



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۶

۸۵

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 جامه داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)  
حسن رضوانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)  
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم 7)

نادوی

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

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

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) 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: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ \* شماره: ۰۲۵ - آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان 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 سامانه درج گردد.
- 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 با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و 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 پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی 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، شماره مسلسل 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   | کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام<br>شهرام پازوکی   |
| ۲۰  | بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «أمر بین أمرین»<br>اصغر رضانی<br>علیرضا آل بویه                                 |
| ۴۳  | مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا<br>زین العابدین فرهادی<br>مسعود صادقی<br>حسن قنبری                          |
| ۶۴  | امکان یا امتناع معاد جسمانی و ارتباط آن با ساختار زبان دین<br>از دیدگاه ابن سینا<br>میثم شادپور<br>یارعلی کرد فیروزجانی |
| ۸۸  | شخص کامل از دیدگاه فخر رازی<br>ابراهیم نوری<br>ناصر جهان‌شاهی جواران  |
| ۱۱۳ | مثنأ الزامهای اخلاقی از نظر کریستین کرسگارد<br>حسین اترک  |
| ۱۴۷ | فلسفه و بحران خرد در اندیشه هورکهایمر<br>آیدین کیخایی   |
| ۱۷۲ | خلاصة المقالات باللغة العربية   |
| ۱۷۹ | Abstracts   |

## کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام

شهرام پازوکی\*

### چکیده

در الهیات مسیحی و همچنین در عرفان اسلامی «کلمه الهی» به عنوان واسطه خلقت موجودات معرفی شده است. کلمه الهی در مسیحیت همان لوگوس است که عبارت‌های اول انجیل یوحنا درباره آن است و در عرفان اسلامی «کلمه محمدیه» یا «حقیقت محمدیه» است. اینکه حقیقت وجودی دو انسان، یعنی حضرت عیسی 7 و حضرت محمد 9 مبدأ پیدایش دیگر موجودات است، مصادیقی از آموزه‌ای در مطالعات ادیان است که به نام «نگرش انسان - جهانی» مشهور شده است و در واقع از مشترکات عرفانی ادیان ابراهیمی اصیل است. با این حال، میان الهیات مسیحی و عرفان اسلامی در شرح و تفصیل این مطلب تفاوت وجود دارد. در مسیحیت، کلمه الهی متجسد می‌شود؛ یعنی جسمانیت می‌یابد و در جایگاه یکی از اشخاص ثلاثه تثلیث قرار می‌گیرد، ولی در عرفان اسلامی کلمه «الهی» متجلی می‌شود، بی‌آنکه از جایگاه تنزیهی خود بیرون آید. مقاله حاضر به شرح و تفصیل این موضوع می‌پردازد.

### کلیدواژه‌ها

کلمه الهی، لوگوس، کلمه محمدیه، تجسد، تجلی، نگرش انسان - جهانی.



## لوگوس در مسیحیت

یکی از اصول اولیه حکمت مسیحی این اعتقاد است که عیسی مسیح 7 به عنوان کلمه الهی (logos theou) نخستین مخلوق و واسطه میان خدا و دیگر مخلوقات است و چون نسبت میان عیسی و خداوند نسبت پسر به پدر است، پس اصولاً خلقت (creation) به معنای «تولد» (begetting) است.

حکیمان مسیحی این اعتقاد را به تلویح برگرفته از عبارات‌های عهد جدید و مهم‌تر از همه و به تصریح از انجیل یوحنا می‌دانند که در آغاز آن آمده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت» (انجیل یوحنا، ۱: ۱-۳). در ادامه این متن می‌خوانیم: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی» (همان، ۱: ۱۵). نیز در جای دیگری از عهد جدید آمده است: «و او صورت خدای نادیده است؛ نخست زاده تمامی آفریدگان، زیرا که در او همه چیز آفریده شد، آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است، از چیزهای دیدنی و نادیدنی و تخت‌ها و سلطنت‌ها و ریاسات و قوّات؛ همه به وسیله او و برای او آفریده شد و او پیش از همه است و در وی همه چیز قیام دارد» (کتاب مقدس، رساله پولس رسول به کولسیان، ۱: ۱۵-۱۸).

اینکه کلمه متجسد (incarnated)، یعنی عیسی مسیح نخستین مخلوق یا به تعبیر مصوّب در شورای نیکیه<sup>۱</sup> مولود و واسطه خلق همه موجودات جهان است و همه موجودات انبساط حقیقت وجودی عیسی مسیح هستند، رکن عمده بیشتر مباحث بعدی درباره پیدایش موجودات (cosmogony) در حکمت مسیحی شد؛ به گونه‌ای که در پاسخ به این پرسش مقدّر که «اگر بنا بر سفر تکوین در عهد قدیم، خداوند تمام موجودات گذشته، حال و آینده را یک‌باره خلق کرد، پس موجوداتی که بعدها به وجود می‌آیند، چگونه پیدا می‌شوند؟» آگوستین از مفهوم لوگوس استفاده کرد و به لوگوس‌های

۱. از مفاهیم مهم در بحث پیدایش موجودات در الهیات مسیحی همین واژه است. معادل لاتین این اصطلاح یونانی «rationes seminales» است و در زبان انگلیسی اصطلاح «seminal reasons» را به ازای آن وضع کرده‌اند.



نظر

کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام



بذری<sup>۱</sup> (logos spermatikos)، یعنی بذرها یا نطفه‌های موجودات قائل شد؛ مفهومی که پیش‌تر رواقیان از آن سخن گفته بودند و بعدها در تاریخ تفکر مسیحی از طریق نوافلاطونیان به آگوستین رسید و سپس در آرای بوناونتورا و توماس آکوئینی بسط پیدا کرد.

به نظر آگوستین، لوگوس جایگاه ثبوت اعیان (ideas) موجودات است. این رأی را پیش از آگوستین، فیلون یهودی نیز گفته بود. فیلون در تفسیر این فقره از سفر پیدایش (۱۱:۴۲) که برادران یوسف به او می‌گویند: «ما همه پسران یک شخص هستیم»، می‌گوید: «شما جملگی خود را فرزند یک پدر که فانی نیست و باقی است، مرد خداست و لوگوس ازلی است، ثبت و ضبط کرده‌اید» (The New Catholic Encyclopedia, 2002, Vol. 8: 759). در جایی دیگر، در تفسیر فقره‌ای درباره زکریای نبی در عهد قدیم که می‌گوید: «اینک مردی که مسمی به شاخه است، از مکان خود خواهد روید و هیکل خداوند را بنا خواهد نمود» (زکریا، ۱۳:۷)، فیلون این مرد را همان «شخص غیر جسمانی که سرسوزنی با صورت الهی تفاوت ندارد» می‌داند (Ibid.). همین لوگوس است که مثال (paradeigma) و الگوی عالم محسوس (cosmos) است؛ بدین قرار، لوگوس همان عالم مُثُل افلاطونی می‌شود. فیلون در این باره گوید: «عالمی که تنها به عقل قابل تشخیص است، چیزی نیست جز کلمه خدا آن‌گاه که به کار خلقت پرداخته است» (Ibid.).

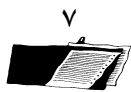
مفهوم لوگوس از مفاهیم اصلی و مورد توجه بسیار فیلون بود. به باور وی لوگوس عقل یا علم الهی و همان صورت (icon) خداست که در عهد قدیم، سفر پیدایش گفته شده که «خدا آدم را به صورت خود آفرید» (۱:۲۷). از این رو، او گاه لوگوس را «علم الهی» (noesis theo) و «انسان الهی» (divine Man) نیز می‌نامید و بر آن بود که عالم محسوس صورت (image) لوگوس است که علم خلاق خداست. وی بدین طریق میان انسان الهی و به تعبیر عارفان مسلمان «انسان کامل» و عالم خارج تطابق قائل می‌شد، ولی

۱. در اعتقادنامه مصوب در شورای نقیه چندین بار تصریح می‌شود که عیسی مسیح مولود پدر است و نه مخلوق وی.

او هیچ‌گاه این نکته را بسط نداد و از آنچه بعدها در مسیحیت گفته شد که لوگوس متجسد شده و به صورت انسان، فرزند خدا در آمد و با تولد فرزند - عیسی مسیح - عالم وجود یافته، سخنی نگفته بود.

تأثیر فیلون بر یوحنا را نمی‌توان انکار کرد، زیرا یوحنا قَدیس با آرای فیلون آشنا بوده است، ولی در مورد آگوستین مسلم است که وی با خواندن آرای افلوپین در کتاب نه‌گانه‌ها که قائل به سه اقنوم (hypostasis) - احد (hen)، عقل (nous) و نفس (psyche) - شده بود، نظریه تکوین عالم را براساس تثلیث مسیحی چنین شرح داد که آحد، پدر است، عقل، پسر و نفس، روح القدس. با این تفاوت که در نظام فکری افلوپین، به تبع افلاطون این سه در طول یکدیگرند، ولی در آگوستین، به پیروی از آموزه‌های مسیحیت مصوّب در شوراهاى نخستین که این سه وجود واحدی دارند (homoousian)، در عرض یکدیگرند. بدین‌قرار که اگر در افلوپین اقنوم اول و رای وجود (hyperousia) است، نزد آگوستین پدر عین وجود است؛ چون خداوند خودش خود را در عهد قدیم (۳: ۱۴) به این نام، یعنی «من آنم که هستم» نامیده است و اگر اقنوم دوم یعنی عقل یا وجود، همان خدای ارسطویی است که پیوسته به خود می‌اندیشد (noesis noeseos)، نزد آگوستین، لوگوس است که مولود پدر است، ولی هر دو معتقدند که این اقنوم دوم که واسطه پیدایش موجودات است، جایگاه مُثُل افلاطونی یا اعیان ثابت - به اصطلاح عارفان مسلمان - است. این رأی آگوستین که مورخان تاریخ فلسفه از آن به «exemplarism»، یعنی قول به پیدایش موجودات براساس مثال آنها در لوگوس یا کلمه الهی تعبیر می‌کنند، در عمل صفت مشترک جملگی الهی‌دانان مسیحی شد؛ به گونه‌ای که هم آگوستینی‌های افلاطونی مشرب مثل بوناونتورا به آن قائل بودند و هم تومائی‌های ارسطویی تبار. الهی‌دانان قرون وسطی آن‌چنان به این رأی اعتقاد راسخ داشتند که بوناونتورا منکر وجود مُثُل را اساساً اهل مابعدالطبیعه و حکمت نمی‌دانست (Gilson, 1989: 72).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که لوگوس که از مفاهیم اصلی حکمت یونان باستان است، چگونه در عهد جدید و الهیات مسیحی راه یافت و معنایی کلیدی پیدا کرد؟



نظر



تأمل در وجه اشتقاق واژه لوگوس می‌تواند تا حدودی این مسئله را روشن کند. کلمه لوگوس ریشه یونانی دارد و در تاریخ فلسفه به معانی به ظاهر متفاوت گفتار، کلام، برهان، تعریف، عقل، حکم و فرمان به کار برده شده است (Reese, 1980: 314). این واژه از مصدر «legein» یونانی است که به معنای «سخن گفتن» است؛ چنان که در کلمه dia-logue (گفت‌وگو) می‌بینیم.

در اینجا نظر فیلسوف معاصر آلمانی، مارتین هیدگر که درباره لوگوس بسیار تحقیق کرده، می‌تواند راهگشا باشد. به باور او، لوگوس در اصل به معنای سخن و گفتار نیست و معنای اصلی‌اش ربط مستقیمی به زبان ندارد. مصدر یونانی «legein» که معادل لاتین آن «legere» است، به معنای جمع کردن و گردهم آوردن است؛ اما اینکه چرا این واژه از معنای اولیه‌اش به معنای ثانوی «سخن گفتن» به کار رفته است، تفسیر هیدگر با ارجاع به کلام مشهور هراکلیتوس روشن می‌شود (Heidegger, 1987: 124-125). هراکلیتوس می‌گوید: «دانایی نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و هم‌سخن شدن (homolegein) که همه چیز یکی است (hen panta)» (Ibid.). لوگوس مقام جمع و گردهم آمدن موجودات، البته نه به معنای روی هم انباشتن است. این اجتماع موجب می‌شود که موجودات از تفرقه بیرون آیند و وجهه وحدانی بیابند.

لوگوس در تعبیر عارفان مسلمان، مقام «احدیت جمع» و به اعتباری دیگر «کلمه جامعه» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۳۶؛ ج ۲: ۴۴۶) خوانده شده و در تعبیر حکیمان مسلمان، همان «بسیط الحقیقه» است. به نظر هیدگر ارتباط لوگوس با زبان نیز از این جهت است که در زبان ظاهر و عیان می‌شود، نه اینکه عین زبان باشد. به واسطه لوگوس، اجتماع موجودات و ظهور وجود در زبان ممکن می‌شود. زبان همان چیزی است که در آن آدمیان سخن از وجود رانده‌اند (Heidegger, Ibid.: 170).

آنچه هیدگر درباره ریشه واژه لوگوس می‌گوید موافق است با معنایی که این واژه پس از تحولاتی در انجیل یوحنا و الهیات مسیحی می‌یابد. لوگوس هم کلمه الهی است؛ پس ارتباط با تکلم و سخن گفتن دارد و هم مقام جمع موجودات است. تکلم و



سخن گفتن خداوند، از خاموشی و سکوت به درآمدن او است و این همان خلق موجودات است در کلمه خویش، یعنی لوگوس.

با این همه، خود هیدگر سیر از لوگوس یونانی به لوگوس مسیحی را چنین تفسیر نمی‌کند. به باور وی لوگوس در عهد جدید دیگر به معنای هراکلیتی آن، یعنی وجود موجود یا جمع موجودات نیست و فقط یک موجود خاص است که فرزند خدا عیسی مسیح باشد، به ویژه بدان جهت که او مقام واسطه میان خدا و آدمیان را دارد.

این تلقی از لوگوس پیش‌تر در حکمت یهودی فیلون که نقش واسطه (mesits) خلقت را به لوگوس داده بود، بسط داده شد. به این ترتیب که در ترجمه یونانی عهد قدیم موسوم به سبعینی (septuagint)، لوگوس دالّ بر کلمه بود و کلمه معنای معین امر و فرمان را داشت؛ چنان که ده فرمان نازل شده به موسی را به یونانی «decatalogue» گفتند. با این وصف، نزد فیلون، لوگوس به معنای «Keryx» یا «angelos»، یعنی مبشّر یا پیامبری است که احکام و فرمان‌ها را ابلاغ می‌کند، اما در مسیحیت، این فرمان یا پیام خود مسیح است. او لوگوس رستگاری و حیات جاودان (logos zoes) است. از همین رو، هیدگر نتیجه می‌گیرد میان تلقی هراکلیتوس از لوگوس با معنای آن در عهد جدید، تفاوت از زمین تا آسمان است (Heidegger, Ibid.: 135).

لوگوس در مسیحیت نه تنها واسطه خلقت است و شأن تکوینی دارد، بلکه منشأ معرفت انسان نیز هست. این اعتقاد از آنجا پیدا می‌شود که در همان آغاز انجیل یوحنا به دنبال مطالب قبل آمده است: «او (یحیی) آن نور نبود، بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد. آن نور حقیقی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود. او (عیسی) در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده شد و جهان او را نشناخت» (انجیل یوحنا، ۱: ۹-۱۱).

بنابر این آیات، عیسی مسیح هم منشأ پیدایش موجودات و هم مبدأ معرفت ما به آنهاست. به عبارت فلسفی، وجودشناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology) کاملاً منطبق با یکدیگر هستند و در نهایت به مسیح‌شناسی (christology) می‌انجامند. از همین رو، در سراسر قرون وسطی قول به اشراق الهی (illuminatio) نظریه اصلی در



نظر



معرفت‌شناسی بود که بنابر آن، علم نوری از مبدأ الهی است که بر دل‌های پاک همه کسانی که جویای او هستند، می‌تابد.<sup>۱</sup> چنان‌که ژیلسون می‌نویسد: «آرای فلاسفه قرون وسطی را شاید بتوان درباره وجوه اشراق الهی با یکدیگر مختلف دانست، ولیکن جمله آنها در این باب اتفاق رأی داشتند که خدا هم خالق عقول است و هم هادی آنهاست و این هدایت نه تنها درباره تقرّر اموری است که خدا به این عقول موهبت می‌کند، بلکه درباره صورت‌بخشیدن به اصول اولیه‌ای است که تمام علوم نظری و عملی مثکی بر آنهاست» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۱۸-۴۱۹). از نظر تاریخی با طرح نظریه تجرید یا انتزاع<sup>۲</sup> (abstractio) در آثار توماس اکوئینی که با ترجمه آثار فارابی و ابن سینا به زبان لاتین، به قرون وسطی راه یافته بود، نظریه اشراق قوت اصلی خود را از دست داد، ولی همچنان باقی بود.

شان سومی که لوگوس یا کلمه الهی دارد و از فقره‌های یادشده از انجیل یوحنا برمی‌آید، این است که لوگوس منشأ حیات است. البته منظور از حیات معنای زیستی (biologic) آن نیست، بلکه حیات معنوی و الهی است که انسان از طریق ایمان به کلمه متجسد می‌شود و به او اقتدا (imitatio) می‌یابد، چنان‌که در فقره دیگری از انجیل یوحنا آمده است: «تا ایمان آورده، به اسم او حیات یابید» (انجیل یوحنا، ۲۰: ۳۱). کلمه حیات حدود پنجاه بار در انجیل یوحنا آمده که یازده بار آن همراه با صفت «جاودانی» است و از این رو به‌نظر برخی از مفسران انجیل یوحنا جا دارد که آن را «انجیل حیات» نام بگذارند (میلر، و. م.، ۱۳۱۹: ۴). این شأن در واقع بیانگر بُعد دینی لوگوس است؛ با این توضیح که لوگوس مبدأ ایمان مؤمنان و حیات جاودان آنان در ملک و ملکوت می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. مطابق حدیث نبوی: «العلم نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء»: علم نوری است که خداوند در قلب هر که بخواهد قرار می‌دهد.

۲. نظریه‌ای که بر تعریف مشهور علم، یعنی «العلم هو صورةٌ حاصله من الشئ عند العقل» مبتنی است و در آثار حکیمان اسلامی فراوان به کار رفته است.

۳. مطابق با آموزه‌های عرفانی در اسلام؛ مانند: «المؤمنون حیٌّ فی الدارين»: مؤمنان در هر دو سرا زنده‌اند.

## نگرشی انسان - جهانی

اما آنچه را که مسیحیان درباره حقیقت مسیحی عالم می گویند در عرفان ادیان بی سابقه نیست و اصولاً جزو قدیمی ترین باورها در تکوین عالم، قول به «خلقت از انسان ازلی» و مطابقت عالم کبیر (macrocosm) با عالم صغیر (microcosm) است که بجز ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی در هند،<sup>۱</sup> چین، ژاپن و حتی داستان‌های اسکاندیناویایی به نحوی اسطوره‌ای به آن قائل بودند.<sup>۲</sup>

عمومیت این نگاه در ادیان، بدانجا انجامید که پژوهشگران علم ادیان اصطلاحی به نام «نگرشی انسان - جهانی» (anthropocosmic vision) یا «جهان‌انگاری» را وضع کردند.<sup>۳</sup> واژه «انسان - جهانی» را نگارنده براساس بیتی از شیخ محمود شبستری، در گلشن راز ساخته است که می گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی  
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی  
لاهیجی در شرح این بیت گوید: «یعنی جهان با انسان، "انسان کبیر" شد... چون انسان مظهر اسم الله است و چنانچه الله من حیث الجامعیه، مشتمل بر جمیع اسماء است و در تمامت این اسماء به حقیقت اوست که ظاهر است، حقیقت انسان که مظهر این اسم است، البته باید که شامل جمیع مراتب عالم باشد و تمامت حقایق عالم مظهر حقیقت انسان باشند... و از این جهت، مجموع عالم مفصل، مسمی به «انسان کبیر» است، زیرا که حقیقت انسان است که به صورت همه عالم ظاهر شده» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۷).  
در سنت ابراهیمی، در آموزه‌های عرفانی یهود، در طریقه قبالة (Kabbala)، نیز مفهوم

۱. در تعالیم هندو، اعتقاد به پوروشه (Purusa) به عنوان انسان ازلی که همه عالم را پر کرده است، از همین نوع آموزه است.

۲. درباره این نگرش به نحو تطبیقی نک: Hajime, 1992: 51-53.

۳. این اصطلاح را نخست میرچا الیاده دین‌پژوه مشهور و مدوّن دانشنامه ادیان به کار برد و سپس تو ویمینگ (Tu Weiming) استاد تاریخ و حکمت چینی در دانشگاه هاروارد رایج کرد. نگارنده نیز از ویلیام چیتیک در کتاب علم جهان، علم جان آن را آموختم. گرچه الیاده و تو ویمینگ این نگرش را دربرگیرنده نوع جهان‌بینی آسیای شرقی می‌دانند، اطلاق آن در مورد حکمت مسیحی و عرفان اسلامی نیز درست است. چنان‌که ویلیام چیتیک نشان می‌دهد که این نگرش بر کلّ جهان‌بینی در تفکر اسلامی حاکم است (نک: Chittick, 2007: 109-129).





آدم قدیم (Adam Kadmon) وجود دارد که انسان کامل است و بعدها همان مسیح موعود یهودیت دانسته شد. او واسطه آفرینش عالم است و اجزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکر اوست. مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا که در سفر تکوین (۱: ۲۷) آمده نیز همین است.

## کلمه محمدی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی این موضوع با عنوان «حقیقت محمدیه» مطرح می شود. این ایده به اجمال چنین است که ذات الهی در بالاترین مرتبه در مقام خفا و بدون اسم و رسم و نعت و صفت است. در این مقام، او لا بشرط است از تعین و عدم تعین، یعنی هم در تعینات یا مظاهر خویش هست و هم منزّه و ورای همه آنهاست. نخستین تعین ذات احدیت<sup>۱</sup> «کلمه محمدی»<sup>۲</sup> است که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر شده است.<sup>۳</sup>

همچنین عارفان متأخر شیعه از مقام حقیقت محمدیه به مقام «ولایت مطلقه» و «علویت علی» نیز یاد می کنند (گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۶)<sup>۴</sup> و می گویند چنان که روح انسان با جمیع

۱. بعضی از شارحان ابن عربی میان مقام ذات و مقام احدیت فرق گذاشته اند و بعضی نگذاشته اند؛ از این رو، بعضی تعین اول را حقیقت محمدیه می دانند و بعضی تعین دوم را. اینجا مجال ورود به طرح جزئیات این مسئله نیست.

۲. عبد الرزاق کاشانی در این باره می گوید: «وَأَمَّا حَضَّتْ الْكَلِمَةُ الْمَحْمَدِيَّةُ بِالْحِكْمَةِ الْفَرْدِيَّةِ لِأَنَّ أَوَّلَ التَّعْيِينَاتِ الَّتِي تَعْيِنُ بِهَا الذَّاتِ الْوَاحِدِيَّةِ... فَهُوَ وَاحِدٌ فَرْدٌ فِي الْوَجُودِ... لَيْسَ فَوْقَهُ إِلَّا الذَّاتِ الْوَاحِدِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ الْمَتَزَهَّةِ عَنْ كُلِّ تَعْيِينٍ وَصِفَةٍ وَاسْمٍ وَرَسْمٍ وَنَعْتٍ فَلَهُ الْفَرْدِيَّةُ مَطْلُوقًا»: کلمه محمدیه به حکمت فردی اختصاص یافته است، زیرا اولین تعینی است که ذات احدیت با آن تعین می یابد... پس او فرد واحدی در وجود است... که بالاتر از آن چیز دیگری جز ذات احدیت مطلقه نیست که از هر تعین، صفت، اسم، رسم و نعتی منزّه است. پس به طور مطلق فردیت از اوست (قاشانی، ۱۴۲۳ ق: ۴۱۸).

۳. برای مثال می توان از صائن الدین ابن ترکه یاد کرد که می گوید: «أَنَّ الذَّاتِ بِاعْتِبَارِ اتِّصَافِهَا بِالْوَحْدَةِ الْحَقِيقِيَّةِ يَقْتَضِي تَعْيِينَ يَسْمَى بِاصْطِلَاحِ الْقَوْمِ بِالتَّعْيِينِ الْأَوَّلِ تَارَةً وَبِالْحَقِيقَةِ الْمَحْمَدِيَّةِ أُخْرَى»: همانا ذات به اعتبار اتصافش به وحدت حقیقی مستلزم تعینی است که به اصطلاح عارفان گاه آن را تعین اول می نامند و گاه آن را حقیقت محمدیه می خوانند (الترکه، ۱۳۹۶ ق: ۱۲۵).

۴. در این باره سلطان محمد گنابادی در ولایت نامه پس از آنکه میان صفات حقیقیه محضه و صفات حقیقیه ذات اضافه حق تعالی فرق می گذارد و شرح می دهد که مصداق و ما بازای اولی ذات حق است و مصداق و ما بازای دومی صفات فعل حق، می گوید: «از او تعبیر کنند به کلمه "کن" و "کلمه جامع" و مشیت و حقیقت محمدیه ۹ و علویت علی 7 و ولایت مطلقه... و مقام ظهور حق به کثرات اسماء و صفات و مقام واحدیت و عالم اسماء...» (گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۶).

موجودات عالم صغیر متحد است، فعل حق تعالی نیز که از او به ولایت و علویت علی تعبیر می‌شود، با جمیع موجودات عالم کبیر ساری و متحد است و قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» در بیان حکیمان به این مقام و این اتحاد اشاره دارد (همان: ۳۱). آنان، بر این اساس، به تقسیم ولایت به تکوینی و تکلیفی (تشریحی) قائل شده‌اند. ولایت تکوینی ولایتی است که در اصل حق تعالی بر جمیع موجودات - به شرحی که گذشت دارد - و به نیابت و خلافت از او، انسان کامل این ولایت را دارد؛ یعنی ولی امر که صاحب مقام ولایت است، زیرا او نیز با جمیع موجودات عالم کبیر متحد می‌شود و بر آنها احاطه دارد.<sup>۱</sup>

حقیقت محمدیه مقام احدیت<sup>۲</sup> نیز دانسته شده است. واحدیت، مقام تحقّق کثرت اسمای حق است. اسمای حق نیز مظاهری دارند که همان اعیان ثابته است. اعیان ثابته، صور علمی همه موجودات از مجردات تا مادّیات، پیش از تعیین خارجی آنها در علم خداوند است. خداوند در تجلّی اوّل که عارفان از آن به «فیض اقدس» تعبیر می‌کنند، به صورت اعیان ثابته در مقام واحدیت ظاهر می‌شود و از مقام احدیت به مقام واحدیت نزول می‌کند. در تجلّی دوم حق که فیض مقدّس نامیده شده، اعیان ثابته تعیین خارجی می‌یابند و عالم خارج پیدا می‌شود.

آنچه گذشت شرح ظهور تنزّلی حق از وحدت به کثرت در قوس نزول بود که نهایت آن عالم ناسوت یا عالم مادّی است، امّا در قوس صعود، همه موجودات از مجرای انسان به سوی او، به همان نقطه مبدأ باز می‌گردند.

با این مبانی، عارفان مسلمان به مطابقت کامل انسان و عالم خارج قائل هستند و در

۱. بیشتر روایت‌های منسوب به ائمه: که از آنها تعبیر به غلّو می‌کنند و از این رو، گاه انتسابشان و حتّی مفادشان انکار می‌شود، با همین مبانی و توجّه به مسئله ولایت تکوینی انسان کامل قابل فهم و قبول است.

۲. دو مقام احدیت و واحدیت در رساله پارمنیدس (افلاطون، ۱۳۸۰: رساله پارمنیدس، بند شماره ۱۴۲) به اجمال تفکیک شده است، بی‌آنکه با اصطلاح خاصی مشخص شود، ولی افلوپین این دو را از یکدیگر به تصریح و تفصیل تفکیک می‌کند و می‌گوید که احد (the One) ورای وجود، و بدون هرگونه حدّ و وصف است (افلوپین، ۱۳۶۶: نه‌گانه‌ها، ۶: ۳ و ۹) و حتّی واحدبودن (Oneness) را نمی‌توان بر آن حمل کرد (همان، ۶: ۵ و ۹) و از این رو، واحد عددی نیست.



نظر



واقع عالم خارج را انبساط حقیقت وجودی انسان کامل می‌دانند. درحقیقت، انسان کامل همان «حق مخلوق» به است که عین هریک از موجودات در اوست، از این رو، همه موجودات فرع او هستند. او را «برزخ جامع» نیز گفته‌اند، چون واسطه و برزخ میان حق و خلق است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۶) و حتی برحسب مرتبه انسانی می‌توان گفت عالم، «انسان صغیر» است و انسان، «عالم کبیر» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳).

### نتیجه‌گیری

در تفصیل و تقریر اعتقاد به «جهان - انسانی» در ادیان مختلف، قول به «کلمه محمدیه» به عنوان واسطه آفرینش در عرفان اسلامی و «کلمه متجسد» در مسیحیت مشابهت‌های بسیار و البته اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد؛ یک اختلاف اصلی میان آن دو به ماهیت دو دین مسیحی و اسلام مربوط است و آن اینکه چون به لحاظ ماهوی مسیحیت دینی عرفانی است که بُعد ولایت آن بر بُعد رسالتش غلبه دارد، مسائلی که در الهیات مسیحی طرح می‌شود به طور عمده عرفانی است، ولی چون بیشتر عالمان رسمی الهیات مسیحی از فهم عمیق عرفانی آن قاصرند، آن را به مرتبه ظاهری تنزل داده، و در حد یک متکلم در شرح و بیان آن کوشیده‌اند. چون این لطایف عرفانی به مرتبه مباحث علم کلام - یعنی از عمق به سطح یا از لبّ به قشر - تنزل پیدا می‌کند، مبهم و مغشوش می‌شود، برخی به تناقض‌گویی و قول به نامعقول بودن این اصول دینی عرفانی و در نهایت نفی و تکذیب آن رسیده‌اند.<sup>۱</sup>

درباره مسئله اخیر نیز عارفان مسیحی مثل جان اسکات اریگنا و مایستر اکهارت، با تفکیک میان دو مقام «خدا به عنوان پدر» (Got) و «خدا به عنوان خدایی» (Gottheit)، به تنزیه مطلق خداوند حتی از تثلیث رسمی کلیسا، یعنی پدر، پسر و روح القدس قائل شدند و او را در بالاترین مقام، و رای موجودیت (hyperousia) دیگر موجودات دانستند،

۱. برای مثال، الهی‌دان مشهور معاصر، رودلف بولتمان تذکر می‌دهد که اعتقاد به تولد عیسی مسیح از مریم باکره در یک زمان تاریخی معین و نیز موجودی قدیم و کلمه ازلی الهی دانستن او بنابر انجیل یوحنا مغایر یکدیگرند (نک: Bultman, 1985: 10).

ولی از آنجا که یکی از لوازم این نظر انکار موجودیت واحد (homoousian) سه شخص الهی می‌شد، به همراه دیدگاه دیگر آنها درباره تشبیه، یعنی اینکه خدا در همه موجودات ظاهر است، از نظر کلیسا بدعت و مردود اعلام شد (Hunt, 2010: 73-97).

نکته دیگر در این زمینه، مفهوم «تجلی» در عرفان است. در علم کلام، چنان که در میان متکلمان مسلمان دیده می‌شود، معمولاً یا اعتقاد به تنزیه است یا تشبیه، ولی در عرفان اسلامی، میان تنزیه و تشبیه جمع می‌شود. در مسیحیت نیز ارباب رسمی کلیسا پس از شوراهاى اولیه مثل شورای نيقیه، با تفسیر ظاهری کلامی خویش، لطیفه عرفانی تجلی را فراموش و آن را مخدوش کردند؛ بدین نحو که تجلی خداوند را در مسیح به تجسد یا تجسیم (incarnation)<sup>۱</sup> خدا تفسیر کردند و به این طریق آن را به قول عبدالکریم جیلی به عیسی مسیح، مریم و روح القدس محدود و منحصر کردند و با این کار راه را برای قول به حلول و اتحاد (pantheism) و به قول جیلی تجسیم مطلق و تشبیه مقید باز کردند؛<sup>۲</sup> حال آنکه لازمه قول به تجلی، نه تجسد است و نه حلول و اتحاد. از این روست که در مفهوم «ولی» در عرفان اسلامی، هم تجلی خداوند در انسان کامل به عنوان آیت عظمایش محفوظ است و هم این تجلی به یک فرد منحصر نمی‌شود، اگرچه در هریک از اولیا به نحو تشکیکی در مراتب مختلف ظهور و بروز دارد.

با در نظر گرفتن همین مطلب می‌توان حقیقت این قول عیسی مسیح را که «من فرزند خدایم» بهتر فهمید. این نسبت از آن روی که عیسی فرزند معنوی یا یکی از تجلیات خداوند در اوست، صحیح است؛ چون فرزند نازله پدر است و فرزند معنوی نیز همین حکم را دارد، ولی از سوی دیگر این قول مسیحیان که «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ» (مائده: ۱۸) درست

۱. مشتق از دو واژه in (درون) و caro (گوشت).

۲. عبدالکریم جیلی پس از بیان اینکه قوم عیسی در اعتقاد به تجلی خداوند در این سه شخص محقق بودند، می‌افزاید که البته آنها خطا نیز کردند: «فقد أخطأوا فيه وضلوا اما خطائهم فكونهم ذهبوا فيه الى حصر ذلك في عیسی و مریم و روح القدس و اما ضلالهم فكونهم قالوا بالتجسیم المطلق و التشبیه المقید فی هذه الواحديّة»: [مسیحیان] در این اعتقاد خطا کردند و گمراه شدند، اما خطای آنها در این بود که تجلی خدا را تنها در عیسی، مریم و روح القدس دانستند، و گمراهی‌شان نیز این بود که در مقام واحدیت به تجسیم مطلق و تشبیه مقید قائل شدند (الجیلی، ۱۹۸۱: ۱۲۶).





نیست؛ چون شرایط فرزندبودن را به این معنا ندارند.<sup>۱</sup>

ابن عربی این مطلب را در تفسیر آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (مائده: ۷۲) چنین شرح می‌دهد که مسیحیان در فهم این آیه بین خطا و کفر جمع کردند. کفر آنها این بود که حق را به صورت عیسویه پوشاندند (کَفَرُوا) و خطایشان نیز این بود که هویت حق را در کلمه عیسویه محصور و مقید کردند. این کفر و خطا در مجموع این اعتقاد بود که «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» نه اعتقاد به «هو الله» یا اعتقاد به «ابن مریم»، زیرا این اعتقاد که «هو الله» می‌گفتند، صادق است از این روی که هویت حق است که به صورت عیسویه متعین شده و ظاهر گشته است و این اعتقاد ایشان که «ابن مریم» است نیز بی‌شک صادق است؛ چه او فرزند مریم است، ولی آنچه از مجموع کلام مستفاد است صحیح نیست، زیرا افاده حصر حق در صورت عیسی می‌کند و این باطل است از آنکه [زیرا] همه عالم، خواه غیب باشد و خواه شهادت، صورت اوست نه تنها عیسی (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۰۵).

الوهیت عیسی نیز به همین ترتیب فهمیده می‌شود. عیسی شأن الهی دارد، چون در مقام عالی ولایت و یکی از مظاهر و مجالی حضرت حق است، اما نه اینکه یکی از سه شخص الهی در مرتبه و ردیف وجود حق تعالی باشد. در تاریخ مسیحیت نیز تا پیش از شورای نیقیه، قول رایج این بود که عیسی فرزند خدا (Son of God) است، نه اینکه او خدا در مقام فرزند (God the Son) باشد. در قیاس مسیحیت با اسلام، سیر تفکر در مسیحیت چنان بود که بسیاری از الهی‌دانان رسمی کلیسا، ریشه‌های عرفانی دین خویش را فراموش کردند و بدین قرار مباحثی که در اصل عرفانی بود، شأن کلامی یافت و میان این دو خلط شد؛ یعنی خواستند پاسخ‌های کلامی به مسائل عرفانی دهند. از این رو،

۱. در شرح معنای ابوت و بنوت معنوی یکی از عارفان معاصر می‌فرماید: «ولادت جسمانی عبارت است از انفصال ماده فرزند از پدر و نه انفصال صورت از صورت، ولی ولادت روحانی عبارت است از تنزل صورت پدر و ظهور آن به صورت فرزند و مقید شدن و متعین گردیدن آن به تعین‌های مرتبه‌ای که از مرتبه اصلی او پایین‌تر است؛ مانند خورشید که در آینه‌های متعدّد منعکس شود و زیادی آنها خلل به وحدت خورشید وارد نمی‌آورد. پس فرزند روحانی نازله همان پدر معنوی و پدر همان فرزند است در مرتبه نازله؛ پس اگر تعینات برطرف شود، فقط همان مقام والد روحانی باقی می‌ماند (تابنده گنابادی، ۱۳۷۶: ۱۷-۱۸).



باورهای عارفان مسیحی در موضوع تثلیث به آنچه عارفان مسلمان در این باب گفته‌اند، نزدیک است.<sup>۱</sup>

با غلبه تدریجی علم کلام (theologism)، جایی فراخ برای عارفان مسیحی باقی نماند و بیشتر آنها مطرود شدند و هیچ کدام لقب قدیس (saint)<sup>۲</sup> نیافتند، اما در تاریخ تفکر اسلامی چون میان دو جنبه رسالت و ولایت پیامبر تعادل وجود داشت، عرفان و علم کلام به موازات هم گسترش یافتند و اگرچه مباحث مشترک فراوانی مثلاً در اصول دین داشتند، هریک به استقلال و با مبانی و روش خاص خود طرح مسئله می‌کردند و به آن پاسخ می‌دادند و از همین رو، خلط مباحث عرفانی و کلامی کمتر مطرح می‌شد.

البته در این میان، عارفان محدودیت‌ها و قصور متکلمان را در فهم، شرح و بسط این مباحث نشان می‌دادند و بر آنها خرده می‌گرفتند. از این رو، موضوع‌هایی مانند حقیقت محمّدیه را با مبانی عرفانی خویش طرح کردند و خرده‌گیری متکلمان را به سبب ناتوانی آنها از فهم مطالب می‌دانستند. از سوی دیگر، برخی متکلمان، با طرح مباحثی چون «وحدت وجود» عارفان را به بدعت‌گذاری در دین متهم کردند. طرفه آنکه گاهی آنها دلیل‌شان این بود که این بدعت‌ها مأخوذ از مسیحیت و به پیروی از آموزه‌های مسیحیان است. به ظاهر وجه مشترک جایگاه عارفان مسیحی و مسلمان این بوده است که عالمان ظاهر هر دو دین، فهم ظاهری خویش را از باورهای دینی (doxas)، ملاک سنت و بدعت در آن دین و ردّ و تکفیر آنان می‌دانستند.



نظر

کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام

۱. درباره نظر خاص عارفان مسیحی در موضوع تثلیث در این کتاب، آرای هشت تن از عارفان مسیحی شرح و تحلیل شده است نک: Hunt Anne, 2010.

۲. این لقب، معمولاً به بزرگان مسیحی که شرایط خاص کلیسا را احراز کرده باشند، داده می‌شود.

## کتابنامه

۱. ابن عربی (بی تا)، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون (۴ جلدی)، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی
۳. افلوپین (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. الترخه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۹۶ق)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۵. الجیلی، عبد الکریم (۱۹۸۱م)، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاولئ، الباب الثامن الثلاثون، مصر: الطبعة الرابعة.
۶. دیلز (۱۳۵۷)، نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ دوم.
۷. «رساله پولس رسول به کولسیان»، در کتاب مقدس (۱۹۹۹)، ترجمه قدیم فارسی، تصحیح جدید، لندن: انتشارات ایلام، چاپ دوم.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. فیض کاشانی، مولا محسن (۱۳۸۶)، کلمات مکنونه، تحقیق و تصحیح صادق حسن زاده، قم: مطبوعات دینی.
۱۰. قاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۳ق.)، شرح فصوص الحکم، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
۱۱. کتاب مقدس (۱۹۹۹)، ترجمه قدیم، تصحیح جدید، لندن: انتشارات ایلام، چاپ دوم.
۱۲. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۸۴)، ولایت نامه، تهران: حقیقت، چاپ دوم جدید.
۱۳. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح: محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۱۴. میلر، و. م. (۱۳۱۹)، کتاب حیات یا تفسیر انجیل یوحنا، تهران: حیات ابدی.
۱۵. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۲، تهران: نشر مولی.
۱۶. تابنده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۷۶)، سه گوهر تابناک از دریای پرفیض کلام الهی، تهران: بی نا، چاپ دوم.



17. Bultman, Rudolf (1985), *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, trans. by Ogden Schubert M., London: SCM Press.
18. Chittick William C. (2007), *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, U.S.A: Oneworld Book.
19. Gilson, Ettine (1989), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward.
20. Heidegger, Martin (1987), *An Introduction to Metaphysics*, trans. by Manheim, Ralph: Yale University Press.
21. Hunt Anne (2010), *Insights From the Mystics*, U. S. A: Minnesota.
22. Nakamura, Hajime (1992), *A Comparative History of Ideas*, London: Kegan Paul.
23. Reese, W. L. (1980), *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press.
24. Carson, Thomas (2002), *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., U.S.A: McGerw-Hill Co.



نظر:

کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام

## بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «امر بین امرین»

اصغر رضانی \*

علیرضا آل بویه \*\*

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در جامعه فکری مسلمانان ربط و نسبت افعال ارادی انسان با نظام افعال الهی است؛ به گونه‌ای که هر کدام از جریان‌های فکری در قبال آن موضع گرفته‌اند. به طور کلی در این مسئله چهار نظریه مطرح است: نظریه جبر مطلق، نظریه تفویض مطلق؛ نظریه کسب و نظریه «أمرٌ بین امرین». سه نظریه نخست به اهل سنت مربوط است و نظریه اخیر ویژه پیروان اهل بیت پیامبر ۹ می‌باشد. مشکل سه نظریه نخست آن است که در تعارض با آموزه‌های دینی است. نظریه «امر بین امرین»، نافی جبر مطلق و تفویض مطلق است و اندیشمندان امامیه در تفسیر و تبیین آن تاکنون نظریه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. حکیم سبزواری از جمله کسانی است که کوشیده است بر مبنای اصل هستی‌شناختی «وحدت شخصی حقیقت وجود» تبیینی عقلانی از این نظریه به دست دهد. در این مقاله تبیین وی از این مسئله بررسی و نقد شده است.

### کلیدواژه‌ها

جبر و اختیار، نظریه جبر، نظریه تفویض، نظریه کسب، نظریه «امر بین امرین».

## مقدمه

یکی از نخستین مباحث مطرح در جامعه اسلامی نسبت میان افعال خداوند با فعل انسانی بود و این امر بدان سبب بود که آیات قرآن در این زمینه متعارض به نظر می‌رسیدند. برخی آیات فاعلیت را در خداوند منحصر کرده و افعال انسان را مقدر از سوی خدا و مخلوق او می‌دانند؛ آیاتی مانند: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶): و خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹): و تا خدا، پروردگار جهانیان نخواهد، [شما نیز] نخواهید خواست؛ «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مدثر: ۳۱): خدا هر که را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند؛ «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (قصص: ۶۸): و پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و آنان اختیاری ندارند.

در مقابل، آیات دیگری هست که بیانگر آزادی و اختیار انسان در افعال خویش است؛ آیاتی مانند: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء: ۱۹): و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴): پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن [هم] باشد، برای تلاش او ناسپاسی نخواهد بود و ماییم که به سود او ثبت می‌کنیم؛ «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۱۰): و هر کس کار بدی کند، یا بر خویشتن ستم ورزد؛ سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده مهربان خواهد یافت.

برخی آغاز مشاجره‌های کلامی در این مسئله را به زمان رسول خدا رسانده‌اند، ولی به یقین پس از بیست و چند سال پس از رحلت آن حضرت، این مسئله در شهرهایی مانند کوفه و بصره بسیار رایج شده بود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۳).

از یک سو، مقتضای عمومیت قدرت و اراده حق تعالی و توحید افعالی این است که همه چیز حتی افعال اختیاری انسان مشمول قدرت، اراده و فعل خداوند باشند و از سوی





دیگر، ارسال رسل و انزال کتب برای تکلیف انسان‌ها و ترتب ثواب و عقاب بر این تکالیف و تنزیه ساحت خداوند از هرگونه فعل قبیح اقتضا می‌کند که افعال انسان به قدرت و اراده خودش مستند باشد و این افعال از روی اختیار از او صادر شود. بنابراین، بهترین تبیین از نسبت نظام افعال خداوند با نظام فعل انسانی تبیینی است که صدق هر دو طرف را تضمین کند؛ یعنی نظریه‌ای که هم جانب عمومیت قدرت و اراده خداوند و توحید افعالی را حفظ کند و هم تکلیف انسان به امر و نهی‌های الهی و اختیار او در انجام دادن آنها را به درستی تبیین کند تا به تبع آن ساحت خداوند از هرگونه فعل قبیحی تنزیه گردد. در تبیین رابطه نظام افعال الهی با نظام فعل انسانی چهار نظریه مطرح شده است: جبر محض، تفویض، کسب و امر بین امرین. در این مقاله، ضمن بررسی اجمالی سه نظریه نخست، نظریه چهارم بر اساس دیدگاه سبزواری تبیین و نقد خواهد شد.

## ۱. نظریه جبر

پیشینه عقیده به جبر به پیش از اسلام می‌رسد. اقوامی از اعراب مرتکب اعمال زشت می‌شدند و در مقام اعتذار، آن اعمال را به خدا نسبت می‌دادند. طبرسی در ذیل آیه مبارکه «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۲۸)؛ و چون کار زشتی کنند، می‌گویند: «پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است». بگو: «بی‌گمان خداوند به کار زشت فرمان نمی‌دهد، آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟» به نقل از حسن بصری می‌گوید که آنها جبرگرا بودند و می‌گفتند که خواست خداست که ما این‌گونه باشیم و اگر خدا نمی‌خواست، مانع ما می‌شد (طبرسی، بی تا، ج ۴: ۶۳۳). همچنین نقل شده است که شخصی نزد پیامبر اکرم ﷺ رسید و حضرت به ایشان فرمود: «از عجیب‌ترین چیزی که دیدی به ما خبر بده». آن شخص گفت: «قومی را دیدم که با مادران، دختران و خواهران خود نکاح می‌کردند و وقتی از چرابی عمل‌شان پرسش می‌شد می‌گفتند این قضا و قدر خداوند بر ماست»، آن‌گاه پیامبر اکرم فرمود: «به زودی در میان اتمم گروهی پیدا شوند و سخنی مانند این بگویند و [بدانید] آنها مجوس امت من هستند» (مجلسی،

۱۴۰۳، ج ۵: ۴۷). گفتنی است زمینه پیدایش جبر در جامعه اسلامی، جمود برخی از مسلمانان (که بعدها به اهل حدیث مشهور شدند) بر الفاظ برخی آیات و روایت‌هایی بود که بیانگر مجبوربودن انسان و مقدربودن افعال او بودند.

از نظر اهل حدیث، همه افعال انسان‌ها مخلوق خداوند می‌باشند و انسان‌ها از خلق چیزی ناتوانند (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱). به باور ابوعلی جبّایی معاویه نخستین کسی بود که برای توجیه و اعتذار از کارهای خود از این عقیده بهره‌برداری سیاسی کرده، به مردم این گونه القا کرد که حکومت و پیشوایی وی به قضای خداوند است و مردم باید بدان راضی باشند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۸: ۴). معروف‌ترین طرفدار این نظریه جهم بن صفوان است. وی معتقد بود هیچ کس جز خدا فاعل حقیقی نیست و تنها او فاعل است و نسبت افعال به انسان‌ها مجازی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۷۹). بی‌گمان طبق نظریه جبر نه انسان‌ها در قبال افعالشان مسئولیت اخلاقی دارند و نه ساحت خداوند از اعمال قبیح منزّه است.

## ۲. نظریه تفویض

معتزله به نظریه تفویض معتقد بودند؛ بدین معنا که افعال انسان‌ها به خودشان واگذار شده و قدرت و اراده خداوند در افعال ارادی انسان‌ها نقشی ندارد. قاضی عبد الجبار درباره افعال ارادی انسان می‌گوید که اهل عدل در این مسئله هم‌نظرند که خداوند به انسان‌ها قدرت داده و آنها خودشان فاعل و پدیدآورنده افعال خویش هستند نه دیگری (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۸: ۳). شهرستانی نیز در بیان عقاید معتزله می‌گوید: «آنها متفق‌القول معتقدند که انسان‌ها خود خالق افعال خود اعم از خیر و شر هستند و بر اساس آن در آخرت سزاوار ثواب و عقاب می‌شوند و همچنین خداوند منزّه از آن است که شرّ و کفر و ظلم و معصیت به او نسبت داده شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۷). مفاد این دو گزارش آن است که افعال اختیاری انسان از شمول قدرت و اراده خداوند خارج است و انسان دارای اراده مستقلی است و هر چه را بخواهد انجام می‌دهد و هر چه را نخواهد انجام نمی‌دهد. با توجه به مطالب پیش گفته از نظر معتزله نه تنها انسان مختار است، بلکه





مکلف نیز می‌تواند باشد و ساحت خداوند نیز از هرگونه فعل قبیح منزّه است، ولی لازمه این سخن آن است که اراده انسان بر اراده خداوند غالب باشد و در ملک خداوند اموری رخ دهد که اراده نکرده است و این مستلزم شرک در خالقیت و منافی توحید افعالی است.

### ۳. نظریه کسب

نظریه کسب در واقع راهکاری بود که اشاعره برای فرار از لوازم باطل نظریه جبر و تفویض ارائه دادند. اشعری در تعریف کسب می‌گوید: «حقیقت کسب آن است که شیء به سبب قدرتی محدث از سوی شخص مکتسب واقع گردد» (اشعری، بی تا: ۷۶). وی در توضیح مدعای خود بین دو مفهوم خالق و کاسب تمایز می‌نهد و می‌گوید خالق کسی است قدرتش قدیم است و فعل به توسط قدرت قدیم از او واقع می‌شود و کاسب کسی است که قدرتش محدث بوده و با قدرت محدث فعل از او واقع می‌گردد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳۸-۵۳۹). لازمه این تمایز که خود اشاعره نیز بدان معترف‌اند آن است که تمام امور از جمله افعال ارادی انسان نیز مخلوق خداوند باشند و انسان تنها کاسب این افعال باشد. بنا به گزارش شهرستانی از نظریه اشاعره، قدرت حادث هیچ‌گونه تأثیری در پیدایش و حدوث فعل ندارد جز اینکه سنت الهی بر این جاری شده است که وقتی انسان فعلی را اراده می‌کند، خداوند به دنبال قدرت حادث یا تحت قدرت حادث و یا همراه با قدرت حادث او آن فعل را ایجاد کند و در این صورت، انسان کاسب آن فعل خواهد بود، زیرا تحت قدرت او ایجاد شده است و خداوند نیز خالق آن فعل خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۱۰).

اشاعره با طرح این نظریه در پی امری بین جبر و تفویض بودند و از این‌رو، مفاد سخن‌شان آن است که از یک سو انسان در افعالش مجبور نیست، زیرا دارای قدرت کاسب است و از سوی دیگر، تفویضی هم در کار نیست، چون قدرت مؤثر در این فعل از آن خداوند است. به احتمال قوی نظریه کسب اشعری تقلید ناشیانه‌ای از نظریه «امر» بین آمرین» در آموزه‌های ائمه اهل بیت است، ولی اشکال اساسی این نظریه آن است



که نمی‌تواند تبیینی از ارسال رسل و انزال کتب و مسئولیت انسان در قبال افعالش ارائه دهد، زیرا اراده انسان تنها مقارن فعل بوده و هیچ نقشی در ایجاد فعل ندارد؛ به بیان دیگر، انسان به‌واقع مجبور است و در نتیجه لازم می‌آید تمام افعال قبیح انسان نیز به خداوند مستند باشد.

#### ۴. امر بین امرین

بزرگ‌ترین امتیاز شیعه نسبت به دیگر فرقه‌های اسلامی این بود که ایشان آموزه‌های دینی و اعتقادی‌شان را از امامان معصوم 7 دریافت می‌کردند؛ بدین معنا که چون مسئله‌ای در فضای فکری مسلمانان مطرح می‌شد و موجبات حیرت و سرگردانی متفکران را فراهم می‌کرد، آنها به امام معصوم رجوع می‌کردند و نظر امام را در آن مسئله جویا می‌شدند و عقیده درست را از ایشان فرا می‌گرفتند. تأمل در روایت‌های اهل بیت : مؤید آن است که غالب این روایت‌ها در چنین فضای فکری صادر شده‌اند. جالب آنکه در برخی از این روایت‌ها آرای رقیب نقد شده و لوازم باطل آنها نیز بیان گردیده است؛ برای نمونه، امام علی 7 درباره قضا و قدر یا جبر و اختیار در چنین فضایی فرموده‌اند: «نگوید خداوند مردم را به خودشان وا گذاشته است، زیرا این توهین به خداوند است و نگوید آنها را به گناهان مجبور نموده که این نسبت ظلم به خداوند است» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۹). مطابق این فرمایش امام، لازمه تفویض اهانت به خداوند و لازمه اعتقاد به جبر نسبت ظلم به خداوند است.

در حدیث دیگری امام علی 7 اعتقاد به جبر را اعتقاد بت پرستان و پیروان شیطان دانسته، لازمه آن را بطلان ثواب و عقاب، سقوط وعد و وعید و امر و نهی خداوند معرفی کرده و فرموده است در این صورت نه گناهکار سزاوار ملامت و توبیخ خداوند است و نه نیکوکار سزاوار تحسین (همان: ۲۰۸). جالب آنکه در روایتی امام صادق 7 معتقدان به جبر و تفویض را کافر شمرده و فرموده‌اند مردم در مسئله قدر سه گروه‌اند: گروهی که گمان می‌کنند خداوند متعال بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است. آنان خدا را در حکمش ظالم دانسته و به این جهت کافرند؛ گروه دوم معتقدند که خداوند





امور را به بندگانش واگذار کرده است. این گروه نیز کافرند، زیرا سلطنت خداوند را سست گردانیده‌اند؛ گروه سومی هستند که می‌گویند خداوند بندگان را به اندازه توانایی‌شان تکلیف کرده است و آنان به آنچه را بیرون از توانشان است تکلیف نمی‌کند. این گروه وقتی کار نیکی کنند، خدا را می‌ستایند و هنگامی که مرتکب کار بدی شوند، از خدا طلب آمرزش کنند. اینها مسلمان هستند و به رشد رسیده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱).

ائمه اهل بیت ۷ با نفی هر دو نظریه جبر و تفویض، راه سومی را پیش‌روی پیروان خود گذاشتند و خود از آن به «امر بین امرین» تعبیر فرمودند. وقتی از امیر مؤمنان درباره قدر پرسش شد، فرمود: «فَأِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۵۷). همچنین هنگامی که از امام صادق ۷ درباره جبر و تفویض پرسش شد، ایشان در پاسخ فرمود: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۸۹). مراد از «امر بین امرین» آن است که نه جبر محض است که قدرت و اراده انسان هیچ تأثیری در ایجاد فعل نداشته باشد و نه تفویض محض است که فعل ارادی انسان از شمول اراده خداوند بیرون باشد؛ اما اینکه «امر بین امرین» چگونه صورت می‌گیرد، متکلمان و حکیمان امامیه بر اساس مبانی فکری‌شان، تبیین‌های گوناگونی از این مسئله ارائه داده‌اند.

رشد و گسترش علوم فلسفی و عرفانی و ورود مفاهیم جدید در جامعه علمی شیعیان به‌ویژه پس از عصر نصیر الدین طوسی، برخی از متکلمان امامیه را که دغدغه تبیین عقلانی معارف اهل بیت ۷ را در مقابل اندیشه‌های رقیب داشتند، بر آن داشت که از اصول و قواعد فلسفی و عرفانی در توجیه و تبیین آموزه‌های اعتقادی بهره بجویند. یکی از این نمونه‌ها، تبیین آموزه «امر بین امرین» بر مبنای اصل عرفانی وحدت شخصی وجود در آرای حکیم سبزواری است. حکیم سبزواری نخست برای درک معنای صحیح «امر بین امرین» هشدار می‌دهد که مراد از این آموزه ترکیبی از جبر و تفویض نیست؛ بدین‌گونه که بخشی از آن جبر و سهمی از آن نیز تفویض باشد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۳۳). همچنین این آموزه بدین معنا هم نیست که انسان در برخی از افعالش مجبور و در برخی دیگر مختار باشد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۳۸).

به باور وی فهم صحیح معنای «امر بین امرین» به مقتضای قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف الا بأسبابها» بر شناخت کیفیت ارتباط خلق با خالق، معیت وجه‌الله با وجه‌النفوس و نحوه وجود ماهیت و کلی طبیعی مبتنی است، زیرا ایجاد فرع وجود است و از این رو، مادام که نحوه وجود ممکن شناخته نشود، کیفیت ایجاد شدن آن نیز معلوم نخواهد شد. بنابراین، شناخت کیفیت فاعلیت موجود ممکن و نسبت فعل او با فعل خداوند به شناخت نحوه وجود واجب‌تعالی و موجود ممکن و نسبت میان این دو وجود بستگی دارد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۲۹).

او می‌گوید خداوند یک فعل واحد دارد و آن وجود منبسط است که دارای وحدت حقه ظلیه است، همان‌گونه که خود خداوند دارای وحدت حقه حقیقه است؛ یعنی وحدت عین ذات حق تعالی است. این وجود واحد منبسط در عین اینکه واحد است، به ماهیت‌های مختلف اضافه شده و با تکثر آنها متکثر می‌شود و ماهیت‌ها نیز به وساطت آن موجود می‌شوند. از این رو، اسناد وجود هم به ماهیت‌های ممکن و هم به خود وجود منبسط حقیقی و درست خواهد بود و از آنجا که ایجاد فرع وجود است، همان‌گونه که اسناد وجود به امور ممکن حقیقی است، اسناد ایجاد به آنها نیز حقیقی است. همچنین همان‌گونه که اسناد وجود به حق حقیقی است، اسناد ایجاد به او نیز حقیقی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۲۹-۳۳۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۱-۱۱۳). بنابراین، اسناد فعل انسان به خود انسان و هم به خداوند هر دو حقیقی خواهند بود. تبیین نظریه سبزواری بر تحلیل مفهومی چگونگی ارتباط خلق با خالق در نظام فکری او بستگی دارد که در چند مرحله انجام می‌شود:

### الف) اقسام وجود

بنابر یک تقسیم‌بندی، وجود بر دو قسم است: وجود فی‌نفسه و وجود لافی‌نفسه (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۹). پیش از بیان معنای وجود فی‌نفسه و وجود لافی‌نفسه باید یادآور شد که مفاهیم دو دسته‌اند: مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی. مفاهیم اسمی مفاهیمی هستند که استقلال در مفهومیت دارند؛ یعنی به‌تنهایی و مستقل از دیگر مفاهیم قابل‌تصورند، بر





خلاف مفاهیم حرفی که استقلال ندارند و تنها زمانی قابل تصورند که با مفاهیم اسمی همراه باشند. بنابراین، در نظر سبزواری مراد از وجود فی نفسه واقعیتی است که مفهوم اسمی وجود از آن حکایت می‌کند و به آن وجود محمولی گفته می‌شود که مفاد کان تامه بوده و در هلیات بسیطه تحقق دارد، اما مراد از وجود لافی نفسه آن است که معنای حرفی وجود از آن حکایت می‌کند و مفاد کان ناقصه است (همان).

سبزواری در تقسیم دیگری وجود فی نفسه را به لئفسه و لغيره تقسیم می‌کند. مراد از وجود فی نفسه لئفسه آن است که در عالم خارج وصف وجود دیگری نیست؛ یعنی قیام حلولی به غیر ندارد؛ مانند وجود جواهر. برخلاف وجود فی نفسه لغيره که قیام حلولی به غیر دارد و در خارج وصف وجود دیگری است؛ مانند وجود اعراض. ایشان در مرتبه بعد وجود فی نفسه لئفسه را به بنفسه و بغيره تقسیم می‌کند که در آن مراد از وجود بنفسه، وجودی است که قیام صدوری به غیر ندارد. بنابراین، وجود فی نفسه لئفسه بنفسه وجودی است که مصداق مفهوم اسمی وجود است، قیام حلولی به غیر ندارد و همچنین قیام صدوری به غیر ندارد؛ مانند وجود حق تعالی که وجودی مستقل است. اما وجود فی نفسه لئفسه بغيره وجودی است که مصداق مفهوم اسمی وجود است و قیام حلولی نیز به غیر ندارد، ولی برخلاف قسم اول قیام صدوری به غیر دارد و از این رو، معلول است؛ مانند وجود جواهر (همان).

بر این اساس می‌توان گفت که از نظر سبزواری وجود بر چهار قسم است: ۱. وجود فی نفسه لئفسه بنفسه؛ ۲. وجود فی نفسه لئفسه بغيره؛ ۳. وجود فی نفسه لغيره؛ ۴. وجود لافی نفسه. بنابراین، قسم اول از وجود دارای سه نفسیت است که وجود واجب تعالی است؛ وجود قسم دوم دارای دو نفسیت است؛ مانند وجود جواهر و وجود قسم سوم نیز دارای یک نفسیت است؛ مانند وجود اعراض و در نهایت قسم چهارم از وجود هست که هیچ گونه نفسیتی ندارد؛ به بیان دیگر، وجود رابط اساساً ذات ندارد.

## ب) اقسام حیثیات

حکم به موجود بودن یک شیء از سه حالت خارج نیست: اول اینکه آن شیء موجود بودن را به واسطه حیث تعلیلی پذیرفته باشد؛ یعنی علتی وجود را به آن شیء عطا کرده باشد که در این صورت، شیء مصداق بالذات آن حکم، یعنی «موجود» است. در این فرض، شیء در حقیقت به آن حکم متصف است؛ هر چند دیگری آن را به او داده باشد. همان گونه که بنا بر اصالت وجود گفته می شود که وجود هر شیء مصداق بالذات «موجود» است، نه ماهیت آن.

حالت دوم آن است که شیء حکم موجود بودن را به حیث تقییدی پذیرفته باشد. در این صورت، حکم یادشده در حقیقت حکم آن شیء نیست، بلکه حکم و وصف شیء دومی است، ولی به دلیل اینکه شیء اول یک نحو ربط و نسبتی با شیء دوم دارد، حکم شیء دوم بر شیء اول نیز حمل می شود. در این صورت، شیء دوم مصداق بالذات و شیء اول مصداق بالعرض آن حکم خواهند بود؛ برای مثال، بنا بر اصالت وجود، وجود ممکنات مصداق بالذات «موجود» و ماهیت ممکنات مصداق بالعرض آن است.

حالت سوم آن است که شیء بدون نیاز به حیث تعلیلی و تقییدی حکمی را بپذیرد که از آن به حیث اطلاقی تعبیر می شود؛ یعنی نه شیء دیگری این وصف را به او داده و نه اتصافش به آن حکم به سبب ربط و نسبت با شیء دیگری بوده است. در این حالت نیز شیء مصداق بالذات آن حکم خواهد بود و تفاوت آن با حالت اول این است که در حالت اول حکم را دیگری عطا کرده، ولی در این حالت حکم مقتضای ذات شیء است. حالت سوم فقط در اتصاف واجب تعالی به وجود و دیگر اوصاف کمالی قابل تصور است. بنابراین، مطابق این تقسیم از وجودات چهارگانه ای که در مرحله اول گفته شد، قسم اول مصداق بالذات وجود به حیث اطلاقی است؛ قسم دوم و سوم مصداق بالذات وجود به حیث تعلیلی است و قسم چهارم مصداق بالعرض وجود به حیث تقییدی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹۳، تعلیقه سبزواری).





### ج) تحلیل علیّت و معلولیت

سبزواری بارها علیّت را به تشّان ارجاع داده و بر این باور است که رابطه علیّ و معلولی بین خالق و مخلوق همان تشّان است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۲۴). نشان‌دادن چگونگی این ارجاع به تحلیل علیّت و معلولیت وابسته است. تحلیل معنای علیّت نشان می‌دهد که علیّت علت باید ذاتی آن باشد، زیرا در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم می‌آید که هر دو باطل است. بیان ملازمه آن است که اگر علیّت علت ذاتی آن نباشد، یعنی وصفی زاید بر ذات آن باشد، مطابق قاعده فلسفی «کلّ عَرَضِيّ مَعْلُولٌ» باید علت دیگری این وصف را به او داده باشد که در این صورت نقل کلام به علت دوم شده و از ذاتی یا عَرَضِيّ بودن علیّت آن پرسش می‌شود. این پرسش، همچنان در علت سوم و چهارم و... ادامه خواهد داشت که به تسلسل یا دور می‌انجامد و چون دور و تسلسل باطل است، این سلسله باید به علتی بینجامد که علت ذاتی است.

از سوی دیگر، تحلیل معنای معلولیت نیز نشان می‌دهد که معلولیت هم باید عین ذات معلول باشد، زیرا در غیر این صورت نفی علیّت و یا انقلاب ممکن به واجب لازم می‌آید. در اینجا بیان ملازمه آن است که اگر معلولیت معلول امری عَرَضِيّ و بیرون از ذات معلول باشد، بدین معناست که ذات معلول معلول نباشد که در این صورت تحقق ذات معلول یا ناشی از تصادف است که به نفی علیّت می‌انجامد و یا در تحققش بی‌نیاز از علت است که به انقلاب ممکن به واجب می‌انجامد. بنابراین، ثابت می‌شود که علیّت عین ذات علت و معلولیت نیز عین ذات معلول است.

### د) وحدت شخصی وجود

در مرحله سوم ثابت شد که علیّت علت و معلولیت معلول عین ذاتشان است، نه وصفی زائد بر ذات. ذاتی بودن معلولیت معلول، بدین معناست که معلول هویتی مستقل و جدا از هویت علت خود نیست، بلکه عین افاضه علت است و افاضه علت همان تجلی و شّان آن است. بنابراین، بینونت علت با معلول بینونت وصفی خواهد بود - یعنی تباین وصف

با موصوف - نه بینونت عزلی. سبزواری می گوید: «وابستگی وجود مجعول به جاعل که حق تعالی باشد، به حسب ذات و هویت است؛ به نحوی که بینونت مجعول از حق تعالی بینونت صفتی است، نه عزلی؛ پس هویتی در ازای هویت حق تعالی ندارد و چگونه می تواند این گونه باشد، درحالی که وجود مجعولها عین تعلق و عین ربط به حق تعالی و اضافه اشراقیه خداوند است، نه اینکه ذواتی باشند که دارای تعلق و ربط و اضافه هستند» (سبزواری، ۱۳۸۵: ۴۷۹).

بنابراین، ثابت می شود که تمام نظام هستی شئون و تجلی خداوند هستند و همگی از وجود شأنی برخوردارند و عین ربط به حق تعالی می باشند. بنابر آنچه که در مرحله اول گفته شد، وجود ربطی مانند معنای حرفی است و از هیچ گونه نفسیتی برخوردار نیست. لازمه این سخن آن است که از نظر سبزواری آنچه متن واقع را پر کرده، یک حقیقت واحد شخصی است که کثرتها شئون و تجلی های آن حقیقت واحد هستند. سبزواری در این زمینه می گوید که در حقیقت وجود غیر راه ندارد، زیرا از سویی بنا بر اصالت وجود اساساً غیری تحقق ندارد و از سوی دیگر، هر آنچه غیر در آن راه پیدا نکند، متعدد نخواهد بود. در نتیجه حقیقت وجود واحد شخصی خواهد بود. در مورد کثرتها نیز ایشان می گویند که کثرات مراتب و شئون این حقیقت واحد هستند و نه تنها منافی وحدت او نیستند، بلکه مؤکد آنند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۸-۴۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲۰).

شاهد بر اینکه مراد از وحدت شخصی در کلام سبزواری، همان وحدت شخصی مطرح در لسان عارفان است اینکه بنابر مطالبی که در مرحله اول و دوم مطرح شد، ملاک داشتن شیئیت و مصداق بالذات بودن وجود، داشتن وجود فی نفسه است و اگر ممکنات دارای وجود فی نفسه باشند، مصداق بالذات «موجود» شده و دارای شیئیت خواهند بود و در نتیجه هر ممکنی در نسبت داشتن به واجب تعالی، شیئی غیر از او و هویتی جدای از او به شمار خواهد آمد و در این صورت، نسبت واجب و ممکن نسبت شیئی به شیئی خواهد شد و به بیان دیگر، اسناد وجود به هر کدام از واجب و ممکن حقیقی خواهد شد که به باور سبزواری چنین نگرشی مستلزم شرک خفی است (سبزواری: ۱۳۸۵: ۲۶۱). از این رو، از نظر او وجودهای امکانی هیچ گونه نفسیتی ندارند و



نظر:

بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «امر بین امرین»



وجودشان وجود ربط و فقر محض به وجود خداوند و همگی شئون وجود حق تعالی می‌باشند (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۸۱). به بیان دیگر، تحویل‌بردن معلول به شأن بدین معناست که آن مصداق بالذات «موجود» نیست، بلکه موجودیتش به حیثیت تقییدیه بوده و مصداق بالعرض «موجود» می‌باشد و لازمه این سخن، وحدت شخصی وجود است؛ یعنی تنها یک وجود است که مصداق بالذات موجود است و بقیه مصداق بالعرض هستند.

### ۵) وجود منبسط

با اثبات وحدت شخصی حقیقت وجود، مقتضای قاعده الواحد آن است که حقیقت وجود یک ظهور و یک ظلّ بیشتر نداشته باشد که همان وجود منبسط است. بنابراین، در نظر سبزواری ظهور حق تعالی وجودی است که منبسط بر کل ماهیات از عقل تا هیولی است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۶۶). از نظر سبزواری برخی از اوصاف وجود منبسط عبارتند از: ۱. وجود منبسط مشیّت فعلی خداوند است (همو، ۱۳۸۵: ۴۱۶) که خداوند آن را بنفسه نه به وجود دیگر انضمامی آفریده و ماهیّت‌های امکانی را به وجود منبسط خلق کرده است (همو، ۱۳۶۲: ۷۲ و ۴۹۴)؛ ۲. وجود منبسط واحد به وحدت حقه ظلّی و نه عددی است (همان: ۱۶۶) و از این رو، با کثرت سازگار است؛ ۳. وجود منبسط به دلیل داشتن وحدت حقه در هر شیء به قدر قابلیت آن شیء سریان دارد (همان: ۱۸۴) و حیات و روح ساری در היאکل ماهیات است (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۵۹)؛ ۴. ذات وجود منبسط نه جوهر است و نه عرض و نه غیر آن دو، بلکه در هر ماهیتی به حسب آن و مناسب آن منبسط است و هر شیئی را به حسب آن شیء دربر گرفته است. از این رو، در عقل عقل، در نفس نفس، در طبع طبع، در جوهر جوهر و در عرض عرض است. بنابراین، هر ماهیتی سهمی از مراتب وجود منبسط را داراست (همان: ۲۸۶، ۴۸۶ و ۷۰۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۹، ۱۸۴، ۱۹۹ و ۶۰۸)؛ ۵. وجود منبسط نفسیّت و اسمیّت ندارد و مثل معنای حرفی و محضی ربط است و از این رو، در قبال خداوند حکم مستقلی ندارد (سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۵۳).



## نحوه وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات

بنا بر آنچه که در مراحل سه‌گانه نخست گفته شد، وجود واجب‌تعالی به نحوی است که دارای سه نفسیت است و هیچ‌گونه وابستگی حلولی و صدورری به غیر ندارد. به بیان دیگر، واجب الوجود من جمیع الجهات، یعنی جهت ذات، جهت صفات و جهت افعال است. همچنین حق‌تعالی حکم «موجود» را به حیثیت اطلاق‌ی داراست و مصداق بالذات «موجود» می‌باشد و اینکه علیت عین ذات خداوند است. نحوه وجود ممکنات نیز این‌گونه است معلولیت عین ذاتشان است و از این‌رو، ربط محض و فقر صرف می‌باشند و هیچ‌گونه نفسیتی ندارند و به حیث تقییدیه حق‌تعالی موجود می‌باشند و بنابراین، مصداق بالعرض وجودند.

## و) کیفیت ارتباط خالق با خلق

داشتن رابطه علی و معلولی میان خالق و مخلوق مستلزم آن است که معلول دارای وجود فی‌نفسه باشد و دارای شیئیت و در نتیجه، مصداق بالذات وجود باشد. لازمه این سخن آن است که معلول شیئی غیر از علت و هویتی جدا از آن به‌شمار آید و نسبت میان این دو نسبت شیء به شیء باشد. سبزواری چنین نظری را نمی‌پذیرد و آن را شرک خفی می‌داند. او برای اجتناب از چنین لازم باطلی رابطه علی و معلولی بین خالق و مخلوق را به تشان تحویل می‌برد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۲۴). در نظام تشان ممکنات از وجود شانی برخوردارند و مراد از وجود شانی آن است که وجودات امکانی، ظهور و آیات وجود خداوند هستند و ظهور شیئی شیئیتی ندارد تا در ازای خود شیء، شیئی دیگر به حساب آید (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۰۶). بنابراین، نسبت واجب‌تعالی به وجودات امکانی نسبت شیء به فی<sup>۱</sup> و ذی‌ظلّ به ظلّ و ذی‌شان به شان خواهد بود.

با توجه به مطالب و مبانی پیش‌گفته، تبیین «امر بین امرین» این‌گونه خواهد بود که انسان شانی از شئون واجب‌تعالی و مرتبه‌ای از مراتب آن است و در نتیجه، هر فعلی از او

۱. مانند نسبت صاحب سایه به سایه.



نظر

بررسی و نقد نظریه حکیم سبزواری در تبیین «امر بین امرین»



سرزند، این حکم را دارد که آن فعل از واجب تعالی و به حسب شأنی از شئون او سرزده است. بنابراین، انسان به عنوان شأنی از شئون واجب تعالی فاعل فعل خویش است، اما این فاعلیت همان فاعلیت واجب تعالی نسبت به آن فعل در مرتبه انسان است، زیرا واجب تعالی است که با تنزل در مرتبه انسان فعل را انجام داده است. برای تقریب به ذهن می توان مثال به نفس و قوای آن زد. قوا مراتب و شئون نفس ناطقه انسان هستند و وقتی یکی از قوا مثلاً باصره عمل دیدن را انجام می دهد، هم در حقیقت می توان عمل دیدن را به قوه باصره نسبت داد و گفت که باصره می بیند و هم می توان آن عمل را به خود نفس نسبت داد و گفت نفس می بیند، زیرا این نفس است که خود را به مرتبه باصره تنزل داده است.

درباره نسبت خدا با انسان نیز وضع از این قرار است؛ یعنی فعلی را که از انسان صادر می شود، هم می توان به صورت حقیقی به خود انسان نسبت داد و گفت او فاعل حقیقی فعل است به اعتبار اینکه محل صدور فعل است، و هم می توان به نحو حقیقی به خدا نسبت داد و گفت فعل، فعل خداوند است منتهی در مرتبه انسان. بر اساس این تبیین هم مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به افعالش تصحیح می شود، زیرا فاعلیتش نسبت به افعالش حقیقی است و هم خدشه ای به عمومیت قدرت و اراده الهی وارد نمی شود. اما شبهه ای که در اینجا مطرح است نسبت افعال قبیح به خداوند است. سید حیدر آملی برای حل این شبهه می گوید فاعلی جز خداوند نیست، ولی هر فعلی منسوب به آن محل و مظهری است که از آن صادر می شود و از این رو، گفته می شود این فعل شیطان و آن فعل آدم است و این قاعده در جمیع مظاهر جاری است. او می گوید این حقیقت و فاعل واحد در هر مظهری خصوصیت و کمالی را بروز می دهد که غیر از خصوصیت و کمالی است که در مظهر دیگری بروز داده است و از این رو، سزاوار این است که فعل را به مظهر نسبت دهیم نه به ظاهر، زیرا در غیر این صورت، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم باطل شده و ارسال رسل و انزال کتب عبث خواهند بود (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸: ۱۴۸۹)، اما پرسش این است که آیا وجود انسان به عنوان شأنی از شئون واجب تعالی حقیقی است تا به تبع آن ایجادش نیز حقیقی باشد یا حقیقی نیست؟ تحلیل دقیق مسئله نشان خواهد داد که

جواب منفی است و از این رو، تبیین سبزواری خالی از اشکال نیست.

## ۵. نقد نظریه سبزواری

پیش از پرداختن به نقد نظریه سبزواری و تعیین محل نزاع یادآوری این مقدمه ضروری است که مفاد نظریه «امر بین امرین»، نفی جبر مطلق و تفویض مطلق است. طبق نظریه جبر تنها قدرت و اراده خداوند است که در تحقق فعل انسان تأثیر دارد و در مقابل، بر اساس نظریه تفویض، قدرت و اراده خداوند هیچ نقشی در فعل انسان ندارد و فعل به قدرت و اراده خود انسان محقق می‌شود. بنابراین، مفاد «امر بین امرین» این است که در تحقق فعل انسان، قدرت و اراده خدا و انسان هر دو نافذ هستند. پس، تبیین «امر بین امرین» در واقع تبیین این مسئله است که چگونه دو قدرت و اراده در یک فعل مؤثر واقع می‌شوند یا به بیان دیگر، چگونه یک فعل به صورت حقیقی به دو فاعل اسناد داده می‌شود.

مطابق مطالب پیش گفته سبزواری فهم معنای «امر بین امرین» را بر شناخت و تبیین کیفیت ارتباط خلق با خالق مبتنی می‌داند و ایشان این رابطه را به نحو «تشان» و مبتنی بر اصل هستی‌شناختی وحدت شخصی وجود تبیین می‌کند. نقد نگارنده متوجه لوازم مبنایی است که سبزواری در تبیین «امر بین امرین» در نظر دارد. در این نگاه، نخست با تحلیل هویت خلق طبق مبنای وحدت شخصی وجود نشان داده می‌شود که اتخاذ چنین مبنایی نه تنها تبیین‌کننده «امر بین امرین» نیست، بلکه مستلزم جبر و استناد افعال و اوصاف انسان به خداوند است. در پایان به منظور تأیید مدعا، سخنانی از صاحبان اصلی نظریه وحدت شخصی وجود نقل خواهد شد.

لازمه اصل هستی‌شناختی وحدت شخصی وجود آن است که خلق شئون خالق باشند، نه مخلوق او؛ چیزی که سبزواری نیز بدان معترف است. بنابراین، رابطه خلق با خالق رابطه شأن و ذی‌شأن خواهد بود و این بدان معناست که یک حقیقت واحد به سبب داشتن ویژگی اطلاق و وجود سعی از اطلاق خود تنزل کرده و خود را در شئون مختلف نشان دهد؛ یعنی شأن، تنزل یک حقیقت از مقام اطلاق خویش است و هویتی





جدا و منحاز از آن حقیقت واحد ندارد، بلکه ظهور و بروز هویت درونی ذی‌شأن است و اصلاً نمی‌تواند چیزی غیر از آن باشد. به گفته سبزواری، نسبت شأن به ذی‌شأن مانند نسبت سایه به صاحب‌سایه است. در نظام شأنی یک حقیقت واحد با ظهورات مختلف وجود دارد و شئون ادامه وجود ذی‌شأن هستند و این ذی‌شأن است که در هر مرتبه‌ای هویت خود را به صورتی نشان می‌دهد.

لازمه شأن‌بودن خلق آن است که او مصداق بالذات وجود و یا هر وصف دیگری نباشد و تنها با لحاظ حیث تقییدی خالق، احکام و اوصاف را بپذیرد. پذیرفتن حکم به حیث تقییدی به این معناست که هر حکمی اولاً و بالذات و به‌نحو حقیقی از آن خالق است و ثانیاً و بالعرض به‌نحو مجازی به خلق نسبت داده می‌شود. البته مراد از موجودیت یک شیء به نحو ثانیاً و بالعرض بدین معنا نیست که آن شیء باطل محض و معدوم باشد، بلکه مراد این است که آن شیء به حیث تقییدی شیء دیگری موجود است؛ مانند تحقق ماهیت‌های امور ممکن به حیث تقییدی وجودشان. روشن است که ماهیت‌های امور ممکن در خارج تحقق دارد، زیرا اگر تحقق نداشته باشد، وجود ممکنات بدون ماهیات، وجود صرف و در نتیجه واجب خواهد شد و این امری باطل است. بنابراین، مراد از موجودیت یک شیء به حیث تقییدی بدین معناست که موجودیت و یا هر حکم دیگری در حقیقت و به‌واقع حکم آن شیء نیست، بلکه حکم آن قید است و از این رو، حمل آن حکم بر شیء مورد نظر مجازی خواهد بود.

بنابراین، شأن‌بودن خلق مستلزم آن است که حکم به موجودیت آن ثانیاً و بالعرض و مجازی باشد و از آنجا که ایجاد فرع بر وجود است، به تبع موجودیت مجازی خلق، فاعلیت آنها نیز مجازی شده و فاعلیت حقیقی به خالق مستند خواهد بود. این نتیجه مستلزم آن است که انسان به‌عنوان مصداقی از خلق هم موجودیتش مجازی باشد و هم به حکم اینکه ایجاد تابع وجود است، لازم می‌آید که فاعلیت نسبت به افعالش مجازی باشد؛ به بیان دیگر، لازم می‌آید که مصداق بالعرض «موجود» و «فاعل» و یا هر حکم دیگری باشد. نیز صرف اینکه او محل صدور فعل خداوند است هم مصحح اسناد حقیقی فعل به او نخواهد شد. بنابراین، لازم می‌آید که فاعل حقیقی افعال انسان خداوند

باشد. لوازم این سخن روشن است: نفی اختیار و اراده انسان و استناد همه افعال انسان حتی افعال قبیح به خداوند متعال، بطلان وعد و وعید و سقوط امر و نهی؛ این در حالی است که سبزواری می‌کوشید با این مبنا فاعلیت حقیقی انسان و خداوند را نسبت به فعل انسان تصحیح کند.

افزون بر نسبتی که میان فعل انسان و واجب‌تعالی به‌عنوان ذی‌شأن برقرار است، دقیقاً همان نسبت میان صفات انسان و واجب‌تعالی برقرار است؛ یعنی انسان به‌عنوان شأنی از شئون واجب‌تعالی به این صفات متصف است؛ بدین معنا که اتصاف او به اوصافی مثل قدرت و اراده مجازی است و او مصداق بالعرض این اوصاف است و مصداق بالذات این صفات و درحقیقت متصف واقعی به این صفات، حق‌تعالی است. این نتیجه دقیقاً همان چیزی است که جهم بن صفوان جبرگرای معروف بدان معتقد است. به باور جهم انسان قادر بر چیزی نیست و به استطاعت متصف نمی‌شود. او در افعال خود مجبور است؛ نه قدرتی دارد و نه اراده و اختیاری. خداوند افعال را در او خلق می‌کند همان‌گونه که در جمادات خلق می‌کند و نسبت افعال به انسان مجازی است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته اتخاذ مبنای وحدت شخصی وجود برای تبیین «امر بین امرین» نه تنها راه‌گشا نیست، بلکه لوازمی دارد که با آموزه‌های دینی در تعارض است، زیرا بر اساس آن برای انسان اصلاً موجودیت حقیقی و بالذات اثبات نمی‌شود تا به تبع آن قدرت، اراده و فاعلیت حقیقی و بالذات اثبات شود. مؤید برداشت نگارنده از نظریه وحدت شخصی وجود، اعترافات بنیان‌گذاران اصلی این نظریه است که در اینجا به دو مورد استشهاد می‌شود. شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز می‌گوید:

از آن گویی مرا خود اختیار است	تن من مرکب و جانم سوار است
زمام تن به دست جان نهادند	همه تکلیف بر من زان نهادند
ندانی کاین ره آتش‌پرستی است	همه این آفت و شومی ز هستی است
کدامین اختیار ای مرد جاهل	کسی را کو بود بالذات باطل





چو بود توست یکسر همچو نابود  
کسی کو را وجود از خود نباشد  
مؤثر حق شناس اندر همه جای  
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است  
به ما افعال را نسبت مجازی است  
نبودی تو که فعلت آفریدند  
مقدّر گشته پیش از جان و از تن  
برای هر یکی کاری معین  
تو را از بهر کاری برگزیدند  
نسب خود در حقیقت لهو و بازی است  
ز حدّ خویشتن بیرون منه پای  
به ذات خویش نیک و بد نباشد  
نگویی اختیارت از کجا بود؟

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۳۵۸-۳۶۷).

لاهیجی در شرح این ابیات به صراحت یادآور می‌شود که وجود و هستی ممکنات، تجلی و ظهور حق به صورت آنهاست و ممکن ذاتاً معدوم بوده و هستی او وهم و خیالی بیش نیست. پس همان گونه که نسبت وجود به ممکنات عین مجاز است، نسبت صفات، افعال و آثار که تابع ذات هستند، به طریق اولی باید مجازی و اعتباری باشد. بنابراین، نسبت اختیار به خوددادن، جهل و خود را مستقل در افعال دانستن، جهل اندر جهل است. بنابراین، وقتی نسبت وجود، صفات و افعال به ممکن مجاز و صرف اعتبار باشد، دیگر نمی‌توان نسبت به او حکم به نیک و بد نمود (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۳۶۰ و ۳۶۶). همچنین وی در جای دیگری می‌گوید که برای هر شخصی پیش از آنکه جان و تن او در مرتبه ارواح و اجساد ظهور یابد، کاری معین و عملی مشخص و مقدّر گشته است و بر مقتضای علم، حکم و قضا بر آن جاری شده است (همان، ۳۶۷).

شاهد دیگر این سخن جامی است که می‌گوید: «هر قدرت و فعل که ظاهر از مظاهر صادر می‌نماید، فی الحقیقه از حق ظاهر در آن مظاهر ظاهر است، نه از مظاهر... پس نسبت قدرت و فعل به بنده از جهت ظهور حق است به صورت او، نه از جهت نفس او. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶): می‌خوان و وجود و قدرت و فعل خود را از حضرت بی چون می‌دان.

از ما همه عجز و نیستی مطلوب است      هستی و توابعش ز ما مسلوب است  
 این اوست پدید آمده در صورت ما      این قدرت و فعل از آن به ما منسوب است  
 چون ذات تو منفی بود ای صاحب هُش      از نسبت افعال به خود باش حُش»  
 (جامی، ۱۳۸۳: ۹۹).

البته چه بسا احتمال داده شود که اختیاری که در سخن این بزرگان نفی شده، اختیار مطلق است که مفوضه مطرح کرده‌اند و شامل اختیاری که در امر بین امرین مطرح می‌شود نیست، ولی این احتمال مردود است، زیرا اتصاف به اختیاری که در «امر بین امرین» مطرح است، حقیقی است و اتصاف حقیقی تابعی از وجود حقیقی است و این بزرگان برای انسان وجود حقیقی قائل نیستند. بنابراین، وقتی وجود انسان مجازی باشد، اختیارش نیز مجازی خواهد بود؛ خواه این اختیار به نحو «امر بین امرین» باشد و خواه به صورت تفویض.

### نتیجه‌گیری

رشد و گسترش اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در جامعه علمی امامیه، تحولات عظیمی در تبیین و توجیه عقلانی آموزه‌های اعتقادی امامیه به وجود آورد، اما این گونه هم نبود که همه این تبیین‌ها همواره درست باشند. یکی از این موارد، تبیین مسئله «امر بین امرین» بر مبنای اصل عرفانی «وحدت شخصی وجود» است که حکیم سبزواری بدان دست یازیده است. بنابر این اصل، وجود یک حقیقت واحد شخصی است و کثرات از جمله انسان شئون و مراتب تنزل یافته و بروز و ظهور آن حقیقت واحد هستند. به بیان دیگر، هویت آن حقیقت واحد در شئون خود ظهور پیدا کرده است. بر این اساس، در متن خارج یک وجود بیشتر موجود نیست و آن هم در حقیقت از آن خداوند است و اسناد این وجود به شئون او از جمله انسان مجازی و به حیث تقییدی خداوند است.

بنابراین، هر وصف و فعلی در انسان بنابر فرعیت ایجاد بر وجود، در حقیقت وصف و فعل خداوند است که بالعرض و بتابیر مجاز به انسان منسوب می‌شود. افزون بر این،



مطابق مبنای وحدت شخصی وجود تنها حیثی که برای شأن قابل تصور است، حیث حکایتگری و اظهار است و این گونه نیست که اگر خواست می تواند اظهار نکند، بلکه مجبور به اظهار است. بنابراین، هر وصف و فعلی در انسان ظهور و بروز وصف و فعل خداوند است و تنها نقش انسان در این میان آن است که محل اظهار اوصاف و افعال خداوند است. تحلیل دقیق اصل وحدت شخصی وجود نشان می دهد که مطابق این اصل، نه تنها «امر بین امرین» تبیین نمی شود، بلکه این اصل مستلزم جبر و اسناد افعال قبیح به خداوند است، زیرا مطابق این مبنا خداوند است که در مرتبه انسان تنزل یافته و افعال او را انجام می دهد؛ چیزی که معتقدان اصلی وحدت شخصی وجود نیز به آن معترف اند. پس بر مبنای مطالب پیش گفته این اصل عرفانی برای تبیین «امر بین امرین» راهگشا نیست و باید چاره‌ای دیگر اندیشید.



نظر  
صدر



## کتابنامه

\* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، با حواشی و مقدمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) شرح دعاء الصباح، تحقیق: نجفقلی حقیقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری؛ تعلیق و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، شرح الاسماء، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شرح المنظومه؛ تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۱، قم: دار الحدیث.
۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. اسدآبادی، قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریه.
۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
۱۲. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، آلمان - ویسبادن: فرانس شتایر.
۱۳. اشعری، ابوالحسن (بی تا)، اللمع، تصحیح: حموده غرابه، قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
۱۴. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۸۳) لویح، تصحیح: یان ریشار، تهران: انتشارات اساطیر.



۱۵. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: هاشم رسولی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. شیخ صدوق (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تصحیح: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



نظر  
صدر

## مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا

\* زین العابدین فرهادی

\*\* مسعود صادقی

\*\*\* حسن قنبری

### چکیده

صدرالمতالهن شیرازی بر اساس مبانی خاصی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و تقسیم عوالم هستی به عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقول به اثبات فناپذیری نفس انسانی می‌پردازد. با توجه به این مبانی، ملاصدرا ثابت می‌کند که نفس انسان در ابتدای وجودش به صورت مادی حادث شده و در مسیر یک حرکت جوهری قرار می‌گیرد. در طی این حرکت که در ذات نفس روی می‌دهد، نفس مادی به یک موجود مجرد تبدیل می‌گردد و پس از آن، در عالم عقول حیات جاودانه می‌یابد. بنا بر دیدگاه وی، عقولی هم که در این زندگی مادی نتوانسته‌اند به مرتبه تجرد برسند، در عالم برزخ به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهند تا آن‌گاه که مجرد شوند و به عالم عقول پیوندند. البته بر دیدگاه ملاصدرا در این خصوص نقدهایی نیز وارد است. این پژوهش به بررسی و نقد برخی مبانی و دلایل جاودانگی نفس در اندیشه ملاصدرا می‌پردازد.

### کلیدواژه‌ها

جاودانگی، ملاصدرا، نفس انسانی، حرکت جوهری، حکمت متعالیه.



بیشتر فیلسوفان مسلمان به وجود نفس انسانی اعتقاد دارند، ولی پرسش این است که آیا این موجود مادی است یا غیر مادی؟ آیا این موجود فناپذیر است یا جاودانه؟ این دو پرسش را می‌توان از مهم‌ترین پرسش‌هایی دانست که بسیاری از فیلسوفان درباره نفس انسان مطرح کرده‌اند. البته این دو پرسش با یکدیگر مرتبط هستند؛ به گونه‌ای که گاهی می‌توان آنچه را که در پاسخ پرسش اول می‌آید، به‌عنوان پاسخ پرسش دوم نیز در نظر گرفت، ولی ضرورتی ندارد که جاودانگی را تنها لازمه مجرد بودن نفس بدانیم، بدین معنا که می‌توان در میان اندیشه‌های فیلسوفان دلایلی برای اثبات جاودانگی نفوس یافت که بر مجرد نفس مبتنی نیستند.

در میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا با رویکردی جدید به بررسی این مسئله می‌پردازد. اینکه وی چگونه به اثبات فناپذیری نفس می‌پردازد، موضوعی است که ما در این پژوهش بدان خواهیم پرداخت. بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه، به ترسیم تصویر جاودانگی و چگونگی کیفیت زندگی نفس پس از مرگ در اندیشه ملاصدرا و یا نفس‌شناسی وی پرداخته‌اند و به تأثیر این مبانی و ادله بر تصویر او از نفس و جاودانگی آن کمتر پرداخته شده است، ولی ما در این مقاله نخست به بیان مبانی ملاصدرا در خصوص فناپذیری نفس پرداخته و آن‌گاه به بیان ادله وی می‌پردازیم و سپس به نقد و بررسی آرای وی خواهیم پرداخت.

## ۱. مبانی ملاصدرا درباره جاودانگی نفس

آرای ملاصدرا در زمینه نفس‌شناسی بر مبانی هستی‌شناختی متعددی مبتنی است. ما در ادامه نخست به مبنای اصالت وجود می‌پردازیم و آن‌گاه مباحثی مانند حرکت جوهری، تشکیک در وجود، تقسیم عوالم سه‌گانه و حدوث جسمانی نفس را بررسی می‌کنیم.



## الف) اصالت وجود

از نظر ملاصدرا آنچه که واقعیت عالم خارج را تشکیل می‌دهد وجود است. بر اساس نظریه اصالت وجود، وجود و تشخص دارای این همانی مصداقی هستند. به باور ملاصدرا عوارض مشخصه علامت‌ها و لوازم هویت شخصی فرد هستند. البته دیدگاه ملاصدرا ایجاب می‌کند که هر کدام از این عوارض علامت هویت شخصی نباشد، بلکه به نحو بدلیت این نقش را عهده‌دار باشد. دلیل ملاصدرا این است که گاهی کل این عوارض تغییر می‌کند، ولی شیء همان شیء پیشین است (صدرالمطالین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۵).

## ب) تشکیک وجود

در باور ملاصدرا وجود حقیقت واحد دارای مراتب تشکیکی است؛ یعنی وجود درجات متفاوتی از شدت و ضعت و کمال و نقص دارد و بنابراین، تمام مراتب وجود ارتباط اتصالی با هم دارند، ولی به اشرفیت و اولویت و شدت و ضعف از همدیگر متمایزند. بنابر اصل تشکیک وجود جهت اشتراک و امتیاز وجودات چیزی غیر از حقیقت خود وجود نیست و در اینجا ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است (همان، ج ۱: ۳۸).

## ج) حرکت جوهری

در اندیشه ملاصدرا، همیشه نسبت حرکت و موضوع حرکت نسبت قابل و مقبول نیست، بلکه جوهر متحرک بالذات است و اصل همه حرکت‌ها همان حرکت متحرک بالذات است. ملاصدرا حرکت را حالتی سیال میان قوه و فعل تعریف می‌کند و از این امر لازم می‌آید که موضوع حرکت یک امر متصل تدریجی الوجود باشد. به باور وی چیزی که موضوع حرکت قرار می‌گیرد، باید امری ثابت باشد تا حرکت بتواند عارض بر آن بشود. حال این امر ثابت یا امری بالقوه و یا امری بالفعل باید باشد. به اعتقاد ملاصدرا موضوع حرکت نمی‌تواند امری تنها بالقوه باشد، زیرا چیزی که هیچ‌گونه جنبه فعلیت ندارد، هیچ وصفی نمی‌تواند بگیرد. پس باید موضوع حرکت امری بالفعل باشد.





حال این امر بالفعل یا امری خواهد بود که کاملاً بالفعل است و یا اینکه کاملاً بالفعل نیست. حالت نخست محال است، زیرا چیزی که از تمام وجوه بالفعل است، پس لابد امری مجرد و مفارق از ماده است و چیزی که چنین خصلتی داشته باشد، نمی تواند از قوه به فعل در آید. پس چنین امری اصلاً نمی تواند متحرک باشد، زیرا او تمام آنچه را که از طریق حرکت به دست می آید، بالضرورة به صورت بالفعل در خود دارد. پس هر چیزی که از جمیع وجوه بالفعل است، محال است که حرکت داشته باشد. بنابراین، آنچه که موضوع حرکت قرار می گیرد باید جوهری مرکب از قوه و فعل باشد. از سوی دیگر، ملاصدرا می گوید از آنجایی که حرکت همان متحرک بودن شیء است و به بیان دیگر، حرکت همان نقصی تجدد و انقضای در شیء است، پس واجب است که علت قریب حرکت امری غیر ثابت الذات باشد، زیرا می بایست میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد. پس فاعل حرکت باید امری باشد که حرکت لازمه وجودش باشد و هر چیزی که حرکت از لوازم وجودش است، باید ماهیتی غیر از حرکت داشته باشد، ولی نباید حرکت از وجودش جدا بشود. ملاصدرا از این مقدمات نتیجه می گیرد که در این صورت باید ماهیت فاعل قریب حرکت ثابت، ولی وجودش متجدد باشد و آن گاه نتیجه می گیرد که این فاعل قریب حرکت همان طبیعت و جوهر شیء است که به اصطلاح صدرا حرکت جوهری دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱ و ۶۲).

### د) حدود جسمانی نفس انسانی

ملاصدرا معتقد است هر چیزی که مجرد از ماده و عوارض مادی باشد، هیچ امری بر آن عارض نمی شود، زیرا تجدد، حرکت و استعداد به اموری نسبت داده می شود که در ذاتش قوه محض باشد و چنین چیزی می بایست جسمانی و دارای ماده و جرم باشد. بنابراین، باید هر موجود حادثی جسمانی باشد. اما موجود مجرد صرف از جهت مجرد بودن غیر مادی است. پس اگر نفس پیش از بدن وجود داشت، در این صورت می بایست یا در بدن دیگری می بود که این امر مستلزم تناسخ و محال است و یا اینکه مفارق از ابدان بوده است که در این صورت، لازم می آمد تجدد و تغییر زمانی بر روی

امری اتفاق بیافتد که جدا از مواد جسمانی، حرکت‌ها و استعداد‌های امور جسمانی باشد و این نیز محال است. بنابراین، نفس که صورت انسان است، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

به باور ملاصدرا عقلِ منفعل انسان آخرین صورت از صورت‌های جسمانی و نخستین معنا از معانی روحانی است. پس نفس انسان گویی همانند مسیری است که میان دنیا و آخرت کشیده شده است. در واقع، نفس انسانی صورتی حیوانی برای بدن انسانی در این دنیا و ماده‌ای ملکی برای صورت‌های اخروی است؛ به گونه‌ای که وقتی به سوی آنچه که لایق اوست حرکت کرد، صورت ملکی به خود می‌گیرد یا اگر قوه غضب بر او غلبه کرد، صورت سبعیه و یا اگر قوه شهوت بر او غالب شد، صورت بهیمه خواهد گرفت. پس صورت انسانی بر حسب صورتش، صورت نوع واحد بشر است و برای اشیا و موجودات اخروی مانند ماده‌ای است که می‌تواند صورت‌های مختلف را به حسب درجاتش کسب کند (ملاصدرا، بی تا: ۵۳۴ تا ۵۳۶).

## ه) عوالم سه‌گانه وجود

باور به عوالم سه‌گانه وجود از مهم‌ترین اصولی است که ملاصدرا با کمک آن به توضیح دیدگاه خود درباره جاودانگی نفس پرداخته است. هرچند در تبیین چگونگی این اصل، در آثارش توضیحات اندکی را در اختیار ما گذاشته است (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۹۱). ملاصدرا در زاد المسافر می‌گوید:

قوة خیال جوهری است که قائم به بدن نیست و حتی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی قرار ندارد، بلکه جوهری مجرد است که در عالمی میان عالم مفارقات و عالم جسمانی مادی قرار دارد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

به باور ملاصدرا عالم خیال یا همان عالم مثال، عالمی در میانه عالم مجرد عقلی و عالم مادی حسی است. این عالم با آنکه دارای مقدار و تجسم است و از تمام ویژگی‌های جسمانیت بری نیست، ولی به واسطه دوری از ماده مظلم، عالمی نورانی است و از آن جهت به آن برزخ می‌گویند که حد فاصل میان عالم شهادت صرف و





عالم غیب محض است. هر موجودی که در این عالم قرار دارد دو جهت دارد: رویی به عالم عقل و رویی به عالم اجسام مادی دارد. ملاصدرا بر خلاف دیگر حکیمان معتقد است عالم مثال عالم مستقلی است؛ یعنی تحقق آن به صورت تبعی و عرضی نیست (همان: ۲۲۶ و ۲۲۷).

## ۲. ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا در آثار مختلفی به ادله اثبات جاودانگی نفس پرداخته است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم و در تحلیل آنها روشن می‌سازیم که وی تا چه اندازه در بیان این ادله به مبانی خود وفادار است و در چه جاهایی تنها بر اساس مشرب فیلسوفان پیشین عمل کرده است؛ بدون اینکه در تقریر خود به مبانی متمایزکننده فلسفه خویش عنایت داشته باشد.

### الف) استدلال اول

در این استدلال که ملاصدرا آن را در الشواهد الربوبیه آورده است، نخست نفوس را به دو قسم می‌کند: نفوسی که در همین عالم دنیا به درجه عقلی رسیده‌اند و دوم نفوسی که در این دنیا به حد عقل نرسیده‌اند و در حد خیال و عقل بالقوه هستند و با همین حالت به دار آخرت منتقل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶۷). وی در کتاب یادشده این هر دو قسم از نفوس را توضیح داده است.

در اندیشه ملاصدرا اگر نفس به حد تعقل رسید و توانست صورت معقوله‌ای را در عالم دنیا کسب کند، این نفس هرگز نابود نمی‌شود، زیرا در باور وی امر مجرد کون و فساد نمی‌پذیرد. اما مسئله این است که برخی از نفوس هستند که به درجه عقلانیت نمی‌رسند و عقل هیولانی‌شان به فعلیت نمی‌رسد. در مورد این نفوس اختلاف نظر وجود دارد که پس از مفارقت از بدن چه وضعیتی خواهند داشت. ملاصدرا معتقد است نفوسی که به درجه عقول می‌رسند، به دو دلیل نابود نمی‌شوند: دلیل اول ناظر بر این امر



است که مرگ بدن باعث مرگ نفس نمی‌شود. دلیل دوم نیز آن است که نه مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود و نه عامل دیگری غیر از مرگ بدن باعث مرگ نفس می‌شود (همان).

دلیل اول آن است که نفس متقوم به بدن نیست تا با از میان رفتن بدن او هم از میان برود و شئی که مقوم‌اش از بین نرود، چرا خودش از بین برود؟ البته چه‌بسا عوارضی از بین بروند، اما خود شیء باقی می‌ماند. نفسی که به درجه عقل رسیده باشد، رابطه‌اش از بدن را قطع می‌کند و متقوم به بدن نمی‌ماند و اگر بدن مقوم‌اش نباشد، با مرگ بدن از میان نمی‌رود.

توضیح دلیل دوم آن است که هر چیزی اگر بخواهد فاسد بشود یا با ورود ضد فاسد می‌شود و یا با از میان رفتن یکی از چهار علت فاعلی، مادی، صوری و یا غایی نابود می‌شود و نفسی که به درجه عقلی برسد ضدی ندارد، چون در عالم عقل اساساً ضدی وجود ندارد. نفس هم که به درجه عقل برسد، وارد عالم عقول می‌شود. پس ضدی ندارد که بتواند آن نفس را نابود کند. اما اینکه گفته شود نفس به واسطه فساد یکی از علل نابود می‌شود، در مورد نفس امکان ندارد، زیرا بدن دیگر نه علت فاعلی و صوری نفس است و نه علت مادی و غایی آن (همان).

اما نفسی که به درجه عقول نرسیده و در مرتبه خیال باقی مانده چه حکمی دارد؟ آیا این دسته از نفوس نیز جاودانه خواهند بود یا آنکه با نابودی بدن این نفوس نیز نابود خواهند شد؟ بنابر حکمت متعالیه صدرایی عالم هستی متشکل از سه نشئه است: عالم ماده، عالم برزخ و عالم قیامت. ملاصدرا عالم قیامت را نشئه عقل می‌داند و اینکه انسان‌های متوسطی که به نشئه عقل نرسیده‌اند، وارد نشئه برزخ می‌شوند و آنها در آن عالم به بدنی که خود ساخته‌اند متعلق می‌شوند و در آن برزخ به زندگی برزخی‌شان ادامه می‌دهند که شاید در آن زندگی برزخی به کمال رسیدند و آن‌گاه که در این عالم آمادگی لازم را به دست آوردند به نشئه عقل منتقل می‌شوند (همان).



## ب) استدلال دوم

در این استدلال، ملاصدرا می‌گوید اگر شیئی با نابودشدن شیئی دیگر نابود بشود، ناگزیر نوعی ارتباط میان آنها وجود دارد. از سوی دیگر، تعلق ذاتی میان دو شیء به این است که یکی علت دیگری باشد، اما بدن نمی‌تواند علت نفس باشد. حال اگر میان نفس و بدن نوعی معیت باشد که وجود یکی وابسته به دیگری باشد، چه روی خواهد داد؟ به باور ملاصدرا این نوع رابطه لطمه‌ای به بقای نفس وارد نمی‌کند، زیرا اگر این معیت ذاتی باشد، باید با تصور هر کدام از آنها دیگری نیز تصور شود؛ درحالی‌که این گونه نیست. همچنین اگر معیت امری عرضی باشد، با ازمیان رفتن معیت می‌بایست از هر کدام از دو طرف، امری عرضی زایل شود نه ذات آنها. بنابراین، اگر میان نفس و بدن رابطه معیت وجود داشته باشد، زوال این رابطه موجب زوال ذات دو طرف رابطه نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۴ و ۳۱۵).

در تحلیل این دلیل به دو نکته باید توجه کرد: نخست اینکه آیا در اینجا ملاصدرا بر اساس مبانی خاص خود عمل کرده است یا تنها به گزارش رأی فیلسوفان پیش از خود پرداخته است؟ دوم اینکه تا چه اندازه این استدلال در اثبات مقصود موفق است. به نظر می‌رسد این استدلال بیشتر با مبانی فیلسوفان مشا سازگار است، نه با مبانی ملاصدرا. توضیح اینکه بدن علت نفس نیست، ولی از مراتب نفس است. نوع و رابطه آنها از دیدگاه صدرای بسیار بالاتر از یک معیت صرف می‌باشد. تکیه صرف بر معیت، این دلیل را ناتمام باقی می‌گذارد.

از نظر ملاصدرا نفس وجودی از آن بدن است و وجودی ذاتی از آن خود دارد. وی معتقد است بدن علت قابلی برای آن وجودی از نفس است که تعلق به بدن دارد، نه علت برای وجود ذاتی نفس که به هیچ چیز تعلق ندارد. اما پرسش مطرح در اینجا آن است که این دو گونه وجود به چه مرحله‌ای از نفس مربوط است؛ مرحله‌ای که نفس به مجرد عقلی نرسیده است یا زمانی که به این مجرد رسیده است؟ از نظر ملاصدرا نفس یک وجود تعلقی است و تا وقتی با بدن است، یک نحوه وجود تعلقی دارد. در این



حالت، نفس وجودی از آن خود ندارد. فقط در حالت مفارقت است که وجود عقلی پیدا می‌کند و یک موجود عقلی می‌شود. بنابراین، این استدلال ملاصدرا با توجه به مبانی خود او خالی از اشکال نیست.

ملاصدرا علیت بدن برای نفس را تنها به صورت بالعرض می‌داند. این گونه که هر گاه ماده‌ای بدنی وجود داشته باشد که دارای کیفیت مزاجی باشد، به گونه‌ای که صلاحیت این را داشته باشد که نفس آن را تدبیر کند، در این هنگام خداوند نفس جزئی را صادر می‌کند تا آن بدن جزئی را تدبیر کند. از این رو، نفس بالعرض علت قابلی برای دریافت صورت عقلی از جانب حق تعالی است، ولی این علیت ذاتی نیست. بنابراین، قطع رابطه میان نفس و بدن موجب نابودی نفس نمی‌شود (همان).

### ج) استدلال سوم

در نظر ملاصدرا چیزی که فساد در او راه ندارد، هیچ گاه حادث نمی‌شود و موجودی که از سویی حادث و از سوی دیگر مفارق از ماده باشد، هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه این موجود حادث تحت حرکت جوهری اشتدادی قرار بگیرد و وجودش نخست متعلق به ماده باشد و آن گاه مجرد از ماده بشود. حال پرسش اینجاست که وجود تجردی چنین موجودی چگونه حادث می‌شود؛ در حالی که موجود مجرد هیچ تعلقی به ماده ندارد و هیچ حالت استعداد وجودی در او نیست. پاسخ ملاصدرا این است که مجرد شدن نفس به معنای حدوث وجود امری مجرد برای نفس نیست، بلکه عبارت است از قطع وجود تعلقی نفس و رجوع نفس به سوی مبدأ اصلی‌اش. پس در حقیقت تجرد نفس عبارت است از تحلیل رفتن وجود تعلقی نفس و اشتداد یافتن وجود عقلی آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۵ تا ۳۸۷).

در نظر ملاصدرا نفس انسانی مقامات و نشئه‌های ذاتی متعددی دارد که برخی از آنها از عالم امر و تدبیر و برخی از آن نشئه‌ها متعلق به عالم خلق و این دنیا است. پس حدوث و تجدد بر برخی از نشئه‌ها نفس وارد می‌آید. ملاصدرا می‌گوید از آنجایی که





نفس انسانی دارای ترقیات و تحولاتی است که از نشئه اول در دنیا آغاز می‌شود و تا نشئه آخرت ادامه می‌یابد، بنابراین هنگامی که نفس ترقی یافت و متحول شد و از عالم خلق به عالم امر منتقل شد و وجودش به وجودی مفارق عقلی تبدیل شد، در آن هنگام به بدن و استعدادهای بدن احتیاج ندارد. پس زوال استعداد بدن چه به لحاظ ذات و چه به لحاظ بقا ضرری بر نفس وارد نمی‌کند، بلکه نفس تنها از لحاظ وجود تعلقی‌اش آن حالت تعلقی را از دست می‌دهد، زیرا وجود حدوئی نفس همان وجود بقائی‌اش نیست، زیرا آن وجود مادی و این وجود مفارق از ماده است. پس حالت نفس هنگام حدوئش همانند حالتش هنگام استکمال و حرکتش به سوی مبدأ فیاض نیست. پس در حقیقت، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. آن‌گاه ملاصدرا هشدار می‌دهد که علتِ مُعَدّه علتِ بالعرض است و علیتِ علتِ بالعرض مانند علیتِ علتِ موجه نیست تا از زوال آن علتِ بالعرض، معلول هم زایل بشود (همان: ۳۹۴).

به باور ملاصدرا کسی که در مراتب کون‌های اشتدادی موجودی دقت کند - مانند وجود سیاهی - در خواهد یافت که حامل امکان هر فرد ضعیف و قوی شده آن، آن امکان را از دست می‌دهد، اما حقیقت وجودی آن فرد را از دست نمی‌دهد، بلکه حقیقت آن شدت می‌یابد و نقص و ضعفش زائل می‌شود. پس در حرکات استکمالی لازم نمی‌آید که زوال امکان شیء و زوال استعدادش، منشأ زوال وجودش باشد، بلکه زوال امکان شیء مستلزم تبدیل وجود شیء است. اما تبدل وجود شیء گاهی به سوی نابود شدن است و گاهی این تبدل در راستای قوی شدن وجود شیء است؛ به گونه‌ای که شیء وجودی قوی‌تر و کامل‌تر از وجود سابق‌اش را به دست می‌آورد. پس به همین شکل، بطلان استعداد نفس برای داشتن بدن مستلزم زوال وجود بدنی نفس است، اما این زوال مستلزم تبدل وجود بدنی نفس به عدم نیست، بلکه مستلزم حدوث وجودی قوی‌تر برای نفس است (همان). در نهایت ملاصدرا با استفاده از نظریه حرکت جوهری، اشتداد در وجود و اصالت وجود ثابت می‌کند که نفس طی یک حرکت جوهری، از نفس مادی به یک موجود مجرد عقلانی تبدیل می‌شود که هیچ تغییری در آن راه ندارد و همواره جاودان و باقی خواهد ماند.

## د) استدلال چهارم

به اعتقاد ملاصدرا نفسی که به یک جوهر عقلی بسیط تبدیل شود نابود نمی‌شود، زیرا اگر معنای نابودی را بررسی کنیم، در خواهیم یافت که اصولاً نابودی برای نفس غیرممکن خواهد بود. ملاصدرا می‌گوید که نمی‌توان برای موجودی که بسیط محض است، نابودی تصور کرد؛ به ویژه وقتی که علتِ افاضه‌کننده آن همواره باقی باشد. حال حتی اگر فرض عدم برای نفس جایز باشد، این عدم یا ذاتاً برای او حاصل می‌شود یا شیئی دیگری عدم را بر نفس تحمیل می‌کند. حالت اول محال است، زیرا هیچ شیئی اقتضای نابودی خودش را ندارد، چون ذاتش ممتنع الوجود بود، هرگز به وجود نمی‌آید و حال که به وجود آمده است، یعنی ذاتش امکان وجود داشته است. بنابراین، ذاتاً وجود برایش ممتنع نبوده است؛ اما چیز دیگری نیز نمی‌تواند فعل عدم را بر او تحمیل کند، زیرا سبب و علت برای ایجاد عدم بی‌معناست، بلکه عدم علت و سبب را می‌توان فرض کرد و حال آنکه سبب نفس که آن را ایجاد کرده، همان واهب الصور است که عدم بر او محال است (ملاصدرا، بی تا: ۵۳۸ تا ۵۴۲).

## ه) استدلال پنجم

نفس بالفعل موجود است و بالفعل دارای بقا نیز هست و هر موجودی که بالفعل موجود و باقی باشد، نمی‌تواند بالقوه باطل و فاسد شود؛ مگر آنکه ذاتش از ماده و صورت ترکیب شده باشد، زیرا بقا و زوال منافی یکدیگرند؛ بدین معنا که یکی از آنها نوعی از وجود و دیگری نوعی از عدم است. همچنین فعلیت و قوه دو نوع از وجود و عدم هستند. پس اگر جایز باشد که نفس دچار بطلان و فساد بشود، می‌بایست قوه بطلان را نیز داشته باشد، در حالی که حاوی قوه بطلان نیست، زیرا نفس امری بسیط است و بساطت برای نفس امری ذاتی است و شیئی که ذاتاً بسیط باشد، نمی‌تواند بالقوه مرکب باشد. ملاصدرا می‌گوید حتی اگر قوه بطلانی را برای ماده قابل نفس فرض کنیم نیز چنین فرضی نادرست است، زیرا نفس ذاتاً مجرد است و ذاتش هیچ قابلی ندارد و بدن





قابل تصرفات و تدابیر نفس است، نه قابل ذات نفس. بنابراین، اگر قابل تصرفات نفس یعنی بدن نابود شود، حیثیت تدبیری نفس برای بدن، برای نفس زایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۶ و ۳۱۷). ملاصدرا این استدلال را به شیخ اشراق نسبت می‌دهد. بنابراین، ملاصدرا در اینجا گزارشگر رأی پیشینیان خود است، نه بناکننده استدلالی بر اساس مبانی خاص خود.

### ۳. تحلیل ادله ملاصدرا درباره جاودانگی نفس

با بررسی استدلال‌های پیش گفته درمی‌یابیم که در برخی از این ادله ملاصدرا بر مشی فیلسوفان پیش از خود مانند ابن سینا و شیخ اشراق سخن گفته و در برخی دیگر، با نقد ادله دیگران خود راهکار خاصی ارائه داده است؛ برای مثال، پیداست که در استدلال اول ملاصدرا متناسب با آرای دیگر حکیمان به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است، زیرا در این استدلال ملاصدرا هرگونه رابطه علی میان نفس و بدن را منتفی می‌داند؛ این در حالی است که وی در آثار متأخر خود اذعان کرده است که نفس در ابتدای وجود متجددش در مرتبه وجود جسمانی قرار دارد و در این مرتبه نفس به بدن نیاز دارد. از این رو، پیداست که نفی هرگونه رابطه علی میان نفس و بدن باید بر حدوث تجردی نفس مبتنی باشد.<sup>۱</sup>

همچنین از میان ادله فوق برخی از ادله ملاصدرا در اثبات جاودانگی نفس تقریری از بعضی استدلال‌های ابن سینا در این زمینه است. استدلال دوم این گونه است، زیرا پیداست که ملاصدرا در این استدلال بر مبنای حکمت مشاء به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است. در اندیشه ابن سینا، تنها تعلقی که نفس به بدن دارد تعلق تدبیری است. تعلق تدبیری غیر از تعلق حلولی و انطباعی است. در تعلق حلولی و انطباعی چیزی که

۱. البته با توجه به اینکه استدلال‌های مبتنی بر آرای مشاء در اینجا برگرفته از کتاب *مبدأ و معاد* ملاصدرا می‌باشد و در این کتاب، آرای اختصاصی صدرا بیان نشده است، از این رو، به‌طور کلی نقدی متوجه ملاصدرا نیست، ولی از آنجا که این استدلال‌ها در آثار ایشان آمده است، نویسنده به نقد آنها پرداخته است.

حال و منطبع است، بدون محل قابل بقا نیست؛ هر چند ممکن است محل بدون حال و بدون منطبع باقی بماند، بقای حال بدون محل ناممکن است. در تعلق تدبیری وجود مدبّر به وجود متدبّر وابسته نیست، بلکه با عدم متدبّر تنها چیزی که منتفی می‌شود، همان وصف مدبّر بودن یا تعلق تدبیری است. در تعلق حلولی تنها حال است که با منتفی شدن تعلق حلولی منتفی می‌شود؛ خواه محل منتفی بشود یا نشود، ولی در تعلق تدبیری تنها متدبّر است که منتفی می‌شود، ولی منتفی شدن یا نشدن مدبّر به علت موجوده آن بستگی دارد. اگر علت فناپذیر است، معلول که همان مدبّر است نیز فنا می‌پذیرد و اگر علت فناپذیر است، معلول هم فناپذیر خواهد بود. بنابراین، از آنجا که رابطه تعلق میان نفس و بدن تعلق تدبیری است، با نابود شدن بدن و قطع این رابطه صدمه‌ای به نفس وارد نمی‌شود (بهشتی، ۱۳۸۶: ۴۲).

۵۵



نظر

مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا

در اندیشه ملاصدرا نفس انسانی در ابتدا مادی است. این مسئله یکی از مبانی دخیل در استدلال سوم است. در این مرتبه، نفس نه عاقل بالفعل است و نه معقول بالفعل، زیرا حتی خودش را هم تعقل نمی‌کند و در این حالت تنها عاقل بالقوه و معقول بالقوه است. حال چگونه است که نفس از این حالت خارج می‌شود و عاقل و معقول بالفعل می‌شود؟ تا اینجا سخنان ملاصدرا با مبانی مشائیان نیز سازگار است که انسان را در ابتدا هم عاقل بالقوه و هم معقول بالقوه می‌دانند، اما بحث اصلی آن است که نفس چگونه از این حالت بالقوه بودن خارج می‌شود. حکیمان مشاء می‌گویند نفس صورتی را از ماده بیرون کشیده و سپس آن را تجرید می‌کند؛ یعنی نخست این صورت، حسی بوده و سپس تجرید شده و صورت مجرد شده آن توسط نفس تعقل می‌شود. پس در اینجا نفس ساکن است و صورت است که در حال حرکت و تغییر است و به تدریج مجرد می‌شود و هنگامی که صورت مجرد شد تعقل حاصل می‌شود. پس در فلسفه مشاء نفس ساکن است و حرکت در صورت روی می‌دهد، ولی به باور ملاصدرا این نفس است که ترقی می‌کند (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸).

موضوع دیگری که بر دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی نفس تأثیر گذاشته است و



در استدلال وی در الشواهد الربوبیه نیز به چشم می‌خورد، بحث از عوالم خلقت است. ملاصدرا می‌گوید که خداوند عالم را در سه مرتبه خلق کرده است: (۱) عالم عقول که عالم وحدت روحانی است؛ (۲) دیگری عالم کثرت جسمانی بدون حضور ماده که خود این عالم را عالم خیال می‌نامد؛ (۳) عالم مادی که عالم کثرت و عالم حلول در ماده است. همچنین خداوند اراده کرد که نشئه جدیدی بیافریند که جامع هر سه عالم باشد و این نشئه جامع، انسان است که هر سه مرتبه تعقل، تخیل و احساس را با هم دارد. آن‌گاه به انسان اجازه داد با این سه عالمی که در خود دارد با عوالم سه‌گانه هستی در خارج در ارتباط باشد. از نظر ملاصدرا، در آغاز قوای حسی انسان بالفعل است، اما عاقل بالفعل نیست، بلکه عاقل بالقوه است و حتی برخی انسان‌ها تا پایان عمرشان عاقل بالفعل نمی‌شوند. پس این نفس انسان است که از سمت حواس به سمت تعقل حرکت می‌کند.

آنچه دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی جاودانگی را از دیدگاه پیشینیانی همچون ابن سینا متمایز می‌کند آن است که ملاصدرا تعداد عوالم در هستی را با تعداد عوالم ادراکی انسان برابر می‌داند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد ملاصدرا عالم خیال را یکی از عوالم نفسانی و مجرد می‌داند و به همین دلیل، اعتقاد دارد که به همین نسبت، سه عالم در عالم هستی وجود دارد که هر یک از عوالم ادراکی انسان با یکی از عوالم هستی در ارتباط است و آن را ادراک می‌کند. تأثیر این سخن در بحث کنونی در آنجاست که نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند باید پس از مرگ وارد عالم برزخ که همان عالم خیال است بشوند و در آنجا باقی بمانند، اما به‌ظاهر ماندنِ نفس در عالم برزخ برای همیشه ادامه نخواهد داشت و نفوس تا زمانی در آنجا باقی می‌مانند که کمال لازم برای انتقال به عالم عقل را داشته باشند.

اما پرسش در اینجا آن است که آیا نفوس در این عالم همانند عالم کنونی دارای اختیارند و با اختیار خود به کمال دست می‌یابند؟ اگر نفوس در آنجا اختیار نداشته باشند، پس رسیدن به کمال چه معنایی خواهد داشت و اگر نفوس همچنان مانند دنیای کنونی اختیار داشته باشند، از کجا معلوم که نفوس در آنجا از راه کمال باز نمانند؟ پس



در این حالت، باید همواره در آن عالم باقی بمانند. اینها پرسش‌هایی هستند که دیدگاه ملاصدرا را به چالش می‌طلبند و پاسخ به آنها نیازمند پژوهش‌های مستقلی درباره تصویر دنیای پس از مرگ در اندیشه ملاصدراست.

دیدگاه ملاصدرا در زمینه معاد بر دیدگاه‌های انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه وی مبتنی است. وی برای اثبات وجود نفس از طریق افعال انسانی اقدام می‌کند و شاید به همین علت زمانی که نفس را در اسفار تعریف می‌کند، تعریف وی تنها همان تعریف ابن سینا از نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۸). اما حتی در اینجا نیز معتقد است که اگر نفس را به «کمال» برای بدن تعریف کنیم، این تعریف نیز تعریف ذات و حقیقت نفس نیست، بلکه وی این تعریف را تعریف نفس از جهت اضافه شدنش به ماده بدن می‌داند. دیگر مبنای تأثیرگذار ملاصدرا در بحث جاودانگی نفس، اصالت وجود است. وی معتقد است که حقیقتِ منشاء آثار در هر موجود، وجود اوست و ماهیت‌ها حدود وجود هستند. ارتباط این اصل با مسئله جاودانگی نفس آن است که ملاصدرا به تشکیک در وجود و حرکت اشتدادی در آن معتقد است. به بیان دیگر، وجود هر موجودی در حال اشتداد و قوی‌شدن است و این سخن ما را به بحث حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا رهنمون می‌شود.

همچنان که گذشت ملاصدرا در استدلال سوم از طریق حرکت جوهری به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. در اینجا گفتنی است اولاً حرکت جوهری تنها در مادیات روی می‌دهد و در مجردات حرکت جوهری اتفاق نمی‌افتد، زیرا پیش‌تر گفته شد که حرکت جوهری در موجودی روی می‌دهد که مرکب از قوه و فعل باشد تا از این طریق به کمال و اشتداد در وجود نائل شود، اما موجودات مجرد کاملاً بالفعل‌اند و هیچ‌گونه جنبه قوه‌ای در آنها وجود ندارد. بنابراین، عالم ماده و همچنین اشیای مادی و انسان به واسطه وجود حقیقت مادی در آنها موضوع حرکت جوهری قرار می‌گیرند؛ ثانیاً حرکت جوهری در هر شیء مادی عین ذات آن شیء است و خود حقیقت ذات آن شیئی است که حرکت می‌کند، نه صفتی عارض بر شیء که بتوان آن صفت را از شیء جدا کرد (قربانی، بی تا: ۷۶). حال با توجه به آنکه حرکت جوهری حرکت در ماده است،





ملاصدرا می‌بایست نفس را کاملاً امری مادی بداند تا بتواند حرکت جوهری در انسان را تبیین کند. به بیان دیگر، از آنجا که انسان دارای دو بعد اصیل ماده و روح است، آیا حرکت جوهری بُعد روحی یا نفسی انسان را در برمی‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش، ملاصدرا تبیین جدیدی از حدوث نفس انسانی و رابطه آن با ماده ارائه می‌دهد و ارتباط آن را با حرکت جوهری روشن می‌کند که همان حدوث جسمانی نفس است.

پیش‌تر گذشت که ملاصدرا نفس انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی در آفرینش انسان ابتدا ماده انسانی به وجود می‌آید، بدون آنکه نفسی تحقق داشته باشد و آن‌گاه نفس در اثر حرکت جوهری ماده ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، هنگامی که نطفه انسانی در محل خود قرار گرفت به سبب حرکت جوهری دچار تغییر و تحول می‌شود. این نطفه محل قرار گرفتن استعداد و قوه نفس است که بعدها خود دچار تحول شده و به بدن انسانی تبدیل می‌گردد که دارای نفس است. نطفه انسانی در ابتدای وجود خود وجودی همچون نبات دارد و تنها در حال رشد است و هیچ ادراکی ندارد، اما در اثر حرکت جوهری مستعد کسب ادراک هم می‌شود. آن‌گاه نطفه مراحل نخستین وجود خود را در ضمن حرکت جوهری می‌پیماید و وجودی ابتدایی از نفس در او حاصل می‌شود. البته این نفس، نفسی نیست که قدرت تعقل و تفکر داشته باشد، بلکه نفس در این مرحله عین ادراک حسی است، ولی حرکت جوهری همچنان ادامه می‌یابد تا زمانی که نفس به مرتبه تجرد کامل برسد.

از آنجا که نفس حاصل حرکت جوهری بدن است، پس حدوث زمانی بدن پیش از حدوث زمانی نفس خواهد بود. در واقع در اندیشه ملاصدرا ابتدای خلقت انسان تنها به صورت مادی و جسمانی بوده است و نفس انسانی موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور به زمینه‌ای مادی نیاز دارد و اگر زمینه مادی وجود نداشته باشد، امکان پیدایش و ظهور نفس وجود نخواهد داشت؛ اما هنگامی که نفس انسان به مرتبه کمال خود نزدیک شد، از بدن مادی جدا شده، وارد عالم مجردات می‌شود و در آن مرتبه برای همیشه به حیات تجردی خود ادامه می‌دهد، زیرا موجود مجرد، دیگر نیازمند ماده نیست تا تراحم مواد سبب نابودی آن بشود. از سوی دیگر، علت مفیض نفس که آن را از آن

حالت مادی اولیه خارج کرده و وجود تجردی به او داده، عقل فعال است که هرگز نابود نمی‌شود. از این رو، نفس تا ابد جاودانه خواهد ماند، اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر مرگ انسان هنگامی روی می‌دهد که نفس او به مرتبه کمال رسیده باشد، پس آیا در مورد تمام انسان‌ها باید معتقد باشیم که وقتی می‌میرند، نفس آنها به مرتبه کمال خود رسیده است؟

برای پاسخ به این پرسش، ملاصدرا عالم برزخ را عالمی دیگر از هستی می‌داند که آن دسته از نفوس که پیش از رسیدن به کمال خود مرده‌اند، پس از مرگشان وارد آن عالم می‌شوند و تا زمانی که در اثر حرکت تکاملی و اشتدادی به مرتبه تجرد کامل برسند، در آن باقی می‌مانند؛ البته این عالم مناسب نفوسی است که به مرتبه خیال رسیده‌اند. حال در اینجا می‌توان چنین پرسشی را درباره نوزاد انسانی مطرح کرد؛ به ویژه اگر نوزاد در اوایل زندگی دارای قوه خیال نباشد و نفس وی تنها ادراکات مادی داشته باشد؟

توضیح اینکه این سخن با دیدگاه ملاصدرا که نفس را در ابتدا مادی می‌داند که پس از حرکت جوهری اشتداد یافته و مجرد می‌شود، سازگار است، اما پرسش این است که اگر کودکی در این سن بمیرد، نفس وی وارد کدام عالم می‌شود؟ بی‌گمان چون نفس کودک مجرد نشده است، پس به یقین نمی‌تواند وارد عالم عقول بشود، ولی نکته اینجاست که نفس کودک در این مرحله به مرتبه خیال نیز نرسیده است تا بتواند وارد عالم برزخ خیالی شده و در آن عالم با حرکت اشتدادی به مرتبه تجرد برسد. پس یا باید نابود شود و یا باید در همین عالم جسمانی باقی بماند. حالت دوم دور از ذهن است و نیز چنین نفسی اگر بخواهد در این دنیای جسمانی باقی بماند، می‌بایست به بدنی تعلق داشته باشد و چون بدن خود را از دست داده است، باید به بدن دیگری متعلق بشود و این همان تناسخ است که ملاصدرا بدان اعتقادی ندارد. پس با توجه به آنچه گذشت، نفس کودکی که به مرتبه خیال نرسیده است محکوم به نابودی است، ولی این سخن با مبانی دینی ملاصدرا ناسازگار است. بنابراین، به نظر می‌رسد که دیدگاه ملاصدرا در این مورد خاص ناتمام باشد.





نکته دیگر درباره حرکت جوهری در وجود انسان این است که حرکت جوهری در بدن انسان نیز روی می‌دهد و این سخن از مطالب پیش گفته قابل استنباط است. ملاصدرا معتقد است نفس انسان پس از تکامل بدن در مرحله‌ای به صورت جسمانی ظاهر می‌گردد و سپس مجرد می‌شود، اما اگر در این مسیر تکاملی بدن مادی انسان نیز به تکامل خود ادامه می‌دهد تا جایی که بدن انسان از ماده بی‌نیاز می‌شود، به صورتی که بدن جسمانی انسان هیئت جسمی، ولی فارغ از ماده می‌یابد. این بدن همان بدنی است که مورد نظر ملاصدرا در معاد جسمانی است. بنابراین، وی از طریق حرکت جوهری مسئله معاد جسمانی و عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی را نیز توجیه می‌کند.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا در خصوص چگونگی حدوث و بقای نفس پرسش دیگری به ذهن می‌آید و آن اینکه اگر نفس در ابتدای وجودش مادی است و در اثر حرکت جوهری به موجودی مجرد تبدیل می‌شود و نیز از آنجا که موجود مادی موجودی مکان‌مند است، در این صورت، نفس در حالتی که مادی است در کجای عالم مادی قرار دارد؟ اگر نفس در این حالت در بدنی داخل است که نفس آن را تدبیر می‌کند، نفس در کجای بدن مادی است؟ وجود دو موجود مادی یعنی بدن و نفس مادی در مکان واحد چگونه قابل تصور است؟ پرسش دیگری که در این مسئله به ذهن می‌رسد این است که ملاصدرا چگونه کیفیت رابطه نفس و بدن را در مدت ارتباط آنها با هم در طول عمر تبیین می‌کند؟ گفتنی است چون نفس در طول حیاتش تحت حرکت جوهری بوده و پیوسته وجودش در حال تغییر است، در این صورت حتی با فرض یک الگوی واحد برای بیان چگونگی کیفیت تدبیر بدن از سوی نفس باز با مشکل روبه‌رو خواهیم بود، زیرا با تغییر در حالت‌های وجودی نفس می‌بایست چگونگی ارتباطش با بدن نیز تغییر کند. این پرسش ما را به مسئله رابطه نفس و بدن می‌رساند. مسئله رابطه نفس و بدن یک مسئله مهم است که به نظر می‌رسد ملاصدرا بهتر از هر کس دیگر این مسئله را با توجه به حرکت جوهری و حالت تعلقی نفس و عدم مجرد کامل نفس تا هنگام تعلق به بدن حل کرده است.

## نتیجه گیری

ملاصدرا با استفاده از مبانی هستی‌شناسانه حکمت متعالیه بقای نفس انسانی را تبیین می‌کند. وی در این زمینه به مسائل پیش‌رو اشراف دارد؛ مسائلی مانند تبیین چگونگی ایجاد حالت تجردی نفس به گونه‌ای که به فناپذیری آن نینجامد. بر مبنای اصول ملاصدرا نفس در آغاز به صورت مادی حادث می‌شود، ولی در ادامه بر اثر حرکت اشتدادی نفس در جوهر خود، نفس مجرد شده و در نهایت وارد عالم عقول مجرده می‌شود. تتبع در آرای ملاصدرا در این زمینه نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل وی در اثبات فناپذیری نفس همان تجرد نفس است. این امر نشانگر تأثیرپذیری ملاصدرا از فیلسوفان متقدم مانند افلاطون و ابن‌سینا است، زیرا تجرد نفس وجه مشترک غالب ادله‌ای است که این فیلسوفان در اثبات جاودانگی نفس آورده‌اند، ولی نکته مهمی که در این ادله دیده می‌شود این است که ملاصدرا تجرد را معادل با فناپذیری در نظر گرفته است. گویا در نظر وی این مسئله به‌عنوان اصل موضوعه در نظر گرفته شده است، زیرا وی در بیان اینکه چرا مجرد بودن مستلزم فناپذیری است، سخنی نگفته است. شاید بتوان فرض کرد که در اندیشه ملاصدرا مرگ تجزیه شیئی مرکب به اجزای تشکیل‌دهنده آن باشد و بنابراین، شیء مجردی که بسیط است، می‌بایست فناپذیر باشد.



## کتابنامه

۱. افلاطون، (۱۳۶۶، ب)، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. \_\_\_\_\_ (الف)، چهار رساله، ترجمه دکتر محمود صناعی، تهران: کیهان.
۳. اکبری، رضا (۱۳۸۲)، جاودانگی، قم: بوستان کتاب.
۴. اکبریان، رضا و حسن غفاری (۱۳۸۶)، «نظریه حدود جسمانی نفس در فلسفه ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی»، آینه معرفت، ش ۱۱.
۵. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۶. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، تجرید؛ شرح نمط هفتم از الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
۷. پیر مرادی، محمدجواد (۱۳۸۳)، «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۳۶.
۸. ریاحی، علی ارشد و حمید اسکندری (۱۳۸۹)، «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، ش ۲۴.
۹. ریاحی، علی ارشد (۱۳۸۸)، «بقای نفس انسان در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدرالمتألهین»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۹ و ۱۰.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲)، هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتألهین، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۱۱. سبحانی، سیدجعفر (بی تا)، فرهنگ اصطلاحات ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی تا)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. سیزواری، ملاحادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تقدیم و مقدمه سیدمحمد محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الحاشیه علی إلهیات الشفاء، قم: بیدار.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۰۲)، مجموع الرسائل التسعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه فارسی)، حاشیه: ملاهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، کسر أصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الأثریة، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، العرشیه، تهران: مولی.
۲۴. غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱)، حدوث جسمانی نفس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. فاضلی، اصغر (۱۳۸۹)، «بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس»، قبسات، ش ۵۸.
۲۷. قربانی قدرت‌الله (۱۳۸۷)، «مبدأ و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۲.
۲۸. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۶۳)، شرح رسالة المشاعر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شرح رسالة المشاعر، قم: بوستان کتاب.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۱ و ۱۲، قم: صدرا.
۳۱. نوری، ملامولی (بی تا)، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.



## امکان یا امتناع معاد جسمانی و ارتباط آن با ساختار زبان دین از دیدگاه ابن سینا

میثم شادپور\*

یار علی کرد فیروزجائی\*\*

### چکیده

معاد به عنوان یکی از اصول و آموزه‌های دینی همواره دغدغه متفکران بوده است. ابن سینا به عنوان فیلسوف مسلمان، معاد جسمانی را منقول و مقبول دینی می‌داند، ولی آنچه در تحلیل‌های فلسفی برای او مسأله است، امکان یا امتناع معاد جسمانی است. آرای ابن سینا در این زمینه، دست کم در ظاهر متناقض به نظر می‌رسد. این نوشتار بر آن است تا نشان دهد نظر نهایی ابن سینا این است که معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، ولی چون ادیان به هدایت عموم انسان‌ها به سعادت و معاد روحانی موظف‌اند و عموم انسان‌ها از درک حقیقت معاد روحانی عاجزند، در نتیجه پیامبران به اذن الهی معاد روحانی را به زبان تمثیلی و به صورت معاد جسمانی توصیف کرده‌اند. البته تمثیلی بودن زبان دین بدین معنا نیست که خالی از حقیقت است، بلکه زبان تمثیلی دین برخوردار از حیثیت رمزی است که اهل حکمت از آن باخبر می‌گردند.

### کلیدواژه‌ها

ابن سینا، معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، زبان دین، تمثیل.





## مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی ادیان ابراهیمی است. بخش عمده‌ای از آیات قرآنی درباره معاد و اهمیت آن است. معاد روز حساب‌رسی اعمال انسان‌هاست و قرآن در این زمینه می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»: پس هر که ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر که ذره‌ای بدی کند، [نتیجه] آن را خواهد دید (زلزال: ۷ و ۸). در قرآن، معاد و ثواب و عقاب انسان‌ها در آن، به دو گونه جسمانی و روحانی وصف شده است (برای نمونه نک: یس: ۵۶ و ۵۷؛ رحمن: ۵۴؛ اسراء: ۹۱؛ واقعه: ۲۱؛ توبه: ۷۲؛ غافر: ۷۱؛ نساء: ۵۶؛ یونس: ۲۷؛ شوری: ۴۵؛ انعام: ۱۲۴؛ مطففین: ۱۵).

ابن سینا در مقام یک فیلسوف مسلمان در تبیین کیفیت معاد به‌عنوان آموزه‌ای دینی بر این باور است که هیچ شکی درباره اصل معاد و روحانی‌بودن آن نیست و البته شریعت محمدی از وقوع معاد جسمانی خبر داده است و چون شریعت محمدی حق است، به یقین این ادعای او نیز حق است و معاد جسمانی آموزه‌ای پذیرفتنی است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷؛ همو، بی تا: ۴۶۰-۴۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸۱-۶۸۲).

آیا به حق ابن سینا معاد جسمانی را پذیرفته است یا اینکه وی معاد جسمانی را قبول ندارد و به سبب ملاحظاتی آن را مقبول شمرده است؟ شارحان و محققان در فهم نظر نهایی ابن سینا، اختلاف نظر دارند این بدان سبب است که بررسی برخی از آثار ابن سینا همچون الهیات شفاء نشان می‌دهد که به باور وی معاد جسمانی محال نیست، بلکه به لحاظ عقلی ممکن است، ولی اثبات برهانی وقوع آن دور از دسترس عقل است و تنها به واسطه تصدیق دین اسلام مورد تصدیق است، ولی برخی دیگر از آثار ابن سینا همچون الأضحویه و همچنین توجه به مبانی نظری ابن سینا درباره ارتباط نفس و بدن و استحاله تناسخ، کاملاً روشن می‌گرداند که ابن سینا معاد جسمانی را محال می‌شمرده و منظورش از قبول معاد جسمانی، پذیرش مطابقت این ادعا با واقع نیست، بلکه منظورش حجیت این ادعا و مفیدبودن آن برای عوام است. این نوشتار کوشیده است با اهتمام به مجموعه آثار در دسترس ابن سینا و با توجه به مبانی نظری فلسفه او، دیدگاه نهایی وی





درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی را دریابد و رابطه آن با ساختار زبان دین را نشان دهد.

## ۱. معنای واژه معاد

ابن سینا در آثارش از واژگان «معاد» و «نشئه ثانیه» برای اشاره به حقیقت واحدی بهره می‌برد (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۸۹؛ همو، بی تا: ۴۶۰). وی در رساله «سرالقدر» با اشاره به آیه «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»: «ای نفس مطمئننه خشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد» (فجر: ۲۷-۲۸)، معاد را «عود النفوس البشرية الی عالمها» معنا می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۲۳۹).

ابن سینا در رساله الأضحویه، به تفصیل معنای لغوی معاد و ریشه آن را توضیح می‌دهد. معاد واژه عربی مشتق از «عود» و به معنای «باز آمدن» است. معاد، «مکان یا حالتی است که شیء در آن بوده، سپس از آن جدا شده و دوباره به سوی آن مکان یا حالت اول بازمی‌گردد». به نظر ابن سینا، این معنای عام، پس از مدتی به معنای خاص‌تری نقل می‌یابد؛ یعنی «مکان یا حالت اولیه‌ای که انسان در آن بوده، سپس از آن جدا شده و دوباره پس از مرگ به سوی آن بازمی‌گردد». او توضیح می‌دهد که واژه معاد که از ریشه عود و به معنای بازگشت به مکان اولیه است، مشوب از این گمان فراگیر است که آدمی پیش از اینکه به بدن جسمانی درآید و به این زندگی دنیوی پا نهد، در سرای دیگری می‌زیست و پس از مرگ نیز به آن سرای جاویدان بازمی‌گردد و متناسب با زیستن نیک یا بد در این دنیا، در سرای دیگر از سعادت و شقاوت برخوردار می‌گردد.

به نظر ابن سینا، همین تلقی ظنی و فراگیر از معاد، در کتاب‌های انبیای متقدم و قرآن نیز حضور پررنگی دارد؛ چنان که آیه «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸): «ای نفس مطمئن! خوشنود و راضی به سوی پروردگارت بازگرد، از رجوع نفس آدمی به سرای دیگر خبر می‌دهد و می‌دانیم که رجوع به معنای بازگشت به مکان یا حالت اولیه است.

توضیح اینکه رجوع به یک مکان، مستلزم آن است که آدمی پیش‌تر در آن مکان به سر می‌برده است و از آن مکان به مکان دوم وارد شده است و اکنون می‌خواهد بار دیگر به آن به مکان اول باز گردد (همو، ۱۳۸۲: ۸۹-۹۰). به نظر ابن سینا، این گمان فراگیر درباره حیات آدمی، از جهت فلسفی پذیرفتنی نیست، زیرا متضمن پذیرش حدوث نفس پیش از حدوث بدن در موطنی غیر از دنیاست؛ در حالی که به نظر ابن سینا، حدوث نفس به حدوث بدن و در همین دنیا اتفاق می‌افتد. در اینجا مسئله اساسی برای ابن سینا آن است که نفس آدمی که در این دنیا با حدوث بدن متولد شده است، پس از مرگ و مفارقت از بدن، چگونه به حیات خود ادامه می‌دهد. از این‌رو، ابن سینا در الهیات شفاء بحث از معاد را بحث از «احوال نفس انسانی پس از مفارقت از ابدان» معرفی می‌کند تا بدین ترتیب، معنایی از معاد را پیش بکشد که متناسب با نظریه او درباره معاد است و مشوب از آن گمان فراگیر نباشد (همو، بی تا: ۴۶۰). وی همین تعبیر را در دیگر آثار خود نیز تکرار می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۸۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳).

اما بی‌گمان این تلقی از معاد نیز نوعی پیش‌داوری است که نمی‌تواند نظریه «معاد جسمانی فقط» را پوشش دهد و آن را خارج از بحث قرار می‌دهد. چه بسا بهتر باشد برای اینکه بتوانیم تمامی نظریه‌های رایج درباره معاد را در حوزه مسئله خود قرار بدهیم، معنای جدیدی را برای معاد برگزینیم که مشوب از یک نظریه خاص نباشد و یا از واژگان دیگری به جای معاد بهره گیریم که این محدودیت زبانی را نداشته باشد؛ برای نمونه، می‌توان از واژه «حیات پس از مرگ» استفاده کرد، مشروط بر اینکه معنایی از مرگ را اراده کنیم که به معنای انعدام محض نباشد، زیرا بر اساس نظریه‌های «معاد روحانی فقط» یا «معاد روحانی و جسمانی»، در لحظه مرگ، تنها مفارقت نفس انسانی از بدن رخ می‌دهد، نه اینکه آدمی کاملاً منعدم گردد (پترسون و...، ۱۳۸۸: ۳۲۰-۳۲۲). پیشنهاد نگارندگان عبارت «حیات شخص آدمی در سرای دیگر» است که تا حدودی از این اشکال‌ها و ملاحظه‌ها به دور است و نظریه‌های رایج را پوشش می‌دهد. البته در ادامه همچنان از واژه معاد استفاده می‌شود، زیرا نگارندگان در صدد بررسی دیدگاه ابن سینا درباره معاد، به‌ویژه معاد جسمانی هستند و او در آثارش همین واژه را به کار برده است؛





با این حال، آن را به معنای «حیات پس از مرگ» و یا به تعبیر بهتر، «حیات شخص آدمی در سرای دیگر» در نظر می‌گیریم تا از اشکال‌های یادشده در امان باشیم.

## ۲. دیدگاه‌های رایج درباره معاد

ابن سینا آرای متفکران درباره معاد را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف) منکران معاد: به باور وی منکران کمترین در عدد و کمترین در خرد هستند و در این زمینه چندان به بحث نمی‌پردازد.

ب) معتقدان به معاد جسمانی فقط: این گروه بر این باورند که حیات و انسانیت دو عرض برای بدن هستند و جوهر مستقل از بدن به شمار نمی‌آیند. اما مرگ آدمی یا عدم عرض حیات است و یا وجودی ضد آن. معاد آدمی نیز چیزی جز بازگرداندن این دو عرض به بدن و ثواب و عقاب آن نیست. ابن سینا این گروه را «فرقة من أهل الجدل من العرب» می‌نامد که به واسطه مطالعه شریعت محمدی، با بعث مردگان روبه‌رو شده‌اند و چون حقیقت آدمی را به تن و بدن او می‌دانند، بعث آدمی را نیز فقط بدنی و جسمانی می‌دانند و به نفسی و رای این تن قائل نیستند.

ج) معتقدان به معاد جسمانی و روحانی: این گروه بر این باورند که حیات همان وجود نفس انسانی در بدن است که با مرگ از بدن مفارقت می‌یابد. معاد نیز بازگرداندن نفس به بدن در سرای دیگر است. از این گروه، برخی نفس را غیر جسمانی و برخی آن را جسم لطیف می‌دانند که از دیگر اجسام لطیف‌تر است. ابن سینا بیشتر نصارا و مسلمانان را از زمره قائلان به این دیدگاه می‌داند.

د) معتقدان به معاد روحانی فقط: این گروه در بردارنده طیفی از دیدگاه‌های متنوع است که در این باور اشتراک نظر دارند که در سرای دیگر، تنها نفس آدمی باقی می‌ماند و جسمی به او ملحق نمی‌شود، اما برخی از آنها بر این باورند که پیش از سفر نفس به سرای دیگر، تناسخ و انتقال نفوس به ابدان دیگر در این دنیا صورت می‌گیرد تا نفس مهیای سفر به سرای دیگر گردد. برخی دیگر نیز بر این باورند که با مرگ، نفس

آدمی به طور مستقیم به سرای دیگر می‌رود و در این عالم باقی نمی‌ماند و به بدن‌های دیگر منتقل نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۱-۱۰۴).

### ۳. دیدگاه ابن سینا درباره معاد

به نظر ابن سینا مرگ به معنای مفارقت نفس از بدن است نه انعدام نفس (همو، ۱۴۰۴: ۲۰۲-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۷۸-۳۸۶). جوهر روحانی نفس من، هیچ‌گاه نمی‌میرد و همواره باقی می‌ماند و در سرای دیگر از شقاوت و سعادت روحانی برخوردار می‌گردد. حتی بدن من نیز با مرگ از من گرفته نمی‌شود، زیرا اساساً بدن من، نه من است و نه جزئی از من، بلکه تنها مرکبی برای نفس من است، تا نفس من به واسطه تدبیر آن، برای خود کمالاتی فراهم سازد. از این منظر، معاد چیزی جز انتقال آدمی به سرای دیگر و ادامه حیاتش در آن نیست. در این صورت، به نظر ابن سینا اصل معاد نه تنها ممکن، بلکه واجب (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۴) و به یقین روحانی است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۳۱). بنابراین، معاد نه خلق مجدد است و نه بازگشت به مبدأ. در معاد چیزی به آدمی اعطا نمی‌شود، بلکه آدمی پس از مرگ و با انقطاع از بستگی‌های مادی، لذت کمالی را که پیش‌تر در دنیا به دست آورده بود، به صورت کامل درمی‌یابد (همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۹-۱۵۳؛ همو، بی تا: ۴۶۶-۴۷۷).

اصل معاد و روحانی بودن آن، در شریعت محمدی نیز مورد تصدیق واقع شده است (همو، بی تا: ۴۶۲؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷).

در نتیجه ابن سینا آشکارا به وجوب نقلی و عقلی معاد روحانی قائل است، اما پرسش این است که دیدگاه فلسفی ابن سینا درباره معاد جسمانی چیست؟ ابن سینا تردیدی ندارد که در آیات و روایت‌های دینی (یهودی، مسیحی و اسلامی)، معاد جسمانی آموزه‌ای پذیرفته شده است و او نیز به عنوان یک مسلمان موظف است که معاد جسمانی را تصدیق کند (همو، بی تا: ۴۶۰؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷)، ولی آنچه برای او مسئله است اینکه آیا او به عنوان یک فیلسوف هم می‌تواند معاد جسمانی را تصدیق کند یا خیر. در واقع، پرسش‌های فلسفی ابن سینا درباره معاد جسمانی از این قرار است:





- (۱) آیا معاد جسمانی ممکن است یا خیر؟  
 (۲) اگر ممکن است، آیا واقع هم می‌شود یا خیر؟  
 (۳) از چه راهی می‌توان وقوع آن را اثبات کرد؟  
 (۴) اما اگر ممکن نیست (ممتنع است)، پس چگونه شریعت حق محمدی که از جانب خداست، از وقوع آن خبر داده است؟

#### ۴. دیدگاه ابن سینا درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی

در این نوشتار، نگارندگان می‌کوشند با بررسی آثار و مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن، نظر نهایی ابن سینا در پاسخ به این پرسش‌ها را دریابند، اما مشکل اینجاست که به‌ظاهر ابن سینا در مواجهه با این پرسش‌ها در آثار خود یکسان عمل نکرده است و آرای او در این باره - دست کم به ظاهر - متناقض به نظر می‌رسد. وی از یک سوی، در برخی از آثارش با استناد به شریعت محمدی، معاد جسمانی را تصدیق قرار می‌کند، ولی از سوی دیگر، در برخی دیگر از آثارش، معاد جسمانی را محال می‌داند و می‌کوشد نشان بدهد که بیان آن در شریعت محمدی، نه بیانگری از حقیقت معاد، بلکه ناشی از یک ضرورت قابل قبول برای هدایت عامه مردم است:

**الف) امکان معاد جسمانی و تصدیق به وقوع آن:** ابن سینا دیدگاه خود درباره امکان معاد جسمانی را در الهیات شفاء و در «رساله‌ای درباره نفس و بقای نفس و معاد نفس» تقریباً با بیان‌های مشابهی چنین تقریر می‌کند: «معاد به دو گونه است: [۱. معاد جسمانی: معاد مربوط به بدن و خیرات و شرور بدن است که منقول از شریعت است و هیچ راهی برای اثبات آن در کار نیست جز راه شریعت و تصدیق آن که در شریعت حقه محمدی به تفصیل بیان شده است؛ [۲. معاد روحانی: معاد به نفس انسانی و سعادت و شقاوت آن مربوط است که به واسطه عقل و قیاس برهانی ثابت می‌شود و نبوت هم آن را تصدیق کرده است» (همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷؛ همو، بی تا: ۴۶۰-۴۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸۱-۶۸۲).

با توجه به این عبارت، دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی از این قرار است: اولاً، معاد جسمانی و لذت‌ها و آلام مربوط به بدن به واسطه عقل اثبات نمی‌شود؛ ثانیاً، به‌ظاهر

عقل نیز آن را محال نمی‌داند و ممکن می‌شمارد، زیرا اگر به لحاظ عقلی محال بود، نوبت به این نمی‌رسید که در پی راهی برای اثبات آن باشیم و بتوانیم از طریق شریعت حق محمدی آن را اثبات کنیم؛ هرچند حتی در ادامه جسمانیت معاد به واسطه جرم سماوی را نیز محتمل می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ب: ۴۳۱-۴۳۲)؛ ثالثاً، به واسطه تصدیق شریعت محمدی که حق است، می‌توان حقانیت آن را پذیرفت؛ رابعاً، شریعت محمدی آن را تصدیق کرده است.

همچنین ابن سینا در پایان همین بخش از کتاب الهیات شفاء در توضیح سعادت گروهی از انسان‌ها که از معارف عقلی بی‌بهره‌اند، قول برخی از حکیمان را همسان با حقیقت می‌شمرد که گفته‌اند: نفوسی که از رذیلت‌های اخلاقی پاکیزه‌اند و باورهای دینی درباره معاد در آنها رسوخ یافته است...، هنگامی که از بدن مفارقت می‌جویند، می‌توانند به واسطه اجرام سماوی (مواد آسمانی)، باورهای دینی درباره سعادت و شقاوت در معاد را تخیل کنند و از لذت و الم ناشی از تخیل صور خیالی برخوردار گردند (همو، بی تا: ۴۷۲-۴۷۵).

بدین ترتیب، ابن سینا در الهیات شفا معاد جسمانی را ممکن می‌شمرد، ولی البته روشن نمی‌سازد که جسمانی بودن این معاد، به بدن انسانی است یا جرم سماوی. اگرچه وی در عبارتی از الهیات شفاء، جسمانی بودن معاد به جرم سماوی را نیز محتمل شمرده است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۴۳۱-۴۳۲). بنابراین، از الهیات شفاء برمی‌آید که معاد جسمانی نیز ممکن است؛ خواه این جسم به صورت بدن انسانی باشد و نفس به واسطه آن از سعادت و شقاوت حسی برخوردار گردد و خواه به صورت جرم سماوی باشد و نفس به واسطه آن از سعادت و شقاوت خیالی برخوردار گردد. در هر دو صورت، معاد جسمانی ممکن است، اگرچه وقوع آن خالی از برهان منطقی است و تنها به واسطه تصدیق شریعت محمدی مقبول واقع می‌شود.

**ب) استحاله معاد جسمانی و انکار وقوع آن:** مراجعه به برخی دیگر از آثار ابن سینا و مبانی فلسفی او درباره رابطه نفس و بدن، نشان می‌دهد که عقل نه تنها از اثبات معاد جسمانی عاجز است، بلکه می‌بایست معاد جسمانی را محال بشمارد. ابن سینا به تفصیل





در رساله الأضحویه نشان می‌دهد که معاد فقط روحانی است و نمی‌تواند «جسمانی فقط» و «جسمانی - روحانی» باشد.

توضیح اجمالی مطلب این است که اگر معاد فقط جسمانی باشد، در این صورت، وحدت شخصیت فردی که در دنیا زندگی می‌کرده و فردی که در آخرت دوباره خلق شده است، حاصل نمی‌شود؛ همچنین اگر معاد، جسمانی و روحانی توأمان باشد، در این صورت مستلزم تناسخ بوده و محال است. در نتیجه، معاد جسمانی بنا بر هر دو فرض، محال است و اساساً خارج از قدرت الهی است، زیرا قدرت الهی تنها شامل ممکنات است نه محالات (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۱۷).

نتیجه اینکه بنابر مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن و تصریح وی در برخی رسائل، به استحاله تناسخ معاد جسمانی محال است و اساساً نمی‌توان از خداوند انتظار داشت که معاد را به صورت جسمانی خلق کند، ولی همو در برخی دیگر از آثارش معاد جسمانی را ممکن می‌داند و خبر شریعت محمدی را دلیل بر وقوع آن می‌گیرد. در نتیجه، بی‌گمان میان آثار ابن سینا درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی و به تبع آن، وقوع یا عدم وقوع آن، دست کم به ظاهر تعارض برقرار است. در ادامه، می‌کشیم برای برون‌رفت از این تعارض، راهکارهای پیشنهادی را بررسی کرده و نظر مقبول درباره نظر نهایی ابن سینا را روشن سازیم.

## ۵. راهکارهای موجود برای دریافت دیدگاه نهایی ابن سینا

به نظر می‌رسد برای رفع تعارض، دو راهکار در دسترس است: نخست اینکه بگوییم نظر نهایی ابن سینا در الهیات شفا آمده است و بیان او در الأضحویه یا به دوران جوانی او مربوط است که به احتمال از آن عدول کرده است و یا اینکه اساساً این رساله از آن ابن سینا نیست و به اشتباه به او منسوب شده است. در نتیجه، مطابق بیان او در الهیات شفا، ابن سینا به امکان و وقوع معاد جسمانی در ضمن معاد روحانی معتقد است (همو، بی تا: ۴۶۰).

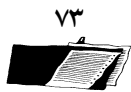
نقد راهکار اول: این راهکار چندان پذیرفتنی نمی‌نماید، زیرا شواهدی علیه آن هست که در مجموع آن را ناپذیرفتنی می‌سازد. ابن سینا در بخش طبیعیات شفا، تناسخ



(انتقال نفوس از یک بدن به بدن دیگر) را محال می‌شمرد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۲-۲۰۷) و می‌دانیم که معاد جسمانی و روحانی، در معنا همان تناسخ است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۴۳۱-۴۳۲)، با این تفاوت که تناسخ ناظر به انتقال نفوس به بدن‌های دیگر پس از مفارقت از بدن در همین دنیا است؛ در حالی که معاد جسمانی و روحانی ناظر به انتقال نفوس به بدن‌ها پس از مفارقت از بدن در سرای دیگر است. پس، نتیجه قهری مبانی نظری ابن سینا، استحاله معادی است که هم جسمانی باشد و هم روحانی. البته این به معنای محال بودن معاد فقط روحانی هم نیست، زیرا معاد روحانی اشکال یادشده را ندارد و به همین جهت، ممکن و بلکه واجب است.

در نهایت چه بسا اشکال شود که ابن سینا به این نتیجه قهری آگاهی نداشته و از همین رو، در بخش الهیات شفا، معاد جسمانی و روحانی را ممکن دانسته است. برای رفع این اشکال، باید نخست این احتمال را پیش کشید که چه بسا ابن سینا هم به این نتیجه قهری آگاهی داشته است، ولی به دلیل محدودیت‌هایی آن را بیان نکرده است. این احتمال در برابر احتمال پیشین با بررسی قسمتی دیگر از بخش الهیات شفا، یعنی بخش «اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی به سوی خدا و معاد» تأیید بیشتری می‌یابد. ابن سینا در این بخش تصریح می‌کند که هر پیامبری موظف است که مردم را به معاد و سعادت اخروی فرا خواند، اما همچنین موظف است که تقریر تمثیلی از معاد ارائه دهد (تا مردم آن را بفهمند)، بدون آنکه به بیان حقیقت معاد اشاره کند (مگر به اجمال). در این صورت، حال که پیامبران الهی که مأمور و مأذون از سوی خدا بوده‌اند، به سبب محدودیت‌های زبانی و عقلی عموم مردم، به این کار تن داده‌اند، ابن سینا نیز می‌تواند به چنین کاری دست بزند و از همین روش مشروع برای انتقال معانی معقول بهره گیرد. ابن سینا در بسیاری از رساله‌هایش به این مهم اشاره می‌کند که به دلیل محدودیت‌هایی نمی‌تواند حقیقت را آن‌گونه که هست بیان کند و این کتمان نظر را به سیره دینی پیشوایان دینی مستند می‌سازد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۸ و ۳۱۰؛ همو، ۱۳۷۵: الف: ۳۶۱).

ابن سینا در مقدمه منطق المشرقین تصریح می‌کند که به هنگام نگارش کتاب شفا کوشیده است از مخالفت با جمهور پرهیزد و نظر عامه از اهل فلسفه را ملاحظه کند. به



نظر



نظر می‌رسد این شاهدی بر اثبات این فرض است که ابن سینا در الهیات شفانمی خواسته و چه بسا نمی‌توانسته است نظر نهایی خود را بیان کند (همو، ۱۴۰۴: ۲-۴). پس، این احتمال کاملاً موجه است که نظر نهایی ابن سینا، حتی در کتاب شفانیز امکان معاد جسمانی و روحانی نیست و اگر در بخشی از این کتاب بدان تصریح کرده، به دلیل محدودیت‌هایی بوده که بر او تحمیل شده است.

گفتنی است مطالبی که به‌عنوان قرینه در تأیید نظر نهایی ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی از کتاب شفا نقل شد، در رساله الأضحویه نیز بیان شده است. وی با استناد به همین مطالب، به‌صراحت «معاد جسمانی فقط» و «معاد جسمانی و روحانی» را محال می‌شمرد. همچنین ابن سینا در الاشارات والتنبیهاث و المبدأ والمعاد، ضمن اینکه به استحاله تناسخ و استحاله انتقال نفوس به بدن دیگر پس از مفارقت از بدن می‌پردازد، در توصیف سعادت نفس، تنها به توصیف روحانی آن اقدام می‌کند و نسبت به معاد جسمانی (انتقال نفوس به بدن مادی انسانی در سرای دیگر به‌گونه‌ای که تعلق‌تدبیری نسبت به آن داشته باشد) سکوت معناداری پیشه می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۴۱-۱۴۳). بنابراین، اینکه مدعی شویم این رساله از آن ابن سینا نیست و یا ابن سینا از نظر خود در رساله الأضحویه دست برداشته است، دور از واقع به نظر می‌رسد. در ادامه با عنایت به همین قرینه‌ها، راهکار دیگری پیشنهاد می‌شود.

راهکار دوم: راهکار دیگر این است که از همان آغاز بنا را بر این بگذاریم که تمامی مطالب پیش‌گفته در بخش‌های متفاوت کتاب شفا و رساله درباره نفس، بقای نفس و معاد نفس و رساله الأضحویه و سرّ القدر و... از آن ابن سیناست، ولی در مرحله جمع‌بندی آرا، نهایت دقت را پیشه کنیم. در این صورت، درمی‌یابیم که تناقض یادشده در آثار ابن سینا، یک تناقض واقعی حل‌ناشدنی نیست، بلکه یک تناقض ظاهری در بیان حقیقت معاد است که توجیه فلسفی خاص خود را نیز دارد.

راهکار اخیر پذیرفتنی است و برای آن شواهدی در اختیار هست؛ از جمله اینکه ابن سینا آثار خود را به دو دسته تقسیم می‌کند که برخی از آنها را ناظر به عوام نگاشته است و برخی را ناظر به خواصی همچون خودش؛ برای نمونه، منطق المشرقیین را برای

خواص می نویسد و همانجا گوشزد می کند که کتاب شفا را برای عوام نگاشته است و نظر نهایی خود را در آنجا بیان نکرده است، اما نظر نهایی ابن سینا درباره معاد جسمانی در منطق المشرقیین، به دست ما نرسیده است؛ هر چند به نظر می رسد می توان این نظر را در الأضحویه جست، زیرا آن را به صورت خصوصی و تقدیم به استاد نگاشته است تا به صورت ضمنی به استاد خود خاطر نشان سازد که به لحاظ علمی در چه سطح بالایی قرار دارد و برای استاد خوب نیست که دیگری را بر ابن سینا ترجیح دهد. از همین رو، به نظر می رسد این رساله از محدودیت های زبانی در امان است و ابن سینا نگران آن نیست که این کتاب به دست عوام افتد و فسادبرانگیز باشد (همو، ۱۳۸۲: ۷۵-۷۷). او در این رساله تصریح می کند که معاد فقط روحانی است و محال است که جسمانی باشد. در همین رساله، او توضیح می دهد که اگرچه معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، همچنین منقول و مقبول شرعی است، زیرا اگرچه هر شریعتی از سوی حق آمده است و پیامبران از زمره خواص اند و عالم به حقایق اند، ولی از آنجا که مخاطب شریعت عوام هستند و هر پیامبری با شریعت خود، به هدایت کردن آنها موظف است و عوام از درک حقایق عاجزند، در نتیجه برای پیامبران راهی نمی ماند جز اینکه بر اساس عقول عوام سخن بگویند تا آنها را به سوی سعادت رهنمون سازند. او در ادامه بیان می کند که این یک قاعده عقلایی است و اهل حکمت نیز همچون پیامبران و حکیمان پیشین، که به استحاله معاد جسمانی آگاهند، هیچ گاه آن را برای عوام اظهار نمی کنند، زیرا به آنجا می انجامد که عوام هم معاد روحانی را انکار کنند و هم از معاد جسمانی باز بمانند و به دیده تحقیر به دین بنگرند (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۲۶).

به نظر می رسد حتی می توان گفت که ابن سینا در همین قسمت از بخش الهیات شفا اشاره هایی به استحاله معاد جسمانی در کنار معاد روحانی دارد. وی در توضیح سعادت و شقاوت نفوس در سرای دیگر می نویسد که اساساً سعادت حقیقی انسان، در لذت ناشی از درک کمالات عقلاتی اوست و این سعادت حاصل نمی شود مگر با مفارقت نفس انسانی از بدن. در نتیجه، برای درک سعادت حقیقی، نفس آدمی، نه تنها نیازی به بدن ندارد، بلکه بدن مانعی برای درک آن است (همو، بی تا: ۴۶۶-۴۷۷). حتی می توان گفت که





در همین قسمت از بخش الهیات شفا و رساله درباره نفس به صراحت نمی گوید که معاد جسمانی ممکن است و یا وقوعش اثبات شده است، بلکه در الهیات شفا می گوید معاد بدنی و جسمانی، «منقول شرعی» است و در رساله درباره نفس می گوید «مقبول شرعی» است و هر دوی اینها با آن دیدگاه دیگر ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی و ضرورت توصیف به صورت جسمانی برای هدایت عوام سازگاری دارد؛ یعنی اساساً هیچ تعارضی در کار نیست.

افزون بر این، همه آنچه تاکنون گفته شده است با مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن و استحاله تناسخ و ساختار زبان دین و ضرورت کتمان حقایق نسبت به عوام، سازگاری دارد و ابن سینا نیز هیچ گاه از این مبانی دست برنداشته است. در این صورت، حتی اگر از استناد رساله الأضحویه به ابن سینا طفره رویم، نمی توانیم از مبانی ای که در الهیات شفا و نیز دیگر کتاب های ابن سینا به صراحت آمده طفره رویم. در نتیجه، معاد جسمانی اگرچه محال است، هم منقول دینی و هم مقبول است. در ادامه هم ادله ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی، و هم ارتباط آن با ساختار زبان دین را بررسی می کنیم.

## ۶. ادله ابن سینا بر استحاله معاد جسمانی

برخی از ادله ابن سینا، اثبات استحاله «معاد جسمانی فقط» را نشانه گرفته اند و برخی دیگر به اثبات «استحاله معاد جسمانی و روحانی» ناظرند و برخی دیگر از این ادله ناظر به اثبات استحاله «سعادت و شقاوت بدنی و جسمانی» هستند که وجه اشتراک همه آنها استحاله معاد جسمانی توصیف شده در ادیان ابراهیمی است. در این نوشتار، به مهم ترین آنها پرداخته می شود:

**دلیل اول:** اگر معاد جسمانی همراه با معاد روحانی در نظر گرفته شود، معاد جسمانی مصداقی برای تناسخ (انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر) خواهد بود. که بنا بر قول ابن سینا و مشهور فیلسوفان مسلمان، امری محال است.

استدلال بر این نکته را می توان این گونه صورت بندی کرد:

- عقل برهانی، معاد روحانی را نه تنها ممکن، بلکه واجب می‌شمرد (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-  
۱۳۱)؛

- نفس روحانی در قوام و بقای خود، بی‌نیاز از بدن است (همو، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ همو،  
۱۳۸۲: ۱۳۲-۱۴۲)؛

- اما با پذیرش معاد جسمانی، معاد هم جسمانی و هم روحانی می‌شود؛  
- و این چیزی جز تناسخ نیست، زیرا تناسخ به معنای انتقال نفس آدمی از یک بدن  
به بدن دیگر است (نهایت فرقی که باقی می‌ماند این است که معاد جسمانی و  
روحانی، در سرای دیگر مرتکب تناسخ می‌شود) (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶)؛

- اما تناسخ محال است، زیرا بازگشت نفس من به یک بدن، مستلزم آن است که دو  
نفس به یک بدن تعلق تدبیری داشته باشند و این مطلب بر خلاف وجدان ماست  
که در تدبیر بدن خود، تنها یک نفس را درمی‌یابیم؛ در نتیجه، نفس دیگر به این  
بدن تعلق تدبیری ندارد و این خلف فرض است (همو، ۱۴۰۴ ج، ۲: ۲۰۲-۲۰۷؛ همو،  
۱۳۸۳: ۵۸-۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵، الف: ۱۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۲۲-  
۱۲۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۸۶-۳۸۷).

- نتیجه اینکه معاد جسمانی - روحانی محال است.

**دلیل دوم:** اگر معاد جسمانی و روحانی باشد، در این صورت، نفس روحانی در  
سرای دیگر، به بدنی منتقل خواهد شد. بر این مطلب می‌توان این گونه استدلال کرد:  
- اگر این بدن در سرای دیگر، همان بدنی باشد که در دنیا همراه نفس بوده است،  
در این صورت (الف) یا همان بدن در هنگام مرگ است که در این صورت، مستلزم آن  
است که مجروح در راه خدا، در سرای دیگر، بار دیگر به صورت ناقص خلق شود و این  
نزد قائلان به معاد جسمانی و روحانی قبیح است؛ (ب) یا بدنی است که در سراسر  
زندگی دنیوی همراه نفس بوده است که در این صورت، مستلزم آن است که یا بخشی  
از بدن من، به من ملحق نشود و یا بخشی از بدن دیگری به او ملحق نشود، زیرا آدمی در  
زندگی دنیوی خود، از خوراکی‌هایی بهره می‌برد که آنها در اصل، برگرفته از بدن  
شخص دیگری بوده‌اند که تغییر صورت یافته‌اند.





افزون بر این، لازم می‌آید که یک عضو بدن من، هم قلب و هم کبد و هم مغز باشد، زیرا ثابت شده است که اعضای آدمی از همدیگر تغذیه می‌کنند و...

- اگر این بدن در سرای دیگر، همان بدنی نباشد که در دنیا همراه نفس بوده است، بلکه بدنی دیگر باشد، در این صورت، مستلزم ایرادهای بالا نیست، اما مستلزم تناسخ است و این محال است. البته این اشکال، شامل فرض قبلی نیز می‌شود که توضیحش در دلیل اول گذشت (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۹).

**دلیل سوم:** اگر معاد فقط جسمانی باشد و نفس مجرد مستقل از بدن در کار نباشد، در این صورت معاد مصداقی از تناسخ نیست، اما مستلزم آن است که مثاب و معاقب در آخرت، کسی غیر از شخص نیکوکار و بدکار در دنیا باشد. به دیگر سخن، ایده معاد جسمانی فقط، از تبیین وحدت شخصیت کسی که در دنیا می‌زیسته و اکنون مرده است، با کسی که بار دیگر در آخرت خلق شده است، باز می‌ماند.

توضیح اینکه بنا بر نظریه اخیر انسانیت انسان به صورت منطبع در جسم اوست که با مرگ زایل می‌شود. در این صورت، اگر با معاد بار دیگر به همان ماده (بدن) صورت انسانی جدیدی افزوده شود، این انسان جدید غیر از انسان سابق است. در این صورت، شخصی که رفتار نیک و بد کند، غیر از کسی است که ثواب و عقاب می‌برد (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۳-۱۰۴).

**دلیل چهارم:** اساساً ثواب و عقاب مورد نظر متكلمان (یعنی همان ثواب و عقاب قرآنی که بدنی و جسمانی است) محال است، زیرا عقاب اخروی بدنی (غل و زنجیر بستن به پا و سوزاندن مکرر و...) تنها به دو انگیزه متصور است:

- یا به سبب ظلم و تعدی دشمن و برای تشفی و انتقام گرفتن از اوست که این امر با توجه به صفاتی که در خداوند هست، از او محال است؛

- یا برای بر حذر داشتن شخص گناه کار و دیگر انسان‌ها از گناه (ترک کردن واجبات و انجام دادن محرمات) است، ولی چون در آخرت تکلیفی نیست، چنین غرضی نیز برای آن عقاب اخروی بدنی متصور نیست (همو، ۱۴۰۰: ۲۴۰).

**دلیل پنجم:** اساساً سعادت حقیقی و لذت و شقاوت حقیقی در گرو آن است که

آدمی معاد جسمانی نیابد، زیرا سعادت حقیقی انسان به تحصیل کمالات عقلی و آگاهی از آنها بستگی دارد و بدن همواره مانع از توجه نفس به کمالاتش می‌شود. استدلال بر این مطلب را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

- حقیقت آدمی، نفس آدمی است که نامحسوس بوده و غیر از افعال و احوال نفسانی است و از آن، به «من» تعبیر می‌شود؛

- بدن آدمی، نه حقیقت آدمی است و نه جزئی از آن. بنابراین، با مرگ و مفارقت نفس از بدن، نفس آدمی نمی‌میرد و باقی می‌ماند (همو، ۱۳۷۵: ۳۷۸-۳۸۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۸۰-۸۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸-۲۱۴ و ۲۶۹-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۱-۸۲ و ۱۱۴ و ۱۷۶)؛

- اما به سبب تعلق تدبیری نفس به بدن، الفتی میان آنها پدید می‌آید تا جایی که نفس خودش را با بدن متحد می‌داند و بر او سخت می‌شود که از بدن مفارقت جوید و آن را ترک کند؛ شبیه به انس و الفتی که نفس به مال و فرزندان خود دارد؛

- سعادت حقیقی آدمی، همان سعادت نفس اوست؛ اما آنچه که به بدن مربوط می‌شود، در حقیقت سعادت او نیست.

- سعادت حقیقی نفس به این است که کمالات مناسب خودش را به دست آورد و با شعور به آنها، از آنها لذت ببرد؛

- اما بدن آدمی مانع از بهره‌مندی از سعادت حقیقی در این دنیا می‌شود، زیرا نفس را مشغول به خود می‌کند و از توجه به کمال حقیقی باز می‌دارد؛

- با مفارقت نفس از بدن (مرگ)، نفس آدمی به چیز دیگر تبدیل نمی‌شود، زیرا بدن نه حقیقت آدمی است و نه جزئی از آن. در واقع، بدن آدمی تنها شرط حدوث بدن بوده است، نه شرط بقای آن. از این رو، اگر نفس حادث نمی‌بود، اساساً نیازی به بدن نداشت.

- اکنون با مفارقت از بدن، آدمی در حقیقت خودش را درمی‌یابد و از کمالاتی که آنها را در دنیا به دست آورده بود، لذت می‌برد.





- بنابراین، در آگاهی از کمالات، بدن نه تنها لازم نیست، بلکه مانع هم هست و اساساً دستیابی به سعادت حقیقی در گرو مرگ و مفارقت از بدن است؛
- معاد جسمانی مستلزم تعلق نفس به بدن در سرای دیگر است؛
- همان گونه که گذشت، تعلق نفس به بدن مانع درک سعادت است؛
- پس معاد جسمانی مانع درک سعادت است؛
- معاد جسمانی با معاد روحانی ناسازگار است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۵، الف: ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۱۴؛ همو، بی تا: ۴۶۲-۴۷۰).

نتیجه اینکه ابن سینا معاد را فقط روحانی می داند و معاد جسمانی با بدن انسانی را محال می شمرد.

اما آیا معاد جسمانی با جرم سماوی نیز باطل است؟ به نظر می رسد پاسخ مثبت است، زیرا بازگشت نفس به یک جرم سماوی، از دو حال خارج نیست: (۱) جرم سماوی، استعداد تعلق نفس به آن را دارد؛ در این صورت، این فرض مستلزم تناسخ است و تناسخ محال است؛ (۲) جرم سماوی این استعداد را ندارد؛ در این صورت، هیچ نفسی به آن تعلق نمی یابد و این خلف فرض است. شاید به همین جهت ابن سینا اعتقاد به معاد جسمانی با جرم سماوی را با تعبیر «شبهه ایضاً أن یکون ما قاله بعض العلماء حقاً» به کار می برد که با کنایه نشان می دهد خودش آن را حق نشمرد، بلکه نزدیک به حقیقت شمرده است.

## ۷. استحاله معاد جسمانی و ارتباط آن با ساختار زبان دین

اکنون که روشن شد بنابر فلسفه ابن سینا، معاد جسمانی محال است، باید به این پرسش پرداخت که چرا انبیا و حکیمان و حتی خود ابن سینا گاهی ناچارند که حقایق را کتمان کنند و در بیان آنها احتیاط ورزند و به جای بیان صریح، از رمز، اشاره و تمثیل بهره گیرند. در واقع، این پرسش از دو جهت اهمیت دارد: یکی اینکه ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان نمی تواند دیدگاهی فلسفی از خود ارائه دهد که آشکارا در تقابل با ظواهر دینی باشد و درعین حال برای رفع این تقابل راهکاری ارائه ندهد؛ دیگر اینکه راهکار ابن سینا برای توجیه آیات الهی درباره امکان و وقوع معاد جسمانی هر چه باشد،



می تواند راهکاری برای ما باشد که نظر ابن سینا را درباره امکان و وقوع معاد جسمانی در برخی از آثارش توجیه کنیم.

به باور ابن سینا هر چند شریعت واجب است و هر شریعتی از جانب حق آمده است و پیامبران عالم به حقایق اند، چون مخاطب شریعت‌ها، عموم مردم (الناس، الجمهور من العامه، عوام در مقابل خواص) هستند و هر پیامبری به هدایت کردن آنها موظف است و عوام از درک حقایق عاجزند. در نتیجه، پیامبران راهی ندارند جز اینکه براساس عقول عوام سخن بگویند تا آنها را به سوی سعادت رهنمون شوند. از این رو، بر پیامبران واجب است که برای هدایت عوام به سعادت، آنها را از حقیقت روحانی معاد مطلع نکنند، زیرا به دلیل ضعف عقول، دعوت انبیا را تکذیب می کنند، بلکه باید به زبان تمثیل با مردم سخن بگویند. پیامبر برای اینکه عوام را به انجام دادن کارهای نیک تشویق کند و آنها را از کارهای زشت بازدارد، باید از سعادت جسمانی و بدنی در آخرت سخن بگوید، زیرا عوام به سبب الفتی که با بدن دارند، سعادت را منحصر در بدن می دانند و تصویری از سعادت روحانی و عقلی ندارند.

ابن سینا تأکید می کند که زبان دین در بیشتر آیات و روایت‌ها، تمثیلی و تشبیهی است، اما تمثیلی بودن لزوماً به معنای مجازی بودن نیست، زیرا زبان تمثیلی یعنی بیان حقایق بر اساس مثال‌هایی که مردم از تصور آن عاجز نیستند. از این رو، نباید به صراحت مردم را از این حقیقت که معاد روحانی صرف است مطلع ساخت، بلکه باید معاد را به شیوه‌ای توصیف کرد که مردم بتوانند آن را بفهمند و بپذیرند؛ یعنی به شیوه تمثیلی و تشبیهی؛ تشبیه معقول به محسوس یا تشبیه معاد روحانی به معاد جسمانی. پس، در حقیقت معاد به صورت روحانی است، ولی برای آنکه مردم معاد را بفهمند و بپذیرند، آن را به صورت جسمانی توصیف می کنند. از این رو، حقیقت معقول، همچنان مکتوم می ماند و جز برای خواص به صورت رمزی و اشاره‌ای آشکار نمی گردد.

گفتنی است در زبان تمثیلی، هم مجاز کاربرد دارد و هم حقیقت. ابن سینا اصرار دارد که باید وجه تمثیلی زبان دین حفظ شود، زیرا اساساً دلایل عمده ضرورت دین به دلیل هدایت عوام بوده است و این هدف جز به زبان تمثیل به دست نمی آید. او بر این





باور است که اگرچه واقعیت و حقیقت واحدند، لازم نیست که بیان حقیقت نیز واحد باشد، بلکه بیان حقیقت برای عوام، آداب و محدودیت‌های خاصی دارد. ابن سینا معتقد است همان‌گونه که بر نبی واجب است که به زبان تمثیل، حقایق را بازگوید، بر فیلسوف هم واجب است که حقایق را آن‌طور که هست دریابد؛ اما با این حال، فیلسوف نیز موظف است که حرمت دین را حفظ کند و جاهل را از این حقیقت که زبان دین تمثیلی است و گاه به‌ظاهر متضمن امور محال است، باخبر نسازد، زیرا در غیر این صورت، عوام نه از دین پیروی می‌کنند (زیرا با دیده تحقیر بدان می‌نگرند) و نه از فلسفه و حکمت (زیرا از عهده آن بر نمی‌آیند).

از همین جا روشن می‌شود که ابن سینا اگرچه معاد جسمانی را به‌لحاظ عقلی محال می‌داند، هیچ‌گاه منکر دینی‌بودن معاد جسمانی نیست و معاد جسمانی را از این جهت انکار نمی‌کند، تا از این انکار، به انکار نبوت و ارتداد متهم شود، بلکه وی توصیف تمثیلی از معاد را یک ضرورت می‌داند که باید برای عوام در همین قالب محفوظ بماند. نتیجه آنکه به نظر ابن سینا، شریعت محمدی نیز حق است و از جانب حق است و ظواهرش حجت است، اما نه برای خواص، بلکه تنها برای عوام. بیشتر ظواهر شریعت محمدی در امور اعتقادی برای خواص و اهل حکمت حجت نیست و خواص نمی‌بایست در امور اعتقادی به ظواهر دینی بسنده کنند، زیرا بیشتر متون دینی، تشبیهی و تمثیلی است و مابقی نیز اگرچه به زبان دقیق است، و مجمل است و اندک (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۹-۱۱۴ و ۱۳۰).

این مطالب در الأضحویه نیز بیان شده است. ابن سینا در این رساله به‌صراحت آرای خود را بیان می‌کند، ولی باید دانست این مطالب به این رساله محدود نیست و ابن سینا آن را در دیگر کتاب‌هایش نیز بیان کرده است، ولی نه با این صراحت. وی در الهیات شفا می‌نویسد: «برای نبی سزاوار نیست که درباره شناخت خداوند، مردم را به بیش از اینکه خداوند واحد، حق و بی‌شبهه است، مشغول سازد... زیرا بیشتر مردم که از تصور حقیقت توحید و تنزیه عاجزند، بی‌درنگ این معارف را تکذیب می‌کنند... حتی قانون‌گذار (نبی) این اجازه را ندارد که بگوید نزد من حقیقتی است که آن را از عوام

کتمان می‌کنم، بلکه بایستی اجازه ورود به این امور را ندهد، بلکه بر او واجب است که به زبان رمزی و تمثیلی از جلال و عظمت خدا سخن گوید و به همین مقدار بسنده کند که خداوند نظیر، شریک و شبیه ندارد. همچنین بر پیامبر واجب است که معاد را متناسب با فهم آنها تصویر کند...، اما به حقیقت ماجرا، فقط به اجمال اشاره کند... و ایرادی ندارد که خطابه‌ش مشتمل بر رموز و اشاراتی باشد که افراد فطرتاً مستعد را متوجه نظرورزی درباره مباحث حکمی نماید» (همو، بی تا: ۴۸۷-۴۹۰).

ابن سینا در معراج‌نامه نیز مطالبی در همین راستا دارد. وی در آنجا نبوت را «فیض نفس قدسی» می‌داند و حقیقت قرآن را «کلام ایزدی» می‌خواند. کلام ایزدی، یعنی «کشف معناست که روح القدس کند به وسیلت عقل کلّ بر روح نبی». به باور او، اگرچه حقیقت قرآن «کلام ایزدی» است، «لفظ قرآن، قول نبوت است». البته آنچه نبی می‌گوید «نه از سر حقیقت خود گوید، بلکه به اجازت امر گوید». آنچه نبی از روح القدس درمی‌یابد، «معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد»، زیرا «برای مصلحت خلق، نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم را در کار آرد... آنچه ادراک بود، به وهم سپارد تا مجسم کند... در قول آرد، کتاب شود». ابن سینا توضیح می‌دهد که به واسطه همین جواز و مدد ایزدی، قرآن را «کتاب الله» می‌دانند (همو، ۱۳۵۲: ۱۳-۱۴). وی در شفا نیز ایجاد سنت را به شخص نبی نسبت می‌دهد که به اذن و امر خداست: «هذا الإنسان إذا وُجد، يجب أن یسنّ للناس فی أمرهم سنناً یاذن الله تعالی و أمره و وحیه و إنزاله الروح المقدس علیه»: این انسان (نبی) زمانی که موجود شد، لازم است که به اذن، امر و وحی الهی و انزال روح القدس بر او، برای مردم در امورشان، قانون‌گذاری کند و سنت‌ها و قوانینی را ایجاد نماید (همو، بی تا: ۴۸۸-۴۸۹).

بنابراین، در نظر ابن سینا، بیشتر زبان دین تمثیلی و تشبیهی است، ولی در عین حال، باید به این نکته توجه داشت که به نظر ابن سینا، دین با همه محدودیت‌هایش همچنان حاوی حقایق است، زیرا:

اولاً، دین در بردارنده آموزه‌های دقیق و تنزیهی، همچون وجود خدا و وحدت او و اصل معاد و روحانی‌بودن آن است. این آموزه‌ها به ندرت، مجمل و بدون تفسیر و تفصیل در دین مطرح شده‌اند؛ ثانیاً، آموزه‌های تمثیلی و غیر حقیقی دین نیز در بردارنده





یک الگوی حق است که در عالم تخاطب، گرفتار تمثیل شده است. اصل معاد و روحانیت آن و سعادت حقیقی در معاد، الگویی است که نبی برای اینکه بتواند دیگران را به آن حقایق متوجه سازد، ناچار است با تمثیل، اشاره و رمز درباره این حقایق سخن بگوید. به دیگر سخن، دین تنها یک بیان شاعرانه و اسطوره‌ای نیست که خالی از هر گونه حقیقت باشد؛ ثالثاً، زبان تمثیلی قاعده‌مند و قیاس‌پذیر است و این گونه نیست که هر کسی بتواند از عهده تمثیل برآید و هیچ معیاری در کار نباشد. وی در الأضحویه اذعان می‌کند که سه دین مسیحیت، مانویت و مجوسیت در تمثیل معاد روحانی موفق عمل نکرده‌اند، ولی به نظر ابن سینا، توصیف مثالی و جسمانی دین اسلام از حقیقت معاد روحانی و همچنین تاحدودی بیان تناسخی حکیمان پذیرفتنی می‌نماید (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶، ۱۰۹-۱۱۱ و ۱۲۵)؛ رابعاً، زبان دین برای خواص، قابل تأویل به حقایق معقول است؛ یعنی می‌توان به واسطه باخبری از حقیقت ماجرا، حقایقی را که در ورای توصیف تمثیلی از معاد یا صفات الهی نهفته است دریافت کرد و آن را تنها برای خواص بازگفت.

بی‌گمان معنای محسوس که ظاهر دین است و مخاطبانش عوام هستند، اشاره و رمزی به معنای معقول است؛ معنایی که در ورای متن دینی حاضر است و در مراد استعمالی و مراد جدی متکلم حضور ندارد، اما خواص به واسطه آگاهی فلسفی و برون‌دینی از حقیقت ماجرا، از باطن نهفته در ورای این متن آگاهند. این معنای باطنی، معنای ظاهری دین نیست و اساساً معنای ظاهری، دلالت اخباری از معنای باطنی ندارد. دلالت او، رمزی و با اشاره است و بدون آگاهی فرامتنی به دست نمی‌آید. از این رو، تنها خواص، عاقلان و اهل حکمت از آن مطلع می‌گردند. ابن سینا این روش تأویلی را در تبیین معراج عقلی پیامبر اسلام به کار می‌بندد. وی بارها تأکید می‌کند که بایستی این تأویل‌ها را از دست عوام دور نگاه داشت، زیرا حیث رمزی زبان دین ویژه خواص است (همو، ۱۳۵۲: ۱۴-۲۰).

در نتیجه، ابن سینا بر این باور است که در بیشتر موارد، زبان دین از یک سو، تشبیهی و تمثیلی است و از سوی دیگر، رمزی و اشاره‌ای. این دو جنبه زبانی، همساز هستند و به هیچ وجه همدیگر را نقض نمی‌کنند. حیث تشبیهی زبان دین، ناظر به عوام است و نیاز آنها برای تحقق نظام خیر را تأمین می‌کند، و حیث رمزی آن، ناظر به خواص و اهل تأویل است. تأویل تنها در محدوده برهان جایز است. تأویل سینوی، مستلزم

دست برداشتن از ظاهر آیات نیست. تأویل یعنی کشف دلالت رمزی دین بدون آنکه لطمه‌ای به ظاهر دین وارد گردد. اساساً تأویل فرا رفتن از ظاهر دین و رسیدن به مقصود و غرض ماتن از این ظاهر است؛ یعنی پی‌بردن به معنای معقولی که ورای این ظاهر نهفته است، ولی ماتن به دلیل عذر موجهی از ابراز آن خودداری کرده و در عوض، به تمثیل بسنده کرده است. بیان دین درباره معاد و احوال آن از این گونه موارد است. در ادامه، برای تأیید برداشت حاضر در این نوشتار، به چند شاهد فرامتنی اشاره می‌شود که دست‌کم می‌توانند تا حدودی از استبعاد برداشت مورد نظر بکاهند:

الف) تأثیر پذیری ابن سینا از رسائل إخوان الصفا: إخوان الصفا گروهی از متفکران گمنام در سده چهارم هستند که می‌کوشند تبیینی از دین ارائه دهند که در آن، میان دین و فلسفه نه تنها ضدیتی نباشد، بلکه پیوندی نیز برقرار باشد تا در پی آن، هم معنای باطنی دین نمایان گردد و هم فرد انسانی به سعادت اخروی برسد. آنچه إخوان الصفا در این رساله‌ها درباره «حقیقت انسان» (إخوان الصفا، ج ۴: ۶؛ همو، ج ۱: ۲۵۹-۲۶۰)، «سعادت» (همو، ج ۴: ۳۷-۴۰؛ همو، ج ۱: ۳۵۰-۳۵۱)، «زبان دین» (همو، ج ۳: ۷۶-۷۸ و ۲۹۹-۳۰۰)، «عوام و خواص، ظاهر و باطن» (همان: ۲۹۹ و ۵۱۱) نگاشته‌اند، مشابهت‌های فراوانی با دیدگاه ابن سینا دارد تا جایی که این گمان می‌رود که ابن سینا این رسائل را مطالعه کرده است و به شدت تحت تأثیر این متفکران قرار گرفته و روحانی بودن معاد را نیز از آنها الهام گرفته است. این گمان زمانی تقویت می‌شود که به نقل شهرزوری اعتماد شود که می‌نویسد: «پدر ابن سینا مطالعه رساله إخوان الصفا می‌کرد و ابوعلی (ابن سینا) گاهی آن رسائل را تأمل می‌نمود» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۴۴۳). إخوان الصفا معتقدند که لذت، الم، سعادت و شقاوت نفس فقط روحانی است؛ اما با این حال، دین در بسیاری از آیات قرآنی، از معاد توصیف جسمانی ارائه می‌دهد. این توصیف دینی به سبب محدودیتی است که در عالم تخاطب از سوی عوام، منکران و قاصران در تصور حقیقت معاد بر دین تحمیل می‌شود. البته خواص متوجه معنای باطنی آن می‌شوند و وجه تمثیلی و تشبیهی این آیات را درک می‌کنند (إخوان الصفا، ج ۳: ۷۶-۷۸ و ۲۹۹-۳۰۰).

ب) برداشت غزالی از دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی: غزالی در فیصل التفرقه و نیز در تهافت الفلاسفه در توصیف دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا، آنها را





معتقد به معاد روحانی و منکر معاد جسمانی معرفی می‌کند. غزالی با اینکه تأویل متون دینی بر اساس برهان یقینی را جایز می‌شمرد، با این حال، این دیدگاه ابن سینا را مستلزم تکذیب نبوت می‌داند و به همین واسطه، ابن سینا را تکفیر می‌کند. توضیح اینکه در واقع، غزالی برای تأویل، معانی پنج‌گانه را مطرح می‌سازد که آخرین مرحله آن، همان مرحله‌ای است که ابن سینا بارها آن را به کار برده است. در نظر غزالی، تنها در شرایط نادر است که به این مرحله آخر می‌رسیم و نباید به گونه‌ای سخن گفت که بیشتر متون دینی مشمول این تأویل هستند، زیرا در این صورت، به صورت ضمنی پذیرفته‌ایم که پیامبران به‌طور عمده از بیان حقایق ابا و ورزیده‌اند و به سبب مصالحی دروغ گفته‌اند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۷۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۳-۶۰)، ولی ابن رشد تأکید می‌کند که اگر هم چنین باشد، این دیدگاه نمایانگر باطن دین است که با تأویل روشمند تنها در اختیار اهل برهان قرار دارد و اگر هم خطایی در این حوزه رخ دهد، مستلزم تکفیر خطاکار نیست، بلکه خطاکار معذور و حتی مأجور است. ابن رشد توضیح می‌دهد که توصیف کیفیت معاد، از مسائل نظری است و اجماعی نیست و تأویل آن مستلزم تکذیب نبوت نیست. وی همچنین نشان می‌دهد که غزالی با اینکه می‌داند نظر صوفیه همچون برخی فیلسوفان، اعتقاد به معاد روحانی است، با این حال، درباره صوفیه خلاف فیلسوفان عمل می‌کند و آنها را تکفیر نمی‌کند! (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۳۸-۴۸؛ همو، ۱۹۹۳: ۳۲۹).

### نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب پیش‌گفته و با عنایت به مبانی نظری ابن سینا از یک سو و دقت در مجموعه آثار وی از سوی دیگر، می‌توان نظر نهایی ابن سینا را این‌گونه بیان کرد که معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، ولی از آنجا که ادیان موظف به هدایت عوام هستند و عوام از درک حقیقت روحانی معاد عاجزند، پیامبران به اذن الهی، معاد روحانی را به زبان تمثیلی و به صورت معاد جسمانی توصیف کرده‌اند، ولی مطالب ابن سینا در الهیات شفا و رساله درباره نفس نیز اگرچه به ظاهر در تناقض با دیگر آثار ابن سیناست، با توضیحی که گذشت روشن می‌شود که این ابهام ناشی از یک محدودیت زبانی است که به نظر ابن سینا کاملاً موجه است.

## کتابنامه

\* قرآن مجید

۱. ابن رشد (۱۹۸۶)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمه من الاتصال، بيروت: دار المشرق.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، بيروت: دار الفكر.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۵۲)، معراج‌نامه، رشت: بی نا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ الف)، الإشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغه.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، الأضحویه فی المعاد، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۵۳)، رسائل (۲ جلدی)، ج ۲، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، رسائل، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، بیروت: مکتبه الأعلام الاسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی تا)، شفا: الهیات، قم: بوستان کتاب.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب)، شفا: الهیات، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ج)، شفا: طبیعات، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ د)، منطق المشرقین، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، چاپ دوم.
۱۶. اخوان الصفا (۱۴۱۲)، رسائل إخوان الصفا و خلان الوفاء، چهار جلدی، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۸. غزالی، ابو حامد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه، حقه و علق علیه محمود بسیجو، دمشق: دار البيروتی.
۲۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین از محمد تقی یوسفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.



## شخص کامل از دیدگاه فخر رازی

\* ابراهیم نوری

\*\* ناصر جهان‌شاهی جواران

### چکیده

فخر رازی نفوس انسانی را هم به لحاظ جوهر و هم از جهت سیر الی الله و پای‌بندی عملی و نظری به آموزه‌های دینی همچون هر می‌داند که «شخص کامل» در رأس آن قرار دارد. او کمال انسان‌ها را مرهون دو دسته امور تکوینی و تشریحی، و شرط رسیدن به آن را استعداد ذاتی نفس می‌داند. انسان کامل در الگوی فخر رازی، تجلی‌گاه انوار کبریایی، واقف به اسرار آفرینش عوالم امر و خلق، پیوسته به انوار عالم قدسی و ارواح مجرد است. چنین انسانی در پرتو آموزه‌های وحیانی و رشد عقلانی، نفس خویش را در همه جنبه‌ها (قوا) به کمال رسانیده است. وی وجود «انسان کامل» را در هر زمانی ضروری، و او را شرط رسیدن دیگر انسان‌ها به سر منزل مقصود می‌داند. دیدگاه رازی در این زمینه کاملاً شبیه دیدگاه امامیه در مسئله امامت است تا آنجا که وی امام «معصوم» امامیه را از مصادیق انسان «کامل» می‌داند. از دیدگاه ایشان ارواح ضعیف با پیوند و محبتی که با ارواح کامل برقرار می‌کنند، به واسطه آنها محل بروز انوار الهی خواهند شد. در این نوشتار به بررسی توصیفی - تحلیلی جایگاه انسان کامل در اندیشه فخر رازی پرداخته‌ایم.

### کلیدواژه‌ها

انسان کامل، فخر رازی، نفس، کمال.





## مقدمه

به ظاهر واژه «انسان کامل» در سخنان رازی نیامده است و وی تنها واژه «کامل» را به کار می‌گیرد. اصطلاح انسان کامل اگرچه در آثار عارفان پیش از ابن عربی به صورت پراکنده آمده است، همچون دیگر اصطلاح‌های عرفان نظری با ظهور محی الدین ابن عربی مورد توجه جدی و تحلیل قرار گرفت (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۰ و ۵۰؛ chittick, 2005). تقریباً همه حکیمان، متکلمان و عارفان مسلمان، انسان را برترین مخلوق خداوند در زمین می‌دانند. این دیدگاه در متون دینی ریشه دارد؛ چنان‌که در قرآن کریم انسان خلیفه الهی، مسجود فرشتگان، امانت‌دار خداوند، حامل اسما و صفات او و واجد کرامت ذاتی دانسته شده است. متفکران مسلمان تنها انسان را واجد نفس ناطقه دانسته‌اند. در این میان، فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق.) نه تنها نفس انسان، بلکه حتی بدن او را برترین مخلوق خدا در این دنیا می‌داند: «به یقین انسان جوهری مرکب از نفس و بدن است؛ پس نفس انسانی شریف‌ترین نفس‌ها در عالم سفلی و بدن او شریف‌ترین جسم‌های موجود در عالم سفلی است» (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲۱: ۱۳).

رازی قوای اصلی نفوس ناطقه انسانی، حیوانی و نباتی را بر می‌شمارد و می‌گوید که نفس ناطقه، شامل تمام قوای نفس حیوانی و نباتی است و کمالاتی فراتر از آن دو دارد و آن عبارت است از قوه عاقله که حقایق اشیا را درمی‌یابد (همان). آنچه در میان فیلسوفان و متکلمان پیش از رازی در موضوع برتری انسان بر دیگر مخلوقات زمینی مطرح است، برتری تکوینی می‌باشد. فخر ضمن پذیرش سخن پیشینیان در این زمینه، از جهتی دیگر نیز به ارتقای مرتبه وجودی انسان و برتری آن، حتی به مقامی بالاتر از فرشتگان می‌پردازد و خداوند متعال را برترین موجودات می‌داند. از این‌رو، هر موجودی که به ذات اقدس اله نزدیک‌تر باشد، از نظر مرتبه وجودی نیز برتر است. از آنجاکه که دل انسان به نور شناخت باری تعالی منور و زبانش به ذکر او مشرف و اعضایش به فرمان‌برداری او گرامی داشته شده است، بدون تردید چنین موجودی برترین مخلوق خداوند در این عالم است (همان: ۱۶).





وی برای کمال و کرامت انسان از سوی خدا مرزی نمی‌شناسد و می‌گوید که خداوند فضل و احسان خود را از بدو آفرینش در حق انسان، کامل کرده است؛ چنان‌که آفرینش او جریانی متفاوت از آفرینش دیگر مخلوقات دارد. خداوند انسان را به دست خودش آفریند، درحالی‌که دیگر موجودات همگی به شیوه «كُنْ فَيَكُونُ» آفریده شده‌اند (همان: ۱۳). رازی میان تکریم و تفضیل انسان بر دیگر مخلوقات تفاوت قائل است و می‌گوید: «خداوند انسان را بر دیگر حیوانات به جهت امور طبیعی (تکوینی) از قبیل عقل، نطق، صورت نیکو و قامت و... برتری بخشید و سپس به دلیل قوه عقل به او باورهای حق و اخلاق فاضله ابلاغ شد. جهت اول (برتری تکوینی) تکریم و جهت دوم (تحصیل باورهای حق و اخلاق فاضله) تفضیل می‌باشد» (همان).

## ۱. برتری ذاتی انسان

از سخنان فخر در باب برتری انسان بر دیگر مخلوقات برمی‌آید که او انسان را به دلیل ویژگی‌های تکوینی از بسیاری از مخلوقات خداوند حتی از برخی فرشتگان نیز برتر می‌داند. ایشان در باب برتری ذاتی انسان نسبت به دیگر مخلوقات زمینی می‌گوید که عالم ماورا، از عالم دنیا برتر است و روح انسان از جنس امور دنیوی نیست، بلکه از موجودات ماورایی و قدسی است. بنابراین، روح انسانی به‌ضرورت برترین موجود این جهان است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۵-۱۶). وی انسان‌ها را نیز دارای مراتب دانسته، معتقد است اختلاف مراتب آنها به دو عامل کلی بر می‌گردد: الف) اختلاف جوهری نفوس ناطقه؛ ب) اختلاف ناشی از ایمان به خدا و معارف الهی.

## ۲. مراتب انسان‌ها

برخی از حکیمان جهان اسلام، نفوس ناطقه را دارای سلسله مراتب دانسته و گفته‌اند که تفاوت و تمایز آنها از یکدیگر در اثر استکمال حاصل می‌گردد. معجزات انبیا و کرامت‌های اولیای الهی حاصل کمال نفسانی آنهاست که می‌تواند در اشیا و امور دخل و تصرف کند. آنچه نفوس انبیا را از دیگر نفوس متمایز می‌سازد همین قدرت و قوت

آنها در ایجاد و خوارق عادات می‌باشد؛ چنان‌که فارابی و ابن سینا برآنند که بعضی نفوس چنان قدرتی دارند که می‌توانند بسی فراتر از تدبیر امور بدن خودشان عمل کنند؛ گویی نفس آنها نفس عالم است. نمی‌توان منکر این مسئله شد که قدرت چنین نفوسی حتی به دیگر اجرام و اجسام همانند بدن خودشان منشأ اثر واقع شود. اگر این نفوس از تأثیر و تأثر قوای شهوانی و غضبی و از قید بدن خود آزاد شوند، به چنان قدرتی خواهند رسید (ابن سینا، بی تا: ۳، ۸۹۵-۸۹۶ و فارابی، ۱۹۰۷: ۶۲).

رازی در برخی آثار خود همان دیدگاه فارابی و ابن سینا را می‌پذیرد و می‌گوید: نفس نبی می‌تواند در امور عالم ماده دخل و تصرف کند و منشأ معجزه، کرامت و خوارق عادات بشود؛ انسان‌ها را با قدرت غیبی مطیع و منقاد خود سازد؛ قوه عاقله‌اش به سرعت مقدمات زیادی را بپیماید و بدون هیچ اشتباهی به مطالب صحیح دست یابد؛ فرشتگان را در عالم خواب مشاهده کند، کلام خدا را بشنود و از غیب با خبر گردد و در امور این جهان دخل و تصرف کند. وی همه این توانایی‌های نفوس انبیا را به عنایت الهی می‌داند (رازی، ۱۳۴۳، ج ۲: ۵۲۴). البته وی در جای دیگر، از این سخن فیلسوفان دست برمی‌دارد و رأی متکلمان را می‌پذیرد که فاعل تمام معجزات خداست، نه نفس بشری انبیا (رازی، ۱۹۷۸، ج ۷: ۲۷۹-۲۸۰). به نظر می‌رسد دیدگاه نخست به ادوار اولیه حیات علمی و فکری رازی برمی‌گردد که بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی و کلامی است و دیدگاه دوم به دوران متأخر زندگی علمی و فکری وی برمی‌گردد که تا حدود زیادی از فلسفه فاصله می‌گیرد و بیشتر دل در گرو قرآن و عرفان دارد. فخر از یک نظر به‌طور کلی انسان‌ها را دارای سه مرتبه می‌داند:

۱. مرتبه مقصّران؛ این دسته پایین‌ترین مرتبه انسان‌ها هستند و عامه مردم را شامل می‌شوند؛

۲. مرتبه کاملان غیرمکمل؛ گروهی از انسان‌ها هستند که در زمان خودشان از همه کامل‌تر بوده و به کمال نفس خود می‌پردازند و اصلاح و تکمیل دیگر نفوس بر عهده آنها نیست. رازی می‌گوید که قطب عالم در عرف صوفیه؛ ولی در اصطلاح اهل سنت و امام معصوم در اصطلاح شیعه امامیه در این مرتبه قرار





دارند. وی این مرتبه را مرتبه میانی می‌داند که بین مرتبه مقصّران و مرتبه کاملان مکمل قرار دارند.

۳. مرتبه کاملان مکمل؛ ایشان برترین و بالاترین مرتبه انسان‌ها هستند که به لحاظ قوای عملی و نظری به کمال رسیده‌اند و به اصلاح و تکمیل بقیه انسان‌ها نیز می‌پردازند. این گروه همان پیامبران الهی هستند که خداوند وظیفه رهبری و هدایت دیگر مردم را بر عهده آنها گذاشته است. اینان قادرند در ماده دخل و تصرف کنند و معجزه بیافرینند (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۱۳).

رازی گروه سوم را دارای چهار صفت می‌داند که در سوره والعصر آمده است:

الف) کمال قوه نظری: «...الذین آمنوا»؛

ب) کمال قوه عملی: «وعملوا الصالحات»؛

ج) تلاش برای تکمیل قوه نظری دیگران: «وتواصوا بالحق»؛

د) تلاش برای تکمیل قوه عملی دیگران: «وتواصوا بالصبر» (همان).

### الف) مراتب انسان براساس قوه نظری نفس

امام فخر انسان‌ها را بر اساس قوه نظری دارای چهار مرتبه می‌داند:

۱. الْمُقَرَّبُونَ: کسانی که روحشان به معرفت واجب الوجود بالذات روشن گردیده است. این امر با برهان‌های یقینی حاصل گردیده و شناخت آنها در ذات، صفات و افعال باری تعالی را شامل می‌شود. اینان توجه دائمی به انوار معارف الهی دارند. در قرآن کریم از آنها به گونه‌های متفاوتی یاد شده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه: ۱۰-۱۱): و سبقت گیرندگان مقدمند \* آنانند همان مقربان [خدا]؛ «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه: ۸۸-۸۹): و اما اگر [او] از مقربان باشد \* [در] آسایش و راحت و بهشت پر نعمت [خواهد بود].

۲. اصحاب یمین: افرادی که به معرفت الهی و اسما و صفات او رسیده و باورهای قوی دارند، نه از رهگذر برهان‌های یقینی، بلکه به شیوه تقلیدی به این درجه رسیده‌اند. این گروه گاهی به مراتب عالیه کمال و خضوع می‌رسند و گاهی به پایین‌ترین مراتب تنزل می‌یابند.

۳. اصحاب سلامت: کسانی که نفوسشان از باورهای حق و باطل خالی است و خود بر دو گروه‌اند: گروه اول نفوس سلیم یا کسانی هستند که بر فطرت انسانی خود بوده و تحت تأثیر امور دنیوی قرار نگرفته‌اند و از اذکار روحانی لذت می‌برند و به همین سبب، گرفتار نوعی حیرت هستند؛ گروه دوم؛ بلها یا کسانی هستند که از قید بدن بیرون‌اند و به سعادت شایسته می‌رسند. گاهی در این گروه استعداد اتصال به حالت‌های عرفانی یافت می‌شود.

۴. اصحاب شمال: این گروه، تبهکاران و نگون‌بختانی هستند که در مسائل خودشناسی باورهای غلط دارند و بر آنها پافشاری می‌کنند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۹۴؛ همو، ۱۹۸۶، ب، ۱۸۵).

## ب) مراتب انسان براساس قوه عملی

فخر رازی انسان‌ها را از نظر قوه عملی نیز دارای مراتب می‌داند:

۱. دارندگان اخلاق فاضله: این گروه نیک‌بخت و رستگارانند؛

۲. اهل سلامت: کسانی که از اخلاق فاضله و نیز اخلاق پست به دورند؛

۳. دارندگان اخلاق رذیله: این گروه دارای عذاب منقطع می‌باشند (رازی، ۱۹۸۶، ب، ۱۸۵؛ همو، ۱۳۴۳، ج ۲: ۴۲۹ و همو ۱۹۸۶، ج ۲: ۹۵).

به اختصار می‌توان گفت که مراتب انسان‌ها از دیدگاه فخر رازی، با انضمام قوای نظری و علمی نفس به یکدیگر می‌تواند این‌گونه باشد:

مرتبۀ اول: مرتبۀ ای که نفس هم باورهای صحیحی دارد و هم واجد اخلاق فاضله می‌باشد (کمال قوه نظری و عملی). این گروه رستگارانند و خود دارای مراتبی هستند که تابع درجات علم و فضیلت اخلاقی آنها می‌باشند.

مرتبۀ دوم: مرتبۀ متوسط یا میانی؛ چه بسا برخی نفوس از نظر علمی و اعتقادی کامل باشند، ولی از نظر قضایای اخلاقی ناقص یا برعکس از نظر علمی و باورها ناقص، ولی از نظر اخلاقی کامل باشد. این دسته نیز خود درجات و مراتبی دارد.



۹۳

شخص کامل از دیدگاه فخر رازی



مرتبۀ سوم: نفوسی در مرتبۀ سوم قرار می‌گیرند که هم باورهای نادرست دارند و هم اخلاق رذیله. این گروه در شقاوت همیشگی هستند و روی سعادت را نخواهند دید. گفتنی است که فخر رازی مراتب نفوس را بر حصر عقلی مشتمل نمی‌داند. همچنان که مراتب علوم دارای حد و نهایت نیست و اخلاق نیز از نظر قداست و طهارت درجات بی‌شماری دارد؛ درجات کمال نفس و سعادت نیز چنین خواهد بود.

#### ۴. تجلیات نفس ناطقه

رازی نفس ناطقه را حقیقتی یگانه می‌داند که به اقتضای قوای گوناگونش نموده‌ها و چهره‌های مختلفی پیدا می‌کند. وی می‌گوید که حکیمان درباره نفس اماره اختلاف نظر دارند و حکیمان محقق گفته‌اند که نفس انسان یکی است که البته قوای زیادی دارد. هرگاه به سوی عالم الهی میل یابد، «نفس مطمئنه» و چنانچه به خشم و شهوت گراید «امارة بالسوء» نامیده می‌شود (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۱۶۱).

نفس را از آن رو با واژه «امارة بالسوء» یاد کرده‌اند که از بدو پیدایش با محسوسات مأنوس است و از آن لذت می‌برد و به آن عشق می‌ورزد و میل به مجردات و عوالم قدسی به‌ندرت در آن نمود می‌یابد و اگر در افراد نادری هم موجود شود، گاهی ممکن است او را متوجه عالم برتر کند. از این رو، به آن «نفس اماره» گفته‌اند. هرچند برخی مردم گمان می‌کنند که نفس مطمئنه که همان نفس ناطقه عقلی است، با نفس اماره یعنی همان نفس شهوانی و غضبیه، مغایر است (همان).

وی در تفسیر مراتب سه‌گانه نفس (اماره، لؤامه و مطمئنه) می‌گوید که اماره، مرتبه‌ای از نفس است که تحت تأثیر قوای حس، شهوت، غضب، خیال و وهم قرار گرفته است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۴): «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي عَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف: ۵۳): و من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس قطعاً به بدی امر می‌کند مگر کسی را که خدا رحم کند، زیرا پروردگار من آمرزندهٔ مهربان است. این مرتبه از نفس، انسان را به گمراهی و بدی سوق می‌دهد و پیوسته او را از صراط مستقیم خارج می‌سازد.

نفس در مرتبه لوامه، صاحب خود را به سبب ارتکاب گناه، کوتاهی در عبادت و طاعت و کج روی‌های اخلاقی سرزنش می‌کند: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲): و سوگند به نفس لوامه و وجدان بیدار و ملامت‌گر که رستاخیز حق است.

مطمئن‌ه نیز مرتبه‌ای از نفس است که حاکم آن قوه عاقله طالب معرفت و محبت الهی می‌باشد (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۴): «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸): ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد. رازی لفظ «نفس مطمئنه» را توصیف مقام انسان‌هایی می‌داند که به مقام معرفت و ایمان حقیقی خداوند نائل آمده‌اند. این گروه به مرتبه‌ای از آرامش روحی و یقین معرفتی رسیده‌اند که خداوند با اکرام و احترام آنها را به حضور در درگاهش (بهشت) فرامی‌خواند (رازی، ۱۴۰۱، ج ۳۱: ۱۷۷).

رازی در المطالب العالیه در مورد نفس مطمئنه می‌گوید: «نفس مطمئنه همان نفس مکلفی است که به اطمینان کامل رسیده و از أعراض جسمانی روی برگردانده و فقط متوجه عوالم روحانی و مجرد است. این نفس پس از مرگ به جانب خدا عروج می‌کند و خداوند آن را دارای سه دسته و ویژگی‌ها معرفی کرده است: ۱. مطمئن در علوم و معارف حقّه الهی و اخلاق فاضله که با زوال جسد از میان نمی‌رود؛ ۲. از آفریدگارش در هر حال خشنود است؛ ۳. در تمام باورها امور و اخلاقی مورد رضای خداست» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۷: ۱۳۲). اینجاست که خداوند از او با این آیه استقبال می‌کند که «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۹-۳۰): و در میان بندگان من در آی و در بهشت من داخل شو.

## ۵. چگونگی تأثیرگذاری انسان کامل

در نظر فخر ارواح بشری به طور کلی از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، جز اینکه برخی از آنها به دلیل ضعف مرتبه وجودی به تنهایی قادر به تأثیرگذاری نیستند، ولی چنانچه گروهی از آنها با هم اجتماع کنند، قدرت تأثیرگذاری آنها افزایش می‌یابد و این امر در امور جسمانی تجربه شده است. هرگاه جمع بزرگی حول یک انسان گرد آیند و به سپاس و ستایش او بپردازند، چه بسا همت جمعی این ارواح ضعیف موجب فیضان و افزایش





چشمگیر کمال از عالم قدس به انسان مورد نظر بشود. در حالی که عامه مردم استعداد برخوردارى مستقیم از انوار قدسی را ندارند، اگر این ارواح به ارواح قوی همچون ارواح انبیا پیوند یابند، چون انوار الهی در انبیا تجلی کند، ارواح ضعیف متوجه انبیا نیز پرتویی از آن انوار الهی را دریافت خواهند کرد. به عبارت دیگر، ارواح ضعیف با پیوند و محبتی که با ارواح قوی (ارواح انبیا) برقرار می کنند، به واسطه آنها محل بروز انوار الهی خواهند شد و به سعادت می رسند.

رازی در اسرار التنزیل ضمن بیان نظریه خود در باب نبوت، چگونگی تأثیر نفس کامل را بر نفوس ضعیف توضیح می دهد. از نظر وی شریعت به طور عام و عبادت در ضمن شریعت به نحو خاص بر تکمیل نفوس مؤثر است. افزون بر این دو، نفس پیامبر نیز نفوس ضعیف را تحت تأثیر خود قرار داده و پل ارتباطی میان آنها و «عقل فعال» می گردد (رازی، ۱۹۹۲: ۱۰۲-۱۰۳).

وی می گوید: نفوس ناطقه درجات گوناگونی دارند و بیشتر آنها تنها استعداد بهره‌مندی از انوار قدسی را دارند و بالفعل چندان حظی از آن نمی‌برند. بسیاری از همین نفوس ضعیف، گاهی تحت تأثیر نفسی قوی قرار می‌گیرند و در صورت توجه کامل به آن نفس قوی، قوت و قدرت آنها افزایش می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌تواند به روح اعظم (عقل فعال) نائل شوند و به ملاقات عقلی متعالی - نه شخصی - آن برسند. در چنین حالتی روح اعظم (عقل فعال) در آنها افاضه فیض می‌کند و به آنها روشنایی ویژه‌ای می‌بخشد که در پرتو آن می‌توانند به دخل و تصرف در این جهان بپردازند (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۵۵). از نظر وی، روح نبی از نظر کمال و جلال از دیگر ارواح متمایز است؛ با این تقریر که عالم بر دو قسم است: محسوس و معقول. مدبّر عالم روحانی، روح اعظم و مدبّر عالم جسمانی همان رسول اعظم می‌باشد. میان روح اعظم و رسول، مناسبت علوی و ملاقات عقلی برقرار است. روح اعظم مصدر (سرچشمه) و رسول اعظم مظهر آن است. بنابراین، روح اعظم مبدأ و رسول پایان این مسیر معنوی می‌باشد. بر این اساس، مدبّر امور جسمانی است که استعدادهای آنها را از قوه به کمال می‌رساند (رازی، ۱۹۹۲: ۱۰۲-۱۰۳).



هر اندازه انسان مراتب کمال بیشتری را بیماید، بیشتر متوجه خدا می‌شود و در عبادات و طاعاتش تقوا و اخلاص پیشه می‌کند؛ از غیر خدا چشم می‌پوشد و بیم و امید به دل راه نمی‌دهد، مگر از خدا. او باور خواهد داشت که عزّت و ذلّت و سود و زیان تنها از جانب اوست و سرانجام به انقطاع الی الله خواهد رسید و از هر آنچه احتمال می‌دهد سدّ راه سلوک الی الله بشود، پرهیز خواهد کرد. تأثیر گذاری چنین افرادی در دیگران حداکثری خواهد بود (همان).

## ۶. شرایط و اسباب کمال نفس

به اعتقاد فخر رازی همان گونه که عالم بر دو گونه جسمانی و روحانی است، سفر نیز بر دو قسم می‌باشد: روحانی و جسمانی. سفر جسمانی به وسیله جسم و سفر روحانی به کمک روح انجام می‌شود. سفر جسمانی منوط به حضور روح است، زیرا جسم بدون روح، جمادی بیش نیست و روح نیز بدون جسم نمی‌تواند سفر کند. سفر روح در گرو عقل و معرفت است؛ همان گونه که سفر جسم با دست و پا و دیگر قوای جسمانی عملی می‌گردد. هر اندازه ابزارهای جسمانی قوی تر باشد، سفر نیز هموارتر خواهد بود. سفر روح نیز بستگی به میزان عقل و معرفت است و همچنان که جسم نیازمند تغذیه است، روح نیز محتاج تغذیه مناسب می‌باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۰۲).

فخر طی مدارج کمال را تابع دستور خدا دانسته، می‌گوید که انسان برای پیمودن مدارج کمال باید در سه مقام «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» مواظبت ورزد. منظور از «مقام شریعت»، مواظبت بر ظاهر اعمال است. عبارت «ایاک نعبد» بیانگر همین مقام است. «مقام طریقت» عبارت است از عبور از عالم شهادت و توجه به عالم غیب و اینکه عالم شهادت را تابع و در تسخیر عالم غیب ببیند؛ به گونه‌ای که هر سزای از عالم شهادت بر او برملا گردد، ناشی از امدادهای عالم غیب باشد. آیه «ایاک نستعین» مؤید این مقام است. سرانجام «مقام حقیقت» عبارت است از مشاهده اینکه عالم شهادت را یکسره از هر کاری به دور و تمام امور را از آن خدا ببیند (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۹۱). اینجاست که انسان می‌گوید: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶). وی می‌گوید: «پس از طی مراحل سه گانه





فوق و فراهم شدن سعادت اتصال به ارباب صفا و استکمال به سبب دوری از ارباب جفا و بدبختی، معراج بشری و کمالات انسانی به اوج می‌رسد» (همان).

رازی شریعت (تکالیف) را برنامه الهی و بستری تربیتی برای کمال روحی انسان می‌داند. از نظر ایشان، تکالیف به‌رغم گوناگونی و پراکندگی‌شان به دو اصل برمی‌گردند: «بزرگداشت امر الهی» و «شفقت بر بندگان او». بزرگداشت امر الهی در گرو اظهار عبودیت و تعظیم ربوبیت است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۹۱). از دیدگاه امام فخر شرط رسیدن به کمال، مجاهدت‌ها و مراقبت‌های نفسانی است. مجاهدت‌های نفسانی در صورت وجود شرایط تکوینی و حصول شرایطی دیگر مفید خواهد بود. این شرایط به قرار زیر می‌تواند باشد:

۱. وجود استعداد: نفس، استعداد لازم برای بهره‌مندی از ریاضت را داشته باشد. نقش ریاضت‌های نفسانی در زدودن حجاب‌ها و موانع و برطرف شدن موانع در رسیدن به مطلوب کمک می‌کند، ولی کفایت نمی‌نماید (به عبارت دیگر، شرط لازم است نه کافی). نفس باید ذاتاً قابلیت پذیرش کمالات را دارا باشد. بنابراین، اگر نفس ذاتاً استعداد و قابلیت نداشته باشد، ریاضت‌ها هیچ توفیقی عاید آن نمی‌کند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۲).

۲. وجود راهنما: اگر نفس عالم نباشد، نیازمند پیر «سالک» «برحق» «حقیقت‌جو» است. اگر پیر طریقت، حقیقت‌جو نباشد، چه‌بسا گرفتار لهو و لعب گردیده و گمراه گردد. بی‌گمان چنین فردی که خود راه گم می‌کند، نمی‌تواند راهنمای مطمئنی باشد. اگر پیر مذکور خودش برحق (در طریق حق) نباشد، چه‌بسا از صراط مستقیم خارج و دچار توهّم و تردید بشود و اقتداکنندگان به او نیز به همین سرنوشت مبتلا شوند. نکته دیگر اینکه پیر و مرشد خود باید سالک و مراحل سلوک را تجربه کرده باشد (همان).

در باور رازی، رسیدن به حق از دو طریق ممکن است: جذبه و سلوک. طریق اول چندان قابل اعتماد نیست، زیرا چنان است که فردی به طور اتفاقی صاحب مال و منال فراوانی بشود، درحالی که شیوه کسب نمی‌داند. چنین فردی نه کاسب است و نه مکتسب. از چنین فردی نمی‌توان شیوه تجارت را فرا گرفت. شیوه سلوک، قاعده و قانون دارد و شخص سالک، خود این مراحل و منازل را طی و تجربه کرده و به هدایت

شاگردان از مرحله‌ای به مرحله بعدی قادر است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۲).

۳. مراقبت نسبت به همنشینان و دوستان: نفس با کسانی باید تعامل و معاشرت داشته باشد که بیشترین توجه‌شان به خدا و آخرت باشد. به عبارت دیگر، نفس باید جز با اهل آخرت معاشرت نکند.

۴. نفس باید زیاده‌خواهی در مال و مقام، تمام امور دنیوی و حتی علوم و معارف الهی را ترک کند، مگر اینکه موجب تقرب او به خدا بشود.

۵. مراقبت بر خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و مراقبت در دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها: بسیاری از پیشرفت‌ها و پسرفت‌ها و شهود و شهوات، در اشیاء، اصوات، اشعار، الحان و ... ریشه دارد. نگاه به برخی از اشیاء، شوق و اشتیاق به معبود را زیاد می‌کند و برخی برعکس؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (غاشیه: ۱۷-۲۰): راستی این منکرین خدا و قیامت چرا در باره شتر زیر پای خود نظر نمی‌کنند که چسان خلق شده؟ و به آسمان که چسان برافراشته شده؟ و به زمین که چسان گسترده گشته؟ و به کوهها که چسان پای بر جا و استوار شده؟.

۶. تلطیف باطن: انسان باید باطن را مستعد توجه به خدا کند و غبار غفلت از دل بزدايد؛ همچنان‌که ادراکات حسی انسان، یعنی دیدن یا شنیدن چیزی، نیازمند آمادگی است، ادراکات عقلی نیز نیازمند تلطیف و تمرکز باطنی است. این امر در گرو دو چیز است: فکر دقیق و عشق عقیف (رازی، ۱۹۸۶: ۱۱۶).

۷. تخلق به اخلاق الهی به اندازه توان بشری و جایگاه انسانی: در این حالت انسان، رؤف عطوف و رفیق شفیق می‌گردد (رازی، ۱۹۸۶: ۱۱۶).

۸. التزام به خوف و خشیت خداوند متعال در همه احوال: این اصل، انسان را از خشم خداوند در امان می‌دارد و حبّ دنیا را از دلش خارج می‌سازد و او را متوجه آخرت می‌کند: «فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى» (اعلی: ۹-۱۰): پس تو به کار تذکر دادنت پرداز البته جایی که تذکر مفید باشد که به زودی آنها که از خدا می‌ترسند متذکر می‌شوند.



نظر

شخص کامل از دیدگاه فخر رازی



۹. اشتغال به دعا: دعا موجب می‌شود که نفس داعی از عالم دنیا (سفلی) روی برگرداند و متوجه خدا و محو قدرت و مشیت او بشود. این امر نفس را آماده ظهور و بروز انوار عالم غیب در وجودش می‌سازد. هراندازه مراقبت انسان در این امر بیشتر باشد، توجه او به خدا و انقطاع او از دنیا بیشتر خواهد شد (رازی، ۱۹۸۷، ج ۷: ۲۷۱).

۱۰. شناخت سرّ قضا و قدر الهی: این اصل تحمل سختی‌ها را آسان و آستانه تحمل انسان را در برابر ناملازمات افزایش داده و موجب حسن معاشرت او با دیگران می‌گردد.

۱۱. شکیبایی و سعه صدر و پایداری: صبر انواع گوناگونی دارد؛ مانند صبر بر سختی نظر و استدلال در شناخت توحید، عدل، نبوت و معاد؛ صبر بر سختی استنباط جواب شبهات مخالفان؛ صبر بر سختی ادای واجبات و مستحبات؛ صبر بر سختی ترک هر آنچه از آن در شرع نهی شده است (منهیات) و نیز صبر بر سختی‌های دنیا و آفات آن همچون بیماری، تنگدستی، قحطی و ترس و ... (رازی، ۱۴۰۱، ج ۹: ۱۶).

۱۲. پیروی نفس اماره از نفس مطمئنه: نفس اماره مرتبه‌ای از نفس است که مسخر قوای شهوانی مانند خشم و نیز قوه خیال و وهم باشد؛ و نفس مطمئنه، مرتبه حکومت عقل و شوق به معرفت و محبت خداوند است. متابعت و انقیاد نفس اماره از نفس مطمئنه عبارت است از رهاکردن نفس از قید و بند قوای شهوت و خشم و خیال و اقتضائات آنها و پیروی از عقل به منظور توجه به عالم مجردات و مقدسات (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۲).

از دیدگاه رازی قوه خیال و وهم در اصل و بالطبع مشتاق محسوسات نمی‌باشند، بلکه تنها در صورت غلبه قوه حس و خشم و شهوت، این دو نیز آنها را همراهی می‌کنند و چنانچه قوه عقل حاکم بر نفس شود، این دو قوه نیز تابع آن می‌گردند. بنابراین، خیال و وهم در عملکردشان استقلال ندارند و به‌عنوان سرباز یا تحت فرماندهی عقل قرار می‌گیرند و یا تحت فرمان حس و خشم و شهوت می‌روند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۱۳-۱۱۴).

## ۷. ضرورت وجود انسان کامل

رازی در مفاتیح الغیب رسیدن مرید و سالک به مقام هدایت و مکاشفه را در گرو شیخی (مراد یا پیر در اصطلاح صوفیه) می‌داند تا راه درست سلوک را به او بیاموزد و مواظب باشد که مرید گمراه نشود (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۸۹). وی در جایی دیگر می‌گوید: «کمال و نقصان به شدت وضعف در انسان‌ها یافت می‌شود. بسیاری از آنها از نظر نقصان وجودی و ناچیزی قوه فهم و درک، به حیوانات و درندگان نزدیک هستند. در مقابل، ناگزیر باید افرادی وجود داشته باشند که از نظر فضل و کمال در عالی‌ترین درجات قرار گیرند و در میان آنان، شخصی وجود دارد که از همه برتر و کامل‌تر بوده و در بالاترین کمالات انسانی قرار داشته و واجد درجه‌ای از مقام فرشتگان است (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۵).



نظر

شخص کامل از دیدگاه فخر رازی

او در تأیید مدعای خویش دلیل نقلی یا عقلی خردپسندی نمی‌آورد و تنها می‌گوید که بی‌شک در میان آنان «یک شخص» وجود دارد که از همه آنها برتر و کامل‌تر است. بنابراین، در تمام زمان‌ها باید شخصی وجود داشته باشد که از همه انسان‌ها از نظر کمالات قوای نفسانی (قوای نظری و عملی) سرآمد بوده و هادی و راهنمای آنان باشد. متصوفه چنین فردی را «قطب عالم» می‌نامند. وی سخن متصوفه را می‌پذیرد و می‌گوید: «از آنجا که برترین بخش این عالم (سفلی)، انسان است که خود دارای قوای نفسانی نظری و عملی می‌باشد، با قوه نظری می‌تواند از انوار قدسی عالم فرشتگان بهره‌مند گردد و با قوه عملی توانایی اداره و تدبیر امور این جهان را به شایسته‌ترین وجه داراست. وجود چنین شخصی (قطب عالم) در هر زمانی، ضروری است و مقصود اصلی آفرینش این عالم عنصری، وجود چنین شخصی است و بدون تردید چنین مخلوقی، مقصود بالذات آفرینش بوده و کامل است» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۵-۱۰۶).

از دیدگاه فخر انسان‌های ناقص مخلوق بالعرض هستند نه بالذات. از آنجا که وجود اشخاص ناقص انسانی، انکارناپذیر است، وجود «شخص کامل» یا همان «قطب عالم» نیز در هر زمانی به حکم عقل ضروری می‌باشد. در این مرتبه از نظام آفرینش (عالم مادی)،

چنین شخصی، قطب و مقصود اصلی آفرینش و دیگر انسان‌ها تابع او هستند (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۵-۱۰۶).

از نظر ایشان وجود راهنما، یا پیر یا مرشد که در اصطلاح عارفان معاصر یا پس از وی «انسان کامل» نامیده می‌شود، ضروری است. هیچ انسانی بدون اقتدا به چنین موجود کاملی به سعادت نخواهد رسید. رازی دیدگاه اهل تشیع را در باب ضرورت وجود امام معصوم در هر زمانی، ناشی از همین اصل کلی نظام آفرینش می‌داند و بر همین اساس می‌گوید: «باور اهل تشیع بر ضرورت وجود امام زمان غایب معصوم نیز که به دیدگاه اهل تصوف بر ضرورت وجود مخلوقی «کامل» نزدیک می‌باشد، به منظور راهنمایی و دستگیری دیگران برای رسیدن به ساعات دنیوی و اخروی حق می‌باشد» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود به باور او در هر زمانی وجود شخص کامل ضروری است؛ گرچه غایب باشد. او حامل تمام صفات کمال است و در تمام زمان‌های پی‌درپی، دوره‌ای فرا می‌رسد که در آن شخصی پا به عرصه وجود می‌گذارد که نسبت به انسان‌های برتر زمان‌های دیگر افضل بوده و «فرید عصر» خود می‌باشد. چه بسا چنین عصری پس از هر چند هزار سال محقق گردد. چنان شخصی همان رسول اعظم، نبی مکرم و واضح شریعت‌ها و هادی به حقایق است و نسبت او به دیگر افراد برتر همچون نسبت خورشید به ستارگان است. وی می‌گوید که چون همه انسان‌ها به دلیل محدودیت‌های زمانی و مکانی نمی‌توانند چنین فردی را درک کنند، از این‌رو در میان انسان‌های برتر (اصحاب ادوار) شخصی برتر وجود دارد که دیگران را در اوصاف کمال و فضیلت‌ها به «صاحب دؤر» نزدیک سازد. نسبت این شخص (صاحب دؤر) به «فرید عصر»، همچون نسبت «ماه» به «خورشید» است و او همان امام است که قائم مقام پیامبر بوده و صاحب شریعت می‌باشد. نسبت دیگر انسان‌ها به «صاحب دؤر» همچون نسبت کوبی از کواکب این سیاره به خورشید است. نیز نسبت عوام الناس (توده مردم) به «اصحاب ادوار»، همچون نسبت حوادث این عالم به خورشید و ماه و دیگر کواکب می‌باشد. بی‌شک عقول افراد ناقص به وسیله عقول اصحاب ادوار به کمال می‌رسد (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۷).

امام فخر بر آن است که انسان در گذر از مراتب پایین نفس و رسیدن به مقامات عالی نفسانی، نیازمند راهنمایی کامل است، زیرا انسان به تنهایی نمی تواند به مقامات مکاشفه و هدایت راه یابد، مگر اینکه به پیر و راهنمایی اقتدا کند تا او را به راه صواب هدایت و در آن استوار نگه دارد. از آنجا که بیشتر انسان ها به دلیل نقصان ذاتی و ضعف عقلی از تمییز حق از باطل ناتوان اند، وجود راهنمای «کامل» که انسان های «ناقص» به او اقتدا کنند و از نور عقل و معرفت او بهره گیرند و به مدارج کمال و سعادت راه یابند، ضروری است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۹۰).

باید در دنیا شخصی باشد که اشرف اشخاص این عالم و کامل ترین و برترین آنها باشد و دیگران تحت فرمان و پیروی او قرار بگیرند؛ همچنان که در عالم ارواح چنین است. وی می گوید: «در گروهی از شیعیان چنین فردی را امام معصوم نامیده اند و گاهی آن را با لفظ "صاحب الزمان" و "امام غایب" یاد کرده اند و آنان در هر دو وصف (یا مدعای عصمت امام و غیبت آن) صادق هستند» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۰۶-۱۰۷).

از نظر رازی امور روحانی، از نظر کمالات با یکدیگر در یک درجه نمی باشند، بلکه برخی فراتر و برخی فروترند. در عالم روحانیات، یک روح کامل وجود دارد که دیگران پیرو محض او هستند؛ همین قاعده در عالم امور جسمانی نیز حاکم و صادق است. بنابراین، مطاع اول در عالم امور روحانی و مطاع دوم در عالم امور جسمانی می باشد و میان آن دو مجانست، مقارنت و ملاقات برقرار است. عالم امور روحانی و امور جسمانی از یکدیگر جدایی ناپذیرند، زیرا عالم جسمانی فرع، سایه و پرتو عالم روحانی بوده و کاملاً متأثر از آن است. نیز سعادت دنیوی و اخروی در گرو اطاعت از مطاع اول و دوم (یعنی وجود کامل روحانی در عالم امور روحانی و وجود کامل جسمانی در عالم امور جسمانی) می باشد. رازی رسول بشری را مصداق وجود کامل در عالم جسمانی می داند (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۶۷).

از دیدگاه رازی گذار از مراتب پایین کمال و رسیدن به مقامات عالی آن در گرو داشتن راهنمایی «کامل» است. مرید به تنهایی نمی تواند به مقامات مکاشفه و هدایت راه یابد، مگر اینکه به پیر و راهنمایی اقتدا کند تا او را به راه راست هدایت کند و در آن



۱۰۳

شخص کامل از دیدگاه فخر رازی

استوار نگه دارد، زیرا بیشتر انسان‌ها به دلیل نقصان ذاتی و ضعف عقلی از تمییز حق از باطل ناتوان‌اند. بنابراین، وجود راهنمای «کامل» که انسان‌های «ناقص» به او اقتدا کنند و از نور عقل و معرفت او بهره گیرند و به مدارج کمال و سعادت راه یابند، ضروری است (رازی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۱۹۰).

## ۸. ویژگی‌های انسان کامل

از دیدگاه امام فخر، انسان کامل تجلی‌گاه انوار کبریایی، آگاه به تمام اسرار آفرینش عوالم امر و خلق، پیوسته به انوار قدسی و ارواح مجرده است. چنین مقامی جز با پناهندن بر قوای نباتی و حیوانی و تبدیل آنها حاصل نمی‌شود (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲۱: ۱۳). از دیدگاه او، کمال امری تشکیک‌پذیر و ذومراتب است و انسان کامل ویژگی‌هایی دارد که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

### الف) شناخت معبود

بی‌تردید انسان کامل مورد نظر امام فخر در بُعد شناخت معبود از مدارج بالایی برخوردار است. او شناخت معبود را مقدمه ضروری کمال، عقل را یکی از منابع آن می‌داند. از نظر وی، عقل پایه‌های باور به نقل را در انسان مستحکم می‌سازد و اطمینان و اعتماد لازم را در او ایجاد می‌کند تا انسان به سرچشمه زلال معرفت متصل گردد و از آن بهره لازم ببرد؛ چنان‌که در روایت‌ها آمده است که خداوند متعال برای انسان دو رسول (حجّت) قرار داده است: ظاهری (پیامبران) و باطنی (عقل): «وَأَنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فالرسل والانبیاء والائمة وأما الباطنة فالعقول» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۰).

در دیدگاه فخر رازی تا شناخت خداوند حاصل نگردد، حمد و سپاس او ممکن نمی‌شود. هراندازه شناخت نسبت به مبدأ بیشتر باشد، مراتب کمال و شکر نیز افزایش می‌یابد (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۴). شناخت ربّ العالمین بودن خداوند منوط به این است که انسان «ربّ» و «عالمین» را بشناسد. عالمین شامل هر موجودی به غیر از خداوند متعال



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶



می شود و خود مشتمل بر سه نوع است: متخیرات، مفارقت و صفات. این هر سه نیز اقسامی دارند که البته انسان به شناخت همه آنها نائل نمی گردد؛ همچنان که از شناخت کامل کالبد مادی خود ناتوان است. هراندازه که انسان به این امور واقف گردد، درمی یابد که اقسام رحمت الهی بر انسان از شمارش خارج است، ولی به همان میزان شناخت خود را مدیون حمد و سپاس او می بیند (همان).

فخر نه تنها در مسئله حمد و سپاس خداوند، شناخت الهی را ضروری می داند که در آموزه های دیگر مانند معاد، نبوت و ... نیز شناخت را برای پذیرش آنها ضروری می داند؛ چنان که می گوید: «در پرتو فهم «مالک یوم الدین» انسان خود را در دنیا همچون مسافری می بیند که سال ها و ماه های عمرش همانند قدم هایی است او را برای رسیدن به مقصدش نزدیک و نزدیک تر می سازد و مشاهده شگفتی های این جهان در پرتو فهم ملکوت آسمان ها و زمین، او را به شگفتی های جهان آخرت رهنمون می شود و اسباب کمال، بهجت و سعادت را در او مهیا می سازد» (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۶-۱۵). به باور رازی هر کس خدا را بشناسد همواره سعی می کند در رضایت به او تشبّه جوید و تنها ولایت مطلقه او را می پذیرد و در پرتو چنین شناختی از برکات اخلاقی نیز بهره مند خواهد گردید: «هر کس «الحمد لله» بگوید [و به آن علم داشته باشد]، شکر او را به جای آورده و به حاصل آن بسنده می نماید و شهوتش نابود می شود و چنانچه علم داشته باشد که او «رب العالمین» است، حرصش از چیزی که دست نایافتنی است و بخلش به آنچه دست یافتنی است از میان می رود. پس آفت شهوت و لذت آن از او دور می شود. نیز کسی که بداند او «مالک روز جزاست»، آفت خشم و فرزندانش از او رخت برمی بندد و چون «اهدنا الصراط المستقیم» بگوید، شیطان هوی از او دور می شود و چون «صراط الذین انعمت علیهم» بگوید، کفر و شبهه از او دفع می گردد و چون بگوید «غیر المغضوب علیهم ولا الضالین»، بدعت از او رخت برمی بندد. پس این آیات هفت گانه، دفع کننده امور اخلاقی زشت هفت گانه می باشند» (همان: ۲۷۱).





## ب) شکر پایدار

وی می گوید: «...نشانی این شخص (کامل) این بود که از خوشی دنیا نیک نشکوهد [شکوه نکند] و از رنج دنیا تنگ درنیابد و اگر کسی با او بدی کند، او به قدر امکان با او نیکی کند، زیرا که این شخص بلندهمت شده باشد و خلق عالم در پیش چشم او به جای رحمت‌اند [شایسته رحمت‌اند] و هر چه ببیند از حق ببیند. اگر راحت یابد، او را شکر کند و اگر رنج ببیند، به قضاهای او راضی بود و چون در نعمت منعم را ببیند، در بلا مبلی را ببیند. محبّ در مشاهده محبوب، رنج را راحت داند. پس هم در دنیا و هم در آخرت آن کس در بهشت باشد. جعلنا الله بفضلہ ورحمتہ من اهل هذه الدّرجات بحقّ محمد وآله اجمعین» (رازی، ۱۳۸۳: ۵۰).

در نظر رازی، به جای آوردن مراتب شکر خداوند به معرفت قلبی ذات و صفات جمال و جلال الهی وابسته است؛ چنان که اگر کسی شناخت صحیحی از معبود یابد و بداند که معبودی جز خدای یگانه نمی‌باشد، هرگز در دام شیطان و هواهای نفسانی گرفتار نمی‌گردد، زیرا «هوی» هر معبودی غیر خداست که مورد اطاعت قرار گیرد» (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۲۷۱) و دلیل آن این سخن خداوند است که می‌گوید: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...» (جائیه: ۲۳): آیا کسی را که هوای نفسش را معبود خود قرار داده دیدی؟

## ج) استکمال نفسانی

رازی کمال انسان را استکمال قوای نظری و عملی نفس ناطقه او می‌داند و معتقد است کسب معارف الهی موجب کمال قوه نظری می‌شود و در صورت کاربست آن معارف و روی آوردن به اعمال فاضل کامل و روی گرداندن از پلیدی‌ها، کمال قوه عملی نیز محقق می‌گردد. وی با استناد به برخی آیات قرآنی مانند «...كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵) ... همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و (گفتند) ما میان هیچ یک از پیغمبران خدا فرق نمی‌گذاریم و همه یک زبان و یک دل

در قول و عمل اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم. پروردگارا! آمرزش تو را می‌خواهیم و می‌دانیم که بازگشت همه به سوی تو است، می‌گویند ایمان عالمانه به خدا، فرشتگان، کتاب‌های (وحی) و پیامبران، موجب کمال قوه نظری نفس می‌شود. پس از معرفت به آنها، گویی بنده مؤمن با زبان دل و عقل می‌گوید: «شنیدیم و اطاعت» نمودیم؛ یعنی با گوش عقولمان ندای الهی را دریافت و درک کردیم، در آن تعقل کرده و آن را دریافتیم و به یقین رسیدیم که هر تکلیفی که بر زبان فرشتگان و پیامبران 7 بر ما مقرر گردید، مورد پذیرش قلبی ماست؛ به بیان دیگر، مؤمن در این حالت هم اقناع عقلی و هم ارضای قلبی به ارمغان آورده است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۷: ۱۴۷-۱۴۸).

#### د) تعبد و التزام به تکالیف الهی

امام فخر یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شخص کامل را تعبد نسبت به امر و نهی‌های الهی و تکالیف شرعی می‌داند و معتقد است اموری که انسان بدان‌ها مکلف شده بر دو نوع است: اموری که عقل به حکمت و فلسفه وجودی آنها به اجمال پی می‌برد؛ مانند نماز، روزه و زکات، زیرا نماز تواضع محض و تضرع به خالق است؛ زکات درصدد رفع نیازمندی‌های فقراست و روزه می‌خواهد شهوات را مهار کند؛ یعنی اموری که انسان به آنها مکلف شده است، درحالی که به حکمت آنها هرگز پی نمی‌برد؛ مانند حج. ما با عقل خود به اموری همچون رمی جمرات و بسیاری دیگر از مناسک حج پی نمی‌بریم. طاعت از خدا در دسته اول، کمال بندگی و اوج عبودیت را نمی‌رساند، زیرا شخص مکلف درمی‌یابد که در انجام دادن این تکالیف یا ترک کردن آن مصلحتی نهفته است. طاعت از خدا در دسته دوم اوج انقیاد و نهایت تسلیم می‌باشد، زیرا درحالی بنده به انجام دادن این تکالیف اقدام می‌کند که هیچ مصلحتی در آنها نمی‌بیند. این قاعده همچنان که در اعمال جاری است، در اقوال نیز جاری می‌باشد؛ یعنی هنگامی خداوند به انجام دادن کاری تکلیف می‌کند که عقل به سرّ و سود آن پی نمی‌برد و گاهی به گفتن گفتاری امری می‌کند که عقل هیچ فایده‌ای در آن نمی‌بیند.





البته در اینجا فایده‌ای دیگر نهفته است و آن اینکه اگر عقل درمی‌یابد که این حکم از سوی احکم الحاکمین است، دلش پیوسته متوجه او خواهد بود و لبّ تکلیف نیز همین است که ضمیر شخص کامل همواره به یاد معبود باشد و مصلحت برتری برای انسان همین دلدادگی و دلسپردگی به خداست (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۶۰۵ و همو، ج ۸: ۱۶۹). رازی در جای دیگر همین مطلب را با بیانی دیگر و به تفصیل می‌آورد و تأکید می‌کند «بندگی» که به معنای انقیاد، طاعت و عبادتِ خداست، در تکالیفی آشکار می‌گردد که عقل از درک و دریافت آنها ناتوان است و به بیان دیگر، فراعقلی است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۸: ۱۶۹).

### ه) تفکر و تذکر

یکی دیگر از ویژگی‌های «شخص کامل» رازی تفکر و تأمل در آیات تکوین و تشریح است تا جایی که وی آن را نوعی عبادت و زمینه‌ساز تذکر و نشان کمال می‌داند. او در نخستین تقسیم‌بندی «ذکر» را بر سه نوع زبانی، قلبی و اندامی و به بیانی دیگر، جوارحی و جوارحی و ذکر جوارحی را نیز بر دو قسم زبانی و اندامی می‌داند. ذکر زبانی عبارت است از حمد و ثنای معبود و تلاوت کتاب او که به وسیله زبان انجام می‌شود؛ ذکر قلبی عبارت است از یاد کردن خدا با دل یا همان توجه قلبی به معبود که خود بر سه قسم است: ۱. تفکر در دلایل وجود و صفات خداوند و پاسخ به شبهات وارده؛ ۲. تفکر درباره دلایل مربوط به چگونگی تکالیف و احکام الهی و امر و نهی‌های او؛ ۳. تفکر در اسرار و آفرینش، به گونه‌ای که هر ذره از مخلوقات این عالم او را به عالم جلال رهنمون گردد؛ ذکر به اندام‌ها نیز عبارت است از مستغرق شدن انسان در اعمالی که بدان‌ها مأمور گردیده و پرهیز از اعمالی که از آنها نهی شده است (رازی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۱۵۸).

### و) خشیت

یکی از ویژگی‌های انسان‌های کامل رسیدن به مقام خشیت الهی است. رازی خشیت بندگان را تابع معرفت آنها به خداوند متعال می‌داند و می‌گوید عالم از خدا می‌ترسد (خوف دارد) و در عین حال، رجا و امید به رحمت او دارد. وی با استناد به آیه: «إِنَّمَا

يُحْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (فاطر: ۲۸): از جمله بندگان خدا تنها دانایان از او بیم دارند و خدا نیرومند و آمرزنده است، می‌گوید: «خَشِيَّتْ تَابِعِ مَعْرِفَتِ شَخْصٍ وَاَجِدُ فِيهِ صِفَتَ اسْتِ وَاِنْسَانَ عَالِمٍ مَعْرِفَتِ بِهٖ خَدَاوَنَدٌ دَارِدُ. اَز اَيْنِ رُو، ضَمْنِ خَوْفِ اَز خَدَاوَنَدِ بِهٖ اُو اَمِيْدُوَارِ اسْتِ (خَوْفِ دَرِ عَيْنِ رَجَا))» (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲۶: ۲۱). خَشِيَّتِ بِهٖ اِنْدَازَهٗ مَعْرِفَتِ شَخْصِ دَارِنْدَهٗ اَنِ اسْتِ. عَالِمٍ دَرِ عَيْنِ رَجَا اَزِ خَدَا خَوْفِ دَارِدُ. وِي اَيَهٗ فَوْقِ رَا دَلِيْلِ بَرْتَرِي عَالِمِ بَرِ عَابِدِ دَانِسْتَهٗ وَ بَا اسْتِنَادِ بِهٖ اَيَهٗ: «أَنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ» (حجرات: ۱۳) می‌گوید که ارزش انسان نزد خداوند تابع تقوای اوست و تقوا به اندازه علم فرد است، بنابراین جایگاه ارزشی فرد نزد خداوند به اندازه علم اوست نه به اندازه عملش.

در نهایت وی شیوه شهودی را برای وصول به حق و فنای در او می‌پذیرد و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید تا سالک در این طریق پای نهد و به مقام فنا نرسد، هرگز آنچه را می‌جوید نخواهد یافت: «لمعان ينبوع نور اعظم جلال اقدس حق از مشرق» «أَفْمَنْ شَرَحَ اللَّهُ» چون طالع شود، نه حس ماند نه خیال؛ نه وهم نه عقل؛ نه طلب نه طالب؛ نه مطلوب موجود ماند و او بود که موجود بود و از این مقام تا چاشنی نکنی، نجویی و کلّ میسر لَمَّا خَلَقَ لَهُ» (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱).

## نتیجه‌گیری

از مطالب پیش گفته می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

۱. از نظر فخر الدین رازی وجود انسان کامل به‌عنوان راهنما، پیر یا مرشد که در اصطلاح عارفان معاصر یا پس از وی «انسان کامل» نامیده می‌شد، ضروری است، زیرا کمال و رستگاری دنیوی و اخروی دیگر انسان‌ها در گرو وجود چنین انسانی است.
۲. پیمودن طریق کمال در گرو انقلاب نفسانی و تبدیل نفس اماره به نفس مطمئنه است. این اصل به انجام دادن اموری و ترک اموری دیگر وابسته است که فخر در آثار خود به‌طور پراکنده متعرض برخی از آنها شده است.
۳. رازی کمال انسان را به کمال قوای نفس می‌داند؛ کمال قوه نظری را به علم و کمال قوه عملی را به عمل دانسته و تفکیک آن دو را از یکدیگر غیرممکن می‌شمارد.



انسان باید حق را لذاته و خیر را برای عمل به آن بشناسد. براساس سخن رازی، قوه نظری نفس نقش محوری در استکمال قوه عملی دارد.

۴. از نظر امام فخر بستر کمال، عمل به آموزه‌های شریعت و پای‌بندی به اخلاق و تلاش برای تهذیب نفس و تزکیه آن است. او دل‌خوشی به برهان‌ها و ادله عقلی را برای رسیدن به آرامش نفسانی، ناکارآمد و ناکافی می‌داند و می‌گوید انسان کامل در حوزه عرفان و تصوف نیز اسیر کلمات و کرامات نمی‌گردد، بلکه باید دل را در گرو صاحب‌دل قرار دهد و عرش الهی (قلب مؤمن) را در لوح جان محکم سازد تا با هر نسیمی از جای در نیاید. از دیدگاه ایشان، قلب «کامل» که متوجه حق گردید و دیده‌اش به جمال نور او روشن گشت، در طوفان سهمناک حوادث هرگز دچار مخمصه نمی‌شود.

۵. رازی امور روحانی را از نظر کمالات در یک درجه نمی‌داند و بر آن است که برخی فراتر و برخی فروترند؛ همچنان که در عالم امور روحانی، یک روح کاملی است که دیگران پیرو محض اویند، در عالم امور جسمانی نیز چنین است.

۶. ویژگی‌های شخص کامل از دیدگاه فخر همانند ویژگی‌هایی است که صوفیه برای قطب و شیعیان برای امام معصوم 7 برمی‌شمارند و همچنین دیدگاه ایشان تشابه زیادی به دیدگاه ابن عربی و شاگردان و پیروان مکتب عرفانی وی دارد.



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ابن سینا (بی تا)، الاشارات و التنبیہات (شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، مصر: دار المعارف.
۲. رازی، فخرالدین (بی تا)، شرح الاشارات و التنبیہات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (CD کتابخانه حکمت اسلامی مرکز نور).
۳. رازی، فخرالدین (۱۹۸۶ الف)، اساس التقدیس، تحقیق د. احمد حجازی السقا، القاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲)، اسرار التنزیل و أنوار التأویل، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت: دارالجمیل الطبعة الاولى.
۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الأربعین فی اصول الدین، مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ، (نسخه الکترونیکی، کتابخانه کلام اسلامی، مرکز نور).
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۳ق)، المباحث المشرقیہ فی علم الالہیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷)، المطالب العالیۃ من العلم الالہی، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶ج)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: مکتبۃ آیت اللہ المرعشی.
۱۱. رازی، فخرالدین، شہاب الدین سہروردی و دیگران (۱۳۸۳)، چہارده رسالہ، ترجمہ و تصحیح و مقدمہ و تراجم احوال: سیدمحمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۶)، لوامع البینات فی شرح الاسماء اللہ الحسنی و الصفات، القاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین، بیروت: منشورات الرضی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶ب. م)، لباب الاشارات و التنبیہات، احمد حجازی السقا، القاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ، الطبعة الاولى.
۱۵. زرکان، محمدصالح (۱۹۶۳)، فخرالدین رازی و آراؤہ الکلامیۃ و الفلسفیۃ، بیروت: دار الفکر.



نظر

شخص کامل از دیدگاه فخر رازی

۱۶. شریف، میان محمد (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الاصول من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۹۰۷)، فصوص الحکم (ضمیمه مجموعه رسائل)، مصر.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، آشنایی با علوم اسلامی (۲): کلام - عرفان، حکمت عملی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
20. Ayman Shihahch (2006), *The Teleological Ethics of Fakhr Al - Dina Al - Razi*, H.Daiber and D. pingree (ed.), volume Lxiv, Boston: Brill Leiden.
21. Chittick, C. William (2005), *the Sufi Doctrine of Rumi*, Fire word by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom Inc.



نظر  
صدرا

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶



## منشأ الزام‌های اخلاقی از نظر کریستین کرسگارد\*

\*\* حسین اترک

### چکیده

یکی از موضوعات فرا اخلاقی، بحث از منشأ الزام‌های اخلاقی است. مسئله این است که الزام‌های اخلاقی، یعنی باید‌ها و نیاید‌های اخلاقی از کجا ناشی می‌شوند؟ به باور کریستین کرسگارد، فیلسوف معاصر آمریکایی، منشأ الزام‌های اخلاقی هویت اخلاقی انسان و انسانیت انسان است. انسان به دلیل خودآگاهی‌اش به صرف میل به چیزی آن را انجام نمی‌دهد، بلکه از خود می‌پرسد که آیا درست است که مطابق میل خویش رفتار کنم؟ کرسگارد که همانند کانت به ارزش ذاتی انسانیت معتقد است، می‌گوید که دلایل ما برای انجام دادن چیزی را هویت و طبیعت ما مشخص می‌کند. هویت ما به عنوان انسان، زن یا مرد، عضوی از قوم یا نژاد، دین خاص یا طبقه اجتماعی خاص و ... الزام‌های نامشروطی را بر ما تحمیل می‌کنند. بنابراین، از نظر کرسگارد هویت ما به عنوان یک انسان منشأ هنجارها و الزام‌های اخلاقی ماست. نقض این الزام‌ها به معنای از دست دادن هویت ماست. انسانیت بخش مهم هویت ماست. به نظر می‌رسد افزون بر برخی اشکال‌ها بر نظریه اخلاقی کرسگارد، ایرادهای وارد بر نظریه اخلاقی کانت نیز بر آن وارد است؛ از جمله اینکه اصل انسانیت و هویت عملی انسانی نمی‌تواند همیشه به عنوان معیاری موفق در تشخیص فعل اخلاقی عمل کند.

### کلید واژه‌ها

کرسگارد، خودآگاهی، ذهن اندیشناک، هویت عملی، انسانیت.

\* این مقاله حاصل دوره فرصت مطالعاتی نویسنده (۲۰۱۵-۲۰۱۶) در دانشگاه هاروارد و ملاقات با پروفیسور کریستین کرسگارد است. بر خود لازم می‌دانم از ایشان به جهت فرصتی که در اختیار بنده گذاشتند کمال تشکر را داشته باشم.



یکی از موضوع‌های مهم فرا اخلاقی، تعیین منشأ الزام‌های اخلاقی است. مسئله این است که الزام‌های اخلاقی، یعنی بایدها و نبایدهای اخلاقی از کجا ناشی می‌شوند؟ چه کسی یا چه چیزی و چگونه این الزام‌ها را از انسان مطالبه می‌کند؟ چرا ما خود را تحت یک سری الزام‌ها و وظایف اخلاقی می‌یابیم؟ این مسئله چنان اهمیتی دارد که می‌توان ادعا کرد اساس هر نظریه اخلاقی را تشکیل می‌دهد، زیرا هر نظریه اخلاقی در بُعد فرا اخلاقی‌اش بر مبنای دیدگاهش در موضوع منشأ الزام‌های اخلاقی، جهات وجودشناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و حتی معناشناختی خود را مشخص می‌کند؛ برای مثال، نظریه احساس‌گرایی با طرح این ایده که منشأ الزام‌های اخلاقی احساسات و عواطف درونی هر شخص است، در بحث وجودشناسی، حقیقتی برای گزاره‌های اخلاقی و برای ابراز احساسات در قالب الفاظ و گزاره‌های اخلاقی قائل نیست؛ در بحث معرفت‌شناسی، راه معرفت به گزاره‌های اخلاقی را مطالعه احساسات و عواطف فردی می‌داند؛ در بحث روان‌شناسی عمل، احساسات شخصی را عامل انگیزش برای رفتار اخلاقی می‌داند و حتی در بحث معناشناسی، الفاظ اخلاقی را فاقد جنبه شناختی و تنها نشانه‌هایی برای بیان احساس همچون اصواتی مانند آه، آخ، هورا و ... می‌داند.

در موضوع منشأ الزام‌های اخلاقی، نظریه‌های متعددی در فلسفه اخلاق وجود دارد. افزون بر احساس‌گرایی، برخی نظریه‌پردازان الزام‌های اخلاقی را ناشی از جامعه و قرارداد‌های اجتماعی می‌دانند و برخی ناشی از دستور الهی و برخی دیگر ناشی از عقل. پروفیسور کریستین کرسگارد، فیلسوف معاصر و استاد دانشگاه هاروارد آمریکا، نظریه ابتکاری خاصی در این حوزه دارد که نظر اندیشمندان و فیلسوفان معاصر را به خود جلب کرده و بحث‌های زیادی درباره نظریه ایشان شده است. متأسفانه نظریه اخلاقی ایشان در ایران چندان مطرح نشده است و تنها دو مقاله در این زمینه موجود است که یکی ترجمه بخشی از کتاب خلق مملکت غایات<sup>۱</sup> اوست که به بحث سرچشمه



1. Creating the Kingdom of Ends.

ارزش از نظر ارسطو و کانت می‌پردازد که البته به هیچ وجه نوآوری‌های نظریه کرسگارد در حوزه الزام‌های اخلاقی و برساخت‌گرایی را در بر ندارد (نک: کرسگارد، ۱۳۷۹: ۹۵-۱۲۰). دیگری مقاله تألیفی با عنوان «خودمختاری از دیدگاه کریستین کرسگارد» است که به تبیین نظریه او در باب فاعلیت انسان و خودمختاری او می‌پردازد. این مقاله با توجه به موضوعش تنها به کتاب خودسازی: فاعلیت، هویت و یکپارچگی<sup>۱</sup> کرسگارد رجوع کرده و به کتاب‌های دیگر او از جمله منابع هنجارمندی<sup>۲</sup> که درباره منشأ الزام‌های اخلاقی است، نپرداخته است (نک: جلالی، ۱۳۹۵: ۷۱-۸۶). از این‌رو، این مقاله نخستین نوشتاری است که به زبان فارسی دیدگاه‌های ابتکاری کرسگارد در باب منشأ الزام‌های اخلاقی و بحث هنجارمندی اخلاق را بررسی می‌کند.

## ۱. برساخت‌گرایی کرسگارد

پیش از ورود به نظریه کرسگارد در باب منشأ الزام‌های اخلاقی، لازم است نمایی کلی از نظریه اخلاقی وی ارائه گردد تا جایگاه این بحث در چارچوب کلی نظریه‌اش برای خوانندگان روشن گردد. کرسگارد یک فیلسوف برساخت‌گرا (Constructivist) است. برساخت‌گرایی دیدگاهی است که جان رالز و سپس دیگرانی مانند تیم اسکنلون، کریستین کرسگارد، انورا آنیل، تامس هیل در مقام همکاران یا شاگردان او در دانشگاه هاروارد ارائه داده‌اند (Lenman and Shemer, 2012: 2). برساخت‌گرایی دیدگاهی فرا اخلاقی در باب حقیقت ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و چگونگی پیدایی آنهاست که می‌توان آن را حد وسط ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی اخلاقی دانست (نک: کرسگارد، ۱۳۷۹: ۹۵-۹۶؛ 2012: 226). برساخت‌گرایی برخلاف واقع‌گرایی، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را امور عینی و واقعی متعلق به جهان عینی نمی‌داند و برخلاف ذهنیت‌گرایی آنها را کاملاً امور ذهنی و درونی که انعکاس احساسات و عواطف شخصی یا نوعی



1. Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity.

2. The Sources of Normativity.



انسان باشد نیز نمی‌داند. برساخت‌گرایی از سویی مانند ذهنیت‌گرایی، حقیقت‌ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را به فاعل شناسا نسبت می‌دهد و آنها را ساخته‌انسان می‌داند و از سوی دیگر، مانند عینیت‌گرایی این ارزش‌ها و هنجارهای ساخته‌شده توسط انسان را ناشی از حقایق و ضرورت‌های عینی عملی می‌داند. طبق برخی تعریف‌ها از برساخت‌گرایی، این نظریه معتقد است حقایق هنجاری (و ارزشی) درباره آنچه که باید انجام بدهیم (یا ارزش‌پنداریم)، طی یک فرایند آرمانی (idealized process) از تأمل، انتخاب و توافق عقلی حاصل می‌شوند. به اعتقاد برساخت‌گرایی، اصول اخلاقی ما اصولی هستند که اگر همه فاعل‌های اخلاقی همانند ما در یک فرایند فرضی یا آرمانی از تأمل عقلی (rational deliberation) داخل شوند، با آنها موافقت یا آنها را تصدیق خواهند کرد. برساخت‌گرایی در پاسخ به این پرسش که آیا حقایق هنجاری وجود دارند و اگر وجود دارند چیستند، می‌گوید که حقایق هنجاری وجود دارند، ولی حقایقی مستقل از انسان و عمل او نیستند، بلکه این حقایق را عقل عملی در شرایطی خاص (مانند بی‌طرفی و قرار گرفتن پشت پرده جهل نسبت به منافع خود) می‌سازد (Bagnoli, 2011). در این مقاله، فرایند عقلی رسیدن به هنجارهای اخلاقی از نظر کرسگارد را تبیین خواهیم کرد.

به‌طور کلی می‌توان گفت کرسگارد اصول اخلاقی را راه‌حلی برای حل مسائل و رفتاری‌های عملی انسان می‌داند. از نظر او، بزرگ‌ترین دغدغه انسان اندیشناک این است که چه کاری را باید انجام دهد و به چه دلیل؟ اخلاق تلاش برای حل این مشکل است. ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی ارزش و بایستگی خود را از همین جا به دست می‌آورند که عقل انسانی بهترین و ضروری‌ترین کار در موقعیت اخلاقی خاص را چه می‌داند. وی در توجیه نیروی الزام‌گری و قدرت دستوری احکام اخلاقی می‌گوید:

اگر شما مشکلی را واقعی تشخیص دهید، [و آن را] مشکل خودتان بدانید؛ یعنی چیزی که باید آن را حل کنید و راه‌حلش را تنها یا بهترین راه‌حل تشخیص دهید، در آن صورت، اجرای آن راه‌حل بر شما لازم خواهد بود

نظریه اخلاقی کرسگارد تلاش در جهت حل مشکل اعمال فاعلیت انسان است. او با تمرکز بر روی اصل انسانیت کانت می‌کوشد این اصل بنیادین اخلاق را به نحو برساخت‌گرایانه، برگرفته از یک مشکل واقعی عملی در ارتباط با فاعلیت فاعل بداند؛ یعنی نیاز فاعل به دلیل برای اعمال فاعلیت خود و اینکه چرا فلان کار را انجام می‌دهد و فلان کار را نه. کرسگارد می‌خواهد نیروی دستوری اصول اخلاقی را با آشکارساختن نقش عملی این اصول در اعمال فاعلیت و در نهایت نقش آنها در هویت انسان به‌عنوان یک فاعل توجیه کند (FitzPatrick, 2005: 658-659).

## ۲. ضد واقع‌گرایی

کرسگارد مخالف واقع‌گرایی است. در نظر او، خوبی و دیگر اوصاف ارزشی، اوصافی واقعی از اشیا و درباره جهان نیستند، بلکه آنها بر اساس سرشت انسانی، احساسات و ملاحظات مرتبط با او و در یک کلام به این علت که برای او خوب هستند، خوب خوانده می‌شوند. برخلاف واقع‌گرایی که تصور می‌کند اشیا به‌دلیل اوصاف، ویژگی‌ها و مزیت‌های واقعی که در جهان دارند، خوب خوانده می‌شوند، کرسگارد معتقد است اشیا چنین اوصاف و صفات واقعی ندارند، بلکه آنها به‌سبب تجربه‌ها و حالات ذهنی ما، به‌سبب مزیت‌ها، کاربردها و فوایدی که برای اهداف و مقاصد ما دارند، دارای این اوصاف و ویژگی‌ها می‌گردند و سپس ما آنها را خوب می‌خوانیم؛ پس این اوصاف واقعی نیستند؛ یعنی اگر ما نبودیم یا این اهداف و مقاصد را نداشتیم یا اگر اهداف دیگری را برای خود تعریف می‌کردیم، ممکن بود این اشیا آن اوصاف و ویژگی‌ها را نداشتند و دیگر متصف به خوبی نمی‌شدند (Korsgaard, 1983: 187). وی ادعای خود درباره خوبی را چنین بیان می‌کند:

مهم نیست که فیلسوفان چقدر می‌خواهند بر این نکته تأکید کنند که ارزش یک چیز خوب باید ذاتی و غیرنسبی باشد. حقیقت این است که خوبی یک شی خوب به‌سبب چیزی است که برای ما انجام می‌دهد. (Ibid.).

پس از بیان این دو مبنای مهم درباره نظریه اخلاقی کرسگارد (یعنی برساخت‌گرایی





و ضدواقع‌گرایی)، روشی که کرسگارد برای تبیین منشأ الزام‌های اخلاقی می‌پیماید روشن می‌شود. کرسگارد قصد دارد هنجارمندی اصول اخلاقی، نیروی الزام‌گری آنها و نیز منشأ الزام‌های اخلاقی را نخست با بیان مشکل پیش‌روی انسان عاقل و اندیشناک به هنگام عمل (اینکه چه کنم؟) و یافتن راه‌چاره‌ای برای آن توجیه کند. فرایند عقلی حل این مشکل عملی، فرایند تبیین هنجارمندی اخلاقی و منشأ الزام‌های اخلاقی است.

### ۳. پرسش هنجاری

همان‌گونه که گذشت، پرسش اصلی در مسئله فرا اخلاقی منشأ الزام‌های اخلاقی این است که الزام‌های اخلاقی ما از کجا نشئت می‌گیرند؟ کرسگارد این پرسش را «پرسش هنجاری» (normative question) می‌نامد. پرسش هنجاری به این موضوع می‌پردازد که چه چیز اصول و هنجارهای اخلاقی را توجیه می‌کند؟ هنجارها و قوانین اخلاقی چگونه تأسیس می‌شوند؟ چه چیز اخلاق را هنجارمند، دارای قوانین، اصول و الزام‌ها می‌سازد؟ (Korsgaard, 1996: 9-10). پرسش هنجاری به اعتقاد کرسگارد یک پرسش اول شخص است که برای فاعل اخلاقی که می‌خواهد مطابق اخلاق رفتار کند پیش می‌آید. وقتی یک فیلسوف می‌خواهد به پرسش هنجاری پاسخ دهد، باید خود را در موضع فاعلی قرار دهد که اخلاق از او مطالبات و الزام‌هایی را طلب می‌کند. او از خود می‌پرسد آیا من به‌واقع باید این کارها را انجام دهم؟ چرا باید این چنین عمل کنم، مثلاً راست بگویم نه دروغ؟ پاسخ به این پرسش‌ها، پاسخ به پرسش هنجاری است (Ibid.: 16).

پرسش هنجاری، پرسش از قدرت دستوری و نیروی الزام‌کنندگی الزام‌های اخلاقی است؟ چرا الزام‌های اخلاقی از سلطه بیشتری نسبت به دیگر الزام‌ها مانند الزام‌های کاری، حرفه‌ای و اجتماعی برخوردارند؟ گویا این الزام‌ها از سنخ دیگری هستند و قدرت الزام‌گری قوی‌تری نسبت به بقیه الزام‌ها دارند. چرا ما خود را ملزم به راستگویی یا وفای به عهد می‌دانیم، حتی وقتی که می‌دانیم انجام دادن آنها به زیانمان است؟ به بیان برخی محققان، این پرسش در واقع همان پرسش سنتی درباره توجیه اخلاق، عقلانیت و استدلال‌پذیری آن است. چرا اعمالی مانند عدالت، راستگویی و وفاداری، اعمالی اخلاقی

و الزامی هستند، ولی در مقابل، ظلم، دروغگویی و خیانت اعمالی غیر اخلاقی و نادرست هستند؟ درستی، بایستگی و الزام از کجا ناشی می‌شود؟ (FitzPatrick, 2005: 653-654).

کرسگارد پیش از ارائه پاسخ به پرسش هنجاری، پاسخ برخی نظریه‌های اخلاقی به آن را مطرح می‌کند. نظریه امر الهی یا اراده‌گرایی (voluntarism) قدرت و سلطه الزام‌های اخلاقی را به امر کسی که قدرت قانون‌گذاری بر فاعل‌های اخلاقی دارد و می‌تواند برای آنها قانون وضع کند، نسبت می‌دهد. واقع‌گرایی اخلاقی این قدرت الزامی را به حقیقت و ماهیات ذاتاً هنجاری الزام‌های اخلاقی منسوب می‌کند. واقع‌گرا می‌کوشد با این استدلال که ارزش‌ها یا الزام‌های اخلاقی به‌واقع وجود دارند، هنجارمندی اخلاق را توجیه کند (Korsgaard, 1996: 18-19). نظریه سومی که کرسگارد بدان می‌پردازد، نظریه افرادی همچون هاجسون، هیوم، جان استوارت میل و برنارد ویلیامز است که ریشه اخلاق را طبیعت انسان می‌دانند. ما خود را موظف به رعایت اخلاق می‌دانیم؛ چون در احساسات و امیال ما ریشه دارد. برخلاف واقع‌گرا، برای طرفداران این دیدگاه مهم نیست که ثابت کنند حقایق اخلاقی درست و مطابق واقع هستند، بلکه مهم این است که نشان دهند اخلاق برای کمال زندگی اجتماعی و برای سعادت ما خوب است (Ibid.: 19, 91). نظریه چهارم، دیدگاه کانت و برساخت‌گرایان کانتی معاصر مانند جان رالز است که منبع هنجارهای اخلاقی را اراده خود فاعل می‌دانند. الزام‌های اخلاقی قوانین اراده خود فاعل هستند که بر او تحمیل می‌شوند (Ibid.: 19-20). نظریه کرسگارد نیز متعلق به دیدگاه چهارم است.

#### ۴. نظریه حاکمیت اندیشه

کرسگارد در یکی از سخنرانی‌هایش با عنوان «حاکمیت اندیشه» (The authority of reflection) به ارائه نظریه هنجاری خود می‌پردازد. وی اذعان می‌کند که بخش عمده نظریه‌اش الهام گرفته از کانت است، ولی اصلاحاتی ضروری در نظریه او انجام داده است.





## الف) مشکل هنجاری و ذهن اندیشناک انسان

کرسگارد در تبیین نظریه خود با ویژگی «خودآگاهی» (self-conscious) انسان شروع می‌کند. مراد وی از خودآگاهی نفس، تفکر و اندیشه نیست، بلکه ساختار ذهنی انسان است که تفکر و اندیشه را ممکن می‌سازد. ساختار اندیشناک ذهن انسان عامل خودآگاهی اوست. تفاوت انسان با حیوان در این است که ادراک‌های حیوان باورهای او و امیالش اراده او را تشکیل می‌دهند. حیوان وارد فعالیت‌های آگاهانه و شاید تفکر<sup>۱</sup> می‌شود، ولی هرگز از خود این فعالیت‌ها آگاه نیست و آنها را موضوع التفات قرار نمی‌دهد، ولی انسان این توانایی را دارد که توجه خویش را به خود ادراکات، امیال و فعالیت‌های ذهنی‌اش برگرداند و آنها را بررسی کند. در نتیجه، انسان به این فعالیت‌ها آگاهی دارد. این خودآگاهی است (Korsgaard, 1996: 92-93, 100; 2009: 19). حیوان وقتی به چیزی میل کند، آن را انجام می‌دهد، ولی انسان به دلیل ویژگی خودآگاهی و اندیشناکی‌اش ممکن است با تأمل در میل خویش و متعلق آن، بنا به دلایلی از انجام‌دادنش چشم پوشد (Korsgaard, 2009: 20). این ویژگی انسان را با یک مشکل مواجه می‌سازد و آن مشکل هنجاری است. ما گاه در درون خود میل شدیدی به چیزی می‌یابیم، ولی از خود می‌پرسیم آیا این میل می‌تواند دلیل انجام‌دادن آن باشد؟ ذهن اندیشناک انسان نمی‌تواند به صرف ادراک و میل به چیزی آن را انجام دهد، زیرا او برای انجام‌دادن کارهایش نیازمند دلیل و تأیید آن دلیل به‌عنوان دلیل درست است (Korsgaard, 1996: 92-93).

تامس نیگل در مقاله خود با عنوان «عمومیت و خود اندیشناک»<sup>۲</sup> ضمن طرح این پرسش که چرا خود اندیشناک انسان به جای اینکه ناظر منفعل باورها و اعمال خود غیراندیشناکش باشد، باید در مورد هر چیزی تصمیم بگیرد، با پاسخ کرسگارد موافق

۱. عبارت «و شاید تفکر» از نویسنده افزوده شد تا مقصود از اینکه می‌گوید: «کرسگارد خودآگاهی نفس تفکر و اندیشه نیست، بلکه ساختار ذهنی انسان است»، روشن گردد. حیوان حتی اگر به مرتبه تفکر هم برسد، به مرتبه خودآگاهی و تأمل در ساختار ذهنی خود نمی‌رسد، ولی انسان این توان را دارد.

2. Universality and the reflective self



است که خود اندیشناک نمی تواند تماشاگر محض باشد، زیرا خود اندیشناک چیزی غیر از خود شخص فاعل و باورگر نیست. شخص ممکن است به هنگام تصمیم برای رفتاری، نخست بر اساس ادراک، میل یا انگیزه غیرمتملانه خود شروع کند، ولی سپس به دلیل خودآگاهی و تأمل در رفتار خود در آن تجدید نظر نماید. هر فعلی که از انسان سر می زند، با تأیید یا عدم تأیید خود اندیشناک و متأمل انسان است (Nagel, 1996: 201).

کرسگارد در اینجا نیز بیان خود از مشکل هنجاری را تعبیر دیگری از بیان کانت از مشکل اراده انسان و آزادی اراده اعلام می کند. وی بر اساس تفسیر برساخت گرایانه خود از کانت، نظریه اخلاقی او را پاسخی به یافتن مشکل اراده آزاد انسان می داند (Korsgaard, 1996: 94; 2008: 322).

## ب) دلیل عملی و پاسخ کانت

کرسگارد از «دلیل» به موفقیت اندیشناکی (reflective success) تعبیر می کند؛ یعنی اگر ما برای مشکل هنجاری خود به دلیلی درست برسیم، در اندیشه و ویژگی اندیشناکی خود موفق بوده ایم. به نظر کرسگارد چون مشکل هنجاری از ذهن اندیشناک انسان ناشی می شود، راه حل مشکل نیز از خود آن چاره اندیشی می شود. اگر تصمیم بگیریم که میل به چیزی می تواند دلیلی برای انجام دادن آن باشد، در واقع بر اساس اندیشه خود تصمیم گرفته ایم که این میل را تصدیق و تأیید کنیم، ولی مشکل این است که چگونه می توان چنین تصمیمی گرفت؟ آیا این به معنای تأیید ادعای ذهنیت گرایان و احساس گرایان نیست که میل را ذاتاً امری هنجاری می دانند؟ در آن صورت، ما باید خود را در مقابل تمام برهان های واقع گرایی ببینیم. کرسگارد که مخالف ذهنیت گرایی است، معتقد است میل هنجارمندی خود را از چیز دیگر به ارث می برد؟ لذا باید در پی آن منبع اصلی باشیم (Korsgaard, 1996: 97).

او نخست پاسخ کانت به این مشکل را بیان می کند، زیرا کانت نیز مخالف تصمیم گیری و عمل بر اساس میل است و منتقد نظام های اخلاقی مبتنی بر اصول تجربی درونی است (نک: اترک، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۱۱). از نظر کانت منبع اصلی هنجارهای اخلاقی اراده





آزاد انسان، فارغ از تأثیر امیال است. اراده آزاد یک علت عقلانی است که بدون تعیین یافتن از علل خارجی تأثیر می‌گذارد. اراده علت قریب عمل انسان است، ولی انسان بدون دلیل چیزی را اراده نمی‌کند؛ پس اراده برای انجام دادن کاری نیازمند دلیل است. از آنجا که دلایل انجام دادن کارها از اصول کلی اخذ می‌شوند، پس اراده آزاد باید اصلی عملی برای خود داشته باشد؛ اما اراده چون آزاد است، هیچ قانون یا اصلی نمی‌تواند از بیرون بر آن تحمیل شود.

بنابراین، اراده باید برای خود قانون وضع کند. اما کدام قانون؟ کرسگارد از کانت نقل می‌کند که مشکل پیش‌روی اراده آزاد این است که اراده باید قانونی داشته باشد، اما چون اراده آزاد است، آن قانون باید قانون خودش باشد و چیزی نباید معین کند که محتوای آن قانون چه باید باشد. بنابراین، تمام آنچه که باقی می‌ماند، صورت قانون است؛ یعنی آن قانون تنها باید قانون باشد. در نتیجه، محتوای آن قانون این می‌شود که صورت قانون داشته باشد؛ یعنی کلی و عام باشد. حال اگر محتوای صورت اول امر مطلق کانت، یعنی قانون عام یا اصل تعمیم‌پذیری را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که او در پی این است که همیشه چنان عمل کنیم که بتوانیم اراده کنیم قاعده عملی ما قانون عام در جهان گردد (Korsgaard, 1996: 98؛ کانت، ۱۳۶۹: ۲۷).

### ج) هویت عملی

کرسگارد پس از بیان پاسخ کانت به مشکل هنجاری، به تبیین پاسخ خود می‌پردازد که طرح مفهوم «هویت عملی» (practical identity) است. وی به‌عنوان راه حل مسئله بیان می‌کند که الزام‌های ما ناشی از هویت ماست؛ ناشی از چیزی است که هویت ما به آن امر یا از آن نهی می‌کند. دلایل ما برای انجام دادن چیزی را هویت و طبیعت ما مشخص می‌کند. هویت ما را انسان بودن، زن یا مرد بودن، عضوی از قوم، نژاد یا دین خاصی بودن، عضوی از یک طبقه اجتماعی، دارای حرفه و شغل خاص بودن، دوستان و دوستان ما تشکیل می‌دهد. در بسیاری جوامع، شجاعت فضیلت ویژه مردان به دلیل

هویت ذکوری آنها تعریف می‌شود. وظایف به‌روشنی ارتباط مستقیمی با نقش اجتماعی افراد دارند. یک روان‌شناس اعتماد بیمار خود را نقض نمی‌کند. کرسگارد چنین هویتی را که منشأ الزام‌ها و وظایف است، «هویت عملی» می‌نامد (Korsgaard, 1996: 100-101). تصور ما از هویت عملی مان انتخاب‌ها و اعمال ما را تدبیر می‌کند (Korsgaard, 2009: 20). ارزش قائل شدن برای هویت خود به‌عنوان فردی خاص مثلاً معلم یا پزشک، ارزش قائل شدن برای انجام دادن برخی اعمال متناسب با آن هویت و ترک برخی اعمال متضاد با آن است. اگر شما دوست یک نفر هستید، سهمیم کردن او در غذای خود، به همراه او برای خرید رفتن و گرفتن هدیه برایش اعمالی ارزشمند از نظر شما خواهند بود (Ibid.). پس می‌توان نتیجه گرفت از نظر کرسگارد الزام‌ها، فضایل و ارزش‌ها را هویت‌های ما مشخص می‌کنند.

در نظر او، هویت عملی تصمیم‌گیری در مورد نوع علیت ما در جهان است. وقتی انسان تصمیم می‌گیرد که کاری را انجام دهد، در واقع تصمیم می‌گیرد که چه آثاری را از خود در جهان ایجاد کند. در نتیجه تصمیم‌گیری برای انجام دادن فعلی، تصمیم‌گیری برای نوعی علیت و اثرگذاری در جهان و نیز تصمیم‌گیری در مورد هویت خود و «اینکه من کیستم» است (Ibid.: 19).

وی با تبیین کلام کانت در باب انگیزش اخلاقی می‌گوید که به باور کانت هر عمل عقلانی دربردارنده دو چیز است: محرک و اصل عملی (Ibid.: 22) و به بیان دیگر، مبدأ شوق و قاعده رفتار (کانت، ۱۳۸۸: ۶۰). محرک، چیزی است که یک عمل را در ذهن تو شایسته و مناسب نشان می‌دهد و اصل دلیل درستی انجام عمل است؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند آیا در واقع آن عمل باید انجام بشود یا نه؛ برای مثال، فرض کنید که به دوستانتان قول داده‌اید که در نخستین روز آفتابی برای کمک به او در نقاشی کردن خانه‌اش بروید، ولی از طرفی هم تمایل دارید که در آن روز در کنار ساحل آفتاب بگیرید. بر اساس نظریه اخلاقی کانت در اینجا میل به آفتاب گرفتن محرک شما برای انجام دادن قاعده عملی است؛ یعنی آفتاب گرفتن کنار ساحل. امر مطلق اصل عمل





شماست. ماکزیم<sup>۱</sup> خود را در اصل امر مطلق قرار می‌دهید و می‌بینید که تعمیم‌پذیر نیست؛ یعنی نمی‌توانید اراده کنید که همه انسان‌ها وقتی قولی برای کمک کردن دیگران داده‌اند، قول خود را فراموش کنند و به میل آفتاب گرفتن خود پردازند. بنابراین، این ماکزیم شما با اصل امر مطلق رد می‌شود و شما باید به قولی که به دوستان داده‌اید عمل کنید. اما به نظر کانت محرک شما در این رفتار اخلاقی احترام به قانون است؛ به بیان دیگر، این تفکر که شما ملزم به وفای به عهد خویش هستید، می‌تواند عامل انگیزش برای وفای به عهد باشد. یکی از محرک‌ها و انگیزه‌های فاعل اخلاقی تعلیم دیده عمل بر اساس احترام به قانون است (Korsgaard, 2009: 22).

کرسگارد پس از تبیین این دیدگاه کانتی می‌گوید که به اعتقاد من هویت‌های عملی دقیقاً به این شیوه، انتخاب‌های ما را هدایت می‌کنند. آنها منبع تحریک و انگیزش ما هستند که بر اساس آنها ما اعمالی را ترک یا انجام می‌دهیم. بنابراین، از نظر کرسگارد این دو جمله ساختار واحدی دارند: «من این کار را نمی‌توانم انجام دهم؛ چون نادرست است» و «من این کار را نمی‌توانم انجام دهم؛ چون مادرش هستم». جمله اول، محرک ترک فعل را بر اساس نظر کانت، احترام به قانون اخلاقی قرار داده است و جمله دوم بر اساس نظریه کرسگارد، هویت مادر بودن. بنابراین، به نظر او هویت ما به عنوان موجودات انسانی و عاقل ریشه اخلاق و منشأ الزام‌های اخلاقی است (Korsgaard, 2009: 22).

بنابر آنچه تا اینجا گفتیم از نظر کرسگارد خودآگاهی و ساختار اندیشناک ذهن انسان او را وادار می‌کند تا در اعمال و رفتار خود بر اساس دلیل عمل کند. دلایل ما برای انجام دادن کارها را هویت ما مشخص می‌کند. بنابراین، ذهن اندیشناک ما، ما را وادار می‌دارد تا هویت خودمان را بر اساس قانون یا اصلی که بر تمام انتخاب‌ها و اعمالمان سایه می‌فکند، مشخص و معین سازیم. «او شما را ملزم می‌سازد تا قانونی برای خودتان

۱. Maxim اصطلاحی است که کانت در مقابل قانون اخلاقی (law) به کار می‌برد. ماکزیم یک اصل یا قاعده عملی ذهنی و شخصی است، ولی قانون یک اصل عینی و همگانی است (برای توضیح بیشتر نک: اترک، ۱۳۹۲: ۸۰-۸۲).

باشید و این منبع هنجارمندی است» (Korsgaard, 1996: 103-104). کرسگارد بار دیگر به وام‌داری نظریه‌اش از کانت تصریح می‌کند و می‌گوید: «پس این استدلال [من] نشان داد که آنچه کانت گفته درست است: خودمختاری ما منبع الزام است» (Ibid.: 104).

وی در ادامه با وام گرفتن دو اصطلاح «قدرت» (power) و «حاکمیت» (authority) از جوزف باتلر کلام خود را در باب منشأ الزام کامل می‌کند که ما همیشه آن چیزی را که انجام‌دادنش را بر اساس تأمل و اندیشه درست تشخیص داده‌ایم انجام نمی‌دهیم. اندیشه قدرتی تخلف‌ناپذیر و مقاومت‌ناپذیر بر ما ندارد. تأمل و اندیشه تنها به ما می‌گوید که این چیزی است که باید انجام شود و برای انجامش دلیل وجود دارد. حال اگر ما از دستور اندیشه تخلف کنیم، دچار پشیمانی، احساس گناه و توبه می‌شویم. بنابراین، به کمک اصطلاح‌های باتلر می‌توان گفت که ذهن اندیشناک ما بر ما و رفتارهایمان حاکمیت دارد، نه قدرت. «بنابراین، حاکمیت [اندیشه] منبع الزام است»؛ «این حاکمیت ذهن و اراده توست» (Ibid.). «در واقع ما به خودمان دستور می‌دهیم تا آنچه را که ایده خوبی برای انجام‌دادن یافته‌ایم، انجام دهیم» (Ibid.: 105).

در بخش بعد درباره قانونی بحث خواهیم کرد که کرسگارد گفت ذهن اندیشناک وامی‌دارد تا هویت خودمان را بر اساس آن مشخص و معین سازیم؛ به بیان دیگر، این کدام ایده خوبی است که ما برای انجام‌دادن خود را به آن دستور می‌دهیم؟

## د) یکپارچگی فاعلی

پیش از پرداختن به قانون اخلاقی از نظر کرسگارد، مفهوم دیگری درباره هویت عملی انسان، یعنی مفهوم «یکپارچگی» (integrity) را بررسی می‌کنیم. وی پس از بیان اینکه هویت‌های عملی ما منبع دلایل ما برای انجام یا ترک فعلی هستند و الزام‌های ما از آنها ناشی می‌شود، این نکته را بررسی می‌کند که چگونه می‌توان به هویت‌های خاص و متکثر خود مانند معلم‌بودن، مادر‌بودن، دین‌داربودن و غیره وحدت بخشید. وی در اینجا وظیفه یکپارچه‌سازی و اتحادبخشی به هویت را مطرح می‌کند (Korsgaard, 2009: 22). یکپارچگی شخصی، یعنی وحدت، و آنچه یک شیء را فرد واحد و شخص را هویت





واحد می‌سازد. کرسگارد با تغییر جزئی معنای لغوی این واژه، یکپارچگی را به معنای کسی که با معیارهای خود زندگی می‌کند تعریف می‌کند، زیرا زندگی بر اساس قواعد و معیارهای خود، چیزی است که یک فرد را شخص واحد و یکتا می‌سازد.

بنابراین، از نظر کرسگارد تصورات و ادراکات ما از خودمان بسیار مهم هستند، زیرا الزام‌های نامشروطی را به ما می‌دهند. نقض این الزام‌ها به معنای از دست دادن هویت و یکپارچگی شخصی خویشتن و از دست دادن آن چیزی است که هستیم. وقتی چنین است که انجام عملی، بخش بنیادینی از هویت فردی شخص را تخریب می‌کند، پس الزام به انجام ندادن آن عمل، یک الزام نامشروط خواهد بود.<sup>۱</sup> از این رو، کرسگارد می‌گوید که دلایل عملی از «تأیید اندیشمندانه» (reflective endorsement) و الزام‌ها از «طرد اندیشمندانه» (reflective rejection) ناشی می‌شوند؛ به بیان دیگر، وظایف ایجابی که در آن فاعل فعلی را انجام می‌دهد، نیازمند دلیلی عملی است که عقل با تأمل و اندیشه انجام دادن آن را تأیید می‌کند و وظایف سلبی که در آن فاعل فعلی را ترک می‌کند، نیازمند دلیلی عملی است که عقل با تأمل خود انجام آن را طرد و رد می‌کند (Korsgaard, 1996: 101-102). بنابراین، بار دیگر پای قانونی به میان می‌آید که افراد باید بر اساس آن هویت خود را یکپارچه سازند؛ قانونی که خود آن را برای خود وضع می‌کنند؛ قانون خودمختاری.

### ه) قانون اخلاقی: امر مطلق

گفتیم که کرسگارد بر اساس نظریه حاکمیت اندیشه معتقد شد که ذهن اندیشناک و اراده خودآگاه ما به ما دستور می‌دهد تا آنچه را که ایده خوبی برای انجام دادن یافته‌ایم انجام دهیم. حال پرسش این است که ایده خوب چیست؟ ذهن ما از کجا تشخیص می‌دهد چیزی برای انجام دادن خوب یا بد است؟ در اینجا ما به پرسش از قانون و قاعده اخلاقی می‌رسیم. ما چگونه علم می‌یابیم که ایده خوب چیست یا چه چیز باید قانون باشد؟

۱. کرسگارد در اینجا به تقسیم‌بندی کانت از وظایف اخلاقی به کامل و ناقص و مشروط و نامشروط اشاره دارد.

کرسگارد نخست پاسخ کانت به این پرسش و سپس پاسخ خود را که بیان متفاوتی است بیان می‌کند. پاسخ کانت قانون امر مطلق یا اصل تعمیم‌پذیری بود. کانت می‌گفت که ما با توجه به صورت ماکزیم‌ها و قواعد عملی مان و اینکه آیا آنها بدون تناقض در اراده قابل تعمیم به همگان هستند یا نه، می‌فهمیم که یک ماکزیم و قاعده عملی می‌تواند قانون شود یا نه؛ می‌تواند به‌عنوان ایده خوب اخذ شود یا نه (اترک، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۷).

پاسخ کرسگارد بیانی متفاوت است. او اصل تعمیم‌پذیری کانت را می‌پذیرد و تنها در مورد صورت قانون و نحوه اراده یک ماکزیم به‌عنوان قانون توضیح بیشتری می‌دهد. به باور کرسگارد هر ماکزیم و قاعده عملی از دو بخش تشکیل شده است: عمل و غایت. چگونگی مرتب‌ساختن این دو بخش، در واقع همان صورت ماکزیم است. خوبی یک ماکزیم در ماده (matter) آن نهفته نیست، بلکه در صورت (form) آن است. البته صورت تنها مرتب‌سازی آن دو بخش به هر نحو ممکن نیست، بلکه مرتب‌سازی کارکردی (functional arrangement) آنهاست؛ یعنی به‌گونه‌ای آن بخش‌ها مرتب شوند که شیء بتواند کارکرد اصلی‌اش را به بهترین نحو انجام دهد؛ برای مثال، یک خانه وقتی خانه است که اجزای آن (دیوارها، سقف و ...) به نحوی ترکیب شوند که غایت و هدف خانه که محافظت از هوای بیرون است، محقق شود. بنابراین، باید سقف بر بالای چهار دیوار چسبیده به هم قرار گیرند، نه در کنار یا زیر آنها (Korsgaard, 1996: 107-108).

بنابراین از نظر کرسگارد «اگر عمل و هدف آن به نحوی با یکدیگر مرتبط شوند که ماکزیم و قاعده عملی حاصل از آنها بتواند به‌عنوان یک قانون اراده شود، آن ماکزیم خوب خواهد بود» (Ibid.: 108). یک ماکزیم خوب بر حسب ساختار درونی‌اش (چگونگی پیوند عمل و غایت) خوب است و هویتی ذاتاً هنجاری دارد. از این‌رو، وی واقع‌گرایی را تا حدودی درست می‌داند که هنجارمندی الزام‌های اخلاقی را به ویژگی‌های ذاتی و واقعی در جهان باز می‌گرداند، زیرا وقتی ما با انگیزه‌ای برای انجام دادن عملی مواجه می‌شویم که خود را به‌عنوان دلیلی برای انجام آن به ما نشان می‌دهد، به دقت در آن انگیزه تأمل می‌کنیم تا ببینیم به‌واقع یک دلیل است و می‌تواند به‌عنوان دلیلی درست برای آن عمل اخذ گردد. اما آنچه در مورد واقع‌گرایی نادرست





است آنکه تصور کنیم این تأمل بر روی دلیل بودن یک انگیزه برای عمل، یک آزمایش شهودی یا تلاش برای کشف امری در عالم خارج است. آزمون تعیین دلیل شونده‌گی یک انگیزه این است که آیا ما می‌توانیم عمل بر اساس آن انگیزه را به‌عنوان یک قانون اراده کنیم؟ بنابراین، این یک آزمون تأییدی است (Ibid.).

آزمون تأییدی کرسگارد را می‌توان در مقابل یا بیان دیگری از آزمون تناقض کانت دانست. از نظر کانت، اگر بتوان بدون تناقض در اراده، تعمیم یک ماکزیم و قاعده عملی را اراده کرد، آن ماکزیم می‌تواند به قانون اخلاقی تبدیل گردد (نک: اترک، ۱۳۹۲: ۱۶۶؛ Rohlf, 2009: 508). از نظر کرسگارد امر مطلق همان قانونی است که باعث وحدت بخشی به هویت خود به‌عنوان فاعل واحد مقتضی خواهد بود. انسان اندیشناک خردمند برای ایجاد وحدت و یکپارچگی در هویت شخصی خود همواره بر اساس این قانون عمل می‌کند؛ قانونی که خود برای خود وضع کرده است. در غیر این صورت، او موجودی متکثر و متشتت به سبب توده‌ای از شهوت‌ها و امیال خواهد بود که از درون او را کنترل می‌کنند. بنابراین، فاعل عاقل باید بر اساس قانون عام عمل کند تا از این طریق، وظیفه خودسازی به‌عنوان فاعل را انجام دهد. این قانون عام از شما می‌خواهد همیشه چنان عمل کنید که هر موجود عاقلی بتواند مطابق آن عمل کند (Korsgaard, 2009: 212-214).

### و) انسانیت منبع ارزش‌ها و هنجارها

اصل دیگری که کرسگارد از کانت وام می‌گیرد، اصل انسانیت یا اصل غایات (Principle of Ends) است. کرسگارد همانند کانت به ارزش ذاتی انسان معتقد است و آن را منشأ الزام‌های اخلاقی می‌داند. او منبع هنجارمندی را انسانیت انسان بیان می‌کند و برای اثبات ارزشمندی انسانیت از امکان عمل عقلانی بهره می‌گیرد. استدلال او این است که ما به‌وجدان شاهدیم که عمل عقلانی در رفتارهای انسانی وجود دارد. وجود و تحقق یک چیز قوی‌ترین دلیل بر امکان آن است. پس ما می‌دانیم که عمل عقلانی ممکن است. اما پرسش مهم این است که عمل عقلانی چگونه ممکن شده است؟ از نظر او، عمل عقلانی تنها وقتی ممکن است که انسان‌ها انسانیت خود را ارزشمند ببینند.



استدلال وی برای اثبات ارزشمندی انسان چنین است: «اما ما انسان هستیم و ما خود را ارزشمند می‌یابیم. بنابراین، ما ارزشمند هستیم» (Korsgaard, 1996: 123-124).

در توضیح نظر کرسگارد می‌توان گفت که انسان به‌عنوان موجود عاقل که تعقل و اندیشه بخشی از ماهیت او را تشکیل می‌دهد، اگر بخواهد به مقتضای ماهیت انسانی خود عمل کند، نیازمند آن است که اعمال او همه بر اساس دلایل درست انجام پذیرفته باشد. بدین ترتیب، عمل عقلانی مبتنی بر دلیل، از انسان صادر می‌شود. اما همه اینها مبتنی بر آن است که انسان از آغاز به‌عنوان موجود عاقل، ارزشمند تلقی شود، زیرا اگر انسان و انسانیت که عقلانیت جزو ماهیتش و بلکه تمام ماهیتش است، ارزشمند دانسته نشود، دیگر برای التزام به مقتضای ماهیت او و عمل بر اساس دلیل عقلانی نیازی نخواهد بود.

برخی از شارحان، استدلال کرسگارد بر ارزش انسانی را بر اساس تفسیر اصل غایات کانت این‌گونه توضیح می‌دهند که چون ما موجوداتی اهل تأمل و اندیشه هستیم، کارکرد عملی ما ذاتاً مبتنی بر دلیل است؛ یعنی بر اساس دلایل عقلی عملی را انجام می‌دهیم، ولی ما تنها زمانی می‌توانیم بر اساس دلایل عمل کنیم که ملاحظاتی در باب دلایل به‌واقع خوب برای عمل کردن داشته باشیم. البته شناخت دلایل به‌واقع خوب مستلزم شناخت غایات به‌واقع خوب است. اما برای اینکه غایاتی را به‌واقع خوب لحاظ کنیم، باید خودمان را بر اساس ماهیت عقلی‌مان در اعطای ارزش به موضوعاتی که برمی‌گزینیم و غایاتی که در نظر می‌گیریم قادر باشیم. تنها راه برای ما جهت داشتن قابلیت اعطای ارزش، موجود ارزشمند نامشروط بودن به‌عنوان فاعل‌های عاقل است. بنابراین، برای اینکه در عمل کار انجام بدهیم، باید خودمان را به‌عنوان موجوداتی عاقل دارای ارزش نامشروط در نظر بگیریم. این نحوه استدلال و فهم کرسگارد بر ادعای کانت مبتنی است (Watkins and Fitzpatrick, 2002: 359).

بنابراین به اعتقاد کرسگارد ارزش گذاشتن به خود به‌عنوان انسان، هویت اخلاقی ما را تشکیل می‌دهد. البته ارزش‌گذاری به انسانیت در خود مستلزم ارزش‌گذاری به انسانیت دیگران نیز هست و الزام‌هایی را برای ما ایجاد می‌کند. از این‌رو، به باور





کرسگارد اگر این را بپذیرد، هویت ما به عنوان موجوداتی اخلاقی - به عنوان افرادی که به خودشان به عنوان انسان ارزش می گذارند - پشتیبان هویت های عملی جزئی تر ماست (Korsgaard, 1996: 121).

کرسگارد در اینجا نیز اعتراف می کند که دیدگاهش بیان دیگری از اصل انسانیت کانت است. به باور کانت وقتی ما چیزی را انتخاب می کنیم، باید موضوع آن را خوب لحاظ کنیم. ما به عنوان انسان باید امیال و علایق خود را تأیید کنیم پیش از اینکه بر اساس آنها عمل کنیم. کانت می پرسد چه چیز باعث می شود که این موضوعها خوب شوند؟ پاسخ او نفی نوعی از واقع گرایی است که خوبی را در خود وصفی عینی و واقعی در این موضوعها می داند. از نظر او، شرایط فیزیولوژیکی، روان شناختی و اجتماعی در امیال و علایق ما دخیل هستند. به عقیده کرسگارد، کانت معتقد است ارزش موضوعها به خاطر خود ماست. اشیا مهم هستند؛ چون برای ما و نسبت به ما مهم هستند. بنابراین، ارزش انسانیت به طور ضمنی در هر انتخاب انسانی وجود دارد. از این رو، اگر دلیلی برای اعمال انسان وجود داشته باشد، آن خود انسان است. بنابراین، انسانیت به عنوان منبع تمام دلایل و ارزشها باید برای خودش ارزشمند باشد (Ibid.: 122)؛ مقایسه کنید با: کانت، ۱۳۶۹: ۷۲.<sup>۱</sup>

خود کرسگارد آگاه است که در استدلالش برای اثبات ارزشمندی ذاتی انسان اشکالی وجود دارد و آن اینکه چگونه می توان از ارزشمند دانستن خودمان نتیجه گرفت که انسان ارزشمند است. وی در پاسخ به این اشکال، از استدلال جان استوارت میل بهره می گیرد. میل (Mill) در اثبات هنجارمندی سودگرایی می گوید: «اگر سودگرایانی موجود باشند، آنها اخلاق خود را هنجاری خواهند یافت و ما را خواهند خواست که فکر کنیم. بنابراین، سودگرایی هنجاری است. کرسگارد می گوید که این استدلال میل موفق نیست، زیرا همه انسانها سودگرا نیستند یا چه بسا خود را سودگرا نمی دانند، ولی

۱. کرسگارد تفسیر خاصی از نظریه اخلاقی کانت دارد که بر اساس آن او را یک فیلسوف غیرواقع گرا می داند. این تفسیر وی و دلایلی که به آنها استناد کرده، به ویژه اصل خودآیین کانت، مورد انتقاد برخی دیگر از شارحان کانت است (نک: اترک، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۸).

اصل استدلال موفق است؛ چون همه ما انسان هستیم و انسان بودن خود را تصدیق می‌کنیم. بنابراین، چون همه ما انسان هستیم و انسانیت را ارزشمند می‌دانیم، در نتیجه انسانیت ارزشمند است (Korsgaard, 1996: 124).

البته نباید تصور شود که کرسگارد در پی اثبات ارزش انسان به‌عنوان امر متافیزیکی و واقعی است. از آنجا که او ضدواقع‌گرا است و به‌طور کلی ارزش‌ها را امور واقعی در جهان خارج نمی‌داند، بنابراین نمی‌خواهد اثبات کند که انسان یک موجود ارزشمند در جهان واقع است، بلکه تنها می‌خواهد بگوید ما چون انسانیم، پس باید خود را ارزشمند بدانیم و به خود ارزش دهیم. وی در کتاب خلق مملکت غایات در پاسخ به این پرسش که «آیا کانت چنین می‌اندیشد یا پیروان کانت باید چنین بیندیشند که انسان‌ها تنها ارزش نامشروط یا ذاتی دارند یا اینکه این ما هستیم که باید ارزش را به خودمان اعطا کنیم؟» از دیدگاه دوم حمایت می‌کند و این سخن را نادرست می‌داند که ارزش اشخاص یک واقعیت متافیزیکی باشد (Korsgaard, 1996b: 407).

بنابراین، به نظر نمی‌رسد این اشکال بر استدلال کرسگارد وارد باشد که خلطی میان مقام پدیدارشناسی و وجودشناسی در آن صورت گرفته است. اینکه ما همه انسانیم و انسانیت خود را ارزشمند می‌دانیم، به مقام پدیدارشناسی مربوط است و از این نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان در مقام هستی و واقع نیز ارزشمند است، زیرا کرسگارد می‌تواند بگوید برای هدف من که یافتن منبع هنجارمندی قوانین اخلاقی برای انسان است، ارزشمندی پدیدارشناختی انسان کفایت می‌کند و به اثبات ارزشمندی وجودشناختی او در عالم واقع نیازی نیست؛ به این معنا که ما کاری نداریم انسان در واقع موجودی ارزشمند است یا نه، ولی ارزشمند دانستن انسانیت می‌تواند منشأ توجیه الزام‌های اخلاقی ما باشد. کرسگارد نه تنها به ارزشمندی ذاتی انسانیت معتقد است، بلکه ارزشمندی هر چیز دیگر را در گرو ارزشمندی انسان می‌داند. وی در بخشی از کتاب خود می‌گوید:

شما باید به انسانیت خود ارزش بگذارید اگر می‌خواهید هر چیز دیگری را دارای ارزش بدانید. ... از آنجا که شما انسان هستید، باید چیزی را به‌عنوان امر هنجاری [و دستوری] اخذ کنید؛ یعنی درکی از هویت عملی شما باید برای شما



هنجاری باشد. اگر شما هیچ درکی از هویت عملی تان نداشته باشید، دیگر دلیلی برای عمل نخواهید داشت و چون آگاهی شما اندیشناک است، پس هرگز نخواهید توانست عمل کنید، زیرا نمی‌توانید بدون دلیل عمل کنید و انسانیت شما منبع دلایل شماست. شما باید به انسانیت خود ارزش بگذارید اگر می‌خواهید همیشه عمل کنید (Korsgaard, 1996: 122-123).

### ز) هنجارمندی اصول اخلاقی

کرسگارد در گام آخر به توجیه هنجارمندی الزام‌های اخلاقی می‌پردازد. وی برهان خویش را یک برهان استعلایی می‌خواند. او قصد داشت در نظریه‌اش نشان دهد که اگر شما چیزی را ارزشمند می‌دانید یا اگر وجود هرگونه دلیل عملی را تصدیق می‌کنید، باید پیش‌تر انسانیت خودتان را به‌عنوان غایتی در ذات خود دارای ارزش بدانید، به بیان دیگر، اگر شما به داشتن هرگونه هویت عملی برای خود معتقد هستید، باید تصدیق بکنید که هویت اخلاقی نیز دارید. هویت انسانی شامل هویت عملی اخلاقی نیز هست. چنین هویتی مانند هویت‌های دیگر الزام‌هایی را بر انسان تحمیل می‌کند. بنابراین، کرسگارد با این استدلال می‌خواهد ثابت کند که هر فاعل اندیشناکی می‌تواند تصدیق کند که دارای الزام‌های اخلاقی است. به نظر او، آنچه الزام اخلاقی را خاص می‌سازد این است که این الزام‌ها از نوعی هویت، یعنی هویت انسانی به‌عنوان یک موجود اندیشناک سرچشمه می‌گیرند که نمی‌توان انکارش کرد، مگر اینکه انسانیت، اندیشناکی و هنجارمندی عملی (یعنی عمل بر اساس دلایل) همه انکار شوند. در نتیجه، اصول اخلاقی ما هنجارمندی خود را بر هنجارمندی هویت انسانی ما مبتنی ساخته‌اند (Korsgaard, 1996: 125).

کرسگارد در تبیینی دیگر و در پاسخ به این پرسش هنجاری که چرا اصول عقل عملی در حق ما هنجاری هستند، قیاس مرکبی به این ترتیب به کار می‌برد: ۱. ضرورت عمل کردن محمضه‌ای است که ما در آن گرفتاریم؛ به این معنا که همیشه ناچاریم به نحوی عمل کنیم؛ ۲. ضرورت عمل کردن به معنای ضرورت فاعل بودن است؛



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

۳. فاعلیت مستلزم وحدت است. پس ضرورت فاعل بودن به ضرورت فاعل واحد بودن می‌انجامد؛ ۴. ضرورت فاعل واحد بودن به ضرورت عمل مطابق اصول عقل عملی می‌انجامد (Korsgaard, 2009: 25-26).

## ۵. جمع‌بندی دیدگاه کرسگارد

دیدگاه کرسگارد درباره منشأ الزام‌های اخلاقی و هنجارمندی اصول اخلاقی را می‌توان در چند بعد جمع‌بندی کرد: (۱) انسان در زندگی ناگزیر از عمل کردن است؛ (۲) انسان موجودی خردمند، اندیشناک و خودآگاه است؛ (۳) انسان به سبب ویژگی اندیشناکی‌اش نمی‌تواند بدون دلیل عمل کند؛ پس او به بازنگری در امیال و انگیزه‌هایش دست می‌زند تا آنهایی را که بر دلیل درست مبتنی‌اند انجام دهد؛ (۴) هویت‌های عملی و نقش‌هایی که انسان در زندگی‌اش دارد، او را به رفتارهایی ملزم می‌کند (منشأ الزام‌های عملی)؛ (۵) انسان باید به هویت‌های متکثر خود وحدت ببخشد؛ (۶) وحدت‌بخشی به هویت خود مستلزم عمل بر طبق اصولی کلی است؛ (۶) امر مطلق کانت از ما می‌خواهد تنها مطابق اصولی عمل کنیم که می‌توانیم به‌عنوان قانون اخلاقی آنها را اراده کنیم (اصل الزام)؛ (۷) انسانیت ارزشمند است؛ پس هر چیزی ارزش خود را در ارتباط با انسان می‌یابد (اصل ارزش)؛ (۸) هویت ما به‌عنوان انسان منبع ارزش و نیز منبع الزام و هنجارمندی اصول اخلاقی است.

## ۶. بررسی و نقد نظریه کرسگارد

با توجه به مطالب پیش‌گفته درباره تبیین نظریه کرسگارد، برخی محققان بر نظریه ایشان نقدهایی وارد کرده‌اند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

### الف) اشکال قانون‌گذاری برای خود

کوهن در مقاله‌ای با عنوان «عقل، انسانیت و قانون اخلاق» این اشکال را بر نظریه کرسگارد مطرح می‌سازد که چگونه ممکن است کسی که خود را قانون‌گذار اخلاق



نظر:



می‌داند، خود را به رعایت قانونی که خود وضع کرده، ملزم بدانند؟ کرسگارد مدعی است انسان واضح قانون اخلاقی است و چون او واضح آن قانون است، پس خود را ملزم به آن می‌داند، اما ممکن است عکس آن باشد؛ یعنی فرض کنید که چون من واضح قانون هستم، پس قانون نمی‌تواند مرا ملزم کند. چگونه ممکن است این قانون مرا ملزم سازد در صورتی که من آن را ساخته‌ام و من بر آن حاکمیت دارم و هر لحظه می‌توانم آن را تغییر دهم (Choen, 1996: 167). وی با تبیین نظریه هابز که معتقد است وقتی فرمانروا و حاکم قانونی را وضع می‌کند، خود موضوع قانون نیست، این اشکال را توسعه می‌دهد. به اعتقاد وی، وضع قانون توسط خود و برای خود، از طرفی هم الزام‌کننده شخص به رعایت قوانین موضوعه خود است و هم مانند یک پادشاه می‌تواند خود را از التزام به این قوانین آزاد بداند و آنها را قوانین وضع شده برای دیگران (شهروندان) بداند (Ibid.: 168-169).

به باور کوهن نظریه کانت برای حل این مشکل پاسخ دارد، ولی نظریه کرسگارد پاسخی ندارد؛ زیرا کانت در امر قانون‌گذاری توسط هر کس - پادشاه یا شهروند - معیاری به نام تعمیم‌پذیری قرار داده است که این معیار تابع اراده شخص نیست، بلکه امری عینی است که به واسطه دلیل بر قانون تحمیل می‌شود، اما در نظریه کرسگارد فاعل خود قانون‌گذار است و معیاری برای قانون‌گذاری او وجود ندارد. از این‌رو، می‌تواند قانونی را اراده کند یا نکند. پس اشکال هابز بر نظریه او وارد است (Korsggard, 1996: 234). کرسگارد در پاسخ به کوهن نخست با وی همراهی می‌کند و می‌گوید که در نظریه او فرار از قانون وضع شده خود خیلی راحت‌تر از نظریه هابز است، چون بر اساس نظریه او که انسان نیازمند دلیل عملی است، من نمی‌توانم قانون را تغییر دهم، بدون اینکه ذهن خویش را تغییر دهم و ذهن خود را نمی‌توانم تغییر دهم، مگر اینکه دلیل خود را تغییر دهم. بنابراین، هر قانون‌گذاری می‌تواند با تغییر ذهنیات خویش قانون موضوعه خود را عوض کند. اما کرسگارد در پاسخ به این اشکال معتقد است که قانون‌گذار نمی‌تواند بر اساس هر دلیل و ماکزیمی قانون اخلاقی وضع کند. تنها آن دسته از دلایل عملی می‌توانند قانون شوند که تعمیم‌پذیر و ناشی از هویت انسانی انسان باشند. در نتیجه

کرسگارد نیز به دو قانون تعمیم‌پذیری و انسانیت کانت معتقد است. در نظریه او نیز معیار تعمیم‌پذیری وجود دارد؛ چون تعمیم‌پذیری به واسطه خود قانون بر قانون تحمیل می‌شود نه به واسطه دلیلی خارج از آن؛ آن‌گونه که کوهن تصور کرده است. تعمیم، صورت قانون است و هر قانون‌گذاری با وضع قانون، وضع تعمیم نیز می‌کند. چیزی که تعمیم‌پذیر نباشد، نمی‌تواند به‌عنوان قانون وضع شود، چون شرط صوری را ندارد. کرسگارد با مثالی ساده منظور خویش را چنین روشن می‌سازد که شما وقتی می‌خواهید پیاده‌روی کنید، قانون این فعالیت این است که باید یکی از قدم‌هایتان را جلوتر بگذارید و سپس دیگری را جلوتر از آن تا به این شکل راه‌رفتن محقق شود. بدون رعایت این شرط صوری راه‌رفتنی محقق نخواهد شد (Ibid.: 235).

کرسگارد در بیان تفاوت نظریه خود با کانت می‌گوید که به اعتقاد من قوانین وضع شده توسط فاعل عاقل قانون‌گذار برای اینکه بتوانند قوانین اخلاقی باشند، نیازمند آن هستند که استدلال تکمیلی دیگری به نظریه کانت غیر از اصل تعمیم‌پذیری اضافه شود و آن اینکه ما باید خودمان را به لحاظ هنجاری، به‌عنوان موجودات انسانی تعیین هویت کنیم. به باور کرسگارد توجه به هویت خود به‌عنوان موجود عاقل چیزی است که در نظریه کانت نیز آمده است. آنجا که وی در استنتاج قانون اخلاقی می‌گوید که فاعل اخلاقی خود را به‌عنوان عضوی از جهان خردمند در نظر می‌گیرد و قانون اخلاقی قانون جهان خردمند است و این نکته فاعل قانون‌گذار را ملزم می‌سازد، زیرا «تنها به‌عنوان موجود خردمند است که فاعل خود حقیقی‌اش است» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲۸؛ Korsgaard, 1996: 237).

در مقابل وقتی فاعل در برابر امیال و خواهش‌های نفسانی خویش منفعل است و آنها را نتیجه عملکرد نیروهای طبیعی بر خود لحاظ می‌کند، «او حتی خودش را مسئول این تمایلات و امیال نمی‌داند و آنها را به خود حقیقی‌اش نسبت نمی‌دهد» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲۸). کرسگارد با این شاهد از کلام کانت می‌گوید: «طبق این استدلال، تعیین هویت‌مان یا جنبه فعال طبیعت‌مان همان چیزی است که ما را به قانون اخلاقی ملزم می‌کند که این خود اخلاقی یک خود درک‌شده هنجاری است؛ چیزی که من آن را هویت عملی



می‌نامم» (Korsgaard, 1996: 237). وی درباره مقایسه نظریه کانت با نظریه خود می‌گوید: همان‌گونه که ایده شناسایی هویت خود به‌عنوان فرد عاقل و فعال نقش مرکزی در نظریه کانت دارد، ایده شناسایی هویت هنجاری خود به‌عنوان یک انسان در نظریه من نقش مرکزی دارد (Korsgaard, 1996: 238).

## ۲. بیرون‌دانستن امیال از هویت انسانی

ریموند گس به مفهوم هویت عملی کرسگارد ایراد می‌گیرد. به باور وی، این اشکال بر نظریه کانت که او امیال نفسانی را اموری خارج از ذات انسان می‌شمارد که آدمی نباید تحت الزام آنها کاری را انجام دهد (نک: کانت، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۴؛ اترک، ۱۳۹۲: ۱۴۶-۱۵۰)، بر نظریه خانم کرسگارد نیز وارد است. چرا باید امیال نفسانی را که بخشی از وجود و هویت انسان را تشکیل می‌دهند، خارج از هویت انسانی دانست، ولی عقل و الزام‌های آن را داخل در هویت انسانی و منشأ الزام قرار داد؟ (Geuss, 1996: 190)؛ افزون بر اینکه کرسگارد هویت عملی انسان را منشأ الزام‌های او دانست. اشکال این است که گاه اعمال غیر اخلاقی از هویت عملی ما صادر می‌شوند. شخصی که عصبانی است، به‌دلیل هویت عصبی اوست که به دیگران پرخاش می‌کند (Ibid.: 194).

کرسگارد در پاسخ به این اشکال می‌گوید که امیال و تمایلات بی‌واسطه ما مانند حیوانات به‌طور مستقیم از غریزه و ذات ما ناشی نمی‌شوند، بلکه از نوعی تأثیر و تأثر پیچیده میان غریزه و عقل ناشی می‌شوند. از طرفی، هویت‌های ممکن عملی ما تاحدودی به‌واسطه نقشی که در جامعه داریم، تولد در یک مکان خاص و توانمندی‌های طبیعی مان مشخص می‌شود. بنابراین، برخی از امیال و تمایلات ما ناشی از این هویت‌های عملی ما هستند، نه از ذات و غریزه ما. گاه این تمایلات با وظایف اخلاقی تعیین شده ما به وسیله امر مطلق در تضاد هستند. از این‌رو، برخی از امیال و تمایلات ما خارج از هویت عملی اخلاقی ما به‌عنوان موجودات عقلی ساکن مملکت غایات در نظر گرفته می‌شوند که نباید از آنها اطاعت کرد (Korsgaard, 1996: 239-240). کرسگارد با طرح ایده دیگری از نظریه اخلاقی کانت، یعنی مملکت غایات می‌کوشد



اشکال ریموند گس را این گونه دفع کند که هویت انسان به عنوان موجودی عاقل و خردمند است که ساکن ممکت غایات است. هویت عملی ساکنان چنین مملکتی آن است که تنها مطابق قواعدی عمل می کنند که امکان قانون عام شدن در سرزمین انسان های عاقل را دارد و آنها را از عمل کردن بر اساس اقتضای امیال و هواهای نفسانی باز می دارد؛ به بیان دیگر، امیال و تمایلات اموری خارج از هویت عملی انسان های خردمند و عاقل است. امیال و تمایلات جزو ماهیت و هویت حیوانی است، نه انسانی.

به نظر می رسد جای این اشکال در نظریه کانت و کرسگارد و تمام عقل گرایان هست که به واقع چرا باید هویت انسانی را در بخش عقلی وجود او منحصر کنیم؟ درست است که عقلانیت و ناطق بودن فصل اخیر صورت انسانی است و وجه تمایز انسان از حیوان است، ولی این دلیل نمی شود که هویت انسان را به عنوان یک موجود کامل که مرکب از نفس و بدن است، در عقلانیت منحصر کنیم. انسان حیوانی ناطق است؛ یعنی پیش از اینکه ناطق باشد، حیوان است و حیوانیت بخشی از ماهیت و هویت وجودی اوست. بنابراین، نباید امیال و تمایلات بخش حیوانی وجود انسان را اموری خارج از هویت و ماهیت او بدانیم.

البته این بدان معنا نیست که ما باید تمامی اقتضائات و خواهش های بُعد حیوانی وجودمان را باید برآورده سازیم. از آنجا که ما انسانیم، یعنی حیوان ناطق هستیم، چه بسا عقل ما ارضای بخشی از امیال و خواهش های بُعد حیوانی ما را بنا به دلایلی درست تشخیص ندهد و از آنها منع کند و اینجا همان جایی است که اخلاق و الزام های اخلاقی زاییده می شود. بنابراین، ما نیازمند دلایل یا معیارهایی برای تشخیص درستی و نادرستی عمل کردن بر اساس خواسته های نفسانی و تمایلات درونی و حتی خواسته ها و الزام های بُعد عقلی وجودمان هستیم. در نتیجه، به نظر می رسد توجیه کرسگارد در تمسک به هویت عملی و هویت انسانی (به عنوان موجود عاقل) به عنوان قانون اخلاقی کفایت نمی کند و ما برای اخلاقی عمل کردن نیازمند معیاری بیش از انسانیت هستیم.<sup>۱</sup>

۱. توضیح بیشتر این اشکال در ادامه خواهد آمد.





### ۳. واقع‌گرایی در نظریه کرسگارد

اشکال دیگر گس این است که کرسگارد در مقاله اول خود منتقد واقع‌گرایی است، ولی در مقاله سوم به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا یک واقع‌گراست: «... شما یک انسان هستید و بنابراین، اگر استدلال مرا قبول دارید اکنون می‌توانید ببینید که انسانیت هويت شماست... و آن تنها یک ادراک ممکن از هويت شما نیست که شما آن را ایجاد کرده‌اید یا برای خودتان انتخاب کرده‌اید یا نمی‌توانید به‌طور قانع‌کننده‌ای آن را رد کنید. آن فقط حقیقت است» (Korsgaard, 1996: 123). جمله اخیر کرسگارد به‌صراحت بیان می‌کند که او انسانیت انسان را یک حقیقت می‌داند (Geuss, 1996: 196).

به‌ظاهر این اشکال چندان مهم نبوده و کرسگارد نیز پاسخی به آن نداده است. ضدواقع‌گرایی کرسگارد به حوزه اخلاق و نفی این دیدگاه مربوط است. ما در جهان حقایقی اخلاقی داریم که ذاتاً هنجاری هستند و ما را به رعایت خویش ملزم می‌سازند، ولی این دلیل نمی‌شود که او منکر هرگونه واقعیت از جمله حقیقت هويت انسانی انسان باشد.

### ۴. دلیل کلیت دلایل عملی خوداندیشناک

تامس نیگل این پرسش را طرح می‌کند که چرا خوداندیشناک وقتی تصمیم می‌گیرد، باید بکوشد بر مبنای دلایلی عمل کند که عام و شبه‌قانون هستند؟ چه چیز باعث می‌شود که ذهن اندیشناکی فرد، به انتخاب اعمالی دست بزند که دلایلی کلی دارند، وقتی که او همواره بر اساس باورها و امیال درجه یک خود عمل می‌کند؟ وی می‌گوید که پاسخ کرسگارد این است که ما نمی‌توانیم از دادن پاسخی که به نحوی کلی و عام است اجتناب کنیم، ولی چرا این‌گونه است؟ چرا فرد اندیشناک نمی‌تواند انتخاب‌هایی بر اساس دلایل کاملاً شخصی داشته باشد؟ چگونه قوانین، دلایل، کلیت و عمومیت در اینجا به یکباره ظاهر می‌شوند؟ اگر اراده باید خودآیین باشد و خودش قواعد عملی‌اش را تعیین کند، چرا نمی‌تواند این کار را به‌طور شخصی بدون تطابق با قانون یا نظامی از

دلایل انجام دهد؟ (Nagel, 1996: 201-202)

نیگل توضیح می‌دهد که امکان داشت یک پاسخ کانتی به این پرسش داده شود و آن اینکه آزادی اراده مقتضی تطابق با قانون است. طبق دیدگاه کانت در صورت اول امر مطلق (اصل تعمیم‌پذیری)، چون اراده آزاد نباید از هیچ چیزی مانند میل، جامعه، خدا و ... تأثیر بپذیرد، بنابراین چیزی برایش نمی‌ماند، جز اینکه از صورت قانون پیروی کند؛ یعنی همیشه چنان عمل کند که بتواند اراده خود را قانون عام در نظر گیرد، اما این پاسخ کانتی برای کرسگارد مفید نیست، چون او محتوای قانون را بر هویت عملی مبتنی می‌سازد. به عقیده نیگل، این ایده غیرکانتی اگرستانسیالیستی قلب نظریه کرسگارد است (Ibid.: 203).

پاسخ اشکال نیگل از پاسخ قبلی کرسگارد به کوهن روشن است. کرسگارد نیز اصل تعمیم‌پذیری کانت را قبول دارد و تعمیم را صورت قانون می‌داند که در هر قانون‌گذاری با وضع قانون حاصل می‌شود. چیزی که تعمیم‌پذیر نباشد، شرط صوری را ندارد و نمی‌تواند به‌عنوان قانون وضع شود (Korsgaard, 1996: 235). سخن کرسگارد در هویت عملی مربوط به منشأ الزام‌های انسان به‌طور کلی - اعم از اخلاقی و غیراخلاقی - است، ولی آنجا که وی می‌خواهد محدوده الزام‌های اخلاقی را روشن کند یا معیار اخلاق را بیان کند، به هر سه اصل کانت یعنی تعمیم‌پذیری، انسانیت و مملکت‌غایات توسل می‌جوید.

## ۵. نسبت دلایل خود اندیشناک

نیگل اشکال مقدری را به نظریه کرسگارد وارد می‌کند که البته خود پاسخ احتمالی کرسگارد به آن را نیز بیان می‌کند. اشکال این است که چگونه خود اندیشناک انسان تعیین می‌کند که دلایل عملی او چیستند یا چه باید باشند؟ هر کس بر اساس تصویری که از خود به‌عنوان موجود اندیشناک دارد، می‌تواند قانونی خود گرایانه، عقل‌گرایانه، عام یا حتی شهوت‌گرایانه داشته باشد. از این رو، به اعتقاد نیگل ایده هویت عملی به‌عنوان منشأ الزام به نسبت‌گرایی می‌انجامد. به بیان دیگر، ایده ذهن اندیشناک هر چند بر تعیین



شبه قانونی دلالت دارد، می‌تواند برای افراد مختلف از منظر اندیشناکی خویش نتایج متفاوتی داشته باشد. به نظر نیگل، پاسخ کرسگارد به این اشکال می‌تواند این باشد که تنها قوانینی می‌توانند به‌عنوان قانون اخلاق اخذ شوند که بیان کنند هویت شما به‌عنوان شهروند مملکت غایات هستند، نه بیانگر شما به‌عنوان فردی با علایق خاص. نقض چنین قانونی، تخریب خود است (Nagel, 1996: 204). همچنین می‌توان به پاسخ نیگل به اشکال نسبیت، این نکته را نیز افزود که تعمیم‌پذیر بودن و در ارزش انسانیت ریشه‌داشتن نیز دو معیاری هستند که مانع نسبیت دلایل عملی شخص می‌شوند.

## ۶. معیار فعل اخلاقی

کرسگارد در پاسخ به پرسش هنجاری و اینکه قدرت دستوری الزام‌های اخلاقی از کجا ناشی می‌شود، ایده هویت عملی انسان را مطرح کرد. همه الزام‌های ما اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی از هویت‌های ما ناشی می‌شوند. وی با افزودن اصل ارزش ذاتی انسان، هویت ما به‌عنوان انسان و موجود خردمند را منشأ الزام‌های اخلاقی تعیین کرد و نیز کوشید به کمک اصل تعمیم‌پذیری کانت و اصل مملکت غایات او، جنبه اخلاقی الزام‌های ناشی از هویت عملی ما را مشخص کند. به بیان دیگر، معیار فعل اخلاقی از نظر او مطابق هویت انسانی بودن و عضوی از مملکت غایات بودن و تعمیم‌پذیری است. از این‌رو، همان اشکالی که به نظریه کانت در مورد معیار فعل اخلاقی وارد است، بر نظریه کرسگارد نیز وارد می‌شود: این اشکال‌ها عبارتند از: (۱) تعمیم‌پذیری معیار صوری قانون است، نه معیار اخلاقی آن؛ یعنی ممکن است قواعد عملی و ماکزیم‌های زیادی تعمیم‌پذیر باشند، ولی اخلاقی نباشند (نک: اترک، ۱۳۹۲: ۳۰۵-۳۱۰)؛ (۲) اصل انسانیت نیز نمی‌تواند همه‌جا اخلاقی بودن عمل را مشخص کند؛ برای مثال، آیا عمل سربازی که در دفاع از کشورش، سرباز مهاجم را هدف قرار داده، اخلاقی است یا نه؟ آیا هویت عملی ما به‌عنوان انسان خردمند یا شهروند مملکت غایات، مقتضی آن است که به او شلیک کنیم یا نه؟ (نک: اترک، ۱۳۹۲: ۳۲۰-۳۲۱).



نظر  
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

## ۷. نقد هویت عملی به‌عنوان منشأ الزام

بیان شد که کرسگارد هویت عملی انسان‌ها را منشأ الزام به‌طور عام - اعم از اخلاقی و غیراخلاقی - می‌داند و هویت انسانی را منشأ الزام‌های اخلاقی برمی‌شمارد. اشکالی که در اینجا به‌نظر می‌رسد این است که چه چیز هویت عملی و الزام‌های ناشی از آن را تعیین و مشخص می‌سازد؟ کرسگارد در جست‌وجوی منشأ الزام‌ها به هویت عملی انسان‌ها رسید و در مقایسه نظر خود با کانت گفت که کانت می‌گوید: «من این کار را نمی‌توانم انجام دهم، چون نادرست است» و من می‌گویم: «من این کار را نمی‌توانم انجام دهم، چون مادر هستم»؛ یعنی وی به‌جای ایده کانت که احترام به قانون اخلاقی را منشأ الزام قرار می‌دهد، هویت عملی را می‌نشانند. حال پرسش این است که چه چیز هویت عملی را مشخص می‌سازد؟ به بیان دیگر، معلم بودن یا مادر بودن چیست؟ ماهیت این هویت‌ها چگونه تعیین می‌شود؟ پرسش مهم‌تر اینکه از کجا بدانیم این هویت خاص مثلاً معلم‌بودن چه الزام‌هایی دارد؟ فرض کنید بچه‌مادری در خانه در حال سوختن گرفتار شده است. به‌یقین هرکس در خانه در حال سوختن گرفتار شود، خواهد مرد. این مادر سه فرزند دیگر دارد که بیرون از خانه هستند. حال هویت مادری چه حکمی و الزامی بر این زن دارد؟ آیا او باید برای نجات فرزند در آتش مانده‌اش خود را به آتش بزند که در آن صورت خواهد مرد یا به فکر سه فرزند نجات یافته‌اش باشد؟ همیشه هویت‌های عملی ما به‌روشنی نمی‌توانند الزام‌های ما را مشخص سازند. بنابراین، ما نیازمند معیار دیگر و بالاتری از هویت‌های عملی هستیم.

چه‌بسا این اشکال پذیرفته شود، ولی گفته شود که کرسگارد معیار بالاتری را برای تعیین الزام‌های اخلاقی خاص در چنین مواردی تعیین کرده است و آن امر مطلق کانت و فرمول انسانیت یا قانون عام است. در پاسخ می‌توان گفت که اولاً، پذیرش این اشکال به معنای آن است که نظریه کرسگارد یکی از نکات ابتکاری و وجه تمایزش از نظریه کانت را از دست می‌دهد؛ ثانیاً، تعیین امر مطلق کانت به‌عنوان منشأ الزام‌های اخلاقی تکرار حرف کانت است و همان اشکال‌های وارد بر امر مطلق کانت، بر نظریه کرسگارد نیز وارد خواهد بود (همان:





۲۹۵-۳۲۳)؛ برای مثال، در همین مثال هر دو ماکزیم محتمل، هم تعمیم‌پذیر هستند و هم انسانیت را غایت قرار می‌دهند؛ یعنی هر دو مادر می‌توانند بدون تناقض در اراده، قاعده عملی خود را به‌عنوان قانون اخلاقی اراده کنند و همچنین هر دو قاعده عملی خود را با هدف حفظ یا نجات انسانیت ترتیب داده‌اند. بنابراین، این دو معیار کانت و کرسگارد بی‌نتیجه خواهد بود و تکلیف مادر در تعارض گیرافتاده را مشخص نخواهند کرد.

### ۸. نقد انسانیت به‌عنوان منبع ارزش و هنجارمندی

کرسگارد در نهایت انسانیت را منبع ارزش‌ها و همچنین الزام‌های اخلاقی دانست. اشکال در اینجا این است که انسانیت چیست؟ انسانیت چه الزام‌ها و اقتضائاتی دارد؟ آیا به‌واقع تعریف انسانیت و تعیین هویت انسانی و اقتضائات و الزام‌های آن امکان دارد؟ چگونه و بر چه اساسی می‌توان گفت عمل الف اقتضا و الزام ناشی از هویت انسانی است، ولی عمل ب نیست؟ آیا اقتضای انسانیت دروغ گفتن به بیمار لاعلاج و حفظ آرامش اوست یا راستگویی و مایوس ساختن او؟ آیا اقتضای انسانیت تماشای درد و رنج تحمل‌ناپذیر بیمار لاعلاج است یا پایان‌دادن به درد و رنج او با تزریق آمپول هوا؟ آیا اقتضای انسانیت مقدم‌داشتن دیگری بر خود است یا خود بر دیگری؟ پس به نظر می‌رسد گرچه انسانیت به‌عنوان منبع ارزش و الزام تاحدودی معیاری مفید است و در برخی شرایط ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی ما را مشخص می‌سازد، ولی معیاری تمام‌عیار و کامل نیست و در تعارض‌های اخلاقی هرگز کارآمد نیست. از این‌رو، ما برای حل این تعارض‌ها از به‌کارگیری معیارهایی مانند سود فردی، سود جمعی، سود دیگری و مانند آن ناچاریم.

### نتیجه‌گیری

به بارو کرسگارد منشأ الزام‌های اخلاقی از آنجاست که ما به‌عنوان انسان اندیشناک برای عمل نیازمند دلیل هستیم و این دلیل را هویت عملی ما به‌عنوان انسان و موجود

عاقل به ما می‌دهد؛ یعنی من چون انسانم، باید اخلاقی عمل کنم، پس انسانیت منبع دلایل و هنجارمندی اخلاق است. این نظریه گرچه نوآوری دارد، ولی بن‌مایه آن نظریه کانت است و به نظر می‌رسد همان اشکال‌های وارد بر نظریه کانت بر نظریه کرسگارد نیز وارد است؛ از جمله اینکه نظریه در تعیین معیار اخلاقی بودن چندان موفق نیست و همیشه در موقعیت‌های اخلاقی نمی‌توان به راحتی تشخیص داد که چه چیز مقتضای هویت انسانی ماست.

با این وجود، نظریه اخلاقی کرسگارد نکات قوت و جذابیت‌هایی دارد که بسیار قابل تأمل است که به نظر نگارنده دو نمونه آن، یکی تبیین منشأ الزام‌ها و دیگری نوع نگاه به اخلاق به عنوان برساخته انسان است. وی با گره زدن بحث منشأ الزام‌های اخلاقی با ضرورت عمل و ذهن اندیشناک انسان، تبیینی پذیرفتنی در برابر آرای رقیب مانند عقل‌گرایی و احساس‌گرایی ارائه می‌دهد. اگر انسان ناگزیر از عمل کردن است و اگر او اندیشناک و خودآگاه است، پس همیشه پیش از عمل از خود خواهد پرسید آیا این عملی که می‌خواهم انجام دهم درست است؟ و خود در پی توجیه برای اعمال خود خواهد بود و این دلیل را هویت‌های ما به دست می‌دهند. من انسانم و هویت انسانی من مرا ملزم می‌سازد که اخلاقی عمل کنم. اخلاق دلیل من برای عمل است. اخلاق ویژگی انسان خردمند است که از مرحله حیوانی گذر کرده و به فکر ساختن و حفظ هویت انسانی خویش است. بدین ترتیب، بیشتر مسائل فرااخلاقی و روان‌شناسی عمل با نظریه کرسگارد پاسخ داده می‌شود.

جذابیت دیگر این نظریه که به‌طور ویژه نویسنده را تحت تأثیر قرار داده، تغییر نوع نگاه به ماهیت اخلاق و احکام اخلاقی است. بیشتر اندیشمندان و فیلسوفان گذشته و معاصر ایرانی و اسلامی به دیدگاه واقع‌گرایی اخلاقی معتقدند. همواره در درس‌های اخلاق و کلام از حسن و قبح ذاتی اعمال بحث شده است و همیشه ما با این مشکل مواجه بوده‌ایم که اگر اخلاق امر عینی و گزاره‌های اخلاقی بیانگر واقع هستند، این عینیت چگونه عینیتی است که این اندازه در آن اختلاف نظر وجود دارد؛ برای نمونه روشن نمی‌شود که صدق ذاتاً حسن است یا قبیح. دیدگاه‌های برساخت‌گرایانه از



جمله دیدگاه کرسگارد به ما می آموزد به جای اینکه گزاره های اخلاقی را حاکی از امور واقعی و عینی بدانیم و خود را با مشکل کشف واقع روبه رو کنیم، نوع نگاه خود را به اخلاق عوض کنیم؛ یعنی نباید هیچ واقعیت جوهری که قرار است آن را کشف کنیم، برای اخلاق قائل شویم. اخلاق و احکام اخلاقی را خود ما برای حل مشکلات عملی پیش روی خود می سازیم. از این رو، نباید پندارها و راه حل های عملی خود در مشکلات عملی را به عنوان کشف واقعیت ها به دیگران معرفی کنیم. در این رویکرد، گرچه مشکل کشف واقع به مشکل کشف راه حل تبدیل می شود، ولی یک نکته مثبت دارای ارزش علمی این است که می بایست اخلاق را از حوزه واقعیت خارج کرد و به حوزه عمل و ساخته های انسانی فرو بکاهیم.



نظر  
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶



## کتابنامه

۱. اترک، حسین (۱۳۹۲)، وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. جلالی، زهرا (۱۳۹۵)، «خودمختاری از دیدگاه کریستین کرسگارد»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۶۷.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چاپ چهارم.
۵. کرسگارد، کریستین (تابستان ۱۳۷۹)، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، ارغنون، ش ۱۶.
6. Bagnoli, Carla (2011), "Constructivism in Metaethics," in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics>.
7. Choen, A. G. (1996), "Reason, humanity and the moral law", in: Onora O'Neill (ed.), *the Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
8. FitzPatrick, William J. (2005), "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity", in: *Ethics*, Vol. 115, No. 4.
9. Geuss, Raymond (1996), "Morality and Identity," in: Onora O'Neill (ed.), *the Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
10. Lenman, James and Shemmer, Yonatan (2012), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford University Press.
11. Korsgaard, Christine M. (1996), *the Sources of Normativity*, Onora O'Neill (ed.), Cambridge University Press.
12. \_\_\_\_\_ (1996b), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, England: Cambridge University Press.
13. \_\_\_\_\_ (2008), *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York: Oxford University Press.



14. \_\_\_\_\_ (2009), *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity*, New York: Oxford University Press.
15. \_\_\_\_\_ (1983), "Two distinctions in goodness," *Philosophical Review* 92, No. 2.
16. Nagel, Thomas (1996), "Universality and the reflective self," in: Onora O'Neill (ed.), *the Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
17. Rohlf, Michael (2009), "Contradiction and Consent in Kant's Ethics", *The Journal of Value Inquiry*, No. 43.
18. Watkins, Eric and Fitzpatrick, William (2002), "O'neill and Korsgaard on the Construction of Normativity," *The Journal of Value Inquiry*, No. 36.



نظر  
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

## فلسفه و بحران خرد در اندیشه هورکهایمر

آیدین کیخایی \*

### چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم فلسفه در اندیشه ماکس هورکهایمر می‌پردازد. هورکهایمر میان دو گونه خرد، یعنی خرد ذهنی و خرد عینی تمایز قائل شده و استدلال می‌کند که اندیشه معاصر غرب، در نتیجه چیرگی خرد ذهنی دست‌خوش بحران شده است. از جمله تجلی‌های این بحران ناسازگاری، نگرش‌های نسبی‌گرایانه و جزم‌اندیشانه به مفهوم حقیقت است. هورکهایمر راه برون‌رفت از این بحران را در مفهومی دیالکتیکی از فلسفه می‌جوید. این مقاله به بررسی تحلیل هورکهایمر از دو گونه خرد و نیز تشریح تناقض‌های حاصل از چیرگی یک گونه خردورزی بر گونه دیگر می‌پردازد. به‌ویژه نگرش هورکهایمر درباره مفهوم حقیقت بررسی شده و مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا فلسفه او قادر است مفهومی بینابینی از حقیقت ارائه دهد که از جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی به یکسان دور باشد؟

### کلیدواژه‌ها

ماکس هورکهایمر، خرد ذهنی، خرد عینی، دیالکتیک، نسبی‌گرایی.



ماکس هورکهایمر در کتاب کسوف خرد<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که نگرش کلی تفکر غربی در چند سده گذشته دستخوش دگرگونی‌های عمیقی شده و این فرایند تاریخی، به گرفتار آمدن خرد در چنبره بحران خرد ذهنی (subjective reason) انجامیده است (Horkheimer, 2007, 4). هورکهایمر توضیح می‌دهد که در طول قرن‌ها خرد عینی (objective reason) مبنای تفکر غربی بوده است، اما پس از دوره روشنگری، قطب دیالکتیکی آن، یعنی خرد ذهنی یا خرد ابزاری، با به حاشیه‌راندن خرد عینی به‌عنوان یگانه شکل ممکن خردورزی جا زده می‌شود. این تقابل از جنبه‌های گوناگون با مجادله مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی پیوندی مستقیم دارد. در نتیجه تلاش هورکهایمر برای تشخیص کاستی‌ها و محدودیت‌های خرد ذهنی به‌ناچار او را به مسئله دیرین فلسفه می‌کشاند؛ یعنی مسئله یافتن مفهومی از حقیقت که در مغاک جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی گرفتار نشود و به دام نسبی‌گرایی نیز نیفتد.

در این مقاله، با بررسی مبانی کلی نظریه انتقادی هورکهایمر، درک او از این دو گونه خرد تشریح می‌شود. سپس نقد هورکهایمر بر کانت و هگل، از دریچه تناقض بین نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی بررسی می‌شود. بر پایه این نقد، هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت» که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد، مفهوم دیالکتیک ماتریالیستی (materialistic dialectic) را در برابر ایدئالیسم هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکسیسم ارتدکس پی‌ریزی کرد. دو سال بعد، وی در مقاله «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» (Traditional and Critical Theory) واژه نظریه انتقادی را جای‌گزین دیالکتیک ماتریالیستی کرد و در نهایت، در کتاب کسوف خرد که نخستین بار در سال ۱۹۴۷ منتشر شد، اندیشه‌اش را تحت عنوان کلی «فلسفه» بسط داد. هدف اصلی مقاله حاضر تشریح این تلقی از فلسفه و پاسخ به این پرسش است که آیا فلسفه هورکهایمر قادر است راه برون‌رفتی از تناقض جزمی‌گرایی و نسبی‌گرایی ارائه دهد؟



1. *Eclipse of Reason*

## ۱. زمینه تاریخی و مبانی نظریه انتقادی

مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، بر اساس ایده اولیه فلیکس ویل (Felix Weil) به منظور تأسیس مؤسسه‌ای مستقل و حمایت مالی او در سال ۱۹۲۳ به‌طور رسمی آغاز به کار کرد. ماکس هورکهایمر که از طریق فردریش پولاک (Friedrich Pollock) با ویل آشنا شده بود، از همان ابتدا در شکل‌گیری مؤسسه نقش اساسی داشت. پس از اینکه مدیر اول مؤسسه، کارل گرونبرگ (Carl Grünberg)، به دلیل بیماری ناگزیر به کناره‌گیری شد، هورکهایمر سی و پنج ساله در سال ۱۹۳۰ به‌عنوان مدیر جدید مؤسسه انتخاب شد؛ سمتی که در طول دورهٔ پر فراز و نشیب ظهور نازیسم در آلمان، تبعید مؤسسه از آلمان (۱۹۴۹-۱۹۳۳) و بازگشت آن به فرانکفورت تا سال ۱۹۵۸ در اختیار او بود. نگاه بین‌رشته‌ای و ژرف او به مفهوم، مسئولیت و اهداف پژوهش اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی به فعالیت‌های نسل اول مکتب فرانکفورت و شکل‌گیری نظریه انتقادی داشت.<sup>۱</sup>

عمده مبانی نظری آنچه را که بعدها به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت مشهور شد، می‌توان در مجموعه مقالات هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ یافت. او در سال ۱۹۳۱، در نخستین سخنرانی‌اش در مقام مدیر مؤسسه، با عنوان «وضعیت کنونی فلسفه اجتماعی و وظایف مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی»، هورکهایمر دیدگاهش را با نقد دو جانبه متافیزیک و علم صورت‌بندی می‌کند. به باور هورکهایمر، چالش پیش‌روی فلسفه اجتماعی در عصر حاضر ارائه «خوانشی نو از زندگی انسانی است که در چنبره تلاش فردی برای رسیدن به خوشبختی گرفتار شده است» (Horkheimer, 1993c: 7). البته دغدغه خوشبختی به خودی خود موضوع نقد هورکهایمر نیست، زیرا به باور او «تلاش انسان برای رسیدن به خوشبختی واقعی طبیعی است که باید بدون هیچ‌گونه نیاز به توجیه و توضیح پذیرفته شود» (Horkheimer, 1982a: 44). مسئله اینجاست که در شرایط حاضر، هم

۱. برای مطالعه بیشتر درباره تاریخ مکتب فرانکفورت نک:

Jay, 1996, 3-85; Wiggershaus, 1995, 9-126.





معنای خوشبختی و هم درک عمومی از راه رسیدن به آن مخدوش و آمیخته با خیالات واهی است. رویکرد فردگرایانه و جزئی‌نگرانه افراطی غالب از تبیین رابطه اساسی فرد با اجتماع و جزء با کل ناتوان است. در نتیجه در آگاهی عمومی، معنای خوشبختی به تلاش روزمره فردی برای بقا فرو کاهیده می‌شود، غافل از اینکه انسان از اساس موجودی اجتماعی است و سعادت و شادکامی‌اش تنها در رابطه تنگاتنگ با کلیت اجتماعی معنا می‌یابد. بنابراین، هورکهایمر استدلال می‌کند که فلسفه اجتماعی می‌بایست رابطه هستی انسان را که در توهم فردیت‌اش دچار یأس و بی‌معنایی شده است، با «کلیت‌های معنابخش» بازیابی کند (Horkheimer, 1993c: 7-8).

بازیابی این رابطه به تبیین رابطه میان «هستی خاص و خرد عام» (Ibid.: 12) وابسته است که در نظر هورکهایمر جوان به معنای به‌کارگیری هم‌زمان آموزه‌های متافیزیک و یافته‌های علوم تجربی است؛ به‌ویژه علوم انسانی که سر و کار هورکهایمر بیشتر با آنهاست. این ایده که هورکهایمر در همان سخنرانی ابتدایی مطرح می‌کند، در مقاله‌های بعدی از جمله «ماتریالیسم و متافیزیک» و «یادداشت‌هایی درباره علم و بحران» به مرور بسط می‌یابد. علم به‌واسطه رویکرد تجربی‌اش، مولد دانش جزئی در مورد پدیده‌های خاص است؛ دانشی که بدون شک برای درک وضعیت انسان در جهان حیاتی است. اما در عین حال، علوم به دلیل تمرکز یک‌جانبه و انحصاری بر پدیده‌ها و تخصص‌گرایی افراطی مرسوم در پژوهش‌های دانشگاهی، از دریافت و تبیین روابط پدیده مورد مطالعه با کلیت اجتماعی و تاریخی ناتوان‌اند. به همین دلیل، هورکهایمر استدلال می‌کند که علوم برخلاف ظاهر موجه و مستدل‌شان، دچار نوعی «تخصص‌گرایی آشفته»‌اند (Horkheimer, 1993c: 9). وی در «یادداشت‌هایی درباره علم و بحران»، از دو تناقض اساسی در علم سخن می‌گوید که مقصود او از سردرگمی علوم را روشن‌تر بیان می‌کند. نخست اینکه علم مدعی است که در مواجهه‌اش با پدیده‌ها همیشه رویکرد غیرجرمی، نقادانه و موشکافانه دارد، ولی در حقیقت نخستین و مهم‌ترین مرحله تولید دانش علمی، یعنی هدف‌گذاری و جهت‌گیری یا به تعبیر هورکهایمر تنظیم و «تعریف وظایف»، فاقد مبانی نظری و عقلانی است (Horkheimer, 1982b: 8). در نتیجه روند بسط دانش علمی

تصادفی و بی‌قانون به نظر می‌رسد. پیامدهای این تناقض وقتی آشکار می‌شود که به یاد آوریم علم نیز مانند هر پدیده انسانی دیگری تنها بر اساس منطق درونی‌اش کار نمی‌کند، بلکه «ضرورت‌های زندگی اجتماعی» نیز بر روند تولید دانش اثر گذارند. در عمل، تصادفی بودن فرایند توسعه دانش، به معنای تسلیم آن در مقابل ساختار قدرت حاکم بر جامعه است. تناقض دوم علم در عصر حاضر، توضیح‌دهندهٔ تناقض اول است: «علم [مدعی است که با تحلیل] روابط جامع [حاکم بر پدیده‌ها] سر و کار دارد، ولی از روابط جامعی که وجود آن و جهت‌مندی پژوهش‌هایش به آن وابسته است؛ یعنی جامعه درک واقع‌گرایانه‌ای ندارد» (Ibid.: 8).

به همین سان رویکرد هورکهایمر به اندیشه متافیزیکی کل‌نگر نیز هم‌زمان انتقادی و پذیرشی است. ذهن تحلیل‌گر و نقاد هورکهایمر با بسیاری از بزرگان تاریخ اندیشه دست و پنجه نرم می‌کند. متفکرانی مانند ایمانوئل کانت (Horkheimer, 1993b) و (Horkheimer, 1978)، آرتور شوپنهاور (Horkheimer, 1974)، ویلهلم دیلتای (Horkheimer, 1982a)، زیگموند فروید (Horkheimer, 1993a)، و هنری برگسون (Horkheimer, 2005)، هر یک در برهه‌ای گرفتار تیغ بران نقدهای او می‌شوند، در عین حال که اندیشه جست‌وجوگر او در هر کدام، حقیقتی را نیز می‌یابد. در این میان، بدون شک هگل و مارکس جایگاه ویژه‌ای دارند. اهمیت سنت دیالکتیکی‌ای که هگل پایه‌گذاری کرد و مارکس ادامه داد، در این نهفته است که دقیقاً آنجا که رویکرد پوزیتیویستی علم تجربی از حرکت باز می‌ایستد، یعنی در تبیین رابطهٔ جزء با کل، دیالکتیک آغاز به کار می‌کند. هورکهایمر جایگاه هگل را تا آنجا بالا می‌برد که پیدایش فلسفه اجتماعی از دل ایدئالیسم را دستاورد تاریخی اندیشه او می‌داند (Horkheimer, 1993c, 3). اما ستایش هورکهایمر از دیالکتیک هگل، هرگز به معنای پذیرش بی‌چون و چرای فلسفه هگل نیست. در نگاه هورکهایمر، اگرچه هگل رابطه دیالکتیکی بین جزء و کل را درمی‌یابد، رویکرد ایدئالیستی او در نهایت جزء را در کل حل می‌کند. در دیالکتیک ایدئالیستی هگل، انسان واقعی، یعنی کسی که رنج، درد، لذت و خوشی را با گوشت و خون درک می‌کند، به لحظه‌ای در فرایند تاریخی تکامل ایده





مطلق فروکاهیده می‌شود. در نتیجه در فلسفه هگل، رنج و نابودی انسان تنها به صورت ثانوی مطرح می‌شود؛ یعنی به‌عنوان حاشیه‌ای بر فرایند تاریخی شکل‌گیری جان<sup>۱</sup> مطلق (Absolute Spirit) (Ibid.: 4).

مارکس نیز مانند هگل و شاید حتی بیشتر از او، در شکل‌گیری اندیشه هورکهایمر نقش اساسی داشته است. رگه‌های بسیاری از ایده‌های هورکهایمر و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت، از جمله نقد آنها به هگل را می‌توان در نوشته‌های مارکس یافت؛ برای مثال، در خانواده مقدس، مارکس (و انگلس) نقدی مشابه نقد هورکهایمر به هگل دارند؛ با این تفاوت که برای تشریح مسئله، مفهوم وزین هگلی «ایده مطلق» (Absolute Idea) را با مفهوم پیش‌پافتاده و طعنه‌آمیز «میوه مطلق» (Absolute Fruit) جای‌گزین می‌کنند:

اگر بر اساس میوه‌های واقعی، مانند سیب، گلابی، توت‌فرنگی و بادام، ایده عام «میوه» را شکل دهم، و اگر از آن نیز فراتر روم و خیال کنم که ایده انتزاعی میوه که از میوه‌های واقعی استنتاج کرده بودم، چیزی است که بیرون از [ذهن] من واقعیت دارد، بلکه حتی ذات حقیقی گلابی، سیب و دیگر میوه‌هاست، آن‌گاه در زبان فلسفه نظری [هگل]، به میوه، یعنی به جوهر گلابی، سیب، بادام و دیگر میوه‌ها دست یافته‌ام؛ این بدین معناست که گلابی بودن برای گلابی ضرورت ذاتی ندارد، [و] سیب بودن برای سیب ضرورت ذاتی ندارد، زیرا آنچه ذات این میوه‌ها را تعریف می‌کند، وجود قابل ادراک حسی‌شان نیست، بلکه ذاتی است که من از آنها استخراج و سپس بر آنها تحمیل کرده‌ام؛ یعنی ذات ایده من: میوه (Marx & Engels, 2000: 150).

به این ترتیب، سیب و گلابی واقعی به تجلیاتی از هستی میوه مطلق فروکاسته می‌شوند. به عبارت دیگر، مشکل ایدئالیسم هگل این است که در جایی که درک حسی محدود انسان میان سیب و گلابی تمایز می‌نهد، فلسفه نظری او وارد عمل شده و

۱. برخی مترجمان، واژه روح را معادل اصطلاح «sprite» به کار برده‌اند.



تفاوت‌های حسی را بی‌اهمیت و ثانویه جلوه می‌دهد.

بی‌شک نقد هورکهایمر از هگل به‌شدت وامدار مارکس است، ولی تأثیر مارکس در اندیشه هورکهایمر به نقد او از هگل محدود نمی‌شود. سخن به‌گرافه نگفته‌ایم اگر نظریه انتقادی‌ای را که هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ پایه‌ریزی کرد، تلاشی برای بازخوانی اندیشه مارکس در شرایط تاریخی جدید تلقی کنیم. اما در این بازخوانی، هورکهایمر به دیالکتیک ماتریالیستی‌ای رسید که با مارکس یا دست‌کم با خوانش‌های متداول از مارکس، تفاوت‌های اساسی داشت. نقد هورکهایمر بر اولویت مطلق جامعه و تأکیدش بر نقش سازنده فرد، نقد همه‌جانبه او بر هرگونه نگاه متافیزیکی به تاریخ که حرکت تاریخ را به گونه‌ای نظام‌مند و قطعی بر اساس مدلی عقلانی تفسیر کند و درنهایت باور او به اینکه اندیشه انتقادی به‌خودی‌خود یک کنش (praxis) اجتماعی است و نباید به ابزاری برای توجیه فعالیت سیاسی تقلیل داده شود، به‌روشنی تمایز نظریه انتقادی هورکهایمر با نظریه‌های مرسوم مارکسیستی را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> حتی مارکسیسم هگلی گئورگ لوکاج نیز که گاه از او به‌عنوان پدر معنوی مکتب فرانکفورت یاد می‌شود، از نظر هورکهایمر ایرادهای اساسی داشت؛ از جمله در فهمش از مفهوم کل (totality) و تأکیدش بر پرولتاریا به‌عنوان سوژه - ابژه تاریخ.<sup>۲</sup>

۱. تاریخ مارکسیسم آکنده از خوانش‌های متفاوت و گاه متضاد از ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیکی و به‌طور کلی اندیشه مارکس است. با در نظر گرفتن وسعت و گوناگونی این خوانش‌ها، در کنار ابهام و پیچیدگی ذاتی نوشته‌های مفصل مارکس و تمایزهای اساسی بین مارکس جوان (دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی، تزه‌ای فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی) و مارکس متاخر (نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه)، بحث درباره اندیشه مارکس بدون اشاره به شارح یا شارحان مورد نظر تقریباً ناممکن است. در چنین شرایطی، پرداختن به موضوع رابطه میان نظریه انتقادی هورکهایمر و ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی مارکس نیازمند بررسی‌های بیشتر است که در مجال مقاله حاضر نمی‌گنجد (برای این منظور نک: Abromeit, 2011: 321-335).

۲. درباره تأثیر لوکاج بر نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، در یک نگاه کلی می‌توان پیدایش نظریه انتقادی را بخشی از جریان شکوفایی مارکسیسم هگلی در مقابل مارکسیسم علمی دانست و بی‌شک لوکاج در این شکوفایی نقش محوری دارد. البته در بررسی دقیق‌تر می‌بایست بین مارکسیسم هگلی لوکاج و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت تمایز قائل شد. لوکاج خود منتقد جدی مکتب فرانکفورت بود و آنها را به خیانت و بی‌عملی متهم می‌کرد. (تعبیر طعنه‌آمیز او در مقدمه کتاب نظریه رمان که آدورنو و بسیاری دیگر از اندیشمندان معاصر آلمانی را به ساکنان «گراندهتل مگاک» تشبیه می‌کند، بسیار مشهور است). از سوی دیگر، متفکران





با ظهور فاشیسم در اروپا و نقل مکان اجباری مؤسسه به آمریکا، نگاه هورکهایمر به امکانات و وظایف مؤسسه دستخوش تغییراتی شد؛ به ویژه به مرور دیدگاه خوش بینانه او به امکان ارتباط سازنده میان علوم تجربی و فلسفه به یأس گروید، گرچه هیچ گاه مانند لوکاچ ارزش و اهمیت علوم تجربی را به کلی انکار نکرد. حاصل این دگرگونی‌ها در مقاله «ظریه سنتی و نظریه انتقادی»، به صورت بندی نظریه انتقادی انجامید که در مقایسه با ماتریالیسم اوائل دهه ۱۹۳۰، موضع بدبینانه‌تر و منفی‌تری درباره ظرفیت‌های رهایی‌بخش موجود در جامعه سرمایه‌داری برمی‌گزیند.

در نهایت با افزایش روزافزون تأثیر تئودور آدورنو بر اندیشه هورکهایمر در دهه ۱۹۴۰، این موضع جدید شکل فلسفی نهایی خود را در کسوف خرد و دیالکتیک روشن‌گرایی می‌یابد. در مقدمه این کتاب، هورکهایمر و آدورنو می‌نویسند:

[در طول دوره آماده‌سازی کتاب، به مرور به این نتیجه رسیدیم که] آنچه می‌خواهیم توضیح دهیم در واقع این مسئله اساسی است که چرا انسان به جای حرکت به سوی وضعیتی انسانی‌تر، در حال فرو افتادن در بربریتی دیگر است. دشواری‌های تحلیل سوژه را دست کم گرفته بودیم، زیرا هنوز به آگاهی انسان امروز بیش از اندازه اعتماد داشتیم. اگرچه از سال‌ها پیش دریافته بودیم که در روند توسعه علوم مدرن، پیشرفت‌ها و کشف‌های اساسی به قیمت نزول [کیفی] آموزش نظری به دست می‌آیند، با این همه باور داشتیم که همچنان می‌توانیم چارچوب عملکرد علوم مدرن را دنبال کنیم و پژوهش خود را به نقد یا بسط نظریه‌های تخصصی محدود کنیم. تلاش مان بر این بود که دست کم به لحاظ مضمون به رشته‌های سنتی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و شناخت‌شناسی پای‌بند

→ مکتب فرانکفورت نیز اگرچه در آغاز تا حدودی تحت تأثیر لوکاچ بودند، به مرور اندیشه او را نقد کردند. در این میان، تأثیر لوکاچ بر هورکهایمر، حتی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نیز بسیار کمتر از آدورنو و مارکوزه است. هورکهایمر به ندرت از لوکاچ سخن می‌گوید و بیشتر جنبه انتقادی به او دارد؛ برای مثال، در یکی از نوشته‌های چاپ‌نشده‌اش در دهه ۱۹۲۰ از لوکاچ به‌عنوان یک نوه‌گلی یاد می‌کند، زیرا در تبیین مفهوم کلیت، به مانند هگل اصل همانی را پیش شرط حقیقت می‌داند (Quoted in Abromeit, 2011: 121).

بمانیم. پاره‌هایی که در اینجا گرد آمده‌اند، نشانگر آن‌اند که به‌ناچار از این

اعتماد دست‌کشیده‌ایم (Horkheimer & Adorno, 2002: xiv).

## ۲. بحران خرد ذهنی

گفتیم که هورکهایمر در کسوف خرد میان دو گونه خرد تمایز می‌نهد: خرد ذهنی و خرد عینی. خرد ذهنی که امروز شکل غالب خرد است، «اساساً به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود است و تنها به تحلیل بسندگی و کارآمدی فرایندها برای رسیدن به اهدافی می‌پردازد که کم و بیش به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده و بدیهی پنداشته می‌شوند» (Horkheimer, 2007: 3). به بیان دیگر، خرد ذهنی با این ایده بیگانه است که می‌توان غایتی را مستقل از هر نوع بهره‌مندی ابزاری داوری ارزشی و عقلانی کرد. حتی در شرایطی که این نوع از خردورزی به ارزیابی عقلانی و ارزشی غایتی خاص می‌پردازد، این غایت تنها به‌عنوان مرحله‌ای میانی و ابزاری برای رسیدن به غایت‌های دیگری بررسی می‌شود، زیرا در خرد ذهنی پرسش از عقلانی یا غیرعقلانی بودن غایت‌ها به خودی خود بی‌معناست، اما برخلاف خرد ذهنی، خرد عینی به وجود عقلانیت به‌عنوان اصلی بیرون از ذهن فرد قائل است و حوزه کارکرد خرد را به دنیای عینی بسط می‌دهد. از منظر خرد عینی، عقلانیت انسانی به چارچوب ابزاری وسیله - هدف محدود نیست، بلکه امکان دست‌یابی به دانش عینی از ساختار جهان واقعی خارج از ذهن را نیز فراهم می‌آورد. بنابراین، در خرد عینی، عقلانیت جایگاه والاتری دارد و در نتیجه امکان پرداختن به مسائل کلی‌تری مانند معنای زندگی انسان در جهان و بررسی عقلانی ارزش‌ها و غایت‌ها را نیز در خود دارد. چنین نگرشی به مفهوم خرد مبنای نظام‌های فلسفی بزرگ، همچون نظام‌های افلاطونی، ارسطویی، فیلسوفان مدرسی و ایدئالیست‌های آلمانی بوده است.

بنابراین، درحالی که در خرد عینی، عقلانیت به‌عنوان اصلی در ذات واقعیت پنداشته می‌شود، در خرد ذهنی عقلانیت وابسته به ذهن فرد و در واقع پدیده‌ای تنها ذهنی (subjective) است. اما رابطه میان این دو گونه خرد را نباید به‌سادگی از نوع تضاد





صرف انگاشت. درست است که در خرد عینی تأکید بر غایت‌هاست نه ابزارها و این موضوع بی‌شک بیانگر تفاوتی و اساسی میان دو نوع خرد است، ولی خرد عینی در واقع نظامی جامع است و خرد ذهنی را نیز در خود دارد؛ به بیان دیگر، در نظام‌های فلسفی مبتنی بر خرد عینی، خرد ذهنی جزئی از خرد جهان‌شمول (universal reason) به‌شمار می‌آید که کارکردش به نوع خاصی از فعالیت‌ها و جنبه‌ و ویژه‌ای از زندگی انسان محدود است. هورکهایمر استدلال می‌کند که در تاریخ فلسفه هر دو گونه خرد از آغاز حاضر بوده‌اند و برتری یافتن یکی بر دیگری در نتیجه فرایند اجتماعی طولانی و پیچیده‌ای است (Horkheimer, 2007: 6). این حضور هم‌زمان دو گونه خرد، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، باعث بروز تناقض‌هایی در هر دو دوره‌ای شده است که یکی از این دو گونه خرد بر دیگری غلبه یافته‌اند.

هورکهایمر تحلیل مفصلی از این فرایند دگرگونی تاریخی خردورزی ارائه داده و برخی از شاخصه‌های اصلی این پدیده را تشریح می‌کند. یکی از ویژگی‌های اساسی این دگرگونی که در این مقاله اهمیت زیادی دارد، فرایند ویران‌گری است که در آن خرد عینی بنیان‌های خود را به چالش کشید. در جنگ با باورهای دینی، فلسفه‌های مبتنی بر خرد عینی کوشیدند خرد را جایگزین الهام و وحی، فلسفه را جایگزین الهیات به‌عنوان نهاد دست‌یابی به حقیقت نهایی کنند. البته در جریان این تلاش برای تضعیف جایگاه دین، فلسفه‌های روشن‌گری پایه‌های متافیزیک و حقیقت مطلق و در واقع بنیان‌های خود را نیز ویران کردند (Ibid.: 17). این فرایند راه را برای بروز گرایش‌های نسبی‌گرایانه باز کرد. اندیشه نسبی‌گرایانه که آشکارا و پنهان، بخشی جدانشدنی از خرد عینی بود، ظفرمندانانه بر این نوع خرد چیره شد و آن را به حاشیه راند. به بیان دیگر، حاصل مبارزه خرد عینی با دین، غلبه گونه‌ای از خردورزی بود که خرد عینی را منسوخ می‌پنداشت.

هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت»، نشان می‌دهد که چگونه اندرکنش و حضور هم‌زمان پس‌مانده‌های خرد عینی و فلسفه‌های نسبی‌گرایانه مبتنی بر خرد ذهنی در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم باعث پیدایش رویکردهای متناقض به مفهوم حقیقت در تفکر فلسفی شد، اما با آنکه ویران‌کننده‌ترین تأثیرگذاری‌های این تناقض‌ها در دوره

سلطه خرد ذهنی و در قالب فاشیسم تجلی یافتند، این وجوه متناقض اندیشه به سده بیستم محدود نبوده و همواره در فلسفه وجود داشته‌اند. در نگاه هور کهایمر، نمونه اولیه این تناقض را می‌توان در هم‌زمانی «شک‌گرایی روش‌مند دکارتی با وابستگی بی‌شایبه او به مذهب کاتولیک» دید (Horkheimer, 1978: 408). در واقع تلاش برای رهایی از تمایلات نسبی‌گرایانه موجود در فلسفه‌های مبتنی بر خرد عینی، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان بزرگ روشن‌گری به‌ویژه کانت و هگل بوده است.

تفاوت مهم این است که در دوران چیرگی خرد ذهنی، پیامدهای این تناقض‌ها به‌صورت بحران بروز می‌کنند، زیرا در این دوره با حذف مفهوم حقیقت مطلق و سست شدن بنیان‌های عقلانیت، اساس تمدن غربی متزلزل شده است؛ برای مثال، در شرایط امروز که یگانه‌گایت بدیهی بقای فردی انگاشته می‌شود، اصل اکثریت که پایه ابتدایی دموکراسی است، اعتبارش را از دست می‌دهد و بنابراین، «ایده اجتماع ملی که در آغاز به‌عنوان ارزشی اصیل مطرح شده بود، تنها با سرکوب، ایجاد ترس و وحشت می‌تواند برقرار بماند» (Horkheimer, 2007: 20). هور کهایمر فاشیسم را تنها یکی از نتایج ویرانگر «تناقض درونی میان اصل ذهنی منفعت فردی و ایده خرد می‌داند» (Ibid.: 20).

### ۳. کانت و هگل در ترازوی نقد

در نگاه هور کهایمر وظیفه اصلی فلسفه در شرایط عصری او مقابله با چیرگی یک‌جانبه خرد ذهنی بر خرد عینی و تناقض‌های حاصل از آن و ارائه طرح آشتی میان دو گونه خرد است. برای تبیین این مفهوم از فلسفه، هور کهایمر به پایه‌گذاران اندیشه روشنگری، به‌ویژه کانت و هگل رجوع می‌کند؛ اندیشمندان بزرگی که پیشاپیش این شرایط متناقض فرهنگی را درک کرده و در صدد حل آن برآمده‌اند. اگرچه به‌باور هور کهایمر پروژه فلسفی کانت و هگل هر دو در نهایت به شکست انجامیده‌اند، فلسفه امروز چاره‌ای جز این ندارد که خود را در تعاملی دیالکتیکی - انتقادی با آموزه‌های این بزرگان اندیشه بازتعریف کند.

پیش از پرداختن به تحلیل هور کهایمر از کانت و هگل، اشاره به یک نکته ضروری





است. تأکید هورکهایمر بر اهمیت فیلسوفان خرد عینی و نقد بُرنده او بر خرد ذهنی گاه به این برداشت نادرست انجامیده است که فلسفه‌ای که او در کسوف خرد از آن سخن می‌گوید، نوعی بازگشت به خرد عینی است که با نگاه دیالکتیکی خود او و دیگر اعضای برجسته نسل اول مکتب فرانکفورت ناهمخوان است؛ برای مثال، ریچارد وُلین (Richard Wolin) تمایزی اساسی بین کسوف خرد و دیالکتیک روشنگری قائل می‌شود. در دیالکتیک روشنگری، هورکهایمر و آدورنو رابطه عقلانیت روشنگری و اسطوره را بازنگری کرده و بدون تأکید بر تمایز میان خرد ذهنی و خرد عینی، عقلانیت روشنگری را به‌طور کلی به‌عنوان قطب دیالکتیکی اسطوره مطرح می‌کنند (Horkheimer & Adorno, 2002: xviii). در خوانش ولین، دیالکتیک روشنگری، خردورزی را به‌طور کلی با سلطه‌گری مرتبط می‌داند، درحالی‌که کسوف خرد سازوکارهای کنترل را به کاربرد ابزاری خرد ذهنی محدود می‌داند (Wolin, 2006: 7). بر همین اساس، ولین مدعی می‌شود که نقد هورکهایمر بر خرد ذهنی، بدون در نظر گرفتن رگه‌های جزم‌اندیشانه و سلطه‌طلبانه نهفته در آن، در درون ستایشی نوستالژیک از خرد عینی دربردارد (Wolin, 1987: 41). به عقیده نگارنده، این خوانشی نادقیق از نقد هورکهایمر در کسوف خرد است. اگرچه در کسوف خرد، خرد ذهنی به‌جد نقد می‌شود، در عین حال او در جست‌وجوی بازیابی خرد عینی به‌عنوان قطب مخالف خرد ذهنی هم نیست، بلکه رابطه خرد ذهنی و خرد عینی را از نوع دیالکتیکی می‌داند. اشاره هورکهایمر به ظرفیت‌های رهایی‌بخش خرد عینی، تلاشی است برای نشان‌دادن سویه نسبی‌گرایانه و منفعل خرد ذهنی و مطرح کردن امکانی برای بازیابی این ظرفیت‌ها (و نه بازیابی خرد عینی به‌طور کلی). تحلیل هورکهایمر و دیگر اعضای نسل اول مکتب فرانکفورت از کانت و هگل، از اساس بر این رویکرد دیالکتیکی - انتقادی بنا شده است. افزون بر این، از هورکهایمر متأخر که بگذریم، نقد ولین حتی قابل اطلاق به نوشته‌های ابتدایی هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ هم نیست، زیرا چنان‌که گذشت، اگرچه نگاه هورکهایمر به ظرفیت‌های خرد عینی روشنگری در دهه ۱۹۳۰ خوش‌بینانه‌تر است، در آنجا نیز رویکرد او هم‌زمان پذیرشی و انتقادی است.

با این مقدمه، در ادامه به تحلیل هورکهایمر از کانت و هگل می‌پردازیم. در قرن هجدهم، یعنی دوره پیدایش فلسفه کانت، نگرش دوگانه به مفهوم حقیقت در قالب تنش میان تجربه‌گرایی مبتنی بر خرد ذهنی و عقل‌گرایی مبتنی بر خرد عینی جلوه‌گر شده بود. فلسفه استعلایی کانت تلاشی بود برای حل تضاد میان شک‌گرایی تجربه‌گرایانی مانند هیوم و جزمیت نهادینه در اندیشه عقل‌باورانی مانند دکارت و لایب‌نیتس. برای تبیین مسئله، کانت دو تمایز اساسی قائل شد: نخست تمایز میان معرفت پیشینی (a priori) و پسینی (a posteriori). معرفت پیشینی معرفت پیشاتجربی است که صدق آن مستقل از تجربه است. در مقابل، معرفت پسینی، معرفت تجربی است که صحت و سقم آن تنها پس از تجربه یا «در تجربه» قابل بررسی است (Kant, 2009: 136). تمایز اساسی دیگر، تمایز میان گزاره‌ها یا احکام تحلیلی (analytic) و ترکیبی (synthetic) است. گزاره تحلیلی، گزاره‌ای است که محمول آن بر اساس تعریف در موضوع موجود است؛ مانند گزاره «همه اجسام ممتد هستند»؛ یعنی فضا اشغال می‌کند (Ibid.: 130). در مقابل، گزاره ترکیبی گزاره‌ای است که محمول آن از قبل در موضوع موجود نیست؛ مانند «همه اجسام سنگین هستند». در مورد اول، اشغال فضا از قبل در تعریف مفاهیم جسم و فضا مندرج است و بیان این گزاره تحلیلی چیزی به دانش ما از مفهوم جسم نمی‌افزاید؛ در حالی که در مورد دوم سنگینی و وزن داشتن بر مفهوم جسم حمل شده است؛ یعنی با بیان اینکه «همه اجسام سنگین هستند»، به دانش ما در مورد مفهوم جسم افزوده شده است.

بر این اساس، کانت استدلال می‌کند که مسئله اساسی یافتن پاسخی به این پرسش است که «چگونه احکام ترکیبی به صورت پیشینی ممکن هستند؟» (Ibid.: 146). اگرچه عقل‌گرایان به درستی بر امکان دانش عقلانی از جهان تأکید می‌کنند، تا وقتی به پرسش یادشده پاسخ نگفته‌اند، ادعای آنها جزمیتی بیش نیست، زیرا احکام تحلیلی پیشینی (که قطعیت عقلانی آنها محرز است)، چیزی به دانش ما از جهان نمی‌افزایند. از سوی دیگر، تنها راه مقابله با شک‌گرایی تجربه‌گرایان نیز تبیین امکان احکام ترکیبی پیشینی است، زیرا تعیین صحت و سقم احکام ترکیبی پسینی (که دانش ما از جهان را بسط می‌دهند)،





از لحاظ عقلانی میسر نیست؛ برای مثال، اگر قانون علیت را به عنوان یک قانون تجربی صرف بررسی کنیم، به ناچار باید استدلال هیوم دربارهٔ غیر قطعی بودن آن را بپذیریم، اما اگر بتوانیم نشان دهیم که قانون علیت نه ترکیبی پسینی، بلکه ترکیبی پیشینی است، آن گاه می توانیم در پاسخ به هیوم ادعا کنیم که قانون علیت هم دانش ما از جهان را بسط می دهد و هم از لحاظ عقلانی قطعی است.

برای تبیین امکان احکام ترکیبی پیشینی، کانت ایده انقلاب کپرنیکی را مطرح می کند که بر اساس آن به جای اینکه ابژه را اصل فرض کنیم و مسئله دانش را به انطباق ذهن با ابژه بکاهیم، ذهن را اصل قرار داده و ابژه را محصول تحمیل ساختار ذهن بر شیء فی نفسه در نظر می گیریم (Ibid.: 110). به این ترتیب، ابژه، یعنی آنچه مورد تجربه حسانی و مفهومی قرار می گیرد و آنچه بر ذهن پدیدار می شود، شیء آن گونه که مستقل از ذهن انسان در جهان خارج وجود دارد نیست، بلکه پیشاپیش در چارچوب حسیات استعلایی (زمان و مکان) عینیت یافته و بر اساس مقولات فاهمه (از جمله علیت) به فهم درآمده است. بر این اساس و در پاسخ به هیوم، کانت استدلال می کند که قانون علیت حکم ترکیبی پیشینی است؛ بدین معنا که نه تنها معرفتی درباره جهان پدیدارها را بیان می کند، بلکه به عنوان مقوله ای پیشینی قطعیت عقلانی دارد.

در نظر هورکهایمر، انقلاب کپرنیکی کانت دستاورد مهم تاریخ اندیشه فلسفی است. پس از کانت، دیگر جایی برای دوگانه دکارتی سوژه - ابژه وجود ندارد؛ دوگانه ای که هم برای عقل گرایان و هم برای تجربه گرایان حکم پیش فرض اولیه را داشت، زیرا کانت به روشنی نشان داده است که درک ما از جهان از اساس به عوامل ذهنی وابسته است و بنابراین، سخن گفتن از ابژه به عنوان موضوع شناخت، مستقل از سوژه امکان پذیر نیست. اندیشه فلسفی نمی تواند و نباید از این میراث گران بها غافل بماند (Horkheimer, 2007: 92)، اما در نظر هورکهایمر، رابطه سوژه - ابژه دیالکتیکی، دوطرفه و تاریخ مند است و از آنجا که فلسفه کانت از تبیین این رابطه ناتوان است، نه تنها نمی تواند تناقض میان جزم اندیشی و شک گرایی را حل کند، بلکه در نهایت با پی ریزی پایه های نظری برای این تناقض آن را تحکیم می کند. فلسفه استعلایی کانت که با تیغ



برنده نقّادی‌اش شالودهٔ جزمیت عقل‌گرایان را از هم دریده بود، با تعریف سوژه استعلایی به‌عنوان ساحتی غیرتاریخی که در آن دانش به مقولات و احکام ناب به‌صورت پیشینی وجود دارد، خود پایه‌گذار جزمیتی دیگر می‌شود: Horkheimer, 1978: (410). افزون بر این، کانت که می‌خواست دانش ناب را از شرّ شک‌گرایی هیوم نجات دهد، درنهایت به این نتیجه می‌رسد که دانش طبیعت و جامعه بشری، شرایط کافی برای رسیدن به مرتبه حقیقت اصیل را ندارد و بنابراین نسبی است (Ibid.: 409). به این ترتیب، فلسفه کانت نه‌تنها از ارائه راه‌حل قانع‌کننده‌ای برای رهایی از شرایط متناقض در فلسفه، یعنی تضاد متناقض (contradictory opposition) جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی درمی‌ماند، بلکه در عمل این تضاد را به کامل‌ترین شکل ممکن تئوریزه می‌کند.

از نظر هورکهایمر دیالکتیک هگل بزرگ‌ترین کوشش اندیشه فلسفی برای استعلا بخشیدن به این تناقض است که در عین حفظ مفهوم معناداری از حقیقت صورت می‌گیرد: «اگرچه در فلسفه هگل محتوای انضمامی (concrete) همیشه مشروط و وابسته است و هر حقیقت نهایی با همان قطعیتی نفی می‌شود که در فلسفه کانت، این محتوا در جریان غربال کردن معرفت ناب به‌طور کامل دور ریخته نمی‌شود» (Ibid.: 413-4). دستاورد عظیم دیالکتیک هگلی این است که در روش دیالکتیکی، پذیرش مشروط بودن ایده منفرد و رد ادعای دستیابی به معرفت مطلق، به انکار معنای حقیقت از اساس نمی‌انجامد. حقیقت، کلی است که در فرایند نفی و در جریان تکامل شناخت، از طریق تصحیح مداوم حقیقت جزئی شکل می‌گیرد. هدف دیالکتیک این نیست که «کلیت محتوای جهان را در فرایند تعمیم مفهومی محو کند» (Ibid.: 414). در دیالکتیک، مفهوم حقیقت از اساس انکار نمی‌شود، بلکه حقیقت مشروط و زمان‌مند جایگزین حقیقت مطلق می‌شود. این مفهوم انعطاف‌پذیر از حقیقت، در فرایند کسب «معرفت از بصیرت‌های محدود [و جزئی] در محدودیت‌ها و پیوندهایشان» به‌دست می‌آید. در نظر هورکهایمر نفی، ردّ پای حقیقت را محو نمی‌کند؛ به این معنا که در فرایند نفی، گزاره‌ای که پیش‌تر حقیقت بوده است، ناحقیقت نمی‌شود (Ibid.: 422)، بلکه نفی، مرحله‌ای ضروری در فرایند شکل‌گیری حقیقت در عین پذیرش محدودیت و





زمان‌مندی آن است. سه ویژگی اصلی، روش دیالکتیکی را از فلسفه کانت متمایز می‌کند. در روش دیالکتیکی، سه ویژگی (۱) فرایند شکل‌گیری حقیقت فرایندی بی‌پایان است؛ (۲) هر دیدگاه منفرد، مشروط است و (۳) مشروط و زمان‌مند بودن، ویژگی‌های جدانشدنی مفهوم حقیقت هستند (Ibid.: 414). در نگاه هورکهایمر، اندیشه دیالکتیکی که بر پایه فلسفه هگل بنا شده است، بر پایه این سه ویژگی می‌تواند از نسبی‌گرایی صوری فلسفه کانت رهایی یابد.

با وجود این، هورکهایمر استدلال می‌کند که فلسفه هگل که پایه‌گذار سنت دیالکتیکی است، به دلیل تکیه‌اش بر ایدئالیسم در نهایت خود دچار شکست می‌شود. اگرچه هگل به درستی رابطه دیالکتیکی و تاریخ‌مند سوژه - ابژه یا اندیشه و وجود را درمی‌یابد، اما در نهایت فلسفه دیالکتیکی او با تأکید بر «این‌همانی‌های ناهمانی» و تلاش برای حل کردن تناقض‌ها در ساحت سوژه مطلق، در چنبره ایدئالیسم گرفتار می‌ماند. اصل غایی «همانی سوژه و ابژه» که هگل در جوانی آن را اصل اساسی فلسفه نظری می‌نامد (Hegel, 1988: 80)، در آثار بزرگ او مانند پدیدارشناسی جان و علم منطق نیز هدف (و پیش‌فرض) فلسفه او را تشکیل می‌دهد.

ایدئالیسم هگل در این اندیشه نهفته است که فرایند دیالکتیکی در نهایت در ساحت سوژه مطلق به کمال می‌رسد و متوقف می‌شود، زیرا در ساحت سوژه مطلق تمایز میان سوژه و ابژه یا در شکل انضمامی‌تر آن، تمایز میان جان (spirit) و جهان (world)، به‌طور کامل از میان می‌رود. باور هگل به حقیقت مطلق که به ساحت سوژه مطلق تعلق دارد، در نهایت به معنای انکار بی‌پایانی فرایند نفی و در نتیجه انکار مشروط و زمان‌مند بودن حقیقت است. در نظر هورکهایمر، این موضوع در واقع تناقض درونی دیالکتیک ایدئالیستی است. بر پایه این ایدئالیسم، در پدیدارشناسی جان هگل حقیقت مطلق خودبسنده را «نه در سازوکارهای واقعیت که در ساحت‌های معنوی هنر، مذهب و فلسفه» جست‌وجو می‌کند و مدعی می‌شود تضادها و تناقض‌هایی که در جهان واقعی حل‌ناشدنی هستند، در این فضاها معنوی به هم‌سازی (harmony) می‌رسند (Horkheimer, 1978: 416).

جنبه ایدئالیستی فلسفه هگل، او را از تشخیص این مطلب بازمی‌دارد که فیلسوف، در مقام سوژه‌ای محدود و تاریخ‌مند، به ضرورت فلسفه‌ای محدود و تاریخ‌مند می‌آفریند. به بیان دیگر، هگل از درک گرایش‌ها و ابعاد تاریخی ویژه‌ای که در کار او بروز یافته بودند، درمی‌ماند و از پذیرش تاریخ‌مند بودن مفاهیمی مانند آزادی که فلسفه‌اش را بر آنها بنا نهاده بود سرباز می‌زند. در نتیجه خود را ذهن مطلق می‌بیند که می‌تواند ورای هرگونه جانب‌داری و غرض‌ورزی درباره مسائلی که اهمیت اساسی در هستی انسان‌ها در تمامی ادوار تاریخ دارند فلسفه‌پردازی کند. از این رو، هورکهایمر استدلال می‌کند که «اگرچه تفکر ایدئالیستی بستر پیدایش دیالکتیک بوده است، دیالکتیک ایدئالیستی در نهایت به جزمی‌گرایی می‌انجامد» (Ibid.: 417).

این جنبه جزمی و مابعد‌الطبیعی فلسفه هگل در نهایت به فروافتادن آن به ورطه نسبی‌گرایی نیز می‌انجامد. فلسفه هگل حقیقت مطلق را متعلق به فضای معنوی و متعالی می‌داند و در نتیجه از درک مؤثر تمایزهای اثربخش بین دیدگاه‌های مختلف در تاریخ ناتوان می‌ماند. ایدئالیسم هگل تفاوت‌های بین این دیدگاه‌ها را نادیده می‌انگارد و در نتیجه امکان قضاوت معنادار را از میان می‌برد. به بیان دیگر، فلسفه هگل به دلیل تکیه‌اش بر خطای «عینیت نامتمایز» (indiscriminate objectivity) که در واقع دیدگاهی ذهنی است، زیرا خطای عینیت نامتمایز محصول ناتوانی از درک ویژگی‌ها و دقایق عینی تاریخی است، در عمل دچار انفعال شده و از کنش مؤثر در برابر وضع موجود بازمی‌ماند (Ibid.: 418). از این جهت، تفکر ایدئالیستی هگلی هم‌دست نسبی‌گرایی می‌شود.

#### ۴. مفهوم فلسفه در اندیشه هورکهایمر

فلسفه ماتریالیستی هورکهایمر براساس نقد دیالکتیک هگلی و در فرایند رها ساختن دیالکتیک از ایدئالیسم شکل می‌یابد. وی در مقاله «درباره مسئله حقیقت»، به صراحت فلسفه‌اش را دیالکتیک ماتریالیستی می‌نامد. برخلاف دیالکتیک ایدئالیستی هگلی، دیالکتیک ماتریالیستی نظامی بسته نیست. در تفکر ماتریالیستی هورکهایمر، دیالکتیک بی‌پایان است و در نهایت به سوژه مطلق نمی‌انجامد. به این ترتیب، در دیالکتیک





ماتریالیستی حقیقت به درستی مشروط و زمان مند است. تفکر ماتریالیستی اعتقاد به وجود نظریه‌ای منفرد و قطعی درباره واقعیت را خطایی می‌داند که مبنای تعریف صوری حقیقت و پایه تفکر جاه طلبانه‌ای است که در جست‌وجوی اندیشه یقینی و جامع است. در نظر هورکهایمر، مشکل تعریف صوری حقیقت تنها قائل‌بودن به تناظر میان قوه شناخت و موضوع شناخت نیست، بلکه مشکل این است که این تعریف، رابطه میان مفهوم و ابژه را رابطه‌ای ساده، همیشگی و ثابت در نظر می‌گیرد. در نتیجه این تعریف قائل به وجود مفهومی مطلق از حقیقت به‌عنوان ویژگی واقعیت است که مستقل از اندیشه انسانی معنا دارد. در تفکر ماتریالیستی رابطه میان مفهوم و ابژه در فرایند معنابخشی زبانی به جهان شکل می‌گیرد و به این اعتبار رابطه‌ای به‌ضرورت تاریخ‌مند و متغیر است.

هورکهایمر در کتاب کسوف خرد که در سال ۱۹۴۷، یعنی دوازده سال پس از این مقاله منتشر شده است، به جای دیالکتیک ماتریالیستی از واژه کلی‌تر فلسفه استفاده می‌کند. این جایگزینی واژه، چنان‌که اشاره شد، نمایان‌گر دگرگونی‌های مهمی در نگاه هورکهایمر در طول دهه ۱۹۳۰ است؛ تغییراتی که نخستین بار در ۱۹۳۷ در مقاله «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» صورت‌بندی شد و در کسوف خرد به شکل نهایی‌اش رسید. اما تا آن‌جا که به تلاش او برای بازیابی مفهومی بنیادینی از حقیقت یعنی مفهومی جزئی و تاریخ‌مند از حقیقت که از نسبی‌گرایی و جزم‌اندیشی هر دو به دور باشد، مربوط است، کسوف خرد همچنان به اصول دیالکتیکی اندیشه هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ پای‌بند است. در فصل پایانی کتاب، هورکهایمر توضیح می‌دهد که نمی‌توان برای فلسفه تعریف دقیقی مستقل از مضمون آن ارائه داد، زیرا معنای فلسفه در آنچه می‌گوید نهفته است (Horkheimer, 2007: 165).

برای تشریح این موضوع، هورکهایمر به بحث درباره زبان و اجزای آن می‌پردازد که نقشی کلیدی در فهم فلسفه‌اش دارد. او استدلال می‌کند که مفاهیم که اساس تعریف‌های زبانی هستند، به‌صورت منفرد معنای روشنی ندارند، بلکه معنای خود را در زمینه و فرایند تاریخ به‌دست می‌آورند. چنان‌که هورکهایمر می‌گوید «در صورتی که

به دلیل نگرانی از بدفهمی احتمالی مخاطب، تصمیم بگیریم که اجزای تاریخی را حذف کرده و جملات بی‌زمانی را به‌عنوان تعریف ارائه کنیم، در واقع خود را از میراثی محروم کرده‌ایم که از تاریخ اندیشه و تجربه به فلسفه رسیده است» (Ibid.: 165). مفاهیم، اتم‌هایی فکری نیستند که بدون در نظر گرفتن زمینه تاریخی و اجتماعی معنای مستقلی داشته باشند، بلکه «هر مفهوم جزئی است از یک حقیقت کلی‌تر و فقط در متن این حقیقت است که معنا می‌یابد» (Ibid.: 167).

وظیفه فلسفه دقیقاً بر ساختن - و نه کشف - حقیقت بر اساس این اجزاست. فلسفه همچون علوم طبیعی با مفاهیم سروکار دارد، اما رویکرد آن به زبان متفاوت از رویکرد صوری و فروکاهنده علوم طبیعی است که مفاهیم را به‌عنوان اتم‌های مستقل معنایی در نظر می‌گیرد (Ibid.: 168). در نظر هورکهایمر، نگاه صوری علوم طبیعی به زبان در واقع نتیجه خواست پاسخ روشن و نهایی و از عوارض تمایل افسارگسیخته به کنترل طبیعت بیرونی و درونی است. در چنین رویکردی، انگیزه اصلی فروکاهیدن اندیشه به مجموعه بسته‌های کوچک مستقلی است که بتوان آنها را به سادگی، از فردی به فردی و از جایی به جای دیگر انتقال داد. در برابر این رویکرد، فلسفه همواره از تغییر مداوم وضعیت تاریخی آگاه است.

فلسفه در پی یافتن معنای عام و پیشینی دانشی خاص، بدون توجه به «شرایط اجتماعی آن به‌عنوان یک کل در زمانی مشخص» نیست. اندیشه فلسفی، برخلاف تفکر علمی، به این امر آگاه است که گزاره‌ها، فارغ از زمینه اجتماعی و تاریخی شان قابل ارزیابی نیستند. در اندیشه فلسفی، محتوای گزاره‌هایی که اگر به‌صورت منفرد و مستقل از زمینه بررسی شوند، به‌نظر یکسان می‌رسد، ممکن است زمانی نو و شگرف و زمانی دیگر منسوخ و بی‌اهمیت به‌نظر رسند؛ اندیشه‌ای که چه‌بسا در یک لحظه خاص تاریخی تأثیرگذار بوده و نیرویی را شکل دهد که دنیا را تغییر دهد، ممکن است در شرایط اجتماعی و تاریخی دیگری به نظریه‌ای بی‌تأثیر و ناچیز تبدیل شود (Horkheimer, 1978: 420-421). فلسفه دیالکتیکی هورکهایمر از ایده تفکر در خلأ - به معنای تفکر منفرد و مستقل از زمینه - می‌گسلد، بدون آنکه در دام نسبی‌گرایی بیفتد و مفهوم حقیقت را





واگذارند. این فلسفه با فرا رفتن از روش صوری تعریف مفهومی، تناقض جزمی‌گرایی و نسبی‌گرایی را استعلا می‌بخشد؛ همان‌گونه که از بند دوگانگی سوژه و ابژه می‌رهد. یک نمونه بسیار مهم از نابسندگی رویکرد صوری به زبان را می‌توان در مواجهه با مفاهیم اساسی سوژه - ابژه مشاهده کرد. هرگونه تلاش برای ارائه تعریف مفهومی دقیق از واژه «ابژه» به خطا می‌رود، زیرا یا به پذیرش یگانگی ابژه با مکمل‌اش سوژه ختم می‌شود یا به ایده دوگانگی مطلق سوژه - ابژه می‌انجامد؛ در صورتی که بر اساس استدلال هورکهایمر هیچ یک از دو گزینه تک‌انگاری و دوگانه‌انگاری پذیرفتنی نیستند. توضیح فلسفی مقولات اساسی سوژه و ابژه باید در بردارنده درهم‌تنیدگی این دو مفهوم باشد؛ بدون آنکه به تک‌انگاری بینجامد. به‌طور خلاصه، رویکرد صوری به زبان از فهم رابطه دیالکتیکی سوژه - ابژه ناتوان است.

این رویکرد در فهم تمایز میان خرد ذهنی و خرد عینی با چالش‌های مشابهی روبه‌روست. کاستی عمده آن در این مورد نیز ناتوانی از تبیین تمایز و درهم‌تنیدگی هم‌زمان این دو مفهوم خردورزی است. آگاهی از اینکه دوگانگی خرد ذهنی و خرد عینی تنها امری ظاهری است، بدان معنا نیست که ایده دوگانگی توهمی بیش نیست، بلکه ظهور ایده دوگانگی بیانگر ضرورتی تاریخی است و بدین سبب معنادار است (Horkheimer, 2007: 175). اما رویکرد صوری چاره‌ای جز رد یا قبول تام این دوگانگی نمی‌یابد و در نهایت در یکی از دو خطای تک‌انگاری یا دوگانه‌انگاری گرفتار می‌شود. به این ترتیب، فلسفه تا آنجا که در بند رویکرد صوری به زبان است، نمی‌تواند از بازی لجوجانه حمایت از یک شکل از خردورزی علیه دیگری برهد. بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، به یقین این بازی سرانجامی نخواهد داشت، زیرا رابطه خرد ذهنی و خرد عینی رابطه‌ای دیالکتیکی است و رویکرد صوری از دریافت و تبیین این رابطه ناتوان است. بدون درک این رابطه دیالکتیکی، خرد ذهنی، در هیئت ماتریالیسمی سطحی (vulgar materialism)، در دام پوچی و نسبی‌گرایی گرفتار می‌آید و خرد عینی به ایدئولوژی و جزم‌اندیشی ویرانگر تبدیل می‌شود.

وظیفه فلسفه «برساختن نقد مشترک دو جانبه (mutual critique)» و «تلاش در ساحت

اندیشه برای آشتی دادن این دوگانگی در واقعیت است» (Ibid.: 174)؛ بدین معنا، فلسفه حقیقی فلسفه‌ای دیالکتیکی - انتقادی خواهد بود که از بند روش صوری تعریف کردن مفاهیم رها شده و ویژگی ایجابی‌اش را از بازی درونی فرایند نفی به دست می‌آورد. فلسفه دیالکتیکی - انتقادی هور کهایمر در عین حفظ مفهومی زمان‌مند و مشروط از حقیقت، نه تنها ادعای رسیدن به حقیقت نهایی و بی‌نهایت، بلکه از اساس چنین مفهوم مطلق از حقیقت را رها می‌کند (Ibid.: 182)، اما در عین حال این فلسفه به دلیل نگرش غیرصوری آن به زبان از شک‌گرایی نیز متمایز می‌شود. شک‌گرایی مانند فلسفه دیالکتیکی - انتقادی، ایدئالیسم عینی و عقل‌باوری را رد می‌کند، ولی برخلاف آن از «نفی به شکل صوری و انتزاعی» بهره می‌گیرد و در نتیجه، «معنایی که ارزش بازیابی داشته باشد، در مفاهیم عام نمی‌یابد» (Ibid.: 182-183). در شرایط امروز حوزه اندیشه که رویکرد صوری غالب است و مانع دست‌یابی به هرگونه آشتی معنادار میان سوژه و ابژه می‌شود، نفی فلسفی در واقع تلاشی است برای پاسخ‌گویی به بیهودگی ویرانگر شک‌گرایی و کوششی است برای «رهانیدن حقیقت نسبی از آوار نهایت‌های کاذب» (Ibid.: 183).

## ۵. گریز از بدفهمی

تأکید بر مفهوم نفی در اندیشه هور کهایمر به این امر اشاره دارد که نظریه فلسفی در هیچ نقطه‌ای توقف نمی‌کند. به عبارت دیگر، فرایند نظریه‌پردازی در فلسفه، فرایند بی‌پایانی است که به هیچ اندیشه‌ای برچسب نهایی و مطلق نمی‌زند، ولی این موضوع می‌تواند منشأ بدفهمی متداول، اما ویرانگری باشد که در عمل فلسفه هور کهایمر را به نوعی نسبی‌گرایی با ظاهر مبذل فرومی‌کاهد. نمونه‌ای از چنین بدفهمی را می‌توان در خوانش تام مک کارتی (Tom McCarthy) از فلسفه دیالکتیکی هور کهایمر مشاهده کرد. مک کارتی در نقدش بر نگرش‌های نسبی‌گرایانه در جامعه‌شناسی شناخت، این ایده هور کهایمر را پیش می‌کشد که تاریخ‌مندی و محدودیت شرایط بشری الزاماً به نسبی‌گرایی در حوزه شناخت‌شناسی نمی‌انجامد، ولی در جریان شکل‌دادن به استدلالش علیه نسبی‌گرایی، خوانش نادرستی از این ایده و در نتیجه، از فلسفه هور کهایمر و نقش نفی در آن ارائه می‌دهد.





مک کارتی به این گزاره هورکهایمر در مقاله «درباره مسئله حقیقت» ارجاع می‌دهد که «تصحیح بعدی [گزاره‌ای در فرایند نفی] به این معنا نیست که حقیقت پیشین، پیش‌تر ناحقیقت بوده است» (Horkheimer, 1978: 422)، اما سپس استدلال می‌کند که شیوه بیان این نکته توسط هورکهایمر گمراه‌کننده است و پیشنهاد می‌کند که می‌توان با جایگزین کردن واژه «نامستدل» یا «نه کاملاً مستدل» به جای «ناحقیقت» گزاره هورکهایمر را به این شکل اصلاح کرد: «تصحیح بعدی به این معنا نیست که اعتقادی که پیش‌تر مستدل شمرده شده است، پیش‌تر نامستدل بوده است یا اینکه تصحیح بعدی به این معنا نیست که ادعایی که پیش‌تر با دلایل کافی توجیه شده است، پیش‌تر ناموجه بوده است؛ این بدین معناست که عقیده‌ای که ما اکنون می‌دانیم که ناحقیقت است، پیش‌تر مستدل، موجه و به صورت عقلانی قابل قبول بوده است، اما نه به صورت ایدئال [بلکه همراه با کاستی‌هایی که گذر زمان و تکامل دانش بشری آنها را بر ملا ساخته است]» (McCarthy, 1989: 322-323).

این نگرش، خوانش نادرستی از نقش نفی در فلسفه دیالکتیکی هورکهایمر ارائه می‌دهد. هورکهایمر در بخش دیگری از همین مقاله در تشریح روش دیالکتیکی هگل می‌نویسد: «هر عقیده نفی شده در فرایند تکامل شناخت، به عنوان لحظه‌ای از حقیقت ثبت می‌شود» (Horkheimer, 1978: 414). هورکهایمر به سادگی امکان رسیدن به حقیقت نهایی را نفی نمی‌کند، بلکه توهم وجود چنین حقیقتی را از اساس به چالش می‌کشد. برخلاف آنچه مک کارتی در نظر دارد، مسئله هورکهایمر ناتوانی بشر از یافتن تئوری نهایی و کاملی از واقعیت نیست، زیرا سخن گفتن در باب حقیقت مطلق دست‌نیافتنی، در حکم پذیرش مجدد جدایی سوژه از ابژه است. ایده مک کارتی برای جایگزین کردن واژه «نامستدل» یا «نه کاملاً مستدل» به جای «ناحقیقت» بر تمایز میان شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بنا شده است و در واقع، نگرش دوگانه به سوژه - ابژه را پیش‌فرض می‌گیرد. اما برای هورکهایمر در واقع خود مفهوم حقیقت (و نه تنها معرفت ما به عنوان موجوداتی تاریخ‌مند از حقیقت) است که لزوماً تاریخ‌مند و مشروط است. در اندیشه دیالکتیکی هورکهایمر اساساً رابطه بین گزاره و واقعیت، میان مفهوم و ابژه به طور پیوسته در حال تغییر است. بنابراین، چیزی که در تصحیح بعدی و در جریان نفی از میان نمی‌رود، دقیقاً «حقیقت» حقیقت پیشین است، نه «مقبولیت عقلانی» آن (McCarthy, 1989: 321). آنچه از نظر



مک کارتی دور می ماند، در فلسفه هور کهایمر نقش کلیدی دارد: اینکه زمان مند و مشروط بودن تنها ویژگی های معرفت بشری از حقیقت مطلق دست نیافتنی نیستند، بلکه دقیقاً خود مفهوم حقیقت است که مشروط و زمان مند است. بدفهمی مک کارتی، از نشاختن رویکرد دیالکتیکی هور کهایمر به زبان سرچشمه می گیرد؛ نگرش مک کارتی به واژه حقیقت، نشان از تکیه او به رویکرد صوری به زبان و در نهایت گرفتار شدن او در فهمی ساده انگارانه از نظریه حقیقت تطابقی (correspondence theory of truth) دارد. چنین برداشتی از نقش نفی و مفهوم حقیقت، رابطه دیالکتیکی میان سوژه و ابژه را که در اندیشه هور کهایمر نقش پایه ای دارد، نادیده می انگارد و در نهایت فلسفه او را به شکلی از نسبی گرایی فرو می کاهد.

## نتیجه گیری

فلسفه دیالکتیکی هور کهایمر از جزم اندیشی فاصله می گیرد بدون آنکه در نسبی گرایی گرفتار آید، اما همه این فرایند به درک صحیح از مفهوم حقیقت و نقش نفی در فرایند دیالکتیک وابسته است. نفی تنها به رد کردن بینش اولیه محدود نمی شود، بلکه در فرایند نفی بینش اولیه باز تعریف و عمیق تر می شود. اهمیت این موضوع در ارتباط آن با مفهوم حقیقت در اندیشه هور کهایمر است. حقیقت، کلی است که در فرایند نفی و در جریان تکامل شناخت، به صورت تصحیح مداوم حقیقت جزئی شکل می گیرد. در فلسفه هور کهایمر، نفی با همان قاطعیتی به کار می رود که در فلسفه کانت و هگل وجود دارد، اما این موضوع به رد مفهوم حقیقت و یا باز پذیرش مفهومی مطلق از حقیقت نمی انجامد، بلکه هور کهایمر به وجود حقیقت به عنوان مفهومی زمان مند و مشروط قائل است. درک چنین مفهوم سیالی از حقیقت، تنها با فهم نقد هور کهایمر از رویکرد صوری به زبان و توجه به مبانی دیالکتیکی و دلالت های ضمنی این نقد امکان پذیر خواهد شد. در نهایت در نظر هور کهایمر، حقیقت در فرایند معنابخشی زبانی به جهان - و به این اعتبار، در رابطه زبان با ابژه - شکل می گیرد. بنابراین، حقیقت ویژگی مستقل واقعیت - به عنوان موضوع شناخت - و امری جدای از اندیشه بشری نیست و در نتیجه، متضمن زمان مند و مشروط بودن شرایط تاریخی انسان است.



## کتابنامه

1. Abromeit, John (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
2. Hegel, G. W. F. (1988), *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, H. S. Harris & W. Cerf, Trans., Albany: State Univ of New York Press.
3. \_\_\_\_\_ (2010), *The Science of Logic*, Trans. G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
4. Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, (2002), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans. E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
5. Horkheimer, Max (1974), "Schopenhauer Today," *Critique of Instrumental Reason: Lectures and Essays Since the End of WWII*, Trans. M. O'Connell, New York: Seabury Press.
6. \_\_\_\_\_ (1978), "On the Problem of Truth," *The Essential Frankfurt Reader*, A. Arato & E. Gebhardt (eds.), New York: Urizen Books.
7. \_\_\_\_\_ (1982a), "Materialism and Metaphysics," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
8. \_\_\_\_\_ (1982b), "Notes on Science and the Crisis," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
9. \_\_\_\_\_ (1993a), "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.
10. \_\_\_\_\_ (1993b), "Materialism and Morality," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.
11. \_\_\_\_\_ (1993c), "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research," *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge, Mass: MIT Press.



۱۷۰

نظر  
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶

12. \_\_\_\_\_ (2005), "On Bergson's Metaphysics of Time," *Radical Philosophy*, No. 131 (9).
13. \_\_\_\_\_ (2007), *Eclipse of Reason*, Le Vergne: Read Books Ltd.
14. \_\_\_\_\_ (1982c), "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. Corp.
15. Jay, Martin (1996), *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley: University of California Press.
16. Kant, Immanuel (2009), *Critique of Pure Reason*, P. Guyer & A. W. Wood, (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
17. McCarthy, Tom (1989), "Contra Relativism: a Thought-Experiment," *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, No. 43 (2).
18. Wiggershaus, Rolf (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Trans. M. Robertson, Cambridge: MIT Press.
19. Wolin, Richard (1987) "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism," *New German Critique*, No. 41.
20. \_\_\_\_\_ (2006), *The Frankfurt School Revisited: and Other Essays on Politics and Society*, New York: Routledge.



نظر:

## خلاصة المقالات باللغة العربية

### كلمة الله الواسطة في خلق الكائنات بين المسيحية والإسلام

شهرام بازوكي\*

#### الملخص

اعتبرت "كلمة الله" في اللاهوت المسيحي وكذا العرفان الإسلامي الواسطة في الخلق. وهي في المسيحية - كما تدلّ عليها عبارات مستهلّ الإنجيل - نفس اللوغوس، وفي العرفان الإسلامي هي "الكلمة أو الحقيقة المحمّدية". ومقولة أنّ الحقيقة الوجوديّة لإنسانين، أي السيّد المسيح والرسول الكريم، منشأ ظهور الكائنات تعدّ من مصاديق تعليمة عرفت في دراسات الأديان بعنوان "رؤية إنسان-كوني"، وهي في الواقع من القواسم العرفانيّة المشتركة الأصيلة في الديانات الإبراهيميّة. ومع ذلك فثمة فارق بين اللاهوت المسيحي والعرفان الإسلامي في تفاصيل هذا الأمر وكيفيته. ففي المسيحية نرى تجسّد كلمة الله بمعنى صيرورتها جسمانيّة وهي أحد الأقسام الثلاثة. بينما نلاحظ في العرفان الإسلامي أنّ كلمة الله تتجلّى ولا تغادر موقعها المنزّه. يتمّ في هذه الورقة شرح هذا الموضوع وبيانه مفصّلاً.

#### كلمات مفتاحية

كلمة الله، اللوغوس، الكلمة المحمّدية، التجسّد، التجلّي، رؤية إنسان-كوني (أنثروبوزميّة).

١٧٢



نظرة

سال بيست و دوم، شماره ٨٥، بهار ١٣٩٦

## دراسة ومناقشة نظرية الحكيم السبزواري في تفسير «أمر بين أمرين»

\* أصغر رمضان

\*\* علي رضا آل بويه

### الملخص

من أهم القضايا الفكرية المثارة عند المسلمين تفسير العلاقة والصلة ما بين أفعال الإنسان الإرادية من جهة والمشية الإلهية من جهة أخرى، وقد تمخض عنها لكل تيار فكري موقفه الخاص تجاهها. عموماً، ثمة أربع نظريات: نظرية الجبر المطلق، نظرية التفويض المطلق، نظرية الكسب، ونظرية «أمر بين أمرين». النظريات الثلاث الأولى هي لأهل السنة بينما تختص الأخيرة بأتباع أهل بيت الرسول (ع). تصطدم النظريات الثلاث الأولى بالتعاليم الدينية وهي غير متوافقة معها. أما نظرية «أمر بين أمرين» فهي مستبعدة للجبر المطلق والتفويض المطلق معاً، كما أن لمفكري الإمامية في شرحها وتفسيرها عدّة نظريات. وممن حاولوا أن يقدموا تفسيراً عقلياً لهذه النظرية هو الحكيم السبزواري معتمداً على أصل أنطولوجي هو «القول بالوحدة الشخصية لحقيقة الوجود». وقد تمّ في هذه الورقة مناقشة ونقد تفسيره لهذه النظرية.

### كلمات مفتاحية

الجبر والتفويض، نظرية الجبر، نظرية التفويض، نظرية الكسب، نظرية «أمر بين أمرين».



نظرية

خلاصة المقالات باللغة العربية

\* طالب دكتوراه الكلام الإسلامي وباحث في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

asghar.ramazani.49@gmail.com

alireza.alebouyeh@gmail.com

\*\* أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

## مبادئ وأدلة صدر المتألهين في بقاء النفوس

\* زين العابدين فرهادي

\*\* مسعود صادقي

\*\*\* حسن قنبري

### الملخص

يعتمد صدر المتألهين في التدليل على بقاء النفوس على أسس خاصة مثل: أصالة الوجود، التشكيك في الوجود، الحركة الجوهرية، الحدوث الجسماني للنفس، وتقسيم عوالم الوجود إلى عالم المادة وعالم البرزخ وعالم العقول. ونظراً إلى هذه الأسس يُثبت المأصدرا بأن النفس البشرية تحدث في أول نشأتها مادية ثم تقف في مسيرة حركة جوهرية، وفي مسار هذه الحركة التي هي ذات النفس تتحوّل النفس المادية إلى موجود مجرد، وبعد ذلك تنال الحياة الخالدة في عالم العقول. وعلى هذا فالنفوس التي لم يتسنّ لها أن تبلغ مرتبة التجرد في هذه الحياة المادية تستمرّ في حركتها الجوهرية في عالم البرزخ إلى أن تبلغ مرتبة التجرد وتلتحق بعالم العقول. بطبيعة الحال ترد على رأي مالأصدرا في هذا الموضوع عدّة نقود. يتناول هذا البحث بعض هذه الأسس وأدلة خلود النفس من وجهة نظر المأصدرا مناقشة ونقداً.

### كلمات مفتاحية

الخلود، المأصدرا، النفس البشرية، الحركة الجوهرية، الحكمة المتعالية.

١٧٤



نظر

صدر  
سال بيست و دوم، شماره ٨٥، بهار ١٣٩٦

\* طالب دكتوراه في جامعة آزاد إسلامي (الجامعة الحرة) فرع العلوم والدراسات في طهران

zinolabdin.farhadi@yahoo.com

sadeghi72@yahoo.com

haghanbari@ut.ac.ir

\*\* أستاذ مساعد في كلية الإلهيات في جامعة طهران

\*\*\* أستاذ مشارك في قسم فلسفة الدين بجامعة طهران

## إمكانية أو امتناع المعاد الجسماني وصلته ببنية لغة الدين من منظور ابن سينا

\* ميثم شادبور

\*\* يار علي كرد فيروزجائي

### الملخص

لم يزل المعاد الذي هو أحد الأصول والتعاليم الدينية مثار اهتمام المفكرين. يرى ابن سينا، الفيلسوف المسلم، أنّ المعاد ممّا جاءت به الشرائع وقبلت به، لكنّ الذي أشكل عليه في تحليلاته الفلسفية هو إمكان المعاد الجسماني أو امتناعه. على أقلّ تقدير في الظاهر هناك تضارب في آراء ابن سينا بهذا الخصوص. تسعى هذه الورقة في الكشف عن أنّ رأي ابن سينا النهائي هو امتناع المعاد الجسماني عقلاً، إلا أنّ الأديان لما كانت معنيّة بهداية جميع البشر إلى السعادة والمعاد الروحاني، وعامة الناس عاجزون عن إدراك حقيقة المعاد الروحاني، اختار الأنبياء بأمر من الله لغة التمثيل وسيلة للتعبير فعبروا عن المعاد الروحاني بالمعاد الجسماني. وبطبيعة الحال ليس معنى كون لغة الدين تمثيلية خلّوها عن الحقيقة، بل لغة الدين التمثيلية ذات طابع رمزي يعرف مؤذاه أهل الحكمة من الناس.

### كلمات مفتاحية

ابن سينا، المعاد، المعاد الجسماني، المعاد الروحاني، لغة الدين والتمثيل.

١٧٥



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

## الإِنسان الكامل من منظور الفخر الرازي

\* إبراهيم نوري

\*\* ناصر جهانشاهي جواران

### الملخص

يرى الفخر الرازي أنّ النفوس البشرية ذات تراتب في هرم تترتب فيه من ناحية الجوهر والسير إلى الله والتقيد العملي والعقدي بالتعاليم الدينية، وتكون منزلة «الإِنسان الكامل» في رأس ذلك الهرم. ويرى أنّ الكمال البشري رهن ضربين من الأمور التكوينية والتشريعية، وشرط بلوغه هو استعداد النفس الذاتِي. الإِنسان الكامل في أطروحة الفخر الرازي هو مجلى الأنوار الجلالية، والعالم بأسرار العوالم الأمرية والخلقية، والمتمّصل بأنوار العالم القدسي والأرواح المجردة. هذا الإِنسان قد أكمل نفسه في ظلّ تعاليم الوحي ونضجه العقلي في كافة جوانبها (قواها). ويرى أنّ من الضروري وجود «الإِنسان الكامل» في كلّ زمان، وأنّه شرط بلوغ الآخرين إلى الغاية المنشودة. ورأى الفخر الرازي هذا في هذا الموضوع يشبه وجهة نظر الإمامية في عقيدة الإمامة تماماً، إلى حدّ أنّه يرى أنّ الإمام «المعصوم» الذي تقول به الإمامية هو أحد مصاديق الإِنسان «الكامل». ويرى أنّ الأرواح الضعيفة باتصالها بالأرواح الكاملة وموادّتها إيّاها تغدو مظهراً للأنوار الإلهية. قمنا في هذه الورقة بدراسة وصفية تحليلية لمكانة الإِنسان الكامل في المنظومة الفكرية لدى لفخر الرازي.

### كلمات مفتاحية

الإِنسان الكامل، الفخر الرازي، النفس، الكمال.



١٧٦

نظر  
صدر

سال بیست و دوم، شماره ٨٥، بهار ١٣٩٦

enoori@theo.usb.ac.ir

\* أستاذ مساعد في جامعة سيستان وبلوشستان

\*\* عضو في هيئة تدريس قسم المعارف الإسلامية بجامعة الملاحة البحرية وعلومها في جابهار

n.jahanshahi@cmu.ac.ir



## مصدر الإلزامات الأخلاقية من منظور كريستين كورسغارد\*

حسين أترك\*\*

### الملخص

أحد موضوعات ما فوق الأخلاق هو البحث عن مصدر الإلزامات الأخلاقية. وسؤال البحث هو من أين تنشأ الإلزامات الأخلاقية بمعنى الينبغية الأخلاقية؟ ترى كريستين كورسغارد، الفيلسوفة الأمريكية المعاصرة، أنّ مصدر الإلزامات الأخلاقية هو هوية الإنسان الأخلاقية وإنسانيته. ولأجل ما تحلّى الإنسان به من الوعي بذاته فإنه لا يُقدم على فعل شيء لمجرد ميله وانجذابه إليه؛ بل نراه يسأل نفسه: هل من الصحيح القيام بما يتوافق وأمياي؟ تعتقد كورسغارد - كما هو كائت - بالقيمة الذاتية للإنسانية، وترى أنّ هويتنا الإنسانية هي التي تحدّد لنا ما يلزمنا القيام به من الأفعال. وهويتنا تلك رجالاً ونساء - بغضّ النظر عن الانتماء العرقي أو القومي أو الديانة أو الطبقة الاجتماعية - تملّي علينا إلزامات مطلقة غير مقيّدة بشيء. إذن فمن وجهة نظر كورسغارد إنّ هويتنا الإنسانية هي المصدر للمعايير والإلزامات الأخلاقية لدينا. وانتهاك هذه الإلزامات بمعنى خسراننا لهويتنا. وأنّ الإنسانية هي الجانب الأهمّ من هويتنا. يلاحظ أنّه مضافاً لبعض الإشكالات الواردة على هذه النظرية، يرد عليها من الإشكالات ما يرد على النظرية الكانتيّة في الأخلاق، من قبيل أنّه لا يمكن لمبدأ الإنسانية وهوية الإنسان العمليّة أن تكونا معياراً ناجحاً في تحديد الفعل الأخلاقي دائماً.

### كلمات مفتاحية

كورسغارد، الوعي، العقل المتأمل، الهوية العمليّة، الإنسانية.

\* هذه الورقة هي نتاج إجازة تفرغ الكاتب (٢٠١٥-٢٠١٦) في جامعة هارفارد والتقاءه بالأستاذة كريستين كورسغارد. وأرى من الواجب عليّ أن أتقدّم إليها بالشكر في مقابل إتاحتها لهذه الفرصة لي.

\*\* أستاذ مشارك في جامعة زنجان

atrah.h@znu.ac.ir



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

## الفلسفه وأزمة العقل في فكر هور كهايمر

آيدين كيخائي\*

### الملخص

ترمي هذه المقالة إلى دراسة مفهوم الفلسفة في فكر ماكس هور كهايمر. يميّز هور كهايمر بين نوعين من العقل: العقل الأدا تي والعقل الموضوعي، ويرى أنّ الفكر الغربي المعاصر أحاطت به أزمة نتيجة هيمنة العقل الأدا تي عليه. ومن مظاهر هذه الأزمة يمكن عدّ عدم الاتساق والاتجاهات النسبويّة والجزميّة بالنسبة إلى مفهوم الحقيقة. يبحث هور كهايمر عن سبيل الخلاص من هذه الأزمة في مفهوم جدلي من الفلسفة. تدرس هذه الورقة تحليل هور كهايمر لنوعي العقل وشرح المفارقات الناتجة أثر هيمنة أحد هذين العقلين على الآخر. وبشكل خاص، تمّت مناقشة اتجاه هور كهايمر بالنسبة إلى مفهوم الحقيقة. وترنو الورقة إلى الإجابة على سؤال أنّه هل تستطيع فلسفته تقديم مفهوم وسطي للحقيقة يقع على نفس البعد من الجزميّة والنسبويّة؟

### كلمات مفتاحية

ماكس هور كهايمر، العقل الأدا تي، العقل الموضوعي، الجدل والنسبويّة.

١٧٨



نظرة  
صد

سال بيست و دوم، شماره ٨٥، بهار ١٣٩٦

## **Philosophy and the Crisis of Reason in Horkheimer's Thought**

**Aidin Keikhaee**

Assistant Professor, Institute for Research on Humanities and Cultural Studies

aidinkeikhaee@gmail.com

This essay deals with an examination of the notion of philosophy in the view of Max Horkheimer. Horkheimer distinguishes two types of reason: subjective and objective, arguing that the contemporary western thought has been subject to a crisis as a result of the dominance of the subjective reason. This crisis of inconsistency shows itself, inter alia, in relativistic and dogmatic views to the notion of truth. Horkheimer seeks a way out of the crisis in a dialectical notion of philosophy. This paper deals with Horkheimer's analysis of the two types of reason as well as an elaboration of contradictions resulting from the dominance one type of reason over the other. In particular, I have examined Horkheimer's view about the notion of truth and sought to answer the question of whether his philosophy is able to provide an intermediate notion of truth that can equally avoid dogmatism and relativism.

### **Keywords**

Max Horkheimer, subjective reason, objective reason, dialectic, Crisis of Reason, relativism.



## The Source of Moral Obligations in the View of Christine Korsgaard

**Hossein Atrak**

Associate Professor, Zanjan University

atrak.h@znu.ac.ir

One of the most important metaethical issues is the source of moral obligations. The problem is: where do moral obligations, ought and ought not to do, come from? According to Christine Korsgaard, a contemporary American philosopher, the source of moral obligations is the human moral identity and its humanity. Because of his self-consciousness, a human being does not do something just out of his desire; rather he asks himself whether it is right to act on the basis of his desire. Korsgaard agrees with Kant that humanity is a value in itself and says that our reasons to do something determine our identity and nature. Our identity as human beings impose unconditional obligations to us, whether we are women or men, of this or that ethnic group, of this or that religious or social group, and so on. Therefore, according to Korsgaard, our identity as a human being is the source of our moral norms and obligations. The violation of these obligations amounts to the loss of our identity. Humanity is a significant part of us. It seems that in addition to certain objections to Korsgaard's moral theory, it is also subject to objections to Kant's moral theory, such as the objection that humanity and human practical identity cannot always serve as a successful criterion for the recognition of moral actions.

### **Keywords**

Korsgaard, self-consciousness, reflective mind, practical identity, humanity.



## Perfect Person in al-Fakhr al-Rāzī's View

**Ebrahim Noori**

Assistant Professor, University of Sistan and Balouchestan  
enoori@theo.usb.ac.ir

**Nasser Jahanshahi Javaran**

Faculty member of the Department of Islamic Teachings, Chabahar Maritime and Marine University  
n.jahanshahi@cmu.ac.ir

Al-Fakhr al-Rāzī takes human souls to be like a pyramid on top of which is the “Perfect Person” with respect to the substance, the path to God, and practical and theoretical commitment to religious doctrines. He takes the perfection of human persons to depend on two types of affairs: generative (takwīnī) and legislative (tashrīṭī), on the condition that the soul has an essential potentiality for the perfection. The Perfect Human, in al-Fakhr al-Rāzī's model, is the manifestation of divine lights, aware of the secrets of the creations of the worlds of “amr” and “khalq”, and connected to the lights of the sacred worlds and immaterial spirits. Such a human person has perfected his soul in all aspects (faculties) in light of the doctrines of the revelation (waḥy) and rational development. He believes that it is necessary for the “Perfect Human” to exist at any time, taking him to be the condition for the perfection of other human beings. Al-Rāzī's view in this regard is so similar to that of the Imamiyya concerning the problem of Imamate that he takes the Infallible Imam of the Imamiyya to be an instance of the “Perfect” Human. In his view, imperfect souls can be places for the manifestation of divine lights via their connections to Perfect Souls. In this paper, we will describe and analyze the place of the Perfect Human in the view of al-Fakhr al-Rāzī.

### Keywords

Perfect Human, al-Fakhr al-Rāzī, soul, perfection.



## **Possibility or Impossibility of the Bodily Resurrection and its Relationship with the Structure of the Language of Religion in Ibn Sīnā's View**

**Maysam Shadpour**

PhD Student of Islamic Philosophy, Baqer al-Oloum University (corresponding author)

shadpoor6348@gmail.com

**Yarali Kord Firouzjazei**

Associate professor, Baqer al-Oloum University

firouzjazei@bou.ac.ir

As a religious doctrine and principle, the resurrection has always been a concern for thinkers. As a Muslim philosopher, Ibn Sīnā takes the bodily resurrection to be a transmitted and accepted religious doctrine, but the problem in his philosophical analyses is the possibility or impossibility of the bodily resurrection. Ibn Sīnā's views in this regard seem *prima facie* self-contradictory. In this paper, we seek to show that Ibn Sīnā's final view is that the bodily resurrection is philosophically impossible, but since religions have to guide all people to happiness and the spiritual resurrection and most people fail to understand the truth of the spiritual resurrection, the prophets had to cash out the spiritual resurrection in an analogical way in terms of bodily resurrection. The analogical language of the religion about the bodily resurrection does not mean that there is no truth in it; rather it involves a secret known by wise people.

### **Keywords**

Ibn Sīnā, resurrection, bodily resurrection, spiritual resurrection, language of religion, analogy.



7

Abstracts

## Grounds and Arguments for the Immortality of the Soul in Mulla Şadrā's

### View

#### Zaynolabedin Farhadi

PhD student at Islamic Azad University, Sciences and Research Branch, Tehran  
zinolabdin.farhadi@yahoo.com

#### Masoud Sadeghi

Assistant Professor, Theology Department, University of Tehran  
sadeghi72@yahoo.com

#### Hassan Ghanbari

Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran  
haghanbari@ut.ac.ir

Şadr al-Muta'allihīn Shīrāzī seeks to show the immortality of the human soul on the basis of certain grounds, such as the principality of existence, gradation of existence, substantial motion, the physical incipience of the soul, and the division of the world into the world of matter, the world of barzakh, and the world of intellects. With these grounds at hand, Mullā Şadrā shows that the human soul is created as a material entity early in its existence, and then it goes on a substantial motion. During the motion or change in its essence, the material soul turns into an immaterial entity, and then it finds an eternal life in the world of intellects. According to his view, the souls that could not achieve the degree of immateriality in this world will continue their substantial motion in the world of barzakh until they join the world of intellects. However, Mullā Şadrā's view is subject to objections. In this paper, we will examine and criticize some of the grounds for the immortality of the soul in Mullā Şadrā's view.

#### Keywords

Immortality, Mullā Şadrā, human soul, substantial motion, Transcendent Philosophy.



## **An Examination and a Critique of Sabzawari’s Account of “al-Amr Bayn al-Amrayn”**

**Asghar Ramazani**

PhD Student of Islamic theology, and a researcher at Islamic Sciences and Culture Academy  
asghar.ramazani.49@gmail.com

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy  
alireza.alebouyeh@gmail.com

A significant debate within the intellectual community of early Muslims was the relationship between human volitional acts and the system of divine acts, with each school of thought taking a different position concerning it. In general, there are four theories about the relationship: absolute “jabr” or predetermination, absolute “tafwīd” or freedom (delegation of affairs to human beings), the theory of “kasb” (acquisition), and the theory of “al-amr bayn al-amrayn” (something between the two things). The first three theories are propounded by Sunni scholars, and the last theory is propounded by the followers of the Prophet’s (s) household or Ahl al-Bayt. The problem with the first three theories is that they contradict certain religious doctrines. The theory of “al-amr bayn al-amrayn” rejects both absolute predetermination and absolute freedom, but its positive proposal has been differently accounted for by Imami scholars. The Shiite philosopher, Sabzawari, has tried to provide a rational or philosophical account of the theory in terms of the ontological principle of the “personal unity of the reality of existence”. His account is examined in this paper.

### **Keywords**

Jabr (predetermination), free will, theory of predetermination, theory of absolute freedom (tafwīd), theory of kasb (acquisition), theory of al-amr bayn al-amrayn.





## Abstracts

---

### The Divine Word: Medium for the Creation of Beings in Christianity and Islam

**Shahram Pazouki**

Associate Professor at the Iranian Institute for Research in Philosophy

pazouki@hotmail.com

4



Vol. 22, No. 85, SPRING, 2017

In Christian theology as well as Islamic mysticism, the “Divine Word” is considered as the medium for the creation of beings. In Christianity, the Divine Word is *Logos* which is the subject-matter of the first sentences of the Gospel of John. In Islamic mysticism, the Divine Word is the same as “al-Kalimat al-Muḥammadiyya” (Muhammadi Word) or “al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyya” (Muhammadi Truth). The fact that the being of two human persons, Jesus the Christ and Muhammad, is the origin of the creation of other beings is an instance of a doctrine in religious studies which has come to be known as the “anthropocosmic vision, and is, in fact, a common mystical doctrine in all authentic Abrahamic religions. However, there is a difference between Christian theology and Islamic mysticism over how to elaborate the issue. In Christianity, the Divine Word is embodied, that is, it comes to have a body as one of the three persons of Trinity, but in Islamic mysticism, the “Divine” Word manifests without losing its exalted position. In this paper, I will elaborate this issue.

#### **Keywords**

Divine Word, Logos, al-Kalimat al-Muḥammadiyya, embodiment, manifestation, anthropocosmic vision.

## Table of Content

<b>The Divine Word :Medium for the Creation of Beings in Christianity and Islam</b>	<b>4</b>
Shahram Pazouki	
<b>An Examination and a Critique of Sabzawari’s Account of “al-Amr Bayn al-Amrayn”</b>	<b>20</b>
Asghar Ramazani	
Alireza Alebouyeh	
<b>Grounds and Arguments for the Immortality of the Soul in Mulla Şadrā’s View</b>	<b>43</b>
Zaynolabedin Farhadi	
Masoud Sadeghi	
Hassan Ghanbari	
<b>Possibility or Impossibility of the Bodily Resurrection and its Relationship with the Structure of the Language of Religion in Ibn Sīnā’s View</b>	<b>64</b>
Maysam Shadpour	
Yarali Kord Firouzjazei	
<b>Perfect Person in al-Fakhr al-Rāzī’s View</b>	<b>88</b>
Ebrahim Noori	
Nasser Jahanshahi Javaran	
<b>The Source of Moral Obligations in the View of Christine Korsgaard</b>	<b>113</b>
Hossein Atrak	
<b>Philosophy and the Crisis of Reason in Horkheimer's Thought</b>	<b>147</b>
Aidin Keikhaee	
<b>Abstracts</b>	<b>4</b>



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 22, No. 1, Spring 2017**

**85**

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

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

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

jpt.isca.ac.ir

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



### ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد 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 و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

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

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

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی