

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دهم، شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر رضا اکبری، دکتر سوسن آل رسول، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر ابراهیم دادجو، دکتر سیدکاظم دزفولیان، دکتر مریم سالم، دکتر سیدعلی محمد سجادی، دکتر حسن سعیدی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر سید حمید طالب‌زاده، دکتر حسین مقیسه

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.SID.ir	مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.com	پایگاه مجلات تخصصی نور
www.srlst.com	ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۱

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفاً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
پست عادی	نوع اشتراک
۲۴۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای دانشجویان
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای کتابخانه و...
۲۰۰۰۰ ریال	تک شماره

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید / تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	سنت به مثابه خاستگاه عقل، اصغر واعظی - علی کیادربندسری	
۳۰	عقل از دیدگاه مولانا، حسن سعیدی - ولی الله نصیری	
۴۷	چیستی صادر اول، ادله و لوازم فلسفی آن در فلسفه ملاصدرا، رضا اکبریان - محسن اصلانی	
۶۸	ارتباط معناداری زندگی با اعتقاد به خدا از منظر مولانا، شکراله پورالخاص - فاطمه فرجی	
۸۸	بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری، سید محمد علی دیباجی - سید محسن اسلامی	
۱۰۶	نظریه خداشناسی و دین فطری در آراء علامه طباطبایی، محمد غفوری نژاد	
۱۲۹	حقیقت اراده الهی از نگاه حکمت متعالیه، محسن عمیق - لیلا فهیمی	
	<i>Tradition as the Origin of Reason, Asghar Vaezi- Ali Kiadarbandsari</i>	156
	<i>Reason from Mawlana's Point of View, Hassan Saeedi - Valiolah Nassiri</i>	157
	<i>The Why of the First Emanation: Its Reasons and Philosophical Requirements in Mulla Sadra's Philosophy, Reza Akbarian - Mohsen Aslani</i>	158
	<i>The Relationship between the Meaningfulness of Life and Belief in God from Moulana's Perspective, Shokrollah Pourkhas - Fatemeh Faraji</i>	159
	<i>The Concept of "Islamic Philosophy" in Shahid Motahhari's Works, Seyed Mohammad Ali Dibaji - Seyed Mohsen Eslami Ardakani</i>	160
	<i>Allameh Tabtabai's Views on the Theory of Innate Theology and Religion, Mohammad Ghafoorinezhad</i>	161
	<i>The Nature of Divined Will from the Perspective of Transcendental Wisdom Mohsen Amigh-Leila Fahimi</i>	162

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

سنت به مثابه خاستگاه عقل

اصغر واعظی*
علی کیادربندسری**

چکیده

مقاله حاضر به بررسی تلقی گادامر از سنت و نسبت میان عقل و سنت می‌پردازد. ابتدا ضمن اشاره به معنای لغوی واژه سنت، سه تعریف انسان شناسانه، کلامی و سنت گرایانه از سنت ارائه و با یکدیگر مقایسه و در نهایت معنای اصطلاحی مورد نظر گادامر بیان می‌شود. گادامر که یک فیلسوف احیاگر سنت است دیدگاه خود در خصوص رابطه عقل و سنت را با تحلیل چگونگی نگاه روشنگری و رومانتیسم به عقل و سنت آغاز می‌کند. در حالی که فیلسوفان عصر روشنگری سنت را در برابر عقل قرار داده و برای پاسداری از حریم عقل، سنت را بی‌اعتبار کردند، رومانتیسم در واکنشی افراطی به این طرز تلقی ضمن تأیید تقابل عقل و سنت، عقل را به نفع سنت کنار زد. اما این خط‌کشی جدایی‌ساز بین دو قلمرو متمایز عقل و سنت با مخالفت جدی فیلسوفانی نظیر مایکل اوکشات، ادموند برک، فردریش فون هایک و گادامر مواجه شد. از نظر این عده نسبت میان سنت و عقل پیچیده‌تر از آن است

a-vaezi@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۶ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۱۵

که بتوان آنها را در تقابلی واضح قرار داد. سنت نه تنها مانعی برای عقل محسوب نمی‌شود بلکه از جهاتی مقوم آن نیز هست و بدون سنت عقلی در کار نخواهد بود.

کلید واژه‌ها: سنت، عقل، پیشداوری، روشنگری، رومانتیسم.

مقدمه

با آنکه بحث از چیستی سنت و مسائل مربوط به آن در ایران معاصر امری نوپاست، در غرب بسیار پیشتر و بیشتر از این مسئله بحث به میان آمده است. در قرون وسطی بحث نظری درباره سنت به وسیله پدران کلیسا آغاز گردید و سپس در سرآغاز رنسانس و شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی، مفهوم سنت به چالش کشیده شد. این امر در سال‌های بعد و در عصر روشنگری تشدید گردید و فیلسوفان متعددی با تکیه بر نیروی عقل به طرد و رد سنت، به مثابه تقلیدی کورکورانه که مانع معرفت عینی و دستیابی به فهم صحیح می‌شود، پرداختند. با این همه در همین زمان بود که دفاع از سنت در آثار متفکران رومانتیست و همچنین سنت‌گرایانی نظیر ادموند برک و پس از آن فردریش فون هایک، مایکل اوکشات و دیگران آغاز شد. فیلسوفانی نظیر هایدگر و گادامر نیز اگرچه دغدغه‌های محوری دیگری در سر داشتند، اما هر یک به نوعی با مسئله سنت و احیای آن درگیر بودند. گادامر که به دنبال چیستی فهم و چگونگی شکل‌گیری آن بود از منظری هرمنوتیکی به مسئله سنت پیوند خورد و آن را به عنوان مهم‌ترین عنصر مؤثر بر شکل‌گیری فهم شناسایی کرد. اگرچه به نظر عده‌ای از منتقدان گادامر، پاسخ او به مسئله سنت ممکن است قانع‌کننده نباشد اما بدون شک مباحث وی راجع به سنت در بر دارنده بصیرت‌های قابل تأملی است که می‌توانند راهگشای بسیاری از مسائل قرار گیرند.

ویژگی کار گادامر در آن است که انسان را در کانون مباحث هرمنوتیکی خود قرار می‌دهد و سنت را با فهم پیوند می‌زند. در حالی که سنت‌گرایان با تصور تقدس سنت و رومانتیست‌ها از منظری کمتر فلسفی به دفاع از سنت می‌پرداختند و مسئله اصلی هایدگر تمرکز بر وجود بود، گادامر بدون جانب‌داری از سنت و از منظری فلسفی، صرفاً به توصیف سازوکار تأثیر سنت بر انسان و مقوله فهم می‌پردازد، اما پیش از پرداختن به دیدگاه گادامر، ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی واژه سنت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ریشه لغوی سنت

از حیث لغت‌شناسانه واژه tradition ریشه‌ای لاتینی دارد و مأخوذ از trado-tradere-tradidi-Traditum می‌باشد که به معانی تسلیم کردن، تحویل دادن، تفویض کردن و اگذار کردن، سپردن و به ارث گذاشتن به کار می‌رود. این واژه در اصل لاتینی خود به همه اشکال ارث گذاشتن چیزی برای آیندگان اطلاق می‌شود (Netton, p.106). بنابراین از لحاظ ریشه لغوی واژه tradition بر نوعی حرکت، سیلان و جریان دلالت می‌کند. این واژه در گستره معنایی اش مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قالب‌ها و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ یا مکتوب دارند در خود جای می‌دهد. چیزی که معروض این نقل و انتقال قرار می‌گیرد می‌تواند هم کلماتی مکتوب باشد و هم تأثیرات غیر مکتوبی که بر جان آدمیان گذاشته می‌شود (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۵۵).

اما معادل یونانی اصطلاح سنت واژه paradosis است که در تداول حواریان به کار گرفته شده است. فعل یونانی paradidonai نیز که معادل tradere لاتینی است در مکتوبات نخستین پدران که در شمار تابعین حواریان بودند به کار رفته و به معنای طریقی است که از مجرای آن ظهور خداوند، غیب و تدبیر او برای دستیابی به رستگاری، به انسانی که در قلمرو ایمان پذیرفته شده می‌رسد، تا اصل رستگاری او باشد. این واژه همچنین در کتاب مقدس نیز به کار گرفته شده؛ به گونه ای که اصطلاح paradidomi صد و نوزده بار و paradosis سیزده بار در کتاب مقدس آمده است (طباطبایی، ص ۸۱).

معانی اصطلاحی سنت

فیلسوفی آمریکایی سنت را به آکاردئونی تشبیه کرده که هر که با آن هر چه می‌خواهد می‌نوازد (لگن هاوزن، ص ۶). این جمله ناظر به تنوع تعاریف و تلقی‌های مختلفی از سنت است که به سختی می‌توان قدر مشترکی میان آنها یافت. با این همه در یک دسته‌بندی کلی، مهم‌ترین تعاریف ارائه شده در باب سنت را می‌توان به سه دسته تعاریف

انسان‌شناسانه (anthropological)، کلامی و سنت‌گرایانه تقسیم کرد. تعاریف انسان‌شناسانه، سنت را در معنایی متداول و عادی به میراث فرهنگی به جا مانده از گذشتگان فهم می‌کنند. این در حالی است که تعاریف کلامی سنت را در سیاق و صبغه‌ای دینی و تعاریف سنت‌گرایانه از منظری عرفانی و باطنی معنا می‌کنند.

تعاریف انسان‌شناسانه از سنت

سنت در استعمال متداول و عادی، عبارت است از عقیده، باور یا آداب و رسومی که به صورت شفاهی یا عملی، از گذشتگان به آیندگان به ارث رسیده است (Netton, p106). این تعبیر از سنت نظیر تعریفی است که دائرةالمعارف فلسفی راتلج از آن ارائه می‌دهد. مطابق این تعریف سنت عبارت است از مجموعه‌ای از اعمال و باورها که به صورت اجتماعی از گذشته به زمان حال منتقل شده‌اند. حجیت و اعتبار سنت تنها به این دلیل ساده است که سنت امری است متعلق به گذشته و متضمن حکمت و تجربه گذشتگان (Routledge, p. 663).

بنابراین می‌توان گفت سنت عنصر مقوم فرهنگ انسانی است و بر دو اصل اساسی مبتنا دارد. نخست فناپذیری و تاریخمندی انسان و دوم احتیاج بشر به اینکه بر اساس تجربه، معرفت و مهارت‌هایی را که توسط دیگران توسعه داده شده‌اند بسازد. اصل اول بیانگر این نکته است که سنت با مرگ یک نسل به پایان نمی‌رسد بلکه هر نسل همواره آنچه را که با ارزش به نظر می‌آمده حفظ و نگهداری کرده و آن را به نسل بعد منتقل می‌سازد. اصل دوم نیز سازوکار این انتقال را نشان می‌دهد و بیانگر شرایط امکان این انتقال است. مطابق این اصل انسان‌ها بر اساس تجربه‌ای که گذشتگان در اختیار آنها قرار داده‌اند دانش و مهارت‌های عملی خود را توسعه می‌دهند. در واقع تجربیات به اشتراک گذاشته شده از طریق تاریخ، اعم از ارزش‌ها، قوانین، نمادها، روش‌ها، نگرش‌ها و رفتارها، حلقه اتصال نسل‌های مختلف می‌باشند که تداوم سنت را در طی زمان تضمین می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت سنت اصل تداوم، این همانی، اتحاد و وحدت در هر فرهنگی است (Kelly, p. 1).

مطابق تعریفی دیگر از سنت، فرایند اجتماعی شدن، به مثابه مکانیسم نقل و انتقال سنت از نسلی به نسلی دیگر دانسته شده است. در این تعریف، سنت مجموعه‌ای از فهم هاست که یک

فرد در خلال فرایند اجتماعی شدن آن‌ها را کسب می‌کند. افراد تنها از طریق سنتی که از طریق جامعه به ارث می‌برند به باورها و اعمال خاص خود دست پیدا می‌کنند و از این طریق در فرایند اجتماعی شدن قرار می‌گیرند (Bevir, p. 36).

در مجموع، تعاریف انسان‌شناسانه از سنت، سنت را مقوم فرهنگ انسانی می‌دانند. مفهوم فرهنگ، هم شامل جنبه‌های نامحسوس نظیر عقاید، اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که محتوای فرهنگ را می‌سازند می‌شود و هم در برگیرنده جنبه‌های محسوس مانند اشیا، نمادها و فناوری‌هایی که باز نمود محتوای فرهنگ است (گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۳۵).

تعاریف کلامی از سنت

اگرچه معادل یونانی سنت، چنانکه گذشت، در کتاب مقدس به کار رفته است اما بحث نظری درباره سنت، نخست با پدران کلیسا آغاز شد (طباطبایی، ص ۸۱). باید توجه داشت که سنت در اصطلاح کلامی آن صرفاً شکل دینی سنت به معنای انسان‌شناسانه نیست. چرا که سنت در اصطلاح کلامی اساساً بر مبنایی متفاوت استوار است. این سنت مبتنی بر واقعیتی تاریخی است که در طی آن خدا یک بار برای همیشه و با هدف نجات انسان‌ها در حضرت مسیح تجسد یافت. این تجسد تاریخی سرآغازی است برای شروع سنت به معنای کلامی آن (Kelly, p. 2).

به طور کلی می‌توان گفت که در تاریخ مسیحیت تعاریف متنوع و مختلفی از چیستی سنت ارائه شده است. برخی از این تعاریف سنت را به معنایی عام در نظر گرفته‌اند که شامل تعالیم شفاهی و تعالیم مکتوب و کتاب مقدس می‌شود. در برخی دیگر از تعاریف تنها تعالیم شفاهی شایسته عنوان سنت دانسته شده‌اند و در بعضی دیگر عنصر کلیسا و نفس عمل انتقال نیز در تعریف سنت گنجانده می‌شوند.

پدران کلیسا نخستین تعاریف از سنت را با مرگ آخرین حواری و بسته شدن دایره الهام و حیانی به حواریان، پیش رو نهادند. در این مرحله تعریف گرگوریوس از سنت را می‌توان نقطه آغاز دانست. در نظر او سنت یعنی حقیقتی که به تواتر از حواریان همچون امانتی به ما رسیده است. در این دریافت که سنت را به منزله امانت تعریف می‌کند، سنت مانند کتاب مقدس حاوی همه ایمان بود و کتاب بدون سنت و سنت بدون کتاب مقدس قابل لحاظ نبود (طباطبایی، ص ۸۳-۸۲). این تلقی از سنت امری موازی با کتاب مقدس و در عین حال جدای از آن است.

در این تعریف تنها تعالیم شفاهی حواریان سنت دانسته شده و از اطلاق این واژه به خود کتاب مقدس پرهیز می‌شود. به عبارت دیگر سنت در این استعمال به معنی آموزه‌ای است دارای حجیت و اعتبار الهی، که در کتب مقدس به نگارش در نیامده است. در این معنی، سنت سه صورت معروف در ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام به خود می‌گیرد. از نظر یهودیان و فرقه فریسی، سنت عبارت است از قوانینی که از طریق خدا به موسی رسیده است. از نظر مسیحیان سنت آن دسته از تعالیم شفاهی مسیح و حواریون وی است که توسط مریدان آنها به رشته تحریر در نیامده و مکتوب نگشته است. به اعتقاد مسلمانان نیز سنت عبارت است از مجموعه اقوال و افعال پیامبر که جزوی از قرآن مجید نبوده و در آن وجود ندارند (ایلخانی، ص ۵۸۰). بدین ترتیب کلیسای کاتولیک سنت خود را در کنار وحی مکتوب در کتاب مقدس قرار داد و آن را مقدس خواند و هنوز هم این امر مهم‌ترین اعتقاد کاتولیکی است. به عبارت دیگر در شکل‌گیری اعتقادات کاتولیکی دو امر دخیلند: سنت مقدس که از آن به وحی شفاهی نیز تعبیر می‌شود و کتاب مقدس. مبنای اعتقاد به قداست سنت شفاهی در کلیسای کاتولیک باور به این امر است که تمام اسقف‌های کلیسای کاتولیک رم جانشینان پطرس مقدس هستند، از این رو زمانی که اسقف شهر رم لقب پاپ را گرفت مقدس شده و سخنان او عین دین در نظر گرفته می‌شود. به این معنا که از طریق این سلسله جانشینی، هنگامی که شخص به عنوان پاپ انتخاب می‌شود وحی دریافت می‌کند و دیگر از خود سخن نمی‌گوید بلکه پطرس قدیس است که از دهان او مسیحیان را راهنمایی می‌کند (همانجا).

مخالفت با این طرز تلقی از سنت در زمان شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی و به طور خاص در آراء و اقوال مارتین لوتر و پروتستان‌تیزم آشکار شد. لوتر که به نظریه تنها کتاب یا Scriptura sola معتقد بود حضور ناسوتی امر لاهوتی را تنها به صرف کتاب مقدس محدود می‌کرد و بدین سان جایی برای سنت در کنار کتاب مقدس باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ص ۸۴-۸۳). به عبارت دیگر از نظر لوتر و پروتستان‌ها فهم کتاب مقدس متوقف بر تفسیر رسمی کلیسا نیست. کتاب برای عامه مردمان قابل فهم است و هر کس که دارای ایمان صحیح باشد می‌تواند کشیش نفس خود باشد و به یمن روح القدس آیات کتاب مقدس را به درستی درک کند (همانجا).

در واکنش به نقادی‌های نهضت اصلاح دینی شورای تیرندو^۱ برگزار شد و در آن موضع کلیسا و الهیات رسمی اهل سنت و جماعت در قبال نقادی اصلاح دینی روشن گردید. در

شورای ترندو و پس از آن، سنت که پیشتر به معنای امانت بود به معنای بسط و انتقال در جریان زمان فهمیده شد (همان، ص ۸۳). این شورا تمایزی میان مرجعیت کتاب مقدس و اعتبار سنت حواریان قائل نبود بلکه در ورای هر دو به بشارتی توجه داشت که روح القدس یگانه عامل آن به شمار می‌آمد و در سنت کلیسایی ظهور پیدا می‌کرد (همان، ص ۸۵). کلیسای کاتولیک نیز در شورای عمومی واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) با اعلام اینکه سنت مقدس و کتاب مقدس هر دو منشأ الهی دارند و دو جزء لایتجزا می‌باشند و رهبری زندهٔ کلیسا تنها مرجع تفسیر و تبیین سخن خداست این موضع را تکرار کرد و تا به امروز ادامه داده است (ایلخانی، ص ۵۸۲).

سنت در نظر سنت‌گرایان

در نظر سنت‌گرایان (traditionalists) سنت به معنی رسم یا عادت یا انتقال قهری افکار و مضامین از نسلی به نسل دیگر نیست. در این اصطلاح سنت عبارت است از مجموعه اصولی که از عالم بالا فرود آمده‌اند و در اصل عبارتند از یک نوع تجلی خاص الهی، همراه با اطلاق و به کارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف. بنابراین سنت در حد ذات خود قدسی است و اصطلاح سنت قدسی چیزی جز حشو نیست (نصر، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ص ۱۱۶). به عبارت دیگر سنت به معنای همان حقایق و اصولی است که دارای منشأ الهی هستند و از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتارها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال برای ابنای بشر فرستاده شده‌اند (همو، معرفت و معنویت، ص ۱۵۵).

این طرز تلقی باطنی و عرفانی ویژگی‌های خاصی را برای سنت قائل است. سنت در این اصطلاح امری است بدون زمان و بی صورت که از صفت کلیت برخوردار است و از هرگونه مفهوم‌سازی می‌گریزد. علاوه بر این سنت امری بدیهی، خوداعتبار و استدلال‌ناپذیر است و بنابراین حجیت ذاتی دارد. افزون بر ویژگی‌های مذکور سنت امری مافوق فردی است و ساخته و تکامل یافتهٔ ذهن بشری نیست، بلکه ودیعه‌ای است که خداوند به بشر عنایت کرده است. در این معنا سنت قابل تطبیق با سنت ازلی و خرد جاویدان است (کدیور، ص ۲۰۵)، اما از آنجایی که این سنت ازلی و بی زمان، ناگزیر برای انتقال به بشر در زمان و به صورتی خاص نازل

می‌شود می‌بایست لااقل تجسم صوری آن را امری زمانمند و تاریخی دانست که در شکل‌های مختلفی نظیر کلمات و نمادها جلوه‌گر می‌شود. بنابراین می‌توان دو مقام را برای سنت در نظر گرفت. سنت در مقام اول حکمتی بدون زمان، بدون صورت و بدون تغییر است که منشأ سنت در مقام دوم است. از طرفی دیگر سنت در مقام دوم حقایقی است دارای منشأ الهی که با واسطه وحی الهی در اسطوره‌ها، آیین‌های مذهبی، نمادها و آموزه‌ها و سایر ظهورات تمدن دینی به تصویر درآمده است. در این معنا سنت، تغییر پذیر، زمانمند و تاریخی است و به همین دلیل نمی‌تواند حقایق مطلق را جلوه‌گر سازد بلکه حقایق جزئی و نسبی را منتقل می‌کند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۵). فریتیهوف شووان^۲ از این دو مقام به دو مرتبه طولی و عرضی تعبیر کرده، مرتبه طولی را به بارانی که همواره از آسمان نازل می‌شود و مرتبه عرضی را به نهری که در اثر این بارش همواره بر زمین جاری می‌گردد تشبیه می‌کند (Schuon p.1). ناظر به همین دو جنبه فراتاریخی و تاریخی سنت است که Kallistos Ware در تعریفی کوتاه و رسا سنت را به "حرکت پویای خدا در تاریخ" تعریف می‌کند (Netton, p.106).

در یک جمع‌بندی کوتاه می‌توان میان این معنی از سنت و معنای الهیاتی آن شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را یافت. در هر دو، سنت دارای دو جنبه فراتاریخی و تاریخی یا ثابت و متغیر است که می‌توان با مدد گرفتن از آگوست دِنفه^۳، راهب یسوعی آلمانی، از این دو جنبه سنت به سنت مستقر و سنت مستمر تعبیر کرد. دِنفه با اقتدای به پدران کلیسا سنتی را که حواریان تعلیم داده بودند سنت مستقر یا traditio constitutiva و بسط و تداوم آن در کلیسا را سنت مستمر یا traditio continuativa می‌نامد (طباطبایی، ص ۹). در سنت به معنی الهیاتی حقایق مستقر از سوی روح القدس بر کلیسا نازل شده و از این پس برای استمرار در تاریخ بشر، تجسم عینی خود را به گونه‌ای بشری و تاریخی و زمانمند می‌یابد. همچنین در سنت به اصطلاح سنت‌گرایان نیز حقایق فرازمانی مستقر در عالم قدس الهی، از عالم بالا نازل شده و در استمرار تاریخی و زمانی خود، در قالب‌های تمدن بشری تجسم عینی خود را می‌یابند.

با این حال می‌توان رابطه میان این دو تلقی از مفهوم سنت را عموم و خصوص مطلق دانست، به گونه‌ای که مفهوم سنت نزد سنت‌گرایان اعم مطلق است و علاوه بر در بر گرفتن معنای سنت در اصطلاح الهیات مسیحی، به گونه‌ای پلورالیستی، سنت اسلامی، یهودی، بودایی و سایر

ظهورات سنت ازلی الهی در سایر ادیان دیگر را نیز در بر می‌گیرد. تفاوت این دو معنی از سنت نیز در مسئله اعتبار و حجیت سنت برجسته می‌شود. در حالی که سنت به معنی الهیات مسیحی حجیت و اعتبار سنت را منوط به تأیید از طرف کلیسا می‌کند سنت در نظر سنت‌گرایان دارای حجیت و اعتباری ذاتی است و نیازی به تأیید از جانب نهادی رسمی ندارد.

همچنین می‌توان رابطه میان سنت به معنای انسان‌شناختی و سنت به معنی الهیاتی یا سنت‌گرایانه را عموم و خصوص من وجه دانست. در حالی که سنت به معنای نخست امری تماماً تاریخی است و هویتی زمانمند دارد، سنت به معنای الهیاتی و سنت‌گرایانه در اصل خود امری ثابت و فرازمانی است و تنها در جنبه صوری و تجلی خود از قواعد تاریخی و زمانی بشری پیروی می‌کند. به عبارت دیگر استقرار سنت به معنای انسان‌شناختی، در استمرار آن است. این امر ناشی از آن است که سنت به معنی الهیاتی و سنت‌گرایانه در اصل ذات خود هویتی فرافردی داشته و مستقل از اذهان بشری است اما سنت به معنی انسان‌شناختی چنان که گیدنز توصیف می‌کند هویتی اساساً جمعی دارد و قوام آن به فعالیت اذهان بشری در طول تاریخ است (گیدنز، ص ۷۵).

بنابراین می‌توان گفت که نقطه اشتراک سنت به معنی الهیاتی و سنت‌گرایانه با سنت به معنی انسان‌شناختی تنها در بعد تاریخی و استمرار زمانی آنهاست. تنها در بعد مستمر سنت به معنای الهیاتی و سنت‌گرایانه و نه در بعد مستقر است که این دو با سنت به معنی انسان‌شناختی تلاقی و پیوند پیدا می‌کنند. سنت به معنی انسان‌شناختی، بعد مستمر سنت به معنای الهیاتی و سنت‌گرایانه را از آن جهت که حرکتی در تاریخند و تجربه‌ای از تجربیات زمانی و تاریخی بشر را شامل می‌شوند در برمی‌گیرد و از سویی دیگر بعد مستمر سنت به معنای الهیاتی و سنت‌گرایانه برای استمرار در تاریخ بشر نیازمند همان الگوی جمعی و ساز و کار فرهنگی است که سنت به معنای انسان‌شناختی از آن تبعیت می‌کند. به اعتقاد برایان جانستون: درست به همان صورت که ارتباط با کتاب مقدس جز در پناه قواعد زبانی که هویتی فرهنگی و انسانی دارند مقدور نیست، تداوم Tradition نیز جز

در سایه تبعیت از قواعد tradition به مثابه فرایندی فرهنگی و انسانی میسر نیست (Johnstone

سنت در اصطلاح گادامر

حال جای این پرسش باقی است که در ادبیات فلسفی گادامر سنت به چه معنایی به کار رفته و منظور از آن چیست. حقیقت آن است که گادامر هیچ گاه تعریفی از آنچه که به عنوان سنت مراد می‌کند ارائه نمی‌دهد و تنها با رجوع به آرای وی در باب سنت است که می‌توان با درجه‌ای از احتمال مفهوم سنت را در نظر وی به دست آورد. می‌دانیم که روشنگری سنت را عبارت از چیزی می‌دانست که مبنای استدلالی ما از پذیرش آن سر باز می‌زند و یا به عبارت دیگر عقل استدلالی (Reason) آن را معقول و مفهوم نمی‌یابد. از نظر روشنگری سنت به خارج از مرزهای عقل استدلالی تعلق دارد. از این منظر همه آنچه که از گذشتگان به ارث رسیده بود، اعم از آداب و آیین‌های اجتماعی که دلیل آنها بر ما مشخص نیست، دین و رسوم مذهبی، هنر و تعالیم معنوی و اموری از این دست در ذیل مفهوم سنت گنجانده می‌شود.

اما در نوشته‌های گادامر به نظر می‌رسد سنت معنایی عام‌تر از این دارد. گادامر سنت را به مقوله پیشداوری پیوند می‌زند و همه حیات تاریخی انسان را که به نوعی در او تولید پیشداوری می‌کند تحت عنوان سنت قرار می‌دهد. به ملاک و معیار روشنگری، دیگر میراث به جا مانده از خود روشنگری که همواره سعی داشت با عقل استدلالی به پرسش از هستی پردازد نمی‌تواند تحت عنوان سنت قرار گیرد. اما از نظر گادامر حتی خود روشنگری نیز برای انسان امروزی داخل در معنای سنت قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت از نظر گادامر سنت معنایی عام دارد که همه حیات تاریخی ما را در هر شکلی که باشد و محصول هر عقلی که باشد (اعم از Reason و Intellect) در بر می‌گیرد.

سنت در نگاه روشنگری

معمولاً گادامر را به عنوان یکی از احیاگران معنا و مفهوم سنت می‌شناسند. این تعبیر خود حاکی از وجود دوره یا دورانی است که در آن، تأثیر سنت در فهم و اهمیت آن در حیات فکری انسان مغفول مانده و مورد رد و انکار واقع شده است. به بیانی دیگر این دوره را می‌توان دوره رکود و انحطاط سنت نامید. از طرفی رکود همواره رکود از چیزی است. به این معنی که اصطلاح رکود و انحطاط نیز خود متضمن دلالت بر زمانی است قبل از رکود، که در آن سنت در اوج

شکوفایی و سلامت به سر می‌برده است. برای گادامر یونان باستان و هفت قرن نخست اندیشه مسیحی دوران اوج سنت و ظهور مدرنیته و عصر روشنگری دوره رکود و انحطاط آن است (Gadamer, p.38). از این رو اندیشه گادامر به عنوان یکی از احیاگران اعتبار و اهمیت سنت و نقش آن در شکل‌گیری فهم، در تقابل با عصر روشنگری و فیلسوفان این دوره قرار دارد. در حالی که دوره روشنگری سنت را شکلی از پیشداوری و مرجعیت قلمداد می‌کند و آن را مانع فهم درست به حساب می‌آورد. هرمنوتیک گادامر، سنت، پیشداوری و مرجعیت را به عنوان مقومات ضروری فهم در فرایند هرمنوتیک می‌داند. اگرچه گادامر می‌پذیرد که یک پیشداوری خاص، سنت و مرجعیت ممکن است باعث منحرف شدن فهم فرد شود اما هدف وی آن است که نشان دهد این امور ذاتاً منحرف‌کننده نیستند بلکه اساساً هیچ فهمی بدون آنها ممکن نیست (Swayne, p.38).

اهمیت کار گادامر و دیگر احیاگران سنت زمانی به درستی درک می‌شود که بدانیم طرد سنت از جانب عصر روشنگری با نوعی نفرت نسبت به آن همراه بود و اساساً در نظر متفکرین آن دوره سنت امری ملعون و مطرود به حساب می‌آمده است. چنان که دیدرو در قرن هجدهم میلادی فیلسوف راستین را کسی می‌داند که سنت و تقدس را در زیر پا لگدمال کرده و هیچ چیز را از بررسی نقادانه مصون نداند. این واکنش‌های تند نسبت به سنت عمدتاً از قرن هفدهم به بعد شدت گرفت (Routledge Encyclopedia of Philosophy, P.8663) در حالی که سنت تا پیش از این بدون چون و چرا به عنوان منبعی حاوی بینش و بصیرت به حساب می‌آمد، از قرن هفدهم به بعد نه تنها شأن معرفت بخش آن مورد انکار قرار گرفت بلکه اساساً به مثابه مانعی برای وصول به معرفت و فهم عینی قلمداد شد. تمایل انسان دوره مدرن به آزادی و رها شدن از قید مرجعیت کلیسا و سنت منجر به طرح ایده عقل خودبنیاد و بی‌نیازی عقل از هر منبع دیگری نظیر سنت گردید. شک دکارتی به وضوح نگاه منفی او نسبت به پیشداوری‌های برآمده از سنت را نمایان می‌سازد. در نظر او هر آنچه را به گذشته تعلق دارد، یعنی همه آنچه اعتبارش را از سنت گرفته است، باید یکسره مورد شک و تردید قرار داد و ساختمان معرفت را بر بنیانی دیگر شالوده ریزی کرد. این بنیان، کاربرد روشمند عقل است که تأکید بر خودبنیادی عقل را در خود مضمّن دارد و عقل را به عنوان مرجع نهایی داوری در مورد امور، معین می‌سازد. تنها آنچه از نظر عقل مورد تأیید باشد از حیطة شک دستوری درآمده و تبدیل به معرفتی عینی و یقینی

می‌گردد. از نظر گادامر پیش‌فرض بنیادین روشنگری آن است که تنها به یاری کاربرد روشمند عقل مصونیت در برابر خطا امکان پذیر می‌گردد (Cadamer, p.246). به اعتقاد فیلسوفان روشنگری تنها عقل است که توان جلوگیری از بروز خطا در دستگاه معرفتی انسان را داراست و ایمنی معرفت بشری را از خطر پیشداوری‌ها و باورهای غلطی که بیکن آنها را بت‌های ذهنی می‌نامید تضمین می‌کند. در مورد تلقی روشنگری از عقل یادآوری این نکته، چنان که کاسیرر متذکر شده است، اهمیت دارد که در این دوره عقل بیشتر از آنکه امری موروثی به حساب آید که از گذشته و تاریخ به فرد منتقل می‌شود، امری اکتسابی قلمداد می‌شده است (Cassirer p. 13).

این نگرش نسبت به عقل، بروز و نمود واقعی‌اش را در رویکرد انسان عصر روشنگری به سنت نشان داد. به گفته پوپر می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های شاخص دوران مدرن عدم علاقه به سنت است. فرد مدرن تمایل به آن دارد که مستقل از سنت و توصیه‌های دیگران، تنها با مدد گرفتن از عقل خود در مورد هر چیز قضاوت کند و تنها شایستگی و سزاواری نفس امور را در صدور حکم خود منشأ اثر قرار دهد (پوپر، ص ۱۵۶). این نگرش نو به وضوح در تقابل با نگاه انسان سنتی به آموزه‌های گذشتگان قرار گرفت. در نظر انسان سنتی مواردی فرهنگی به جا مانده از گذشتگان متضمن حکمت‌هایی هستند که می‌توانند راهنمای آیندگان باشند.

احیاگران سنت

نگرش منفی روشنگری به سنت آرام آرام از قرن هجدهم به بعد توسط برخی متفکران اروپایی مورد نقادی قرار گرفت و فصل تازه‌ای در دفاع از سنت آغاز شد. ادموند برک (۱۷۹۷-۱۷۲۹) با مقدس دانستن سنت آن را حاوی حکمت پنهان قلمداد کرد و مایکل اوکشات (۱۹۹۰-۱۹۰۱) با مقابل قرار دادن نوعی معرفت عملی در برابر معرفت نظری و عقلی سعی در تعدیل نگاه افراطی عقل‌گرایان زمانه خود داشت. تفاوت دیدگاه اوکشات با برک در این بود که برک همچون قدما بر تقدس سنت تأکید داشت، اما اوکشات سنت را همچون زبان مادری ارزیابی می‌کرد که چگونه گفتن را به فرد یاد می‌دهد نه چه گفتن را. اوکشات با توسل به تمثیلی می‌گوید: سنت به مثابه یک آلت موسیقی است که با آن می‌نوازیم، نه آهنگی که نواخته می‌شود (پولادی، ص ۲۱۳).

از نظر اوکشات شناخت منبعث از عمل است و از هیچ منبع دیگری جز عمل به دست نمی‌آید. انسان تنها در هنگام عمل کردن به اتفاق دیگران است که شناخت به دست می‌آورد و آن را تکامل می‌دهد. حتی شناخت فنی که به نظر می‌رسد کاربرد فرمول‌های از پیش صورت‌بندی شده است تنها وقتی به کار می‌آید که با تجربه عملی در آمیزد و به وسیله آن اصلاح و تکمیل شود. از این نظر شناخت عملی چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ منطقی بر شناخت فنی و نظری تقدم دارد (همان، ص ۲۱۱). نقد اوکشات به عقل‌گرایی معطوف به این نکته است که عقل‌گرایان با این پندار که پیشرفت حیات انسانی بر حسب نقشه‌های آگاهانه و عقلی است مرجعیت سنت را ناچیز می‌گیرند و به طرد آن رأی می‌دهند. اما به اعتقاد اوکشات فرهنگ، تمدن و سنت چیزی است که در طول زمان بر پایه عمل و به صورتی ناخودآگاه شکل گرفته است. شناخت عملی یا شناخت متبلور در سنت چیزی یاد دانی نیست بلکه هر کس آن را مانند زبان مادری به کار می‌برد بی آنکه دستور زبان را آموخته باشد یا حتی به آن توجه داشته باشد (همان، ص ۲۱۳). در واقع اوکشات با مترادف قرار دادن شناخت عملی و شناخت سنتی استدلال می‌کند که ذات سنت ایجاب می‌کند که نتوان آن را به طور کامل یا حتی در حد مناسبی با کلمات بیان و مشخص کرد و بنابراین سنت را باید از راه تجربه و آشنایی فرا گرفت. این گونه است که اوکشات تأکید می‌کند سنت، ثابت، تمام شده و لایتغیر نیست بلکه سیال و انعطاف پذیر است و می‌تواند به درستی پاسخگوی شرایط متغیر باشد (افشار کهن، ص ۴۱-۴۰). تأکیدات بسیار گادامر بر مرتبط دانستن فهم و مبتنی دانستن آن بر تجربه زیسته، افق وجودی و موقعیت هرمنوتیکی مفسر نیز یادآور توجه اوکشات به نقش عمل در شکل‌گیری معرفت است. گادامر با بازی دانستن عمل فهم، به نقد آن دسته از دیدگاه‌های ایده‌آلیستی می‌پردازد که فهم را عملی سوپزکتیو می‌دانند. وی با تأکید بر اینکه بازی مدلی برای درک تجربه هرمنوتیکی است نشان می‌دهد که همچنان که بازی صرفاً سوپزکتیو و محصول ذهنیت بازیگر نیست فهم تجربه هرمنوتیکی هم در همه اشکال آن عملی سوپزکتیو و محصول فعالیت ذهنی فاعل شناسایی نمی‌باشد و در پیوند با عمل و تجربه وجودی مفسر شکل می‌گیرد (واعظی، ص ۲۳۶). فریدریش آوگوست فون هایک (۱۸۹۲-۱۹۹۹) فیلسوف و اقتصاددان اتریشی تبار انگلستان و برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۷۴، از دیگر متفکرانی است که مباحث مهمی را پیرامون دفاع از سنت در برابر عقل مطرح کرده است. هایک که معاصر اوکشات و گادامر بود، به جای

آنکه فرهنگ و سنت را زائیده عقل به حساب بیاورد آن را از حیث زمانی و منطقی مقدم بر عقل دانسته و عقل را در ذیل سنت قرار می‌دهد. هایک گذر از مرحله توحش به تمدن را در سایه سنت تبیین می‌کند و نه عقل. از این رو باید گفت دیدگاه معرفتی هایک به وضوح در برابر علم‌گرایی و عقل‌گرایی همه‌گیری قرار دارد که متکی بر اعتماد نامحدود به امکانات عقل است و اندیشمندانی نظیر دکارت، بیکن، هابز، متفکران فرانسوی قرن هجده و نوزده، از اصحاب دایره‌المعارف و روسو گرفته تا کنت همگی از هواداران آن هستند.

علم‌گرایی با این تصور که تمدن زائیده عقل است به بازسازی و هدایت آگاهانه و عقلانی جامعه باور دارد. هایک اما جامعه و نهادهای مهم آن را محصول قرارداد بین انسان‌ها و ساخته اراده آگاهانه آنها نمی‌داند، بلکه آنها را نظم‌های خودجوشی^۴ می‌داند که طی هزاران سال زندگی عملی انسان‌ها و تحولات تدریجی ناشی از آزمون و خطا و بقای اصلح به وجود آمده‌اند. هایک بر این نکته تأکید می‌کند که جامعه و نهادهای آن محصول عمل انسان‌ها هستند و نه نتیجه قصد و طرح آگاهانه و عقلانی. نهادهای اجتماعی مهمی نظیر زبان، اخلاق، پول، بازار از این دست‌اند. هیچ ذهن بشری این نهادها را به طور آگاهانه طراحی نکرده است. اینها نتیجه تحولی تدریجی و طولانی‌اند (غنی نژاد، ص ۱۶-۱۵).

بدین ترتیب می‌توان شباهت‌های نزدیکی میان هایک و اوکشات در کم‌رنگ دانستن نقش عقل و نظر و تأکید بر نقش سنت و عمل، در شکل‌گیری حیات بشری مشاهده کرد. اوکشات نیز دفاع از سنت را در برابر عقل‌گرایی قرار می‌دهد. سنت از نظر وی چیزی است که در طول زمان و بر پایه عمل و به صورتی ناخودآگاه شکل می‌گیرد. به اعتقاد اوکشات عقل‌گرایی که به معنی امکان و مطلوبیت بازنگری در حیات انسانی بر حسب نقشه‌های آگاهانه و عقلی است پنداری نشدنی و دست نیافتنی است که عقل‌گرایان با تکیه بر آن مرجعیت سنت را در برابر بازسازی‌های عقلی ناچیز می‌گیرند (پولادی، ص ۲۱۳-۲۱۲).

در چارچوب اندیشه هایک، کردار انسانی و ارزش‌هایی که این کردار بر آنها مبتنی است از سه منبع سرچشمه می‌گیرند: غرایز طبیعی، سنت (قواعد رفتاری خود جوش، فرهنگ، آداب و رسوم) و قواعد مصنوع و آگاهانه عقل بشری (غنی نژاد، ص ۳۸). این سه منبع که نمایانگر سه

مرحله از حیات انسانی نیز هستند به ترتیب در پی هم قرار دارند. به اعتقاد هایک گذار از گروه‌های کوچک انسانی (جوامع اولیه) به جامعه‌های اسکان یافته و سپس به جامعه گسترده‌تر و باز و همراه با آن تمدن، به این علت صورت گرفته است که انسان‌ها یاد گرفتند چگونه به جای پیروی از غرائز حیوانی برای نیل به نتایج ملموس از قواعد همگانی اطاعت کنند (همان، ص ۳۹). با این حال انتقال از مرحله غریزی به مرحله قواعد رفتاری خودجوش و سنت نه با قصد قبلی و طرح آگاهانه عقلی بلکه در نتیجه آزمون و خطای عملی صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر همه قواعد حاکم بر زندگی اجتماعی و حیات فکری انسان محصول فرایندی از گزینش و جرح و تعدیل تکاملی است (گری، ص ۳۸).

به همین جهت است که هایک اصرار دارد نظریه خود در باب حیات اجتماعی و فکری بشر را نوعی تکامل فرهنگی بنامد که مشابه تکامل داروینی در حیطه طبیعت است (همان، ص ۵۲). از نظر هایک نه غرایز انسانی به طور طبیعی او را به سوی تمدن راه می‌برند و نه عقل دارای چنان توانی بوده که بتواند نظم پیچیده لازم برای امکان یافتن جوامع گسترده‌تر را طراحی نماید. آنچه توانسته انسان را به مرتبه رفیع زندگی در جامعه بزرگ و متمدن نایل گرداند چیزی جز سنت نبوده است که حد فاصل میان دنیای حیوانی و زندگی عقلانی است (غنی نژاد، ص ۱۳۲). هایک معتقد است عقل به هیچ وجه آفریننده سنت نیست بلکه این سنت است که به وجود آورنده عقل است. عقل در فرایند گسترش قواعد رفتاری خودجوش ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر عقل محصول سنت است. تنها کارکرد عقل در این میان جذب فرهنگ و سنت از پیش داده شده است و نه ابداع آن (همان، ص ۳۸).

شباهت اندیشه هایک با گادامر از آن روست که گادامر نیز همچون هایک عقل را مطلق و رها از هر گونه قیدی و حاکم بر سنت و پیشداوری‌ها به حساب نمی‌آورد. از نظر گادامر ایده عقل مطلق برای انسان تاریخی، درست به سبب تاریخمندی و تأثیرپذیری او از سنت، ممکن نیست. عقل در نظر گادامر نیز در ذیل سنت قرار دارد و محدود به داده‌های آن است. این امر باعث می‌شود که اولاً رهایی از هرگونه پیشداوری برآمده از سنت امکان‌پذیر نباشد. چرا که پیشداوری مقوم فهم است و بدون آن هیچ فهمی امکان‌پذیر نیست. ثانیاً اشراف عقل بر تمامیت سنت و پیشداوری‌های موجود در آن میسر نباشد. به همین دلیل از نظر گادامر ممکن نیست که مفسر به کمک روش و با اختیار پیشاپیش به پالایش پیشداوری‌های خویش پردازد و صحیح را

از سقیم جدا کند. زیرا پیدایش آنها در ذهن مفسر ارادی و اختیاری نیست. بلکه این جداسازی باید در عمل و در فرایند فهم صورت پذیرد (واعظی، ص ۲۵۳). این محدودیت برای عقل که از جانب سنت به آن تحمیل می‌شود از جمله دلایل مخالفت روشنگری با دخالت سنت در فرایند فهم و معرفت است. روشنگری عقل را مرجع نهایی تعیین ارزش و اعتبار امور به حساب آورد و سنت را به مثابه عامل محدود کننده عقل در نظر گرفت. به اعتقاد فیلسوفان این عصر از آنجایی که سنت هرگز به طور کامل به نور عقل درک و دریافت نمی‌شود اعتقاد و التزام به آن مرزی بر آزادی انسانی است که رهاورد رهیافت عقلانی به هستی است (Fischer, p.11). هرچند احیاگران سنت نظیر ادموند برک، فردریش فون هایک، مایکل اوکشات و گادامر نیز به این امر معتقدند که پیشداوری‌ها و سنت هرگز تماماً به آگاهی در نمی‌آیند، اما این اعتقاد در اندیشه آنها منجر به ترک و رهاسازی سنت نگردید. از نظر گادامر دخالت سنت در فهم امری بوالهوسانه و به اختیار انسان نیست که گریز و گزیری از آن وجود داشته باشد بلکه اساساً سازوکار شکل‌گیری فهم و ساختار آن مبتنی بر تأثیرپذیری از سنت است. از این رو گادامر مدعی است هیچ فهمی خالی از سنت و پیشداوری نیست (Gadamer, p.440). به عبارت دیگر پیشداوری چیزی نیست که بتوان از آن دست کشید. پیشداوری امری بی‌مبنا نیست بلکه بر امکانات زندگی ما مبتنی است. پیشداوری برآمده از سنت، مقوم و شکل دهنده وجود ماست و بدون آن زندگی ممکن نیست (Swayne, p.41).

در واقع نوع نگاه گادامر به مقوله سنت از اساس با تلقی روشنگری از سنت متفاوت است. روشنگری سنت را عبارت از چیزی می‌داند که مبنای استدلالی ما از پذیرش آن سر باز می‌زند و یا به عبارت دیگر عقل استدلالی (Reason) آن را معقول و مفهوم نمی‌یابد. از نظر روشنگری سنت به خارج از مرزهای عقل استدلالی تعلق دارد. از این منظر همه آنچه که از گذشتگان به ارث رسیده بود، اعم از آداب و آیین‌های اجتماعی که دلیل آنها بر ما مشخص نیست، دین و رسوم مذهبی، هنر و تعالیم معنوی و اموری از این دست در ذیل مفهوم سنت گنجانده می‌شود. اما در نوشته‌های گادامر به نظر می‌رسد سنت معنایی عام‌تر از این دارد. گادامر سنت را به مقوله پیشداوری پیوند می‌زند و همه حیات تاریخی انسان را که به نوعی در او تولید پیشداوری می‌کند تحت عنوان سنت قرار می‌دهد. به ملاک و معیار روشنگری، دیگر میراث به جا مانده از خود روشنگری که همواره سعی داشت با عقل استدلالی به پرسش از هستی پردازد نمی‌تواند

تحت عنوان سنت قرار گیرد. اما از نظر گادامر حتی خود روشنگری نیز برای انسان امروزی داخل در معنای سنت قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت از نظر گادامر سنت معنایی عام دارد که همهٔ حیات تاریخی ما را در هر شکلی که باشد و محصول هر عقلی که باشد (اعم از Reason و Intellect) در بر می‌گیرد.

به اعتقاد گادامر طرد و انکار سنت از سوی فیلسوفان عصر روشنگری و تلاش برای رها شدن از هرگونه پیشداوری خود متضمن این پیشداوری است که رهایی از سنت امکان‌پذیر است. در واقع تناقض دورهٔ روشنگری در اینجا است که تلاش فیلسوفان این عصر برای رهایی از هرگونه پیشداوری و در رأس همه سنت، خود مبتنی بر این پیشداوری است که غلبه بر هرگونه پیشداوری امکان‌پذیر است (Gadamer, p.270). گادامر برخلاف فیلسوفان روشنگری معتقد است که رهایی از هرگونه پیشداوری و سنت امکان‌پذیر نیست. ما در سنت به سر می‌بریم و نمی‌توانیم از قید تأثیرات آن رها شده و آن را همچون ابژه و موضوع بنگریم. چنین نیست که فقط وقتی با تفکر تاریخی و مستقر همسویم از سنت متأثریم بلکه زمانی هم که مقابل دیدگاه‌های رایج و مستقر می‌ایستیم از سنت تأثیر پذیرفته‌ایم. از این رو سنت صرفاً به معنی شرایط و اوضاع تاریخی و یا صرف بقایای گذشته نیست. سنت در ما و با ما جریان دارد. سنت تنها پیش شرط حصول فهم نیست بلکه ما با فهم خویش از سنت در تکامل آن سهیم می‌شویم و به نوعی مولد سنت نیز هستیم (واعظی، ص ۲۶۲). گادامر بارها بر این نکته تأکید می‌کند که سنت چیزی جدای از انسان نیست که بتوان از آن فراتر رفت و موضعی را بیرون از آن اتخاذ کرد. سنت را نمی‌توان به فهرستی از رسوم فرهنگی فروکاست. چنین کاری در نهایت به کاریکاتوری از سنت می‌انجامد. سنت تنها از رهگذر درگیری و فعالیت توأم با رضایت فرد با آن به دست می‌آید و ذات خود را تنها از طریق کاربرد و عمل آشکار می‌سازد. به عبارت هایدگری می‌توان سنت را شکلی از دانستن آن که چگونه تلقی کرد- Swayne, p.51 (52). در حالی که دکارت در تلاش بود تا با رهاسازی خود از قید سنت به مشاهدهٔ ذهن خدا نائل شود گادامر معتقد است سنت امری گریزناپذیر است که نهایتاً فهم را برای ما امکان‌پذیر می‌سازد. بدین ترتیب می‌توان از رابطهٔ ما و سنت از نگاه گادامر به همزیستی تعبیر کرد (ibid, p.50-51).

از نظر گادامر حتی نهضت رومانیسم نیز که به عنوان واکنشی در برابر توجه افراطی فیلسوفان روشنگری به عقل ظهور کرد و سعی در عطف توجه به سنت و اعاده اعتبار آن داشت، در تبیین رابطه ما با سنت دچار همان اشتباهی شد که روشنگری به آن مبتلا گشت. رومانیسم به رغم اینکه به عنوان واکنشی منفی در برابر روشنگری پدید آمد در شاکله‌ای که برای حرکت تاریخ رسم می‌نماید با روشنگری شریک است: یعنی شاکله غلبه لوگوس یا عقل بر میتوس یا اسطوره؛ بدین معنا که تاریخ در حال حرکت از اسطوره به عقل است (توران، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر رومانیسم این ایده روشنگری را که حرکت تاریخ حرکتی است از اسطوره به عقل پذیرفت؛ با این تفاوت که در واکنشی منفی نسبت به روشنگری به جای آنکه این حرکت را به عنوان پیشرفت و حرکتی رو به کمال تلقی کند، چنانکه روشنگری این گونه تلقی می‌کرد، آن را نوعی پسرفت و سیر قهقراپی به حساب آورد، اما به اعتقاد گادامر حرکت تاریخ نه چنانکه فیلسوفان عصر روشنگری می‌پنداشتند نشانگر پیشرفت از اسطوره به عقل است و نه آن گونه که متفکران رمانتیک اعتقاد داشتند بیانگر پسرفت. هر دوی این رهیافت‌ها متضمن باور به دوگانگی میان سنت و عقل هستند و این همان چیزی است که گادامر با آن مخالف است. به اعتقاد گادامر سنت و عقل در پیوندی نزدیک با هم قرار دارند و پیوسته با یکدیگر آمیخته بوده و هستند (Weinsheimer, p.169). گادامر رابطه‌ای دو سویه میان عقل و سنت قائل است و اعتقاد دارد که عقل هم از سنت ناشی می‌شود و هم به سنت شکل می‌دهد. بنابراین عقل هم ناقد سنت است و هم فعال کننده آن. اما باید توجه داشت که نقد سنت توسط عقل مستلزم خروج از سنت به طور کامل نیست (Swayne, p.50). بر اساس این رابطه تنگاتنگ و دو سویه میان عقل و سنت است که گادامر بر خلاف روشنگری و رومانیسم معتقد است عقل هرگز نمی‌تواند خود را به طور کامل از سنت خارج کرده و رابطه خود با سنت را در قالب سوژه - ایزه لحاظ کند. سنت نه چنانکه روشنگری گمان می‌کرد چیزی است که بتوان در برابر آن ایستاد و نه چنان که رومانیسم می‌پنداشت چیزی است که ما می‌توانیم یا باید دنباله روی آن باشیم. در هر دوی این رهیافت‌ها سنت چیزی جدای از وجود انسان در نظر گرفته شده است در حالی که ما اصولاً نمی‌توانیم خود را جدای از سنت تعریف کنیم. سنت چیزی است که ما در آن سکونت داریم. سنت چیزی است که باعث ایجاد و به وجود آمدن فهم می‌شود (ibid). بنابراین جدا دانستن عقل و سنت و تفکیک میان این دو نیز یکی دیگر از پیشداوری‌های ناخودآگاه عصر روشنگری

است که از نگاه نقاد فیلسوفان عصر روشنگری پنهان ماند. تفکیک میان عقل و سنت باعث شد تا فلسفه روشنگری با مانعة الجمع دانستن سنت و عقل، جانب عقل را گرفته و رمانتیسم در واکنشی متفاوت به سنت روی آورد. از نظر گادامر نه مانند فیلسوفان عصر روشنگری می توان به عقلی فراتر از سنت قائل بود و نه مانند متفکرین رومانتیک سنت را جایگزین عقل نمود. موضع روشنگری از آن رو مردود است که اساساً ایده عقل مطلق برای انسان تاریخی ممکن نیست. عقل برای ما تنها به صورت انضمامی و تاریخی وجود دارد. بنابراین عقل ارباب خودش نیست بلکه پیوسته وابسته به شرایط از پیش داده شده‌ای است که در آن عمل می کند (Gadamer, p.276). از سوی دیگر موضع رومانتیسم نیز مبنی بر جایگزینی سنت به جای عقل پذیرفتنی نیست. سنت را نمی توان جایگزینی برای عقل دانست؛ تنها به این دلیل ساده که نمی توان به کسی گفت: تو خودت فکر نکن و فقط چنان عمل کن که ما همیشه عمل می کردیم. چنین رهیافتی سنت را جایگزین عقل می کند. از نظر گادامر اساساً اینکه یک فرد چنان عمل کند که دیگران همیشه می کردند امکان پذیر نیست. چرا که یک فرد نمی تواند در همان رودخانه‌ای قدم بگذارد که دیگران قدم گذاشته‌اند (Swayne, p.52).

بدین ترتیب دیگر سنت و عقل را چنان که در عصر روشنگری می پنداشتند نباید دشمن یکدیگر به حساب آورد. سنت جریان سیال برداشت‌هایی را آماده می کند که ما در بطن آنها قرار می گیریم. هیچ گونه تضاد ذاتی میان ادعاهای عقل و سنت وجود ندارد. عقل همواره در بطن سنت قرار می گیرد. سنت حتی عقل را با آن جنبه واقعیت و تاریخ که عقل به مدد آن کار می کند یاری می دهد. به ادعای گادامر تنها در پرتو فهم این نکته که جدا شدن از سنت برای انسان تاریخی امری نشدنی است و هر فهمی مبتنی بر پیشداوری‌های داده شده از طریق سنت است امکان فهم رابطه سنت و عقل فراهم می شود (پالمر، ص ۲۰۳ - ۲۰۲).

نتیجه

بازتعریف سنت از سوی گادامر تلقی تازه‌ای از رابطه عقل و پیشداوری را فرارو نهاد که سعی در مضمحل ساختن نگرش دو گانه انگار عصر روشنگری داشت. از نظر گادامر هر دو رهیافت روشنگری و رومانتیسم در ادبار و اقبال خود نسبت به سنت، به دوگانگی میان سنت و عقل باور

دارند و این امر ضرورتاً به عدم شناخت صحیح و سقیم از ساز و کار فهم و چگونگی فعالیت قوای عقلانی منجر می‌شود. سنت نه چنانکه روشنگری گمان می‌کرد چیزی است که بتوان در برابر آن ایستاد و نه چنانکه رومانسیسم می‌پنداشت چیزی است که ما می‌توانیم یا باید دنباله روی آن باشیم. در هر دوی این رهیافت‌ها سنت امری جدای از وجود انسان در نظر گرفته شده است در حالی که ما اصولاً نمی‌توانیم خود را جدای از سنت تعریف کنیم. سنت چیزی است که ما در آن سکونت داریم و همانند ماهی در دریا در آن غوطه وریم.

به اعتقاد گادامر عقل و سنت از چنان رابطه تنگاتنگ و دوسویه‌ای برخوردارند که اساساً سنت شرط امکان فهم است و بدون سنت و پیشداوری‌های برآمده از آن، عقل از دستیابی به هر گونه فهمی - اعم از درست و نادرست - در خواهد ماند. در رهیافت گادامری رابطه عقل و سنت در حرکتی ارجاعی و رفت و برگشتی فهم می‌شود. به گونه‌ای که عقل هم از سنت ناشی می‌شود و هم به سنت شکل می‌دهد. سنت با پیشداوری‌های خود قوای عقلانی را فعال ساخته و عقل نیز با اعمال نظراتی که برآمده از دل سنت هستند، بدون امکان خروج از تاثیر سنت، به نقادی آن پرداخته و در شکل دهی روند آن تأثیرگذار است.

با این حال در نگرش گادامری به سنت و عقل همچنان برخی از ابعاد مسئله در ابهام باقی می‌ماند. گادامر علاوه بر اینکه مراد خود از دو واژه سنت و عقل را به نحو دقیقی معین نمی‌کند در مورد چگونگی ارتباط این دو نیز مسئله را در ابهام باقی می‌گذارد. وی با بسنده کردن به ذکر این نکته که عقل نگهدارنده سنت است، سازوکار این نگهداری را تبیین نکرده و از ورود به آن سرباز می‌زند. اگر قرار باشد هسته مرکزی نظریه هرمنوتیکی گادامر سنت و ارتباط آن با عقل باشد به نظر می‌رسد می‌بایست توضیحی به مراتب روشن‌تر درباره چستی سنت و عقل و ارتباط میان آنها ارائه می‌گردید.

توضیحات

1. Trendero
2. Frithjof Schuon
3. August Deneffe
4. spontaneous orders

منابع

افشار کهن، جواد، *بازخوانی جامعه شناختی سنت گرایي و تجدد طلبی*، تهران، نشر آوای نور، ۱۳۸۳.

ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، چ ۴، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
پوپر، کارل ریموند، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.

پولادی، کمال، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
توران، امداد، *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر*، تهران، بصیرت، ۱۳۸۹.
طباطبایی، سید جواد، *جدال قدیم و جدید*، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷.
غنی نژاد، موسی، *درباره هایک*، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
کدیور، محسن، *معنی سنت از دیدگاه سنت گرایان*، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۷، فلسفه، بهار و تابستان ۸۴.

گری، جان، *فلسفه سیاسی فون هایک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۹.

گیدنز، آنتونی، *جهان رها شده: گفتارهایی درباره یکپارچگی جهان*، ترجمه علی اصغر سعیدی، یوسف حاجی عبدالوهاب، نشر علم و ادب، ۱۳۷۹.
لگن هاوزن، محمد، "سنت گرایي و تجدد"، *نقد و نظر*، زمستان و بهار ۷۸ و ۷۷ شماره ۱۷ و ۱۸.

نصر، سید حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۰.

نصر، سیدحسین، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۳.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چ ۴، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

Bevir, Mark. "On Tradition", in *Humanitas* 13, 2 (2000)

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove (Boston: Beacon Press, 1955).

- Fischer, Mark, *Catholic Hermeneutics: The Theology Of Tradition And The Philosophy Of Gadamer*, Berkeley, California.
- Gadamer, Hans Georg: *Truth and Method*, Trans. edited from the third (1965) edition by Garrett Barden and John Cumming (New York: Seabury 1975).
- Johnstone, Brian, *C.Ss.R, What is Tradition?*, AUGUST 2005 - ISSUE 5 - ISSN 1448 – 632.
- Kelly, Michael A, *C.Ss.R, Tradition and Transformation*, Yarra.
- Netton, Ian Richard; *Islam, Christianity and Tradition*; Edinburgh University Press, 2006.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge(1998).
- Schuon, Frithjof, *Transfiguration of Man*, Bloomington, World Wisdom Books, Inc, 1995.
- Swayne Barthold, Lauren, *Prejudice and understanding: Gadamer's Ontological Hermeneutics*, George Washington University, 1987.
- Weinsheimer, Joel. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press, 1985.

عقل از دیدگاه مولانا

حسن سعیدی*
ولی الله نصیری**

چکیده

مولوی برخلاف برخی عارفان که از سر بی مهری به عقل می‌نگرند، در آثار خود به ویژه در مثنوی معنوی با اهمیتی ویژه به عقل نگریسته است. او تمام گونه‌ها و اطلاعات عقل و زوایای آن را بررسی کرده است. از این رو گاه به نکوهش و گاه به ستایش عقل پرداخته است. وی در مواردی مقام راهبری را به عقل سپرده و بیان می‌کند که کدام گونه عقل است که آدمی را به مقصد می‌رساند و کدام گونه آن آدمی را از رسیدن به هدف باز می‌دارد. از آنجا که به نظر مولوی، عقل‌های جزوی، معاش وهم و خیال‌اند، به نکوهش آن می‌پردازد و معتقد است که این عقول نمی‌توانند راهبر انسان باشند ولی از دیگر سو، عقل‌های کل، کلی را به عنوان عقول راهگشا معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد که این عقل‌ها هستند که می‌توانند سرانجام انسان را به سر منزل مقصود برسانند. هدف اصلی این نوشتار آن است که مسئله عقل و جایگاه آن را از دیدگاه مولوی به روش تحلیلی و با استفاده از آثار وی مورد کند و کاو قرار دهد.

کلید واژه‌ها: عقل، عقل جزئی، عقل کلی، عقل معاش، عقل ایمانی و عقل کسبی.

مقدمه

مسئله عقل یکی از مسائل مهم در عرصه معارف بشری است که از دیرباز در مراکز

h-saeidi@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

علمی و حوزه‌های دینی در باره آن مباحث بسیاری مطرح بوده و در همه اعصار و نزد فیلسوفان، عارفان، تجربه‌گرایان و حس‌گرایان، از مباحث محوری و قابل بحث بوده است. گرچه در این خصوص نوع نگاه‌ها به عقل متفاوت بوده است گاه عقل را آنقدر ستوده و به آن می‌بالیدند، که گویا غیر از عقل چیزی دیگر توان اثبات هیچ موضوعی را ندارد و از سویی دیگر برخی تا آنجا آن را نکوهش کرده‌اند که آن را گمراه‌کننده، مهمل و پوچ شمرده‌اند.

با نگاه به آثار عارفان پیش و پس از مولانا، می‌توان به این حقیقت اذعان داشت که در آثار به جای مانده از آنان چالش جدی میان عقل و عشق وجود دارد و در این عرصه مکانت و جایگاه عقل مورد تردید قرار می‌گیرد. از این رو در آثار آنان آمیختگی و ناهماهنگی و احياناً تعارض در مسائلی بسیار به چشم می‌خورد، فی‌المثل توجه به مسئله عشق و دل و طردعقل با ورود به مباحث عشق و دل در نظرگاه آنها به خوبی خودنمایی می‌کند. بسیاری از عارفان در مقایسه بین عقل و عشق بر این باورند که اولاً عقل موجودی سودجو و حسابگر است که آدمی را از عاشق شدن و عشق ورزیدن باز می‌دارد. ثانیاً عقل بسان خرگوشی زبون است که در برابر غرش‌های شیر هوی و هوس و رذایل نفسانی تسلیم و در چنگال او اسیر شده است. بنابراین، به نظر عارفان تنها راه علاج رذایل نفسانی، تهذیب نفس است و در جدال پیوسته میان عقل و نفس رهایی از دام هر دوی آن‌ها و گام نهادن در وادی عشق است که می‌تواند عقل را از چنگال هوی و هوس برهاند و نفس را مغلوب خود کند یا آن را از چنگال حرص و طمع آزاد سازد. از نظر بسیاری از عارفان در این چالش‌های پیوسته که در سرزمین وجود آدمی در جریان است، با تکیه بر عقلت نمی‌توان هوای نفس را مغلوب خویش ساخت و در آوردگاه جهاد اکبر پیروز شد و رذایل اخلاقی را از ساحت وجود خود ریشه کن کرد.

اما با تأمل و ژرف‌کاوی در آثار مولانا به این واقعیت باید اذعان داشت که این پیچیدگی به چشم نمی‌خورد، بلکه مباحث عقل به شکلی نظام‌یافته‌تر بیان شده، هر چند در بعضی موارد عشق رگ عقل را زده و این حقیقت در دیوان شمس مولانا بیشتر به چشم می‌خورد. مثلاً در غزل یکصدوسی و دو، مناظره بین عقل و عشق به زیبایی توصیف شده است، که عقل برخلاف عشق، پایبند شش جهت مادی است و از گام گذاشتن در مسیری که در نهایت به فنا منتهی می‌شود، می‌هراسد:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیده زان سوی بازار او بازارها
عاشقان دردکش را در درونه ذوقها عاقلان تیره دل را در درون انکارها
عقل گوید پامنه کاندرا فنا جز خار نیست عشق گوید عقل را کاندرا توست آن خارها

(ج ۱ غزل ۱۳۲)

از نظر مولوی اساس انسانیت را عقل و اندیشه تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که اگر عنصر عقل و اندیشه از حقیقت آدمی حذف شود جز مستی گوشت و پوست و استخوان و رنگ و پی نخواهد ماند. در نظر وی اگر انسان عنصر عقل خود را فعال کند پیوسته با خود بهار و خزان خواهد داشت و متوجه خزان و بهاری غیر از آنچه که در بیرون وجود اوست می‌شود.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم، ۲۷۷)

گر بودت اندیشه‌ات گل گلشنی و ربود خاری تو همیشه گلخنی
ای برادر عقل را یک دم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار

(دفتر اول، ۱۸۹۶)

مولوی در جای جای مثنوی به مناسبت از کارکردهای عقل، جایگاه و اقسام آن سخن گفته است از این رو عقل جزئی را مطرح کرده و مکان آن را فرو کشیده و گاه از عقل کلی سخن گفته است و در جایی دیگر به عقل کسبی و موهوبی و عقل ایمانی و شرعی پرداخته است.

عقل جزئی و کلی

همان‌گونه که اشاره شد مولوی تقسیمات و گونه‌های عقل جزوی را کم فروغ بلکه بی‌فروغ می‌شمارد، زیرا در چنگال ماده اسیر گشته است.

جست و جویی از ورای جست و جو من نمی‌دانم، تو می‌دانی، بگو
قال و حالی از ورای حال و قال غرقه گشته در جمال ذوالجلال
غرقه‌ای نی که خلاصی باشدش یا بجز دریا، کسی بشناسدش
عقل جزو، از کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا بدینجا می‌رسد

(دفتر اول، ۲۲۱۵-۲۲۱۰)

از آنجا که عقل جزئی نایبناست و به حوادث جهان لحظه‌ای می‌نگرد و هرگز افق‌های دور را نمی‌بیند و از اسرار نهفته در پس پرده‌ها را بی‌خبر است، بارها دچار اشتباه می‌شود، زیرا عقل جزئی، عقلی فردی است و محدوده آن، عالم حس است. بدین خاطر تلاش او به جز «قال» نتیجه‌ای ندارد و از «حال» که نتیجه عقل کلی یا عشق است بی‌نصیب و بی‌بهره است. زیرا آنچه قال است ماحصل عقل جزئی است و در برابر آنچه حال است نتیجه حاصل از عقل کل است که همواره همنشین و قرین عشق حقیقی است (محمدی، ص ۳۱).

هستی مامانند چهره زشت یک نایبناست که در مقایسه با هستی حقیقی او هیچ است و ارجی ندارد. وجود ما تا وقتی که در حق فانی نشود مانند کوری است که فقط وصف خورشید را شنیده است و از تابش آن بی‌بهره است؛ اما چرا چهره هستی ما کبود و تیره است و این حاصل عدم پیوستگی به حق است و از همین روست که تاریک و افسرده است و در نتیجه از افسردگی اوست که این محیط مادی هم مانند یخ سرد و افسرده است، اما با تابش نور معرفت و پیوند با حقیقت جهان گرم و روشن می‌شود.

مولانا می‌گوید: معمولاً عقل جزوی به این آسانی راه به سراپرده غیب نمی‌یابد و اگر تقاضا و طلب سالک به تکرار و از طریق گوناگون صورت نگیرد، عقل جزوی از عقل کلی برخوردار و به بیان اسرار، گویا نمی‌شود (شرح مثنوی، دفتر اول، ص ۲۳۱)

چون تقاضا و طلب مکرر و متوالی شد، عقل جزوی نیز خواست‌ها و خواهش‌ها را پیش می‌گیرد و از همان زمان که از عقل کلی مدد گرفت، موج دریای عقل کلی به عقل جزوی می‌رسد و معارف و حقایق و اسرار از دریای بیکران عقل کلی به ساحل عقل جزوی سرازیر می‌شود و تالاب عقل جزوی به دریای عقل کلی می‌پیوندد (ریاحی، ص ۷).

با سگان زین استخوان در چالشی	چون نی‌اشکم تهی از نالشی
سوی من منگر بخواری، سست سست	تا نگویم آنچه در رگ‌های تست
عقل خود را از من افزون دیده‌ای	مر من کم عقل را چون دیده‌ای؟
همچو گرگ غافل اندر ما مچه	ای ز ننگ عقل تو بی عقل به
چونک عقل تو عقيله مردمست	آن نه عقلست آن که مار و کژدمست
خصم ظلم و مکر تو الله باد	فضل و عقل تو، ز ما کوتاه باد

(دفتر اول، ۲۳۳۰-۲۳۲۵)

به خاطر یک پاره استخوان با سگ‌ها در جنگ و ستیزی و تو مانند «نی» که درونش خالی و شکمش تهی است در ناله و فغانی. یعنی تو با طالبان جیفه دنیا که سگ سیرت هستند، لقمه هارا از دست هم به یغما می‌برید و زوزه بر می‌کشید.

و به من با دیده حقارت منگر والا باطن تو را فاش خواهم ساخت، تو عقل خود را از من بیشتر می‌دانی، حال بگو بینم من کم عقل را چگونه دیده‌ای؟ یعنی مرا واقعاً نشناخته‌ای که کم عقل می‌دانی. مانند گرگ‌های غافل به روی من جست و خیز مکن، ای شوهری که بی عقلی و جنون از وضع و کیفیت عقل مورد ادعای تو بهتر است. از آن جهت که عقل تو باعث مزاحمت و بندپای مردم است، تو نباید نام آن را عقل بدهی، بلکه این، مار و کژدم که به هر کسی که برسد نیشی می‌زند و آزاری می‌رساند (شرح مثنوی، دفتر اول، ص ۳۳۲).

مولانا در این ابیات برتری جویی عقل جزوی را گوشزد می‌دارد که دچار عجب و خودبینی است و سر عقل الهی را در نمی‌یابد و همانند حیوان درنده در غفلت و بی‌خبری بر عقل راستین، که مظهر عقل الهی است، می‌جهد، غافل از اینکه عقل جزوی ننگ و نامی بیش نیست و نازیدن به آن عقل بدتر از ننگ بی‌عقلی است.

«عقیله» که واژه‌ای تازی است به معنای پایبند شتر است و کنایه از چیزی است که مانع حرکت و سیر به سوی کمال می‌شود، مراد مولانا در اینجا به این حقیقت اشاره دارد که عقل جزوی عقیله است و مانع سیر و حرکت انسان به جانب کمال می‌باشد.

وی معتقد است عقلی که عقیله باشد عقل نیست، بلکه ننگ عقل است و بی‌عقلی از آن بهتر است و این چنین عقلی است که راهزن مردم و چون مار و کژدم و مایه رنج و عذاب است، زیرا که عقل باید موجب آسایش باشد و سپس در ادامه در مقام دعا می‌گوید: خداوند، دشمن جور و حيله گری عقل جزوی است که فریب و مکاری کار اوست، خداوندا شر حيله گری چنین عقلی را از سر ما کوتاه بدارد.

زیرک و داناست، اما نیست نیست تا فرشته لانشد آهرمنیست

مولانا از عقل جزوی به زیرکی و دانایی تعبیر می‌کند، اما مفهومی که او در اشعارش از این دو واژه، به ویژه لفظ زیرکی اراده می‌کند مفهومی منفی است. زیرا در نگرش وی کسی زیرک

است که هم و غم او متوجه دنیا است و حقایق جزئی این جهانی را نیک درمی‌یابد، اما از ادراک حقایق کلی و آن جهانی ناتوان است.

عقل جزوی با همه زیرکی و دانایی‌اش از دام هوای نفس نرهیده و به مقام نیستی نرسیده است. از این جهت است که عقل جزوی در تقابل با عشق قرار می‌گیرد، زیرا شرط وصول به عشق برخاستن از سرهستی مجازی و فانی شدن در معشوق حقیقی یا عقل کلی است. بنا بر آنچه گفته شد مراد از عقل جزوی همان عقل معاش است که افراد بشر بیش و کم در آن شریک‌اند. این عقل در معرض آفت وهم و گمان است و برای درک حقایق امور و اشیا کافی نیست (همایی، ص ۴۶۸-۴۶۶).

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن
(دفتر سوم، ۱۵۵۸)

عقل جزوی چون به شاگردی دل اقرار نمی‌کند، سروری می‌طلبد و در دریافت‌های خود مستبد است، مانند شیاطین رانده می‌شود.

راند دیوان را حق از مرصاد خویش عقل جزوی را زاستبداد خویش
(دفتر چهارم، ۳۳۳۹)

این عقل را سوی بی سو راه نیست و با اینکه در همین علوم ظاهری نیز به وحی انبیا نیازمند است، اما این قدر هست که قابلیت تعلیم و فهم را دارد، به شرط آنکه در برابر صاحب وحی زانوی ادب بر زمین زند.

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی سوره کجاست؟
(دفتر چهارم، ۳۲۲۸)

عقل جزوی چون توان درک امور نهانی را ندارد، در بسیاری موارد دست به تأویل می‌زند و می‌کوشد که امور حقیقی را به گونه‌ای برای خود قابل هضم سازد، اما به واسطه ضعفی که در اوست، تاویلاتش نیز خطاست و راه به جایی نمی‌برد (یوسف‌پور، ص ۱۵-۱۴).

عقل کلی و کل

عقل کلی یا کل در اصطلاح مولانا به دو معنی است، یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده که از مصطلحات فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرده است و معتقدند که سلسله تربیت و

نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است. معنی دیگر، عقل کامل رساست که محیط به همه اشیاست و حقایق امور را درک می کند. این نوع عقل به اعتقاد مولانا مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و بندگان مخلص می شود. صاحبان عقل جزوی برای دست یافتن به حقایق چاره‌ای جز این ندارند که به آن صنف ممتاز بیوندند و پیش استاد سر بسپارند و در وجود او فانی و مستهلک شوند (همایی، ص ۴۷۵-۴۶۹).

وی عقل را در مثنوی به معانی دیگر می گیرد که با مصادیق پیش گفته تناسب دارد در همین خصوص گاه به معنی حقیقت نور محمدی (ص) و روح کامل انبیا آمده است و گاهی هم در معنی نفس ناطقه و جان اولیا و مردان کامل گرفته شده و در بعضی مواضع به معنی مجموع عالم صورت و صفات آمده است (گوهرین، ج ۶، ص ۳۳۰).

عقل کل را گفت مازاغ البصر عقل جزوی می کند هر سو نظر

(دفتر اول، ۳۰۵)

عذر خواه عقل کل و جان تویی جان جان و تابش مرجان تویی

(دفتر سوم، ۱۱۰)

عقل کل، عقل ایقان و یقین است و از آنجا با جهان برین و خزانه علم لایتناهی مرتبط است، باطن بینی از سرشت او محسوب می شود و به گونه مرد خدا به شمار می آید و به شکلی زیباتر، هستی، بازتابی از عقل کل محسوب می گردد. کل عالم صورتی از عقل کل را داراست و عقل کلی در اینجا به مثابه مربی و پرورش دهنده خلق است و از طرفی هم حکم پدر را دارد و در بین خلایق آن کس که با این پدر رابطه‌ای مطلوب برقرار نماید، جهان برای او زیبا و دیدنی خواهد بود و هر لحظه طراوت و تازگی بیشتری را نمایان خواهد ساخت.

چون که قشر عقل صد برهان دهد عقل کل کی گام بی ایقان دهد

(دفتر سوم، ۲۵۳۰)

این سخن هایی که از عقل کل است بوی آن گلزار سرو و سنبل است

هش چه باشد عقل کل ای هوشمند عقل جریبی هش بود اما نژند

(دفتر اول، ۱۹۰۰-۱۸۹۹)

در نگاه اول همه فکر می‌کنند که عقل کلی که مولانا آن را بیان می‌کند عقل کل است، زیرا وی برخلاف تصور و اندیشه بسیاری از مردم می‌گوید این عقل نه دانای غیب است و نه آگاه مطلق، تا چه رسد به این که بعضی گمان کنند منظور از عقل کل خداوند متعال است. مولانا در چندین جای مثنوی و همین طور در ابیاتی از دیوان کبیر مواردی را نقل می‌کند که در آنها دست ادراک عقل کلی نیز از رسیدن به آنها کوتاه است.

عقل کل سرگشته و حیران توست کل موجودات در فرمان توست
(دفتر چهارم، ۳۹۰)

مقایسه عقل جزئی و کلی

عقل، دفترها کند یکسر سیاه	عقل عقل، آفاق دارد پر زماه
از سیاه وز سپیدی فارغ است	نور ماهش بر دل و جان، بازغ است
عقل کل را گفت: مازاغ البصر	عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل مازاغ است نور خاصگان	عقل زاغ، استاد گور مردگان

(دفتر سوم، ۲۵۳۲-۲۵۳۱)

(دفتر چهارم، ۱۳۱۰-۱۳۰۹)

از نظر مولوی، عقل جزوی، ظلمت‌زاست و عقل کلی یقین‌آور است. همچنین یافته‌های عقل جزوی و ظاهری را در کتاب‌ها و دفاتر عالم فیزیک باید جست، اما عقل معرفت‌یاب بدون این ابزار مدرسه‌ای، دنیا را روشن می‌کند و این عقل، نور ماه معرفت عوالم غیب و در آن عرصه «بازغ» و درخشان و تابان است و یافته‌های آن را در دفتر دل باید جستجو نمود.

از نظر مصداقی عقل قایل عقلی جزوی و دنیایی بود و در ابیات پیش‌گفته سخن از عقلی است که پیوند با عقل کلی و سیر به سوی حق دارد؛ لذا در آیه ۱۷ سوره النجم که سخن از معراج حضرت محمد (ص) و وصال او به حضرت حق است، در تبیین و حیانی آن لحظه آمده است که: مازاغ البصر و ما طغی (چشم پیامبر نلغزید و خطا نکرد).

مولانا فعل «مازاغ» را به صورت صفت به کار برد و «چشم مازاغ» در مثنوی یعنی چشم باطن بین یا باطن آگاه از اسرار غیب. سخن حق در سوره نجم وصف کسی است که عقلی پیوسته به عقل کل دارد و نه عقل جزوی که خود نمی‌داند، چه می‌جوید و این عقل جدا بین نوری است که خاصان حق در باطن خود دارند و آن هم عنایت حق است، اما عقل زاغ همان عقل دنیایی

است و به قرینه ابیات بعد عقل کسانی است که ما را به راه حق نمی‌برند (شرح مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۶۲).

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست عقل کل، مغز است و عقل ما چو پوست

(دفتر اول، ۳۷۲۳)

کسی که این حقایق را خطا بشمارد، از ضعف عقل اوست، زیرا در عرصه مجادلات کلامی و آنجا که به بحث و جدل می‌پردازد عقل، عقل جزوی است و پوستی بی‌مغز است؛ اما اگر به ادراک معانی عالی و حقایق الهی دست یابد به عقل کل پیوند می‌یابد و سراپا مغز است. و به واقع عقل کلی را مغز و عقل جزوی را باید، پوست دانست. عقل جزوی در همان حدود معرفت خود، گاه به درک امور توفیق می‌یابد و گاه نه، اما عقل کلی که به سرچشمه اصلی و خزانه علم، یعنی خداوند مرتبط است از خطا و اشتباه مصون است. بنابراین هوش و عقل جزوی در مقابل عقل کلی که هوشمند واقعی است، جلوه‌ای ندارد. عقل جزوی اگر از فرمان عقل سر بیچد به مرتبه حیوانات نزول می‌کند و مانند حیوانی اهلی که وحشی شده باشد، خورش مباح می‌شود (یوسف پور، ص ۱۵).

عقل جزوی گاه چیره، گه نگون عقل کلی آمن از ریب المنون

(دفتر سوم، ۱۱۴۵)

هش چه باشد؟ عقل کل هوشمند هوش جزوی هش بود اما نژند

(دفتر اول، ۳۳۲۳)

خر نشاید کشت از بهر صلاح چون شود وحشی، شود خورش مباح

(دفتر اول، ۳۲۲۸)

عقل کسبی و موهوبی (لدنی)

در تعابیر مولانا گاه با نگرشی دیگر به طبقه‌بندی عقول و مراتب آن برمی‌خوریم. در این زاویه نگرش وی عقل را به دو گونه تقسیم می‌کند: عقل کسبی و تحصیلی و عقلی که از سرچشمه جان برمی‌خیزد و در اصطلاح به آن عقل موهوبی می‌گوییم. وی میان این دو عقل، سه فرق می‌نهد:

۱. نخست آنکه آدمی حافظ عقل کسبی است، ولی عقل موهوبی بخشش یزدان است و او حافظ انسان می‌باشد. در چنین علوم و معارف درسی و اکتسابی به محض اینکه مدتی ترک شد، یا به سبب بیماری، ضعف، پیری و امثال آن خللی در قوه حافظه روی داد، از لوح ذهن سترده می‌شود، یا دست بالا تا دم مرگ همراه انسان است و از آن پس برای همیشه با روح آدمی وداع می‌کند، اما عقل موهوبی که تأیید یزدانی است حتی پس از مرگ نیز با انسان همراه است.

۲. دیگر آنکه عقل موهوبی همواره، تر و تازه و باطرواات است و هیچ گاه کهنه و فرسوده نمی‌شود، اما از آنجا که علوم و معارف درسی پیوسته در تغییر و تبدیل‌اند و هر زمان دگرگون می‌شوند. با پیدایش اندیشه و علمی‌نو، معارف قدیم از رونق می‌افتد.

۳. تفاوت آن که دانش کسبی هر گاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شود، سرچشمه‌اش می‌خشکد، اما چون منبع زاینده دانش موهوبی در درون جان است هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد (همایی، ص ۵۳۷-۵۳۴).

عقل دو عقل است اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب، صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب و بکر

عقل تو افزون شود بر دیگران	لیسک، تو باشی ز حفظ آن گران
----------------------------	-----------------------------

(دفتر چهارم، ۱۹۶۳-۱۹۶۰)

وی در مقالات شمس از این دو نوع عقل با عناوین عقل این جهانی و آن جهانی نام برده

است:

عقل تیرانداز استاد است. او می‌تواند زه کمان را تا به گوش کشیدن. نه عقل این جهانی که زبون طبع است، عقل این جهانی کمان کشد اما به گوش نرساند، به هزار حیل تا به دهان برساند. زه کمان که از دهان رها کنی چه عمل کند؟ الا از بنا گوش رها کنی زخم کند. عقل این جهانی را سخنش از دهان آید. عقل آن جهانی را سخن که تیرست از میان جان آید، لاجرم که وَلَوْ أَنْ قُرَّاناً سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ (رعد/۳۰)، (محمد تبریزی، ص ۳۱۴).

عقل ایمانی و عقل عرشی

عقل ایمانی و عرشی از شئون و تجلیات عقل ممدوح عملی است و آن عقلی است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هر چه پیامبران می‌گویند بدان عمل می‌کند و از حرام‌ها می‌پرهیزند (زمانی، ص ۴۷۲). عقل ایمانی، اخبار الهی را به جان و دل تصدیق می‌کند (اکبرآبادی، ص ۸۹). عقل ایمانی عقلی است که پروردهٔ ایمان است و حقایق را کشف و ادراک می‌کند. این عقل پاسبانی است که منصفانه داوری می‌کند و نگاهبان و حارس باطن و عوالم معنوی سالک است (ریاحی، ص ۴۵).

عقل ایمانی چوشحنه عادل است
 پاسبان و حاکم شهر دل است
 همچو گربه باشد او بیدار هوش
 دزد در سوراخ ماند همچو موش

(دفتر چهارم، ۱۹۸۷-۱۹۸۶)

عقل تو هم چون شتربان تو شتر
 عقل عقلند اولیا و انبیاء
 اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار
 چه قلاووز و چه اشتربان؟ بیاب
 می‌کشاند هر طرف در حکم مُر
 بر مثال اشتران تا انتها
 یک قلاووز است جان صد هزار
 دیده ای موقوف خورشیدست و روز
 شیر نر در پوستین بره‌ای
 اینت خورشیدی نهان در ذره ای

(دفتر اول، ۲۵۰۲-۲۴۹۷)

حرکات و اعمال بدن تابع اندیشه و عقل است، همچنانکه شتر تابع شتربان، بدین معنی که عقل در بدن قدرت تسخیر و تصرف دارد. همین تأثیر و تصرف عقل بر بدن را اولیاءالله بر عقول دارند و عقل‌های دیگران مانند قطار شترانی‌اند که در اختیار و تصرف اولیا هستند. اولیا مانند پیشوایان و راهنمایانی هستند که مردم را در بیابان و مواضع ناشناس هدایت می‌کنند و بدین معنی جان هزاران کس‌اند. مولانا پس از ذکر این دو مثال با توجه به اهمیت وجود اولیا و نارسایی سخن، مثال‌های فوق را رد می‌کند و می‌گوید باید خودت با یافتن دیدهٔ حقیقین به حقیقت مطلب برسی و گرنه این مثال‌ها، چنانکه باید، حقیقت را روشن نمی‌کنند (فروزانفر، ص ۱۰۶۸-۱۰۶۹).

همین اندیشه در فیه ما فیه نیز به گونه‌های دیگر مجال بسط می‌یابد. همان فرمانروایی که عقل بر تن دارد، اولیای خدا بر دیگر خلایق دارند. خلایقی که به منزلهٔ تن‌اند اگر بخواهند که احوالشان در پریشانی و پشیمانی نگذرد، باید مطیع اولیا که به منزله سرند باشند و باید تصرف خود را رها کند و به کلی در حکم استاد باشد (فیه ما فیه، ص ۵۴-۵۳).

عقل عامل و مانع شناخت

مولانا گاه عقل را در برابر حماقت می‌نهد. کم عقلی را شوم می‌شمارد. زیرا کم‌خردی مانع نعمت خدا و عامل عذاب الهی است. پیامبر(ص) بنا بر یک روایت (الاحمقُ عَدُوٌّ وَالْعَاقِلُ صَدِيقِي) احمق را دشمن و عاقل را دوست خود معرفی فرموده است (فروزانفر، ص ۱۲۳). مولوی در همین راستا دشنام عاقل را بر حلوی احمق ترجیح می‌دهد، زیرا در دشنام عقل فایده‌ای هست، اما حلوی حماقت آدمی را بیمار می‌کند، از سویی عاقل به آخرین نیز موصوف است:

عاقل، اول بیند آخر را به دل اندر آخر بیند از دانش مُقِل

(دفتر سوم، ۳۳۷۳)

عقل به معنی قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفسد اعمال و احوال، مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است و او را به زیان و سود و خیر و شر و هر چیز و هر کار راهنمایی و از لغزش‌ها و مهالک زندگانی نگهبانی می‌کند. این نوع عقل که همان عقل عملی است، عقل ممدوح است (همایی، ص ۴۷۰-۴۶۰).

عقل جزوی کارافزاست و خواهندگان خود را در بند معقولات گرفتار می‌کند، اما عارف که با منبع معرفت متصل است عقل عقل است. عقل جزوی قشر عقل است و دفترها را سیاه می‌کند، اما عقل عقل که راهگشای راه عرفاست آفاق را از نور ماه حقیقت پر می‌کند (یوسف‌پور، ص ۱۸۴).

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی

عقل عقلت مغز و عقل توست پوست معده حیوان همیشه پوست جوست

(دفتر سوم، ۲۵۲۸-۲۵۲۹)

بهاء ولد اندیشه را به گل سیاه و خاشاک مانند می‌کند که در دیده انباشته می‌شود و بینایی را از کار می‌اندازد. وی از خدا می‌خواهد که اندیشه اش را محو سازد تا از این طریق به آرامش و معرفت حقیقی دست یابد (بهاولد، ج ۲، ص ۳۴).

نسبت عشق و عقل در نگرش عرفانی مولانا

عارفان مسلمان به هنگام نسبت سنجی عقل با عشق و یا دل که مرکز عشق است از دو جهت سخن گفته‌اند:

از یک سو به مسئله تقابل «عقل» با «دل» (یا استدلال عقلی با تجربه و شهود عرفانی) پرداخته‌اند. از نظر عارفان، عقل آدمی از درک حقایق معنوی و شناخت عالم ملکوت و ماورای طبیعت عاجز و ناتوان است و برای کشف این حقایق و رسیدن به آن عوالم باید به سراغ دل و تجربه و شهود عرفانی رفت.

و از سویی دیگر به مسئله نسبت «عقل» با «عشق» روی آورده‌اند و در مقام مقایسه عقل و عشق، باید به این واقعیت اذعان داشت که اولاً عقل سودجو و حسابگر آدمی را از عاشق شدن و عشق ورزیدن باز می‌دارد و منع می‌کند!

ثانیاً عقل در برابر هوی و هوس و رذایل نفسانی اسیر است که محکوم به تسلیم شدن است. بنابراین، به نظر عارفان تنها راه علاج رذایل نفسانی و تهذیب نفس همانا عاشق شدن و عشق ورزیدن است و عشق است که می‌تواند عقل را از چنگال هوی و هوس برهاند و نفس را مغلوب کند یا آن را از چنگال حرص و طمع رهایی بخشد.

اما با تأمل در سخنان عارفان به این حقیقت می‌توان رسید که آنان در ذهن خود تصویر و مفهومی خاص از عقل داشته‌و به نقد آن پرداخته‌اند. تصویری که توسط برخی از فیلسوفان مشایی در عالم اسلام رواج یافته و به صورت دیدگاه مسلط در باب عقل درآمده است. به بیان دیگر، عارفان هنگامی که به نقد عقل می‌پردازند مقصودشان از عقل، عقل «خودگرا» و «خودمحور» و «منفعت‌اندیش» و «مصلحت‌اندیش» است و نه همه اقسام عقل زیرا همان‌گونه که دیدیم عارف همواره عقل را نکوهش نمی‌کند.

عین القضاة بحثی مفصل در کتاب «زبده الحقایق» در خصوص عقل و معرفت دارد که عقیف عسیران در مقدمه تمهیدات شرح و تفسیر جامعی از آن به عمل آورده است. خلاصه دیدگاه عین القضاة در مورد عقل آن است که عقل وسیله شناخت است و خطا هم در آن راه ندارد ولی نه هر شناختی و معرفتی. به گفته عین القضاة عقل و خرد برای درک بعضی از موجودات آفریده شده، نه همه موجودات، یعنی درست است که ما به وسیله عقل برخی موضوعات مشکل و پیچیده را حل می‌نماییم اما این دلیل نمی‌شود که آن را در همه امور راهنما و کاردان تلقی کنیم: «... خرد برای دریافت بعضی از موجودات آفریده شده چنانکه چشم برای

دیدن قسمتی از موجودات خلق شده است و از دریافت شنیدنی‌ها و بویدنی‌ها ناتوان است، همچنان عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است.» وی اشاره می‌کند که از رهگذر علم که مقید به زمان و مکان است نمی‌توان به وجودی که ازلی و رها از زمان و مکان است پی برد: «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم، به ازلیت راه یابد زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد، در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند.» عین القضاة همچنین در تمهیدات «نسبت چشم عقل را با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب با ذات خورشید می‌داند و معتقد است قصور عقل در ادراک معانی عرفانی مانند قصور و هم است در ادراک معقولات.» در رساله جمالی نیز می‌گوید: «انسان، عقل را نباید در امور دینی به کار ببرد مگر در حالت دفاع بر ضد مبدعان» (همدانی، ص ۳۵۰-۳۴۰).

اما در اندیشه مولانا بحث عشق و عقل به هم گره خورده اند، در جایی عشق به عقل می‌نازد و در مرحله‌ای دیگر عشق مانند عقل و معرفت، ابزاری به شمار می‌رود که می‌توان به کمک آن به جایگاه حقیقت دست یافت (چیتیک، ص ۲۴۶).

عقل و عشق و معرفت شد نردبان بام حق لیک حق رادر حقیقت نردبانی دیگر است

(دیوان شمس، ج اول، بیت ۴۰۹۴)

گرچه مولوی خرد را همچون فیلسوفان نردبان معرفت می‌شمارد و برای آن ارزش و مکانیت شناختی قائل است، اما در جایی دیگر برای میزان و ساحتی که عقل توانایی دریافت و شناخت دارد محدودیت قائل است و به خلاف افلاطون و دیگر فیلسوفان پایبند عقل نیست. در مکتب اونسبت مرتبه عقل و عشق وارونه است. به عقیده او شناخت بنیاد وجود از رهگذر عقل نظری میسر نیست. مقوله‌های خود یا آنچه او آن را عقل جزوی می‌خواند به حکم طبیعت خود از دریافت واقعیت نهایی عاجزند و از جهت ماهیت دو بُنی و استطرادی خود قادر به درک جوهریگانه وجود نیستند. عقل در نظر مولوی چراغ و هدایت است نه مقصود. از آنجا که حیات ذاتاً غیر عقلانی است، آن جمال ابدی که عاشق را به خود جذب می‌کند، مولوی اصطلاحات افلاطونی را برای بیان آرای به کار می‌برد که فرسنگ‌ها از افلاطون دور است. در نظر افلاطون کلمه «ورای معقول» معنایی ندارد، زیرا هنگامی که عقل با واقعیت نهایی یکی باشد چگونه چیزی می‌تواند ورای آن باشد و به این دلیل است که «اروس» (Eros خدای عشق) افلاطون نظراً به ادراک در می‌آید و عشق مولوی به وصف در نمی‌آید. جوهر الهی و طبیعت روح انسانی

ورای عقل اند، بنابراین رابطه ژرف و نهایی آنها هم باید الزاماً چنین باشد (عرفان مولوی، ص ۵۵-۵۰).

اتصال بی تکلف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

(دفتر چهارم، ۷۶۰)

از آنجا که عشق که موجب فنا و بقای آدمی می‌گردد. فراتر از عقلی است که، مانع راه عشق محسوب می‌گردد. لذا ارتباط و همنشینی عشق و عقل نقشی مهم در بیشتر متون صوفیانه ایفا می‌کند. آثار مولوی نیز از این حکم برکنار نیست. هر چند، انتقادات مولوی راجع به عقل از نگاه عشق را باید از بافت کل تعالمیش که در آنها عقل نقش عمده و مثبتی دارد، استخراج کرد. زیرا عقل تمهید و مقدمه‌ای ضروری برای عشق و هدایت آدمی به آستانه الهی است، چنانکه جبرئیل راهنمای پیامبر در معراج بود. اما واپسین قدم سیر و سلوک را فقط با پای عشق و نیستی می‌توان طی کرد. (چیتیک، ص ۲۵۶).

خدائی داد دو دست که دامن من گیر بداد عقل که تاراه آسمان گیری
که عقل جنس فرشته ست، سوی او پدید ببینش چو به کف آینه نهران گیری

(دیوان شمس ۲۵۴۶-۲۵۴۵)

وی در مواردی شعاع و فروع عقل را برای و تریابی و نیل به ساحت حق کوتاه و کم فروغ می‌شمارد و معتقد است که: عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بی‌قرار باشد از فکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری اگر چه او مدرک نشود و قابل ادراک نیست. عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع. هر چند که پروانه خود را بر شمع زند بسوزد و هلاک شود اما پروانه آن است که هر چند بر او آسیب آن سوختگی و الم می‌رسد از شمع نشکیند (فیه ما فیه، ص ۳۶).

عقل چون شحنه ست، چون سلطان رسید شحنه بیچاره در کنجی خزید
عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب

(دفتر چهارم، ۲۱۱۱-۲۱۱۰)

نتیجه

با توجه به واکاوی مطالب مطرح شده می‌توان گفت که اگر در آثار عارفان عقل مورد نکوهش قرار گرفته است ناظر به گونه‌ای خاص از عقل است که در عرصه سلوک و پیمودن ساحت‌های

سلوکی مشکلاتی به همراه دارد و اصولاً چنین عقلی را باید مانع سلوک شمرد از این روست که عارفان عقل جزوی را نکوهش کرده و در نقطه مقابل به ستایش عقل کلی پرداخته‌اند در نظر عارف گرچه عقل جزئی در امور سطحی زندگی موشکاف است ولی در امور حقیقی، پایی سست دارد و به شهود حقیقت راه ندارد و منکر آن است. چنین عقلی پیوسته دچار آسیب و آفت وهم و گمان است. بنابراین جنون عارفانه از چنین عقلی برتر است. این گونه از عقل، جز با عصای وحی و الهام نمی‌تواند اندیشه‌راستینی داشته باشد، زیرا با علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سروکار دارد و عشق را درک نمی‌کند. اما عقل کلی همراه روح در زندان محسوسات است و به منزله بال و پر انسان است که به سوی جهان برین پرواز می‌کند. عقل کلی بسان مغز است و امور باطنی را تدبیر می‌کند و عقل جزئی پوست است که به تدبیر امور ظاهری می‌پردازد. و عقل کل، حقیقت نهان جهان هستی است که جهان محسوسات، مظهر آن است.

منابع

- استعلامی، محمد، شرح مثنوی، تهران، زوار، ۱۳۷۵.
- اعوانی، غلامرضا، مولانا و دین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- اکبرآبادی ولی محمد، هروی، مایل، شرح مثنوی مولوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳.
- چیتیک ویلیام، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، نشر پیکان، ۱۳۸۲.
- خلیفه، عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ریاحی، پری، عقل از دیدگاه مولانا، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- زمانی، کریم، میناگر عشق، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، ج ۵، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار، ۱۳۸۴.
- محمدی، کاظم، مولانا و دفاع از عقل، تهران، نجم کبری، ۱۳۸۵.
- محمدتبریزی، شمس الدین، مقالات شمس تبریزی، مصحح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.

- مولانا جلال‌الدین محمد، *فیه ما فیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- _____، *دیوان شمس*، تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۷۷.
- _____، *مثنوی معنوی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- همایی، جلال‌الدین، *ولدنامه*، به اهتمام ماهدخت همایی، تهران، هما، ۱۳۷۶.
- همدانی، عین‌القضات، *نامه‌ها*، تصحیح عقیف عسیران، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- یوسف‌پور، محمدکاظم، *توتیای چشم جان*، (تحلیل معرفت از نگاه مولانا در مثنوی معنوی)، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹.

چیستی صادر اول، ادله و لوازم فلسفی آن در فلسفه ملاصدرا

رضا اکبریان*
محسن اصلانی**

چکیده

تبیین و تشریح صادر اول، دغدغه ذهن حکمای اسلامی بوده است. حکمای مشاء، صادر اول را عقل اول دانسته‌اند. ملاصدرا صادر اول را گاهی عقل اول و در برخی آثار خود وجود منبسط دانسته است. این مقاله تلاش دارد، علاوه بر ارائه نظر ملاصدرا در باب این موضوع، عبارات به ظاهر متعارض ملاصدرا در باب صادر اول را توجیه کند. این تحقیق به این پرسش پرداخته که آیا فلسفه ملاصدرا توان اثبات فلسفی وجود منبسط به عنوان صادر اول را دارد؟ و این اثبات بر پایه کدام تقریر از وحدت وجود صورت می‌گیرد؟ در ادامه با اثبات ادعاهای فوق لوازم فلسفی و احکام و عوارض صادر اول به نحو استقرائی احصا شده است.

کلید واژه‌ها: ملاصدرا، صادر اول، وجود منبسط، وحدت شخصی، وحدت حقه حقیقیه.

مقدمه

این پژوهش به بررسی نظر صدر المتألهین در باب صادر اول می‌پردازد. او در برخی آثار خود صادر اول را " وجود منبسط امکانی " می‌داند. وی با اثبات وحدت شخصی وجود و با تبیین مسئله علیت، توضیح و تبیین صادر اول را رنگی دیگر بخشید. در این تبیین، صادر اول حقیقتی جز عطا و فیض خداوند نیست و هویتی جز افاضه یا فیض ندارد و در نتیجه معلول به صورت

dr.r.akbarian@gmail.com
aslanin@ymail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه تربیت مدرس

شأن و وجه واجب تعالی درمی آید. ملاصدرا وصف «اول» را برای صادر نخستین به معنای اوّل بلا ثانی تلقی کرده است. او صادر نخست را یک امر واحد می داند که دارای شمول و انبساط بر تمام ممکنات موجود است و بنابراین دیگر جایی برای دوم باقی نمی ماند، زیرا هر چه به عنوان ثانی فرض شود مندرک در این وحدت گسترده و فراگیر است. نحوه وحدت صادر اول نیز در پرتو نظر صدرالمتألهین تقریری متفاوت از وحدت عقل اول در حکمت مشاء دارد.

بخش اول

۱. چستی عقل اول عددی: ملاصدرا در برخی آثار خود، عقل اول را صادر اوّل می داند که مرکب از وجود و ماهیت است. وی وجود عقل اول را مجعول بالذات و ماهیت آن را مجعول بالعرض یا به تعبیری دون جعل می داند (صدرالمتألهین، اسرار الآیات، ص ۲۸۶). وی بیان می کند که موجود اول، واجب الوجود از جمیع جهات است که هیچ کثرتی در آن راه ندارد و ذاتاً واحد است و از این نتیجه می گیرد که فعلش نیز واحد است. از نظر وی اولین موجودی که از حضرت حق تعالی صادر شده است، موجودی است که از ناحیه ذات و هویت بسیط است. این موجود نه عَرَض است و نه صورت، زیرا هر دوی اینها متأخر از موضوع و ماده هستند. یعنی عَرَض در وجود و تحقق خارجی اش نیازمند موضوع است و صورت نیز نیاز از به محصل دارد. صادر اوّل، نمی تواند نفس باشد، زیرا تقوم و تشخیص نفس به ماده است. پس صادر اوّل از حق را جوهری می داند که ذاتاً و فعلاً مفارق از ماده است. این موجود را متقدمین «عقل کل» و «عنصر اوّل» نامیده اند (همانجا). در بیان اینکه چگونه از واحد، کثیر صادر می شود حکما صادر اوّل را دارای جهاتی می دانند که بدون این که منافاتی با وحدت آن داشته باشد منشاء کثرت می گردد. ملاصدرا جهات موجود در عقل اوّل را گاهی به شیوه ثنایی و گاهی به شکل ثلاثی تقریر می کند در تقریر ثنایی عقل اوّل با تعقل وجود و ماهیت به ترتیب سبب پیدایش عقل دوم و نفس فلک اوّل می شود^۱ (همو، شواهد الربوبیة، ص ۱۷۲) و در تقریر ثلاثی از جهات عقل اوّل از سه گونه تعقل سخن می گوید. عقل اوّل با تعقل وجوب وجود خویش، تعقل امکان خویش و بالاخره تعقل ماهیت خود به ترتیب سبب پیدایش عقل اوّل، نفس فلک و جرم فلک اوّل می شود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۱۰).

۲. وجود منبسط به عنوان صادر اول: اصطلاح وجود منبسط و نفس رحمانی از قرآن به عرفان و از عرفان به حکمت و برهان راه یافته است، زیرا تا قبل از ملاصدرا سخن از عقل اول و عقل دوم بود.^۲ اگرچه تعابیر ایشان در باب عقل اول به گونه‌ای بوده که همان صادر اول که واحد است همه عالم را فرا گرفته است (جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش ۵، ج ۲، ص ۴۹).
عرفا صادر اول را عقل اول نمی‌دانند، بلکه آن را امر واحدی می‌دانند که به نحو اجمال تمام حقایق و عوالم را در بردارد که دفعتاً از حق صادر شده است. ایشان این حقیقت را «وجود عام» می‌دانند که بر همه موجودات علمی و عینی فائض است (آملی، جامع الاسرار، ص ۶۸۸).

وجود منبسط منشأیت واقعی برای وجودات خاصه و ممکنات ندارد، بلکه آنچه منشأ وجود و مبدأ ایجاد است، واجب تعالی است، لکن نقش وجود منبسط در این میان «ما به الایجاد» است و به همین دلیل است که آن را «حق مخلوق به» نیز نامیده‌اند. ایجاد حق همان ایجاد وجودات خاص است در اثر سریان وجود منبسط و عام (آشتیانی، تصحیح و تعلیق قره العیون، ص ۲۱۴).
ملاصدرا برای وجود سه مرتبه لحاظ کرده است: وجود صرف و حقیقت مطلق، وجود مقید و متعلق به غیر و وجود مطلق که همان وجود منبسط است که مقید به اطلاق و عموم است. این همان امر واحد الهی است. فیض رحمانی به حسب ذات خود جمیع تعینات وجودی و تحصیلات خارجی را دارد (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۹۱).

۳. احکام وجود منبسط

الف. ماهیت نداشتن وجود منبسط: تحلیل نهایی معلول در بحث علیت و ارجاع آن به تشان، راه را برای بیان مبرا بودن وجود منبسط از ماهیت باز می‌کند. تحقق ماهیت به تبع وجود صرفاً در مراحل ابتدایی آموزش بیان می‌شود و گرنه ماهیتی که منشأ کثرت است تنها در ذهن است که نمود پیدا می‌کند. در خارج هر چه هست ماهیت نیست. اگر انسان توان رهایی از ذهن را داشته باشد، دیگر از ماهیت سخن نخواهد گفت و دیگر بحث از علم حصولی که بواسطه ماهیات به دست می‌آید در میان نخواهد بود (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۷۱-۷۷۰). بنابراین باید گفت، «چنین نیست هر چیزی که ماهیت نداشته باشد، نامحدود است. از طرف دیگر میان محدود بودن شیء و داشتن ماهیت ملازمه‌ای برقرار نیست. زیرا بر اساس اصالت وجود، ماهیت مؤخر از وجود است و وجودات در مرتبه تقدم بر ماهیت از یکدیگر متمایزند. پس در آن

مرحله‌ای که مقدم بر ماهیتند از هم متمایزند و در اینجا باید حکم کرد به این که در آن مرتبه وجه امتیاز آن با واجب تعالی به اطلاق و تقیید است، زیرا در آن مرحله هنوز نوبت به ظهور و بروز ماهیت نرسیده است تا این امتیاز به ماهیات نسبت داده شود. از بیانات فوق نتیجه گرفته می‌شود که می‌توان ممکنی را فرض کرد که ماهیت نداشته باشد و در عین حال هم از واجب تعالی و هم از دیگر ممکنات متمایز باشد» (همان، ص ۷۷۲-۷۷۰).

با توجه به مطالب فوق می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر تفاوت واجب و وجود منبسط در اطلاق و تقیید است و نیز با پذیرش اینکه قید یعنی حد داشتن و حد داشتن یعنی ماهیت داشتن، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که وجود منبسط عاری از ماهیت است؟ باید پاسخ داد که حد وجود منبسط همان تعلق وجودی آن است که با ماهیت داشتن متفاوت است. به عبارت دیگر با نظر دقیق به نظرات ملاصدرا، ماهیت داشتن وجود منبسط را باید با ماهیت مصطلح به معنای جنس و فصل متفاوت انگاشت و در مورد وجود منبسط امکانی ماهیت را همان تعلق وجودی دانست نه به معنای مصطلح آن. اما در مورد وجودات مقید ماهیت مصطلح صدق می‌کند. با این توضیحات صادر اول به طریق اولی، احق موجودات است که می‌توان آن را مبرای از ماهیت دانست. در مراحل آغازین تعلیم حکمت، تصور ممکن بدون ماهیت وجود ندارد و امکان را لازمه ماهیت می‌دانند اما با عبور از مراحل آغازین و با نگاه دقیق این تصور جای خود را به این ادعای اثبات شده می‌دهد که موجود ممکن می‌تواند فاقد ماهیت باشد.

نکته‌ای دیگری که موهم ماهیت داشتن وجود منبسط است این است که چرا دارای صفت امکانی است. در پاسخ باید گفت که امکان در مورد وجود منبسط با امکان مصطلح که لازم ماهیت است متفاوت است. زیرا با نظر به مبانی حکمت متعالیه در وجود منبسط، امکان، امکان فقری و نوری است که از ظاهری بودن وجود منبسط انتزاع می‌شود نه امکانی که لازمه ماهیت است. **تحلیل:** به نظر می‌رسد پذیرش این سخن مستلزم لوازم معرفت شناختی جدیدی خواهد بود، به این مضمون که تا زمانی که انسان با ذهن خود با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کند راهی برای درک درست و واقعی حقیقت وجود ندارد. این نظر می‌تواند با نظریه معرفتی کانت تطبیق داده شود تا وجوه افتراق و اشتراک آن دو روشن شود. اگر وجود منبسط را وجود بدون ماهیت بدانیم، با رویکرد وحدت تشکیکی وجود تبیین شده است یعنی آن را دارای وجود حقیقی دانسته‌ایم اما بر اساس وحدت شخصی، وجود منبسط ظهور و وجه وجود و در عین حال عاری از ماهیت می‌باشد. در هر صورت چه وجود منبسط را وجود حقیقی و چه

ظهور وجود بدانیم امکان اثبات این موضوع که ماهیت نداشته باشد برای آن مقدور است.

ب. اطلاق و شمول وجود منبسط: ملاصدرا معتقد است که وجود منبسط بسیط است و چون بسیط است پس بر کلیه موجودات و اشیاء مادون خود شمول دارد. وجود منبسط دارای سعة وجودی است و تمام مادون خود را در زیر چتر و انبساط خود دارد و بر آنها احاطة سریان دارد و چون این اشیا و موجودات عین ذات او هستند و او به ذات خود عالم است، پس با شمولش بر مادون خود، به همه آنها نیز علم دارد، البته شمولش به نحو شمول مفاهیم کلی بر مصادیقش نیست (ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۱۴).

ج. کیفیت سریان وجود منبسط: مراد از سریان، سریان فعلی است، زیرا سریان حق در ممکنات و تجلی او در مجالی و مظاهر تنها به واسطه سریان نور و ظهورش که همان وجود منبسط و فیض مقدس است صورت می گیرد (آشتیانی، *تصحیح و تعلیق قرّة العیون*، ص ۱۶۱).

در بیان نحوه سریان و انبساط وجود منبسط بر ممکنات، ملاصدرا در ک حقیقت آن را به مشاهده صریح حضوری امکان پذیر می داند و این سریان را مجهول الکنه می داند (صدر المتألهین، *الشواهد الربوبية*). جز از طریق تمثیل و تشبیه نمی توان به بیان این سریان پرداخت. از نحوه سریان وجود منبسط در ممکنات تعبیر به ماده شده است، زیرا وجود منبسط مایه و اساس خلقت است و منشأ قوام خلق است. هر مقیدی متقوم به مطلق است و از وجود منبسط و فیض ساری، تعبیر به «ماء» کرده اند «وجعلنا من الماء کل شیء حیا» (صدر المتألهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۳۲۹ و آشتیانی، *تصحیح و تعلیق قرّة العیون*، ص ۱۷۲). نسبت مطلق به مقید، نسبت حال و محل و ظرف و مظروف نیست، کما این که انطوای کثرات در وحدت مطلقه به نحو ظرف و مظروف و حلول و اتحاد نمی باشد. این عبارت بر این نکته تأکید دارد که سریان و انبساط وجود در ممکنات به نحو حلول نیست، چنانکه برخی از جهله صوفیه به آن معتقد بوده اند. سریان وجود منبسط سریانی است منزله از حلول و چون وجود منبسط، مطلق است منشاء تحقق مقید است و نیز همچون سریان نفس در قوا و اعضاء.

چ. مثال آئینه برای سریان وجود در مجالی و مظاهر: سریان واحد در کثرات و ارتباط کثرات با آن از قبیل ظهور شیء مرئی واحد در مرایا و ارائه آن مرئی واحد به صورت متعدد در آن مرایا است. زیرا آنچه که در آینه دیده نه پنداری است و نه مستقل است تا کثرات جدای از

وحدت باشند. بلکه مرآت در واقع مرئی را نشان می‌دهد همان‌گونه که مرئی نیز مرآت را نشان می‌دهد (جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، ص ۲۱۷).

علامه طباطبایی معتقد است که آنچه ما از کهکشان‌ها، آسمان‌ها و زمین و کوه و دریا می‌دانیم و یا می‌بینیم به نحوی است که گویی در آئینه مشاهده می‌کنیم و این مشهودات و معلومات ما دارای حقیقتی مستقل در خارج نیستند. هرچند این معلومات و مشهودات ما اشتباه و یا دروغ نیست، اما تفاوت در این است که چنانچه در آئینه باشند تصور ما از نحوه بود و وجود آنها با قبل از آن متفاوت است. «در آئینه بودن» اشیا و موجودات، استقلال وجودی را از آنها می‌گیرد و آنها را در حد یک آیت و نشانه و ظهور وجود حقیقی واجب جلوه می‌دهد (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، ص ۱۰۶-۱۰۷). با این تمثیل، وجود اشیا در مقایسه با وجود خداوند، حقیقی نمی‌باشند و اطلاق وجود بر آنها برسبیل مجاز است. موجودات ظهور واجب تعالی هستند. نسبت لاوجود به وجود از قبیل نسبت سایه به صاحب سایه و عکس به صاحب عکس است (مطهری، ص ۱۱۰-۱۰۹). آنچه هست همان ارائه است که عبارت است از ظهور مرئی (جوادی آملی، همان، ص ۲۲۴).

د. امتیاز و نسبت بین واجب تعالی و وجود منبسط: نسبت وجود منبسط به واجب تعالی، نسبت نقص به تمام، نسبت ضعف به قوت، و فقر به غنا است. نسبت ذات اقدس واجب به مراتب نامتناهی، اتم و اقوی است از نسبت او به سایر وجودات و کمالات وجودات امکانی (زنوزی، ص ۶۵). وجود منبسط جهت ارتباط و تعلق همه اشیا است به مبدأ اول و هیچ ارتباطی و فیضی از حیطه احاطه او بیرون نیست (همان، ص ۶۷).

مقید بودن وجود منبسط به قید اطلاق، ذاتی آن است در حالی که اصل وجود از قید اطلاق هم منزّه است. (جوادی آملی، *رحیق مختم*، بخش ۵، ج ۲، ص ۵۵۱). لازم به ذکر است که در عرفان، مطلق بودن هم بر واجب تعالی و هم وجود منبسط اطلاق می‌شود لکن برای وجود منبسط، ذاتی است (آشتیانی، *تصحیح و تعلیق بر قررة العیون*، ص ۱۷۹ و ۱۷۱). تباین و تمایز اصل وجود با وجود منبسط و ممکنات، از نوع تباین وصفی است نه عزلی. تباین عزلی مؤید دوگانگی و انفکاک است اما در تباین وصفی با توجه به اینکه کثرت در ذات وجود و تباین در اصل وجود ممتنع است و از طرفی ماسوی الله غیر حق تعالی است

بنابراین باید قائل به تباین وصفی بود که هم تفاوت لحاظ شود و هم عدم انفکاک و دوئیت وجودی.

تفاوت دیگر بین وجود حق و وجود منبسط به اطلاق و تقیید است. مطلق با مقید در جمیع مراتب، موجود است از باب معیت و احاطه قیومی مطلق، ولی مقید در مرتبه مطلق نیست. در کاربرد لفظ «مطلق» اگر منظور وجود منزله از قید اطلاق باشد، در آن صورت دیگر منظور وجود منبسط نیست، زیرا اطلاق قید ذاتی وجود منبسط است. بلکه منظور وجود حق است که منعوت به جمیع نعوت و اوصاف و کمالات وجوبی است که همه عین ذاتند (جوادی آملی، *تحریر تمهیدالفتاویٰ*، ص ۹۳). ضمناً همان گونه که پیشتر بیان شد قید وجود منبسط همان تعلق وجودی آن است نه این که این قید، ملازم با ماهیت داشتن آن باشد.

هـ. صرافت و بساطت وجود منبسط: وجود منبسط همانند حق تعالی دارای صرافت و بساطت است. از آنجا که حق تعالی دارای صرافت و محوشت تام و تمام است بنابراین اثر آن نیز باید دارای صرافت باشد. لکن از آنجا که شأن غیر از ذی شأن است و جلوه غیر از متجلی است بنابراین به قدر نزول و به مقتضای اثرتی دارای محدودیت است. این محدودیت همان فقدان مرتبه فوقیت و نداشتن کمالات محضه آن است (زنوزی، ص ۶۴).

وجود منبسط با این که در مرتبه ذات محدود به حدی نیست و از اتصاف به ماهیت منزله است اما چون متأخر از مقام صرافت تام و تمام وجود یعنی واجب تعالی می باشد، ناگزیر این نبودن او در مرتبه حقیقت وجود، او را دارای جهات عدمی می کند. جهت عدمی در وجود منبسط همان تنزل از مقام صرافت و محوشت وجود است (آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ص ۲۸۱). با پذیرش این امر لاجرم باید حکم کرد که اگر چه وجود منبسط از وجود و ماهیت ترکیب نیافته است، لکن مرکب از وجود و عدم است و ترکیب از وجود و عدم، شرالترکیب است (همانجا).

و. اطلاق مفهوم وجود بر وجود منبسط امکانی: طبق اصول و مبانی حکمت مشاء و اشراق، صادر نخست، موجودی حقیقی تلقی می شود و اطلاق وجود بر آن به نحو حقیقی است، لکن در وحدت شخصی وجود، صادر نخست که وجود منبسط است تنها مظهر و مجلای اول حق - تعالی است و اطلاق وجود و موجود بر آن جز به مجاز نیست (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش ۵، ج ۲، ص ۷۳). پس وجود منحصر در واجب بوده و بر ممکنات تنها مفهوم ظهور قابل

اطلاق است و حتی اگر بر ممکنات مفهوم عدم نیز اطلاق شود تناقضی حاصل نمی‌شود، زیرا معدوم بودن ممکنات در اینجا به این معناست که واجب نیستند (همان، ص ۱۱۵).

تعبیر وجود در مورد « وجود منبسط امکانی » نیز بر همین منوال باید به مجاز تعبیر شود، وجود منبسط ربط صرف است، یعنی ظهور وجود است نه وجود و در حقیقت صدور است نه صادر (عبودیت، ج ۱، ص ۲۴۳).

ز. نحوه احاطه وجود منبسط به وجودات خاصه و ماهیات: اشیا به واسطه خاصیت سریانی وجود منبسط از تحقق ظهوری برخوردار می‌شوند (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۹۶). مرتبه وجود مطلق، فعل مطلق است و هیچ وجودی و هیچ کمالی از کمالات وجود از حیثه احاطه او بیرون نیست، بلکه نسبت همه وجودات و کمالات وجودات مقیده به او نسبت فرعیت، ظلیت و رشحیت است. مرتبه او مرتبه جمیع همه موجودات و کمال همه فیوضات و کمالات است و نسبت سایر وجودات و کمالات به او نسبت نقص به تمام و نسبت ضعف به قوت و فقر به غنا است (زنوزی، ص ۶۵). فعل اطلاق و وجود منبسط و همه ممکنات با اعتبار ارتباط با علت خود یعنی اصل وجود و نحوه تعلق آن به نور الانوار، اظهار و افاضت هستند و به لحاظ انتساب آن به مظاهر خلقی ظهور وجود نور می‌باشند. پس خلق همان ظهور حق است. حق باطن خلق است و خلق ظهور شأن حق است (جوادی آملی، رحیق مخنوم، ص ۷۸). ملاصدرا صادر اوّل را دارای علم حضوری به همه ممکنات مادون خود می‌داند، زیرا ممکنات مادون او چیزی جز ظهورات و مجالی متکثره وجود نیستند که همه آنها به وجود جمعی در صادر اوّل مندک و مجتمع هستند (ملاصدرا، المشاعر، ص ۲۴).

ح. تعیین یا عدم تعیین وجود منبسط: در باب این که وجود منبسط آیا فی ذاته و در مرتبه حقیقت خود دارای وجودی منحاز از مراتب و مظاهر خود می‌باشد، لازم است که ابتدا لفظ تعیین را بررسی کنیم. آیا منظور از تعیین محدود بودن به حدود ماهوی است؟ آیا شرط لازم داشتن حقیقتی مستقل از مراتب و مجالی برای وجود منبسط، متعین بودن است؟ در جواب باید گفت که تعیین در اصطلاح حکما و عرفان دارای دو معنی متفاوت است. تعیین در اصطلاح حکمت به معنای تمیز است. یعنی شیئی از شیء دیگر بواسطه داشتن حدود و خواص مختص به خود متمایز باشد. اما در لسان عرفا مراد از تعیین، یعنی حقیقت وجود در اثر تنزل، متعین به اطلاق فعل و اثر شده است (آشتیانی، تصحیح و مقدمه بر قرّة العیون، ص ۱۶۷). حال در پاسخ باید گفت

اگر مراد، تعیین مصطلح حکمت باشد، وجود منبسط بدون تعیین است و فقط در کسوت عقل و نفس و عناصر است که متعین می‌شود و اگر در اصطلاح عرفان مورد لحاظ قرار گیرد در این صورت چون وجود منبسط شأن و نازله حقیقت وجود است دارای نوعی از تعیین است. که غیر از تعیین به حدود ماهوی است. فیض منبسط مجموعه جهان ممکن نیست، بلکه امر واحد واقعی غیر از مجموع و دارای مراتب است، مجموع از آن جهت که مجموع است، وجود واقعی ندارد و وجود منبسط در حکمت متعالیه و عرفان، وحدت تشکیکی وجود و یا ظهور است و عقل و نفس و ماده از تعینات آن هستند و رابطه آن با مقیدها رابطه مطلق و مقید است (جوادی آملی، ریحی مختوم، بخش ۵، ج ۲، ص ۱۷۶). وجود منبسط از نظر حقیقت ذاتش غیر از وجودات خاصه و ماهیات امکانی است، الا اینکه وجود منبسط در هر مرتبه از مراتب دارای ماهیت خاصی است و ماهیات از لوازم وجودند که بدون جعل و تأثیر با وجود همان مرتبه متحدند. در حقیقت مجعول در هر مرتبه، وجود آن مرتبه است (همان، ص ۱۳۱).

۴. **وحدت حقه حقیقیه اصلیه و ظلیه:** واحد حقه حقیقیه دارای دو قسم است. نخست؛ واحد به وحدت حقه حقیقیه اصلیه: که از تمامی انحاء کثرت و مراتب غیریت مبری است و اکمل مراتب وحدت است که همان واحد ذات حق تبارک است. دوم؛ واحد به وحدت حقه حقیقیه ظلیه: آن واحدی است که در آن شیء مانند ذات حق از هر گونه ترکیب حتی ترکیب از وجود و ماهیت مبرا است و شوؤن ذات حق تعالی به حساب می‌آید (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، ص ۴۴۷). برخی از شارحین و حکمای متأخر از ملاصدرا تمثیلاتی در باب نحوه واحد عددی بیان کرده اند.

الف. وحدت وجود منبسط: وحدت صادر نخست در نظر نهایی ملاصدرا به جمیع مبانی فلسفی (وحدت وجود، اصالت وجود) نمی‌تواند عددی باشد؛ زیرا وحدت عددی مختص به اموری است که عروض کمیت و مقدار را تحمل کند و موجود مجرد که منزله از پذیرش کمیت است هرگز مفروض وحدت عددی نخواهد بود. بر مبنای تشکیک وجود، وحدت صادر اوّل از سنخ وحدت سعی اطلاق است و این نوع از وحدت غیر از وحدت‌های نوعی و جنسی و عددی است. این نوع از وحدت در مرتبه تنزل خود منشأ این نوع وحدت و مصحح آن- هاست (جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۹، ص ۷۴-۷۵). وحدت فیض منبسط وحدتی فراگیر است که به دلیل احاطه و شمولش در طول کثرت قرار نمی‌گیرد (همان، ص ۴۹). در جایی که ملاصدرا وحدت صادر نخست را دارای وحدت سعی اطلاق می‌داند، بر مبنای وحدت

تشکیکی وجود است اما با توجه به نظر نهایی وی باید گفت که وحدت صادر اول یا همان وجود منبسط از سنخ وحدت حقه حقیقه ظلیه است. وجود منبسط چون شأن حق تبارک تعالی است و شأن تابع ذی شأن است و از طرفی حق تعالی ماهیت ندارد، لذا وجود منبسط نیز ماهیت ندارد و از آنجا که اگر دارای وحدت حقه حقیقه اصلیه باشد، با وجود حق تعالی یگانه است و این سخن باطل است و لذا وحدت آن حقه حقیقه ظلیه است (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۴۴۷).

قول به اینکه وحدت صادر اول وحدت غیر حقیقی است با این سخن که صادر اول وحدت حقه حقیقه ظلیه دارد لزوماً منافاتی ندارد، بلکه اگر صادر اول را بنا بر قول حکما صادر اول بدانیم که مرکب از وجود و ماهیت است، پس دارای وحدت غیر حقیقی است و اگر بنا بر عاری بودن آن از ماهیت باشد، متصف به وحدت حقه حقیقه ظلیه می شود و مراد از وحدت عددی که از آن نفی می شود این است که از سنخ خود، دومی نداشته باشد (آشتیانی مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۲۳۷-۲۳۶).

۵. جمع بین وجود منبسط و عقل اول: عقل اول در حکمت متعالیه به عنوان عصاره عالم محسوب شده است که تفصیل آن به صورت عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت است. گستردگی و سعه عقل اول باعث می شود که هرگونه تقابل و دوگانگی میان عقل اول و سایر اشیاء از میان رخت بریندد. نفی ثانی برای عقل اول در حکمت متعالیه آن را به صورت امر واحدی بروز می دهد که از واجب تعالی صادر می شود. عقل اول یا فیض منبسط مابه‌الایجاد اشیاء مادون خود است و تفاوت مابه‌الایجاد و مانه‌الایجاد آشکار است. به این معنی که مابه‌الایجاد علت معده و مجرای سریان وجود در مظاهر و مراتب است (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۱۷۶).

با توجه به گفته‌های فوق آیا امکان جمع بین رأی حکما در باب صادر اول و نظر ملاصدرا وجود دارد یا نه؟ اولیت برای عقل اول در قیاس با صوادر متباین الذات است و گرنه در تحلیل عقلی عقل اول، به وجود مطلق و ماهیت خاصه و نقص و امکان حکم می کنیم که اول چیزی که از حق ناشی شده است، وجود مطلق منبسطی است که به حسب هر مرتبه ماهیتی خاص و تنزلی خاص دارد (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۳۱). بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود منبسط مابه‌الاشتراک سلسله تشکیک در ظهورات است و صرف نظر از تعیین آن، وجود منبسط همان حقیقت ظهور در حلقه اول است؛ یعنی خود همان ظهور است؛ زیرا سخن از

حلقه اول به معنای تعیین است. اما بر اساس قول حکما، صادر اول، عقل اول است و با بیانات فوق مشخص می‌شود که وجود منبسط در اولین تعیین خود، عقل اول است. در اینجا به خوبی رابطه بین قول حکما و عرفا و ملاصدرا تبیین و روشن می‌شود. در واقع تفاوت وجود منبسط و عقل اول در عدم تعیین و تعیین آن دو است. وجود منبسط همان عقل اول است نه از آن جهت که متعین است و عقل اول وجود منبسط است از آن جهت که متعین است در تعیین اول آن. پس تفاوت این دو تنها در اجمال و تفصیل است. تفاوت دیگر این که وجود منبسط در حقیقت ظهور وجود است نه خود وجود، در حالی که عقل اول وجود است، وجود منبسط ربط و صدور است و عقل اول مرتبط و صادر است (عبودیت، ج ۱، ص ۲۴۷). صرف نظر از قول به اصالت ماهیت در حکمت اشراق و کثرت تباینی موجودات در حکمت مشاء، می‌توان صادر نخست را در مقام اجمال، عقل اول دانست. این اولیت صادر نخستین، عبارت است از اولیتی که در مقایسه با دیگر موجودات متباین و تعینات متباین الذوات استعمال می‌شود والا خود عقل اول نیز در تحلیل عقلی مرکب است از وجود و ماهیت و با پذیرش داشتن ماهیت، نقص و محدودیت نیز برای آن اثبات می‌شود. با این مفروضات صادر نخست همان وجود منبسط می‌شود که مبرای از ماهیت می‌باشد (همان، ص ۷۵).

بخش دوم

۱. ادله ملاصدرا بر اثبات وجود منبسط به عنوان صادر اول: ملاصدرا به تبع حکمای قبل از خود در اثبات صادر اول با استفاده از قاعده الواحد و ادله دیگر، عقل اول را به عنوان صادر اول اثبات کرده (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۷۲-۲۶۲) اما در اینجا صرفاً براهینی که وجود منبسط امکانی را اثبات می‌کند بیان می‌شود.

الف. برهان امکان اشرف: صادر اول بایستی نهایت سنخیت را با واجب تعالی که وجود محض و بسیط است، داشته باشد. در این باب در بین عرفا و حکما اختلاف جدی وجود ندارد. آنچه محل نزاع است این مسأله است که این موجود اشرف عقل اول است یا وجود منبسط امکانی؟ با ابتدای بر قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف، ملاصدرا همگام با عرفا وجود منبسط امکانی را در ساحتی رفیع‌تر از عقل اول قرار داده است (همان، ص ۲۴۶). با لحاظ این که موجود اشرف ممکن، باید قبل از ممکن اخس موجود باشد، اگر وجود منبسط را مبرا از ماهیت بدانیم و از طرف دیگر عقل اول را مرکب از وجود و ماهیت بدانیم، باید به داوری نشست که کدام یک از

این دو موجود، اشرف و مقدم بر دیگری است (رحیمیان، ص ۱۱۰). ذکر این نکته مهم است که اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مسئله در فلسفه ملاصدرا و در نظام مابعدالطبیعی ایشان اصل تقدم "وجود" بر "ماهیت" یا مسئله "اصالت وجود" است (اکبریان، ص ۱۱۶). ملاصدرا در این باب می‌گوید:

و قول الحكماء أن أوّل الصوادر هو العقل الأوّل... کلام جملی بالقیاس الی الموجودات المتباینه و الا فَعند تحلیل الذهن، العقل الأوّل الی وجود مطلق و ماهیه خاصه و... حکمنا بأن أوّل ما ینشاء هو الوجود المنبسط (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۳۲).

صورت‌بندی منطقی برهان به این شکل است که:

- موجود اقوی و اشرف ضرورتاً بر موجود اخص تقدم وجودی دارد.
- موجود دارای ماهیت (مرکب از وجود و ماهیت) اخص از موجود عاری از ماهیت است.

- عقل اوّل مرکب از وجود و ماهیت است.

- وجود منبسط عاری و بری از ماهیت است.

- وجود منبسط اقوی از عقل اوّل است.

- وجود منبسط تقدم وجودی بر عقل اوّل دارد.

- عقل اوّل مصداق صادر اوّل نیست.

نتیجه: وجود منبسط به عنوان صادر اوّل اثبات می‌شود.

تحلیل برهان: در تحلیل این برهان می‌توان گفت که برهان مذکور اختصاص به اثبات وجود منبسط ندارد و در اثبات عقل اوّل عددی به عنوان صادر اوّل نیز استفاده شده و این امر در آثار ملاصدرا دیده می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۴۶). به تعبیر دیگر قاعده امکان اشرف به لحاظ کلیت آن، هم قابلیت اثبات صادر اوّل عددی و هم صادر اوّل بلاثانی را دارد اما با تحلیل درست و منطقی می‌توان نحوه‌ای از هستی را در ذیل این قاعده به عنوان صادر اوّل ارائه کرد که برتر و اشرف از آن قابل تصور نباشد. لذا در یک نگاه، عقل اوّل عددی که مرکب از وجود و ماهیت است اشرف از دیگر ممکنات به عنوان صادر اوّل معرفی می‌شود و با یک نگاه دیگر وجود منبسط امکانی به عنوان صادر اوّل بلاثانی که عاری از ماهیت است معرفی و اثبات می‌شود. با این توضیح شاید بتوان علت گنجانده شدن این برهان در این بخش از تحقیق، موجه جلوه نماید.

ب. برهان تحلیل فاعلیت و علیت واجب تعالی: ملاصدرا در ج ۲ اسفار در بحثی تحت عنوان تتمه مباحث علیت با تحلیل دقیق علیت آن را به ارجاع و تشآن ارجاع می دهد (همان، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱) و در ادامه وجود منبسط را صادر اول می داند (همان، ص ۳۳۱ و ۳۳۲).

صورت بندی منطقی برهان به این شکل است:

- حقیقت واجب الوجود بالذات، بسیط است من جمیع الجهات.
 - بسیط من جمیع الجهات، متجلی و فیاض است، نه به ضمیمه ای از ضمائم و حیثیتی از حیثیات.
 - جلوه و فیض اول که از آن نشأت می گیرد، می باید تمام اثر ذات حق و جلوه تمام و حقیقت مبدأ اول باشد.
 - اثر تمام ذات، تمام اثر ذات و جلوه تمام ذات، تمام جلوه ذات است.
 - جلوه و فیض نخست، بایستی دارای همه کمالات و منشأ همه فعلیات و تعینات باشد و تناهی در آن به حسب وجود و ظهور آثار متصور نیست.
 - نتیجه: مصداق این فیض نخست و صادر اول، وجود منبسط امکانی است.
- نتیجه اینکه فیض نخست بایستی دارای همه کمالات و منشأ همه فعلیات و تعینات باشد و تناهی در آن به حسب وجود و ظهور آثار متصور نیست و از ناحیه این فیض اطلاقی است که فاعلیت حق تعالی در همه نشئات دائم است و ظهور فیض از حق، از ناحیه این وجود منبسط، ازلی و ابدی است. لذا در این فیض حد، منشأ انتزاع ماهیت متصور نمی باشد، والا تمام جلوه حق و جلوه تام و تمام او نخواهد بود.

تحلیل برهان: نقد و اشکالی که شاید بتوان بر این برهان آورد این است که آنچه ملاصدرا و شارحان وی در باب وجود منبسط آمده است و آنچه که از احکام بر فیض نخست منطبق است، در حکمت مشاء و اشراق با تقریری دیگر بر عقل اول منطبق است. به این صورت که چون عقل اول در مرتبه و مقام ذات، واسطه در فیض حق تعالی است و در آن، جهت قوه و استعداد را نمی توان تصور کرد، لذا باید بالفعل جامع جمیع کمالات و واجد کلیه حقایقی باشد که از ازل تا ابد از جانب فیاض مطلق می رسد (آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۰۲). از نظر مرحوم آشتیانی کلیه براهین عرفا و اعظم صوفیه در اثبات وجود منبسط به عنوان صادر نخست از حق، دارای خدشه و اشکال است و تقریر کامل و تامی که بتوان این استدلال را قویم الارکان

بیان نمود همین برهان ملاصدرا است که زنوزی نیز در انوار جلیه آن را با تقریری جدید آورده است^۴، که در آن ثابت شد، تمام، جلوه حق، یک فیض ساری در همه موجودات و درجات مراتب است و کثرت ناشی از قوایل و ماهیات است و این بیان در صورتی تمام خواهد بود که به کثرت واقعی در وجود که مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است قائل نشویم.

بخش سوم

وجود منبسط بر کدام مبنا، وحدت شخصی یا وحدت تشکیکی؟ در صورت پذیرش کثرت تباینی وجودات و این که واجب تعالی یکی از وجودات مباین است، صدور یک امر واحد و گسترده تشکیکی از واجب ممکن نبوده، بلکه باید یک موجود شخصی و مباین از دیگر صوادر از آن صادر می شد. هم چنین پذیرش وحدت تشکیکی وجود به گونه ای که واجب تعالی سر حلقه این سلسله و در اعلی مراتب آن باشد، تصویر و تصور صدور وجود منبسط و گسترده بر اعیان ممکنات از آن، چندان ساده و خالی از صعوبت نیست. با این اوصاف تصور وجود منبسط که دارای وحدت ظلیه ای که نمود محض است و هیچ سهمی از وجود ندارد ممکن نیست (جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، ص ۵۱ و ۵۰). زیرا بر اساس وحدت تشکیکی وجود صادر از حق - تعالی اگر چه دارای قیود و محدودیت و عین ربط به واجب است، لکن مصداق حقیقی وجود است که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد و با این اوصاف مجالی برای تبیین بساطت مطلق و وحدت مطلق باقی نمی ماند و نمی توان یک تفسیر درست و دل پذیر از "و ما أمرنا الا الواحده" ارائه داد. دلیل این امر این است که در وحدت تشکیکی، واجب بسیط الحقیقه است اما این بساطت نسبی است، نه نفسی. واجب در این نوع از وحدت دارای هیچ قیدی نسبت به فیض خود نیست و بسیط محض است. یعنی نسبت به فیض خود دارای بساطت است و این است معنای نسبی بودن بساطت واجب. از طرف دیگر چون این بساطت طارد کثرت است، بشرط لا است نه لابشرط. یعنی در خود دارای یک قید است که واجب را از داشتن بساطت مطلق و ذاتی منع می کند. وقتی که واجب به چنین قیدی مقید باشد، همه اشیاء را به طور مقید داراست و امر واحدی که از واجب صادر می شود یک واحد گسترده مدار بسته است و بساطت و اطلاق آن هرگز به بساطت و اطلاق وجود منبسط که مبتنی بر وحدت شخصی است، نمی رسد (همانجا). از این رو برهان ملاصدرا در اثبات وجود منبسط مبتنی بر وحدت شخصی وجود است و کسانی که وجود منبسط را صادر اول نمی دانند بر مبنای وحدت تشکیکی است که آن را رد کرده اند (آشتیانی،

هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۰۳). بنابراین می‌توان گفت که پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول بر مبنای وحدت شخصی محذورات اندکی دارد، لذا اگر چه عقل اول در وحدت تشکیکی دارای یک سعه و اطلاق بر مادون خود است اما سعه و اطلاق وجود منبسط به مراتب اوسع است، مضافاً این که نفس پذیرش سلسله تشکیکی وجود (وحدت تشکیکی وجود) دال بر نوعی انفکاک و دوئیت بین عقل اول و دیگر مراتب وجود می‌باشد اما با نظریه وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی در مجالی و مظاهر سازگارتر است.

بخش چهارم. لوازم فلسفی وجود منبسط

۱. تبیین عقلانی انسان کامل: نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی طرح و مورد بررسی گرفته است (ابن عربی، ج ۲، ص ۲۲۷). حال با تبیین فلسفی وجود منبسط امکان اقامه برهان بر وجود انسان کامل مهیا می‌شود. عرفا در بحث‌های خود مقام انسان کامل را تا فیض مقدس و صادر اول بالا برده‌اند و بر این اساس وی را عالم به غیب و شهادت دانسته‌اند، زیرا بر مبنای این که او را فیض مقدس می‌دانند فرض جهل برای او که در مقام صادر اول قرار گرفته است صحیح نمی‌باشد (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۸۷). در عقیده عرفا انسان کامل مستجمع جمیع کمالات است. از طرف دیگر وجود منبسط را نیز دارای این حکم و صفت می‌دانند، لذا می‌توان انسان کامل را همان وجود منبسط در حکمت متعالیه دانست که محیط بر همه ممکنات می‌باشد.

۲. تبیین درست توحید فعلی و افعالی: ملاصدرا با عنایت به مسلک عرفا و با توجه به مبانی خود در باب وحدت تشکیکی وجود در نهایت صادر اول را وجود منبسط می‌داند (رحیمیان، ص ۲۰۱). بنابراین از نظر ملاصدرا قاعده الواحد منافاتی با عمومیت قدرت حق تعالی و انتساب جهان محسوس به حق تعالی ندارد. به زبان دیگر جهان فعل خداست و منشا کثرت در معلول اول یا صادر نخستین بر اساس نظر ملاصدرا یک سلسله صفات امکان و وجوب است که این صفات لازم ذاتی معلول اول هستند (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، ص ۶۴۱). در حکمت صدرایی جهان ممکن یک حقیقت واحد است که به مبدا حقیقی مستند است (جوادی آملی، رحیمی، مختصر موم، ج ۶، بخش دوم،

ص ۱۷۴). از نظر ملاصدرا در تعینات فعلی، وجه خدا فعل اوست و خداوند با فعل خود از باب حمل حقیقت و رقیقت اتحاد دارد و از این رو غیری در کار نیست (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۸۱-۷۸۰).

بنابر قاعده الواحد که از فروعات مسئله علیت است با تحلیل نهایی، معلول شکل تازه‌ای بخود می‌گیرد یعنی همان‌گونه که علیت به تشأن برمی‌گردد این قاعده نیز به وجه واحد برمی‌گردد ملاصدرا می‌گوید: وجه واحد یا همان وجود منبسط یک امر است که از فیاض علی الاطلاق نشأت می‌گیرد (همان، ص ۷۷۹-۷۷۸).

۳. **رد نظریه حلول و همه خدایی:** جهله صوفیه معتقد به وحدت خدا و موجودات ممکن هستند و این وحدت در حقیقت اتحاد و حلول است که سخت مورد رد و انکار عرفای واصل و حکمای اسلامی بوده است. با پذیرش و اثبات وجود منبسط امکانی راه بر نفی صریح و بطلان این نظر هموارتر می‌گردد. زیرا آنچه که ساری و جاری در ممکنات است فیض حق تعالی و وجود منبسط امکانی است. از طرف دیگر بحث از حلول با فرض دو شیء متمایز ممکن است حال آن‌که در نظریه وحدت شخصی و وجود منبسط غیری باقی نمی‌ماند و هر چه هست جلوه و مظهر حق تبارک و تعالی است (حسینی تهرانی، ص ۹۳-۹۲).

۴. **تبیین نظریه وحدت در کثرت:** واحد و کثیر بودن وجود به این معنا نیست که وجود در یک مرتبه واحد و در مرتبه دیگر کثیر است، بلکه به این معناست که در مرتبه تفصیل، وجود کثرت همراه با حضور وحدت است، زیرا کثرت مرایا یک حقیقت هستند و همه آنها یک امر را که همان وجود حقیقی واحد است را نشان می‌دهند و در ذات خود نیز حقیقتی جز نمایش دادن و ارائه آن حقیقت واحد را ندارند (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۲۱۷). ملاصدرا بنا بر وحدت شخصی وجود و پذیرش تکثر حقیقی ممکنات معتقد است که وجود در عین وحدت دارای کثرت است. با اثبات این قضیه که وجود منبسط اولین صادر از حق تعالی است که جامع جمیع صفات جمالیه و کمالیه است راه برای تبیین وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت باز می‌شود. وجود منبسط در حقیقت مرتبه واحدیت حق تعالی است که این مرتبه مرتبه علیت

نمی‌باشد چرا که علت مباین از معلول است و این وجود منبسط وحدتی دارد برخلاف وحدت عددی؛ زیرا وحدت وجود منبسط مصحح همه وحدات و کثرات است؛ یعنی رابط بین خلق و حق همان سریان وجود در عالم از طریق وجود منبسط است. اوست که با تمام تعینات وجودی

و تحصیلات خارجی متعین است. تمامی حقایق خارجی از مراتب ذات آن و انحاء تعینات و تطورات آن نشأت می‌گیرد. چنین سخنی خود بیانگر تفاوت سریان حق تعالی و وجود منبسط را بیان می‌کند؛ زیرا حق تعالی یک ظهور و تجلی بیشتر ندارد اما وجود منبسط تعینات و تطورات مختلفی دارد. آنچه در باره پذیرش وجود منبسط به عنوان امر صادر اول بلاثباتی لازم می‌آید این است که در نظریه وحدت شخصی وجود ملاصدرا وحدت حق تعالی از طریق سریان این وجود واحد منبسط تصحیح می‌گردد. نتیجه این که با اثبات وجود منبسط و سریان آن در ممکنات معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت قابل فهم و اثبات می‌شود. یعنی اگر حق تعالی با تجلی ثانی خود این وجود منبسط را نداشته باشد و این حلقه واسطه بین حق و خلق نباشد یا باید بر وحدت صرف تاکید کرد یا بر کثرت محض. بنا بر این اطلاق وجود منبسط بر صادر اول و عقل اول در حکمت متعالیه ناشی از بی‌دقتی در اصول اولیه تجلی و علیت است (ابراهیمی دینانی، وحدت و کثرت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه، ص ۹۹).

۵. حل تعارض میان متکلمین و فلاسفه در باب قدرت الهی: از نزاع‌های سنتی میان متکلمین و حکمای اسلامی این بوده است که متکلمین قاعده الواحد را در تعارض با قدرت نامحدود خدا می‌دانستند. از مهم‌ترین مخالفین این قاعده می‌توان غزالی و فخر رازی را نام برد که سعی در مخدوش نمودن آن داشته‌اند. با پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول این نزاع تاریخی و طولانی رفع خواهد شد. زیرا از یک طرف فعل خدا واحد است و با این قول، گفته حکما که اولین صادر از حق واحد است برآورده می‌شود و از طرف دیگر با اذعان به این که این فعل واحد در حقیقت همه جهان واحد است که ساری در مراحل و مراتب است، قصه پیدایش جهان و محدود نبودن قدرت الهی برای متکلمین اثبات می‌شود (سبزواری، ص ۵۰۵).

۶. تبیین وحی الهی و مصونیت آن از خطا در مراحل سه گانه عقل - مثال - حس: با توجه به موارد مذکور در مورد انسان کامل، لازم می‌آید که در باب نزول وحی در مراتب سه گانه وجود و وارد شدن آن بر قلب نبی (ص) این گونه سخن گفت که از آنجا که نبی (ص) انسان کامل است در هر سه مرتبه وجود بنا به شأن همان مرتبه، وجود دارد یعنی در مرتبه عقل وجود عقلانی دارد و در مرتبه مثال وجود مثالی و در مرتبه حس وجود ناسوتی و جسمانی دارد، لذا حضور و وجود نبی در سه مرتبه وجودی در حقیقت مانع از این می‌شود که گفته شود وی تنها در مرتبه مثال حقایق را می‌گیرد و خود به آنها صورت می‌دهد بلکه باید گفت نبی (ص) خود در مرتبه عقلانی با حقیقت عقلانی وحی مواجه می‌شود و در مراتب نازل نیز متناسب با همان

مرتب‌ه با وحی روبرو می‌شود. از همین رو دیگر مجال این که تفاوتی بین عصمت در دریافت و عدم عصمت در ابلاغ باشد منتفی می‌گردد. با توجه به شبهات برخی اندیشمندان در حوزه وحی و نبوت تبیین وجود منبسط راهی برای رهایی از این چالش می‌باشد که شرح مفصل آن در این جزه
نمی‌گنجد.

نتیجه

با تبیین چستی وجود منبسط و بیان برخی احکام آن و بررسی ادله و براهین ارائه شده در باب صادر اول و با نظر به مبانی حکمت صدرایی از جمله وحدت شخصی وجود، ثابت شد که حکمت صدرایی توان اثبات فلسفی وجود منبسط امکانی به عنوان صادر اول را دارد و آن را بر صدر می‌نشانند و وصف اولیت بلا ثانی را برای آن فرا چنگ می‌آورد. در این تبیین عقل اول، اولین تعیین وجود منبسط است و تفاوت آن دو به اجمال و تفصیل است. وجود منبسط دارای وحدت حقه حقیقه ظلیه است. با نظر ربطی به وجود منبسط آن را دارای وحدت می‌بینیم و در نظر استقلال‌ی دارای تکثر است. با پذیرش وجود منبسط، وحدت تشکیکی را باید از وجود به ظهور وجود منتقل کرد. پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول دارای لوازمی است که هر یک می‌تواند با نظر به این مبنا مورد بررسی مورد پژوهانه قرار گیرد که از مهمترین آنها بحث تبیین انسان کامل و مصونیت وحی از خطا در مراحل سه‌گانه دریافت، حفظ و ابلاغ می‌باشد. هر چند که این لوازم به شکل استقرایی احصاء شده‌اند و قابل جرح و تعدیل و زیادت و نقصان می‌باشند.

توضیحات

۱. توضیح اینکه ملاصدرا علاوه بر کتاب نسبتاً حجیم «الشواهد الربوبية» یک رساله کوچک نیز به نام شواهد الربوبية (بدون ال شواهد) دارد که در مجموعه رسائل فلسفی وی منتشر شده است (ر.ک رسائل فلسفی ملاصدرا، رساله شواهد الربوبية، ص ۱۶۷).
۲. «و النفس الرحمانی فی اصطلاح قوم و العلیة و التأثير فی لسان قوم آخر و المحبة الافعالیه عند اهل الذوق و التجلی علی الغیر عند بعض، الکثرة و التعدد حسب تکثر الاسماء و الصفات فی نحو العلم البسیط المقدس» (نراقی، قرّة العیون، ص ۱۹۱).

۳. « واحد عددی گاهی بر واحد نوعی و جنسی اطلاق می‌شود که آن واحد شخصی است، و گاهی مراد واحد «بشرط لا» است که در عرض مراتب اعداد است، مانند دو، سه، چهار و گاهی مراد واحد «لابشرط» است که مقوم اعداد و اصل آنهاست که در طول مراتب است نه در عرض آنها و این واحد در اعداد آیه و نشانه وحدت حقه حقیقه و جویبه قیومیه در وجودات است اما وحدت کلیات مرسله عقلیه یعنی ارباب انواع و عقول کلیه طولیه و عرضیه از قبیل وحدت حقه حقیقه احاطیه است اما برسبیل ظلیه برای وحدت حقه حقیقه قیومیه» (آشتیانی مهدی، تعلیقه رشقیه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۱۷۳).

۴. اولین بار ملاصدرا این برهان را ارائه کرده لکن شارحان حکمت متعالیه به فراخور حال و ذوق و استعداد در تبیین و تقریر این برهان تلاش نموده‌اند که از این میان ملاعبداله زنوزی است که در انوار جلیه این برهان را به شکلی بدیع و جالب بیان نموده است (زنوزی، ص ۶۴).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین، تصحیح و مقدمه تمهید القواعد ابن ترکه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ج ۴، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
- _____، تصحیح و تعلیق قره العیون ملا مهدی نراقی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه رشقیه بر شرح منظومه سبزواری، جزء اول فی المنطق، بی تا.
- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- _____، "وحدت و کثرت از نظر حکمت متعالیه"، مجله اندیشه صادقی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، ص ۹۰-۱۰۳.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، با تحقیق عثمان یحیی؛ المصریه العامه للکتاب، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵.

اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲.

_____، رَحِیقِ مَخْتوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱۰، چ ۳، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
حسینی تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، چ ۷، مشهد، ۱۴۲۸ق.

رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا ملاصدرا، رساله دکتری رشته حکمت متعالیه، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۷۷.
زنوزی، ملا عبدالله، انوار جلیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۴.

شیرازی، صدرالدین، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

_____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه، مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

_____، اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چ ۲، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۵.

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱ و ۲ و ۶ و ۷، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و مقدمه، حامد ناجی اصفهانی، "رساله الشواهد الربوبية"، چ ۳، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

_____، المشاعر، به اهتمام هانری کربن چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۱۰، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
عبودیت عبدالرسول، در آمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، چ ۲، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

فیض کاشانی، ملا محسن، اصول المعارف، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۵۴.

لنگرودی لاهیجی، محمد جعفر، شرح رساله المشاعر با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید
جلال الدین آشتیانی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.
مطهری، مرتضی، مقدمه و پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۱۰، ج ۵، تهران،
صدرا، ۱۳۸۵.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ارتباط معناداری زندگی با اعتقاد به خدا از منظر مولانا

شکراه پورالخاص*
فاطمه فرجی**

چکیده

مثنوی معنوی اثر گرانبهای مولانا جلال‌الدین بلخی دریای متلاطمی از مفاهیم و رموز حیات است. یکی از این مفاهیم، ارتباط معنادار زندگی در راستای اعتقاد به خداست. در این دیدگاه نگاه مولانا به پدیده مرگ با نگاه طرفداران فلسفه پوچی متفاوت است و همین تفاوت در دیدگاه تفاوت در اندیشه و آراء را سبب شده است. طرفداران فلسفه پوچی مرگ را پایان حیات بشری می‌دانند، بنابراین بدیهی است که با چنین اندیشه‌ای کل نظام هستی را پوچ و بی‌معنا می‌انگارند. اما متفکران و اندیشمندان مانند مولانا نه تنها مرگ را پایان زندگی نمی‌دانند بلکه آن را به مثابه نقطه عطف و آغازین مرحله جدیدی از حیات بشری می‌دانند. حیاتی که در پرتو اعتقاد به خدا معنادار می‌شود. در این جستار علاوه بر اینکه دیدگاه‌های مولانا درباره حیات، فلسفه آفرینش و تکلیف آدمی در نشأه دنیوی تبیین می‌شود، با ذکر دلایل متقن و مبرهن اندیشه طرفداران فلسفه پوچی که ناشی از تفاوت نگاه آن‌ها به پدیده مرگ و نیز عدم وجود دیدگاهی الهی است، بررسی می‌شود. این جستار بر اساس منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی، به روش تجزیه و تحلیل داده‌ها، پس از تعریف مختصر و اجمالی از معنا و مفهوم زندگی، فلسفه آفرینش، حیات را از منظر مولوی بررسی می‌کند و سپس بر اساس داده‌های به دست آمده به تبیین دیدگاه مولانا درباره حیات معنادار در پرتو

pouralkhas@uma.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی
** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰

اعتقاد به خدا و دیدگاه طرفداران فلسفه پوچی پرداخته است و سرانجام تبیین نماید آیا مرگ پایان زندگی است یا مقدمه‌ای برای حصول به کمال و حیات ابدی.
کلید واژه‌ها: آفرینش، انسان، حیات، خدا، مثنوی معنوی، مرگ.

مقدمه

معمای بزرگ بشر از آغاز خلقت تاکنون او را به خود مشغول داشته و هر طایفه به طریقی در تلاش برای حل آن معما افتاده است و به نحوی درصدد توجیه، تعلیل و تحلیل آن برآمده است و بعثت انبیا و ظهور فلاسفه و عرفا و پیدایش انواع مذاهب و مسالک که همه در حول و حوش آن منظور دور می‌زند سه چیز است: ۱. از کجا آمده ایم؟ ۲. به کجا می‌رویم؟ ۳. اینجا چه باید بکنیم؟

روزها فکر من این است و همه شب سختم که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
مانده ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا یا چه بوده ست مراد وی از این ساختنم
از کجا آمده ام، آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی و ظنم

(کلیات شمس، غ ۱۲۸)

اساساً هر فرد هوشیاری که بتواند برای لحظاتی «من» خود را از غوطه‌ور شدن در اندوه‌ها، شادی‌ها و کشش‌های ضروری حیات طبیعی رها سازد و حیات را بر خود برنهد، فوراً پرسش از هدف و فلسفه حیات بر وی مطرح می‌شود (جعفری، فلسفه و هدف زندگی، ص ۷-۶).
از قرن هیجدهم به بعد که افراد بسیاری در زندگی ماشینی غوطه‌ور شدند، فریادها برآوردند که حیات بی‌معنا و مفهوم و در نتیجه پوچ است. اگر جهان هستی و پدیده‌های حیات دارای هدف نباشند، زندگی معنا و مفهومی نخواهد داشت:

زندگی بدون هدف و مقصد بسیار رنج‌آور، ناخواسته و گاهی غیر قابل تحمل میشود.
درمانگران از دیرباز بر این باورند که بسیاری از خودکشی‌ها، یا حتی دیگرکشی‌ها در ژرفای حیات بی‌هدف و مقصد صورت می‌گیرد (دانش، ص ۲۰).

۱. فلسفه بدینی و گرایش به پوچی

گرایش به بدینی و اعتقاد به بی‌ارزشی زندگی در تاریخ بشری همواره وجود داشته است

و دلیل آن هم این است:

هرگاه عواملی منفی‌ساز نظیر نابسامانی‌های روانی و اجتماعی ایجاد شده است، گروهی که نتوانسته‌اند از عهده مشکلات برآیند به سوی بدبینی گرایش یافته‌اند (نصری، ص ۸۳).

اگر انسان نتواند حیات را درست تفسیر کند، دچار پوچی خواهد شد. برخی از کسانی که به «نیهلیم» معتقدند و زندگی را بی‌معنا می‌شمارند، رنج کشیدن به وسیله انسان را رنجی جانکاه و نامعقول می‌شمارند و از دیدگاه آنان انسان در این زندان هستی افکنده شده است، بدون اینکه خودش بخواهد. اگر این حقیقت را بپذیریم که:

رنج، امری نسبی است و چه بسا موضوعی برای فردی رنج‌آور باشد و برای دیگری نباشد و همچنین تأثیر درد و رنج بستگی به قدرت روحی انسان دارد، به این نتیجه می‌رسیم که باید انسان‌ها نه تنها مصائب زندگی را تحمل کنند، بلکه بکوشند تا به آن معنا و مفهوم نیز بپخشند (همان، ص ۲۱۴).

در نگاه مولانا - این عارف بزرگ و حکیم - مصائب و بیماری‌ها و ناگواری‌های زندگی، انسان را بیدارتر می‌کند و غم و اندوه‌ها موجب حرکت آدمی در مسیر کمال می‌شوند. مولوی، در این باره می‌فرماید:

حسرت و زاری گه بیماری است	وقت بیماری همه بیداری است
آن زمان که میشوی بیمار تو	میکنی از جرم استغفار تو
مینماید بر تو زشتی گناه	میکنی نیت که باز آییم به راه
عهد و پیمان میکنی که بعد از این	جز که طاعت نبودم کاری جز این
پس یقین گشت آن که بیماری ترا	میبخشد هوش و بیداری ترا
پس بدان این اصل را ای اصل جو	هر که را درد است او برده است بو
هر که او بیدارتر پر دردتر	هر که او آگاه تر رخ زردتر

(دفتر اول/ ۶۳۲-۶۲۶)

در برابر طرفداران فلسفه پوچی، اندیشمندانی قرار دارند که کوشیده‌اند تا تفسیری درست و حقیقی از زندگی ارائه دهند. از جمله اینان ویکتور فرانکل واضع مکتب روان‌شناسی «لوگوتراپی» است. از نظر فرانکل، مهم‌ترین انگیزه بشر، نه لذت‌جویی فرویدی است و نه برتری‌جویی آدلر، بلکه معنی‌جویی و هدف‌یابی است. در واقع انسان

تنها موجودی است که به معنویت و معنا جویی توجه دارد و تنها به وسیله آرمان‌ها و ارزش‌هایی که انتخاب می‌کند، می‌تواند زنده بماند (فرانکل، ص ۲۲۵-۲۲۴). در این گفته نیچه حکمتی عظیم نهفته است:

کسی که چرایی زندگی را یافته است، با هر گونه چگونگی خواهد ساخت (همان، ص ۱۵۵).

در اینجا عقاید دینی، عرفانی و فلسفی مولوی را که با تأکید بر ارکان شریعت (قرآن و احادیث) است، در مثنوی معنوی وی می‌کاویم.

۲. بحث و بررسی

الف. معنا و مفهوم زندگی

اگر چه واژه زندگی معانی متعددی دارد که برای دانستن آنها شاید بهتر باشد به کتب لغت و دانشنامه‌ها و دایرةالمعارف‌ها مراجعه کرد، اما برای پاسخ به این پرسش که آیا لزومی دارد که کل زندگی آدمی هدفی داشته باشد؟ بهتر است به دو معنای اصلی این کلمه توجه کرد:

یکی زندگی به معنای زیستن، زنده بودن یا به تعبیر دیگر معنای بیولوژیکی و یا زیست شناختی واژه زندگی و دیگری زندگی به معنای حیات معنوی با توجه به حقیقت آدمی و یا تحقق بخشیدن آن کمالاتی که به نحو بالقوه در انسان‌ها وجود دارد (اعوانی، ص ۵).

معنای زندگی برای هر انسانی عبارت است از:

داشتن یک تعریف مناسب از هویت خود و یک زندگی متناسب با همان هویت، قابلیت‌ها، شرایط و فرصت‌هاست. چنین معنایی از زندگی در کمال وجودی خود فرد، تأثیرش بر زندگی دیگران، نقش آن در نهادهای اجتماعی آن فرد و در حرکت‌های تاریخی و در نهایت، در نقش آن در تحقق وجود در یک نظام مبتنی بر خیر نهفته است (آدامز، ص ۳۱۶).

اسپنسر در کتاب تاریخ فلسفه ویل دورانت، حیات را چنین تعریف کرده است:

زندگی توافق مستمر روابط درونی با روابط بیرونی است (دورانت، ص ۳۲۸).

مفهوم زندگی نیز ناظر به این است که :

حیات امری ملموس و عینی است که هر یک از ما از صبح تا شام و تا لحظه مرگ درگیر آن هستیم. این زندگی تا حدی با آگاهی و اختیار همراه است، می‌تواند به صورت‌های مختلفی در مسیرهای متنوع و به سوی اهداف متفاوتی سامان داده شود (علیزمانی، ص ۶۵). مقصود از «معنا»، در عبارت «معنای زندگی و حیات» به یکی از دو صورت قابل تفسیر است: ۱. «معنا به معنای هدف زندگی»؛ ۲. «معنا به معنای ارزش زندگی».

ما برآنیم که اگر هدف زندگی (غایت محتوای زندگی) هدفی درخور و دارای ارزش ذاتی کافی باشد، به همه حلقه‌های معطوف به آن هدف، ارزش بخشیده و آن را معنادار می‌سازد. سانهیلر در مقدمه علم الاخلاق از ارسطو چنین نقل می‌کند:

آن کس با خود به مبارزه برخاسته است که نمی‌خواهد بداند از کجا آمده است و چیست آن ایده آل مقدس که بایستی نفس خود را برای رسیدن به آن ایده‌ل، تربیت نماید (جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۵۸۸).

پرسش از معنای زندگی لازمه وجود خاص انسانی است. انسان از آن جهت که موجودی متفکر و پرسشگر است، از چرایی هستی خود می‌پرسد. مولوی در غزل معروف منسوب به خود، این موضوع را چنین بیان کرده است:

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

(کلیات شمس، غ ۱۲۸)

مولوی در جواب پرسش اول و سوم با سایر عرفا هم عقیده و هم داستان است؛ و در این مرحله همگی پیرو تعلیمات انبیای بزرگوارند و همان را می‌گویند که خدا در قرآن کریم فرموده است: «کما بدأ کم تعودون» (اعراف/۲۹) و «لا اله الا هو الیه المصیر» (غافر/۳). یعنی «من المبدأ و الیه المصیر» آغاز هستی موجودات از حق است و بازگشت همه هم به سوی اوست؛ این کاروان وجود که در حرکت می‌بینیم از کجا آمده است؛ از حق و به کجا می‌رود؛ بسوی حق «انا لله و انا الیه راجعون» (همایی، ص ۷۶۳).

مولوی درباره پرسش اول و سوم در مثنوی این چنین پاسخ گفته است:

آنچه از دریا بدریا می‌رود از همانجا کامد آنجا می‌رود

(دفتر اول/ ۷۷۰)

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

(دفتر سوم/ ۳۹۰۵)

بنابراین دربارهٔ مبدأ و منتهای هستی مشکلی وجود ندارد. همهٔ گفتگوها دربارهٔ پرسش دوم است که تکلیف ما در این نشأه که فرصت زندگانی دنیاوی است چیست و چه باید بکنیم تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند و رستگار باشیم. در این باره باز انبیا و برگزیدگان الهی تکلیف بشر را معلوم کرده‌اند که:

در این عالم باید متصف به حلیهٔ «ایمان» و «عمل صالح» باشد (همایی، ص ۷۶۹).
خدواند در قرآن کریم در این باره گفته است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم» (محمد / ۳۳).

جنگ هفتاد و دو ملت نیز بر سر این مسئله است که «ایمان چیست» و «عمل صالح کدام است»؛ اینجاست که به قول مولوی:

قبلهٔ جانم را چون پنهان کرده‌اند هرکسی رو جانبی آورده‌اند
همچو قومی که تحری می‌کنند برخيال قبله سویی می‌زنند
چونکه کعبه رو نماید صبحگاه کشف گردد که گم کرده است راه

(دفتر پنجم / ۳۳۰-۳۲۸)

در جای دیگر چنین آورده است:

نردبانهایی است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست

(دفتر پنجم / ۲۵۵۷-۲۵۵۶)

در نظر مولوی عمل صالح عبارت است از:

تحصیل معرفت و کمال روحانی و تسلیم شدن پیش استاد راهبر و بکار بردن دستور پیر
ارشاد و تحصیل معارف باطنی از راه کشف و شهود نه از طریق تقلید و اقتباس و غایت
کمال عمل صالح فنای در انسان کامل است و حیات جاودانی در آیین مولوی همین است و
بس (همایی، ص ۷۷۰).

مولوی در این باره گفته است:

ای خنک آن مرده کز خود رسته شد در وجود زنده‌یی پیوسته شد
وای آن زنده که با مرده نشست مرده گشت و زندگی از وی بجست

(دفتر اول / ۱۵۳۹-۱۵۳۸)

در جای دیگر می‌گوید:

کیست کافر غافل از ایمان شیخ کیست مرده بی خبر از جان شیخ
(دفتر دوم / ۳۳۳۴)

نیز:

غیر مرد حق چو ریگ خشک دان کاب عمرت را خورد او هر زمان
طالب حکمت شو از مرد حکیم تا از او گردی تو بینا و علیم
(دفتر اول / ۱۰۷۰-۱۰۶۹)

ب. مرگ اختیاری

از دیگر مؤلفه‌های عرفانی مولوی، که به حیات معنوی و روحانی می‌انجامد، مرگ ارادی است. از نظر عارفان، مجاهدت نفس کار عمده عبادی است که مستقیم یا غیر مستقیم، به حیات معنوی می‌انجامد. زمانی که می‌گویند: «پیش از مرگ بمیر» مراد آن نیست که نفس باید از اساس منهدم گردد بلکه منظورشان آن است که نفس می‌تواند و باید، از صفاتش که به تمامی شر و شیطانی است، پالوده شود.

مجاهدت نفس از نظر مولانا و دیگر محققان صوفیه پایه و شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوک عرفانی و مراتب کمال انسانی است و حاصلش این است که:
انسان از حیات تیره جسمانی شهوانی و اخلاق رذیله نفسانی بمیرد و به حیات روشن روحانی و خصال حمیده انسانی زنده شود (نیکلسون، ص ۲۰۶).
مولوی درباره مرگ ارادی چنین گفته است:

مرگ پیش از مرگ این است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(دفتر ششم / ۷۳۹-۷۳۸)

ج. فلسفه و هدف آفرینش

یکی از پرسش‌های مهمی که همواره برای انسان مطرح بوده و هست، فلسفه آفرینش است که یک پرسش ریشه‌دار و اساسی است و بشر همواره می‌خواسته بداند برای چه آفریده شده است و هدف از زندگی او چیست؟ «فلسفه حیات» یا «هدف زندگی» از مسائل مهم انسان شناسی به شمار می‌رود و یکی از اساسی‌ترین موضوعات زندگی انسان است.

حیات جاریه معمولی در این دنیا از نظر قرآن، حیاتی ابتدایی است و مرحله پست حیات به شمار می‌رود، این مطلب در ۶۹ آیه از قرآن تذکر داده شده است و با تعبیر الحیات الدنیا که به معنای حیات ابتدایی می‌باشد وارد است (جعفری، ص ۱۱۰).

آیاتی از قرآن کریم به بیان این حقیقت نیز می‌پردازد که حیات معمولی و پست این دنیا نمی‌تواند آرمان و ایده‌آل نهایی انسان تلقی شود، زیرا این دنیا در عین جالب بودن، حقیقتی است ابتدایی، نه متعال و نهایی، لذا قرآن از این گونه حیات تعبیری همچون متاع فریبنده، لهُو و بیهوده، بازی، متاع اندک، آرایش فریبا و ... دارد که در سوره‌های مختلف و آیات متعدد بیان شده است (آل عمران/۱۸۵، انعام/۳۲، توبه/۳۸، رعد/۲۶، عنکبوت/۴۶، محمد(ص)/۳۶، حدید/۲۰).

مولوی درباره حیات دنیوی و اخروی در مثنوی چنین گفته است:

کز جهان زنده، ز اول آمدم باز از پستی سوی بالا شدیم
(دفتر سوم / ۴۶۳)

در مورد این جهان گفته است:

کاین جهان جیفه است و مردار و رخیص بر چنین مردار چون باشم حریص
(دفتر سوم / ۴۵۵)

و در مقابل درباره آن جهان گفته است:

آن جهان چون ذره زنده‌اند نکته دانند و سخن گوینده‌اند
(دفتر پنجم / ۳۵۹۱)

هیچ گونه شک و تردیدی نیست که دستگاه آفرینش نمی‌تواند بدون هدف عالی بوده باشد. مولوی، در دفتر دوم به این مسئله اینگونه اشاره کرده است: چگونه امکان دارد جهان هستی با آن عظمت بیکرانش فایده و غرضی نداشته باشد؟! ای حق ستیز وقتی می‌گویی جهان هستی چه فایده‌ای دارد؟ بدان که در همین پرسش تو فایده وجود دارد، بنابراین وقتی پرسش تو، فایده‌های بسیار دارد، پس چرا جهان هستی باید بی‌فایده باشد و اگر جهان از یک جهت بی‌فایده است، از جهات دیگر پر از فایده و نتیجه است (دفتر دوم / ۱۰۷۱-۱۰۶۸).

د. نگاه‌های مولانا به هدف آفرینش

نگاه دینی: «عبادت» به عنوان فلسفه خلقت انسان برای تکامل و نزدیکی به خداوند متعال که کمال مطلق است می‌باشد، بنابراین عبادت راه و وسیله‌ای است برای رسیدن به کمال. مولوی معتقد است که «هدف غایی از آفرینش بشر، عبادت و بندگی حق است. هر چند انسان میتواند هر کاری انجام دهد ولی مقصود اصلی از خلقت او، خدمت و عبادت است».

ما خلقت الجن والانس این را بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان

(دفتر سوم / ۲۹۸۸-۲۹۸۶)

آن گونه که دیده می‌شود مولوی تحت تأثیر آیات قرآنی قرار گرفته است و به بخشی از آیه ۵۶ سوره ذاریات اشاره می‌کند که «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» نیافریدیم پریان و انسیان را جز آنکه پرستش کنند.

در ادامه بحث، مولانا به موضوع اختیار در انسان می‌پردازد و می‌فرماید: «اختیار، نمک عبادت است؛ و الافلاک نیز بی اختیار در حال گردش و چرخش اند».

اختیار آمد عبادت را نمک ورنه میگردد به ناخواه این فلک

جمله عالم خود مسیح آمدند نیست آن تسبیح جبری مزدمند

(دفتر سوم / ۳۲۸۸-۳۲۸۷)

ز آنکه کرمانا شد آدم ز اختیار نیم زنبورِ عسل شد، نیم مار

(دفتر سوم / ۳۲۹۱)

در دنیای مثنوی همه چیز حیات و روح دارد و جمله ذرات عالم سمیع و بصیر است. آب با آلودگان، سخن می‌گوید و آتش با کافران، عتاب می‌کند. برگ‌های درختان روی شاخه‌ها، ذکر و تسبیح خداوندی می‌گویند. در نظر مولوی، باد و خاک و آب و آتش با من و تو مرده می‌نمایند ولی پیش حق همیشه در حال قیام و عبادت و در حال بازگشت و معاد به سوی حق هستند:

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان که انا الیه راجعون

ذکر و تسبیحات اجزای نهان غلغلی افکنده اندر آسمان

(دفتر سوم / ۴۶۵-۴۶۴)

در جای دیگر چنین گفته است:

جمله ذرات عالم در نهان با تو میگویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(دفتر سوم / ۱۰۱۹-۱۰۱۸)

نیز:

باد و خاک و آب و آتش بنده اند با من و تو مرده با حق زنده اند
پیش حق آتش همیشه در قیام همچو عاشق روز و شب پیچان مدام

(دفتر اول / ۸۴۲-۸۴۱)

نگاه لطف آمیز: آفرینش، تجلی کرم باری است. بر همین اساس است که مولوی «اصل نقد خدا» را «داد و لطف و بخشش» می داند و قهر او را «غش» می نامد. یعنی ماده‌ای بیگانه، که غبار آسا بر آن نشسته و دیر یا زود بر خواهد خواست (سروش، ص ۲۶۸).

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است
از برای لطف، عالم را بساخت ذره‌ها را آفتاب او نواخت

(دفتر دوم / ۲۶۳۶-۲۶۳۵)

از دیدگاه مولانا، سراسر خلق خدا کریمانه است و حتی عادلانه نیست. چرا که عادلانه یعنی به موجب استحقاق. اما خداوند، بی استحقاق می بخشد:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما میشوند

(دفتر اول / ۶۱۳)

مولوی برای تأیید سخن خود که خداوند، عالم و آدم را کریمانه آفریده است، به روایتی از پیامبر (ص) استناد می کند:

گفت پیغمبر که حق فرموده است قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست آلودی کنند
نی برای آن که من سودی کنم و ز برهنه من قبایی بر کنم

(دفتر دوم / ۲۶۴۱-۲۶۳۹)

نگاه عارفانه: اصولاً سرمنشأ هستی از عشق است. عشق از جمله تجلی‌های هستی به حساب می آید و از اول به زنده و زندگی ارتباط دارد؛ از آن جهت که خود نیز سر حیات و سرچشمه زندگی است و اصل محبت و ریشه عشق خداست، زیرا به عقیده صوفیان محبت و عشق را خدا در ازل بنیاد نهاد که بر خود تجلی کرد و به ذات و اسماء و صفات خود عشق بازی آغاز نمود به مقتضای حدیث «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ» (ابن عربی، ص ۱۴۱).

حافظ دربارهٔ ارتباط عشق و جمال چنین می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد

(دیوان حافظ، ۲۰۶)

نغمهٔ نی مولانا نشان از عشق به حق است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

(دفتر اول / ۱)

از دیدگاه مولانا، عشق اساس و علت هستی است. عشق است که به نان مرده و بی‌جان، جان عطا می‌کند و روح فانی را جاودان می‌کند:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟ کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟
عشق نان مرده را می‌جان کند جان که فانی بود، جاویدان کند

(دفتر پنجم / ۲۰۱۴-۲۰۱۲)

عشق از دیدگاه مولانا، دواي همهٔ دردها و طیب جمله علت‌هاست. عشق، علاج همهٔ علت‌ها و ناآرامی‌های بشر و طریق وصول به سعادت ابدی را منحصر به «عشق و فنا» می‌داند، نه عشق شهوانی؛ بلکه عشق الهی و ربانی (همایی، ص ۷۹۷).

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

(دفتر اول / ۲۴-۲۳)

مطابق با جهان‌بینی عرفان اسلامی نه تنها عشق با دین تعارضی ندارد بلکه «عشق در هستهٔ مرکزی دین یا در مغز دین قرار می‌گیرد. در واقع از نظر عرفان اسلامی طریق عشق شاهراه اصلی وصول به حق و توحید است» (شمشیری، ص ۴۵). از نظر مولوی نیز، عشق وسیلهٔ کسب دین است. ملت عشق از همهٔ دین‌ها جدا می‌باشد و مذهب عاشقان تنها خداست:

کسب دین عشقست و جذب اندرون قابلیت نور حق دان ای حرون

(دفتر دوم / ۲۶۰۵)

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(دفتر دوم / ۱۷۷۰)

بنابراین، جهان‌بینی عرفانی مولانا، بر مبنای «عشق ازلی» قرار گرفته است. از نظر وی، گردش افلاک تماماً از حرکت امواج عشق الهی است. اگر عشق نبود جهان منجمد و افسرده می‌شد؛ بنابراین، مولوی عشق را نیروی محرکی در جریان تکامل می‌داند:

دور گردونها ز موج عشق دان گرنودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات کی فدای روح گشتی نامیات

(دفتر پنجم/ ۳۸۵۵-۳۸۵۴)

مولوی معتقد است که «حرکت استکمالی موجودات، با سائقه عشق ازلی صورت می‌گیرد و از مرتبه دانی به مرتبه عالی می‌رسد» (مثنوی، ۱۳۸۸: ۱۰۵۷).

ه. هدف اعلائی زندگی

خواست‌ها و امتیازات دنیوی مانند سایه‌هایی بر موجودیت خاص انسان است که دامنه وجود او می‌باشند، انسان هدف اعلائی زندگی است «بشر تاج هستی و هدف نهایی آفرینش است، گرچه از لحاظ ترتیب خلقت، آخرین است، اما در ترتیب مراحل تفکر الهی اولین بوده است» (نیکلسون، ص ۱۳۶، ۱۰۸). محمود شبستری در گلشن راز، این موضوع را این‌گونه بیان کرده است:

در آخر گشت پیدا نفس آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم
نه آخر علت غائی در آخر همی گردد بذات خویش ظاهر

(شبستری، ص ۱۴۷)

مولوی نیز معتقد است که انسان جوهر است و آسمان و افلاک عرض او. همه کائنات جهان، فرع و پله‌اند و مقصود نهایی انسان است:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

(دفتر پنجم/ ۲۵۷۵)

مولانا دو دیدگاه را نسبت به انسان مطرح می‌کند، یکی دیدگاه آن دسته از حکما و عرفا که انسان را عالم اصغر و جز او را عالم اکبر می‌شمرند، چنانکه شیخ عزیزالدین نسفی معتقد است (نسفی، ص ۱۴۳). دیدگاه دوم بر عکس دیدگاه اول می‌گوید: انسان، عالم کبیر است و جز

انسان، عالم صغیر. مولانا، دیدگاه دوم را ارجح می‌شمرد و می‌گوید: کسانی که به باطن انسان نگریسته‌اند او را عالم کبیر می‌شمرند:

ظاهر آن اختران قوام ما باطن ما گشته قوام شما
پس بصورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

(دفتر چهارم / ۵۲۰-۵۱۹)

در ادامه بحث، مولوی از وجود دو ساحتی انسان سخن به میان می‌آورد. چنانکه قرآن کریم نیز انسان را دارای دو جنبه معنوی و مادی دانسته است. مولوی معتقد است که آدمی فعلیت وجود خود را از نظر ارزش، بوسیله حرکت در مسیر یکی از دو نوع موجودات (حیوانات یا فرشتگان) تعیین می‌کند:

این سوم هست آدمی زاد و بشر نیم او ز فرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود نیم دیگر مایل عقلی شود

(دفتر چهارم / ۱۵۰۲-۱۵۰۱)

و. خدا و زندگی معنی‌دار

در اندیشه کلامی مولانا بحث از معنای زندگی، به طور دقیقی، با اندیشه به خدا گره خورده است. خدا در زندگی دینی وی، نقشی محوری دارد و همه چیز حول این مفهوم می‌گردد، همچنین او نقشی بسیار مهم در پرورش خودی انسان ایفاء می‌کند: «هر انسانی می‌تواند با تشبیه به صفات خداوندی، با فهم درست ذات وی و رابطه‌اش با آدم و عالم خودی خویش را پرورش دهد» (قیصر، ص ۳۰۳). مولوی در این باره گفته است:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت

(دفتر پنجم / ۲۱۱۴)

قرآن متشخص بودن خدا را چنین بیان می‌دارد: «پروردگارتان گفته است مرا بخوانید تا پاسختان دهم» (مؤمن / ۶۰). نشانه فعالیت خداوند در این آیه آمده است «هر روز به کاری است» (رحمان / ۲۹). مولوی از مضمون این آیه استفاده کرده و می‌گوید، حق تعالی دائماً و نوبه نو، در تجلی است و در تجلیات او تکرار و کهنگی نیست. کمترین کار خدا در هر روز این است که او سه لشکر را روانه می‌سازد. لشکری از تیره پشت مردان به سوی زهدان مادران روانه می‌سازد تا فرزندان حاصل شود. لشکر دیگری از زهدان‌ها به سوی خاک روانه می‌کند و

لشکری نیز از خاک به سوی مرگ و اجل گسیل می‌دارد (دفتر اول/ ۳۰۷۵-۳۰۷۱). مولوی همین اندیشه را در جای دیگر چنین آورده است:

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو میرسد مستمری مینماید در جسد

(دفتر اول / ۱۱۴۸-۱۱۴۷)

خداوند منزل غایی انسان است؛ درست همان‌طور که منشأ من آدمی است. مولوی بر این اساس که زندگی سفری است برای بازگشت به سوی خداوند میگوید «منزل ما کبریاست» و همین اندیشه را در جای دیگر چنین بیان می‌دارد:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(دفتر اول / ۴)

چنین دیدگاهی ملهم از قرآن است. «انا لله و انا اليه راجعون» (فاطر/ ۱) و «هو الاول و الآخر» (رحمان/ ۲۹). از نظر مولانا، تمامی حیات تلاشی است برای معرفت نفس. یعنی شناسایی یگانگی نخستین و بازگشت به اصل «زندگی سفر بازگشت است به جانب خدا و جریان حرکت آن منطبق با فراگرد تکامل است، جمادی به نامی بدل می‌شود و نامی به حیوان و حیوان به انسان و انسان به موجود فوق انسانی، تا سرانجام به مبدأ برسند» (عبدالکریم، ص ۳۳). به عقیده مولوی تکامل، مراحل خاص را طی می‌کند. او معتقد به جاودانگی تدریجی است. یعنی اینکه آدمی پیوسته در حال پیشرفت و تعالی است (دفتر سوم / ۳۹۰۵-۳۹۰۰). مولوی این اندیشه را به صورت‌های مختلف بیان می‌دارد. از نظر مولوی موجودی به نام انسان - همانند عالم - در یک لحظه به هستی نیامده، بلکه به تدریج تکامل یافته است:

خلقت طفل از چه اندر نه مه است زان که تدریج از شعار آن شه است
خلقت آدم چرا چل صبح بود اندر آن گیل اندک اندک می فزود

(دفتر ششم / ۱۲۱۶-۱۲۱۵)

دیدگاه‌های مولوی بیشتر از قرآن نشأت گرفته است. بر اساس قرآن یک روز خداوند برابر با صد هزار سال است؛ بنابراین، دلیل مولوی در طرح نظریه فرایند تکامل ناشی از این اندیشه است:

حق نه قادر بود بر خلق فلک در یکی لحظه به گن بی هیچ شک
پس چرا شش روز آن را در کشید گسل یوم الف عام ای مستفید

(دفتر ششم/ ۱۲۱۸-۱۲۱۷)

ز. پدیده مرگ و نظام احسن

بیم مرگ شایع‌ترین و سخت‌ترین بیم‌هاست. گاهی ترس از مرگ ناشی از بی‌اطلاعی از چیستی آن است. مولوی این مطلب را چنین بیان کرده است «ای انسان تو که از مرگ می‌ترسی و می‌گریزی اگر خوب اندیشه کنی می‌بینی که سببش این است که تو از خودت می‌ترسی نه از مرگ، زیرا مرگ چیزی جز یک تحول متکامل در جهان هستی نیست» (دفتر سوم/ ۳۴۴۰). انسان تنها موجودی است که مسئول سرنوشت خود می‌باشد، سرنوشت او باید به دست خودش ساخته شود، چون صاحب اراده و اختیار است. مولانا در ابیات زیر بیان کرده که انسان مسئول اعمال خود است و با انتخاب خود، هویت خود را می‌سازد:

روی زشت تُست نه رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ
از تو رُستست ار نکویست ار بدست ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست
گر به خاری خسته ای خود کشته ای ور حریر و قز دری خود رشته‌ای

(دفتر سوم / ۳۴۴۵-۳۴۴۳)

گروهی با بدبینی، این درد درمان ناپذیر را موجب پوچی و بیهودگی زندگی و عالم هستی تصور می‌کنند. اندیشه مرگ برای کسانی می‌تواند موجب پوچی و بیهودگی شود که طرفدار مکتب ماتریالیسم هستند. کسانی که جهان بینی‌شان الهی است، نه تنها مرگ را به‌عنوان یک معمای غیرقابل حل و وسیله‌ای برای پوچی و بدبینی مطرح نمی‌کنند، بلکه آن را به‌عنوان پلی برای گذر از حیاتی محدود و ورود به حیاتی نامحدود و عالی تلقی می‌کنند (نصری، ص ۲۱۲-۲۱۰). در مکتب الهی، انسان برای زندگی و کمال جاوید آفریده شده است و هدف خلقت، تکامل یک پدیده ناقص است و این تکامل، در این جهان صورت نمی‌گیرد بلکه باید در جهان دیگر صورت پذیرد. اگر حیات جاوید و ابدی در کار نباشد، خلقت انسان معمایی بیش نخواهد بود. طبق نظر «مولوی» دنیا مزرعه آخرت است (مثنوی، ص ۴۸). و بذر افعالی که در دنیا کاشته می‌شود، در آخرت به بار می‌نشیند:

مال دنیا دام مرغان ضعیف ملک عقبی دام مرغان شریف
تا بدین ملکی که او دامی است ژرف در شکار آیند مرغان شگرف

(دفتر چهارم / ۳۱۷-۳۱۶)

«مولوی» گاهی مرگ را به گونه‌ای تصویر می‌کند که حاکی از قدرت، غلبه و قهر و چیرگی آن نسبت به فرزند آدم است و به همین مناسبت، این پدیده را به گرگ، گربه وحشی، قاضی و نظایر آن مانند می‌کند و آن را با صفت لدیغ، یعنی گزنده و تلخ معرفی می‌کند (اسداللهی، ص ۳۵). از دیدگاه مولوی، با وقوع واقعه مرگ، آدمی به طور مطلق نیست و نابود نمی‌گردد بلکه در اثر آن، قالب نابود می‌شود ولی جان که اصل و حقیقت آدمی است، زنده می‌ماند. اگر جسم را به منزل گور می‌برند، جان را نیز به «مقعد صدق» روانه می‌سازند (مثنوی، ص ۴۸۶). در واقع می‌توان گفت: مرگ نوعی ولادت است. ولادتی که انسان را در مسیر تحصیل کمال‌های جدیدی قرار می‌دهد؛ به طوری که حصول آنها در این عالم برای وی ممکن نبود. آدمی با تولدی دوباره، در آن سوی گور با سرای تازه و باقی آشنا می‌شود که توأم با شادی‌ها و رنج‌های نو است (زرین کوب، ص ۱۳۰). از نگاه مولانا جلال‌الدین بلخی در جهان هیچ نقشی بیهوده و نا به جا نیست، عالم هستی، با تمام نقص‌ها و تناقض‌های صوری خود، نظامی اکمل و طبق مراد است. مرگ و شروع زندگی تازه، ادامه و دنباله همین جهان کامل می‌باشد، اگر نارسایی یا نقصی نظیر مرگ و سایر شرور در جریان این عالم دیده می‌شود، در اثر گمان‌های محدود و ظاهربینی خود ماست؛ چرا که بد مطلق در عالم هستی وجود ندارد (دفتر چهارم/ ۶۵). «مولوی» در جای جای آثار خود، پیوسته، یادآوری مرگ، پند گرفتن از آن، ترجیح آخرت بر دنیا، تحصیل توشه آخروی، یقین به حیات پس از مرگ و امکان خلود را به هم نوعان و هم کیشان خود گوشزد کرده است (اسداللهی، ص ۳۴). مرگ نسبت به عالم دنیا مرگ است؛ اما نسبت به عالم آخرت، تولد و حیات مجدد است. مرگ از دیدگاه مولوی «یعنی موقع رسیدن میوه درخت آدمی» (جعفری، عوامل جدایی سخنان مولوی، ص ۲۳۹).

اگر بشر واقعیت مرگ را به طور صحیح و کامل و آن چنانکه هست، درک کند و بفهمد که در زیر این پوسته نازک به ظاهر وحشت زا واقعیتی بی نظیر مملو از کمالات منحصر به فرد وجود دارد، هرگز از آن متنفر نخواهد بود و بسیاری از مسائل به ظاهر حل نشده، حل خواهد شد:

بمیرای حکیم از چنین زندگانی کزین زندگی چون بمیری بمانی
سفرهای علوی کنی مرغ جانت چو از چنبر آز بازش رهانی

(طاهری، ص ۵۳-۵۲)

مولانا نیز مانند عارفان محقق و برگزیدگان الهی، مرگ را یکی از ادوار طبیعت حیات و انتقال یا عروج از نشأء تاریک جهان طبیعت به عالم روشن علوی می‌داند؛ بدین سبب از آن نمی‌هراسد بلکه آن را استقبال می‌کند:

تو مکن تهدیدم از کشتن که من تشنه زارم بخون خویشتن

(دفتر سوم/۳۸۳۳)

و در جای دیگر گفته است:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندگی است

(دفتر سوم/۳۸۳۸)

بنابراین، از دیدگاه مولوی، مرگ، گسستن از زندگی نیست و ریشه سیر حیات با مردن قطع نمی‌شود بلکه مرگ خود از مدارج تحول اطوار زندگی است. اگر مرگ بر موجودات عارض نشود، تکامل از آنها سلب می‌شود. مرگ وسیله انتقال انسان است از دنیای فانی به عالم باقی، مرگ امری است وجودی نه عدمی و مثل حیات خلقت دارد. بنابراین اصل، جهان و نظام موجود با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی‌اش یک واحد به هم پیوسته متحرکی است که به سوی مقصد و هدف نهایی سیر دارد و به فرموده قرآن کریم، این کشتی تا به ساحل نرسد آرام نمی‌گیرد و این ساحل همان «معاد» و قیامت است.

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

(دفتر اول/۱۱۴۵)

۳. نتیجه

از بررسی نگاه‌های مولانا به پدیده حیات چنین برمی‌آید که بحث معنای زندگی، به طور دقیقی، با اندیشه خدا گره خورده است. انسان تنها در ارتباط تنگاتنگ با خداست که می‌تواند به زندگی خود معنا و مفهوم بخشد. از دیدگاه وی، آغاز هستی موجودات از حق بوده و بازگشت همه هم به سوی اوست. وی معتقد است که تکلیف بشر در این نشأء که فرصت زندگانی دنیاوی است متصف بودن به حلیه «ایمان» و «عمل صالح» است. بر خلاف بعضی مکاتیب که مصائب و ناگواری‌های زندگی موجب گرایش انسان به فلسفه بدبینی و پوچی‌گرایی می‌شود، در نگاه مولوی، رنج‌ها و ناگواری‌ها موجب بیدارتر شدن و حرکت آدمی در مسیر کمال هستند. همان گونه که سیر و حرکت آدمی از آغاز آفرینش، تکاملی و رو به رشد بوده، تحول

مرگ نیز که پایان بخش زندگی دنیوی است، موجب رسیدن به نوعی کمال خواهد بود؛ کمالی که امکان حصول آن در دنیا، مقدور نیست. بنابراین اصل جهان و نظام موجود با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی‌اش یک واحد به هم پیوسته متحرکی است که به سوی مقصد و هدف نهایی سیر دارد. در اندیشه مولوی، عشق علت و اساس هستی است. جهانی که از روی عشق آفریده شده و همین عشق عامل تحرک انسان به سوی کسب دین و دین‌ورزی شده است و نیز اینکه همه چیز دارای روح و حیات هستند، خود گواه مبرهنی است بر اینکه آفرینش پوچ و عبث خلق نشده است. این نظام، نظام احسن است که برای تکامل تدریجی انسان‌ها خلق شده است. یکی از تفاوت‌های بنیادین در اندیشه‌های طرفداران فلسفه پوچی و نقطه مقابل آنها (اندیشمندانی مانند مولوی)، تفاوت در دیدگاه‌های الهی آنان و نیز تفاوت در نگاه آن‌ها نسبت به پدیده مرگ است. اگر به پدیده مرگ آنچنان که مولوی و امثال او می‌نگرند، نگریسته شود، آنگاه مرگ نه تنها پایان زندگی بشر نیست بلکه به منزله پلی برای حیات مجدد است و در راستای این نگرش تک تک اجزای طبیعت و حیات بشری معنادار خواهد بود و نظام احسن بیش از پیش نمود می‌یابد.

منابع

قرآن کریم.

- آدامز، ای. ام، "معنای زندگی"، ترجمه زهرا گلپایگانی، فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان، ۱۳۸۲.
- ابن عربی، محمدبن علی، فصوص‌الحکم، ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد، چ ۴، تهران، انتشارات کارنامه، ۱۳۸۹.
- اسداللهی، خدابخش، "مرگ از نگاه مولوی"، فصلنامه آموزشی، تحلیلی و اطلاع رسانی، دوره بیست و چهارم، شماره ۴، تابستان، ۱۳۹۰.
- اعوانی، غلامرضا، "معنای زندگی"، فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره اول و دوم، تابستان، ۱۳۸۲.
- جعفری، محمد تقی، فلسفه و هدف زندگی، تهران، انتشارات کتابخانه صدر، بی تا.
- _____، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.

- _____ ، عوامل جذابیت سخنان جلال‌الدین محمد مولوی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۶.
- حافظ شیرازی، محمد، دیوان غزلیات حافظ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۸۵.
- دانش، حسین، روان‌شناسی معنوی، دیدگاهی تازه در روان‌شناسی، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران، انتشارات نسل نو اندیش، ۱۳۸۰.
- دورانت ویلیام جیمز، تاریخ فلسفه ویرایش ۳، ترجمه عباس زریاب، چ ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، چ ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- _____ ، شرح جامع مثنوی معنوی، به کوشش کریم زمانی، چ ۲۳، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۹.
- سروش، عبدالکریم، قمارعاشقانه شمس و مولانا، چ ۸، تهران، انتشارات فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- شبستری، محمود، شرح گلشن راز، به کوشش بهروز ثروتیان، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
- شمشیری، بابک، تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان، تهران، طهوری، ۱۳۸۵.
- طاهری، ابراهیم، حیات معقول (معاد)، تهران، انتشارات پیام محراب، ۱۳۸۰.
- عبدالکریم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- علیزمانی، امیرعباس، معنای معنای زندگی، سال پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان، ۱۳۸۶.
- فرانکل، ویکتورامیل، انسان در جستجوی معنی، پژوهشی در معنی درمانی، ترجمه صالحیان، میلانی، چ ۱۳، تهران، درس، ۱۳۸۱.
- قیصر، نذیر، معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات تهران، ۱۳۸۹.
- مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چ ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

- _____، کلیات شمس، چ ۲، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
- نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، تصحیح: مؤذیران موله، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱.
- نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲.
- نیکلسون، رینولد الین، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
- همایی، جلال الدین، مولوی نامه (مولوی چه می گوید؟)، چ ۹، تهران، نشر هما، ۱۳۷۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری

سیدمحمدعلی دیباجی*
سیدمحسن اسلامی**

چکیده

در چند دهه اخیر اندیشمندان و متفکران به فلسفه اسلامی به عنوان موضوع و مسئله‌ای مهم توجه نشان داده‌اند. این پرسش مهم در این زمینه مطرح است که تعبیر فلسفه اسلامی به چه معناست. پس از روشن شدن این معنا و نیز تفسیر ویژگی «اسلامی» در این فلسفه، باید تفاوت‌های این فلسفه را با آنچه فلسفه غرب می‌خوانیم نشان دهیم، یعنی بگوییم که چه تفاوت‌هایی به ما اجازه می‌دهند از چنین تعبیری استفاده کنیم. در این مقاله کوشش شده تا پاسخ این پرسش‌ها را با توجه به آثار شهید مطهری (و به تعبیری از دیدگاه ایشان) بررسی کنیم. از نظر شهید مطهری فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تفاوت‌های زیادی دارند که این تفاوت‌ها را در سه بخش پرسش‌ها، پاسخ‌ها و زیست-محیط می‌توان دسته‌بندی کرد. با این بیان که در فلسفه اسلامی شاهد پرسش‌های جدید و پاسخ‌های جدید به پرسش‌های قدیمی هستیم و اینها تا حد زیادی به سبب زیست-محیط خاصی است که فلسفه اسلامی در آن پرورش یافته است. در این زیست-محیط عناصر فرهنگی خاصی از جمله قرآن، روایات، کلام اسلامی حضور دارند که افق‌های ویژه‌ای را در برابر دیدگان فیلسوفان مسلمان گشوده‌اند.

کلید واژه‌ها: فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه مادی، مطهری.

مقدمه

dibaji@ut.ac.ir
sm.eslami@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (پودیس قم)
** پژوهشگر فلسفه و دانشجوی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱

می‌دانیم که از قرن دوم هجری به مدت حدود سه قرن نهضت ترجمه در تمدن اسلامی تحقق یافت و آثار مختلفی از زبان‌های گوناگون ترجمه شد. در میان آثار ترجمه شده آثار فلسفی‌ای که عموماً از یونانیان یا تحت تأثیر فرهنگ یونانی بود، اهمیتی خاص دارند. نظرات دربارهٔ انگیزه و علل این ترجمه‌ها یکسان نیست؛ بعضی آن را به فال نیک گرفته و استفاده از تمدن‌های دیگر را نشانهٔ زنده بودن و توانایی تمدن اسلامی دانسته‌اند (از جمله شهید مطهری، برای مثال: کلیات علوم/اسلامی، ص ۱۸) و عده‌ای نیز توطئه‌ای را در پس این جریان ترجمه رصد کرده و آن را شوم دانسته‌اند (برای گزارش تاریخی این نهضت بنگرید به: گوتاس). باری، از همان ایام کسانی در حال و هوای آن آثار به تفکر نشستند و مفاهیم و تعابیر آن را به کار گرفتند و پرسش‌های آن آثار را جدی شمردند و در پی پاسخ‌گویی به آنها برآمدند. از این میان، کندی پیشگام بود (برای تفصیل مطلب بنگرید به: مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۱ و نظری اجمالی به

سیر

در اسلام، ص ۲۱) و سپس فارابی و ابن‌سینا و بعد ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و شهید مطهری و شاگردان آنها در این جرگه، یعنی جرگهٔ فیلسوفان شناخته می‌شوند. در اینجا پرسشی پیش می‌آید: آیا بین کاری که این افراد (از کندی تا علامه طباطبایی و اخلاف او) بدان اشتغال داشتند و کاری که افلاطون و ارسطو و سپس قرون وسطائیان بدان می‌پرداختند، تفاوتی وجود دارد؟ این تفاوت به چه شکلی و تا چه حدی است؟ آیا به قدری هست که به ما اجازه دهد برای نامیدن کاری که کندی و اخلافش می‌کردند از تعبیر «فلسفهٔ اسلامی» استفاده کنیم؟ آیا اصلاً می‌توان به فلسفهٔ قید اسلامی و مسیحی و غیره اضافه کرد؟ اگر می‌شود، در این تعبیر اسلامی به چه معنایی است؟ مرحوم مطهری در مواضعی از آثارش این پرسش‌ها را طرح کرده و کوشیده تا به آنها پاسخ‌هایی بدهد. از باب مثال ایشان می‌گوید «همه می‌دانیم که اسکلت اصلی فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ یونانی و اسکندرانی است.» (فلسفهٔ اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۵) اما:

مطلبی که لازم است طرح و تحقیق کافی بشود این است که محصول کار مسلمین در این دوازده قرن چه بوده است؟ آیا کار مسلمین صرفاً بازگو کردن گفته‌های پیشینیان است؟ آیا نقش مسلمین در تاریخ فلسفه صرفاً این است که رابط و واسطهٔ انتقال فلسفه از قدیم یونانی

به جدید اروپایی بوده‌اند و نقش دیگر نداشته‌اند؟ (مطهری، نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۲۲).

به نظر می‌رسد پرسش از هویت فلسفه اسلامی در دهه‌های اخیر به اشکال مختلفی مطرح شده است و سابقه دیرینی ندارد.^۱ برخی امکان اتصاف فلسفه به وصف خاص را می‌پذیرند اما در عین باور داشتن به فلسفه مسیحی، چیزی به عنوان فلسفه اسلامی را نمی‌پذیرند. برخی به طور کلی امکان قید خوردن به فلسفه را نمی‌پذیرند (برای نمونه ملکیان، *مجله نقد و نظر*، ص ۱۱۸) برخی می‌گویند اصلاً در تمدن اسلامی فیلسوفی نداشته‌ایم مگر استثنائاتی که آن استثناها ابن‌سینا و فارابی و ملاصدرا نیستند، بلکه یگانه فیلسوف جهان اسلام محمد بن زکریای رازی است (همو، *مشتاقی و مهجوری*، ص ۵۱). در مقابل عده‌ای بر آنند که بهتر است از تعبیر فیلسوف مسلمان استفاده کنیم و البته عده‌ای نیز قائل به معناداری تعبیر «فلسفه اسلامی» اند و به سود این ادعا استدلال می‌کنند. شهید مطهری از این جمله است.

بنابراین، موضوع این مقاله پیرامون تعبیر «فلسفه اسلامی» است، خواه آن را تعبیری وصفی بدانیم یا اضافی. در این مقاله می‌کوشیم با تأکید بر نکاتی که شهید مطهری در مواضع مختلف درباره فلسفه اسلامی گفته‌اند، الگویی را طرح کنیم که به وسیله آن از معناداری فلسفه اسلامی دفاع می‌شود و وجه تمایز این فلسفه تا حدودی روشن می‌گردد. بنابراین، بحث از فلسفه اسلامی با این نظم و نسق در آثار شهید مطهری دیده نمی‌شود، اما می‌توان گفته‌ها و نوشته‌های ایشان (که در این مقاله جابه‌جا به آنها استناد شده است و مدعیات مقاله مبتنی و برگرفته از آنها هستند) را در چنین الگویی سامان داد و مدعای گفته شده دفاع کرد.

۱. جایگاه و اهمیت فلسفه اسلامی

در آثار شهید مطهری اشاره‌های فراوانی دیده می‌شود که نشان می‌دهد ایشان به تفاوت جدی و قابل توجه فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها (که در آثار ایشان بیشتر «فلسفه اروپایی» و «فلسفه مادی» مد نظر است) باور دارد. ایشان در *عدل الهی* می‌گوید:

بیجا نیست در اینجا یک جمله درباره حکمت الهی شرق بگوییم و از این گنجینه معنوی قدردانی کنیم. حکمت الهی مشرق زمین سرمایه عظیم و گرانبهایی است که در پرتوی اشعه تابناک اسلام به وجود آمده و به بشریت اهدا گردیده است. [...] عده‌ای که اطلاعاتشان از فلسفه قدیم عموماً از حدود افلاک تسعه و عقول عشره تجاوز نمی‌کند و

چون فقط نام آن را شنیده یا اگر به کتاب‌ها مراجعه کرده‌اند چیزی از آن سر در نیاورده‌اند، خیال کرده‌اند فلسفه اسلامی همان است که درباره افلاک تسعه و عقول عشره بحث می‌کند و چون امروز بی اساسی نظریه افلاک روشن شده پس آنها می‌توانند گردن برافرازند و خود را از فارابی و بوعلی و صدرالمتهلین برتر شمارند. آری، این عده می‌پندارند حکمت الهی اسلامی همان فلسفه قدیم یونانیان است و چیز علاوه‌ای ندارد و ناروا هم داخل اسلام شده است.

اینان، نفهمیده یا فهمیده، جنایت عظیمی نسبت به اسلام و معارف اسلامی مرتکب می‌گردند. حکمت اسلامی با فلسفه یونان همان اندازه متفاوت است که فیزیک اینشتین با فیزیک یونان. دلایلی هست که حتی الهیات ابن سینا هم به‌طور کامل به اروپا نرفته است و اروپائیان از این گنجینه ارزنده هنوز هم بیخبرند (مطهری، عدل الهی، ص ۸۸-۸۷).
و سپس نمونه‌ای را نقل می‌کند:

سخن معروف دکارت «من فکر می‌کنم پس وجود دارم» که به عنوان فکری نو و اندیشه‌ای پراج در فلسفه اروپا تلقی شده است، حرف پوچ و بی‌معنی است که بوعلی آن را در نمط سوم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح طرح کرده و سپس با برهانی محکم باطل کرده است. اگر فلسفه ابن سینا برای اروپائیان درست ترجمه شده بود، سخن دکارت با برچسب «ابتکاری نو» و «فکری تازه» مبنای فلسفه دید قرار نمی‌گرفت. اما چه باید کرد که فعلاً هر چیزی که مارک اروپایی دارد رونق دارد اگرچه سخن پوسیده‌ای باشد که سالهاست ما از آن گذشته‌ایم (همانجا).^۲

خوب است اشاره کنیم که در میان گفته‌ها و نوشته‌های شهید مطهری دلالت‌هایی هم یافت می‌شود که در آنها فلسفه به معنی اعم به کار رفته است؛ یعنی با در نظر گرفتن آنها گمان می‌رود تنها «فلسفه» ای داریم و اتصاف به وصف خاص ندارد. از جمله:

۱. [...] روز به روز عقیده‌ام تأیید شده که فلسفه مادی فلسفه کسی است که فلسفه نمی‌داند (همو، فلسفه اسلامی پیش از ملاحظه، ص ۴۴۲).

۲. فلسفه به معنای عام آن یعنی همه دانش‌ها و فیلسوف کسی است که جامع علوم معقول و منقول باشد. اما اگر فلسفه را به معنای اصطلاحی و خاص‌اش در نظر بگیریم، که قدما آن را فلسفه حقیقی یا فلسفه اولی می‌خواندند، معنایش این است: علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلاً جسم است یا کم

است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره (همو، نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۱۳۱-۱۲۹).

در واقع، تعبیر «فلسفه اسلامی» برای تمایز این فلسفه از (برای مثال) فلسفه مسیحی و فلسفه یهودی است. بنابراین، نباید این سخنان شهید مطهری به این معنا حمل شود که اساساً فلسفه هیچ قیدی (وصفی یا اضافی) نمی‌گیرد.

۲. ملاک‌های تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونان از دیدگاه شهید مطهری

حال باید پرسیم: چه تفاوتی بین فلسفه (برای مثال) ابن سینا و آکویناس هست که می‌توان یکی را فلسفه اسلامی خواند و دیگری را فلسفه مسیحی؟ گرچه شاید شهید مطهری به طور مستقیم به این پرسش نپرداخته باشد، اما از بررسی آثار او می‌توان پاسخ‌هایی برای آن یافت. به نظر می‌رسد می‌توان تفاوت‌هایی را که استاد مطهری طرح کرده‌اند، در چند دسته کلی دسته‌بندی کرد: الف. تفاوت در پرسش‌ها؛ ب. تفاوت در پاسخ‌ها؛ ج. تفاوت در زیست-محیط. البته با نگاه دقیق چنین به نظر می‌رسد که در واقع مهم‌ترین چیزی که عامل اول و دوم را موجب شده، عامل سوم باشد. به بیان دیگر، عامل سوم توضیح‌چرایی تفاوت است و عامل اول و دوم توضیح تفاوت‌ها.

الف. تفاوت در پرسش‌ها

از تفاوت‌های اساسی بین فلسفه اسلامی و (برای مثال) فلسفه مسیحی، تفاوت در پرسش‌هاست. با بررسی آثار فیلسوفانی که در تمدن اسلامی زیسته‌اند و مقایسه آن با آثار فیلسوفانی که در تمدن مغرب‌زمین زندگی کرده‌اند، درمی‌یابیم که پرسش‌های این دو گروه گاه بسیار از هم متفاوت است. از طرفی، فیلسوفان اسلامی اساساً به مسائلی اندیشیده‌اند که فیلسوفان مسیحی زمینه‌ای و دلیلی برای توجه به آنها نداشته‌اند. از طرف دیگر، بحث در بیشتر شدن پرسش‌های فلسفی است که این به معنای رشد و گسترش مباحث فلسفی در تمدن اسلامی است. برای مثال اگر ابواب منطق در فلسفه ارسطو را با ابواب منطق در ابن سینا مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ابن سینا به بسیاری مباحث پرداخته که برای ارسطو مطرح نبوده و این مطرح نبودن به خاطر گسترش نیافتن مباحث بوده است. (مضافاً بر اینکه اساساً ابن سینا منطق را دویخشی طرح کرد.) شاهد بارز این نکته سخن شهید مطهری است:

[...] فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتدای ورود تنها دویست مسئله داشت، در حوزه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه بر اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان به طور کلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده [است] (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶).

استاد مطهری بر آن است که سلسله مقالات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» شاهدهی بر این ادعاست (بنگرید به: فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، در مطهری، مقالات فلسفی). وی مسائل مورد بحث فلسفه اسلامی را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

مسائل بی‌تغییر

این‌ها مسائلی‌اند که تقریباً به همان صورت اولیه باقی مانده و مسلمین هیچ‌گونه تصرف یا تکمیلی در آن به عمل نیاورده‌اند یا آنچه کرده‌اند به قدری نبوده است که شکل و قیافه مسئله را عوض کند (همو، فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۶) مصداق‌های این قسم عموماً بحث‌های منطقی، علل اربعه، ماده و صورت و تقسیم‌بندی علوم هستند (همانجا).

مسائل تکمیل‌شده

اینها مسائلی‌اند که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده، به این صورت بوده که پایه‌های آنها را محکم‌تر و آنها را مستدل‌تر کرده‌اند؛ به این شکل که برهان را عوض کرده‌اند یا براهین دیگری افزوده‌اند (همانجا). در این دسته مباحثی نظیر امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۲۷). براهین امتناع تسلسل از نمونه‌های خوب است. تا قبل از فارابی، در بحث از امتناع تسلسل فقط برهان وسط و طرف اقامه می‌شد، اما فارابی برهان خاص خودش را دارد که «اسد و اخضر» نامیده می‌شود. خواجه نصیر نیز برهانی دارد که بر برهان فارابی نیز ترجیح دارد (همانجا) و حتی:

صدرا برهان خاصی در این زمینه اقامه نکرده است ولی ما طبق اصول و مبانی صدرا برهان دیگری اقامه کرده‌ایم که فکر می‌کنیم خالی از رجحان و مزیت نیست [...] (همانجا).

مسائل تدقیق شده

در این قسمت مسائلی قرار می‌گیرند که در فلسفه قدیم یونان مبهم و تاریک بودند و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده، با آنکه از لحاظ نام و عنوان تغییر نکرده تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و شکل جدید اسلامی مشاهده می‌شود. (همان) براهین مشابه به برهان نظم یکی از این نمونه‌ها است که شهید مطهری درباره آن می‌گوید:

حقیقت این است که تصور هیوم و همه فلاسفه غرب از قدیم الایام تا عصر حاضر از برهان نظم همان تصور کودکانه عوامانه است... بار دیگر ضعف بنیة فلسفی غرب را - چه الهی و چه مادی - روشن می‌کند و نشان می‌دهد تصور غربیان از برهان نظم یک ذره شکل فلسفی ندارد، از آنچه در فلسفه اسلامی در بحث «عنایت» مطرح است، در غرب خبری نبوده، تصور غربیان از این برهان در حد تصور عوام الناس و حداکثر در حد تصور متکلمین اشعری و معتزلی بوده نه در حد تصور حکما و فلاسفه اسلامی (همو، علل گرایش به مادی گرایی، ص ۵۴۹).

از مصادیق دیگر این دسته می‌توان به این موارد اشاره کرد: مسئله مثل افلاطونی، رابطه حرکت با علت و رابطه خدا با عالم، مسئله صرف الوجود بودن واجب، بیان اقسام تقدم، بیان اقسام حدوث، انواع ضرورت‌ها و امکان‌ها و اقسام وحدت و کثرت (همان، ص ۲۲۹ - ۲۲۸).

مسائل جدید

مسائل این قسمت، حتی عنوانش نیز جدید است و موضوع بی سابقه‌ای است که فقط در جهان اسلامی طرح و عنوان شده‌اند (همان، ص ۲۲۶). نمونه‌های دسته چهارم از دو قسم‌اند: فلسفی و منطقی.

مسائل جدید فلسفی

برخی از نمونه‌هایی که در بخش مسائل جدید فلسفی جای می‌گیرند عبارت‌اند از: اصالت وجود وحدت وجود وجود ذهنی، احکام سلبيه وجود، حرکت جوهریه، مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، امکان اشرف^۳، قاعده بسیط الحقیقه^۴، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس

انسان در مرتبهٔ خیال، علم بسیط تفصیلی باری، امکان استعدادی، بُعد بودن زمان، فاعلیت بالتسخیر، جسمانیه الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی وحدت نفس و بدن، نحوهٔ ترکیب ماده و صورت (که آیا انضمامی است یا اتحادی)، تحلیل حقیقت ارتباط معلول با علت و وحدت در کثرت، نفس و قوای نفس (همان، ص ۲۲۹).

وجود ذهنی نمونهٔ مناسبی برای این بحث است. شهید مطهری در باب وجود ذهنی می‌گوید: این بحث به این صورت در اوائل دورهٔ اسلامی وجود نداشته است و به طریق اولی در دورهٔ یونانی وجود نداشته است. بنا بر آن چه ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار [به] وسیلهٔ خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد (همو، کلیات علوم انسانی، ص ۱۳۸).

مسائل جدید منطقی

مسائل جدید منطقی شامل مسائلی مانند انقسام علم به تصور و تصدیق، اعتبارات قضایا و تقسیم قضیه به خارجی، ذهنیه، حقیقه می‌شود (همان، ص ۲۲۹؛ نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۳۲-۲۶).

ب. تفاوت در پاسخها

از نظر شهید مطهری، با بررسی آثار فلاسفهٔ مسلمان به مسائلی برمی‌خوریم که یا برای آنها معادلی در میان فیلسوفان غرب نمی‌یابیم، یا فضل تقدم در یافتن مفاهیم آنها با فیلسوفان مسلمان بوده است، یا مسائلی می‌یابیم که فیلسوفان مسلمان، در مقایسه با فیلسوفان غربی، برای آنها پاسخهای متفاوتی عرضه کرده‌اند، مانند پرسش از مسئلهٔ شر یا پرسش از خدا (همو، عدل الهی، ص ۷۵-۷۴ و همان، ص ۷۸) از این معیار هم برای تمایز نهادن بین فلسفهٔ اسلامی و (برای مثال) فلسفهٔ مسیحی می‌توان بهره جست. استاد مطهری خود بارها گفته است که اگرچه فلسفه از جای دیگری وارد فرهنگ و تمدن اسلامی شد (بنگرید به: فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۵)، اما فلاسفه مسلمان «فلسفهٔ نیمه‌کارهٔ یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند.» (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶) از این رو، به نحوی می‌توان این فلسفهٔ به کمال رسیده را فلسفهٔ اسلامی نامید. شهید مطهری به صراحت به نارسایی مفاهیم فلسفهٔ الهی غرب چنین اشاره می‌کند:

حقیقت این است که غرب در آن چه حکمت الهی نامیده می‌شود، بسیار عقب است و شاید عده‌ای نتوانند بپذیرند که غرب به فلسفه الهی مشرق و خصوصاً فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیاد پیاپی می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است (همو، علل گرایش به مادی‌گرایی، ص ۴۹۳).

برای شرح تفاوت در پاسخ‌ها، می‌توان از تفکیک «فرایند / فرآورده» یا «کشف / توجیه» استفاده کرد (بنگرید به: ص ۵۲-۴۹). در تمایز در بخش پاسخ‌ها (و شاید به طور کلی در تفکیک فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها)، به فرآورده کار فیلسوفان نظر می‌کنیم و از آنجا که درمی‌یابیم زنجیره‌ای اندیشه فیلسوفانی را که در جهان اسلام زیسته‌اند به هم ربط می‌دهد، می‌توانیم آنها را از مشتغلان به یک امر، یعنی فلسفه اسلامی، بدانیم.

از نظر شهید مطهری، در جریان زمان، فلسفه فیلسوفان مسلمان هرچه بیشتر به دین و اعتقادات دینی نزدیک شده و سازگاری یافته است (کلام، ص ۵۹). این خود نکته بسیار مهمی است؛ یعنی آنچه فیلسوفان مسلمان انجام داده‌اند، با داده‌ها و یافته‌های دینی سازگاری دارد و در عین حال فلسفه محسوب می‌شود. البته نباید گمان برد که فیلسوفان اسلامی از موضع فلسفیدن تنزل کرده و به دفاع از دین پرداخته‌اند. استاد مطهری تأکید می‌کند که «بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است» (همو، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۲۵). لذا، اگر چه این فلسفه اصول اسلامی را تأیید کرده است، این به معنای تعهد داشتن به عقاید دینی یا کنار گذاشتن وظیفه فلسفی نیست (همان، ص ۱۲۹).

ایشان معتقدند که اگرچه همواره میان فلسفه و کلام اختلاف نظرهایی بوده است، کلام به سمت فلسفه گراییده است و موردی نیست که فلسفه تسلیم کلام شده باشد (برای تفصیل بیشتر بنگرید به: فرامرز قراملکی، ص ۶۴).

ج. تفاوت در زیست - محیط

به نظر می‌رسد ریشه اصلی و اساسی تفاوت فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها زیست - محیط آن باشد. به هر روی فیلسوفان اسلامی در جامعه‌ای مسلمان و فرهنگی اسلامی زیسته‌اند و این باعث می‌شود که این فلسفه رنگ و بوی دینی و روحی داشته باشد (مدکور، ص ۱۴). خود این عامل

می‌تواند باعث تفاوت در پرسش‌ها و پاسخ‌ها شود. چگونگی این تأثیر بسیار مورد توجه شهید مطهری بوده است.

برای مثال وی از تأثیر دوطرفه فلسفه و کلام بسیار سخن گفته است (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ کلام، ص ۶۱). از نظر او، بخشی از گسترش و کمال فلسفه به خاطر اشکالات و ایرادات متکلمان اسلامی است. این نکته روشنی است که فیلسوفانی که در جامعه مسیحی زیسته‌اند داد و ستدی با کلام اسلامی نداشته‌اند، بنابراین پرسش‌ها و جواب‌های ناشی از مباحثات بین متکلمان مسلمان و فیلسوفان در فلسفه مسیحی وجود ندارد (همان‌طور که داد و ستدهای متکلمان مسیحی با فیلسوفان فرآورده‌هایی داشته است که در فلسفه اسلامی از آنها خبری نیست). با این اوصاف، می‌توانیم تأثیرات زیست-محیط را به این صورت بیان کنیم.

تأثیرپذیری از قرآن

قرآن همواره الهام‌بخش مسلمانان بوده است و فیلسوفان استثنا نیستند. در بسیاری از مواقع قرآن و روایات الهام‌بخش فلاسفه مسلمان بوده‌اند (نصر، ص ۱۰۹). شهید مطهری به نمونه‌هایی از این مورد اشاره کرده است:

حکمای اسلامی از قدیم الایام این آیه قرآن را که می‌فرماید: «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرُّ السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیء» ناظر به تغییری که در همه اشیاء و اجسام عالم رخ می‌دهد دانسته‌اند، به قرینه «صنع الله الذی اتقن کل شیء» (مطهری، اسلام و نیازهای زمان، ص ۱۴۲).

مشهور است ملاصدرا نیز همین آیه را در بحث حرکت جوهری ذکر کرده است. در اینجا نیز می‌توان از تفکیک بعضی از فلاسفه علم بین مقام گرداوری و مقام داوری استفاده کرد. در واقع اسلامی بودن این فلسفه (در این موضع) بیشتر به مقام گرداوری آن باز می‌گردد و در مقام داوری فرقی بین آن و فلسفه‌های دیگر نیست. بدین معنا که از جهت طرح پرسش و پاسخ‌ها و هم از جهت انتخاب تعبیر، کلمات، اصطلاحات و حتی زبان، این فلسفه متأثر از زیست-محیط خود بوده است.

تأثیرپذیری از جهان‌بینی

در این بحث، ناگزیر بای به جهان‌بینی نیز اشاره کرد. فیلسوفان مسلمان با جهان‌بینی دینی و الهی به فلسفه روی آورده‌اند و این امر، خواسته یا ناخواسته، بر فلسفه آنها تأثیر گذاشته است. به هر روی تعلیم و تربیت در دوران کودکی و تجربیاتی که افراد در جامعه‌ای مسلمان کسب می‌کنند به جهان‌بینی او شکل می‌دهند. شهید مطهری جهان‌بینی را زیربنای دیگر اندیشه‌ها می‌داند و بر آن است که جهان‌بینی معیارهایی کلی به دست می‌دهد که هدف‌ها، روش‌ها، مسئولیت‌ها و غیره از آن متأثر می‌شوند (همو، کلام، ص ۲۵). پس، فلسفه‌ورزی نیز استثنا نیست و از جهان‌بینی فیلسوف متأثر است.

یگانگی شئون زندگی

شاهد دیگر بر اهمیت زیست- محیط در توضیح فلسفه اسلامی واحد بودن و یگانگی بودن شئون زندگی است. شئون زندگی آدمی یکی پارچه است و بخش‌های مختلف آن از یکدیگر جدا نیستند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به طور کلی یک مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش مرتبط با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در یکی از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست که اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس (همو، نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۴۰۱).

به همین ترتیب، اگر چگونگی دین‌ورزی فرد بر همه شئون زندگی او تأثیر می‌گذارد، بر فلسفه او نیز تأثیر خواهد گذاشت. بنابراین، نابه‌جا است اگر انتظار داشته باشیم فلسفه فیلسوف بی‌ارتباط به دیگر شئون زندگی او باشد.

۳. جایگاه وصف اسلامی در «فلسفه اسلامی»

تا اینجا، روشن شد که آنچه میان فیلسوفان مسلمان رواج داشته از آنچه میان فیلسوفان (مثلاً) مسیحی رایج بوده متفاوت است. حال، آیا در این تقسیم فلسفه به اسلامی و غرب به حق هستیم؟

چه لزومی دارد که چنین تقسیمی کنیم؟ اگر بنا بر تقسیم است، چرا نباید عنوان دیگری، برای مثال فلسفه عربی، برای این فلسفه انتخاب کنیم؟ معنای اسلامی در این تعبیر چیست؟

الف. لزوم و فایده این تقسیم

در باب فواید و لزوم‌های تقسیم در کتب منطق سخن بسیار رفته است. با تقسیم فلاسفه (البته تقسیمی که معتبر و موجه باشد) فوایدی دستگیرمان می‌شود که در صورت تقسیم نکردن از آن محروم هستیم. در مورد بحث ما، از فواید تقسیم کردن تسهیل امر گفتگو در باب فیلسوفان است. جهت دیگر، روشن‌تر کردن بحث‌های آموزشی است. فایده مهم دیگر در تاریخ‌نگاری است. سرانجام آنکه دسته‌بندی فلاسفه، در به دست دادن تصویری کلی از جریان‌های مختلف فلسفه و فراز و فرودهای آن بسیار یاریگر خواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، این تقسیم برای مسلمانان ارزش فرهنگی و تمدنی دارد. اگر استفاده از تعبیر «فلسفه اسلامی» موجه باشد و واقعاً «فلسفه اسلامی» چیزی متمایز از دیگر فلسفه‌ها باشد، مسلمانان از حیث فرهنگی و تمدنی تصور بهتری از خود خواهند داشت و خود را غنی‌تر می‌بینند. شهید مطهری به این جنبه از مباحث نیز توجه داشته است و نمود آن به خوبی در کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* (که بخشی از آن نیز به حکمت و فلسفه می‌پردازد) دیده می‌شود.

ب. فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی

برای نام‌گذاری بر فلسفه فیلسوفانی که در جهان اسلام زیسته‌اند عموماً از دو عنوان استفاده شده است: فلسفه اسلامی و فلسفه عربی.

امهات آثار فلسفه اسلامی به زبان عربی است و بدون در نظر گرفتن آن‌ها امکان فهم درستی از این فلسفه مهیا نیست (نصر، ص ۱۰۹). این نکته عده‌ای را بر آن داشته است که برای نامیدن سنت فلسفی‌ای که در جهان اسلام شکل گرفت، از عنوان فلسفه عربی استفاده کنند. (بنگرید به توضیحات مترجم در فاخوری، ص ۲). برای مثال، دکتر جمیل صلیبا از جمله کسانی است که از تعبیر فلسفه عربی دفاع می‌کند (بنگرید به: داوری اردکانی، ص ۵۲).

با این حال، گاه خود متفکران عرب نیز به صیغه نژادی این نامگذاری توجه کرده و به آن تاخته‌اند (مدکور، ص ۱۴-۱۳؛ ابوریان؛ مرحبا) اشکالی که به این نامگذاری می‌توان گرفت از

چند جهت است: ۱. بخش قابل توجهی از آثار فلسفی این حوزه به زبان فارسی نوشته شده است (فصل چهارم از نصر؛ ۲. فلاسفه اسلامی عمدتاً ایرانی بوده‌اند نه عرب و شاید از همین روست که کندی «فیلسوف العرب» خوانده شده است، یعنی به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان که عرب است در مقابل غیرعرب‌ها؛ ۳. در زمان معاصر (و از چند قرن پیش) این سنت فلسفی حیات خود را به شکل جدی در کشورهایی مثل ایران ادامه می‌دهد که نمی‌توان آن را «عربی» خواند؛ ۴. درست‌تر و واقع‌نمون‌تر آن است که این فلسفه را اسلامی بدانیم، چرا که در واقع ثمره‌ای است که بر شجره فرهنگ و تمدنی اسلامی روئیده است. این فلسفه به خودی خود از نژاد عرب یا منطقه عرب برنیامده است (مدکور، ص ۱۴) و از قضا سهم ایرانیان در این فلسفه بیشتر از فیلسوفان عرب است. شهید مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران، در بخش «حکمت و فلسفه» می‌گوید «اکنون درباره فلاسفه ایرانی اسلامی بحث کنیم. سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی از هر رشته دیگری بیشتر است» (خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۴۶۰).

ج. منظور از اسلامی بودن

معنای «اسلامی» در تعبیر «فلسفه اسلامی» از چند جهت قابل توضیح است. از طرفی باید بگوئیم که علوم به دو معنای اعم و اخص اسلامی هستند.

علم اسلامی به معنای خاص یعنی علمی که مستقیماً برگرفته از کتاب و سنت هستند و علوم اسلامی به معنای عام یعنی علمی که در تمدن اسلامی رشد و پرورش یافته‌اند (مطهری، مقالات فلسفی، ص ۲۱۴). علوم فقه، حدیث، تفسیر و کلام از مصادیق علوم اسلامی به معنای اخص هستند. به این معنا فلسفه از علوم اسلامی محسوب نمی‌شود، زیرا این دانش از فرهنگی بیگانه وارد تمدن اسلامی شده است. با این حال، به نظر شهید مطهری این نکته به هیچ روی منفی نیست و چه بسا مثبت نیز باشد. اصیل بودن فرهنگ ربطی به بهره نگرستن از فرهنگ‌های دیگر ندارد. تمدن اسلامی مانند سلول زنده‌ای آنچه را که نیاز داشته از دیگر فرهنگ‌ها جذب و هضم کرده است و این به هیچ روی به معنی بی‌اصالتی این تمدن نیست (همو، نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۳۹-۳۷). خلاصه آنکه فلسفه از علوم اسلامی است، اما به معنایی عام.

اما مرحوم مطهری به شکلی دقیق‌تر نیز معانی مختلف علوم اسلامی را بر می‌شمرد:

۱. موضوع و مسائل علم اصول یا فروع اسلام باشد؛ ۲. موضوع و مسائل علم اصول یا فروع اسلام باشد، یا مقدمه آن علوم باشد؛ ۳. علمی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است، یعنی

علمی که تحصیل آنها ولو به نحو واجب کفایی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد: «طلبُ العلم فریضه علی کل مسلم». ۴. علومی که در حوزه‌های فرهنگی اسلامی رشد و نما یافته‌اند (همان، ص ۳۷-۳۵). استاد مطهری معنای سوم را در نظر می‌گیرد و در ادامه آن منطق و فلسفه را نیز در آن جای می‌دهد.

البته، روشن است که معنای سوم اعم از معنای چهارم است. بنابراین، معنای چهارم نیز پذیرفتنی است؛ به همین سبب در فلسفه اسلامی شخصیت‌هایی هستند که یهودی و مسیحی‌اند و حتی فیلسوفانی که (به عقیده بعضی) ملحدند (نصری، ص ۵۷).

نتیجه

استاد مطهری قائل به هویت مستقلی برای فلسفه اسلامی است. این هویت را می‌توان با توجه به آثار ایشان در سه موضوع پرسش‌های، پاسخ‌ها و شرایط محیطی و فرهنگی (زیست-محیط) تبیین نمود. هر کدام از این مولفه‌ها بخش مهمی از استقلال این فلسفه را نشان می‌دهند:

برخی از پرسش‌ها مسائل جدیدی را در فلسفه پیش کشیده و باعث تشکیل مکتب خاصی در هستی‌شناسی شده‌اند و بسیاری از آنها موضوعات فلسفی را از چنان دقتی بهره‌مند ساخته‌اند که دیگر نمی‌توان بین مباحث نتیجه‌شده از آنها و پاسخ‌های مشابهی که در میان غربیان به این پرسش‌ها داده شده، مقایسه کرد؛ از دسته اول وجودشناسی صدرایی را می‌توان مثال زد و از دسته دوم برهان‌های اثبات وجود خدا را؛ مجموعه پرسش‌های جدید به نظر علامه شهید مطهری بالغ بر پانصد مسئله می‌شود که بیش از دو برابر مسائل فلسفه یونانی است. اما پاسخ‌ها که متناسب با سوالات‌اند نیز فرایندی از رشد و بالندگی اندیشه را در میان حکیمان مسلمان نشان می‌دهد؛ این پاسخ‌ها از یک طرف دلیل مسانخت فکری میان حکمای اسلامی را نشان می‌دهد زیرا مورد تأیید یا تکمیل فیلسوفان بعدی قرار گرفته و تکامل یافته است و از طرفی فاصله مباحث فلسفه اسلامی را با فلسفه مشاء یونانی یا فلسفه نوافلاطونی آشکار می‌کند.

اما شرایط محیطی، دین و جغرافیا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر استاد مطهری علم کلام که کاملاً برآمده از اندیشه اسلامی است به عنوان مؤلفه مهمی از این شرایط، افق‌های جدیدی را در برابر فیلسوفان مسلمان گشوده و مسائل جدیدی را طرح کرده و پاسخ‌هایی را دریافت نموده که به هیچ وجه در فلسفه و الهیات مسیحی عنوان نشده است. تأثیرپذیری از قرآن

و حدیث پیامبر (ص) و معصومان (ع) نیز جایگاه مهمی در این موضع دارد. شاید همین شرایط محیطی است که برخی از مورخان غربی را - از روی جهل یا تعصب - بر آن داشت تا از فلسفه اسلامی، با تعبیر فلسفه عربی یاد کنند؛ غافل از آنکه فرهنگ عربی جدای از «اسلامیت» شاخصه مهمی ندارد و اندیشه اسلامی هم بیشتر از آنکه از مردمان عرب‌زبان اصیل نشأت گرفته باشد از مسلمانان غیرعرب، به ویژه ایرانیان، حاصل شده است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت صرفاً اشاره به مفهوم ویژگی‌ها و وجوه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی در آثار شهید مطهری بود. وی، چنانکه گفته شد، به جد به این تمایز قائل است و آن را هم به صورت کمی و هم به صورت کیفی می‌داند؛ آنچه شایسته تحقیقات بعدی است پرداختن به موارد مهم کمی و کیفی است که در آثار وی فراوان ذکر شده است. جمع‌بندی و تحلیل آنها می‌تواند هویت دقیق این فلسفه را در دیدگاه این فیلسوف معاصر نشان دهد.

توضیحات

۱. دکتر رضا داوری اردکانی می‌گوید: «شاید نخستین بار وقتی که من کتاب *فلسفه مدنی فارابی* را نوشتم [...] این پرسش را پیش آوردم که آیا فلسفه اسلامی تعبیر درستی است و می‌توان فارابی و ابن سینا و ... را فیلسوف اسلامی خواند؟» (داوری اردکانی، ص ۳۶).

۲. به نظر می‌رسد شهید مطهری در اینجا به این سخن ابن سینا، در بخش ۴ (وهم و تنبه) از نمط سوم اشاره دارد: «و لعلک تقول: «إنما أثبت ذاتی بوسط من فعلی.»» ابن سینا می‌گوید اگر از «فعل» حرکت را مراد می‌کنی، در فرض مورد بحث اساساً از آن منعزل هستی. و اگر «بحسب الأمر الأعم فعلک أن اثبتّه «فعلاً مطلقاً» فیجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً، لا خصاً هو ذاتک بعینها. و إن أثبتّه «فعلاً لک» فلم تثبت به ذاتک، بل ذاتک جزء من مفهوم «فعلک» من حیث هو فعلک؛ فهو مثبت فی الفهم قبله و لأقلّ من أن یکون معه، لا به. فذاتک مثبتة لا به.» (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۲۳۵) (برتراند راسل نیز، در *تاریخ فلسفه*، به هنگام بحث از کوگیتوی دکارت مطلبی مشابه «أن اثبتّه فعلاً مطلقاً...» می‌گوید).

۳. گفته می‌شود که این اصل را پیش از فیلسوفان مسلمان نیز به کار برده‌اند. حتی گفته‌اند که «سهروردی و به دنبال وی ملاصدرا، اصل قاعده امکان اشرف را به ارسطو و به

کتاب السماء و العالم بازگردانده‌اند» (مدخل «امکان اشرف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۰. نیز در پایگاه اینترنتی مرکز دایرة المعارف: <http://www.cgie.org.ir>) با این حال، به نظر می‌رسد که شهید مطهری به این مطلب نظر دارد اما آن را نمی‌پذیرد. برای مثال، او می‌گوید: «آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقین و مشائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود وحدت و کثرت وجود، مسئله مثل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف و دهها مسائل دیگر از این قبیل، همه مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطو است که تا این زمان ادامه یافته است و یا این مسائل و لاقول بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی‌خبر بوده است؟» (کلیات علوم اسلامی، ص ۱۱۶-۱۱۵) شاید بتوان گفت که از نظر شهید مطهری به صرف اینکه (برای مثال) از سخنان افلاطون به نوعی قاعده اشرف فهمیده شود، کافی نیست تا بگوییم «افلاطون از قاعده اشرف استفاده کرده است» زیرا ممکن است آنها به طور واضح و دقیق این قاعده را در نظر نداشته و آن را آگاهانه به کار نبسته‌اند. بنابراین وقتی او می‌گوید قاعده‌ای یا مفهومی پیش از فیلسوفان مسلمان سابقه نداشته، گاه به این معنا است که پیش از این به طور مستقل و متمایز از آن سخنی نرفته و آگاهانه به کار گرفته نشده است.

۴. البته، گفته می‌شود که مفاد این قاعده را در آثار افلوپین می‌توان دید. (برای مثال نگاه کنید به مدخل «بسیط الحقیقه» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۲). همچنین: یادداشت ۳ ببینید.

۵. البته این بحث به طور مبهم و ضمنی، بی‌آنکه مسئله‌ای مستقل تلقی شود، در آثار فارابی و بوعلی نیز دیده می‌شود اما عنوان «وجود ذهنی» پس از بوعلی پدید آمده است (مطهری، *کلیات علوم اسلامی*، ص ۱۳۹) با این حال، درباره اینکه چه کسی نخستین بار این تعبیر را به کار برده است، از فخر رازی نیز نام برده می‌شود. به هر صورت، خواجه نصیر از نخستین کسانی است که به این مسئله پرداخته است و اگر او اولین فرد نباشد و فخر رازی

بر او مقدم باشد، همچنان به کلیت ادعا (= بعضی مسائل فلسفی، از جمله وجود ذهنی، اولین بار در فلسفه اسلامی پدید آمده‌اند) خدشه‌ای وارد نمی‌شود.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الأشارات و التنبیها*، التحقيق مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابوریان، محمد علی، «چون و چراهای فلسفه اسلامی»، ترجمه محمد حسن معصومی همدانی، *نقد و نظر*، شماره ۴۲-۴۱، ۱۳۸۵.

داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

فاخوری، عادل، *منطق قدیم از دیدگاه منطق جدید*، ترجمه غلامرضا ذکیانی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۷.

فرامرزی قراملکی، احد، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

گوتاس، دیمتری، *تفکر یونانی، فرهنگ عربی، نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم/ هشتم تا دهم)*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.

گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت و قم، طه، ۱۳۸۱.

مدکوری، ابراهیم بومی، *درباره فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.

مرحبا، محمد عبد الرحمن، «ماهیت فلسفه عربی-اسلامی»، ترجمه عبدالله امینی پور، *نقد و نظر*، شماره ۵۲-۵۱، ۱۳۸۷.

مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. «امکان اشرف» (ج ۱۰) و «بسیط الحقیقه» (ج ۱۲) در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، پدیدآورنده (www.cgie.org.ir)

مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی*، چ ۱۱، قم، صدرا، ۱۳۸۷.

- _____، «علل گرایش به مادی‌گری»، مجموعه آثار، ج ۱، چ ۶، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، «کلام»، مجموعه آثار، ج ۳ ف چ ۶، قم، صدرا، ۱۳۷۵.
- _____، «نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام» و «کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، مجموعه آثار، ج ۵، قم، صدرا، ۱۳۷۱.
- _____، عدل الهی، چ ۷، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، «فلسفه اسلامی پیش از ملا صدرا»، مجموعه آثار، ج ۱۳، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، «نظری به نظام اقتصادی اسلام»، مجموعه آثار، ج ۲۰، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، چ ۱۰، قم، صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، «اسلام و نیازهای زمان»، مجموعه آثار، ج ۲۱، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، خدمات متقابل اسلام و ایران، مجموعه آثار، ج ۱۴، چ ۹، قم، صدرا، ۱۳۸۴.
- _____، مقالات فلسفی، چ ۱۱، قم، صدرا، ۱۳۸۷.
- ملکیان، مصطفی، «گفتگو با مصطفی ملکیان»، نقد و نظر، سال سیزدهم، شماره سوم و چهارم (۵۲-۵۱) (ویژه‌نامه فلسفه اسلامی: ایستایی و پویایی)، ۱۳۸۵.
- _____، مشتاقی و مهجوری: گفتگوهای در باب فرهنگ و سیاست، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- نصر، حسین، «سنت عقلانی اسلامی در ایران»، ترجمه سعید دهقانی، چ ۲، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- نصری، عبدالله، حاصل عمر: سیری در اندیشه‌های فلسفی و کلامی استاد مطهری، چ ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نظریه خداشناسی و دین فطری در آراء علامه طباطبایی

محمد غفوری نژاد*

چکیده

علامه طباطبایی به عنوان فیلسوفی مانوس با کتاب و سنت، نظریه خداشناسی و دین فطری را از منابع دینی اقتباس کرده و در راه تبیین عقلانی آن کوشیده است. خداشناسی فطری براساس ادراک احتیاج به موجودی غیر محتاج، شناخت خداوند از طریق نظم جهان، شناخت خداوند از طریق علم حضوری معلول به علت و خداشناسی از طریق علم به ثبات واقعیت تقریرهایی است که علامه در مواضع مختلف از خداشناسی فطری ارائه کرده است. وی همچنین انسان را فطرتاً خداگرا می‌داند و این گرایش فطری را بر اساس محبوبیت فطری پروردگار، گرایش فطری به تأمین‌کننده سعادت، امید فطری به خداوند در شادانید و ... تبیین می‌کند. علامه دین اسلام را فطری معرفی می‌کند. وی در تفسیر این انگاره، گاه تلاش می‌کند تا اصول اعتقادی اسلام را از طریق تمسک به مقتضیات فطرت اثبات نماید و گاه در صدد برمی‌آید با تبیین‌های ویژه خود، مجموعه معارف اسلام (شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام) را متناسب با ساختمان وجودی انسان معرفی کند.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، فطرت، خداشناسی فطری، دین فطری، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری.

ghafoori_n@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۱۲

طرح مسئله

علامه سید محمد حسین طباطبایی اگر مؤثرترین عالم شیعی معاصر نباشد، بدون شک یکی از تاثیرگذارترین هاست. علامه فیلسوفی است که با آیات و روایات نیز مأنوس است. این نکته باعث شده است که وی از طریق آموزه‌های کتاب و سنت به نظریه فطرت دست یابد و با ذهن فلسفی خود آن را به لحاظ عقلانی تثوریزه نماید.

اهمیت علامه در سیر تطورات نظریه فطرت، تنها معلول آرایه که در این حوزه ارائه کرده است، نیست؛ بلکه وی از آن حیث که برجسته‌ترین استاد شهید مطهری در حوزه فلسفه و تفسیر است و بر اندیشه‌های او - به عنوان اندیشمندی مؤثر و نوآور در مبحث فطرت - به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تأثیر گذار بوده است، در نوآوری‌های او سهمیم است (تفصیل نوآوری‌های شهید مطهری در زمینه فطرت از همین قلم را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، فصل دهم؛ اجمال این نوآوری‌ها و جایگاه او در سیر تطورات نظریه فطرت را آینه معرفت، ص ۱۳۴-۱۰۵ بنگرید).

علامه بحث مستقل و مستوفایی راجع به فطرت به سان آنچه در شاه‌آبادی (گزارش تفصیلی و تحلیلی آراء او در بحث فطرت را بنگرید به: همان، فصل هفتم؛ همو، *نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی*) و استاد مطهری مشاهده می‌شود، ندارد؛ اما در مواضع متعدد و به مناسبت‌های گوناگون، به فطرت انسانی استشهاد می‌کند. به طور کلی، کارکردهای معرفتی نظریه فطرت در آثار علامه طباطبایی به نحو چشمگیری نسبت به گذشتگان توسعه یافته است (بنگرید به: همو، *نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی*). بسط این کارکردها در سه حوزه کلام اسلامی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی برجسته‌تر است. نگارنده در مجال دیگری به مطالعه آن دسته از آراء معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی علامه که بر نظریه فطرت مبتنی است، پرداخته و درصدد نشر آن است. در این مقام ————— بروری تحلیلی ————— بر آن دسته از اندیشه‌های کلامی علامه، که در آن از نظریه فطرت بهره جسته است، خواهیم داشت.

آیا اساساً علامه طباطبایی انگاره خداشناسی فطری را می‌پذیرد؟ آیا اساساً خداشناسی فطری، در منظومه فکری علامه، چیزی غیر از شناخت خداوند از طریق عقل و در عرض آن است؟ یا آنکه آن را به خداشناسی عقلانی ارجاع می‌کند؟ رابطه این انگاره با نظریه ادراکات فطری

علامه چیست؟ دیدگاه علامه در باب خداگرایی فطری چیست؟ آیا تبیین علامه از خداشناسی فطری از طریق ارجاع آن به خداگرایی فطری است، یا او به هر دو دیدگاه در عرض هم قائل است؟ نظر علامه در مورد فطری بودن دین اسلام چیست و چه تفسیرهایی از آن ارائه کرده است؟ آیا علامه مجموعه معارف دین (شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام) را مقتضای فطرت می‌داند یا صرفاً به فطری بودن بخشی از آن معتقد است؟ در هر صورت، چه تقریرهایی از رابطه میان فطرت آدمی و معارف دین ارائه کرده است؟

در این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش‌ها هستیم و کوشیده‌ایم با استقصای آراء علامه در آثار پرشمارش، به تحلیل اندیشه‌های وی پردازیم. پیش از ورود به بحث لازم است دیدگاه علامه را در مورد مفهوم فطرت و چیستی حقیقت آن اجمالاً مرور کنیم.

مفهوم شناسی

علامه در موضعی از *المیزان* در مقام تحلیل مفهومی ماده «فطر» کلامی را از راغب نقل می‌کند و در رد آن می‌گوید: «ظاهر آن است که «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است». راغب گفته است: فطر الله الخلق به معنای آن است که خداوند خلق را به گونه ای آفریده که فعلی از افعال از آن می‌تراود؛ بنابراین فقره «فطرة الله التي فطر الناس عليها» اشاره به همان معرفت فطری نسبت به خداوند است که حضرتش به صورت ارتکازی در انسان نهاده است (راغب، ص ۶۴۰).

اما علامه معتقد است «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است و خصوصیتی که از آیه «فطرة الله الذي فطر الناس عليها» فهمیده می‌شود، ناشی از هیئت و صیغه واژه «فطرت» است نه ماده آن؛ چرا که فطرت به لحاظ صرفی مصدر نوع است.

مراد علامه آن است که ویژگی ای که راغب از آن به «تراوش فعلی از هیئت خاص انسان» یاد کرد، مدلول ماده «فطر» نیست؛ بلکه از صیغه و هیئت واژه «فطرت» که مصدر نوع است، استفاده می‌شود.

علامه سپس به فرق میان «فطر» و «خلق» اشاره می‌کند و می‌گوید: «خلق» عبارت است از ایجاد صورت از ماده از طریق جمع کردن اجزا؛ ولی «فطر» ایجاد از عدم محض است که در

اصطلاح فلسفی ابداع خوانده می‌شود. پس اینکه برخی فطرت را به خلقت تفسیر کرده‌اند، صحیح نیست (طباطبایی، المیزان، ص ۲۹۹-۲۹۸ و ۱۷۸ و ۱۶ و ۱۰).
علامه در موضعی فطرت در اصطلاح قرآن را به «انسان طبیعی» معنی می‌کند و به بیان مراد خود از مفهوم انسان طبیعی و تفاوت آن با انسان وحشی می‌پردازد (همو، پرسش و پاسخ، ص ۸).

خدا و فطرت

۱. تاریخ، گواه خداشناسی فطری بشر

علامه تأمل در اینکه اعتقاد به خدا همواره در میان بشر بوده را اماره‌ای بر خداشناسی فطری انسان قلمداد کرده است. وی می‌گوید: حتی در باستانی‌ترین آثار که از بشر نخستین کشف شده است، نشانه‌هایی از وجود دین و خداشناسی یافت می‌شود (همو، تعالیم/اسلام، ص ۶۶).

۲. فطری بودن بحث از خدا

علامه در مقام پاسخ به پرسشی دیگر در باب توانایی قوای ادراکی انسان در جستجو از مبدأ آفرینش، به فطری بودن این بحث تمسک می‌کند. پرسش این است که آیا اساساً بحث در باب خداوند صحیح و رواست؟ بدین معنی که آیا دستگاه ادراکی انسان یارای درک این معانی و مفاهیم را دارد؟ طبق تفسیر استاد مطهری، علامه در اینجا ناظر به آراء فیلسوفان تجربه‌گراست که ماورای منطقه محسوسات را از دسترس قوای ادراکی انسان خارج می‌دانند (مطهری، ص ۹۰۹).

پاسخ این پرسش از دیدگاه علامه آن است که جستجو از علت فاعلی جهان، امری غریزی و فطری و ناشی از ساختمان وجودی انسان است و «غریزه ای فطری که او را ساختمان واقعی موجودی به وجود آورده هیچ گاه بیرون از گردشگاه واقعی خود پای ننهاد، کار نمی‌کند» (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم به نقل از مطهری، ص ۹۰۹).

نقد و بررسی

علامه در این موضع تلاش می‌کند معرفت‌شناختی را با تمسک به مقتضیات فطرت پاسخ گوید؛ مسئله‌ای که قبلاً ذهن فیلسوفانی چون کانت را نیز به خود مشغول کرده بود: آیا اصولاً غور در متافیزیک و شناخت آن برای قوه فاهمه انسان رواست؟

پاسخ علامه مثبت است، چون فطرت و طبیعت انسان به این مسئله گرایش دارد، پس قوه ادراکی انسان صلاحیت ورود به این حوزه را دارد.

پرسشی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌کند این است که چه رابطه منطقی میان گرایش طبیعی و فطری ذهن به یک مقوله و روا بودن پژوهش و جستجو در آن وجود دارد؟ آیا استدلالی فلسفی وجود دارد که چنین رابطه‌ای را اثبات کند؟

گویا تنها مستند عقلانی برای وجود این رابطه، قاعده‌ای است که در قالب‌های متفاوتی همچون «لا باطل فی الطبیعه» یا «لا معطل فی الطبیعه» در متون فلسفی کلاسیک اسلامی وارد شده است (بنگرید به: ابن‌سینا، ص ۵۱۰؛ رازی، ص ۹۸؛ ملاصدرای، *الاسفار الاربعة*، ص ۲۰۱، ۵). بدیهی است اثبات قاعده مزبور، تنها از طریق تمسک به حکمت خداوند میسر است. می‌توان گفت از آنجا که خداوند حکیم است، قوه فاهمه انسان را به گونه‌ای نمی‌آفریند که به یک حوزه نظری متمایل شود، بدون اینکه امکان و توانایی لازم برای ورود به آن حوزه را داشته باشد.

اما باید توجه داشت که حکمت خداوند، خود، ادعایی متافیزیکی است. طبعاً برای اثبات روایی بحث از متافیزیک، نمی‌توان به یک انگاره متافیزیکی استناد جست. حاصل آنکه سخن علامه در این موضع بیشتر جنبه اقناعی و خطابی دارد تا برهانی و استدلالی.

۳. خداشناسی فطری

پیش از بیان آراء علامه طباطبایی در باب خداشناسی فطری ایراد مقدمه‌ای کوتاه در این باب ضروری می‌نماید.

علامه طباطبایی در پاسخ به پرسش‌ها یکی از شاگردان خود در مورد ادراکات فطری به‌طور عام و خداشناسی فطری به‌طور خاص، مطالبی مختصر و در عین حال روشن و گویا آورده است که در روشن شدن ابعاد نظریه فطرت در حوزه ادراکات از دیدگاه وی نقشی اساسی دارد.

علامه در پاسخ مذکور سه معنای اصطلاحی برای واژه «معلومات فطری» را استقصاء کرده است که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش انسان به همراه وی پیدا شود؛ ۲. قسم دوم از اقسام شش گانه بدیهیات که در منطق از آن سخن گفته می‌شود و «قضایا قیاساتها معهها» نیز خواننده می‌شود؛ ۳. معلوماتی که آفرینش ویژه انسان او را بدان هدایت می‌کند.

علامه برای قسم سوم دو مثال ذکر می‌کند: الف. انسان با کمترین توجهی به این نکته پی می‌برد که او و دیگر اجزای جهان، از هر جهت نیازمند مقامی خارج از ذات خود هستند که از هر جهت بی‌نیاز است و آن خداست؛ ب. انسان و دیگر اجزای جهان تحت یک نظام کلی و منظم با قوانینی کلی اداره می‌شود. پس آفرینش آنها اتفاقی نبوده و ناگزیر آفریدگاری هست. علامه فطری خواندن چنین معلوماتی را به متون دینی نسبت می‌دهد.

وی در ادامه تأکید می‌کند که انسان هیچ‌گونه معلوم فطری به معنای نخست ندارد و از حکما و فلاسفه نیز کسی چنین ادعایی نکرده است و فطری بودن شناخت خدا تنها در قالب معنای سوم می‌گنجد «و لا غیر»^۱ (پشیری، ص ۲۱۶).

از این سخنان علامه چنین استفاده می‌شود که وی هرگونه شناخت پیشین انسان نسبت به خداوند را منکر است و اگر در جایی سخن از خداشناسی فطری به میان می‌آورد، آن را به استدلال‌های ساده عقلانی ارجاع می‌کند. فطری خواندن چنین شناختی از آن روست که استدلال‌ات مزبور مقتضای ساختمان ویژه انسان یا همان فطرت اوست. این نشان می‌دهد که علامه فطرت را از نظر مفهومی اعم از عقل قلمداد می‌کند نه مباین و هم‌عرض با آن. بر این ادعا شواهد فراوانی در سخنان وی یافته‌ایم که در خلال مباحث مورد اشاره قرار خواهد گرفت. استقصاء مواردی از سخنان علامه که در آن به نوعی از خداشناسی فطری سخن به میان آمده است، این ادعا را ثابت می‌کند که تقریباً در تمام این مواضع، حاصل کلام او نوعی استدلال بسیط عقلانی بر اثبات وجود خداست. مطالعه تحلیلی این موارد ادعای فوق را به صورت مستند اثبات می‌کند.

الف. خداشناسی فطری براساس ادراک احتیاج

علامه خداشناسی را از طریق احساس احتیاج به مبدأ، به معنایی که گذشت، فطری قلمداد می‌کند. وی در موضعی می‌نگارد که فطرت سلیم، فقر و نیاز خویش به امری خارج از خود را

احساس می‌کند؛ چنانکه نیازمندی ماسوای خود به امری که منتهای سلسله نیازهاست را مشاهده می‌نماید؛ پس به هستی موجودی پنهان از حس که مبدأ و منتهای همه موجودات است ایمان و اذعان دارد و می‌داند که مبدأ مذکور همان‌طور که نسبت به کوچک‌ترین نیازهای خلقت خویش اهمالی روا نداشته، هدایت مردم به اعمال و اخلاق مَهْلِکَه و مُنْجِیَه را نیز رها نکرده است و این همان ایمان به توحید و نبوت و معاد است که اصول دین را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، *المیزان*، ص ۴۵-۴۴).

بدین سان علامه نه تنها خداشناسی را از این طریق، فطری معرفی می‌کند؛ بلکه نبوت و معاد را نیز اموری ریشه دار در فطرت و خلقت انسان قلمداد می‌نماید. هرچند علامه در اینجا سخن از فطرت و اقتضائات آن به میان می‌آورد، ولی محتوای سخن او همان نیاز وجودی ممکنات به واجب است که از مدرکات عقل است.

ب. خداشناسی فطری از طریق نظم جهان

چنانکه اشاره کردیم علامه پی بردن به مبدأ جهان از طریق مشاهده نظام حاکم بر آن را ناشی از ساختمان ویژه انسان معرفی کرده و بدین معنی آن را فطری می‌داند (یثربی، ص ۲۱۶).

ج. شهود مطلق در ضمن شهود متعی

علامه در موضعی پس از بیان علم حضوری حضرت حق به ماسوی در مرتبه ذات مقدس (علم قبل الایجاد) و در مرتبه ذات اشیا (علم بعد الایجاد)، ذات خداوند را برای همه اشیا، معلوم به علم حضوری می‌داند. پرواضح است که این علم حضوری به اندازه ظرفیت وجودی هر شیء است و به معنای اکتناه ذات باری نیست.

توضیح آنکه: علامه علم بعد الایجاد خداوند به ماسوی را از طریق اطلاق ذاتی خداوند و احاطه و استیلاء او بر موجودات امکانی تبیین می‌کند. با توجه به این اطلاق و احاطه، هر چیزی در نزد حضرت حق حاضر و معلوم به علم حضوری است. حال علامه می‌گوید: همان‌طور که حضرت حق، بالذات عالم به هر شیئی است و به خاطر حضور ماسوی در محضرش، بدون هیچ حجاب و ساتری آنها را مشاهده می‌نماید، به واسطه همین احاطه و حضوری که نسبت به هر

موجودی دارد، برای موجودات، بالذات معلوم می‌باشد. بنابراین علم موجودات به حضرت حق نیز حضوری و بدون واسطه مفاهیم و صورت های ذهنی است.

علامه نکته‌ای دقیق را متذکر می‌شود و آن اینکه علم حضوری (حضورشیء لشیء) متوقف بر استقلال وجودی شیء دوم (عالیم) است. یعنی عالم باید وجود مستقلی داشته باشد تا معلوم برای او حاضر شود. حال آنکه موجودات امکانی به خاطر ربط وجودی به حضرت حق، مستقل نبوده و استقلالشان به حضرت حق است. «بنابراین حضور حق سبحانه برای انیت آنها با خود حق تمام می‌شود؛ چنانکه حضور غیر حق (سایر اشیا معلومه) نیز برای آنها با وجود حق سبحانه تمام می‌شود». معنای این سخن علامه آن است که علم اشیا به هر چیزی - خداوند و غیر او - با حضرت حق حاصل می‌گردد و اوست که ملاک حضور هر چیزی برای شیء دیگر است. علامه از این سخن خود نتیجه می‌گیرد که تنها چیزی که حقیقتاً بدون واسطه و بذاته برای هر چیزی شناخته می‌شود حضرت حق است و سایر اشیا بواسطه او شناخته می‌شوند (طباطبایی، شیعه، ص ۱۵۶-۱۵۵).

علامه در دیگر آثار فلسفی خود در بحث اقسام علم حضوری، قول مشائین مبنی بر انحصار علم حضوری در علم شیء به خودش را نپذیرفته و به تبع اشراقیان، آن را شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می‌داند (همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۶۰؛ نیز بنگرید به: *بدایة الحکمة*، ص ۱۶۶). علامه در موضعی این قسم از شناخت خداوند را فطری خوانده است (همو، *الرسائل التوحیدیه*، ص ۲۱).

وی در موضعی حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را براساس عین الربط بودن نفس نسبت به ذات حق تفسیر می‌نماید. براساس این تفسیر، شهود نفس که معلول حق است و در مقابل او هیچ گونه استقلالی ندارد، بدون مشاهده حضرت حق محقق نمی‌گردد (همو، *اسلام و انسان معاصر*، ص ۷۴).

این معنی از خداشناسی فطری میراثی صدرایی است که صدرا در *اسفار* آن را پرداخته است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ص ۱۳۵-۱۳۳؛ گزارش تفصیلی و تحلیلی نظریه صدرا از همین قلم را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، ص ۲۰۴-۲۰۰).

گویا تنها تبیین از خداشناسی فطری در کلام علامه، که قابل ارجاع به استدلال‌های نظری و عقلانی نیست، همین تبیین است. حاصل این بیان نیز نوعی شناخت ناآگاهانه از خداوند است که بر اساس تحلیلی خاص از رابطه خداوند با عالم استوار گردیده است و از ابتکارات ملاصدراست.

د. شناخت فطری خدا از طریق علم به ثبات واقعیت

علامه در موضعی استدلالی بر وجود خدا ترتیب می‌دهد و می‌گوید که این طریق را هر انسانی با نهاد و فطرت خود می‌تواند پیماید (طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۶۹).

این استدلال به اختصار چنین است: هر انسانی واقعیت داشتن خود و جهان پیرامون خود را می‌یابد (برخلاف سوفسطائیان و شکاکان که در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند) و می‌فهمد که واقعیت، همواره ثابت و پایدار است. از طرفی پدیده‌های واقعیت دار جهان، پس از چندی واقعیت خود را از دست می‌دهند و نابود می‌شوند. از اینجا معلوم می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت (که بطلان ناپذیر است) نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه دارند و بواسطه آن دارای هستی می‌گردند (همان، ص ۶۸).

علامه در این استدلال، واقعیت داشتن خود و جهان پیرامون و نیز ثبات آن را از احکام فطرت تلقی کرده است. در اینجا نیز مراد او از «نهاد و فطرت انسان» همان عقل فطری انسان است. این استدلال علامه می‌تواند تقریری جدید از برهان وجوب و امکان تلقی گردد.

ه. خداشناسی فطری بر اساس اصل علیت

بشر کل عالم را به عنوان یک واحد مشاهده می‌کند و به دنبال آن است که بفهمد «آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟» آیا کل عالم نیز همچون اجزای آن، معلول علتی هست یا نه؟ (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۰۶-۹۰۴؛ نیز بنگرید به: تعالیم اسلام، ۶۳ و ۶۷؛ بررسی‌های اسلامی، ص ۱ و ۱۰۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، علامه در اینجا نیز درک اصل علیت و معلولیت را به «غریزه فطری» نسبت می‌دهد و خداشناسی از طریق این اصل را نوعی خداشناسی فطری قلمداد می‌کند.

۴. خداگرایی فطری

از شناخت فطری خداوند که بگذریم، مسئله گرایش فطری به مبدأ متعالی بخشی از تراش فکری اسلامی را به خود اختصاص داده است. اینک گزارشی تحلیلی از آراء علامه طباطبایی در این باب ارائه می شود.

الف. گرایش فطری به ماوراء الطبیعه

علامه در مقام نقد دیدگاهی مادی گرایانه که معتقد است: «زندگی انسان و کاوش های علمی او بدون فرضیه وجود خدا نیز می گذرد»، به این نکته اشاره می کند که کمالات وجودی انسان و هر پدیده دیگری، اموری است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی آن توافق داشته باشد. با این حساب اگر انسان تنها دارای غرایز فطری مادی همچون خوردن و ارتباط جنسی بود، کمال او در برآوردن حداکثری این غرایز بود:

ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است، زیاده روی و طغیان (تنها) یک غریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می کند؛ ماده تا حدی و ماوراء ماده تا حدی (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۲۶-۹۲۵).

علامه در اینجا از گرایش هایی فطری به ماوراء ماده در انسان سخن می گوید. گرایش هایی که علامه در اینجا به آن اشاره می کند چیزی غیر از فطرت حقیقت جویی است که انسان در اثر آن، به انگیزه کشف مبدأ عالم و ارضای این حس کنجکاوی درونی، در صدد مباحث الهیاتی برمی آید. در اینجا سخن از رازها و نیازهای وجودی انسان است.

ب. حب فطری پروردگار

علامه در تفسیر آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره انعام که داستان محاجه حضرت ابراهیم (ع) با مشرکین و نفی ربوبیت زهره، ماه و خورشید را از زبان او حکایت می کند، سخنان ابراهیم (ع) را صادر شده از ذهن سلیم و فطرت پاک او می داند.

علامه به این سخن ابراهیم (ع) که فرموده: «غروب کنندگان را دوست ندارم»^۲ می پردازد و در تحلیل استدلال ابراهیم (ع) بر نفی ربوبیت ستاره، ماه و خورشید دو احتمال را مطرح می کند.

بر اساس احتمال نخست مراد ابراهیم از این سخن این است که غروب نمودن باعث قطع رابطه اجرام آسمانی از موجودات عالم می‌گردد، لذا تدبیر آنها از سوی اجرام مزبور ممکن نیست (همو، *المیزان*، ص ۷ و ۱۷۷). علامه کلام ابراهیم (ع) را بنابراین احتمال، برهانی می‌شمارد (همان، ص ۱۸۵).

طبق این احتمال، صورت منطقی استدلال ابراهیم چنین خواهد بود: هر چیزی که رب باشد، دائماً رابطه مستقیمی با مربوب خود دارد؛ ولی اجرام آسمانی رابطه دائمی با مربوب‌ها ندارند، پس رب نیستند. این استدلال، قیاس استثنایی متصل است که در آن از نفی تالی، نفی مقدم استنتاج شده است. این استدلال در قالب شکل دوم اقترانی نیز قابل صورتبندی است: هر ربی رابطه دائمی با مربوب‌ها دارد، هیچ جرم آسمانی رابطه دائمی با مربوب‌ها ندارد، پس هیچ ربی جرم آسمانی نیست. عکس مستوی این قضیه این است که هیچ جرم آسمانی رب نیست.

احتمال دوم آن است که ابراهیم (ع) در صدد بیان این مطلب است که ربوبیت و مربوبیت به رابطه ای حقیقی میان رب و مربوب باز می‌گردد؛ رابطه‌ای که باعث می‌شود مربوب به رب خود عشق بورزد، چرا که مربوب به صورت تکوینی مجذوب رب خود و تابع آن است. از سوی دیگر عشق ورزیدن به چیزی که جمال و زیبایی او دائمی نیست معنی ندارد. چون محبت و عشق ناشی از جمال محبوب و معشوق است. علامه می‌گوید: اینکه انسان‌ها به جمال‌های موقتی دنیا عشق می‌ورزند به خاطر استغراق در آنها و غفلت از فناپذیری و زوال آنهاست. در هر روی رب باید وجودی ثابت و نامتغیر داشته باشد. علامه این استدلال را نیز برهانی می‌داند نه خطابی و شعری. وی احتمال دوم را مطابق با ظاهر آیه و سیاق احتجاج ابراهیم (ع) می‌شمارد (همان، ص ۱۷۸-۱۷۷ و ۱۸۴).

صورت منطقی برهان مزبور چنین است: اجرام آسمانی محبوب من نیستند (چون دچار افول می‌شوند). هر چیزی که رب من باشد محبوب من است. پس اجرام آسمانی رب من نیستند. استدلال فوق قیاس اقترانی شکل دوم است.

علامه در ادامه سخنش محبت انسان به چیز یا کسی که او را به سعادت می‌رساند و نیازهایش را تأمین می‌نماید را فطری قلمداد می‌کند و این محبت را غیرقابل تردید می‌داند. چنانکه عدم تعلق خاطر نفس به امور زوال پذیر را فطری می‌شمارد.

درباره گرایش فطری انسان به شخص یا چیزی که سعادت او را تأمین می‌کند، در ادامه سخن خواهیم گفت.

ج. گرایش فطری به تأمین کننده سعادت

علامه در موضعی فطری بودن گرایش به خدا را از طریق سعادت خواهی بشر تفسیر می‌کند. وی می‌گوید که انسان در مسیر زندگی، پیوسته برای تأمین سعادت خود تلاش می‌کند^۳ و برای رفع نیازمندی‌هایش، به اسبابی متوسل می‌شود که اهداف وی را تأمین می‌نماید. بدون تردید انسان همیشه سببی را می‌خواهد که همواره مؤثر باشد و هیچ‌گاه مغلوب نشود؛ حال آنکه در جهان طبیعت، سببی که تأثیرش دائمی بوده و هیچ‌گاه مغلوب و مقهور نشود، وجود ندارد (همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۲۳۴).

د. سر بیان اصل فطری خضوع در برابر قوی در عالم وجود

علامه در موضعی در مقام کشف ریشه‌های پدیده بت‌پرستی می‌گوید: آنگاه که انسان به این نتیجه رسید که عالم خالقی دارد که با علم و قدرتش آن را آفریده است، چاره‌ای جز خضوع عبادی در پیشگاه او ندارد؛ چرا که خضوع ضعیف در برابر قوی و اطاعت پذیری عاجز نسبت به قادر و تسلیم شدن حقیر در مقابل عظیم، یک قانون کلی عالم تکوین است که در جمیع اجزای وجود جاری بوده و تأثیر اسباب در مسببات، و تأثر مسببات از اسباب، بواسطه آن محقق می‌شود. عمل بدنی که گویای این احساس نفسانی است عبادت نامیده می‌شود. انسان را نمی‌توان از این خضوع بازداشت؛ چرا که به حکمی فطری مستند است و انسان قدرت جدا شدن از آن را ندارد؛ مگر آنکه برای او روشن شود که آنچه وی آن را قوی می‌پنداشت و خود را در برابر او ضعیف می‌شمرد، چنانکه وی می‌پنداشته نبوده است (همو، المیزان، ص ۱۰ و ۲۷۵-۲۷۴).

ه. امید فطری به خداوند در شدايد

علامه در تفسیر آیات ۵۳ و ۵۴ سوره نحل^۴ استغاثه به خداوند و تضرع در پیشگاه او در هنگام وقوع مصائب و شدايد و انقطاع امید از اسباب ظاهری را امری ضروری و بدیهی می‌انگارد و ادعا می‌کند که احدی را یارای تردید در آن نیست؛ چرا که اگر انسان در چنین شرایطی به

وجدان خود رجوع کند خود را همچنان امیدوار می‌یابد؛ اگرچه که پیرو هیچ دین و آیینی نباشد و به خداوند ایمان نداشته باشد. علامه سپس با تمسک به اینکه امیدواری انسان اقتضا می‌کند که متعلق برای آن در خارج وجود داشته باشد (لا رجاء الا و هناك مرجو منه)، تعلق امید انسان به رهایی از شرایط مزبور را دلیلی بر ایمان او به یک قدرت مافوق طبیعی قلمداد می‌کند که حوادث بزرگ، او را عاجز نساخته و انسان از او منقطع نمی‌شود؛ نیرویی که هیچ گاه دچار زوال، فنا، سهو و نسیان نمی‌گردد.

علامه می‌گوید:

این چیزی است که انسان در خود می‌یابد و فطرتش بدان حکم می‌کند؛ هرچند که اشتغال به اسباب ظاهری او را از آن غافل کرده و بهره‌های دنیوی و زخارف مادی او را مجذوب بخود کرده باشد (همو، *المیزان*، ص ۱۲ و ۲۷۲).

از مطالعه کلام علامه چنین برمی‌آید که گرایش انسان به خداوند را می‌توان پایه‌ای برای استدلال بر وجود او تلقی کرد.

تمسک به عشق و امید فطری انسان‌ها به خداوند و اینکه این عشق و امید فطری، به مقتضای قاعده تکافؤ متضایفین وجود خداوند را نتیجه می‌دهد، قبل از علامه طباطبایی در سخنان حکیم شاه‌آبادی سابقه دارد و ظاهراً از ابتکارات اوست (تفصیل آراء شاه‌آبادی در اثبات مبدأ از همین قلم را ببینید در: *غفوری‌نژاد*، *نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی*). این استدلال در سخنان امام خمینی نیز انعکاس نسبتاً گسترده‌ای دارد (آراء وی در این باب را بنگرید به: همو، *جایگاه فطرت در آراء امام خمینی*، ص ۹۷-۹۲).

فطری بودن دین

انگاره فطری بودن دین اسلام از حیث تاریخی به صدر اسلام برمی‌گردد و در برخی برداشت‌ها از آیه فطرت و همچنین روایات پیامبر (ص) و دیگر معصومان (ع) ریشه دارد. از صدر اسلام تاکنون تفاسیر مختلفی از این انگاره ارائه گردیده است (تطورات تاریخی این تفاسیر را بنگرید به: *غفوری‌نژاد*، *نظریه خداشناسی و دین فطری*، رهیافت تاریخی).

آراء علامه در این باره در دو محور قابل ارائه است: معنای فطری بودن مجموعه معارف دین (اعتقادات، اخلاقیات و احکام) و تفاسیری که علامه از فطری بودن اصول اساسی اعتقادی دین (توحید، نبوت، معاد،...) ارائه کرده است. در این میان، بحث از خداشناسی فطری را به دلیل اهمیت و انعکاس گسترده آن در آثار علامه، به صورت مستقل و مستوفی مطرح کردیم که از نظر تان گذشت.

۱. فطری بودن مجموعه معارف دین

الف. فطری بودن دین: ابتناء آن بر فطرت

علامه تحلیلی ویژه از انگاره فطری بودن دین دارد. وی در ذیل آیه فطرت^۱ به طور مفصل و در چند فصل به تشریح نظر خود در این باب پرداخته است که به طور خلاصه گزارش می شود:

۱. اگر انواع موجوداتی که تکون و تکامل تدریجی دارند- اعم از حیوان، نبات و جماد- را بنگریم می بینیم که هر یک، مسیر تکوینی معینی را می پیماید. مراحل این سیر ترتیب خاصی دارد؛ یعنی بعضی قبل از بعضی دیگر و بعضی بعد از بعضی دیگر قرار دارد.

نکته دیگر آنکه هر نوعی به آنچه که وسیله حرکت او و رسیدن به غایت نهایی اش می باشد، مجهز است و این ملزومات در نهادش قرار داده شده است. این سوگیری تکوینی چون مستند به خداوند است، هدایت عام الهی نامیده می شود.

۲. نوع انسان از شمول هدایت عام الهی مستثنی نیست. فرق انسان با دیگر انواع مادی در طی این مسیر تکوینی آن است که نیازهای تکوینی و نواقص وجودش بسیار بیشتر از آنهاست و به همین جهت به تنهایی قادر به رفع آنها نمی باشد؛ بلکه برای رفع آن نیازمند تشکیل اجتماعات خانوادگی و مدنی و تقسیم کار است که آن هم بدون یک سلسله اصول علمی و قوانین اجتماعی که مورد احترام همگان باشد، امکان پذیر نیست. مراد از اصول علمی پیش گفته شناخت حقیقت عالم وجود و آغاز و انجام انسان است. وجه نیاز جامعه به این اصول آن است که نوع قوانین و سنن اجتماعی هر جامعه تابعی از جهان بینی آن جامعه است. بنابراین باید جهان بینی وجود داشته باشد تا قوانین اجتماعی براساس آن شکل گیرد.

۳. از آنچه گذشت روشن شد که انسان تنها از طریق تشکیل جامعه ای صالح که قوانین مناسب بر آن حاکم باشد و رسیدن او به سعادت را تضمین نماید به کمال و سعادت که غایت وجودی اوست، می‌رسد. سعادت انسان امر یا اموری کمالی و تکوینی است که انسان ناقص - که او نیز موجودی تکوینی است - به آن می‌رسد. در این میان قانون - که همان قضایای علمی و اعتباری است - به منزله واسطه و پلی است که میان این دو مرحله قرار دارد و تابع مصالح (یا همان کمالات انسانی) که اموری حقیقی هستند، می‌باشد. پس روشن شد که این نیازهای حقیقی انسان است که وضع قضایای عملی و اعتبار کردن قوانین را ایجاب می‌کند. چنانکه گذشت آفرینش، هر نوعی را به نیروها و ادواتی که نیازهای حقیقی اش را برآورد و او را به کمال حقیقی اش نزدیک سازد، مجهز کرده است. از این قانون کلی نتیجه می‌گیریم که تجهیزات تکوینی که انسان بدان مجهز شده است قضایای عملی و قوانین پیش گفته را اقتضا می‌کند؛ همان قوانینی که انسان را به کمال مطلوبش می‌رساند.

از آنچه گذشت روشن شد که دین - یعنی همان اصول و قوانین عملی که با به کارگیری آن سعادت حقیقی انسان تضمین می‌گردد - باید از اقتضاعات آفرینش انسان گرفته شود و تشریح بر فطرت و تکوین منطبق باشد و مراد از فطری بودن دین همین است. (طباطبایی، المیزان، ص ۱۶ و ۱۹۳-۱۸۹).

حاصل سخن علامه

علامه در این بحث مفصل بر دو نکته تأکید می‌کند: نخست آنکه دستورات دین همگی در پی پاسخ به یکی از نیازهای واقعی و حقیقی انسان است و دین بدین معنی مقتضای فطرت است. دوم آنکه به اقتضای قانون هدایت عامه الهی، نظام آفرینش، قوانینی که انسان با رعایت آن به سعادت حقیقی می‌رسد را در نهاد او به ودیعت گذارده است. از همین جهت است که دستورات دینی با آنچه نهاد بی‌آلایش انسان درک می‌کند توافق کامل دارد. علامه در موضعی بدین معنی تصریح می‌کند (بنگرید به: همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۱۲۹ و ۱۴۰). علامه در موضع اخیر آیه فطرت را دلیل بر امضا و اعتبار بخشیدن کلیه ادراکات فطری و قضاوت های نهاد بی‌آلایش انسان از سوی خداوند قلمداد می‌کند و لزوم زمامدار و سرپرست

در جامعه را از مصادیق همین احکام فطری می‌شمارد (همین تحلیل از فطری بودن دین را نیز بنگرید به: همو، بررسی‌های اسلامی، ص ۱ و ۶۲-۵۹؛ المیزان، ص ۱۰ و ۸۵).

ب. فطرت؛ مبنایی برای وضع قانون

علامه خاطر نشان می‌کند که پژوهشگران علوم اجتماعی و دیگر دانش‌های مرتبط نباید در این حقیقت تردید کنند که وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری ناشی از آن، در نهایت باید به طبیعت منتهی شود. چرا که این ویژگی ساختمان طبیعی انسان است که او را به این زندگی اجتماعی هدایت کرده است؛ زندگی اجتماعی ای که چه بسا هیچ‌گاه از زندگی نوع بشر جدا نبوده است. هر چند ممکن است اجتماعی که ناشی از اقتضائات طبیعی انسان است دچار عوارضی شود که آن را از مجرای صحیح خود خارج نموده و به ورطه فساد بیاندازد. به هر روی، اصل تشکیل جامعه - صالح باشد یا فاسد - و تمام شئون و جوانب آن در نهایت به طبیعت برمی‌گردد. علامه این مطلب را حقیقتی معرفی می‌کند که پژوهشگران این عرصه‌ها به تصریح یا تلویح بدان اشاره کرده‌اند و قبل از آنان خداوند در آیات «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه / ۵۰) و «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی» (اعلی / ۳) و... به زیباترین بیان ارائه کرده است (همو، المیزان، ص ۲ و ۲۷۴-۲۷۳).

علامه در اینجا نه تنها ضرورت ابتناء دین بر فطرت و خلقت ویژه انسان را تبیین می‌نماید؛ بلکه می‌خواهد این حکم را به جمیع قوانین و دستوراتی که افراد بشر برای اداره جامعه خود وضع می‌کنند، تسری دهد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که این قوانین تنها در صورتی مصلحت جامعه را تأمین می‌کنند و از دوام و پایداری نسبی برخوردار خواهند بود که براساس فطرت و طبیعت بشر تدوین شده باشند.

۲. فطری بودن اصول دین

فطری بودن اصول دین در کلام علامه طباطبایی با تقریرات گوناگونی مورد تبیین قرار گرفته است که بعضی از آنها ضمن مباحث پیشین مطرح گردید. اکنون مروری کوتاه بر این تقریرات خواهیم داشت.

علامه در پایان مقاله ای که به رساله‌التوحید افزوده است فصلی منعقد ساخته و به بیانی ساده و مختصر، سه اصل توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه - که از دیدگاه وی پایه های شریعت اسلامی به نحو تام و کامل بر آن استوار است- را قابل شهود فطری معرفی می کند. وی می گوید: انسان بالفطره هستی خویش را درک می کند و می داند که هر تعینی از یک اطلاق ناشی می شود؛ زیرا شهود متعین، خالی از شهود مطلق نیست. بنابراین توحید ذاتی قابل شهود فطری است.

از طرفی انسان مشاهده می کند که هر تعینی - خواه در خودش و یا در دیگری- ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ حاصل آنکه مطلق تعین، ذاتاً وابسته به اطلاق تام و کامل است و این همان ولایت مطلقه است (همو، الرسائل التوحیدیة، ص ۲۲-۲۱).

ولایت مطلقه ای که علامه در اینجا آن را شهودی و فطری معرفی می کند، ولایت به معنای عرفانی کلمه است که همان مقام فناء ذاتی و وساطت در فیض و ولایت تکوینی است که در عرف عرفان شیعی بر مقام حضرات معصومین منطبق می شود. شایان ذکر است که علامه ولایت در مفهوم کلامی شیعی را نیز فطری می داند. وجه ارتباط این مفهوم از ولایت با فطرت انسان را در ادامه مبین خواهیم ساخت.

علامه در بیان شهود فطری نبوت عامه، به درک شهودی لزوم کرنش در برابر مقام وجود اطلاقی و لزوم تلاش در راه قرب به آن تمسک می کند. وی به ادراک فطری حسن و قبح افعال و همچنین نیازمندی تکلیف به بیان اشاره می کند و از بیان این سه نکته، فطری بودن نبوت عامه را نتیجه می گیرد^۱ (همان، ص ۲۲-۲۱).

چنانچه قبلاً گفتیم، علامه در موضعی از المیزان نیز خضوع ضعیف در برابر قوی را اصلی فطری معرفی کرده و آن را در حیوانات، جمادات و جمیع اجزاء وجود، مشهود می داند (همو، المیزان، ص ۱۰ و ۲۷۵-۲۷۴).

بررسی

ملاحظه می شود که علامه برخی احکام عقل عملی همچون حسن و قبح عقلی افعال و قاعده قبح عقاب بلا بیان را به فطرت و شهود نسبت می دهد؛ چنانکه در مورد برخی احکام عقل نظری همچون: ناشی شدن هر وجود متعین از وجود مطلق و وابستگی وجودی اولی به دومی نیز همین

تعبیر را دارد (پیشین). از این سخن می‌توان چنین استفاده کرد که علامه عقل نظری و عملی را مشمول مفهوم فطرت تلقی می‌کند و فطرت را در معنایی به کار می‌برد که شامل آن دو می‌شود.

علامه در موضعی خواست غریزی انسان را از بهترین دلایل اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد می‌شمارد. وی این ادعا را براساس این اصل که: «درک فطری، که لازمه ساختمان ویژه انسان می‌باشد، هرگز خطا نمی‌کند» استوار می‌سازد. درست است که انسان گاهی آرزو می‌کند که مانند پرندگان بال و پر داشت و می‌پرید یا مانند ستاره‌ای برفراز آسمان طلوع و غروب می‌کرد، ولی حقیقت اینها پنداری بیش نیست و با این مطلب که انسان از سویدای وجود و به‌طور جدی برای سعادت و راحتی و آسودگی مطلق خود، یک تکیه گاه واقعی می‌خواهد، و هرگز از این فکر روگردان نمی‌شود، تفاوت دارد. علامه فطری بودن اصول سه گانه پیش گفته را به اختصار چنین توضیح می‌دهد که «چنانچه سبب غیر مغلوبی (خدا) در جهان هستی نبود، انسان با نهاد بی آرایش خود به فکرش نمی‌افتاد، و اگر راحتی و آرامش مطلق و غیر نسبی - که راحت و آرامش عالم آخرت است - وجود نداشت انسان طبعاً جویای آن نبود، و اگر روش دینی که از راه نبوت به ما رسیده حق نبود، خواست آن در درون ما نقش نمی‌بست (همو، اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۲۳۴).

به نظر می‌رسد انتقادی که بر علامه در استدلال بر روایی و امکان بحث از خداوند در صدر مقاله وارد ساختیم بر این سخن وی نیز وارد است. چرا که انگاره خطاناپذیری و عصمت فطرت از خطا تنها از طریق تمسک به حکمت خداوند و اینکه او هیچ امری را بیهوده در ساختار وجودی آدمی تعبیه نکرده است، قابل اثبات است. بنابراین در مقام اثبات وجود خدا نمی‌توان به این انگاره استدلال نمود؛ چرا که استدلالی دوری خواهد بود (تفصیل مطلب در این باب را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، ص ۲۳۱-۲۲۸).

زیرا ظاهراً هیچ استدلال عقلی وجود ندارد که ثابت نماید هر چه انسان با فطرت و نهاد پاک خود به فکر آن افتاد، حق است و در عالم خارج واقعیت دارد. البته عشق انسان به کمال مطلق و اینکه این عشق با ضمیمه کردن قاعده تکافؤ متضایفین وجود معشوق را نتیجه می‌دهد سخنی دیگر است که بدان اشاراتی رفت.

علامه، چنانکه اشاره کردیم، ولایت در مفهوم کلامی شیعی را امری فطری معرفی می‌کند. مراد از ولایت در اینجا تصدی آن دسته از امور ضروری در جامعه است که متولی معینی ندارد؛ اعم از اینکه مربوط به برخی اشخاص حقیقی باشد که کفایت لازم برای اداره آن را نداشته باشند، مانند اموال ایتام و امور مربوط به مجانین و محجورین؛ یا آنکه اساساً به شخصیت حقیقی معینی ارتباط نداشته باشد و در عین حال قابل فروگذاری و بی‌اعتنایی نبوده و از نوعی ضرورت برخوردار است.

مراد علامه از فطری بودن این مفهوم از ولایت، ریشه داشتن جعل و اعتبار آن در فطرت است. علامه می‌گوید: هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری، بزرگ یا کوچک، پیشرفته و مترقی یا عقب مانده و وحشی، استبدادی یا قانونی و... یافت نمی‌شود که به امور فوق‌الذکر بی‌اعتنا باشد و برای اداره آن سرپرست و متولی نگمارد. وی همین نکته را بهترین گواه بر فطری بودن ولایت می‌شمارد و می‌نویسد:

هر انسانی با نهاد خدادادی خود درک می‌کند که کار ضروری که متصدی معینی ندارد باید برای آن سرپرستی گماشت (همو، بررسی‌های اسلامی، ص ۱۵۶؛ نیز بنگرید به: اصول عقائد و دستورات دینی، ص ۱۴۰).

علامه معتقد است که اسلام، احکام ضروری فطرت را امضا کرده و بدان اعتبار شرعی بخشیده است (همان، ص ۱۶۰). وی آیه فطرت را دلیل بر امضای «همه ادراکات فطری انسان و قضاوت‌های نهاد بی‌آلایش وی» از سوی خداوند قلمداد کرده است.

علامه این که مسلمانان صدر اسلام درباره اصل لزوم این معنی در جامعه از پیامبر پرسش نکرده‌اند را شاهدی دیگر بر وضوح آن می‌انگارد؛ این در حالی است که به نص صریح قرآن از بسیاری مسائل کم‌اهمیت همچون «اهله» [= هلال‌ها] و «انفاق» از پیامبر پرسیده می‌شد. وی گردآمدن اصحاب در سقیفه بنی ساعده برای تعیین خلیفه در حالی که هنوز جنازه پیامبر تجهیز نشده بود و طرح‌های مختلفی که در آنجا برای سرپرستی جامعه ارائه شد را شاهد دیگری بر این مطلب قلمداد می‌کند و می‌گوید: در جریان سقیفه هیچ کس نگفت که اصل انتخاب خلیفه لزومی ندارد یا دلیلی بر لزوم آن نداریم؛ چرا که «همه با فطرت خود درک می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بی‌گرداننده‌ای خود به خود گردش نخواهد کرد و دین اسلام این معنی را که در میان مسلمین باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است» (همو، بررسی‌های

علاوه بر آنچه گذشت، علامه در موضعی برخی احکام خاص فقهی را مطابق با مقتضای فطرت ارزیابی کرده و با ارائه تحلیل‌های عقلانی به تبیین فطری بودن آن پرداخته است. جهاد با کفار و دفاع ذر برابر آنان (همو، *المیزان*، ص ۲ و ۲۹۳-۲۹۰)، امر به معروف و نهی از منکر (همو، *تعالیم اسلامی*، ص ۳۵۴)، جواز برده‌گیری در جنگ‌ها (همو، *المیزان*، ص ۶ و ۳۴۶)، مالکیت خصوصی (همو، *بررسی‌های اسلامی*، ص ۲ و ۲۴۵)، بنای آرامگاه و زیارت آن (همان، ص ۲ و ۲۳۳) از آن جمله است.

نتیجه

علامه تقریری‌های متعدد و گوناگونی از خداشناسی و خداگرایی فطری را در قالب‌های مختلف ارائه می‌کند. در باب خداشناسی فطری اکثر تقریب‌های علامه قابل ارجاع به استدلال‌های عقلانی است و گویا مراد وی از مفهوم فطرت در این موارد، همان عقل بکر و غیر مشوب به اوهام و خیالات است که به خاطر تأکید بر این ویژگی، از آن، به فطرت تعبیر شده است. علامه چنانکه در نامه خود به یکی از شاگردانش نگاشته است، به شناخت فطری از خداوند به عنوان شناختی پیشینی که از مقوله معرفت باشد قائل نیست.

علامه اما، در باب گرایش فطری انسان به خداوند و حب فطری نسبت به او نگاهی مثبت دارد و در مواضع متعددی با بیانات گوناگون، این گرایش را مورد تبیین قرار داده و بر آن تأکید کرده است.

علامه دین اسلام را، بر اساس آموزه‌های کتاب و سنت، دینی فطری و برخاسته از نیازهای وجودی انسان و متناسب با آن معرفی می‌کند. فطری بودن دین اسلام در دیدگاه علامه دو تفسیر دارد: در تفسیر نخست، بر تناسب دستورات اسلام با نیازهای انسان در مسیر رسیدن به کمال و سعادت تأکید می‌شود. بنا بر این تفسیر، فطری بودن دین اسلام شامل تمام معارف آن (اعتقادات، اخلاق و احکام) می‌شود. در تفسیر دوم، بر این نکته تأکید می‌شود که اصول اعتقادی اسلام، از طریق فطرت انسان با بیان‌های گوناگون، قابل اثبات است.

علاوه بر خداشناسی و خداگرایی فطری، اثبات نبوت عامه از طریق فطرت و فطری انگاشتن ولایت در مفهوم کلامی آن، از دیگر مباحث کلامی است که علامه در پرتو نظریه فطرت آن را منقح کرده است.

توضیحات

۱. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث مستوفایی در مورد ادراکات فطری و اینکه آیا انسان قبل از تجربه و حس معلومات فطری دارد یا نه ارائه کرده است و در نهایت وجود برخی تصدیقات مقدم بر تجربه را پذیرفته است (بنگرید به مقاله پیدایش کثرت ادراکات و مقدمه شهید مطهری بر آن).
۲. لا أحب الآفلین.
۳. وی در موضعی سعادت خواهی را امری فطری برای بشر معرفی می کند (طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۱۴۱ - ۱۴۰).
۴. و ما بکم من نعمة فمن الله ثم إذا مسکم الضر فإلیه تجثرون ثم إذا کشف الضر عنکم إذا فریق منکم بریهم یشرکون.
۵. فأقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها (روم / ۳۰).
۶. و [الانسان] یجد أيضا من نفسه لزوم الخضوع و الكدح من تعینه لاطلاقه، و حُسْنِ الحَسَنِ، و قُبْحِ القبیحِ، و أن التکلیف محتاج إلى البیان.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- رازی، فخر الدین محمد، شرح الاشارات در: شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق و بیروت، دارالعلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.

طباطبایی، علامه محمد حسین، پرسش و پاسخ، به ضمیمه حد سارق در اسلام و...، قم، انتشارات آزادی، بی تا.

_____، *بداية الحكمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.

_____، *شیعه در اسلام*، با مقدمه دکتر سید حسین نصر، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۴۸/۱۳۸۹ ق.

_____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به نقل از مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

_____، *اصول عقائد و دستورات دینی*، چهار جلد در یک مجلد، به اهتمام اصغر ارادتی، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.

_____، *شیعه*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_____، *روابط اجتماعی در اسلام*، کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_____، *انسان از آغاز تا انجام*، به ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، *بررسی های اسلامی*، ج ۱ و ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، *اسلام و انسان معاصر*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.

_____، *تعالیم اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، *الرسائل التوحیدیة*، به تحقیق موسسه النشر الاسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵.

_____، *نهاية الحكمة*، ج ۱۳، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶.

_____، *الميزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷.

غفوری نژاد، محمد، «نظریه خداشناسی و دین فطری؛ رهیافت تاریخی»، نقد و نظر، ش ۵۵، پاییز ۱۳۸۸.

_____، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، پایان نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، به راهنمایی احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.

_____، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، آینه معرفت، ش ۲۴، پاییز ۸۹، ص ۱۳۴-۱۰۵، ۱۳۸۹.

_____، «جایگاه فطرت در آراء امام خمینی»، پژوهشنامه عرفان، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

_____، «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه آبادی»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۸، پاییز و زمستان ۹۰، ۱۳۹۰.

مطهری، مرتضی، مقدمه و شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم در: مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

ملا صدرا، صدر الدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲.

_____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

یشربی، یحیی، *عیار نقد*، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه

محسن عمیق*
لیلا فهیمی**

چکیده

مسئله اراده الهی از جمله مباحثی است که از دیرباز در اندیشه خردورزان خداپاور مطرح بوده است، در قلمرو تفکر اسلامی نیز این موضوع همواره محل تضارب آراء واقع شده است. از نظرگاه حکمت متعالیه، اراده الهی، جزء صفات کمالیه ذاتی و همان علم به نظام احسن می باشد، گرچه به عقیده این گروه اراده خداوند نیز همانند برخی دیگر از اوصاف او دارای مراتب است و لذا خداوند در مرتبه فعل نیز متصف به این صفت می باشد. البته در میان این گروه از فلاسفه، علامه طباطبایی اراده الهی را فقط جزء صفات فعلیه برمی شمارد و با تفسیر آن به علم الهی مخالف است. تقسیم بندی اراده الهی به مراتب اجمالی و تفصیلی و نیز تکوینی و تشریحی از جمله مباحث مهمی است که حکیمان متأله در تبیین این مسئله بدان پرداخته اند.

کلیدواژه‌ها: اراده الهی، حکمت متعالیه، اراده اجمالی، اراده تفصیلی، اراده تکوینی، اراده تشریحی.

مقدمه

خداشناسی یکی از ارکان و اصول دین اسلام است و شناخت و معرفت ذات الهی، غیر ممکن و خارج از حیطه علمی بشر است و تنها راه شناخت خداوند از طریق معرفت به اسماء

mohsenamigh@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان

** مدرس جامعه الزهراء حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۸ تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۲۰

و صفات حق تعالی است و حقیقت و کنه صفات الهی نیز در اندیشه و معرفت بشری نمی‌گنجد؛ لذا در مورد تفسیر معانی صفات ذات حق تعالی و حقیقت اوصاف او، آراء و نظرات گوناگونی مطرح شده است، در این بین، اراده الهی به عنوان یکی از اوصاف کمالیه خداوند که در کتاب و سنت از آن یاد شده است، یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین مباحث کلامی و فلسفی است و با اینکه تمام فرق و مذاهب اسلامی این صفت را برای خداوند ثابت دانسته‌اند، اما در تفسیر آن دچار اختلاف و تشتت آرا هستند و هر یک از گروه‌های کلامی، فلسفی و محدثین معنا و تفسیری از اراده را ارائه کرده‌اند و از جهات مختلف وجودشناسی و معناشناسی اراده الهی را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. صدرالمألهین شیرازی که بنیان‌گذار حکمت متعالیه است، در عرصه‌های مختلف فلسفی در عین نقل و نقد آراء و نظریات فلاسفه پیش از خود، مبتکر و مبدع آراء نو و بدیعی نیز می‌باشد. حکمت ایشان که تلفیقی از قرآن، برهان و عرفان است، به حکمت متعالیه معروف شده است. ایشان در باب اراده الهی نیز که یکی از موضوعات مطرح در آیات و روایات است به تفصیل سخن گفته است و به تبع وی شاگردان و پیروان او نظرات او را شرح داده و نقد و بررسی کرده‌اند.

در این مقاله به تبیین نظرات این حکیم متأله و برخی از پیروان مکتب او از جمله ملاهادی سبزواری، فیض کاشانی، علامه طباطبایی، امام خمینی، مصباح یزدی و جوادی آملی می‌پردازیم تا ضمن اثبات اراده الهی، تصویر روشنی از حقیقت اراده الهی و مراتب آن ارائه دهیم.

حقیقت اراده الهی

اراده واژه‌ای عربی است که از لفظ «رود» گرفته شده است. و مترادف با مشیت است (جوهری، ص ۴۷۸) و برخی آن را به معنای طلب و اختیار (ابن منظور، ص ۳۶۶؛ ازهری، ص ۱۶۰) و میل و قصد کردن (دهخدا، ۱۶۰۵) معنا کرده‌اند.

گرچه اراده و مشیت و اختیار کردن از نظر معنا به هم نزدیک هستند، اما تفاوت‌هایی با هم دارند. حقیقت اراده الهی در نگاه حکمت متعالیه از جهات مختلف، معناشناسی و رابطه آن با ذات الهی قابل بررسی است:

الف. اراده الهی از حیث معناشناسی

بسیاری از فلاسفه حکمت متعالیه، اراده الهی را همان علم حق تعالی به نظام اتم و احسن معنا کرده اند. هر چند به لحاظ مفهوم اراده غیر از علم است.

صدرالمتألهین در باب معناشناسی اراده الهی معتقد است که اراده خداوند همان علم اوست بدون هیچ تغییری در ذات و اعتبار (الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۸۲) و از آنجایی که خداوند از تأثیرپذیری از خارج و انگیزه‌های بیرونی منزّه است و غایة‌الغایات می‌باشد، شوق و محبتی سواى ذات خویش ندارد، بلکه مبتهج به ذات خویش است و از این رضایت و ابتهاج ذاتی است که خیرات از او ناشی می‌شود و اگر اراده و انگیزه‌ای زائد بر ذات خویش داشته باشد، غایت و هدف همه موجودات نخواهد بود، لذا اراده اشیا توسط خداوند همان علم او به اشیا است (همان، ص ۲۳۰).

از مجموع نظرات و آراء ایشان چنین استفاده می‌شود که این حکیم متأله اراده و محبت را همان علم و دارای یک حقیقت واحد می‌داند، که عین ذات حق تعالی می‌باشند و اراده الهی را به علم الهی برمی‌گردانند و قائلند که اراده و مراد و به تعبیر دیگر انگیزه و داعی در حق تعالی حقیقت واحدی است و حق تعالی انگیزه و داعی خارج از ذات خویش ندارد و اراده او عین ذات اوست، که همان علم او به نظام است و در قسمت دیگری از اسفار در تبیین معنای اراده الهی می‌گوید؛ اراده و محبت دارای یک معناست مانند علم و آن در واجب تعالی عین ذاتش است و در همان حال، عین داعی اوست (همان، ص ۲۸۸).

حکیم متأله ملاحادی سبزواری که از پیروان حکمت متعالیه است در باب اراده الهی با صدرالمتألهین شیرازی هم رأی است و وی اراده الهی را همان علم به خیریت نظام هستی می‌داند و به عینیت اراده با داعی و نیز عینیت اراده با ذات قائل است؛ اراده در حق تعالی عین داعی و انگیزه اوست که همان علم عنایی حضرت حق به نظام احسن و خیر

می باشد و علم او عین ذات اوست و غرض و داعی جز ذات خود ندارد و حالت منتظره‌ای در حق تعالی وجود ندارد. اراده حق تعالی مسبوق به تصور نمی باشد، زیرا ذات حضرت حق در نزد وی حاضر است و حق تعالی منزّه است از اینکه چیزی بر او معلوم نباشد (سبزواری، ص ۶۴۸).

علامه طباطبائی در تفسیر اراده معتقد است که اثبات این امر که صدر المتألهین اراده واجب تعالی را همان علم او دانسته است، کاری بسیار دشوار می باشد و بیشتر شبیه به یک نام گذاری و جعل اصطلاح است، تا یک بحث علمی و برهانی و در این باره می نویسد:

مفهوم اراده و مفهوم علم کاملاً مغایر با یکدیگرند و به هیچ وجه نمی توان اراده و علم را یکی دانست و صرف اینکه اراده‌ای که در ما تحقق دارد یک کیف نفسانی است و خداوند از کیف نفسانی منزّه است، نمی تواند دلیل بر این باشد که اراده واجب همان علم ذاتی او به نظام اصلح است. علامه در اشکالی که به صدر المتألهین در باب اینکه اراده الهی همان علم او و از صفات ذات است وارد می کند و می گوید: «ما این را می پذیریم که فاعل مختار، افعال اختیاری اش را جز از روی علم به مصلحت در فعل و اراده‌ای که به صورت کیف نفسانی است انجام نمی دهد و در مورد خدای متعال نیز قبول داریم که واجب تعالی افعالش را از روی علم به مصلحت صادر می کند اما این مطلب را قبول نداریم که علم واجب تعالی به مصلحت همان اراده و مشیت اوست (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۹۹).

خلاصه نظر ایشان در باب معناشناسی اراده حق تعالی این است که ما انسان‌ها به طور وجدانی درک می کنیم که اراده ما بین آگاهی ما به فعل و انجام فعل قرار دارد نه اینکه اراده ما آگاهی و علم ما به فعل باشد و تفسیر اراده به علم ابداً جایز نیست. از نظر وی، اراده خداوند به معنای موجودیت بخشیدن به فعل خواهد بود که مغایر با علم است و ایشان اراده الهی را همان احداث و ایجاد فعل می داند.

حضرت امام خمینی نیز در کتاب *طلب و اراده*، اراده را همان علم الهی تفسیر می کنند و به دفع شبهات کسانی که قائلند، اراده خداوند نمی تواند همان علم او باشد، می پردازد و می فرماید:

شاید کسی بگوید که نمی شود اراده خدای تعالی و علم او عین یکدیگر باشند زیرا حضرت حق تعالی همه چیز را می داند ولی شر و ستم و هیچ یک از زشتی‌ها را

نمی‌خواهد پس علم او به همه چیز تعلق می‌گیرد اما اراده‌اش به همه چیز تعلق نمی‌گیرد، پس علمش به غیر از اراده اوست... (خمینی، طلب و اراده، ص ۳۱).

حضرت امام در جواب حل این اشکال می‌گوید:

حقیقت این است که صفت اراده مانند علم و سمع و بصر دارای دو مقام است. مقام ذات و مقام فعل... اراده در مقام ذات، عبارت است از اینکه افاضه خیرات را ذات جواد مطلق می‌پسندد و مورد رضای آن ذات مقدس است و این است معنای آنکه می‌گوییم افاضه خیرات، لازمه ذات جواد مطلق است و مراد از اینکه می‌گوییم «إن الله تعالی اراد الخیر و لم یرد الشر» بدان معنی است که هر آنچه خدای تعالی اراده می‌کند خیر است و هر چه آن خسرو کند شیرین بود و غیر خیر را اراده نمی‌کند... (همان، ص ۳۲).

اما چنانچه ملاحظه می‌شود با اینکه حضرت امام خمینی مدعی است که اراده الهی همان علم خداوند است، اما با تفسیری که ارائه می‌دهد به نظر می‌رسد که اراده در مقام ذات را حب و رضایت ذاتی حق تعالی فرض کرده‌اند. چنانچه می‌نویسد:

و معنای اراده حق تعالی همین است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت حق تعالی است (همان، ص ۳۰).

ایشان در مورد تفسیر و معنای اراده الهی در مرتبه فعل نیز قائل است که اراده همان فعل او است و می‌نویسد:

در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست، چنانچه در روایات آمده است و ارادته فعله (همان، ص ۲۸).

البته شایان ذکر است که حضرت امام خمینی در کتاب *چهل حدیث*، نظری متفاوت با رأی قبلی خود در کتاب *طلب و اراده* دارد. ایشان در این اثر، با ارجاع صفات الهی به یکدیگر مخالف و معتقد است که اراده الهی نمی‌تواند همان علم الهی باشد و در این باره می‌نویسد:

بدان که بسیاری از فلاسفه و اکابر برای اهمال بعضی حیثیات، بعضی از اسماء و صفات را به بعضی دیگر ارجاع نموده‌اند، چنانچه معروف و مسلم بین آنها این است که اراده حق تعالی عبارت است از علم به صلاح و نظام اتم، .. و این مطلب خلاف تحقیق و از اهمال حیثیات است. زیرا اگر مقصود از اینکه اراده به علم به صلاح راجع است آن

است که حق تعالی دارای اراده نیست، بلکه همان علم را به اسم اراده خوانده‌اند، این مطلبی بس باطل است زیرا که لازم می‌آید حق تعالی مبدأ وجود باشد بدون اراده و اختیار، ولی اگر مقصود آنان که اراده و سمع و بصر را به علم، یا علم را به آن ارجاع داده‌اند آن است که علم و اراده به حیثیت واحده برای حق ثابت است و در ذات حق حیثیات مختلفی وجود ندارد این مطلبی است حق و موافق برهان (همو، شرح چهل حدیث، ص ۵۱۴-۵۱۳).

ماحصل سخن در باب معناشناسی از نگاه حکمت متعالیه آن است که معنای اراده ذاتی حق تعالی، معنایی قریب به حب و مشیت و قضای علمی حق یا علم به نظام اصلح است که از لحاظ مصداق یکی هستند و اراده فعلی خداوند همان علم عنایی یا قضای فعلی اوست که عین ایجاد است و از لحاظ مصداق عین معلومیت اشیاست.

ب: رابطه اراده با ذات الهی

صدرالمتألهین اراده را از عوارض وجود از آن حیث که موجود است می‌داند و قائل است: همان گونه که وجود مشترک معنوی است و در مورد واجب و ممکن به صورت واحد به کار می‌رود، اراده نیز که از توابع وجود است، در هر دو (واجب و ممکن) مشترک معنوی است ولی از حیث حقیقت با هم متفاوت هستند، زیرا که هیچ یک از اشیا و موجودات، چه در ذات و چه در صفات مشابهتی با او ندارند (الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۸).

وی بنابر اصل وحدت و تشکیک وجود، قائل است که همان گونه که وجود دارای مراتب مختلف است و به واجب و ممکن، بسیط و مرکب و غنی و نیازمند تقسیم می‌شود، کمالات وجودی نیز دارای مراتب است. این حکیم بزرگ، اراده و محبت را مانند علم یک امر وجودی دانسته و معتقد است:

اراده الهی در حق تعالی عین ذات احدیت اوست و نیز اراده و داعی در ذات باری تعالی یک چیز و در عین حال با ذات او متحد می‌باشند. برخلاف انسان که اراده او با قدرت او متفاوت است و نیز اراده و داعی در او یک چیز نمی‌باشد و این اوصاف زاید بر ذات او هستند، اما حقیقت اراده الهی به گونه‌ای است که با دیگر اوصاف یکی

و عین ذات هستند و تکثر و تعددی در ذات راه ندارد و این صفات زاید بر ذات نمی‌باشند (همان، ص ۲۸۹-۲۸۸).

ایشان در شرح اصول کافی بیان می‌کند؛ صفات حق تعالی با اینکه حقیقت واحد دارند، دارای مراتب می‌باشند، اگر با توجه به ذات لحاظ شوند، صفت ذاتیه و اگر با توجه به افعال الهی لحاظ شود حکم صفت فعلیه را دارند. همان‌گونه که علم الهی با اینکه حقیقت واحدی است، اما به مراتب اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود. اراده و مشیت الهی نیز بر این منوال است با این که حقیقت واحدی است می‌توان به عنوان صفت ذاتیه یا فعلیه آن را لحاظ کرد (رک: الشیرازی، شرح الاصول الکافی، ص ۲۸۱).

ملا محسن فیض کاشانی هم، نظریه کسانی را که صفات کمالیه الهی را زاید بر ذات می‌دانند، رد می‌کند و این افراد را اهل جاهلیت می‌داند و متعقد است که صفات حق تعالی از جمله اراده عین ذات اوست و در این باره می‌نویسد:

برخی به اراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه زائد بر ذات قائل شده‌اند، نتیجه آنکه حق، اول در موطن ذات فاقد صفات کمالیه است و .. و برخی صفات اراده را حادث دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که در حق به عدد مخلوقاتش اراده حادث می‌شود، کلیه این افراد اهل جاهلیت ثانی هستند (فیض کاشانی، ص ۱۷۷).

استدلال ایشان بر عینیت اراده خداوند با ذات این است که اگر اراده را صفت ذاتی حق تعالی ندانیم مستلزم این است که خداوند فاقد کمالی از کمالات باشند و سپس آن را واجد گردد.

اما استدلال علامه طباطبایی در رد ذاتی بودن صفت اراده در خداوند این است که اگر اراده را صفت ذاتی حق تعالی لحاظ کنیم، مستلزم حدوث و تغییر در ذات او خواهد بود و محال است که خداوند محل حدوث و تغییر باشد و در این باره می‌نویسد:

در جایی که مراد امری حادث و تغییرپذیر باشد، حدوث اراده اگر چه تقدم بالطبع بر آن دارد اما همزمان با حدوث مراد بوده و پیش از آن موجود نیست و پس از آن باقی نمی‌ماند و از این رو، اتصاف واجب تعالی به اراده در چنین مواردی مستلزم حدوث و تغییر در ذات او خواهد بود و این امر محال است (طباطبائی، نهایة الحکمة ص ۲۹۸-۲۹۷).

حاصل بحث ایشان این است که با دو لحاظ می‌توان اراده الهی را از فعل واجب تعالی انتزاع کرد: یکی اینکه فعل خداوند فعلی است که در اثر اجبار و عامل بیرونی نیست بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن است. لذا نتیجه می‌گیریم که خداوند صاحب اراده است و دیگری بدین لحاظ که علت تأمه فعل در خارج حضور دارد و با تحقق علت تأمه، فعل محقق می‌شود، همان‌گونه که اراده در انسان جزء اخیر علت تأمه، افعال انسان است و با تحقق آن فعل انسان محقق می‌شود و یکی از لوازم اراده حضور علت تأمه است، با همین قیاس می‌توان وصف اراده را از فعل الهی انتزاع نمود.

به عبارت دیگر اراده الهی صفتی است که از اجتماع علل و مقتضیات وجود شیء انتزاع می‌شود و در این صورت گاهی وجود شیء به کامل شدن مقدمات و علل تأمه آن نسبت داده می‌شود و گاهی به خداوند و از آن به اراده الهی یاد می‌شود.

علامه برای اثبات دیدگاه خود به شواهدی از آیات و روایات نیز استشهاد کرده است و نمونه‌هایی از آیات و روایات را ذکر کرده است که از ظاهر آنها برداشت می‌شود که اراده از صفات فعل می‌باشد نه صفات ذات. از جمله آیات اینکه خداوند می‌فرماید:

{و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها...} (اسراء/ ۱۶)؛ و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای «مترفین» [ثروتمندان مست شهوت] بیان می‌داریم.

ایشان در تفسیر این آیه می‌نویسد:

مقصود از اراده هلاک قریه در جمله و إذا أردنا... این است که وقتی زمان هلاک کردن قوم نزدیک شد، ... در قرآن هم آمده است که «فوجدا جدارا یرید ان ینقض...» در همه این موارد اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است و ممکن هم هست که مراد از آن، اراده فعلیه باشد. چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضای مراد و مساعد با وقوع آن است و این معنا نزدیک همان معنایی است که ذکر شد، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاک این قوم را دارد) طباطبایی، المیزان، ص ۵۹.

آیه دیگر:

{إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} (یس / ۸۲) و فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند تنها به او می‌گوید باش، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود.

ایشان در تفسیر این آیه می‌فرماید:

مراد از أراد شیئاً، این است که إذا اراد ایجاد شیء وقتی اراده ایجاد چیزی را کند... (همان، ص ۱۱۴).

و از جمله روایاتی که ایشان به آن استناد کرده و برای اثبات اینکه اراده صفت فعل است نه ذات روایتی از امام رضا(ع) است که حضرت در پاسخ به پرسش صفوان که از ایشان در مورد تفاوت اراده خداوند با اراده مردم پرسیده بود، فرمودند:

إرادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له و بعد ذلك من الفعل و اما من الله عزوجل، فرادته احداثه و لا غیر... فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك (شيخ صدوق، ص ۱۴۷).

در این روایت حضرت در خلال این که به تفاوت اراده الهی با اراده انسان پرداخته است اراده حق تعالی را احداث و ایجاد فعل او می‌داند نه چیز دیگر (رک: طباطبائی، رسائل توحیدی، ص ۹۴)

اما حضرت امام خمینی خداوند را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل متصف به صفت اراده می‌داند، ایشان کلیه صفات کمالی را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل برای حق تعالی ثابت می‌داند و در این باره می‌نویسد:

بدان که برای مشیت حق تعالی - جلت عظمته - بلکه از برای سایر اسماء و صفات او از قبیل علم و حیات و قدرت و غیر آن، دو مقام است یکی مقام اسماء و صفات ذاتیه است که برهان پیوسته است که ذات مقدس واجب الوجود به حیث واحد و جهت بسیط محضه، کل کمالات و مستجمع جمیع اسماء و صفات است، .. و دیگر مقام (اسماء) و صفات فعلیه است که مقام ظهور به اسماء و صفات ذاتیه است و مرتبه تجلی نعوت جلالیه و جمالیه است (خمینی، چهل حدیث، ص ۵۰۲).

در مورد اراده الهی نیز ایشان اراده الهی در مرتبه ذات را عین ذات الهی و جزء کمالاتی که منسوب به وجود است می‌داند و معتقد است که خداوند از آنجایی که صرف الوجود است واجد تمام کمالات از جمله اراده است.

ایشان در پاسخ به اشکال کسانی که اراده را جز صفات فعل حق تعالی می‌دانند و قائلند که اراده نمی‌تواند جزء صفات ذات حق تعالی باشد می‌نویسد:

متکلمین معنای روایاتی که می‌گویند، اراده صفت فعل است را متوجه نشده‌اند به این معنا که اراده دارای دو مرتبه است، یکی اراده در مقام فعل است که روایات به آن اشاره کرده‌اند، در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست، چنانچه در روایات آمده است و إرادته فعله و مرتبه دیگر از اراده، عبارت است از معنای لطیفی که آن عین ذات است و آن واقعیت اراده است که ملازم با اختیار است (همو، طلب و اراده، ص ۲۷).

از نظر ایشان اگر اراده فقط صفت فعل الهی بوده و از مقام فعل انتزاع شود و خداوند ذاتاً مرید نباشد، مستلزم این است که خداوند مانند فاعل‌های طبیعی بدون اختیار باشد و فاقد یکی از صفات کمالی که اراده است باشد در حالی که در جای خود اثبات شده است که خداوند مستجمع جمیع صفات کمالی است و خالی بودن از صفتی از اوصاف کمالی به منزله نقص است و ذات الهی منزله و مبری از نقص می‌باشد.

حضرت امام خمینی در ردّ دیدگاه کسانی مانند اشاعره که اوصاف الهی را زائد بر ذات می‌دانند برای اثبات اینکه اراده الهی عین ذات است، می‌فرماید:

اگر صفات خدای تعالی عین ذات او نباشد و کمالات آن ذات مقدس به حقیقه الوجود باز نگردد، لازمه‌اش آن است که در ذات حق تعالی ترکیب باشد، .. و ذات مقدس حق تعالی مرکب از ذات و صفات باشد و ترکیب مساوی با امکان است، زیرا مرکب احتیاج ذاتی به اجزاء خویش دارد و احتیاج ذاتی از خواص ممکن است و محال است که راه به ذات واجب پیدا کند... (همان، ص ۱۷).

آیت الله جوادی آملی نیز ضمن اینکه اراده را جزء کمالات وجود و ثابت در حق تعالی می‌داند، قائل است که اراده حق تعالی جزء صفات ذاتی و عین ذات او می‌باشد، زیرا ذات واجب مبدأ پیدایش هرگونه کمال وجودی است و هیچگونه جهت امکانی و نقص در او راه ندارد، بلکه فعلیت صرف است و اوصاف جمالی عین ذات او هستند و هستی آنها عین هستی واجب تعالی است. از نظر ایشان حمل اوصاف کمالی بر ذات حق تعالی محذوری را در پی نخواهد داشت چرا که همه این اوصاف گرچه از حیث مفهوم با هم متفاوتند اما همه این اوصاف با یکدیگر و با ذات واجب از حیث مصداق متحدند و یک حقیقت بسیط می‌باشند. ایشان در توضیح چگونگی حمل اوصاف متعدد بر خداوند و تغایر مفهومی این صفات می‌گوید:

مقتضای تحقیق درباره صفات واجب آن است که نه الفاظ آنها مترادف‌اند و نه مفاهیم آنها واحدند و نه ذات واجب فقط به بعضی از آنها متصفند، بلکه الفاظ متباین‌اند، چون مفاهیم آنها متغایرنند ولی مصادیق آنها موجودند و نحوه وجود آنها این گونه نیست که هر کدام جدای از دیگری وجود داشته باشند، بلکه همه آنها به یک وجود موجودند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۶۵).

اما آیت الله مصباح یزدی در باب اراده الهی معتقد است که دو معنا را برای اراده الهی می‌توان در نظر گرفت؛ یکی از آن دو معنا، حب است. حب یک کیف نفسانی است که پس از تجرید نواقص آن به خداوند نسبت داده می‌شود و مقصود این است که حق تعالی حب به کمال دارد و این حب در مرتبه اول به کمال نامتناهی الهی تعلق می‌گیرد و در مراتب بعدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال او هستند تعلق می‌گیرد، اراده در این معنا از صفات ذاتیه، قدیم و عین ذات مقدس الهی است. اما معنای دیگری که برای اراده الهی می‌توان در نظر گرفت؛ مفهومی است اضافی که از رابطه ذات الهی با مخلوقاتش انتزاع می‌شود و آن مفهوم این است که هر مخلوقی از آن جهت که دارای کمال و خیر و مصلحتی بوده خداوند آن را خلق کرده است اراده الهی در این معنا از صفات فعلیه خداوند محسوب می‌شود (رک: مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۹۰).

با توجه به آراء و دیدگاه‌هایی که از سوی صدر المتألهین و پیروان او مطرح شد می‌توان مباحث مربوط به حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه را چنین خلاصه و جمع‌بندی نمود که: صدر المتألهین و پیروان او اراده الهی را جزء صفات ذاتی حضرت حق تعالی می‌دانند و حقیقت و معنای آن را همان علم الهی به نظام احسن، تفسیر می‌کنند و قائلند که اراده الهی، همان علم الهی و عین ذات خداوند و عین داعی می‌باشد و اراده اشیا همان علم حق به اشیا و خیریت آنهاست که این امور و خیرات از او فائض می‌شوند.

به جز علامه طباطبائی که نظر صدر المتألهین و شاگردانش را در باب اراده الهی نمی‌پسندند و علامه بر اینکه اراده را صفت فعلی خدا دانسته، تفسیر اراده الهی را به علم به نظام احسن نیز دشوار می‌دانند و قائلند، حقیقت اراده الهی از فعل خداوند در خارج از ذات حق تعالی که همان ایجاد و احداث اشیا و موجودات است، انتزاع می‌شود.

امام خمینی نیز معتقد است که خداوند هم در مقام ذات دارای اراده است و هم در مقام فعل و اراده هم جزء صفات ذاتی حضرت حق می‌باشد و هم صفت فعلی. اراده ذاتی خداوند همان علم به نظام احسن است و اراده فعلی او ایجاد اشیا و فعل حق تعالی می‌باشد.

۲. اثبات اراده الهی

دلایل نقلی مبنی بر اثبات اراده الهی بی‌شمار است از جمله آیاتی نظیر: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس / ۸۲) و نیز آیه شریفه: {أَنَّمَا يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ} (حج / ۱۴) و نیز مفسرین در تفسیر آیه شریفه {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (الرحمن / ۷۷) قائل‌اند که جلال اشاره به صفات سلبيه و اکرام، اشاره به صفات ثبوتیه حق تعالی دارد و خداوند با توجه به این آیه واجد تمامی اوصاف کمالی است و در این میان اراده نیز جزء صفات کمالی است لذا حق تعالی دارای اراده می‌باشد و همین‌طور روایات بسیاری از اهل بیت نقل شده است که معصومان در آن روایات خداوند را صاحب اراده می‌دانند. اما افزون بر آنچه که در متون مقدس اسلامی مبنی بر مرید بودن خداوند وارد شده است، متکلمان و فیلسوفان اسلامی استدلال‌های عقلی را برای اثبات اراده الهی ایراد کرده‌اند. از جمله اینکه: خداوند بر همه ممکنات علم دارد و قدرت وی به گونه‌ای یکسان به همه تعلق می‌گیرد. با این حال برخی از ممکنات ایجاد می‌شوند و برخی دیگر ایجاد نمی‌شوند و به بیانی دیگر، بعضی از ممکنات در زمانی خاص ایجاد می‌شوند نه پیش از آن زمان و نه بعد از آن زمان و نه بعد از آن و این در حالی است که ایجاد هر یک از آنها، امکان‌پذیر بوده است. بنابراین، باید صفتی غیر از صفت علم و قدرت باشد که مرجح و مخصص وجود ممکنات در زمان خاص باشد و آن چیزی جز وجود اراده نیست. در نتیجه خداوند دارای اراده است (علامه حلی، ص ۴۰۲).

اما حکما و فلاسفه حکمت متعالیه برای اثبات اراده در خداوند از براهین دیگری مدد جسته‌اند و ادله عقلی متفاوتی را برای اثبات این صفت کمالی بیان کرده‌اند که در این بخش به برخی از این ادله اشاره می‌کنیم.

یکی از راه‌هایی که صدرالمتألهین در اثبات اراده الهی از آن استفاده کرده است، برهان صدیقین است. ایشان از این برهان هم برای اثبات وجود واجب تعالی استفاده می‌کند و هم به واسطه این برهان تمام صفات کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند (رک: الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج، ص ۲۳).

صدرالمتألهین در مرحله دهم از مراحل اسفار، در امور عامه بیان کرده‌اند که علم از سنخ ماهیت نیست بلکه از سنخ وجود است آن هم وجود مجرد و جمع و حاضر، پس چون نامحدود است و حجاب و غیبت در آنجا راه ندارد، پس او هم به ذات خود عالم است و هم به جمیع ماعدا، عالم است و به همین دلیل حیات واجب نیز اثبات می‌شود چون اگر واجب عین هستی است و هستی عین ظهور و حضور عین ضیافت است، پس برای واجب، حیات که همان علم آمیخته به قدرت و قدرت آمیخته به علم است، اثبات می‌شود و چون تمام حقیقت‌ها از ناحیه هستی است و او هستی محض است پس هم قدرت و هم اراده برای ذات حق اثبات می‌شود. البته مقصود از اراده در این بحث همان اراده ذاتی است که علم به نظام احسن است هرچند که منظور از اراده می‌تواند همان ابتهاج ذاتی باشد و این گذشته از اراده‌های فعلی است که در کتاب و سنت، فراوان از آنها یاد شده است و چون قدرت و اراده تابع حیات و علم‌اند بعد از اثبات حیات و علم، قدرت و اراده هم ثابت خواهد شد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۷۲ - ۱۷۱).

امام خمینی در این باره می‌نویسد:

میزان در باب اتصاف حق به اوصاف کمالیه آن است که آن صفت، صفت کمال باشد برای موجود بما آنه موجود ... شک نیست که «اراده» از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه است، لهذا وجود هر چه تنزل به منازل سافله وصف نعال کند، اراده در او ضعیف گردد .. و هر چه رو به کمالات وافق اعلی تصاعد کند، اراده در او ظاهرتر گردد و قوی‌تر شود پس کشف می‌کنیم که اراده از صفات کمالیه وجود بما آنه موجود است و این حقیقت را برای ذات مقدس حق اثبات کنیم (خمینی، چهل حدیث، ص ۵۱۴).

برهان دیگری که صدرالمتألهین و پیروان او برای اثبات اراده الهی از آن بهره می‌گیرند صرف الوجود بودن حق تعالی و نیز قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» است.

صدرالمتألهين در اين مورد مي نويسد:

الصفات الكمالية بما هي كمالية لايجوز خلو ذات الواجب عنها، لان الحقيقة الواجب و ذاته صرف الحقيقة و صرف الذات و هكذا صفاته (الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ۲۷۸).

بنا بر طريقه محققان و اهل حكمت و معرفت، اصل حقيقت وجود مجمع جميع صفات و اسماء حسنى و صفات عليا و همه كمالات وجودى از علم و قدرت و ساير صفات است و همه كمالات وجود از جمله علم و قدرت و ساير صفات در عين وجود غرق اند و حقيقت وجود به واسطه ذات در اشيا و مظاهر تجلى کرده است. لذا همه كمالات وجودى سارى در اشياست همان گونه كه وجود در احديت عين علم و قدرت و اراده و ساير كمالات است در مقام تنزل همه اين حقايق را با خود دارد، اما اين حقايق و كمالات در وجود صرف حق تعالى به صورت تام و صرف وجود دارد.

ذات مقدس الهى هويت بسيطه‌اى است كه در حال بساطت هم اول است و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن هم علم است و هم قدرت و هم اراده و به واسطه صدق اين مفاهيم كماليه، هيچ خدشه‌اى بر بساطت وارد نمى شود و او صرف الوجود و صرف العلم و صرف الاراده است (رك: اردبيلي، ص ۱۸۲).

در توضيح اين قاعده امام خميني مي فرمايد:

هرچه كمال است يا بايد به وجود بازگردد يا به عدم يا به ماهيت كه بيش از اين سه، مفهومى را نمى توان تصور كرد. اگر بگوئيم كه كمالات به عدم باز مى گردد پر واضح است كه عدم نمى تواند مبدأ كمال باشد و اگر بگوئيم ماهيت مبدأ كمال است آن هم درست نيست، زيرا ماهيت از نظر ما پيراسته از وجود و عدم است. پس قهراً مرجع همه كمالات بايد وجود باشد و هر كجا كه وجود باشد كمال هست ... پس هرچه وجود، خالص تر باشد قهراً علم و حيات و بقيه كمالات در آن بيشتر خواهد شد تا برسد به صرف الوجود كه صرف الكمال و كمال محض خواهد بود. اصولاً حقيقت الوجود نه تنها ملازم با كمال است بلكه عين الكمال است (خميني، طلب و اراده، ص ۱۶).

و هر چه وحدت اقوي و اتم شد، صدق مفاهيم كمال بيشتر گردد و اسماء و صفات افزايش يابد و به عكس، هر چه موجود به افق كثرت نزديكتر باشد، مفاهيم كمال به آن كمتر صدق كند و صدق آن نيز بر آن ضعيف تر و نزديك تر و شبيه تر به مجاز باشد و

این به علت آن است که وحدت مساوق با وجود و از کمالات موجود بما هو موجود است و معنی «مساوق» در این حال این است که مفهوم «وجود» و «وحدت» گرچه مخالف هستند ولی در خارج حقیقت وجود عین حقیقت وحدت است. چنانچه کثرت در هر جا بار اندازد، نقص و عدم و شرّ و ضعف و فتور بار اندازد و مقام ربوبیت و ساحت مقدس کبریایی - جلّ و علا - که صرف وجود است، صرف وحدت و بساطت است و در او کثرت و ترکیب به هیچ وجه راه ندارد. پس صرف وجود صرف وحدت و صرف کمال است، پس آنچه وحدتش در اعلس مرتبه باشد، جمیع اسماء و صفات و کمالات بر او صادق است و صدق هر یک بر او احقّ و اولی است (همو، شرح چهل حدیث، ص ۵۱۵).

علامه طباطبایی نیز برای اثبات صفات کمالیه خداوند و نیز بر سلب نقایص از ساحت قدسی حق تعالی از اصل صرف الوجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و نیز قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد، استفاده کرده اند و از آن جایی که اراده نیز یک کمال وجودی است می توان برای اثبات آن از این بیانات، بهره جست ایشان در این باره می نویسد: واجب بالذات وجود صرف است، عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ کمال وجودی از او سلب نمی شود، چون هر کمال وجودی ممکن، معلول یک علت بوده و از آن ناشی گشته است و سلسله علت ها به واجب بالذات می رسد، در نتیجه همه کمالات را واجب تعالی افاضه کرده است و اعطا کننده یک شیء، هرگز فاقد آن شیء نخواهد بود. بنابراین واجب تعالی واجد همه کمالات وجودی است، بی آنکه شائبه ای از عدم و نقصان در آن راه داشته باشد، در نتیجه حقیقت واجب، بسیط محض بوده و چیزی از کمالات از آن سلب نمی شود و این همان مطلوب ماست.

ایشان در ادامه می گوید که مقصود حکما نیز از «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، نیز همین است که واجب تعالی با حقیقت بسیط خود، کمال هر موجودی را به نحو برتر و شریف تر در خود دارد، همان گونه که علت واجد کمالات معلول است. (طباطبائی، نهیة الحکمة، ص ۲۷۷ - ۲۷۶).

از بررسی مجموع آثار و نوشته های حکمای متعالیه به این نتیجه می رسیم که این گروه از فلاسفه اراده را جزء صفات کمالی حق تعالی به شمار می آورند و در اثبات این امر از

براهین محکم بهره می‌برند، از جمله برهان صدیقین، قاعده صرف الوجود «و بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و قاعده معطی شیء فاقد آن شیء نمی‌تواند باشد. از نظر این گروه از آنجایی که واجب الوجود بالذات «و بسیط الحقیقه و واجب الوجود من جمیع الجهات» است، نمی‌تواند از هیچ یک از صفات کمال و جمال خالی باشد و چون در دار وجود واجب است که وجود بالذات و در علم، علم بالذات و در ... اراده، اراده بالذات داشته باشیم تا اینکه در غیر واجب، به نحو غیر ذاتی و امکانی این کمالات محقق باشند، زیرا فاقد کمال نمی‌تواند معطی کمال باشد و از طرفی نیز ما این کمالات را ساری و جاری در اشیا و مخلوقات مشاهده می‌کنیم و با توجه به اصل وحدت وجود و تشکیکی بودن آن پی می‌بریم که این کمالات در نهایت شدت و قوت در وجود واجب تعالی از آنجایی که وجودش شدت الوجود و واجب بالذات است، ثبوت دارد.

۳. مراتب اراده الهی

فلاسفه و متکلمان بعد از اثبات اراده الهی معمولاً بحث مراتب اراده الهی را مطرح می‌کنند و مراتب و تقسیماتی برای اراده الهی قائلند، صدرالمتألهین و نیز پیروان فکری او نیز مراتبی را برای اراده الهی ذکر کرده‌اند، از جمله اراده الهی را به اراده اجمالی و تفصیلی و اراده تکوینی و تشریحی، تقسیم می‌کنند:

۱. اراده اجمالی و اراده تفصیلی

ملاصدرا در پاسخ شبهه کسانی که اشکال می‌کنند، آیا اراده الهی به جزئیات تعلق می‌گیرد یا خیر؟ می‌گوید: از آنجایی که اراده نیز مانند علم به وجود بازگشت می‌کند، بر حسب تعین و تشخیص مراد، معین و مشخص می‌شود و همان‌گونه که علم الهی به علم بسیط و علم تفصیلی، تقسیم می‌شود، این تقسیم‌بندی و مراتب در مورد اراده الهی نیز وجود دارد.

الف. اراده اجمالیه (بسیطه)

از نظر ایشان اراده بسیط الهی که عین ذات و صفات حق تعالی است و حقیقت و کنه آن مجهول است، مانند علم بسیط حق تعالی است و همان طور که علم بسیط الهی تمام اشیا را به طور کلی و جزئی دربرمی گیرد. اراده بسیط حق تعالی نیز همه اشیا و جزئیات را دربرمی گیرد و این اراده بسیطه دارای وحدت حقیقه است نه وحدت عدویه و وجود منبسطی که دارای وحدت حقه ظلیه است را دربرمی گیرد، لذا تعدد و تکثر و تغییر در آن وجود ندارد (رک: الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۷۵).

ب. اراده تفصیلیه

از نظر صدرالمتألهین بین اراده بسیطه حقه و اراده تفصیلیه، تفاوت وجود دارد، اراده تفصیلی مرتبه‌ای از اراده خداوند است که همان گونه که علم با معلوم بما هو معلوم از حیث هویت متحد است و علم همان معلوم بالذات است، اراده نیز مراد بالذات است و نسبت اراده به مراد همانند نسبت علم به معلوم است، لذا جزئیات و ممکنات که در آنها تعدد و تکثر وجود دارد متعلق اراده تفصیلی خداوند قرار می گیرند (همانجا).

ایشان در کتاب شرح اصول کافی نیز در ذیل روایتی از امام معصوم که فرمودند: «ان الله اراد تین و مشیتین اراده حتم و اراده عزم، ینهی وهو یشاء یامر وهو لا یشاء...» به این مطلب اشاره می کند که خداوند یک اراده ثابتة دارد که همان اراده ذاتیه، ازلیه است و متعلق به امور واقع می باشد و امام معصوم از آن به اراده حتم تعبیر کرده است و متعلق این اراده واجب التحقق است و همان علم ازلی بسیط الهی است و نیز اراده، متجدد دارد که امام معصوم از آن به اراده عزم تعبیر کرده است و این نوع از اراده همان اراده تفصیلیه جزئی است که بر میزان همان علم تفصیلی خداوند می باشد که در الواح قدریه متجدد است و قابل نسخ و بداء می باشد.

ایشان در ادامه می نویسد: در نوع اول از اراده الهی که همان اراده بسیطه و اجمالی است وقوع مقتضای اراده و مشیت و مراد حتمی و تخلف ناپذیر است به خلاف مرتبه دوم از اراده که تفصیلیه است، زیرا در این نوع از اراده گاهی مراد و مقتضا محقق می شود و گاهی واقع نمی شود و مورد مخالفت قرار می گیرد (رک: همو، شرح اصول کافی، ص ۲۳۵).

لاهیجی نیز در مورد مراتب اراده الهی، اراده خداوند را به اراده اجمالیه و اراده تفصیلیه تقسیم می‌کند و معتقد است که اراده اجمالیه حق تعالی عین ذات اوست و نیز عین علم حق تعالی است، اما اراده تفصیلیه جزء صفات فعل حق تعالی است، که همان اوامر الهیه می‌باشد و از مبادی قریبه افعال است و متعلق به اراده وسایط است و آن را امر گویند که امر نیز دو گونه است: تکوینی و تکلیفی (لاهیجی، ص ۱۸۱).

ایشان در توضیح این مطلب بیان می‌کند که اراده واجب تعالی در امور تکلیفی عبارت است از امر خطاب یا نهی خطاب، که گاهی اراده مکلف مطابق با اراده الهی قرار می‌گیرد که در این صورت اطاعت اتفاق می‌افتد اما گاهی اراده مکلف مخالف با اراده الهی واقع می‌شود که در این صورت معصیت اتفاق می‌افتد، اما در تکوینات همیشه اراده واسطه‌ها، مطابق با اراده الهی است و مخالفتی با اراده الهی اتفاق نمی‌افتد.

در دیدگاه ایشان با نظر صدرالمألهین تفاوتی مشاهده می‌شود، زیرا همان گونه که گذشت، صدرا، هر دو مرتبه از مراتب اراده الهی یعنی اراده اجمالیه و تفصیلیه را جزء صفات ذات حق تعالی و عین علم الهی می‌داند در صورتی که ایشان اراده تفصیلیه را صفت فعل الهی محسوب کرده و به تکوینی و تکلیفی تقسیم می‌کند.

اما صدرالمألهین بین اراده و مشیت و اوامر الهی تفاوت قائل است، ایشان در ذیل شرح حدیث امام معصوم که فرمودند «... امر الله و لم یشاء و شاء و لم یأمر...» می‌نویسد: بدان که مشیت تعالی عین ذات اوست و امکان تخلف، مقتضای مشیت، در آن وجود ندارد. اما امر الهی جزء صفات ذات خداوند نیست، بلکه از جمله افعال الهی است و امر الهی به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود و امر تکوینی خداوند مانند آنچه در آیه شریفه آمده است: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس / ۸۲) به علت این که واسطه‌ای در کار نیست، مأمور به ناگزیر واقع می‌شود و احتمال تعصی و تمرد وجود ندارد و اما امر تشریحی، مانند قول حق تعالی که فرموده: {وَلَاتَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} (بقره / ۳۵) در این مرتبه، به خاطر وجود وسایط، امکان معصیت و تجاوز از امر الهی وجود دارد و برخی اطاعت از امر الهی می‌کنند و گروهی عصیان کرده و تمرد می‌ورزند ولذاست که معصوم می‌فرماید: خداوند بنده‌ای را به کاری امر کرده، اما نخواسته است که مأمور به واقع شود و از فعلی نهی کرده است اما خواسته که امر منهی عنه واقع شود، به خاطر علم به وجود مصلحت عظیمی

که در آن فعل وجود دارد، همان گونه که ابلیس را امر به سجده در مقابل انسان کرد، اما مشیت و خواسته او بر این بود که سجده نکند (رک: الشیرازی، شرح اصول کافی، ص ۲۹۲).

ولی ایشان در تفسیر خود ذیل آیه شریفه «انما امره إذا اراد...» می نویسد:

همانا حقیقت امر تکوینی خداوند و اراده الهی یک چیز است و امر خداوند بر هر چیزی عین اراده اوست و هر آنچه که خداوند امر تکوینی بدان کند چاره‌ای جز واقع شدن ندارد اراده ذاتیه ازلیه خداوند نیز بر هر چیزی تعلق گیرد چاره‌ای جز واقع شدن ندارد و اجب التحقق است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ص ۳۸۶).

۲. اراده تکوینی و اراده تشریحی

برخی صاحب نظران نیز اراده تکوینی و تشریحی را جزء مراتب اراده الهی می دانند، علامه طباطبایی نیز که اراده الهی را جزء صفات فعل حق تعالی می داند، به این مراتب اشاره کرده است و قائل است که خداوند دارای دو نوع و دو مرتبه اراده است یکی تکوینی و دیگری اراده تشریحی.

الف. اراده تکوینی

اراده تکوینی سرچشمه وجود کائنات است و در این مرتبه از اراده، سرپیچی مراد از مرید ناممکن است و به محض تحقق اراده الهی مرید ناگزیر محقق می شود، به لحاظ اینکه بین مرید و مراد واسطه‌ای در کار نیست و تمرد و عصیان مرید محال می باشد، اراده تکوینی خداوند همان ایجاد اشیاست و مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست و اراده خدا دلالت می کنند و به حکم آیه ۸۲ سوره یس و آیه ۳۵ سوره مریم وقتی خداوند چیزی را اراده می کند و می فرماید: موجود شو، حتی کلمه «باش» هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست و غیر از وجود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نمی باشد (رک: موسوی همدانی، ص ۴۸۳).

در آیات قرآن کریم نیز هر جا سخن از اراده الهی است غالباً به اراده تکوینی خداوند دارد، آیاتی نظیر {قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...} (

احزاب/ ۱۷) چه کسی می‌تواند شما را در برابر اراده خدا حفظ کند اگر او بدی یا رحمتی را برای شما اراده کند؟

در این آیه خداوند به منافقین تذکر می‌دهد که خیر و شر همه تابع اراده خداوند است و بس و هیچ سببی از اسباب، از نفوذ اراده خدا نمی‌تواند جلوگیری کند و هیچ کس، آدمی را از اراده خدا اگر به شر تعلق گرفته باشد، نگه نمی‌دارد (موسوی همدانی، ص ۴۳۰).

و همین‌طور آیه شریفه {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس/ ۸۲) از آیاتی است که دلالت بر اراده تکوینی خداوند دارد. در این آیه که کلامی است تمثیلی، می‌خواهد بفرماید: افاضه وجود، از ناحیه خدا به هر چیزی که موجود می‌شود، به جز ذات متعالی خدا به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارد و چون ذات خداوندی اراده کند هستی آن را، بدون تخلف و درنگ موجود می‌شود.. و از اینجا روشن می‌شود که کلمه «ایجاد» یعنی کلمه «کن» عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده است،.. و نیز روشن می‌شود که آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست و تبدیل و دگرگونی را هم تحمل نمی‌کند و تدریجیت نمی‌پذیرد و جمله «فیکون» نیز گویای اطاعت آن شیء است که مورد اراده خدا قرار گرفته، می‌خواهد بفرماید: همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا قرار گرفت، بدون درنگ لباس هستی می‌پوشد. زیرا، «هرگاه خدا فعلی را اراده کند و بخواهد شیئی در خارج موجود شود، صرف اراده او برای تحقق آن شیء کافی است، مانند تحقق صورت و مفاهیم ذهنی که به مجرد اراده انسان در حیطة نفس او یعنی در خیال یا وهم یا عقل وی نقش می‌بندد.... برهان مسئله نیز این است که امر تکوینی الهی، همان ایجاد است و ایجاد بدون وجود نخواهد بود، بدین جهت در قرآن کریم تأخر معلول از علت تأمه، که تأخر ذاتی - نه تأخر زمانی است با حرف فاء، که برای صرف ترتیب اثر بر مؤثر است بیان شده است، (کن فیکون) یعنی وجود اراده تکوینی - کن - همان و تحقق مراد - فیکون همان. آیات قرآن مبین این حقیقت است که در نظام تکوین، عصیان فرض ندارد و تخلف از امر تکوین خدا محال است، همه موجودات با میل و رغبت، تسلیم محض خواست تکوینی خالق خود هستند، زیرا گرایش هر موجودی به هستی بخش خود است» (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ص ۳۸۱).

ب. اراده تشریحی

مرتبه دیگری از اراده الهی، اراده تشریحی است که متعلق به صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است و مربوط به حوزه افعال اختیاری انسان می‌باشد. اراده تشریحی خداوند همان اوامر الهی و احکام و قوانین دینی است، در این نوع از اراده، همیشه مراد با مرید هماهنگ نیست، بدین معنا که گاهی اراده مکلف در تعارض با اراده تشریحی خداوند قرار می‌گیرد و مراد تشریحی خداوند محقق نمی‌شود و عصیان و تمرد از سوی بنده صورت می‌گیرد، لذا عدم تحقق مراد در اراده تشریحی ممتنع نیست.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه {وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ} (نحل / ۳۵) می‌فرماید: از این آیه روشن می‌شود که برای خداوند دو اراده است، اراده تشریحی که ممکن است هم عصیان شود و هم اطاعت (موسوی همدانی، ص ۳۶۴). اراده تشریحی منشأ تکالیف دینی و منشأ متوجه ساختن آن تکالیف، به مکلفین است و اساس اراده تشریحی خداوند امتحان و هدایت است به سوی آنچه هم در دنیا و هم در آخرت صلاح حالشان در آن است و معلوم است چنین اراده‌ای ممکن است با عصیان کردن از مرادش تخلف کند (همان، ص ۴۶۸).

ایشان در جای دیگر، رمز تخلف‌پذیری اراده تشریحی خداوند را اعتباری بودن آن دانسته و می‌فرماید:

در اراده تشریحی، تخلف از مراد محال نیست چون اراده‌ای است اعتباری نه حقیقی، اراده‌ای است که تنها در شرایع و قوانین و تکالیف مولوی به کار می‌رود و همان مقدار از حقیقت را داراست که عمل مورد اراده دارای مصلحت است و عمل مورد نهی دارای مفسده می‌باشد (همان، ص ۱۳۶).

استاد مصباح نیز در بیان اراده تشریحی خداوند می‌نویسد:

اراده تشریحی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است، به معنای دوست داشتن جهت خیریت آنها که جلوه‌ای از خیریت ذات الهی است می‌باشد (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۴۲۳).

برخی از آیات قرآن کریم نیز، نظیر {إِنَّ اللَّهَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} (بقره / ۱۸۵) به اراده تشریحی خداوند اشاره دارد. در این آیه شریفه خداوند بعد از بیان وجوب روزه، حکم روزه، مسافر و بیمار را بیان می‌کند و به بیماران و مسافران اجازه

می دهد که روزه ماه رمضان را افطار کرده و در ایام بعد از آن قضا کنند و در ادامه می فرماید: که خداوند راحتی شما را می خواهد، نه سختی شما را. یعنی اراده کرده است که برای شما آسان بگیرد و نمی خواهد که سخت بگیرد.

چنانچه مشخص است در اینجا سخن از اراده تشریحی الهی است و تحقق این اراده بستگی به اراده انسان دارد، زیرا مربوط به حوزه افعال اختیاری انسان است و امکان عدم تحقق آن وجود دارد ((واگر کراهت یا تخلفی هست، تنها در محدوده تشریح یا ناهماهنگی نسبی است، چون خدا انسان را مختار افریده است تا معلوم شود چه کسی اوامر، او را عصیان می کند، یا همراه با کسالت و کراهت انجام و اگر در برخی آیات ((طوع)) و ((کره)) با هم آمده است، سخن به لحاظ جمع بین تکوین و تشریح است. (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۳۸۱، ۳۸۲).

نتیجه

براساس دیدگاه صدرالمتهلین و غالب پیروانش از نظر معنا شناسی، اراده، محبت و علم در حق تعالی گرچه از لحاظ مفهومی متغایرنند اما از لحاظ مصداق دارای حقیقت واحدی هستند که عین ذات حق تعالی می باشند و در تفسیر آن فائند که حق تعالی انگیزه و داعی خارج از ذات خویش ندارد و اراده او همان علم او به نظام احسن است. لکن متفکرانی همچون علامه طباطبائی با اینکه جزء فلاسفه حکمت متعالیه است با دیگر فلاسفه حکمت متعالیه در باب معنا شناسی و وجود شناسی اراده خداوند اختلاف نظر دارد، ایشان اراده خداوند جزء صفات فعلیه خداوند و به معنای ایجاد و احداث موجودات می داند.

مطلب دیگر اینکه طبق نظر غالب متفکران حکمت متعالیه اراده نیز به عنوان یک کمال وجودی، دارای مراتب است و بالاترین مرتبه آن در خداوند موجود است که عین ذات او بوده و تکثر و تعدد در آن راه ندارد و اگر اراده جزء صفات ذات خداوند نباشد، مستلزم این است که حق تعالی فاقد کمالی از کمالات باشد و اینکه اراده، اختیار و مشیت الهی گرچه از حیث مفهومی باهم متغایرنند، اما از حیث مصداق واحدند و از صفات ذات محسوب می شوند.

از نظر صدرالمتألهین، علم الهی به مراتب اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود، اراده الهی نیز دارای مراتب اجمالی و تفصیلی است؛ اراده اجمالی ناظر به مقام ذات و اراده تفصیلی ناظر به مقام فعل خداوند است. برخی از صاحب نظران حکمت متعالیه نیز اراده خداوند را به مراتب تکوینی و تشریحی تقسیم کرده اند؛ اراده تکوینی خداوند سرچشمه وجود کائنات و تخلف ناپذیر است اما اراده تشریحی خداوند متعلق به افعال اختیاری انسان و تخلف پذیر می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۸ق.
- اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفی امام خمینی*، تهران، نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، تحقیق: عبدالسلام هارون، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۸۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
- _____، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، نشر الزهراء، ۱۳۸۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة، دارالعلم للملایین*، ۱۳۵۸ق.
- خمینی، روح الله، *چهل حدیث*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
- _____، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، ۱۳۳۷.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تعلیقه علامه حسن زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- شیخ صدوق، *التوحید*، ج ۲، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، نور، ۱۴۲۸ق.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهوی، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.

- _____، رسالة المشاعر، تصحيح و تعليق جمال الدين آشتياني، بي جا، بي نا، بي تا.
- _____، شرح الاصول الكافي، تصحيح محمد خواجهوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۰.
- شيرواني، علي، تحرير الاسفار للمولى صدرالدين الشيرازي، قم، مركز جهاني علوم اسلامي، ۱۳۸۴.
- طباطبائي، محمد حسين، رسائل توحيدى، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.
- _____، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامية التابعة لجماعة المدرسين، قم، ۱۴۱۶ق.
- _____، الميزان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامية التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۷ق.
- علامه حلي، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، شرح جعفر سبحاني، چ ۲، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
- فيض كاشاني، ملا محسن، اصول المعارف، (تصحيح و تعليق آشتياني)، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۵.
- كليني، اصول كافي، تهران، دارالكتب الاسلامية، ۱۳۶۵.
- لاهيحي، فياض، گوهر مراد، تهران، نشر سايه، ۱۳۸۳.
- مصباح يزدي، محمد تقى، آموزش عقايد، چ ۳۷، تهران، مركز چاپ و نشر، ۱۳۸۸.
- _____، آموزش فلسفه، تهران، امير كبير، ۱۳۷۸.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.33/ Winter 2013

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Reza Akbari, PhD; Susan Ale-Rasool, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Ebrahim Dadjoo, PhD; Seyed Kazem Dezfoolian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Hossein Moghiseh, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Maryam Salem, PhD; Seyed Ali Mohammad Sajjadi, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Seyyed Hamid Talebzadeh, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1391

ABSTRACTS

<i>Tradition as the Origin of Reason, Asghar Vaezi- Ali Kiadarbandsari</i>	156
<i>Reason from Mawlana's Point of View, Hassan Saeedi - Valiolah Nassiri</i>	157
<i>The Why of the First Emanation: Its Reasons and Philosophical Requirements in Mulla Sadra's Philosophy, Reza Akbarian - Mohsen Aslani</i>	158
<i>The Relationship between the Meaningfulness of Life and Belief in God from Moulana's Perspective, Shokrollah Pourkhas - Fatemeh Faraji</i>	159
<i>The Concept of "Islamic Philosophy" in Shahid Motahhari's Works, Seyed Mohammad Ali Dibaji - Seyed Mohsen Eslami Ardakani</i>	160
<i>Allameh Tabtabai's Views on the Theory of Innate Theology and Religion, Mohammad Ghafoorinezhad</i>	161
<i>The Nature of Divined Will from the Perspective of Transcendental Wisdom Mohsen Amigh-Leila Fahimi</i>	162

۸	سنت به مثابه خاستگاه عقل، اصغر واعظی - علی کیادربندسری
۳۰	عقل از دیدگاه مولانا، حسن سعیدی - ولی الله نصیری
۴۷	چیستی صادر اول، ادله و لوازم فلسفی آن در فلسفه ملاصدرا، رضا اکبریان - محسن اصلانی
۶۸	ارتباط معناداری زندگی با اعتقاد به خدا از منظر مولانا، شکراله پورالخاص - فاطمه فرجی
۸۸	بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری، سید محمد علی دیباجی - سید محسن اسلامی
۱۰۶	نظریه خداشناسی و دین فطری در آراء علامه طباطبایی، محمد غفوری نژاد
۱۲۹	حقیقت اراده الهی از نگاه حکمت متعالیه، محسن عمیق - لیلا فهیمی

Tradition as the Origin of Reason

Asghar Vaezi*

Ali Kiadarbandsari**

Abstract

The present paper examines Gadamer's account of tradition and the relationship between reason and tradition. At first, with reference to the etymological meaning of tradition, the three definitions of tradition (anthropological, theological and traditionalistic) are presented and compared and finally Gadamer's definition of the words is given. Trying to revive tradition, Gadamer begin with an explanation of the relationship between reason and tradition with an analysis of Romanticism's and Enlightenment's approaches to tradition and reason. While the Enlightenment philosophers put tradition against reason and in this way discredit tradition, Romanticism _philosophers, despite their confirmation of the contrast between tradition and reason, overreact to this position by rejecting reason in favor of tradition. However, a lot of philosophers including Michael Oakeshott, Edmund Burke, Friedrich August von Hayek and Gadamer seriously have rejected this account of the relationship between tradition and reason which separates these two spheres of reason. These philosophers think that the relationship between tradition and reason is so complicated that we cannot put them in clear contrast. Tradition is not an obstacle in the way of reason. In some respects it even supports reason. There is no reason without tradition.

Key Terms: *tradition, reason, prejudice, enlightenment, romanticism.*

* Shahid Beheshti University a-vaezi@sbu.ac.ir

** PhD Student in Shahid Beheshti University

Reason from Mawlana's Point of View

Hassan Saeedi*
Valiollah Nassiri*

Abstract

Contrary to some mystics who disregard reason, Mawlavi in his works, notably *Masnavi-e Mawlavi*, puts emphasis on this notion. He has considered all kinds of reason and its facets. In some cases, he criticizes reason and in some other cases he praises it. He gives reason the status of a guide; and then expresses which kind of reason guides man to his destination and which kind impedes him from reaching his goal. He criticizes "particular reasons" (carnal reasons) as illusions. He believes that this kind of reason cannot be the leader of human beings. On the other hand, he introduces "universal reason" as a kind of reason that can eventually lead man to his final destination. By scrutinizing Mawlavi's works, this article aims to explore reason and its status from Mawlavi's perspective.

Key Terms: *particular reason, universal reason, carnal reason, belief reason, acquired reason.*

* Shahid Beheshti University

h-saeidi@sbu.ac.ir

** PhD Student in Qom University

The Why of the First Emanation: Its Reasons and Philosophical Requirements in Mulla Sadra's Philosophy

Reza Akbarian*

Mohsen Aslani**

Abstract

The explanation and delineation of the first emanation has been an abiding preoccupation of Islamic philosophers. Peripatetic philosophers consider the first emanation as the first intelligence. Mulla Sadra considers it as the first intelligence but in some of his works he has taken it as the self-unfolding existence. In addition to the delineation of Mulla Sadra's views on this issue, the present article attempts to explain the apparent contradiction identified in Mulla Sadra's works with regard to the first emanation. The question dealt with in this paper is whether Sadra's philosophy has the capacity to philosophically prove the self-unfolding existence as the first emanation and if yes which expression of the unity of existence is the basis of the answer. Evidence provided for the above claims and the philosophical implications of the first emanation are inferred deductively.

Key Terms: *Mulla Sadra, the first emanation, self-unfolding existence, particular unity, true and real unity.*

* Tarbiat Modarres University

** MA in Tarbiat Modarres University

dr.r.akbarian@gmail.com

aslanin@ymail.com

The Relationship between the Meaningfulness of Life and Belief in God from Moulana's Perspective

Shokrollah Pourkhas*

Fatemeh Faraji**

Abstract

Masnavi Ma'navi, the greatest work of Jalal al-Din Balkhi, is full of concepts and mysteries of human life. One of these concepts is the meaningfulness of life and its relationship with belief in God. With regard to the death phenomenon, Moulana's views are different from those of the followers of nihilism and it is this difference which has led to a difference in perspective. The followers of nihilism consider death as the end of human life. So obviously, for them, the whole system of being is void and meaningless. But for scholars such Moulana, death is not the end of life. It is a turning point and the beginning of a new phase in human life. The present article intends to delineate Moulana's views on life, philosophy of creation and man's moral obligation in his worldly mode of being and with reference to sound arguments to demonstrate the absurdity of the notions of nihilism followers. Adopting a library research methodology, the article provides an overview of the meaning of life and philosophy of creation from Moulana's perspective followed by an overview of the nihilistic views on life and its meaning. The article concludes with an answer to the question whether death is the end of life or it is the path to perfection and eternal life.

Key Terms: *creation, human being, life, God, Masnavi Ma'navi, death.*

* Mohaghegh Ardabili University

pouralkhas@uma.ac.ir

** MA Student in Mohaghegh Ardabili University

The Concept of “Islamic Philosophy” in Shahid Motahhari’s Works

Seyed Mohammad Ali Dibaji*
Seyed Mohsen Eslami Ardakani**

Abstract

In recent decades, Muslim thinkers and scholars have paid great attention to “Islamic philosophy”. The question raised in this regard is the meaning of the term Islamic philosophy. The present paper tries to first sketch an outline of the Islamic philosophy with reference to the meaning of term “Islamic” and then to show the differences between the Islamic philosophy and the so-called “western philosophy” as a basis for an account of the distinctions which enable us to use the term Islamic philosophy. To this end, the article borrows from Shahid Motahhari’s works. From his perspective, the Islamic philosophy and the western philosophy have a lot of differences which can be classified into differences in questions, differences in answers, and differences in the (cultural) environment. In the context of Islamic philosophy, we confront novel questions and novel answers to old questions as a result of the cultural environment in which Islamic philosophy has grown. This environment includes specific cultural elements like the Quran, hadith and theology which have opened new horizon to Islamic philosophers.

Key Terms: *Islamic philosophy, western philosophy, Motahhari, philosophy, Islamic culture.*

* Tehran University (Qom Campus)

dibaji@ut.ac.ir

** Philosophy Researcher in Tehran University

sm.eslami@yahoo.com

Allameh Tabatabai's Views on the Theory of Innate Theology and Religion

Moahmmad Ghafoorinezhad*

Abstract

Allameh Tabatabai, as a philosopher and scholar of Quran and Hadith, has derived the theory of innate knowledge of God and the innate religion from religious sources and has attempted to explain it rationally. His explanations of the innate theology constitute the perception of deficiency in the light being in need of a perfect being, the knowledge of God through order in the universe, the knowledge of God through the immediate perception of the effect due to the perfect cause and the perception of God through the erudition of the stability of the Fact. He also contends that there is a natural tendency to God among human beings. He explains this tendency through the innate popularity of the Supreme Being, a natural tendency to supplier of happiness and the innate hope created in the moments of hardship. From his point of view, Islam is a natural religion. In his interpretation of this notion, he sometimes tries to provide proof for the principles of Islamic belief through his references to the innate natural disposition (Fitreh); and in some cases he argues that the collection of Islamic teachings is consistent with the structure of human nature.

Key Terms: *Tabatabai, innate natural disposition, innate theology, innate religion, innate perceptions, innate impulses.*

* University of Religions and Denominations ghafoori_n@yahoo.com

The Nature of Divined Will from the Perspective of Transcendental Wisdom

Mohsen Amigh^{*}
Leila Fahimi^{**}

Abstract

The divine will is among the issues which have always been the focus of thought among the theists. In the realm of Islamic thought, it has also been the subject of disparate views. From the perspective of transcendental wisdom, the divine will is considered among the inherent perfect traits which are synonymous with the knowledge of the best system. Though some are of the view that, like some other traits, this one also has different levels and as a result it is God's attribute at the level of action. Among this group of philosophers, Allameh Tabatabai considers divine will as an action trait and opposes its interpretation in terms of divine knowledge. The classification of divine will into undifferentiated and detailed and also into legislative and existential has been among the significant issues that have been used by transcendental philosophers in their delineation of divine will.

Key Terms: *divine will, transcendental wisdom, global will, detailed will, existential will, legislative will.*

^{*} Isfahan Technical University

mohsenamigh@yahoo.com

^{**} Jametozahra, Seminary of Qom