



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

۷۸

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مقالاتی از این شماره با همکاری معاونت پژوهشی جامعه الزهراء علیه السلام تهیه شده است.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

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

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

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

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

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

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵-۰۲۵ * نمابر: ۳۷۷۴۳۱۷۷-۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

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

• مقاله مندرج در مجلات:

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

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

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

فهرست مطالب

۴	طبقه‌بندی علت فاعلی در نظام صدرایی و بررسی نوآوری وی در فاعل بالتسخیر معصومه موحانیا
۳۳	کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین نرگس موحلی
۵۵	نگرش‌های متعدد صدر را در تبیین رابطه انسان و خدا خدیجه هاشمی
۷۸	تأثیر متقابل ملکات نفسانی و معرفت از منظر نصیرالدین طوسی نرگس رودگر ابراهیم علی‌پور
۱۰۴	هک‌کردن و نفوذ به سیستم‌های رایانه‌ای از منظر اخلاقی علیرضا آل‌بویه زینب آل‌بویه
۱۲۹	گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقل آن شهاب شهیدی منصور نصیری
۱۵۸	Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

طبقه‌بندی علت فاعلی در نظام صدرایی و بررسی نوآوری وی در فاعل بالتسخیر

معصومه موحدنیا*

چکیده

علیت و علت فاعلی همواره بخشی از تأمل‌ورزی فیلسوفان بوده است. فیلسوفان پیش از ملاصدرا علت فاعلی را با معیارهای متنوعی تقسیم می‌کردند و صدرا به تدریج تقسیم آنان را توسعه داده و علت فاعلی را به گونه‌ای تقسیم کرد که با نوآوری همراه بود. طرح نظریه فاعل بالتسخیر از جمله این نوآوری‌ها بود. این نظریه در میان تقسیم‌بندی‌های متنوعی که صدرا از اقسام فاعل دارد، دچار ابهام، تفسیرهای متفاوت، سوء فهم و نقدهای جدی شده است. این نوشتار با تبیین اصطلاح صدرایی از فاعل بالتسخیر و ارائه دو تقریر از آن، تلاش می‌کند تفسیرهای ناقص و سوء فهم‌ها را رفع کرده، نشان دهد که فاعل بالتسخیر یک نوآوری صدرایی است که در نظام فلسفی ملاصدرا معنا دارد و تقسیم تسخیر به انواع مختلف طبیعی، نفسانی و عرضی همگی اثبات می‌کند که وی توانسته است اقسام دیگری از فاعلیت را طرح کند که مسبق به سابقه نبوده است.

کلیدواژه‌ها

نظام صدرایی، اقسام فاعل، فاعل بالتسخیر، نوآوری صدرا.



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴

مقدمه

اهمیت مسئله فاعلیت و به‌ویژه فاعلیت تسخیری از آن روست که با آن می‌توان مسائلی مانند ربط مجرد به ماده، تأثیر اعلا بر اسفل، رابطه نفس و بدن، جبر و اختیار و... را حل کرد. بدین بیان که بر اساس تفسیر صحیح از فاعلیت تسخیری می‌توان چگونگی تأثیر‌گذاری موجودات اعلا را با حفظ مرتبه وجودی خود بر موجودات اسفل در مرتبه اسفل، رابطه خدا و انسان، چگونگی گرفتار نبودن انسان میان جبر و اختیار و نیز چگونگی رابطه نفس مجرد با بدن مادی را تبیین کرد.

نظام فلسفی فیلسوفان پیشین فاقد مؤلفه‌های بود که بتواند به طبقه‌بندی صدرایی از علت فاعلی و فاعل بالتسخیر برسد. تباین موجودات در نظام سینایی و تمایز وجود خدا از هستی ممکنات در نظام کلامی نمی‌توانست به فاعلیتی دست یابد که بر تقوم یک موجود به موجود دیگر و وجود مراتب در علل متوقف بر هم مبتنی باشد. تفسیری که صدرا از اقسام فاعل و فاعل تسخیری طرح می‌کند، در نظام فلسفی برساخته وی که هستی را وجود یک پارچه و به‌هم پیوسته و وابسته می‌بینید، معنادار است. در این نظام فلسفی، علیت همانند وجود از موجود اعلا به موجودات اسفل منتقل می‌شود.

همان‌گونه که در پیشینه و دیدگاه معاصران خواهد آمد، این‌گونه از فاعلیت یا از نظر محققان مخفی مانده و یا موضع آنان در قبال آن به شکل مبهم و گاه همراه با اشتباه بوده است. به نظر می‌رسد بررسی همه کتاب‌های صدرا و تحقیق کامل‌تر موجب می‌شود که ابهام یا اشتباه پیش‌گفته رفع شود. این نوشتار با بررسی آرای صدرا، دیدگاه او را دربارهٔ اقسام فاعل تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که فاعل بالتسخیر در کدام طبقه‌بندی و در چه دوره فکری وی مطرح شده است و شارحان و منتقدان چه موضعی در این باره در پیش گرفته‌اند.

برای تبیین این مسئله که فاعل تسخیری در نظام صدرایی نظریه‌ای فلسفی است، با پرسش‌های بسیاری مواجهیم که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

تقسیم‌بندی فاعل و نیز جایگاه فعل و فاعل تسخیری در اندیشه صدرا چیست؟ آیا وی رویکردی متمایز دارد و آیا دیدگاه وی انسجام لازم را دارد؟ جایگاه و ربط فاعل بالتسخیر با منظومه فکری او چگونه است؟ چرا وی در مقابل دیدگاه پیشینیان به این رویکرد متمایز





می‌رسد و اساساً صدرا با طرح فاعلیت تسخیری در مقام حل چه مشکلی است؟ این نوشتار با توجه به چهار پرسش نخست، تلاش می‌کند با بررسی اجمالی در کلام متفکران متقدم و تبیین طبقه‌بندی فاعل و جایگاه آن، ماهیت فاعل بالتسخیر را در نظام صدرایی توضیح دهد.

معناشناسی موضوع

در کتاب‌های لغت، «تسخیر» به مطیع و منقاد کردن، رام کردن (دهخدا، ۱۳۷۲)، و ادار کردن دیگری به عملی (بدون دستمزد) و کشاندن قهری چیزی به سمت هدفی معین و روان ساختن قهری شیء به سوی اغراض مخصوص آن شیء و تذلیل دیگری تعریف کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۵۰؛ دغیم، سمیح: ۲۰۰۱؛ ابن منظور، ۱۹۹۵: ج ۴: ۳۵۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۲). علت فاعلی در دو معنا به کار می‌رود: به معنای محرک حرکت و به معنای ایجاد کننده و وجود دهنده. در علوم طبیعی، علت فاعلی به معنای محرک حرکت است و در فلسفه صدرا علت فاعلی ایجاد کننده و وجوددهنده است (ملاصدرا: ۱۳۷۸: ۳۶).^۱ به همین دلیل، فعل اثر فاعل و وجود متقوم به فاعل است.^۲

پیشینه مسئله

بحث از علیت و چگونگی تأثیر اشیا بر یکدیگر، همواره مورد توجه فیلسوفان و از مسائل اصلی در فلسفه بوده است. یک بحث جدی در این حوزه، طبقه‌بندی علت فاعلی است. چگونگی تأثیر فاعل بر هستی در حکمت متعالیه بر مراتبی تشکیکی مبتنی است که هر مرتبه وجودی متقوم به مرتبه دیگر و در اختیار اوست؛ به گونه‌ای که فاعل می‌تواند با تسخیر اشیا در اختیار، فعلی را محقق سازد. در این نظام، فاعل بالتسخیر اهمیت خاصی در طبقه‌بندی فاعل می‌یابد. از نظر صدرا فاعل بالتسخیر یک قسم متمایز از اقسام فاعل است که

۱. «إن فاعلیة کل فاعل إما بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخیر، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعناية، أو بالتجلی. وما سوی الثلاث، الأول، إرادی البتة، والثالث یحتمل الوجهین وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهریة والطباعیة، والقصد مع الداعی عند المعتزلة، وبغیر الداعی عند اکثر المتکلمین، وبالرضا عند الإشراقین، وبالعناية عند جمهور الحکماء، وبالتجلی عند الصوفیة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹).

۲. واژه فعل از منظر لغوی به معنای «تأثیر مؤثر» است (نک: راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶۴۰ و ۱۹۶) و در اصطلاح صدرایی، فعل «وجود متقوم به فاعل» یا همان اثر فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۳).

ماهیتی متفاوت از فاعل بالطبع و بالقسر دارد. به همین دلیل، از نظر وی فاعل بالتسخیر و فاعل تسخیرکننده دو حیطة مرتبط و درعین حال متمایزند که هر یک نیازمند به بررسی جداگانه‌اند. فیلسوفان متقدم نیز به تفاوت حیطة فاعل تسخیرکننده و فاعل بالتسخیر توجه کرده‌اند، اما دیدگاه آنها درباره نسبت فاعل بالتسخیر و فاعل بالطبع از جنبه‌های متفاوت مبهم است.

موضع برخی فیلسوفان، یگانه‌انگاری فاعل بالتسخیر و فاعل بالطبع است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸۳؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶۵؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۰؛ العامری، ۱۳۷۵: ۲۶۱) و به نظر می‌رسد که برخی فیلسوفان مانند ابن سینا مواضع دوگانه‌ای دارند. وی از یک سو، فعل تسخیری را «همان فعل طبیعی» و «بسان الهام»^۱ دانسته و معتقد است طبیعت، فاعل بالطبع و بالتسخیری است که حرکتش به طبع، تک‌جهت،^۲ فاقد شعور (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸۳؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶۵؛ میرداماد: ۱۳۶۷: ۱۶۰؛ العامری، ۱۳۷۵: ۲۶۱)، آگاهی و اراده است.^۳ از این رو، فاعل بالتسخیر در نظریه وی طبقه‌بندی جداگانه‌ای از دیگر علت‌های فاعلی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۸) و حتی قسیم دیگر علل فاعلی نیز نیست،^۴ اما وقتی ابن سینا فاعل بالتسخیربودن نفس نباتی را معطوف به جهات متعدد توصیف می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۲۶)، در حقیقت به تمایز فاعل بالطبع و بالتسخیر کمک کرده و در نتیجه یگانه‌انگاری فاعلیت بالتسخیر و بالطبع قدما را دچار تردید می‌کند. با این حال، داوری درباره دیدگاه ابن سینا به بررسی بیشتری نیاز دارد. غزالی نیز گرچه فیلسوف نیست، ولی درباره این مسئله فلسفی به‌نحو کلامی بحث کرده است. او واژه تسخیر را به تأثیر نفس انسانی بر بدن توسعه داده، اما هنوز در رویکرد وی، نسبت فاعل بالتسخیر و فاعل بالطبع چندان روشن نیست (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۵۲)، اما موضعی که میرداماد درباره فاعل بالتسخیر برگزیده است، در حقیقت زمینه‌های دیدگاه صدرا را پایه‌ریزی می‌کند.

وی اولاً، پیش از صدرا میان حرکت طبیعی و تسخیری تفاوت نهاده و در قبسات، ضمن استناد

۱. «لکن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط و قياس، بل عن إلهام و تسخير، و لذلك ليس مما يختلف ويتنوع» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۲).

۲. «و بالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا احدى الجهة مخصوصة باسم الطبيعة و القوة الفاعلة بالتسخير و «إذ الجسم لا يتحرك بذاته؛ وذلك السبب إن كان محرکاً على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

۳. «فهي الطبيعة. فعبر عن عدم الشعور بالتسخير» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۹۱).

۴. ابن سینا می‌گوید «الطبيعة لا تفعل بالاختيار؛ بل انما تفعل أفعالها، بالتسخير والطبع».

۵. این واژه در مجربات روحانی به معنایی شبیه به «مسخور ساخت» به کار رفته است (ابن سینا، ۲۰۰۵: ۹۲).





حرکت تسخیری به افلاک، معتقد است حرکت تسخیری بر خلاف حرکت طبیعی، به ضرورت از افلاک صادر نمی‌شود (میرداماد، ۱۰۴۱: ۴۴۴)؛ ثانیاً، از نظر میرداماد نفس محرک بدن با حرکت تسخیری است (میرداماد، ۱۰۴۱: ۶۳۴) که به اغراض حرکت، در حالت تسخیر شعور و آگاهی دارد، ولی در حرکت طبیعی چنین شعور و آگاهی وجود ندارد. میرداماد در همین راستا می‌کوشد از فاعلیت بالتسخیر برای حل مشکل جبر و اختیار بهره‌گیرد (میرداماد، ۱۰۴۱: ۴۴۴). از نظر وی تنها خداوند مختار حقیقی است و انسان مضطرب است که به ظاهر مختار است، زیرا برای حرکتی تسخیر شده که همانند حرکت طبیعی فاقد اراده است و تنها تفاوت نفس انسان با فاعل طبیعی، آگاهی داشتن به غرض حرکت است و نتیجه تلاش او ظهور نظریه صدرا در حکمت متعالیه است.

رهیافت متفاوت صدرا در طبقه‌بندی فاعل و جایگاه فاعل بالتسخیر

محققان معتقدند صدرا در اندیشه خود سیر فکری و رهیافت‌های متفاوت داشته است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱: بخش یک) و اقرار خود صدرا به این مسئله سند و تأیید سخن محققان است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹). در این میان، دیدگاه صدرا و شرح شارحان تنها راه فهم این رهیافت و مسیر اندیشه صدراست، ولی هر دو مسیر مشکلاتی دارد: نخست اینکه گذشت چند قرن سبب ابهام در تقدم و تأخر زمانی و یا همزمانی نوشتارهای وی شده است و نیز شارحان در تفسیر اندیشه‌های وی توافق ندارند و این به سوء فهم دیدگاه صدرا می‌انجامد.

یک راه برای حل مشکل، اشاره‌های خود صدراست که گاه در متن اثری به اثر دیگری ارجاع داده و یا به زمان تألیفش تصریح کرده است.^۱ برخی محققان نیز با این شیوه، ترتیب زمانی از کتاب‌های صدرا به دست داده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۶)، ولی مشکل اختلاف در تفسیرهای شارحان، با استدلال و بررسی کتاب‌های صدرا تا حدی قابل رفع است.

بر همین اساس می‌توان گفت کتاب‌های اسفار، مبدأ و معاد، رساله‌ای در حدوث، شواهد الربوبیه، مشاعر، عرشیه و تعلیقه بر شفاء به ترتیب نگارش یافته‌اند (البته نگارشی زمان بر اسفار سبب شده است که بتوان آن را در دو مرحله بیان کرد). بر اساس این ترتیب نگارش، به نظر می‌رسد تفکر صدرا درباره طبقه‌بندی فاعل و جایگاه فاعل بالتسخیر در چهار مرحله بوده است:

۱. نک: ملاصدرا، ۱۳۴۰، مقدمه به قلم سید حسین نصر. وی در آنجا شواهد الربوبیه و العرشیه را به دوره اوج ملاصدرا مربوط می‌داند؛ نیز نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، مقدمه محسن مؤیدی.



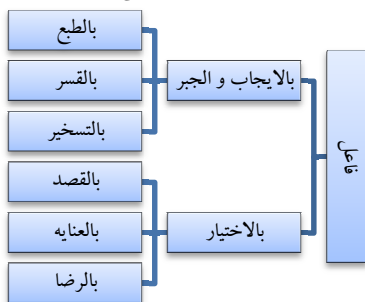
الف) وی در کتاب‌های متقدم، یعنی اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۲۲۳) و مبدأ و معاد (ملاصدرا، ۱۳۴: ۱۳۴) رهیافتی همانند پیشینیان دارد و اقسام فاعل بالقصد، بالعنایه، بالرضا، بالطبع، بالقسر و بالجبر را در «شش طبقه» گرد آورده است (همان: ۱۳۳). در این مرحله، اندیشه فاعل بالتسخیر همان طبیعتی است که قوه قاهره به کار می‌گیرد و از این رو، فاعل بالتسخیر قسم متمایزی از دیگر اقسام فاعل نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۳). البته علامه طباطبایی تقسیم شش‌گانه قدما را به چهار قسم فاعل بالقصد، بالرضا، بالطبع و بالقسر تقلیل داده است؛ به این صورت که وی فاعل بالجبر را به فاعل بالعنایه و فاعل بالعنایه را به فاعل بالقصد ارجاع داده و فاعل بالتجلی و بالتسخیر را تأیید کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۷۳ - ۱۷۵) و به همین دلیل، اقسام شش‌گانه علت فاعلی در نظریه وی با نظریه قدما متفاوت است.

ب) صدرا در شواهد الربوبیه و در ذیل عنوان «نوادِر حکمیة بعضها عرشیه» تقسیم قدما را تکمیل کرده و با طرح فاعل بالتجلی و بالتسخیر، علت فاعلی را هشت قسم (بالطبع، بالقسر، بالتسخیر، بالجبر، بالقصد، بالرضا، بالعنایه و بالتجلی) می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۵۶).

ج) موضع صدرا در اسفار الأریعه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱)، رساله حدوث (نک: همو، ۱۳۷۸: ۳۶)^۱، مشاعر (همو، ۱۳۶۳: ۵۸) و عرشیه (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۱) تغییر اساسی یافته و در واقع وی سه موضع جدید برگزیده است: نخست آنکه در تقسیم اولیه، علت فاعلی را به دو قسم فاعل بالجبر و فاعل بالاختیار تقسیم کرده است؛ دوم آنکه در این تقسیم فاعل بالتجلی حذف شده است و سوم آنکه فاعل بالتسخیر قسمی از اقسام فاعل بالجبر می‌شود، نه تقسیم آن. چنین موضعی مستلزم تقریر جدیدی از فاعل بالجبر است، زیرا در اینجا فاعل بالجبر را در مقابل فاعل اختیاری نهاده است که شامل سه قسم فاعل بالطبع، بالقسر و بالتسخیر می‌شود و چنین فاعل بالجبری نمی‌تواند به همان معنایی باشد که به‌عنوان قسمی از اقسام فاعل و تقسیم اقسام یاد شده بود. البته صدرا توضیح بیشتری نیاورده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۶) و به نظر می‌رسد چنین پیشنهادی که فاعل بالتسخیر قسمی از فاعل بالجبر باشد، با دیگر متون وی متعارض است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹)، زیرا در رساله حدوث فاعل بالتسخیر را به لحاظ ارائه دو وجهی می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۳۶ و ۴۸۳؛ نیز نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹).

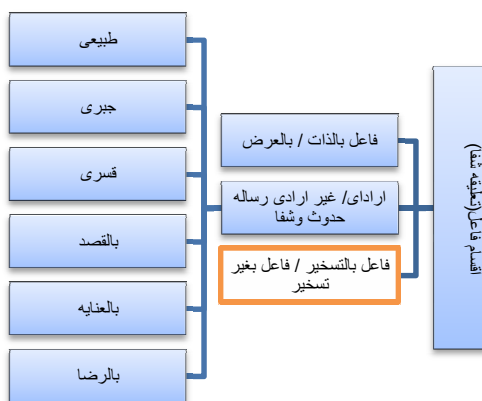
۱. گرچه رساله حدوث، مشاعر و عرشیه را در این مرحله جمع کردیم، در حقیقت جمع بین رساله حدوث و عرشیه مشکل است، زیرا رساله حدوث خاصیت مشترک تمام افعال غیرارادی (از جمله فعل تسخیری) را «فاعل بالايجاب و بالجبر» می‌داند؛ حال آنکه مشاعر و عرشیه فعل تسخیری را دووجهی می‌انگارند. استاد مطهری نیز این نوع از فاعلیت را فاعل «بینایی» می‌نامد که می‌تواند ارادی یا غیرارادی باشد، در حالی که فاعل جبری لزوماً غیر ارادی است.

نمودار زیر تقسیم صدرا از فاعل را در رساله حدوث نشان می دهد:



نوآوری صدرا در تعلیقات شفاء (همو، بی تا: ۲۴۴) که از آخرین نگاه‌هاست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۳)^۱ تکمیل می شود. وی علت فاعلی را با سه مبنا تقسیم کرده و ده قسم به دست می دهد: فاعل بالذات و بالعرض؛ شش قسم فاعل ارادی و غیر ارادی قدما و سرانجام فاعل بالتسخیر و فاعل بدون تسخیر.

به این ترتیب، فاعل بالتسخیر در عرض دیگر اقسام شش گانه نیست، بلکه با آنها قابل جمع است. فاعل می تواند فاعل ارادی و هم فاعل بالتسخیر باشد (همان گونه که نفس چنین است). نیز فاعل می تواند بدون اراده رفتار کند و فاعل بالتسخیر باشد؛ مانند قوای غاذیه که مسخر نفس اند و عمل تغذیه را انجام می دهند (ملاصدرا، بی تا: ۲۴۴).



۱. این تعلیقه نامتام است و بنابراین از آخرین کتاب‌های اوست و پس از شصت سالگی و چون در آن به عرشیه ارجاع داده است، پس عرشیه قبل از تعلیقه بر اسفار است و رساله بر حدوث بعد از شواهد است، زیرا در آن از شواهد نام برده است و شواهد بعد از مبدأ و معاد است چون در شواهد از مبدأ و معاد (چهل سالگی) نام برده است. ترتیب آثار وی چنین است: اسفار (در مقدمه مبدأ و معاد اشاره دارد که آن را قبل از چهل سالگی نوشته است)، مبدأ و معاد، شواهد، رساله در حدوث، مفاتیح الغیب، عرشیه و تعلیقه بر شفا.



نظر
صدرا

سال بیستم . شماره ۷۸ ، تابستان ۱۳۹۴

د) صدرا در بخش معرفت النفس رساله اکسیر عارفین در رسائل تسعه (نک: ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۷۸) به شرح بیشتری از نوآوری اش پرداخته، با ژرف‌نگری بیشتر در رهیافتی که در تعلیقات دارد، به شرح دقیقی از تسخیر و اقسام آن می‌پردازد. رساله یادشده بیش از آنکه فاعل بالتسخیر را بررسی کند، به اقسام تسخیر کردن (فاعل تسخیری) توجه کرده است و ما از آن برای اقسام فاعل بالتسخیر بهره می‌گیریم و نشان می‌دهیم که فاعل بالتسخیر در اصطلاح صدرایی - فی الجمله - یک نوآوری فلسفی است که به دو شکل قابل‌تقریر است.^۱

جعل اصطلاح صدرا در فاعل بالتسخیر

«فاعل بالتسخیر» و «فاعل تسخیری» دو اصطلاح متمایز و متضایف در نظام صدرایی هستند که تصور هر یک بدون دیگری ممکن نیست. از این‌رو، برای تصور فاعل بالتسخیر باید درباره طرف دیگر آن یعنی «فاعل تسخیری» نیز بیندیشیم. «فاعل تسخیری» فاعل قاهر و اعلائی است که فاعل دیگر مقهور و در تسخیر اوست و به همین دلیل، می‌تواند آنها را برای اهداف خود به کار گیرد. «فاعل بالتسخیر» نیز فاعل مقهوری است که تسخیر می‌شود تا فعلی را که هدف فاعل اعلاست برآورده سازد. بنابراین، تحقق فعل به دو عنصر و دو فاعل اعلا و اسفل وابسته است، با این تفاوت که فاعلیت اعلا بالذات و فاعلیت اسفل به واسطه خواست اعلاست؛ یعنی اگر فاعل اعلا نمی‌خواست و یا اگر اعلا نبود، مرتبه اسفل فاعل نمی‌شد. شارحان صدرا هر کدام با زبانی متفاوت این‌گونه از فاعلیت را تقریر کرده‌اند. علامه طباطبایی فاعلی را که با فعلش در تسخیر فاعل دیگری باشد، فاعل بالتسخیر می‌داند:

فاعل بالتسخیر فاعلی است که خودش و فعلش به یک فاعل مربوطند، پس فاعل بالتسخیر فاعلی است که در فعلش مسخر دیگری است؛ مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که فعلشان در تسخیر نفس انسانی است و نیز مانند تمام علل وجودی که مسخر خداوند هستند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۷۳ - ۱۷۵).

۱. عبارت «فی الجملة» بدان سبب گفته شد که فعل تسخیر کردن خداوند حقیقی است و نمی‌توان گفت که فاعل بالتسخیر حقیقی نیز داریم، زیرا همان‌گونه که تقسیم ملاصدرا نشان می‌دهد فاعل بالتسخیر با تسخیر مجازی سازگار است، نه با تسخیر حقیقی.





فیاضی نیز معتقد است «فاعل بالتسخیر فاعلی است که فعلی را انجام می‌دهد، ولی خودش مستقلاً این کار را نمی‌کند، بلکه خودش معلول فاعل دیگری است. واضح است که وقتی خودش معلول فاعل دیگری است، فعلش نیز با واسطه، معلول فاعل دیگری می‌باشد. هر فاعلی غیر از خداوند متعال از این قبیل می‌باشد»^۱.

مشخص است که این دو تعریف از بسیاری جهات مبهم است، زیرا علامه مشخص نمی‌کند که نسبت تسخیر، میان چه اشیا رخ می‌دهد، آیا باید اشیا متقوم به هم باشند یا نه؟ همچنین وی تعیین نکرده است که فعل به کدام فاعل اولاً و بالذات استناد داده می‌شود. همین مشکل در تعریف فیاضی نیز وجود دارد.

اساساً به نظر می‌رسد تعریف‌های بدون تبیین و تحلیل را نمی‌توان برای حل مسائل فلسفی به کار بست یا درباره نوآوری‌شان داوری کرد، زیرا نوع تعریف به رویکرد فرد در مبانی مسئله مربوط است. افزون بر این، حتی اگر تعریف‌های یاد شده را بپذیریم، باز با مشکل جامعیت مواجه‌اند، زیرا همان‌گونه که خواهد آمد، تعریف‌های پیش‌گفته برخی از مصادیقی را که صدرا در تقسیم تسخیر به مجازی و حقیقی مطرح کرده در بر نمی‌گیرد. یک تعریف اولیه از فاعل بالتسخیر به روشن شدن نظریه صدرا کمک می‌کند. از برخی تعریف‌ها به دست می‌آید که فاعل بالتسخیر در فعل مسخر دیگری است؛ یعنی «فاعل بالتسخیر، فاعلی است که واسطه تحقق فعلی است که هدف فاعل دیگری را تأمین می‌کند». مثال‌های زیر نشان می‌دهد که چگونه یک فعل با واسطه فاعل دیگری تحقق می‌یابد؛ فعلی که معطوف به هدف واسطه نیست، بلکه برای تحقق مطلوب دیگری انجام یافته است:

x با فکر به مطلوب رسید؛

x پیاده (با عضلات بدن) به مقصد رسید؛ x با حواس خود می‌بیند؛

x با اسب به مقصد رسید؛ x محیط پیرامون خود را تغییر می‌دهد؛

x با قوای غذایی سیر شد.

در مثال (۱) وصول x به مطلوب و تحقق فعل تفکر بدون استفاده از واسطه و فاعل

۱. فیاضی، غلامرضا، درس گفتارهای بدایة الحکمه، قابل دسترسی در:

دیگر انجام یافته است،^۱ ولی در مثال‌های (۲)، (۳) و (۴) برای وصول به مکان و سیر شدن «واسطه‌هایی» مانند عضلات و قوا هست که اولاً، x آن واسطه‌ها را برای رسیدن به هدف خودش تسخیر کرده است؛ ثانیاً، واسطه‌ها بر اساس خواست و اهداف x فعلی را تحقق می‌بخشند. به بیان دیگر، حرکت پا و کار حواس، x را به مقصود می‌رسانند و عضلات و حواس فعلی را بنا بر خواست x انجام می‌دهند و فاعل بالتسخیرند.

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که فاعلی واسطه شده یا تسخیر شده است تا شیء دیگری به مطلوب خود برسد، اما مشخص نیست این واسطه‌ها چه نسبتی با x دارند؛ چرا مسخر او شده‌اند یا در اختیار x هستند. چرا باید این واسطه مطابق خواست دیگری عمل کند. تقریرهای اول و دوم با بررسی نسبت واسطه‌ها نشان می‌دهد که چرا و چگونه برخی از اشیا رابطه تسخیری دارند. تقریر نخست از فاعل بالتسخیر بر اساس رابطه تقوومی میان موجودات است که صدرا به تدریج در اسفار الأربعة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳) و شواهد الربوبیه، فاعل بالتسخیر را در طبقه‌بندی اقسام فاعل قرار می‌دهد و در تعلیقه بر شفا ابن سینا می‌کند مفهوم آن را روشن کرده و تمایزش را با دیگر علت‌های فاعلی مشخص سازد. وی فاعل بالتسخیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «وقتی مبادی عالی،^۲ فعلی را به واسطه استخدام اموری که متقوم به آن مبادی‌اند انجام می‌دهند، فاعلیت سافل بالتسخیر است» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۴۴).

در تحلیل این تعریف باید گفت واژه مبادی اعلا و اسفل در تقریر نشان می‌دهد که فاعل تسخیرکننده و «فاعل بالتسخیر» دو فاعل به هم پیوسته و به هم متصل‌اند؛ تسخیرکننده، مبدأ و فاعلی است که در مرتبه اعلا همان سلسله‌ای است که اسفل وجود دارد و تسخیرشده به این مبدأ اعلا متقوم است و به همین دلیل، مبدأ اعلا می‌تواند آن را برای انجام کاری تسخیر کرده و به سمت آن سوق دهد. تقوّم به فاعل اعلا، ویژگی اصلی است که سبب می‌شود فاعل اسفل با میل فعلی را تحقق بخشد یا با اکراه و اجبار عملی را انجام دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۶۷).

بنابراین، فاعل بالتسخیر با علت‌های فاعلی دیگر تفاوت دارد، زیرا (۱) تحقق فعل تسخیری

۱. گرچه در اینجا هم می‌توان به مغز به‌عنوان وسیله برای حرکت فکر توجه کرد، ولی مقصود ما وسیله حرکت فکر نیست، بلکه خود فعل فکر کردن است.

۲. استفاده از واژه قوه موهم آن است که به موجودات عالم طبیعی اختصاص دارد، به همین دلیل به مبدأ ترجمه شد.





به دو فاعل متصل وابسته است، در حالی که برای تحقق فعل در فاعل بالتجلی، بالقصد و بالرضا یک فاعل کافی است؛ (۲) فاعل بالتسخیر در طول فاعل اعلی و مقوم و متصل به اوست و با میل یا اکراه خواست فاعل اعلا را تحقق می بخشد؛ در حالی که در فاعل بالجبر، میان اجبارکننده و مجبور لزوماً رابطه طولی یا تقوومی و اتصالی در کار نیست و اجبارکننده امری خارج از وجود فاعل مجبور است. افزون بر این، اساساً مجبور برخلاف فاعل بالتسخیر، میلی به انجام دادن فعل ندارد؛ (۳) فاعل بالتسخیر به دلیل تقوم و اتصال به فاعل متمایل به خواست فاعل اعلاست؛ در حالی که فاعل بالقسر مقوم و متصل به فاعل اعلا نیست و از این رو، فعلش بر خلاف میل و تمایل اوست. در نهایت، از نظر صدرا نسبت فاعل بالتسخیر با اراده دو وجهی است؛ یعنی بود یا نبود اراده در فاعل شرط نیست، ولی فاعل بالطبع گرچه به مبدأ اعلا متصل است، به ضرورت خالی از اراده است. بنابر منطق بحث باید پس از تفریر اول، تفریر دوم بررسی شود، اما به دلیل آنکه نگارنده تفریر دوم را لازمه تقسیم ارائه شده صدرا در رسائل توسعه می داند، تفریر دوم پس از تقسیم یادشده بررسی می شود.

تقسیم تسخیر به حقیقی و غیر حقیقی

صدرا پس از تبیین فاعل بالتسخیر در تعلیقه بر شفاء، در رساله توسعه به جنبه دیگری از مسئله تسخیر توجه کرده و آن را تعمیق می بخشد و تسخیر را به دو قسمت حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می کند:

بی گمان تسخیر بر دو قسم است: حقیقی و غیر حقیقی. غیر حقیقی بر سه قسم است: پایین ترینش تسخیر وضعی عرضی است؛ مانند اینکه خداوند زمین و آنچه در آن است را برای کشت و زرع مسخر انسان می کند و میانه آن تسخیر طبیعی است؛ مانند اینکه خداوند قوای نباتی و محل آنها را برای تغذیه مسخر انسان می کند و برترین آن تسخیر نفسانی است؛ مانند مسخر کردن حواس و اعضایش برای نفس انسانی. تسخیر حقیقی همان مسخر کردن معانی عقلی الهی برای انسان کامل است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۹۱).

توجه به تعبیرهای صدرا در متن پیش گفته نشان می دهد که وی در مقام تقسیم فاعل تسخیرکننده به حقیقی و غیر حقیقی است، نه فاعل بالتسخیر، زیرا عبارت «کتسخیره تعالی وجه الارض وما فیها للانسان للحرث» تنها با مفهوم تسخیر کردن معنادار است و نمی توان گفت که خداوند تسخیر زمین شده و مسخر انسان کامل است و مصداقی از فاعل بالتسخیر است، زیرا بر اهل فن پوشیده نیست که فاعل بالتسخیر بودن خداوند با هیچ یک از رویکردهای الهیاتی صدرا سازگار نیست. هر کدام از

توحید ذاتی، صفاتی و فعلی به نوعی با فاعل بالتسخیر بودن خداوند همخوانی ندارد،^۱ زیرا غیر از خداوند موجودی نیست که خداوند در تسخیر او باشد و خداوند در فاعلیت و آثار به او نیازمند باشد. بنابراین، تقسیم‌بندی‌های بعدی که برای تسخیر مجازی به میان می‌آورد، به فاعل تسخیرکننده اختصاص دارد، نه تسخیر شده.

اقسام تسخیر غیر حقیقی

تسخیر غیر حقیقی تسخیری است که فاعل تسخیرکننده اموری را تسخیر می‌کند که تسخیرکننده حقیقی آنها را در اختیار او قرار داده است. پس در اینجا دو فاعل تسخیرکننده داریم: فاعل تسخیرکننده حقیقی و فاعل تسخیرکننده مجازی که قسم اخیر خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

تسخیر طبیعی

اصطلاح «تسخیر طبیعی» در آثار فیلسوفان دیگر نیز به کار رفته و این واژه را می‌توان در دو اثر المصارع و اصول المعارف یافت. نویسنده المصارع تسخیر طبیعی را در مقابل تسخیر عقلی نهاده و معتقد است تدبیر نفوس نباتی و حیوانی به شکل «تسخیر طبیعی» است (شهرستانی، ۱۴۰۵: ۳۶)، در حالی که نفوس انسان به شکل «تخیر عقلی» تدبیر می‌شوند. نویسنده اصول المعارف نیز «تسخیر طبیعی الهی»^۲ را نحوه تدبیر خداوند می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۱۰)، اما تبیین این نوشتار نشان خواهد داد که کاربست این اصطلاح در صدر بر نظام فلسفی او مبتنی است. در نظریه وی، تسخیر طبیعی در مقابل تسخیر وضعی و نفسانی است و کاربست اقسام تسخیر به این شیوه در نوشتارهای فلسفی معهود نیست.

با توجه به اصطلاح ترکیبی «تسخیر طبیعی» باید گفت تسخیر کردن، فعلی است که فاعلی انجام می‌دهد و واسطه‌هایی را به کار می‌گیرد تا هدفش تأمین شود، اما مشخص است که فاعل می‌تواند اموری را به کار گیرد که به گونه‌ای با او مرتبط باشند. با توجه به واژه طبیعی نیز باید دانست که تسخیر کردن به شکل طبیعی تحقق یافته است. این امر به طور التزامی نشان می‌دهد که واسطه‌ها چه

۱. دیدگاه مصطفی خمینی در بخش معاصران می‌آید، زیرا در نظر وی خداوند فاعل تسخیرکننده است، نه فاعل بالتسخیر.
۲. «جمع سماویات و ارضیات مسخرات اراده حق اول‌اند و از ناحیه همین تسخیر طبیعی الهی است که سماویات در عناصر و مرکبات ارض تأثیر نموده و مواد ارضی را مستعد از برای حصول صور موالیذ ثلاث نموده است».





نسبتی با تسخیر کننده دارند، زیرا تسخیر کردن فعل طبیعی است و فعل طبیعی به قوای طبیعی مربوط است، پس واسطه‌هایی که در تسخیر طبیعی به کار می‌آیند، همان قوای طبیعی و متقوم به فاعل‌اند. نمونه‌هایی که صدرا می‌آورد، این مطلب را تأیید می‌کند.

نمونه این قسم از تقوم در مثالی (۴) وجود دارد که انسان قوای غذایی را که متقوم به او و در اختیار اویند، برای سیرشدن به کار می‌گیرد. از نظر صدرا، این قوای غذایی به صورت طبیعی در اختیار انسان‌اند. از این رو، انسان در تسخیر کردن آنها «فاقد اراده» است و نفس باید به ضرورت اینها را تسخیر کند تا حیاتش ادامه یابد. تسخیر کردن قوای غذایی به مثابه فعل طبیعی و به تعبیر صدرا «تسخیر طبیعی» است. از این رو، قوای غذایی فاعل‌های بالتسخیر هستند که تسخیرشان طبیعی است. ویژگی بارز فعل طبیعی نبود اراده و صدور ضروری از فاعل است و همین دو ویژگی تسخیر طبیعی را از دیگر تسخیرهای نفسانی و عرضی متمایز می‌سازد. این تمایز در ادامه تبیین خواهد شد.

تسخیر نفسانی و ارادی

در تسخیر نفسانی نیز فاعل برای انجام فعل واسطه‌ای را که دیگری در اختیارش نهاده به کار می‌گیرد و تعبیر نفسانی نشان می‌دهد که انسان در تسخیر کردن و به کارگیری این امور مختار است. با این حال، در اینجا هم انسان باید به نحوی با واسطه‌ها مرتبط باشد تا بتواند به طور ارادی آنها را در اختیار گیرد.

با توجه به مثال صدرا در رسائل تسعه و مقایسه آن با رویکرد کلی وی، می‌توان مقصود او را از تسخیر نفسانی روشن کرد. در مثال (۲) که X با حواس خود اشیا را درک می‌کند، درک انسان با حواسی است که به انسان متقوم بوده و به طور طبیعی در اختیار انسان است. بنابراین، در تسخیر نفسانی همان‌گونه که مثال صدرا نشان می‌دهد انسان امور متقوم به خود را به کار می‌گیرد و به نظر می‌رسد به طور طبیعی در اختیار انسان است؛ یعنی تسخیر شدنشان طبیعی است و انسان در تسخیر شدن و مسخر شدنشان نقشی ندارد، اما اراده انسان در تسخیر کردنشان مؤثر است.

بنابراین، در تسخیر نفسانی برخلاف تسخیر طبیعی و مثال (۴)، تسخیر کردن حواس برای درک طبیعی نیست و فعلی نیست که ضرورت حیاتی برای بشر داشته باشد و نبود آن به حیات بشر آسیب رساند. به همین دلیل، شخص در به کارگیری حواس خود در تسخیر کردن - فی الجمله - مختار بوده و تنها زمانی که نفس ناطقه حواس و عضلات را به کار گرفت، حواس در عمل نمی‌توانند با خواست نفس مخالفت کنند و نفس را به مقصودش می‌رسانند. چنین اختیاری سبب می‌شود صدرا این قسم از تسخیر را تسخیر کردن نفسانی و ارادی بنامد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۶).

تسخیر طبیعی و نفسانی نمونه‌های خوبی برای تقریر اول از تسخیرند، با این تفاوت که در تقریر اول از جهت فاعل بالتسخیر ارزیابی شدند و در اینجا از جهت فاعل تسخیرکننده بررسی می‌شوند، اما پایه تبیین هر دو تقریر، تقوم و اتصال وجودی است، زیرا «تقوم وجودی» فاعل بالتسخیر سبب می‌شود که از سوی دیگری تسخیر شده و به فعلی بینجامد و همچنین «مقوم به» بودن فاعل تسخیرکننده موجب می‌شود که بتواند دیگران را تسخیر کرده و به مقصدش برسد. به همین دلیل، در نظام صدرایی چنین رویکردی قابل تبیین است، زیرا در این نظام فلسفی موجودات متقوم به یکدیگرند.

تسخیر وضعی و عرضی

ملاصدرا در اینجا نیز مقصود خود را با مثال بیان کرده است و تنها با در نظر گرفتن رویکرد کلی‌اش می‌توان مقصود وی را شرح داد. مطابق مثال «X محیط پیرامونی خود را تغییر می‌دهد»، می‌توان گفت که X برای تغییر محیط واسطه‌هایی را به کار می‌گیرد که متقوم به او و بخشی از وجود وی نیستند، اما تسخیرکننده حقیقی، انسان را به گونه‌ای آفریده است که با تسلط بر اشیای غیرمتقوم به انسان و به کارگیری آنها، فعلی را تحقق بخشیده و به هدف خود برسد؛ مثلاً درختی کاشته و محیط را زیبا گرداند و اسباب خوراک خود را فراهم کند. صدرا این نوع تسخیر را «تسخیر وضعی عرضی» می‌نامد. خلاصه آنکه بر اساس نسبت فاعل بالتسخیر با فاعل تسخیری در تقسیم‌صناعی سه قسم به دست می‌آید:

الف) فاعل بالتسخیر متقوم به تسخیرکننده و وابسته به آن است؛

ب) فاعل بالتسخیر متقوم به تسخیرکننده و وابسته بدان نیست. در این صورت، حالت الف بر دو قسم است و حالت ب یک قسم دارد:

تسخیرکننده در تسخیرش اراده دارد: تسخیر نفسانی؛

تسخیرکننده در تسخیرش اراده ندارد: تسخیر طبیعی؛

اگر فاعل بالتسخیر به فاعل تسخیرکننده متقوم نیست، تسخیر عرضی و وضعی است.

تقریر دوم صدرا بر اساس رابطه غیر تقومی

بر اساس مطالب پیش گفته، صدرا در رساله تسعه به این مسئله می‌پردازد که فاعل تسخیرکننده چگونه اشیا را در اختیار دارد که می‌تواند برای اهداف خود به کار گیرد. برخی از اشخاص بدون واسطه و بالذات اشیا را در اختیار دارند و برخی دیگر، بالذات اشیا را در اختیار ندارند، بلکه شخص دیگری اشیا را در اختیار او نهاده و مسخر او گردانیده است؛ خواه متقوم به او باشند یا نباشند.





با این توضیح، می‌توان شرح داد که چرا تقسیم صدرا در رساله تسعه به ضرورتِ تقریر دیگری از فاعل بالتسخیر می‌انجامد: به نظر می‌رسد که تقسیم فاعل تسخیرکننده به مجازی و حقیقی، مستلزم تمایز و تقسیم فاعل‌های بالتسخیر نیز هست، زیرا وقتی تسخیر کردن متفاوت باشد، تسخیر شده هم به واسطه آن متمایز می‌شود و سه قسم تسخیر مستلزم سه قسم فاعل بالتسخیر است.

افزون بر این، بررسی اقسام تسخیر نشان می‌دهد که صدرا مصداقی را به تسخیر افزوده است که در تقریر اول نمی‌گنجد و آن رابطه تسخیری انسان با دیگر انسان‌ها و محیط پیرامونی است؛ یعنی آنجا که تسخیر وضعی و عرضی است:

در مثال (۳) که X با اسب به مقصد می‌رسد و یا محیط پیرامون خود را تغییر می‌دهد، نوعی تسخیر رخ داده است، زیرا شخص به «واسطه» اسب به مقصد رسیده و به «واسطه» درخت محیط پیرامونی خود را بر اساس خواست خود تغییر می‌دهد. به طبع بر اساس رویکرد تقسیمی صدرا و تصریح وی اینها اقسامی از تسخیرند، زیرا به باور او خداوند اینها را مسخر انسان ساخته تا برای تحقق اهداف خود به کار گیرد. به بیان دیگر، اینها فاعل‌های بالتسخیری هستند که بنا به خواست انسان فعلی را تحقق می‌بخشند، اما تقریر اول نمی‌تواند این فاعل‌ها را تبیین کرده و در برگیرد، زیرا اسب و محیط با انسان رابطه تقومی ندارند و بنا بر تقریر اول نمی‌توان اینها را فاعل بالتسخیر نامید، پس نیاز است که تقریر جدیدی از فاعل بالتسخیر داده شود، اما چگونه می‌توان تقریر اول را اصلاح کرد یا تقریر جدیدی ارائه کرد؟ همان‌گونه که گفته شد مهم در رسائل تسعه آن است که تسخیرکننده شیء دیگری را به کار بگیرد؛ خواه ناشی از ارتباط تقومی آنها باشد یا اینکه به دلیلی آنها را در اختیار داشته باشد. آنچه مهم است «در اختیار داشتن» است که صدرا شرحی درباره آن نداده است.

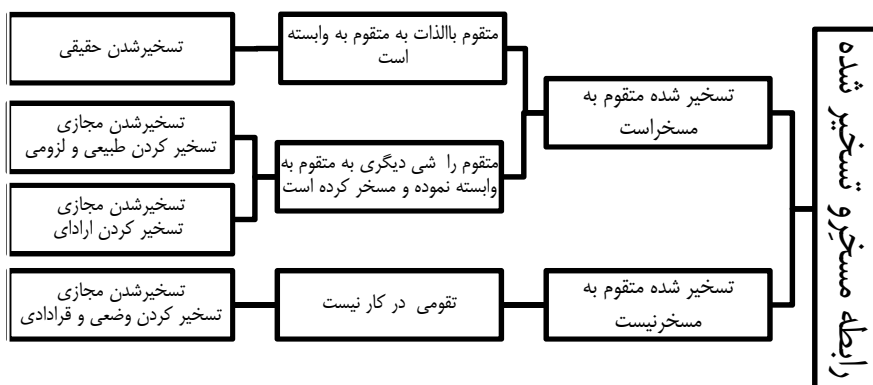
به نظر نگارنده، بهترین تعبیر برای مفهوم «در اختیار داشتن» تعبیر «مالکیتی» است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مطرح کرده است؛ هر چند علامه در آنجا در مقام شرح مقصود صدرا نیست، اما تطبیق مفهوم نظر صدرا و نمونه‌های بیان شده با نظریه علامه در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که مفهوم تسخیر حقیقی و غیر حقیقی صدرا، به دیدگاه علامه در مالکیت حقیقی و غیر حقیقی بسیار نزدیک است. از نظر علامه آنچه سبب می‌شود که خداوند اشیا را برای اهداف خود به کار گیرد و در آنها تصرف کند، مالکیت است و اساساً روایی و ناروایی هر تصرف در اشیا دیگر به همین مالکیت وابسته است. در اینجا نیز هنگامی که انسان اشیا را که بخشی از وجود او نیستند و رابطه تقوم با او ندارند به کار می‌گیرد، در گرو «در اختیار داشتن» اوست. از نظر علامه، مالکیت انسان نسبت به اشیا

مجازی است که از سوی خدا به انسان داده شده و چه بسا انسان این مالکیت را براساس قرارداد به میزان حق خود به دیگری واگذارد و اجازه تصرف را در اختیار دیگران قرار دهد. با این توضیح به نظر می‌رسد تقریر دوم از فاعل بالتسخیر را این گونه می‌توان تعریف کرد:

فاعل بالتسخیر فاعلی است که به دلیل استیلا و مالکیت (طبیعی، قهری و قراردادی) فاعل دیگر، مقهور شیء آن شده و به سمت فعلی که آن شیء می‌خواهد سوق یافته و هدف دیگری را تحقق می‌بخشد (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۶۷).

در پاسخ به این اشکال احتمالی که آیا نوع رابطه محیط با انسان می‌تواند از نوع رابطه فاعل بالجبر و بالقسر باشد، باید گفت در فاعل بالجبر دو اراده لازم است که یکی مقهور دیگری باشد؛ در حالی که میان رابطه محیط با انسان تنها در یک طرف اراده هست همچنین تصرف ارادی از سوی انسان در محیط و تغییر یافتن از سوی محیط، سبب نمی‌شود که محیط فاعل بالقسر باشد، زیرا فاعل بالقسر برخلاف طبیعتش حرکت می‌کند؛ در حالی که وقتی انسان محیط را برای اهداف خود تغییر می‌دهد، این تغییر به ضرورت برخلاف روند طبیعی طبیعت نیست. کاشت درخت و پرورش آن هم فعل انسان است و هم فعل درخت؛ در اینجا دو فاعل وجود دارد که یکی دیگری را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که هم هدف او - آراستن محیط - تحقق می‌یابد و هم رشد که هدف درخت است.

در تصویر زیر مطالب پیش گفته درباره فاعل بالتسخیر و فاعل تسخیر کننده ترسیم شده است:



بررسی و نقد دیدگاه معاصران درباره تقسیم فاعل و فاعل بالتسخیر

تاکنون نشان دادیم که صدرا طرحی نو در تقسیم‌بندی فاعل ارائه داده و دیدگاه وی در





تعلیقات بر شفاء و رسائل تسعه اوج این نوآوری است. وی تمام اقسام فاعل را گرد آورده و فاعل بالتسخیر را کاملاً از دیگر اقسام فاعل جدا کرده است، ولی فیلسوفان و محققان معاصر مبتنی بر تفسیرهایی ناقص به نقادی وی پرداخته و موجب شده‌اند که این نظریه مهجور بماند. در ادامه به بررسی آرای چند تن از این محققان صدرایی می‌پردازیم:

حکیم سیزاوری در شرح منظومه، اقسام فاعل را به هشت قسم کرده و نفس انسانی را نمونه مناسبی برای درک فیلسوفانه از اقسام فاعلیت دانسته است (سیزواری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۰۵؛ نیز نک: همو، ۱۳۶۹: ۴۱۸). به نظر می‌رسد نویسنده منظومه فاعل بالتسخیر را با تقریر اول شرح داده است، زیرا حسن زاده آملی در شرح بر منظومه و در تفسیر فاعل بالتسخیر، بر نسبت قاهریت و مقهوریت میان فاعل تسخیرکننده و فاعل بالتسخیر تأکید دارد و این نسبت در تقریر دوم وجود ندارد (نک: همان).

نقد وارد بر این تفسیر آن است که تسخیر را به اموری که رابطه قاهر و مقهور، مقوم به و مقوم دارند، یعنی به تقریر اول منحصر کرده و از نسبت تسخیری که انسان‌ها با یکدیگر و با محیط خود دارند، یعنی تقریر دوم غفلت ورزیده است.

سید جلال آشتیانی در شرح شواهد الربوبیه بدون هیچ توضیحی تصریح صدر را درباره فاعلیت تسخیری را نادیده انگاشته و به شیوه شارح منظومه اقسام فاعل را بیان کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۸۳).^۱ همچنین به باور [منسوب به] مصطفی خمینی، اگر صدر را به هنگامی که خداوند را فاعل تسخیری می‌داند، تسخیر را به معنای اصطلاحی آن به کار برده باشد دچار تناقض شده است، زیرا وی فاعل تسخیری را فاقد اراده می‌داند و در این صورت، باید خداوند فاقد اراده باشد که با اندیشه صدر سازگار نیست:

صدر المتالهین در *اسفار* در بحث از اقسام فاعل و توضیح تفاوت میان آنها چنین دارند: اگر شما درست بیندیشید و از روی تعمق به حقایق عالم نظر بیفکنید خواهید دید در اصل هستی فاعلی که دارای اختیار محض باشد غیر از خدای جهان وجود ندارد و همه فاعل‌ها که در عالم وجود دارند در فعلشان در تسخیر دیگری هستند؛ چه آنها که از قبیل فاعل‌های مختار باشند و یا از قبیل فاعل‌های مجبور؛ چون اکثر فاعل‌ها در عین اینکه دارای اختیارند مجبور هستند. از آخوند جای تعجب دارد

۱. وی در تقسیم فعل، شیوه‌ای دارد که در آن فعل تسخیری مطرح نشده است.

پس از آنکه تصریح می‌فرماید فاعل‌های تسخیری از قبیل فاعل‌های ارادی نمی‌باشند و نسبت به افعالشان ادراک ندارند، چون ملاک فاعل مختار بودن همان اراده و ادراک داشتن است و نیز ایشان اثبات می‌کنند اختیاری که انسان دارد شعاع فاعل مختار حقیقی که خدای عالم است می‌باشد و از همین طریق، مسئله جبر و اختیار و امر بین الامرین بودن انسان را تحلیل کرده و بررسی می‌نمایند، چگونه معتقد می‌شود که همه عالم مسخر بامرالله‌اند؟ و مرادشان از فاعل تسخیری همان فاعل تسخیری اصطلاحی است و این مطلب خلاف تحقیق است که خود آخوند از برجستگان محققان است (بیات، ۱۳۷۶).

در نقد این نظریه باید گفت ایشان از معدود کسانی است که به لحاظ محتوا به اندیشه صدرای توجه کرده و کوشیده است سازگاری یا ناسازگاری فاعل بالتسخیر را با دیگر اندیشه‌های صدرای مقایسه و تحلیل نماید، اما به نظر می‌رسد این دیدگاه نیز به دلایلی جای تأمل دارد:

صدرای به هیچ وجه خداوند را فاعل بالتسخیر نمی‌داند. در نظریه صدرای فی الجمله همه موجودات فاعل بالتسخیر خدا و مراتب اعلای خودند و هر مرتبه از مراتب اعلای هستی می‌تواند مرتبه مادون خود را به کار گیرد و با تسخیر آن فعلی را تحقق بخشد، با این تفاوت که اولاً، تسخیر کردن و مسخر ساختن خداوند امری است حقیقی و دیگر اشیا مسخر مجازی‌اند؛ ثانیاً، خدا تنها تسخیرکننده‌ای است که هرگز تسخیر نمی‌شود. بنابراین، صدرای هرگز خداوند را فاعل بالتسخیر نمی‌داند. وی بدون توجه به تمایزی که صدرای میان تسخیر کردن و تسخیر شدن می‌نهد، تصور کرده است که اگر خداوند فاعل تسخیری باشد، به این معناست که خداوند فاعل بالتسخیر است. نیز وی گمان کرده است که صدرای هر فاعل بالتسخیری را فاقد اراده می‌داند، در حالی که هر دو گمان ناصواب است. فاعل تسخیری بودن خداوند بدین معناست که او مبدأیی است که با تسخیر کردن امور مقوم به خود، اهداف و افعالش را تحقق می‌بخشد، نه به این معنا که خداوند فاعل بالتسخیر و فاقد اراده است. گمان دوم نیز که هر فاعل بالتسخیری فاقد اراده است، با مشی صدرای سازگار نیست، زیرا از نظر صدرای نفس و قوای نفس ناطقه نیز فاعل بالتسخیر هستند، اما در انجام دادن فعل مختارند؛ یعنی می‌توانند مطابق خواست خدا عمل کنند و خواست





خداوند را محقق سازند و یا به گونه دیگر رفتار کنند. اساساً نظام پاداش و کیفر بر همین اساس استوار است. بنابراین، فاعل بالتسخیر لزوماً فاقد اراده نیست. افزون بر این گفتیم که صدرا فعل تسخیری را از جهت اراده دو وجهی می‌داند.

علامه طباطبایی با ارجاع فاعل بالجبر به فاعل بالعنايه و نیز ارجاع فاعل بالعنايه به فاعل بالقصد در نهایت الحکمه و تعلیقه بر اسفار، طبقه‌بندی شش‌گانه صدرا را نقد کرده و معتقد است فاعل بالجبر با فاعل بالقصد تفاوتی ندارد و هر دو فاعل‌های مختارند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۷۳-۱۷۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۰-۲۲۳). با وجود این، علامه به شرح فاعل بالتسخیر پرداخته و آن را تأیید و تفسیر کرده است. البته از نظر وی، در فاعل بالتسخیر، فاعل و فعل مسخر امر دیگری است و در چنین تفسیری همه علت‌ها مسخر خداوند هستند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۷۳-۱۷۵).

در نقد این نظر هم می‌توان گفت اولاً، ایشان تسخیر را به امور متقوم به فاعل تسخیرکننده منحصر کرده و به تسخیر حقیقی و مجازی توجه نکرده است؛ ثانیاً، در دیدگاه ایشان مشخص نیست که فاعل بالتسخیر قسم دیگر علت‌های فاعلی است یا اینکه قسم جداگانه‌ای است. اگر قسم دیگر علت‌ها باشد، معلوم نیست که مبنای تقسیم فاعل به تسخیری، قسری و ارادی چیست؟ افزون بر اینکه برخی محققان صدرایی، فاعل بالتسخیر را قسم دیگر علت‌های فاعلی نمی‌دانند و معتقدند با دیگر اقسام فاعل قابل جمع است. برای مثال، نفس هم فاعل ارادی و هم فاعل بالتسخیر است:^۱

قسم دیگر فاعل، فاعل بالتسخیر است که عبارت است از فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد، ولی خودش مستقلاً این کار را نمی‌کند، بلکه خودش معلول فاعل دیگری است. واضح است که وقتی خودش معلول فاعل دیگری است، فعلش نیز با واسطه، معلول فاعل دیگری می‌باشد. هر فاعلی غیر از خداوند متعال از این قبیل می‌باشند. بنابراین، تمامی فاعل‌های فوق غیر از خداوند فاعل بالتسخیر می‌باشند. به همین دلیل، می‌گوییم که این قسم در عرض قسم‌های دیگر نیست، بلکه تقسیم مستقلی است.^۲

۱. نک: حسینی شاهرودی، <http://shahrudi.parsiblog.com/Posts/218>

فیاضی نیز می‌گوید: «فاعل بالجبر، فاعلی است که به فعل علم دارد و قدرت، اراده و اختیار از شئون اوست، ولی فعل او بدون اختیار صادر می‌شود. ملاصدرا این قسم را گاه فاعل بالتسخیر نیز نامیده است» (فیاضی، درس گفتارهای بدایة الحکمة: جلسه ۵۱).

۲. فیاضی، درس گفتارهای بدایة الحکمة: جلسه ۵۱.

اگر اراده مبنای تقسیم باشد و فاعل بالتسخیر از فاعل های غیر ارادی باشد، با رویکرد صدرا سازگار نیست، زیرا صدرا این قسم فاعل را دو وجهی می‌داند که با اراده قابل جمع است.

از نظر شهید مطهری، این مسئله «برای اولین بار در جهان اسلامی عنوان شده است و توسط صدرا مطرح شده...» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۲۲۹) است.^۱ فاعل بالتسخیر، فاعلی بینابین است که از جهت وجود داشتن قوه مافوقی که آن را به عملی خاص رهنمون می‌شود شبیه فاعل بالقسر است و از جهت اتصال با قوه مافوق به فاعل بالطبع شبیه است. اهمیت تقریر شهید مطهری از این جهت است که وجه تاریخی مسئله را بررسی کرده و کوشیده است دیدگاه صدر المتألهین را به صورت نیکو تقریر کند، ولی اول اینکه صدرا نخستین کسی نیست که به تمایز فاعل بالتسخیر از فاعل بالطبع و بالقسر توجه کرده است، زیرا میرداماد در قبسات به تمایز یادشده رسیده بود؛ هر چند مسئله را همانند صدرا تفکیک نکرده بود؛ دوم اینکه تقریر ایشان به تقریر نخست از فاعل بالتسخیر منحصر است.

بررسی و نقد

نسبت فاعل بالتسخیر با فاعل بالقسری

از میان اقسام فاعل های بالتسخیر، قوایی که در تسخیر نفسانی در اختیار انسان اند فاعل بالتسخیرند، به فاعل های قسری بسیار شبیه‌اند، زیرا در هر دو، فاعل بر خلاف طبع خود

۱. «در مورد افراد دو گونه مقهوریت داریم: گاهی يك فرد، مقهور فرد دیگر می‌شود به این معنا که مقهور «زور» او می‌شود. چماق بالای سرش گرفته که باید این کار را بکنی و اگر نکنی چنین و چنان می‌شود. این حالت، اجبار است. در اینجا اگر این چوب بالای سر نباشد او چنین کاری را نمی‌کند، اما يك وقت هست که يك فرد، مقهور «اراده» فرد دیگر است؛ یعنی چنان مجذوب او و مرید اوست و چنان تحت تأثیر اوست که هر چه او اراده کند، این هم همان را اراده می‌کند، نه اینکه او بالجبر او را وادار می‌کند. البته این حالت تا وقتی است که این رابطه محفوظ است، همین قدر که این رابطه قطع شود؛ مثلاً آن شخصی که اراده قاهری دارد از دنیا برود، مسیر این فرد هم تغییر می‌کند و به حال اول برمی‌گردد... حکما به يك نوع فاعلیت دیگری رسیده‌اند که دقیق تر است و يك فاعلیت بینابین است؛ نه می‌شود آن را «طبعی» نامید و نه «قسری». این نوع فاعلیت را «فاعلیت بالتسخیر» اصطلاح کرده‌اند که ظاهراً تا زمان شیخ، از فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالقسر تفکیک نمی‌شد. اینکه می‌گوییم فاعلیت بالتسخیر يك فاعلیت بینابین است، از این جهت است که کار این فاعل از يك طرف شبیه فاعل بالقسر است؛ یعنی يك قوه مافوق وجود دارد که اگر این قوه نبود، فاعل این کار را انجام نمی‌داد و از طرف دیگر، شبیه فاعل بالطبع است که فاعل با يك قوه مافوق اتصال پیدا کرده و حالتش عوض شده است؛ به این معنا که الان که با آن متحد شده، چنین نیست که فاعل به سبب مثلاً يك ضربه خارجی این کار را می‌کند، بلکه در حال اتصال با قوه مافوق، با او هماهنگ عمل می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۴۹۶).





حرکت می‌کند، با این تفاوت که فاعل بالتسخیری در تسخیر نفسانی متقوم به مسخر است، ولی فاعل قسری، متقوم به قاسر نیست (ملاصدرا، بی تا: ۲۴۴).

نسبت نوع تسخیر با نوع فعل

پرسش این است که آیا میان نوع فعل و نوع تسخیر تلازم است و آیا تسخیر طبیعی مستلزم فعل نیز طبیعی است یا اینکه چنین تلازمی نیست؟ پاسخ به این پرسش به جایگاه فاعل بالتسخیر در تقسیم علت‌های فاعلی بستگی دارد؛ یعنی اگر فاعل بالتسخیر قسیم آنها باشد، تلازمی در کار نیست، زیرا اقسام مصداق‌های مشترک ندارند، ولی اگر فاعل بالتسخیر قسیم جداگانه‌ای برای علت فاعلی باشد، با برخی از آنها قابل جمع است.

بنا بر آنچه گذشت صدرا در آخرین تقسیم‌بندی خود فاعل بالتسخیر را با معیار متفاوت از اقسام شش‌گانه قدما تقسیم کرد. با این تقسیم، می‌توان گفت بین نوع فعل و نوع تسخیر تلازم هست؛ مثلاً می‌توان گفت در تسخیر طبیعی، فعل نیز طبیعی است، زیرا خواست نفس و خواست قوه‌غذیه تعارض ندارد و قوه‌غذیه مطابق طبیعتش حرکت می‌کند، اما به نظر می‌رسد در تسخیر نفسانی «فعل قسری» است، زیرا از این نظر که حواس متقوم به انسان‌اند در اختیار نفس‌اند و قادر به مخالفت با اوامر نفس نیستند، تسخیرشان نفسانی است و از این جهت که اعضای حواس، اشیایی مادی‌اند، و با حرکت طبیعی مانوس‌اند و درک کردن فعل برخلاف حرکت طبیعی آنهاست، فعل قسری است. دلیلی که از تعبیرهای صدرا می‌توان بر قسری بودن فاعلیت حواس استفاده کرد «خستگی و کوفتگی»^۱ در حین کار است، زیرا خواست نفس با خواست اعضا متعارض است و به نوعی کمشکشی است که نتیجه آن خستگی است. از این رو، می‌توان گفت در اینجا فعل قسری است و همچنین بین فعل تسخیری و ارادی تعارضی نیست و به گفته صدرا فعل تسخیری «دو وجهی» است، از این رو، فعل می‌تواند تسخیری و ارادی یا تسخیری و غیر ارادی باشد.

استدلال بر جبر و اختیار در پرتو تسخیر

پیش‌تر گفته شد که تسخیر راه حل جبر و اختیار است. مسئله جبر و اختیار از یک سو مسئله‌ای انسان‌شناسانه و از سوی دیگر، مسئله‌ای الهیاتی است. از جهت انسان‌شناسانه، با این

۱. تبیین چگونگی مخالفت حواس با نفس به تبیین نظریه صدرا در بدن اول، بدن ثانی، طبیعت اول و طبیعت ثانی نیاز دارد که گفتاری دیگر می‌طلبد.

پرسش همراه است که آیا ساختار وجودی و آفرینشی انسان بر جبر مبتنی است یا اختیار؟ از جنبه الهیاتی نیز با این پرسش مواجه است که آیا اراده خدا جایی برای تأثیر گذاری و علیت انسان باقی می‌گذارد و آیا اختیار انسان با اراده خداوند سازگار است؟

پاسخ صدرا به این پرسش، بر نظریه تسخیر مبتنی است. در پرتو این نظریه، انسان در مسئله جبر و اختیار با گزاره مانعاً الجمعی روبه‌رو نیست که انسان مختار یا مجبور باشد، بلکه انسان مریدی مجبور است که از داشتن اختیار ناچار است؛ بدین معنا که همان‌گونه که قوای طبیعی مسخر انسان گشته و این قوا متقوم به انسان و متصل به انسان‌اند، به همین شکل اختیار که متقوم و مسخر انسان است و چنان با وجود انسان تنیده شده که انسان در تسخیر کردن آن نقشی ندارد و انسان در مرید بودنش مختار نیست. البته شاید تعبیر میرداماد که انسان مضطر در ظاهر مختار است (میرداماد: ۱۰۴۱: ۴۴۴)، چندان مناسب نباشد، بلکه انسان به‌واقع مختار و به‌واقع مجبور است.

۲۵



طیقه‌بندی علت فاعلی در نظام صدرایی

از نظر صدرا انسان نه مضطر به‌ظاهر مختار، بلکه مختار در عین اجبار است. اجبار انسان از این‌رو، است که اختیار در تسخیر اوست و در مختار بودن خود اختیاری ندارد، اما اجبار در «داشتن اختیار» به‌معنای نفی اختیار نیست، زیرا اختیار تسخیری موجب شده است که انسان در امور دیگر بجز اختیار، مختارانه عمل کند.

همچنین در پاسخ به پرسش از نسبت اراده خداوند و اراده انسان و اینکه آیا اراده خدا جایی برای علیت انسان باقی می‌گذارد، باید گفت نظریه فاعلیت تسخیری خداوند راه حل صدرا برای این مسئله است. اراده خداوند و اراده انسان در تحقق رفتار انسان مؤثر است؛ به این صورت که خداوند و انسان دو فاعل یک فعل‌اند، با این تفاوت که اراده انسان متصل و متقوم به اراده خداست و خداوند خواست خود را با تسخیر نفس تحقق می‌بخشد و نفس با تسخیر اراده رفتار می‌کند و به این ترتیب، نفس و اراده هر دو در تسخیر خداوند هستند تا یک فعل تحقق یابد.

بر اساس نظریه فاعل بالتسخیر، انسان مجبور است با اراده رفتار کند، ولی این اجبار با نظریه اشاعره تفاوت اساسی دارد، زیرا نزد اشاعره، فعل در حقیقت فعل خداست و اراده انسان در تحقق فعل مؤثر نیست، اما در نظر صدرا همین فاعلیت بالتسخیر نفس (و اراده وی به‌عنوان واسطه تحقق خواست خدا)، نشان می‌دهد که انسان مؤثر است و اگر تنها خداوند



مؤثر اصلی باشد، به واسطه‌ها نیز نیازی نیست و وجود واسطه‌ها و به تعبیر دیگر، اعمال فاعلیت از طریق واسطه و ترتب تحقق فعل و خواست خدا به اراده انسان، به معنای آن است که انسان و خواست او از علت‌های تحقق فعل‌اند و او به همین میزان مختار است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۹۶). چنین تفسیری نشان می‌دهد که برخی از مفسران فاعل بالتسخیر را به فاعل بالجبر ملحق می‌کنند.^۱

نتیجه‌گیری

طبقه‌بندی جدید صدرا از اقسام فاعل و طرح نظریه فاعل بالتسخیر به عنوان فاعلی متمایز از دیگر علت‌های فاعلی، نوآوری صدرايي در فلسفه اسلامی است. صدرا برخلاف پیشینیان بین فاعل بالتسخیر و فاعل تسخیرکننده تمایز نهاد و از آن برای تبیین نوع ارتباط خدا و هستی، انسان و محیط پیرامونی، رابطه نفس و بدن و رابطه انسان با انسان‌های دیگر بهره برد. به نظر می‌رسد فاعل بالتسخیر به نوعی مشترک لفظی در کاربردهای زیر است:

مترادف با فاعل طبیعی، هر فاعلی که بدون اراده و براساس طبع کاری را انجام دهد؛ اعم از فاعل طبیعی، قسری و جبری؛ هر فاعلی که فاعلیت از جانب دیگری ایجاب شده است؛ هر فاعلی که از سوی مبدأیی که متقوم به آن است، برای انجام دادن فعلی تسخیر شده است؛ هر فاعلی که با استخدام غیر، کاری را انجام می‌دهد؛ خواه متقوم به غیر باشد یا نه (تسخیر مجاز و حقیقی).

تسخیر در معنای نخست، در مقابل فاعل قسری و جبری است و تسخیر در معنای دوم، همه افعال غیرارادی را در برمی‌گیرد و در مقابل فاعل ارادی است و در معنای سوم، مقابل فاعل

۱. «فاعل بالجبر، فاعلی است که گرچه علم به فعل دارد و از شئون او قدرت و اراده و اختیار است، اما فعل او بدون اختیار صادر می‌شود. ملاصدرا این قسم را گاه فاعل بالتسخیر نیز نامیده است و آن را چنین معنا می‌کند که فاعل اعم است از اینکه با شعور و اراده باشد یا نه و نیز این نکته قید می‌شود که فعل او برخلاف مقتضای طبع او نیست و گاه گفته‌اند فعل چنین فاعلی از روی اراده است، اما اراده او تابع اراده مافوق است؛ به طوری که اراده فاعل در کنار اراده آن مافوق مضمحل شده است؛ مثل تأثیر ذوات النفس به تسخیر عقول مجرد» (نک: حسینی شاهرودی).

ارادی و طبیعی، قسری و جبری قرار دارد و در معنای چهارم، فاعل تسخیر هر فاعلی است که با استخدام شدن و تسخیر شدن از سوی غیر، رفتاری را انجام دهد (انسان و قوای او، موجودات مجرد یا طبیعی و...).

فاعلیت بالتسخیر تکمیل کننده نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود است. قبول اصالت وجود و تشکیک مراتب آن به معنای تقویم مراتب پایین به مراتب بالاست. نمی توان به تشکیک قائل شد و در تبیین نحوه فاعلیت، به گونه ابن سینایی سخن گفت و موجودات را در وجود متمایز از هم دانست. تأثیر از طریق واسطه ها، بخشی از راه حل ملاصدرا برای ربط فاعل مجرد به رخدادهاست تا فاعل مجرد غیر متغیر بتواند فعل و تأثیرش را بر اشیای دیگر بگذارد و خواست و اراده خود را محقق سازد. تسخیر طبیعی و مشترک به انسان و حیوانات است و تمام موجودات بدون اراده است، اما تسخیر نفسانی و وضعی مخصوص انسان است.

۲۷



طبقه بندی علت فاعلی در نظام صدرایی

در ترسیم قدما از فاعلیت انسان، او در دو راهی جبر و اختیار گرفتار است؛ یعنی انسان یا باید به طور مطلق فاعل مختار یا مجبور کامل باشد و راهی میان جبر و اختیار نیست. به همین دلیل، بحث از جبر و اختیار در آن دوره نتیجه مشخصی نداشته است و استدلال هر دو طرف برای دیدگاه خود همچنان ادامه داشته است و ارائه راه حل های متنوع در پاسخ به مسئله رابطه اراده انسان و خدا همچنان به قوت خود باقی است، اما در تفکر صدرایی انسان در دو جبر گرفتار است؛ یعنی مجبور است که با واسطه هایی کار کند که خدا به اجبار در تسخیر او قرار داده است. نیز مجبور است در این جهت که او و همه قوای وجودی اش مسخر اراده الهی اند و به بیان دیگر، فاعل بالتسخیرند و او مختار است که از اراده استفاده کند و اراده ها و خواست های مختلف داشته باشد.

از سوی دیگر، تسخیر وضعی به تسخیرهایی اختصاص دارد که میان تسخیر کننده و تسخیر شده رابطه تقومی نیست و آن دو مراتب اعلا و اسفل که رابطه علی دارند نیستند، اما آیا می توان هنگامی که شخص، انسانی دیگر را برای انجام دادن کاری به خدمت می گیرد، این حالت را تسخیر وضعی دانست یا نه؟ متن صدرا در این مورد ساکت است، اما به نظر می رسد که اگر به کارگیری به اجبار باشد، انسان فاعل بالجبر می شود و اگر با اختیار خود آن را انجام دهد، وضعیت پیچیده تر می شود، زیرا چه بسا انسان با اختیار خود فعلی را انجام

دهد که در آن واحد دو هدف را محقق سازد؛ مثلاً کارمندی که در استخدام شرکتی است، عملی را انجام می‌دهد که هم دستمزد بگیرد و هم درعین حال مقصود شرکت برآورده شود. آیا می‌توان گفت چنین فعلی از یک جهت ارادی و از جهت دیگر تسخیری وضعی است؟ در آثار صدرا به این گونه پرسش‌ها پاسخی نمی‌یابیم.



۲۸

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، النجات، ج ۱، مقدمه و تحقیق از دکتر حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. _____ (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. _____ (۱۳۸۳)، طبیعیات، چاپ دوم، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. _____ (۱۳۸۹)، قانون، ج ۱، تهران: سروش، قابل دسترسی در: <http://shiaonlineibrary.com>.
۵. _____ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۶. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات والهیات)، تحقیق سعید زاید، ج ۱ و ۲، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۷. _____ (۱۹۸۹م)، الحدود، چاپ دوم، قاهره: هیئة المصریه.
۸. _____ (۲۰۰۵)، مجربات الرّوحانیة، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۹. _____ (۲۰۰۷)، رساله احوال نفس، تحقیق: احمد فؤاد الأهوانی، پاریس: دار بیلیون.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۵)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، قابل دسترسی در نرم افزار کلام اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.
۱۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. باقر داماد، میرمحمد (۱۳۶۷)، القبسات، به‌اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



۱۴. بیات، اسدالله (۱۳۷۶)، «شرح آرای مصطفی خمینی»، قابل دسترسی در: پورتال جامع علوم انسانی و اسلامی، نکت: حضور، ش ۲۱.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریح الختم، ج ۲، گردآورنده حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.
۱۶. حسینی اردکانی احمد بن محمد (۱۳۷۵)، مرآت الأكوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.
۱۷. دغیم، سمیح (۲۰۰۱ م.)، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ هفتم، قم: نوید اسلام.
۲۰. السبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹)، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، چاپ: دوم، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، با تعلیقه حسن حسن زاده آملی، ج ۱، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۰۵ ق.)، مزارعة الفلاسفه، چاپ اول، تحقیق حسن معزی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۳. صدر المتالهین (ملاصدرا)، محمد (۱۳۰۲ ق.)، مجموعه الرسائل التسعه، قابل دسترسی در نرم افزار کلام اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، به تصحیح و اهتمام سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
۲۵. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الایات، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۷. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال



الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۲۸. _____ (۱۳۶۱)، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني، تهران: انتشارات مولی.

۲۹. _____ (۱۳۶۱)، ایقاظ النائمين، تصحيح و تحقيق سيد محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۰. _____ (۱۳۶۳) المشاعر، چاپ دوم، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

۳۱. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، مقدمه و تصحيح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۳۲. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، تحقیق و تصحيح حامد ناجی اصفهانی.

۳۳. _____ (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، چاپ اول، تصحيح و تحقيق از دکتر سيد حسين موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۳۴. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة فی الاسفار العقلية الاربعه، ج ۱ - ۹، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۵. _____ (بی تا)، الحاشية على الهیات الشفاء، قم: بیدار.

۳۶. طباطبایی، سيد محمد حسين (۱۳۶۰)، نهاییه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۷. عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵)، رسائل ابوالحسن عامری، چاپ اول، مقدمه و تصحيح سبحان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظام صدرايي، ج ۱، تهران: انتشارات سمت.

۳۹. علوی قزوینی، سيد علی (۱۳۸۸)، «معاد جسمانی از منظر دو حکیم آقا علی مدرس زنوزی و رفیعی قزوینی»، جاویدان خرد، دوره جدید، ش ۲.

۴۰. غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

۴۱. فیاضی، غلامرضا (؟؟؟)، لوح فشرده درس گفتارهای بدایة الحکمه، قابل دسترسی در:

<http://eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayeh/62/051>.

۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، چاپ سوم، تعليق و تصحيح و مقدمه سيد جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۳. شبیبانی، مبارک بن محمد بن عبد الواحد و عز الدین ابن اثیر (۱۳۶۷)، النهاية فی غریب



الحديث والأثر، قابل دسترسی در: نرم افزارهای کلام اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه)، قم و تهران: انتشارات صدرا.

۴۵. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۱۳، چاپ یازدهم، قم و تهران: انتشارات صدرا.

۴۶. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۱۱ (درس های اسفار)، چاپ ششم، قم و تهران: انتشارات صدرا.



صدرا

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

نرگس موحدی*



کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

چکیده

ملاصدرا بر پایه مبانی وجودشناختی تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی نفس، وحدت نوعی انسان را انکار کرده و انسان‌ها را به حسب حرکت جوهری ارادی دارای انواع گوناگون دانسته است. افرادی همچون ابن سینا، فخر رازی، نصیرالدین طوسی و شیخ اشراق مسئله نوع واحد بودن انسان را بررسی کرده‌اند، اما به دلیل نداشتن مبانی کافی به تحلیل و تقریر صحیحی از این مسئله دست نیافته‌اند. ملاصدرا در آثار گوناگونش دلایل متعددی را بر انکار وحدت نوعی می‌آورد و در مقابل، تقریری از کثرت نوعی انسان به دست می‌دهد. البته با توجه به نظریه ابدان طبیعی و مثالی، و حرکت جوهری اشتدادی نفس می‌توان کثرت نوعی را در نشئه دنیا نتیجه گرفت.

کلیدواژه‌ها

وحدت نوعی انسان، حرکت جوهری اشتدادی، انواع بدن، انواع انسان، کثرت نوعی انسان.

نظریه وحدت نوعی، ماهیت انسان (حیوان ناطق) را به نحو توطی بر همه افراد انسان قابل حمل می‌داند، زیرا ماهیت امری متوطی است که تشکیک نمی‌پذیرد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۹۱). در مقابل، نظریه کثرت نوعی انسان، هر فرد انسانی را نوعی واحد تلقی می‌کند که در تعریف انسان، حیوان ناطق بودن را به عنوان جنس مشترک میان تمام انسان‌ها می‌داند و برای آن فصولی قائل می‌شود که هر کدام از افراد انسان را منحصر در یک نوع می‌کند. مقصود این است که تمامی انسان‌ها همان «حیوان ناطق»، فقط نیستند، بلکه انسان‌ها حیوان‌های ناطقی هستند که افزون بر آن امری اضافه نیز دارند و شاید اصطلاح تشکیکی بودن تعریف انسان نیز صادق باشد؛ بدین معنا که یک شخص، انسان بهیمی و شخص دیگر انسان بهیمی تر باشد.

برخی از فیلسوفان مسلمان، پیرو تعریف ارسطو از انسان به عنوان «حیوان ناطق»، وحدت نوعی انسان را امری قطعی دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۰) و کمالات ثانوی را عامل تعدد و تغایر افراد انسانی می‌دانند. بنابراین، به ارائه برهان، بر این مدعا نیازی ندیده‌اند. البته در میان متکلمان، فخر رازی (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۷-۳۹۳؛ همو: ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵-۸۹) و ابو البرکات بغدادی به این بحث پرداخته‌اند (ابو البرکات، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۷۹-۳۸۷). ابو البرکات دلایلی نیز بر انکار وحدت نوعی می‌آورد، ولی پس از بحث‌های زیاد در این زمینه، نمی‌تواند دلیل قاطعی بر انکار وحدت نوعی اقامه کند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۴). فیلسوفانی مانند نصیر الدین طوسی نیز برهان‌هایی بر وحدت نوعی انسان اقامه کرده‌اند.

به هر تقدیر، اعتقاد به وحدت نوعی و کثرت نوعی انسان، لوازمی در پی دارد که هر دو گروه در دیگر مباحث نیز از این مسئله بهره برده‌اند؛ برای مثال، موافقان وحدت نوعی انسان، بنای انسان‌شناسی و مسائل مرتبط با انسان را بر اساس وحدت نوعی انسان طرح و شکل‌دهی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که مباحث اساسی همانند چگونگی حدوث نفس و انکار اتحاد عاقل و معقول بر مبنای واحد بودن نوع انسان قابل دفاع است و اگر به کثرت نوعی انسان معتقد باشیم، انسان‌شناسی ما نیز متحول خواهد شد.

البته وحدت نوعی انسان امری نیست که به طور کامل مورد اتفاق حکیمان مسلمان بوده باشد. فخر رازی به‌هنگام برشمردن برهان‌های وحدت نوعی انسان اذعان دارد که این دلایل در



مقابل کسانی است که به کثرت نوعی اعتقاد دارند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۰؛ همو: ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵). تا پیش از ملاصدرا، مبانی مورد نیاز برای تحلیل و تبیین و حتی اثبات کثرت نوعی وجود نداشت و موافقان کثرت نوعی نتوانستند رهیافت مناسبی به این مسئله داشته باشند. کسانی مانند فخر رازی (همان) بدون ذکر مبانی و پیش فرض‌ها، تقریری متفاوت از کثرت نوعی ارائه می‌دهد و شیخ اشراق نیز تقریر دیگری از کثرت نوعی بر اساس مبانی خود عرضه می‌کند. شیخ اشراق به تشکیک در ماهیت قائل بود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۶۰) و به همین دلیل، در تبیین تنوع انسان، ماهیت اصیل انسانی را در برخی از انسان‌ها شدیدتر و در برخی دیگر ضعیف‌تر می‌داند، ولی ملاصدرا در حکمت متعالیه از مبانی غنی و مستحکم وجودی و حرکت جوهری اشتدادی بهره برد و با ذکر مؤیداتی از آیات و روایات تقریری دقیق از کثرت نوعی انسان ارائه کرد.

۳۵



کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

صدرا نفس انسانی را حقیقتی ذومراتب می‌داند که در مسیر استکمال وجودی خویش، پیوسته در حال تکامل و تجدد است و ماهیت‌های گوناگونی می‌یابد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۴). این انسان واحد دارای بدن‌هایی (طبیعی، مثالی و به قولی برزخی) است که به اذعان خود ملاصدرا، این بدن‌ها در این دنیا همراه او هستند و با توجه به اعمال و نیت‌ها و میزان علم، بدن مثالی و اخروی را نفس انشا می‌کند و هر انسانی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ بدین معنا که حقیقت انسانی، حیوانی یا شیطانی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۳).

به عبارتی انسان شامل چهار نوع انسان شیطانی، انسان سبعی، انسان بهیمی و انسان مَلِکِی است که هر نوع خود انواع بی‌شماری از شیاطین، سبع، بهیمه و ملک را دربردارد (همو ۲۰۰۲، ج ۹: ۲۰). با بررسی دقیق آرای ایشان، می‌توان ادعا کرد که انسان‌ها در نشئه دنیا در نوع متکثرند و آخرت جایگاه بروز و ظهور حقایق هر نوع، برای همگان خواهد بود. البته کسانی که چشم آنان در دیدن حقیقت تواناست، در همین دنیا نیز بطون انسان را می‌بینند و این امر نشان تنوع نفوس آنان است.

پیشینه بحث وحدت و کثرت نوعی انسان

به باور موافقان وحدت نوعی، انسان‌ها، نوع واحدند و ماهیت و جوهر یکسان دارند. این ذات و ماهیت واحد در چهار ماهگی در شکم مادر شکل گرفته و از آن پس، ذات او



تغییری نمی‌کند و تحولی در او راه ندارد و ماهیت انسان همواره «حیوان ناطق» است، ولی ملاصدرا که از مخالفان وحدت نوعی است، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، هر یک از انسان‌ها را نوعی واحد می‌داند و نیز هر فرد انسانی را در هر آن نوعی متمایز به‌شمار می‌آورد.

یکی از مبانی تأثیرگذار بر شکل‌گیری این دو نظریه، «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» است که تا پیش از میرداماد به صورت پرسشی مشخص از اصالت وجود یا اعتباری بودن ماهیت مطرح نبود تا بر اساس آن لوازم هر کدام از اصالت وجود یا ماهیت را در مباحث فلسفی لحاظ کنند. به همین دلیل، آرای فیلسوفان پیش از میرداماد گاه با اصالت وجود و گاهی با قول اصالت ماهیت سازگار است.

از این رو، مشایبان بدون توجه به اصالت وجود، برای ماهیت در خارج حقیقتی قائل بودند و انسان را تعریف به ماهیت می‌کنند و معتقدند ماهیت انسان به یکسان در مصداق‌های خود یافت می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که معتقد بودند اقدام بودن، شدید بودن و اولویت در جعل ماهیت معنا ندارد، تشکیک در مراتب وجود را نیز نپذیرفتند. آنان از سویی به ثبات جوهری نفس معتقد بودند و حرکت جوهری اشتدادی آن را انکار می‌کردند که لازمه این انکار، اثبات ماهیت نوعی بین تمامی افراد یک ماهیت بود. بنابراین، اعتقادداشتن به تشکیک در مراتب هستی، دیگر جایی برای حرکت جوهری اشتدادی موجودات و تنوع افراد یک ماهیت باقی نمی‌گذارد، ولی باید دانست که هر چند قرار گرفتن موجودات در مراتب تشکیکی جهان سبب تنوع موجودات می‌شود، در مورد انسان که بنابر نظر صدرا همگی در آغاز در یک مرتبه از وجود قرار دارند، افزون بر اینکه لازم است تشکیک در مراتب جهان پذیرفته شود، اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نیز ضرورت می‌یابد. بنابراین مبانی، قائلان به وحدت نوعی مدل‌های متفاوتی ارائه می‌دهند و هر یک ادله‌ای را بر اثبات مدعای خویش عرضه کرده‌اند.

مدل‌های وحدت نوعی

۱. ابن سینا از قائلان به وحدت نوعی انسان‌هاست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۰) و نفوس انسانی را جواهر مجردی می‌داند که کاملاً در ماهیت و حقیقت مساوی هستند، ولی او دلیلی بر مدعای خود نیاورده است (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۶)

و اختلاف مردم را در ذکاوت و نادانی و اخلاق فاضله و مذموم، به سبب اختلاف در امزجه بدنی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۶)؛ چنانچه صاحب مزاج صفراوی، خوش اخلاق و فرد بلغمی مزاج همچون سودایی مزاج‌ها، تندخو خواهد بود.

به این ترتیب، اختلاف نفوس و مراتب انسان‌ها در ادراک و تحریک، تنها به دلیل مراتب بی‌نهایت مزاج و اختلاف در امزجه است (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵، همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۲).

۲. برخی دیگر از فیلسوفان قدیم معتقدند نه تنها نفوس انسانی، بلکه تمامی نفوس حیوانی و انسانی نیز در ماهیت و جوهر ذاتی برابرند. اختلاف ادراک و افعال آنها تنها به سبب اختلاف در ابزارها و آلات می‌باشد. در نتیجه اگر حیوانات نیز مغز و زبانی همچون انسان داشتند، با انسان در فکر و نطق مساوی بودند (همان).

۳. در مدلی که گروه سوم ارائه می‌دهد، نفس بشری جنسی است که تحت آن انواع مختلفی از ماهیت قرار می‌گیرد و در هر نوع، اشخاص برابر در ماهیت مندرج‌اند (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۷). در این نظریه، وحدت نوعی، مقید است و انسان‌ها دارای چند نوع هستند که هر کدام از روح معین کواکب نشأت می‌گیرد؛ این روح، همان طباع تام آن نوع است که برخی از انواع را حر، کریم و فاضل می‌گرداند و برخی را شریر و پست. فخر رازی این مدل را پذیرفته است.

در دو مدل اول، انسان از آغاز دارای وحدت نوعی است و تا آخر نیز این وحدت را حفظ می‌کند، ولی در مدل سوم که مورد قبول فخر رازی است، انسان در بدو تولد اختلاف نوعی دارد و هر گروه در یک نوع داخل‌اند؛ یعنی از آغاز انواع مختلف دارد و تا آخر نیز انواع مختلف هستند، اما در مدلی که صدرا ارائه می‌دهد انسان در آغاز وحدت نوعی دارد^۱ و سپس به انواع متعدد متکثر می‌شود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

دلایل مدعیان وحدت نوعی

مدعیان وحدت نوعی دلایلی بر نظریه خود اقامه کرده‌اند که نخستین دلیل بر استدلالی وجدانی استوار است؛ بدین بیان که همه نفوس انسانی، در نفس بودن برای انسان

۱. «الفنوس الانسانیه بحسب اول حدودها صوره نوع واحد هو الانسان؛ ثم اذا خرجت من القوه الانسانیه و العقل هیولانی الی الفعل، تصیر انواعا کثیره من الاجناس الملائکه و الشیاطین و السیاح و البهائم».





مشترک‌اند. اگر بعضی از نفوس از بعض دیگر تمایز داشته باشند و این تمایز به امری باشد که مقوم ذات است، در این صورت لازم است تا نفوس جهتی مشترک به نام جنس و جهتی مخالف به نام فصل داشته باشند. در نتیجه نفوس انسانی ترکیبی از دو جزء موافق و مخالف خواهند بود و لازمه این ترکیب، جسمانیت نفس است، در حالی که نفوس مجردند و در امور مجرد محال است که ترکیب وجود داشته باشد. بنابراین، نفوس وحدت نوعی دارند و ممکن نیست که تکثر نوعی در آن راه داشته باشد (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۶، همو، ۱۹۹۹، ج ۲: ۳۹۴).

فخر رازی در نقد این دلیل بیان می‌کند که اگر به فرض بپذیریم که نفوس متخالف فرض شوند، اقتضای آن وقوع ترکیب در ماهیت است، اما لازمه این نوع از ترکیب (همانند رنگ سیاهی و سفیدی) جسمانیت نفوس نیست. با اینکه هر دو در رنگ بودن مشترک و در برخی اجزای ماهیت مختلف‌اند، ولی هرگز لازمه آن جسم بودن سیاهی و سفیدی نیست. بنابراین، ترکیب در ماهیت نفوس ناطقه نیز سبب جسمانیت نفوس نخواهد شد (همو، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۷).

این نقد بر این مبنا استوار است که اگرچه امر بسیط عقلی به ضرورت باید بسیط خارجی نیز باشد، ولی عکس آن کلیت ندارد؛ به این بیان که وقتی شیئی مرکب از جنس و فصل نباشد، لازمه آن امتناع ترکیب از ماده و صورت در خارج نیز خواهد بود، ولی اگر چیزی مرکب از جنس و فصل باشد، مستلزم آن نیست که به یقین در خارج نیز مرکب از ماده و صورت باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۶: ۹۰).

۱. دلیل دیگر در این زمینه، اشتراک در درک معقولات است، زیرا نفوس دارای امور معقول و صفات غیر معقول هستند که اگرچه نفوس در صفات غیر معقول متفاوت‌اند، ولی در افعال ادراکی و تحریکی عقل یکسان‌اند. آنچه در تساوی ماهوی انسان‌ها اهمیت دارد و سبب می‌شود تا انسان‌ها تحت نوع واحدی قرار گیرند، همان اشتراک در امور معقول است. بنابراین، نفوس بشری مندرج در نوع واحد هستند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۵).

۲. دلیل دیگر آنکه چون هر ماهیت مجردی ذات خود را تعقل می‌کند، نفس نیز ماهیت مجردی است که حقیقت ذاتش را تعقل کرده، خود را ماهیتی می‌یابد که بر درک و تحریک تواناست. دیگر نفوس نیز همین دریافت را از نفوس خود دارند و خود را به وجدان

موجودی می‌یابند که قادر بر درک و تحریک است. بنابراین، تساوی انسان‌ها در چنین درکی بر وحدت نوعی نفوس انسانی دلالت می‌کند (همان).

۳. دلیل دیگر بر وحدت نفوس، بر پایه اشتراک نفوس در ادراک استوار است. به عبارتی ادراک در ادراک کلی و جزئی منحصر است و تمامی اصناف بشر در درک جزئی و کلی مشترک‌اند. اگرچه مردم در ذکاوت و نادانی مختلف‌اند و چه‌بسا برخی نفوس حتی در درک اولیات نیازمند این باشند که خود را به تکلف بیندازند، ولی همه در درک اولیات مشترک‌اند.

از سویی نفوس در تصور ماهیات و صدور حکم میان آنها نیز یکسان‌اند و به محض اینکه بتوانند امری را تصور کنند، در صدور حکم توانا می‌شوند و این اشتراک در صدور حکم و درک امور کلی و جزئی، گواهی بر وحدت نوعی انسان است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۶).

تفاوت دلیل سوم با دلیل چهارم در این است که دلیل سوم در پی اثبات وحدت نوعی از طریق اشتراک در درک و دریافت از نفوس در میان افراد بشر است، در حالی که دلیل چهارم در صدد بیان اشتراک اشخاص در ادراک جزئی و کلی می‌باشد.

ادله موافقان کثرت نوعی

مخالفان وحدت نوعی اشکال‌هایی بر هر کدام از ادله موافقان وحدت نوعی مطرح کرده‌اند و به عبارتی ادله خود را با پاسخ به این اشکال‌ها بیان داشته‌اند، اما فخر رازی پس از آوردن ادله مخالفان وحدت نوعی، برهان‌ها و رد برهان‌های وحدت نوعی را ضعیف و جزو امور اقلی می‌شمارد. سرانجام از آنجا که فلسفه مشاء مبانی لازم برای اثبات کثرت نوعی را در اختیار ندارد، فخر رازی نیز به راه حل قاطعی در رد یا پذیرش وحدت یا کثرت نوعی دست نمی‌یابد.

۱. منکران وحدت نوعی، اختلاف نفوس بر حسب امزجه را رد کرده، اذعان می‌کنند که ممکن نیست اختلاف انسان‌ها به سبب اختلاف در مزاج و آلات بدنی باشد، زیرا بسیاری از انسان‌ها با اینکه دارای مزاج و شرایط تأدیبی یکسان هستند، در اخلاق و ملکات متفاوت‌اند. افزون بر آن، گاهی مزاج فرد از سردی به گرمی و گاه به‌عکس منتقل می‌شود، در حالی که ملکات و ادراکات او تغییری نمی‌کند. نتیجه اینکه آنچه نفوس را متخالف





می‌کند مزاج نیست، بلکه نفوس به تمام ماهیت متفاوت‌اند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۷: ۸۷).

۲. در بیان دیگری قائلان به کثرت نوعی این گونه استدلال کرده‌اند که اختلاف مردم در علم و جهل، قوت و ضعف، شرافت و خساست و یا به ذات و جوهر افراد است. یا اینکه به امر خارج ذات، از جمله شرایط محیطی و تعلیم و تربیت و پدر و مادر وابسته است، اما اینکه اختلاف در اخلاق و ادراک به امری خارج ذات وابسته باشد، سخن باطلی است، زیرا چه بسیار افرادی که شرایط تأدیبی یکسان داشته‌اند، ولی یکی فاجر و دیگری عالم شده است. مهم‌تر اینکه برخی از کودکان پیش از اینکه تعلیم و تربیت شوند، مهربان و برخی دیگر خشن هستند. بنابراین، نمی‌توان اختلاف مردم در ادراک و تحریک را به سبب تفاوت در ابزار خارج ذات دانست (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۳۹۸). بنابراین، انسان‌ها ذاتاً متکثر و متفاوت هستند.

۳. اگرچه همه نفوس در ادراک‌ها و تحریک‌ها مشترک‌اند، این امور مشترک می‌توانند از امور خارج از ذات و از لوازم ذات باشند، نه از مقومات نفوس. در این صورت، نفوس در تمام ماهیت مختلف‌اند و تنها در لوازم ذات مشترک می‌شوند. ادعا بر یکسان بودن مردم در درک اولیات نیز استقرای ضعیفی است که نمی‌توان به آن استناد کرد (همان: ۳۹۶).

این مجموعه دلایلی است که فیلسوفان قدیم در اثبات کثرت نوعی آورده‌اند، اما بی‌گمان این بیان‌ها تنها نقد نظریه وحدت نوعی است و آنان هیچ استدلالی ارائه نمی‌دهند که بر پایه مبانی و اصول فلسفی بنا شده باشد و بتواند به طور منطقی و مستدل کثرت نوعی انسان را اثبات کند.

دلایل نقضی صدرا بر کثرت نوعی انسان

ملاصدرا در آثار خویش دلایل معتقدان به وحدت نوعی و رد آنها را به صراحت نیاورده است، اما در مواردی با اشاره به برخی آرا درباره وحدت نوعی انسان، آنها را از سخیف‌ترین اقوال دانسته است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۸۰). او بنابر مبانی خویش افزون بر اینکه انسان‌ها را انواع متعدد می‌داند، استدلال می‌کند که باطن انسان هر لحظه از نوعی به نوع دیگر انتقال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵؛ نیز نک: ۱۳۶۰: ۳۳۴). در ادامه با آوردن پاسخ‌های نقضی ملاصدرا در رد وحدت نوعی انسان، به تبیین مبانی ایشان در صورت‌بندی نظریه کثرت نوعی انسان خواهیم پرداخت.



۱. صدر المتألهین نخستین دلیل مورد نظر را با بهره گرفتن از برابرنبودن نبی و غیر نبی اقامه می کند و وحدت نوعی انسانها را نافی نبوت می داند؛ بدین بیان که اگر تمامی انسانها در هویت و حقیقت انسانی مشترک باشند؛ لازمه اش این است که یا همه نبی باشند یا هیچ کس نبی نباشد، اما تالی این قیاس باطل است، زیرا تمام انسانها نبی نبوده اند و تنها برخی از انسانها شایستگی مقام نبوت را داشته اند. نتیجه اینکه انسانها ماهیت و جوهر ذاتی یکسانی ندارند، بلکه به تمام ذات متفاوت اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۵).

به بیان دیگر، اگرچه انسانها مطابق آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...» (کهف: ۱۱۰) در فطرت اولیه مماثل اند، ولی به حسب فطرت ثانی، ذاتاً متخالف هستند و فطرت ثانی حاصل تکرار اعمال، دستیابی به ملکات و اخلاق و حسنات و سیئات است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۴).

بنابراین، ذات تاریک اَبی جهل با ذات نورانی پیامبر یکسان نیست (همان). صدر المتألهین در این بیان تنها در پی اثبات تخالف وجودی پیامبران با دیگر انسانها نیست، بلکه می خواهد با آوردن یک مورد نقض، در نظریه وحدت نوعی انسان خلل ایجاد کند تا در نهایت تفاوت نوعی همه انسانها را نتیجه بگیرد.

۲. دلیل دیگر صدرا، با مقایسه میان نفس دیوانگان، کودکان و پیامبران مستدل می گردد؛ بدین بیان که اگر فرض شود نفس بلها، صبیان و انبیا در حقیقت و ماهیت متحد باشند و آنچه آنها را متفاوت و متفاضل می گرداند، ضمیمه هایی خارج از ذات انسان باشد، در این حالت فضائل رسول به امر خارج از ذات اوست و به جهت ذات انسانی ایشان ربطی ندارد و نمی توان گفت نبی اشرف افراد انسان است. بنابراین، اگر فضائل انسانها را به امری خارج از ذات انسانیت نسبت دهیم؛ برتری و فضیلتی از حیث ماهیت و هویت میان افراد انسان با پیامبر نخواهد بود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج: ۸: ۲۱۳).

به نظر صدرا وحدت نوعی پیامبر، صبیان و بلها، نه تنها فاسد است، بلکه قبیح و ناپسند است و نمی توان جوهر وجودی پیامبر را که اشرف جواهر و نفوس بشری است و در شدت کمال و نور است، با کودکان و ساده لوحان برابر دانست (همان: ۲۱۴). برتری جوهر پیامبر مصداقی است که وحدت نوعی نفوس را نقض می کند و شاهدهی برابرنبودن نفوس انسانی در ذات و جوهر است.

۳. یکی دیگر از دلایل، در سنجش میان نفس جنین و نفس معقول اقامه می شود. موافقان وحدت نوعی، تعریف واحدی را در تمام مراحل وجودی نفس انسان صادق



می‌دانند؛ چه هنگامی که نفس انسان در مرحله جنینی و در شکم مادر است و چه هنگامی که به درجه تعقل مجردات رسیده است.

صدرا با اعتراض به این نظر آن را به شدت رد می‌کند و از سخیف‌ترین قول‌ها برمی‌شمارد، زیرا امکان ندارد نفس جنین و نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و هم‌نشین مقربان در ملاء اعلی است، در جوهر و ذات یکی باشند و تمایز آنها به امری خارج از ذات نفس، یعنی به اعراض لاحق باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۳).

۴. صدر المتألهین در تقریر استدلال چهارم، با لحاظ مراتب نفس انسان به گونه‌ای می‌خواهد تفاوت نوعی را در انسان واحد تقریر و تبیین نماید؛ بدین بیان که نفس در آغاز تکون همچون هیولایی خالی از هرگونه صورت‌های محسوس، متخیل و معقول است، ولی همین نفس در سیر حرکت و جودی خویش، به صورتی معقول و مجرد از ماده دست می‌یابد. چگونه می‌توان چنین نفسی را به حسب جوهر و ذات، از آغاز تکون آن تا آخرین مراحل حرکت جوهری یکسان دانست (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۸۶-۲۸۷).

او آیه مبارکه «هَلْ أُنْتِ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱) را شاهی بر این مدعا می‌داند و در این برهان، کثرت نوعی انسان واحد را اثبات می‌کند. همچنین با استناد به آیه مبارکه «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)، تنوع باطنی انسان را «لحظه به لحظه» می‌داند و می‌گوید این واقعیت، جز از کسانی که پرده غفلت از چشم آنها کنار رفته، پوشیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹-۲۳۰).

مبانی کثرت نوعی

نظریه‌های فلسفی در صورتی از استحکام کافی برخوردار خواهند بود که بر مبانی و اصول فلسفی مستحکم استوار باشند و به نتیجه منطقی بینجامند. صدرا نیز بر مبنای اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب هستی و حرکت جوهری اشتدادی نفس نظریه کثرت نوعی را بنا کرده است.

اصالت وجود

نگاه وجودگرایانه صدرایی، چینی نو و نگاهی متفاوت به فلسفه اسلامی بخشید و تحولی در اضلاع معرفتی مسائل فلسفی ایجاد کرد. اگرچه ملاصدرا نخست همداستان با استادش،

میرداماد، بر اصالت ماهیت اصرار ورزید، اما بعدها از این عقیده منصرف شد و به نقد و رد دلایل موافقان آن پرداخت و در عوض، دلایل متعددی بر اثبات اصالت وجود ارائه کرد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۸۸) و کوشید بنیانی نو در پاسخ به مسائل فلسفی بنا نهد.

البته در تبیین مبانی کثرت نوعی انسان، باید توجه داشت که «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» به گونه‌ای تقریر شوند که بر اساس آن، تشکیک در وجود و حرکت جوهری نفس قابل اثبات باشد، زیرا بنابر کثرت نوعی انسان، نفس باید همواره قابل شدت و ضعف بوده و حرکت جوهری اشتدادی داشته باشد؛ به این بیان که واقعیت خارجی، واقعیتی واحد و مصداق حقیقی و بالذات وجود است و ماهیت بالعرض و به تبع وجود در خارج موجود می‌باشد، زیرا اگر ماهیت‌ها در خارج بهره‌ای از وجود داشته باشند و از هر مقطع واقعیت عینی که در حال اشتداد است، ماهیتی انتزاع شود، در این صورت در هر «آن» ماهیتی متمایز خواهیم داشت که این ماهیت‌های متباین و متعدد، در حقیقت در خارج محقق خواهند بود و بی‌نهایت ماهیت آنی در کنار هم در عالم عینی تحقق می‌یابند که اتصال در آنها بی‌معناست و از این امر، تشافع اجزا لازم می‌آید که محال عقلی است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۳: ۶۸).^۱

بنابراین، در تقریر اصالت وجود، جایگاه ماهیت تنها در ذهن و صرفاً حاکی از واقعیت است و بنابر آرای مختلف چه ماهیت منطبق بر متن وجود یا در حد وجود باشد، امری ذهنی خواهد بود. ملاصدرا پس از ذکر استدلال‌هایی بر حرکت جوهری، در ذیل حرکت جوهری اشتدادی نفس، اذعان دارد که در تقریر اصالت وجود نباید برای ماهیت در خارج حقیقتی قائل شد، بلکه ماهیت باید از حد وجود حکایت کند تا بتوان از لوازم آن در دیگر مباحث فلسفی بهره برد (همان).

در این تقریر، ماهیت امر اعتباری صرف است که در خارج حقیقتی بالذات ندارد و اگرچه از خارج گرفته شده، جایگاه آن تنها در ذهن است. بنابراین، ماهیت به حد وجود تعریف می‌شود. در خارج تنها واقعیتی سیال است که قابل شدت و ضعف باشد و از طرفی

۱. «إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد - ولو كانت الماهية موجودة و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون - لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمایزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرین و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل».



شدت و ضعف نیز تنوع آور است (نک: ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۴۰۱ - ۴۱۰)؛ یعنی شدید با ضعیف نمی‌توانند یک نوع باشند. این تقریر از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌تواند مبنای استواری برای کثرت نوعی انسان به‌شمار آید.

تشکیک در وجود

وقتی ثابت شد که اصالت از آن وجود است و بنابر این، جعل نیز اولاً و بالذات به وجود تعلق می‌گیرد و نیز وقتی دانستیم که این جعل به نحو اقدمیت، اتمیت و اولویت است و برخی از مراتب وجود مقدم، اشدّ و اقوا در وجودند و برخی مراتب اضعف و مؤخر در وجود هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۶۱؛ همان: ۶۲)، پی می‌بریم که وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و برخی از مراتب آن مانند وجود واجب در نهایت شدت و قوت و برخی دیگر مانند هیولا و عدد در نهایت ضعف هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۸۳).

پس در حقیقت آنچه وجود را تکثر می‌بخشد، چیزی خارج از متن وجود نیست، زیرا مفهوم وجود حقیقتی واحد است که به صورت مشترک معنوی بر مصادیق خود صدق می‌کند و وحدت مفهوم حکایت از وحدت مصداق می‌کند که سراسر عالم عینی را در بر گرفته است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۶۱). از سوی دیگر، مفهوم وجود جنس و فصل ندارد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۴۰۷) و بنابر این، افراد وجود، متباین به تمام ذات یا بعض ذات نیستند (همان) و از آنجا که برخی مراتب شدید و قوی وجود از استعداد و ماده منزّه‌اند، امتیاز آنها به عوارض بیرون از ذات نمی‌تواند باشد.

به این ترتیب تمایز موجودات به تمام ذات یا به بعض ذات و یا به امور خارج از ذات نیست، بلکه تمایز در هستی به خود وجود برمی‌گردد، زیرا چیزی غیر از وجود در عالم عینی نیست تا عامل تمایز موجودات شود. نتیجه اینکه اختلاف و اشتراک وجودها به ذات واحد و بسیط آن است و ما به اختلاف آنها به ما به الاشتراکشان برمی‌گردد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۳۹۸-۴۱۸).

پس بنابر تشکیک در وجود، واقعیت‌ها نسبت به یکدیگر شدید و ضعیف، مؤخر و مقدم و کامل و ناقص هستند. این امر راه را بر حرکت جوهری اشتدادی در وجودات هموار می‌سازد؛ حال چه در وجودات مستقل از یکدیگر و چه در یک فرد سیال (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲۷).



حرکت جوهری اشتدادی نفس

وحدت تشکیکی وجود، در کل هستی برقرار است و هندسه جهان از قوس نزول تا قوس صعود به صورت مرتبه‌های متفاضل مشکک چیده شده است و همه موجودات عالم طبیعت دارای حرکت جوهری‌اند. این حرکتی عمومی است که همه موجودات عالم طبیعت از آن بهره برده‌اند. همچنین حرکت جوهری دارای انواعی از «تضعفی» یا «تناقصی» و «اشتدادی» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۲۸) است که در این میان، صدر المتألهین نفس را دارای حرکت جوهری اشتدادی می‌داند و این امر بسیاری از اشکال‌ها بر نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» را حل می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۳۰۱).

استدلال صدرا بر حرکت جوهری اشتدادی نفس این است که نفس در آغاز صورتی جسمانی است که با سپری کردن مراحل متعدد، مجرد می‌شود. بنابراین، صورتی جسمانی که نخست نیازمند ماده بود، با تحولات تدریجی که در آن ایجاد می‌شود، مراحل صورت‌های جسمانی، نفس نباتی و حیوانی را طی کرده و در نهایت بدون نیاز به ماده، قابلیت موجود بودن را پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۱۳).^۱

لازمه حرکت اشتدادی نفس آن است که در هر آن از حرکت، تمامی کمالات مراتب پیشین را دارا باشد و افزون بر آن نیز کمالاتی را داشته باشد. به بیان دیگر، نفس در هر مرحله از حرکت اشتدادی خود، تمامی کمالات مراتب زایل را در کنار کمالات مرتبه زایل داراست.

حرکت وجودی و اشتدادی نفس که در اثر علم و عمل ارادی حاصل می‌شود، ویژه موجود مختاری همچون انسان است. انسان افزون بر حرکت جوهری عام که در تمامی هستی برقرار است، حرکت وجودی و اشتدادی ارادی نیز دارد، زیرا نفس انسانی تطورها و شئون ذاتی و استکمال‌های جوهری دارد و پیوسته در تحول از حالی به حال دیگر می‌باشد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب؛ ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۹۰ و همو، ۱۳۶۳: ۶۴۴).

۱. «...جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقة الإنسانية فی هویته و ذاته... فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استکمالها و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصیر حیثند عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا».

۲. دو نوع حرکت ارادی و غیر ارادی را می‌توان این عبارت‌ها به دست آورد: «أن لكل موجود حركة جلیبة... للإنسان مع تلك الحركة الجلیبة، حركة إرادیة نفسانیة...».



تعریف انسان

تعریف‌ها در هر علمی بیانگر مبانی آن علم هستند. برای مثال، فلسفه ارسطویی که فلسفه‌ای ماهوی است و انسان را تعریف ماهوی می‌کند، تمامی انسان‌ها را به لحاظ ماهیت، حیوان ناطق می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۰) که این ماهیت به تمام انسان‌ها به نحو متواطی قابل صدق است، اما فلسفه صدرای، وجودی است و معیار تعریف‌ها در آن وجود اصیل است.

تعریف عام صدرای از انسان، از حیوان بالفعل و انسان بالقوه آغاز می‌شود. این نخستین مرحله از موجودی است که بالفعل حیوان ناطق و بالقوه انسان عقلانی است. بنابراین، اگرچه در آغاز انسان‌ها همه در درک کلیات مشترک‌اند (ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۲۰)، اما با فاصله گرفتن از نگاه ماهوی و لحاظ کردن حرکت اشتدادی وجودی نفس، در می‌یابیم که انسان‌ها در درک کلیات نیز دارای مراتب‌اند؛ یعنی هیچ‌گاه کودکی که امر کلی را درک می‌کند، با دانشمند ورزیده در علم منطق یکسان نیست.

نفس ناطقه، نخستین پایه حرکت وجودی انسان است. جوهر نفس در ابتدای تگوش، همانند هیولا در شدت و ضعف است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۸۶)، اما در ادامه حرکت و طی مراتب، در هر مرحله از مراحل وجودی انسان، تعریفی بر او صادق است. بی‌شک حرکت وجودی اشتدادی هر انسانی ویژه خود اوست. هرچه وجودش اشتداد یابد و از حیث ذات کامل‌تر گردد، تعریفی متفاوت بر او صادق است.

نوع خلقت هر یک از موجودات عالم طبیعت و عالم عقل، یا به گونه‌ای است که مقامی مشخص و معلوم دارند و یا اینکه در فرجام حرکت جوهری خویش به آن مقام می‌رسند و آن نهایت استعداد مکنون در وجود آنهاست، جز نفس انسانی که مقام معلومی ندارد و در اطوار وجودی قرار دارد و بر اساس هر طور، وجودی متمایز و ماهیتی خاص بر او صادق است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۹۸-۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳، ۴۹).

بنابراین، صدر المتألهین نه تنها بر اساس تعریف وجودی هر انسانی را دارای تعریفی متمایز از دیگر افراد می‌داند، بلکه برای هر انسان نیز به تعداد مراتب وجودی‌اش در روند حرکت تکاملی تعریفی جداگانه قائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵).

تقریر کثرت نوعی انسان در نظام صدرایی

پس از تبیین مبانی مورد نیاز بحث کثرت نوعی، با توجه به برخی تقریرهای صدرای ایشان در



باب انواع بدن و انواع انسان، به نظر می‌رسد با توجه به اینکه بدن مثالی نمایانگر حرکت اشتدادی نفس است، کثرت نوعی انسان را در همین دنیا می‌توان نتیجه گرفت. به بیانی دیگر، انواع بدن به انواع انسان خواهد انجامید، زیرا بدن مثالی نمایانگر و نشانگر نوع انسانی هر فرد خواهد بود. به همین دلیل، در ادامه انواع بدن و انواع انسان را در آثار صدر المتألهین بررسی می‌کنیم و در ضمن، چگونگی دلالت آنها به تنوع نفوس انسانی را به بحث می‌گذاریم.

انواع بدن

صدر المتألهین در موارد متعددی از آثارش به وجود بدن مثالی در انسان، افزون بر بدن طبیعی اذعان کرده است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۶؛ همان، ج ۹: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۸). بنابراین، هر انسانی افزون بر نفس ناطقه، از بدن‌های طبیعی و مثالی برخوردار است. این بدن‌ها هر چند به لحاظ نقص و کمال متفاوت هستند، ولی همراه یکدیگرند و این نفس است که عامل وحدت این بدن‌ها می‌باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۳۰).

۴۷



بدن طبیعی، حدود نفس و حرکت اشتدادی آن

خاستگاه نفس در نظام صدراپی، از جسم است و با کمک ایدۀ ماده و صورت به تبیین آن پرداخته می‌شود؛ صورت‌هایی که هر کدام به سوی صورت بعدی حرکت می‌کنند و هر صورتی غایت خود را در صورت بعدی می‌یابد. کمال صورت جسمانی، صورت نباتی و کامل‌تر از آن، صورت حیوانی است که مشتاق کمال موجود در صورت انسانی و بالاتر از آن است (همان، ج ۳: ۳۶۲).

بنابراین، آنچه که به عنوان استعداد در نطفه انسانی مکنون است، روند تکاملی است که از صورت معدنی و طبیعی به مرتبه صورت نباتی حرکت کرده و سپس واجد کمالات حیوانی و انسانی می‌شود و بدن طبیعی و نفس ناطقه شکل می‌گیرد. مراحل تگّون بدن طبیعی همان حرکت جوهری اضطراری است که بنا بر اصالت وجود و حرکت جوهری، در تمام موجودات عالم طبیعت به طور پیوسته برقرار است. افزون بر این حرکت در وجود انسان، حرکت ارادی نیز در نفس انسان وجود دارد و آنچه به تنوع انسان دامن می‌زند، حرکت جوهری اشتدادی نفس است که به صورت ارادی می‌باشد. حرکت اضطراری، بدن



طبیعی و مادی انسان را شکل می‌دهد، ولی حرکت وجودی ارادی که ویژه انسان است، چگونگی بدن مثالی او را می‌سازد.

صدرا در بیانی دیگر حرکت ارادی و اضطراری نفس را با عنوان بلوغ صوری و بلوغ معنوی برای نفس تقریر می‌کند. بلوغ صوری همان حرکت جوهری غیرارادی نفس است که نفس در این حرکت با دیگر موجودات عالم ماده مشترک و مساوی است. در این مرحله، تا هنگامی که نطفه در رحم جای گرفته و حس و حرکتی ندارد، همان نفس نباتی است و جنین در این مرتبه، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. در ادامه روند تحول و حرکت جسمانی جنین، آن‌گاه که کودک از شکم مادر خارج می‌شود، نفس او به مرتبه نفس حیوانی می‌رسد. این مرحله هر چند خود مراتبی دارد، ولی تا اوان بلوغ صوری انسان در وجود او ادامه می‌یابد.

در بالاترین مرتبه این مرحله، شخص، حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. درست از این مرتبه است که حرکت جوهری ارادی نفس و گام نخست بلوغ معنوی انسان آغاز می‌شود و شروع این حرکت تا استحکام ملکات و اخلاق باطنی ادامه می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵). اگر این حرکت ارادی در جهت کسب علم و فضیلت باشد و استکمال نفس ادامه یابد، نفس به مراتبی همچون انسان عقلانی خواهد رسید. البته نکته دقیق اینکه «تلاش و کسب» انسان، تنها یکی از علل رسیدن به مقام عالی عقل است و آنچه علت تامه و حقیقیه این رتبه است، تأییدهای حق تعالی است که نور عقلی را به هر که بخواهد فیضان می‌کند. صدرا این مرحله را بیشتر در حدود سن چهل سالگی می‌داند. فرد در این مرحله به نخستین مقام از بلوغ معنوی خود رسیده است و پس از آن، تغییر و تحول در وجود او به کندی صورت می‌گیرد. همان‌گونه که نطفه هر گاه به نهایت استوا و اعتدال برسد، مستحق نفسی می‌شود تا آن را تدبیر کند، روح انسانی نیز هنگامی که در صفات به درجه تسویه رسد و اخلاق و ملکات او تعدیل شود، مستحق فیضان روح الهی خواهد بود که این غیر از روح بشری نفسانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۳ - ۵۱۴). به اعتقاد صدرا، انسان در این مرحله انسانی ملکی یا موجودی شیطانی است و یا اینکه در زمره بهایم و حشرات قرار گرفته است (همان) و بنابراین، به نحوی نوعیت انسان مشخص می‌شود.

بدن مثالی؛ حاصل حرکت اشتدادی نفس

ملاصدرا از بدن مثالی با تعبیرهای متعددی یاد می‌کند. گاهی آن را «جوهر نفسانی» و گاهی «حیوان برزخی» و گاه حیوان صوری می‌نامد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹۸) که مقصود او از حیوان نفسانی، برزخی و صوری، همان بدن مثالی است.

وی در توضیح چگونگی بدن مثالی به موطنی این جهانی که در دسترس همگان نیز هست اشاره می‌کند و آن موطن خواب‌های انسان است؛ به عبارتی بدن مثالی همان بدنی است که شخص به هنگام خواب آن را مشاهده می‌کند. این بدن می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد، لمس می‌کند و جزئیات را ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۶).

البته اندام بدن مثالی همانند بدن طبیعی نیستند، بلکه اندام بدن مثالی بسیط‌اند؛ یعنی موضع دست غیر از موضع پا نیست، بلکه تمام اعضا در یک موضع واحد و به یک وجود موجودند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۸۵) و انسان برای بوییدن، چشیدن و دیدن به بخش خاصی از بدن مثالی محدود نیست، بلکه با تمام بدن می‌بیند، می‌شنود و دیگر افعال را انجام می‌دهد.

رابطه نفس با بدن مثالی و بدن طبیعی متفاوت است؛ بدن طبیعی به عنوان ماده مستعد برای حدوث نفس و قابل نفس می‌باشد، اما از سوی دیگر نفس ناطقه انسان، فاعل و سازنده بدن مثالی است که اضافه فاعلیت و ایجاد نسبت به بدن مثالی دارد و با توجه به شدت وجودی و ملکات اکتسابی اش قالب بدن مثالی را می‌سازد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹). با توجه به مطالب پیش گفته درباره رابطه نفس و بدن مثالی و بدن طبیعی، نفس انسانی حقایق را در ذات خود تصویر کرده و صورت‌های مختلف را انشا می‌کند. این خلق و انشا بدون استفاده از مواد طبیعی و مادی است، ولی در عین حال دارای شکل و تمثّل مقداری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸؛ همو، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹ و ۳۰) که بدن مثالی را شکل می‌دهد.

فعل و قول همان حرکات و اصوات هستند که هرگاه شخص فعلی را انجام دهد یا کلامی از او صادر شود، اثری در نفس حاصل می‌شود که برای مدتی باقی می‌ماند. هنگامی که این فعل‌ها و قول‌ها تکرار شود، آثار در نفس نیز بجا و دوام بیشتری می‌یابند و در نفس مستحکم می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۴۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۱۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۳). آن‌گاه که سختی انجام دادن افعال، به آسانی تکرار شود، نفس صورت باطنی و بدن مثالی او را شکل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۶۰). گاه تکرار عملی به ظاهر کوچک نفس را به شدت از رحمت الهی دور





کرده و باعث تاریکی جوهر نفس می‌شود و گاهی نیز اصرار بر عملی خاص، قلب را از قید دنیا و شهوت‌های آن می‌رهاند.

بنابراین، بدن آخرتی از لوازم نفوس اند و همچون سایه‌هایی برای صاحبان سایه، همراه همیشگی نفس هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹). این همراهی در دنیا نیز قابل اثبات است، زیرا بدن مثالی و آخرتی را هم نفس ابداع کرده است و این امر بیانگر تفاوت و تنوع نفوس در همین نشئه دنیایی است.

انواع انسان: انسان ملکی، شیطانی، سبعی، بهیمی

انسان در حیات دنیایی خویش به صیوروت می‌رسد و هر آنچه که باید باشد می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۲). حاصل حرکت وجودی او در این نشئه، او را همانند ملائکه و یا همچون شیاطین خواهد ساخت، زیرا بنابر نظر صدرا پس از مرگ، ماده و حرکتی همانند دنیا وجود ندارد. از این رو، هنگامی که انسان در این دنیا از قوه به فعل می‌رسد، در سعادت عقلی یا در شقاوت شیطانی، سبعی و بهیمی وارد می‌شود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۱) و اگر تکاملی هم در عالم برزخ باشد، در همان جهتی است که در دنیا در پیش گرفته بود.

نفوس انسانی که در آغاز حدوث، در نهاد جسم و از عناصر سازنده بدن نشئت می‌گیرند، به صورت عقل هیولانی هستند که به فعلیت نرسیده‌اند. در این حالت، همه نفوس نوع واحدی به نام انسان هستند، ولی آن‌گاه که از قوه خارج شده و بالفعل شدند، انواعی از انسان ملکی، شیطانی یا سبعی و بهیمی خواهند بود.

درون انسان مخلوطی از قوای بهیمی، سبعی، شیطانی و ملکی است که از قوه بهیمی او شهوت، حرص و فجور و از قوه سبعی او حسد، عداوت و بغض و از قوه شیطانی او مکر، حيله، نیرنگ، تکبر و تفاخر و برتری‌طلبی و از قوه ملکی او علم، پاکی و تمامی اخلاق متعالی است. هر کدام از این قوا بر انسان غلبه کنند، همان قوه حاکم اصلی و حقیقت او خواهد بود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۸۲).

انسان ملکی انسانی است که استعداد انسانیت خویش را بالفعل ساخته و مراتب عقل نظری و عملی را می‌گذراند که نخستین مرتبه آن تهذیب ظاهر به انجام دادن امور شرعی و اوامر نبی ﷺ است. دومین مرحله، تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات ناپسند و

خواطر شیطانی است. آن گاه می توان در مرحله سوم صورت های علمی و آموزه های حق را دریافت کرد. نهایت مرحله حرکت الی الله، فنای از غیر حق تعالی است. این آخرین ایستگاه نفس آدمی است که البته بی نهایت است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ همو، ۱۳۶۳، ۵۲۴).

اهل بصیرت که چشمانشان با فروغ کشف و شهود روشن شده است، با چشم سر شهود کرده اند که چگونه اشخاص به علت تکرار اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی متناسب با آن اعمال و افعال در باطن شان شکل گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۳۸) و اینکه حتی ممکن است در صورت شدت این مسخ باطنی و غلبه قوه نفسانی، این شدت و حدت طغیان، شخص را در همین دنیا از شکل و مزاج آدمی به مزاج و شکل متناسب با صفت باطنی او تغییر دهد (همو، ۱۳۶۰: ۲۳۳). به نظر می رسد شهودهای باطنی اهل بصیرت در این دنیا، بر تنوع انسان ها دلالت می کند و همچنین نزدیک بودن مسخ انسان ها در همین دنیا به صورت های حیوانی - به دلیل شدت طغیان - گواه بر کثرت نوعی انسان در نشئه دنیا است.

از سویی هر چند نفس انسانی به حسب حدوث اولیه در تمامی انسان ها نوع واحدی است که تحت نوع «بشر» قرار می گیرد، ولی همین نفس انسانی ماده ای مستعد برای امور متعدد است و قوه ملکی، شیطانی، سبعی و بهیمی را به همراه دارد. بشر بودن همانند جنسی برای نوع انسان است که در نهایت انسان با فصل های متعدد، به انواع متکثر تبدیل می شود (همو، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹).

نتیجه اینکه می توان کثرت نوعی انسان را با توجه به مقدمه های پیش گفته این گونه تقریر کرد:

از آنجا که اصالت با وجود است و به صورت یک واحد متصل در حال سیلان در مراتب هستی است، نفس نیز از آغاز به صورت جسمانیة الحدوث، به صورت متصل همراه بدن در حال حرکت و اشتداد است. پیش تر گفته شد که بدن با حرکت جوهری اضطراری مراتب هستی را می پیماید و نفس با حرکت ارادی اشتدادی خویش، در هر آن در مرتبه ای از وجود قرار می گیرد. نفس از بدن طبیعی برخاسته است، ولی در ادامه با توجه به سیر تکاملی خویش از بدن طبیعی بی نیاز می شود.

نفس انسانی به حسب فطرت اولیه اش در تمامی انسان ها یکسان است و می توان به تمامی نفوس در این مرحله، حیوان ناطق اطلاق کرد، اما همین نفس در درون خود چهار قوه (مبدأ اثر) سبعی، بهیمی، شیطانی و ملکی دارد که در حرکت اشتدادی اش با توجه به





جهت حرکتش، برخی از این موارد را لحاظ می‌کند. در این حالت، انسان‌ها در چهار صنف ملک، شیطان، بهایم و سبع قرار می‌گیرند که هر کدام از این صنوف‌ها نیز دارای اشخاص متعددی هستند که در نوع با یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند و شاید بتوان گفت جنس آنان همان انسان است؛ برای مثال، انسان بهیمی یا انسان شیطانی و... و در انواع بهایم، انسان بهیمی را خواهیم داشت که از دیگری بهیمی‌تر و یا در بهیمی‌بودن کم‌تر است.

نفس در روند حرکت جوهری‌اش، در هر مرتبه اعمال و علومی را که کسب می‌کند، به صورت بدن مثالی ممثل می‌سازد و بدن مثالی همواره در همین دنیا به همراه انسان است.

نکته مهم در تقریر کثرت نوعی آن است که بنا بر حرکت اشتدادی نفس که همواره در این دنیا در حال تحقق است و تا هنگام مرگ متوقف نخواهد شد، نفس انسانی با توجه به علم، اعمال، اندیشه‌ها و اقوال و حرکات، هر «آن» در مرتبه‌ای از هستی قرار می‌گیرد و در هر «آن» می‌توان ماهیتی را از انسان انتزاع کرد. نکته مهم اینکه شاید ثبات نوعی در این دنیا حاصل نشود و انسان‌ها هر لحظه نوعی متمایز باشند، ولی در هر صورت تنوع و کثرت نوعی محقق است.

نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه با تعریف وجودی از انسان و اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و همچنین حرکت جوهری موجودات و حرکت وجودی اشتدادی نفس توانسته است گستره مناسبی برای تقریر کثرت نوعی انسان فراهم سازد. در مقابل، به‌ظاهر نبود مبانی وجودانگاران در فلسفه مشاء از عوامل دفاع از وحدت نوعی و انکار کثرت نوعی انسان می‌باشد. از این رو، می‌توان با تأکید بر مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی در باب انواع بدن و انواع انسان، تقریر تازه‌ای از کثرت نوعی انسان ارائه کرد.

صدر با نگاه وجودی، عالم طبیعت را سرشار از حرکت و تحول در ذات می‌داند. این حرکت در همه موجودات به نحو اضطرار جریان دارد تا استعداد هر یک را به فعل مبدل سازد. انسان افزون بر این حرکت غیر ارادی، در ذات نفس خویش نیز حرکتی اختیاری دارد. در روند حرکت اشتدادی ارادی، هر یک از انسان‌ها به نوعی متفاوت از دیگری مبدل می‌شوند و حتی انسان واحد نیز به حسب تعدد مراحل حرکت، تعدد نوعی متمایز خواهد داشت.

برهان‌های متعدد صدرا بر برابرنبودن وجود نبی و غیر نبی و مساوی‌نبودن نفس جنین و نفسی که به عالم عقل بار یافته و نیز یکی‌نبودن نفس کودکان و دیوانگان با نفس پیامبران، کثرت نوعی را مدلل می‌کند، ولی با توجه به انواع بدن و انواع انسان که صدرا بر آن تأکید دارد، می‌توان تقریری متفاوت از چگونگی کثرت نوعی ارائه کرد. انسان دارای بدن طبیعی، مثالی و اخروی است و این بدن‌ها نیز اکنون همراه و ملازم او هستند. نفس ناطقه که فاعل و موجد بدن مثالی و به قولی بدن آخرتی است که غیر از بدن مثالی است، در اثر اعمالی که انجام می‌دهد و اندیشه‌ها، باورها و دانش‌هایی که کسب می‌کند، چگونگی بدن مثالی را شکل می‌دهد و بدن مثالی را به صورت انسان ملکی در می‌آورد و یا از جرگه انسانیت خارج کرده و در نوع بهایم، سبع و شیطان‌ها وارد می‌کند.

بنابراین، همراهی بدن مثالی و بدن طبیعی در همین دنیا و تمایز جوهری بدن مثالی افراد انسان از یکدیگر در اثر حرکت جوهری اشتدادی نفس، نشان‌دهنده تمایز نفوس است و کثرت نوعی انسان را در نشئه دنیا ثابت می‌کند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء طبيعيات، نرم افزار نور الحکمه.
۲. بغدادی، ابو البرکات (۱۳۷۳)، المعبر، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. شیخ صدوق، محمد (۱۳۶۲)، امالی، محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابخانه اسلامیه.
۵. صدر المتألهین (ملاصدرا)، محمد (۱۳۶۰ الف)، شواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۶. _____ (۱۳۶۰ ب)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
۸. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. _____ (۲۰۰۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۴۳۲)، شرح الاصول من الکافی، چاپ اول، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۳. طوسی، نصیر الدین نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح اشارات و تنبیهات، قم: نشر البلاغه.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی (نرم افزار نور).
۱۶. فخر رازی، محمد (۱۹۹۰)، مباحث المشرقیه، ج ۲، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۶) مقامات القلب، چاپ اول، قم: ذوی القربی.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

خدیجه هاشمی*

۵۵



نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

چکیده

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که صدرا مسئله رابطه انسان و خدا را به گونه‌های متعددی تبیین کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان به اجمال دو دیدگاه و به تفصیل حتی چهار دیدگاه را به وی منتسب کرد. دو دیدگاه نخست، تبیین فلسفی اوست که دو نگرش ماهوی و وجودی او به مسئله می‌باشد و آن را به مراحل ابتدایی حکمت متعالیه نسبت داده‌اند. دیدگاه سوم، نگرش عرفانی صدراست که هرچند در آن، رابطه انسان و خدا دقیق‌تر و لطیف‌تر از نگرش فلسفی تبیین می‌گردد، ولی باز تبیین آن تنها تا مرتبه «عقل اول» امکان‌پذیر است. مقاله حاضر با بررسی این سه نگرش صدرا با اشاره به نگرش و حیانی او (دیدگاه چهارم)، آن را نیز در امتداد نگاه عرفانی - فلسفی وی دانسته است. نگارنده پس از تبیین نگرش‌های فوق، به این مسئله پرداخته است که آیا این تعدد نگرش‌ها نشان‌دهنده تطور در آرای صدراست؟ آن‌گاه در پاسخ، چندین وجه جمع جهت رفع اختلاف و تمایز میان این نگرش‌ها بیان گردیده است.

کلیدواژه‌ها

انسان، خدا، ربط، تبیین فلسفی، تبیین عرفانی، تبیین و حیانی.

آرای صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا را می‌توان به‌اجمال در دو بخش فلسفی و عرفانی دسته‌بندی کرد. دیدگاه فلسفی، نگرش نخستین او و دیدگاه عرفانی، رأی نهایی وی در بسیاری از مسائل فلسفی بوده است. یا نگاه تفصیلی می‌توان گفت وی در نگرش فلسفی نخست از اصالت ماهیت به اصالت وجود گذر می‌کند و در مرحله بعد، از تبیین وجودها که موافق دیدگاه مشاییان است، گذر کرده و با ابداع نظریه تشکیک در وجود از آنها فاصله می‌گیرد. در این نظریه، وحدت حقیقی موجود را در عین کثرت اثبات می‌کند و وجود را به عنوان حقیقت واحد دارای مراتب و مشکک در نظر می‌گیرد. سپس به نگاه عرفانی می‌گراید و تحت تأثیر عرفان به این نتیجه می‌رسد که وجود و موجود، واحد و بدون شریک است و کثرت پدیداری در حقیقت به شعاع‌ها و اضلال آن وجود حقیقی احدی باز می‌گردد.

از این‌رو، با اینکه کثرت نفی نمی‌شود، سایه آن حقیقت واحد قلمداد می‌شود و در نهایت نیز به تبیین‌های وحیانی و تفسیر قرآنی از مسائل فلسفی روی می‌آورد. ضرورت این نوشتار هنگامی آشکار می‌گردد که انسان به رابطه بسیار نزدیک خود با خدا و سریان وجودی حق در تمامی ساحت‌های هستی خود آگاه گردد. در این صورت، تمام ابعاد زندگی وی رنگ توحیدی می‌گیرد و از احساس پوچی و بی‌هویتی رهایی یافته و آراسته به آداب الهی می‌گردد. نیز از آنجا که به اقتضای ذاتش طالب کمال مطلق است و کمال را نیز همه جا حاضر می‌یابد، با تمام وجود به همه فعالیت‌های خویش برای رفع موانع حضور و درک باطن این ارتباط و رجوع به اصل ماورایی خویش تلاش می‌کند.

در این مقاله به تبیین این نگرش‌های به‌ظاهر متفاوت می‌پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که با وجود ارتباط تنگاتنگ میان آرای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرا آیا کاربرد واژه «تطور» در آرای انسان‌شناسی صدرا کاربرد صحیحی است؟ و آیا می‌توان وجه جمعی برای این نوع نگرش‌ها ارائه داد؟ و این نگرش‌های وجودشناختی، چه تأثیری بر انسان‌شناسی در نظام صدرايي داشته است؟ در نهایت، نیز بیان خواهد شد که چگونه ملاصدرا با نوآوری ویژه‌ای که در برقراری تعامل میان انسان‌شناسی‌های یادشده دارد، شاکله‌ای منظم پدید آورده است که در آن انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی او هماهنگ و همسو با یکدیگر است.



تبیین مفهومی

تبیین‌های مفهومی و ارائه‌دادن تعریف‌هایی دقیق از مفاهیم کاربردی، نخستین لازمه پژوهش‌های علمی است. از این رو، در ادامه به تبیین مفهومی دو مفهوم اساسی این نوشتار، یعنی مفهوم انسان و مفهوم خدا می‌پردازیم.

الف) تعریف انسان

«انسان» در لغت به معنای آدمی، مردم و بشر آمده است و برخی معتقدند اناسی و آناس جمع آن است (عمید، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۲). نیز برخی همچون طریحی معتقدند «انسان اسم جنس است و بر مذکر و مؤنث و واحد و جمع اطلاق می‌شود» (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۷).

در پاسخ به پرسش از منشأ اشتقاق واژه انسان، اختلاف نظرهایی میان واژه‌شناسان وجود دارد. بصریون آن را مشتق از واژه «انس» دانسته و گفته‌اند همزه آن اصلی و بر وزن فعالان است. کوفیون نیز منشأ اشتقاق آن را واژه «نسیان» دانسته و بنابراین معتقدند همزه آن زاید است و اصلش انسیان بر وزن أفعالان است. به همین دلیل، به‌هنگام تصغیر، اُنسیان خوانده می‌شود» (همان: ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۷؛ ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۱: ۲۳۱-۲۳۶).

صدرا نیز هر دو رأی پیش‌گفته را پذیرفته و «انسان» را مشتق از واژه‌های «نسیان» و «اُنس» دانسته و در بیان علت این اشتقاق معتقد است چون ودیعه‌هایش را به فراموشی سپرده، او را «انسان» نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۴) و از سوی دیگر، چون موجودی است که با هموعان خود مأنوس و مألوف است، از «اُنس» مشتق شده است (همان). همچنین صدرا واژه «اِنس» را که به انسان اطلاق می‌شود با استناد به آیه «اَنْسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا» (قصص: ۲۹) به معنای ظهور و بروز، إِبصار و مشاهده خوانده و آن را در مقابل «جِن» که به معنای پنهان و ناپیدایی است می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۴).

در تعریف اصطلاحی «انسان» نیز صدرا از یک سو همانند فیلسوفان پیشین انسان را «حیوان ناطق» تعریف می‌کند و غرضش از نطق نیز «تصویر معانی کلی مجرد از ماده» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۱) و از سوی دیگر، معتقد است حقیقت «انسان»، نفس اوست و چون حقیقت نفس امری بسیط است، نه می‌توان آن را تعریف به حد کرد و نه می‌توان بر آن برهان اقامه کرد، بلکه می‌توان گفت که نفس به لحاظ بساطت ذاتی‌اش قابل شناسایی





نیست، اما همین نفس انسانی از حیث افعال و انفعالاتش و به لحاظ کارکرد و تعلق آن به بدن، قابل تعریف و شناسایی است و به این اعتبار، می‌توان بر آن برهان نیز اقامه کرد. به دلیل همین رابطه تعلق میان نفس و بدن است که صدرا با پیشینیان خود مباحثات می‌کند و این سخن آنها را می‌پذیرد که جایگاه بحث از نفس به لحاظ تعلق به بدن علم طبیعیات است و بلکه افضل علوم طبیعی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶ و ۷). البته از سوی دیگر، وی تأکید می‌کند که جایگاه بحث از نفس، قطع نظر از حیث تعلق و اضافی آن به بدن، در علم ربویات و الهیات اخص است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷).

حال در پاسخ به این پرسش که با وجود بساطت ذاتی نفس، تعریف انسان به «حیوان ناطق» چگونه توجیه پذیر است؟ باید گفت گرچه ملاصدرا به تبع ابن عربی و پیروانش، تعریف انسان به «حیوان ناطق» را تعریف حقیقی نمی‌داند، چون در نظر ابن عربی نطق، لازمه وجود است و نفس ناطقه، ویژگی تمامی موجودات است و از این رو، «ناطق» فصل ممیزه انسان نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷)، با این حال، ملاصدرا با ارائه توجیهی برای این گونه تعریف از انسان معتقد است که می‌توان آن را به عنوان یک تعریف منطقی پذیرفت. به بیان دیگر، در مقام تعریف اشیا، الفاظ و کلماتی را می‌توان به عنوان فصل منطقی آنها آورد که در واقع، فصول حقیقی نیستند، بلکه لوازم آن فصول اند که به جای فصل حقیقی ذکر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۳۳) و این تعریف منطقی (مركب از جنس و فصل) به تحقق ترکیب در حقیقت نفس بسیط انسانی نخواهد انجامید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۳ و ج ۸: ۳۴۴ و ۳۴۵).

برخی از پیروان حکمت متعالیه نیز گفته‌اند که قرآن نیز «نطق» را فصل اخیر انسان نمی‌داند و هر چند «نطق» لازم است، کافی نیست. از این رو، «حیوان ناطق» نمی‌تواند تعریف حقیقی انسان باشد و دلیل ایشان آن است که اگر کسی اهل ابتکار، صنعت و سیاست باشد، ولی همه اینها را در خدمت هوای نفس قرار دهد، از نظر قرآن «انعام» (فرقان: ۴۴) و «شیطان» (انعام: ۱۱۲) است. بنابراین، آنچه در اصطلاح توده مردم، انسان است (حیوان ناطق)، در ردیف جنس اوست و آنچه که در حقیقت، فصل الفصول انسان به شمار می‌رود، تأله اوست؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او. بنابراین، قرآن حدّ نهایی انسان را «حی متأله» می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰) که بهترین تحدید تام انسان است (همان: ۱۳۶).

آن‌گاه در پاسخ به این شبهه که اگر با توجه به این تعریف، مشرک و کافر انسان واقعی نیستند، پس گاه خداوند آنان را با لفظ «انسان» خطاب می‌کند؟ (انفطار: ۶)، می‌گویند این گونه خطاب کردن بر اساس فرهنگ محاوره با توده مردم است، ولی پس از آن به آنان می‌فهماند که حقیقت، چیز دیگری است؛ همچون جایی که در محاوره با بت پرستان، نخست بت‌های آنها را «آلهه» می‌خواند (مریم: ۸۱)، ولی پس از آن، آنها را اسمایی بی‌مسما و نام‌هایی بی‌حقیقت می‌نامد (نجم: ۲۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

به نظر می‌رسد تعریف فوق، بر تعریف «انسان حقیقی» ناظر است تا «تعریف حقیقی انسان» و این دو با هم تفاوت دارد. به بیان دیگر، می‌توان انسان بودن را دارای مراتبی دانست که این تعریف (انسان متأله) به مرتبه عالی آن، یعنی انسان کامل نسبت داده می‌شود. علت کاربرد صفات نکوهیده و منفی درباره انسان در قرآن را نیز می‌توان به معنای لغوی انسان ارجاع داد که انسان را برگرفته از نسیان، غفلت و فراموشی فطرت می‌داند که در نتیجه به فراموشی خدا می‌انجامد. افزون بر این، اگر اطلاق «انسان» به مشرکان در قرآن بر اساس فرهنگ محاوره است، چرا همین اطلاق که به انسان‌های مؤمن نیز صورت می‌گیرد، بر اساس همین مبنا نباشد؟

نکته دیگری که به ذهن خطور می‌کند وجود تنافی میان امکان تعریف انسان و نظریه حرکت جوهری ملاصدراست. بر اساس نظریه حرکت جوهری ملاصدرا انسان ماهیت ثابتی ندارد و همواره در حال صیوروت و تحول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳). بنابراین، چگونه می‌توان تعریف ثابتی از انسان ارائه داد؟ پاسخ اجمالی صدرا این است که حقیقت انسان، حقیقتی جمعی و تألیفی است که با وجود دارا بودن یک وحدت تألیفی، مراتب متفاوتی از حیث تجرد و تجسم را نیز داراست (همو، ۱۴۱۹: ۵۵۳). بنابراین، گرچه صدرا به ظاهر ذات‌گراست، به گونه‌ای که کیفیت‌های اولی و ثانوی را متوجه موضوعی حقیقی و ثابت در عالم طبیعی می‌داند، با این حال این موضوع از جنس بودن یا ثبوت نیست، بلکه از جنس شدن و صیوروت است.

نکته پایانی اینکه در تفکر صدرا، فصل‌ها و صورت‌های موجودات و نیز نفس آدمی، همگی از جنس وجود هستند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۳۹) و بنابراین، در حکمت متعالیه تعریف انسان و یا هر موجود دیگری بر اساس نسبتی است که با وجود برقرار می‌کند و این وجود است





که به تناسب شدت و ضعفش، در اطوار و اشکال مختلف موجودات و از جمله انسان نمودار می‌شود (همان: ۲۴۱).

توضیح اینکه ملاصدرا برای وجود مراتبی را برمی‌شمارد و متناظر با آن و بر اساس آن مراتب، به ذومراتب بودن حقیقت انسان نیز اذعان می‌کند. وی عوالم وجود را شامل سه مرتبه طبیعی و نفسانی و عقلانی می‌داند و انسان را نیز دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی می‌شناسد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۴۳). آن‌گاه به تناسب اینکه انسان به واسطه افعال و اعمالش چه حالتی را در نفس خود راسخ و ملکه نماید، معتقد می‌شود که حقیقت انسان نیز از طریق حرکت جوهری نفس، در مرتبه طبیعی، نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد (همان، ج ۹: ۲۹۶ - ۲۹۰). بر همین اساس، به باور صدرا چون نفس آدمی در آغاز مقام معلوم و مشخصی ندارد و سپس به واسطه اعمال و افعالش در مرتبه مشخص و معین قرار می‌گیرد، از این رو، از سویی شناخت حقیقت آدمی دشوار می‌گردد (همان، ج ۱: ۳۴۳) و از سوی دیگر هر انسانی به یک نوع منحصر به فرد تبدیل می‌شود که به واسطه اعمال و افعال خود قابلیت پذیرش آن صورت نوعی را یافته است (همان، ج ۹: ۲۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۰).

ب) تعریف خدا

تعریف خدا در نظام فلسفی صدرا از تعریف پیشینیان او همچون فارابی و ابن‌سینا متفاوت است: به باور صدرا فیلسوفانی همچون ابن‌سینا و فارابی در تعریف خدا، بر مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶) و او بر حقیقت وجود و صرف وجود تأکید می‌ورزد (همان: ۱۶). با این حال، خدای فیلسوفان مشائی نیز به خدایی که در فلسفه فلوطین از آن با نام «احد» یاد می‌شد نزدیک‌تر است تا خدای ارسطو، زیرا دو ویژگی عمده خدا و مبدأ نزد ارسطو - یعنی تحریک و تعقل - در نظام ابن‌سینا به دو مرتبه پایین‌تر از واجب، یعنی به عقل (جنبه ادراکی و تعقلی) و نفس (جنبه تحریکی) واگذار شده است (ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف: ۴۰۴ و ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۱۹)، در حالی که خدای فلوطین (صاحب ائولوجیا)، هم علت فاعلی عالم و هم علت غایی آن است که او را «فاعل بالنور» خوانده است (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۱۹). صدرا خداوند را وجودی می‌داند که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد، به همه چیز محیط است، وجود حقیقی تنها از آن اوست و همه موجودات، ظهور و نمود او هستند

همان: ج: ۱۷۷) و در مقام تأیید، به شواهدی از متون دینی مانند آیات «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» (طه: ۱۱۱) استشهاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۹۴).

نگرش‌های متعدد صدرا به رابطه انسان و خدا

همچنان که در مقدمه بیان گردید مسئله «رابطه انسان و خدا» در اندیشه صدرا، گاه نگرشی مشائیی یافته و به سطح علت و معلولی تنزل می‌یابد و گاهی نیز هرگونه دوگانگی در آن (حتی به نحو علت و معلولی) نفی گردیده و تنها یک وجود پذیرفته می‌شود و ماسوای او همگی شئون و اطوار او قلمداد می‌شوند. به بیان دیگر، گاه خدا دور از دسترس انسان و گاه در معیت او قلمداد می‌شود. در ادامه با بیان تبیین‌های هستی‌شناسانه صدرا که به گونه‌ای عام رابطه خداوند با هر ممکنی را در بر می‌گیرد، هر کدام از این نگرش‌ها را بر نگرش انسان‌شناسانه صدرا و رابطه خاص میان انسان و خدا تطبیق می‌دهیم و ثمره بحث را در هریک از نگرش‌ها بررسی خواهیم کرد و در نهایت به این پرسش می‌پردازیم که آیا می‌توان وجه جامعی را برای وحدت میان این آرای به‌ظاهر متفاوت ارائه کرد یا خیر؟

تبیین فلسفی

در تبیین فلسفی رابطه انسان به عنوان موجودی از موجودات عالم امکان با خداوند می‌توان دو نگرش ماهوی و وجودی را تصور کرد. دیدگاه نخست را گرچه به حکیمان مشاء نسبت داده‌اند، به دلیل همراهی ابتدایی صدرا با آنان آن را به عنوان دیدگاه نخستین وی مطرح می‌کنیم.

الف) نگرش ماهوی

حکیمان مشاء از جمله فارابی و ابن سینا تصویری از علیت و رابطه میان علت و معلول ارائه داده‌اند که نشان می‌دهد این رابطه میان دو وجود مستقل و دو ذات منفصل از یکدیگر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۲) و ابن سینا نیز با تعریفی که از علت ارائه می‌دهد، به این دو گانگی اشاره می‌کند (همو، بی‌تا: ۱۱۷). البته صدرا نیز در مواردی این دیدگاه ابن سینا را تأیید کرده و بر آن تصریح دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۶۸)، از این رو، می‌توان ادعا کرد که صدرا نیز گرچه اصالت و نیز تشکیک وجود را پذیرفته است، ولی همراه با ابن سینا برای





تمام کثرات، تحقق اصالی قائل می‌شود. البته این، به معنای قبول اصالت ماهیت نیست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۲)، ولی همین که صدرا وجودات خارجی را «فی نفسه» دانسته است، می‌توان گفت مراد او از وجود معلول، وجود رابطی است و نه رابط.

در این نگرش، علت و معلول دو وجود مستقل از یکدیگرند که یکی موجب پیدایش دیگری می‌گردد. حال با تصویر چنین رابطه‌ای میان انسان و خدا، باید هر کدام از خدا و انسان را در جایگاه خود وجودی مستقل از دیگری دانست؛ خداوند در مرتبه‌ای بی‌نهایت و دست‌نیافتنی و انسان نیز در مرتبه مادون، ولی آیا به‌واقع نیز چنین است؟

طبق این نگرش، با اینکه خداوند معطی وجود، فاعل الهی و هستی‌بخش عالم است، ولی از آنجا که مبنای این نگرش، بر تباین و جدایی فاعل و معلولش است، رابطه میان خدا و انسان نیز رابطه دو امر مباین از یکدیگر خواهد بود که به‌واسطه سلسله عقول و آخرین آنها یعنی عقل فعال صورت می‌گیرد. در نظر این دسته، فاعلیت وجودی به معنای اقتران وجودی دو امر مباین است، به گونه‌ای که یکی وابسته به دیگری باشد.

بر اساس این نگرش، ارتباط میان انسان و خدا را به لحاظ هستی‌شناسی و در قوس صعود تا مرتبه «عقل فعال» می‌توان تبیین کرد، زیرا تبیین رابطه میان انسان به عنوان معلول با حق تعالی به عنوان علت ممکن نیست مگر به کمک عقول واسطه‌ای که در فلسفه مشاء بیان گردیده است؛ آن‌هم تنها عقل فعال که در نظر ایشان خدای عالم عناصر است و اوست که نفوس انسانی را به حسب دوری و نزدیکی آنها از اعتدال افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۱) و پس از جدایی نفس کاملین از بدن نیز به بقای این نفوس کمک می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۷) که این ارتباط نیز نه به صورت اتحاد با عقل فعال، بلکه به نحو اتصال با آن است.

اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که چگونه ابن سینا از یک سو رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال را پایان سیر انسان به سوی خداوند و نزدیک‌ترین ارتباط با او دانسته است، به گونه‌ای که مقام دیگری و رای آن برای انسان متصور نیست (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۶؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۹) و از سوی دیگر، در نمط نهم و در تبیین مقامات عارفین، منتهای درجات سلوک الی الله را درجه «وصول تام به خداوند» می‌داند؟ (همو، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۸۶) و حتی پس از آن، سیر در خود حق تعالی و محو و فنای در توحید را نیز ذکر می‌کند (همان)؛ حال آنکه چنین مدعایی با چنان مبنایی سازگار نیست.

تأییدی دیگر بر واسطه‌بودن عقل فعال در ارتباط میان انسان و خدا آنکه خود حکیمان مصداق عقل فعال در لسان شرع را روح القدس دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۸) که واسطه میان حق تعالی و انسان است. از این‌رو، در این نگرش رابطه انسان و خدا تنها از حیث وجودشناختی تا مرتبه اتصال به عقل فعال و روح القدس قابل تبیین است.

صدرا نیز در دیدگاه ابتدایی خود در این نگرش با پیشینیان خود همراه است و مانند ابن سینا، عقل فعال را علت فاعلی عالم عناصر و مادیات می‌نامد و چگونگی فیض‌بخشی عقل فعال را به آسیابانی تشبیه می‌کند که آسیاب جهان به دست او می‌گردد (ابن سینا، بی تا: ۱۳۵)، اما در نگرش بعدی، این‌گونه تحلیل فاعلیت وجودی را نمی‌پذیرد و اتصال به عقل فعال را صحیح نمی‌داند، بلکه با تبیین تجلی و وجود ربطی، تحلیل دیگر و کامل‌تری از این رابطه ارائه می‌دهد.

از این‌رو، با توجه به اعتقاد به تباین میان علت و معلول و پیرو آن، اعتقاد به تباین میان خدا و انسان، به‌سختی می‌توان از «سلوک الی الله» تبیین روشنی به‌دست دارد و امکان چنین سلوکی با وجود دیدگاه اتصال به عقل فعال - به عنوان پایان سیر انسان - مبهم است. توضیح اینکه تباین میان علت و معلول و در اینجا تباین میان خدا و انسان، اگر به این معنا باشد که علت فاعلی پس از ایجاد معلول هیچ معیت و ربطی با او نداشته باشد و در قوس صعود نیز همین دوگانگی وجودی مانع هرگونه اتحاد و معیت وجودی میان آنها گردد و تنها اتصال پایان این سیر تلقی گردد، آن‌گاه قرب بنده به حق تعالی و نیز احاطه قیومی خداوند چگونه معنا می‌یابد؟ به همین دلیل، صدرا در گام بعدی با رد این قول، دیدگاه اتحاد با عقل فعال را طرح می‌کند و بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که خود، عالمی عقلی و واجد ماهیت تمام موجودات می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۵۰).

ب) نگرش وجودی

در گام بعدی ملاصدرا با تبیین اصالت وجود، امکان فقری را مطرح کرده و امکان ماهوی را از مدار بحث علیت خارج می‌کند. از نظر وی ژرف‌اندیشی و تأمل در علت و معلول، ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که علت، ذاتی است که عین استقلال و بی‌نیازی است، ولی معلول ذاتی نیست که معلولیت بر او عارض شده باشد، بلکه ذاتی است که عین معلولیت است؛ یعنی نه تنها در خارج، ذات معلول و معلولیت او قابل تفکیک نیستند، بلکه در تحلیل





ذهنی نیز چنین تفکیکی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۱۷)، مگر اینکه قائل شویم ذهن با نگاه استقلالی خود به معلول، چنین تحلیلی را انجام می‌دهد.

تفاوت این دیدگاه با نگرش ماهوی در این است که در اینجا صدرا وجود معلول را «وجودی رابط» (و نه رابطی) می‌داند که هیچ ذاتی برای خود ندارد (همان: ج ۱: ۱۴۳)، بلکه عین قیام و صدور و وابستگی به غیر است و در واقع، عین ایجاد غیر است که از آن، به «اضافه اشراقیه» تعبیر می‌کنند. تنها در اینجا یک طرف مستقل برای تحقق ربط کفایت می‌کند (همان: ج ۱: ۸۲) و برخلاف وجود رابطی، دارای ماهیت نیست و هیچ مفهوم ماهوی یا مستقل دیگری نمی‌تواند آن را در ذهن منعکس کند. ملاصدرا چنین وجودی را مانند مفهوم حرفی می‌داند (همان: ج ۱: ۸۲ و ۳۲۷) و معتقد است چون در حقیقت چنین وجودی خود دارای وجود نیست، به هیچ حکمی نیز متصف نمی‌شود، ولی از آنجا که ذهن می‌تواند آن را مستقل لحاظ کند، می‌توان پس از لحاظ استقلالی، احکامی را برایش ثابت کرد (همان: ج ۱: ۸۲).

به نظر می‌رسد صدرا با بیان چنین طرحی و پذیرش اصالت وجود، تشکیک وجود و طرح وجود ربطی، تعبیرهای ابن سینا را در ارتباط میان انسان و خدا به نحو دقیق‌تری ارائه کرده است و برخلاف ابن سینا، «تباین وجودی» خدا و ممکنات را از حوزه فاعلیت وجودی خداوند خارج ساخته است. او با اینکه در این مرحله نیز عقل فعال را به عنوان واپسین مرحله تکامل نفس انسانی می‌پذیرد، ولی بر خلاف ابن سینا، به «اتحاد» - و نه «اتصال» - نفس انسانی با عقل فعال قائل می‌شود؛ اتحادی که هم در ادراک عقلی و هم در تکامل وجودی نفس جاری است و این مطلب را از نوآوری‌های خود در این مسئله می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۰). البته به اعتقاد صدرا تنها شمار اندکی از نفوس انسانی به این مقام رفیع دست می‌یابند و وی ادعا می‌کند که افزون بر فهم علمی این مسئله (اتحاد با عقل فعال)، خود وی به مرتبه تحقق عینی آن نیز دست یافته است (همو، ۱۳۵۲ الف: ۴).

بنابراین، طبق این نگرش نفس انسانی در استکمال ذاتی خود، در نهایت به مقام عقل می‌رسد و با تبدیل شدن به عقل محض، سرانجام خودش، عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۱۳ و ۳۹۵ و ج ۳: ۴۶۱). آن‌گاه در بعد نظری، نسخه عالم عینی می‌گردد و در نسخه وجودی نیز از نشئه نفسانی فراتر رفته پای در نشئه عقلی می‌نهد. و بدین ترتیب، پایان دایره وجود عالم،

به آغاز آن اتصال می‌یابد و نقطه پایانی قوس صعود به نقطه آغازین قوس نزول متصل می‌شود؛ یعنی وجود عالم ماده که از عقل فعال آغاز شده بود، به عقل فعال نیز می‌انجامد (همان: ج ۵: ۳۴۷؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۳۹ و ج ۲: ۵۶۴).

برتری این تبیین نسبت به نگرش پیشین، در اتحاد و نه اتصال نفس انسانی با عقل فعال است ولی هنوز چگونگی ارتباط مستقیم او با حق تعالی روشن نیست و به دیگر سخن، مبانی این نوع نگرش توانایی تبیینی فراتر از رسیدن به عالم مفارقات را ندارد.

۳. تبیین عرفانی

گرچه با تسامح می‌توان وجود رابط دانستن معلولات در نظر صدرا و تبیین وجودی عالم را همان نگاه عرفانی او قلمداد کرد، ولی به نظر می‌رسد در نگاه فلسفی، همچنان شائبه نقص و دوئیت میان علت و معلول وجود دارد، زیرا چنان که بیان گردید می‌توان به لحاظ ذهنی، معلول را با حیثیتی مستقل از علت لحاظ کرد (همان)؛ حال آنکه چنین ادعایی به ظاهر با «شأن جدانشدنی تعلق و عین ربط بودن» وجود رابط در تناقض است.

از این رو، صدرا در گامی فراتر که گام عرفانی اوست، برای نشان دادن این ربط و فقر انسان به خدا، حتی اصطلاح علت و معلول را نیز کنار می‌گذارد. می‌توان بر او اشکال کرد که اگرچه واژه‌های «علت و معلول» را کنار گذاشته است و به جای آن، از اصطلاح «ظاهر و مظهر» نام می‌برد، ولی از آنجایی که آن دو، دو واژه جداگانه‌اند، همان دوگانگی همچنان باقی است، اما می‌توان در پاسخ گفت که گرچه در نگرش عرفانی نیز از دو واژه جداگانه بهره می‌گیرد، ولی در معنای خود این واژه‌گان (ظاهر و مظهر)، هم‌بستگی و یکی بودن لحاظ شده است؛ برخلاف رابطه علت و معلول که در آن، استقلال یکی از دیگری نمایان‌تر است. تأیید دیگر بر نفی دوگانگی علت و معلول آن است که صدرا با اینکه ابتدا وجود را به اقسام سه‌گانه تقسیم می‌کند، در تبیین عرفانی این تقسیم وجود به اقسام سه‌گانه را نیز اساساً تقسیمی نادرست می‌داند و اطلاق واژه «وجود» به وجود مستقل و وجود رابط را از باب اشتراک لفظی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۷۹ و ۳۲۸ و ۳۳۰). بنابراین، دیگر نمی‌توان وجودات رابط را نیز همچون وجودات رابطی، در شمار موجودات مستقل عالم دانست. حال چه بسا این پرسش طرح شود که چگونه می‌توان وجود مستقل و رابط را از یک





سو مشترک لفظی دانست و از سوی دیگر، اشتراک معنوی وجود را نیز پذیرفت؟ بسیاری از شارحان صدر را کوشیده‌اند به نحوی تبیین او را توجیه کنند؛ به گونه‌ای که برخی، این اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل را بر شدت بُعد و نهایت اختلاف این دو قسم از وجود حمل کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش یکم از ج ۱: ۵۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۹، تعلیقه ۶ سبزواری). برخی نیز همچون آقاعلی مدرس این اختلاف را تنها اختلاف در مفهوم دانسته است نه اختلاف در وجود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷۰). علامه طباطبایی نیز اختلاف را در حیثیت و جهت می‌داند که به اختلاف نوعی می‌انجامد. برخی نیز اساساً چنین قولی را از صدر، قولی عجیب دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۹۴).

به نظر می‌رسد توجیه دیگری نیز می‌توان در حل این دوگانگی و ناسازگاری ظاهری کلام صدر بیان کرد و آن اینکه اگر از حیث فلسفی به کلام او بنگریم، این دوگانگی را خواهیم دید، زیرا قبول کثرت از لوازم حوزه فلسفه بماهو فلسفه است، ولی اگر سخن وی را در چارچوب عرفانی و حکمت متعالیه تفسیر کنیم، سخنی متقن خواهد بود.

اما در پاسخ به این پرسش که این حقیقت ربطی در خارج چگونه تحقق دارد و مراد از اینکه هویتی جز وابستگی به علت ندارد چیست؟ باید گفت از منظر عرفانی هویت ربطی ذاتی ندارد تا بتوان آن را در نظر آورد؛ یعنی با نادیده گرفتن علتش، چیزی نیست تا حکمی داشته باشد. پس حکم را به لحاظ سراسر ربط به علت بودن می‌پذیرد و چنین هویتی تنها با لحاظ حیثیت تقییدی علت است که محکوم علیه واقع می‌شود؛ یعنی «الوجود الربطی موجود بوجود العله» که «باء» در این تعبیر، به معنای حیثیت تقییدی است نه حیثیت تعلیلی و در صورتی اطلاق حیثیت تعلیلی درست است که معلول، پس از ایجاد، هویت و ذاتی مستقل داشته باشد و حکم موجودیت خود را بپذیرد. بنابراین، تمام وجودهای امکانی، به واسطه هویت ربطی خود، فی‌نفسه ذاتی ندارند تا بتوان حکم موجودیت را اولاً و بالذات به آنها نسبت داد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۵۹).

بنابراین، صدر بر اساس مبانی وجودشناختی‌اش در این نگرش، از جمله وحدت شخصی وجود به خوبی تبیین می‌کند که حق تعالی همان گونه که مبدأ انسان و همه هستی است، معاد و مقصد وجود انسان نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۸۰ و ج ۸: ۳۷۸). وی اثبات می‌کند که موجودیت هر چیزی، همان نحوه ارتباط آن با حق تعالی است و مصداق آن،

وجود ربطی و تعلق‌اش به وجود الهی است. از این‌رو، تمام هویت وجودی آن، تجلی حق تعالی و پرتو جمال و جلال اوست. انسان نیز به عنوان یکی از این ممکنات، چنین وجودی دارد و این‌گونه نیست که در کنار وجود حق تعالی وجودی دیگر برای خود داشته باشد.

اما در پاسخ به این پرسش که چرا انسان با اینکه عین ربط و تعلق به اوست، چنین ادراکی از واقعیت وجودی خود ندارد و حتی به علم حضوری نیز این تعلق وجودی به خداوند را نمی‌یابد؟ صدرا می‌گوید این حجاب به این دلیل است که انسان‌ها به مدد قوه واهمه، وجودی مستقل برای خود تصویر می‌کنند و به واسطه آن، برای عالم و افراد آن نیز وجودهای مستقل قائل می‌شوند. بنابراین، آنچه مانع ظهور حق تعالی برای انسان می‌گردد، وجود موهوم و انیت و هویت اوست: «وجودك ذنبٌ لا یقشائس به ذنبٌ» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۸۳؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۷۰).

۶۷



نگرش‌های متعدد صدرا در تبیین رابطه انسان و خدا

بنابراین، با از میان برداشتن این مانع، ارتباط وجودی با حق تعالی به نحو فنای در خداوند ظاهر می‌گردد که صدرا از آن با عبارت‌هایی همچون «لقاءالله» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۸۶)، فنای فی الله (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۲۶) و فنای وجه عبودیت در وجه ربوبیت (همان، ج ۲: ۵۱۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۷) یاد می‌کند.

این تبیین صدرا گرچه رابطه انسان با خدا را نزدیک‌تر از نگرش‌های قبلی بیان می‌کند، با این حال اوج این ارتباط وجودی میان خدا و انسان در اتحاد با عقل اول است. حال آنکه از منظر عارفان عالم عقل در شمار تعینات خلقی و خارج از صقع ربوبی حق است که خود نیز دارای مراتبی است (جامی، ۱۳۸۱: ۵۰) که به قول عارفان، فیلسوفان درک اندکی از آن دارند. از نظر عارفان اوج‌گیری سلوک الی الله انسان که گاه از آن به «حقیقت انسانی» تعبیر می‌شود، تعیین اول است که هرچند از ذات فروتر است، فراتر از تعینات خلقی و حتی تعیین ثانی است و در شرع با عنوان مقام «أو أدنی» به حضرت ختمی مرتبت اختصاص یافته است (همان: ۳۶). از این‌رو، میان عقل اول صدرا و تعیین اول عارفان فاصله زیادی وجود دارد.

چه بسا گفته شود که صدرا از یک سو، گاهی صادر نخستین را همان عقل اول می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۱۹؛ همو ۱۳۵۲ ب: ۲۸۶ و ۲۸۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۸۸ - ۱۹۰) و گاه آن را به عنوان وجود منبسط می‌شناسد (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۲۸) و بنابراین، به ظاهر تفاوت بنیادینی



میان این دو نیست. از سوی دیگر، برخی از عارفان نیز از نَفَسِ رحمانی با واژه وجود منبسط نام برده‌اند (الفناری، ۱۳۷۴: ۱۵۳) و عارفانی همچون قونوی نیز تصریح دارند که نفس رحمانی همان تعیین اول است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۲۰؛ الفناری، ۱۳۷۴: ۳۷۱).

در این صورت با تطبیق میان وجود منبسط صدرا و نَفَسِ رحمانی عارفان، (و انطباق نَفَسِ رحمانی بر تعیین اول) می‌توان اوج دیدگاه صدرا در ارتباط میان انسان و خدا را نیز منطبق بر دیدگاه عرفانی (یعنی تعیین اول) دانست.

در پاسخ باید گفت که به‌سختی می‌توان چنین ادعایی را پذیرفت، زیرا اولاً اختلاف عبارت‌های صدرا درباره صادر نخستین را می‌توان با توجیهاتی برطرف کرد؛ از جمله اینکه آنجایی که صدرا صادر نخستین را عقل اول دانسته، مرادش در واقع «أول ما خَلَقَ اللهُ» است و آنجا که وجود منبسط را صادر نخستین می‌داند، مرادش «اول ما صَدَرَ اللهُ» بوده است و «أول ما صَدَرَ» حقیقتی است که «أول ما خَلَقَ» یکی از شئون و تعیین‌های آن است (حسن‌زاده، ۱۳۶۲: ۸۷) و یا با توجیهی ساده‌تر می‌توان گفت نگاه نخست او در موافقت با مشاء و دیدگاه دوم، نظر نهایی وی بوده است.

افزون بر این، با تأمل در آثار صدرا در می‌یابیم که وی گرچه در عرفان تحت تأثیر مکتب ابن عربی است، ولی بیش از همه از قیصری تأثیر پذیرفته است و قیصری در چنین نظام هستی‌شناسی عرفانی خود - همچون استادش، کاشانی - نفس رحمانی را حقیقت واحدی می‌داند که تنها در ساحت تعینات خلقی سریان دارد؛ یعنی از عالم عقل تا عالم ماده (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۲). بنابراین، نمی‌توان عقل اول صدرا و یا حتی نفس رحمانی وی را منطبق بر مقام تعیین اول عارفان دانست.

۴. تبیین و حیانی

به نظر می‌رسد تبیین و حیانی صدرا چیزی مستقل از نگاه عرفانی - فلسفی او نیست، ولی ذکر جداگانه آن در این مقاله، به اعتبار بررسی این ادعاست که می‌گویید: «در مقام اعتقاد نهایی و عقد قلبی صدر المتألهین تابع آیات و روایت بوده است» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۶).

این ادعا گرچه در نگاه نخست درست است، ولی اگر غرض گوینده این باشد که تابع روایات و قرآن بودن، به‌معنای گذار از تفکر فلسفی و عرفانی است، سخن نادرستی است،

زیرا صدرا گرچه در بسیاری از آثارش و به‌ویژه در اسرار الآیات، مفاتیح الغیب، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی به آیات، روایت‌ها و متون دینی زیادی استناد می‌دهد، ولی آنها را در تأیید دیدگاه عرفانی و یا فلسفی خود می‌آورد و تفسیری که از آنها ارائه می‌دهد بر مبانی فلسفی و عرفانی او مبتنی است. برای مثال، آنجا که درصدد تبیین جایگاه وجودی انسان بر پایه آموزه‌های قرآنی و روایی است، عرضه امانت (احزاب: ۷۲) بر انسان را به معنای عرضه تحمل و پذیرش فیض وجودی می‌داند که به انسان کامل عنایت شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۹۳).

از این رو، می‌توان گفت رویکرد ملاصدرا - به‌مثابه فیلسوفی مسلمان - با قرآن مواجهه‌ای فلسفی است؛ چنان‌که در تفسیر او نیز بیش از تفسیرهای مشابه، روش تأویل فلسفی - عرفانی وجود دارد. پس، دیدگاه و حیانی او در باب رابطه انسان و خدا بر تفسیر فلسفی - عرفانی‌ای منطبق است که از آن ارائه می‌دهد.

وجه جمع نگرش‌های متعدد ملاصدرا

پس از ذکر نگرش‌های متعدد صدرا به رابطه انسان و خدا، حال به این پرسش می‌پردازیم که آیا این سه نوع نگرش،^۱ به‌واقع سه نگاه متمایز و به عبارتی سه مرحله فکری صدراست یا اینکه او نخست به نگرش نهایی خود آگاه بوده است، ولی این مراتب را به جهت خاصی چیش کرده است؟ و اگر این‌گونه است، دلیل او چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، جداگانه به بررسی هریک می‌پردازیم.

الف) تحول فکری صدرا

احتمال نخست این است که این نگرش‌های متعدد، نتیجه تحول فکری خود صدرا در طول زمان است؛ چنان‌که به اقرار خودش نخست با تأثیرپذیری از استادش میرداماد، مدافع اصالت ماهیت بوده است و سپس به اصالت وجود پی می‌برد و در نهایت، به‌واسطه دریافت الهامی و اشراقی به اصالت وجود رهنمون شده و ایده نهایی خویش را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۴۹). برخی نیز گفته‌اند:

اگر کسی بخواهد شناسنامه صدر المتألهین را تبیین کند که صدر المتألهین «من

۱. البته اگر تبیین و حیانی را جدای از تبیین عرفانی - فلسفی صدرا ندانیم، منظور ما از سه نوع نگرش، دو نگرش فلسفی (با نگرش ماهوی و وجودی) و یک نگرش عرفانی خواهد بود.





هو؟ باید در پاسخ گفت که او اصالت الماهوی الحدوث است و اصالت الوجودی البقاء؛ مشائی الحدوث است و حکمت المتعالیه البقاء؛ فلسفی الحدوث است و عرفانی البقاء و مبادی او متحوّل شده است... ما شاهد هستیم که مبادی و روش او به مرور متحوّل شده است. مبادی ابتدایی او غیر از مبادی نهایی اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۱۸-۵۱).

در بررسی این ادعا می توان گفت شاید بتوان به نحو ثبوتی پذیرفت که در واقع صدرا نخست پیرو دیدگاه استادش اصالت ماهیتی بوده و سپس به اصالت وجود گراییده است، ولی نمی توان به نحو اثباتی پذیرفت که تبیین این مراحل و مراتب سه گانه او در آثارش، نتیجه این سیر فکری او به هنگام تألیف آنهاست، زیرا گاه می بینیم وی در همان حالی که دیدگاه نخستین را تبیین می کند، به دیدگاه نهایی خود نیز واقف است و وعده بیان آن را در آینده می دهد:

آنچه ما هنگامی که وقتش برسد درصدد اقامه برهان بر آن هستیم آن است که همه وجودات امکانی و هستی های ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجودی واجب و اشعه و سایه های نور قیومی هستند؛ هیچ استقلالی به حسب هویت خود ندارند و ملاحظه آنها به عنوان ذوات منفصل و هستی های مستقل ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۶-۴۷).

بنابراین، نمی توان به یقین این دلیل را سبب این نوع چینش صدرا در نگرش های متعددش دانست.

ب) تحول وجودی صدرا

احتمال دیگر این است که این گونه تبیین، نتیجه تحول وجودی خود صدراست و نه صرفاً تحول فکری او؛ چنان که از نظر استاد جوادی آملی «صدر المتألهین، حرکت جوهری را به نوعی نخست در وجود خویش آزمود و تجربه کرد. او پیش از اینکه بحث حرکت جوهری را در بیرون مطرح کند، خود یک متحوّل جوهری شد» (جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۵-۳۶). وی در ادامه می نویسد: «چنین نیست که ملاصدرا صرفاً نظریه اش متکامل شده باشد، بدون اینکه متحوّل شده باشد» (همان).

البته درست است که صدرا خود تحول وجودی را تجربه کرده است؛ چنان که به نقل تاریخی، سالیانی را در کهک و در خلوت زاهدانه خود گذرانده است، ولی این نیز نمی تواند پاسخ قابل قبولی برای پرسش ما باشد، زیرا صدرا بیشتر آثارش خود را پس از دوران خلوت زاهدانه خود نوشته است و تقریباً بیشتر این آثار را نیز به موازات یکدیگر نگاشته است؛ به گونه ای که گاه این تفاوت آرای او در یک کتاب و تنها با فاصله چند صفحه یا سطر بیان شده است، نه اینکه همچون دیدگاه وی درباره اصالت وجود یا ماهیت، در زمان قائل بودن به اصالت ماهوی، این نظریه را در کتابی تبیین کرده و سال ها بعد در اثر تحول وجودی که در او حاصل شده است، کتابی دیگر نگاشته و دیدگاه جدید خود را تبیین کرده باشد.

توجه به سیر تعلیمی

احتمال دیگری که می توان داد این است که صدرا به هنگام نگارش آثار فلسفی اش از آغاز به دیدگاه نهایی خود در مسئله مورد نظر آگاه بوده است، ولی دلیل وی از این گونه بیان در قالب مراحل و سیر گام به گام، تنها توجه به جنبه تعلیمی آن برای مخاطب بوده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳۲). این نظر نیز تا اندازه ای پذیرفتنی است، ولی اشکال هایی هم دارد؛ از جمله اینکه چگونه یقین کنیم که صدرا در بیشتر مسائل مهم فلسفه، این سیر سه مرحله ای را پی گرفته است. اگر هدف، تعلیم گام به گام باشد، باید در تمام و یا بیشتر مسائل مهم فلسفی، چنین روشی داشته باشد و در صورت عدم عمومیت، هر چند دیدگاه قابل قبولی است، نمی توان آن را به عنوان یک روش صدراپی کلیت داد.

افزون بر این، وقتی این نظر را می توان پذیرفت که قائل شویم تمام این مراتب و مراحل، از درجه ای از صحت برخوردارند و تنها تفاوت، در مرتبه فهم و ادراک مخاطب است که موجب اختلاف در تقریر و نحوه ارائه نظریه می شود. حال آنکه هر چند صدرا گاه از باب مماشات با مخاطب با او همراهی می کند، ولی گاهی نیز هنگام تبیین ابتدایی برخی از این مسائل فلسفی، به شدت آن را نارسا از بیان حقیقت و قائلان به آن راناتوان از فهم حقیقت می داند و صاحبان این اقوال را تویخ و تشنیع می کند؛ به گونه ای که به سختی



می توان گفت صدرا قول آنان را واجد مرتبه‌ای از صحت دانسته است و تنها با هدف مباحثات با صاحبان این اقوال، کوشیده است دیدگاه آنان را تبیین کند تا در نهایت درستی رأی خویش را بهتر بنمایاند.

انطباق با عوالم سه‌گانه هستی

احتمال دیگر اینکه همان‌گونه که صدرا هستی را در عین وحدت، دارای مراتب بی‌نهایت و تشکیکی می‌داند، به گونه‌ای که این کثرات را می‌توان به نحو کلی در سه عالم ماده، خیال و عقل منحصر دانست، به همین ترتیب در تمام امور دیگر حتی در چگونگی تبیین آرای خود نیز این مراتب سه‌گانه را در نظر داشته است؛ یعنی همان‌گونه که عالم هستی دارای سه مرتبه مادون، متوسط و عالی (عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل) است، ارائه یک دیدگاه نیز می‌تواند این مراتب سه‌گانه را دارا باشد.

گرچه این احتمال نیز درست می‌نماید چنان‌که به‌صراحت در آرای مربوط به نفس، مراتب سه‌گانه نفس و هستی را به یکدیگر پیوند می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف)، ج ۱: ۳۶۷، ولی تطبیق آن با محل بحث ما، اندکی دور از ذهن می‌نماید که پذیرش قطعی این دیدگاه را با مشکل مواجه می‌سازد، زیرا برای مثال، در نگاه او به مراتب یا مظاهر عالم هستی، ارتباط و اتصال دقیقی میان طبقات عالم هستی وجود دارد؛ به گونه‌ای که در مجموع، سلسله واحدی را تشکیل داده و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ یعنی آثاری از طبقات عالی به طبقات سافل می‌رسد و باز از سافل به عالی صعود می‌کند (همان)، اما چنین نگرشی را در نحوه تبیین آرای فلسفی، چگونه می‌توان پذیرفت؟

انطباق با عوالم سه‌گانه نفس

احتمال دیگر که به احتمال پیشین نزدیک است آنکه بگوییم صدرا در تبیین مراحل سه‌گانه آرای خود به مراحل سه‌گانه نفس (مرتبه عقلانی، خیالی و حسی) نظر داشته و خواسته است با این‌گونه تبیین مرحله‌ای، در بیشتر آرای فلسفی خود، به گونه‌ای بر ایده سه مرتبه‌ای بودن نفس نیز تأکید کرده باشد.



به نظر صدرا این مراتب متعدد به واسطه حرکت جوهری و به تدریج برای نفس حاصل می‌شود؛ از این رو، یافتن مراتب عالی به معنای از دست دادن مراتب مادون و کمالات مربوط به آنها نیست، بلکه هر مرتبه، متمم مرتبه پیشین است. به بیان دیگر، هر چه نفس در حرکت تکاملی جوهری خود پیش می‌رود، سعه وجودی بیشتری می‌یابد؛ به این معنا که وجود آن در عین حفظ مراتب پیشین، واجد مراتب جدیدتری که مکمل مراتب قبلی‌اند، می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳).

این دیدگاه نیز تا اندازه‌ای پذیرفتنی است، ولی همان اشکال پیشین بر آن وارد است و آن اینکه صدرا در بیان سه مرحله‌ای بودن نفس انسانی، در نهایت به وحدت نهایی نفس قائل می‌شود و برهان‌هایی مانند «النفس فی وحدتها کلُّ القوی» و برهان‌های دیگر را نیز بر این قاعده اقامه کرده است (همان: ج ۸: ۲۲۹ - ۲۲۱)، اما در خصوص آرای فلسفی‌ای صدرا چگونه می‌توان این وحدت را تصور کرد؟

مگر اینکه در دو نظر اخیر بگوییم در این قیاس، در انطباق کامل تمام وجوه این دیدگاه‌ها ضرورتی نیست و یا اینکه قائل شویم که وحدت همه این آرا در اصل نظریه فلسفی بودن آنهاست که می‌توان گفت هر کدام وجهی از صحت را داراست که در مراتب نازله، تبیینی ناب‌تر و در مراتب عالی‌تر دیدگاهی عالی‌تر دارد. به هر حال، به نظر می‌رسد دو نظر اخیر، توجیه بهتری در جمع بین آرای صدرا هستند و هر چند آرای دیگر نیز تا اندازه‌ای پذیرفتنی‌اند، ولی از میزان اقناع کمتری برخوردارند.

نتیجه‌گیری

منظومه فکری صدرا در مباحث هستی‌شناسی تحت تأثیر جهان‌بینی‌های متعدد پیشینیان اوست، ولی در مباحث خاص انسان‌شناسی بیشتر تحت تأثیر معارف عرفانی بوده است و اگر هم به صبغه و سابقه فلسفی، سخنانی در نفس‌شناسی متأثر از اندیشه‌های فلسفی پیشینیان و مزید بر آن ابراز کرده است، این اندیشه‌ها نیز از عقاید عرفانی و دینی او رنگ پذیرفته است. بنابراین، می‌توان وجه جمعی میان این آرای فلسفی و نگاه عرفانی او بیان کرد که در این مقاله به پنج مورد اشاره شد که اگرچه نمی‌توان از میان آنها یک روش را به عنوان روشی ثابت و کلی در تمام آرای فلسفی صدرا پذیرفت، ولی هر کدام از آنها به قرینه



نوع آرای تبیین شده و فضای حاکم بر آنها تا اندازه‌ای می‌تواند جامع میان نگرش‌های متعدد صدرا در نظریه‌های فلسفی - عرفانی او باشد.

دیدگاه دیگر صدرا در بیان رابطه انسان و خدا، همان دیدگاه عرفانی اوست که رابطه انسان با خدا را تا مرتبه عقل اول (مرتبه اعلای تعینات خلقی) بیان کرده است. این دیدگاه چنان‌که بیان شد از دیگر نگرش‌های فلسفی (ماهوی و وجودی) نیز کامل‌تر است و مرتبه قرب و ارتباط وجودی انسان و حق تعالی را بهتر تبیین می‌کند، ولی توان رسیدن به دیدگاه مصطلح عارفان را ندارد و نمی‌توان رابطه میان انسان و خدا را بر اساس مبانی هستی‌شناسی صدرا تا مرتبه تعین اول عارفان و صقع ربوبی حق تعالی پیش برد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق. الف)، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق. ب)، الشفاء (طبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۴۰۴ق. ج)، التعليقات، تحقیق و تقدیم عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. _____ (۲۰۰۷م)، رساله احوال النفس، تحقیق فؤاد الالهوانی، پاریس: دار بیلینون.
۷. _____ (بی تا)، رسائل، رساله الحدود، قم: انتشارات بیدار.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۰۰ق.)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۹. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه والمکیه، ۴ج، بیروت: دار صادر.
۱۰. افلوطین، (۱۴۱۳ق)، اثولوجیا، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. جامی، نور الدین عبد الرحمن (۱۳۸۱)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۷۷ - ۱۳۷۸)، «حکمت صدرایی، ماهیت و مختصات»، قیسات، ش ۱۰ و ۱۱.
۱۴. (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.



۱۵. حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۸)، رساله جعل (تحقیق در توحید صمدی) و رساله عمل ضابطه در وجود رابطی و رابط، قم: انتشارات قیام.
۱۶. _____ (۱۳۶۲)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: انتشارات فجر.
۱۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: انتشارات دلیل ما.
۱۸. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (بی‌تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، تهران: المكتبة الرضویه.
۱۹. سزواری، ملاحادی (بی‌تا)، تعلیقات علی الشواهد الربویه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۲. _____ (۱۳۶۰ الف)، الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۳. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عماد‌الدوله، بی‌جا: کتابخانه طهوری.
۲۴. _____ (۱۳۶۰ ب)، اسرار الآیات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۵. _____ (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. _____ (۱۳۷۸)، حدود العالم، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____ (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن‌الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. _____ (بی‌تا)، فی الواردات القلبیه، در: الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۰. _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرا بر الهیات شفا، مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۵۲ الف)، المسائل القدسیه، در: رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین





- آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۵۲ب)، رساله شواهد الربوبیه، در: رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۳. _____ (۱۴۱۹ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳۴. _____ (۱۳۸۶)، ایقاظ الثائمین، تصحیح محمد خوانساری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. طریحی، فخر الدین (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. عمید، حسن (۱۳۷۴)، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
۳۷. الفناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
۳۸. فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۹. قونوی، صدر الدین (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۴۰. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایة الحکمه، قم: انتشارات در راه حق.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۳. مدرس طهرانی، آقا علی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم آقا علی مدرس طهرانی، تحقیق محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مقالات فلسفی، تهران: صدرا.
۴۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۷)، شرح دعای سحر، تهران: اطلاعات.
۴۶. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

تأثیر متقابل ملکات نفسانی و معرفت از منظر نصیرالدین طوسی

* نرگس رودگر
* ابراهیم علی‌پور

چکیده

زمینه‌ساز بودن فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی برای ملکات نفسانی و نیز تأثیر متقابل ملکات نفسانی و معرفت از دیرباز در متون اخلاقی اسلامی مورد توجه بوده است. نصیرالدین طوسی در نظام اخلاقی‌ای که با رویکرد فلسفی ارائه می‌دهد، این تأثیر متقابل را از دو جهت بررسی کرده است. همچنین وی اقسام فضیلت و رذیلت و تأثیر آن دو بر فرایند شکل‌گیری معرفت و نیز نقش معرفت در کسب فضیلت‌ها و رذیلت‌ها اخلاقی را به تفصیل به تصویر کشیده است. تقسیم فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به اخلاقی و عقلانی، نوعی گرده‌برداری صوری از مباحث معرفت‌شناسی اخلاقی معاصر است که در این نوشتار تلاش می‌شود پیشینه محتوایی آن در آثار نصیرالدین طوسی معرفی گردد.

کلیدواژه‌ها

ملکات نفسانی، فضائل، رذائل، معرفت، نصیرالدین طوسی.

n.roodgar@gmail.com
alipoor969@yahoo.com

* استادیار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)
* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر گروه فلسفه



مقدمه

تأثیر متقابل معرفت و امروزه ملکات نفسانی از مباحث مطرح در معرفت‌شناسی اخلاق و اخلاق فضیلت است که بررسی جنبه‌های مختلف آن بیش از پیش موضوع دغدغه فیلسوفان اخلاق معاصر قرار گرفته است و این در حالی است که این مسئله از دیرباز در آثار اخلاقی و فلسفی اندیشمندان مسلمان تبیین شده است مطالعه آثار فلسفی و اخلاقی اسلامی نشان می‌دهد که تأکید فیلسوفان اسلامی بر این موضوع، نه بحثی حاشیه‌ای، بلکه از مباحث کلان و نظام‌ساز در اندیشه اسلامی است که در نظام اخلاقی و فلسفی مسلمانان نمود یافته است.

تأکید دو دانش فلسفه و اخلاق بر تأثیر متقابل معرفت و اخلاق را به تفصیل می‌توان افزون بر آثار اخلاقی، در آثار فیلسوفانی که افزون بر فلسفه‌پردازی، نظام اخلاقی ویژه‌ای نیز داشته‌اند مشاهده کرد. از مهم‌ترین این بزرگان، نصیر الدین طوسی است که به دلیل توجه خاص به مباحث اخلاقی و اجتماعی عصر خویش و به دلیل حاکمیت رویکرد فلسفی بر نظام فکری‌اش، طراح نظام اخلاقی ویژه‌ای با رویکرد فلسفی بوده است. حاکمیت رویکرد فلسفی ایشان بر نظام اخلاقی وی به‌ویژه در مباحث ناظر به علم النفس و تعریف علم و معرفت و چگونگی فرایند دست‌یابی بدان آشکارا قابل مشاهده است.

بررسی‌های ایشان در برشمردن اقسام فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را می‌توان با تقسیم آن دو به فضیلت‌ها و رذیلت‌های «عقلانی» و «اخلاقی» در معرفت‌شناسی اخلاق مقایسه کرد. نوشتار پیش‌رو پس از مفهوم‌شناسی اصطلاح‌های «نفس»، «ملکات نفسانی» و «معرفت» از نگاه نصیر الدین طوسی، تأثیر متقابل ملکات نفسانی و معرفت را در دو محور جداگانه تأثیر ملکات بر معرفت و تأثیر معرفت بر ملکات بررسی کرده است.

قلمرو این بحث میان‌رشته‌ای از سویی در نظام اخلاقی نصیرالدین است، ولی به دلیل رویکرد فلسفی ایشان، این نظام اخلاقی در بسیاری از موارد بر علم النفس فلسفی مبتنی است. از سوی دیگر، تقسیم فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به عقلانی و نفسانی گرچه از دسته‌بندی‌های جدید در معرفت‌شناسی اخلاق است، ولی در این نوشتار پیشینه محتوایی این‌گونه تقسیم در آثار اخلاقی نصیر الدین طوسی نیز معرفی شده است. بررسی نسبت متقابل ملکات و معرفت بحثی نظری و بیشتر در حیطه نفس‌شناسی فلسفی است، ولی دستاوردهای ولی نتایج این بحث در موضوعات اخلاقی به عنوان مبانی و اصول به کار می‌رود که البته می‌توان از آثار آن در اخلاق کاربردی نیز سود جست.





هرچند بررسی رابطه معرفت و ملکات در نظام اخلاقی نصیر الدین طوسی موضوعی کاملاً جدید است، ولی هر کدام از جوانب این بحث مبانی‌ای دارد که هریک پیشینه خاصی دارد. امروزه بررسی تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، تحت تأثیر مباحث معرفت‌شناسی اخلاق و اخلاق فضیلت‌محور دغدغه بسیاری از متفکران است و تقسیم فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به اخلاقی و عقلانی نیز در همین راستاست. در آثار فیلسوفان مسلمان بیشترین مباحث ناظر به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت در آثار ملاصدرا دیده می‌شود. تأثیر گناه بر فرایند کسب معرفت و لزوم صفای باطن برای حصول علم حقیقی با توجه به تعریف خاص علم در فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه از مبانی نظام فلسفی حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود.

مفهوم‌شناسی

هرچند تعریف نصیر الدین طوسی از مفاهیم «نفس»، «ملکات نفسانی» و «معرفت» مطابق نگاه مشائیان است، نکته‌های دقیقی که وی در این تعریف‌ها بیان می‌دارد، در شکل‌دهی نظام اخلاقی وی تأثیرگذار است.

الف) نفس

نصیر الدین طوسی همچون حکیمان مشاء به سه نوع نفس قائل است: ۱. نفس نباتی؛ ۲. نفس حیوانی؛ ۳. نفس انسانی. البته وی گاه به دو نفس دیگر، یعنی نفس خیالی و نفس فلکی نیز اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۶۴: ۵۶؛ همو، ۱۴۰۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱؛ حلی، ۱۳۹۸: ۱۶۴).

نفس نباتی: این گونه نفس، حرکتی چندسویه دارد که بدون اختیار و بی‌هیچ شعور و ادراکی آن حرکات را انجام می‌دهد.

نفس حیوانی: نفسی است که دارای حرکتی با اختیار و شعور است، ولی با این ویژگی که در شعور او هیچ‌گونه تمیزی وجود ندارد.

نفس انسانی: نفسی است که دارای حرکتی اختیاری است و می‌تواند به اختیار خویش کارهایی را انجام دهد (طوسی، ۱۳۶۳: ۲۳؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۹۹).

همچنین وی نفس انسانی را پیرو حکیمان مشاء چنین تعریف کرده است: «نفس انسانی جوهری بسیط است که شأن او ادراک معقولات به وسیله ذات خود و تدبیر و تصرف به

کممک اسباب و ادوات در این بدن محسوسی است که بیشتر مردم آن را انسان می‌نامند (همو، ۱۳۶۴: ۴۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود تعریف‌های نصیر الدین طوسی در اینجا برای انواع نفوس (نباتی، حیوانی و انسانی) با تعریف‌های مشهور متفاوت است و این تفاوت به مبدأیی باز می‌گردد که او از آنجا با روش سبر و تقسیم به شناسایی انواع نفوس می‌پردازد. وی این شناسایی را از جسم و حرکت می‌آغازد و پس از بیان تفاوت حرکات در انواع اجسام، به بیان ریشه تفاوت حرکت در اجسام می‌پردازد. در نفس انسانی به سبب ویژگی‌هایی مانند شعور و اراده، افعال به اختیار وی انجام می‌گیرد و در این حرکات نکته مهم آن است که او به اختیار خویش تشخیص می‌دهد که چه کاری خوب تا انجام دهد و چه کاری بد است تا انجام ندهد. به عکس نفس حیوانی که افعال را با اختیار انجام می‌دهد، ولی تمیزی در حرکات وی وجود ندارد، در نفس نباتی حرکات بدون اختیار و بدون شعور صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۶۳: ۲۳ و ۲۴). بدین ترتیب، در بیان نصیر الدین طوسی، تفاوت‌های نفوس انسانی، حیوانی و نباتی این‌گونه ترسیم می‌شود:

نفس نباتی: حرکت بدون اختیار و شعور؛

نفس حیوانی: حرکت با شعور و اختیار، ولی بدون تمیز؛

نفس انسانی: حرکت با شعور و اختیار و همراه با تمیز.

تفاوت‌های پیش‌گفته در بیان وجه تمایز نفس نباتی، حیوانی و انسانی را می‌توان یکی از مبانی مخصوص نصیر الدین طوسی در نظام اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق به‌شمار آورد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

البته تعریف نصیر الدین طوسی از قوای نفس، همان تعریف حکیمان مشاء و ابن سیناست. از نگاه او نیز نفس نباتی دارای قوای غذایی، منیمه، مولده و مصوره می‌باشد و نفس حیوانی شامل دو قوه ادراکی و تحریکی است. قوه نطق نیز خاص نفس انسانی است که خود بر دو گونه است: ۱. عقل نظری؛ ۲. عقل عملی (طوسی، ۱۳۶۴: ۵۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۹۹ و ۵۰۰).

ب) ملکات نفسانی

تعریف واژه «ملکه» در گرو تعریف «خلق»، «طبیعت و عادت است. نصیر الدین طوسی در





اخلاق ناصری به تفصیل این سه اصطلاح را تعریف کرده است. مطالبی که وی در تعریف ملکه بیان می‌دارد بدین شرح است:

۱. ملکه همان خلق است؛
۲. ملکه یا خلق، کیفیتی نفسانی است؛ کیفیات نفسانی بر دو گونه‌اند: ۱. سریع الزوال که به آن «حال» گویند؛ ۲. بطی الزوال که به آن «خلق» گویند.
۳. ملکه یا خلق، سبب آسانی در صدور فعل از نفس بدون نیاز به فکر و اندیشه می‌شوند.

۴. دو عامل تشکیل دهنده ملکه، طبیعت و عادت هستند. «طبیعت»، اقتضای اولیه مزاج شخص است؛ مثل کسی که اندک‌عاملی سبب تحریک قوه غضبیه او می‌شود. «عادت» امری است که نفس در آغاز امر با اندیشه و اختیار و تکلف صورت داده است، ولی به تبع ممارست، نفس بدان الفت گیرد؛ به حدی که به آسانی از آن صادر می‌شود تا اینکه به خلقی تبدیل می‌گردد (همو، ۱۳۶۴: ۱۰۱ و ۱۰۲).

بنا بر مطالب پیش گفته، تعریف ملکه از نگاه نصیر الدین طوسی به این شرح است: ملکه کیفیتی نفسانی است که از سویی تحت تأثیر طبیعت فرد است و از سوی دیگر، از تکرار فعل و عادت حاصل می‌شود و سبب آسانی صدور فعل از نفس بدون نیاز به فکر و اندیشه می‌گردد. با توجه به این تعریف از ملکه، وی آن را محصول طبیعت و تکرار عمل می‌داند. از آنجا که طبیعت و عمل، هر دو می‌توانند سویه‌های هنجاری مختلف و متقابل را پوشش دهند، ملکات را نیز می‌توان به دو دسته ملکات حاصله از فضیلت‌ها و ملکات حاصل از رذیلت‌ها تقسیم کرد.

ج) معرفت

از نظر نصیر الدین طوسی، شرف نفس آدمی علم و معرفت است. از نظر ایشان، هر نفسی که قابلیت علمی از علوم را پیدا می‌کند، شریف‌تر از نفوسی است که از آن علم بی‌بهره‌اند. به واسطه این معرفت است که نفس آدمی به قرب و فیوضات خاص الهی دست می‌یابد و بدین وسیله از دیگر نقش‌ها جدا می‌گردد و نماینده خداوند در میان خلق و هادی آنان می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۲۶).

نصیر الدین طوسی تصور و تصدیق نفس الامری موجودات را علم و معرفت می‌خواند: «علم تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنانچه در نفس الامر باشد به قدر قوت انسانی» (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۷۵ و ۳۷۷ و ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۵). وی ویژگی‌هایی را نیز برای علم حقیقی برمی‌شمارد که مراد وی از علم و معرفت را بهتر از پیش آشکار می‌سازد:

۱. علم حقیقی، بسان نور ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است؛
۲. علم حقیقی به شناخت کنه اشیا می‌پردازد و نه صرفاً ظاهری از آن؛
۳. علم حقیقی جهت‌دار است، پس طالب علم باید قصدش از تحصیل این باشد که جهل را از خود دور سازد. او برای رضا خدا و احیای دین علم را به دیگران انتقال می‌دهد.
۴. تأمین‌کننده سعادت بشر و رساننده او به خیر است؛
۵. علم حقیقی سبب نورانیت و آرامش است. همچنین سبب می‌شود انسان به عالم توحید، بلکه به مقام اتحاد با خدا برسد و دل او آرام و قرار یابد؛
۶. یقین که معرفتی ثابت و زوال‌ناپذیر است، در پرتو معرفت حقیقی به دست می‌آید (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۸ و ۶۹؛ همو، ۱۳۷۳: ۶۵ و ۷۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۴۱: ۲۱۷).

د) فضیلت‌ها و رذیلت‌ها

نصیر الدین طوسی به دلیل قبول اصل حسن و قبح عقلی به تبع حکیمان، فضیلت‌ها را امور مقتضی مدح و رذیلت‌ها را امور مقتضی ذم می‌داند (رازی، ۱۳۸۱: ۲۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳: ۱۴۶). وی جنس فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را از جنس حالات نفسانی برمی‌شمارد (همو، ۱۳۶۷: ۴۴). در توضیح دیگری وی فضیلت‌ها را همان مکارم اخلاق و رذیلت‌ها را ضد آن تعریف می‌کند (همو، ۱۴۱۳: ۷۱).

تقسیم فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به اخلاقی و عقلانی امری است که امروزه در اخلاق فضیلت‌محور بر آن تأکید می‌شود. فارغ از اختلاف نظرهایی که در مبنای این تقسیم‌بندی وجود دارد، در این نوشتار به تعریفی که اخلاق و ثنات‌محور از فضیلت‌های عقلانی یا معرفتی ارائه می‌دهد می‌پردازیم. در این تعریف، فضیلت‌های عقلانی همان قوا، استعدادها و توانایی‌های ذاتی‌ای هستند که در اثر تمرین بهبود یافته‌اند و افراد با کاربست آنها به نحو قابل اعتمادی می‌توانند باورهای صادق به دست آورند. به بیان دیگر، فضیلت‌ها مجموعه‌ای





از حالت‌های ثابت، توانایی‌های ذاتی یا عادت‌های اکتسابی هستند که به نحو قابل اعتمادی فرد را در کسب برخی موفقیت‌ها و در دستیابی به صدق مدد می‌رسانند. حال اگر این فضیلت‌ها به حوزه شناخت مربوط باشند، فضیلت‌های عقلانی خواهند بود (جوادپور و جوادی، ۱۳۹۳: ۱۰۱ و ۱۰۲).

اصول کلی ارتباط معرفت و ملکات از منظر نصیر الدین طوسی

نصیر الدین طوسی در نظام اخلاقی‌ای که مبتنی بر علم النفس فلسفی ارائه می‌دهد، در بیان ارتباط ملکات نفسانی و معرفت، اصولی را بیان می‌کند که در ادامه بدان می‌پردازیم. از بحث‌های مقدماتی این اصول، بحث کمال نفس انسانی و تعریف قوه نطق است. موضوع ملکات و فضیلت‌ها در اندیشه نصیر الدین طوسی با بحث کمال نفس انسانی گره خورده است و این دو روی یک سکه‌اند. نصیر الدین طوسی در تعریف کمال شیء با مقدمات زیر طرح بحث کرده است:

۱. هر موجود خاصیتی دارد که هیچ موجود دیگری با او در آن شرکت ندارد؛
۲. کمال هر چیز در تمامی صدور خاصیت اوست؛ چنان‌که نقصان شیء نیز در قصور یا عدم آن خاصیت می‌باشد.

وی پس از آوردن مقدمات فوق به ویژگی فاصل انسان، یعنی قوه نطق می‌پردازد. نطق از نگاه نصیر الدین طوسی قوه‌ای است با توانایی ادراک معقولات؛ برخوردار از تمییز قبیح و مذموم؛ و تصرف ارادی در افعال که به سبب این قوه، افعال انسان به خیر و شر تقسیم می‌شوند (طوسی، ۱۳۸۹: ۳۳ و ۳۴).

نکته‌ای که در تعریف نصیر الدین طوسی از نطق وجود دارد و آن را با برخی دیگر تعریف‌ها متفاوت می‌سازد، تأکید همزمان به برخوردار از تمییز قبیح و مذموم و شاخص شناخت فعل اخلاقی در کنار ادراک معقولات است که این نکته به توجه او بر دو قوه نفس ناطقه، یعنی عقل نظری و عقل عملی باز می‌گردد. وی به دلیل وجود این دو قوه در نفس ناطقه، دو گونه کمال عقل نظری و عقل عملی را برای انسان تعریف می‌کند (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۴). البته باید توجه داشت که از نظر نصیر الدین طوسی تفکیک عقل نظری و عملی اصیل نیست، بلکه تفکیکی به تبع است؛ بدین معنا که عقل، عقل واحد است که به تبع مدرکات و

معقولات دو اصطلاح یافته است (همان: ۳۶ و ۲۷). با این مبنا، نصیر الدین طوسی ارتباط عقل نظری و عملی را به گونه‌ای متقابل تعریف می‌کند که این امر، یکی از مبانی تأثیر متقابل ملکات و معرفت از نظر محقق طوسی را تشکیل می‌دهد، زیرا وحدت عقل نظری و عملی به لحاظ اصل و بنیاد و تفاوت آنها تنها به دلیل متعلقات نشان ارتباط مبنایی میان معرفت و ملکات است.

ارتباط ملکات و معرفت

نصیر الدین طوسی پس از بیان کارکرد هر کدام از قوای انسان در رساندن انسان به کمال و سعادت، با اشاره به نوع رابطه ملکات و معرفت، قالب‌های خاصی را برای توضیح این ارتباط به کار می‌گیرد. در ادامه، قسمت قالب‌های یادشده که بیانگر ارتباط دوسویه معرفت و ملکات نفسانی است، بیان می‌گردد و سپس هریک از این دو سوی ارتباط جداگانه بررسی می‌گردد:

الف) ارتباط ملکات و معرفت بسان ماده و صورت

چنان که گذشت در بحث کمال انسان به دو قوه نفس ناطقه انسان اشاره می‌شود که یکی قوه عملی و دیگری قوه نظری است. کمال قوه نظری، شوق آن به ادراک معارف و دستیابی به علوم است تا به مقتضای آن آدمی به مراتب موجودات و حقایق آنها آگاهی یابد پیدا کند. نصیر الدین طوسی این معرفت را گام نخست برای رسیدن به معرفت مطلوب حقیقی می‌داند که غایت کمال است و نفس به واسطه آن به عالم توحید و مقام اتحاد می‌رسد. همچنین کمال قوه عملی این است که آدمی قوا و افعال خویش را مرتب و منظوم گرداند؛ به گونه‌ای که با یکدیگر موافق و مطابق شوند و از طریق تسالم قوا انسان به اخلاق مرضی دست یابد و در مرحله بعد به درجه کمال غیر و تدبیر منزل و مدن پردازد (همان: ۳۵ و ۳۶).

وی پس از بیان کمال قوه نظری و عملی رابطه آن دو را بیان می‌دارد؛ بدین ترتیب که کمال عقل نظری، یعنی معرفت را صورت، کمال عقل عملی را ماده آن می‌داند و تأکید می‌کند همان گونه که ماده بدون صورت و صورت بدون ماده فاقد ثبات و ثبوت است، علم بی عمل نیز ضایع و عمل بی علم محال می‌باشد (همان: ۳۷).





باتوجه به رابطه ماده و صورت در فلسفه که صورت تمام حقیقت شیء و ماده، قوه پذیرنده کمالات شیء است، رابطه معرفت و ملکات به این شکل ترسیم می‌شود که معرفت، ساختار تشکیل‌دهنده حقیقت نفس آدمی است و ملکات نقش ماده و علت قابل را برای معرفت دارد.

ب) رابطه معرفت و ملکات بسان مبدأ و تمام

قالب دیگر در نظام فکری نصیر الدین طوسی برای توصیف ارتباط ملکات و معرفت مبدأ و تمام است. معرفت مبدأ کمالی انسان است و نقش غرض یا همان علت غایی در ذهن را ایفا می‌کند. غایت خارجی معرفت و هدف مطلوب از آن عمل است. بنابراین، عمل همان معرفت است که در کسوت وجود خارجی درآمده است؛ همان‌گونه که معرفت، همان صورت ذهنی عمل است (همان).

با در نظر داشتن این مقدمه که ملکات، حاصل تکرار و ممارست عمل‌اند، رابطه ملکات و معرفت را می‌توان رابطه اتحادی‌ای دانست که تنها در وجود ذهنی و عینی تفاوت می‌یابند. گاه عمل تجلی علم است؛ یعنی عمل، همان علم است که در موطن عقل عملی در کسوت حرکت ظاهر شده است و گاه علم، ثمر عمل است و در حقیقت هر دو تجلی تکامل نفس به حسب موطن مربوطه‌اند.

ج) ملکات و معرفت به‌عنوان قسم یکدیگر

نصیر الدین طوسی می‌گوید: «نظر را تعلقی است به عمل... همچنان که عمل را تعلقی است به نظر» (همان: ۶۴). وی این مطلب را برای رفع شبهه‌ای می‌آورد که در بیان تقسیم‌بندی قوای نفس بیان کرده است. او نفس را دارای دو قوه ادراک به ذات (عالمه) و تحریک به آلات (عامله) می‌داند. قوه عالمه خود به قوه نظری و عملی تقسیم می‌شود و قوه عامله به قوه دفع (غضبیه) و قوه جذب (شهوویه) تقسیم می‌گردد. بدین ترتیب، نفس دارای چهار قوه است که از اعتدال هر یک فضیلتی حاصل می‌شود:

۱. قوه نظری که نتیجه اعتدال در آن «حکمت» است؛
۲. قوه عملی که نتیجه اعتدال در آن «عدالت» است؛
۳. قوه غضبیه که نتیجه اعتدال در آن «شجاعت» است؛
۴. قوه شهوی که نتیجه اعتدال در آن «عفت» است.

به باور نصیر الدین طوسی دستیابی به عدالت که کمال قوه عملی است، در گرو اعتدال دیگر قوای سه گانه است. سپس این اشکال را مطرح می کند که حکمت به دو قسم نظری و عملی و حکمت عملی نیز به سه صنف (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) تقسیم می شود و در اخلاق، یکی از فضایل چهارگانه حکمت است. بنابراین، قسم و مقسم مشترک اند و حکمت جزو اقسام خودش می شود که قسمتی مدخول است.

در اینجا او مسئله را با رابطه وثیق نظر و عمل یا به تعبیری معرفت و ملکات نفسانی حل می کند؛ با این بیان که «همچنان که عمل را تعلقی است به نظر، ... نظر را نیز تعلقی است به عمل ... پس از این جهت تحصیل اصل حکمت قسمی از اقسام حکمت عملی آمد تا چنان که عدالت از حکمت است، حکمت از عدالت بود با آنکه مراد از حکمت در این مقام استعمال عقل عملی باشد، چنان که باید و آن را حکمت عملی نیز خوانند» (همان: ۶۴).

۸۷



د) رابطه ملکات و معرفت به عنوان حد فاصل انسان و حیوان

همان گونه که اشاره شد نصیر الدین طوسی در بیان حد فاصل نفس نباتی، حیوانی و انسانی تا اندازه ای متفاوت عمل می کند. بدین صورت که نفس حیوانی را داری علم و شعور به علاوه اختیار در حرکت می داند و آنچه را که نفس انسانی را از آن متمایز می سازد، شعور و معرفتی می داند که باعث تمیز فعل خوب و بد می شود. به بیان دیگر، محقق طوسی اندیشه ای را که فعل اخلاقی می سازد فاصل نفس انسان و حیوان برمی شمارد. از این مطلب می توان نتیجه گرفت رابطه تنگاتنگ میان معرفت و اعمال انسانی - که به ملکات می انجامند - تنها در انسان دیده می شود و در انسان همین ارتباط است که موضوعیت می یابد و ویژگی نوع انسان به شمار می رود.

تأثیر ملکات بر معرفت از نگاه نصیر الدین طوسی

پس از بیان اصول کلی ارتباط ملکات و معرفت در ادامه به بیان تأثیر و تأثر متقابل آنها می پردازیم. در اینجا یک محور از این ارتباط دوسویه بررسی می شود و چون فضایل شکل دهنده ملکات اند، نخست اقسام فضیلت ها و سپس تأثیر آنها بر معرفت را به بحث می گذاریم.

الف) اقسام فضیلت‌ها و تأثیر آن بر معرفت

همان‌گونه که از یک نظام اخلاقی انتظار می‌رود، بخش قابل‌اعتنایی از آثار اخلاقی نصیر الدین طوسی به بیان اقسام فضیلت‌ها اختصاص دارد. البته در آرای او تفکیک فضیلت‌ها در دو دسته اخلاقی و عقلانی به‌صراحت نیامده است، ولی موارد هر یک از دو دسته کاملاً با تفکیک حیثیت برشمرده شده است.

اقسام فضیلت‌ها

در نفس‌شناسی بیان شده است که نفس انسانی دارای سه قوه است که با یکدیگر تفاوت دارند: ۱. قوه ناطقه که به آن نفس ملکی گویند؛ ۲. قوه غضبی که بدان نفس سبعی گویند؛ ۳. قوه شهوانی که به آن نفس بهیمی گفته می‌شود. از رعایت اعتدال و تهذیب هر کدام از این قوی فضیلتی متناسب با آن حاصل می‌شود؛ همچنان‌که از رعایت اعتدال نفس ناطقه فضیلت حکمت، از اعتدال نفس سبعی فضیلت شجاعت و از اعتدال نفس بهیمی، فضیلت عفت و از رعایت اعتدال در مجموع این قوی، فضیلت عدالت حاصل می‌آید (همو، ۱۳۶۴: ۱۱۰).

بنابراین فضیلت‌ها که همان ملکات نفسانی‌اند، حاصل اعتدال قوای نفسانی هستند. نصیر الدین طوسی برای هر کدام از این فضیلت‌های چهارگانه (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) انواعی را یاد کرده است و در مقابل هر یک از این فضیلت‌ها، رذیلتی را تعریف کرده است.

با توجه به تقسیمی که در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در مورد فضیلت‌ها صورت گرفته و فضیلت‌ها را به عقلانی و اخلاقی تقسیم کرده است، فضیلت مربوط به قوه ناطقه (حکمت و انواع آن) در قالب فضیلت‌های عقلانی و فضیلت مربوط به قوه غضبیه و شهویه جزو فضیلت‌های اخلاقی طبقه‌بندی می‌شود.

۱. فضیلت‌های عقلانی

نصیر الدین طوسی حاصل اعتدال در قوه ناطقه را فضیلت «حکمت» می‌داند. انواعی که تحت جنس حکمت قرار می‌گیرند در هفت نوع است: ۱. ذکا؛ ۲. سرعت فهم؛ ۳. صفای ذهن؛ ۴. سهولت یادگیری؛ ۵. حس تعقل؛ ۶. تحفظ و یادگیری و ۷. تذکر دسته‌بندی می‌شوند. در ادامه به توضیح هر کدام از این انواع می‌پردازیم:

۱. ذکاوت و هوشمندی، از بسیاری کوشش و تمرین در مقدمات نتیجه‌بخش و سرعت



در نتیجه گیری قضایا حاصل می شود و این عمل همانند ماه شب چهارده که از خود نور می افشاند، به صورت ملکه ای در وجود آدمی می آید.

۲. سرعت فهم آن است که نفس از ملزوم و مدلول بدون نیاز به تأمل به لازم و دال پی می برد؛

۳. صفای ذهن، یعنی نفس بدون اضطراب و در نهایت آرامش استعداد و آمادگی استخراج مطلوب را پیدا کند؛

۴. سهولت یادگیری، یعنی نفس بدون منع چیزهای متفرقه که به ذهن خطور می کند، به کلیت خود به مطلوب توجه کند؛

۵. حسن تعقل، یعنی نفس در بحث از حد لازم تجاوز نکند که به اهمال و سستی دچار شود و یا امور خارجی را اعتبار کند؛

۶. تحفظ و یادگیری، یعنی نفس صورت های عقلی و وهمی را که با قوه تفکر و تخیل لحاظ کرده است نیکو نگاه دارد؛

۷. تذکر، یعنی نفس به آسانی هر گاه که بخواهد بتواند از صورت های موجود در ذهن استفاده کند و این کار به صورت ملکه برای او در آمده باشد (همان: ۱۱۲).

۲. فضیلت های اخلاقی

انواعی که تحت جنس شجاعت است، یازده نوع است: ۱. گبر نفس؛ ۲. نجدت؛ ۳. بلند همتی؛ ۴. ثبات؛ ۵. حلم؛ ۶. سکون؛ ۷. شهامت؛ ۸. تحمل؛ ۹. تواضع؛ ۱۰. حمیت؛ ۱۱. رقت. و انواعی که تحت جنس عفت است، دوازده نوع است: ۱. حیا؛ ۲. رفیق؛ ۳. حس هدی؛ ۴. مسالمت؛ ۵. دعت؛ ۶. صبر؛ ۷. قناعت؛ ۸. وقار؛ ۹. ورع؛ ۱۰. انتظام؛ ۱۱. حریت؛ ۱۲. سخا.

و دست آخر انواعی که تحت جنس عدالت است نیز بر دوازده قسم است: ۱. صداقت؛ ۲. الفت؛ ۳. وفا؛ ۴. شفقت؛ ۵. صله رحم؛ ۶. مکافات؛ ۷. حسن شرکت؛ ۸. حسن قضا؛ ۹. تودد؛ ۱۰. تسلیم؛ ۱۱. توکل؛ ۱۲. عبادت.

ب) تأثیر فضایل و ملکات بر معرفت

پیش تر گذشت که نصیر الدین طوسی رابطه ای وثیق میان معرفت و ملکات قائل است.





اکنون برای بررسی یک سوی این رابطه، یعنی تأثیر ملکات بر معرفت لازم است نفس‌شناسی فلسفی نصیر الدین طوسی تبیین گردد. از دیگر سو، از آنجا که فضیلت‌های سازنده ملکات ناظر به فضیلت‌اند، بررسی تأثیر فضیلت‌ها بر معرفت، بیانگر نقش فضیلت‌ها در تحصیل معرفت نیز خواهد بود.

مباحث ناظر به نفس‌شناسی فلسفی نصیر الدین طوسی و نیز مسائل فلسفی ناظر به مبحث علم و همچنین بعضی از سرفصل‌های اخلاقی آثار او، شامل توضیحاتی است که در موضوع مورد بحث راه‌گشاست. سرفصل‌هایی همچون فرایند معرفت‌بخشی عقل فعال، بحث اخلاقی سیر و سلوک و نیز آداب کسب علم از جمله عنوان‌هایی است که در آثار فلسفی و اخلاقی نصیر الدین طوسی درباره تأثیر فضائل بر معرفت اشاره‌هایی شده است.

معرفت‌بخشی عقل فعال در گرو زمینه‌سازی فضیلت‌ها و ملکات نفسانی

یکی از منابع معرفت از نظر نصیر الدین طوسی، اتصال به عقل فعال است. عقل فعال، عقلی است که اشیا با تأییدات او از قوه به فعل می‌رسند (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۹).

حکیمان مشاء عقل فعال را به‌عنوان موجودی مجرد و خارج از نفس انسان، خزانه کلیاتی می‌دانند که نفس به حسب استعداد آن را دریافت می‌دارد. نفس صورت‌ها و معانی جزئی موجود در خزانه حافظه و واهمه را می‌شوراند و در آنها تصرف می‌کند. این کثرت تصرف، استعداد قبول مجردات را از جوهر مفارق به نفس می‌دهد و او را ورزیده می‌کند و به او استعداد اتصال به مجردات و کلیات می‌دهد (حسن‌زاده، ۱۳۶۲: ۸۶۴-۸۶۸ و ۳۶۸).

اما ضروری است که هرگونه اتصال علتی می‌خواهد. نصیر الدین طوسی می‌گوید: اتصال به عقل فعال دارای علت است و در این راستا از سه علت نام می‌برد. علت‌های اتصال به عقل فعال عبارتند از: علت قریب، علت متوسط و علت بعید. علت بعید این اتصال، عقل هیولانی است که آمادگی و قابلیت اتصال دارد. پس از آن از قوه کاسبه که عقل بالمله است بالاتر رفته، به عقول مفارقه نزدیک می‌شود (علت متوسطه) تا در نهایت به عقل بالفعل می‌رسد (علت قریب).

البته این تمام جریان نیست و عوامل دیگری نیز در این فرایند نقش اساسی دارند، زیرا وی می‌افزاید این اتصال برای همه یکسان نیست. شخص همیشه حاضر و مراقب، پیوسته در حال تحصیل است، ولی شخصی که از آن اعراض می‌کند، همیشه از آن دور است و از

علوم و معارف بازمی ماند. به بیان نصیر الدین طوسی، «کثرت تصرف در خیالات حسی مثل معنوی، اشتغال و تمرینات، سبب و رشته ارتباط انسان به نتیجه خاص و عام اله می شوند» (همان: ۳۶۷).

در توضیح این مطلب آورده اند هر چه طهارت و تقدیس فکر بیشتر شود، همان طور ارتباط، اتصال، تجانس و تسامخ به عالم اله بیشتر می گردد؛ هر چه اسمای الاهی در نفس بیشتر اجرا شود و هر اندازه اندوخته فرد از مفارقات قدسیه بیشتر شود و تلطیف سر و حضور به عالم اله بیشتر گردد، نازک یابی و فهم سریع و حدسیات انسان بیشتر می شود (حسن زاده، ۱۳۶۲: ۸۸۳).

از همین مبنای نصیر الدین طوسی درباره کسب علم و چگونگی تحصیل علم که البته تقریر مشایی این موضوع است، می توان مبنایی برای تأثیر عمل در معرفت استنباط کرد. حصول هر درجه از علم در هر یک از فرایندهای پیش گفته با ارتقای عقل عملی نیز پیوند می خورد، زیرا طبق مبانی فلسفه اسلامی و قاعده سنخیت علی معلولی، این نفس مجرد و رها از متعلقات است که می تواند با عقل فعال که دارای مجرد عقلانی است ارتباط برقرار کند و از آن مستفیض شود. بنابراین، با افزودن این قاعده (لزوم سنخیت علی معلولی در فرایند افاضه صورت های علمی به کمک عقل فعال) می توان نقش عمل در معرفت را به صورت یک کبرای کلی در نظر آورد و از آن چونان مبنایی برای تأثیر فضیلت ها و ملکات بر معرفت سود جست.

سیر و سلوک، مقدمه کسب معرفت

تهذیب نفس الزام نفس به انجام دادن فضیلت ها و دوری گزیدن از رذیلت هاست و راه آن، سیر و سلوک و ریاضت است. بحث از سیر و سلوک بیشتر جنبه ایجابی مسئله است و می توان آن را در بحث کنونی در شمار ملکات و فضیلت ها جای داد، در حالی که بحث تهذیب نفس، بیشتر سلبی است و در مقوله رفع رذیلت ها جای می گیرد. گرچه در هر دو بحث یعنی سیر و سلوک و تهذیب نفس، ایجاد فضیلت ها و رفع رذیلت ها وجود دارد، جهت طبقه بندی و تنظیم بحث، مباحث سیر و سلوک با نگاه ایجاد فضیلت ها و مباحث تهذیب نفس با نگاه رفع رذیلت ها در این نوشتار بررسی شده است.

نصیر الدین طوسی به شش مبدأ برای سیر و سلوک اشاره کرده است که غایت این





مبادی که همان غایت سیر و سلوک است، معرفت می‌باشد. آز آنجا که هر کدام از مبادی یادشده به نوعی فضیلت یا ملکه اخلاقی به‌شمار می‌روند و معرفت به صراحت به‌عنوان غایت سیر و سلوک معرفی شده است، این بحث با مسئله تأثیر ملکات بر معرفت گره می‌خورد. وی موارد ذیل را به‌عنوان مبادی سیر و سلوک برمی‌شمارد: ۱. ایمان؛ ۲. ثبات؛ ۳. نیت؛ ۴. صدق؛ ۵. توبه؛ ۶. اخلاص.

بی‌گمان کسی که این مبادی شش‌گانه را درست بفهمد و به آن عمل کند، می‌تواند در رسیدن به معرفت و دستیابی به سعادت کامیاب شود. در ادامه به تبیین این موارد می‌پردازیم:

۱. ایمان: ایمان از نظر نصیر الدین طوسی مراتبی دارد: ایمان به زبان، ایمان به تقلید، ایمان به قلب و ایمان به کمال (طوسی، ۱۳۷۳: ۹). آنچه در سلوک کمتر از آن نباید باشد، ایمان از روی تقلید و ایمان به غیب است (همو، ۱۴۰۵: ۵۷).

۲. ثبات: نصیر الدین طوسی سیر و سلوک را بدون آرامش نفس بی‌فایده می‌داند. به اعتقاد او، آدمی در رسیدن به کمال مطلوب و معرفت باید دارای عقیده ثابتی باشد. ثبات از نظر وی، حالتی است که با ایمان و آرامش نفس مقارن است.

۳. نیت: در هر کاری که آدمی قصد انجام‌دادن آن را دارد، نیت نقش مهمی دارد. نیت بسان جان و عمل همانند تن آدمی است. از این‌رو، گفته‌اند: «نیتُ المؤمن خیرٌ من عمله: نیت مؤمن بهتر از عمل اوست» و «الأعمال بالنیات: مهم در اعمال نیت آنهاست»؛ این بدان معناست که زندگی تن به جان است (همان: ۱۵).

۴. صدق: صدق در لغت به معنای راست گفتن است. به یقین صدق تنها در مورد گفتار نیست، بلکه آدم صادق باید در تمام کارهایش به فضیلت صدق عمل کند؛ یعنی در نیت، عزم و در کردارهایش صادق باشد. نصیر الدین طوسی در توضیح این مطلب می‌گوید: کسی که صادق باشد، این صدق او بر اعمال او نیز اثر می‌گذارد. انسان صادق، صاحب رؤیای صادقه نیز هست (همان: ۱۶).

۵. توبه: او در توضیح توبه با استناد به آیه «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا؛ به سوی پروردگار خویش برگردید و اسلام آورید» (زمر: ۵۴)، به تبیین توبه می‌پردازد.

۶. اخلاص: یعنی پاک کردن چیزی از هر چه غیر اوست؛ یعنی در عبادت خدا هیچ

غرض دیگری اعم از دنیوی و اخروی با وی در نیامیزد، هر چه می گوید و هر چه می کند همه برای رسیدن به خدا باشد (همان: ۲۱).

اخلاص در رسیدن به معرفت حقیقی نقش اساسی دارد. کسی که اخلاص دارد و در تمام کارها می کوشد جهت الهی را حفظ کند، از شرک به دور است. نصیر الدین طوسی شرک را به دو نوع تقسیم کرده است: ۱. شرک جلی؛ ۲. شرک خفی. شرک جلی همان بت پرستی است و مابقی شرک خفی است. برای طالب کمال، بزرگ ترین مانع در سیر و سلوک الی الله شرک است:

فمن كانوا يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرک بعباده ربه احدا؛ کسی که می خواهد به دیدار پروردگار دست یابد، باید عمل صالح انجام دهد و در عبادت پروردگار حتی یک نفر هم شریک نباشد (کهف: ۲۱).

او با تمسک به روایات در این زمینه، معتقد است اگر شرک برطرف شود، سرچشمه های حکمت از قلب انسان بر زبانش جاری خواهد شد (همان: ۱۵). «من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمه من قبله علی لسانه؛ هر کس چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند، چشمه های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می شود» (همان: ۱۶). همان گونه که در این روایت ها مشهود است، سرچشمه های حکمت در قلب انسان است و جایگاه حکمت، قلب عنوان شده است. محقق طوسی در بیان حالت هایی که در مراحل سلوک عارض سالک می شود، «معرفت» را غایت نهایی سیر و سلوک می داند. این حالت ها، عبارتند از: ۱. ارادت؛ ۲. شوق؛ ۳. محبت؛ ۴. معرفت؛ ۵. یقین؛ ۶. سکون.

نخستین مرحله سیر و سلوک، اراده و طلب کمال است. شدت اراده، شوق را در پی دارد. محبت شادمانی رسیدن به کمال یا محبت میل نفس برای رسیدن به کمال مقارن لذت است. اهل ذوق می گویند: هنگامی که انسان به محبت حقیقی می رسد، آن گاه حاکم مطلق (محبوب) را با تمام وجود درک می کند؛ به گونه ای که در وجود معشوق فانی می شود، همه را معشوق می بیند و هیچ چیز جز او را نمی بیند. پس از این مرتبه بالاترین درجه معرفت رخ می دهد که عارف فانی می شود. این معرفت، معرفتی حقیقی است که در اثر نزدیکی به ذات حق تعالی پدید می آید. پس از این مرحله، مرحله یقین است و یقین در عرف اعتقادی ثابت است که از میان رفتن آن در هیچ شرایطی امکان پذیر نیست که خود شامل سه مرحله است: ۱. علم الیقین؛ ۲. عین الیقین؛ ۳. حق الیقین و در آخر، مرحله سکون است (همان: ۷۲-۷۵).





آداب کسب علم و تأثیر آن بر معرفت

یکی دیگر از مدخل‌های مباحث نصیر الدین طوسی که ناظر به تأثیر فضیلت‌ها بر معرفت است، مباحثی است که با عنوان آداب کسب علم در اخلاق اسلامی آورده است. او مواردی را به عنوان آداب کسب علم بر می‌شمارد که برخی از آنها در عداد فضیلت‌ها و ملکات عقلانی و برخی در شمار فضایل و ملکات نفسانی می‌باشند و به عنوان مقدمات ضروری کسب معرفت به‌شمار می‌آیند. این موارد از این قرارند:

۱. نیت: در نخستین گام در جهت طلب چنین علمی، فرد نیت خود را اصلاح می‌کند. او علم را از خدا طلب می‌کند و در علم، رضای خدا و نابودی جهل از نفس، احیای دین، امر به معروف و نهی از منکر را به قدر امکان می‌طلبد.
 ۲. انتخاب استاد: منبع در علم‌آموزی بسیار مهم است و شایسته است برای رسیدن به نور علم، دانشجو همت لازم را در انتخاب استاد مهذب در پیش گیرد.
 ۳. تقدیم تزکیه بر تعلیم: به معنای لزوم توجه به تزکیه پیش از تعلیم و پرهیز از تعلیم بدون تزکیه.
 ۴. همت: طالب علم حق باید همت کند و نفس خود را با تلاش و مواظبت به تحصیل علوم والا و فهم آنها مجبور سازد، زیرا تنها امر باقی علم است.
 ۵. توکل: طالب علم باید بر خدا توکل کند، زیرا آموختن علم امری عظیم است.
 ۶. بهره‌مندی از زمان: طالب علم باید بدن خود را به کم‌خوابیدن عادت دهد و از ساعت‌های روز به‌ویژه وقت سحر استفاده کند.
 ۷. پرهیز از امور فراموشی‌زا از جمله گناه (طوسی، ۱۳۸۸، ۱۲۶-۱۲۳).
- چنان‌که مشاهده می‌شود اموری همچون نیت، همت، توکل، بهره‌مندی از زمان از فضیلت‌های عقلانی و اخلاقی است که مقدمه کسب معرفت به‌شمار آمده است.

ب) اقسام رذیلت‌ها و تأثیر آن بر معرفت

در برابر هریک از اقسام چهارگانه فضیلت، اقسام رذیلت‌ها وجود دارند. نصیر الدین طوسی این اقسام چهارگانه را به این شکل نام می‌برد: ۱. جهل (ضد حکمت)؛ ۲. ترس (ضد شجاعت)؛ ۳. هرزگی و شره (ضد عفت)؛ ۴. جور و ظلم (ضد عدالت).

در جای دیگر، وی روش دیگری را در شمارش رذیلت‌ها برمی‌گزیند که به محوریت عدالت در فضیلت‌ها باز می‌گردد. همان‌گونه که گفته شد فضیلت حدی دارد که افراط و تفریط در آن به رذیلت می‌انجامد. پس فضیلت به منزله هسته مرکزی و رذیلت‌ها که در مقابل آن هستند، در اطراف قرار می‌گیرد. از این رو، در برابر هر فضیلت رذیلت‌های بی‌شماری وجود دارد، زیرا وسط محدود است و اطراف نامحدود (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۱۷). طبق این تعریف، افراط و تفریط در یک فضیلت می‌تواند آن فضیلت را به رذیلت تبدیل کند. پس در مقابل هر فضیلت، دو جنس رذیله است که آن فضیلت در وسط دو رذیلت واقع می‌شود. با این حساب، نصیر الدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری هشت رذیلت را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱ و ۲. سفه و بله در ازای حکمت؛

۳ و ۴. تهور و جبن در ازای شجاعت؛

۵ و ۶. شره و خمود شهوت در ازای عفت؛

۷ و ۸. ظلم و انظلام در ازای عدالت (همان: ۱۱۹).

رذایل عقلانی

چنان‌که گذشت نصیر الدین طوسی برای هر کدام از اقسام فضیلت، انواعی را برشمرده است. با افزودن دو عامل افراط و تفریط، اقسام رذیلت‌های عقلانی از دیدگاه نصیر الدین طوسی به این صورت تکمیل می‌شود:

۱. خباث و بدجنسی که نتیجه افراط در ذکاوت است و بلادت و کودنی که نتیجه تفریط در آن است.

۲. سرعت تخیل بدون تأمل که نتیجه افراط در سرعت فهم و کند ذهنی است که به واسطه به کارنبردن ذهن به صورت تفریطی است.

۳. تاریکی نفس که به سبب آن در استنباط‌های فرد تأخیر می‌افتد و شوق و التهاب افراطی که مانع فهم می‌شود. حدّ وسط آن نیز صفای ذهن است.

۴. سهولت تعلم: حدّ وسط میان به‌ذهن‌آمدنی که مجال ثبوت صورت‌ها را ندهد (افراط) و اعتصاب از فهمیدن که به نفهمی می‌انجامد؛ حدّ وسط آن، سهولت تعلم است.

۵. زیاده‌روی فکر در ادراک چیزی زیاده‌تر از تعقل مطلوب و کوتاه‌فکری از تمامیت مطلوب که حد وسط آنها حسن تعقل است.





۶. توجه به چیزی که ضبطش بی‌فایده است و غفلت از تثبیت صورت‌ها که به روگردانی از حفظ مهمات می‌انجامد و حدّ وسط آن تحفظ است.

۷. زیاده‌روی در خواستن که موجب ضایع شدن عمر و کندشدن ابزار است و فراموشی که به واسطه کوتاهی در مراعات امور واجب حاصل می‌شود که حدّ وسط آن همه تذکر است (همان: ۱۲۱).

تأثیر رذیلت‌ها بر معرفت

تأثیر رذیلت‌ها بر معرفت از مسائلی است که در ذهن نصیر الدین طوسی مفروغ عنه است؛ به گونه‌ای که این مسئله پیش‌فرض برخی از عنوان‌ها و فصل‌های آثار وی می‌باشد؛ مباحثی همچون «امراض عقل» و «موانع سیر و سلوک» از مهم‌ترین این موارد است.

امراض عقل

نصیر الدین طوسی ذیل عنوان امراض عقل، از رذیلت‌هایی نام برده است که سبب به فساد کشاندن فعالیت عقل و در نتیجه اخلال در فرایند معرفت می‌شوند. در این بحث می‌توان قوت رابطه عمل و معرفت در نظام اخلاقی محقق طوسی را مشاهده کرد. این امراض، عبارتند از:

۱. غضب که سبب ضعف قدرت تصمیم‌گیری می‌شود.
 ۲. خوف: این حالت از توقع امری مکروه یا انتظار امری محذور ناشی می‌شود که نفس قادر به دور کردن آن نیست، زیرا از انواع خوف، خوف از مرگ است که این حالت ناشی از جهل و از امراض عقل به‌شمار می‌آید. بنابراین، خوف ناشی از جهل است و راه علاج آن کسب معرفت است (همان: ۱۸۰ - ۱۹۰).
 ۳. شهوت: یکی دیگر از موانع معرفت، شهوت است. محقق طوسی شهوت را یکی از عظیم‌ترین اسباب نقص دین و کمی عقل می‌داند (همان: ۱۹۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۶).
 ۴. حسد: حسد از بزرگ‌ترین آفات عقل و اسباب اخلال در معرفت است. نصیر الدین طوسی ریشه این رذیلت را جهل می‌داند (همو، ۱۳۷۳: ۲۵).
- این دسته از رذیلت‌ها، هم در دسته رذیلت‌های عقلانی و هم در دسته رذیلت‌های اخلاقی قابل طبقه‌بندی هستند، زیرا گرچه رذیلت‌هایی مانند حسادت، غضب و خوف در

علم اخلاق جزو رذیلت‌های اخلاقی به‌شمار می‌رود، در اینجا با توجه به تأثیر بود یا نبود علم در شکل‌گیری این رذیلت‌ها، از زمره امراض عقل شمرده شده‌اند.

موانع سیر و سلوک

از نظر نصیر الدین طوسی غایت سیر و سلوک معرفت است. بنابراین، موانع سیر و سلوک، همان رذیلت‌هایی هستند که مانع معرفت‌اند. نصیر الدین طوسی این موانع را در دو دسته کلی گناه و شواغل و حجاب‌های ظاهری دسته‌بندی کرده است. منظور از گناه انجام‌دادن امور حرام دانسته‌شده در شریعت و ترک واجبات است. یکی دیگر از موانع سیر و سلوک، حجاب‌ها و شواغل ظاهری است. محقق طوسی هرچه را که موجب دوری از معرفت حقیقی و مانع معرفت است شاغل می‌نامد؛ بدین ترتیب، گناه و مشغولیت نفس به هر آنچه نباید، رهن طریق معرفت است و بسته به انواع و اقسامی که این امور دارند، در دسته رذیلت‌های اخلاقی و عقلانی طبقه‌بندی می‌شوند (همان).

برشمردن رذیلت‌های اخلاقی و عقلانی به عنوان امراض عقل و موانع سیر و سلوک، بیانگر تأثیر مستقیم این امور در معرفت است. اموری چون غضب، خوف، شهوت و حسد مهم‌ترین رذیلت‌های اخلاقی و گناه عقلانی به‌شمار می‌روند و البته خود نتیجه جهل به عنوان مهم‌ترین رذیلت عقلانی هستند. همچنین گناه یا گرفتاری به شواغل نیز که از موانع سیر و سلوک شمرده شده‌اند یا خود از رذیلت‌های عقلانی و اخلاقی‌اند و یا در آنها ریشه دارند که در هر دو حال، مانع معرفت، یعنی غایت سیر و سلوک می‌باشند.

تأثیر معرفت بر ملکات از نگاه نصیر الدین طوسی

تأکید محقق طوسی بر نقش معرفت در فضیلت‌ها و ملکات چنان است که این مسئله جزو پیش‌فرض‌های مباحث اوست. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد ملاکی که وی برای افتراق انسان و حیوان برمی‌شمارد تا حدی متفاوت از قول مشهور است. از نظر او، آن نوع از معرفت و اندیشه فاصل انسان و حیوان است که افزون بر انتخاب اختیاری، به انسان قدرت تمیز خوب و بد نیز می‌دهد. به بیان دیگر، معرفتی که فعل اخلاقی را شکل می‌دهد، فصل ممیز انسان و حیوان به‌شمار می‌رود.



الف) تأثیر معرفت بر فضایل

در ادامه محورهایی را که می‌توان در آثار نصیر الدین طوسی ناظر به تأثیر معرفت بر فضیلت‌ها تشخیص داد بررسی می‌کنیم.

این‌همانی معرفت و فضیلت

در نظام اخلاقی و معرفتی نصیر الدین طوسی، معرفت نه به‌عنوان خاستگاه فضیلت، بلکه عین فضیلت و شرف انسانی توصیف شده است تا آنجا که اختلاف انسان‌ها با یکدیگر به میزان معرفت آنان بستگی دارد. نصیر الدین طوسی شرف نفس را به علم می‌داند. از نظر ایشان، هر نفسی که قابلیت علمی از علوم را بیابد، شریف‌تر از نفوسی است که از آن علم بی‌بهره‌اند. در نتیجه با کسب معرفت و اعتلای نفس، آدمی به قرب الهی دست می‌یابد و بیش از پیش از فیض خاص پروردگار بهره‌مند می‌گردد. این بهره‌مندی، خود سبب دریافت علوم ربانی از عالم قدس ربوبی می‌گردد و ارتقای نفس در اثر این علوم فرد را به مقام خلیفه‌اللهی و ارشاد و هدایت دیگر خلایق می‌رساند:

معلوم است که نفس به قبول کمال علم از نفوس دیگر قوی‌تر افتد یا به نفوس حجتان بزرگ رسد که انسان به صفای جوهر خویش قابل فیض انور کلمه اعلیٰ شود و علم ربانی از دیگر نفوس ممتاز می‌گردد و نفوس خلایقی را که غرقه بحر هیولی و بسته‌بند طبیعت می‌باشد، با افادات و استفادات از ظلمت ضلالت خلاص می‌دهد (طوسی، ۱۳۶۳: ۲۶).

معرفت به نقص، سبب حرکت استکمالی

نصیر الدین طوسی معرفت را مساوق استکمال نفس بشری می‌داند (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۷). وی کمال را نتیجه نوعی علم و آگاهی انسان از نقص و نارسایی‌ای که در او هست تلقی می‌کند. انسانی که ناقص است، به شرطی در جهت رسیدن به کمال حرکت می‌کند که به نقص وجودی خویش معرفت یافته باشد (دینانی، ۱۳۸۶: ۵۱۳). بنابراین معرفت، گام نخست در حرکت استکمالی نفس انسان به‌شمار می‌آید. از منظر نصیر الدین طوسی علم به نقص سبب حرکت می‌شود و اصل کمال‌طلبی انسان از لوازم و فروع نقش معرفت در عمل تعریف می‌شود.



معرفت سبب پیدایش فضائل

از نظر نصیر الدین طوسی توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتحاد و وحدت آثار دستیابی به معرفت حقیقی و رسیدن به وصال مطلوب است. توکل، نتیجه نوعی معرفت و یقین است؛ بدین معنا که چون فرد یقین دارد خداوند متعال از او داناتر و تواناتر است، کار را به او وامی‌گذارد. رضا، خشنودی به اراده و فعل پروردگار است که ناشی از معرفت فرد به خیر مطلق بودن حق تعالی است. تسلیم نیز که بالاتر از رضاست چنین است. مرتبه بعد توحید است که نصیر الدین طوسی آن را نخستین شرط ایمان و کمال معرفت می‌داند. توحید بدان معناست که تنها یک نفر سزاوار پرستیدن است و غیر او همه حجاب‌اند. اتحاد و وحدت نیز که در مرحله بعد از تسلیم حاصل می‌شوند، به تبع از آثار معرفت به‌شمار می‌روند (همان: ۸۴ و ۹۳).

معرفت به‌عنوان عامل تکثر فضیلت‌ها در افراد

نصیر الدین طوسی معرفت را یکی از زمینه‌هایی می‌داند که سبب تکثر فضیلت‌ها در افراد مختلف می‌شود. او در اخلاق ناصری، آن‌گاه که به بیان مراتب فضیلت می‌پردازد، زمینه‌های تکثر فضائل در افراد را این‌گونه برمی‌شمارد: ۱. اختلاف طبایع؛ ۲. اختلاف عادات؛ ۳. تفاوت مدارج در علم، معرفت و فهم؛ ۴. اختلاف همت‌ها؛ ۵. تفاوت شوق و تحمل مشقت (طوسی، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۵). برشمردن تفاوت درجه علم و معرفت به‌عنوان عامل تکثر التباس به فضیلت در افراد، دلیل وثیق بر مؤثر بودن معرفت در ملکات و فضیلت‌ها از منظر نصیر الدین طوسی است.

تأثیر معرفت در رفع رذیلت‌ها

در نظام اخلاقی نصیر الدین طوسی همان‌گونه که معرفت و عقل، عامل محوری در کسب فضیلت‌ها و عدالت در سایه حاکمیت عقل و معرفت حاصل می‌شود، این نقش کلیدی برای عقل و معرفت در رفع رذایل نیز دیده می‌شود.

نقش معرفت در رفع رذایل عقلانی

همان‌گونه که گذشت در پی افراط و تفریط در کارکرد قوای نفس، رذیلت‌ها حاصل می‌شود. همچنین گذشت که وی انواعی را برای رذیلت‌های عقلانی نام برده و گفته است





از ترکیب این امراض، انواع بسیاری از رذیلت‌های نفسانی به وجود می‌آید. نصیر الدین طوسی تباه‌ترین امراض نظری را سه نوع حیرت، جهل بسیط و جهل مرکب دانسته است. راه علاج برای امراض یادشده به طور کلی به ازدیاد علم و معرفت در شاخه‌های مختلف علوم باز می‌گردد؛ برای نمونه، او علاج حیرت را ازدیاد معرفت و به‌ویژه فراگیری علم منطق و قیاسات سوفسطایی می‌داند. علاج جهل بسیط را توجه دادن افراد به ارزش علم و معرفت و آگاهی‌دادن به‌عنوان فصل ممیز انسان از دیگران خلق می‌داند و علاج جهل مرکب را که به نظر او هیچ رذیلتی تباه‌تر از آن وجود ندارد، اقتنای به علوم ریاضی مانند هندسه و حساب و ارتیاض به استدلال‌های آن می‌داند (طوسی، ۱۳۸۸: ۱۰۸ و ۱۰۹).

نقش معرفت در رفع رذیلت‌های اخلاقی

همان‌گونه که معرفت نقش اساسی در کسب فضیلت‌ها اخلاقی دارد و از آنجا که دو حد هر فضیلت، رذیلت است، همین مسئله بیانگر نقش معرفت در رفع رذایل است. غیر از این اصل کلی، رد پای نقش بنیادین معرفت در رفع رذیلت‌های اخلاقی را می‌توان در راه‌علاجی که وی برای رذیلت‌ها اخلاقی بیان می‌کند مشاهده کرد؛ برای نمونه، وی در درمان رذیلت اخلاقی «حزن» این حالت را نتیجه معرفت ناقص یا اشتباه فرد می‌داند و می‌گوید:

این حالت کسی را حادث شود که بقای محسوسات و ثبات لذات را ممکن بداند و وصول به جملگی مطالب و حصول مفقودات درد تحت تصرف را ناممتنع شمارد و اگر این شخص که به چنین مرضی مبتلا باشد، بر سر عقل شود و شرط انصاف را نگه دارد، داند که هرچه در عالم کون و فساد است، ثبات و بقای آن محال است و باقی اموری است که در عالم عقل باشد و از تصرف متضادات، خالی (همان: ۱۲۴).

نتیجه‌گیری

بررسی جوانب مختلف نظام اخلاقی نصیر الدین طوسی بیانگر نقش اساسی معرفت در شکل‌گیری ملکات نفسانی و همچنین نقش قوام‌بخش ملکات در بهره‌مندی نفس از معارف می‌باشد. نخستین شاخصه نظام اخلاقی وی را می‌توان در نقش تمییزی نفس انسان در مورد فعل اخلاقی دانست که وی این نقش را حد فاصل انسان و حیوان معرفی می‌کند. ارتباط متقابل معرفت و فعل اخلاقی در نظام اخلاقی محقق طوسی در محورهای مختلفی توضیح

داده شده است. ارتباط معرفت و فعل اخلاقی بسان ماده و صورت، بسان مبدأ و تمام و نقش تداخلی آنها به عنوان قسم یکدیگر، بیانگر ارتباطی است که از نوعی اتحاد وجودی میان این دو شاخصه وجود انسانی (معرفت و ملکات نفسانی) پرده برمی دارد.

از سوی دیگر، نصیر الدین طوسی در بیان اقسام فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، افزون بر بیان فضایل و رذایل اخلاقی، انواعی از شاخصه‌های قوت و ضعف قوه عقل در مسیر کسب معرفت را به تفصیل نام می‌برد که آشکارا با توجه به معرفت‌شناسی اخلاقی معاصر می‌توان آن را از مصداق‌های فضایل عقلانی برشمرد. در آثار محقق طوسی تأثیر ملکات نفسانی بر معرفت در موضوع‌های مختلفی بررسی شده است. در فرایند کسب معرفت، معرفت‌بخشی عقل فعال در گرو زمینه‌سازی فضیلت‌ها و ملکات نفسانی معرفی شده است. همچنین در تبیین مراحل سیر و سلوک، «معرفت» غایت سیر و سلوک بیان شده است. افزون بر این، آنجا که نصیر الدین طوسی آداب المتعلمین را برمی‌شمارد و از مسائل اخلاقی همچون تزکیه، توکل و... به عنوان شرط حصول معرفت یاد می‌کند، می‌توان نقش اخلاق در معرفت را به عیان مشاهده کرد.

از همین روی، نقش معرفت در ملکات نفسانی نیز به عنوان امری مقوم تعریف شده است. در این راستا، از معرفت به عنوان عاملی یاد می‌شود که درجات و انواع مختلف آن، تکرر انواع مختلفی از فضیلت‌ها را در افراد موجب می‌شود. افزون بر این، نصیر الدین طوسی نقش معرفت را به عنوان سبب پیدایش فضیلت‌ها و نقش آن را در رفع رذیلت‌های اخلاقی نیز بررسی کرده است.



کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶)، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، تهران: هرمس.
۲. بائر، جیسون و رسول تیموری (۱۳۸۶)، «فضیلت‌ها فکری، جستاری در معرفت‌شناسی تنظیمی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۲.
۳. جوادپور، غلامحسین و محسن پورجوادی (۱۳۹۳)، «چیستی فضیلت‌ها عقلانی و نسبت‌سنجی آن با فضیلت‌ها اخلاقی»، پژوهش نامه اخلاق، ش ۲۳.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، دروس معرفت نفس، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. حلی، یوسف ابن مطهر (۱۳۹۸)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: اسلامیه.
۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیهاث للمحق الطوسی، چاپ اول، قم: بلاغه.
۷. _____ (۱۳۸۳)، اجوبه المسائل النصیریة، به‌اهتمام عبد الله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۸. _____ (۱۳۸۸)، آداب المتعلمین، تحقیق و ترجمه عبد الرسول چمن‌خواه و اسماعیل ارسن، تهران: روزبهان.
۹. _____ (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت: دار الاضواء.
۱۰. _____ (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینویی، علی‌رضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۱. _____ (۱۴۱۳)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۲. _____ (۱۳۷۳)، اوصاف الاشراف، مقدمه و تصحیح سیدمهدی شمس، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۴۱)، رساله گشایش‌نامه، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.



۱۴. _____ (۱۳۶۳)، روضه التسليم يا تصورات، مقدمه و تصحيح ايوانف، چاپ اول،

تهران: جامی.

۱۵. _____ (۱۴۰۵)، مصارع المصارع، تحقيق حسن معزی، چاپ اول، قم: مكتبة آية الله

مرعشی.

۱۶. _____ (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

۱۷. رازی، قطب الدين (۱۳۸۱)، الالهيات مع المحاکمات، تهران: ميراث مکتوب.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

هک کردن و نفوذ به سیستم‌های رایانه‌ای از منظر اخلاقی

* علیرضا آل‌بویه

** زینب آل‌بویه

چکیده

استفاده از سیستم‌های رایانه‌ای و اتصال آنها از طریق شبکه و اینترنت، منجر به ایجاد مشکلات امنیتی بسیاری در رایانه‌ها شده است. توسعه روز افزون فناوری‌ها و روند فزاینده اتکای انسان‌ها به رایانه‌ها برای انجام کارهای حیاتی خود، حاکی از آن است که مشکلات امنیتی آینده ممکن است پیامدهای جدی‌تری را نسبت به رخدادهای امروزی در پی داشته باشد. یکی از تأثیرگذارترین مهارت‌ها برای برقراری امنیت در فضای مجازی، مهارت هک کردن و نفوذ به سیستم‌ها است. هک انواع مختلفی دارد که بنظر می‌رسد برخی از آنها اخلاقی و برخی غیر اخلاقی باشند. ملاک اخلاقی بودن یا نبودن هک می‌تواند انگیزه هکر و چگونگی استفاده او از این مهارت باشد. برخی از افراد می‌گویند تا زمانی که هک هیچ آسیب جدی در پی نداشته باشد، نفوذ می‌تواند موجب توسعه امنیت سیستم‌ها شود، اما بسیاری از افراد با این نظر مخالف بوده و معتقدند که نفوذ تقریباً همیشه آسیب‌رسان بوده و اشتباه است. با توجه به تأثیر امنیت فضای مجازی در زندگی روزمره انسان‌ها و نیز اهمیت زیست اخلاقی، در این مقاله به بررسی هک کردن از منظر اخلاقی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق حرفه‌ای، امنیت، اخلاق هک، حریم خصوصی، هکر، فضای مجازی.

alireza.alebouyeh@gmail.com

z.alebouyeh@gmail.com

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

** کارشناسی ارشد مهندسی کامپیوتر و پژوهشگر جامعه الزهراء

۱۰۴



فصلنامه
فلسفه و الهیات

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴

مقدمه

رشد روزافزون فناوری‌ها و اتکای سازمان‌ها و دولت‌ها به آنها سبب ایجاد مسائل امنیتی و اخلاقی جدیدی در حوزه فناوری اطلاعات شده است. مایک مارتین (Mike Martin) می‌گوید: «فناوری تأثیر عمیقی در جهان معاصر دارد و مهندسان نقش محوری در توسعه فناوری دارند. برای حفظ ایمنی، سلامت و رفاه جامعه، مهندسان باید تعهد اخلاقی داشته باشند تا بتوانند با مسائل دشوار اخلاقی که با آنها مواجه می‌شوند، دست و پنجه نرم کنند» (Martin, 2005: xiii).

امروزه عملکرد صحیح سازمان‌ها و دولت‌ها به امنیت و صحت اطلاعاتی وابسته است که در رایانه‌ها ذخیره شده است که در صورت نفوذ به این سیستم‌ها و دسترسی به اطلاعات آنها، آسیب‌های جدی و جبران‌ناپذیری به عملکرد سازمان‌ها و دولت‌ها وارد می‌شود و حتی گاهی ممکن است امنیت ملی به خطر افتد. یکی از چالش‌هایی که فناوری اطلاعات با آن مواجه است، مسئله هک کردن رایانه‌ها و شبکه‌ها است.

کارشناسان امنیتی سازمان‌ها با نفوذ به سیستم‌ها و شبکه سازمان می‌توانند نقاط آسیب‌پذیر سیستم‌ها را پیدا کرده و به این ترتیب، راهکارهایی را برای افزایش امنیت شبکه ارائه دهند. بنابراین، مهارت هک و نفوذ مانند یک شمشیر دو لبه است و به همان میزان که می‌تواند برای امنیت سیستم‌ها مفید باشد، نیز می‌تواند تهدید بزرگی برای آنها به‌شمار آید. در سال‌های اخیر به دلایل مختلفی هک و نفوذ به رایانه‌ها به‌طور چشم‌گیری افزایش یافته است و می‌توان گفت تقریباً هیچ سیستمی از دست هکرها و نفوذهایشان در امان نیست. برخی افراد که در دنیای واقعی به حریم خصوصی افراد و حقوق آنها احترام می‌گذارند، به محض ورود به فضای مجازی به راحتی حریم خصوصی افراد را نقض کرده و به خود اجازه می‌دهند که بدون اجازه وارد سیستم دیگران شده و اطلاعات آنها را بررسی کنند. اغلب هکرها ادعا می‌کنند که کارهای آنها غیراخلاقی نیست، چون به انسان‌ها صدمه نمی‌زند.

گفتنی است امروزه بحث اخلاق هک کردن از منظرهای مختلفی از جمله منظر عقلی و الهیاتی بررسی می‌شود که در این مقاله تنها از منظر عقلی به این موضوع پرداخته‌ایم؛ گرچه جنبه‌های مختلف این بحث به لحاظ الهیاتی نیز زمینه کار بسیاری دارد.



لزوم بررسی اخلاق هک کردن

در سال‌های اخیر به دلایل مختلفی جرایم سایبری و نفوذ به سیستم‌ها به طور چشمگیری افزایش یافته است. هکرها برای انجام دادن اعمال خود انگیزه‌های مختلفی دارند. برخی از آنها برای سرقت و انتقام، برخی برای به دست آوردن مهارت‌های لازم در برنامه‌نویسی و پیدا کردن نقص‌های امنیتی سیستم‌ها و برخی دیگر برای به دست آوردن اطلاعات به سیستم‌ها نفوذ می‌کنند. بدون در نظر گرفتن دلایل و انگیزه‌های آنها برای نفوذ به سیستم‌ها، هک کردن آسیب‌ها و خسارت‌های زیادی به جامعه وارد می‌کند. این خسارت‌ها شامل از دست دادن اطلاعات و فاش شدن اطلاعات محرمانه، نقض حریم خصوصی، نادیده گرفتن مالکیت معنوی، خسارت‌های اقتصادی و... است.

در مورد از دست دادن اطلاعات، هکرها پس از نفوذ به سیستم‌ها، در بسیاری از موارد داده‌ها را تغییر می‌دهند و یا آنها را از روی سیستم حذف می‌کنند. از دست دادن اطلاعات و یا فاش شدن اطلاعات محرمانه می‌تواند موجب ایجاد مسائل امنیتی بسیار مهمی گردد. حتی سازمان‌های بزرگی همچون پلیس بین‌الملل، پنتاگون^۱ و ناسا^۲ هم در طی سال‌های گذشته بارها درگیر این مسائل بوده‌اند.^۳

در مورد حریم خصوصی افراد، زمانی که هکرها به سیستم‌ها نفوذ می‌کنند، می‌توانند به کلیه اطلاعات درون آنها دسترسی داشته باشند. از آنجا که اطلاعات ذخیره شده در سیستم‌ها اطلاعات شخصی، حرفه‌ای و حتی اطلاعات مالی افراد است، با از دست دادن این اطلاعات خصوصی آسیب‌های زیادی به افراد می‌رسد. نقض حریم خصوصی افزون بر خسارت‌های مالی در بسیاری از موارد صدمات روانی جبران‌ناپذیری را نیز برای افراد به وجود می‌آورد.

۱. مرکز و مقر فرماندهی وزارت دفاع ایالات متحده آمریکا (Pentagon)

۲. ناسا (National Aeronautics and Space Administration) مخفف سازمان ملی هوانوردی و فضایی آمریکا است که مجری طرح‌های ملی ایالات متحده در زمینه برنامه‌های فضایی و همچنین مسئول مدیریت و اجرای پژوهش‌های تجاری و نظامی در زمینه هوا - فضا است.

۳. برای مثال، در آگوست ۲۰۱۵م. هک‌های روسی ایمیل‌های پنتاگون را هک کرده و هکرها توانسته‌اند به ایمیل‌های کارمندان نظامی و غیرنظامی شاغل در پنتاگون دسترسی پیدا کنند.

(<http://www.usatoday.com/story/news/nation/2015/08/06/russia-reportedly-hacks-pentagon-email-system/31228625/>)

همچنین هک‌های ایرانی (شرکت امنیتی آشیانه) در سال ۱۳۸۵ سایت ناسا را هک کردند

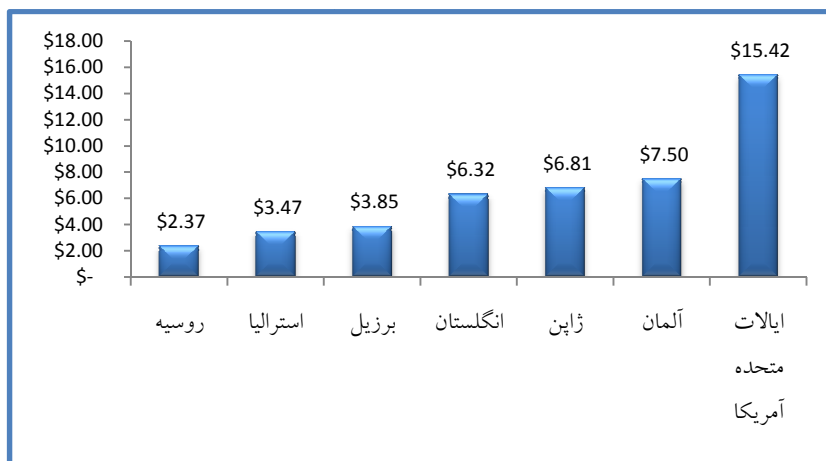
(<http://www.ashiyane.ir/archive.php?id=2>).



شاید مشخص‌ترین خسارتی که ممکن است با نفوذ به سیستم‌ها رخ دهد، خسارت اقتصادی است. شرکت HP، یکی از معتبرترین شرکت‌ها در زمینه فناوری اطلاعات، در سال ۲۰۱۵م. بر فعالیت‌های ۵۸ سازمان در بخش‌های خصوصی و دولتی آمریکا مطالعاتی انجام داد و در این مطالعات به بررسی خسارت‌های اقتصادی ناشی از جرایم سایبری و هک در کشورهای مختلف پرداخت. این مطالعات که در کشورهای آمریکا، انگلستان، آلمان، استرالیا، ژاپن، روسیه و برزیل صورت گرفت، نشان داد که تعداد و شدت حملات در سال‌های اخیر افزایش یافته است. این حملات شامل سرقت حق مالکیت معنوی سازمان‌ها، مصادره حساب‌های بانکی آنلاین، ایجاد و پخش ویروس‌ها در رایانه‌های دیگر، انتشار اطلاعات تجاری محرمانه در اینترنت و اختلال در زیرساخت‌های ملی و حیاتی یک کشور است (2015 Costs of Cyber Crime Study: United States, 2).

هزینه‌ای که سازمان‌ها در برابر حملات سایبری پرداخت می‌کنند، شامل هزینه‌های تشخیص حملات، مدیریت و اجرای واکنش مناسب در برابر حمله و بازیابی اطلاعات سیستم‌ها می‌شود. خسارت دیگر در اثر حملات به سازمان‌ها و شرکت‌ها، از دست دادن مشتریان پس از هر حادثه است که چه‌بسا به دست آوردن اعتماد و جلب رضایت آنها کار دشواری باشد (ibid).

این مطالعه بر روی ۲۵۰ سازمان از کشورهای ذکر شده صورت گرفته است. نمودار زیر خسارت‌های اقتصادی ناشی از جرایم سایبری در این کشورها را نشان می‌دهد (3: ibid).



نمودار ش ۱: خسارت‌های اقتصادی ناشی از جرایم سایبری در کشورها (4: ibid).^۱

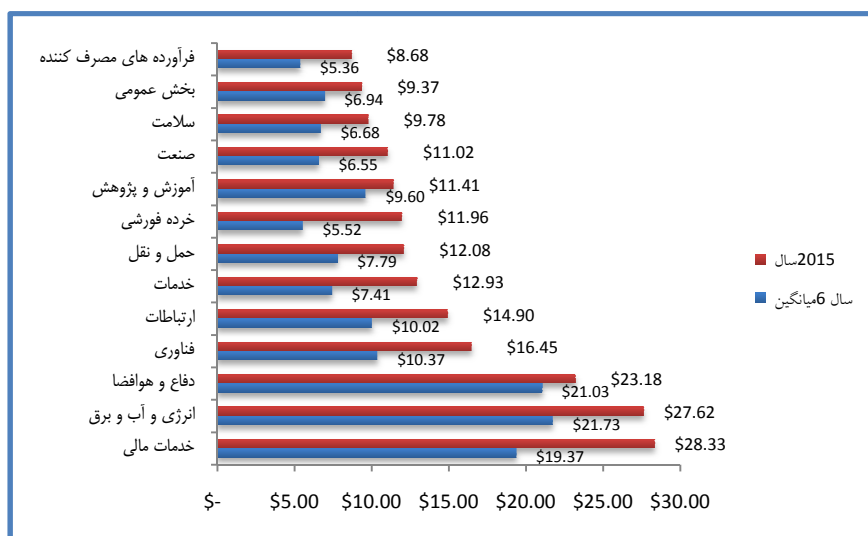
۱. (اعداد بر حسب میلیون دلار است).



نظر

هک کردن و نفوذ به سیستم‌های رایانه‌ای از منظر اخلاقی

نمودار فوق نشان می‌دهد که بیشترین هزینه‌های اقتصادی ناشی از جرایم سایبری در ایالات متحده آمریکا و نزدیک به ۱۵ میلیون دلار و کمترین خسارت برای روسیه بوده است. خسارت‌های ناشی از هک و جرایم سایبری منحصر در شرکت‌های اقتصادی نبوده، بلکه بر تمام سازمان‌های خصوصی و دولتی تأثیر نهاده است و تقریباً هیچ سازمان و شرکتی از نفوذ هکرها در امان نبوده است. نمودار شماره ۲ افزایش خسارت‌های اقتصادی ناشی از جرایم سایبری در سال ۲۰۱۵ نسبت به متوسط خسارت‌ها در ۶ سال گذشته را نشان می‌دهد (ibid.: 11).



نمودار ش ۲: هزینه سالانه جرایم رایانه‌ای برای بخش‌های مختلف (ibid.:11).

با توجه به آسیب‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ناشی از هک و کافی نبودن بازدارندگی قوانین جرایم رایانه‌ای و همچنین با در نظر داشتن این نکته که هکرها معمولاً به گونه‌ای عمل می‌کنند که قابل شناسایی نباشند و اعمال آنان نیز تا حدودی قابل ردیابی در مراجع قضایی نیست، نیاز به بررسی اخلاقی این موضوع به شدت احساس می‌شود، چون ضمانت اجرای اخلاق، وجدان درونی افراد است، برخلاف حقوق که ضمانت اجرای آن بیرونی است. افزون بر اینکه برخی از هکرها حتی کار خود را اخلاقی نیز جلوه می‌دهند. حال برای روشن شدن موضوع، به بررسی انواع هکرها می‌پردازیم.



انواع هکرها

هکرها بر اساس نوع فعالیت و اهدافشان به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

هک‌های کلاه سفید

هک‌های کلاه سفید (White hat hackers) هک‌هایی هستند که با نیت خوب به سیستم‌ها نفوذ می‌کنند. دلیل کار این هکرها بررسی امنیت سیستم‌هاست که در جامعه امنیت رایانه‌ای به آن تست نفوذ (Penetration Test) می‌گویند. به این هکرها هک‌های قانون‌مند یا هک‌های اخلاقی (Ethical Hacker) نیز می‌گویند و حتی در سراسر دنیا مدارک معتبری نیز با عنوان «گواهی‌نامه هک قانون‌مند» (Certified Ethical Hacking (CEH)) وجود دارد. این افراد غالباً به‌عنوان کارشناسان امنیتی در سازمان‌ها و شرکت‌ها مشغول به کار می‌شوند (Graves, 2010: 4). این افراد با شرکت‌ها و سازمان‌ها قرارداد بسته و تلاش می‌کنند تا با رعایت کلیه اصول هک اخلاقی به سیستم‌ها نفوذ کرده و نقاط ضعف آنها را شناسایی کنند. این گروه به هک‌های خوب معروف‌اند و نه تنها برای جامعه مضر نیستند، بلکه به امن کردن سیستم‌ها کمک می‌کنند. معمولاً هک‌های کلاه سفید در سراسر دنیا به صورت آزادانه و قانونی به فعالیت می‌پردازند (Young, 2004: 66).

هک‌های کلاه سفید در واقع بر دو گروه‌اند: گروه اول کارشناسان امنیتی سازمان‌ها هستند و جزو کارمندان سازمان‌ها به‌شمار می‌آیند. این گروه برای اینکه امنیت سیستم‌ها و شبکه سازمان را بررسی کنند و نقاط ضعف امنیتی آنها را به دست آورند، باید در کلیه سیستم‌های سازمان تست نفوذ انجام دهند. تست نفوذ در واقع یافتن نقاط ضعف سیستم‌ها و راه‌های نفوذ به آنهاست. البته در این نفوذها هیچ‌گونه آسیبی به سیستم‌ها نمی‌رسد. این گروه از هکرها برای انجام دادن تست نفوذ از مقام عالی‌رتبه سازمان اجازه کتبی دریافت می‌کنند و به‌هنگام اتمام کار تست نفوذ در سیستم‌ها، با ارائه گزارشی نقاط ضعف سیستم‌ها و شبکه سازمان را به اطلاع مدیر سازمان و مسئول فناوری اطلاعات سازمان می‌رسانند تا برای امن کردن سیستم‌ها و زدودن نقاط ضعف امنیتی آنها اقدام گردد.

گروه دوم هک‌های کلاه سفید افرادی هستند که جزو کارمندان سازمان‌ها نیستند، بلکه عضو شرکت‌های امنیتی هستند که برای انجام دادن تست نفوذ روی سیستم‌های سازمان‌ها با



آنها قرارداد می‌بندند و پس از دریافت مجوز کتبی از مقام عالی سازمان کار خود را شروع می‌کنند. شیوه کار این گروه نیز دقیقاً شبیه گروه اول است. با توجه به مطالب پیش گفته مشخص است که اعمال هکرهای کلاه سفید به دلیل اینکه با اجازه مدیر سازمان‌ها و طبق قانون صورت می‌گیرد و هیچ آسیبی هم به سیستم‌ها نمی‌رساند، از لحاظ اخلاقی درست است.

هکرهای کلاه سیاه

هکرهای کلاه سیاه (Black hat hackers) افرادی هستند که با نیت‌های غیراخلاقی به سیستم‌ها نفوذ کرده و کارهای مخرب انجام می‌دهند. این گروه از هکرها طبق قوانین مجرم شناخته می‌شوند. این گروه، خراب‌کارترین نوع هکرها هستند که پس از نفوذ به رایانه‌ها اطلاعات آنها را سرقت کرده و یا تخریب می‌کنند (Young, 2004: 67; Graves, 2010: 4).

نیت هکرهای کلاه سیاه، سرقت، خراب‌کاری و ایجاد اختلال، انتقام، جعل اطلاعات، شنود و دستکاری اطلاعات است. اغلب اعمال هکرهای کلاه سیاه سبب خسارت‌های مالی و حتی جانی می‌شود. این هکرها گاهی برای جاسوسی دولت‌ها و شرکت‌ها نیز استخدام می‌شوند. بنابراین، نفوذ هکرهای کلاه سیاه به لحاظ اخلاقی نادرست است؛ هم به این دلیل که نیت سوء داشته‌اند و هم اینکه خود اعمالشان نیز به لحاظ اخلاقی نادرست بوده است، چون سرقت، خراب‌کاری، انتقام، جعل اطلاعات و... به خودی خود به لحاظ اخلاقی نادرست است. به بیان دیگر، نه تنها در هکرهای کلاه سیاه حسن فاعلی در کار نیست، بلکه حسن فعلی نیز تحقق ندارد.

هکرهای کلاه خاکستری

هکرهای کلاه خاکستری (Gray hat hackers) در میان هکرهای کلاه سفید و کلاه سیاه هستند. این گروه از هکرها از داده‌های دیگر سیستم‌ها بهره می‌برند، ولی صدمه‌ای به سیستم وارد نمی‌کنند. آنها غالباً به نیت یادگرفتن چیزهای جدید و کنجکاوی‌های فنی در اینترنت جست‌وجو کرده و وضعیت امنیتی سایت‌ها و سرورها را بررسی می‌کنند (Young, 2004: 66). هکرهای کلاه خاکستری گاهی با کشف یک نقص امنیتی آن را به مدیر آن سیستم اطلاع می‌دهند و حتی گاهی پیشنهاد همکاری برای حل مشکل را نیز به مدیر سیستم می‌دهند.



یکی از تفاوت‌های اصلی میان هکرهای کلاه‌خاکستری با هکرهای کلاه‌سفید، موضوع «اجازه» خواستن است. چه‌بسا نیت یک هکر کلاه‌خاکستری خوب باشد، ولی نکته مهم این است که او بدون اجازه وارد سیستم و حریم خصوصی دیگران می‌شود (Graves, 2010: 4). بسیاری از هکرهای کلاه‌خاکستری تصدیق می‌کنند که چه‌بسا کپی کردن، دست‌کاری کردن و تغییر دادن اطلاعات رایانه‌ها نادرست باشد و در مواقعی حتی به افراد آسیب برساند، ولی می‌گویند از طریق نفوذ به سیستم‌ها، به رایانه‌ها و اطلاعات درون آنها هیچ آسیبی نمی‌رسانند. از نظر هکرهای کلاه‌خاکستری عمل هک کردن از نظر اخلاقی نادرست نیست، ولی ممکن است استفاده از اطلاعات به‌دست آمده از طریق هک کردن نادرست باشد.

استدلال‌های هکرهای کلاه‌خاکستری

هکرهای کلاه‌خاکستری برای توجیه اخلاقی نفوذهای خود، استدلال‌هایی را بیان می‌کنند که در ادامه به بررسی و نقد آنها پرداخته می‌شود.

استدلال اول: آزادی اطلاعات

یکی از مشهورترین استدلال‌های هکرها برای توجیه مجاز بودن نفوذهای خود، آزادی اطلاعات است. اغلب هکرها از اصول اخلاقی‌ای پیروی می‌کنند که هم رفتار آنها را هدایت کرده و هم نفوذهایشان را به لحاظ اخلاقی توجیه می‌کند. طبق این اصول اخلاقی، همه اطلاعات باید آزاد باشد. اصول اخلاقی هکرها که لوی (Levy) در سال ۱۹۸۴ ارائه داده است عبارتند از:

الف) دسترسی به رایانه‌ها و هر چیزی که ممکن است به افراد چیزی را در مورد چگونگی کارکرد جهان بیاموزد، باید نامحدود و کامل باشد.

ب) تمام اطلاعات باید برای عموم افراد آزاد و در دسترس باشد و از پنهان‌کاری باید اجتناب شود (Levy, 1994: 33).

به گفته کلاه‌خاکستری، انگیزه اولیه آنها برای نفوذ به سیستم‌ها یادگیری بیشتر در مورد چگونگی کارکرد سیستم‌ها، اشکال‌زدایی و توسعه امنیت آنهاست، نه آسیب‌زدن به سیستم‌ها. آنها برای یادگیری نیاز دارند که به اطلاعات و منابع شبکه دسترسی داشته باشند. در واقع هکرها به یادگیری و کنجکاوی در رایانه‌ها علاقه شدیدی دارند. حال اگر شما به





اطلاعاتی که برای یادگیری و توسعه امنیت سیستم‌ها لازم است دسترسی نداشته باشید، چگونه می‌توانید سیستمی را تعمیر کنید یا امنیت آن را توسعه دهید؟ بنابراین، از دیدگاه هکرها باید سیستمی باز داشته باشیم که دسترسی به اطلاعات برای همه آزاد باشد و هیچ مرزی میان یک هکر و اطلاعات و تجهیزات مورد نیاز که او برای افزایش دانش خود و توسعه سیستم‌ها وجود نداشته باشد (Denning, 1990: 4,5).

ادعای اصلی نظریه پردازان آزادی اطلاعات این است که ما برای تصمیم‌گیری در تمامی جنبه‌های زندگی خود به اطلاعات نیاز داریم. در تصمیم‌گیری برای خرید یک ماشین مناسب، در تصمیم‌گیری برای انتخاب رشته دانشگاهی و یا برای انتخاب شایسته میان کاندیداهای انتخابات، ما به اطلاعاتی مانند اطلاعات فنی اتومبیل‌ها، چشم‌انداز شغلی در رشته‌های مختلف و یا رزومه کامل در مورد هر کدام از کاندیداهای انتخاباتی نیاز داریم (Jennings, 1992: 8). در غیر این صورت، نمی‌توانیم انتخابی منطقی و به‌هنگام داشته باشیم. استدلال آزادی اطلاعات چهار اشکال عمده دارد:

این استدلال در مورد تمام اطلاعات صدق نمی‌کند. درست است که برای تصمیم‌گیری‌های درست، باید برخی از اطلاعات آزاد باشند، ولی ارزش‌های انسانی و ارزش‌های جامعه ما با آزادی کامل اطلاعات ناسازگار است. سه دسته اطلاعات نباید آزادانه در دسترس باشند:

الف) حریم خصوصی افراد: حریم خصوصی حقی است که همه افراد برای آن احترام قائل‌اند. اطلاعات حساب‌ها و کارت‌های بانکی، اطلاعات و عکس‌های خانوادگی، نتیجه پژوهش‌های افراد و... از اطلاعاتی هستند که جزو حریم خصوصی افرادند و نباید به‌سادگی در اختیار دیگران قرار گیرند، چون در غیر این صورت، امنیت مالی و روانی افراد تحت تأثیر قرار خواهد گرفت.

ب) امنیت ملی: برخی اطلاعات طبقه‌بندی شده دفاعی و ملی کشورها باید محرمانه بمانند، در غیر این صورت، امنیت ملی آنها به خطر می‌افتد.

ج) سرمایه‌داری و ارزش اطلاعات: اگر امکان مخفی نگه‌داشتن اطلاعات تجاری وجود نداشته باشد، فضای رقابتی و توسعه از میان خواهد رفت و بی‌گمان سیستم اقتصادی با مشکل مواجه خواهد شد (Jennings, 1992: 8,9).

اعتقاد به این دیدگاه، نقض حریم خصوصی را در پی خواهد داشت. این دیدگاه موجب پیدایش مسائل نگران کننده‌ای درباره حریم خصوصی می‌شود؛ یعنی اگر تمام اطلاعات آزاد باشد، دیگر حریم خصوصی‌ای وجود ندارد و هر کسی که بخواهد می‌تواند به خصوصی‌ترین اطلاعات افراد دسترسی داشته باشد (Spafford, 1992: 4).

اشکال دیگر این استدلال، خدشه وارد کردن به درستی اطلاعات است. امروزه اعتماد انسان‌ها و سازمان‌ها به فناوری اطلاعات و رایانه‌ها روز به روز بیشتر می‌شود و کلیه اطلاعات، حتی حیاتی‌ترین و سزای‌ترین آنها در رایانه‌ها ذخیره می‌شوند. این اطلاعات شامل اطلاعات بانک‌ها، سازمان‌های پزشکی، سازمان‌های دولتی، اطلاعات نظامی، دفاعی و... است. بنابراین، جامعه ما بر اطلاعاتی مبتنی است که درستی آنها باید تضمین شده باشد و حال آنکه آزادی اطلاعات به این معناست که هر کسی می‌تواند به اطلاعات دسترسی داشته و در صورت لزوم حتی آنها را تغییر دهد. پس دیگر مالکیتی برای اطلاعات وجود نخواهد داشت و پدیدآورندگان اطلاعات هیچ حقی برای نگهداری و بهره‌برداری از آنها ندارند.

اطلاعات بانکی، اطلاعات پزشکی، اطلاعات دفاعی و... از مواردی هستند که همواره باید درستی آنها مراقبت شود. پس اگر لازم باشد کسی درستی اطلاعات و دسترسی افراد به چنین اطلاعاتی را مراقبت کند، مشخص است که اطلاعات دیگر آزاد نیست. اگر چنین کنترلی وجود نداشته باشد، به طبع نمی‌توانیم به درستی اطلاعات اعتماد کنیم. به سادگی قابل تصور است که چنین فلسفه‌ای چه قدر آسیب و هرج و مرج در دنیای ما ایجاد خواهد کرد. بی‌گمان در دنیایی که امکان وجود افراد بی‌دقت و غیراخلاقی وجود دارد، «آزاد» دانستن تمام اطلاعات غیر اخلاقی است (Spafford, 1992: 4).

چهارمین اشکال استدلال آزادی اطلاعات، نقض مالکیت معنوی است. مطابق این استدلال، دیگر مفهوم مالکیت معنوی وجود نخواهد داشت. فردی که با صرف هزینه و زمان زیاد اطلاعاتی را جمع‌آوری کرده و یا نرم‌افزاری را نوشته است، این اطلاعات و یا نرم‌افزار به طبع دارای او به‌شمار می‌آید، ولی ادعای آزادی اطلاعات، دیگر مالکیتی برای فرد قائل نیست و این امر به نابودی ارزش‌های اخلاقی، زیان اقتصادی و جلوگیری از بروز خلاقیت در جامعه خواهد انجامید (Spafford, 1992: 4; Tavani, 2004:159; سعیدی، ۱۳۹۲: ۱).



بنابراین، مطابق استدلال‌های اقتصادی نیز می‌توان چنین فلسفه‌ای را به چالش کشید. در نتیجه استفاده از این دیدگاه خام برای توجیه نفوذهای رایانه‌ای و اخلاقی نشان دادن آنها آشکارا نادرست است.

استدلال دوم: استدلال امنیتی

این استدلال رایج‌ترین استدلالی است که هکرهاى کلاه‌خاکستری برای توجیه اخلاقی نفوذهای خود به کار می‌برند. به باور بسیاری از آنها که فعالیت‌هایشان نه تنها به زیان جامعه نیست، بلکه با آشکار کردن نقاط ضعف سیستم‌ها به سود امنیت سیستم‌ها و جامعه است (Baird, 1987: 7). در واقع، دفاع رایج آنان این است که آنها تنها برای تست امنیتی و شناسایی نقاط ضعف امنیتی سیستم‌ها به آنها نفوذ می‌کنند. مطابق این استدلال، برخی از هکرها امن کردن سیستم‌های دیگران را وظیفه خود می‌دانند و برای انجام دادن این کار بدون اجازه آنها به سیستم‌هایشان نفوذ می‌کنند. این افراد اعتقاد دارند که با انجام این کار، به ارائه یک خدمت عمومی می‌پردازند و از همین رو، اعمال آنها به لحاظ اخلاقی درست باشد.

اشکالات استدلال امنیتی

بر این استدلال نیز اشکال‌هایی وارد کرده‌اند؛ از جمله اینکه:

۱. این ادعا که «من تنها امنیت سیستم را بررسی می‌کنم و به آن آسیب نمی‌رسانم» دفاعی معتبر نیست. تصور کنید به خانه برگشته‌اید و این یادداشت را روی در یخچال خود مشاهده می‌کنید: «من امنیت کلیه درهای خانه شما را بررسی کردم و متوجه شدم که قفل یکی از درهای شما خراب است. نگران نباشید من هیچ چیزی برنداشتم. شما برای امنیت خانه خود باید قفل درب خود را تعمیر کنید». آیا با دیدن این مطلب شما احساس نمی‌کنید که به خانه شما تجاوز کرده‌اند؟ بی‌گمان شما چنین احساسی را خواهید داشت (Föttinger, 2004: 4,5). درست است که چیزی از وسایل خانه شما به سرقت نرفته و به ظاهر نیت فرد وارد شده به خانه خیر بوده است، ولی شما پس از دیدن آن یادداشت دیگر در خانه خود احساس امنیت و آرامش نخواهید کرد، چون فردی غیرمجاز به حریم خصوصی خانه شما وارد شده است و حریم خصوصی شما را نقض کرده است.
۲. افرادی که می‌خواهند مشکل امنیتی یک سیستم را گزارش دهند، لازم نیست از



طریق هک کردن و آسیب رساندن به سیستم‌ها آن مشکل را گزارش کنند. این روش هشدار، دقیقاً مانند آن است که فردی برای هشدار دادن امکان خطر آتش‌سوزی در یک مرکز خرید آن مرکز را به آتش بکشد و عمل خود را این‌گونه توجیه کند که اگر چنان نمی‌کردم، آتش‌نشانی به هشدارهای من درباره خطر آتش‌سوزی توجهی نمی‌کرد (Spafford, 1992: 5).

۳. یکی از نقص‌های این استدلال آن است که به طور کامل عوامل فنی و اقتصادی‌ای را که مانع به روزرسانی بسیاری از سایت‌ها و یا اصلاح امنیتی نرم‌افزارشان می‌شود، نادیده می‌گیرد. ممکن است همه سایت‌ها و سازمان‌ها منابع لازم را برای ارتقای امنیتی و رفع نواقص سخت‌افزارها و نرم‌افزارهای خود نداشته باشند. نفوذ به سیستم‌ها با این استدلال که قربانی قفل ضعیفی به کار برده و در نتیجه، گویی خود خواهان آن بوده است که دیگران با نفوذ به سیستم او نقص امنیتی آن را گوشزد کنند، به لحاظ اخلاقی و قانونی موجه نیست (Spafford, 1992: 6). برای مثال، چه‌بسا کارشناس امنیت فناوری اطلاعات در یک سازمان، نقص امنیتی سیستمی را پیدا کرده و مدیران سازمان نیز از این نقص اطلاع دارند، ولی به سبب کمبود بودجه در حال حاضر نمی‌توانند نقص امنیتی را برطرف کرده و یا سیستم امنیتی خود را به روز رسانی کنند. در نتیجه، تلاش هکرها در نفوذ به این سیستم‌ها برای وادار کردن صاحبان آنها به ارتقای ساختار امنیتی سیستم‌هایشان، زشت و قابل سرزنش است.

۴. در مورد نفوذ به سیستم‌ها، در نگاه اول شاید تصور شود که نفوذ هک‌رایی که قصد هشدار نقص‌های امنیتی سیستم‌ها را دارند، از نظر اخلاقی درست باشد، چون آنها با هشدار به صاحبان سیستم‌ها کمک می‌کنند تا آنها امنیت سیستم خود را ارتقا دهند و از نفوذها و سرقت‌های جدی‌تر و خطرناک‌تر در امان بمانند، اما نکته این است که آیا تمامی پی‌آمدهای قطعی ناشی از یک نفوذ مشخص است؟ آیا این نوع هک کردن بیشتر به سود جامعه است یا به زیان آن؟ روشن است که همه پیامدهای ناشی از این نفوذها مشخص نیست (Falk, 2004: 4). برای مثال، چه‌بسا در لحظه‌ای که هکری به سیستمی نفوذ کرده و کار آن را مختل کرده است، آن سیستم از انجام یک فعالیت حیاتی و مهم باز ماند و آسیب‌های مالی و حتی جانی شدیدی به جامعه وارد شود.

اغلب سازمان‌ها و مؤسسه‌ها فردی را به عنوان مسئول امنیت فناوری اطلاعات در نظر





می‌گیرند که وظیفه او تأمین امنیت شبکه و سایت سازمان است. حال فرض کنید هکری به قصد هشدار دادن به مسئولان یک بانک درباره امن نبودن سایت اینترنتی بانک‌شان، به سایت آن بانک نفوذ کند. از آنجا که هک شدن سایت یک بانک بازتاب گسترده‌ای خواهد داشت و اختلال زیادی در کارها ایجاد می‌کند، ممکن است مسئولان بانک مسئول امنیت فناوری اطلاعات سازمان را توییح کنند و حتی در شرایطی به سبب این نفوذ صورت گرفته وی را از کار برکنار کنند. بیکار شدن مسئول امنیت فناوری بانک و فشارهای جسمی و روانی‌ای که در پی نفوذ هکر برای وی ایجاد می‌گردد، از پی‌آمدهایی است که یک هکر بدان فکر نکرده است.

یا اینکه چه‌بسا هکری برای هشدار نقص امنیتی سیستم یک بانک، با هک کردن سایت بانکی آن را از دسترسی افراد خارج کند و در نتیجه کسی نتواند وارد سایت بانک شده و کارهای بانکی خود را انجام دهد. حال شرایطی را در نظر بگیرید که فردی در مدت زمانی که سایت بانک هک شده است، نیاز دارد که برای اجرای فعالیت تجاری مهمی از طریق سایت حواله اینترنتی ارسال کند و در صورت ارسال نکردن حواله، زیان اقتصادی بزرگی به وی وارد می‌شود. این در حالی است که هکر سایت بانکی هرگز به این گونه پی‌آمدهای ناشی از نفوذ خود نمی‌اندیشد.

استدلال سوم: استدلال سیستم‌های بلااستفاده

یکی دیگر از استدلال‌های هکرهای کلاه‌خاکستری در توجیه مجاز بودن نفوذهایشان، استفاده از منابع بلااستفاده سیستم‌هاست. هکرها اغلب ادعا می‌کنند که آنها به سیستم‌ها هیچ آسیبی نمی‌رسانند، بلکه تنها با بهره‌گیری از منابع بلااستفاده آنها، از هدر رفتن منابع جلوگیری می‌کنند. به گفته آنها توان پردازشی سیستم‌ها بالاست و اغلب کاربران و سازمان‌ها نه تنها از تمام توان پردازشی سیستم‌هایشان استفاده نمی‌کنند، بلکه تنها بخش اندکی از توان پردازشی سیستم خود را به کار می‌گیرند (Ethical Hacking: Student Guid, 2000: 27).

از نظر هکرها، اصلی اخلاقی وجود دارد که هدر رفتن منابع باارزش را در جامعه‌ای که افراد زیادی به آن منابع نیاز دارند محکوم می‌کند. هکرها با استفاده از این اصل کار خود را از نظر اخلاقی توجیه کرده و درست می‌دانند. بیان این مطلب ضروری است که برخی اصول اخلاقی حقوقی از افراد را محدود می‌کند. برای مثال، اصلی اخلاقی وجود دارد که

اجازه می‌دهد افراد در صورت لزوم برای دفاع از خود فردی را بکشند. در این حالت، یک اصل اخلاقی حق حیات را محدود کرده است. طبق استدلال هکرها نیز ممکن است نفوذ و استفاده از سیستم‌های دیگران حق مالکیت آنان را نقض کند، ولی مطابق اصل اخلاقی «جلوگیری از هدر رفتن منابع» محدود می‌شود (Himma, 2008: 229,230). بنابراین، هکرها کلاه‌خاکستری برای جلوگیری از هدر رفتن منابع، حریم خصوصی و حق مالکیت دیگران را نقض می‌کنند و کار خود را نیز اخلاقی می‌دانند.

اشکالات استدلال سیستم‌های بلااستفاده

بر این استدلال نیز اشکال‌های متعددی وارد است: از جمله اینکه مراد از منابع بلااستفاده چیست؟ سه معنا برای آن متصور است: ۱. در واقع منابع بلااستفاده چندان هم بلااستفاده نیستند، بلکه برای شرایط خاص و بحرانی در نظر گرفته شده‌اند و در شرایط و زمان‌های خاصی بی‌گمان از آنها استفاده خواهد شد؛ مانند در نظر گرفتن توان پردازشی بالا برای سرورهای بانک‌ها؛ ۲. منابع به‌ظاهر بلااستفاده به عنوان منابع یدکی هستند؛ مانند واحد پردازش مرکزی (cpu) یا درایو دیسک سخت (Hard Disk) اضافه در یک سازمان. تفاوت این معنا با معنای قبلی در این است که بر اساس معنای دوم از منابع یدکی تنها در صورت خرابی منابع اصلی استفاده قرار می‌شود، ولی در حالت اول در صورت افزایش درخواست‌ها افزون بر استفاده از ظرفیت اولیه، از کل ظرفیت پردازش سیستم استفاده خواهد شد. از این رو، هرگز بر ظرفیت اولیه عنوان یدکی صادق نیست؛ ۳. منابع بلااستفاده در واقع نیز بدون استفاده‌اند و مالکان اصلاً هیچ نیازی به آنها ندارند. در ادامه این سه معنا از منابع بلااستفاده را بررسی می‌کنیم:

اشکال براساس معنای اول منابع بلااستفاده: بسیاری از سیستم‌هایی که بخش زیادی از منابع آنها بلااستفاده است، معمولاً برای فراهم کردن محیط کاربری همه‌منظوره نیستند، بلکه برای کاربردهای تجاری، پزشکی، نظامی، امنیتی، پژوهشی، عملیات دولت و... استفاده می‌شوند. ظرفیت بلااستفاده این سیستم‌ها اغلب برای نیازهای آینده و موج فعالیت‌هایی در نظر گرفته شده‌اند که ممکن است به‌ناگهان رخ دهند، نه برای پشتیبانی از افراد بیرونی که به این منابع نیاز دارند (Spafford, 1992: 7).





تصور کنید اگر تعداد زیادی از افرادی که به رایانه شخصی با منابع پردازشی مناسب دسترسی ندارند بخواهند از مزایای یک سیستم با ظرفیت پردازشی بی‌کار استفاده کنند. در این حالت، سیستم به‌زودی بار پردازشی اضافه خواهد یافت و کارایی آن به‌شدت چنان تنزل پیدا می‌کند که دیگر حتی نمی‌تواند به مالکان ذی‌حق خود خدمات لازم را ارائه دهد و در نهایت در اثر بار اضافه از دسترس خارج خواهد شد. حال اگر در وضعیت پیش‌آمده صاحبان سیستم به‌ناگهان به استفاده از ظرفیت اضافی سیستم خود نیاز داشته باشند، کوتاه‌کردن دست این افراد و بیرون‌کردن آنها از سیستم دشوار و زمان‌بر خواهد بود. در نتیجه افرادی که هزینه زیادی برای فراهم کردن منابع پردازشی سازمان خود پرداخت کرده‌اند، متأسفانه در زمانی که به این توان پردازشی نیاز دارند، نمی‌توانند از آن بهره ببرند.

اشکال بر اساس معنای دوم منابع بلااستفاده: در طراحی سیستم‌های رایانه‌ای بحثی با عنوان طراحی سیستم‌های مطمئن وجود دارد؛ به این معنا که به موازات سخت‌افزارها و نرم‌افزارهای سیستم، سخت‌افزارها و نرم‌افزارها یدکی وجود دارند که در صورت خراب شدن منابع اصلی سیستم، منابع یدک فعال خواهند شد. هدف از طراحی سیستم‌های مطمئن، داشتن سیستمی است که هیچ‌گاه از کار نیفتد. از این طراحی بیشتر در سیستم‌های کنترلی و حیاتی استفاده می‌شود. برای مثال، در هواپیما دو موتور وجود دارد که تنها یکی در حال کار کردن است و موتور دیگر موتور یدک است و در مواقعی که برای موتور اول مشکلی پدید بیاید و از کار بیفتد، موتور دوم فعال می‌شود. در طراحی سیستم‌های رایانه‌ای نیز در بسیاری از مواقع از هارد دیسک‌ها، پردازنده‌ها و سیستم‌های یدک استفاده می‌شود که در صورت خرابی هارد دیسک، پردازنده و یا سیستم اصلی، نمونه یدک آنها فعال خواهند شد.

در واقع این منابع بلااستفاده برای داشتن سیستمی مطمئن در نظر گرفته شده‌اند تا در مواقع خرابی قطعات اصلی، فعال شوند و در کارکرد سیستم اختلالی ایجاد نشود. استفاده از این منابع یدک با این استدلال که در حال هدر رفتن هستند، به یقین نادرست است، چون زمانی که برای منابع اصلی مشکلی پدید آید، اگر منابع یدک در حال استفاده باشند سیستم از کار خواهد افتاد. برای مثال، اکثر راننده‌ها همیشه در خودرو خود یک لاستیک یدک

نگهداری می کنند تا اگر زمانی برای یکی از لاستیک ها مشکلی پدید آمد، لاستیک پنچر شده را با لاستیک یدک تعویض کنند. حال اگر کسی با هدف جلوگیری از هدر رفتن منابع بلااستفاده، لاستیک یدک خودرو را بردارد و راننده آن غافل از این موضوع به مسافرت برود و از قضا در میانه راه یکی از چرخ ها پنچر شود. در این وضعیت با وجود اینکه راننده برای چنین مواقعی آینده نگری کرده بود و لاستیک یدک تهیه کرده بود، ولی به دلیل اینکه شخص دیگری از لاستیک یدک او استفاده می کند، نمی تواند به مسیر خود ادامه دهد و در جاده می ماند.

اشکال براساس معنای سوم منابع بلااستفاده: اگر این ظرفیت پردازشی بلااستفاده برای استفاده آینده در نظر گرفته نشده باشد و به واقع برای صاحب سیستم بلااستفاده باشد، باز هم چنین استدلالی نادرست است. هرچند هکر کلاه خاکستری کوشیده است که کار خود را بر اساس اصل اخلاقی «جلوگیری از هدر رفتن منابع» که به گمان او بر اصل اخلاقی حریم خصوصی و حق مالکیت حاکم است، توجیه کند، ولی حتی با این اوصاف نیز استدلال او قابل دفاع نیست. اگر فردی نسبت به شیئی حق مالکیت داشته باشد، دیگران حق ندارند بدون اجازه او و تنها با این استدلال که آن شیء در حال هدر رفتن است، از آن بهره مند شوند.

به طبع غیرمنطقی است که افرادی هزینه و زمان زیادی را صرف خریداری و نگهداری شیئی کنند و دیگران مدعی شوند زمانی که آن شیء بلااستفاده است، آنها حق استفاده از آن را دارند. برای مثال، تصور اینکه شخصی سوار خودرو گران قیمت من شود و تنها به این دلیل که در حال حاضر از خودرو استفاده نمی کنم، به راحتی با آن رانندگی کند، خنده دار است. به همین ترتیب، زمانی که فردی در محل کار خود است، برگزاری مهمانی در منزل او با این استدلال که خانه او در حال حاضر بلااستفاده است، صحیح نیست (Ibid.).

اگر استفاده از خودرو و منزل افراد بدون اجازه آنها و به منظور جلوگیری از اتلاف منابع غیر منطقی است، پس به طبع موقعیت های مرتبطی که بیان می کنند ظرفیت محاسباتی استفاده نشده منابع اشتراکی هستند، و یا نرم افزار توسعه یافته شخصی من به هر کسی تعلق دارد، موقعیت هایی به همان اندازه نادرست (و غیر اخلاقی) هستند. هیچ اصل کلی اخلاقی که نقض حق مالکیت را برای جلوگیری از اتلاف توجیه کند، وجود ندارد. پس استدلال





نفوذ به سیستم‌ها به منظور استفاده از منابع بلااستفاده نادرست و غیر اخلاقی است. به بیان دیگر، اگر بنا باشد در دنیای واقعی نیز چنین اصلی حاکم باشد و انسان مجاز باشد از هر شیء بلااستفاده‌ای استفاده کند، هرج و مرج شدیدی در زندگی اجتماعی پدید می‌آید و هر کسی به خودش حق می‌دهد که اموال بدون استفاده دیگران را به کار گیرد. بی‌گمان افراد ثروتمند تنها از بخش کوچکی از ثروتشان به طور شخصی استفاده می‌کنند و این امر موجب نمی‌شود که دیگران به خود حق دهند از اموال بلااستفاده آنها بهره ببرند. بنا بر چنین اصول و اندیشه‌هایی، آیا دیگر جایی برای امور اخلاقی و اصولی مانند حریم خصوصی، حق مالکیت مادی، معنوی و... باقی می‌ماند.

چگونه است که افراد در دنیای حقیقی به خود چنین حقی را نمی‌دهند، ولی در دنیای مجازی به راحتی خود را مجاز دانسته و با ارتکاب چنین اعمالی در واقع اصول اخلاقی را به آسانی زیر پا می‌گذارند. آیا به واقع میان فضای واقعی و فضای مجازی تفاوتی هست؟ آیا جز این است که فضای مجازی نیز به یک معنا در زندگی واقعی ما انسان‌ها رخ می‌دهد و در مرتبه‌ای از واقعیت قرار دارد و در نتیجه، در مراعات کردن اصول اخلاقی تفاوتی میان فضای واقعی و فضای مجازی نیست و تنها قوه خیال ما انسان‌هاست که موجب می‌شود در این دو فضا به دو گونه متفاوت عمل کنیم. به بیان دیگر، آیا فضای واقعی اخلاق واقعی، و فضای مجازی اخلاقی مجازی می‌طلبد؟!^۱

استدلال چهارم: استدلال محافظان اجتماعی (برادر بزرگ)

جورج اورول (George Orwell) نویسنده معروف انگلیسی، رمانی در سال ۱۹۴۹ نوشت که از پدید آمدن یک جامعه وحشت‌برانگیز حکایت می‌کرد؛ جامعه‌ای که در آن برادر بزرگ (نماد سیستم حاکم) بر ساحت خصوصی و عمومی افراد جامعه نظارت تام داشت و مهم‌ترین ابزار این نظارت، تلویزیون‌هایی بودند که در همه جا (منزل، اداره‌ها گذرگاه‌ها و...) نصب شده‌اند و کسی قادر و جایز به خاموش کردن آنها نیست. در این رمان که عنوان

۱. البته این مسئله که چرا ما انسان‌ها غالباً در دو فضای واقعی و مجازی به دو گونه رفتار می‌کنیم و علل و عوامل وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی آن چیست، موضوع مهمی است که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست.

آن ۱۹۸۴ بود، برادر بزرگ نماد نظام حکومتی است که به اشکال گوناگون، بر زندگی طبقات مختلف مردم نظارت و کنترل دارد. این رمان پس از اتمام جنگ جهانی دوم نوشته شد و انگیزه نویسنده در واقع اخطار دادن به غرب در مورد گسترش کمونیسم بود. نویسنده رمان وضعیتی از آینده جامعه را پیش‌بینی می‌کرد که در آن قوانین حکومتی آزادی‌های فردی و حریم خصوصی افراد را به شدت پایمال می‌کنند؛ به گونه‌ای که حتی مانیتورها در خانه‌ها از شهروندان جاسوسی می‌کنند.^۱ البته داستان این رمان را تا حدود زیادی می‌توان به شرایط حاکم بر جوامعی که زیر سلطه حکومت‌های استبدادی‌اند تعمیم داد.

هکرها اعتقاد دارند که پیش‌بینی اورول در جامعه امروز به واسطه فناوری و فضای سایبر به واقعیت پیوسته است و این امکان را ایجاد کرده است که برادری بزرگ همه افکار و اعمال ما را زیر نظر داشته باشد. به اعتقاد آنها، افزایش روزافزون قدرت رایانه‌ها برخی نظارت‌ها و کنترل‌های پنهانی را برای جامعه به همراه داشته است. امروزه دستگاه‌های هوشمند در تمام خانه‌ها و مکان‌ها به‌وفور یافت می‌شوند و افراد در بیشتر مواقع به استفاده از این وسایل ملزم هستند؛ غافل از اینکه در کنار امکانات فراوانی که این دستگاه‌ها برای ما فراهم می‌کنند، به دلیل نوع فناوری به کاررفته در آنها ممکن است باعث نقص حریم خصوصی امنیت ما گردند؛ برای نمونه، امروزه تلویزیون‌های هوشمندی وجود دارند که اتصال به اینترنت و داشتن دوربین جزو امکانات ویژه آنهاست، ولی همین ابزار کاربردی و قدرتمند می‌تواند وسیله خوبی برای جاسوسی از منازل و محیط‌ها باشد. نمونه دیگر، گوشی‌های تلفن همراه هوشمند است که به ادعای خود سازندگان، حتی در صورت خاموش بودن امکان ردیابی، شنود و جاسوسی در آنها وجود دارد.

به اعتقاد هکرها نفوذ آنها به سیستم‌ها به‌منظور پی‌بردن به سوء استفاده‌هایی است که برخی از افراد، شرکت‌های خصوصی و دولت‌ها از اطلاعات مردم می‌کنند. طبق این استدلال، هکرها می‌خواهند با نفوذ به سیستم‌ها و شفاف‌سازی جلوی سوء استفاده برخی قدرت‌ها را از اطلاعات خصوصی مردم بگیرند و از دید خودشان شرایط خوفناک حاکم بر جامعه را اصلاح کنند. در واقع از نظر آنها، هدف وسیله را توجیه می‌کند. مطابق این

1. <http://www.online-literature.com/orwell/1984/>.



استدلال، هکرها حفاظت کننده هستند، نه مجرم (Ethical Hacking: Student Guid, 2000: 133; Baird, 1987: 5). به دلیل شباهتی که این استدلال به رمان ۱۹۸۴ دارد، به این استدلال، استدلال «برادر بزرگ» نیز می گویند.

اشکالات استدلال محافظان اجتماعی

بر این استدلال نیز اشکال هایی وارد شده؛ از جمله اینکه:

بی شک برخی سوء استفاده ها از داده های شخصی افراد از سوی شرکت ها و دولت ها صورت می گیرد و چه بسا استفاده روزافزون از رایانه ها و شبکه ها برای ذخیره اطلاعات به سوء استفاده های بیشتری نیز بینجامد. حال، مشخص نیست که آیا نفوذ هکرها به این سیستم ها می تواند جلوی این گونه سوء استفاده ها را بگیرد یا نه؟ (Spafford, 1992: 8).

به گفته هکرها آژانس های دولتی و سازمان های بزرگ از طریق نگهداری اطلاعات افراد، حق آنها را برای حفظ حریم خصوصی خود نقض می کنند. سازمان های دولتی و مؤسسه ها برای نگهداری حجم بالایی از اطلاعات افراد به رایانه های مرکزی بزرگی نیاز دارند. هکرها بیم این را دارند که جمع آوری و نگهداری متمرکز این حجم از داده ها برای شناسایی، نظارت و حتی کنترل اعضای جامعه به کار گرفته شود.

هکرها نگرانند که اطلاعات مورد نیاز برای نظارت و کنترل اعضای جامعه به راحتی قابل دسترسی است. آنها بیان می کنند که اطلاعات تلفن بیشتر دوستان فرد و روابط او را نشان می دهند و یا اطلاعات کارت های اعتباری و حساب های بانکی، می توانند نشان فعالیت های تجاری افراد باشند. هکرها تأکید می کنند که دولت ها و سازمان های بزرگ از این اطلاعات برای شناسایی مخالفان بالقوه، نظارت بر فعالیت ها، شناسایی ضعف ها و کنترل افراد بهره می گیرند (Baird, 1987: 5,6). آنها می خواهند با نفوذهای خود این سوء استفاده ها را به صورت شفاف نمایان کنند. به طبع این منطقی نیست که به دلیل بالابردن سطح آگاهی افراد، از فعالیت های مجرمانه هکرها چشم پوشی کرد. حفاظت از داده ها و جلوگیری از سوء استفاده افراد از آنها وظیفه کارشناسان امنیتی فناوری اطلاعات و مجریان قانون است، نه هکرهايي که اعمال آنها خلاف قانون بوده و فقط با ادعای شفاف سازی اعمالی مرتکب می شوند که از لحاظ اخلاقی نادرست است.



اشکال دیگر به این استدلال آن است که بگوییم هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، بلکه افزون بر هدف خوب و مناسب، وسیله نیز فی‌نفسه باید خوب باشد؛ برای مثال، همه ما به طریقی ماجرای رابین هود را شنیده‌ایم. رابین هود از ثروتمندان و شاه زمان خودش می‌دزدید و به فقیران و نیازمندان می‌بخشید. او کارش را درست می‌دانست، با این استدلال که ثروت زیاد اغنیا و شاه به دلیل دزدی‌ها و مالیات‌های زیادی است که با ظلم از مردم نیازمند گرفته‌اند و دزدی او تنها به دلیل کمک به فقیران و نیازمندان جامعه است.

در واقع هدف رابین هود گرفتن حق مظلوم از ظالم بود. درست است که هدف رابین هود هدفی خوب بوده، ولی او از ابزار مناسبی برای رسیدن به هدفش استفاده نکرده است. با این اوصاف، آیا دزدی از دزد به لحاظ اخلاقی درست است؟ به یقین خود عمل دزدی نادرست است و دزدی همواره دزدی محسوب می‌شود و به دلیل اینکه فعل نادرستی است، در نگاه نخست همیشه مردود است. درست است که در نگاه نخست باید در مقابل ظلم و ظالم ایستاد و از حق مظلومان دفاع کرد، ولی اما نه به هر قیمتی. رفتار نادرست را با رفتار نادرست دیگری نمی‌توان اصلاح کرد. به بیان دیگر، برای جلوگیری از جرم نمی‌توان جرم دیگری را مرتکب شد، مگر در مواردی که میان احکام اخلاقی تعارضی موجود باشد و برای مثال برای جلوگیری از قتل یک مؤمن بی‌گناه، مرتکب دروغ شد. چه بسا برخی ماجراهایی مانند رابین هود را نیز از همین سنخ پندارند. البته تعارض میان احکام اخلاقی موضوع دامن‌داری است که در این مقاله فرصت پرداختن به آن نیست.

استدلال پنجم: استدلال هکر دانشجو

برخی از هکرها ادعا می‌کنند که آنها هیچ آسیبی نمی‌رسانند و هیچ چیزی را تغییر نمی‌دهند، بلکه تنها در حال یادگیری چگونگی عملکرد سیستم‌ها و شبکه‌های رایانه‌ای هستند. آنها استدلال می‌کنند که به دلیل گرانی قیمت رایانه‌ها و تجهیزات آنها و ناتوانی مالی دانشجویان در تهیه انواع سیستم‌های رایانه‌ای و تجهیزات شبکه، آنها می‌خواهند تحصیلات خود را با کمترین هزینه پیش ببرند و از همین رو، به سیستم‌های دیگران نفوذ می‌کنند. مطابق این استدلال برخی از نویسندگان و ویروس‌های رایانه‌ای ادعا می‌کنند که برنامه مخربی که آنها نوشته‌اند، تنها به جهت یادگیری چگونگی نوشتن برنامه‌های رایانه‌ای پیچیده است (Spafford, 1992: 7,8).



اشکالات استدلال هکر دانشجو

اشکالات زیادی به این استدلال وارد است:

اول اینکه می‌دانیم نگاشتن یک برنامه مخرب و یا نفوذ به یک رایانه و جست‌وجو در فایل‌های آن تقریباً هیچ ربطی به آموزش رایانه ندارد. آموزش مناسب در علوم رایانه و مهندسی شامل کشف عمیق در جنبه‌های اساسی نظریه، انتزاع و تکنیک‌های طراحی است که این مهارت‌ها را می‌توان در محیط‌های آزمایشگاهی دانشگاه‌ها به دست آورد. نفوذ به یک سیستم و جست‌وجو در داخل آن سبب بالارفتن دانش تخصصی فرد در زمینه رایانه نمی‌شود.

نوشتن یک برنامه ویروس یا کرم رایانه‌ای و انتشار آن در یک محیط هیچ‌گونه تجربه آموزشی مناسبی را برای دانشجویان فراهم نمی‌کند. همان‌گونه که سرقت خودرو و لذت‌بردن از سواری با آن برای یک مهندس مکانیک فضای آموزشی فراهم نمی‌کند (ibid.). اگر به واقع هدف یادگیری در مورد چگونگی کارکرد سیستم‌ها و سخت‌افزارهاست و دانشجویان توانایی مالی برای دسترسی فیزیکی به سیستم‌ها را ندارند، می‌توانند از سیستم‌های مجازی و نرم‌افزارهایی بهره‌گیرند که قابلیت شبیه‌سازی انواع مختلف سخت‌افزار را دارند. به این ترتیب، بدون پرداخت هزینه زیاد می‌توانند چگونگی عملکرد سیستم‌ها را بررسی کنند، بدون اینکه مشکلی برای سیستم دیگران ایجاد کنند.

افزون‌براین، افرادی که در حال یادگیری چگونگی عملکرد سیستم‌ها هستند، نمی‌دانند که نفوذ آنها چه پی‌آمدهایی را برای سیستم طرف مقابل ایجاد می‌کند (Spafford, 1992: 8). نفوذ به سیستم‌ها و انتشار ویروس‌های رایانه‌ای در اغلب موارد موجب آسیب دیدن رایانه‌ها و تحمیل هزینه فراوان برای صاحبان آنها می‌گردد. این نفوذها در بسیاری از مواقع عملکرد سیستم را مختل می‌کنند و در مواردی که رایانه‌های مورد نظر سیستم‌های حساسی مانند سیستم‌های پزشکی، کنترل کارخانه، سیستم‌های مالی و یا سیستم‌های دفاعی باشند، می‌تواند پی‌آمدهای بسیار جدی‌تر و خطرناک‌تری را در پی داشته باشد که هیچ ربطی به آموزش ندارد، و بی‌گمان نمی‌تواند بی‌ضرر در نظر گرفته شود.

تصور کنید اگر این رفتار تحصیلی رواج یابد، در نتیجه ما باید تمام زمان خود را برای



بررسی صحت سیستم‌های خودمان بگذاریم و هرگز نمی‌توانیم به طور کامل به نتایج سیستم‌هایمان اعتماد کنیم. به یقین ما حق نداریم به بهانه آموزش به سیستم‌های دیگران نفوذ کرده و برای آنها مشکلات مالی و امنیتی درست کنیم. بنابراین، این استدلال نیز درست به نظر نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

استفاده از رایانه‌ها و اتصال آنها از طریق شبکه و اینترنت فضای مناسبی را برای نفوذ هکرها و دسترسی آنها به اطلاعات فراهم کرده است. این واقعیت که هکرها از یک سو نفوذهای خود را به سیستم‌ها از لحاظ اخلاقی درست می‌دانند و از سوی دیگر، احتمال دستگیر شدن‌شان را ضعیف می‌پندارند، به آنها این جرئت و جسارت داده می‌شود که در ماجراجویی‌های اینترنتی خود ریسک کنند.

هکرها بر اساس نیت و شیوه عملکردشان به سه دسته کلاه‌سفید، کلاه‌سیاه و کلاه‌خاکستری تقسیم می‌شوند. نفوذ هکرها کلاه‌سفید به دلیل اینکه هدفشان ارتقای امنیت سازمان‌هاست و با مجوز رسمی کار خود را انجام می‌دهند، به لحاظ اخلاقی درست است، اما نفوذ هکرها کلاه‌سیاه به دلیل اینکه نیت سوء دارند و نیز نفوذهایشان به سیستم‌ها و اطلاعات درون آنها آسیب می‌رساند به لحاظ اخلاقی نادرست است.

هکرها کلاه‌خاکستری از بیرون سازمان و با هدف افشای نقاط ضعف امنیتی سیستم‌ها و امن کردن آنها به رایانه‌ها و شبکه‌های سازمان‌ها نفوذ می‌کنند. این هکرها کار خود را از نظر اخلاقی درست می‌دانند، چون به گفته خودشان نیت آنها امن کردن سیستم‌ها و کمک به ارتقای امنیتی سازمان‌هاست، ولی از آنجا که نفوذ به یک سیستم بی‌آمدهای پیدا و پنهان کوتاه مدت و بلند مدت بسیاری را در پی دارد که شناسایی این پی‌آمدها به سادگی امکان‌پذیر نیست، پس نمی‌توان گفت که نفوذ هکرها کلاه‌خاکستری هیچ آسیبی به سیستم‌ها و جامعه نمی‌رساند.

هکرها کلاه‌خاکستری برای توجیه اخلاقی نفوذهایشان استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند که در این مقاله به بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین استدلال‌های آنها (آزادی اطلاعات،



استدلال امنیتی، سیستم‌های بلااستفاده، محافظان اجتماعی و هکر دانشجو) پرداختیم. خلاصه اینکه همان‌گونه که گذشت اخلاقی بودن هر کاری افزون بر حسن فاعلی، نیازمند حسن فعلی نیز هست و هرچند هکرهای کلاه‌خاکستری ادعا می‌کنند که نیت آنها خوب است، رفتارشان یعنی نفوذ به سیستم‌ها، بدون اجازه صاحبان آنها به خودی خود غیراخلاقی است. بنابراین، نفوذ هکرهای کلاه‌خاکستری به لحاظ اخلاقی نادرست است.



کتابنامه

1. “2015 Costs of Cyber Crime Study: United States,” <http://www8.hp.com/us/en/software-solutions/ponemon-cyber-security-report>, Hewlett Packard Enterprise, October, 2015.
2. Baird, Bruce J; Baird Jr, Lindsay L; Ranauro, Ronald P. (1987), “The moral cracker”, *Computers & Security*, Vol 6, Issue 6, 471 - 478.
3. Brey, Philip (2007), *Ethical Aspects of Information Security and Privacy, Security, Privacy, and Trust in Modern Data Management*, New York: Springer Berlin Heidelberg.
4. Denning, Dorothy E. (1990), “Concerning Hackers Who Break into Computer Systems,” 13th National Computer Security Conference, Washington, D.C, Oct. 1-4.
5. Ethical hacking, Student Guide, Internet Security Systems, Inc., 2000.
6. Falk, Courtney (2004), “Gray Hat Hacking Morally Black And White”, Cyber Security Group (CSG), Training Conference.
7. Föttinger, Christian S. (2004), Ziegler, Wolfgang; *Understanding a hacker’s mind – A psychological insight into the hijacking of identities*, Krems, Austria: Donau-University Krems.
8. Graves, Kimberly (2010), *CEH: Certified Ethical Hacker Study Guide*, Indiana: Wiley Publishing, Inc.
9. Himma, Ken (2005), “Information and Intellectual Property Protection: Evaluating the Claim that Information Should be Free”, *APA Newsletter on Philosophy and Law*, 4, 3–9.



10. Himma, Kenneth Einar (2007), *Internet security: hacking, counterhacking, and Society, United States of America*: Jones & Bartlett Publishers, Inc.
11. Himma, Kenneth Einar Tavani, Herman T. (2008), *The handbook of computer ethic*, Canada: John Wiley & Sons, Inc.
12. <http://www.ashiyane.ir/archive.php?id=2>
13. <http://www.online-literature.com/orwell/1984/>
14. <http://www.usatoday.com/story/news/nation/2015/08/06/russia-reportedly-hacks-pentagon-email-system/31228625/>
15. Jennings, Richard C. (2010), "Professional Practice & Ethics", *Computer Science Tripos Part IA*, Department of History and Philosophy of Science University of Cambridge.
16. Levy, Steven (1994), *Hackers Heroes of the Computer Revolution*, New York: Dell Publishing a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group.
17. Martin, Mike W. (2005), *Schinzinger, Roland; Ethics in Engineering*, Fourth Edition, Mc-Graw Hill.
18. Spafford, Eugene H. (1992), "Are computer break-ins ethical?" *Journal of Systems Software*, 17.
19. Stallman, Richard M. (1992), "Against User Interface Copyright," 92 Proceedings of the conference on TRI-Ada.
20. Tavani, Herman T. (2004), *Ethics and Technology: Ethical Issues in an Age of information and Communication Technology*, New York: John Wiley & Sons, Inc.
21. Young, Susan; Aitel, Dave (2004), *the hackers handbook: The Strategy behind Breaking into and Defending Networks*, United States of America: Auerbach Publications.

۲۲. سعیدی، سینا، حجت اله حاجی حسینی و صبا سعیدی (۱۳۹۲)، «بررسی عوامل مؤثر بر نقض قانون حق نشر توسط کاربران اینترنت»، *اخلاق در علوم و فناوری*، سال هشتم، ش ۲.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن

* شهاب شهیدی

* منصور نصیری

۱۲۹



گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن

چکیده

مبحث زبان دینی که در واکنش به آرای پوزیتیویست‌ها پدید آمد، از مسائل مهم فلسفه دین است. در این میان، یکی از رویکردها در معناشناسی زبان دین، رویکرد غیرشناختی است که گزاره‌های دینی را توصیف امر خارج نمی‌داند. زد. فیلیپس از مهم‌ترین فیلسوفان غیرشناختی است که با اعتقاد به تفکیک ساحت‌های مختلف انسان، بر آن است که هر یک از این ساحت‌ها را باید در بافت خود آن فهم کرد. از این رو، کارکرد فلسفه دین اثبات گزاره‌های دینی نیست، بلکه صرفاً روشن‌گری مفاهیم دینی است. به باور وی، سخن‌گفتن از واقعیت خارجی خدا امری خطاست و خدا صرفاً تصویر ذهنی است. مهم‌ترین نقد بر دیدگاه غیرشناختی وی، تناقض نهفته در آن است و نیز اینکه تحلیل فیلیپس از گزاره‌های دینی جنبه تحمیلی دارد و در ارائه تفسیری از نظریه دین‌داران از گزاره‌های دینی ناکام است. همچنین تلاش وی اگرچه با هدف رهانیدن گزاره‌های دینی از معیار پوزیتیویست‌هاست، در نهایت همچنان در دام پوزیتیویست‌ها گرفتار می‌شود.

کلیدواژه‌ها

گزاره‌های دینی، زبان دین، گرامر دینی، رویکرد غیرشناختی، فیلیپس.

shahab.shahidi@ut.ac.ir

nasirimansour4@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول)

* استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین معاصر، مبحث زبان دینی است. این بحث در پی نظریه پردازی‌ها و نزاع‌های پوزیتیویست‌های منطقی پدید آمد. پوزیتیویست‌های منطقی نظریه‌ای را در باب معناداری گزاره‌ها بیان کردند که به موجب آن تمام گزاره‌های الهیاتی و مابعد طبیعی بی‌معنا می‌گشت. معیار معناداری از نظر آنها چنین بود: «هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معناست که شخص بتواند صحت و سقم قضیه مندرج در آن جمله را اثبات کند؛ یعنی بداند چه مشاهداتی در تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیه مذکور را به عنوان حقیقت، تصدیق یا به عنوان بطلان، رد نماید» (آیر، ۱۳۸۴: ۱۸).

با توجه به این معیار، باور به وجود خداوند از آنجا که بر حسب ظهورات تجربی قابل تعریف و اثبات نیست، جزو گزاره‌های ما بعد طبیعی محسوب می‌شود و بنابراین بی‌معناست؛ یعنی گزاره «خدا وجود دارد»، نه صادق است و نه کاذب (همان: ۱۳۸-۱۳۹). به تعبیر کارناپ، این گونه گزاره‌ها کارکرد باز نمودی ندارند، بلکه تنها کارکرد بیانی دارند. کارناپ در بیان این نکته بر لزوم تفکیک میان دو نوع کارکرد زبانی تأکید می‌کند: ۱. کارکرد بیانی؛ ۲. کارکرد باز نمودی. مقصود از کارکرد بیانی، آن است که تقریباً در همه امور آگاهانه یا ناآگاهانه انسان از جمله در اظهارات زبانی، یک نوع بیان مطرح می‌شود؛ بیان یک احساس، بیان اوضاع روحی و واکنش‌های انسان. از این رو، می‌توان بیشتر رفتارها و واژه‌های انسان را نشانه‌هایی دانست که بیانگر احساس یا شخصیت فرد هستند، اما کارکرد باز نمودی، آن است که اظهارات و گزاره‌ها وضع امور (state of affairs) را باز نمود کنند و محمولی را به موضوعی نسبت دهند و حکمی صادر کنند. گزاره‌ها در کارکرد دوم، محتوای نظری دارند، اما در کارکرد اول، فاقد محتوای نظری‌اند و تنها کارکردشان، کارکرد اظهاری یا بیانی است؛ نظیر کارکردی که ناله‌ها یا اشعار غنایی دارند.

این گونه کارکردها، از چیزی خبر نمی‌دهند. اساساً کارکرد یک شعر غنایی که مثلاً از واژه‌های «ابر»، «باریدن»، «طلوع» و مانند آن استفاده کرده، آگاه کردن ما از رویدادها و اوضاع و احوال جوئی نیست، بلکه اظهار احساسات شاعر و برانگیختن احساس مشابه در مخاطب است. یک شعر غنایی از هر گونه معنای خبری تهی است و هیچ گونه محتوای

۱۳۰



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴

شناختی ندارد (کارناپ، ۱۳۸۵: ۲۳ - ۲۴). گزاره‌های متافیزیکی همانند اشعار غنایی تنها کارکرد اظهاری (بیانی) دارند و فاقد کارکرد بازنمودی هستند. کارناپ این شبهه را چنین توجیه می‌کند که متافیزیک در واقع محتوا دارد، ولی محتوایش نظری نیست؛ به این معنا که (شبه) قضایای متافیزیک به توصیف واقعیت‌ها و امور نمی‌پردازند، بلکه تنها به این کار می‌آیند که رهیافت کلی یک شخص نسبت به زندگی را بیان و اظهار کنند (خرم‌شاهی، ۱۳۷۸: ۵۰). از همین رو، این گزاره‌ها، همانند اشعار غنایی، نه صادق‌اند و نه کاذب. این گزاره‌ها، بیشتر اظهار و بیان گرایش‌های عاطفی یا ارادی پایدار هستند.

متفکران دینی در مواجهه با این دیدگاه گرایش‌های متفاوتی دارند. برخی مانند جان‌هیک معیار پوزیتیویستی را پذیرفته، اما اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی را به حیات اخروی موکول کرده، بر آن شدند که گزاره‌های دینی ناظر به واقع و معنادار هستند. این نظریه به واقع‌گرایی یا نظریه‌شناختی معروف است. واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبنی بر اینکه جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشری و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها، نسبت به صدق یا کذب آنها صادق یا کاذب‌اند.

حقیقت این گفته که «سیاره‌ها وجود دارند»، به وجود هیچ انسان یا زبانی وابسته نیست. واقع‌گرایان بر سر جزئیات و ظرایف تعریف حقیقت اختلاف نظر دارند، ولی در این حقیقت که صدق و کذب وابسته به زبان بشری به طور عام یا بازی‌های زبانی، نظام‌های فکری یا مقاطع تاریخی خاص نسبی نیست، هم داستان‌اند. یک فرد واقع‌گرا درباره خدا باوری معتقد است که اگر خدا وجود داشته باشد، قضیه «خدا موجود است»، قضیه‌ای صادق است، قطع نظر از اینکه اصولاً کسی خدا را موجود بداند یا نداند یا به آن شیوه‌های زندگی که به وجود خدا باور دارند، عامل باشد یا نباشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۳).

اما گرایش دیگر در زبان دینی، گرایش ناواقع‌گرایی یا غیرشناختی بودن زبان دینی است. بر اساس این گرایش، گزاره‌های دینی، توصیف‌گر امر واقع نیستند و کارکردهای دیگری دارند. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی^۱ نه صادق‌اند و نه کاذب. اگر ناواقع‌گروی را بپذیریم، معنا ندارد که قضیه

۱. در اینجا عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است.





«خدا وجود دارد» در فضایی انتزاعی به عنوان ادعایی درباره چگونگی وجود اشیا تفسیر شود، بلکه باید آن را بر حسب متن و در بستر اظهار و ابراز آن، یعنی در بستر بازی زبانی دین تفسیر کرد (همان).

ریشه‌های این گرایش را می‌توان در کتاب پژوهش‌های فلسفی لودویگ ویتگنشتاین جست‌وجو کرد. وی با طرح نظریه بازی‌های زبانی بر آن بود که معنای یک واژه یا جمله را باید در کاربرد آن واژه یا جمله در عرف جست‌وجو کرد. از این‌رو، برای دانستن معنا نباید پرسید که فلان واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند، بلکه باید پرسید که فلان واژه یا جمله چه کارکردی دارد. برای فهم این نظریه می‌توان واژه‌ها را به مهره‌های شطرنج تشبیه کرد. همان‌گونه که معنای مهره‌های شطرنج در نقش آنها در بازی شطرنج مشخص می‌شود و نمی‌توان خارج از سیاق آن به تعیین معنا یا نقش مهره‌ها پرداخت، به همان شیوه واژه‌ها را باید در سیاق کاربرد خودشان فهمید و در خارج از آن سیاق، هرگونه تلاش برای فهم معنای آن واژه امری بیهوده است (هادسون، ۱۳۹۳: ۹۲-۹۴).

البته بی‌شک افراد متدین در طول تاریخ همواره گزاره‌های دینی را شناختی می‌دانسته‌اند (هیگ، ۱۳۹۰: ۱۹۸)، اما امروزه برخی از فیلسوفان رویکرد غیرشناختی را برگزیده‌اند. فیلیپس که در این مقاله عهده‌دار بررسی و نقد آرای وی هستیم، یکی از مشهورترین فیلسوفان غیرشناختی در حوزه زبان دینی است. وی که به نحوی شارح ویتگنشتاین به‌شمار می‌رود، به‌شدت تحت تأثیر ویتگنشتاین و نظریه بازی زبانی وی بوده است و از این‌رو، با تمسک به مبحث گرامر دینی، فهم دین را در سیاق دین میسر می‌داند.

تعریف گرامر در زبان

از آنجا که بحث درباره بررسی گرامر دینی از منظر فیلیپس است، در آغاز لازم است توضیحی درباره واژه گرامر در زبان آورده شود. این واژه، اصطلاحی است که در فلسفه ویتگنشتاین معنایی فلسفی یافته است. ویتگنشتاین از واژه گرامر دو معنا را در نظر دارد: معنای اول گرامر، به دستور زبان و نحوه ساختار لغات و جملات اشاره دارد. بررسی این نوع از گرامر به عهده عالمان نحو و ادیبان هر زبان است، اما گرامر در نظام فلسفی متأخر وی معنایی دیگر دارد. مطابق این معنا، گرامر نحوه کاربرد واژه‌ها و کلمات در بازی زبانی

و به‌طور کلی در ضوّر حیات است (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۱۴). بررسی این نوع گرامر به عهده فیلسوف است؛ یعنی فیلسوف باید تلاش کند تا پژوهش‌های گرامری را ترتیب دهد و در پرتو آن بتواند زبان هر ساحت را به‌خوبی بررسی کند. ویتگنشتاین معنای اول گرامر را گرامر سطحی و معنای دوم را گرامر عمقی می‌نامد. وی در کتاب پژوهش‌های فلسفی می‌گوید:

در استفاده از کلمات، می‌توان بین گرامر سطحی و عمیق تمایز نهاد. آنچه که در استفاده از کلمات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، روش به‌کاررفته در ساختار یک جمله است. می‌توان گفت بخشی از کاربرد واژه که قابل شنیدن است، بر ما تأثیر می‌گذارد. حال گرامر عمیق واژه‌ای مانند «معنادادن» را با گرامر سطحی این کلمه که ما را به تصویری از آن سوق می‌دهد، مقایسه کنید. عجیب نیست که یافتن راه خود، امری دشوار باشد (Wittgenstein, 2009, No. 664).

ویتگنشتاین در بند ۳۷۱ و ۳۷۳ از کتاب پژوهش‌های فلسفی می‌گوید که ماهیت هر چیزی از طریق گرامر دینی روشن می‌شود و گرامر است که به ما می‌گوید هر چیزی چه نوع شیئی است. وی بر این باور است که الهیات نیز گونه‌ای گرامر است. البته باید دانست که فهم الهیات تنها از طریق بررسی واژه‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد، بلکه برای فهم الهیات و دین باید به آنچه پیرامون آن قرار دارد نیز توجه کرد. بنابراین، توجه به چارچوب و سیاقی که دین در آن واقع می‌شود، کمک زیادی به فهم ما از دین می‌کند. حال که می‌خواهیم گرامر دینی را از نظر فیلیپس بررسی کنیم، درواقع می‌خواهیم بدانیم که ماهیت دین از نظر فیلیپس چیست و الهیات و دین در سیاقی که در آن واقع می‌شود، چه معنایی می‌یابد و آن بافت و سیاق چه چیزی است که ما را در فهم دین کمک می‌کند؟ حال که معنای گرامر آشکار گشت، در ادامه به بحث گرامر دینی از منظر فیلیپس می‌پردازیم.

فیلیپس و گرامر دینی

فیلیپس نیز بسان ویتگنشتاین بر گرامر دینی تأکید دارد. از نظر وی نیز قواعد گرامری در واقع بیانگر معیارهای کاربرد صحیح بیان می‌باشند. این قواعد با بیان معیارهای کاربرد درست بیان، معنای آن را معین می‌کنند، اما نکته مهم این است که این معیارها بسته به حوزه‌های مختلف زندگی تفاوت می‌یابند و با توجه به اینکه فعالیت‌های انسانی دارای





حوزه‌های گوناگونی همانند اخلاق، سیاست، علم، هنر، دین و... می‌باشند، هر کدام از اینها از زبان ویژه و در نتیجه از گرامر ویژه‌ای برخوردارند و بازی‌های زبانی متفاوتی را ارائه می‌دهند. از این‌رو، نمی‌توان مدعی شد که تنها یک پارادایم معقول وجود دارد و تمام حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی را باید با آن پارادایم سنجید و معقولیت و عدم معقولیت آن را مشخص کرد (Phillips, 1976: 7).

پیش‌تر پوزیتیویست‌ها معیار بسیار سخت‌گیرانه‌ای درباره معناداری گزاره‌ها ارائه کرده بودند، اما امروزه در میان فیلسوفان سخن از فراتر رفتن و گذار از این معیار است. از نظر فیلیپس جمله «معنای هر واژه باید مطابق نحوه کاربرد آن فهمیده شود»، به صورت شعار درآمده است، اما دین از این امتیاز و شعار بهره کمی برده است و همچنان عده‌ای از متفکران قصد دارند با معیارهای خارج از دین به بررسی معقولیت دین پردازند. علت مردود بودن سخن دین‌داران نزد این عده از متفکران آن است که اینان سخن دین‌داران را استفاده بد از زبان تلقی می‌کنند و معتقدند که علت بروز خطا در گزاره‌های دینی آن است که واژه‌گان و مفاهیم به کاررفته در آن، خارج از استفاده معمول زبان می‌باشد. بین گزاره‌های دینی و معانی واژه‌گان، شکافی وجود دارد. البته این شکاف در آغاز چندان روشن نیست و از همین‌رو، دین‌داران متوجه خطای خود نمی‌شوند و بنابراین، سیر حرکت گزاره‌های دینی به سمت بی‌معنایی سیری تدریجی است.

آنتونی فلو (Antony Flew) و هپ برن (Hepburn) جزو این دسته از فیلسوفان هستند (Phillips, 1981: 4-5). این فیلسوفان مدعی‌اند معیاری برای معناداری یافته‌اند که می‌توان با آن اعتبار گزاره‌های دینی را سنجید. این معیار چیزی جز زبان معمولی نیست. دیدگاه آنان بر این فرض مبتنی است که یک سیاق اصلی و پایه از کاربردهای معمولی وجود دارد که می‌توان آن را به عنوان پارادایم و معیاری برای بررسی معقولیت و عدم معقولیت دیگر سیاق‌ها به کار گرفت (ibid.:7).

فیلیپس در مخالفت با رویکرد پیش‌گفته می‌گوید هرگاه کسی بخواهد به محتوای سخن دین‌داران پی ببرد، باید به نهاد دین رجوع کند (Phillips, 1970: 231). هر کدام از حوزه‌های فعالیت انسانی دارای بازی زبانی خاصی هستند و هر یک را باید با ورود در همان حوزه فهم کرد. فیلیپس معتقد است که ویتگنشتاین نیز گزاره‌هایی را پایه می‌داند. البته باید

توجه داشت که پایه بودن آنها به دلیل وجود ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنها نیست، بلکه به سبب جایگاهی است که آنها در زندگی انسان‌ها اشغال می‌کنند (Phillips, 1993: 232-233)؛ یعنی همان‌گونه که برخی گزاره‌ها مثل گزاره‌های مربوط به اشیای فیزیکی تردیدناپذیر هستند، به همان شکل برخی گزاره‌ها و باورهای دینی نیز تردیدناپذیرند (Phillips, 1976: X)؛ یعنی دین‌داران به هیچ وجه به گزاره‌های دینی به عنوان فرضیه‌های قابل آزمایش و بررسی نگاه نمی‌کنند. بدین قرار، فیلیپس اساساً گزاره‌های دینی را تبیین‌گر امور واقع نمی‌داند و هم از این رو، تأکید می‌کند که نمی‌توان با تمسک به برهان‌های فلسفی ثابت کرد که اعتقاد به وجود خارجی خداوند برای تبیین این جهان، امری معقول است. برای فهم دیدگاه فیلیپس درباره عدم تبیین‌گری گزاره‌های دینی، نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم که اگر دین را نتوان با معیارهای عقلی و فلسفی سنجید، پس جایگاه فلسفه و عقلانیت نزد فیلیپس چیست؟

۱۳۵



گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن

کارکرد فلسفه نزد فیلیپس

فیلسوفانی که گزاره‌های دینی را بی‌معنا تلقی می‌کردند معتقد بودند که چون دین‌داران در گزاره‌های دینی از کاربرد معمولی الفاظ تخطی می‌کنند، وظیفه فلسفه آن است که اشتباه‌های زبان‌شناسی گزاره‌های دینی را نشان دهد و در صورت امکان به تصحیح آنها بپردازد، اما پیش‌تر مطرح شد که فیلیپس معتقد است حوزه‌های فعالیت انسان متعدد است و هر کدام از این حوزه‌ها زبان خاصی دارد که باید برای فهم آن به سیاق مربوط رجوع کرد. اگر در یک سیاق خاص - مثل دین یا علم - بگوییم که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، در این صورت معنای باید به آن سیاق تعلق خواهد داشت و می‌بایست آن را در همان سیاق فهم کرد، اما اگر فیلسوف بدون ارجاع و مشخص کردن سیاق بگوید که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، آن‌گاه واژه باید در جمله وی به صورت دل‌خواهانه به کار رفته است و تنها نشان‌دهنده تمایلات شخص فیلسوف است که به طور آگاهانه یا ناآگاهانه واژه را به تمام سیاق‌ها سرایت داده است (Phillips, 1981:10).

بدین ترتیب، فیلیپس تأکید می‌کند که نمی‌توان ایمان دینی را با معیارهای خارج از ایمان ارزیابی کرد؛ به بیان دیگر، هیچ منظر کلی‌ای که بتوان بر اساس آن، بازی‌های زبانی



را ارزیابی کرد وجود ندارد. پرداختن به چنین کاری، به ضرورت دین را به مقوله‌ای همچون علم یا فلسفه تنزل می‌دهد (Stiver, 1996: 70). پس دانستیم که فیلیپس معتقد است نمی‌توان با معیارهای فلسفی به بررسی صحت و سقم گزاره‌های دینی پرداخت، حال وی باید به دو پرسش پاسخ دهد:

الف) آیا فلسفه در میان فعالیت‌های بشری جایگاهی دارد؟ اگر دارد پس چگونه ایفای نقش می‌کند؟ به عبارت دیگر، کارکرد فلسفه چیست؟

ب) آیا در حوزه دین، معقولیت و عدم معقولیت قابل تصور است؟

در پاسخ به پرسش اول، فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین معتقد است نقش فلسفه، صرفاً روشن‌سازی است و در مورد باورهای دینی، نقش اصلی آن، روشن‌ساختن گرامر (عمقی) آنهاست. فلسفه نه موافق باورهای دینی و نه مخالف آن است. کار فلسفه پس از تبیین گرامر یا دستور زبان باورهای دینی به پایان می‌رسد (Phillips, 1993: 177). اگر وظیفه فلسفه تنها روشن‌سازی، یعنی تبیین زبان به کاررفته در باورهای دینی است، پس فلسفه را نه می‌توان له و نه علیه دین خواند. فلسفه وظیفه اثبات وجود خداوند و بررسی معقولیت باور به خدا را عهده‌دار نیست، بلکه صرفاً باید توصیف کند که معنای باور به وجود خداوند یا عدم باور به وجود وی چیست؟ از نظر فیلیپس، موضع بی‌طرفانه فلسفه درباره دین سبب تمایز آن از دفاعیات می‌شود (Phillips, 1981: 10)، زیرا همان‌گونه که از ماهیت دفاعیات برمی‌آید، این علم همواره در پی اثبات و توجیه معقولیت باورهای دینی بوده است و کوشیده است به شبهات مخالفان پاسخ دهد، اما فلسفه و معقولیت فلسفی از دین و سیاق دینی مستقل است و تنها در پی ایضاح مفهومی است. در واقع، هنگامی که فیلسوف در پی ایضاح مفهومی اموری مانند باور به خداست، به این امر رهنمون می‌شود که فلسفه نمی‌تواند صدق آنها را مشخص کند (Phillips, 1993: 233).

در اینجا است که فیلیپس به پاسخ پرسش دوم پرداخته، می‌گوید: از آنجا که پژوهش‌های فلسفی به معنای ایضاح فعالیت‌هایی است که در حیات انسانی اهمیت دارند، برای رسیدن به چنین تبیین‌هایی باید میان حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی تفاوت نهاد و توجه کرد که آنچه در یک حوزه معنادار است، لازم نیست که به ضرورت در حوزه دیگر نیز معنادار باشد (Phillips, 1976: 8). پس باید گفت که تمایز میان سخن معقول و نامعقول،

واقعی و غیر واقعی بسیار مهم است، اما این بدان معنا نیست که تمایز میان آنها در همه سیاق‌ها به یکسان قابل اعمال است. اشکال فلو و هپ‌برن نیز در همین نکته است که آنها به گونه‌ای سخن می‌گفتند که گویا معیاری برای تمایز واقعی از غیر واقعی وجود دارد که در همه سیاق‌ها قابل اعمال است (Phillips, 1981: 9).

حال که از معقولیت فلسفی نمی‌توان برای تبیین گزاره‌های دینی درباره امر واقع بهره برد، پس چگونه می‌توان مهم‌ترین رکن دین، یعنی باور به وجود خداوند را فهم کرد؟ در ادامه به پاسخ این پرسش می‌پردازیم.

فیلیپس و وجود خدا

«آیا خدا وجود دارد؟»، «آیا خدا واقعیت دارد؟» از نظر فیلیپس، پرسش از واقعیت خداوند نیز جزو آن دسته از پرسش‌هایی است که بد فهمیده شده و اغلب پنداشته می‌شود که نزاع و اختلاف معتقدان و غیرمعتقدان بر سر امر واقع است. بنابراین، بیشتر افراد می‌پندارند که پژوهش فلسفی در این باب به عنوان پژوهش از امر واقع است، اما به نظر فیلیپس چنین نگرشی بازنمایی خطا از مفهوم دینی خداوند است.

برای فهم خداشناسی فیلیپس نخست باید ریشه‌های تفکر او را بررسی کرد. از نظر وی دیوید هیوم در تاریخ فلسفه نقشی بسیار مهم دارد و اندیشه‌های او بر متفکران پس از وی تأثیر ژرفی گذاشته است. اهمیت هیوم نزد فیلیپس چنان است که وی از اندیشه‌های هیوم به عنوان میراث هیوم یاد می‌کند. مهم‌ترین ویژگی میراث هیوم این بود که چگونه می‌توانیم از طریق ویژگی‌های جهانی که در آن زندگی می‌کنیم وجود خداوند را اثبات کنیم؟ (Phillips, 1976: 10). هیوم اشکال‌های بسیار مهمی بر برهان‌های خداشناسی وارد ساخت. این برهان‌ها در سه مرحله قابل بررسی هستند:

مرحله اول: در این مرحله هیوم در نقد برهان نظم می‌گوید در قرائن ارائه‌شده و موجودی که قصد اثبات آن را داریم، وجود دارد. ابهام اساسی در این استدلال که از وجود جهان مشهود به استنتاج خدا می‌رسیم، هیچ راهی برای بررسی تناسب این استنتاج وجود ندارد. همان‌گونه که در جهان نظم و امور خیر می‌بینیم، به همان شکل نیز بی‌نظمی و شرّ می‌بینیم و از این رو، باید گفت که مبدأ آفرینش ذاتی مرکب از خیر و شرّ دارد.





مرحله دوم: هیوم در این مرحله می‌گوید آیا می‌توان به‌درستی از نظم در طبیعت سخن گفت؟ از نظر وی، سخن گفتن از طرح و نظم درباره ماهیت جهان، گزینشی عمل کردن است. وقتی به اطراف می‌نگریم تنها طرح و تدبیر نمی‌بینیم، بلکه تأثیر و تأثرات سرما و گرما و هزاران پدیده طبیعی دیگر را در جهان می‌بینیم. پس چرا باید طرح و نظم عاقلانه را به عنوان تبیینی برای کل جهان بپذیریم؟ به نظر می‌رسد چنین گزینشی به دلیل میل به تشبیه است؛ یعنی ما مثلاً به طبیعت می‌نگریم و آن را به باغی تشبیه می‌کنیم که باغبانی دارد، اما در واقع تشبیه بین پدیده‌های طبیعی و ساخته‌های بشری محکوم به شکست است. از این‌رو، هیوم می‌گوید قرینه‌های دال بر نظم و طرح نه تنها به نتیجه نمی‌انجامند، بلکه سخن از نظم در این سیاق‌ها بسیار گمراه‌کننده است. البته چه‌بسا کسی بگوید که سخن هیوم تنها ناظر به وضع امرهای این جهان است، اما هیوم درباره برهان جهان‌شناختی سخنی نمی‌گوید؛ یعنی نمی‌تواند تبیین کند که چرا جهان هست؟

با بررسی برهان جهان‌شناختی به مرحله سوم سخن هیوم وارد می‌شویم. وی می‌گوید وقتی چیزی را از چیز دیگری استنتاج می‌کنیم، این استنتاج مبنی بر تجربیات گذشته است؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «X آن گاه Y»، این قضیه به تجربه گذشته منوط است و البته X و Y می‌تواند طبقه یا نوع خاص باشد، نه صرفاً امر جزئی. خدا باور می‌خواهد جهان را با ماشین مقایسه کند، ولی پرسش هیوم این است که آیا چنین مقایسه‌ای مجاز است؟ وی می‌گوید زمانی استنتاج صحیح است که اشیا یا امور در طبقه یا نوع خاصی باشند؛ مثلاً از گردش خون چند انسان می‌توان در مورد چگونگی گردش خون دیگر انسان‌ها سخن گفت، اما نمی‌توان در مورد گردش خون قورباغه نظر داد. از نظر هیوم بین پرسش‌های زیر تفاوت هست:

الف) چه کسی این خانه را ساخت؟

ب) چه کسی این جهان را ساخت؟

می‌توانیم از وجود خانه به سازنده آن پی ببریم، زیرا تصویری از خانه داریم و می‌توانیم بین خانه ناتمام و تمام‌شده تمایز بگذاریم، اما نمی‌توانیم بگوییم که جهان سازنده دارد، زیرا هیچ تجربه‌ای از جهان‌های دیگر نداریم و از این‌رو، نمی‌توانیم بین جهان ناتمام و تمام‌شده تمایز بگذاریم (ibid.:17-19).

فیلیپس می‌گوید تأملات هیوم نشان آن است که هرگونه تلاش برای بنیان‌نهادن الهیات طبیعی به منظور توجیه دین محکوم به شکست است، اما در ادامه می‌گوید هرگز نباید از سخن هیوم به بی‌معنایی گزاره‌های دینی حکم کنیم و مثلاً بگوییم که سخن گفتن از خداوند بی‌معناست، بلکه پس از مواجهه با سخنان هیوم باید در پی آن باشیم که گزاره‌های دینی چگونه معنا دار هستند؟ (Phillips, 1981: 11). از این رو، فیلیپس سخن گفتن از خدا را بی‌معنا نمی‌داند، بلکه معتقد است برای پاسخ به واقعیت الهی باید گرامر این مفهوم را بررسی کرد. او پرسش از واقعی بودن خداوند را یک پرسش خطا می‌پندارد و می‌گوید: در دو مورد می‌توان از امر واقع پرسش کرد:

الف) زمانی که درباره چیزی یقین نداشته باشیم، آن‌گاه پرسش از امر واقع می‌کنیم؛ برای مثال، گفته می‌شود که فلان مجرم در فلان منطقه دورافتاده کشته شده است. در این هنگام، پلیس در پی بررسی این امر بر می‌آید.

ب) زمانی که بخواهیم دیگر احتمال‌ها را ابطال کنیم؛ برای مثال، دانشجویی می‌پرسد که آیا استاد می‌آید؟ در پاسخ می‌شنود که استاد شنبه‌ها به دانشگاه نمی‌آید.

یکی از ویژگی‌های امر واقع آن است که چه‌بسا بر خلاف چیزی باشد که ما بدان دست یافته‌ایم؛ مثلاً ممکن است مرد جنایتکار در نقطه دور دست کشته نشده باشد یا استاد شنبه‌ها در دانشگاه حضور داشته باشد، اما دین دار هرگز خدا را به این معنا واقعی نمی‌داند؛ یعنی هرگز تصور نمی‌کند که ممکن است خدا وجود نداشته باشد (Phillips, 1993: 1-2). به بیان دیگر، اگر بخواهیم خدا را امر واقعی تلقی کنیم، باید تمام احکام امر واقعی را بر وی حمل کنیم. یکی از ویژگی‌های امر واقع آن است که ممکن است خطا باشد و آنچه را که ما واقعی تلقی می‌کنیم، چه‌بسا حظی از واقعیت نداشته باشد. بر این اساس، امور واقع همیشه در معرض ابطال‌پذیری هستند، اما اگر ما اعتقاد دین‌داران را نسبت به خداوند بررسی کنیم، می‌بینیم که خداوند در نظر دین‌داران هرگز دارای ویژگی‌های امر واقع نمی‌باشد؛ یعنی آنها هرگز خداوند را به عنوان فرضیه‌ای ناظر به واقع تلقی نمی‌کنند، زیرا اگر چنین دیدگاهی درباره خداوند داشته باشند، باید بپذیرند که مفهوم خدا مفهومی است که ممکن است روزی ابطال شود. برای آشکار شدن منظور باید سه پرسش را مطرح کنیم:

الف) خداوند دارای چه نوع واقعیتی است؟



(ب) جهان فیزیکی دارای چه نوع واقعیتی است؟

(ج) آیا اسب شاخ دار واقعیت دارد؟

پرسش (ج) قابل فهم است و می توان صدق و کذب آن را به کمک تجربه روشن کرد، اما چگونه باید فهمید که جهان فیزیکی دارای واقعیت است یا خیر؟ همان گونه که روشن است این پرسش قابلیت بررسی تجربی ندارد. هنگامی که از واقعیت جهان فیزیکی می پرسیم، منظورمان اثبات وجود آن نیست، بلکه در پی وضوح مفهومی واقعیت مورد بحث هستیم. بنابراین، باید گفت که پرسش (ب) با پرسش (ج) بسیار متفاوت است و نباید به صرف اینکه در هر دو پرسش، بحث واقعیت مطرح است، آنها را یکسان پنداشت. پرسش (الف) نیز همانند پرسش (ب) است؛ یعنی پرسش (الف) نیز دارای ماهیت تجربی نیست، بلکه این پرسش درباره ایضاح مفهومی خداوند است؛ به بیان دیگر، فیلسوف باید درصدد باشد تا بفهمد که منظور از واقعی بودن یا وجود خدا چیست؟ اگر وجود خدا را همانند وجود اشیای فیزیکی بپنداریم، در واقع پذیرفته ایم که مفهوم خدا در چارچوب مفاهیم فیزیکی می گنجد و از این رو، قابلیت ابطال هم خواهد داشت؛ در حالی که هیچ دین داری به امکان ابطال واقعیت خداوند تن در نمی دهد (Phillips, 1981: 22-23 & 1993: 2-3).

حتی برخی بر این باورند که وقتی فیلیپس شیء بودن یا موجود خارجی بودن خدا را رد می کند، در واقع مقصودش این است که نگاه طبیعت گرایانه به خدا نادرست است و منظور واقعی فیلیپس آن است که نباید به خدا نگاه انسان گرایانه داشت (Davies, 2007: 223-224). از نظر برایان دیویس این گونه سخن گفتن از خدا اگرچه ممکن است ایرادهای منطقی نیز داشته باشد، به راستی می توان آن را چکیده ای از دیدگاه های انجیل و عهد عتیق دانست (ibid.: 224-225).

حال که فیلیپس خدا را امر واقعی نمی داند، پس اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا چه تفاوتی دارد؟ به بیان دیگر، چگونه می توان بین یک دین دار و غیر دین دار تمایز معتقد شد؟ فیلیپس خودش نیز به این پرسش توجه دارد و در پاسخ بدان می گوید: تفاوت بین دین دار و غیر دین دار در این است که دین دار به تصویر خداوند معتقد است، ولی غیر دین دار به چنین تصویری اعتقاد ندارد. اعتقاد به تصویر خداوند به معنای اعتماد و توکل کردن بر او، نظم بخشیدن به زندگی و معنادار کردن زندگی از طریق باور به این تصویر است، ولی فرد



غیرمعتقد چنین کارکردی را در تصویر خدا نمی‌بیند و معتقد است که بدون اعتقاد به تصویر خدا نیز می‌توان زندگی معنادار همراه با نظم و انضباط داشت. بنابراین، هیچ نیازی نیست که به تصویر خداوند معتقد باشیم (Phillips, 1993: 64-65).

همان‌گونه که از این تفسیر فیلیپس درباره واقعیت خدا آشکار می‌گردد، اختلاف‌های موجود در میان ادیان و اختلاف‌ها در فهم از معنای خدا هیچ کدام اختلاف‌های نظری و فلسفی نیستند، بلکه تنها بیانگر آن هستند که پیروان هر دین در سایه تفسیر خود از خدا و گزاره‌های دینی می‌توانند به زندگی مطلوب دست یابند؛ به عبارت دیگر، یک مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های دینی خود می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد همان‌طور که یک بودایی یا مسیحی نیز تحت تأثیر آموزه‌های دین خود دارای زندگی معناداری است و هرگز نباید پنداشت که آموزه‌های آنها تفسیری از وضع امر خارجی است. بنابراین، با توجه به اینکه معرفت به خدا معرفتی ناظر به خارج نیست، پس اساساً حصول معرفت درباره خدا نمی‌تواند پایه غیر دینی داشته باشد. تبیینی از واقعیت خدا که مبتنی بر دین نباشد، همانند تبیینی غیرعلمی از واقعیت علم و تبیینی غیرموسیقایی از واقعیت موسیقی است (Richards, 1978: 289). برای وضوح بیشتر باورهای دینی می‌توان به ریاضیات تمسک کرد و گفت که برای بررسی صحت و سقم عملیات ریاضی به چیزی جز قواعد و قوانین ریاضی رجوع نمی‌کنیم؛ به همان شکل برای صحت باورهای دینی نباید به چیزی جز دین توجه کنیم (ibid.: 295).

نقد دیدگاه غیر شناختی فیلیپس

نقدهای متعددی بر دیدگاه فیلیپس وارد است. در اینجا به برخی از نقدها و تفسیرهایی اشاره خواهیم کرد که خود فیلیپس متعرض آنها شده و درصدد پاسخ برآمده است. اولین نقد بر دیدگاه فیلیپس آن است که مطابق نظر وی، دین به عنوان یک بازی زبانی خاص است که تنها در ساحت خودش معنا دارد. این نظریه مستلزم آن است که باورهای دینی از همه جنبه‌های حیات انسانی جدا هستند و هیچ پیوندی با دیگر ابعاد زندگی ندارند، درحالی که پذیرفتن چنین مطلبی معقول نیست و نمی‌توان بدان تن داد (Phillips, 1986: 5). فیلیپس در گفت‌وگویی با جی. آر. جونز به صراحت می‌گوید که اگر کسی از نظریه





بازی زبانی بودن باورهای دینی چنین تفسیری ارائه دهد که گویا آن باورها از هر فعالیت دیگری مجزا هستند، تفسیری گمراهانه ارائه داده است. هرگونه دگرگونی فرهنگی می تواند بر پرستش مردم و تصویر آنها از باورهای مربوط تأثیر گذار باشد. از این رو، وی معتقد است یک باور ممکن است در یک فرهنگ رو به زوال و نابودی برود و باور جدیدی جایگزین آن شود (Phillips, 1993:129). از نظر فیلیپس، دین سخنانی درباره جنبه‌هایی از وجود انسان مثل مرگ، تولد، امید، بخت و اقبال و... دارد و این ابعاد حتی بدون ارجاع به دین نیز کاملاً قابل فهم و معقول هستند.

بسیاری از باورهای دینی را اگر بدون لحاظ با امور خارج از دین در نظر بگیریم، باورهایی تهی می شوند و در آن صورت، باورهای دینی نمی توانند اهمیت کنونی نزد دین داران را داشته باشند. پس نیروی باورهای دینی تا حدی به امور خارج از دین وابسته است (ibid.: 69). برای مثال، دعا و نیایش یکی از آداب و اعمال دینی است، اما شخص دعاکننده همواره در ارتباط با امور خارج از دین دست به دعا بر می دارد؛ مثلاً وقتی یک فرد دین دار صاحب فرزند می شود، به شکرانه این موهبت الهی دست به دعا بر می دارد و مراتب تشکر خود را نسبت به خداوند ابراز می کند. همان گونه که در این مثال می بینیم، اگرچه دعا یک عمل دینی است، ولی این دعا ناظر به امر خارج از دین - یعنی تولد فرزند - رخ داده است. بنابراین، هرگز نباید پنداشت که ایده بازی زبانی بودن دین به معنای جدایی دین از همه ساحت‌های وجودی انسان است، بلکه حق مطلب این است که بگوییم نه تنها باورهای دینی با ابعاد دیگر وجود انسان مرتبط هستند، بلکه بدون ارتباط با دیگر ابعاد انسانی معنایی ندارند.

دومین نقد و تفسیر ارائه شده از نظام فلسفی فیلیپس آن است که مطابق دیدگاه وی باید گفت باورهای دینی تنها برای معتقدان دینی قابل فهم است. البته فیلیپس می گوید که دیدگاهش کاملاً برضد چنین تفسیری است. از نظر او زبان دینی یک زبان فنی و تخصصی نیست که تنها متکلمان و فیلسوفان آن را بفهمند، زیرا اگر زبان دینی زبانی فنی بود، آن گاه نمی توانست اهمیت کنونی را نزد مردم داشته باشد؛ برای مثال، می توانیم دوباره پدیده دعا را در نظر بگیریم. هنگامی که یک دین دار با هدف استغفار و عفو دست به دعا می گشاید، در واقع این استغفار ناظر به مشکلی از مشکلات زندگی است و اگر چنین نباشد، استغفار

بی‌معنا و بی‌ارزش می‌شود و از آنجا که این مشکلات نزد دین‌دار و غیردین‌دار قابل فهم است، پس می‌توان گفت که باورهای دینی نیز برای ناآشنایان قابل توضیح و فهم است (Phillips, 1986: 10-11).

سومین تفسیر و نقد بر نظام فکری وی آن است که آنچه زبان دینی خوانده می‌شود، تعیین‌کننده معناداری و بی‌معنایی در دین است و باورهای دینی را نمی‌توان نقد کرد، چون طبق تفسیر فیلیپس، نظام دینی قابل نقد نیست، از این رو نمی‌توان تفسیر وی را پذیرفت. فیلیپس با این تفسیر نیز مخالف است و نمی‌پذیرد که دیدگاه‌های دینی قابل نقد نباشند. وی می‌گوید بی‌شک دین‌داران در تفسیر خود از باورهای دینی دچار خطا می‌شوند، اما مسئله این است که نباید خطاهای دینی را با هنجارهای فلسفی بررسی کرد، بلکه معیار برای رفع خطا سیاق دینی است؛ یعنی می‌توان با مراجعه به سیاق دینی به خطاها و خرافات دینی پی برد. این سخن هرگز نباید به عنوان نقدناپذیری دین تفسیر شود، بلکه اصل سخن این است که خرافات و خطاهای دینی به وسیله فلسفه قابل تشخیص نیست و این هرگز بدان معنا نیست که هیچ دین‌داری در تفسیر باورهاش خطا نمی‌کند و این خطاها هرگز قابل نقد و اصلاح نیست (ibid.: 12-13).

تفسیر و نقد دیگری از فلسفه فیلیپس بر آن است که مطابق دیدگاه فیلیپس باید گفت چون باورهای دینی بازی‌های زبانی مجزایی هستند، تحت تأثیر وقایع فردی، اجتماعی و فرهنگی قرار نمی‌گیرد (ibid.: 15). با توجه به آنچه تاکنون در پاسخ به نقدهای پیشین بیان شد می‌توان به راحتی فهمید که فیلیپس هرگز چنین نظری ندارد. افزون بر این، وی با توجه به باوری که به تأثیر فرهنگ و دیگر عوامل بر باورهای دینی دارد، معتقد است سه برداشت و تصویر باید از دین زدوده شود:

تصویر اول

نخستین تصویر از دین که به باور فیلیپس باید زدوده شود، فردگرایی دینی است. بنابراین دیدگاه، مسیحیت متعلق به جهان زمان‌مند نیست، بلکه به جهان ازلی تعلق دارد. امری که ازلی باشد، نمی‌تواند به جهان زمان‌مند وابسته باشد. بنابراین، هر آنچه که در جهان زمان‌مند سکولار رخ دهد، نمی‌تواند بر مسیحیت تأثیر بگذارد.



اما فیلیپس معتقد است چنین تصویری از مسیحیت باید کنار گذاشته شود، زیرا هیچ ضرورتی در تداوم وجود مسیحیت نیست. هیچ قرینه‌ای در ذات جهان وجود ندارد که تضمین کننده بقای مسیحیت باشد و همان گونه که روزگاری مسیحیت بر روی زمین ظهور نیافته بود، ممکن است بار دیگر روزگاری فرا رسد که هیچ اثری از مسیحیت نباشد (ibid.: 84-86).

تصویر دوم

دومین تصویر، عقل‌گرایی دینی است. بنا بر این دیدگاه، چون باورهای دینی با برهان‌هایی همچون برهان وجودشناسی، جهان‌شناسی و برهان نظم مُبرهن گشته‌اند، از این‌رو، دگرگونی‌پذیری و نسبیّت فرهنگی نمی‌تواند بر باورهای دینی اثر بگذارد. در مقابل این دیدگاه، فیلیپس معتقد است چنین تصویری از دین نیز باید کنار گذاشته شود، زیرا همان گونه که پیش‌تر گذشت اشکال‌هایی بر برهان نظم و برهان جهان‌شناختی مطرح شده است که نمی‌تواند از ادعاهای دین‌داران پشتیبانی کند. بنابراین، تمسک به برهان‌های اثبات وجود خدا به منظور اثبات پایداری دین کاری خطاست (ibid: 90-91).

تصویر سوم

سومین تصویر از دین، تطبیق دینی است. این دیدگاه می‌گوید پیوند نزدیکی میان دین و فرهنگ وجود دارد و بدون وجود چنین ارتباطی، باورهای دینی تنها اعمال صوری بی‌اهمیت خواهند بود. از این‌رو، نباید در پی مسیحیت خالص و بدون ارتباط با فرهنگ بود. مسیحیت از آغاز به فرهنگ‌های پیرامونی‌اش واکنش نشان می‌داده است. بنابراین، هرگونه تغییری که در فرهنگ رخ دهد، مسیحیت خود را با آن دگرگونی‌های فرهنگی تطبیق می‌دهد. در واقع، نسبت فرهنگ و مسیحیت همانند نسبت لباس و بدن است و مسیحیت، فرهنگ‌های مختلف را همچون لباسی به تن می‌کند و پس از مدتی آنها را از تن در می‌آورد.

در مقابل، فیلیپس معتقد است تشبیه مسیحیت و فرهنگ به بدن و لباس تشبیه مناسبی نیست، زیرا هرچند لباس را می‌توان از تن درآورد و عوض کرد، هویت بدن همواره ثابت می‌ماند، ولی مسیحیت، فرهنگ را همچون لباس بر تن نمی‌کند، بلکه مسیحیت بخشی از



فرهنگ است و حتی می‌توان گفت گاه مهم‌ترین بخش فرهنگ می‌باشد. پس نباید میان مسیحیت و فرهنگ تفکیک قائل شد و پنداشت که مسیحیت به عنوان یک امر معجزاً، خود را با فرهنگ تطبیق می‌دهد (ibid.: 93-94).

تا کنون به برخی از نقدهایی اشاره شد که خود فیلیپس به آنها پاسخ داده است و در ادامه، به نقدهای اساسی‌تری می‌پردازیم که به نظر می‌رسد بر دیدگاه فیلیپس وارد هستند:

نقد اول: در دیدگاهی که فیلیپس ارائه می‌دهد، باورهای دینی از شأن واقعی تهی شده‌اند. چنین امری اگرچه دین را از حملات کاوش‌های فلسفی و چالش‌های علم می‌رهاند، پایندی به این دیدگاه با مؤمن‌بودن و دین‌داربودن ناسازگار است؛ یعنی نمی‌توان به معنای واقعی، مسیحی یا مسلمان بود و در عین حال به دیدگاه‌های فیلیپس نیز معتقد بود. اگر خداوند حطّی از وجود واقعی نداشته باشد و تنها یک تصویر ذهنی باشد، آن‌گاه چگونه یک دین‌دار می‌تواند در برقراری ارتباط با یک تصویر ذهنی تلاش کند؟ همان‌گونه که برقراری ارتباط با یک موجود افسانه‌ای غیرممکن است، برقراری ارتباط با خدایی که تنها تصویر ذهنی است و هیچ واقعیت خارجی ندارد غیر ممکن است (وین رایت، ۱۳۹۰: ۳۳۸). این نکته مستلزم آن است که بین دو امر زیر تمایز قائل شویم:

الف) سخن گفتن درباره اشیا و اشخاص؛

ب) سخن گفتن با اشخاص.

شخص می‌تواند درباره اشیا و حتی اشخاص افسانه‌ای سخن بگوید، بدون اینکه ضرورتاً وجود مستقل آنها را پیش‌فرض بگیرد؛ برای مثال، می‌توان به تفصیل درباره ماجراهای رستم و سهراب سخن گفت، بدون اینکه وجود مستقلی برای آنها قائل شد، اما هنگامی که بخواهیم شخصی را مورد خطاب قرار دهیم، پیش‌فرض قطعی آن است که شخص مورد خطاب، وجودی مستقل و خارجی دارد. بنابراین، زبان خطاب شخصی چیزی بیش از صرف نظام گرامری یا مفهومی را اقتضا دارد. بنابراین، خداوند زمانی می‌تواند مورد خطاب مؤمنان واقع شود و به زندگی آنها معنا و جهت بدهد که حطّی از وجود واقعی داشته باشد. اگر بنا به ادعای فیلیپس خداوند واقعیت خارجی ندارد و تنها تصویری ذهنی است، در این صورت ارتباط واقعی با چنین موجودی میسر نخواهد بود و دین‌داران تنها می‌توانند به ارتباط با وی تظاهر کنند (Henderson, 1979: 33-35).





البته رندی رامال (Randy Ramal) - یکی از پیروان اندیشه فیلیپس - با توجه به اشکال فوق می‌گوید بیشتر منتقدان فیلیپس یک جنبه از سخنان فیلیپس درباره نوع واقعیت خداوند را نادیده می‌گیرند. از نظر رامال، فیلیپس به واقعیت معنوی خدا معتقد است. بنابراین، خداوند در اعمال معنوی عبادت‌گران پیوسته مورد خطاب و ارجاع است (Ramal, 2000: 46). از نظر وی، یکی از دلایلی که فیلیپس واقعیت خدا را امری معنوی دانسته، نه یک امر عینی، بلکه این است که مردم نسبت به امور عینی به یکسان واکنش نشان می‌دهند، ولی واکنش آنها به خدا همانند دیگر اشیای برخوردار از عینیت نمی‌باشد.

از این رو، باید نتیجه گرفت که نوع واقعیت خدا با دیگر موجودات متفاوت است (ibid.: 53)، اما به هر روی، این اشکال همچنان باقی است که تفسیر وی از باور دینی برخلاف واقعیت است، زیرا او از یک سو تأکید می‌کند که وظیفه فیلسوف در باب باور دینی ایضاً باور دینی و روشن ساختن حقیقت آن - آن گونه که هست - می‌باشد و از سوی دیگر، تفسیری که وی از خدا باوری و اعتقاد دین‌داران به خدا ارائه می‌دهد، با واقعیت خارجی سازگار نیست. بنابراین، همچنان که در ادامه خواهد آمد می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه فیلیپس در تفسیر باور دینی، در واقع، نه تفسیر، بلکه تحمیل ایده مورد نظر خود است.

نقد دوم: تلقی غیرشناختی فیلیپس از زبان دینی دلالت دارد که انسان‌ها نمی‌توانند درباره هیچ قلمروی سخن واحد و فراگیری مطرح کنند و هیچ کس نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن سیاق بحث مورد نظر و شرکت کنندگان در آن بازی زبانی، به فهم آن سیاق پردازد، اما به نظر می‌رسد این رویکرد از منظر جامعه‌شناسانه دو نقطه ضعف دارد:

الف) امروزه متفکران ملل مختلف به بررسی و مطالعه درباره فرهنگ و دین دیگر ملت‌ها می‌پردازند و می‌کوشند فرهنگ و دین ملت‌های دیگر را فهم کنند، اما اگر چنین اشتراک فراگیری وجود نداشته باشد، فهم فرهنگ و دین دیگر ملت‌ها به واسطه اقوام دیگر امکان‌پذیر نخواهد بود.

ب) می‌توان ادعا کرد که نظام‌های اعتقادی برخلاف دیدگاه فیلیپس بی‌ارتباط و جدا از هم نیستند. میان نظام‌های گوناگون اعتقاد مذهبی و نیز باورهای دینی و نظام‌های فکری دیگر، تداخل‌های چشم‌گیری وجود دارد. این واقعیت که یک مکتب فکری ممکن است

به جای مکتب قلبی بنشینند، گواه بر این ادعاست، زیرا جانشینی یک مکتب فکری به جای مکتب دیگر، مستلزم فهم مکتب فکری پیشین و رد آن است (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۲).

نقد سوم: تحلیل و بررسی عمیق درباره فلسفه فیلیپس بیانگر آن است که دیدگاه وی درباره گزاره‌های دینی همانند گزاره «خدا وجود دارد» در واقع نگاهی از منظر درون‌دینی نیست و به هیچ وجه به توصیف گزاره‌های دینی نپرداخته است، بلکه در واقع تحلیل و ارزیابی خود را بر زبان دینی تحمیل می‌کند. تحمیلی بودن نظر وی از آن روی است که تفسیرهایی از گزاره‌های دینی ارائه می‌دهد که هیچ‌یک از دین‌داران به آن معتقد نیستند. بنابراین، دیدگاه وی درباره توصیف زبان دینی با شکست مواجه است، زیرا نتوانسته است گزاره‌های دینی را آن‌گونه که در سیاق دین معنا دارد توصیف کند. این اشکال بر فیلیپس هنگامی دوچندان می‌شود که خود وی در مواضع متعددی در آثارش گفته است که وظیفه فلسفه صرفاً روشن‌گری است و فیلسوف باید از سیاق دین در صدد فهم دین باشد، اما تفسیر تحمیلی وی بر گزاره‌های دینی بیانگر آن است که نتوانسته است در ایضاح گزاره‌های دینی موفق باشد.

جان هیک این نقد را انتقادی بنیادین بر نظریه فوق قلمداد کرده، می‌نویسد: «این نظریه، گزارشی از کاربرد متداول و معمول زبان دینی نیست، بلکه بیشتر پیشنهادی برای تفسیری جدید و ریشه‌ای از احکام و اقوال دینی است. در این تفسیر جدید، تعبیرها و اصطلاح‌های دینی به گونه‌ای منظم و گام به گام از فحوا و معانی کیهانی که پیوسته از آنها برخوردار بوده‌اند، محروم شده‌اند. در دیدگاه فیلیپس، نه تنها جاودانگی نفس به‌عنوان کیفیتی از حیات اخلاقی کنونی تفسیر گردیده، بلکه مهم‌تر از آن، خداوند هم به‌عنوان واقعیتی که مستقل از اعتقاد انسان وجود دارد، مورد غفلت قرار گرفته است» (هیک، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

نقد چهارم: به نظر می‌رسد نقد چهارم را می‌توان بر اصولی وارد ساخت که در واقع تکیه‌گاه و مبنای اساسی دیدگاه فیلیپس هستند. با توجه به آنچه در این مقاله بیان شد، می‌توان دو اصل زیر را از اصول اساسی انگاره‌های او قلمداد کرد: ۱. در وهله اول نظام فکری او تحت تأثیر نقدهای دیوید هیوم بر برهان‌های خداشناسی است. از نظر او، نقدهای هیوم چنان متقن و استوار است که دیگر نمی‌توان با تمسک به برهان‌های خداشناسی به توجیه عقلانی باور به خداوند پرداخت. از این‌رو، وی با مردود دانستن الهیات طبیعی معتقد





است که نمی توان باورهای دینی را به کمک الهیات طبیعی مستدل کرد؛ ۲. دومین اصل از نظام فلسفی فیلیپس، تحت تأثیر نظریه بازی های زبانی ویتگنشتاین است و از این رو، معتقد است گزاره های دینی کارکرد و معنای خاص خود را دارند.

بدین قرار، اگر بتوانیم هر یک از اصول دوگانه فیلیپس را مخدوش کنیم، آن گاه می توانیم ادعا کنیم که نظام فلسفی فیلیپس دچار خدشه است و در اجرای طرح خود با شکست مواجه است. بی گمان بررسی جداگانه هر یک از اصول فوق، مجال جداگانه و مفصلی می طلبد و از این رو، در اینجا تنها به برخی از نقدهای مطرح بر آنها اشاره می کنیم.

در مورد اصل اول، یعنی نقدهای هیوم بر برهان های خداشناسی، پاسخ های بسیاری مطرح شده است که در بیشتر منابع مربوط به فلسفه دین و در مبحث ادله اثبات خدا مطرح شده اند. در اینجا، تنها به یک نکته درباره نقد وی بر برهان نظم اشاره می کنیم و آن اینکه با بررسی سخنان هیوم در باب برهان نظم در می یابیم که محور اصلی سخنان وی در رد برهان نظم بر این نکته مبتنی است که ثابت کند تشبیه مصنوع های بشری به طبیعت، امری نامعقول است. حتی اگر نقدهای هیوم را وارد بدانیم و بپذیریم که راهی برای پاسخ به آنها وجود ندارد، باز هم نمی توانیم به بی اعتباری برهان نظم حکم کنیم، زیرا برهان نظم دارای سه تقریر متفاوت به نام های «استنتاج تمثیلی»، «استنتاج مبتنی بر بهترین تبیین» و «استدلال مبتنی بر احتمال» می باشد و نقدهای هیوم در صورت صحت تنها می تواند استنتاج تمثیلی را باطل نماید، اما دو تبیین دیگر را نمی تواند رد کند. در واقع، دو تبیین دیگر از برهان نظم می توانند وجود صناعی را در جهان به اثبات برسانند و از این رو، به نظر می رسد رد الهیات طبیعی در آرای فیلیپس امری خطا بوده است و وی در ارزیابی برهان نظم تنها به تبیین نوع اول نظر داشته و دو تبیین دیگر را رها کرده است. به همین منوال، نگرش فیلیپس به الهیات طبیعی، نگرشی محدود است و به نظر می رسد که وی به تمام تقریرهای برهان های خداشناسی توجه نداشته است.

اما دومین اصل از اصولی که نظام فلسفه فیلیپس بر آن استوار است، نظریه بازی های زبانی است. این نظریه نیز از جهاتی اشکال دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف) اگر بپذیریم که معانی واژه ها را باید در کاربرد آنها جست و جو کرد و معنا مساوی با کاربرد باشد، آن گاه باید گفت که نظریه بازی های زبانی در مورد اسامی خاص

دچار مشکل می‌شود. برای نمونه، چگونه می‌توان کاربردی را برای نام سعدی پیدا کرد؟ بی‌شک این واژه از نظر فارسی‌زبانان دارای معناست، اما مشخص نیست که چگونه می‌توان قاعده‌ای برای کاربرد این نام وضع کرد؟ در ضمن باید توجه داشت که قاعده باید به گونه‌ای باشد که هر کس که با زبان خاصی آشنایی دارد، بتواند بدون استشنا آن را به کار گیرد. بنابراین، نظریه بازی زبانی در خصوص اسامی خاص دچار مشکل می‌شود (Lycan, 2000: 94).

ب) این نظریه درباره جملات بلندی که به صورت بدیع ادا می‌شوند، نمی‌تواند هیچ تبیینی ارائه دهد. همان‌گونه که در ابتدای مقاله گذشت این نظریه، زبان را به مهره‌های شطرنج تشبیه می‌کند، اما می‌دانیم که مهره‌های شطرنج و امثال آن اشیایی هستند که تکراری‌اند و قواعد کاربردشان به صورت یک‌به‌یک مشخص می‌شود، ولی کاربران یک زبان خاص، توانایی دارند جملاتی را که برای دفعه اول صورت‌بندی شده و کاملاً بدیع هستند درک کنند. اگر معنا تنها در کاربرد منحصر باشد، آن‌گاه چگونه ممکن بود که افراد جملاتی را که هیچ قراردادی درباره اظهار آنها وضع نشده است متوجه شوند و درک کنند؟ جمله بدیعی که برای نخستین بار ادا می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد، هرگز دارای پیشینه کاربردی نیست؛ یعنی تاکنون کاربردش برای اهل آن زبان مشخص نشده است، ولی به‌رغم این مسئله اهل آن زبان می‌توانند به درک آن نائل شوند. بنابراین، می‌توان گفت فهم معنای زبان در کاربرد آن نمی‌باشد (ibid.).

ج) لازمه نظریه بازی‌های زبانی آن است که بین گروه‌های مختلفی که در قلمروهای مختلف در حال بررسی و مطالعه هستند، فهم مشترکی حاصل نشود؛ بدین قرار باید نتیجه گرفت که متخصصان علوم مختلف نمی‌توانند زبان یکدیگر را بفهمند. در واقع، انسان‌ها ساکنان جزیره‌های مختلفی خواهند بود و هم‌زبانی در میان آنها و گفت‌وگو برای درک یکدیگر امکان‌پذیر نخواهد بود؛ بنابراین، اساساً دعوت به ایمان آوردن انسان‌های ساکن در جزیره الحاد بی‌معنا خواهد شد. این همان نوع ایمان‌گرایی است که از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر تولید می‌شود و بر اساس آن، استدلال برای ایمان و خدا باوری بی‌معنا خواهد شد، اما پرسش این است که در این صورت آیا نباید در همه قلمرو، همین لازمه را پذیرفت و برای مثال، در علوم تجربی نیز بدون استدلال، تجربه و آزمایش یافته‌های آن را پذیرفت؟





د) بر اساس نظریه بازی‌های زبانی و ایمان‌گرایی منتج از آن، نمی‌توان به نقد و بررسی برون‌دینی ادیان پرداخت، زیرا برای نقد دین باید نخست آن را فهم کرد و برای فهم دین باید به آن ایمان آورد. نتیجه‌ای که از این مضمون بر می‌آید آن است که هر کس می‌تواند به هر چیزی که آن را تشخیص داده، به عنوان یک دین ایمان آورد و چنان‌که پیداست بررسی ادیان مختلف و ترجیح یکی از آنها بر دیگری بی‌معنا خواهد شد. در نتیجه، اساساً حق‌بودن یک گرایش دینی یا باطل‌بودن آن بی‌معنا خواهد بود و نوعی نسبی‌گرایی تمام‌عیار در روابط دینی حاکم خواهد شد.

همان‌گونه که ملاحظه شد هر دو اصل از اصول نظام فلسفی فیلیپس اشکال‌های اساسی دارد. بنابراین، مبانی فلسفه وی خدشه‌پذیر است و از این‌رو، مباحث مصداقی او همانند بحث بر سر وجود خداوند که بر این سه اصل مبتنی است نیز دچار تزلزل است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله آرای فیلیپس از دو حیث بررسی شد: از حیث کلی، دیدگاه وی را درباره زبان دینی بررسی کردیم و از حیث جزئی به تأثیر این دیدگاه بر خداشناسی پرداختیم. با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد حیثیت کلی و جزئی نظر فیلیپس مورد خدشه است؛ اما از حیث جزئی، یعنی دیدگاه وی درباره واقعیت خارجی نداشتن خداوند باید گفت که دیدگاه وی از لحاظ عملی و تبیین رفتار دین‌داران محکوم به شکست است؛ یعنی در عمل یک دین‌دار نمی‌تواند به تصویری‌بودن خداوند معتقد شود و در عین حال، با او ارتباط معنوی برقرار کند و او را پرستش نماید، زیرا ارتباط واقعی در گرو آن است که طرف مقابل ما حظی از وجود خارجی داشته باشد، وگرنه چنین ارتباطی میسر نخواهد شد.

از حیث کلی نیز می‌توان گفت دغدغه اصلی فیلیپس مواجهه با معیار بسیار سخت‌گیرانه پوزیتیویست‌ها درباره معناداری گزاره‌های دینی است. او در موارد بسیاری در برابر دیدگاه آنان مخالفت می‌کند و می‌کوشد گزاره‌های دینی را از بند این معیار سخت‌گیرانه برهاند، اما آیا واقعاً فیلیپس از معیار پوزیتیویست‌ها فراتر می‌رود و قادر است گزاره‌های دینی را از قید معیار آنان برهاند؟ در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که وی با بیان نظریه غیرشناختی خود و ارائه این نظر که زبان دینی را باید در سیاق خود دین فهمید، به انجام دادن چنین

کاری موفق شده است، اما به نظر می‌رسد به‌رغم تلاش‌های فراوان او همچنان در دام معیار سخت‌گیرانه پوزیتیویست‌ها گرفتار است، زیرا از نوشته‌های وی چنین بر می‌آید که تنها زبانی که می‌تواند به بیان حقیقت و توصیف امر خارج پردازد، زبان علم است و اگر گزاره‌ای امکان اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری نداشته باشد، حظی از حقیقت ندارد. از همین‌رو، وی کوشیده است واقعیت خارجی خدا را انکار کند و خدا را در حدّ یک تصویر ذهنی فرو کاهد. بنابراین، به نظر می‌رسد طرح فیلیپس از زبان دینی و کوشش وی جهت رهانیدن زبان دینی از معیار معناداری پوزیتیویست‌ها ناموفق بوده است و او نتوانسته از دام پوزیتیویسم رهایی یابد.



کتابنامه

۱. آیر، آلفرد جونز (۱۳۸۴)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات شفیعی.
۲. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۸)، پوزیتویسم منطقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. زنده، عطیه (۱۳۸۶)، دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین، تهران: نگاه معاصر.
۵. کارناپ، رودلف (۱۳۸۵)، فلسفه و نحو منطقی، ترجمه رضا مثمر، تهران: نشر مرکز.
۶. وین رایت، ویلیام جی (۱۳۹۰)، فلسفه دین، ترجمه علیرضا کرمانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. هادسون، ویلیام دونالد (۱۳۹۳)، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.
۸. همیلتون، ملکوم (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۹. هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
10. Davies, Brian (2007), "D. Z. Phillips on Belief in God," *Philosophical Investigations*, No. 30.
11. Henderson, Edward (1979), "Reductionism and Practice of Worship," *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 10.
12. Lycan, William, G. (2000), *Philosophy of Language*, New York and London: Routledge.
13. Phillips, D. Z. (1981), *Concept of Prayer*, New York: the Seabury Press.
14. _____ (1970), *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul.
15. _____ (1976), *Religion without Explanation*, Oxford: Blackwell.



16. _____ (1993), *Wittgenstein and Religion*, Basingstoke: Macmillan.
17. Ramal, Randy (2000), "Reference to D. Z. Phillips", *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 48.
18. Richards, Glyn (1978), "A Wittgensteinian Approach to the Philosophy of Religion: A Critical Evaluation of D. Z. Phillips," *The Journal of Religion*, No. 58.
19. Stiver, Dan R. (1996), *the Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Oxford: Blackwell.
20. Wittgenstein, Ludwig (2009), *Philosophical Investigations*, trans. Anscombe, G. E. M., Oxford: Wiley-Blackwell.



Abstracts

A Classification of the Efficient Cause in Sadra's Philosophy and an Investigation of his Innovation about the Agent by Subjection

Ma'soumeh Movahhednia

Assistant professor, Qom University

mmovahed3@gmail.com

Causation and efficient causation have always been subject to reflection in the Islamic Philosophy. Before Mulla Sadra, Muslim philosophers classified the efficient causation in various terms. The classification was gradually developed by Sadra; he classified efficient causation in innovative ways. The thesis of Agent by Subjection (fā'il bi al-taskhīr) was one such innovation. The thesis has been subject to ambiguity, different interpretations, misunderstandings, and serious objections. In this paper, I present two way to understand the Sadraean jargon of Agent by Subjection and seek to reject misunderstandings and wrong interpretations. I will show that Agent by Subjection is a Sadraean innovation that makes sense as part of his philosophical system, and his classification of subjection into different varieties, such as the natural, psychological and accidental ones, demonstrates that he managed to introduce new types of agency.

Keywords: Philosophical System, Types of Agents, Agents by Subjection, Sadraean Innovation.

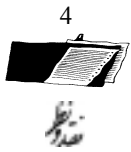
Type-Variety of Humans in Ṣadr al-Muta'allihīn's View

Narges Movahhedī

Researcher at Jami'a al-Zahra (a) and PhD student of Islamic philosophy and theology.

n.movahed92@yahoo.com

By an appeal to his philosophical principles—the gradation of existence and the soul's substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya)—Mullā Ṣadrā denied the type-unity of human beings; he takes humans to be of different types because of their volitional substantial motion. Philosophers, such as Ibn Sīnā, Fakhr Rāzī, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Suhrawardī, have dealt with the problem of the type-unity of humans, but they lacked the philosophical principles that Sadra had at his disposal. In various works, Sadra presents several arguments for the rejection of the type-identity of humans and provides, instead, a formulation of their type-variety. Given his theses of natural and



4

Vol. 20, No. 78, Summer, 2015

imaginal (mithālī) bodies and the soul's substantial motion, we can come to the human type-variety in this world.

Keywords: Human Type-Unity, Progressive Substantial Motion, Types of Bodies, Types of Humans, Human Type-Variety.

Sadra's Different Views Concerning the Human-God Relation

Khadija Hashemi

Researcher at Jami'a al-Zahra (a) and PhD student at Baqir al-Ulum University.

Hashemi_philo@yahoo.com

Initially it seems that Sadra has provided divergent accounts of the problem of the human-God relation such that two or even four views might be attributed to him. The first two views are his philosophical accounts consisting in his quiddity-based and existential conceptions of the issue. These views have been said to be maintained by Sadra in the early stages of his so-called "Transcendent Wisdom". The third view is his mystical view that provides a more delicate view than his philosophical ones, though it can only be explained at the level of the First Intellect (al-'aql al-awwal). In this paper, I will present a fourth view that could be attributed to Sadra: his Quranic or revelatory (waḥyānī) view, which I take to be in continuity with his philosophical and mystical views. Then the question is whether these different views exhibit a change of mind in Sadra's views. I will then offer different ways of reconciling them.

Keywords: Human, God, Relation, Philosophical Account, Mystical Account, Revelatory Account.

The Mutual Impact of Psychological Habits and Knowledge in the view of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

Narges Roudgar

Assistant professor of Jami'a al-Mustafa al-'Alamiyya (corresponding author).

n.roudgar@gmail.com

Ebrahim Alipour

Faculty member and the head of the philosophy department at the Islamic Sciences and Culture Academy

alipoor969@yahoo.com

Early works in Islamic ethics have, among other things, focused on the issue of moral virtues and vices leading to psychological habits, as well as the mutual impact of such habits and knowledge. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī provided a philosophically-oriented ethical system in which he considered such a mutual impact in two respects. He also illuminated the types of virtues and vices and their influence on the formation of knowledge as well as the role of knowledge in the acquisition of moral virtues and vices. Contemporary moral epistemologists distinguish virtues and vices into moral



and rational; we seek to track the distinction back to Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's works.

Keywords: Psychological Habits, Virtues, Vices, Knowledge, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī.

The ethics of hack

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy.

alireza.alebouyeh@gmail.com

Zeinab Alebouyeh

Master of Science in Computer Engineering (Software) and Researcher at Jami'a al-Zahra.

The use of computer systems and connect them via network and internet, leading to the creation of a real storm of problems in the computer's security. The increasing development of technology and the growing dependence of humans on a computer to do their vital work imply that future security problems may have more serious consequences than events have occurred to date. One of the most effective skills to establish security in cyberspace is hacking skills and break-in. Hack have various kinds that seem some of them are ethical and some are unethical. Some people say that as long as hack has not no serious damage, break-in can lead to development of system's security. But many people disagree with this idea and believe that break-in is almost always damaging and wrong. Due to the impact of cyber security in everyday life on the one hand and on the other hand the importance of bioethics, in this paper we investigate the ethics of hacking.

Keywords: Practical ethic, security, ethics of hack, privacy, hacker, cyberspace.

A Criticism of Religious Grammar in Phillips's View

Shahab Shahidi

PhD Student of Philosophy of Religion, Tehran University, Farabi Pardis (corresponding author).

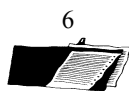
shahab.shahidi@ut.ac.ir

Mansour Nasiri

Assistant professor, Tehran University, Farabi Pardis.

nasirimansour4@gmail.com

The issue of the language of religion that was introduced in reaction to positivism is very significant in the philosophy of religion. One approach to the semantics of such a language is non-cognitivism according to which religious propositions do not describe any facts. D. Z. Phillips is a well-known proponent of non-cognitivism. He distinguished different aspects of the human nature, taking each to be conceived in its own context. Thus the task of the philosophy of religion is not to prove religious propositions; rather it should clarify religious concepts. He maintains that it is a mistake to talk about the fact of there being a God; he thinks that God is just a mental construct. The main problem with this non-cognitivist view is its inconsistency, since



one cannot be a non-cognitivist and be a religious believer at the same time. For one cannot relate to God as an unreal mental construct. There is also a sociological worry about the view: if there is no inclusive realm, then it would be impossible to understand other cultures and religions, and thus it would not be possible to provide an alternative to religions. Moreover, Phillips's analysis of religious propositions is Procrustean and it fails to explain the conceptions had by believers of religious propositions. Though he has tried to rescue religious propositions from positivist criteria, he finally falls in the positivist trap.

Keywords: Religious Propositions, the Language of Religion, Religious Grammar, Non-Cognitivism, Phillips.



Table of Content

A Classification of the Efficient Cause in Sadra's Philosophy and an Investigation of his Innovation about the Agent by Subjection Ma'soumeh Movahhednia	4
Type-Variety of Humans in Şadr al-Muta'allihīn's View Narges Movahhedi	33
Sadra's Different Views Concerning the Human-God Relation Khadija Hashemi	55
The Mutual Impact of Psychological Habits and Knowledge in the view of Naşir al-Dīn Ţūsī Narges Roudgar Ebrahim Alipour	78
The ethics of hack Alireza Alebouyeh Zeinab Alebouyeh	104
A Criticism of Religious Grammar in Phillips's View Shahab Shahidi Mansour Nasiri	129



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 20, No. 2, Summer 2015

78

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

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

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
تقدیر و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نام: لهاد: شرکت:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:	نام پست: میزان تحصیلات:		
نشانی:	استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:	کد اشتراک قبلی: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	
هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تکلیف محاسبه شده است.				
قند، خیابان شهنا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۲۵ شماره پست: ۳۰۰۲۷۰۳۵۰۰۰۰ رایانامه: mag@taw@ica.ac.ir				
شماره حساب سنجاب بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی				