسی نفس گفته شد، فنای وجودی نفس با فنای معرفتی آن درهم تنیده است و بدون شناخت وجود واحد نامتناهی، تحول و فنای وجودی نفس ممکن نخواهد بود. زیرا فنای وجودی - ذاتی شخص جاهل که کمال معرفتی ندارد، در اسما و صفات کمالی مطلق امکان ندارد. نفس مجرد که اصل انسان است، در اوج معرفت شهودی به فنا و تحول ذاتی می‌رسد و از صفات الهی تأثیر می‌پذیرد. معنای فنای ذات نفس در حق تعالی این است که نفس مظهر اسم الهی است و به اقتضای عین ثابت خود که لوازم اسما و صفات الهی است، کمال حقانی می‌گیرد.

فنای معرفتی نفس در سفرهای چهارگانه رخ می‌دهد؛ فنائی که هم سلوک و فعل سالک است، هم امری شهودی و معرفتی؛ زیرا از طریق اعمال صالح و سلوک عملی سالک، شهود مشهود برای وی میسر خواهد شد. فنای سلوکی نفس در رتبه نخست فنا قرار دارد (افعال نیکوی سالک مستند به خداست) و فنای شهودی سالک را در پی دارد. سفر اول و دوم اهمیت زیادی دارند؛ چون سالک نفس را از معلومات کثرت‌های خلقی تهی می‌سازد و نفس مجرد صرف می‌ماند که صفات خلقی از وی تجرید گشته و با شهود وحدت حق در اسما و صفات کمالی حق تعالی فانی و از کمال حقانی بهره‌مند می‌گردد. در سفر سوم و چهارم نیز که به حالت متعارف باز می‌گردد، متوجه کثرت‌های مظاهری می‌شود. وحدت نفس با خداوند در قلمرو معرفت‌شناسی بدین معناست که عارف نفس خود را به معنای شهود معرفتی با خداوند متحد می‌یابد. فنای معرفتی نفس در حق تعالی، حالتی است که پس از قطع توجه نفس از کثرت‌ها، معلومات حصولی

نفس تجربی کنار می‌روند و حالت نفس بسیط پدیدار می‌شود که عبارت است از شهود وحدت عریان نفس. اقوال عارفان از تجربه‌های عرفانی‌شان به‌رغم متناقض‌نمابودن، قابل فهم است. در مورد ادعای یکی‌بودن با خدا نیز عارف مجبور است که از چنین تشبیهی استفاده کند که در واقع تمثیل است نه انطباق نفس با خدا.

هرچند در سخن اکهارت تبدیل‌شدن نفس به خدا، مانند تبدیل‌شدن نان به بدن مسیح تصریح شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۵)، اما واژه «تبدیل‌شدن» معانی متعددی از معنای لغوی استحاله مادی گرفته تا تغییرهای لفظی و معنوی دارد. مفهوم تبدیل نباید در اشیای مادی منحصر گردد؛ تبدیل‌شدن نفس عارف نیز غیر از معنای عرفی و زبان‌شناختی آن است؛ بنابراین تبدیل‌شدن نفس سالک به خداوند در هنگام اتحاد همان گونه که اکهارت گفته است: «من و خدا یکی هستیم»، به معنای وحدت معرفتی است که عارف وجود حقیقی و واحد الهی را به گونه‌ای می‌شناسد که ذهن سالک از تصورات غیرشهودی تهی می‌گردد و به‌جز رؤیت وجود واحد حقیقی معرفت دیگری در نفس نیست که به تهی‌وارگی و ظلمت تعبیر می‌شود (استیس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). بنابراین، نفس به‌بطلان و معدوم‌بودن مظاهر پیمی‌برد و در وادی چنین معرفت شهودی، علم حصولی نفس مورد توجه نفس نیست و نفس تنها حق را می‌شناسد و به خود علم ندارد. تحول معرفتی فنای نفس در خداوند در بیان دیگری از اکهارت نیز مشهود است: «من از راه شناخت، خدا را به خودم تبدیل می‌کنم، من از راه عشق در خدا وارد می‌شوم» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۶). اکهارت در قالب مثالی، صیوروت معرفتی خود را در اتحاد با خدا نظیر تبدیل چوب به آتش و تبدیل غذا به طبیعت انسان می‌داند و آن را شطح بر می‌شمارد که فهم مقصودش را مشکل می‌سازد. مقصود وی تحول تجردی نفس به معنای رنگ‌پذیری از وجود حقانی است که هویت نفس نیز حقانی می‌گردد و بر بُعد طبیعی نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد چیره می‌شود؛ بنابراین لازمه تفکر وحدت وجود عارفان از جمله اکهارت، وحدت حق و خلق است؛ ولی در نظر او تعالی خدا حفظ می‌شود و اکهارت هرگز به حلول و اتحاد تن نمی‌دهد (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۳).





۳-۱. چیستی سفر عرفانی

«سفر» در نگاه عارف عبارت است از: «توجه معرفتی نفس به حق تعالی» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶). وقتی نفس از طریق تهذیب به مرتبه معرفتی قلب برسد می تواند به حق تعالی توجه کند و این آغاز صیروت و سفر نفس خواهد بود. سفر معنوی را می توان به سفر عرفی و حرکت ظاهری تشبیه کرد که دارای مبدأ، مقصد و منازل است و از نظر امام خمینی علیه السلام چهار مرتبه دارد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷). نفس در اسفار معرفتی چهار گانه، مرتبه های معرفتی همچون «نفس»، «قلب»، «عقل»، «روح»، «سیر»، «خفی» و «اخفی» را می پیماید که عارفان از آن با اصطلاح مقامات و منازل نفس یاد می کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ق، ج ۷، ص ۳۶). به باور امام خمینی علیه السلام، نفس دارای مقامات متعدد است و سه مقام نفس عبارت اند از: الف) مقام اول؛ منزل «ملکی-ظاهری» نفس؛ نفس در این منزل مادی بر جسم می تابد و زندگی عرضی به آن می بخشد؛ ب) مقام دوم؛ باطن و نشئه «ملکوت» نفس است؛ ج) مقام سوم؛ مقام «عقلی» نفس است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۶).

۳-۲. ارتباط فنای نفس با اسفار اربعه

بحث هستی شناسی نفس به عنوان مبنای وجودی نفس، زمینه تحلیل فنای معرفتی نفس را فراهم کرد. فنای وجودی و تحول نفس به معنای رنگ پذیری نفس از کمالات اسمائی و صفاتی خداوند است. به اعتقاد عارفان، زمانی که سالک نفس را با اعمال صالح و انجام دادن تکالیف الهی، دوری از گناهان و کارهای مکروه نورانی ساخت، می تواند از بُعد ظلمانی و کشش ناسوتی نفس که با طبیعت انسان پیوند دارد، فاصله بگیرد و اگر شامل عنایت الهی گردد می تواند سفر به سوی اسما و صفات و مراتب تعینات الهی همچون واحدیت و فیض منبسط را آغاز کند.

از نظر امام خمینی علیه السلام نبرد درونی میان جنود رحمانی و شیطانی در قلمرو نفس به فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق می انجامد که دستاوردهای مهمی مانند تجلی حق با توحید افعالی، اخراج شیطان موسوس از نفس، ترک رسوم خلقی و فنای تعینات ملکی را در پی دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۶۰). نخستین شرط سیر الی الله در سلوک عملی از نظر

امام علیه السلام، خروج از بیت مظلّم نفس و خودخواهی به واسطه تفکر است. با خروج از بُعد ناسوتی نفس، آثار ناسوتی نفس نیز پنهان می‌شود و سفر سلوکی تحقق می‌یابد. بنابراین با تجلّی توحید افعالی، فنای افعالی تحقق می‌یابد و این نخستین فنای نفس است که سالک در آن تنها خداوند را فاعل حقیقی در انجام افعال کمالی می‌بیند. از نظر امام علیه السلام چنین سفری در اصل به سالک معصوم علیه السلام مربوط است که نخستین تجلی حق تعالی در مقام الوهیت است و با ظهور اسما و صفات بر قلب سالک رخ می‌دهد و تا تجلّی الوهیت در مقام احدیت که ظهور جمع اسمائی است، در سفر اول امتداد می‌یابد. سالک غیر معصوم با پیروی از کشف‌های سالک معصوم علیه السلام باید نفس را پاک سازد و با سلوک عملی و تقوا به شناخت نفس و مقام فنای نفس راه یابد.

از دیدگاه امام خمینی علیه السلام سفر الی الله وقتی تحقق می‌یابد که نفس سالک به تهی‌واری برسد و نفس به‌هنگام شهود حق تعالی از تعلق‌ها و تصورات حاصلی فارغ گردد. به باور ایشان، معنای تأویلی آیه «وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ» (نساء، ۱۰۰)، خروج سالک به سوی خداوند از بیت نفس است که با ریاضت و تقوای کامل انجام می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که تعلق‌های تعینی همراه نفس نباشد. با این شرط، تجلی الوهیت و مقام ظهور اسما و صفات بر قلب عارف تحقق می‌یابد که فنا و حیرت عارف را در پی دارد. اگر عنایت الهی شامل وی شود، وحشت مرتفع گردد و عارف به خود آید، از آن پس با قدم عشق سیر الی الله را آغاز می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۲۶).

۳-۳. سفرهای معرفتی چهارگانه نفس

«سفر اول» از خلق به سوی حق مقید است که با برداشته‌شدن حجاب‌ها از نفس (جنبه خلقی)، به واسطه ظهور فعلی حق در مراتب اکوان (جنبه حقیقی)، جمال حق را شهود می‌کند. از نظر امام خمینی علیه السلام سفر معرفتی نفس به سوی حق تعالی به تعداد انفس خلایق است و سفر نفس سالک در مراتب اسفار اربعه تحقق می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۷۶،

۱. با عمل به شرع که کشف معصوم علیه السلام است.





ص ۲۰۸). آفریدگار در مرتبه فیض منبسط که مرتبه فعل الهی است، در مظاهرش با بصیرت باطنی نفس رؤیت می‌شود و عارف سالک کثرت‌های مظاهری را نشانه حق می‌داند که توان جلب نفع و دفع ضرر را ندارند.

«سفر دوم» از حق مقید به حق مطلق است که سالک هویت‌های وجودی مظاهری را مضمحل و تعینات خلقی را مستهلک می‌بیند. با ظهور وحدت تام قیامت کبری را شهود می‌کند و در این مقام است که حق تعالی با مقام وحدانیت بر وی تجلی می‌کند. در این مقام سالک کثرت‌های خلقی را نمی‌بیند و از ذات، صفات و افعال خود در حق فانی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۸).

«سفر سوم» از حق به سوی خلق حقی با معیت حق تعالی است که از احدیت جمعی به اعیان ثابته سفر می‌کند. حقایق اشیا، کمالات و ترقی آنان به مقام اول و بازگشت آنها به وطن اصلی‌شان برای وی کشف می‌شود. تا زمانی که در این سفر قرار دارد، در این سفر به مرتبه‌ی از نبوت می‌رسد که نبوت تشریحی نمی‌باشد، زیرا حقیقت نبوت خبردار شدن از اسما و صفات و افعال حق است (امام خمینی، ۱۳۸۸، صص ۱۵۵-۱۵۶).

«سفر چهارم» از خلق حقی یعنی بعد از شهود اعیان ثابته [خود و دیگر ممکنات] به سوی خلق عینی (اعیان خارجی) با معیت حق است که وجود سالک حقانی می‌گردد. در این مرتبه، سالک جمال حق را در تمامی کثرت‌ها و مظاهر خلقی مشاهده می‌کند و جایگاه‌های عینی هر یک از کثرت‌های مظاهری را که در مرتبه علمی (در سفر سوم) شهود کرده بود، در اینجا به گونه عینی می‌شناسد و از چگونگی رجوع عینی کثرت‌های مظاهری به سوی حق در قوس صعود آگاه می‌شود.

از نظر امام خمینی علیه السلام سفرهای معرفتی چهارگانه دراصل به سالک معصوم علیه السلام مربوط است. همه رسولان صاحب شریعت چهار سفر را می‌پیمایند؛ ولی تفاوت مراتب آنها در اسمی است که به آن رسیده‌اند. در این میان، نبی خاتم علیه السلام به اسم اعظم «الله» رسیده و شریعت وی خاتم شریعت‌هاست. هر صاحب سیری که پس از نبی صاحب شریعت، سفرهای فوق را به اتمام برساند، به شرط آنکه در دایره همان اسم نبی مشرّع باشد، تابع وی خواهد بود و پس از نبی خاتم علیه السلام هر سیری که انجام شود در دایره اسم اعظم «الله»

است و همه سالکان تابع شریعت نبی خاتم صلی الله علیه و آله هستند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶).

سفر از احدیت به اعیان ثابت، یعنی در این مرحله سالک با تعلیم الهی یا با کشف حجاب‌ها از چهره اعیان ثابت وی و دیگر اشیاء، علم جامع به گذشته و آینده خود و دیگران برایش حاصل می‌شود؛ از همین رو علم سالک در این مقام با علم خداوند یکی می‌شود؛ با این تفاوت که علم خداوند ذاتی، و علم سالک اعطائی و عرضی است (محلّی الدین، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶).

درواقع رسیدن به چنین مقامی به سالک معصوم علیه السلام مربوط است. گرچه از نظر ابن عربی هر سالکی در سفر دوم، اعیان ثابت را می‌شناسد، اما عذر وی را باید پذیرفت که تفکر سنی مذهب وی بیش از این درباره شناخت مقام عارف معصوم علیه السلام کشش ندارد. خلاصه معرفتی درباره خلافت و ولایت عارف معصوم علیه السلام از یک سو به نتایج ناگواری از جمله خلط مقام سالکان معصوم علیه السلام و غیر معصوم انجامیده و از سوی دیگر در تعامل‌های اجتماعی، پدیده تروریسم تکفیری را پدید آورده که بر مبنای آموزه‌های جعلی ابن تیمیه، مانع سلوک معرفتی امت اسلامی شده است. در مقابل، در نظام فکری امام خمینی رحمته الله علیه سفرهای چهارگانه دراصل به رسولان الهی که صاحبان شریعت‌اند اختصاص دارد؛ به ویژه به رسول خاتم صلی الله علیه و آله که صاحب مقام جمعی، و دارای شریعت جامع و کامل است. ایشان دراصل به مقام معرفتی سفرهای چهارگانه رسیده [و رهاورد این سفرها، کشف معصومانۀ وی به نام وحی است]؛ ولی رسیدن اولیای کمال معصوم علیه السلام به مقام سفرهای چهارگانه به سبب سنخیت روحانی آنان با رسول خاتم صلی الله علیه و آله و مقام عصمت آنهاست (امام خمینی ۱۳۷۶، ص ۸۹).

۳-۴. فنای نفس نزد اکهارت با شهود وحدت وجود

سفرهای معرفتی نفس در تفکر مایستر اکهارت در چارچوب اسفار اربعه یاد نشده، ولی ایشان از طریق خودشناسی و معرفت نفس؛ یعنی با روش تجربه انفسی به شهود وحدت

۱. اوصیای معصوم نبی خاتم صلی الله علیه و آله.





وجود می‌رسد. شهود وحدت وجود اکهارتی در مراتب معرفتی نفس با شهود وحدت وجود از طریق فنای نفس نزد امام خمینی علیه السلام تفاوت دارد؛ چون مبانی معرفتی اکهارت و امام علیه السلام متفاوت‌اند. در مسیحیت خداوند تا مرحله انسان تنزل داده می‌شود. در واقع خداوند متجسد و انسان‌وار می‌شود و از این رو اکهارت ابایی ندارد که فنای نفس را به معنای استحاله و ذهاب نفس در خدا بداند. لذا او همواره کلماتش را تصحیح می‌کرد؛ گاهی مرتبه ذات الهی را فراتر از وجود می‌دانست و می‌کوشید فنای نفس را در ورای اقامیم ثلاثه تفسیر کند؛ در عین حال واحد فراتر از تثلیث در تفکر عرفانی اکهارت از طریق تجلی، به تثلیث تفسیر می‌شود.

بنابراین وقتی ایشان با ایمان مسیحی سخن می‌گویند و به باورهای مذهبی خود رنگ عرفانی می‌دهد، به تثلیث و تجسد مسیح علیه السلام (بودن کلمه یا مسیح در خداوند) روی می‌آورد و تلاش می‌کند به گفته‌های یوحنا (شاگرد مسیح) پای‌بند باشد. وی در اوج شطح‌گویی و اظهار اتحاد با خدا در مقام شهود وحدت وجود، فنای سالک در حق را فرا زمانی - مکانی دانسته و تا حدی از باور تثلیث دور می‌شود و فنای سالک را در ورای اقامیم ثلاثه می‌داند که در آنجا جز واحد چیز دیگری وجود ندارد.

همین روش اکهارت موجب شد که متکلمان مسیحی این سخن وی را که «هر تمایزی، خواه در طبیعت یا در اشخاص از خدا به دور است؛ یعنی خود طبیعت این شیء واحد، یگانه است و هر یک از اشخاص واحد عین طبیعت است»، محکوم کنند. آنان تصور کردند از نظر اکهارت تمایز اشخاص در الوهیت پس از وحدت در طبیعت است؛ به طوری که وحدت در فراسوی تثلیث است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۷). اکهارت وقتی از اوج وحدت وجود و فنای سالک سخن می‌گوید، از خدای متعارف مسیحی دست برمی‌دارد؛ از این رو میان ذات ربّ الارباب (Godhead) [احدیت] و خدا در مرتبه الوهیت (God) [واحدیت] تفاوت می‌گذارد. به باور او در مقام احدیت، همه ترجیح‌ها و تمایزها ناپدید می‌شود و خدا در این مرتبه فراتر از خیر و شرّ است؛ چون در مرتبه احدیت هیچ آفرینش و کنشی نیست؛ بلکه آفرینش در مرتبه واحدیت است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۵۷).

بنابراین آرای اکهارت و امام خمینی علیه السلام در اصل وحدت وجود اشتراک دارند؛ ولی مبانی دینی هر کدام بر آرای عرفانی آنان تأثیر گذاشته است. شهود وحدت وجود در تفکر امام علیه السلام از باور مذهبی توحید واقعی نشئت می‌گیرد که نفس در اوج طهارت از طریق انجام تکالیف الهی به فنای شهودی نائل می‌گردد؛ در حالی که شهود وحدت نزد اکهارت به‌رغم اینکه حالتی ربوبی است و از مقام الوهی متمایز می‌باشد، در ورای اقایم ثلاثه به وحدتی نامتمایز نائل می‌شود؛ ولی همین وحدت نامتمایز به تثلیث منتهی می‌شود. زیرا «واحد نامتمایز» خود را در آن تشخص سه‌گانه (اقانیم ثلاثه)، متجلی و متمایز می‌سازد. احتمالاً فنای نفس سالک در همان مرحله وحدت نامتمایز است. اکهارت می‌پرسد کسی که نفس فردی مستقل خود را در وحدت الوهی وانهاده باشد آیا خود را باز می‌یابد؟ و پاسخ می‌دهد که خداوند دقیقه‌ای برای نفس فردی باقی گذاشته است تا به خود باز گردد و مخلوق بودن خود را در یابد؛ دقیقه‌ای که می‌گذارد «من» در نفس فردی و جزئی خویش حتی هنگامی که در وحدت الوهی ناپدید شده است، همچنان باقی ماند. کلمه «ناپدید» به یکسانی خدا و نفس اشاره دارد. واژه «دقیقه» بیانگر تباین و نایکسانی [خدا و نفس سالک] است (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).

۳-۵. شهود وحدت وجود رهاورد فنای نفس

شناخت نظری نفس در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناسی آن، شناخت نظری «وحدت وجود» را در پی دارد؛ اما شناخت سلوکی نفس نزد سالک الی‌الله، وی را به معرفت شهودی «وحدت وجود» رهنمون می‌نماید و مهم‌ترین رهاورد معرفت فنای نفس، «شهود وحدت وجود» است. از منظر عارفان فقط وجود حق تعالی اصیل است و غیر حق به آن وجود اصیل وابسته است که از ازل تا ابد به لحاظ نداشتن استقلال وجودی معدوم‌اند. این نوع شناخت و جهان‌بینی، خروجی سفر و تحولات معرفتی نفس عارف است که تفسیر متمایز از دیگر متفکران درباره ارتباط خالق و مخلوق ارائه می‌دهد.

اکهارت وجود خداوند را بر مبنای ادراک خداوند تفسیر می‌کند و در پاسخ این پرسش که آیا در خدا وجود و ادراک یکی هستند؟ پاسخ مثبت می‌دهد. از نظر وی علم





و ادراک الهی زاید بر ذاتش نیست که بگوییم خدا وجودی است که خود را ادراک می‌کند؛ بلکه خدا عقل و ادراک است. ادراک یا تعقل شالوده وجود او یا وجود اوست. اکهارت با استناد به سخن یوحنا، می‌گفت: «خدا در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود» و «هر چیزی به واسطه کلمه ساخته شده است» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۲). منظور اکهارت این است که میان علم و ذات الهی دوئیت نیست. وجود و ذات الهی با علم وی اتحاد دارد؛ بنابراین اگر کلمه به معنای علم الهی باشد، روشن است که میان علم و ذات الهی دوگانگی نیست و اگر کلمه به معنای عیسی تفسیر شود، در این صورت نیز خداوند به او علم دارد و «کلمه»، مظهر خداست که در مرتبه فعل الهی (مرتبه فیض منبسط) عیسی به عنوان انسان کامل معصوم سرسلسله واسطه فیض خواهد بود. مظهر در حکم عدم و وابسته به اصل وجود واحد خداست و در مقابل خدا قرار ندارد تا تباین میان ظاهر و مظهر فرض شود.

این تحلیل که ادراک و وجود الهی یکی است، در سخن «ژیلسون» به خوبی مشهود است:

اکهارت همواره بر وحدت خدا تأکید داشت و وحدت واقعی را ویژگی موجود عاقل می‌دانست و معتقد بود خدا در وهله اول ادراک است. ذات محض الهی که پدر است، ادراک است و از پرباری این ذات محض است که پسر (حیات) و روح القدس (وجود) به وجود می‌آیند؛ بنابراین از نظر اکهارت خدا در ذات و وجود یکی است. این همانی ذات و وجود تنها در خداست؛ [اما] در مخلوق، ذات و وجود متمایزند؛ از این رو وجود و ماهیت در خدا یک چیز است و وجود همان ذات خداست. در مقابل، چیستی (ماهیت) و وجود شیء متفاوت است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۷).

به‌رحال اکهارت دیدگاه‌های خود را معمولاً بی‌باکانه توصیف می‌کرد و به همین جهت، از سوی کلیسا به کفرگویی متهم می‌شد. او معتقد بود:

[خدا وجود است]. بیرون از خدا هیچ چیز نیست؛ چون بیرون از وجود چیزی نیست. خدا خالق بیرون از خود نیست؛ نباید تصور کرد که خدا مخلوقات را

بیرون از خود آفرید؛ بلکه آنها را از عدم به وجود آورد که آن را در خدا یافتند و داشتند؛ زیرا خود او وجود است و بیرون از علت نخستین هیچ چیز وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۸).

در نتیجه از نظر اکهارت موجودات امکانی، فعل آفریدگار و تعینات آن وجود واحدند؛ از این رو مخلوقات بیرون از وجود واحد نیستند و حلقه‌های فیض منبسط خداوند هستند.

۳-۶. تقریب شهود وحدت با شناخت وابستگی مظاهر

آفرینش از عدم و معدوم بودن غیر خدا در عرفان اسلامی و مسیحی وجه مشترکی است که در آرای عارفان به روشنی اظهار شده است. در این میان، نفس انسان نیز مشمول این نیستی عرفانی می‌شود که بنیان عنصری-مادی آن ماده تنفر آور (نطفه) است. مطابق گزاره‌های دینی و اعتقاد عارفان، انسان با شناخت پستی اصل خود عصیان را کنار می‌گذارد و به شناخت حق نائل می‌شود (غزالی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). در نتیجه می‌فهمد که وجودش عارضی، غیر حقیقی و افاضه اوست؛ عارفان با ادراک حقیقت نفس خود، معراج و صعود خود به سوی حق را کامل می‌کنند و به عیان در می‌یابند که غیر از خدا وجودی ندارد و آنچه از مظاهر الهی که غیر حق و مستقل به نظر می‌رسد، هالک است؛ چون مخلوق در ذات خود عدم محض است و موجود بودن آن از وجود حق است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۶).

مطابق رویکرد عرفانی، یکی از قضیه‌های محکوم شده اکهارت که ناظر به معدوم بودن و بطلان غیر خدا بود، این گونه آغاز می‌شد: «همه مخلوقات عدم محض اند»؛ [به این معنا که] «همه مخلوقات در وجود خود به حضور خدا وابسته‌اند و مستقلاً وجودی ندارند و بدون خالق آنها به هیچ تقلیل می‌یابند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۵). به اعتقاد او، خدا در آغاز (در خود) آفرید؛ زیرا خدا مبدأ است، برای خدا گذشته و آینده‌ای وجود ندارد. برای او همه چیز حاضر است، پس او کار خود را در آغاز خلقت پایان برده، خدا آغاز و پایان هر چیز، اولین و آخرین است؛ او در حال ازلی





وجود می‌یابد که در آن حال، هر چیزی را به نحو ازلی می‌آفریند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۳).

مبنای عرفانی اکهارت بیشتر متأثر از آموزه‌های کتاب مقدس و گزاره‌های کلام مسیحی بود؛^۱ لذا به کلمات یوحنا تمسک می‌کرد و با استفاده از آیه فصل نخست «سفر پیدایش» که «در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید»، آغاز را به خدا (حال ازلی خدا) ارجاع می‌داد و آفرینش جهان را همزمان با ایجاد پسر می‌دانست؛ به گونه‌ای که آفرینش و خلق هر چیزی به وساطت پسر است. بر این اساس، واسطه بودن «کلمه» در آفرینش دیگر مخلوقات که یوحنا به کار برده بود، نزد اکهارت به پسر خدا تفسیر می‌شود؛ اما با تفسیر «پسر» به مظهر و فعل الهی که واسطه فیض الهی است، سخن اکهارت تصحیح می‌شود.

بنابراین عارفان اسلامی و مسیحی بر مستقل نبودن مظاهر هستی تأکید دارند. امام خمینی ره تصریح دارد که تحقق حیات، علم و قدرت در مخلوقات با افاضه‌ای الهی است؛ بدون نور الهی همه جهان در ظلمت عدم و بطلان‌اند. سالکی که قلبش به نور معرفت روشن باشد، جز نور جمال جمیل الهی، همه چیز را باطل و معدوم می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). از دیدگاه امام ره فهم بطلان و معدوم بودن عالم و آدم با روش معرفت نفس امکان دارد؛ به گونه‌ای که اگر با شناخت نفس و معرفت قلبی بدانیم که غیر خدا در ذات و کمالات اصالت ندارد، متوجه حقیقت خواهد شد و عشق به جمال جمیل علی الاطلاق و تنفر از غیر او که در سرشت انسان نهفته است، در قلب جلوه‌گر می‌شود. توصیه امام خمینی ره در سلوک عملی به ادراک قلبی و باطنی حقیقت مطلق و بطلان مظاهر امکانی، این است که سالک الی الله جهات پراکنده اباطیل، اعدام و نواقص امکانی را از «قلب» که مرکز نور فطرت است دور سازد و به کمال مطلق تمرکز کند. ایشان، رهنمود امام صادق علیه السلام را - که «باید به هنگام توجه به خداوند، توجه به غیر از قلب تهی گردد» - ناظر به معرفت قلبی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۳۰).

۱. هر یک از پنج کتاب اول عهد قدیم تورات.

تهی سازی معرفت غیر خدا در مواجهه با خداوند که رهنمود همه سالکان معصوم علیهم السلام است، در واقع بیان حال شهودی است که در حال فنا، تهی وارگی رخ می دهد؛ اما در مورد عارف غیر معصوم مرتبه فنا پایین تر از درجه عارف معصوم علیهم السلام رخ خواهد داد. تفاوت مراتب معرفت شهودی و مراتب فنا متناسب با طهارت نفس و ولایت پذیری، در میان عارفان پیرو اهل بیت علیهم السلام و غیر آنان مطرح است؛ همان گونه که درجه ایمان سلمان و اباذر تفاوت داشت؛ بنابراین سالک معصوم علیهم السلام به هنگام مواجهه با خداوند در واقع سیر معرفتی نفسانی دارد که به صورت دو نیم دایره صعود و نزول به معنای قطع علاقه از کثرت ها و توجه به کثرت ها ترسیم می شود. در نیم دایره صعود اوج صیروت نفس و شهود ملکوتی اوست که متناسب با حال وی زود یا دیر به پایان می رسد. در این وضعیت، ارتباط خلقی وی به گونه ای ضعیف می شود که تعلقات و آگاهی های حصولی از نفس وی تهی می گردند. همان گونه که تیر شکسته را هنگام نماز و مواجهه با خداوند از پای امیرالمؤمنین علیه السلام بیرون آوردند؛ زیرا در اوقات متعارف شدت درد بیرون کشیدن تیر را ناممکن ساخته بود (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۲۹۷). در نیم دایره نزولی که به معنای توجه به کثرت های خلقی و بازگشت به وضعیت متعارف است، سالک معصوم علیهم السلام از آن حالت فارغ ساختن نفس، یعنی از «نفس بسیط محض» و از «مقام قرب نوافل» باز می گردد. در مقام توحید فعلی، فعل عارف مستند به خداست.

امام خمینی رحمته الله علیه رهنمود سالک معصوم علیهم السلام را برای آن دسته از سالکان محبوب می داند که نمی توانند حالات معرفتی قلبی خود را حفظ کنند و میان وحدت و کثرت جمع نمایند. باید به هنگام توجه به حق و استقبال قبله، از دنیا و آنچه در اوست مأیوس گردند و از خلق و شئون آنها قطع طمع کنند. تجلی جلوه های حق تعالی پس از تهی سازی «قلب» از شواغل خلقی امکان دارد و از این طریق شهود و ادراک «عظمت حق» در «مرتبه معرفت سیر روح» میسر می شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). تهی سازی نفس از مشاغل طبیعی و فارغ ساختن آن از فکر غیر حق برای غیر سالک تا حدودی نامفهوم است. به هنگام مواجهه با خداوند و به نماز ایستادن، برای غیر عارف ماجرای شیطنت نفس اماره و هجوم تصورات موهوم و مشاغل دنیوی آغاز می گردد و بسیاری از



گرفتاری‌های فراموش شده جوانه می‌زنند؛ از این رو مؤمن غیر عارف، مقام فنا، راز نماز و دیگر مسائل باطنی عرفانی را درک نمی‌کند.

۴. مؤلفه‌های مشترک فنا در آرای امام خمینی و اکهارت

از مطالب پیش گفته در یافتیم که در منظومه عرفانی امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت درباره آموزه «فنا» مؤلفه‌های مشترکی وجود دارد که از آن میان می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «وحدت وجود» مهم‌ترین اصل عرفانی و مبنای محوری فنای عرفانی اکهارت و امام خمینی علیه السلام به شمار می‌آید و بررسی چستی فنای سالک در وجود واحد شخصی نامتناهی بر این مبنا هموار می‌گردد.

۲. ولایت انسان کامل نیز مبنای دیگر فنا در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت است؛ زیرا از بودن عیسی علیه السلام (بودن کلمه) در خداوند در اندیشه اکهارت می‌توان معنایی عرفانی ارائه کرد و عیسی علیه السلام را به عنوان انسان کامل و واسطه فیض الهی تفسیر کرد؛ همچنان که در عرفان اسلامی نیز عیسی علیه السلام را دارای مقام ولایت کبری و مقام نبوت عامه ازلی دانسته‌اند؛ زیرا دیگر پیامبران الهی نبوت را از مشکات نبوت عیسی علیه السلام دریافت کرده‌اند. به هر حال، مطابق آموزه‌های اسلامی، عیسی علیه السلام در آخرالزمان همراه مهدی موعود علیه السلام ظهور می‌کند و معنای همراهی او با قائم آل محمد علیهم السلام این است که عیسی علیه السلام به امام عصر علیه السلام کمک خواهد کرد تا بشر را به کمال و سعادت هدایت کنند.

به این ترتیب، فنای نفس سالک همواره به معنای تحول نفس و رنگ‌پذیری آن از کمالات الهی به عنوان منشأ تمام کمالات است که مطابق دیدگاه اکهارت، در خداوند یا در عیسی علیه السلام فانی می‌گردد و از خداوند یا عیسی علیه السلام رنگ حقانی می‌گیرد (Eckhart, Sermon, 1986, p. 25). در این صورت، فنای نفس به معنای تقرب ولایی به آفریدگار سبحان یا به ولایت عیسی خواهد بود که هر دو یک ولایت‌اند. بر این اساس، نقش انسان کامل در واسطه‌بودن وی برای تقرب فنای سالک به خداوند است؛ زیرا فایده انسان کامل در طول زمان به عنوان حلقه‌های فیض منبسط و فعل الهی، این است که او هدف اصلی



خلقت است، اما اهداف متوسط کمالی بشر مانند تقرب به خداوند از طریق عبادت و شناخت آفریدگار مبتنی بر وجود انسان کامل امکان‌پذیر است. فنای نفس سالک که بالاترین مرتبه تقرب به خداوند است، با پیروی از ولایت انسان کامل امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا ولایت او همان ولایت خداست.

۳. تجرد نفس، سومین مبنای مشترک در آرای اکهارت و امام خمینی علیه السلام است که شرح آن در بحث حرکت جوهری نفس گذشت. در بینش اکهارت، با تمسک به قرائنی مانند «بی‌رنگ بودن ذات نفس»، «تفکیک میان ذات و قوای آن»، اتحاد و رنگ‌پذیری نفس از تعینات الوهی و شهود مرتبه واحدیت الهی می‌توان به تجرد نفس پی برد؛ هرچند در سخنان اکهارت تجرد نفس از اتحاد نفس مجرد با عیسی یا اتحاد با خدا فهمیده می‌شود (Mc Ginn, 2009, p. 165)؛ ولی اتحاد نفس با خداوند یا با عیسی علیه السلام (به عنوان انسان کامل) را به معنای حقانی شدن ذات نفس دانستیم.

نتیجه‌گیری

مبانی عرفانی مشترک آموزه فنا به‌رغم برخی افتراق‌ها در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت نشان داده شد. فنای نفس در آرای این دو عارف بر مبنای تجرد نفس، تحول نفس به حالات محو و صحو، متناسب با ظرفیت وجودی و طهارت نفس، از منظر وجودی است؛ اما شهود حق تعالی با فنای معرفتی است که نفس سالک از دیدن غیر حق تهی می‌گردد. فنای نفس به معنای حقانی شدن و رنگ‌پذیری آن از اسما و صفات خداوند است و شهود «وجود واحد الهی» را در پی دارد. نفس در قوس نزول، جسم را در جهان ناسوت به کمال طبیعی می‌رساند و از طریق کمال معنوی، طهارت، انجام تکالیف الهی و ریاضت به شهود راه می‌یابد؛ آن‌گاه در قوس صعود به کمال نهایی (لقاءالله) وصول خواهد یافت.



فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۲. اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. استیس، والترت. (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه (مترجم: خرماهی، چاپ هفتم). تهران: سروش.
۴. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). سر الصلاة (چاپ ششم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸الف). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸ب). شرح دعاء السحر (مترجم فارسی، چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس (چاپ دوم). قم: پاسدار اسلام.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریح مختوم (ج ۲-۵). قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). سیره پیامبران در قرآن (ج ۷). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب). تسنیم (ج ۲۰). قم: اسراء.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). انسان و قرآن. قم: قیام.
۱۵. صدر المتألهین، محمد. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۷، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. غزالی، محمد. (۱۳۸۶). احیاء العلوم (مترجم: خوارزمی، چاپ ششم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. غزالی، محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الغزالی (چاپ اول). بیروت: دالفکر.



نظر
صدر

۱۸. فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۸، چاپ دوم). قم: هجرت.
۱۹. کابلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (مترجم: ابراهیم دادجو، ج ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۱. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.
۲۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۸۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. محیی الدین، محمد. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم (ج ۱). قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
24. Blakney Raymond, Bernard. (1941). *Meister Eckhart A Modern Translation*. New York: Hpper and Brothers Publishers.
25. Ekhart, Meister. (1986). *Teacher and Preacher*. New York: Paulist press.
26. McGinn, Bernard. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. (Maurice O'C. Walshe, Trans. and Ed.). New York: Crossroad Publishing Company.



نظر
صدر

References

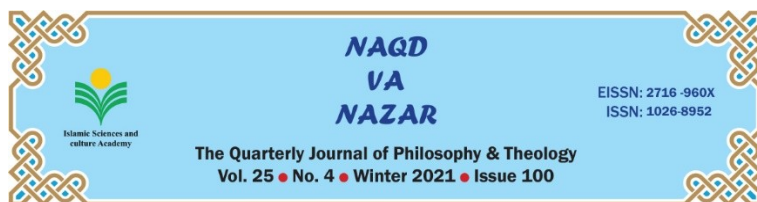
1. Ardabili, A. (1381 AP). *Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
2. Ayatollah Khomeini. (1376 AP). *Mesbah al-Hedayat ila al-Khilafah wa al-Walaya*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
3. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *The Secret of Prayer* (6th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
4. Ayatollah Khomeini. (1388 AP a). *Explanation of forty hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
5. Ayatollah Khomeini. (1388 AP b). *Sharh Du'ae sahar* (2nd ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
6. Ayatollah Khomeini. (1410 AH). Interpretation of Fusus al-hikam and Misbah al-uns (2nd ed.). Qom: Pasdar Islam. [In Arabic].
7. Blakney Raymond, B. (1941). *Meister Eckhart A Modern Translation*. New York: Harper and Brothers Publishers.
8. Copleston, Frederick-Charles. (1388). *History of Philosophy* (I. Dadjoo, Trans., Vol. 3). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
9. Ekhart, M. (1986). *Teacher and Preacher*. New York: Paulist press.
10. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-Ayn* (2nd ed., Vol. 8n). Qom: Hijrat. [In Arabic].
11. Ghazali, M. (1386 AP). *The Revival of the Religious Sciences* (M. M. Kharazmi, Trans., 6th ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
12. Ghazali, M. (1416 AH). *al-Ghazali Collection of Letters*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].



13. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *Man and the Quran*. Qom: Qiam. [In Persian].
14. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (3rd ed., Vol. 15). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]. [In Arabic].
15. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *The real life of man in the Qur'an*. Qom: Esra. [In Persian].
16. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Rahiq Makhtum* (Vols. 2-5). Qom: Esra. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Shams Tabrizi*. Qom: Esra. [In Persian].
18. Javadi Amoli, A. (1389 AP a). *The biography of the prophets in the Qur'an* (Vol. 7). Qom: Esra. [In Persian].
19. Javadi Amoli, A. (1389 AP b). *Tasnim* (Vol. 20). Qom: Esra. [In Persian].
20. Kakaei, Q. (1381 AP). *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes. [In Persian].
21. Kashani, A. R. (1426 AH). *Sufi terms*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
22. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 81). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
23. McGinn, B. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* (Maurice O'C. Walshe, Trans. and Ed.). New York: Crossroad Publishing Company.
24. Mohiuddin, M. (1946). *Fusus al-Hikam* (Vol. 1). Cairo: Dar Ihya Al-Kotob Al-Arabiyah. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vol. 7). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
26. Stace, W. (1388 AP). *Mysticism and Philosophy* (B. Khorramshahi, Trans., 7th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].



نظر
صدر



The Theory of Embodiment of Actions and Its Theological Applications to Resurrection

Rahim Dehghan¹

Received: 23/11/2019

Accepted: 19/02/2020

Abstract

A requirement for theological discussions today is to account for the role of kalām (Islamic theology) in solving practical problems and to show the consequences of theological theories. This article seeks to account for practical consequences of the theory of the embodiment of actions as a philosophical-theological theory. In this article, I tackle the question: How does the theory of the embodiment of actions impact the solutions to theological problems, particular the problem of resurrection? By adopting an analytic-library method, I show that this theory plays a crucial role in justifying and rationalizing doctrines such as bodily resurrection, divine justice, crime-punishment proportionality, eternal life in the Heaven and the Hell, the nature of the book of actions, metempsychosis, and God's kindly power in afterlife punishments.

Keywords

Embodiment of actions, resurrection, generation, validity, afterlife punishment.

1. Assistant professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: r_dehghan@sbu.ac.ir.

Dehghan, R. (2021). The Theory of Embodiment of Actions and Its Theological Applications to Resurrection. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 25(100), pp. 105-127.

Doi: 10.22081/jpt.2020.56078.1672

نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد

رحیم دهقان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

تبیین نقش علم کلام در حل مسائل کاربردی و نشان دادن پیامدهای نظریه‌های کلامی، از ضرورت‌های مباحث الهیاتی در جامعه امروزی است و از این رو هدف این مقاله، تبیین پیامدهای کاربردی نظریه تجسم اعمال به عنوان یکی از نظریه‌های فلسفی - کلامی است. در این نوشتار به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم که نظریه تجسم اعمال چه تأثیری در حل مسائل الهیاتی به‌ویژه مسئله معاد دارد؟ یافته‌های این پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام شده است، نشان می‌دهد که تبیین معاد جسمانی، عدالت الهی و تناسب جرم و جریمه، خلود در بهشت و دوزخ، هویت صحیفه اعمال، آموزه مسخ، و اقتدار مهربانانه خداوند در مسئله عذاب اخروی از جمله مباحثی هستند که نظریه تجسم اعمال در موجه‌سازی و ارائه تبیین معقول از آنها نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها

تجسم عمل، معاد، تکوین، اعتبار، عذاب اخروی.

۱۰۵



نظریه
تجسم
عمل

نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد

۱. r_dehghan@sbu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

* دهقان، رحیم، (۱۳۹۹). نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر،

Doi: 10.22081/jpt.2020.56078.1672

۲۵ (۱۰۰)، صص ۱۰۵-۱۲۷.

تجسم اعمال بدین معناست که اعمال جوانجی و جوارحی انسان مشتمل بر نیت‌ها و اندیشه‌ها، در عالم پس از مرگ به صورت اجسام برزخی ظاهر می‌شوند و انسان با ملاحظه عین عمل خود به پاداش یا مجازات عمل خود می‌رسد؛ به بیان دیگر طبق این نظریه، باورها و کردارهای انسان یا به تعبیر دقیق‌تر اوصاف و ملکات نفس، پیکری متناسب با جهان پس از مرگ به خود گرفته و در روز قیامت، برای دریافت پاداش و کیفر حاضر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۴). این نظریه در دوران صدرالمতألّهین طرح شد؛ هرچند ایده آن در آثار اندیشمندان پیش از ملاصدرا و حتی به اذعان خود وی، در زمان برخی اندیشمندان یونان از جمله افلاطون و فیثاغورث نیز یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۷۹). با این حال، در نگرش شیخ بهایی و به‌ویژه در نگرش ملاصدرا به این آموزه توجه خاصی شده است.^۱ شیخ بهایی معتقد بود مارها و عقرب‌ها و حتی آتش اخروی، عین همان اعمال قبیح و عقاید باطل انسان‌هاست که در عالم آخرت بدان صورت ظهور می‌یابد؛ چنانکه حور و میوه‌های بهشتی نیز ظهور همان اعمال صالح و باورهای حق است که انسان در دنیا با خود داشته است (بهایی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۶). پس از وی، ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود از جمله اصالت وجود، تشکیکی بودن مراتب وجود، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، و تجرد قوه خیال، تقریری عرفانی - عقلانی از این مسئله ارائه داد. درحالی‌که تا پیش از صدرالمتألّهین، بیشتر اندیشمندان پاداش و کیفرهای اخروی را بر اساس وعد و وعیدهای خداوند بنا بندگانش تحلیل می‌کردند، وی با مبانی فلسفی خود مسئله ماندگاری اعمال در عمق وجود و نفس انسان را طرح کرد و با استفاده از تجرد قوه خیال، تجسم آن را در عالم آخرت به اثبات رساند و معتقد شد صفات و ملکات نفسانی و اعمال انسان در عوالم دیگر به تناسب ویژگی‌های همان عالم و بر اساس اقتضائات آن عالم ظهور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹). در نظر وی، با انجام هر فعل از سوی انسان، اثری در نفس ایجاد می‌شود و با تکرار



۱. البته بزرگانی همچون ابن‌سینا نیز به این نظریه توجه داشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، صص ۱۴۹-۱۵۳).

عمل به تدریج ملکه‌ای حاصل می‌شود که همواره در نفس باقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ج ۷، ص ۸۲).

نظریه تجسم اعمال با آیات قرآن نیز مطابق است و می‌توان درباره پیشینه آن چنین گفت که این نظریه ریشه قرآنی دارد. البته اندیشمندان مسلمان و به‌ویژه ملاصدرا آن را تنقیح کرده و از پیامدهای آن در حل مسائل الهیاتی بهره برده‌اند. با این حال، کاربرد این نظریه در حل مسائل کلامی نشان داده نشده است و این تحقیق، در پی بررسی این مسئله است که نظریه تجسم اعمال، چه پیامدها و کاربردهایی را در حوزه کلام و به‌ویژه مسائل مربوط به معاد در پی داشته است؟ در پاسخ به این مسئله تلاش خواهد شد نخست این نظریه به اجمال تبیین شود و سپس به مهم‌ترین مسائلی پرداخته شود که از طریق نظریه تجسم عمل، تقریر معقول‌تری در کلام اسلامی به خود گرفته‌اند. پیش‌تر درباره پیشینه تحقیق اشاره به این نکته لازم است که تا به حال درباره موضوع تجسم اعمال، با رویکرد فلسفی و کلامی بحث‌های زیادی شده و پژوهش‌های وزینی انجام یافته است؛ اما تحقیق مهمی درباره پیامدهای کلامی این نظریه به‌ویژه در حوزه معاد و ابعاد آن انجام نشده است.

۱. نظریه تجسم اعمال؛ تحلیل نگرش موافقان و مخالفان

همواره دو نظریه قراردادی بودن و تکوینی بودن در ادبیات کلامی اسلامی درباره جزا و پاداش اعمال مطرح بوده است. طرفداران قراردادی بودن عذاب، به آیاتی همچون آیات ذیل استناد می‌کنند که در جزای قراردادی ظهور دارند: «عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ؛ عَذَابٌ خُذُوهُ فَعَلُّوه ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوه ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ؛ او را بگیرید و در زنجیر کنید، سپس او را در دوزخ بیفکند و او را با زنجیری که هفتاد ذراع است ببندید» (الحاقه، ۳۰-۳۲) و یا «خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ؛ او را بگیرید و به میان دوزخ بکشانید، سپس از عذاب آب جوشان بر سرش فرو بریزید» (دخان، ۴۹) و همچنین آیاتی مانند «لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا؛ تا خدا





آنها را به بهتر از آنچه کرده‌اند پاداش دهد» (نور، ۳۸).

درمقابل طرفداران نظریه تجسم اعمال که از تکوینی بودن جزای اعمال سخن می‌گویند، به دسته‌ای دیگر از آیات تمسک جسته و این نظریه را مورد تأیید قرآن کریم می‌دانند؛ به‌ویژه آیاتی که بر زنده و مشهود بودن عمل پس از مرگ دلالت دارند، از این دسته آیات دانسته شده‌اند؛ از جمله «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِّئِيْزُواْ أَعْمَالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ در روز قیامت مردم از قبرهای پراکنده بیرون آیند تا اعمالشان به آنها ارائه شود. هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده باشد، آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره‌ای کار زشت مرتکب گشته باشد، آن را خواهد دید» (کهف، ۷۸)؛ و «وَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا؛ همه اعمال خود را حاضر می‌بینند» (زلزال، ۸) یا «تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا؛ هر کس آنچه کار نیک به جای آورده را حاضر شده می‌یابد» (آل عمران، ۳۰)؛ «مَا تَقَدَّمُواْ لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ آنچه برای خود پیش می‌فرستید، نزد خدا خواهید یافت (بقره، ۱۱۰؛ مزمل، ۲۰)؛ «مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ؛ آنها آنچه می‌خورند جز آتشی نیست که به درون خود می‌ریزند» (بقره، ۱۷۴)؛ «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا؛ درحقیقت در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند» (نساء، ۱۰) و نیز آیاتی که دلالت می‌کنند انسان با عین آنچه انجام داده مواجه می‌شود و عین عمل به عنوان جزا و پاداش به او اعطا خواهد شد. همچنین آیاتی که دلالت می‌کنند جزا، نفس کار و متن عمل است و جز آن چیز دیگری نیست؛ مانند «هَلْ تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ آیا جز بدانچه عمل کرده‌اید، جزا داده می‌شوید؟» (نمل، ۹۰) از آیات موید نظریه تجسم اعمال دانسته شده‌اند. مطابق این آیات انسان در روز قیامت عین عمل را دریافت می‌کند.

در مواجهه با آیات یادشده، دو دسته نظریه در میان اندیشمندان مسلمان می‌توان یافت که هر یک بر ادعای خود دلایلی بیان کرده‌اند:

۱-۱. مخالفان نظریه تجسم اعمال

برخی همچون فخر رازی در تفسیر آیاتی مانند «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ

مُحَضَّرًا؛ روزی که هر کس آنچه از نیکی انجام داده است حاضر می‌یابد» (آل عمران، ۳۰)، معتقدند ممکن نیست خود عمل حاضر شود؛ بلکه آنچه در روز قیامت در زمان محاسبه و در نامه اعمال حاضر می‌شود، آثار اعمال است، نه خود اعمال (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۷). استدلال فخر رازی و طرفداران وی این است که چون عمل انسان عَرَض و فانی است، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم و جوهر درآید؛ به بیان دیگر عرض امری زائل است و نمی‌تواند در نشئه آخرت باقی بماند و اگر بخواهیم به نظریه تجسم اعمال تن دهیم، به طبع باید به انقلاب عرض به جوهر تن دهیم که امری محال است؛ بنابراین مراد از وجدان عمل در آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ» (آل عمران، ۳۰) یافتن خود عمل نیست؛ بلکه یافتن جزای عمل است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۰). فخر رازی همچنین در تفسیر آیه «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ» (تکویر، ۱۴) معتقد است در این آیه حاضر شدن خود عمل مراد نیست؛ بلکه منظور حاضر شدن آثار عمل در نامه اعمال، یعنی همان استحقاق بهشت یا جهنم داشتن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۷). وی همچنین درباره مراد آیه «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا؛ هر کس عمل زشتی کند، فقط کیفری مثل آن خواهد داشت» (غافر، ۴۰) می‌گوید که انسان‌ها به مثل آنچه استحقاق دارند مواجه می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۱۸).

برخی دیگر نیز در این رأی با فخر رازی هم‌نظرند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ آنچه از خیر برای خودتان پیش فرستید، آن را نزد خدا خواهید یافت» (مزل، ۲۰) بیان داشته‌اند که تقدیر آیه چنین است که «تجدوا ثوابه و نفعه عند الله» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۲۲۸). همچنین تفتازانی بر اساس قانون «العَرَضُ لَا بَقِيَّةَ» (زمانین) معتقد است اگر عرض بخواهد باقی بماند، لازمه‌اش قیام عرض به عرض است که امری محال است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۱۶۰-۱۶۱). طبرسی و علامه مجلسی نیز با طرح این مسئله، معتقد شده‌اند که پذیرش نظریه تجسم اعمال، به معنای پذیرش تبدیل شدن اعراض به جوهر است؛ حال آنکه چنین چیزی ممکن نیست و چون اعمال از





مقوله اعراض هستند، ثبات و اعاده عین آنها ناممکن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۶۸).

۲-۱. مدافعان نظریه تجسم اعمال

در مقابل، شیخ بهایی معتقد است عذاب‌های اخروی، چیزی جز همان کردار ناشایست و عقاید باطل در این دنیا نیست؛ همان گونه که نعمت‌های بهشتی نیز جلوه تکوینی کردارهای شایسته انسان در دنیا است (بهایی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۶). ملاصدرا نیز معتقد است صفات و ملکات نفسانی و اعمال انسان در عوالم دیگر به تناسب ویژگی‌های آن عوالم ظهور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹). به باور وی با انجام هر فعلی، اثری در نفس ایجاد می‌شود و با تکرار عمل به تدریج ملکه‌ای در نفس حاصل می‌شود که ثابت و باقی است و این همان هویت فرد در عالم قیامت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ج ۷، ص ۸۲). علامه شعرانی نیز بر همین مبنا معتقد است انسان در روز قیامت با عین عمل خود مواجه می‌شود (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۷۸). علامه طباطبایی نیز از دیگر مدافعان این رهیافت است. به اعتقاد ایشان، انسان با تکرار هر فعلی که انجام می‌دهد، از آن فعل هیئتی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید. اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی، و مطابق با نفسی می‌شود که مستعد و پذیرای آن است، و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود که به فقدان و شرّ برگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۳). علامه جوادی آملی نیز با نقد نگرش فخر رازی، معتقد است پاداش یا کیفر آخرت، تجسم عین عمل است؛ نه امری قراردادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۶). به تعبیر وی، تجسم اعمال را هم برهان عقلی و هم ظواهر آیات تثبیت می‌کند؛ آیاتی همچون «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا؛ روزی که هر کس آنچه از نیکی انجام داده است حاضر می‌یابد»، بر یافتن عین اعمال دلالت دارند و در قیامت عمل هر کسی به صورت‌های گوناگون ظاهر و متصور می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان می‌تواند بگوید عین آن کار را می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۷). افزون بر اندیشمندان یادشده، برخی دیگر نیز نظریه تجسم عمل را پذیرفته‌اند (نک: خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۶۶۰).

۳-۱. نقد رهیافت مخالفان نظریه تجسم اعمال

برای داوری درباره اینکه کدام یک از دو رویکرد یادشده موجه تر است، به بررسی دو دسته یادشده از آیات قرآن باز می‌گردیم. به نظر می‌رسد اولاً آیات ناظر به تکوینی بودن کیفرهای اخروی، ظهور قوی تری دارند؛ برای نمونه «لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ امروز عذر نیاورید؛ چون کیفر شما همان عملی است که انجام می‌دادید» (تحریم، ۷) که بارها در قرآن با این مضمون بیان شده است؛ ثانیاً به تعبیر علامه طباطبایی آیات ناظر بر اعتباری یا قراردادی بودن جزای اعمال در روز قیامت، با نظر به فهم عامه مردم نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۷۶)؛ و از این رو میان دو دسته آیات می‌توان جمع کرد. در عین اینکه به نظر می‌رسد آیات مؤید تکوینی بودن و یا نظریه تجسم اعمال، علاوه بر قوت ظهور، از تعداد بیشتری برخوردارند.

افزون بر این، مفاد روایت‌های موجود در سنت نبوی و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کند؛ از این رو ملاصدرا برای تأیید نگرش خود، روایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خطاب به قیس بن عاصم را بیان می‌کند که فرمود: «ای قیس! تو ناگزیر همنشینی داری که همراه تو دفن می‌شود؛ درحالی که زنده است و تو مرده‌ای. اگر کریم باشی، تو را اکرام خواهد کرد و اگر لئیم باشی، بر تو سلطه خواهد یافت» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۴). ملاصدرا معتقد است پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با این سخن، در پی آن بوده تا کیفیت نشئه آخرت و تجسم اعمال را بفهماند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۷۹). روایت‌های دیگری نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ از جمله بیان امام سجاده علیه‌السلام که فرمود «وَصَارَتِ الْأَعْمَالُ فَلَانْدَ فِي الْأَعْنَاقِ؛ اعمال انسان برگردن وی آویزان خواهد بود» (علی بن الحسین، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰) و نیز امام صادق علیه‌السلام فرمود: «هنگامی که مؤمن مبعوث می‌شود، مثالی را می‌بیند که همراه اوست و همواره به او سرور می‌بخشد. وقتی از او می‌پرسد که کیستی؟ می‌گوید: سروری هستم که در دل برادر مؤمن خود وارد ساختی»^۱.

۱. «إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالٌ يَتَقَدَّمُهُ أَمَامَهُ فَيَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعْمَ الْحَارِجُ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي وَ مَا زِلْتُ تُبَشِّرُنِي بِالشُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ فَمَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ أَنَا الشُّرُورُ الَّذِي كُنْتَ أَدْخَلْتَهُ عَلَيَّ أَحَبُّكَ الْمُؤْمِنُ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ مِنْهُ لِأُبَشِّرَكَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۳۵۲).





علاوه بر قرآن و سنت، مدافعان نظریه تجسم اعمال با بهره‌گیری از ادله عقلی - فلسفی نیز، به نقد نگرش فخر رازی و موافقان وی پرداخته و استدلال مبتنی بر محال بودن انقلاب عرض به جوهر را وارد ندانسته‌اند. شیخ بهایی در نقد مخالفان تجسم اعمال معتقد است حقیقت هر عمل در هر ظرف و جایگاهی، متناسب با همان جایگاه ظهور می‌یابد و بنابراین استبعادی ندارد که چیزی در نشئه دنیا به صورت عرض باشد و در نشئه آخرت به صورت جوهر در آید؛ بسان نور خورشید که در ظرف خارج صورتی متفاوت از ظرف ذهن دارد (بهایی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲). به تعبیر ملاصدرا، هر ماهیتی در هر نشئه‌ای از عالم وجود، آثار و خواص همان نشئه را به خود می‌گیرد و متناسب با اقتضائات همان نشئه ظهور می‌یابد؛ برای مثال آب در عالم طبیعت ویژگی رطوبت و آتش ویژگی سوزاندگی دارد؛ ولی این دو در عالم ذهن، نه خاصیت رطوبت و نه سوزاندگی دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲)؛ ازاین‌رو همان گونه که یک ماهیت می‌تواند در عوالم مختلف نموده‌های متفاوت داشته باشد، صفات و ملکات انسان نیز چنین هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۳)؛ ازاین‌رو مطابق قاعده اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود و نیز حرکت جوهری، اعمال انسان اگرچه عرض است، در اثر اشتداد وجودی، به جوهری ثابت و باقی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۱). علامه جوادی آملی در پاسخ به فخر رازی معتقد است «عمل همان عنوان اعتباری است که با روح عامل ارتباط دارد؛ مثلاً نماز دارای حرکاتی است که از میان می‌رود؛ ولی آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود، همان اثری است که در جان نمازگزار برجا می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۹۳)؛ ازاین‌رو اشتباه افرادی همچون فخر رازی در عرض‌انگاری اعمال فقهی و حقوقی، خلط تکوین و اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۹۳).

۲. پیامدهای کلامی نظریه تجسم اعمال در مسئله معاد

از اصل تبیین نظریه و موافقان و مخالفان که بگذریم، آنچه ارزش یک نظریه را افزون می‌کند کاربردهایی است که می‌تواند در حل مسائل داشته باشد؛ ازاین‌رو آنچه تاکنون

در دفاع از نظریه تجسم اعمال بیان شد، به جهت دفاع از نفس این نظریه در قالب یک بحث کلامی - فلسفی نیست؛ بلکه به دلیل پیامدهای الهیاتی آن به ویژه در مباحث مربوط به معاد و به سبب تأثیراتی است که حل این مسائل در پرورش نفوس انسان‌ها خواهد داشت. برخی از پیامدها و کاربردهای این نظریه، بدین قرارند:

۲-۱. عدالت الهی و تناسب جرم و جریمه

با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان جرم و جریمه و گناه و کیفر، اینکه افرادی مانند کافران و مشرکان باید برای همیشه در جهان دیگر در عذاب به سر برند، چگونه با عدالت الهی سازگار است؟ چگونه می‌توان تصور کرد خدایی قادر و رحیم، بنده ضعیف خود را به دلیل ارتکاب گناهی، به عذابی جاویدان گرفتار سازد؛ به بیان دیگر خداوند در آیات متعددی از قرآن، از عذاب ابدی کافران سخن گفته است؛ مانند اینکه می‌فرماید: «أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ برای کافران عذابی سوزان مهیا کرده که در آن تا ابد جاوید خواهند بود» (احزاب، ۶۴-۶۵) یا «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ همانا کسانی که کافر شدند و ستم کردند، خداوند بنا ندارد که آنها را بیمارزد و به راهی جز طریق جهنم هدایتشان کند تا در آن جاویدان باشند» (نساء، ۱۶۸-۱۶۹).

طبیعی است کسی که مجازات عمل خود را می‌کشد، عملش پاک شود و با پاک شدن عمل، معلول نیز باید از بین برود و جاودانگی عذاب برداشته شود؛^۱ حال آنکه بر اساس اعتقاد به جاودانگی، به بقای معلول در عین زوال علت ملتزم شده‌ایم که امری محال است (ملاصدرا، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۳۹-۴۰)؛ از این رو فخر رازی که تجسم اعمال را

۱. این مسئله حتی در مورد بهشتیان نیز می‌تواند مطرح باشد که چگونه ممکن است فردی به مدت محدودی کار خوب انجام دهد و جایگاه او در بهشت جاودانی باشد. در قرآن می‌خوانیم: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْمَقْرُورُ الْعَظِيمُ» (التغابن، ۹)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ» (بینه، ۸).



نظر
صدر



نپذیرفته، خلود را به معنای مکث طولانی دانسته است: «خلود در این آیات بر طولانی بودن مکث دلالت دارد، نه بر ابدی بودن عذاب» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶) یا اینکه می گوید: «خلود، مفید دوام نیست؛ بلکه مراد از آن طول مکث است» (دغیم، بی تا، ص ۳۱۱). به نظر می رسد فخر رازی در تبیین معنای خلود بی دلیل از ظاهر آیات عدول کرده و خود را به تکلف انداخته است. این در حالی است که نظریه تجسم اعمال توجیه معقولی برای مسئله خلود فراهم می سازد و مادام که چنین توجیه معقولی وجود دارد، دلیلی بر انداختن خود در تکلف نیست. مطابق این نظریه، منشأ جاودانگی در عذاب خود انسان است. کیفیهای اخروی بازتاب عینی و تجسم واقعی اعمال دنیوی است؛ نه آنکه مانند کیفیهای وضع شده از سوی قانون گذاران دنیوی، صرف اعتبار و قرارداد باشد. بر این اساس، رابطه میان اعمال با جزای اخروی، رابطه ای تکوینی و عینی است، نه قراردادی؛ به بیان ملاصدرا عقوبت های آخرت، نه از باب انتقام و نه به جهت تشفی خاطر منتقم است؛ بلکه همان نفوسی که در دنیا اعمالی را انجام داده اند، عین خود آنها هیزم برای آتش جهان دیگر خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۷۲، ج ۷، صص ۸-۱۱). بر این اساس، نفس انسان در این عالم با انجام دادن اعمال خود، صورت هایی را می آفریند که از جان نفس برآمده اند و رابطه آنها با نفس، رابطه اضافه اشراقی است. این صورت ها در عالم آخرت ظهور و فعلیت می یابند.

به بیان متفاوت، بر اساس نظریه تجسم اعمال، رابطه میان جرم و جریمه در مجازات های اخروی از نوع رابطه اعتباری و قراردادی نیست تا توقع تناسب داشته باشیم؛ بلکه از نوع رابطه اتحادی است؛ یعنی خود عملی که انجام می دهیم، هویت و واقعیت بعدی ما را تشکیل می دهد و ما عین همان عمل را در روز قیامت به عنوان پاداش یا جزا خواهیم یافت؛ از این رو قرآن کریم همان طور که در مورد جهنمیان می فرماید: «وَقُوْدُهَا النَّاسُ»؛ هیزم آن آتش مردم هستند» (بقره، ۲۴)، درباره بهشتیان نیز می فرماید: «إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ» (واقعه، ۸۸ و ۸۹)؛ یعنی خود

۱. «إِنَّ الْخُلُودَ يَدُلُّ عَلَى طَوْلِ الْمَكْثِ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّأْيِيدِ».

انسان بهشتی، روح و ریحان بهشت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۶)؛ بنابراین هویت انسان در جهان پس از مرگ با خُلق و عمل خود متحد است؛ از این رو انسان هر عملی که انجام می‌دهد، عین همان عمل را در روز قیامت خواهد دید و از همین رو وقتی پیامبر ﷺ از جبرئیل امین خواست تا آن حضرت را موعظه کند، جبرئیل مسئله تجسّم عمل را به ایشان یادآوری کرد: «يَا مُحَمَّدُ اَعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُلَاقِيهِ؛ هرگونه می‌خواهی زندگی کن، اما بدان که اعمال خود را ملاقات خواهی کرد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۲). انسان با هر انتخاب و با هر نوع عمل، نحوه بودن خود را در جهان پس از مرگ می‌سازد؛ بنابراین مجازات جاودانه اعمال با عدالت و رحمت الهی سازگاری تام دارد؛ زیرا انتخاب خود فرد بوده است. هر انسانی با اراده و انتخاب خود تصمیم می‌گیرد برای خود در جهان پس از مرگ هویت بهشتی یا هویت جهنمی ایجاد کند و این، هویت ابدی او خواهد بود.

۲-۲. تفسیری عقلانی و بی‌تکلف از معاد جسمانی

از دیگر کاربردهای نظریه تجسّم اعمال، ارائه تقریری معقول از معاد جسمانی است که البته بسیار دشوار می‌نماید، تا آنجا که بزرگانی مانند ابن سینا اگرچه به سبب برخورداری از ایمان راستین معاد جسمانی را می‌پذیرند، فهم عقلانی آن را مشکل می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۲۳). در پرتو نظریه تجسّم عمل، معاد جسمانی تبیینی معقول می‌یابد؛ زیرا معنای معاد جسمانی این است که هویت جسمانی انسان در عالم آخرت نمایان می‌شود. بر اساس این نظریه، صفات و ملکاتی که انسان در این جهان به دست می‌آورد، هویت جسمانی او در عالم برزخ و قیامت را تشکیل می‌دهد. مطابق این نظریه، حشر جسمانی انسان، همان تجسّم کردارهای اوست که هویتی را برای او ایجاد کرده است. به اقتضای این نظریه، انسان آفریننده هویت آن جهانی خود است و پیکر او در جهان پس از مرگ، از طریق انتخاب‌ها و اعمال ارادی وی در این دنیا شکل می‌گیرد.

ملاصدرا در مقام مبین نظریه تجسّم اعمال، از تجرد قوه خیال در جهت دستیابی به این تبیین روشن از معاد جسمانی بهره می‌گیرد. به باور او قوه خیال، جوهری است مجرد





که با فروپاشی بدن از میان نمی‌رود؛ بلکه همراه نفس ناطقه باقی می‌ماند و به جهان دیگر منتقل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸). در نظر او، نفس انسان در مراحل ابتدایی با قوه خیال خود می‌تواند صورت‌هایی را در ذات خود خلق کند؛ ولی در مراحل قوی‌تر، همین نفس قادر خواهد بود به آفرینش صورت‌ها در عالم مثال و حتی عالم خارج پردازد؛ از این رو نفس در عالم قیامت، با تصوّر بدن دنیایی خود از طریق قوه خیال، آن را ایجاد می‌کند. ملاصدرا تعبیر «عجبُ الذَّنْبِ» در برخی متون روایی را همان قوه خیال انسان دانسته که پس از مفارقت نفس از بدن به همراه نفس وارد عالم آخرت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۵۳). مطابق این رهیافت، در قیامت به دلیل قوت یافتن قوه خیال، انسان هرچه اراده کند، بی‌درنگ تکوین می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ادراک صور، عین ایجاد آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۴۲-۳۴۳). وی معتقد است قدرت خلق صورت‌های واقعی برای تمام انسان‌ها پس از مرگ ثابت خواهد بود؛ هر چند خیال صالحان به جهت صفای طینت‌شان حور و قصور، و اشقیاء به دلیل خبث طینت‌شان، زقوم یا عقرب‌ها و مارهای اخروی ابداع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴).

از این رو این ادعا که «انسان آفریننده هویت آن جهانی خود است و پیکر او در جهان پس از مرگ، از طریق انتخاب‌ها و اعمال ارادی‌اش در این دنیا شکل می‌گیرد»، در کنار این امر که «در قیامت به سبب قوت یافتن قوه خیال، انسان هرچه اراده کند، بی‌درنگ تکوین می‌یابد»، به خوبی ما را به این امر رهنمون می‌سازد که علم نفس به ذات خویش سبب ایجاد صوری واقعی می‌شود؛ یعنی در عالم آخرت به محض اینکه فرد اعمال خود را تصور کند، عینیت خواهد یافت. این صور پیش از مرگ به صورت بالقوه در نفس موجود بوده‌اند و پس از مرگ در اثر مفارقت از عالم ماده، اشتداد یافته و قابلیت حضور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۴۴). بر این اساس، معاد به معنای بازگشت روح به بدن موجود در عالم دنیوی نیست؛ بلکه به معنای تحقق روح با بدنی عین بدن دنیوی در نشئه اخروی است که از خود نفس نشئت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹).

۲-۳. تبیین معنای صحیفه اعمال

بر اساس نظریه تجسم اعمال، نامه اعمال نیز تعریفی متفاوت خواهد یافت؛ بدین معنا که نامه اعمال انسان نوشته‌ای نیست که در روز قیامت به دست آدمیان داده می‌شود؛ بلکه صحیفه اعمال هر فرد، وجود خود آن فرد خواهد بود. تعبیر «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا؛ بخوان نامه‌ات را که تو خود برای رسیدگی و محاسبه اعمال خویش کفایت می‌کنی» (اسراء، ۱۴) بیانگر همین مطلب است؛ زیرا مطابق این گونه آیات، اعمال انسان توسط خود صاحب عمل محضّر و ظاهر می‌شود.^۱ درحقیقت انسان خود با حاضر شدن و در معرض دید نهادن هویت خویش، نامه اعمالش را احضار می‌کند و می‌خواند.

بر اساس این نظریه، اعمال تمام انسان‌ها در صحیفه وجودی آنها ثبت می‌شود و هویت وجودی آنها کافی است تا روز قیامت بر مبنای آن محاسبه شوند؛ ازاین‌رو هرگونه کیفر و عقاب انسان در عالم آخرت، انعکاس اعمال خود اوست. به تعبیر علامه طباطبایی «جزائی که مردم به‌زودی در برابر عمل خود با آن مواجه می‌شوند، درحقیقت همان عمل ایشان است... اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ هست تا آنکه در روز آشکار شدن نهانی‌ها آن را اظهار نماید» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۶). بر این اساس، نامه عمل هر فرد هویت خود اوست و اینکه قرآن می‌فرماید: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ به‌درستی ما از آنچه شما می‌کردید، نسخه‌برداری می‌کردیم» (جاثیه، ۲۹) و یا «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ؛ هیچ سخنی نمی‌گوید جز اینکه در همانجا مراقبی آماده است» (ق، ۱۸)، نشان می‌دهد که تمام اعمال و حتی اندیشه‌ها و حرکات انسان در صحیفه وجودی او مکتوب می‌شود و به صورت تکوینی هویت فرد در دنیای پس از مرگ را می‌سازد.

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران، ۳۰).





۴-۲. موجه بودن مسخ و تبدیل شدن به صورت‌های حیوانی

در آموزه‌های دینی آمده است که در روز قیامت، انسان‌هایی در هیئت حیوانات ظهور می‌یابند؛ برای مثال در تفسیر آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَأْتُونَ أَفْوَاجًا» روزی که در صور دمیده می‌شود، شما گروه گروه به محشر وارد می‌شوید» (نبأ، ۱۸)، برخی مفسران از جمله فخر رازی به این مطلب اشاره داشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۶۶). برخی دیگر از مفسران نیز بر پایه روایتی از پیامبر ﷺ بیان می‌دارند که در روز قیامت انسان‌ها در قالب ده گروه میمون، خوک و... ظاهر می‌شوند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۰۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۴۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۴۲۴). پیش از تبیین نظریه تجسّم اعمال تصور می‌شد که چون خداوند از برخی افراد به خشم آمده بود، آنها را به حیوان تبدیل کرده است، حال آنکه بنابر نظریه تجسّم اعمال این افراد با دست خود و به اختیار خود هویت انسانی‌شان را به هویتی حیوانی مبدل ساخته‌اند. به طبع فردی که قوه شهوانی‌اش در دنیا بر او غلبه یافته و به اراده خود، تمام رفتارهایش را بر مبنای شهوت و نه عقل انجام می‌دهد، به مرور هویت خوک خواهد یافت و در عالم قیامت که روز آشکار شدن حقایق امور است، هویت واقعی‌اش به صورت حیوانی شهوت‌ران نشان داده خواهد شد. مطابق نظریه تجسّم عمل، در این گونه موارد این اراده الهی نیست که انسانی را به خوک یا میمون تبدیل می‌کند؛ بلکه اراده و اختیار خود انسان است که چنین امری را رقم می‌زند؛ از این رو انسانی که بر خود ظلم کرده باشد، وقتی در روز قیامت هویت خویش را مشاهده می‌کند، خود را ملامت می‌کند و از حسرت بی‌پایان هر دو دستش را می‌گذرد (فرقان، ۲۷).

۵-۲. تبیین رابطه میان انسان و خدا

نظریه تجسّم اعمال تصوّر نادرست برخی متفکران را که تصویری خشن از خداوند ارائه می‌دهند را نیز اصلاح کرده است. کسانی که عقوبت‌های اخروی را از نوع اعتباری و قراردادی می‌دانند، چهره‌ای خشن و غیررحمانی از خداوند ارائه می‌دهند که گویا منتظر

است تا بنده‌ای پا را فراتر از امر و نهی‌های او بگذارد و خلاف حکم او عمل کند تا او را به بدترین وضع عذاب کند. این نگرش تصویر موهوم و ترس‌آوری از خداوند به عنوان عذاب‌دهنده و انتقام‌گیرنده در ذهن انسان‌ها ارائه می‌دهد که با رحمانیت خداوند چندان سازگار نیست؛ اما باورمندی به جزای تکوینی برای اعمال یا همان نظریه تجسم عمل، می‌تواند این تصوّر ناصحیح از خداوند را اصلاح کند. به بیان علامه جوادی آملی، مجازات‌های الهی اگر انتقام هم باشد، انتقام برای تشفی خاطر نیست؛ بلکه انتقامی است که ولیّ مهربان از کودک بازیگوش می‌گیرد، آن‌گاه که به او می‌گوید: «به آتش دست نزن که می‌سوزی» یا «به مار سمی دست نزن که مسموم می‌شوی». چنین نیست که اگر کودک، هشدار ولیّ را نادیده گرفت، در آینده مصدوم یا مسموم شود، بلکه هم‌اکنون مصدوم می‌شود. این آتش که به ظاهر شعله‌ای زیبا دارد، حقیقت آن سوزاننده است و آن مار که به ظاهر نرم است، حقیقتی زهرآگین دارد. کودک چون از سمی و گزنده‌بودن مار و سوزاننده‌بودن آتش بی‌خبر است، فریب نرمی پوست مار یا زیبایی شعله آتش را می‌خورد. در این حال، اگر او با بی‌اعتنایی به سخن ولیّ خود به آتش دست زد، دست‌زدن همان و سوختن همان (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ بنابراین انتقام خدای سبحان از تبه‌کاران بدین‌گونه است که صورت باطنی اعمال آنها را ظاهر می‌کند. درون گناه، آتش و سمّ است، اگرچه در درازمدت معلوم می‌شود و گنه‌کار در قیامت می‌فهمد که به هنگام ارتکاب گناه در واقع سمّ و آتش می‌خورده است. گناه، هم‌اکنون سمّ و آتش است؛ نه اینکه عمل حرام در درازمدت به صورت سمّ درآید و عامل در قیامت مسموم شود. گناه مانند سمّ خوشگوار است که شخص نمی‌داند سمّ است و آن را می‌نوشد و از نوشیدنش لذت می‌برد؛ ولی درون آن هلاکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۴۴).

۲-۶. عینیت یافتن اندیشه‌ها و نیت‌ها در قیامت

مطابق این نظریه، تجسم عمل منحصر به معنای تجسم مادی عمل نیست؛ بلکه آرا و عقاید انسان نیز در باب تجسم عمل داخل است و منظور از عمل در اینجا، تنها عمل





فیزیکی دست، پا، چشم، گوش و زبان نیست؛ بلکه دستاوردهای عقل عملی مانند نیت و خلوص، و اعمال جوانحی را نیز شامل می‌شود که مجرد بوده و قابل توجیه مادی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، صص ۹۰-۹۱)؛ از این رو از جمله پیامدهای نظریه تجسم عمل این است که انسان همواره باید مواظب باشد که به چه اموری می‌اندیشد و اعمال خود را با چه نیتی انجام می‌دهد. طبیعی است که نیت‌ها و اندیشه‌های او در عالم قیامت هویت جسمانی‌اش را رقم خواهد زد. ملاصدرا می‌نویسد: «موطن القیامة موطن ظهور البواطن یحشر الناس علی صور نیاتهم و ملکاتهم؛ قیامت جایی است که باطن اعمال ظاهر می‌شود و مردم صورت نیت‌های خود را مشاهده می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). بر این اساس، اندیشه‌ها و نیت‌های انسان در هویت بخشی به وی در عالم قیامت نقش اساسی دارد و انسان نباید به خود اجازه دهد به هر چیزی بیندیشد، یا اعمالش را با هر نیتی انجام دهد؛ از این رو در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است که «یحشر الناس علی صور نیاتهم؛ انسان‌ها مطابق با صورت‌های نیت‌هایشان محشور می‌شوند» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۳۰۱).

نتیجه‌گیری

مطابق نظریه تجسم عمل، انتخاب‌ها و اعمال انسان در این عالم، سازنده هویت جسمانی وی در سرای باقی است. این نظریه در ادبیات فلسفی - کلامی، توانسته است برخی چالش‌های نظری در حوزه مسائل کلامی را پاسخ گوید و یا تبیین معقول‌تری از آنها به دست دهد. ارائه تبیین موجه از معاد جسمانی، تبیین رابطه اتحادی بین جرم و جریمه در مجازات‌های اخروی، ارائه پاسخی معقول به چالش ناشی از چرایی جاودانگی و پایان‌ناپذیری عذاب‌های اخروی برای کافران و مشرکان، پاسخ به مسئله مسخ برخی انسان‌ها در عالم پس از مرگ، ارائه تصویری رحمانی از خداوند در ارتباط با بندگان، و تعیین بخشیدن به نیت‌ها و اندیشه‌های انسان‌ها در آخرت، از جمله مسائلی است که نظریه تجسم اعمال برای حل آنها به یاری کلام اسلامی آمده است. برای نمونه درباره مجازات‌های اخروی، تا پیش از تبیین شدن نظریه تجسم عمل، تصور برخی مفسران این

بود که حکمت عذاب‌ها و عقوبت‌های اخروی انتقام و تشفی خاطر خداوند و یا عبرت‌گیری مؤمنان و تکرار نکردن اعمال نادرست است؛ ولی این نظریه اثبات کرد که فلسفه عقوبت‌های اخروی، چیزی جز اثر تکوینی اعمال انسان‌ها نیست. تبیین این گونه پیامدها درباره نظریه‌های فلسفی - کلامی، می‌تواند کلام اسلامی را به سمت کاربردی تر شدن سوق دهد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱). قم: بی نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۱، چاپ دوم). قم: بی نا.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۴). لبنان - بیروت: دار الکتب العربی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد (محقق: حسن عاصی). تهران: نشر شمس تبریزی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). الهیات شفا؛ تهران: نشر ناصر خسرو.
۷. بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۱۵ق). الأربعون حدیثاً (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق: عبدالرحمن عمیده، ج ۲). قم: انتشارات رضی.
۹. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان المعروف بتفسیر الثعلبی (ج ۱۰). لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۱). اردن - عمان: دار الفکر.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). معاد در قرآن (محقق: علی زمانی قمشه‌ای، ج ۵). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (محقق: حسن واعظی محمدی، ج ۸). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (محقق: حسن واعظی محمدی، ج ۶). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (محقق: علی اسلامی، ج ۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حر عاملی، شیخ محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۶). قم: بی نا.



۱۶. خفاجی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). حاشیه الشهاب المسماة عناية القاضی وكفاية الراضی على تفسیر البیضاوی (ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۷. دغیم، سمیح. (بی تا). موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدرّ المنتثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۶). قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۱۹. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶). پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان (ج ۳، چاپ دوم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. زین العابدین، علی بن الحسین. (۱۳۷۶). الصحیفة السجادیة. قم: بی نا.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲ و ۶، چاپ دوم). قم: اسماعیلیان.
۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی) (ج ۱ و ۶). اردن - اربد: دار الکتب الثقافی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۴). آغاز و انجام (مقدمه و شرح: حسن حسن زاده آملی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۱۶، ۲۵، ۳۱ و ۳۲، چاپ سوم). لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۷). بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مصحح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشیه (مصحح و مترجم: غلامحسین آهنی). تهران: انتشارات مولی.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مقدمه و مصحح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۲). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵ و ۷). قم: انتشارات بیدار.



۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح أصول الكافي (ج ۱ و ۴). تهران: بی نا.
۳۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (با حواشی: حکیم ملاحادی سیزواری، مترجم: علی بابایی). تهران: انتشارات مولی.
۳۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ ب). المبدأ والمعاد (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۳۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة العقلیه (ج ۷، ۹). بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۳۵. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۱۹، چاپ چهارم). تهران: مکتبه الإسلامیه.



نظر
صدر

References

* *Holy Quran*.

* *al-Sahifa al-Sajjadiyya*.

1. al-Hurr al-amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 16). Qom: n.p. [In Arabic].
2. al-Shaykh al-Saduq. (1362 AP). *al-Khisal* (Vol. 1). Qom: n.p. [In Arabic].
3. al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (2nd ed., Vol. 1). Qom: n.p. [In Arabic].
4. al-Suyuti, J. (1404 AH). *al-Durr al-manthur fi al-tafsir al-ma'thur* (Vol. 6). Qom: Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi.
5. Alusi, M. (1415 AH). *Ruh al Ma'ani Fi Tafsir Qur'an al Azim Wa al Sab' al Mathani* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
6. Bahaei, M. (1415 AH). *The four hadiths* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
7. Daghim, S. (n.d.). *Mostalahat al-Emam al-Fakhr al-Razi*. Lebanon: Lebanese School of Publishers. [In Arabic].
8. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (3rd ed., Vols. 16, 25, 31, 32). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
9. Hashemi Khoei, M. H. (1400 AH). *Minhaj al-Bara'a in Sharh Nahj al-Balaghah* (4th ed., Vol. 19). Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
10. Ibn Jawzi, A. R. (1422 AH). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir* (Vol. 4). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1363 AP). *Kitab al-Shifa'*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1382 AP). *al-Adhhawiyah fi al-ma'ad* (H. Asi, Ed.). Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic].
13. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Ma'ad in the Qur'an* (A. Zamani Ghomshei, Ed., Vol. 5). Qom: Esra. [In Persian].
14. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Tasnim* (H. Vaezi Mohammadi, Ed., Vol. 8). Qom: Esra. [In Persian].

۱۲۵



نظر
صدر

نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد

15. Javadi Amoli, A. (1389 AP a). *Tasnim* (A. Eslami, Ed., Vol. 2). Qom: Esra. [In Persian].
16. Javadi Amoli, A. (1389 AP b). *Tasnim* (H. Vaezi Mohammadi, Ed., Vol. 6). Qom: Esra. [In Persian].
17. Jorjani, A. Q. (1430 AH). *Darj al-Durrar fi Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Vol. 1). Oman: Dar al-Fikr. [In Arabic].
18. Khafaji, A. (1417 AH). *The margin notes of the witness is the name of the judge and the sufficiency of the consent on the interpretation of the ellipse* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
20. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-Rububiyyah fil Manahij al-Sulukiyyah* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic].
21. Mulla Sadra. (1361 AP). *Al-Arshiyah* (Gh. H. Ahani, Ed.). Tehran: Mola. [In Arabic].
22. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Arabic].
23. Mulla Sadra. (1372 AP). *Tafsir of the Holy Quran* (Vols. 5, 7). Qom: Bidar. [In Arabic].
24. Mulla Sadra. (1383 AP). *Sharh Usul al-Kafi* (Vols. 1, 4). Tehran: n.p. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1387 AP a). *al-Shawahid al-Rububiyyah fil Manahij al-Sulukiyyah* (M. H. Sabzevari, Ed., A. Babaei, Trans.). Tehran: Mola. [In Arabic].
26. Mulla Sadra. (1387 AP b). *al-Mabda' wa l-Ma'ad* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Qom: Bustaneketab. [In Arabic].

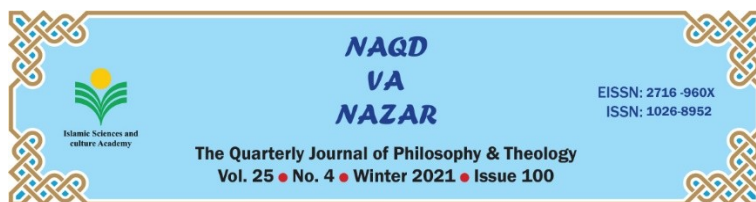


نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

27. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vols. 7, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
28. Nasir al-Din al-Tusi. (1374 AP). *Beginning and ending* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Arabic].
29. Sha'rani, A. (1386 AP). *Allamah Sha'rani's Quranic researches in the Tafsir al-Majma' al-Bayan* (2nd ed., Vol. 3). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
30. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir Al-Kabir: Tafsir Al-Quran Al-Azeem (Al-Tabarani)* (Vols. 1, 6). Arbad: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic].
31. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-bayan fi Tafsir al-Quran* (3rd ed., Vols. 2, 10). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
32. Tabatabaei, S. M. H. (1371 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed., Vols. 1, 2, 6). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
33. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (A. R. Amideh, Ed., Vol. 2). Qom: Razi. [In Arabic].
34. Tha'labi, A. (1422 AH). *al-Kashf va al-Bayan* (Tafsir al-Thalabi) (Vol. 10). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].





The Nature of Man in Barzakh from the Viewpoint of the Transcendent Wisdom: Ḥasanzādih Āmulī's Account

Mahboobeh Golestanifar¹

Ebrahim Alipoor²

Received: 14/05/2020

Accepted: 26/05/2020

Abstract

Barzakh (the intermediate world between this world and afterlife) and psychological changes therein is a controversial issue in Islamic philosophy and theology. Knowledge of the nature of man in barzakh will have a tremendous impact on solutions to issues of happiness and misery as well as human perfection. As to existential degrees, barzakh is lower in existential strength and intensity than intellect and higher than matter, and as to its characteristics and consequences, it enjoys those of both sides. According to Ḥasanzādih Āmulī, the human soul is embodied in an afterlife body in proportion to its psychological characters. The intensity of one's existence is due to knowledge and actions. Adopting an analytic method and by considering the imaginal world (*'ālam al-mithāl*) in Ḥasanzādih Āmulī's view, this paper seeks to provide a clear picture of the relation between the human nature and his eschatology in the world of barzakh, on the one hand, and his this-worldly knowledge and actions, on the other hand. We conclude that the imaginal body always accompanies man, with abstract shapes, forms, and sizes; that is, those that are detached from matter. Moreover, after reaching a degree of perfection, the soul can leave the natural body, and in barzakh it can undergo perfections through knowledge and action.

Keywords

Human, imaginal body, imaginal world, barzakh, life in barzakh, Ḥasanzādih Āmulī.

1. Researcher, Jami'at al-Zahra, Qom, Iran (corresponding author): golestanifar@vatanmail.ir.

2. Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy and head of Research Institute of Islamic Studies, Qom, Iran: i.alipoor@isca.ac.ir.

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه؛ بر اساس دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی

ابراهیم علیپور^۲

محبوبه گلستانی‌فر^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

برزخ و تحولات نفسانی انسان در آن، یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی-کلامی است و شناخت ماهیت انسان در برزخ، تأثیر بسزایی در گسترده‌گی و حل مباحث مرتبط با سعادت و شقاوت و استكمال انسان خواهد داشت. برزخ به لحاظ رتبه وجودی فراتر از ماده و فروتر از عقل و به لحاظ ویژگی‌ها و پیامدها، از هر دو طرف بهره‌مند است. از نگاه علامه حسن‌زاده آملی، روح انسان پس از مفارقت از بدن مادی، در قالب حیات آخرتی متناسب با ملکات نفس حضور می‌یابد و علم و عمل مهم‌ترین نقش را در اشتداد وجودی انسان دارد. این مقاله با روش تحلیلی و با بررسی عالم مثال و تکیه بر نگاه علامه حسن‌زاده آملی، می‌کوشد تصویر روشنی از ارتباط میان ماهیت انسان و فرجام‌شناسی او در عالم برزخ با علم و عمل او در دنیا ارائه دهد. بررسی و تحلیل این موضوع در اندیشه ایشان، این دستاورد را به همراه داشت که بدن مثالی همواره همراه انسان بوده و شکل و صورت و مقدار مجرد از ماده و لوازم آن دارد. نیز نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها کرده، با بدن مثالی که انفکاک‌ناپذیر از نفس است، در برزخ نیز تکامل و ماهیتی متأثر از علم و عمل داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

انسان، بدن مثالی، عالم مثال، برزخ، حیات برزخی، علامه حسن‌زاده آملی.

۱. سطح ۳ و پژوهشگر جامعه الزهراء، قم، ایران (نویسنده مسئول) golestanifar@vatanmail.ir

۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس پژوهشگاه مطالعات اسلامی، قم، ایران.

i.alipour@isca.ac.ir

* گلستانی‌فر، محبوبه؛ علیپور، ابراهیم. (۱۳۹۹). ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه؛ بر اساس دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر، ۲۵(۱۰۰)، صص ۱۲۹-۱۵۳.

Doi: 22081/jpt.2020.57650.1728



نظـر
هدو

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه...

مقدمه

برزخ یا عالم پس از مرگ به عنوان یکی از مراحل وجودی حیات بشر، دغدغه‌ای مهم در انسان‌شناسی دینی است و از منظرهای گوناگون مورد اهتمام و پژوهش بوده است: الف) اعتقاد به عالم برزخ پیشینه‌ای فراتر از دین اسلام دارد و در جهان‌بینی دیگر ادیان ابراهیمی نیز از منظرهای مختلف بدان پرداخته و ویژگی‌هایی را برای آن برشمرده‌اند (کتاب مقدس، تثبیه، باب ۲۶، صص ۱۳-۱۴). افزون بر آن بسیاری از متفکران غربی بر اساس شواهد تجربی همچون رؤیاهای صادقانه، احضار ارواح، هیپنوتیزم و... استدلال‌هایی بر امکان عقلی برزخ ارائه کرده‌اند (پترسون، ۱۳۷۹، صص ۳۴۳-۳۵۲). در دین اسلام نیز آموزه برزخ اهمیت ویژه‌ای دارد و باور به زندگی پس از مرگ از اصول اساسی و باورهای اعتقادی مسلمانان به شمار می‌آید؛ از این رو متکلمان و فیلسوفان مسلمان بیش از اندیشمندان دیگر ادیان الهی به عالم برزخ، پیامدها و ویژگی‌های آن از منظر عقل یا نقل پرداخته‌اند.

ب) بحث درباره «ماهیت انسان برزخی»، تبیین عقلانی و اثبات برهانی یک امر درون‌دینی است که از وجوه مهم پسادنیای انسان و جاودانگی او به شمار می‌رود. این مسئله در قلمرو گسترده تبیین، اثبات و رفع شبهه‌های دینی نقش بسزایی دارد و از همین رو از مباحث مهم کلامی شمرده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ص ۸۴؛ کاشانی، بی‌تا، ص ۱۶۷؛ نراقی، بی‌تا، ص ۳۰).

ج) برزخ از مباحث مهم فرجام‌شناسی فلسفی است که فیلسوفان با نگاهی عقلانی برای شناخت ماهیت تشکیکی انسان، به سیر تحولات و تطورهای آن توجه کرده‌اند و عالم برزخ را از مصادیق عالم مثال منفصل دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۸)؛ بنابراین موضوع «ماهیت انسان برزخی» جایگاه مؤثری در تکمیل ساختار مباحث جاودانگی و سیر عوالم وجودی انسان دارد که پیش‌تر بدان پرداخته نشده است.

د) فیلسوفان و متکلمان مسلمان در اینکه انسان پس از مرگ، از عالم ماده عبور کرده و در سیر عوالم وجود وارد عالم برزخ می‌شود، هم‌نظرند و در این باره آثار



نظر
صدر

ارزشمندی نگاشته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۱۶۷، ۱۸۳؛ آشتیانی، بی‌تا، ص ۱۴۸؛ مکدرموت، بی‌تا، ص ۳۳۶)؛ گرچه دربارهٔ چگونگی وجود انسان در برزخ، ماهیت او، تکامل وی، تفاوت بدن برزخی با بدن دنیوی و اخروی، ویژگی‌ها و پیامدها، قدرت عملکرد و ... اختلاف نظر داشته‌اند.

ه) پژوهش در ماهیت انسان برزخی، امری پیچیده و دشوار به نظر می‌رسد؛ به دلیل اینکه این عالم از دسترس علم و ادراک عمومی بشر خارج بوده و همواره ابهام‌هایی دربارهٔ چگونگی و کیفیت عالم برزخ وجود دارد. با وجود این، حکیمان و متکلمان به تفصیل دربارهٔ برزخ و معاد بحث کرده‌اند. ابن‌سینا در رسالهٔ الاضحویه فی المعاد، ملاصدرا در سفر چهارم از اسفار اربعه و نیز در اسرار الآیات، محقق سبزواری در اسرار الحکم، نصیرالدین طوسی در کتاب آغاز و انجام، شیخ مفید در اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات و سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام به احوالات انسان پس از مرگ توجه کرده و عالمان معاصر نیز در پژوهش‌های متعددی به تأمل و تعمق دربارهٔ آن پرداخته‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۵؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۹ و ج ۱۱، ص ۸؛ سبحانی، بی‌تا، ص ۳۸؛ ترکشوند، ۱۳۹۵، فصل دوم). اما در مورد ماهیت انسان برزخی آثار قابل توجهی به طور مستقل وجود ندارد؛ هرچند در منابع می‌توان اشاره‌هایی به این بحث را ملاحظه کرد. البته آثاری نیز با عنوان انسان برزخی دیده می‌شود؛ ولی محتوای آنها ناظر به عالم برزخ و ویژگی‌های آن است؛ از این رو این نوشتار تلاش دارد با استفاده از منابع موجود، به‌ویژه دیدگاه‌های علامه حسن‌زادهٔ آملی، ماهیت انسان برزخی و ویژگی‌های آن را بررسی کند.

و) علامه حسن‌زاده نیز از مباحث پسادنیای انسان غفلت نکرده‌اند و در آثارشان به‌ویژه در دو رسالهٔ مثل و مثال، عیون مسائل النفس و دروس معرفت نفس به عالم برزخ و عوامل مؤثر بر تطور نفسانی انسان در آن دقت نظرهایی داشته‌اند. ایشان در مقام یک فیلسوف نوصدرایی با تأکید بر نظریهٔ «اتحاد عاقل به معقول»، طرحی نو در انسان‌شناسی دینی در انداخته‌اند که حاصل آن بیان رابطه اتحاد عمل و عامل است؛ به گونه‌ای که هر فعل و عملی صورتی در عالم برزخ دارد و «علم، سازنده روح و عمل، سازنده بدن است





و همواره در همه عوالم، بدن آن عالم مرتبه نازل نفس است و بدن‌های دنیوی و اخروی در طول یکدیگرند...» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۲). در نگاه ایشان پی‌بردن به رابطه و سنخیت میان عمل و صورتی که حاصل از آن برای بدن ساخته می‌شود، امری دشوار است. گرچه با دقت در آیات و روایات و نظر بزرگان حکمت و عرفان می‌توان تا حدی این سنخیت را دریافت.

در مکتب حکمت متعالیه و پیروان آن، بیشتر به مبانی نظری و عقلی عالم برزخ پرداخته شده و به نقش عمل در تعیین ماهیت انسان در پسادنیای او کمتر توجه شده است. علامه حسن‌زاده با نگاهی به شدت عمل‌گرایانه و مبتنی بر فضائل اخلاقی و حکمت عملی به این موضوع پرداخته‌اند که بررسی این نگاه و اندیشه نو اهمیت بسیار دارد؛ از این رو با توجه به جایگاه زندگی پس از مرگ و اعتقاد به معاد به عنوان یکی از اصول اساسی اسلام، در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی دیدگاه ایشان به روش تحلیلی، ثابت کنیم بدن مثالی همواره همراه انسان است و همچون بدن طبیعی، شکل، صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن است و نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها کرده و با بدن مثالی که انفکاک‌ناپذیر از نفس است، پس از مرگ نیز در برزخ تکامل یابد و ماهیتی متأثر از علم و عمل داشته باشد؛ از این رو به نظر می‌رسد ایشان با نگاهی به شدت عمل‌گرایانه و مبتنی بر فضائل اخلاقی و حکمت عملی به این موضوع پرداخته‌اند.

۱. حقیقت انسان

به باور علامه حسن‌زاده ادراک حقیقت نفس انسان گرچه امری دشوار است، امکان شناخت آن به طور مطلق محال نیست؛ زیرا معرفت به دو قسم عقلی و شهودی ذوقی تقسیم می‌شود. از آنجایی که انسان مورد خطاب آیه کریمه «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ در آن از روح خود دمیدم» (حجر، ۲۹) قرار گرفته و مفتخر به «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ آفرین بر خدا که نیکوترین آفرینندگان است» (مؤمنون، ۱۴) گردیده است، می‌توان حقیقت وجود صمدی (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۰) را نهفته در حقیقت نفس

دانست؛ از این رو معرفت نفس به لحاظ علوم عقلی، امری آسان و مبتنی بر شهود ذوقی، دشوار و به معنای احاطه به وجود صمدی باری تعالی، امری محال خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۵۴۷-۵۵۲).

در دیدگاه ایشان تنها راه پی بردن به حقیقت جهان هستی، شناخت انسان است و با تعمق در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (نیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸؛ جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳) دریچه‌ای برای ورود به معارف ربانی و شناخت حقایق هستی و ماورای طبیعی گشوده می‌شود؛ چنانکه می‌فرماید: «آنکه "من عرف نفسه فقد عرف ربه" را درست فهم کند، جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی را از آن استنباط تواند کرد، لذا معرفت نفس را مفتاح خزائن ملکوت فرموده‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹۱). این عبارت بر گستره سعه وجودی انسان در نظام طولی عالم هستی اشاره دارد.

فیلسوفان و متکلمان مسلمان در یک تقسیم‌بندی کلی، انسان را از دو ساحت جسمانی و روحانی برخوردار می‌دانند و برای آن مراتب متعدد جسمانی، مثالی و عقلی قائل‌اند. از طریق تأمل در ساحت‌های وجودی انسان، اسم‌های متقابلی را در وی می‌توان یافت که با وجود تضاد میان آنها در مراتب مختلف حیات وی قابل جمع با یکدیگرند؛ از این رو می‌توان انسان را مظهري از مظاهر کلي حق دانست و مراتب و مقاماتی را از مرتبه نازلۀ عنصری تا مرتبه غیبی احدی الهی برای او لحاظ کرد که نفس متناسب با هر یک از آنها صورتی به خود می‌گیرد. از آنجایی که علامه به پیرو حکمت متعالیه به اصل حرکت جوهری در جواهر مادی قائل‌اند و نفس نیز یکی از جواهر مادی است، می‌توان گفت نفس انسانی این قابلیت را دارد که از عالم ماده عبور کرده و به عوالم بالاتر صعود نماید تا آنجا که به مجرد تام رسیده و از ماده و شوائب آن بی‌نیاز گردد و این بدن عنصری مرتبه نازلۀ نفس باشد؛ از این رو نفس انسان زمانی به سعادت دست می‌یابد که در سیر به سوی کمال وجودی‌اش از ماده بی‌نیاز گردیده و در شمار موجودات مفارق از ماده در آید و این حالت برای وی باقی بماند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶الف، صص ۷۶-۹۱).

بر این اساس علامه با پذیرش تعریف شرح الاسمی ارسطو، حیوان ناطق را تعریف



نظر
ص ۸۸

«مفهوم انسان» دانسته و فراتر از دانش منطق، و با نظر به مبانی مکتب حکمت متعالیه و صحیفه‌های عرفانی، معتقدند هویت هر یک از افراد انسانی بر اساس علم، عمل و اندیشه او ساخته و پرداخته می‌شود؛ یعنی انسان واقعی حقیقی در عرف عرفان آن کسی است که قابلیت‌های خود را به فعلیت رساند و متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاقی گردد؛ بنابراین نمی‌توان تعریف روشنی از ماهیت انسان ارائه کرد و همه تعریف‌های موجود شرح الاسمی هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۲۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۹-۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۴۳).

۲. رابطه نفس و بدن

علامه حسن‌زاده ساحت‌های وجودی انسان در عالم برزخ را از ماهیت دنیایی او جدا نمی‌داند و همچون دیگر فیلسوفان مسلمان در تعیین ماهیت انسان برزخی، به تبیین رابطه نفس و بدن بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌پردازد و معتقد است که بدن انسان برزخی در امتداد بدن انسان دنیوی و متحد با نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۲). آگاهی از ماهیت انسان برزخی می‌تواند وابسته به شناخت عمیق و دقیق تحولات وجودی انسان و متأثر از روابط میان نفس و بدن باشد.

حکیمان پیش از ملاصدرا حقیقت نفس را همان روح مجرد می‌دانستند که بدن تنها به عنوان ابزاری برای ارتقای روح به آن خدمت می‌کند. افلاطون به مجرد قدیم و فرازمانی بودن روح قائل بود که هیچ‌گونه حدوثی در آن راه ندارد. البته مراد افلاطون از قدم نفس، قدیم بودن مبدع و منشی آن است که نفس پس از انقطاعش از دنیا به سوی او باز می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰). نیز برخی دیگر بر این باورند که روح به صورت مجرد حادث شده است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، صص ۳۳۳-۳۳۴). ملاصدرا با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان»، رابطه نفس و بدن را این‌گونه تبیین می‌کند که میان مجرد و مادی مرزی نیست و افزون بر موجود مجرد محض و مادی محض گروه دیگری از موجودات هستند که در آغاز پیدایش مادی‌اند و با سیر جوهری خودشان، با حفظ مراتب، از مرزهای ماده گذر کرده



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

و فرازمانی و فرامکانی می‌گردند؛ از این رو می‌توان گفت نفس در آغاز مادی محض است که بر اساس حرکت جوهری، پیوسته در ذاتش رو به سوی کمال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۴۵-۳۴۷).

علامه حسن‌زاده به عنوان یک حکیم نوصدرایی، با پذیرش بسیاری از مبانی فلسفی حکمت متعالیه، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به تبیین رابطه آن با بدن در عالم ماده و ماورای آن می‌پردازد که در آن بدن مرتبه نازل نفس و «در حقیقت روح متجسد و نفس متجسم است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۲) و تغایر میان آنها همراه با گونه‌ای اعتبار در تحلیل عقلی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۸). ایشان استدلال‌های متعددی در اثبات تغایر میان نفس انسان و بدن جسمانی تقریر کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۹۶) که با در نظر گرفتن وحدت شخصی و مراتب تشکیکی انسان در سیر تعالی خود، منافاتی با یکدیگر ندارند. از طرفی نفس مجرد انسان نمی‌تواند بدون واسطه^۱ با این بدن عنصری طبیعی ارتباط برقرار کند؛ از این رو به واسطه یا واسطه‌هایی نیاز دارد. علامه همچون ابن سینا روح بخاری^۲ را مرکب اولی نفس می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۰؛ ابن سینا، بی‌تا، ص ۲۲۲) و ملاصدرا افزون بر پذیرش آن، بدن مثالی را چونان واسطه‌ای دیگر میان نفس و بدن عنصری معرفی می‌کند. به باور وی، هر چند روح بخاری لطیف‌تر از بدن مادی و به نفس مجرد نزدیک‌تر است، میان این روح بخاری و نفس از نظر مراتب

۱. در نظام وجود هر مرتبه‌ای واسطه برای انتقال کمالات مافوق به مادون است و از آن جهت که به اوصاف طرفین متصف است، عنوان واسطه بودن مطرح می‌شود؛ اما آلت به اوصاف دربردارنده آن متصف نیست؛ همان گونه که تیشه به اوصاف نجار نمی‌تواند متصف باشد (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، صص ۳۷۶-۳۷۷).
۲. روح بخاری لطیف‌ترین اجسام و واسطه میان موجود مجرد و مادی است و از آمیخته شدن لطایف اخلاط چهارگانه، یعنی دم، صفرا، بلغم و سودا پدید می‌آید. روح بخاری بر خلاف نفس ناطقه که مجرد از ماده است، کاملاً مادی بوده و همانند بدن طبیعی عنصری با مرگ فانی می‌گردد و می‌توان گفت که روح بخاری علت قریب حیات بدن و نفس علت بعید برای آن است. هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد، آثار نفس قوی‌تر و نورانی‌تر است و علامه حسن‌زاده در عین یازدهم از عیون مسائل نفس و نیز در کلمه ۳۲۱ از هزار و یک کلمه به تفصیل بدان پرداخته‌اند (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۷۱-۳۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸).





وجودی فاصله زیادی باقی می‌ماند که به واسطهٔ بدن مثالی ترمیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۷۵-۷۶).

علامه همچون دیگر حکیمان الهی حکمت متعالیه، حقیقت انسان را جوهری روحانی می‌داند که به این بدن جسمانی افزوده گردیده است تا آن را در کسب علوم و معارف عقلی یاری رساند. زمانی که انسان در سیر تکاملی خود به حقایق عالم و مجرد از ماده عارف گردد، این بدن عنصری را رها کرده و با بدن مثالی و اخروی خویش که متناسب با عوالم بالاتر وجودی است، به حیاتش ادامه می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۶). ایشان بدن را منفعل از هیئت‌های نفسانی و نفس را از حیث تعلق به بدن، متأثر از آن می‌داند و حتی معتقد است تصویرهای انسانی نیز انفعال‌هایی را در بدن موجب می‌گردد.^۱ این تأثیر و تأثر دوسویه به دلیل اختلاف در استعداد و ظرفیت هر انسانی، شدت و ضعف دارد و اخلاق نیک و بد متفاوتی را در افراد ایجاد می‌کند؛ بنابراین در عالم دنیا میان روح با بدن طبیعی عنصری ارتباطی وجود دارد که همین رابطه در عالم برزخ میان او و بدن مثالی و صفاتش برقرار است؛ زیرا بر مبنای اصالت وجود، مراتب متعدد نفس انسان، یعنی مرتبهٔ طبعی، مثالی (برزخی) و عقلی حقیقتی واحد هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹) و بر مبنای حرکت جوهری، گذر از هر مرتبه‌ای به معنای حفظ صفات و کمالات مرتبهٔ قبل و اشتداد و تکامل آن در مرتبه بعد است.

بر این اساس می‌توان گفت صفات انسان دنیایی در عالم پس از مرگ نیز به همراه او هست و افزون بر آنها صفات دیگری را در اثر تکامل برزخی به دست می‌آورد؛ از این رو صور مثالی عالم برزخ از شئون نفس ناطقه و قائم به وجود نفس هستند و رابطه

۱. برای مثال در هنگام خوردن میوه‌ای ترش، تصویرهایی در دیگری حاصل می‌شود که به سبب آن دندان‌های خود را برهم می‌فشارد و یا به هنگام نگریستن از بلندی، ترس و وحشت سقوط، سقوط را ایجاد می‌نماید. از آنجایی که تخیلات و افکار انسان بسیار گسترده‌تر از حیوان است، گونه‌های حاصل از آن نیز متغیر بوده و موجب اختلاف زیاد در میان اشخاص انسانی شده است. در میان حیوانات نیز حیوان اهلی احساس و تخیلات بیشتری نسبت به حیوان وحشی دارد و تنوع بیشتر در انواع آنها را پدید آورده است (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۱۳-۳۲۰).

نفس با آنها به نحو ملکیت حقیقی خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۸۱)؛ بدین معنا که نفس تمام بدن است که با یکدیگر متحدند و به علت وحدت شخصی به طور ذاتی در یکدیگر تصرف دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۸)؛ بنابراین روح به اعتبار ربوبیتش که پیوسته تدبیر بدن را بر عهده دارد، همان حقیقت انسانی است و هیچ‌گاه عاری از بدن نیست و در هر نشئه، بدنی بر وفق همان خواهد داشت که این بدن‌ها در طول یکدیگر هستند و تنها تفاوت آنها در نقص و کمال خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۶).

۳. عالم مثال و بدن مثالی (برزخی)

برزخ در اصطلاح متکلمان، «سدی است ظلمانی میان مبدء و معاد» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵)؛ به بیان دیگر عالم میان مرگ و قیامت - یعنی زمان قبر و پراکنده‌شدن بدن محسوس تا گردآوری مجدد آن - است که در این مدت روح انسان با بدن مثالی‌اش همراه خواهد بود (کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۶۰). در نگاه هستی‌شناسانه علامه، برزخ یکی از مراتب عوالم هستی و حد فاصل میان عالم ماده و عالم عقل است که از آن به عالم مثال تعبیر کرده‌اند.

در تبیین ماهیت انسان برزخی به عنوان بخش مهمی از فرایند تکاملی حیات انسان پس از مرگ و در عالم مثال، یادآوری این نکته اهمیت دارد که علامه حسن‌زاده نیز همچون بیشتر حکیمان مسلمان مراتب عالم و آدم را بر می‌شمارد و عالم مثال را به مثال منفصل (مطلق) و مثال متصل (مقید) تقسیم می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۶۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸؛ اخسیکتی، بی‌تا، ص ۱). این عالم منفصل است از آن جهت که جدای از انسان و ادراکات او بوده و تنها به انسان اختصاص ندارد و در سلسله طولی نظام هستی در مرتبه مافوق طبیعت و مادون عالم قیامت قرار می‌گیرد و عالم مثال متصل را هم شامل می‌شود^۱ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب، ص ۲۹۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۳، ص

۱. حکما در اثبات عالم مثال منفصل اختلاف کرده‌اند و آنچه از بیان ایشان می‌توان نتیجه گرفت آن است که ←





۶۸۴؛ همچنین این عالم را متصل گفته‌اند از آن جهت که موجودات آن قائم به نفس انسان بوده و قوای ادراکی‌شان در پیدایش آن تأثیر دارد. ایشان در این نکته با ملاصدرا هم عقیده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۳۰۱-۳۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸). مقصود متکلمان و فیلسوفان از عالم برزخ، همان مثال متصل است؛ زیرا نفس انسان تنها می‌تواند با تصرف در صور متخیله و قوای نفسانی خود که قائم به ذات او هستند، معلوماتی را در ظرف ادراکی خود به دست آورد. این صورت‌ها مطابق با مثال اعظم خود در اعیان حقایق خارجی‌اند که با توجه به نحوه تصرفات نفس و قوه خیال و دیگر قوای نفسانی متفاوت از صور اعیان خارجی‌ها تمثیل می‌یابند؛ همان گونه که در آینه‌های مختلف نیز از جهت صیقل، ابعاد و اشکال متعدد، تصویرهای متفاوتی از یک شیء را می‌توان مشاهده کرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۸۷-۳۰۴). عارف به واسطه اتصال با عالم قدس، وجود عینی حقایق در عالم خارج را مشاهده می‌کند؛ ولی افراد عادی که در مسیر تعالی خود ناقص و محجوب‌اند، حق را در آینه اشیا می‌بینند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵)؛ بنابراین ماهیت انسان برزخی که در این نوشتار به آن پرداخته‌ایم مرتبط با عالم مثال متصل است که هر انسانی به میزان سعه وجودی‌اش می‌تواند آن را ادراک کند.

به باور علامه حسن‌زاده آملی انسان نیز همانند جهان دارای مراتب و عوالمی از وجود است که در نظر برخی عارفان این مراتب وجودی انسان، منطبق با عالم هستی شناخته شده و از آن به «تطابق کونین» تعبیر کرده‌اند؛ یعنی نظام کیهانی، متشکل از عالم ارواح و عقول، عالم مثال منفصل و عالم شهادت مطلقه است. در نظام انسانی هم، عالم عقل، عالم مثال متصل و عالم شهادت مطلقه بدن وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب، ص

→

استدلال‌های اقامه‌شده بر اثبات عالم مثال منفصل، جامع و کافی نیست و درنهایت می‌توان با آنها عالم مثال متصل و مجرد برزخی آن را ثابت کرد. ملاصدرا در اسفار الأربعة چهار حجت بر مجرد برزخی قوه خیال و صور متخیله اقامه کرده است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۷۵-۴۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۳، صص ۶۸۴-۶۹۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۷۳-۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۶۱-۳۷۰).

۲۹۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۶۸۳). از سوی دیگر، بر اساس دیدگاه عرفانی، نظام وجود به شکل دایره‌وار ترسیم می‌شود که از دو قوس نزول و صعود شکل یافته و همان گونه که هستی در قوس نزولی خود از عالم عقول به سوی برزخ منفصل و پس از آن به عالم ماده رو کرده است، انسان نیز از مرتبهٔ مادی بودن عبور کرده و در سیر عوالم خود به عالم مثال متصل (برزخ صعودی) و عالم عقول راه می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸).

موجودات جهان طبیعت بر اساس تدریج و تحول پدید می‌آیند و از همین رو ماده و احکام خاص آن مربوط به همین عالم دنیایی است و عوالم ماورای طبیعت، مجرد به مجرد برزخی و یا مجرد تام بوده و از ماده و احکام آن منفصل‌اند. همچنین از آنجا که عالم آخرت کامل‌ترین نظام امکانی به شمار می‌رود، هر کس به میزان سعۀ وجودی خاص خود می‌تواند هر چه را که اراده‌اش بدان تعلق گرفته، به اذن الله بی‌درنگ انشا کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۵۸، ۶۷). از ویژگی‌های خاص انسان است که می‌تواند با حفظ مراتب قبل، نفس و بدن خود را تعالی داده و رهسپار عالم مجردات گردد و فاصله میان خود و خدایش را تا «قاب قوسین أو أدنی» (نجم، ۸-۹) برساند؛ همان گونه که نفس قدسی حضرت ختمی مرتبت ۹ و امیر مؤمنان علی ۷ به مقام «أو أدنی» نائل گردیدند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۲۶۸؛ کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ از این رو برخی حکیمان مسلمان میان برزخ صعودی (عالم مثال متصل) و برزخ نزولی (عالم مثال منفصل) تفاوت‌های فراوانی قائل شده‌اند؛ از جمله آنکه صورت‌های موجود در برزخ صعودی فعل انسان هستند که از اعمال، اخلاق و نیت‌های انسان‌ها نشئت می‌گیرند و در این عالم ثواب، عقاب، بهشت، جهنم و تکامل راه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، صص ۴۷۶-۴۸۶). دیدار ارواح و ملاقات و احوال‌پرسی آنها با یکدیگر نیز در برزخ صعودی صورت می‌پذیرد که وجود کثرت در آن می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ ولی عالم مثال منفصل فعل خداوند است که وجود قبیح در آن متصور نیست و چون عاری از ماده، استعداد و تشخیص است، کثرت در آن راه ندارد و این حقایق به صورت جمعی در آن موجودند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، صص ۶۸۴-۶۸۷) و





عالم مجرداتی غیر خداوند، یعنی ملائکه و ارواح شمرده می‌شود.

همان گونه که پیش‌تر بیان شد نفس می‌تواند با حرکت جوهری از مرزهای عالم ماده و ویژگی‌های آن فراتر رفته و به مجرد برزخی و درنهایت به مجرد تام عقلی برسد. از آنجاکه انسان در هر عالمی بدن متناسب با همان نشئه را دارد، در عالم ماده بدن طبیعی عنصری را به خدمت می‌گیرد و در قوس صعودی خود در عالم مثال، با رهاکردن بدن عنصری، بدن مثالی متناسب با خود را به همراه خواهد داشت؛ این به معنای فعلیت‌نداشتن بدن مثالی در عالم ماده نیست؛ بلکه هر فعل و عملی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، بر اساس ملکات نفسانی، صورت بدن مثالی خویش را می‌سازد که بالفعل موجود و همراه اوست. قائلان به تجرد نفس، اعمال را از جهت تحریک و به کارگیری اعضا و جوارح مادی باقی نمی‌دانند؛ بلکه جنبه الهی آن را لحاظ می‌کنند که در شکل‌گیری پیکره حقیقی انسان نقش دارند؛ از این‌رو در باور علامه حسن‌زاده علم و عمل دو جوهر انسان‌ساز هستند که علم سازنده نفس و عمل سازنده بدن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۸۹-۲۹۸)؛ زیرا علم صورت نفس ناطقه و وجود نوری آن است که حقیقت انسان و صورت وی می‌گردد. شیء بودن شیء نیز با صورت آن شناخته می‌شود و هر عملی نیز صورتی دارد که در عالم برزخ بر عاملش ظاهر می‌گردد. در نتیجه می‌توان گفت صورت انسان در برزخ غایت افعال او در دنیا و ملکات نفسانی او هستند که در صقع نفس پدید آمده و بر او عرضه می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۷۷).

همان گونه که بدن مادی از ترکیب عناصر، هیئت جسمانی یافته، صورتی به خود می‌گیرد و استعداد و قابلیت کسب معارف را به دست می‌آورد، با ترکیب ملکات نفسانی (فضیلت‌ها یا رذیلت‌ها)، هیئت روحانی و بدن مثالی ترسیم می‌شود؛ بنابراین روح همه آلام و لذت‌های برزخی را با بدن مثالی خود که همواره در باطن بدن طبیعی و عنصری موجود بوده، خواهد چشید؛ زیرا لذت‌ها و آلام دنیایی انفعالاتی هستند که از خارج بر نفس وارد می‌شوند، در حالی که لذت‌ها و آلام آخرتی به واسطه افعال نفس برای او حاصل خواهند شد. افعال مثبت یا منفی نفس نیز از طریق ادراکات و از دریچه

قوای ادراکی آن می‌تواند صادر شود. بر این اساس، هشت باب بهشت یا هفت درب جهنم نیز می‌تواند بر پایه پنج حس ظاهر، قوه وهم و قوه خیال قابل استدلال باشد؛ چنانچه نفس فرمانبردار قوه عاقله بوده و به ادراک آیات الهی بار یابد، به همراه امیر قافله خود، یعنی قوه عاقله باب‌های بهشت انسان خواهد بود و اگر از قوه عاقله سرکشی کند، باب‌های جهنمی را به روی انسان خواهد گشود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۴)؛ از این رو می‌توان گفت: «بدن اخروی تجسم صور غیبی و ملکات نفسانی مواد آن بدن‌اند؛ چنان‌که بدن دنیوی تجسم صور طبیعی و عناصر مادی مواد این بدن هستند» و بدن انسان در هر عالم، ویژگی‌ها و احکام متناسب با آن را خواهد داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۴۳).

۴. ویژگی‌های بدن مثالی

یکی از راه‌های شناخت و تبیین ماهیت انسان برزخی توجه به ویژگی‌ها و پرداختن به شرایط و احکام بدن مثالی است. از آنجا که بر مبنای حکمت متعالیه عوالم هستی در طول یکدیگرند، حقایق و معانی موجود در عالم عقول با عبور از این عالم، در مرتبه مثال، رقیق گشته و تجسد یافته و سپس با تنزلی دیگر در عالم ماده تجسم و ظهور می‌یابند. پس آنچه در عالم ماده وجود می‌یابد، در عوالم مافوق آن یافت می‌شود؛ با این تفاوت که موجودات هر یک از این عالم‌ها، احکام ویژه خود را دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۸۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۹۱)؛ از این رو عالم مثال به عنوان واسطه میان دو عالم، هم ویژگی‌های عالم ماده را دارد و هم از ویژگی‌های عالم عقل برخوردار است؛ یعنی اجسام عالم مثال و از جمله بدن مثالی هم مجرد برزخی دارند و هم از ماده و محدودیت‌های آن برکنارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۹).

ویژگی نخست بدن مثالی آنکه همچون بدن طبیعی، شکل، صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن دانسته می‌شود که برای آنها محل و مکانی نیست و قائم به ذات خود هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۶؛ حسن‌زاده؛ ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۲۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۳).





ویژگی دوم آنکه نسبت نفس به بدن مثالی همانند نسبت علت به معلول و یا نسبت شیء به سایه آن است؛ بر خلاف بدن طبیعی که بستر ظهور و تکامل نفس بوده و نفس در آن تصرف و تدبیر دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸).

ویژگی سوم بدن مثالی نیز آن است که از سنخ مجردات است؛ یعنی لحظه‌ای خواب بر آن عارض نمی‌گردد و مظهر «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ؛ هرگز او را خواب سبک یا سنگین فرا نمی‌گیرد» (بقره، ۲۵۵) قرار می‌گیرد؛ بر خلاف بدن طبیعی عنصری که به سبب ویژگی‌ها و محدودیت‌هایش نیازمند خواب و استراحت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۱۹۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۳۱).

ویژگی چهارم بدن مثالی آنکه نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها سازد؛ درحالی که بدن مثالی انفکاک‌ناپذیر از نفس بوده و پس از مرگ نیز همراه او خواهد بود؛ همان گونه که در خواب هر انسانی و نیز کشف و شهود هر عارفی در راه سلوک اتفاق می‌افتد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۹).

ویژگی پنجم آنکه چون حیات، ذاتی عالم آخرت است، می‌توان یکی از احکام خاص عوالم عالی را برخوردار می‌شود و با آن معیت وجودی طولی دارد. نیز سرمد از سنجش موجودات ثابت نسبت به ثابت اعتبار می‌شود و علت دهر خواهد بود؛ از این رو برخی از زمان‌ها که در روایت‌ها مورد خطاب قرار گرفته است، در واقع به اصل و مبدأ زمان، یعنی حقیقت معقول و مفارقات نوری آن اشاره دارد. علامه در بیان حیات، تکلم، شعور و ادراک اشیا در برخی عوالم ماورای طبیعت، به بیان اخبار و دعاهای وارد شده در این زمینه نیز پرداخته است؛ از جمله سلام کردن سنگ بر پیامبر ﷺ، لیلۃ القدر، وداع با ماه مبارک رمضان و... (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ ج ۲، صص ۳۶۸-۳۷۱). شهادت اعضا و جوارح انسان به آنچه در دنیا مرتکب شده‌اند نیز بر نطق، شعور و ادراک آنها در عوالم مافوق طبیعت دلالت دارد.

۱. هر شیء از جمله زمان، دارای عوالم، مراتب و مظاهری است. در این نظام طولی، دهر از سنجش موجودات ثابت نسبت به متغیر اعتبار می‌شود و علت زمان است و با آن معیت وجودی طولی دارد. نیز سرمد از سنجش موجودات ثابت نسبت به ثابت اعتبار می‌شود و علت دهر خواهد بود؛ از این رو برخی از زمان‌ها که در روایت‌ها مورد خطاب قرار گرفته است، در واقع به اصل و مبدأ زمان، یعنی حقیقت معقول و مفارقات نوری آن اشاره دارد. علامه در بیان حیات، تکلم، شعور و ادراک اشیا در برخی عوالم ماورای طبیعت، به بیان اخبار و دعاهای وارد شده در این زمینه نیز پرداخته است؛ از جمله سلام کردن سنگ بر پیامبر ﷺ، لیلۃ القدر، وداع با ماه مبارک رمضان و... (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ ج ۲، صص ۳۶۸-۳۷۱). شهادت اعضا و جوارح انسان به آنچه در دنیا مرتکب شده‌اند نیز بر نطق، شعور و ادراک آنها در عوالم مافوق طبیعت دلالت دارد.

مثالی برزخی که حاصل صورت‌های انشاشدهٔ نفس و ملکات او هستند نیز حیات ذاتی دارد؛ زیرا فساد و زوال در جسم برزخی و اخروی راه ندارد؛ بر خلاف بدن طبیعی که حیات، عرضی آن شمرده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۶۱-۶۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۴۹۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۳). علامه در بیان مقام فوق تجردی نفس اذعان می‌دارد که هرچه نفس از علم و معارف و حقایق الهی بیشتر برخوردار باشد، سعهٔ وجودی‌اش گسترده‌تر و حیاتی‌اش قوی‌تر می‌گردد: «حیات و احکام آن در ماورای طبیعت غلبه دارد و همه انسان‌ها آن را ادراک می‌کنند؛ به خلاف حیات در عالم طبیعت که کَمَل بدن آگاهی می‌یابند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۶۱-۶۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۷). خداوند متعال نیز زندگی دنیا را جز سرگرمی و بازیچه ندانسته و حیات واقعی را در مافوق طبیعت انسان قرار داده است و می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاءُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ و این زندگی دنیا جز سرگرمی بیهوده و بازیچه نیست، و درحقیقت خانهٔ آخرت (حتی زمین، آسمان، جماد و نبات) دارای حیات است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت، ۶۴).

ویژگی ششم بدن مثالی و انسان برزخی آن است که واجد اراده و اختیار است که البته در این زمینه اختلاف نظرهای متعددی وجود دارد. برخی به نبود اختیار در عالم برزخ قائل‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۷۴) و برخی دیگر بر اساس نتایج حاصل از مبانی حکمت متعالیه، بررسی آیات و روایت‌ها و نیز دقت در مفهوم این دو واژه، بر اثبات اراده و اختیار در عالم ماورای طبیعت اصرار ورزیده‌اند. فیلسوفان مسلمان دیدگاه دوم را موجه و قابل اثبات می‌دانند (شاهدی، ۱۳۸۲). اثبات حیات، علم و قدرت برای انسان، وجود ذاتی اختیار برای نفس را در پی دارد (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۳). پیش‌تر گفتیم که مطابق نظام هستی، عالم برزخ در ماورای عالم طبیعت قرار دارد و علت آن شمرده می‌شود. بر اساس قاعده «امکان اشرف و امکان اخس» هر آنچه در عالم مادون وجود دارد، به نحو کامل‌تری در عوالم بالاتر از آن یافت می‌گردد؛ بنابراین اراده و اختیار به عنوان یکی از کمالات وجودی انسان که لازمهٔ حیات، علم و قدرت وی است، در مرتبهٔ بالاتر از دنیا و در عالم برزخ نیز به نحو کامل‌تر وجود خواهد داشت. این استدلال عقلی را می‌توان





با تمسک به انواع علت فاعلی تأیید کرد^۱ که اراده نسبت به تناسب وجودی هر فاعلی معنا می‌شود. انسان در دنیا «فاعل بالقصد» و در عالم مجردات «فاعل بالعنايه» یا «فاعل بالرضا» است و همان گونه که فرشتگان از اراده و اختیار برخوردار هستند، انسان نیز پس از عالم ماده و در عالم مجردات اراده و اختیار دارد (شامدی، ۱۳۸۲).

اثبات حیات، علم و ادراک برای انسان در عالم مثال، تکامل برزخی وی را نیز نتیجه می‌دهد؛ زیرا انسان وجود ممتدی است که از فرش تا فوق عرش با یک شخصیت واحد و با مراتب متعدد حضور دارد و این سیر تکاملی بر مبنای حرکت جوهری، همواره با او همراه خواهد بود. از سوی دیگر، نفس در مقام فوق تجردی‌اش عاری از ماده و ماهیت می‌شود که مظهر کامل حق گردیده و برای او نمی‌توان حد یقینی قرار داد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۵۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۰۰). با توجه به اینکه در ماورای طبیعت، ماده و استعداد و خروج از قوه به فعل وجود ندارد، اثبات برهانی تکامل در عالم برزخ و مابعد آن از دیرباز با چالش‌های جدی فلسفی مواجه بوده است. علامه بر اساس آیات و روایت‌ها، از جمله بهره‌مندی اموات از خیرات، ثواب آثار مکتوب و موقوفات تا یوم القیامه، اعمال فرزند صالح، آموزش کودکان نابالغ و مجانین، اصحاب فترت و نیز شفاعت و...، تکامل برزخی را امری مسلم و قطعی می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۱). به باور وی تکامل بدون ماده تحقق نمی‌یابد و در این باره مواردی را بر می‌شمارد که برگرفته از فضل و رحمت و عدالت الهی است. در آثار علامه حسن‌زاده هر نوع ترقی پس از موت تکامل به شمار می‌آید؛ زیرا فیض الهی پیوسته و مستدام بوده و خارج از عالم ماده نیز آن به آن بر همه موجودات افاضه می‌گردد؛ از جمله تجلی‌های متجدد بر هر عارفی و کنار رفتن پرده‌های غیب از محجوبان مؤمن، کافر و مشرک سبب ترقی آنهاست؛ همچنین خلود در برزخ‌های

۱. فیلسوفان هر موجودی را که با علم و آگاهی‌اش فعلی را انجام دهد، دارای اراده دانسته و آنها را به فاعل بالقصد، بالرضا، بالعنايه و فاعل بالتجلی تقسیم کرده‌اند (برای آشنایی با انواع علت فاعلی و تعریف هر کدام نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۵).

بهشتی و جهنمی از آن جهت که کمال ذاتی فرد است، و نیز رهایی از عذاب و شفاعت شفاعت گران، نوعی ترقی برزخی خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۴۱۷-۴۳۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، صص ۵-۱۰)؛ از این رو بر اساس دیدگاه ایشان، بدن مثالی انسان در سیر تکاملی‌اش بر اساس علم و عمل فرد ساخته و پرداخته می‌شود و افرادی که از این دو ویژگی نهایت بهره را برده باشند، دیگر تکامل برزخی نخواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۹۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

دلیل دیگر بر اثبات تکامل برزخی، وجود قوه‌های بی‌شماری است که خداوند در انسان به ودیعه نهاده و انسان در مدت‌زمان کوتاه زندگی دنیایی‌اش قادر به فعلیت بخشیدن به همه آنها نخواهد بود. وجود موانع، بیماری‌ها و مرگ‌های زود هنگام دلیل دیگری بر فعلیت نیافتن تمامی قوه و استعداد های نفس است. این قوه و استعداد، ذاتی نفس بوده و در سیر تکامل انسان حد یقینی ندارند. پس با عروج انسان از عالم دنیا به عالم برزخ و سپس به عالم قیامت، همواره قوه و استعداد همراه همیشگی او خواهد بود. از سوی دیگر، قوه به موضوعی نیاز دارد که حرکت به سمت فعلیت در آن تحقق یابد. در عالم دنیا موضوع قوه همان ماده و در عالم ماورای طبیعت، موضوع قوه نفس است؛ بنابراین وجود استکمال در برزخ محذور عقلی نخواهد داشت (هنری، ۱۳۸۹). البته باید توجه داشت که هر عالمی احکام خاص به خود را دارد و عالم برزخ عالمی مکتوم و پیچیده است و چگونگی برخورداری نفس از اختیار در آن عالم نیز از موارد مبهم پس‌اندیای انسان به شمار می‌رود.

به باور علامه حسن‌زاده از آنجا که طفره در هیچ یک از عوالم راه ندارد، هر نفسی برزخی دارد که با آن محسوس می‌گردد، با این تفاوت که افراد به نسبت ظرفیت وجودی‌شان و آنچه برای نفس خود ساخته‌اند، می‌توانند آن را ادراک کنند؛ از این رو افرادی که نفس ضعیفی دارند، تنها می‌توانند حشر برزخی داشته باشند؛ بر خلاف نفوس کامل‌تر که افزون بر حشر برزخی، حشر با عالم بالاتر را نیز خواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، صص ۳۹۱-۳۹۵).



نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان دستاوردهای مقاله را در چند عنوان خلاصه کرد:

۱. شناخت عالم برزخ و ماهیت انسان برزخی به عنوان یکی از مراحل حیات بشر، از جمله مباحث کلامی و فلسفی است که همواره به دلیل نبود دسترسی بدان در پرده‌ای از ابهام بوده است و متکلمان و فیلسوفان درباره چگونگی آن اختلاف کرده‌اند.

۲. حقیقت وجودی هر انسانی بر اساس علم و عمل وی ساخته و پرداخته می‌شود؛ همچنین علم سازنده نفس و عمل سازنده بدن وی خواهد بود؛ از این رو تعریف هویت انسان به تناسب ظرفیت وجودی افراد متعدد، متفاوت بوده و نمی‌توان تصویر روشنی از حقیقت انسان ترسیم کرد.

۳. با وجود تغایر میان نفس انسان و بدن جسمانی، بر مبنای نظریه اصالت وجود، مراتب متعدد نفس حقیقی واحد هستند و بر پایه نظریه حرکت جوهری، گذر از هر مرتبه‌ای به معنای حفظ صفات و کمالات مرتبه قبل و اشتداد و تکامل آن در مرتبه بعد است؛ از این رو می‌توان گفت نفس با بدن متحد بوده و به علت وحدت شخصی به طور ذاتی در یکدیگر تصرف دارند و انسان هرگز عاری از بدن نخواهد بود و در هر نشئه بدنی متناسب با همان را خواهد داشت.

۴. برزخ همان عالم مثال متصل است که هر انسانی به میزان سعه وجودی‌اش می‌تواند آن را ادراک کند. این عالم از اعمال، اخلاق و نیت‌های افراد حاصل می‌شود. انسان در این عالم با بدن مثالی خود همراه بوده و ملکات نفسانی او صورت این بدن مثالی خواهد بود. می‌توان گفت بدن مثالی همچون بدن طبیعی، شکل و صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن دانسته می‌شود.

۵. نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها سازد؛ درحالی که بدن مثالی انفکاک‌ناپذیر از نفس بوده و پس از مرگ نیز همراه او خواهد بود.

۶. عوالم وجودی نظام هستی (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) در طول یکدیگرند؛ به گونه‌ای که مرتبه مافوق علت مرتبه مادون و دارای تمامی کمالات آن به



نحو اتم و اشرف است؛ بنابراین انسان در عالم برزخ همچون عالم دنیا به شکلی کامل تر و قوی تر از حیات، علم، ادراک و اختیار بهره می برد و بر این اساس، تکامل برزخی نیز محذور عقلی نخواهد داشت؛ ولی با توجه به اینکه در ماورای طبیعت، ماده، استعداد و خروج از قوه به فعل وجود ندارد، تکامل در برزخ و مابعد آن از طریق شریعت الهی بیان گردیده و حکیمان الهی بر اقامه استدلال عقلی بر آن کوشیده اند و همچنان که گذشت علامه حسن زاده نیز بر اساس آیات قرآن و روایت های پیشوایان معصوم: تکامل برزخی را امری قطعی می داند.

۱۴۷



نظر
محقق

فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، میرزا احمد. (بی تا). بیست رساله. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). رساله فی الأدویة القلیبیه. بی جا: بی نا.
۴. اخسیکتی، احمد بن خدیو. (بی تا). ترجمه رساله الطیر. بی جا: انتشارات الزهرا.
۵. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین (چاپ سوم). تهران: طرح نو.
۶. تراکشوند، احسان. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه عقل و نقل و... (قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام).
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۸. جعفر بن محمد (منسوب به). (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه. بیروت: اعلمی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تفسیر موضوعی قرآن (ج ۴، چاپ یازدهم). قم: نشر اسرا.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۷). انسان در عرف عرفان (چاپ اول). تهران: سروش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). عیون مسائل نفس و سرح عیون در شرح (مترجم: محمدحسین نائنجی، ج ۱ و ۲). قم: قیام.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه (ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶الف). گنجینه گوهر روان. تهران: نثر طویلی.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶ب). شرح فصوص الحکم قیصری (ج ۱، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷الف). شرح فارسی الأسفار الاربعه (ج ۳، چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ب). دروس شرح فصوص الحکم قیصری. قم: بوستان کتاب.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۰). اتحاد عاقل به معقول (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.



۱۸. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۲۹ق). شرح العیون فی شرح العیون (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
۱۹. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). مرآت الأکوان: تحریر شرح هدایة ملاصدرا (چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. سبحانی. (بی تا). الحیاة البرزخیة. بی جا: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سبحانی، جعفر. (بی تا). الالهیات (ج ۲). بی جا: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۲۲. شاهدی، غفار. (۱۳۸۲). اختیار و اراده در عالم برزخ. کلام اسلامی، (۴۷)، صص ۱۱۶-۱۲۴.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). مبدأ و معاد (چاپ اول). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ الف). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ ب). أسرار الآیات وأنوار البینات (چاپ اول). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۳، ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). تفسیر المیزان (ج ۱ و ۱۱)؛ بی جا: بی نا.
۲۹. فخر رازی. (بی تا). شرح الإشارات والتنبیهاة (ج ۲). بی جا: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۰. کاشانی، فتح الله بن شکر الله. (۱۳۸۹). تفسیر خلاصه منهج الصادقین (محقق: حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۳۱. کاشانی، فیض. (بی تا). علم الیقین فی اصول الدین (ج ۲). بی جا: انتشارات بیدار.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۳). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. مکدرموت، مارتین. (بی تا). اندیشه های کلامی شیخ مفید. تهران: دانشگاه تهران.



۳۵. نراقی، مهدی. (بی تا). انیس الموحدین. بی جا: الزهراء
۳۶. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. (بی تا). آغاز و انجام. بی جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. هنری، احمدرضا. (۱۳۸۹). استكمال برزخی و اختیار در عالم برزخ. نقد و نظر، ۱۵ (۶۰)، صص ۱۴۶-۱۶۹.



نظر
هدیه

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

References

* Holy Quran.

1. Akhsikti, A. (n.d.). *Translation of the bird treatise*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian].
2. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (Vol. 3). Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic].
3. Ashtiyani, M. A. (n.d.). *Twenty treatises*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian].
4. Ashtiyani, S. J. (1381 AP). *Description on the birth of travelers*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
5. Fakhr Razi. (n.d.). *Explanation of signs and warnings* (Vol. 2). n.p.: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].
6. Fayz Kashani. (n.d.). *The science of certainty in the principles of religion* (Vol. 2). Qom: Bidar.
7. Hassanzadeh Amoli, H. (1377 AP). *Man in the custom of mysticis*. Tehran: Soroush. [In Persian].
8. Hassanzadeh Amoli, H. (1380 AP). *Eyes on the issues of the soul and the eyes of the eyes in the description* (M. H. Naieji, Trans.). Qom: Qiam. [In Persian].
9. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *One Thousand and One Words* (2nd ed., Vol. 1, 3, 4, 5, 6, 7). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
10. Hassanzadeh Amoli, H. (1386 AP a). *Treasure of the flowing gem*. Tehran: Toobi prose. [In Persian].
11. Hassanzadeh Amoli, H. (1386 AP b). *Explanation of the chapters of Qaisari ruling* (2nd ed., Vol. 1). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
12. Hassanzadeh Amoli, H. (1387 AP a). *Persian explanation of the four journeys* (Vol. 3). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
13. Hassanzadeh Amoli, H. (1387 AP b). *Lessons Explained Fusus Al-Hakam Qaisari*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
14. Hassanzadeh Amoli, H. (1390). *Unity of the Wise to the Reasonable* (3rd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].



نظر
صدر

15. Hassanzadeh Amoli, H. (1429 AH). *The eyes of the eyes in the description of the eyes* (3rd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
16. Henry, A. R. (1389 AP). Purgatory completion and authority in the purgatory world. *Naqd va Nazar*, 15(60), pp. 146-169. [In Persian].
17. Hosseini Ardakani, A. (1375 AP). *Murad Al-Akwan: Writing a description of Mulla Sadra's guidance*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].
18. Ibn Sina. (n.d.). *The message in the heart medicine*. n.p. [In Arabic].
19. Imam Sadiq. (1400 AH). *Mesbah al-Sharia*. Beirut: Science. [In Arabic].
20. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Thematic interpretation of the Qur'an* (11th ed., Vol. 4). Qom: Esra. [In Persian].
21. Kashani, F. (1389 AP). Interpretation of the summary of the method of the righteous (H. Hassanzadeh Amoli, Ed.). Qom: Bustaneketab.
22. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
23. McDermott, M. (n.d.). *Shaykh Mufid Theological Thoughts*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
24. Mulla Sadra. (1354 AP). *Origin and Resurrection*. Tehran: Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1360 AP a). *Divine Evidence in Behavioral Methods* (2nd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Arabic].
26. Mulla Sadra. (1360 AP b). *Secrets of Verses and Lights of Evidence*. Tehran: Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy. [In Arabic].
27. Mulla Sadra. (1422 AH). *Explanation of Effective Guidance*. Beirut: Arab History Foundation. [In Arabic].
28. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 3, 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
29. Naraghi, M. (n.d.). *Anis Al-Muwahhidin*. Tehran: Al-Zahra. [In Arabic].



نظر
صدر

30. Nasir al-Din al-Tusi. (n.d.). *Start and finish*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
31. Patterson, M. (1379 AP). *Religious Wisdom and Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (3rd ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
32. Shahed, Gh. (1382 AP). Authority and will in the purgatory. *Islamic Theology*, (47), pp. 116-124.
33. Sobhani, J (n.d.). *Theology* (Vol. 2). Qom: World Center for Islamic Studies. [In Persian].
34. Sobhani, J. (n.d.). *Isthmian life*. Qom: Imam Sadiq (PBUH) Institute. [In Arabic].
35. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 11). n.p. [In Arabic].
36. Tamimi Amadi, A. W. (1410 AH). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
37. Turkashvand, E. (1395 AP). *A comparative study of the truth of the purgatory world from the point of view of reason and narration*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian].



The Sahaba's Faith in the Quran: A Consideration and Critique of the Theory of the Righteousness of the Sahaba

Ali Khorasani¹

Received: 09/02/2020

Accepted: 14/05/2020

Abstract

Since Sunni Muslims do not accept textually implied imamate and caliphate, they propounded the theory of the righteousness of all the Sahaba—Prophet Muhammad's companions—in order to establish a trust in the media of conveying Islamic doctrines and rulings from the Prophet to the next generations, and they did so by making a recourse to a number of Quranic verses and hadiths. In this article, I adopt a descriptive and analytic method to criticize the theory. The question here is: Are Quranic verses concerning the Sahaba's faith compatible with the theory of Sahaba's righteousness? In this article, we consider Quranic verses associated with the theory, such as those regarding forerunners in faith, persistence on faith, the pledge of faith, degrees of faith, false profession of faith, weakness in faith, and giving up the faith. I conclude that the theory of the Sahaba's righteousness does not rest on a firm ground. In fact, Sahaba were, just like other followers of Islam, susceptible of major sins as demanded by the human creation and personal desires, and some of them actually committed such sins.

Keywords

Sahaba, theory of Sahaba's righteousness, Sahaba's faith, Quran.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: a.khorasani@isca.ac.ir.

ایمان صحابه در قرآن؛ بررسی و نقد نظریه عدالت صحابه

علی خراسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

اهل سنت به دلیل نپذیرفتن امامت و خلافت منصوص، با هدف ایجاد اعتماد و اطمینان به واسطه‌های انتقال معارف و احکام اسلامی از رسول خدا ﷺ به نسل‌های بعدی، با استناد به شماری از آیات و روایات، نظریه عدالت همه صحابه را مطرح کرده‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به نقادی این نظریه پرداخته، به این پرسش پاسخ داده‌ایم که آیا آیات مرتبط با ایمان صحابه با نظریه عدالت صحابه سازگار است؟ در این مقاله با توجه به آیات مرتبط با نظریه عدالت صحابه، مباحثی مانند سبقت در ایمان، پایداری بر ایمان، پیمان بر ایمان، درجات ایمان، اظهار دروغین ایمان، ضعف در ایمان و انصراف از ایمان بررسی شده‌اند. نتیجه اینکه پایه نظریه عدالت صحابه مستحکم نیست و صحابه همانند دیگر افراد امت اسلامی به اقتضای خلقت انسانی و شهوات نفسانی در معرض ارتکاب برخی گناهان کبیره بوده‌اند و بلکه برخی مرتکب آنها نیز شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

صحابه، نظریه عدالت صحابه، ایمان صحابه، قرآن کریم.

a.khorasani@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* خراسانی، علی. (۱۳۹۹). ایمان صحابه در قرآن؛ بررسی و نقد نظریه عدالت صحابه. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر،

Doi: 10.22081/jpt.2020.56832.1698

صص ۱۵۵-۱۷۹.



نقد و نظر

از همان آغاز، مهم‌ترین مسئله در مبحث صحابه، موضوع شرافت، فضیلت بی‌بدیل و عدالت صحابه بوده است؛ موضوعی که به یکی از شدیدترین منازعه‌های کلامی بدل شده است. در یک سوی این نزاع، بیشتر اهل سنت هستند که با نپذیرفتن امامت و خلافت مصرّح و با هدف بر طرف کردن خلأ مرجعیت دینی و سامان‌دهی آموزه‌های اسلامی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶)، نظریه عدالت صحابه را مطرح کرده و بر آن پای فشرده‌اند (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹)؛ از همین رو کتاب و رساله‌های بسیاری درباره عدالت و فضایل صحابه نگاشته‌اند و حتی از بررسی برهه تاریخی صحابه و منازعات آنان با یکدیگر منع کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۹۲). بر اساس منابع اهل سنت، فضیلت یک ساعت از عمر صحابه برتر از عمل چهل ساله دیگران است (ابن ماجه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۲) و اعمال نیک همه نسل‌های بعدی با مقام پایین‌ترین صحابی برابری نمی‌کند (کایه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۶۰) و فضیلت صحابی بودن با فضیلت‌های دیگر قابل قیاس نیست (نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۹۳). ابن حزم بر بهشتی بودن همه صحابه تصریح کرده است (هیثمی، بی‌تا، ص ۲۱۱) و شماری دیگر از بزرگان اهل سنت همچون ابن عبدالبر (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲)، ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳) و ابن حجر (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۱) به همین مطلب تصریح کرده‌اند. به گفته ابن حجر عسقلانی، عقیده به پاکی صحابه از واجبات است؛ زیرا بی‌گمان آنان اهل بهشت هستند و هیچ یک از آنان جهنمی نیست (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹). به گفته ابوزرعه، صحابه واسطه ما در دریافت قرآن و سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند و منتقدان ایشان در پی جرح و قدح شاهدان و ابطال کتاب و سنت هستند؛ بنابراین کسی که صحابه را نقد می‌کند زندیق است (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶).

در سوی دیگر این منازعه، شیعه قرار دارد که بسیاری از فضایل مطرح‌شده درباره صحابه را نپذیرفته و به نقادی نظریه عدالت صحابه پرداخته، دلایل آن را موهون شمرده و بسیاری از آموزه‌های مبتنی بر این اصل را نقد کرده‌اند. از منظر شیعه بسیاری از صحابه از اسوه‌های علم و فضیلت و مجاهدان صادقی بودند که در یاری و همراهی



رسول خدا ﷺ و کسب کمالات انسانی از هیچ کوششی دریغ نکردند و با این حال، افرادی نیز در میان آنها بودند که از سر ترس و ناچاری و بدون آنکه ایمان در قلبشان رسوخ کند، به اسلام گرویدند.

ابن حجر عسقلانی پس از نقل تعریف‌های گوناگون برای صحابه، با حذف اکثر قیده‌ها و توسعه در مفهوم صحابه، اطلاق صحابی را بر هر فردی که در حال ایمان پیامبر را ملاقات کند و بر دین اسلام بمیرد، روا دانسته و این تعریف را صحیح‌ترین می‌داند. وی در ادامه تصریح می‌کند که هم‌نشینی طولانی، نقل روایت، شرکت در غزوات و رؤیت با چشم برای نابینا، در کاربرد اصطلاح صحابی نقشی ندارد و همه را شامل می‌شود. ابن حجر این توسعه را با آنچه از احمد بن حنبل رسیده است که «اصحاب رسول الله ﷺ كل من صحبه شهراً او ساعة او رآه» (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷) و نیز با تعریف بخاری که «و من صحب النبی او رآه من المسلمین فهو من اصحابه» (بخاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۳۵) هماهنگ می‌داند (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۹). بر اساس این تعریف، کسانی که به هنگام ملاقات پیامبر مسلمان نبوده و یا به هنگام مرگ مرتد شده‌اند، در شمار صحابه قرار نمی‌گیرند. به رغم هم‌نابودن این توسعه با مفهوم عرفی صحابه - لزوم مصاحبت و معاشرت - (سخاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۸۰)، بیشتر اهل سنت به این تعریف اقبال کرده‌اند (فهداوی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۶).

شیعه به دلیل باور به همانندی صحابه و دیگر مسلمانان در عدالت و فسق و عدم اعتقاد به جایگاه قدسی برای آنان (شرف‌الدین، بی تا، ص ۷)، در تعریف و تبیین قلمرو صحابه با مسئله خاصی مواجه نبوده و بر تعریف واحدی تمرکز نکرده است؛ از همین رو به نظر می‌رسد بیشتر مباحث شکل گرفته در منابع شیعه درباره تعریف صحابه و اصرار بر تضییق قلمرو مفهومی این اصطلاح، واکنشی به دیدگاه‌های اهل سنت در ایجاد جایگاهی ویژه برای صحابه بوده است. آنان بر خورداری از چنین جایگاهی را به صرف ملاقات با پیامبر، برنتابیده و از نظر عقلی و نقلی و قرائن لغوی چنین شمولی را مخدوش دانسته‌اند (اسد حیدر، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۵۹۱). با وجود ایرادهای فراوان گفته شده بر تعریف ابن حجر عسقلانی، موضوع صحابه در این مقاله با همان گستره مورد نظر ابن حجر که رایج‌ترین





تعریف نزد اهل سنت است، پی گرفته می‌شود. پذیرش توسعه مورد نظر اهل سنت در مفهوم صحابه در این مقاله، به این دلیل است که اهل سنت در پدید آمدن و تبیین قلمرو این اصطلاح در سده‌های نخستین پیشگام بوده و از سویی نقض و ابرام‌های کلامی گسترده با محوریت صحابه با قلمرو مورد نظر اهل سنت شکل گرفته است.

در موضوع بررسی و نقد عدالت صحابه از منظر قرآن، تک‌نگاشته‌ها و مقالات پرشماری تدوین شده است. در همه این پژوهش‌ها به اندک آیات مورد استناد اهل سنت پرداخته شده و سپس دلالت این آیات بر عدالت صحابه نقد شده است. این شیوه در جای خود سودمند است و از همین رو ده‌ها اثر بر اساس آن تدوین و منتشر شده است. مقاله حاضر کوشیده است نخست مهم‌ترین رخداد زندگی صحابه، یعنی ایمان و مباحث پیرامونی آن را در ساختاری نو از نگاه قرآن بررسی کند و آن‌گاه با عرضه نظریه عدالت صحابه بر این آیات، به بررسی و نقد این نظریه بپردازد. در این پژوهش در نقادی نظریه عدالت صحابه، به آیات فراوانی از قرآن پرداخته‌ایم که در پژوهش‌های پیشین ملاحظه نشده‌اند. از سوی دیگر، این پژوهش به طور مستقیم موضوع عدالت صحابه را نقادی نکرده و تنها به آیاتی که جنبه‌های منفی باورها و عملکرد صحابه را گزارش کرده‌اند نپرداخته است تا مبادا در مذاق برخی از مدافعان نظریه عدالت صحابه ناخوش آید؛ بلکه در قالب مبحث قرآنی ایمان، به همه جنبه‌های مثبت و منفی ایمان صحابه پرداخته و از این زاویه موضوع عدالت صحابه را بررسی کرده است؛ در نتیجه به آیات فراوانی استناد شده که پیش‌تر در نقدهای نظریه عدالت صحابه از آنها استفاده‌ای نشده است. گفتنی است اهل سنت در ایجاد پیوند میان ایمان و عدالت صحابه تنها به آیاتی استناد کرده‌اند که مشتمل بر ستایش صحابه بوده و بیانگر پیشینه و پایداری آنان در ایمان است. آنان از این آیات، رضایت مطلق و مدام خداوند از صحابه و عدالت آنان را نتیجه گرفته‌اند؛ در حالی که در این پژوهش برکنار از نظریه عدالت صحابه، عملکرد صحابه را از منظر قرآن بررسی کرده و به همه ابعاد آن پرداخته است و در مرحله پایانی، نظریه عدالت صحابه را بر این آیات عرضه کرده و به نتیجه‌ای متفاوت از دیدگاه اهل سنت دست یافته است.

۱. ایمان صحابه

می‌توان مباحث مرتبط با صحابه را در قرآن کریم ذیل عنوان‌های مختلفی جای داد که یکی از مهم‌ترین این مباحث موضوع ایمان صحابه است. عنوان‌های قابل استفاده از قرآن کریم درباره ایمان صحابه بدین شرح است:

۱-۱. سبقت در ایمان: صحابه نخستین کسانی هستند که به رسول خدا ﷺ ایمان آورده و اسلام را پذیرفته‌اند؛ با این حال گروهی از صحابه در پذیرش ایمان، هجرت و جهاد از دیگران پیشی گرفته‌اند. قرآن کریم از نخستین پذیرندگان اسلام که طبقه اول صحابه هستند و شامل مهاجر و انصار بوده‌اند، به سابقون تعبیر کرده و آنان را به دلیل سبقت در پذیرش اسلام ستوده و از آنان اعلام رضایت کرده است: «وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنْ الْمُهِجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ؛ و آن پیشی‌گیرندگان نخستین از مهاجران و انصار که پیش از دیگران به اسلام گرویدند و کسانی که با نیکوکاری آنان را پیروی کردند، خدای از ایشان خشنود است و ایشان نیز از خدای خشنودند» (توبه، ۱۰۰). وصف «السَّابِقُونَ» و نیز «الأولون» در این آیه روشن می‌سازد که مراد آیه همه سابقون نیستند؛ بلکه مراد گروه نخست از سابقون هستند. در هر حال آیه بر ستایش پیشگامان نخست از صحابه دلالت دارد. درباره اینکه مصداق این پیشگامان چه کسانی هستند، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. برخی صحابه‌ای را که به دو قبله نماز خوانده‌اند، یا مهاجران و انصاری را که در جنگ بدر حضور داشتند، یا حاضران در بیعت رضوان و نیز مسلمانانی را که در هجرت به حبشه و یا مدینه پیشگام بوده‌اند، جزو «السَّابِقُونَ» دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۶). برخی دیگر تمامی اصحاب پیامبر را مصداق آیه دانسته و معتقدند همه آنان اعم از نیکوکار و بدکار مشمول رحمت و عفو الهی قرار می‌گیرند و بهشتی خواهند بود (جوزی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱).

افزون بر این، در آیه ۷۴ انفال نیز بدون اینکه به پیشگامی تصریح شود، از پیشگامان در ایمان، هجرت، جهاد و یاری و پناه‌دادن به مهاجران تمجید شده و آنان مؤمنان راستینی دانسته شده‌اند که سزاوار آمرزش و بهشت‌اند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا



وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ؛ و آنان که ایمان آوردند و هجرت گزیدند و در راه خدا کوشش و جانفشانی کردند و هم آنان که (مهاجران را با فداکاری) منزل دادند و یاری کردند. آنها به حق اهل ایمانند و هم آمرزش خدا و روزی نیکوی بهشتی مخصوص آنهاست» (انفال، ۷۴). همچنین از قرآن کریم استفاده می‌شود که پیشگامی در انفاق و جهاد فضیلت بیشتری دارد؛ از این رو انفاق و جنگ آن دسته از صحابی پیامبر که پیش از فتح مکه و یا صلح حدیبیه همراه با رسول خدا بوده‌اند، در مقایسه با کسانی که پس از این برهه، انفاق کرده و در صف جنگجویان قرار گرفته‌اند، از ارزش بیشتری برخوردار است. این دو گروه یکسان نیستند؛ هر چند خداوند به هر دو گروه پاداشی نیکو وعده داده است (حدید، ۱۰).

۲-۱. پایداری بر ایمان: مشرکان مکه شماری از مسلمانان به‌ویژه کسانی را که حمایت‌های طایفه‌ای نداشتند، آزار و شکنجه می‌کردند و آنان همچنان در ایمان و باور توحیدی‌شان ثابت قدم بودند. مفسران تعبیر فتنه در آیه ۱۹۱ سوره بقره و نیز در آیه ۱۱۰ سوره نحل را ناظر به شکنجه مسلمانان در مکه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۶۱؛ ج ۱۲، ص ۳۵۵). به نقل مورخان، مشرکان، افراد ضعیف را آن قدر می‌زدند و تشنگی و گرسنگی می‌دادند که توان نشستن نداشتند. آن‌گاه از آنان می‌خواستند اعتراف کنند که به جای خدا به «لات» و «عزی» باور دارند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۰). به گفته ابن اسحاق هر قبیله‌ای از مشرکان مکه، تازه مسلمانان قبیله خود را آزار می‌دادند. آنان مسلمانان را با گرسنگی و تشنگی و قراردادن بر روی زمین داغ شکنجه می‌کردند. کسانی که در ایمانشان ضعیف بودند از دین خود بر می‌گشتند؛ کسانی کشته می‌شدند و برخی نیز از دست آنان در امان می‌ماندند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷). بلال به دست امیه بن خلف شکنجه شد. او بلال را بر زمین داغ می‌خوابانید و سنگ سنگین بر سینه‌اش می‌نهاد (بلادری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴). بنی مخزوم عمار و پدر و مادرش را در زیر آفتاب سوزان شکنجه می‌کردند و مادر عمار آن‌چنان مقاومت کرد تا اینکه به شهادت رسید (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۷) و اولین شهید اسلام نام گرفت (ابونعیم، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۸۲). در دوران حضور در مدینه که صحابه اجازه یافتند به قتال با مشرکان اقدام کنند، قرآن به آنان



نظر
هدیه

فرمان داد که هر کجا بر مشرکان دست یافتند، آنان را بکشند و از مکه، همان شهری که ایشان را بیرون کرده بودند، بیرونشان کنند؛ [زیرا] آنان بر شرک اصرار می‌ورزند و مسلمانان را به انواع عذاب‌ها شکنجه دادند و شرک و شکنجه از کشتار سنگین‌تر است (بقره، ۱۹۱) (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۶۱).

در کتاب‌های سیره، دو اصطلاح «فتنه» و «استضعاف» درباره شکنجه و آزارهای مشرکان رواج دارد. فتنه درباره شرایط سختی به کار می‌رود که مشرکان با ایجاد آن در پی بازگرداندن مسلمانان به شرک هستند و استضعاف درباره مسلمانانی به کار می‌رود که در معرض این شرایط سخت قرار می‌گرفتند و به کناره‌گیری از باورهای توحیدی خود تهدید می‌شدند (جعفریان، ۱۳۷۳، ص ۲۷۸).

۳-۱. پیمان بر ایمان (بیعت): از آیات قرآن و نیز دیگر متون اسلامی بر می‌آید که صحابه برای اعلام التزام به ایمان و پایبندی خود به اسلام و فرمان‌برداری از پیامبر اکرم ﷺ بر اساس سنت متداول در میان عرب، با آن حضرت بیعت می‌کردند که از آن به بیعت اسلام تعبیر می‌شود (ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۹). به تبع این پیمان بیعت‌کنندگان به طور رسمی و آشکارا در زمره مسلمانان و صحابه قرار می‌گرفتند. همچنین گاه صحابه در شرایط بحرانی و سخت بر التزام به ایمان و جهاد و جان‌فشانی در راه اسلام و حمایت از رسول خدا ﷺ پیمان می‌بستند. قرآن کریم به بیعت‌های عشیره، عقبه اول، عقبه دوم، رضوان، نساء و غدیر اشاره دارد.

پس از نزول آیه انذار (شعراء، ۲۱۴)، رسول خدا ﷺ پس از اطعام خویشاوندانش، رسالت و مأموریت خویش را اعلام کرد و از آنها برای پذیرش اسلام و بیعت با خود دعوت کرد و همه حاضران به جز علی ﷺ از ایمان به رسول خدا ﷺ و بیعت با آن حضرت سر باز زدند. بر اساس روایت‌های شأن نزول، شماری از آیات قرآن کریم به ایمان و التزام به آن (بیعت) از سوی دوازده تن از یثربیان در سال ۱۲ بعثت اشاره دارد. این بیعت در جمره عقبه و در منا در موسم حج میان رسول خدا ﷺ و ده نفر از خزرج و دو نفر از اوس منعقد شد (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۱). ثعالبی محتوای پیمان رسول خدا ﷺ با یثربیان در عقبه اول را هماهنگ با محتوای آیه ۱۲ سوره ممتحنه می‌داند (ثعالبی، ۱۴۱۸ق،





ج ۳، ص ۲۲۶). همچنین در حج سال سیزدهم بعثت، بیش از هفتاد تن از مردمان یثرب بر التزام به ایمان در همان عقبه با رسول خدا ﷺ پیمان بستند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۱) که به بیعت عقبه دوم شهرت یافته است. در این پیمان که زمینه ساز هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۹۸)، حاضران ضمن تأکید بر جنگ آوری، متعهد شدند که از آن حضرت همانند عضوی از خانواده خود دفاع و حمایت کنند و در شرایط سخت او را تنها نگذارند (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۲). شماری از مفسران، میثاق در آیه ۷ سوره مائده را اشاره به پیمان عقبه دوم می دانند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۶۰). همچنان که برخی آیه ۱۵ سوره احزاب را ناظر به این بیعت دانسته اند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۶۰).

در ماجرای حدیبیه که مشرکان مانع ورود مسلمانان به مکه جهت ادای عمره شدند، رسول خدا ﷺ عثمان را به سوی قریش فرستاد تا اعلام کند که رسول خدا ﷺ و صحابه آن حضرت قصد جنگ ندارند و تنها برای عمره آمده اند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۰۰). تأخیر سه روزه عثمان، شایعه قتل وی در مکه را سبب شد. در حالی که رسول خدا ﷺ زیر درختی نشسته بود، این شایعه را شنید و در این هنگام، صحابه را به بیعت فرا خواند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۱۱). این پیمان به مناسبت آیه نازل شده به بیعت رضوان، و از جهت اینکه در زیر درختی منعقد شد، به بیعت شجره شهرت یافته است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۹۴). با انتشار خبر پیمان صحابه با رسول خدا ﷺ، قریش به هراس افتادند و از در مصالحه درآمدند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۰۴). قرآن کریم این پیمان را پیمان با خدا می داند و زبان پیمان شکنی را متوجه پیمان شکنان می داند (فتح، ۱۰) و در ادامه از بیعت کنندگان اعلام رضایت می کند و نزول آرامش، پیروزی و غنائم فراوان را پاداش این اقدام صحابه می داند «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا؛ خدا از مؤمنانی که زیر درخت (معهد حدیبیه) با تو بیعت کردند، به حق خشنود گشت و از وفا و خلوص قلبی آنها آگاه بود که اطمینان کامل بر ایشان نازل فرمود و به فتחי نزدیک (که فتح خیبر بود) پاداش داد» (فتح، ۱۸). برخی با توجه به تکرار بحث رضایت خداوند از مؤمنان در آیه ۱۰۰ توبه، این آیه را نیز در وصف این بیعت کنندگان دانسته اند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص

۹۷). با فتح مکه در سال هشتم هجری، اهل مکه اعم از مرد و زن با رسول خدا ﷺ پیمان بستند. آیه ۱۲ سوره ممتحنه به بیعت زنان و مفاد تعهد آنان پرداخته است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۵۱۲). در این آیه، رسول خدا ﷺ فرمان یافته تا پیمان زنان را در پرهیز از شرک، دزدی، زنا، فرزندکشی، بهتان و مخالفت با پیامبر را بپذیرد و برای آنان آمرزش طلب کند. آخرین پیمان صحابه در زمان رسول خدا ﷺ که شماری از آیات قرآن به آن اشاره دارند، بیعت غدیر است. رسول خدا ﷺ در خطبه روز غدیر به اصحاب خویش اعلام کرد که پس از پایان خطبه، شما را به بیعت با خودم و بیعت با علی بن ابی طالب دعوت می‌کنم و این پیمانی که از شما می‌گیرم، از سوی خدا و به امر اوست و پیمان‌کنندگان در واقع با خدا پیمان می‌بندند. بر اساس روایت‌ها، شأن نزول شماری از آیات به حادثه غدیر و این پیمان اشاره دارد (واحدی، بی‌تا، ص ۱۶۵)؛ از جمله اینکه آیه ۶۷ سوره مائده درباره لزوم اعلام جانشینی و امامت علی بن ابی طالب ﷺ است. همچنین آیه ۳ این سوره نیز پس از خطبه رسول خدا و پیمان مردم نازل شد (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

افزون بر بیعت‌هایی که گذشت، بیعت‌های دیگری نیز صحابه با رسول خدا ﷺ داشته‌اند. این بیعت‌ها معمولاً در موضوعات مهم و در شرایط سخت منعقد می‌شده است. به گفته مفسران شماری از آیات قرآن، از جمله آیه ۲۰ سوره رعد (قرطبی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۲۰۲)، آیه ۱۵ احزاب (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۵۴۵) و آیه ۲۳ احزاب (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۵۴۹) مرتبط با این پیمان‌ها دانسته شده است.

۴-۱. درجات ایمان: همان‌گونه که مفهوم ایمان دارای مراتبی از شدت و ضعف است، ایمان صحابه نیز مراتب و درجاتی دارد و ایمان همه آنها در یک درجه نیست؛ از همین رو برخی از صحابه و دیگر مؤمنان برای دستیابی به تجارت سودآور و نجات‌بخش ایمان به خدا می‌آوردند (صف، ۱۰-۱۱). ایمان دوم در این آیه برای آن است که خود را به مرتبه بالاتری از ایمان برسانند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۵۵). بنابر آیات قرآن کریم مراتب بالای ایمان با صرف تصدیق پیامبر اکرم ﷺ محقق نمی‌شود؛ بلکه دستیابی بدان در صورتی است که در اختلافات خود، رسول خدا را به داوری گیرند و به بیگانگان مراجعه نکنند و هنگامی که پیامبر در میانشان حکم کرد، خواه به سود آنها





باشد یا به زیانشان، افزون بر اینکه نباید اعتراض کنند، در دل نیز نباید احساس ناراحتی کنند؛ بلکه باید کاملاً تسلیم باشند (نساء، ۶۵). اگرچه ایمان در برخی کارکردهایش معنای وسیعی دارد، با این حال در برخی کاربردهای قرآنی اخص از اسلام است و اسلام به معنای اظهار زبانی شهادتین در قلمرو مفهوم ایمان قرار نمی‌گیرد؛ زیرا در این کارکرد ایمان با پذیرش و اطمینان قلبی محقق می‌شود؛ از همین رو وقتی عرب‌های بادیه‌نشین گفتند ما ایمان آورده‌ایم، خدا فرمان داد که به آنان بگو: شما ایمان نیاورده‌اید؛ بلکه بگویید اسلام آورده‌ایم: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ؛ اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم، بگو: شما که ایمانتان (از زبان) به قلب وارد نشده به حقیقت هنوز ایمان نیاورده‌اید؛ ولی بگویید ما اسلام آوردیم» (حجرات، ۱۴).

۵-۱. اظهار دروغین ایمان (نفاق): با ظهور اسلام و به‌ویژه با قدرت یافتن مسلمانان در مدینه، گروهی از مردم از روی طمع، ترس یا اغراض دیگری و بدون باور قلبی، اظهار ایمان کردند. این افراد در فرهنگ اسلامی «منافق» شناخته می‌شوند. نفاق شماری اندک از این گروه، آشکار بوده و براساس تعریف ارائه‌شده از صحابه، در قلمرو اصحاب قرار نمی‌گیرند، با این حال، به تصریح قرآن، گروهی از بادیه‌نشینان و مردمان مدینه که در اطراف پیامبر بودند، منافق بوده و بر نفاق خو گرفته بودند و این در حالی بود که حتی پیامبر آنها را نمی‌شناخت: «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ؛ و بعضی از اعراب بادیه‌نشین اطراف شما منافق‌اند و بعضی اهل شهر مدینه هم منافق و بر نفاق ماهر و ثابت‌اند که تو از آنها آگاه نیستی، ما از آنها آگاهیم» (توبه، ۱۰۱).

بی‌گمان این دسته از منافقان ناشناخته در نگاه مسلمانان جزو صحابه با همان قلمرو گسترده آن قرار می‌گیرند؛ زیرا کسی از باور واقعی آنها خبر ندارد. در آیه‌ای دیگر نیز بر ناشناخته‌بودن این گروه تأکید شده است: «وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ؛ و نیز برای قوم دیگری که شما بر (دشمنی) آنان مطلع نیستید و خدا بر آنها آگاه است» (انفال، ۶۰).

ماجرای اصحاب عقبه نیز بیانگر ناشناخته بودن شماری از منافقان است. گروهی از منافقان که شمارشان را ۱۲ تا ۱۵ تن بر شمرده‌اند (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۷۹)، در بازگشت رسول خدا ﷺ از غزوه تبوک تصمیم داشتند که شتر آن حضرت را در گردنه‌ای خطرناک بر مانند و ایشان را به قتل رسانند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۴۲). به گزارش واقعی بجز رسول خدا ﷺ تنها حدیفه و عمار نام این منافقان را می‌دانستند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۴۴). آیه «وَهُمْوَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا؛ وَ بَرِ آئِنِجَه مَوْفِق بَرِ آَن نَشَدْنَد هَمْت گَمَاشْتَنْد» (توبه، ۷۴) (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۸۳). همچنین آیه «يَحْدُرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ؛ مُنَافِقَانِ از آن رُوزِي مي ترسند که خدا سوره‌ای بفرستد که آنها را از آنچه در درون آنهاست آگاه کند» (توبه، ۶۴) را در این باره دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۷۰).

به دلیل اهمیت موضوع نفاق، قرآن کریم در سوره‌ها و آیات پرشماری از آنها یاد کرده است. نزول چشمگیر این آیات، شاهدی بر حضور بسیاری از منافقان ناشناخته در میان صحابه می‌باشد. شواهد روایی و تاریخی نیز بیانگر حضور منافقان ناشناخته در میان صحابه است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳۵).

۱-۶. ضعف در ایمان: شماری از صحابه، ایمان قوی و بالایی نداشتند. قرآن کریم از این گروه با تعبیرهای گوناگونی یاد کرده است. در دو آیه، آنها را بیماردلانی معرفی کرده که همصدا با منافقان، وعده‌های خدا و پیامبر را دروغ می‌دانند و مؤمنان را به خودفریفتگی متهم می‌کنند: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا؛ وَ نِيْزِ دَرِ آَن هَنْگَام، مُنَافِقَانِ وَ آَنَانِ که در دل‌هایشان مرض بود می‌گفتند: آن وعده (فتح و نصرتی) که خدا و رسول به ما دادند، غرور و فریبی بیش نبود» (احزاب، ۱۲؛ انفال، ۴۹). در سوره احزاب نیز افراد دارای ایمان ضعیف را بیماردلانی طمع‌ورز می‌داند (احزاب، ۳۲). همچنین در آیه‌ای دیگر، ایمان آنها را غیرواقعی و دل‌های آنها را آلوده به شک معرفی کرده است که برای حضور نیافتن در جهاد از رسول خدا ﷺ اجازه می‌خواهند (توبه، ۴۵). اگرچه اوصافی که برای بیماردلان گفته شده بر منافقان هم منطبق است، بیماردلان خود عنوان و اوصاف مستقلی دارند و ظاهر عطف





در آیه ۱۲ سوره احزاب نیز بیانگر این تمایز است. از آیه ۲۰ سوره محمد نیز استفاده می‌شود که بیمار دلان گروهی غیر از منافقان هستند؛ زیرا در این آیه، آنان را از مؤمنان بر شمرده است؛ در حالی که از منافق تعبیر به مؤمن نمی‌شود.

به نظر می‌رسد شماری از مصادیق عنوان «مؤلفه قلوبهم» (توبه، ۶۰) نیز تازه مسلمانان و سست‌ایمانانی باشند که از روی ترس و ناچاری و برای حفظ جان خویش در جریان فتح مکه و پس از آن اظهار اسلام کردند و رسول خدا ﷺ برای تقویت ایمان آنان و یا با هدف دفع ضرر و شرشان به آنها زکات پرداخت می‌کرد. چنان‌که در غزوه حنین غنیمت‌های فراوانی به آنها بخشید. از آیه ۱۴ سوره حجرات هم که بر تفاوت مفهوم اسلام و ایمان دلالت دارد، می‌توان استفاده کرد که بسیاری از صحابه بادیه‌نشین هر چند با اظهار شهادتین در جرگه مسلمانان و صحابه محسوب می‌شدند، به گواهی قرآن کریم ایمان که حقیقتی باطنی است و از انگیزه‌های قلبی سرچشمه می‌گیرد، در قلوب آنها مأوا نکرده است.

۷-۱. انصراف از ایمان (ارتداد): بر اساس ظهور تعدادی از آیات قرآن و نیز بر پایه برخی روایت‌های شأن نزول، شماری از صحابه با انصراف از ایمان و اسلام، مرتد شدند و یا در آستانه ارتداد قرار گرفتند. البته بنابر تعریف‌های رایج از صحابه، به محض اینکه شخص مرتد شود، عنوان صحابی از وی منسلخ می‌گردد، با این حال این گروه به دلیل برخورداری از عنوان صحابی در یک مقطع زمانی قابل بحث می‌باشند. بر اساس آیه ۱۱ سوره حج و شأن نزول آن، گروهی از مردم اسلام می‌آوردند که اگر خیری به آنها می‌رسید و از جمله فرزند پسر یا سود مالی نصیبشان می‌شد، دلشان مطمئن می‌گشت و خدا را عبادت می‌کردند و به دین الهی دلخوش می‌شوند؛ ولی اگر دچار رنج و محنتی می‌شدند، از جمله اینکه بیمار می‌گشتند یا فرزند دختری به آنها داده می‌شد، از دین و عبادت خدا روی بر می‌تافتند (فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۲۲). قرآن کریم چنین انسان‌هایی را به عنوان زیان‌کاران دنیا و آخرت معرفی کرده است. همچنین صحابه‌ای را که به دلیل شکنجه و آزار، مشرک می‌شوند، نکوهش می‌کند که چرا عذاب زودگذر دنیوی را مانند عذاب همیشگی الهی می‌انگارند و در نتیجه به شرک می‌گرایند (عنکبوت، ۱۰). در

شأن نزول آیه یادشده، ماجرای شکنجه عیاش بن ابی‌ریبعه از سوی برادرانش و ارتداد او و مراجعتش از مدینه به مکه گزارش شده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۲۹). ابن عباس شکنجه مشرکان را به گونه‌ای وصف می‌کند که عده‌ای ناچار به ارتداد شدند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۷). به گزارش منابع تاریخی، در کنار بسیاری از مسلمانانی که هرگونه شکنجه‌ای را تحمل می‌کردند، کسانی هم بودند که توان تحمل آزار مشرکان را نداشتند و به همین دلیل، اظهار ندامت کرده و مرتد می‌شدند (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷)؛ چنان‌که در گزارش ابن‌اسحاق از شکنجه مسلمانان به این گروه نیز اشاره شده است (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷).

از منظر قرآن کریم، افراد سست‌ایمان بیمار دل کسانی هستند که پیشنهاد بازگشت به کفر را به سرعت می‌پذیرند. بر اساس آیه ۱۴ سوره احزاب، گروهی از مسلمانان هنگام هجوم دشمن و محاصره مدینه، به خانه‌های خود برگشتند. ضعف ایمان آنان به گونه‌ای بود که اگر افرادی از اطراف مدینه به آنها هجوم می‌آورد و پیشنهاد کفر می‌داد، پس از درنگی کوتاه می‌پذیرفتند (احزاب، ۱۴). بسیاری از مفسران، مراد از «فتنه» در این آیه را ارتداد دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

بر اساس روایت‌های شأن نزول، آیات بسیاری درباره تعدادی از صحابه مرتد نازل شده است؛ از جمله آیات ۸۶-۸۹ آل عمران در شأن حارث بن سوید (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۶۰)؛ آیه ۹۳ سوره انعام در شأن عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح (قرطبی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۸)؛ آیه ۹۷ سوره نساء در شأن قیس بن فاکه، حارث بن زعمه، قیس بن ولید و علی بن امیه بن خلف (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۵۰)؛ آیه ۱۱۰ سوره نحل در شأن عیاش بن ابی‌ریبعه (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۵۹۸)؛ آیه ۲۵۶ سوره بقره در شأن پسران ابوالحصین که بنابر روایتی رسول خدا ﷺ آنها را نخستین مرتدشدگان معرفی می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۲)؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۳۰)؛ آیه ۹۳ سوره نساء در شأن مقیس بن صبابه کنانی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۹۴)؛ آیه ۱۱۵ نساء در شأن شیبیر بن ابیرق (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۶۹) و آیه ۲۷ فرقان در شأن عقبه بن ابی‌معیط (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۱۱). گفتنی است برخی از این مسلمانان پس از ارتداد، از مدینه به مکه گریختند و شماری از آنان نیز موفق به توبه



شدند. کلبی نام شماری از بزرگان مکه از جمله سلمة بن هشام و ولید بن عقبه را یاد کرده است که پس از پذیرش اسلام مرتد شدند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۷).

۲. بررسی و نقد نظریه عدالت صحابه

در ادامه ناظر به مباحث پیش گفته و در ضمن هفت عنوان مطرح شده پیشین به بررسی و نقد نظریه عدالت صحابه می‌پردازیم.

۱-۲. سبقت در ایمان: از آیات مطرح شده در این بخش، از جمله آیه ۱۰۰ سوره توبه که خداوند از پیشگامان صحابه اعلام رضایت کرده است، عدالت صحابه با گستره مورد نظر اهل سنت برداشت نمی‌شود؛ زیرا پیشگامانی (السابقون) که به «الأولون» موصوفاند، گروه اندکی از صحابه رسول خدا ﷺ هستند که مفسران درباره آنان سه احتمال داده‌اند: (۱) آنان مجاهدان جنگ بدرند؛ (۲) نمازگزاران به دو قبله‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۱)؛ (۳) حاضران در بیعت شجره‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۱)؛ بنابراین در هر سه احتمال، مراد از «السابقون الأولون» گروه اندکی هستند و استدلال به این بخش از آیه برای عدالت همه صحابه صحیح نیست؛ زیرا دلیل اخص از مدعاست. همچنین استدلال به بخش دوم آیه، یعنی «وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ» و آنهایی که به نیکی پیروی آنان کردند» برای عدالت همه صحابه صحیح نیست؛ زیرا در خصوص مصداق این گروه، سه قول مشهور در منابع اهل سنت وجود دارد: (۱) طبقه تابعان هستند که رسول خدا ﷺ را ندیده، ولی صحابه را درک کرده‌اند؛ (۲) همه مسلمانان تا روز قیامت (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۰)؛ (۳) همه مسلمانان پس از مهاجران و انصار پیشگام تا روز قیامت (سمرقندی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸۴). روشن است که این بخش از آیه نیز به همه مسلمانان مربوط است و کسی عدالت همه مسلمانان تا قیامت را ادعا نکرده است و چنین ادعایی از نظر عقلی پذیرفته نیست؛ بنابراین با هیچ یک از دو بخش آیه، عدالت صحابه ثابت نمی‌شود. افزون بر این، همان‌گونه که در این آیه رضای الهی از تابعین به تبعیت به احسان مشروط است، نسبت به صحابه هم مطلق نیست؛ بلکه به استمرار ایمان و عمل صالح مشروط است.



نظر
هدیه

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

۲-۲. پایداری بر ایمان: از آیات طرح شده در این بخش استفاده می شود که ستایش الهی ویژه صحابه‌ای است که بر اسلام و ایمان خویش پایداری کرده، سختی‌ها و شکنجه‌های فراوانی را تحمل کردند و با این حال، از ایمان خود دست بردن نداشتند؛ درحالی که بر اساس نظریه عدالت صحابه، همه صحابه یعنی همه کسانی که ابراز ایمان کرده و پیامبر را دیده‌اند، هر چند قدمی برای استقرار اسلام برداشته‌اند، ستایش شده هستند و نکوهش و سرزنش هیچ‌یک از آنان روا نیست؛ زیرا بنا بر نظریه عدالت صحابه همگی عادل‌اند و جایگاه همه آنها بهشت است و احدی از آنان به آتش جهنم وارد نمی‌شود؛ بنابراین بر اساس این دیدگاه، صحابی مجاهد همچون صحابی قائد است؛ آن کس که اسلام را از صمیم قلب پذیرفته، همانند کسی است که از بیم جان اسلام آورده است؛ کسی که در دین سابقه طولانی دارد، در حکم فرد تازه‌مسلمان است؛ کسی که در تمام غزوه‌ها برای اسلام شمشیر زده، همانند کسی است که در تمام جنگ‌ها بر اسلام شمشیر کشیده است؛ برای نمونه علی علیه السلام که در همه نبردها برای اسلام جنگیده، مانند ابوسفیان است که تمام جنگ‌ها علیه اسلام را رهبری کرده است یا حمزه سید الشهداء، مانند قاتل خود، یعنی وحشی است. روشن است که عقل و منطق هیچ انسانی چنین چیزی را نمی‌پذیرد و زیر بار این حکم ظالمانه نمی‌رود؛ زیرا فطرت انسانی از آن گریزان است (احمد حسین یعقوب، ۱۴۱۷ق، ص ۴۴).

۲-۳. پیمان بر ایمان (بیعت): از مجموع آیات مرتبط با پیمان‌های صحابه بر ایمان، قائلان به نظریه عدالت صحابه به آیه ۱۰ سوره فتح استدلال کرده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲)؛ درحالی که استدلال به این آیه بر عدالت همه صحابه، اخص از مدعاست؛ زیرا بیشترین تعدادی که برای صحابه همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله در این سفر گفته شده، هزار و ششصد نفر است؛ درحالی که شمار صحابه از دیدگاه اهل سنت بیش از یکصد و ده هزار تن است. از سوی دیگر از آیات سوره فتح بر می‌آید که شماری از مؤمنان و مجاهدانی که در صلح حدیبیه در زیر درخت معین با رسول خدا صلی الله علیه و آله بیعت کردند، بر بیعت خود استوار ماندند و خداوند آنان را ستوده است؛ برخی از بیعت‌کنندگان نیز بر عهد خود وفادار نماندند که خدا آنان را نکوهیده است. در آیه ۱۰ سوره فتح، خداوند





از دو گروه وفاداران به عهد، و نقض کنندگان عهد سخن گفته است: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا؛ همانا مؤمنانی که (در حدیبیه) با تو بیعت می کنند، درحقیقت با خدا بیعت می کنند. دست خدا بالای دست آنهاست؛ پس از آن، هر که نقض بیعت کند، به حقیقت بر زیان و هلاکت خویش اقدام کرده و هر که به عهدی که با خدا بسته وفا کند، به زودی خدا به او پاداش بزرگ عطا خواهد کرد» (فتح، ۱۰)؛ بنابراین از آیات سوره فتح، تنها ستایش بیعت کنندگانی که بر بیعت خود وفادار ماندند، استفاده می شود؛ نه همه بیعت کنندگان؛ از همین رو خداوند در همین سوره به همه همراهان رسول خدا ﷺ وعده مغفرت و اجر عظیم نمی دهد؛ بلکه به گروهی وعده می دهد که دارای ایمان و عمل صالح باشند: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ .. وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا؛ محمد ﷺ فرستاده خداست و یاران و همراهانش بر کافران بسیار قویدل و سخت، و با یکدیگر بسیار مشفق و مهربان اند... خدا وعده فرموده است که هر کس از آنها ثابت ایمان و نیکوکار شود، گناهانش بیخشد و اجر عظیم عطا کند» (فتح، ۲۹).

از سوی دیگر در منابع اهل سنت شواهدی وجود دارد که روشن می سازد گروهی از حاضران در بیعت شجره بر بیعت خود استوار نماندند و آن را نقض کردند؛ از جمله وقتی آن حضرت با مشرکان مکه وارد صلح شدند، گروهی از حاضران به تصمیم رسول خدا ﷺ به شدت اعتراض کردند و حتی از فرمان رسول خدا ﷺ مبنی بر ذبح گوسفندان، گاوها و نحر شتران و خروج از احرام سر باز زدند و حتی برخی در حقانیت رسول خدا ﷺ تردید کردند (واقعی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۱۳). شاهد دیگر نظر برخی شرکت کنندگان در این بیعت است. بر اساس حدیثی که بخاری نقل کرده است، هنگامی که برخی براء بن عازب را به دلیل همراهی با رسول خدا ﷺ در بیعت شجره ستودند و این حضور را مایه مباهات او بر شمردند، براء گفت: ای پسر برادر، تو نمی دانی که ما پس از آن مرتکب چه کارهایی شدیم (بخاری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۶۵). شاهد سوم، کشته شدن عمار یاسر به دست «ابو غاویه»، یکی از حاضران در بیعت رضوان است؛ فردی که قطعاً سرکش،

ستمکار و اهل دوزخ است؛ زیرا بر اساس روایت متواتر و قطعی اهل سنت (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۴)، رسول خدا ﷺ نسبت به عمار فرمود که او را گروه سرکش خواهد کشت: «تقتله الفئة الباغية» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۴۹) و در روایت دیگر خطاب به او فرمود: «تقتلك الفئة الباغية» (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۶؛ ترمذی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۳۳۳) و درباره قاتل او فرمود: «قاتله و سالبه فی النار» (بن حنبل، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۹۸).

۲-۴. درجات ایمان: از آیات این بخش، از جمله آیه ۱۰ و ۱۱ سوره صف برمی آید که به صرف ابراز ایمان، انسان از عذاب دردناک الهی نجات نمی یابد و استحقاق آموزش و ورود در بهشت را پیدا نمی کند و از همین رو دارای ملکه عدالت نمی شود؛ بلکه مراتب بالای ایمان است که موجب انجام تکالیف، برخوردارگی از ملکه عدالت و نجات از عذاب است؛ از همین رو در این آیه مؤمنان را به ایمان دوباره دعوت می کند و برخوردارگی از چنین ایمانی را خیر می داند. به گفته برخی مفسران، چه بسا این تعبیر اشاره به این باشد که ایمان رسمی و سطحی کافی نیست؛ بلکه ایمان عمیق و خالص لازم است تا سرچشمه ایثار، فداکاری و جهاد گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲۴، ص ۸۸)؛ بنابراین مفاد این آیه با نظریه عدالت صحابه که همه صحابه را به مجرد ابراز ایمان و رؤیت رسول خدا ﷺ، عادل و اهل بهشت می داند، ناسازگار است. همچنین از آیه ۶۵ سوره نساء به ضمیمه شأن نزول این آیه (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۳۰) بر می آید که شماری از مؤمنان ظاهری حتی داوری رسول خدا ﷺ را درباره خود نمی پذیرفتند و قرآن سوگند یاد می کند که اینان ایمان واقعی ندارند و حتی قرآن کریم به صراحت ایمان را از شماری از صحابه نفی کرده است و تنها اسلام ظاهری را برای آنها ثابت می داند: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا؛ بگو به حق هنوز ایمان نیاورده اید، ولی بگویید ما اسلام آوردیم» (حجرات، ۱۴) و روشن است که نمی شود گفت چنین کسانی که حتی در قلب هایشان داوری رسول خدا را نمی پذیرند و نیز کسانی که قرآن به صراحت ایمان آنان را نفی می کند، از ملکه عدالت برخوردارند و مانند ستارگان آسمان اند و می توان با آنها هدایت یافت.

۲-۵. اظهار دروغین ایمان (نفاق): آیات پرشمار درباره اظهار دروغین ایمان از



نظر
صدر



سوی منافقان، از جمله آیه ۱۰۱ سوره توبه، به ضمیمه آیات، روایت‌ها و شواهد تاریخی بیانگر ناشناخته‌بودن بیشتر منافقان، آشکارا نظریه عدالت همه صحابه را مخدوش می‌سازد.

۲-۶. ضعف در ایمان: همچنان که پیش‌تر اشاره شد، با توجه به قرائن موجود در آیات و همچنان که برخی مفسران (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۲۸۶) گفته‌اند افراد دارای ایمان ضعیف («الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»)، غیر از منافقان هستند. افراد سست‌ایمان بیمار دل کسانی هستند که وعده‌های خدا و پیامبر درباره پیروزی مسلمانان و غلبه اسلام بر ادیان را دروغ و فریب می‌دانستند (احزاب، ۱۲). همین افراد سست‌ایمان در ماجرای غزوه بدر به همراه منافقان، مسلمانان را خودفریفته می‌دانستند (انفال، ۴۹). بی‌گمان تعبیر بیمار دل («الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ») و باورها و گفتاری که آیات فوق از آن پرده بر می‌دارد، هیچ‌گونه تناسبی با نظریه عدالت صحابه ندارد و با در نظر گرفتن چنین آیاتی معقول نیست که به عدالت تمامی صحابه حکم شود و بی‌شک چنین کسانی شایستگی ندارند که واسطه ابلاغ دین الهی به دیگر مسلمانانی باشند که پیامبر را درک نکرده‌اند.

۲-۷. انصراف از ایمان (ارتداد): آیاتی که ارتداد شماری از صحابه رسول خدا را گزارش می‌کند، نظریه عدالت صحابه را به چالش می‌کشد؛ زیرا اگرچه مرتدان در قلمرو صحابه قرار نمی‌گیرند، مدعای اهل سنت درباره صحابه این است که آنان به علت مصاحبت با رسول خدا ﷺ و توفیق دیدار و هم‌نشینی با آن حضرت، بهترین و عادل‌ترین هستند و از ارتکاب هرگونه گناه عمدی می‌پرهیزند؛ حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر رؤیت پیامبر اکرم ﷺ برای یک لحظه می‌تواند مانع از ارتکاب گناه شود، باید از ارتداد که بزرگ‌ترین گناه است نیز منع کند (امین، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۱۳). افزون بر اینکه مطابق برخی آیات قرآن، صحابه دارای ایمان ضعیف در جنگ احزاب پس از محاصره مدینه به علت ترس از کشته‌شدن و یا اسارت متزلزل شدند و تا مرز ارتداد پیش رفتند (احزاب، ۱۰-۱۱). وضعیت آنان از جهت ترس و متزلزل در ایمان به گونه‌ای بود که اگر از اطراف شهر به آنها هجوم می‌شد و آنان را به شرک دعوت می‌کردند، آنان می‌پذیرفتند و جز اندکی تأمل نمی‌کردند (احزاب، ۱۴). بیشتر مفسران واژه «فتنه» در آیه فوق را به

معنای ارتداد و بازگشت به شرک دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۲۸۷). آیات فوق که بیانگر تزلزل شدید عقیدتی گروهی از صحابه و پیش‌رفتن آنان تا مرز ارتداد است، با نظریه عدالت همه صحابه و جواز الگوبودن همه آنها در دین‌پذیری ناسازگار است؛ زیرا ممکن است آنان نیز در ادامه از روی ترس یا از روی دنیاطلبی دچار لغزش شده، از مسیر حق منحرف شوند.

نتیجه‌گیری

از مباحث پیش‌گفته روشن شد که تحقق عدالت همه صحابه که در منابع اهل سنت شمار آنها را به هنگام رحلت رسول خدا ﷺ بیش از یک‌صد هزار تن دانسته‌اند، غیرممکن است و آیات مرتبط با ایمان صحابه بر چنین موضوعی دلالت ندارد؛ بلکه بیانگر این است که صحابه نیز همانند افراد دیگر امت اسلامی هستند و بسیاری از آنان، گرفتار عدم پایداری بر ایمان، ضعف در ایمان، نقض پیمان بر ایمان، اظهار دروغین ایمان و حتی انصراف از ایمان بوده‌اند؛ بنابراین صحابه تافته‌ای جدابافته از دیگر انسان‌ها، دیگر امت‌ها و دیگر مسلمانان نیستند که با وجود امیال نفسانی، همه آنها از چنان ملکه‌ای برخوردار باشند که آنان را از گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره باز دارد.

۱۷۳



نظر
صاحب

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵ق). الكامل فی التاريخ (ج ۱ و ۲). بیروت: دار صادر.
۲. ابن خلدون. (بی تا). مقدمة ابن خلدون (به كوشش علی عبدالواحد، ج ۲). قاهره: دار نهضة مصر.
۳. ابن سعد، عمر. (بی تا). الطبقات الكبرى (ج ۱). بیروت: دار صادر.
۴. ابن عاشور، محمد طاهما. (بی تا). التحرير والتنوير (ج ۱۹، چاپ دوم). تونس: الدارالتونسیه للنشر.
۵. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). الاستیعاب (به كوشش علی معوض و عادل عبدال موجود، ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن هشام، عبدالملک (بی تا). السیره النبویه (به كوشش السقاء و دیگران، ج ۱ و ۲). بیروت: دار المعرفه
۷. احمد بن حنبل. (۱۴۱۵ق). مسند احمد (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. احمد حسین یعقوب. (۱۴۱۷ق). نظریه عداله الصحابه. قم: موسسه انصاریان
۹. اسحاق بن راهویه. (۱۴۱۲ق). مسند ابن راهویه (به كوشش البلوشی، ج ۱). المدینه: مكتبة الایمان.
۱۰. اسد حیدر. (۱۳۹۲ق). الامام الصادق والمذاهب الاربعه (ج ۱). بیروت: دارالکتب العربیه.
۱۱. اصفهانی، ابونعیم. (۱۴۰۶ق). دلائل النبوه (به كوشش محمد رواس و عبدالبر عباس، ج ۲). بیروت: دار النفائس (شامله).
۱۲. امین، سید محسن. (۱۳۷۱ق). اعیان الشیعه (به كوشش حسن الامین، ج ۱). بیروت: دارالتعارف.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۸ق). صحیح البخاری (به كوشش بن باز، ج ۳ و ۵). بیروت: دار الفکر.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). انساب الاشراف (به كوشش زکار و زرکلی، ج ۱). بیروت: دار الفکر.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۲ق). سنن الترمذی (به كوشش عبدالوهاب، ج ۵). بیروت: دار الفکر.



۱۶. ثعالبی، عبدالملک. (۱۴۱۸ق). تفسیر ثعالبی (الجواهر الحسان) (به کوشش: عبدالفتاح و دیگران، ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. جعفریان، رسول. (۱۳۷۳). سیره رسول خدا ﷺ. قم: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۸. جوزی، جمال الدین. (۱۴۰۷ق). زادالمسیر (ج ۲، چاپ چهارم). بیروت: المکتب الاسلامی.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (به کوشش: مصطفی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل (به کوشش: محمودی، ج ۱). تهران: وزارت ارشاد.
۲۱. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). سیر اعلام النبلاء (به کوشش: گروهی از محققان، ج ۱۰). بیروت: الرساله.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۵ق). الکشاف (ج ۲). قم: بلاغت.
۲۳. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۴ق). فتح المغیث (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. سمرقندی، ابولیت. (۱۴۱۳ق). تفسیر سمرقندی (بحرالعلوم) (به کوشش: علی معوض و دیگران، ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. شرف الدین، سید عبدالحسین. (بی تا). ابهریره. قم: انصاریان.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹). بیروت: اعلامی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان (ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹). بیروت: دار المعرفه.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان (ج ۳، ۴، ۵، ۱۱ و ۱۳). بیروت: دار المعرفه.
۲۹. عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵ق). الإصابه (به کوشش علی معوض و عادل عبدالموجود، ج ۴ و ۱۶). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. فخر الرازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۳ق). التفسیر الکبیر (ج ۲۳). قم: دفتر تبلیغات.
۳۱. فهداوی، محمد محمود. (۱۴۲۸ق). عدالة الصحابه عندالمسلمین. ریاض: مکتبه الرشد.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). تفسیر قرطبی (الجامع لأحكام القرآن) (ج ۷ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. کایه، هبة الله بن حسن. (۱۴۲۶ق). شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة. ریاض: دار طیبه.
۳۴. ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۲ق). تفسیر ماوردی (النکت و العیون) (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.



۳۵. محمد بن ماجه. (۱۴۲۱ق). صحيح ابن ماجه (ج ۱). بيروت: دارالحياة التراث العربي.
۳۶. مسلم. (بی تا). صحيح مسلم (ج ۸). بيروت: دار الفکر.
۳۷. مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۷۵). تفسير نمونه (ج ۲۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. نووی، یحیی بن شرف. (۱۴۰۷ق). صحيح مسلم بشرح النووی (ج ۱۶). بيروت: دار الكتاب العربی.
۳۹. هیشمی، ابن حجر. (بی تا). الصواعق المحرقة (به کوشش: عبدالوهاب عبداللطیف). مصر: مكتبة القاهرة.
۴۰. واحدی، علی بن احمد. (بی تا). اسباب النزول (به کوشش: ایمن صالح). قاهره: دار الحديث.
۴۱. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی (به کوشش: مارسدن جونز، ج ۲ و ۳). بيروت: اعلمی.



References

1. Ahmad Hussein Yaqub. (1417 AH). *Theory of justice of the companions*. Qom: Ansariyan. [In Arabic].
2. Ahmad ibn Hanbal. (1415 AH). *Musnad Ahmad* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
3. Al-Hakim al-Nishapuri. (1411 AH). *Al-Mustadrak alaa al-Sahihain*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-A'lamiya. [In Arabic].
4. al-Lalaka'i, H. A. (1426 AH). *Sharh Usul I'tiqad Ahlis-Sunnah wal-Jama'ah*. Riyadh: Dar Taybeh. [In Arabic].
5. al-Nawawi, Y. (1407 AH). *al-Minhaj bi Sharh Sahih Muslim* (Vol. 16). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
6. al-Qurtubi, M. (1405 AH). *Tafsir Qurtubi* (Vols. 7, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
7. Al-Sakhawi, M. (1414 AH). *Fath al-Mugeeth* (Vol. 3). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
8. Amin, S. M. (1371 AH). *A'yan al-Shia* (H. al-Amin, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ta'arif. [In Arabic].
9. Asad Haydar. (1392 AH). *Al-Imam al-Sadiq wa l-madhahib al-arba'a* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabiya. [In Arabic].
10. Asqalani, Ibn Hajar. (1415 AH). *Al-Isaba* (A. Moa'wadh & A. Abd al-Mujud, Eds., Vols. 4, 16). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic].
11. Baladhuri, A. (1417 AH). *Ansab al-Ashraf* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
12. Bukhari, M. (1418 AH). *Sahih al-Bukhari* (by Ibn Baz, vols. 3 and 5). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
13. Fahdavi, M. M. (1428 AH). *Justice of the Companions to the Muslims*. Riyadh: School of Development. [In Arabic].

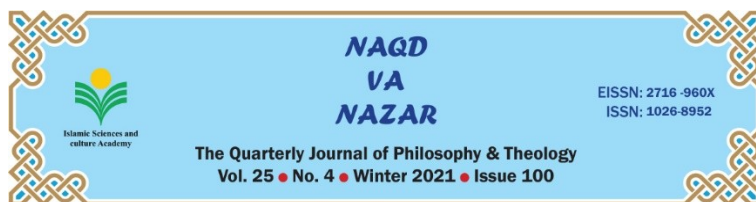


14. Fakhr Razi, M. (1413 AH). *Tafsir al-Kabir* (Vol. 23). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
15. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil* (by Mahmoudi, vol. 1). Tehran: Ministry of Guidance. [In Arabic].
16. Ibn Abd al-Barr, Y. (1415 AH). *Al-Isti'ab* (A. Mu'awwadh & A. Abd al-Mujud, Eds., Vol. 1). Beirut: Dar Al-Kitab Al-A'lamiya. [In Arabic].
17. Ibn Ashur, M. T. (n.d.). *al-Tahrir wa al-Tanwir* (2nd ed., Vol. 19). Tunisia: Al-Tunisia Publishing House. [In Arabic].
18. Ibn Athir, I. (1385 AH). *al-Kamil fit-Tarikh* (Vols. 1, 2). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
19. Ibn Hajar Al-Haytami. (n.d.). *Al-Sawa'iq al-Muhriqah* (A. W. Abdul Latif, Ed.). Egypt: Cairo Library. [In Arabic].
20. Ibn Hussham, A. M. (n.d.). *Al-Sira al Nabawiyya* (Vols. 1, 2). Beirut: Dar Al-Ma'arifa [In Arabic].
21. Ibn Khaldun. (n.d.). *Introduction of Ibn Khaldun* (A. Abdul Wahed, Ed., Vol. 2). Cairo: Dar al-Nahda. [In Arabic].
22. Ibn Sa'd. (n.d.). *Tabaqat al-Kubra* (Vol. 1). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
23. Isfahani, Abu Naeem (1406 AH). *Evidences of the Prophet* (M. Rawas & A. al-Barr Abbas, Eds., Vol. 2). Beirut: Dar Al-Nafai's (Shamela). [In Arabic].
24. Ishaq ibn Rahwayh. (1412 AH). *Musnad ibn Rahwayh* (Al-Balushi, Ed., Vol. 1). Medina: The Library of Iman. [In Arabic].
25. Ja'fariyan, R. (1373 AP). *Biography of the Messenger of God* (PBUH). Qom: Printing and Publishing Organization. [In Persian].
26. Jawzi, J. (1407 AH). *Zad al-Masir* (4th ed., Vol. 2). Beirut: Islamic School. [In Arabic].
27. Makarem Shirazi, N. (1375). *Tafsir Nemooneh* (Vol. 24). Tehran: Islamic Library. [In Persian].



28. Mawardi, A. (1412 AH). *Tafsir Mawardi* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic].
29. Muhammad ibn Majah. (1421 AH). *Sahih ibn Majah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
30. Muslim ibn Hajjaj. (n.d.). *Sahih Muslim* (Vol. 8). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
31. Samarqandi, A. L. (1413 AH). *Tafsir Samarqandi (Bahr al-Ulum)* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic].
32. Sharafuddin, S. A. H. (n.d.). *Abu Huraira*. Qom: Ansariyan. [In Arabic].
33. Tabari, M. (1412 AH). *Jami' al-Bayan* (Vols. 3, 5, 11, 13). Beirut: Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic].
34. Tabarsi, F. (1406 AH). *Majma' al-Bayan* (Vols. 2, 3, 5, 7, 8, 9). Beirut: Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic].
35. Tabatabaei, S. M. H. (1393 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2, 12, 16). Beirut: A'lami. [In Arabic].
36. Tha'alabi, A M. (1418 AH). *Tafsir Tha'alabi* (Al-Jawahir Al-Hassan) (Vol. 3). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
37. Tirmidhi, M. (1402 AH). *Sunan al-Tirmidhi* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
38. Wahedi, A. (n.d.). *Asbab al-Nuzul* (Ayman Saleh, Ed.). Cairo: Dar Al-Hadith. [In Arabic].
39. Waqedi, M. (1409 AH). *Al-Maghazi* (M. Jones, Ed., Vols. 2, 3). Beirut: A'lami [In Arabic].
40. Zahabi, Sh. (1413 AH). *The process of announcing the nobles* (Vol. 10). Beirut: al-Risala. [In Arabic].
41. Zamakhshari, M. (1415 AH). *al-Kashaf* (Vol. 2). Qom: Balaghat. [In Arabic].





A Critical Analysis of Fakhr al-Rāzī's objections to the reasons for the superiority of Imam 'Alī in his *Al-Arba 'īn fī uqūl al-dīn*

Isa Isazadeh¹

Received: 25/03/2020

Accepted: 03/05/2020

Abstract

One major reason offered by the Shi'a for Imam 'Alī's rightfulness for imamate and immediate succession of Prophet Muhammad is his superiority over all people except the Prophet. Fakhr al-Rāzī, a Sunni exegete and theologian, has in his book, *Al-arba 'īn fī uqūl al-dīn* (*The Forty in the principles of the religion*), criticized the reasons for Imam 'Alī's superiority, such as al-Mubāhala Verse, being the first Muslim, being more knowledgeable, jihad, courage, and other hadiths implying his virtues. In this article, I deploy the views of Shiite scholars and adopt a descriptive and analytic method to consider Fakhr al-Rāzī's objections. I conclude that none of his objections to the reasons for the superiority of Imam 'Alī over others is valid.

Keywords

Superiority, imamate, Imam 'Alī, Fakhr al-Rāzī.

1. Faculty member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: e.eisazadeh@isca.ac.ir.

تحلیل انتقادی اشکالات فخر رازی بر دلایل افضل بودن امام علی علیه السلام در کتاب الأربعین فی اصول الدین

عیسی عیسی‌زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۶

چکیده

افضل بودن و برتری امیر مؤمنان علی علیه السلام بر دیگران بجز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از دلایل مهم شیعه بر حقانیت امامت حضرت علی علیه السلام و جانشینی ایشان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد؛ اما فخر رازی یکی از مفسران و متکلمان اهل سنت در کتاب *الأربعین فی اصول الدین* دلایل افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام همچون آیه مباحله، سبقت ایمان، اعلم بودن، جهاد و شجاعت حضرت علی علیه السلام و دیگر روایت‌های دلالت کننده بر امتیازات آن حضرت بر دیگران را نقد کرده است. در پژوهش حاضر تلاش شده است با بهره‌گیری از آرای اندیشمندان شیعه، به روش توصیفی و تحلیلی محتوا، برخی از شبهه‌ها و اشکالات فخر رازی در این باره بررسی و نقادی گردد. نتیجه این بررسی‌ها نشان می‌دهد هیچ کدام از ایرادهای ایشان بر دلایل افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام وارد نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها

افضل بودن، امامت، امام علی علیه السلام، فخر رازی.



نظـر

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

* عیسی‌زاده، عیسی. (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی اشکالات فخر رازی بر دلایل افضل بودن امام علی علیه السلام در کتاب *الأربعین فی اصول الدین*. فصلنامه علمی - پژوهشی *نقد و نظر*، ۲۵ (۱۰۰)، صص ۱۸۱-۲۰۵.

به اعتقاد شیعه، امامت، ادامه نبوت و از اصول دین است و امام، حجت خدا در میان خلق و واسطه فیض او به مخلوقات است و این منصب، تنها با تعیین الهی و از سوی پیام آور وحی معرفی می‌شود و تنها نمونه این مقام، امیر مؤمنان علی علیه السلام و یازده تن از امامان معصوم پس از ایشان هستند. از دلایل مهمی که عالمان شیعه برای اثبات حقایق امامت امیر مؤمنان علی علیه السلام به آن استناد کرده‌اند، افضل بودن آن حضرت بر دیگران است. این دلیل را مخالفانی همچون فخر رازی^۱ نقد کرده‌اند. ایشان در کتاب الأربعین فی اصول الدین^۲ در انتقاد به دلیل افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام در قالب پنجمین شبهه گفته است: «به اعتقاد شیعه، علی پس از رسول خدا برترین خلق در اُمت بوده و واجب است برترین فرد، امام اُمت باشد» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۲۷۷). فخر رازی درباره لزوم امامت فرد افضل، گفته است:

دلیل بر صحّتش آن است که هر کسی که امام برای دیگران قرار گرفت،



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

۱. محمد بن عمر بن حسین رازی، معروف به ابن خطیب و ملقب به فخرالدین، در ۲۵ رمضان سال ۵۴۳ یا ۵۴۴ق. در ری به دنیا آمد و در اوّل شوال سال ۶۰۶ ق. در هرات در ۶۲ سالگی درگذشت (ابن خلکان، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۲۵۲). او در اصول دین و کلام، دارای مذهب اشعری و در فروع دین بر مذهب شافعی بود (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۷). فخر رازی از کسانی است که در میان اندیشمندان اسلامی دارای جایگاه و منزلت خاصی است؛ شخصیتی است که علامه طباطبایی بیش از سی صد بار به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، در تفسیر گران سنگ المیزان از او نام برده و مطالبی را از وی نقل و گاهی آن را نقد کرده است (نتایج، ۱۳۸۷، ص ۸۱). شهید مرتضی مطهری در معرفی شخصیت فخر رازی گفته است: «او هم فقیه بود و هم متکلم و هم مفسر و هم فیلسوف و هم پزشک و هم خطیب؛ ذهنی فوق‌العاده جوال داشت و در تبخّر در علوم مختلف کم‌نظیر بود. در تنظیم، تبویب و تقریر مسائل، حسن سلیقه دارد. صدرالمآلهین از این نظر از او بسیار استفاده کرده است. شهرت بیشترش به واسطه تفسیر مفاتیح‌الغیب بر قرآن مجید است که جای شایسته‌ای در میان تفاسیر برای خود باز کرده است» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۵۶۴).

۲. الأربعین فی اصول الدین از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی فخر رازی است که وی آن را با هدف تکیه‌گاه قرار دادن در مباحث اعتقادی تدوین و به فرزندش هدیه کرده است (فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۱۸). مطالب این کتاب مشتمل بر چهل مسئله کلامی است که در آن بیش از بیست و هفت مسئله به مباحث اوصاف خداوند اختصاص یافته، چهار مسئله درباره نبوت و بقیه مسائل به دیگر موضوع‌های کلامی مربوط است. در مسئله سی و نهم این کتاب، موضوع امامت در پنج فصل بیان شده است که فصل چهارم به بیان دلایل بر اثبات خلافت خلیفه اوّل و نقد دلایل حقایق امامت بلافضل امیر مؤمنان علی علیه السلام اختصاص دارد.

دیگران تابع او خواهند بود و تابع قرار دادن فرد برتر و کامل‌تر برای فرد ناقص‌تر، نزد عقلاً قبیح است...؛ بنابراین وقتی ثابت شد که علی برتر از دیگران است و ثابت شد که فرد برتر باید امام باشد، پس علی که برترین ائمه است، باید امام پس از رسول خدا باشد (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۲۷۷).

اما سخن بر سر این است که دلایل شیعه بر افضل بودن امام علی علیه السلام تا چه حد اعتبار دارند. فخر رازی دلایل متعددی همچون آیه مباهله، سبقت ایمان، اعلم بودن، جهاد و شجاعت امام علی علیه السلام و دیگر روایت‌های دلالت‌کننده بر امتیازات آن حضرت بر دیگران را از جانب شیعه نقل کرده، در آنها به گمان خویش خدشه کرده است. هدف این مقاله بررسی برخی از این نقادی‌هاست. بررسی‌ها نشان داد هرچند بعضی از نقدهای فخر بی‌پاسخ نمانده، نقدی جامع در این زمینه صورت نگرفته است؛ از همین رو در این مقاله کوشیده‌ایم با بهره‌مندی از آرای اندیشمندان شیعه، اشکال‌های اساسی فخر رازی در کتاب کلامی پیش‌گفته را نقادی کنیم.

۱. مراد از «أنفسنا» در آیه مباهله

در آیه مباهله خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان می‌دهد که هرگاه پس از علم و دانشی که (درباره مسیح) به تو رسیده (باز) کسانی با تو به محاجّه و ستیزه برخیزند، به آنها بگو: «بیاید ما فرزندان خود را دعوت کنیم، شما هم فرزندان خود را؛ ما زنان خویش را دعوت کنیم، شما هم زنان خود را؛ ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما هم از نفوس خود، آن‌گاه مباهله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم» (آل عمران، ۶۱). شیعیان مراد از «أنفسنا» در این آیه را امام علی علیه السلام دانسته، آن را دلیل بر افضل بودن او می‌دانند. فخر رازی نیز در تبیین دلیل بر آمده درباره این آیه از نگاه شیعه می‌گوید:

با توجه به اخبار صحیح در خصوص شأن نزول آیه، مراد از «أنفسنا» علی است؛ اما از آنجاکه وحدت و عینیت وجود علی و پیامبر ممکن نیست، مقصود این است که علی از نظر صفات کمال و منزلت معنوی مانند پیامبر است، مگر منزلت نبوت که به رسول خدا اختصاص دارد. و چون پیامبر در آن صفات و





کلمات بر همگان برتر است، پس علی نیز که با آن حضرت مساوی است، بر دیگران برتر است؛ بنابراین علی در امامت بر دیگران برتری دارد (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۰۱).

اشکال فخر رازی

فخر رازی، در اشکال به این دلیل، گفته است:

أولاً روایت شده است که مراد از «أنفسنا» در آیه، همه فامیل‌ها و خادمان پیامبر است؛ ثانیاً تمسک به این آیه، معارض است با سخن پیامبر که به اشعریان فرمود: «هُم مَنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»؛ (زیرا بر اساس این کلام، اشعریان برترین افراد پس از پیامبر می‌باشند) (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۶).

نقد اشکال فخر رازی

ادعای فخر رازی که مراد از «أنفسنا»، فامیل و خادمان پیامبر ﷺ هستند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا: اولاً سند روایت ادعاشده را ذکر نکرده است؛ ثانیاً اراده همه فامیل‌ها و خادمان پیامبر ﷺ از «أنفسنا» مخالف با عمل پیامبر ﷺ است؛ زیرا حضرت بر اساس اخبار فریقین، تنها امام علی علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را برای مباحله همراه خود برد (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۶، ح ۱۶۹ ص ۱۵۸ ح ۱۷۰، ص ۱۵۹ ح ۱۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۷؛ طبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۲ و بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۶۳۰-۶۳۲). فخر رازی پس از نقل این حدیث در مفاتیح الغیب درباره اعتبار روایت یادشده نیز گفته است: «صحت این روایت میان محدثان و مفسران اتفاق است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۷). افزون بر این، خداوند در آیه مباحله به حضرت رسول ﷺ فرمان می‌دهد که «أبناء، نساء و أنفس» را بیاورد و رسول خدا ﷺ در مقام امثال همه کسانی را که مشمول «أبناء، نساء و أنفس» بودند، فرا خواند و با خود برد؛ بنابراین کسی جز امام علی علیه السلام به منزله جان او نبود، و گرنه او را نیز فرا می‌خواند؛ چنان‌که «أبناء» دو مصداق داشت و آن حضرت به یکی از آن دو بسنده نکرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، صص ۴۷۱-۴۷۲).

از این گذشته، اگر «أنفسنا» شامل خویشاوندان و خادمان نیز می‌شود، چرا خدای تعالی پیش از آن «أبنائنا و نساتنا» را آورده است؟ آیا «أنفسنا» پسران و دختران را در بر نمی‌گیرد، ولی عموم خویشاوندان را در بر می‌گیرد؟ پس مصداق «أنفسنا» کسی است که از فرزند به شخص نزدیک‌تر است، نه مطلق خویشاوند؛ زیرا پیش از آن نزدیک‌ترین خویشاوند به آن حضرت، یعنی پسران و دختران جداگانه ذکر شدند (امری رضایی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴).

اما در نقد ادعای فخر رازی دربارهٔ تعارض آیهٔ مباهله با سخن پیامبر ﷺ دربارهٔ اشعریان باید گفت: اولاً این خبر واحد، قابل مقایسه و معارضه با آیهٔ قرآن نمی‌باشد (اردیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۳)؛ ثانیاً تفاوت میان تعبیر به «نفس» و تعبیر «منی» بر کسی مخفی نیست؛ زیرا اولی بر مساوی بودن در فضیلت‌ها دلالت می‌کند، ولی دومی تنها بر صرف ارتباط و انتساب دلالت دارد (اردیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۳)؛ ثالثاً اینکه مراد از «أنفسنا» علیؑ باشد که در تمام صفات و فضایل بجز نبوت به منزلهٔ پیامبر ﷺ باشد، به دو وجه ترجیح دارد بر اینکه مراد از آن، همهٔ بستگان و خادمان آن حضرت باشند: یکم - نزدیک‌ترین معنای اول به معنای حقیقی که همان وحدت از همهٔ جهات است؛ زیرا بر اساس آنچه که در علم بلاغت آمده، لفظ باید به نزدیک‌ترین معنای حقیقی حمل شود؛ دوم - قرینه‌های بسیاری وجود دارد که مؤید معنای اول است، نه دوم. این قرینه‌ها عبارتند از:

۱. حدیث منزلت که پیامبر ﷺ به علیؑ فرمود: «نسبت تو به من به منزلهٔ هارون است نسبت به موسی، جز آنکه پس از من پیامبری نخواهد بود» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۲، ح ۴۴۱۶).

۲. مطابق حدیث دیگری، پیامبر ﷺ به علیؑ فرمود: «تو از من و من از تو هستم» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۴۶۷، ح ۳۷۰۶).

۳. ابن مسعود از رسول خدا ﷺ نقل کرده است که فرمود: «علی بن ابی‌طالب همانند روح من است که در جسد من می‌باشد» (متقی هندی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۶۲۸، ح ۳۳۰۶۳).

۴. پیامبر ﷺ به امام علیؑ فرمود: «از خدا برای خود چیزی نخواستم جز آنکه مانند آن را برای تو تقاضا کردم» (متقی هندی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۹۴۳، ح ۳۳۰۴۸).



۲. اعلم بودن امام علی علیه السلام

فخر رازی در تبیین دلالت اعلم بودن امام علی علیه السلام بر افضل بودن آن حضرت گفته است: دلایل اعلم بودن علی بر دیگران در دو بخش اجمالی و تفصیلی ارائه شده است:

الف) دلیل اجمالی

فخر رازی می گوید: بدون هیچ نزاعی، علی در اصل خلقت، دارای نهایت هوش و استعداد برای کسب علم بود و محمد نیز برترین عاقلان و عالم ترین عالمان بود و علی در طلب علم به شدت حریص بود و محمد نیز در تعلیم و ارشاد علی برای کسب فضایل به شدت حریص بود. از سوی دیگر، علی از آغاز کودکی در منزل محمد رشد کرد و در بزرگسالی نیز داماد آن حضرت شد و هر زمانی بر پیامبر وارد می شد. در این صورت، روشن است که وقتی شاگرد در نهایت هوش و استعداد باشد و حرص بالایی در فراگیری علوم داشته باشد و در کودکی در خدمت استادی مانند پیامبر باشد، در کسب علوم به مقام بسیار بلند دست می یابد؛ ولی ابوبکر، اولاً در سن بزرگسالی به خدمت پیامبر رسید؛ ثانیاً از اوقات شبانه روز مدت کمی را با رسول اکرم بود؛ ولی علی در زمان کودکی در خدمت پیامبر بود و کسب علم هم در کودکی مانند نقش بستن بر سنگ است؛ ولی در بزرگسالی مانند نقش بستن بر آب است؛ بنابراین ثابت شد که علی اعلم از ابوبکر است (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۰۲).

فخر رازی در ادامه سه دلیل تفصیلی را ذکر می کند:

ب) دلایل تفصیلی

۱. رسول خدا در روایتی درباره علی فرمود: «برترین قاضی در میان شما علی است». قضاوت کردن نیازمند انواع علوم است. وقتی علی در قضاوت بر همه افراد برتر است، لازمه اش آن است که او در همه علوم نیز بر آنها برتر باشد؛ اما دیگر صحابه، هر کدام در یک علم بر دیگران ترجیح داده شده است؛ مانند اینکه پیامبر درباره زید بن ثابت



فرمود: «او در آگاهی بر فرایض بر شما برتری دارد». نیز دربارهٔ اُبی بن کعب فرمود: «او در دانستن علم قرائت بر شما برتری دارد».

۲. روایت شده است که عمر حکم داد به سنگسار شدن زنی که شش ماهه بچه به دنیا آورد؛ ولی علی او را متوجه کرد که آیهٔ ۱۵ احقاف و ۲۳۳ بقره دلالت دارد بر اینکه کم‌ترین زمان حمل، شش ماه می‌شود. آن‌گاه عمر گفت: «اگر علی نبود، عمر هلاک می‌شد».^۱

۳. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دانش‌ها، علم اصول (عقاید) است و در خطبه‌های علی بن ابی‌طالب چنان از اسرار توحید، عدل، نبوت، قضا و قدر و احوال معاد آمده است که در کلام هیچ‌یک از صحابه نیامده است و همچنین نَسَب همهٔ فرقه‌های کلامی به آن حضرت منتهی می‌شود.

معتزله خود را به علی بن ابی‌طالب منتسب می‌دانند و اشعری‌ها به ابوالحسن اشعری منتسب هستند که او از شاگردان ابوعلی جبّایی بوده است که وی منتسب به علی بن ابی‌طالب است. انتساب شیعه به علی روشن است و اما خوارج با اینکه آنها از علی بسیار فاصله دارند، ولی همهٔ آنها به بزرگانشان منتسب هستند که همهٔ آن بزرگان از شاگردان علی بودند؛ بنابراین ثابت شد که همهٔ متکلمان فرقه‌های اسلامی از شاگردان علی بن ابی‌طالب می‌باشند و برترین فرقهٔ امت هم اصولیان (متکلمان) هستند. پس این منصب استادی بر متکلمان، فضیلت بزرگی برای آن حضرت است.

یکی دیگر از علوم، علم تفسیر است و ابن عباس که رئیس مفسران است، شاگرد

۱. این مطلب و مانند آن در منابع اهل سنت همچون الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۱۰۳ از آثار ابن عبد البر متوفی ۴۶۳ق آمده است. ایشان در صفحه ۱۱۰۲ همین کتاب آورده که ابن عباس گفته است: عمر می‌گفت: «علی أفضانا؛ علی قاضی‌ترین ماهاست» و سعید بن مسیب نیز گفته است که عمر می‌گفت: «كَانَ عُمَرُ يَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنْ مُعْضَلَةِ كَيْسِ لَهَا أَبُو حَسَنٍ؛ عمر از مشکلی که ابوالحسن (امام علی علیه السلام) حضور نداشته باشد به خدا پناه می‌برد». قاضی نورالله شوشتری در احقاق الحق، جلد ۳، صفحه ۱۰۲، دربارهٔ این سخن عمر که «لَوْلَا عَلِيُّ لَهْلَكْتُ الْعُمَرُ» گفته است که این اعتراف، بیش از هفتاد بار از عمر صادر شده است که بسیاری از عالمان اهل سنت آن را در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند. علامه امینی نیز در صفحه ۹۴ مجلد ۶ الغدير این حدیث را از سیزده منبع اهل سنت نقل کرده است.





علی بود. علم دیگر، علم فقه است که علی در درجه عالی از این علم قرار دارد؛ به همین دلیل رسول خدا درباره او فرمود: «علی در قضاوت برتر از همه شماسست» و بر اساس همین (دانش درجه عالی در آگاهی به علم فقه)، خود علی فرمود: «اگر برای من جایگاهی قرار دهند بر اساس تورات برای اهل تورات حکم خواهم کرد و...». یکی دیگر از علوم، علم فصاحت است و بر همگان روشن است که علی یکی از فصیحانی بود که هیچ کس پس از او به درجه اش نرسید؛ بلکه کسی به کمترین درجه اش راه پیدا نکرد. یکی دیگر از علوم، علم نحو است و روشن است که علم نحو از آن حضرت ظاهر شده است؛ زیرا ایشان بود که «أبو الأسود دُولی» را به فراگیری علم نحو ارشاد کرد. یکی دیگر از علوم، علم جنگ آوری است و بی تردید نسبت این علم نیز به آن حضرت منتهی می شود.

با توجه به مطالب یادشده ثابت شد که علی پس از محمد، در همه خصلت های مرضیه و مقامات پسندیده، استاد عالمیان است و وقتی ثابت شد که علی پس از رسول خدا عالم ترین افراد است، لازمه اش بر اساس آیاتی مانند «آیا عالم با غیر عالم در یک رتبه هستند؟» (زمر، ۹) و «خداوند درجات مؤمن عالم را بالاتر قرار داده است» (مجادله: ۱۱)، آن است که آن حضرت برترین خلق پس از رسول خدا نیز باشد (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، صص ۳۰۲ - ۳۰۶).

اشکال فخر رازی

فخر رازی در اشکال به دلایل یاد شده، گفته است:

چرا جایز نباشد گفته شود که این علوم فراوان پس از ابوبکر برای علی حاصل شده است؟ چون ایشان پس از ابوبکر سال های زیادی زندگی کرده است؛ پس چه بسا آن علوم در این مدت برای او حاصل شده باشد؛ بنابراین چرا گفته شده است که علی در زمان ابوبکر عالم تر از او بوده است؟ (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۶).

نقد اشکال فخر رازی

اشکال فخر رازی به چند دلیل قابل نقد است. اولاً دلایلی که فخر رازی در اعلم بودن امام علی علیه السلام مطرح کرده و آن را پذیرفته و رد نکرده است، دلالت دارد بر اعلم بودن امام علی علیه السلام در زمان حیات ابوبکر و بلکه در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ زیرا بر اساس آن دلیل اجمالی، امام علی علیه السلام آن علوم را از خود رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته است؛ ثانیاً وقتی حضرت رسول صلی الله علیه و آله به برتری دانش قضاوت علی علیه السلام خبر داده است (ابن عبد البر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۸؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۹۶) که بر اساس تبیین خود فخر رازی لازمه این کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله برتری علمی حضرت علی علیه السلام بر دیگران است و چون این قضیه در زمان حیات ابوبکر بوده است، معنا ندارد گفته شود که این علم قضاوت که لازمه اش برتری علمی نیز هست، پس از ابوبکر برای علی علیه السلام حاصل شده است؛ اما درباره آیه «لَجَعَلَهَا لَكُمْ تَذَكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ؛ تا آن را برای شما مایه تذکری قرار دهم و گویی که شنواست آن را ضبط کند» (حاقه، ۱۲)، بر اساس نقل عالمان شیعه و اهل سنت روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که دلالت دارد بر اینکه مراد از «أُذُنٌ وَاعِيَةٌ» امیر مؤمنان علی علیه السلام است (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۰؛ کلینی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۹۲؛ طبرسی، ۱۳۸۲ق، ج ۱ ص ۶۱). این روایت نیز که بر افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام دلالت دارد، نمی تواند به زمان بعد از حیات ابوبکر مربوط باشد.

ثالثاً خود فخر رازی در دلیل بیستم، برای برتری علی علیه السلام روایتی را از آن حضرت نقل کرده است که فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله در هزار علم را به من تعلیم داده است که از هر دری هزار باب علم به روی من باز شد». این روایت دلالت دارد بر اینکه امام علی علیه السلام علوم را از خود رسول صلی الله علیه و آله آموخته است که در آن زمان، ابوبکر زنده بود (فخر رازی، ۱۹۸۶، جزء دوم، ص ۳۱۳)؛ رابعاً اگر هم سخن فخر رازی پذیرفته شود که علی علیه السلام پس از ابوبکر علوم را فرا گرفته، این پرسش مطرح می شود که با توجه به فضیلت علی علیه السلام بر عمر و عثمان، چرا آن دو به اعتقاد فخر رازی بر علی علیه السلام مقدم داشته شدند؟ (اردیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۵).



۳. جهاد امام علی علیه السلام

فخر رازی در تبیین دلالت جهاد علی علیه السلام بر افضل بودن آن حضرت گفته است: علی بیش از ابوبکر در راه خدا جهاد کرده است؛ پس باید از او برتر باشد؛ ولی دلیل بیشتر بودن جهاد او بر ابوبکر، گواهی منابع تاریخی است و دلیل اینکه جهاد بیشتر، سبب برتری آن حضرت بر ابوبکر است، قول خداوند است که فرمود: «خداوند جهاد کنندگان را بر ترک کنندگان جهاد برتری داده است» (نساء، ۹۵). اگر گفته شود که چرا مراد از جهاد، جهاد نفس نباشد؟ همان گونه که خداوند فرمود: «کسانی را که در راه ما جهاد می کنند، به راه خویش هدایت می کنیم» (عنکبوت، ۹۶)، در پاسخ می گوییم: کلمه «الْفَاعِدِينَ» در آیه مورد بحث، دلالت می کند که مراد از جهاد، جهاد با دشمنان خداست، نه جهاد با نفس (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، صص ۳۱۶-۳۱۷).

اشکال فخر رازی

فخر رازی در اشکال به دلیل سوم افضل بودن امام علی علیه السلام گفته است: جهاد چند قسم دارد که عبارت است از: جهاد با نفس، جهاد با دشمنان به وسیله برهان و پاسخ گویی به شبهه و جهاد با دشمنان به وسیله شمشیر و نیزه. اما درباره جهاد با نفس نمی شود پذیرفت که علی در این جهاد از ابوبکر قوی تر بوده است؛ و اما درباره جهاد با دشمنان به وسیله برهان و دعوت آنان به خدا، ابوبکر در این جهاد، کامل تر از علی بوده است؛ به دو دلیل: دلیل یکم - زمانی که ابوبکر مسلمان شد، شروع کرد به دعوت کردن دیگران به اسلام؛ از این رو گروهی از بزرگان صحابه مانند عثمان بن عفان، طلحه، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون را به دین خدا دعوت کرد و آنها را نزد رسول خدا آورد تا اینکه با دست رسول خدا مسلمان شدند و به همین سبب (اسلام آوردن این بزرگان)، برای اسلام قدرت بزرگی ایجاد شد؛ پس با اسلام آوردن ابوبکر، این قدرت بزرگ حاصل شده است؛ ولی وقتی علی اسلام آورد، اسلام او سبب اسلام آوردن کسی نشده است و بی شک چیزی قابل سنجش با چنین طاعتی نخواهد بود؛ دلیل دوم - زمانی که ابوبکر مسلمان شد، به منازعه و محاجه با کفار پرداخت و رسول خدا سیزده سال در



مکه بود، سپس به مدینه رفت و در مدینه چند سال دیگر باقی ماند تا اینکه آیات جهاد نازل شد و ابوبکر در این مدّت طولانی در مکه و مدینه در حال دفاع از دین خدا و پیروی از رسول خدا بود؛ ولی علی در این ایّام، جوانی کم سن و سال بود و با مردم مخالطه‌ای نداشت و پس از نزول آیه جهاد، کشتن کافران را آغاز کرد؛ بنابراین با این توضیح ثابت شد که شروع جهاد از سوی ابوبکر بود و پایان جهاد با علی بود (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، صص ۳۱۶-۳۱۷).

نقد پاسخ فخر رازی

اشکال فخر رازی پذیرفتنی نیست؛ زیرا: اولاً جهاد با نفس به معنای محبوس کردن نفس بر طاعات و ترک گناهان است که در این صورت، علی علیه السلام بیش از ابوبکر به جهاد نفس پرداخته است؛ زیرا امام علی علیه السلام در عمرش، نه واجبی را و نه حتی مستحبی را ترک کرد و نه گناهی را انجام داد و نه مکروهی را مرتکب شد. او در امور دنیوی، زاهد بود و مشغول به طاعات و تارک لذت‌های دنیوی؛ صبور بود و غضبناک نمی‌شد؛ بر خلاف ابوبکر که در بخش زیادی از عمرش اسلام نداشت و تنها در دوره‌نهایی از عمرش مسلمان شد و در مدّت مسلمانی‌اش نیز ویژگی‌هایی که درباره‌ امام علی علیه السلام نقل شده است، درباره‌ او نقل نشده است؛ ثانیاً آن جهادی که خداوند آن را برتر از ترک جهاد شمرده است، جهاد با دشمنان دین است؛ نه هر جهادی و خود فخر رازی پذیرفته است که علی علیه السلام در این نوع از جهاد، بیشتر از دیگران به جهاد پرداخته است؛ ثالثاً در جهاد با دشمنان از راه برهان و پاسخ‌گویی به شبهات آنان، امام علی علیه السلام با توجه به کثرت علمش، قوی‌تر از ابوبکر بوده است؛ آن هم علمی که از پیامبر صلی الله علیه و آله دریافت کرده است و ابوبکر چنین قدرتی نداشته است و از دوست‌دارانش در این باره چیزی نقل نشده است. آنچه درباره‌ دعوت‌هایش نقل شده است به معنای جهاد نیست؛ بلکه دلالت می‌کند که بعضی از افراد را به اسلام فرا خوانده است و آنان پذیرفته‌اند؛ ولی اینکه با آنها محاجّه کرده و به شبهاتشان پاسخ داده باشد، نقلی نشده است و صرف دعوت هم نه از حیث لغت و نه حیث عرف و نه از حیث شرع به معنای جهاد نمی‌باشد. با اینکه چنین نقلی نزد





شیعه ثابت نشده است؛ بلکه صرف ادّعایی است که فخر رازی مطرح کرده و دلیلی بر آن ارائه نکرده است (اردبیلی، ۱۴۱۹ق، صص ۳۴۶ - ۳۴۸)؛ رابعاً بر فرض که چنین دعوتی از علی علیه السلام صورت نگرفته باشد، به چه دلیلی دعوت ابوبکر، طاعتی شمرده شده است که با هیچ طاعتی مقایسه پذیر نیست؟ با اینکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله در روز جنگ خندق در حقّ علی علیه السلام فرموده است: «ضربه علی علیه السلام برتر از عبادت جن و انس می باشد» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۴؛ ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۷۱ و امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۳۶). در نقل دیگری از منابع اهل سنت آمده است: «مبارزه علی بن ابی طالب علیه السلام با عمر بن عبدود در جنگ خندق برتر از اعمال اتمم تا روز قیامت می باشد» (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۲).

۴. پیشی گرفتن در ایمان

فخر رازی در تبیین دلیل چهارم افضل بودن علی گفته است: یکی از دلایل برتری علی بر ابوبکر این است که ایشان زودتر از ابوبکر به اسلام ایمان آورد؛ ولی دلیل پیشی گرفتن ایمان علی عبارت است از: (۱) روایت شده است که علی بر بالای منبر، فرمود: «من صدیق اکبر هستم و ایمان آوردم پیش از اینکه ابوبکر ایمان بیاورد و اسلام آوردم پیش از آنکه او اسلام آورد». این کلام را ایشان در حضور مردم فرمود و کسی هم او را تکذیب نکرد. این نقل نشان می دهد این مسئله در میان مردم امر روشنی بوده است؛ (۲) از سلمان فارسی روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «نخستین مسلمانی که در کنار حوض بر من وارد می شود، علی بن ابی طالب است»؛ (۳) روایت شده است که انس گفت: پیامبر روز دوشنبه مبعوث شد و علی روز سه شنبه اسلام آورد؛ نیز از عبدالله بن الحسین روایت شده است که گفت: امیر مؤمنان علی بن ابی طالب فرمود: «من اولین نفری هستم که نماز خواندم و اولین کسی هستم که به خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان آوردم و هیچ کسی جز رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز بر من سبقت نگرفت»؛ (۴) تقدّم ایمان علی بر ایمان ابوبکر به حکم عقل نزدیک تر است؛ زیرا ایشان، هم پسرعموی پیامبر بود؛ هم در خانه آن حضرت بود و هم مختصّ به آن حضرت بود

(یعنی همیشه با او بود)؛ ولی ابوبکر نسبتی با پیامبر نداشت و از او دور بود و بعید است که انسان این امور مهمّ را نخست بر اجانب عرضه کند، پیش از اینکه به نزدیکان خاص عرضه کند، به‌ویژه که خداوند فرموده بود: «[نخست] بستگان نزدیک خود را انداز کن» (شعراء، ۲۱) (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۰۷).

اشکال فخر رازی

فخر رازی در اشکال به دلیل چهارم گفته است:

اخبار وارده دربارهٔ پیشی گرفتن علی متعارض است؛ گرچه اخبار دربارهٔ پیشی گرفتن ایمان ابوبکر از آحاد است؛ ولی اخبار دربارهٔ سبقت ایمان علی نیز از آحاد است. افزون بر این، اسلام آوردن ابوبکر سبب قوّت و اثر بزرگی در اسلام شده است؛ ولی اسلام آوردن غیر او این چنین نبوده است (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

نقد اشکال فخر رازی

فخر رازی در این سخن که «اخبار وارده در این زمینه متعارض است»، مشخص نکرده است که چه خبری با چه روایتی متعارض است. اگر منظورش، خبر پیشی گرفتن ایمان علی علیه السلام با خبر سبقت ایمان ابوبکر است، باید روشن شود چه خبری دربارهٔ سبقت ایمان ابوبکر وارد شده است که توان تعارض با اخبار سبقت ایمان علی علیه السلام را دارد؟ افزون بر این روایت، تقدم اسلام علی علیه السلام از ده‌ها نفر از صحابه و عالمان اهل سنت نیز نقل شده است (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، صص ۴۵۲-۴۵۸).

همچنین دربارهٔ سخن دیگر فخر رازی که «اخبار سبقت ایمان علی علیه السلام از آحاد است»، باید گفت: پیشی گرفتن ایمان علی علیه السلام از مسلماتی است که بر اساس اخبار وارد شده در منابع فریقین، انکارشدنی نیست و هیچ کسی دربارهٔ سبقت ایمان ابوبکر بر ایمان علی علیه السلام ادّعایی نکرده است و کسی هم هیچ‌گونه خبر آشکاری در این باره نقل نکرده است. در تأیید این ادّعا کافی است به گفتهٔ حاکم نیشابوری صاحب کتاب مستدرک الصحیحین بسنده کنیم که «هیچ اختلافی در میان تاریخ‌نگاران دربارهٔ اینکه





علی بن ابی طالب علیه السلام نخستین مرد مسلمان است، مشاهده نکردم، البتّه دربارهٔ اینکه آیا به هنگام پذیرش اسلام، بالغ بوده یا نه؟ اختلاف نظرهایی وجود دارد» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، صص ۴۶۶ و ۴۶۷، امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۳۸).

نیز دربارهٔ این سخن فخر رازی که «اسلام آوردن ابوبکر سبب قوّت اسلام شده است؛ ولی اسلام آوردن غیر او این گونه نبوده است»، باید همان پاسخی را بیان کرد که خودش در پاسخ به همین مطلب در هنگام تبیین دلیل سبقت ایمان مطرح کرده است. اثبات این ادعا وابسته به این است که بزرگی و ذی نفوذ بودن ابوبکر پیش از اسلام ثابت شود و حال اینکه فخر رازی هیچ دلیلی را برای اثبات این امر ارائه نکرده است.

اشکال فرضی فخر رازی و پاسخ او

فخر رازی پس از تبیین دلیل پیشی گرفتن ایمان امام علی علیه السلام و پیش از نقد آن به اشکالی اشاره کرده و خود پاسخ داده است. اشکال این است که دلیل تقدّم اسلام ابوبکر بر اسلام علی روایتی است که از پیامبر نقل شده است که فرمود: «اسلام را بر کسی عرضه نکردم مگر اینکه در پذیرشش تأملی بود؛ ولی ابوبکر بدون هیچ تأمل و توقّفی آن را پذیرفت». وجه دلالت این روایت بر تقدّم اسلام ابوبکر به این صورت است که بر اساس سخن رسول خدا ابوبکر هیچ توقّفی در پذیرش اسلام نداشت. این کلام دلالت دارد بر اینکه اگر ابوبکر دیرتر از دیگران اسلام آورده باشد، این تأخیر به سبب توقّف ابوبکر نبوده است؛ چون حدیث دلالت دارد که او توقّفی در پذیرش اسلام نداشت؛ پس لازم می آید که این تأخیر به سبب کوتاهی رسول اکرم در عرضهٔ اسلام به ابوبکر بوده باشد و این نتیجه گیری سبب طعن رسول خدا خواهد شد که امری باطل است. پس رسول خدا در عرضهٔ اسلام به ابوبکر تأخیری نداشته است و ابوبکر هم در پذیرش اسلام توقّفی نکرده است. از سوی دیگر، لازمهٔ این حدیث آن است که علی در پذیرش اسلام توقّف کرده بود. پس این حدیث دلالت دارد که اسلام ابوبکر مقدّم بر اسلام علی است.

فخر رازی در ادامه می گوید: اگر هم پذیرفته شود که اسلام علی بر اسلام ابوبکر مقدّم است، نمی شود انکار کرد که علی در دوران کودکی اسلام آورد؛ به دلیل شعری

که از علی نقل شده است که فرمود: «در اسلام آوردن از شما پیشی گرفتیم؛ درحالی که نوجوانی بودم که هنوز بالغ نشده بودم»؛ اما ابوبکر زمانی اسلام آورد که فردی بالغ و عاقل بود و در میان عالمان این اختلاف نظر هست که اسلام آوردن کودک درست است یا نه؟ در هر صورت، شکی نیست که اسلام آوردن فرد عاقل و بالغ برتر از اسلام آوردن کودکی است که هنوز بالغ نشده است. اگر هم پذیرفته شود که علی در حین اسلام آوردن بالغ بوده است، این را نمی‌شود پذیرفت که او در حین اسلام آوردن فردی مشهور بوده است؛ بلکه کودکی بوده که در خانه حضور داشت و به سبب اسلام آوردن او، اسلام قوتی نیافت و شوکتی در اسلام ایجاد نشد؛ اما ابوبکر در حال اسلام آوردن، پیرمرد محترمی بود که هیچ نسبتی با رسول نداشت و با اسلام آوردن او، قوت و شوکتی برای اسلام ایجاد شد؛ پس اسلام ابوبکر برتر از اسلام علی بود (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۷).

۱۹۵



نظر
صدر

پاسخ فخر رازی به اشکال فرضی

فخر رازی به اشکال فرضی خود بر کلام خویش این گونه پاسخ داده است: اولاً حدیث مورد استناد از رسول خدا که فرمود: «اسلام را بر کسی عرضه نکردم، مگر اینکه در پذیرشش تأملی بود؛ اما ابوبکر بدون هیچ تأمل و توقفی آن را پذیرفت»، از اخبار واحدی است که افاده علم نمی‌کند؛ ثانیاً اینکه گفته شد علی در حین اسلام آوردن بالغ نبود، باید گفت: به دو دلیل نمی‌شود این ادعا را پذیرفت؛ دلیل یکم - اینکه سن آن حضرت میان پنجاه تا شصت سال بود و رسول اکرم پس از بعثت، ۲۳ سال زنده بود و علی هم پس از رسول خدا نزدیک به سی سال زندگی کرد... حال اگر ۵۳ سال را از ۶۶ سال کم کنیم، سیزده سال باقی می‌ماند؛ پس علی در زمان اسلام آوردن دوازده یا سیزده ساله بوده و بلوغ انسان در این سن امکان‌پذیر است و امکان دارد که علی در حین اسلام آوردن بالغ بوده باشد؛ دلیل دوم - اگر هم پذیرفته شود که علی در زمان اسلام آوردن بالغ نبوده است، ولی اسلام آوردن کودک کامل‌العقل پیش از سن بلوغ هیچ منعی ندارد؛ به همین دلیل ابوحنیفه به درست بودن اسلام آوردن کودک عاقل حکم



کرده است؛ پس اسلام آوردن علی در زمان کودکی بر فضیلت آن حضرت دلالت می‌کند؛ زیرا غالباً کودکان در کودکی به بازی تمایل دارند و در شأن آنها نیست که در دلایل کلامی مانند توحید و نبوت، تأمل و تفکر کنند؛ ولی علی با رویگردانی از بازی در زمان کودکی، به تأمل و تفکر در توحید تمایل داشت و این از بزرگ‌ترین ادله بر فضیلت آن حضرت است؛ زیرا در این سن کودکی، هم‌طراز با افراد کامل‌العقل بوده است.

همچنین در نقد این سخن که با اسلام آوردن ابوبکر، اسلام قدرت و شوکت یافت، ولی با اسلام آوردن علی چنین قوت و شوکتی برای اسلام ایجاد نشد، فخر رازی می‌گوید: این ادعا زمانی ثابت خواهد شد که ثابت شود ابوبکر پیش از اسلام آوردن، فردی محترم و بزرگ میان مردم بوده است و حال اینکه چنین چیزی نبوده است؛ بنابراین فرق یادشده ثابت نمی‌شود. با این توضیح ثابت شد که اسلام آوردن علی بر اسلام آوردن ابوبکر مقدم بوده است؛ در نتیجه باید گفت: علی برتر از ابوبکر است؛ زیرا به فرموده خداوند: «پیشی گیرندگان، مقرّبان درگاه خداوند هستند» (واقعه، ۱۰-۱۱) و «مؤمنان، شتاب‌گیرندگان در خیرات هستند» (انبیاء، ۹) (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، صص ۳۰۷-۳۱۰).

۵. بررسی اشکال فخر رازی به اعتبار برخی روایت‌ها دربارهٔ افضل بودن امام علی علیه السلام

فخر رازی افزون بر وارد کردن اشکال‌هایی بر دلایل افضل بودن علی علیه السلام، شواهد روایی متعدّدی بر افضل بودن علی علیه السلام بیان می‌کند و اشکال مشترکی را به همهٔ آنها وارد می‌کند. اشکال وی به این دسته از روایت‌ها، اعتبار سندی آنهاست. او همهٔ این روایت‌ها را ضعیف می‌داند. برخی از دلایل مورد اشارهٔ فخر رازی عبارتند از:

۱. هاشمی بودن علی علیه السلام: فخر رازی دلیل هاشمی بودن علی علیه السلام را تواتر می‌داند و روایت دال بر برتری هاشمی بر غیرهاشمی را این قول رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند که فرمود: «خداوند از فرزندان اسماعیل علیه السلام قریش را برگزید و از قریش هاشمی را برگزید» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، صص ۳۱۱).

۲. مولا بودن علی علیه السلام: به گفته فخر رازی واژه «مولا» به معنای صاحب الامر و نافذالحکم در امر امت است و اگر حضرت رسول صلی الله علیه و آله چنین مقامی را برای کسی قرار دهد، سبب فضیلت و بزرگی برای آن کس می شود؛ به اندازه ای که برترین خلق پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواهد بود. فخر رازی در بیان دلیل اینکه «مولا» را به معنای صاحب الامر و نافذالحکم می داند، روایتی می آورد که مطابق آن، وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله آن حدیث را فرمود، عمر به علی علیه السلام گفت: «مبارک باد بر تو ای علی! تا روز قیامت مولای هر مؤمن و مؤمنه ای شدی» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

۳. برگزیده شدن حضرت علی علیه السلام: فخر رازی روایتی را در این زمینه نقل می کند که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام فرمود: «همانا خداوند بر اهل دنیا نظاره کرد و پدرت را به عنوان نبی برگزید و بار دیگر به اهل دنیا نظاره کرد و شوهرت را در میان آنها برگزید» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

۴. سیدالعرب بودن امام علی علیه السلام: فخر رازی روایتی از قول عایشه نقل می کند که گفته است: نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بودم. وقتی علی علیه السلام وارد شد، رسول صلی الله علیه و آله فرمود: «این شخص (علی علیه السلام) آقای عرب است». عایشه گفت: به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتم: مگر تو آقای عرب نیستی؟ حضرت فرمود: «من آقای تمام عالمیان هستم و علی آقای عرب است» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

۵. اداکننده دین رسول خدا صلی الله علیه و آله: روایت دیگر که فخر رازی بدان اشاره دارد، سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره علی علیه السلام است که فرمود: «علی کسی است که برادر، وزیر، برترین پس از من، اداکننده دین من، انجام دهنده وعده های من می باشد» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

۶. خیرالبشربودن علی علیه السلام: فخر رازی در اینجا به نقل از ابن مسعود روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «علی علیه السلام برترین بشر است و هر کسی از او دوری ورزد، کافر شده است» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۱).

۷. عدم کفر حضرت علی علیه السلام: فخر رازی می گوید که علی هرگز به خدا کافر نشده است و هر کسی که تا ابد مؤمن باشد، تقوای بیشتری دارد نسبت به کسی که نخست





کافر بوده است و سپس مؤمن شده است و کسی که تقوای بیشتری داشته باشد، بر اساس آیه «همانا برترین شما نزد خدا با تقواترین شماست» (حجرات، ۱۳)، برتر از دیگران است (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۳).

۸. مساوات با انبیا: فخر رازی در اینجا روایتی را از احمد بیهقی نقل می‌کند که در فضائل الصحابه آمده است. در این روایت، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «هر که می‌خواهد به فضل آدم ﷺ، تقوای نوح ﷺ، حلم ابراهیم ﷺ، هیبت موسی ﷺ و عبادت عیسی ﷺ بنگرد، به علی ﷺ بنگرد». ظاهر این حدیث دلالت می‌کند که علی ﷺ در صفات یادشده، مساوی با آن انبیاست و چون مساوی افضل، افضل است، پس علی ﷺ برتر از دیگران است (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۳).

اشکال فخر رازی

فخر رازی در اشکال به دلایل فوق تنها به ضعیف بودن اخبار واردشده اشاره می‌کند و از آنها رد می‌شود (فخر رازی، ۱۹۸۶م، جزء دوم، ص ۳۱۸). در نقد این اشکال فخر رازی یادآوری چند نکته بایسته است:

۱. در میان دلایل یادشده به اخباری همانند حدیث منزلت استناد شده است که ضعیفی در آن وجود ندارد؛ بلکه درستی آن مورد تأیید و تأکید عالمان اهل سنت قرار گرفته، در منابع مهم اهل سنت آمده است (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۴۴؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۰۹، ح ۸۵۷ و مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۷۴). برخی دیگر نیز مانند حدیث «من کنت مولاه»، در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است (ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹۷، ح ۳۷۹۷؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۴۵؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۳؛ المناقب، للخوازمی، ۱۳۴۲ق، ص ۱۳۵ و طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۳).

۲. برخی از موارد مطرح شده مانند عدم کفر علی ﷺ در تمام عمرش، هاشمی بودن علی ﷺ و ویژگی‌های اخلاقی و بدنی آن حضرت از واقعیت‌هایی است که کسی در نفی آنها دلیلی اقامه نکرده است.

۳. خود فخر رازی برخی از احادیث طرح شده مانند حدیث ضربه علی ﷺ در روز

خندق را در تفسیر سوره قدر آورده و بدان استناد کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۱)؛ اما در اینجا آن را ضعیف شمرده است.

۴. به اعتراف خود فخر رازی برخی از اخبار مانند خبر شأن نزول آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ...» (انسان، ۸) را گروهی از بزرگان و مفسران اهل سنت مانند قاضی عبدالجبار، واحدی و زمخشری در تفسیر همین آیه نقل کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۴۷).

۵. فخر رازی در تفسیر آیه ۲۳ شورا، گفته است: بر اساس این آیه، علی عليه السلام از اقربای پیامبر صلى الله عليه وآله است و تعظیم او واجب است؛ آن هم تعظیمی که در حق غیر آل پیامبر صلى الله عليه وآله یافت نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۹۵)؛ اما متأسفانه این قضیه را در اینجا به بهانه ضعف بودن خبر نپذیرفته است.

۶. در نقد این سخن فخر رازی که گفته است: «امثال این گونه موارد یادشده درباره علی عليه السلام برای ابوبکر هم در کتاب‌ها آمده است»، باید گفت:

اولاً این سخن، ادعایی بیش نیست؛ زیرا اگر چنین مواردی برای ابوبکر نقل شده بود، حتماً آن را ذکر می‌کرد.

ثانیاً اگر درباره ابوبکر احادیثی مانند «حدیث غدیر» و «حدیث منزلت» وجود داشت، هرگز بزرگان و متکلمان اهل سنت و از جمله خود فخر رازی برای اثبات جانشینی ابوبکر به مسئله بیعت تمسک نمی‌کردند.

ثالثاً گفتن تعبیر «و الله أعلم» از سوی فخر رازی در پایان پاسخ به ادله افضل بودن علی عليه السلام نشان به یقین نرسیدن او در این پاسخ است؛ زیرا ایشان در مواردی که به یقین از نظری دفاع کرده، چنین تعبیری نمی‌آورد.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های صورت گرفته می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱. به اعتقاد شیعه، امامت، ادامه نبوت و از اصول دین است و امام، حجت خدا در میان خلق و واسطه فیض او به مخلوقات است. این منصب، تنها با تعیین الهی و از سوی





پیام آور و وحی معرفی می‌شود و تنها نمونه این مقام، امیر مؤمنان علی علیه السلام و یازده امام معصوم پس از ایشان هستند.

۲. افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام بر دیگران بجز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از دلایل شیعه بر حقانیت ولایت و امامت امام علی علیه السلام پس از سول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد.

۳. فخر رازی دلایل افضل بودن علی علیه السلام همچون آیه مباحله، سبقت ایمان، اعلم بودن، جهاد و شجاعت امام علی علیه السلام و دیگر روایت‌های دلالت‌کننده بر امتیازات آن حضرت بر دیگران را نقد کرده است؛ اما با بررسی‌های انجام گرفته در این پژوهش مشخص گردید که هیچ کدام از نقدها و اشکال‌های او وارد نیست؛ همان گونه که وقتی گروهی از عالمان اهل سنت نتوانستند در دلایل افضل بودن امام علی علیه السلام خدشه کنند، افضل بودن آن حضرت را پذیرفتند؛ اما ترجیح امامت مفضول بر افضل را با توجیحات نامعقول جایز شمردند (جوینی، ۱۳۶۹ق، ص ۴۳۰).

۴. بنابراین با اثبات افضل بودن امیر مؤمنان علی علیه السلام بر دیگران، باید پذیرفت که امام امت و خلیفه بلافضل پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام است؛ زیرا سپردن امامت به غیر آن حضرت، تقدیم مفضول بر افضل خواهد بود و این تقدیم مفضول بر افضل نزد همه عقلاى عالم قبیح است؛ همان گونه که به قول سعدالدین تفتازانی، بیشتر عالمان اهل سنت پذیرفته‌اند که امامت در هر عصری، حق کسی است که بر دیگران برتری دارد؛ مگر اینکه در نصبش هرج و مرج پیش آید (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۹۱؛ باقلانی، ۱۹۸۷م، ص ۴۷۱).

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن خلکان، شمس الدین. (۱۳۹۷م). وفیات الأعیان (محقق: احسان عباس، ج ۴). بیروت: دار صادر.
۲. ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۰ق). مسند (محقق: شعيب الأرنؤوط، ج ۱ و ۲، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳. ابن عبد البر. (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفة الأصحاب (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دارالجليل.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). الحاشیة علی الهیئات الشَّرح الجدید للتَّجْرِید. قم: دفتر تبلیغات.
۵. امرایی، زهرا و رضایی، محمدجواد. (۱۳۹۲). آیه مباحله و امامت علیؑ. پژوهش های ادینی، (۱)، صص ۱۰۵-۱۲۲.
۶. امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ق). الغدیر (ج ۳ و ۷، چاپ اول). قم: مرکز الغدیر.
۷. ایچی، عضدالدین. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (شرح: سیدشرف جرجانی، الشریف الرضی، ج ۸). قم: انتشارات الشریف الرضی.
۸. باقلانی، ابوبکر. (۱۹۸۷م). تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل (محقق: عمادالدین احمد حیدر). بیروت: مؤسسه الكتب الثقافية.
۹. بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ق). صحیح بخاری (محقق: مصطفی دیب البغا، ج ۱۴، چاپ اول). بیروت: دار ابن کثیر.
۱۱. بیهقی، احمد بن الحصین. (۱۴۲۴ق). السنن الكبرى (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی. (بی تا). سنن الترمذی (محقق: احمد محمد شاکر و دیگران). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۵، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم (ج ۱۴). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوینی، ابوالمعالی. (۱۳۶۹ق). الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد (محقق: محمد یوسف موسی). مصر: الخانجی.





۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱۰، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۸ق). اسباب النزول. بیروت: دارالفکر.
۱۸. حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۹. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). تاریخ علم کلام در ایران و جهان (چاپ دوم). تهران: انتشارات اساطیر.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی تا). تاریخ بغداد (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. خوارزمی، موفق بن احمد، ۱۴۱۱ق، المناقب، قم، انتشارات جامعه المدرسین.
۲۲. شوشتری، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). احقاق الحق (ج ۲۰، چاپ اول). قم: مکتبه المرعشی.
۲۳. طبرسی فضل بن حسن، ۱۳۸۲، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو.
۲۴. طبری، احمد بن عبدالله. (بی تا). الرياض النضرة (ج ۱ و ۳، چاپ دوم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (ج ۸، ۲۷، ۳۰ و ۳۲، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م). الأربعین فی اصول الدین (جزء ۲، محقق: احمد حجازی السقا). قاهره: مکتب الکلیات الازهریه.
۲۷. فرات ابراهیم بن فرات الکوفی. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، مؤسسه الطباعة والنشر.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ق). الکافی، قم: دارالحدیث.
۲۹. مسلم بن حجاج، ابوالحسن. (بی تا). صحیح مسلم (محقق: محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران (چاپ دوازدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. نتاج، سیدعلی اکبر. (۱۳۸۷). روش شناسی نقد آرای فخر رازی در المیزان. پژوهش نامه قرآن و حدیث، (۴)، صص ۸۱-۹۲.
۳۲. هندی، علاءالدین علی المتقی. (۱۴۱۰ق). کنز العمال (ج ۱۱، چاپ پنجم). بیروت: مؤسسه الرسالة.

References

* *Holy Quran*.

1. Al-Hakim al-Nishapuri. (1411 AH). *Al-Mustadrak alaa al-Sahihain* (M. Abdul Qadir Atta, Ed., Vol. 10). Beirut: Scientific Library.
2. Al-Hakim al-Nishapuri. (1428 AH). *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
3. al-Kulayni. (1387 AH). *Usul al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
4. Al-Muttaqi Hindi, A. A. (1410 AH). *Kanz al-'Ummal* (5th ed., Vol. 11). Beirut: The Messenger Foundation. [In Arabic].
5. Amini, A. H. (1416 AH). *Al-Ghadir* (Vols. 3, 7). Qom: Al-Ghadir Center. [In Arabic].
6. Amraei, Z., & Rezaei, M. J. (1392 AP). Verse of Mubahila and Imamate of Ali (PBUH). *Religious Studies*, 1(1), pp. 105-122. [In Persian].
7. Ardabili, A. (1419 AH). *Margin notes on the new theology for abstraction*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
8. Bahrani, S. H. (1416 AH). *al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Be'sat. [In Arabic].
9. Baihaqi, A. (1424 AH). *al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
10. Baqalani, A. B (1987). *Tamhid al-Awail wa Talkhis al-Dalail* (E. al-Din Ahmad Haidar, Ed.). Beirut: Cultural Books Foundation. [In Arabic].
11. Bukhari, M. (1407 AH). *Sahih al-Bukhari* (M. Dib Al-Bagha, Ed., Vol. 14). Beirut: Dar Ibn Kathir. [In Arabic].
12. Eji, Az-Din. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (S. Sha. Jorjani & Al-Sharif Al-Radhi, Ed. Vol. 8). Qom: Al-Sharif Al-Radi. [In Arabic].
13. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabir)* (3rd ed., Vols. 8, 27, 30, 32). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].



۲۰۳
تجزیه

تحلیل انتقادی اشکالات فخر رازی بر دلایل افضل بودن امام علی (ع) در...

14. Fakhr Razi, M. (1986). *The four in the principles of religion* (A. Hejazi Al-Saqqa, Ed., Part 2). Cairo: Al-Azhari General School. [In Arabic].
15. Furat al-Kufi. A. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kofi*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance, Printing and Publishing Institute. [In Arabic].
16. Halabi, A. A. (1376 AP). *History of Theology in Iran and the World* (2nd ed.). Tehran: Asatir. [In Arabic].
17. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil li Qawaid al-Tafdhil*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic].
18. Ibn Abd al-Barr. (1412 AH). *Al-Isti'ab fi ma'rifat al-ashab* (Vol. 3). Beirut: Dar Al-Jalil. [In Arabic].
19. Ibn Hanbal, A. (1420 AH). *Musnad* (Sh. Al-Arnat, Ed., 2nd ed., Vols. 1, 2). Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic].
20. Ibn Khalkan, Sh. (1397). *Death of the nobles* (E. Abbas, Ed., Vol. 4). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
21. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Tasnim* (Vol. 14). Qom: Esra.
22. Jovini, Abu al-Ma'ali (1369 AH). *al-Irshad ila Qavati' al-Adalah fi Usul al-Itiqad* (M. Y. Musa, Ed.). Egypt: Al-Khanji. [In Arabic]
23. Kharazmi, M. (1411 AH). *Al-Manaqib*. Qom: Publications of the Teachers Association. [In Arabic].
24. Khatib Baghdadi, A. (n.d.). *History of Baghdad* (Vol. 3). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
25. Motahhari, M. (1362 AP). *Mutual Services of Islam and Iran* (12th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian].
26. Muslim ibn Hajjaj. (n.d.). *Sahih Muslim* (M. F. Abdulbaqi, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
27. Nattaj, S. A. A. (1387 AP). *Methodology of criticizing Fakhr Razi's views in Al-Mizan. Quran and Hadith*, (4), pp. 81-92. [In Persian].



۲۰۴

نظر
سدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

28. Shushtari, Q. N. (1409 AH). *Ihqaq al-Haqq* (Vol. 20). Qom: Al-Mara'shi School. [In Arabic].
29. Tabari, A. (n.d.). *Riyaz-un-Nazra* (2nd ed., Vol. 1, 3). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
30. Tabarsi, F. (2003). *Majma' al-Bayan*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
31. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (Vol. 5). Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
32. Tirmidhi, M. (n.d.). *Sunan at-Tirmidhi* (A. M. Shakir, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.



نظر
صدر

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

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

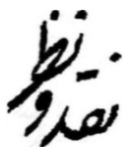
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

Alireza Asadi, Reza Akbari, Ali Allahbedashti, Ehsan Torkashvand, Asghar Ramezani, Nafiseh Saateh, Mahmoud Sufiani, Mahdi Asgari, Shahabuddin Alainejad, Haidar Fateminia, Hassan Fathi, Isa Mousazadeh, Hadi Mousavi, Mohammad Maleki.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 25, No. 4, Winter 2021

100

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 Mirarab

Tel.: + 98 25 31156913 ☒ P.O. Box. 37185/3688

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:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

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

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
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایبانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی