

آینه معرفت

(فصلنامه پژوهشی فلسفه و کلام)

شماره ۴ / پاییز و زمستان ۱۳۸۳

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

گروه معارف اسلامی

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سردبیر:

دکتر زهرا پورسینا

مدیر داخلی:

محمد هاتقی

اعضای هیات تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)،
دکتر رضا اکبریان (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (استادیار دانشگاه قم)، آیت‌الله 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)

مترجم چکیده‌ها:

حمید تقوی پور

حروفچین:

مریم میرزایی

آدرس: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، گروه معارف اسلامی، دفتر مجله

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E.Mail: Aayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفن: ۲۴۰۳۱۷۲ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

توجه: ۱. مقالات مندرج نشانه آراء نویسندگان است؛

۲. از هرگونه نقد و پیشنهاد استقبال می‌گردد.

شرایط تحریر و ارسال مقاله

- ۱- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان تابعه صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق و تلفن تماس به همراه گزارش مختصر سمت‌ها، فعالیت‌های علمی و آدرس اینترنتی در قسمت پایانی مقاله آورده شود.
- ۲- موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی باید صرفاً در زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام باشد.
- ۳- ترتیب سازماندهی مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع و مآخذ. ضمناً ترجمه انگلیسی چکیده مقاله به پیوست ارسال شود.
- ۴- در پاکت‌نویس یا ماشین‌کردن مقاله فقط از یک روی کاغذ (A۴) - ۳۰ صفحه دست‌نویس یا ماشین‌نویس - استفاده شود.
- ۵- حتماً دیسکت مقاله در برنامه زرنگار به پیوست ارسال شود.
- ۶- در ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی مقاله با مشخصات کامل کتابشناسی آن همراه مقاله ارسال شود.
- ۷- در ترجمه، معادل‌های فرنگی اصطلاحات و ضبط لاتینی اعلام بلافاصله بعد از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
- ۸- اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
- ۹- مرجع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماehler، ادوارد. تقویم تطبیقی هزاروپانصدساله هجری قمری و میلادی. مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران: فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
- ۱۰- شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر مراجع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل‌قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوطه به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه)
- ۱۱- در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع و مآخذ.
- ۱۲- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (فارسی و غیرفارسی جدا):
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده). عنوان کتاب. شماره جلد. مترجم یا مصحح و غیره. محل نشر: ناشر، سال انتشار.
- مقاله:
الف - چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف. اهتمام کننده. محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات.
ب - چاپ شده در مجلات: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام مجله. دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحات.
ج - چاپ شده در روزنامه: نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام روزنامه. شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.
- سند: نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.
- ۱۳- تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌های رسیده توسط هیأت تحریریه و دو نفر داور متخصص صورت می‌پذیرد.
- ۱۴- مقاله‌های ارسالی پس فرستاده نمی‌شود (لطفاً تصویر آن را تهیه نفرمایید).

فهرست عناوین

- ۱..... نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت، صالح حسن زاده
- ۱۷..... پلورالیزم دینی، حسین مقیسه
- ۳۳..... وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس و ملاصدرا، دکتر زهرا پورسینا
- ۷۱..... ولایت فقیه؛ مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟، دکتر محمد مهدی باباپور
- ۸۹..... کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، شیخ عبدالحمید واسطی
- ۱۱۱..... معنا و مفهوم فلسفه در اسلام، دکتر محمد سعیدی مهر
- ۱۲۱..... مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت غایی، سید محمد علی داعی نژاد، زهرا میرمهدی

ABSTRACTS

- Theory of Ethic From Descartes' Point of view*, Saleh Hassanzadeh.....
- Religious Pluralism*, Hossein Moghiseh
- Existence in Sight of Two Thinkers: Parmenides and Molla-Sadra*, Dr. Zahra Poorsina
- Religious Jurisprudence: An Issue of Theology or Figh*, Dr. Mohammad Mahdi Babapour
- Application of Fuzzy Logic to The Analysis of Religious Propositions*, Sheikh Abdolhamid Vaseti
- Meaning and Concept of Philosophy in Islam*, Dr. mohammad Saeedi Mehr
- Monotheistic Concepts of Ultimate Reality*, S. Mohammad Ali Daie Nejad, Zahra Mirmahdi

نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت

صالح حسن زاده

عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده:

دکارت در پنج سال آخر عمر خود، بیشتر به مسائل روانشناختی و خلقیات انسان توجه داشت. این مقاله برخی از اصول متعارف نظریه اخلاق دکارت را مورد بازبینی قرار می‌دهد؛ به این معنا که اذعان می‌دارد اخلاق دکارت، بر مبنای علم بنا شده است؛ و شواهد این حکم را نیز ارائه می‌دهد؛ همچنین به این سؤال که آیا نظریه اخلاق دکارت به مفهوم سقراطی آن می‌باشد، جواب مثبت می‌دهد؛ سپس با تشریح این که اساس اخلاق، اختیار است و این امر با مشیت الهی و وجود خطا در انسان هم منافاتی ندارد، ماهیت خیر از نظر دکارت، اخلاق موقت دکارت و اصول آن را تحلیل و شرح می‌کند و در پایان، از اندیشه‌های اخلاقی دکارت نقد و جمع‌بندی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: نفس، احساسات، عواطف، امیال، انفعالات، آزادی انسان، مشیت

الهی، خیر و فضیلت اخلاق.

xxx

پیشینه تاریخی

معمولاً دکارت شناسان ادعا دارند که این متفکر در اواخر عمر خود بیشتر به مسائل روانشناختی و خلقیات انسان توجه داشته است، به‌ویژه آن‌که الیزابت (شاهزاده) که با دکارت در مکاتبه بود، در نامه‌های خود بارها از او در این زمینه سؤالاتی کرده است. تحقیقات دکارت در این زمینه نهایتاً به نگارش رساله معروف «انفعالات نفسانی» منجر شد.

گرچه پاره‌ای از مطالب این رساله دکارت را در نوشته‌های قبلی او به‌ویژه در رساله «انسان» نیز می‌توان یافت، باین‌همه این رساله نوآوری‌هایی دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ گذشته از آن که در آن عصر به‌طور کلی به مسائلی از قبیل نفسانیات انسان زیاد پرداخته می‌شد و آثار مختلفی هم در این زمینه منتشر شده بود. بدون شک، دکارت، در بیان مطالب خود ردّاً و اثباتاً به آنها توجه داشته است - که البته این امر به اصالت و جنبه بدیع اثر او خدشه‌ای وارد نمی‌کند. (فروغی، ج ۱، ص ۱۹۷ و مجتهدی، ص ۲۰۶)

بعضی از اصول متعارف نظریه اخلاق دکارت

۱. ما در خود احساس آزادی می‌کنیم. (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۶)؛
۲. قدرت بر فعل اختیاری بزرگترین کمال انسان است و با به‌کاربردن آن به‌نحو خاصی مستوجب مدح و ذمّ می‌شویم (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، مفاد اصل ۳۹)؛
۳. انکار اختیار انسان، به جهت قول به مشیت الهی، نامعقول است؛ ضمن آن که فهم تطبیق تقدیر خدا و اختیار انسان نیز برای ما مقدور نیست (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۴۱)؛
۴. ما از احساسات، عواطف و امیال خود شناخت داریم، گرچه اغلب در احکامی که درباره آنها صادر می‌کنیم، به خطا می‌رویم، (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۴۲)؛
۵. ادراکات و احساسات یا عواطف، انفعالات نفس‌اند که توسط بعضی حرکات ارواح ایجاد، ابقاء و تقویت می‌شوند و ما آنها را به عنوان امور خاص به نفس نسبت می‌دهیم (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۲۷، ۲۸، ۲۹)؛

۶. نفس با تمام اجزاء بدن متصل و متحد است (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۳۰)؛
۷. تأثیر اصلی تمام انفعالات در نفوس بشری این است که نفس را متمایل به اموری کنند که انسان بدن خود را برای آنها مهیا کند؛ مثلاً احساس ترس، میل به فرار را و احساس شجاعت، میل به مبارزه را در انسان برمی‌انگیزند (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۴۰)؛
۸. هر نفسی اگر درست هدایت شود می‌تواند بر انفعالات مسلط شود (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۵۰)؛
۹. فقط شش انفعال اصلی وجود دارد (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بخش دهم، بند ۶۹)؛
۱۰. انفعالات در طبیعت خود خوبند و فقط باید از استعمال نادرست و افراط‌کاری در آنها اجتناب کرد (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۲۱۱)؛
۱۱. تمام خیر و شر زندگی فقط مبتنی بر انفعالات است (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند، ۲۱۲)؛
۱۲. پهنه اراده، گسترده‌تر از قلمرو فاهمه است و خطاهای ما از همین جا ناشی می‌شود. (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش ۱ اصل ۳۵)

اساس اخلاق دکارت، علم است

یکی از انتظارات دکارت از درخت حکمت، علم اخلاق بود. اما علم چیست؟ دکارت می‌گوید که علم عبارت است از مفاهیم صریح و متمایز. این ضابطه موجب می‌شود که علم به معنی ریاضیات عام تلقی شود که همان فن اندازه‌گیری باشد. پس

با این تعریف، علم اخلاق در آرمان دکارت، علمی به دقت مکانیک و پزشکی، و ماهیت آن اساساً داخل در ریاضیات عام دکارتی خواهد بود. (دکارت، اصول فلسفه، نامه دکارت به مترجم فرانسوی). دکارت در کتاب *انفعالات نفس* معتقد است که کار علم اخلاق بحث و بررسی در مورد مبانی رفتار بوده و رفتار ما زیر سلطه انفعالات یا تأثرات می‌باشد؛ پس کار علم اخلاق عبارت است از شناخت انفعالات و چگونگی دخالت آنها در رفتار ما. او در این کتاب ابتدا از چگونگی گردش خون و عملکرد اعصاب سخن می‌گوید (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۸ و ۹) و سپس به چگونگی شکل‌گیری انفعالات در بدن می‌پردازد که با گردش خون و اعصاب ارتباط دارد (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۱۱، ۱۲، ۱۳) و در مرحله سوم درباره چگونگی تأثیر انفعالات در رفتار و روش اصلاح آنها بحث می‌کند. از نظر وی، اساس بحث در انفعالات، قبول فعل و انفعال یا تأثیر متقابل نفس و بدن است. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۲)

دکارت با استفاده از الفاظ «ادراک حسی»، «احساس» و «عاطفه» می‌گوید: «ادراک حسی حاصل تأثیر اجسام در انفعال نفس است و هرگاه انفعالات از این جهت که وارد نفس شده‌اند مورد توجه باشند، احساس؛ و هرگاه معنای افکار و اندیشه‌هایی لحاظ شوند که نتیجه نفس‌اند، ادراک حسی؛ و هرگاه از این جهت که ایجاد هیجان می‌کنند مورد ملاحظه قرار می‌گیرند، عاطفه نامیده می‌شوند. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۲۷).

کار علم اخلاق، آن است که احساسات، عواطف و ادراکات را - که اقسام انفعال‌اند - طبقه‌بندی کرده و تأثیر آنها را در رفتار انسان معین کند. در انفعالات، فی‌نفسه هیچ شری وجود ندارد، فقط باید آنها را درست به کار برد. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش سوم، بند ۲۱۱)

علت انفعالات و تفسیر آنها، نه نفس بلکه نظام فیزیولوژیکی است. حال اگر دستوری اخلاقی برای هدایت انفعالات موجود باشد، این بدان معنی است که باید علت اصلی آنها را اصلاح کرد. مثلاً انسان خشمگین را نمی‌توان با نصیحت به صبر دعوت کرد بلکه باید علت خشم او را شناخت - و این است معنی «اخلاق» یا شأن علمی اخلاق از نظر دکارت. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۴۶)

دکارت دو اصل متقابل قدیمی یعنی قوه شهوائیه و غضبیه را که از زمان افلاطون انفعالات نفسانی را براساس آنها مورد مطالعه قرار می‌داده‌اند، کنار می‌گذارد و انفعالات را صرفاً به نحو طبیعی و مکانیکی خاص خود مورد مطالعه قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت در این امر، روش او بیشتر بر علم وظایف الاعضاء مبتنی است. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش دوم، بند ۶۸)

دکارت معتقد است که اتحاد نفس و بدن در واقع ریشه انفعالات و عواطف انسانی را تعیین می‌کند و در اثر تکرار امور، موجب پیدایش عادات و رفتارهای خاصی در او می‌شود؛ به سخن دیگر او اعتقاد دارد این امور صرفاً اکتسابی‌اند و لذا می‌توان راهی برای تغییر رفتار افراد پیدا کرد و وضع خلقی آنان را بهبود بخشید. وی در واقع می‌گوید که هرکسی عادات و رفتار خود را از تجارب قبلی خود اخذ می‌کند و هیچ ضرورت مابعدالطبیعی از این لحاظ بر انسان حاکم نیست و لذا دکارت تصور می‌کند با اعمال نوعی فن کاربردی، هر آنچه را که زندگی فردی از طریق عادت در انسان به وجود آورده است، می‌توان تغییر داد و شخص را اخلاقاً متحول ساخت. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بند ۴۵)

انفعالات، در نهایت به صورت امیال یا تمایلات متبلور می‌شوند. امیال را از لحاظ اخلاقی می‌توان به دو گروه خوب و بد تقسیم کرد. (دکارت، *انفعالات نفس*، بخش اول، بندهای ۸۶، ۸۷ و ۸۸ و بخش دوم، بند ۱۴۴) سؤال عمده اخلاقی این

است که میل خوب کدام است و میل بد کدام؟ جواب دکارت این است که میل خوب، از «شناخت»؛ و میل بد، از جهل یا خطا نشأت می‌گیرد. آیا در اینجا دکارت به مفهوم سقراطی اخلاق رسیده است؟

مفهوم سقراطی اخلاق

این که دکارت میل خوب را ناشی از شناخت و میل بد را ناشی از خطا می‌داند، تعبیر دیگری از این اصل سقراطی است که فضیلت را عین شناخت و رذیلت را عین جهل می‌داند. دکارت در یکی از نامه‌های خود به الیزابت به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «فضایل حقیقی از قبیل حکمت و شجاعت دارای ماهیت مشترک هستند، یعنی حقیقت این فضایل یک چیز است.» او در این نامه حکمت را به عنوان حقیقت سایر فضایل معرفی کرده و فضیلت شجاعت را به این معنی گرفته است که انسان بداند چگونه اقدام کند. (دکارت، اصول فلسفه، مقدمه، ص ۲۲۲).

دکارت در نامه خود به مترجم فرانسوی کتاب اصول فلسفه می‌نویسد: «مقصودم از اخلاق، عالیترین و کاملترین علم اخلاق است که چون مستلزم آشنایی کامل با علوم دیگر است، آخرین درجه حکمت است.» (دکارت، اصول فلسفه، ص ۲۱۷)

بنابراین، این نظریه مطابق با نظریه سقراط است که خطا و گناه را ناشی از جهل می‌دانست و کمال و فضیلت اخلاقی را در پرتو علم جستجو می‌کرد. (بعداً عده‌ای با مطرح ساختن علم بی‌تقوا بر این نظریه ایراد وارد کردند).

اما دکارت هرگز این علم کامل اخلاقی را به تفصیل تدوین نکرد؛ هرچند طبق برنامه‌ای که طرح کرده بود لازم می‌آمد این علم در رأس همه علوم باشد.

(کاپلستون، ج ۴، ص ۱۸۲)

آگاهی انسان از اختیار و خداوند

به اعتقاد دکارت، این که انسان دارای اختیار است، از اولیات می‌باشد و انسان برای اختیارات خود دواعی‌ای دارد و همواره می‌خواهد نیکی و صلاح را برگزیند و از بدی پرهیزد و این قید منافی آزادی نیست و بی‌طرف بودن اراده انسان را نمی‌توان بر اختیار حمل کرد، بلکه باید گفت که این بی‌طرفی، عین سرگردانی است. (فروغی، ص ۱۹۸) او می‌گوید: «برای این که مختار باشم لازم نیست که انتخاب این یا آن یک از دو ضدّ برای من علی‌السویه باشد.» (دکارت، تأملات، ۴، به نقل از کاپلستون، همان، ص ۱۷۹)

در این جا با توجه به علم ازلی و ابدی خداوند، این سؤال پیش می‌آید که چگونه اختیار انسان با تقدیر الهی قابل تطبیق است؟

دکارت در کتاب *اصول فلسفه* برای احتراز از مشاجرات کلامی، از ارائه راه‌حل قطعی خودداری می‌کند. او در عین اظهار این که «انکار اختیار انسان به جهت قول بر مشیت سابقه الهی نامعقول است» (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش یک، اصل ۴۱) می‌گوید: «عاقلاً نه‌ترین کار این است که اذعان کنیم راه‌حل این مسئله ورای قدرت فهم ما است» (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۴۱) و در ادامه می‌نویسد: اما ما از دو چیز اطمینان داریم: اولاً از اختیار خویش و ثانیاً به وضوح و تمایز درمی‌یابیم که خداوند قادر مطلق است و همه حوادث را از پیش مقدر می‌کند. (دکارت، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۴۱؛ کاپلستون، ص ۱۷۸ و فروغی، ص ۱۹۸)

اما در واقع دکارت خود نیز از این عدم قاطعیت خویش راضی نبود و لذا در مشاجره‌ای که میان پروتستان‌های هلند در گرفته بود، در یک جانبگیری اعلام نمود که با پیروان گومار (Gomar) موافق است نه با پیروان آرمینیوس (Arminias) این بدان معنا بود که او نظریه تقدیر ازلی به معنی اخص را ترجیح می‌دهد؛ به این معنی که لطف الهی مقاومت‌ناپذیر است و اختیار مساوی با نوعی صرافت طبع

می‌باشد. (نقل به معنی از: کاپلستون، ص ۱۷۹، به نقل از گفتگو با یورمان، ص ۸۱؛ و نیز دکارت، تأملات، ص ۴) همچنین دکارت در نامه به مرسن (Mersenne) می‌گوید: «من، متناسب با دلایل و جهات بیشتری که مرا وادار به فعلی می‌کند، با اختیار بیشتر به سوی آن فعل حرکت می‌کنم؛ زیرا مسلم است که در آن صورت اراده من با سهولت و صرافت بیشتری به حرکت در می‌آید.» (دکارت، کلیات، سوم، ۳۸۱-۳۸۲ به نقل از کاپلستون، ص ۱۸۱)

اساس اخلاق، اختیار است

بحث درباره اختیار وقتی صحبت از رفتار اخلاقی باشد، بیش از آنچه ذکر شد لازم است؛ زیرا اساس اخلاق بر مبنای تکلیف می‌باشد و تکلیف نیز بدون اختیار ممکن نیست. در فلسفه دکارت، جایگاه اختیار محفوظ است و از لوازم کوچیتو می‌باشد؛ اما این که او اختیار را برای حفظ اخلاق مراعات می‌کند یا اختیار از قضیه کوچیتو برخاسته است، جای بحث دارد و چون وی نظام اخلاقی جامعی تدوین نکرده است، بحث اختیار بیشتر به زمینه تفکر فلسفی او مربوط است نه اخلاق. همچنین با توجه به تأکید دکارت بر «احساس آزادی» (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۶) به نظر می‌رسد در فلسفه او، نه فقط خدا، که اختیار نیز شأن بحث‌المعرفتی دارد؛ یعنی وی اختیار را در واقع برای محکم کردن پایه شناخت می‌خواهد و چندان نگران اخلاق نیست.

دکارت، در این بخش، علاوه بر اصل ۶، در اصول ۳۷ و ۳۹ نیز به اثبات اختیار می‌پردازد. او در اصل ۳۷ قابلیت ستایش افعال پسندیده را دال بر وجود اختیار می‌داند و در اصل ۳۹ دو دلیل دیگر برای اختیار ذکر می‌کند که در واقع دو روایت از یک دلیل می‌باشند: «۱. در تمام افعال آگاهانه ما به نحو شهودی، اختیار مشهود است؛

۲. در جریان شك دریافتیم که ملزم نیستیم وجود چیزی را بپذیریم که شناخت کاملی از آن نداریم.» (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۲۹)

دکارت در تأمل چهارم، ضمن اثبات عدم محدودیت اراده ما، بین اختیار و اراده جزافیه فرق نهاده و مدعی است که اختیار ما به معنی اراده جزافیه نیست: «اگر من در شرایطی قرار داشته باشم که فعل و ترک برایم یکسان باشد (اراده جزافیه) این حداقل و نازلترین مرتبه اختیار است اما هر قدر گرایش من به یک طرف بیشتر باشد، آزادی بیشتری احساس می‌کنم.» (دکارت، تأملات، تأمل چهارم، ص ۷۲)

اراده منشأ خطا است

دکارت معتقد است که منشأ خطا، اراده است نه عقل و فاهمه؛ به این دلیل که پهنه اراده گسترده‌تر از قلمرو فاهمه می‌باشد. (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۳۵)

او همچنین می‌گوید: نمی‌توان خطا را به دلیل این که خدا به ما فاهمه‌ای که دانای مطلق باشد نداده است، به او نسبت داد؛ زیرا فاهمه هر آفریده‌ای محدود است و فاهمه محدود طبیعتاً بر همه چیز آگاه نیست. (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۳۶) به اعتقاد دکارت، در هر صورت، کمال اصلی انسان در آن است که وی اراده مختار دارد و شایستگی او برای ستایش یا سرزنش نیز در واقع از همین جا ناشی می‌شود. (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۳۷)

آزادی انسان و خطا

آیا خطا و گناه، با اختیار و آزادی انسان منافات دارد؟ طبعاً جواب دکارت منفی است؛ زیرا به عقیده او خطا به نحو ذاتی در انسان وجود ندارد. دکارت قبول نمی‌کند که گناه اولیه آدم ابوالبشر، عقل انسان را به کلی فاسد کرده باشد.

پیش‌داوری‌های نسنجیده دوره کودکی هر یک از ما، فراموش‌نکردن این پیش‌داوری‌ها، خستگی ذهن ما از فرط توجه به امور غیرحسی و به کارگیری الفاظ غیرمبیین، از جمله مواردی هستند که دکارت آن‌ها را به عنوان عوامل منشأ خطا ذکر می‌کند. (دکارت، اصول فلسفه، بخش اول، اصول ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴)

پس باید گفت که از نظر دکارت خطا، امری اکتسابی است و می‌توان آن را برطرف کرد. کافی است که بتوانیم از اختیار و آزادی خود به درستی استفاده کنیم یا حداقل در مورد آنچه فاهمه هنوز در مورد آن به تصور واضح و متمایزی نرسیده حکم صادر نکنیم (این اعتقاد در سراسر روش دکارت جنبه اساسی و زیربنایی دارد)؛ بنابراین می‌توان گفت ارتکاب خطا، با آزادی و در نتیجه با اخلاقی بودن منافاتی ندارد. (راویة المنعم، ص ۴۱۰؛ دکارت، انفعالات، بخش ۲، بند ۱۴۴؛ مجتهدی، ص ۲۰۸)

پس، از نظر دکارت، شناخت یقینی یا کسب علم با وضوح و تمایز و پرهیز از جهل و خطا و پیش‌داوری‌ها، گوهر حقیقی خیر عمومی می‌باشد.

ماهیت خیر

دکارت در کتاب *انفعالات* می‌گوید: «اما چون این انفعالات با دخالت امیالی که برمی‌انگیزد می‌توانند ما را به انجام هر عملی تحریک کنند، ما باید بکوشیم این امیال را دقیقاً تدوین کنیم و اصل اساسی اخلاق همین است؛ یعنی تدوین امیال و ضبط و ربط دادن میان آنها.» (دکارت، *انفعالات*، بخش ۲، بند ۱۴۴) در این جا این پرسش مطرح می‌گردد که چه وقت میل خوب است و چه وقت بد؟ دکارت

می‌گوید: «میل هنگامی خوب است که از شناخت درست برخاسته باشد و هنگامی بد است که مبتنی بر نوعی خطا باشد.» (دکارت، *انفعالات*، بخش ۲، بند ۱۴۴)

ولی چه معرفتی است که سبب خوبی میل می‌شود؟ دکارت می‌گوید: «باید سعی کنیم که خیر آن چیزی که متعلق میل ما است به نحو بسیار واضح بر ما معلوم باشد و آن را با توجه تام مورد مذاقه قرار دهیم. (دکارت، *انفعالات*، بخش ۲، بند ۱۴۴) مقصود او این است که شرط اول اختیار اخلاقی، تمییز میان چیزی که در قدرت ما است از چیزی که تحت قدرت و حکم ما نیست می‌باشد. حوادثی هست که تحت قدرت ما نیست اما مقدر مشیت الهی است و باید تسلیم آنها بود. ولی در آن صورت، پس از حصول علم یقینی درباره آنچه در حیطه قدرت ما است باید میان خیر و شر تمییز بنهیم و پیروی راه فضیلت عبارت از انجام دادن اعمالی است که ما خود آن را بهترین عمل می‌دانیم. (دکارت، *انفعالات*، بخش ۲، بند ۱۴۴)

دکارت در نامه‌ای به شاهزاده الیزابت، در ضمن شرحی درباره کتاب *در زندگی سعادت‌تمندانه* - اثر سنکا - این موضوع را بیشتر بسط می‌دهد. او می‌گوید: تملک سعادت «چیزی جز کمال قناعت و خرسندی روح نیست.» (دکارت، کلیات، بخش ۴، بند ۲۶۴ به نقل از کاپلستون، ص ۱۸۵)

اموری که این کمال خرسندی را به ما می‌بخشند کدامند؟ این امور بر دو نوع است: اول آنهایی که ناشی از ما هستند، یعنی فضیلت و حکمت؛ دوم اموری چون شرف، ثروت و تندرستی که به طور کلی ناشی از ما نیستند. اما گرچه خرسندی کامل مقتضی وجود هر نوع خیر است، هم ما خاصاً معطوف به نوع اول است.

برای وصول به سعادت در این معنی محدود، سه قاعده را باید رعایت

کرد:

۱. به کاربردن کوشش برای دانستن این که در زندگی چه چیزی باید انجام داد؛ و چه چیزی نباید انجام داد؛
۲. عزم ثابت برای اجرای اوامر عقل بدون آن که تحت تأثیر انفعالات یا شهوات قرار گیریم؛
۳. همه خیرهایی را که واجد آنها نیستیم، خارج از حیطه قدرت خود تلقی کنیم. (دکارت، کلیات، چهارم، ۲۶۴ به نقل از کاپلستون، ص ۱۸۵)
دکارت در ادامه نامه می گوید:

برای حکم درست اخلاقی دو چیز لازم است: نخست معرفت به حقیقت و دیگر عادت به حفظ و تصدیق این معرفت. و این معرفت متضمن چندین امر است: ۱. معرفت خدا؛ ۲. بدانیم که نفس مستقل از بدن، شریف تر از آن و باقی است؛ ۳. باید به وسعت عالم پی ببریم و بدانیم که تنها برای مصالح ما آفریده نشده است؛ ۴. باید بدانیم که ما جزئی از یک کل بزرگتریم و باید منافع کل را ترجیح دهیم. (دکارت، انفعالات، ص ۳۰۵)

او در نامه‌های دیگر گفته است: کمال خیر «عبارت از عمل به فضیلت و یا واجدبودن همه کمالاتی است که اکتساب آنها در اختیار ما است و نیز رضایت خاطری است که از اکتساب فضایل لازم می آید.» (دکارت، انفعالات، ص ۳۰۵) و نیز می گوید: «کاربرد صحیح عقل برای راه بردن زندگی فقط عبارت از مداقه و بررسی ارزش همه کمالات جسم و روح، بدون تسلیم به انفعالات است.» (دکارت، انفعالات، ص ۲۸۷) وی علاوه بر اصول فوق، اصولی را هم در اخلاق موقت مطرح می کند.

اخلاق موقت دکارت و اصول آن

دکارت با فرض آزادی و اختیار انسان، در آثار و نامه‌های خود «نظریه اخلاقی» را طرح کرده، اما هرگز موفق نشد علم کامل اخلاق را به تفصیل تدوین نماید. البته او در رساله گفتار در روش، پیش از پرداختن به کاربرد روش شک، نوعی اخلاق موقت را مطرح کرده است که اصول اخلاق موقت او به این شرح می‌باشد:

اصل اول: «پیروی از قوانین و آداب کشوری و ملی و نگاهداری از دیانتی که خداوند درباره من تفضل کرده و از کودکی مرا با آن پرورده است.» این اصل، علاوه بر این حاوی مطالب زیر است:

۱. رفتار بزرگان دانش باید معیار عمل باشد؛

۲. معیار تشخیص عقاید و افکار بزرگان، رفتار و عملکرد آنان است نه گفتار

و سخنان آنها؛

۳. بین رفتارهای مختلف، ترجیح با معتدل تر است؛

۴. عقاید و افکار هم، مانند سایر امور در معرض تغییر هستند، پس باید در

قبول هر عقیده‌ای برای اصلاح آن آماده باشیم؛

اصل دوم: «باید هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و هرگاه بر

رأیی تصمیم گرفتم هر چند محل شک و تردید باشد، چنان دنبال آن را بگیرم که گویی به هیچ وجه جای تشکیک نبوده است... و باید در این راه مانند مسافران دریشه راه گم کرده رفتار کنم؛ یعنی تا می‌توانم یک جهت به خط مستقیم حرکت کنم.»

اصل سوم: «به فکر غلبه بر احوال و افکار خود باشم نه غلبه بر اوضاع روزگار.»

در این اصل بر مطالب زیر تأکید شده است:

۱. فقط افکار و عقیده خود ما است که کاملاً در اختیار ما می‌باشد؛

۲. اراده ما باید متمایل به اموری باشد که فهم ما حصول آنها را ممکن تشخیص داده است؛

۳. از نداشتن چیزی که طبیعتاً در توان ما نیست نباید اندوهگین شد؛

۴. پرداختن به پرورش تعقل و تفکر بهترین حرفه و سرگرمی است؛

۵. در تماشاخانه جهان بهتر است تماشاچی باشیم تا بازیگر (فیثاغورث).

(دکارت، گفتار در روش، ج ۱، ص ۳۳۸؛ حلبی، ص ۹۱)

از آنچه گذشت، به ویژه از بند پنجم اصل سوم، می توان دریافت که دکارت اهل اغماض و تساهل است و این از ماهیت اخلاق علمی ناشی می گردد. وی در بخش دوم این رساله عبارتی دارد که نشان می دهد در مباحث اجتماعی نیز اهل «اصلاح» بوده نه انقلاب. همچنین در بخش ششم رساله نیز عباراتی دارد که بر روش مساهله و مدارای او در مسائل عقیدتی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی دلالت دارد.

نقد و نظر و جمع بندی اندیشه های اخلاقی دکارت

اولاً واضح است که دکارت این نظریه سنتی متعارف را که غایت انسان «سعادت» است پذیرفته اما باید دانست که سعادت یا لااقل سعادت کامل، برای متفکری قرون وسطایی مانند توماس آکویناس به معنی لقای خداوند در ملکوت آسمان بوده، اما برای دکارت به معنی رضای نفس است که با کوشش انسان در زندگی قابل حصول می باشد. مقصود آن است که دکارت از پرداختن به موضوعات کلامی صرف و نیز از پرداختن به وحی، امتناع می کند و اخلاق طبیعی، یعنی نظریه اخلاقی صرفاً فلسفی را طرح ریزی می کند.

ثانیاً به سختی می توان تأثیر آثار و افکار علمای اخلاق قدیم، خاصه رواقیان را، در تأملات دکارت نادیده گرفت. درست است که دکارت کتاب انفعالات نفسانی را با سرزنش قدما آغاز می کند، اما در واقع تصور او از فضیلت به عنوان غایت

زندگی و تأکید او بر خویشتن‌داری در برابر مصائب و تلقی حوادثی خارج از اختیار ما به عنوان مشیت الهی، همه به‌نحو مشخصی آرای رواقی را به نمایش می‌گذارند. البته دکارت یک رواقی نبود؛ چون بیش از رواقیان برای متاع دنیوی ارزش قائل بود. ثالثاً باید به گرایش عقلانیت مذهبی در تفکر اخلاقی دکارت توجه داشت؛ یعنی چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، نامه دکارت به الیزابت و نیز نامه او به مترجم فرانسوی کتاب اصول فلسفه، همچنین نامه وی در سال ۱۶۴۴ م به پدر مسلان (دکارت، کلیات، بخش چهارم، بند ۱۱۷) و مواردی دیگر از این قبیل در آثار دکارت، ظاهراً مستلزم قبول این نظریه سقراطی‌اند که فضیلت را معادل معرفت و رذیلت را معادل جهل می‌دانند.

با این وجود، در کل می‌توان گفت که دکارت نه تنها قایل به این است که ما پیوسته آنچه را خیر است یا خیر می‌نماید اختیار می‌کنیم و نمی‌توانیم شر را از آن حیث که شر است اختیار کنیم، معتقد است اگر در لحظه اختیار با وضوح محض و تام ببینیم که خیر خاصی، به نحوی بی‌قید و شرط، خیر است، مسلماً باید آن را اختیار کرد. اما در واقع معرفت ما آن‌چنان کامل نیست که بتواند مانع از تأثیر انفعالات شود. در هر صورت، نظریه عقل‌گرایانه دکارت پیوسته یک نظریه انتزاعی باقی می‌ماند؛ یعنی این نظریه فقط بیان می‌کند که مردم به شرط تحقق شرایطی خاص - شرایطی که در واقع هیچ وقت تحقق نخواهند یافت - چگونه عمل می‌کنند.

بالاخره، دکارت هرچند در موضوعات اخلاقی، بر فضیلت رضا و تسلیم تأکید می‌کند، اما این بدان معنا نیست که علم اخلاق مبسوط او، اگر آن را بسط داده بود، به‌طور ساده اخلاق تسلیم و رضا می‌بود. به عقیده دکارت نظام اخلاقی کامل، مقتضی معرفت کاملی از علوم دیگر، من جمله از علم وظایف‌الاعضاء و طب می‌باشد.

- دکارت، رنه. *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- _____ . *انفعالات نفس*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- _____ . *تأملات*. ترجمه فارسی احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
- _____ . *گفتار در روش*. ترجمه محمدعلی فروغی. در سیر حکمت در اروپا. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۰.
- راویه المنعم، عباس. *دیکارت و الفلسفه العقلیه*. بیروت: دارالنهضة العربیه، ۱۹۹۶.
- فروغی، محمدعلی. *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۰.
- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه*. ج ۴. ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- مجتهدی، کریم. *دکارت و فلسفه او*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.

Descartes, rene. (selected *Philosophical Writings* . translated by John Cottingham and Robert Stoothoff .Cambridge :Cambridge University Press.

_____ . *Meditations on First Philosophy* . translated and edited by John Cottingham. Cambridge :Cambridge University Press .

پلورالیزم دینی

حسین مقیسه
عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

پلورالیزم از جمله مباحث جدید کلامی در حوزه دین‌شناسی است که در سالهای اخیر در کشور ما نیز پیرامون آن ترجمه تعمق، نقد و حتی چالشهایی رخ داده است. در این راستا، مقاله پیش رو پس از اشاره به زمینه‌ها و علل پیدایش این تفکر، با استناد به آیات قرآن و بعضاً روایات اسلامی، ابتدا سعی در اثبات این فرضیه دارد که اسلام علاوه بر قبول ضرورت‌های اتخاذ یک رویکرد پلورالیستی، از برخی جهات حتی به سطوحی فراتر از ادعاهای پلورالیزم گام می‌نهد؛ چنان‌که ضرورت حفظ احترام دیگران و پرهیز از انحصارگرایی را جزو الزامات رفتاری مسلمانان برمی‌شمارد. در ادامه، صور قابل قبول و غیرقابل قبول پلورالیزم از دیدگاه اسلام و قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. نهایتاً مستفاد می‌شود که چه بر اساس تفکر اسلامی و یا بر مبنای پلورالیزم، در هر دو حال، اعم از آن‌که فرد معتقد باشد که نظام‌های فکری و عقیدتی از حقانیت یکسان برخوردارند و یا برخی را بر برخی دیگر برتر بدانند، این مسأله هیچ تاثیری بر لزوم رعایت اصل همزیستی و احترام متقابل نمی‌گذارد؛ چراکه افراد چنانچه ولو به حقیقت دست نیابند، اگر این بازماندگی آنان ناشی از قصور و کوتاهی نباشد مطابق هر دو اندیشه اسلامی و پلورالیستی مستحق دریافت پاداش خواهند بود؛ گرچه دادن پاداشی افزون‌تر به کسانی که اتفاقاً به حقیقت دست یافته‌اند نیز بلا اشکال است.

واژگان کلیدی: پلورالیزم، حقانیت، قضایای تحقیقی، قضایای دستوری، انحصارگرایی، نسخ، شمول‌گرایی، معذوریت.

از جمله مباحث کلام غرب که توسط برخی اندیشمندان معاصر، در جامعه علمی و دینی ما نیز انعکاس یافته، پلورالیزم (pluralism) یا کثرت‌گرایی است که مطابق آن، تمام ایده‌ها و اندیشه‌های بشری و به‌ویژه ادیان بزرگ که توان، قابلیت و جاذبه همسانی داشته و جمعیت‌های بزرگی را در شمار پیروان و گروندگان خود دارند، از حقانیت یکسانی برخوردارند.

به نظر می‌رسد بررسی و توجه به زمینه‌های پیدایش این تفکر و صورتهای قابل تصور آن و نیز تعیین موارد قابل پذیرش و دفاع این دیدگاه و همچنین آنچه از مجموعه عقاید اسلامی می‌تواند بدیل و جایگزین صور غیرقابل قبول آن باشد، هنوز هم به رغم نوشته‌ها و نظراتی که در این موضوع، ابراز و اظهار شده، تازگی و حتی ضرورت خود را حفظ کرده است.

زمینه‌ها و علل پیدایش

در خصوص زمینه‌ها و علل توجیه‌گر تفکر پلورالیستی، به‌ویژه پلورالیزم دینی، به دو عامل عمده اشاره می‌شود:

الف. ضرورت تفاهم، تحمل و زندگی مسالمت‌جویانه و همزیستی صلح‌آمیز انسانها و پیروان مذاهب و ادیان، از میان رفتن نزاعهای فرقه‌ای و تعصبهای پرضایعه و مخرب - از قبیل جنگهای صلیبی، جنگهای عثمانیها و صفویه و یا درگیری‌های جاری در ایرلند و... - و نیز برخوردهای گوناگون تعصب‌آلود، غیرمنطقی و همراه با تنفر، انزجار، لعن، تکفیر و تفسیق که در بین فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی وجود داشته و دارد؛

ب. اعتقاد به گستردگی و شمول رحمت و هدایت الهی، غلبه رحمت‌الهی بر غضب او و نیز نظردوختن به عالم از منظر اسم هادی خداوند، با تفکر مبتنی بر حقانیت انحصاری و این که از میان خیل عظیم انسانها تنها اقلیتی را هدایت یافته و

بقیه را ضال و کافر و مردود بدانیم، ناسازگار است. لذا اگر ادیان و مذاهب مختلف را که از نوعی توازی منطقی و فرهنگی برخوردارند، حق دانسته و تمسک به هر یک را موجب هدایت و کمال بدانیم، هدایتگری خدا بر اغواء شیطان غلبه خواهد کرد. براین اساس، تعدد و تکثر عقاید و ادعاها در مقام اثبات - یعنی در میان انسانها - نشان و دلیل تعدد و تکثر حق در مقام ثبوت - یعنی در واقع - خواهد بود. (سروش، کیان، شماره ۳۷)

تکثرگرایی در اسلام

دو عامل فوق را با تکیه بر اندیشه اسلامی، می توان به گونه ای تبیین و تفسیر کرد که حقانیت یکسان و هم عرض تمام اندیشه ها و ادیان و مذاهب، تنها استنتاج ما از طرح مسأله نباشد بلکه پاره ای قضایای دیگر که الهام بخش صلح و دعوت کننده به قرابت و همزیستی انسانها هستند نیز به دست آید.

مطابق نظر اسلام، در برخورد با پیروان دیگر ادیان، نباید به مقدسات و چهره های مورد احترام آنان، بی حرمتی شود؛ چرا که این گونه برخورد، جو و فضای بدینی، دشمنی و تنش را به جای تفکر آزاد و انتخاب صحیح عقلانی و منطقی خواهد نشانید.

لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زینا لكل امة عملهم...»
(انعام/۱۰۸) : به آنانی که غیر از خدا را می خوانند، ناسزا مگوئید تا از دشمنی و

ناآگاهی به خداوند ناسزا نگویند. این چنین برای هر امتی عمل آنها را زینت دادیم....

به استناد روایات، این آیه پس از آن نازل شد که برخی مومنان به خاطر شدت ناراحتی شان از مسأله بت پرستی، گاه به بتها ناسزا و دشنام می دادند و لذا از جانب خداوند، به رعایت اصول ادب و نزاکت در برابر حتی خرافی ترین و بدترین ادیان، ملزم شدند؛ کما آنکه عموم تعلیل که از جمله « كذلك زینا لكل امة عملهم » فهمیده می شود، عموم نهی را افاده می کند؛ یعنی استعمال هر تعبیر ناروا و نازیبایی که به

تحریک و موضعگیری دیگران در برابر مقدسات اسلامی منجر شود، ممنوع است. (علامه طباطبایی، ج ۷، ص ۳۳۲)

امیر مومنان علی (ع) نیز برای بازداشتن یارانش که به پیروان معاویه در جنگ صفین دشنام می دادند، حتی در آن فضای پرتشنج جنگی فرمود:

انی اکره لکم ان تکونوا سبیین... (نهج البلاغه صبحی الصالح، کلام ۲۰۶): همانا من کراهت دارم که شما دشنام و ناسزا بر زبان آورید. حقایق را منطقی و عاقلانه مطرح کنید تا در فضایی سالم، امکان قضاوت صحیح حاصل شود.

در خصوص شمول رحمت و هدایت الهی نیز - چنان که در مباحث آینده ملاحظه خواهد شد - مطابق فرهنگ اسلام، هیچ مسلمانی حق ندارد رحمت، هدایت، نجات و بهشت خدا را در انحصار پیروان دین خاصی دانسته و دیگران را محروم و مردود از آن بداند؛ ضمن آن که نقاط اشتراک بسیار اساسی فراوانی در میان پیروان ادیان مختلف، به ویژه ادیان آسمانی و ابراهیمی وجود دارد که آنان را به یکدیگر نزدیک می کند؛ از جمله عقیده به یگانگی مبدا هستی - که از جانب گروههای زیادی از پیروان دین مسیح و زرتشت نیز بر آن تاکید شده است (توفیقی، ص ۷۹؛ زیبایی نژاد، ص ۱۳۶ مهر، ص ۸۳)؛ و یا همین طور اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ - نظیر آنچه در منظومه کمدی الهی یا نمایش خدایی سروده شاعر ایتالیایی دانته (۱۳۲۱-۱۲۶۵) در سه جلد بهشت، برزخ و دوزخ مطرح شده - و نیز هسته مشترک ایمان، از سوی گروههای متعدد دینی مورد قبول و پذیرش می باشد. (باربر، ص ۴۸)

چنان که ملاحظه می شود، علاوه بر تصریح دین مبین اسلام به حقانیت دیگر ادیان الهی، دستورات واضحی مبنی بر لزوم رعایت احترام در برخورد با آنها - و نیز توجه به نقاط اشتراک فیما بین وجود دارد؛ که در واقع باید گفت اسلام از برخی جهات به سطحی بالاتر از آنچه تفکر پلورالیستی به آن اشعار دارد قدم می گذارد. اما البته میان دو نوع پلورالیزم باید تفکیک قائل شد. پلورالیزم به لحاظ این که چنین تفکری

فی نفسه و بدون هیچ پیش فرض چه حدود و دامنه‌ای می‌تواند داشته باشد و دوم آن نوع از این تفکر است که با تکیه بر نظرگاههای اشخاص ارائه شده و حتی نگاه از شخصی به شخص دیگر تفاوتی به لحاظ ادعاها و نوع پردازش وجود دارد. لذا در اینجا بحث پلورالیزم با نظر به نوع اول آن (پلورالیزم فی نفسه) است و گرنه نوع دوم آن می‌تواند با توجه به جوانب مختلفی مورد بررسی قرار گیرد؛ از جمله آن که بسا در برخی پردازش‌ها از سوی محققان و متفکران این حوزه ضعفهایی تحقیقاتی و یا حتی جهت‌گیریهایی رخ داده باشد.

نگاه برون‌دینی و نتیجه آن

معانی و تعبیری که از واژه پلورالیزم به ذهن می‌آید، برخی بی‌تردید از نظر فرهنگ اسلام قابل پذیرش می‌باشد؛ به عنوان مثال می‌توان به معذوربودن پیروان ادیان مختلف و اندیشه‌های گوناگون، به شرط آن که در فهم و عمل به حق تقصیر نورزیده باشند و یا به ضرورت همکاری و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر مذاهب و ادیان و اندیشه‌ها مشروط بر این که فکر و عقیده و اندیشه آنان در تعارض آشکار با مقتضای عقل و فطرت نباشد، اشاره کرد.

مفهوم مورد مناقشه، اعتقاد پلورالیزم به برخورداری تمامی ادیان و اندیشه‌ها و یا حداقل تمامی سیستم‌ها و نظام‌های دینی عمده، بزرگ و تاریخی از اصالت و حقانیت مساوی و یکسان است و نیز این که تفکر مذکور تمام آنها را به یک اندازه عامل رشد و کمال می‌داند. (نراقی و...، ص ۴۰۶)

اگر از منظر برون‌دینی به ادیان و نظام‌های عقیدتی نگریسته شود، یعنی به عنوان یک محقق بیطرف خود را از تعلق و وابستگی به دین و اعتقادی خاص، فارغ و برکنار بدانیم، از نظرگاه تفکر پلورالیستی ممکن است به یکی از این دو دیدگاه برسیم:

۱. یکی از سیستمها و نظامهای عمده دینی از حقانیت برخوردار است و یا حداقل احق و برتر از بقیه می‌باشد و لذا به حکم عقل، باید آن را پذیرفت و ناقص را بر کامل و مفضول را بر فاضل مقدم یا با آن برابر ندانست (انتخاب آگاهانه و غیرمتعصبانه یک دین)؛

۲. بررسی‌ها در نهایت ما را به تکافوی ادله برساند؛ یعنی قدرت استدلال همه یا تعدادی از ادیان و نظامها را مساوی بدانیم، به گونه‌ای که نتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد و عقل فلسفی - منطقی ضرورتاً فتوا به بطلان هیچکدام از آنها ندهد؛ یعنی تقریباً هم‌توان و هم‌سنگ و مساوی باشند (سروش، مجله کیان، شماره ۳۶، اردیبهشت ۷۶)؛ بدین معنا که ادله، شواهد، شاخص‌ها و معیارهای چند دین و فرهنگ، تقریباً مساوی به نظر برسند. در این صورت، حکم عقل در درجه اول عمل به احتیاط خواهد بود، نظیر آنچه علم اصول فقه در فروع عملی تجویز می‌کند (محقق خراسانی، ج ۲، صص ۲۰۸ و ۲۵۵)؛ یعنی تا جایی که ممکن است و نیز به اختلال زندگی فردی و جمعی و یا به عسر و حرج و سختی و مشکلات غیرمتعارف نمی‌انجامد، باید به دستورها و تکالیف دینی همه آن ادیان مساوی، عمل کرد. اما اگر چنین احتیاطی ممکن نباشد، چنانچه مشکلات غیرقابل تحمل بروز کند و یا امکان التزام به آنها میسر نباشد - مثلاً عمل واحدی را یکی لازم و واجب و دیگری ممنوع و حرام بداند یا به عبارتی دَوْران امر، بین وجوب و حرمت باشد - در این صورت، حکم عقل تخییر خواهد بود؛ یعنی فرد می‌تواند به انتخاب و اختیار خود، به یکی از آن ادیان ملتزم گردد و به تکالیف آن عمل نماید و در عین حال ادیان دیگر را هم باطل نداند. البته این باطل ندانستن ادیان دیگر، ضرورتاً بدین معنا نیست که فرد معتقد باشد واقع و نفس‌الامر نیز متعدد و متکثر است، بلکه ممکن است دین حق را در واقع بیش از یکی نداند اما به تناسب این نگاه برون‌دینی، عملاً راهی جز احتیاط یا

تخیر ندارد. البته همین تکافو و تساوی ادله را، از یک دیدگاه، می توان نشان از تکثر حق و واقع دانست؛ چنان که مبنای پلورالیزم کثرت گرای جان هیگک در واقع به همین نقطه نزدیک می شود؛ یعنی هرچند او نیز به تبعیت از کانت واقعیت فی نفسه را واحد می داند، اما در کنار آن، از واقعیت آنچنان که بر انسانها ظاهر می شود نیز سخن می گوید. (تازه های اندیشه، شماره ۴، ص ۵۷).

شرط اصلی و اساسی در اختیار و تخیر عملی، آن است که اعتقادات و قضایای تحقیقی ادیان مورد تخیر، متناقض و ضد عقل نباشند؛ به عنوان مثال، ثنویت منسوب به زرتشتیان یا تثلیث در اعتقاد مسیحیان را نمی توان با توحید در اسلام، جمع کرد و همه آنها را درست پنداشت.

البته برداشتهای انسانها از ذات خداوند، به دلیل علو و رفعت آن حقیقت متعالی و ضعف موجودات بشری، ممکن است متناقض جلوه کنند و یا به عبارتی «تناقض نما» باشند (سروش، صراطهای مستقیم، ص الف و ب) اما نباید به واقع هم متناقض باشند؛ و گرنه به حکم «النفیضان لا یجتمعان» این امر پذیرفتنی نخواهد بود و نادرستی آن از بدیهیات عقلی به شمار می رود.

قضایای دستوری

علاوه بر اعتقادات و قضایای تحقیقی، توجه به شرط لزوم عدم تناقض واقعی، در قضایای دستوری و تکالیف عملی نیز حائز اهمیت می باشد؛ چرا که امرونهی ها و تکالیف الهی، بدون تردید تابع مصالح و مفاسدی هستند؛ اما این که آیا صلاح و فساد در متعلق خارجی آن حکم و در عملی است که توسط انسان انجام می گیرد یا در خود آن تکالیف، الزامها و امرونهی ها، دو دیدگاه عمده مطرح شده که هر کدام از آنها گزینه های متفاوتی را در ارتباط با تفکر پلورالیزم پیش رو می نهد:

۱. اگر صلاح و فساد در متعلق احکام باشد، بدین معنا که بین بایدها و نبایدها و بین هستها و نیستها قائل به ارتباط باشیم (جوادی، بحث ارزش و واقع)، در این صورت دو فرض و تصور به ذهن متبادر خواهد شد:

الف. بین متعلق آن احکام (عمل خارجی) و صلاح و فساد آنها رابطه علیت انحصاری وجود دارد؛ بدین معنا که تنها همان عمل و متعلق خارجی احکام و نه هیچ عمل و فعل دیگری علت حصول مصلحت یا پیشگیری از مفسده و متعاقب آن رشد و کمال روح و نفس انسان می‌باشد. آشکار است که در چنین فرض و تصویری، پلورالیزم، امکان عقلی نخواهد داشت؛

ب. بین صلاح و فساد و آن عمل خارجی، رابطه علیت انحصاری وجود ندارد، یعنی این مصلحت از کارها و عملهای دیگر هم قابل حصول و وصول می‌باشد. در این صورت، قطع نظر از مفاد متون دینی و مقام اثبات، و تنها در مقام ثبوت، فرض و تصور ذهنی خواهد بود که پلورالیزم امکان عقلی خواهد یافت؛

۲. اما اگر صلاح و فساد و کمال و نقص را نه در متعلق و عمل خارجی یا به اصطلاح در ماموریه و منهی‌عنه، بلکه در خود احکام و امر و نهی‌ها بدانیم، آن‌گاه هدف از تمام یا بخش عمده و قابل توجهی از احکام و تکالیف، آن خواهد بود که درجه و اندازه پای‌بندی و تسلیم افراد مشخص شود - مانند دستورهای امتحانی؛ و چیز دیگری جدای از این امر و نهی‌ها در کار نخواهد بود؛ چنان که محقق خراسانی (صاحب کفایه) می‌گوید:

«هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسد في المامور بها و المنهي عنها بل انما هي تابعة للمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدها»
و مرحوم مشکینی نیز در حاشیه بر آن می‌نویسد:
«.. ان فيها مسامحة واضحة ان ظاهر العبارة يوهم كون الاحكام دائما كذلك و هو كما تري»

لذا چنانکه گفته شد، با قطع نظر از مقام اثبات، پلورالیزم امکان عقلی می‌یابد؛ یعنی صدور امرونی‌های کاملاً متضاد و در عرض یکدیگر از جانب خداوند به هدف آزمون انسانها، توجیه پیدا می‌کند.

قرآن و پلورالیزم

در خصوص تفکر پلورالیستی، دو مطلب را به شکل مسلم و متیقن، می‌توان از آیات قرآن استنباط کرد:

۱. نفی انحصارطلبی و تخطئه پیروان ادیان دیگر به جهت انحصاری دانستن حقایق عقیده خود و باطل دانستن دیگر شرایع و از جمله شریعت اسلام:

قالت اليهود ليست النصارى علي شيء وقالت النصارى ليست اليهود علي شيء و هم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون (بقره/۱۱۳): یهودیان و مسیحیان با تخطئه یکدیگر تنها و تنها خود را حق می‌دانستند و برای دیگران ارزش و اعتباری قائل نبودند و هر کس دیگر هم چنین نظر و اعتقادی را ابراز و اظهار نماید، از جاهلان است. در قیامت خداوند میان عقاید و آراء مختلف داوری خواهد نمود.

و نیز:

و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء الله و احبواوه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما و اليه المصير (مائده/۱۸): یهود و نصاری [به اعتبار پیروی از پیامبرانی (عیسی (ع) و عزیز (ع)) که آنان را فرزندان خدا می‌شمردند] خود را فرزندان و دوستان خاص خدا می‌دانستند. به آنان بگو اگر چنین است، چرا به کیفر گناهانتان شما را گرفتار حوادث تلخ و شکست و خواری می‌کند؟ یقیناً آن تصور و خیال شما نادرست است و شما نیز مانند دیگر انسانها و پیروان دیگر شرایع هستید. خداوند حسابرسی نموده و پاداش و کیفر خواهد داد.

تفکر انحصارطلبانه و تنگ‌نظری دینی و عدم رضا به زندگی مسالمت‌آمیز با دیگران، علاوه بر طرد و رد قاطع در آیات مذکور، در آیات ۱۱۱ و ۱۳۵ سوره بقره نیز به شدت مورد تخطئه و مخالفت قرار گرفته است.

علاوه بر این، خداوند در قرآن بارها پیروان دیگر شرایع را اهل نجات و هدایت و مورد لطف و عنایت خود دانسته است:

ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابین من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (بقره/۶۲): از مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و صابئان هر کس به خدا و معاد ایمان داشته باشد و اعمال شایسته انجام دهد، خداوند پاداش او را خواهد داد و او هیچ ترس و نگرانی نخواهد داشت.

همین معنا و مضمون در آیه ۶۹ سوره مائده تکرار شده و با اندکی تفاوت در آیه زیر آمده است:

ان الذین امنوا و الذین هادوا و الصابین و النصاری و المجوس و الذین اشرکوا ان الله یفصل بینهم یوم القیامة ان الله علی کل شیء شهید (حج/۱۷): روز قیامت خداوند میان مسلمانان، یهودیان، صابئان، مسیحیان، مجوس و مشرکان، داوری خواهد نمود؛ چه، او بر همه چیز شاهد و گواه است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، آیات فوق و نیز بسیاری آیات دیگر، تفکر انحصارطلبی پیروان ادیان را شدیداً مورد حمله و تخطئه قرار داده است.

۲. از سویی، برتری قرآن بر کتب دیگر و طبعا دین و شریعت اسلام بر دیگر

شرایع نیز در این کتاب مقدس مورد تاکید قرار گرفته است، از جمله:

... و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الكتاب و مهیما علیہ... (مانده ۴۸): این کتاب را بر تو نازل کردیم درحالی‌که تصدیق‌کننده دیگر کتب آسمانی است، منتها تصدیق با هیمنه، یعنی بر آنها اشراف و حق دخل و تصرف دارد، تا قسمتهای تحریف‌شده نادرست آنها را ترمیم و اصلاح نموده و نواقص آنها را کامل کند.

روایتی در همین زمینه از پیامبر (ع) نقل شده که فرمود:

ان الله عز و جل جعل كتابي المهيم علي كتبهم الناسخ لها (تفسیر نورالمثقلین، ج ۱، ص ۶۳۹؛ طبرسی، ج ۱، ص ۵۷): خداوند عزوجل کتاب مرا مهیم بر کتب پیشینیان و ناسخ آنها قرار داد.

نسخ یعنی پالایش اصول و فروع تحریف شده و نیز تکمیل و روزآمد نمودن فروع و شریعت؛ که طبعاً با ابقاء اصول مصون از تحریف و نیز پاره‌ای از فروع، همراه خواهد بود.

و لو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المومنون و اكثرهم الفاسقون (آل عمران/۱۱۰): اگر اهل کتاب ایمان آورند برای آنان بهتر خواهد بود اما از آنان اندکی مومن و اکثرشان فاسق هستند.

- يا اهل الكتاب قد جانكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير قد جانكم من الله نور و كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام... (مانده/ ۱۶ و ۱۵): ای اهل کتاب رسول ما آمد تا حقایق و احکام بسیاری از آنچه از کتاب آسمانی [تورات و انجیل] را پنهان می‌دارید برای شما بیان کند و از بسیاری از [خطاهای شما درگذرد.] همانا از جانب خداوند برای شما نوری و کتابی مبین آمد. خداوند با آن هر که را از پی رضای او راه سلامت پوید، هدایت می‌کند. ...

- نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن (يوسف/۳): ما با وحی

قرآن بهترین حکایات را بر تو می‌خوانیم.

- قل لئن اجمعت الانس و الجن علي ان ياتوا بمثل هذا القرآن لاياتون بمثله (اسراء/۸۸): بگو اگر انس و جن جمع شوند تا نظیر این قرآن را بیامورند، هرگز بر آن قادر نخواهند بود.

- لو انزلنا هذا القرآن علي جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله (حشر/۲۱): اگر

این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، کوه را می‌دیدى که از ترس خدا متلاشی می‌شد. تمام این آیات و آیات فراوان دیگر تصریحا و یا تلویحا بر تفوق و برتری قرآن بر کتب پیشینیان و نهایتاً تفوق شریعت اسلام بر دیگر شرایع دلالت دارند. همچنین آیه «امنوا بما انزلت مصدقا لما معكم و لا تكونوا اول کافر به» (بقره/۴۱) بر مطابقت و

هماهنگی قرآن با نشانه‌ها و علائمی که در کتب پیشین آمده بود تاکید می‌کند و تعبیر دیگری بر مفاد این آیه است که می‌فرماید:

الذین يتبعون الرسول الامي الذي بجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و الانجيل (اعراف/۱۵۷):
اوصاف این پیامبر و این قرآن با آنچه در تورات و انجیل آمده مطابق است.

اوصاف و نشانه‌هایی که سبب شد آنان پیامبر (ص) را مانند فرزند خود شناخته و در پیامبری او از جانب خدا، تردید نکنند:

يعرفونه كما يعرفون ابناهم (بقره/۲۴۶، انعام/۲۰)

و بر همین اساس انتظار بعثت و آمدن او را داشتند و از این جهت، توقع می‌رفت که پیشگام ایمان به پیامبر باشند نه پیشتاز کفر و انکار و مخالفت: «و لا تكونوا اول کافر به.» (بقره/۴۱)

پلورالیزم و نسخ ادیان

از مباحث گذشته مستفاد می‌شود که میان ادیان و آموزه‌های پیامبران در اصول و مسائل اعتقادی وحدت وجود دارد، چنان‌که به این مساله در آیه ۱۳ سوره شوری صریحا اشاره شده است. هرچند در پاره‌ای مسائل تحریفاتی از قبیل تثلیث و نیز در برخی فروع عملی و احکام شریعت تحریف رخ داد، اما قرآن و اسلام به دخل و تصرفات و اصلاح و ترمیم‌هایی دست زده است و معنای این که اسلام ادیان پیشین را نسخ کرده نیز همین می‌باشد. نسخ بدین معنا را مدافعان پلورالیزم نیز می‌پذیرند، چنان‌که دکتر سروش می‌گوید:

در بحث پلورالیزم باید موضع خود را از پیامبران جدا کنیم. هر پیامبر و پیشوای مذهبی فقط به دین خود دعوت می‌کند؛ یعنی هیچ پیامبری نمی‌تواند پلورالیست باشد... خواسته هر دین انحصار است. (سروش، تازه‌های اندیشه پلورالیزم، ص ۶۸)

این ویژگی از اختصاصات و امتیازات [پیامبران] است: مانند جهاد ابتدایی، ازدواج‌های متعدد، حرمت ازدواج همسران پس از وی و... ما که بیرون از ادیان

می‌ایستیم، اگر به مقتضای پلورالیزم رسیدیم باید به آن عمل کنیم و ما نیامده‌ایم پیامبری کنیم. (سروش، مجله کیان، شماره ۴۰، ص ۱۵)

اختصاصات النبی (ص) مورد اشارهٔ سروش، احکام و تکالیف ویژه‌ای است که در برخی منابع روایی و تاریخی، از جمله در مناقب ابن شهر آشوب (ج ۱، ص ۱۴۲) به آنها پرداخته شده اما این ادعای برون‌دینی که «ما که بیرون از ادیان می‌ایستیم اگر به مقتضای پلورالیزم رسیدیم باید به آن عمل کنیم» بر اساس مباحثی که پیش از این مطرح شد، داوری انحصاری عقل نیز آن را ایجاب می‌کند؛ یعنی اگر به مقتضای پلورالیزم رسیدیم، باید به احتیاط یا تخییر عملی و نظری که احیاناً همان پلورالیزم است عمل شود و راهی جز آن وجود نخواهد داشت. اما از نگاه درون‌دینی، اصل بر تبعیت و پیروی از گفتار و رفتار پیامبر (ص) است، مگر جایی که دلیل معتبری خلاف آن را ثابت کند؛ مانند همین اختصاصات النبی (ص) که محدوده معینی را شامل می‌شود و نباید و نمی‌توان از کنار مسأله‌ای به این اهمیت با یک نظیرسازی و قیاس آن با سایر اختصاصات النبی (ص) گذشت.

پلورالیزم شمول‌گرا

مفهوم و تعبیر شمول‌گرایی پلورالیزم در برابر کثرت‌گرایی و انحصارگرایی محض، یک مفهوم قابل دفاع است که با مبانی دینی ما نیز انطباق دارد. کارل رانر، متکلم مسیحی پلورالیست شمول‌گرا، مسیحیت را دین مطلق و عیسی مسیح را کلمه منحصر خدا می‌داند که جز از طریق او نمی‌توان رستگار شد، اما وی مسیحیان گمنام یا بی‌نام‌ونشان را هم نجات‌یافته و مشمول لطف و عنایت خداوند می‌شمارد. او تمام کسانی را که پیش از مسیح و مسیحیت می‌زیسته‌اند و نیز پیروان کنونی سایر ادیان را جزو مسیحیان بی‌نام‌ونشان شمرده و اهل نجات و هدایت می‌داند. (نراقی و...، ص

در آثار متفکران اسلامی نیز نظیر این مطلب را فراوان می‌توان یافت؛ به‌عنوان مثال، اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای که شهید مطهری از آن یاد می‌کند و برخی افراد - برای نمونه دکارت - را با آنکه رسماً مسیحی و پیرو دیگر ادیان هستند مسلمان فطری می‌داند، از این موارد است. (مطهری، ج ۱، ص ۲۹۴) و یا ربانی گلپایگانی در تحلیل و نقد پلورالیزم دینی می‌گوید:

کسانی که از شریعت الهی بی‌خبرند و از روی تقصیر هم نیست یا خبر دارند ولی در چنان جزمی به سر می‌برند که احتمال خطا در راه خود نمی‌دهند و در غفلت محض به سر می‌برند، عالم معاند یا جاهل مقصر نیستند و از طرفی در پیروی از شریعت فطرت و خرد تا آن‌جا که در قلمرو هدایت آن است کوتاهی نمی‌کنند و انگیزه‌های منفی در کارهایشان، مانند شهرت‌طلبی، مقام و مال و منال ندارند، چنین افرادی در واقع خداپرست و پیرو حقیقت‌اند و ناآگاهانه به بخشی از شریعت الهی، جامه عمل می‌پوشند و در مسیر نجات و سعادت قرار دارند. (ربانی گلپایگانی، ص ۱۳۱)

علاوه بر این، بر اساس آیات پیش گفته نیز می‌توان گفت: هر چند اسلام کامل‌تر و در درجه اول است، ولی آیین‌ها و مذاهب دیگر هم دارای حقانیت و بار هدایت و نجات هستند و به حکم ترتب اصولی، اگر کسی به امتیاز و برتری اسلام نرسید و به مقتضای دین و باور یقینی خود عمل نمود، برخوردار از هدایت و نجات و مورد لطف الهی خواهد بود؛ مهم آن است که فرد در برابر آن چه حق تشخیص داده تسلیم کامل باشد و انقیاد و اطاعت خویش از حق را نشان دهد: «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سلیم» (شعراء/۸۹) قلب سلیم به تعبیر لغت‌شناس معروف قرآن، راغب اصفهانی، قلبی است که از فریب و تباهی بر کنار باشد: «المتعری من الدغل» (راغب اصفهانی، ذیل ماده سلم)؛ و در صدد فریب خویش و دیگران نباشد.

بیانی از علی (ع) در نهج‌البلاغه نقل شده که بسیار قابل تأمل است:

لَا تَسْبِنَ الْإِسْلَامَ نَسْبَةَ لَمْ يَنْسِبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي: الإسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين... (نهج‌البلاغه ، حکمت ۱۲۵): توصیفی از حقیقت اسلام ارائه کنم که پیش از من گفته

نشده باشد: حقیقت اسلام تسلیم کامل بودن است و تسلیم کامل یعنی: داشتن عقیده و یقین، اقرار و تصدیق زبانی و عمل به مقتضای آن.

با توجه به شواهد و قرائن عقلی، مانند قبح عقاب بلا بیان؛ و نقلی، مانند «لا تکلف نفسا الا وسعها» (مومنون/۳۶) و از آنجا که آن حضرت (ع) متعلق یقین، تصدیق و عمل را بیان نفرموده، می توان گفت: شرط نجات و بهشتی شدن همان تسلیم کامل در قبال آن چیزی است که آن را حق می دانیم، مشروط به آن که در مبادی و مقدمات رسیدن به آن، قصور و بی توجهی غیر قابل بخششی نشده باشد؛ یعنی اگر یقین و تصدیق در چهارچوب طبیعی و از مجاری منطقی حاصل شود و ضمناً فرد بدان ملتزم باشد، کفایت می کند. این کفایت یا از این رهگذر است که احکام و شرایع مختلف، مانند اوامر و نواهی امتحانی، برای تعیین درجه تسلیم و انقیاد انسانها هستند و گرنه در متعلق تمام یا برخی احکام - چنان که اشاره شد - مصلحت و مفسده نیست؛ و یا از این جهت است که فرد پس از جستجو و به کار گرفتن توان فکری و اطلاعاتی خود، هر چند به حق واقعی نرسد، عقلاً و شرعاً معذور خواهد بود و حتی به خاطر این زحمت و کوشش مستحق پاداش خواهد بود، نظیر آنچه در باب اجتهاد گفته شده است: اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران و ان اخطا فله اجر واحد. (محمدی، ص ۳۴۵) در توجیه پلورالیستی مساله نیز ممکن است گفته شود اگر احکام دینی را دارای واقعیتی جدای از امر ونهی بدانیم، میان کسانی که اتفاقاً به آن واقعیت دست می یابند و کسانی که به آن نمی رسند، هر چند کوتاهی و قصوری هم رخ نداده باشد، می توان تفاوتی قائل شد؛ مثلاً به آنانی که رسیده اند، پاداش اضافی تعلق گیرد؛ نظیر این که کارفرمایی برای رسیدن به گنجی، کارگرانی را به کار گیرد تا منطقه معینی را بکاوند، ضمناً دستمزد روزانه آنان را پردازد و زحمت و تلاش آنان را کارگرانی که احیاناً کم کاری و یا سوء استفاده نموده باشند، به بهترین و بالاترین مبلغ

و حتی خیلی بیش از تصور و انتظارشان، پیردازند. حال اگر پس از مدتی، یک یا چند نفر از آن کارگراها، اتفاقاً به گنج مورد نظر دست یابند و صاحب کار، جز پاداش و مزد روزانه‌ای که به همه می‌دهد، امتیاز و بهره‌ای اضافی به آن یک یا چند نفر اختصاص دهد، این اقدام او هیچ اشکال عقلی و منطقی نخواهد داشت. درواقع، از این دیدگاه، تفاوت میان مسلمان و غیرمسلمان سلیم‌النفس و یا تفاوت جمعیتی معین از مسلمانها - مثلاً شیعیان با دیگر مسلمانها، اگر قول به این تفاوت دلیل و ضرورتی داشته باشد - چنین توجیهی خواهد داشت.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
ابن شهر آشوب. المناقب. بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۲ هـ ق.
باربر، ایان. علم و دین. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
توفیقی، حسین. کلام مسیحی. تهران: نشر مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
دانت. کمدی الهی، ترجمه مهدوی دامغانی. تهران: موسسه نشر، ۱۳۷۸.
راغب اصفهانی. المفردات فی الفاظ القرآن. انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۶.
ربانی گلپایگانی. تحلیل و نقد پلورالیزم دینی. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
زیبایی‌نژاد. درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت.
سلطانی و... عقل و اعتقاد دینی. تهران: نشر قیام، ۱۳۷۶.
صبحی الصالح. نهج البلاغه. قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹۵ هـ ق.
طباطبایی، محمدحسین. المیزان. قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۴۹.
طبرسی. الاحتجاج. تهران: انتشارات اسوه، [بی تا].
سروش، عبدالکریم. مجله کیان، تهران: شماره ۳۶.
محسن، جوادی. مسأله باید و هست، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه قم، ۱۳۷۵.
محقق خراسانی. کفایة الاصول، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، دو جلدی [بی تا].
محمدی، ابوالحسن. مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، ج ۱، عدل الهی، قم: نشر صدرا، ۱۳۷۴.
مهر، فرهنگ. دید نواز دینی کهن. تهران: انتشارات جامی، ۱۳۷۴.
الحویزی، عبدالعلی. (با تعلیقات رسولی محلاتی). نور الثقلین. قم: دارالکتب اسماعیلیان، [بی تا].

وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس، ملاصدرا

دکتر زهرا (میثرا) پورسینا
عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

مروری بر آراء پارمنیدس، که شاید نخستین فیلسوفی بوده است که در باب وجود به بحثی فلسفی و عمیق می‌پردازد، خصوصاً با عنایت به آنچه در منظومه مشهورش آمده است، می‌تواند زمینه مناسبی را برای مقایسه آراء وی با شاخصهای فکری اندیشمند بزرگ، صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا) فراهم آورد.

آنچه در این مقال می‌آید، گذری است به آراء این دو فیلسوف در مسأله وجود و مقایسه آنها با یکدیگر. در بخش نخست به طرح و تبیین چگونگی نگرش پارمنیدس به وجود پرداخته و نشان داده‌ایم که به اعتقاد پارمنیدس، حقیقت چیزی ورای محسوسات و متصف به صفاتی مغایر با آن صفاتی است که به نحو پدیداری نمودار می‌شوند. در بخش دوم ضمن طرح شاخصهای فکری ملاصدرا آنها را با آراء پارمنیدس مقایسه کرده‌ایم. در این مقایسه روشن می‌شود که ما می‌توانیم مبانی دیدگاههای این دو اندیشمند را در مواردی مشابه با یکدیگر بشماریم و در برخی موارد به اختلاف این دو دیدگاه توجه پیدا کنیم، با اینکه شاید بتوان، بنا به تفسیری، به نحوی به مشابهت میان آن دو در این موارد نیز قائل شد.

واژه کلیدی: وجود .

xxx

«وجود» در نگاه پارمنیدس

با ورود پارمنیدس (Parmenides؛ حدود اواخر قرن ششم) به میدان اندیشه فلسفی، مکتب جدیدی شکل می‌گیرد که تاریخ فلسفه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. هنگامی که نخستین فیلسوفان یونان در جستجوی مبدأ آغازین واقعیت، به عناصری چون آب، هوا و آتش توجه می‌یابند، پارمنیدس با التفات به ویژگی مشترک «هستی» در همه آن‌ها، عنصر نهایی و اساسی واقعیت را به آن ارجاع می‌دهد. او بدین سان دانشی را پی‌ریزی می‌کند که محور آن وجود است و به‌همین لحاظ، برخی وی را نخستین فیلسوف مابعدالطبیعی یونان می‌دانند. او درحالی که تمامی اندیشه خود را بر وجود متمرکز می‌کند، حقیقت وجود را به - بیان عبدالرحمن بدوی - متصف به صفاتی می‌بیند که پیش از او، در فلسفه اکسینوفان، به خدا نسبت داده شده بود. (بدوی، *ربیع الفکر اليونانی*، ص ۱۲۰) «اندیشه بزرگ پارمنیدس، اندیشه وجود علی‌الاطلاق است؛ وجودی که همواره به یک‌سان است و با لاوجود نمی‌آمیزد. (ورنر، ص ۲۵)

منظومه پارمنیدس

پارمنیدس آراء فلسفی خود را در باب وجود به گونه‌ای زیبا و درعین حال غامض در منظومه‌ای معروف بیان داشته است. این منظومه طی قرن‌ها سرچشمه اندیشه و پژوهش فلسفی قرار می‌گیرد و درواقع نخستین سنگ بنای تفکر متافیزیکی، و به‌ویژه نظریه هستی‌شناسی، در جهان غرب به شمار می‌آید.

مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، در این باره می‌گوید:

این کلمات اندک مانند مجسمه‌های استوار یونان دوران باستان بر پای ایستاده‌اند. آنچه ما هنوز از شعر آموزشی پارمنیدس دارا هستیم، در یک دفترچه نازک می‌گنجد که مسلماً تمامی کتابخانه‌های ادبیات فلسفی را در لزوم قطعی وجود آنها نفی می‌کند.

کسی که مقیاسهای چنین گفتار متفکرانه‌ای را بشناسد باید به عنوان انسان امروزی، هرگونه رغبت را برای نوشتن کتاب از دست بدهد. (به نقل از خراسانی، ص ۲۸۴)

این سخن باینکه ممکن است اغراق آمیز به نظر آید، اما از عمق و عظمت این ابیات به ظاهر مختصر حکایت دارد. این که چرا پارمنیدس فلسفه خود را در قالب شعر، آن هم شعری پرازپیچیدگی، ریخته است، شاید به میراث روحی و معنوی وی از پیتاگوریان برگردد. ایشان، به علت گرایشهای دینی و معنوی خود، معانی و حقایق را نوعی الهام و نتیجه پیوند با نیروهای خدایی می دانستند. پارمنیدس نیز اندیشه‌های فلسفی خود را نوعی الهام می داند که از نیرویی خدایی (الهه) دریافت کرده است. (خراسانی، ص ۵-۲۸۴) به بیان امیل بریه، این منظومه بیشتر به سرودی مذهبی می ماند که هنگام دخول به حریمی مقدس آن را ترتیل می کنند. (بریه، ص ۷۷)

پارمنیدس «جستجوی حقیقت را چیزی شبیه تجربه عرفانی تلقی کرد و در این باره با استفاده از سمبلهای دینی نوشت، زیرا احساس کرد که خود این کار نوعی فعالیت دینی است.» (گاتری، صص ۵۰-۴۹؛ به نقل از بارو)

منظومه پارمنیدس در یک مقدمه و دو بخش تنظیم شده است. بخش نخست راه حقیقت و بخش دوم راه گمان نام دارد. منظومه با مقدمه‌ای شاعرانه و توصیفی آغاز می شود و هسته اصلی آن دلالت دارد بر اینکه فیلسوف برای یک معراج عقلی آماده می گردد و اربابه خود را در راه اندیشه به حرکت در می آورد. اربابه در راهی به سوی حقیقت یا به سوی جایگاه الهه‌ای روان است که همواره مردان دانا و فرزانه را به سوی اندیشه درست رهنمون می شود. در این معراج معنوی و فکری، خواسته‌ها و آرزوهای حقیقت‌جوی شاعر راهبر او هستند. از نظر پارمنیدس، جهان را نوری فرا گرفته است که سرچشمه عقل و هوش است. پس بخشی از این نور جهانی در درون

فیلسوف نیز یافت می‌شود که چونان پرتوهای خورشید وی را در تاریکی پندارها راهنمون و راهبرند. (خراسانی، صص ۲۸۷-۲۸۵)

به همین جهت است که الهه به او نوید می‌دهد که راه حقیقت را، که نمایانگر واقعیت است، و راه گمان را، که باید از آن برحذر بود، به او خواهد نمایاند:

و الهه با مهربانی به من خوش آمد گفت؛ دست راستم را در دستش گرفت و مرا با این کلمات مورد خطاب قرار داد:

... مرد جوان، که همراه ارباب‌رانان فناپذیر و اسبانی که تو را می‌کشید به خانه من آمده‌ای، بر تو درود می‌فرستم. اقبال بد تو را به سفر در این راه نکشاند است - و به واقع این بسیار از گامهای آدمیان به دور است - بلکه حق و عدالت. بر تو لازم است همه چیز را بیاموزی، هم دل نالرزان حقیقت خوب گردآمده را، و نیز آنچه را در نظر میرندگان می‌آید، که در آن هیچ یقین راستین نیست. باین حال تو این چیزها را نیز خواهی آموخت؛ یعنی آنچه را به نظر می‌رسد قطعاً وجود دارد که به واقع همه چیز است. (گاتری، ص ۴۳)

پس از مقدمه، راه حقیقت آغاز می‌شود که در آن الهه می‌گوید:

(پاره دوم) اکنون بیا، خواهم گفت (و تو حفظ کن کلمات مرا آنگاه که شنیدی) راههای پژوهش را که تنها باید بدان اندیشید. یکی، که آن هست و اینکه برای آن غیرممکن است نباشد، راه یقین است (زیرا ملازم حقیقت است). دیگری، که آن نیست، و اینکه آن ضرورتاً باید نباشد، و من می‌گویم این راهی است که به کلی پژوهش‌ناپذیر است؛ زیرا تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی - این غیرممکن است - نه آن را بر زبان آوری، (پاره سوم) زیرا آنچه می‌تواند اندیشیده شود و آنچه می‌تواند باشد، همان چیز است. (گاتری، ص ۵۱)

آنچه هست، هست

به بیان گاتری، نکته‌ای که در قسمت اول (پاره دوم) متفکران را به بحث واداشته است، مسندالیه فعل هست می‌باشد که ذکری از آن نرفته است. (گاتری، ص ۵۳) وی به نظرات گوناگونی که در این باب طرح شده چنین اشاره می‌کند که معمولاً مسندالیه را آنچه هست دانسته‌اند و به این ترتیب پارمنیدس را بیان‌کننده یک همانگویی منطقی شمرده‌اند: «آنچه هست، هست.» او همچنین از قول برنت که آن را جسم یا جسمانیت و مادیت تفسیر کرده است می‌گوید: «گفتن اینکه آن هست به این معناست که جهان ملاء plenum است.» وی به قول کسانی نیز اشاره می‌کند که مدعی این نظرند که اساساً هرگونه جستجوی موضوع در این جا نادرست است؛ به اعتقاد ایشان «در دوره باستان عبارت Eou (آن است) پارمنیدس در شعرش اصلاً هیچ موضوع معینی نداشت.» اما در مقابل، به نظر پروفیسور اُون در اینجا چیز معینی باید مد نظر باشد؛ «زیرا پارمنیدس در ادامه ویژگیهای گوناگون موضوع Eou اش را اثبات می‌کند.» راه حل اُون این است که «آنچه اظهار می‌شود که هست، به سادگی عبارت است از آنچه می‌توان درباره آن سخن گفت یا اندیشید.» وی می‌گوید که بیان‌نشده دانستن موضوع، هست را به همانگویی منطقی و نیست را به تناقض برمی‌گرداند؛ درحالی که پارمنیدس لازم می‌داند که به سود هست و به زیان نیست اقامه استدلال کند. (رک. به: گاتری، ص ۵۴)

به نظر گاتری، پارمنیدس در گفتن اینکه چیزی هست، بی‌شک چیزی را در نظر داشته است که می‌توان درباره آن سخن گفت و اندیشید؛ زیرا او آشکارا این دو را یکی می‌داند. وی می‌گوید: «پارمنیدس بعدها با دقت حیرت‌آوری استدلال می‌کند که وقتی کسی گفت که چیزی هست، خود را از گفتن اینکه آن بود یا خواهد بود، و از نسبت دادن آغاز زمانی یا تباهی زمانی به او، یا هرگونه تغییر و حرکت به او بازداشته است.» (گاتری، ص ۵۴) وی همچنین کلام پارمنیدس در پاره هشتم

منظومه‌اش را شاهد می‌آورد که آن را این‌گونه آغاز می‌کند: «آن هست» و سپس در ادامه نشانه‌ها و صفت‌های آن را به اثبات می‌رساند و می‌گوید که آن باید جاودان و تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت و مانند آن باشد، هرچند مردم تاکنون از سر بی‌دقتی می‌گویند که آنچه هست می‌تواند به وجود آید، خود را تقسیم کند، حرکت کند، و منهدم گردد. به نظر گاتری، حتی در پاره دوم نیز بیشتر به نظر می‌رسد که پارمنیدس سعی دارد «آنچه هست» را اثبات کند؛ زیرا پارمنیدس برای کامل کردن مطلب متضاد آن را ذکر می‌کند و آن را به عنوان امری ادراک‌نشده کنار می‌گذارد. بنابراین به نظر گاتری اگر پاره دوم و هشتم با هم لحاظ شوند، حاصل آن این خواهد شد که پارمنیدس به همنوعان خود می‌گوید:

آنچه هست، هست. شما این را همان‌گویی می‌نامید، و من نیز چنین می‌نامم، اما شما به‌هست نیروی کامل و شایسته آن را اعطا کنید: شما با گفتن آنچه هست، مانع فرایند پیدایش و تباهی و تغییر یا حرکت شده‌اید. (گاتری، ص ۵۶)

اندیشیدن و سخن گفتن از آنچه نیست ناممکن است.

درباره پاره سوم، آنچه معمولاً در ترجمه می‌آید این است: «همان چیز است که می‌تواند اندیشیده شود و می‌تواند باشد.» (گاتری، ص ۵۷) و بیت اول از پاره ششم که مشابه آن است چنین می‌گوید: «آنچه از آن سخن گفته شود و درباره آن اندیشیده شود، باید باشد (یعنی موجود باشد).» (گاتری، ص ۵۷)

اگر سخن فوق را این‌گونه تفسیر کنیم که سخن گفتن و اندیشیدن درباره موضوعی که نیست ناممکن است، به نظر گاتری تفسیری به‌وضوح اشتباه است؛ زیرا بدیهی است که سخن گفتن و اندیشیدن درباره موضوعی که نیست ممکن است، مانند اسبان تک‌شاخ. وی می‌گوید که فعل ترجمه‌شده به اندیشیدن درباره (noein) در زمان پارمنیدس و قبل از آن نمی‌تواند تصور خیالی امر نا - موجود را در بر

بگیرد؛ زیرا این فعل در درجه اول به عمل تشخیص بی واسطه مربوط می شود و با حس بینایی پیوند خورده است. و ادامه می دهد:

این فعل هنگامی به کار می رود که بیننده از طریق دیدن شیء انضمامی ناگهان معنای کامل موقعیت را تشخیص دهد... . از این رو این فعل می تواند به معنای نشان دادن تأثر راست بر جای تأثر دروغ باشد، البته نه به صورت فرایند استدلال، بلکه به مثابه روشنگری ناگهانی، یعنی دیدن با ذهن. به طریق مشابه، می تواند به معنای دیدن اشیاء از فاصله زمانی یا مکانی نیز باشد.

قوه انجام این کار (*noos* یا *nous* ، نوس) ممکن است از طریق نیروی فیزیکی یا انگیزه ای قوی از عمل باز ایستد، اما (در هومر) هرگز فریفته نمی شود، (و در بعضی از آثار مکتوب باقی مانده از دوره قبل از پارمنیدس) فقط به ندرت می تواند فریفته شود. (گاتری، صص ۵۹-۵۸)

گاتری در ادامه از سخن ارسطو شاهد می آورد که احساس می کند اشتباه ناپذیری نوس را باید تصدیق کند و میان آن و فرایند استدلال قیاسی عمیقاً تمییز دهد:

او در تحلیلات ثانوی (*prosterior Analytics*) می نویسد: «از میان حالات اندیشیدن که بدان طریق حقیقت را کسب می کنیم، بعضی همواره راستند، بعضی دیگر خطا پذیرند - فی المثل، عقیده (گمان) و حساب - در صورتی که شناخت علمی و نوس همواره درستند.» (همان، ص ۶۰)

و با استفاده از شواهد دیگر نتیجه می گیرد که:

پس عقیده عمومی یونانی این بود که در میان نیروهای شناخت در انسان، قوه درک بی واسطه ماهیت راستین موضوع یا موقعیت وجود دارد، که با درک بی واسطه کیفیات ظاهری از طریق حواس سنجیدنی است، اما بسیار ژرفتر از آن است. «در خود فلسفه یونانی... نوس هرگز صرفاً نور خشکی نیست که ما گاهی از سر عادت عقل می خوانیم.» (گاتری، صص ۶۱-۶۰؛ به نقل از Adam, p. ۳۳)

پارمنیدس هنگامی که می گوید هرآنچه درک شود باید وجود داشته باشد،

مقصودش درک شدن به وسیله همین قوه است. (گاتری، ص ۶۱)

عبدالرحمن بدوی قابل تعقل نبودن عدم را از نظر پارمنیدس در کتاب خود طرح و استدلال او را چنین بیان می کند:

وجود، همه چیز است، زیرا جز وجود، که عدم است، چیزی نیست: پس چیزی خارج از وجود نیست که تعقل یا تأکید بر آن ممکن باشد، بلکه [حتی] عدم را در صیغه سلب هم نمی توان جای داد؛ زیرا معنای قراردادنش در این صیغه، یا تصور آن، این است که عدم را نیز وجود، ولو وجود ذهنی، که واقعی نیست، حساب کنیم؛ بنابراین ما نمی توانیم عدم را تعقل و یا تصور کنیم. (بدوی، ربیع الفکر، ص ۱۲۲)

در خصوص «سخن گفتن درباره آنچه نیست» نیز گاتری می گوید که دلایلی در دست هست که ثابت می کنند *Legein* - که در بیت اول پاره ششم کلمه ای متعارف برای دیدن، سخن گفتن از و یا معنی دادن است - نیز تاریخی (شاید مرتبط با یکی گرفتن سحرآمیز نام با شیء) دارد که برای یونانیان فهم این را که کسی بتواند منطقاً درباره آنچه نیست سخن بگوید، دشوار می سازد. چیزی نگفتن در یونانی نه به معنای خاموش ماندن بلکه به مفهوم پی در پی بی معناسخن گفتن است، یعنی اظهار سخنی است که به واقعیت مربوط نباشد. (گاتری، ص ۶۱)

پارمنیدس ادامه سخن الهه را در پاره های ششم و هفتم چنین می آورد:

(پاره ششم) آنچه درباره آن می توان سخن گفت یا اندیشید باید باشد، زیرا برای آن ممکن است که باشد، اما برای هیچ ممکن نیست که باشد. از تو می خواهم که این را در نظر داشته باشی، زیرا این راه پژوهش نخستین راهی است که من از آن < تو را منع می کنم. >

اما همچنین از این یک، که در آن میرندگان، در حالی که هیچ چیز نمی دانند، دو سره در حیرتند؛ زیرا درماندگی در دلشان ذهن خطا کارشان را هدایت می کند. آنها این سو و آن سو برده می شوند، هم لال هم کور، سردرگم، گروهی بی قضاوت، که اعتقاد دارند بودن و نبودن همان است و همان نیست، و مسیر هر چیزی یکی است که بر روی خودش باز می گردد.

(پاره هفتم) زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت که چیزهایی که هستند نیستند، اما تو اندیشه‌ات را از این راه بزرگ پژوهش بازدار، و مگذار عادت ناشی از تجربه بسیار در طول این راه بر تو فشار آورد، و چشم بی‌توجه و گوش پر از صدا و زبان را سؤال‌پیچ کند، بلکه به وسیله عقل (لوگوس) داوری کن، این تکذیب پرجنگالی را که من می‌گویم. (گاتری، صص ۶۴-۶۳)

گاتری در همین جا توجه ما را بدین نکته جلب می‌کند که پارمنیدس در سه بیت اول آشکارا استدلال می‌کند که متعلق گفتار و اندیشه باید وجود داشته باشد «زیرا هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما اگر متعلق اندیشه چیزی است، پس وجود دارد.» (گاتری، ص ۶۵)

سپس الهه خاطر نشان می‌کند که این راه (که باید آن را راه این اندیشه دانست که هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد) اولین راهی است که باید از آن اجتناب شود. این راه یکی از دو راهی است که در پاره دوم ذکر گردید و به عنوان راهی که پیروی از آن غیرممکن است کنار گذاشته شد. آن‌گاه الهه بلافاصله راه سوم را، که آن را نیز باید کنار گذاشت، ذکر می‌کند.

گاتری، پس از ذکر نظر کرنفورد مبنی بر وجود سه راه در شعر پارمنیدس، خاطر نشان می‌کند که پاره دوم شدیداً حاکی از این است که آن دو راه، راههای دیگر را نیز در بر می‌گیرند و راه سوم مستقل از دو راه دیگر نیست، بلکه حاصل خلط نامشروع آن دو است؛ زیرا برای پارمنیدس امکان سومی متمایز از آن هست و آن نیست وجود ندارد.

اگر مطلب را بدین صورت لحاظ کنیم و راه سوم را حاصل خلط راههای یک و دو بدانیم، می‌توان آن را به صورت مستقل ذکر کرد و به قول مؤلف گفت:

به‌واقع سه راه وجود دارند، یکی درست و دو غلط: ۱. این عقیده که «آن هست»، یعنی چیزی وجود دارد و کلمه «هست» باید با تمام نیرویش بر آن اطلاق شود؛ ۲.

انکار «آن هست»، یا گفتن اینکه هیچ وجود دارد؛ ۳. خلط بین «هست» و «نیست». درباره راه دوم مطلب زیادی نمی‌گوید، زیرا هیچ کس پیرو آن نیست. راه سوم عقیده میرندگان را می‌نمایاند، که در قسمت مقدمه، عقیده نادرست توصیف شده است. گفته می‌شود که این راه نتیجه عادت و به کار بستن حواس است، و بر این عقیده مشتمل است که «آنچه نیست، هست» و بر این که «بودن و نبودن همان هستند و همان نیستند.» (گاتری، صص ۶۶-۶۵)

انکار عقیده به تغییر، حرکت و پیدایش

یکی از مهمترین لوازم اعتقاد پارمنیدس به این که «آنچه هست، هست» انکار عقیده به تغییر، حرکت، و پیدایش است. از رویداد، همه این اوصاف، که اوصافی پدیداری‌اند و به طریق حسی دریافت می‌شوند، قابل اسناد به خود هستی یا وجود نیستند. گاتری در این باره می‌گوید:

هنگامی که پارمنیدس پیش می‌رود تا لوازم این بیان که «آنچه هست، هست» را استنباط کند، روشن می‌گردد که مقصود او از سرزنش رفتار میرندگان عبارت است از انکار عقیده به هرگونه تغییر و حرکت و شدن یا نابود شدن آن چیزی که هست، عقیده‌ای که طبیعتاً نتیجه به کار بستن چشمها و گوشها و آلات حسی دیگر است. (گاتری، ص ۶۷)

انتقادی که پارمنیدس در قطعه فوق مطرح می‌کند، به نظر برخی، متوجه هراکلیتوس است که بجد به واقعیت تغییر اعتقاد داشت اما حتی اگر سخن پارمنیدس نظریه هراکلیتوس را نیز در بر بگیرد، به نظر می‌رسد که روی سخن وی همه کسانی باشند که به تغییر به عنوان یک واقعیت، معتقدند.

به بیان گاتری:

انتقاد شامل همه «میرندگان نادان» است، چه فیلسوف باشند چه نباشند. نکته آن این است که آنچه هست، هست و نمی‌تواند نباشد. اظهار این نکته مخالف با کل عقیده عامه است، که بر اساس آن چیزی به عنوان پیدایش، یعنی فرایند به وجود آمدن، وجود

دارد. این فرایند مستلزم آن است که شیء واحدی در زمانی نباشد و در زمان دیگر باشد. از این رو مردم اشیاء را این گونه تصور می کنند که گویا بین بودن و نبودن پس و پیش می شوند، و این اندیشه ای است که «دور خودش می چرخد.» (گاتری، ص ۷۰)

تمایز میان محسوس و معقول

الهه در ادامه سخنانش، در بیت بعد به پارمنیدس توصیه ای می کند که از اصول مهم فلسفه او به شمار می آید و باب مهمی را در سیر تفکر فلسفی باز می کند و آن اعتماد نکردن به حواس و داوری با عقل است.

به اعتقاد گاتری، حواس و عقل برای نخستین بار در فلسفه پارمنیدس مقابل یکدیگر قرار گرفتند. به نظر او، پارمنیدس نخستین کسی بود که میان *noeton*, *aistheton* - یعنی بین داده های چشمها و گوشها از یک سو و لوگوس از سوی دیگر - تمییز نهاد و گفت که دومی واقعی و راستین و اولی غیر واقعی است. (گاتری، ص ۷۱)

عبدالرحمن بدوی نیز به این نکته توجه داشته و می گوید اگر نقطه آغاز فلسفه پارمنیدس را این مسأله بدانیم که چگونه می توان میان ثبات ضروری وجود به منزله یک کل و تغیر جزئیات که مدلول حواس است جمع کرد - مسأله ای که فلسفه اکسینوفان موفق به حل آن نشد - در این صورت پارمنیدس را ناچار از بحث در مسأله معرفت خواهیم دید. بدوی معتقد است که پارمنیدس باید روشن کند که ارزش معرفت حسی که دلالت بر تغیر موجودات دارد، تا چه حد است و آیا می توان آن را معرفت حقیقی دانست یا نه. اینجا است که پارمنیدس به مکتب عقلی مثالی ای می رسد که وجود خارجی را بر مبنای وهم و وجود حقیقی را وجودی قرار می دهد که عقل از آن پرده برمی دارد. در واقع او با تمییز نهادن میان این دو نوع معرفت

(عقلی و حسی) برای نخستین بار مشکل معرفت را در وضع صحیح‌اش قرار می‌دهد. (بدوی، ربیع‌الفکر، ص ۱۲۱) وی سخن پارمنیدس را چنین نقل می‌کند:

انسان، لازم است میان دو نوع معرفت تفاوت قائل شود: معرفت نخست، معرفت ظنی یا ظن (دوکسا) و معرفت دوم معرفت عقلی است. اما معرفت نخست را شایسته نیست که معرفت بنامیم؛ زیرا نظرها و تصورهایی پراکنده و وهمی‌اند، درحالی که معرفت عقلی به‌تنهایی معرفت حقیقی است؛ زیرا حواس وجود را به صورت متغیر تصویر می‌کنند، و حقیقت به تبع حواس خواب و خیال می‌شود و بس، درحالی که عقل است که می‌تواند وجود حقیقی را برای ما تصویر کند. (بدوی، ربیع‌الفکر، ص ۱۲۲)

براین اساس، باید گفت که تلقی پارمنیدس از داده‌های حواس، اموری وهمی‌اند که بهره‌ای از حقیقت ندارند و تنها راه دستیابی به حقیقت، توسل به لوگوس است.

صفات وجود

اینک با روشن‌شدن این که پارمنیدس برای داده‌های حواس ارزش معرفتی قائل نیست، طبیعی است که شاهد باشیم صفاتی که او برای وجود برمی‌شمرد و به اثبات آنها می‌پردازد، صفات محسوس به حواس ظاهر نباشند؛ چنان که وی در پارۀ هشتم می‌گوید:

پارۀ هشتم - تنها یک راه برای سخن‌گفتن از آن باقی می‌ماند، و آن این که هست. در این راه نشانهای فراوان است براین که چون وجود دارد، پدید نیامده و تباهی‌ناپذیر، کل، یگانه، بی‌حرکت و بی‌انجام است. ([بیت ۵] آن در گذشته نبود، در آینده نیز نخواهد بود، زیرا الان هست، یکپارچه، یکی و پیوسته.

(۶) زیرا کدام پیدایش را برای آن خواهی جست؟ آن چگونه و از چه چیزی رشد یافت؟ من به تو اجازه نخواهم داد که بگویی یا فکر کنی «از آنچه نیست»، زیرا گفته نمی‌شود یا اندیشیده نمی‌شود که «آن نیست».

(۹) و کدام نیاز آن را برخواهدانگیخت که دیرتر یا زودتر، از هیچ آغاز شود؟

از این رو یا کاملاً هست یا نیست.

(۱۲) نیروی دلیل نیز تاب نمی‌آورد که از آنچه نیست چیزی علاوه بر خودش پدید آید. بنابراین *عدالت* غل و زنجیرش را شل نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد آن به وجود آید یا تباه شود، بلکه آن را سخت نگه می‌دارد.

(۱۶) حکم در این باب چنین است: آن هست یا آن نیست. اما این حکم پیش از این داده شده است و ضرورتاً چنین است، که یک راه به مثابه نا اندیشیدنی و ناگفتنی، کنار گذاشته شود، زیرا آن راهی راستین نیست، و این که راه دیگری وجود دارد و واقعی است.

(۱۹) پس آنچه هست چگونه می‌تواند تباه شود؟ و چگونه می‌تواند به وجود آید؟
(۲۰) زیرا اگر به وجود می‌آمد، نیست بود، همچنین است اگر در آینده نیز به وجود بیاید. از این رو پدید آمدن خاموش شده است، و از تباه شدن چیزی شنیده نمی‌شود. (گاتری، صص ۷۴-۷۳)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، پارمنیدس در پاره هشتم به بیان ویژگیهای ضروری واقعیت می‌آغازد و به دنبال آن استدلالهای خود را برای اثبات آنها بیان می‌دارد. به بیان بدوی، وقتی پارمنیدس معرفت عقلی را تنها معرفت حقیقی می‌شمرد، پس به اعتقاد او، تنها عقل است که می‌تواند وجود حقیقی را برای ما تصویر کند. «حال، این وجودی که عقل آن را برای ما تصویر می‌کند چیست؟ این وجود همان وجود مطلق، ازلی، ابدی، واحد، غیرمتغیر، و غیرحال در مکان است، و این همان وجودی است که تعبیر از آن ممکن نیست.» (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۲)

اثبات ازلیت و ابدیت وجود و وحدت آن

آنچه مفاد اصلی فقره فوق را تشکیل می‌دهد اثبات این مطلب است که آنچه هست نمی‌تواند در لحظه خاصی در گذشته به وجود آمده باشد یا در آینده رو به نقصان رود؛ چنانکه گاتری هم به این نکته تصریح می‌کند. (گاتری، ص ۷۷) اما استدلال پارمنیدس بر این مدعا چیست؟ بدوی استدلال او را چنین بازگو می‌کند:

وجود، ازلی و ابدی است؛ زیرا اگر حادث باشد پس در این حال یا خودش موجد خویش است یا غیر آن. فرض دوم نادرست است؛ زیرا همان گونه که پیشتر گفتیم، چیزی غیر از وجود نیست؛ و فرض اول نیز به همین نحو نادرست است؛ زیرا اگر وجود، خود، موجد خویش باشد، [این سوال مطرح می شود که] چرا خود را در لحظه ای [خاص] و نه در لحظه ای دیگر پدید آورد؟ معنای این سخن آن است که در آنجا دافعی است که سبب گزینش آن لحظه خاص شده است و این دافع باید چیزی غیر از وجود باشد، یعنی در آنجا چیزی غیر از وجود هست، و این خلف است.

همچنین اگر وجود پدید آمده باشد، یعنی از غیر خودش پدید آمده است و این غیر همان عدم است و عدم، همان گونه که گفتیم، موجود نیست، و ممکن نیست که علت و یا معلول باشد؛ پس وجود پدید نیامده است؛ یعنی قدیم است. به همین نحو، معنی این سخن این نیز هست که وجود ابدی است؛ زیرا وجود به عدم منتقل نمی شود؛ زیرا ممکن نیست که عدم از وجود نتیجه شود، و معنای این سخن این است که ممکن نیست که عدم معلول یا علت باشد، و وقتی که معلول نبود، پس وجود ابدی می شود، و وقتی که علت نبود، پس وجود قدیم یا ازلی است. (بدوی، ربیع الفکر، ص ۱۲۳)

نکته جالب و مهمی که گاتری در کتاب خود، در این خصوص، به آن اشاره می کند این است که تمییز نهادن میان محسوس و معقول، یعنی تمییز بین زمان و ابدیت، مقوله /زلیت را از پایدگی جدا می کند.

هنگامی که چیزی را صرفاً پابنده تصور کنیم، به واقع آن را زمانی کرده ایم. می گوئیم این چیز همان طور که الان هست، هزاران سال قبل نیز بود و در آینده نیز خواهد بود. اما بود و خواهد بود در مورد امر ازلی معنا ندارد، و امر ازلی زمانی نیست. (گاتری، ص ۷۹)

ازلیت (به معنای تباهی ناپذیری) یک واقعیت را البته ملطیان مطرح کرده بودند.... آنچه پارمنیدس خاطر نشان می کند این است که اگر واقعیت ازلی و واحد است، پس هرگز نمی تواند نقطه آغاز (آرخه) جهان، کثرات باشد. اما ازلیت و وحدت آن پذیرفته شده است. درست همان طور که آنچه هست، اگر پدید می آمد،

از آنچه نیست پدید می‌آید. به همان سان هر چیز دیگر نیز چنین است؛ و این غیرممکن است. از این رو واقعیت فقط ازلی نیست بلکه واحد هم هست. (همان، ص ۸۰)

چنان که ملاحظه می‌شود، پارمنیدس حقیقت وجود محض را مورد توجه قرار می‌دهد و در نتیجه آن را متصف به وحدت نیز می‌داند. عبدالرحمن بدوی استدلال پارمنیدس را چنین بیان می‌کند:

اگر وجود واحد نباشد، معنی آن این است که متکثر است و این [نیز] بدین معناست که در اینجا چیز دیگری به غیر از وجود هست که تکثر و تفرق از آن است. و از آنجا که وجود همه چیز است، پس ممکن نیست که در اینجا چیز دیگری غیر از وجود و عدم باشد که تکثر و تفرق از طریق آن ایجاد شده باشد. و اگر بگوییم که تفرق از ذات خود وجود است، یعنی وجود، مبدأ تفرق در وجود است و این خلف است. (بدوی، ربیع الفکر، صص ۱۲۳-۱۲۲)

تقسیم ناپذیری وجود

پس از این که پارمنیدس پیدایش، فنا و تکثر آنچه هست را نفی می‌کند، در ادامه در پاره هشتم به اثبات صفات دیگری می‌پردازد که هر یک جای تأمل دارند. نخستین صفتی که در اینجا به اثبات می‌رسد، پیوستگی و تقسیم‌ناپذیری است. وی در ابیات بیست و دوم تا بیست و پنجم می‌گوید:

تقسیم‌پذیر نیست، زیرا تماماً یکسان است. وجودش در یک جهت تمامتر نیست، تا اینکه این امر مانع پیوستگی‌اش باشد. همچنین وجودش در جهت دیگر ضعیفتر نیست، بلکه همه جهاتش سرشار است از آنچه هست. از این رو کاملاً پیوسته است، زیرا آنچه هست به آنچه هست نزدیک است. (گاتری، ص ۸۴)

ابیات فوق به اثبات تقسیم‌ناپذیری و پیوستگی وجود می‌پردازند و علاوه بر رد کردن جزء داشتن وجود، به بیان گاتری، ذومراتب بودن آن را نیز نفی می‌کنند. وی می‌گوید: چون دوران فقط بین هست و نیست دایر است، وجود ذومراتب نیست؛

«وجود یا باید کاملاً باشد، یا اصلاً نباشد.» (گاتری، ص ۸۴) و از آنجا که در زمان پارمنیدس تنها شکل ادراک پذیر وجود، وجود جسمانی بوده است، بنابراین هنگامی که پارمنیدس برای نخستین بار ایده ذومراتب بودن وجود را روشن ساخت تا محال بودن آن را نشان دهد، سایرین آن را به مثابه مراتب تراکم درک کردند. به نظر گاتری، فقدان همجنسی که ممکن است از وجود آنچه هست نتیجه شود، کم و بیش می تواند سبب جدایی و تقسیم آن گردد؛ و لذا هماهنگی دقیق با این حکم که هست، مانع این جدایی است؛ زیرا «همه آن (یکسان) از آنچه هست سرشار است»، یعنی پیوستاری است بی تفاوت. (گاتری، صص ۸۵-۸۴)

دکتر شرف الدین خراسانی نیز در این باره می گوید:

هستی تقسیم ناپذیر است، زیرا همه جای آن همانند است. بیش و کم نمی شود. یکپارچه است، در یک جا بیشتر و در جای دیگر کمتر نیست. زیرا دیدیم که هستی یک پری یکسان از هستنده هاست که به هم پیوسته و مستمرند. (خراسانی، ص ۲۹۸)

ثبات وجود

صفت دیگری که پارمنیدس برای وجود برمی شمرد، ثبات، عدم تغییر و یا عدم تحریک است؛ و همین رأی است که وی را کاملاً در مقابل هراکلیتوس که به تغییر و سیلان دائم معتقد بود قرار می دهد. عبدالرحمن بدوی، در کتاب موسوعه الفلسفه، به هنگام بحث از وجود می گوید که پارمنیدس کاملاً به عکس هراکلیتوس که بر سیلان دائم همه چیز تأکید داشت و حتی اضداد را قابل تبدیل به یکدیگر می دانست و به هیچ چیز ثابتی قائل نبود، قائل شد به این که تغییر، امری متناقض است و تنها خود وجود حقیقی است. او می گفت: تغییر، نیستی است. وجود واحد، ثابت و همیشگی است. وی استدلال پارمنیدس را چنین بیان می کند:

از آنجا که به جز وجود هیچ چیزی نیست، پس وجود به چه چیز ممکن است تغییر کند؟ وجود جز به وجود تغییر نمی‌کند. (بدوی، موسوعه، صص ۶۲۶-۶۲۵)

او همچنین در کتاب *ربیع الفکر الیونانی* در این باره می‌گوید:

وجود متصف به ثبات می‌شود؛ زیرا هر تغییری از وجود به وجود است، و معنی این سخن آن است که مطلقاً تغییری وجود ندارد، زیرا ممکن نیست که تغییر از وجود به عدم فهم شود: پس، از وجود، وجود نتیجه می‌شود و ممکن نیست که عدم نتیجه آن باشد، و بنابراین تغییر غیرممکن است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۱)

و در جای دیگر از همین کتاب استدلال پارمینیدس را بدین نحو بیان می‌کند:

وجود ثابت است؛ زیرا معنای تغییر این است که شیء، شیء دیگری را که قبلاً نزد آن نبود بگیرد یا شیء که قبلاً نزد آن بود، از آن گرفته شود، و از آنجا که وجود کل است، ممکن نیست به آن شیء جدیدی که قبلاً نزد آن نبوده است اضافه شود، همان‌گونه که ممکن نیست که شیء که قبلاً نزد آن بوده است از آن گرفته شود و بنابراین وجود غیرمتغیر است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۳)

و نیز می‌گوید:

تغییر مقتضی مکان است، و مکان سطح دربرگیرنده اجسام درون آن است؛ پس اگر اجسام نباشند، در آنجا مکانی نیست. حال، از آنجا که در آنجا جسمی نیست، پس مکانی هم نیست، و در نتیجه حرکتی هم در آنجا نیست، و بنابراین وجود ثابت است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۳)

ژیلسون نیز در کتاب *وجود و برخی فلاسفه* به این رأی پامینیدس اشاره می‌کند و می‌گوید که وجود ذاتاً با تغییر و دگرگونی بیگانه است. هرگونه تغییر شکلی در ساختار آن مستلزم این است که چیزی که نبود، بود شود و یا به بودن آغاز کند که این امری محال است. (Gilson, p. ۷)

ابیاتی که پارمنیدس در آن بی حرکت بودن وجود را مطرح می کند و به نکات مهم دیگری از نظریه اش در این باب می پردازد در قسمتی دیگر از پاره هشتم (در ابیات بیست و ششم تا سی و دوم) بیان می شود:

اما بی حرکت، در چنگ بندهای نیرومند، بی آغاز یا بی انجام است، زیرا به وجود آمدن و تباه شدن به دور رانده شده اند و اعتقاد راستین، آنها را رد کرده است. (۲۹) فی نفسه در مکان واحدی، همان می ماند و جایی که هست ثابت باقی می ماند؛ زیرا ضرورت نیرومند آن را در بندهای رشته ای که آن را احاطه کرده است نگه می دارد؛ زیرا اجازه داده نشده است که آنچه هست ناقص باشد، زیرا آن فاقد نیست، بلکه آن، از طریق نبودن، فاقد همه چیز خواهد بود. (گاتری، ص ۸۷)

حرکت ناپذیری کامل واقعیت

این ابیات علاوه بر این که به انکار تغییر در وجود اشاره دارد، حقیقت مهم دیگری از اندیشه پارمنیدس را آشکار می سازد. از سویی، پارمنیدس، چنانکه پیشتر گذشت، همه آنچه را که تجربه ظاهر می سازد، به مثابه توهم منکر می شود، و از سوی دیگر خصوصیتی را برای هستی ثابت می کند که جدالهای فراوانی را برانگیخته است. انکار تغییر و حرکت برای هستی و اثبات کمال برای آن، امری است که با مبانی اعتقادی پارمنیدس کاملاً سازگار به نظر می رسد، اما در «حدود» قرار داشتن آن، در بادی امر با سایر صفات ناسازگار می نماید.

بلندی اندیشه پارمنیدس در این ابیات و ابیات بعدی سبب می شود که گاتری تفسیری از این خصوصیت هستی در نظر پارمنیدس ارائه کند که با سایر صفات هستی از دیدگاه او همخوانی و سازگاری بیشتری دارد.

به نظر گاتری، بیان پارمنیدس در این ابیات و ابیات بعد به شدت حماسی و دینی است و کلمات و عبارات، آن را در سطحی بلند نگاه می‌دارد:

بیت ۳۷ می‌گوید که چگونه سرنوشت واقعیت را زنجیر کرده و آن را بی‌حرکت ساخته است. گاتری معتقد است که پارمنیدس در اینجا با تمام قدرت زبانی که در اختیار دارد، تأکید می‌کند که واقعیت تماماً بی‌حرکت است. این تبیین، همان چیزی است که در فهرست مقدماتی وعده داده شده بود (بیت ۴). با وجود این، ممکن است سؤال شود که پارمنیدس چگونه فکر می‌کند که در اینجا ثابت می‌کند که واقعیت به این معنا بی‌حرکت است که در یک جا ثابت مانده است (بیت ۲۹). کنار گذاشتن به وجود آمدن و تباه شدن، فقط ناممکن بودن آغاز و انجام داشتن را ثابت می‌کند. گاتری از قول فرانکل می‌گوید که نبود کینسیس (حرکت) در یونانی شامل بی‌تغییر بودن است، اما بلافاصله خود می‌گوید: «حتی اگر این در نظر درست باشد... آنچه در اینجا لازم است برعکس است: یعنی اثبات این که بی‌تغییر بودن شامل فقدان حرکت مکانی است. از سوی دیگر، پارمنیدس در ابیات بالا نشان داده است که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر و همگن و پیوسته است، و یکپارچه سرشار از وجود است.» به این ترتیب می‌توان دریافت که دلیل او عبارت از این است که «اگر همه آنچه وجود دارد، ملائی پیوسته و واحد است، پس نه جایی برای حرکت کل وجود دارد و نه هیچ بخشی از آن می‌تواند در درون کل جابجا شود.» (گاتری، صص ۹۰-۸۸) و به این ترتیب علاوه بر اثبات تغییرناپذیری، حرکت‌ناپذیری کل واقعیت - به معنای نفی حرکت مکانی آن - نیز ثابت می‌شود.

گاتری سپس به مفهوم دیگری در شعر پارمنیدس اشاره می‌کند که برای پارمنیدس اهمیت بسیار دارد و آن مفهوم *peirav* یا *peiras* (جمع: *peirata*) است. وی می‌گوید: در پارمنیدس کلمه *peiras* را بارها و بارها می‌شنویم. واقعیت در *peirata* ی

بندهای بزرگ قرار دارد. (بیت ۲۶): آنانکه (Ananke) واقعیت را در بندهای *peiras* نگه می‌دارد (بیت ۳۱): یک *peiras* نهایی وجود دارد (بیت ۴۲). واقعیت در درون *peirata* خویش قرار دارد. (بیت ۴۹). حتی در جهان، آن گونه که بر میرندگان خطاکار ظاهر می‌شود، آنانکه آسمانها را در *pairata* ی ستارگان نگه می‌دارد. (۱۰/۷).... مفهوم ثابت این واژه حلقه‌زدن است.

پارمنیدس سپس به طرح استدلال محصور ساختن تمام واقعیت در *peirata* آن گونه که خود می‌پندارد، می‌پردازد:

آنچه *آپیرون* است ضرورتاً بی‌پایان و ناکامل است، و هرگز هراندازه از آن بر کل کاملی مشتمل نیست. اما واقعیت نمی‌تواند ناکامل باشد؛ زیرا ناکامل به معنای این است که *تاندازه‌ای نیست*، اما همان‌طور که می‌دانیم، کسی نمی‌تواند ناموجود را با *تاندازه‌ای* یا *با از بعضی جهات* یکی بگیرد. پس *دوران*، بین هست و نیست دایر است. *فاقد بودن* با نیست یکی است، از این رو اگر چیزی نباشد، فاقد همه چیز است. (گاتری، صص ۹۳-۹۲)

ابیات بعدی منظومه پارمنیدس به طرح مطلبی می‌پردازد که در ابیات سابق نیز به بیانی دیگر به آنها اشاره شد؛ اما این ابیات به گونه‌ای هستند که تفسیرهای متفاوتی را ممکن می‌سازند و بر اساس هر یک از آنها پارمنیدس به گونه‌ای فهمیده می‌شود. ابیات مذکور بدین قرارند:

آنچه می‌تواند اندیشیده شود و اندیشه «آن هست»، یک چیز هستند؛ زیرا بدون آنچه که هست، که در آن اندیشه بیان می‌شود [یا آشکار می‌گردد]، تو نخواهی توانست اندیشه را بیابی. هیچ چیز جدا از آنچه هست وجود ندارد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا سرنوشت آنچنان او را در بند کشیده است که کل وی حرکت باشد. از این رو همه چیز باید نام چیزی باشد که میرندگان برآند که آنها را راستین [و واقعی] بدانند: پیدایش و تباهی، بودن و نبودن، تغییر مکان و تغییر رنگ. (گاتری، ص ۹۵)

دو تفسیر اصلی از بیت بالا وجود دارد که صرف نظر از تفاوت‌های جزئی، بر مبنای یکی وجود و اندیشه یکسان انگاشته می‌شود و بر مبنای دیگری فکر کردن درباره آنچه نیست، غیرممکن است: بدون شیء موجود، اندیشیدن وجود ندارد. گاتری طرفدار تفسیر دوم است و می‌گوید این ابیات را می‌توان این گونه تعبیر کرد:

هر اندیشه‌ای باید موضوعی واقعی داشته باشد. کسی نمی‌تواند چیزی را بدون درک کردن وجود آن درک کند (بشناسد، تشخیص دهد؛ فعل به کاررفته عبارت است از *noein*)؛ زیرا اندیشه بر «آنچه هست» - موضوعی واقعی - مبتنی است. این موضوع واقعی واحد و کل و بی‌حرکت است. نتیجه می‌شود که پیدایش و تباهی (که متضمن هم‌آغوشی بودن و نبودن است) و حرکت مکانی و تغییر کیفی، همه غیر واقعی‌اند. برخلاف عقیده ثابت کسانی که این اسمها را به کار می‌برند، اینها کلمات محضی هستند که بر واقعیاتی دلالت ندارند.

از نظر پارمنیدس این ایده متضمن تناقض نیست که قوای خطاکار میرندگان نامهایی اختراع کنند که به هیچ واقعیاتی متعلق نباشند، هرچند «اندیشیدن به، یا اظهار، آنچه نیست» غیرممکن است. هنگامی که آدمیان اصطلاح تغییر را به وجود آوردند، آنها به واقع «چیزی نگفتند» و همچنین نمی‌توانستند بگویند که آنچه را هست *noein* می‌کنند؛ اصلاً در این مورد عمل *noein* وجود ندارد. (گاتری، صص ۹۷-۹۸)

نکته دیگری که در ابیات بالا آمده و پارمنیدس بیشتر به آن اشاره نکرده است، انکار این است که آنچه هست، می‌تواند تغییر رنگ دهد. گاتری می‌گوید:

ذکر رنگ، بی‌تردید، بر تغییر کیفی به‌طور کلی دلالت دارد، و این انکار بدون هرگونه توضیحی به همراه [انکار] پیدایش و تباهی و، بودن و نبودن آمده‌است. به‌واقع، در زمان پارمنیدس این گونه تغییر را موردی از صیوروت می‌دانسته‌اند. (گاتری، ص ۱۰۱)

آن، شبیه گویی گرد است

ابیات بعدی پارهٔ هشتم، همان ابیاتی‌اند که فهم سخن پارمنیدس را با دشواری مواجه کرده‌اند و یکی از دلایل عمده‌ای که برخی متفکران او را پدر ماتریالیسم می‌خوانند نیز همین است. (کاپلستون ۲، ج ۱، ص ۶۵-۶۲) اما باید دید که آیا واقعاً می‌توان چنین دیدگاهی را به او نسبت داد یا نه. به ابیات زیر توجه کنید:

اما از آنجا که حد بیشتری وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی خوش تراش، هر جهتش از مرکز یکسان؛ زیرا اصلاً ممکن نیست در این یا در آن جهت بزرگتر یا کوچکتر باشد، زیرا نه آنچه نیست وجود دارد، تا مانع رسیدن آن به مشابهش گردد، نه ممکن است که آنچه هست اینجا بیشتر و آنجا کمتر از آنچه هست باشد، زیرا کلا دست‌نخورده است؛ از آنجا که یکسانی در هر جهت با خویش، حدهایش را یکسان ملاقات می‌کند. (گاتری، ص ۱۰۲)

در توضیح این ابیات گاتری می‌گوید دشواری این قطعه در آن است که ارجاع به شکل کروی و زبان فضایی این عبارت که «هر جهش از مرکز یکسان» را چگونه باید تفسیر کرد.

با توجه به سایر صفاتی که پارمنیدس برای هستی ثابت می‌کند، باید نتیجه گرفت که واقعیت، جسمی نیست که بتواند مکانی را اشغال کند. بنابراین به نظر گاتری، ممکن است این نتیجه گرفته شود که *peirata* ای که این همه بر آنها تاکید می‌شود و واقعیت در بندهای آن ثابت و استوار مانده است، به‌هیچ‌رو حدودی مکانی نیستند، بلکه برای نشان‌دادن تغییرناپذیری وجود واحد به تعبیر آمده‌اند. تعبیری چون «در آن احاطه می‌شود» یا «آن را احاطه می‌کند»، صرفاً تعبیری مجازی‌اند. بر این اساس، ابیات ۳-۴، برخلاف آنچه ظاهراً به نظر می‌رسد، نمی‌گویند که آنچه هست، حدودی دارد و کروی است، بلکه فقط می‌گویند که، همان‌طور که گفته شد که زماناً متغیر نیست، مکاناً نیز متغیر نیست. واقعیت صرفاً از این جهت با کُره مقایسه شده

است که هیچ چیز در مورد جهتی از آن صادق نیست که در مورد جهت دیگرش صادق نباشد. یکسانی آن مانند تعادل کامل گوی نسبت به مرکزش می باشد.

البته گاتری می گوید: «من فکر می کنم پیوند peirata، یعنی بندها یا حدود احاطه کننده، با زمینه های مکانی بسیار مهم تر از این است» و سپس با ذکر این که وضعیت زمانی و مکانی در این جا متفاوت و، به واقع، متضادند، می گوید: که نداشتن حدود زمانی برای واقعیت، برای پارمنیدس شگفت و عجیب نیست، و اکسینوفان نیز پیش از وی در این باره بحث کرده است. (گاتری، ص ۱۰۶) اما در باب وضعیت مکانی باید گفت:

اگر واقعیت حدود مکانی نداشت، در این صورت بر طبق ایده های آن زمان هرگز به صورت کامل موجود نبود چنان که خود او [= پارمنیدس] در ابیات ۲۹ و بعد از آن می گوید: «در جایی که هست ثابت باقی می ماند، زیرا آنانکه آن را در بندهای peiras که او را از هر جهت محدود می کند نگه می دارد، زیرا آنچه هست نباید ناقص باشد.» همچنین در ابیات ۳-۴۲ [می گوید] : زیرا یک حد برترین وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی گرد.» (گاتری، ص ۱۰۶)

چنان که ملاحظه می شود، اگر تفسیر گاتری را بپذیریم، از پارمنیدس تصویری کاملاً غیرماتریالیستی به دست خواهد آمد و البته فهم سخن او نیز معقولتر خواهد شد. ۳

پارمنیدس در ادامه در منظومه خود «راه گمان» را نیز ارائه می کند. در واقع، در این قسمت الهه به او آراء میرندگان را می آموزد و به او می گوید که «من همه این نظم خوش ظاهر را به تو می گویم، تا هیچ یک از داوری میرندگان بر تو پیشی نگیرد.» البته تفسیرهای صاحب نظران در اینجا گوناگون است. بعضی می گویند که پارمنیدس در بخش دوم شعر خود دچار تناقض شده است و برخی دیگر معتقدند که این بخش، در واقع نظریات خود پارمنیدس نیست، بلکه پندارهای آدمیان است، همان گونه که در شعر نیز آمده است. (خراسانی، ص ۳۰۰)

گاتری در توضیح ابیات «راه گمان» می گوید:

الهه با پی گرفتن تزلزل‌ناپذیر استدلالش، اینک اظهار می‌کند که هر آنچه را که می‌شد درباره آنچه به راستی وجود دارد گفت، گفته است. او واقعیتی را توصیف کرده است که هیچ ذهنی به جز ذهن مجرد شده نمی‌تواند به آن توجه کند، چیزی کاملاً متفاوت با جهانی که هر یک از ما، از جمله خود پارمنیدس، فرض می‌کنیم که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی که هیچ یک از ما نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، اگر به زندگی در آن ادامه دهد. (گاتری، صص ۱۱۶-۱۱۷)

وی در ادامه توضیح خود به این مطلب می‌پردازد که پارمنیدس، اکنون، یگانه‌میرنده متمازی است که از دروازه‌های شب و روز سفر کرده است و بنابراین فریب‌آمیز بودن جهان ما را درک کرده است. اما، با وجود این، تفسیر کردن این جهان ممکن است، زیرا جلوات ما آشوبی مبهم عرضه نمی‌کنند. جلوات نشان فرایند مفصل نظم و نظام‌مندی‌اند و پارمنیدس باید اصول آن را چنان بیاموزد که فهمش از فهم هر کس دیگری در این باب بهتر باشد. از دیدگاه پارمنیدس، پیشروی از واقعیت به سوی مطالعه جهان پدیداری و ظاهری امری مشروع است و از آنجا که الهه حقیقت را الهام کرده است، چنین مطالعه‌ای پارمنیدس را از موفقیتش به در نخواهد برد. او معتقد است که این پرسش که اگر جهان ظاهری غیرواقعی است، پس کوشش برای ارائه شرحی درباره آن چیست، مطرح کردن پرسشی است که برای پارمنیدس مطرح نیست. آدمیان باید به هر حال با پدیدارها سروکار داشته باشند، و پارمنیدس، علی‌رغم آن همه امتیاز الهی‌ای که دارد، خدا نیست. در جهان، بین زیستن به گونه‌ای که گویا پدیدارها واقعی‌اند و مطالعه پدیدار یا آگاهی کامل از شکاف عبور ناکردنی‌ای که پدیدارها را از واقعیت جدا می‌کند تفاوت بسیار وجود دارد. (گاتری، صص ۱۱۸-۱۱۹)

وی در قسمت نهایی بحث خود، وجود قرینه‌هایی میان واقعیت و عالم ظاهر را، به نظر پارمنیدس، کاملاً قابل توجه و جالب می‌داند و شواهدی در تأیید وجود این قرینه‌ها ارائه می‌کند اما در آخر می‌گوید که پارمنیدس در اثبات این مطلب توفیق نیافت که نسبت منطقی بین حقیقت و قرینه آن را نشان دهد یا اینکه منطقی برای جهان پدیدار ارائه کند و نشان دهد که (اگر جهان پدیدار «نیست»، پس چرا ما آن را تصور می‌کنیم، و تفاوت آن با توهم و نیستی محض چیست) اما معتقد است که سهم پایدار پارمنیدس در اندیشه، تأکید بر این بود که آنچه هست، هست، و می‌توان درباره آن اندیشید، و آنچه نیست، نیست، و نمی‌توان درباره آن اندیشید، و سهم دیگر او گردن نهادن به نتایج این اظهارات بود. (گاتری، صص ۱۶۰-۱۶۱)

وجود در نگاه ملاصدرا و مقایسه آن با رأی پارمنیدس
چنانکه می‌دانیم، کانونی‌ترین مسأله‌ای که می‌توان آن را سنگ بنای فلسفه صدرایی به حساب آورد مسأله وجود است؛ ؛ موضوعی که همه ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف به تأمل در حقیقت آن باز می‌گردد و بسیاری از مسائلی که تا زمان او راه حل مناسبی نیافته بودند، با نظر به حقیقت آن، پاسخ شایسته‌ای می‌یابند.
وی در مقدمه کتاب *مشاعر خود* می‌گوید:

از آنجا که مسأله وجود اساس قاعده‌های فلسفی، و مبنای مسائل الهی است، و محوری است که سنگ آسیای علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجسام و بسیاری از آنچه تنها ما استنباط و استخراج کرده‌ایم، را تشکیل می‌دهد، پس هر کس که از شناخت وجود جاهل باشد، نادانی وی به امهات و معظمت مطالب سرایت می‌کند،... (صدرای المشاعر، ص ۴)

و به این ترتیب نشان می‌دهد که این موضوع چنان در نظر وی مهم است که نه تنها مسائل فلسفی محض بلکه اصول و اعتقادات دینی نیز می‌توانند بر آن بنا شوند. به همین لحاظ وی رساله‌ی مشاعر خود را از مسأله‌ی وجود و ثابت‌بودن آن در هر موجودی آغاز می‌کند.

شمول وجود

صدرالمتألهین در مشعر دوم از کتاب مشاعر، به کیفیت شمول وجود نسبت به اشیاء می‌پردازد و آن را نه مانند شمول معنای کلی نسبت به جزئیات خود و نه چون کلی طبیعی یا جنس و نوع و عرض، بلکه از سنخ دیگری می‌داند که جز عرفا (یا راسخون در علم) آن را نمی‌شناسند؛ به بیان او، آنان گاه از حقیقت وجود به «نفس رحمانی» تعبیر می‌کنند و گاه به رحمتی که «همه چیز را فرا گرفته است»؛ و گروهی نیز آن را «حقّ مخلوق» به می‌خوانند؛ همچنین ایشان از «انبساط نور وجود» بر هیاکل ممکنات و قوایل ماهیات و نزول آن در منازل هویات سخن می‌گویند. (صدر، مشاعر، ص ۸) وی در کتاب *اسفار* نیز فصلی تحت عنوان «دربارۀ سریان وجود» دارد که در آن اشیاء را از نظر موجودیت به سه مرتبه تقسیم می‌کند و می‌گوید:

بدان که موجودیت اشیاء سه مرتبه دارد: نخستین مرتبه، وجود صرف است که وجودش به غیر خودش تعلق ندارد، و وجودی است که مقید به قیدی نیست. این مرتبه از وجود را عرفا هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدیت می‌نامند و همان است که اسم و صفتی ندارد و معرفت و ادراک به آن تعلق نمی‌گیرد؛ مرتبه دوم، موجودی است که به غیر خودش تعلق دارد، [یعنی] همان موجودی که به وصف زائیدی مقید است؛ [و] مرتبه سوم، همان وجود منبسط مطلق است که عموماً پیش نه به نحو کلیت، بلکه به نحوی دیگر است؛ [چرا که] وجود، صرف تحصیل و فعلیت است، در حالی که کلی، خواه کلی طبیعی خواه کلی عقلی، مبهم است و در تحصیل و وجودش نیازمند انضمام چیزی است تا آن را تحصیل و وجود ببخشد، و وحدتش وحدت

عددی نیست که مبدأ اعداد باشد؛ بلکه آن حقیقت منبسط بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات است که منضبط در وصف خاصی نمی‌شود و در حد معینی همچون قدم و حدوث، تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت، و تجرد و تجسم منحصر نمی‌گردد. (صدرای اسفار، ج ۲، صص ۳۲۷-۳۲۸)

و در ادامه چنین تأکید می‌کند که این وجود به حسب ذاتش، متعین به جمیع تعینات وجودیه و تحصّلات خارجیه است، نه به سبب انضمام چیز دیگری به آن؛ و همه واقعیات خارجی از مراتب ذات و انحاء تعینات آن منبعث می‌شوند؛ این وجود اصل عالم است و در عین وحدتش، به واسطه اتحاد موجودات با ماهیاتشان متعدد می‌شود؛ لذا با موجود قدیم و با موجود حادث حادث است، با معقول معقول و با محسوس محسوس است. (صدرای اسفار، ج ۲، ص ۳۲۸)

بنابراین ملاصدرا در عالم جز وجود نمی‌بیند. او هر آنچه هست را طور و نحوه و گونه‌ای از وجود می‌بیند و البته این نحوه سریان وجود در موجودات، از دید او، با هیچ چیز دیگری قابل قیاس نیست.

مقایسه

نکته‌ای که در قطعه مربوط به کتاب مشاعر جلب توجه می‌کند این است که ملاصدرا شناخت شمول وجود را در عالم تنها در توان عرفا می‌بیند. این نکته و بیانات دیگری از صدرا که نشان از بهره‌های فکری او از عرفا در نگاه به هستی دارد و سبب می‌شود که وی دستیابی به حقیقت را با نگاهی فراتر از نگاه ظاهرین حواس ملاحظه کند، اندیشه او را با اندیشه پارمنیدس قابل مقایسه می‌سازد. اگر در پارمنیدس یافتن حقیقت و طی طریق آن از راه حواس ظاهری ممکن نیست، در صدرا هم نمی‌توان با تکیه بر داده‌های حواس به حقیقت دست یافت.

منظومه پارمنیدس و راهی که وی برای یافتن حقیقت طی می‌کند، به اعتقاد برخی از متفکران می‌تواند حاکی از نوعی تجربه عرفانی یا چیزی شبیه به آن باشد؛

لکن حتی اگر عرفانی خواندن آن بنا به اعتقاد برخی از متفکران قابل قبول نباشد. (رک. به: گاتری، ص ۵۰-۴۵) نمی‌توان از تصریح وی در منظومه‌اش مبنی بر اینکه باید از پیروی حواس برحذر بود و داوری را به عهده عقل گذاشت چشم پوشید. آنچه می‌تواند از تصریحات و تلویحات پارمنیدس در منظومه‌اش به دست آید، این است که برای او ادراک بی‌واسطه حقیقت از طریق «نوس» ممکن است. و این نگرش، نگرشی است که لااقل از حیث عدم پذیرش حواس به منزله منبع نهایی دریافت حقیقت، و بلکه از حیث تکیه بر قوه‌ای عالی در درون انسان در دستیابی به حقیقت نیز، کم‌وبیش میان این دو اندیشمند تشابه ایجاد می‌کند.

اصالت وجود

صدرالمتألهین پس از بیان نحوه شمول وجود بر موجودات در کتاب *مشاعر*، وارد بحثی می‌شود که سیر فلسفه اسلامی را به نحو چشمگیری تحت تأثیر قرار داده است و آن طرح بحث اصالت وجود است.

ملاصدرا در بحث از *اصالت وجود*، بر اعتباری‌انگاشتن وجود در موجودات خط بطلان می‌کشد و تنها خود وجود را متحقق در خارج می‌شمرد. براین اساس، به اعتقاد او، نه حدود و ماهیات اشیاء، بلکه هستی آنهاست که اصالت دارد. به بیان دیگر، هر آنچه را که امری واقعی می‌شماریم، از حیث ماهیت ذهنی و اعتباری و تنها از حیث وجود عینی و خارجی است؛ چنانکه وی در *مشعر سوم* از *مشاعر* خود تصریح می‌کند:

بدان که وجود سزاوارترین چیز است به این که دارای حقیقت موجود باشد.

آن‌گاه شواهدی در تأیید سخن خود می‌آورد که از جمله آنها این شاهد است که:

حقیقت هر چیز وجود آن است که به واسطه آن، آثار و احکامش بر شیء مترتب می‌شوند. پس بنابراین وجود شایسته‌ترین چیز است به اینکه دارای حقیقت باشد؛ زیرا

غیر وجود به واسطه آن دارای حقیقت می‌شود. پس آن، حقیقت هر دارای حقیقتی است، و در اینکه خودش دارای حقیقت باشد به حقیقت دیگری نیاز ندارد. پس وجود بنفسه در اعیان است و غیر آن - یعنی ماهیات - به واسطه آن، نه به خودی خودشان، [حاصل] در اعیانند. (صدر، المشاعر، صص ۱۰-۹)

کتاب *شواهد الربوبیه* نیز با همین مطلب آغاز می‌شود و همین استدلال، در ابتدای کتاب در اثبات تحقق عینی داشتن وجود می‌آید.

مقایسه

سخن ملاصدرا نشان می‌دهد که وی تنها وجود را در عالم عینی و حقیقی می‌بیند. اگر چه این مسأله بدین نحو در فلسفه پارمنیدس نیامده و مطرح نبوده است اما حقیقتی که این دو فیلسوف بدان توجه داشته‌اند بسیار به هم نزدیک، و به معنایی، یکی است. آنچه در اینجا مهم است این است که همه کثرتها، تغیرها، پیدایش و فناها، ظواهر عالمند نه حقیقت آن. اگر چشم خود را به ورای آنها بدوزیم به حقیقتی واحد دست می‌یابیم که اصل هستی، آن است. اختلافها و کثرتها، بنا به رأی صدر المتالیهین، در بُعد از هستی محض، و به نظر پارمنیدس، در «راه گمان» یافت می‌شوند. بنابراین وجه مشترک این دو دیدگاه در اینجا توجه به این مطلب است که آنچه حقیقت است و فی الواقع متحقق در خارج، هستی است و نه چیز دیگر. حال، ملاصدرا چستی اشیاء را عکس و شبحی می‌بیند که واقعیت ندارند، لکن وجود آنها را وهم و پندار نمی‌داند (چرا که به ذومراتب بودن آن حقیقت قائل است)، در حالی که پارمنیدس برای وجود مراتبی قائل نیست، و لذا کثرات و تغیرات را در زمره اوهام جای می‌دهد - چنانکه بدان اشاره خواهیم کرد.

درک حقیقت وجود

موضوع مهم دیگری که صدرالمتألهین در کتاب *الشواهد الربوبیه*، پس از بیان مطلب بالا طرح می‌کند، درک حقیقت وجود است. او می‌گوید: (صدرا، ترجمه شواهد، صص ۷-۸)

ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود، نه به وسیله حد و نه به وسیله رسم، و نه به وسیله صورتی مساوی با وجود. زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و این عمل درباره غیر وجود قابل اجراست ولی در مورد وجود ممکن نیست. پس ممکن نیست به حقیقت وجود راه یافت، مگر از طریق شهود به چشم باطن.

مقایسه

راه شهود باطنی که به نظر صدرالمتألهین تنها راهی است که می‌توان به واسطه آن به مشاهده حقیقت وجود دست یافت، شاید با فعل *noein* (اندیشیدن درباره) که به عمل تشخیص بی‌واسطه در یونانی، مربوط می‌شود (و توضیح آن گذشت) قابل مقایسه باشد. این که در یونانی قوه انجام *noein*، نوس است و این قوه فعلیتی کاملاً متمایز از فرایند استدلال قیاسی دارد و حتی به بیان ارسطو نیز «اشتباه‌ناپذیر» است. (گاتری، صص ۶۱-۵۸) و در تلقی عمومی یونانی نظر ما را به این نکته جلب می‌کند که آنچه مورد نظر ملاصدرا و پارمنیدس است حقیقتی است که از طریق چنین قوه‌ای، یا به تعبیر ما از طریق شهود باطنی، قابل مشاهده است و روشن است که این راه راهی نیست که عموم مردم (یا به اصطلاح پارمنیدس، میرندگان) در آن طی طریق کرده باشند. بنابراین باید دید آنچه حواس ما آنها را در می‌یابند و به نظر عموم انسانها واقعی می‌رسد چیست.

به نظر پارمنیدس، راه حس، در حقیقت، راه گمان است که یافته‌های آن جز وهم نیست. بنابراین، به آنچه چشمها و گوشها و... به آن گواهی می‌دهند نمی‌توان

اعتماد کرد. اما معرفت حسی، به نظر ملاصدرا، سطحی از معرفت است، که گرچه راهیابی خطا به آن قابل نفی نیست، لکن وهم محض هم نمی تواند بود.

معرفت حسی و عقلی

اصولاً فلاسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا، معرفت حسی را یکی از اقسام و مراتب ادراکات انسانی می دانند که بدون آن علم حاصل نمی شود. از نظر ایشان، خود ادراکات حسی اساساً مقدمهٔ تحصیل علم به دستیابی به واقع هستند. ملاصدرا در *اسفار* جلد سوم (ص ۳۶۰) به تقسیم ادراک به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل و تعریف هر یک از آنها می پردازد و باینکه همه را از امور مجرد می شمارد، ادراک عقلی را اتم آنها می داند و دلیل آن را چنین بیان می کند:

ادراک عقلی کاملترین ادراکات است؛ چراکه ادراک عقلی به ظواهر شیء محدود نمی شود بلکه در ماهیت و حقیقت شیء رخنه و نفوذ می کند.

و اما در مقابل ادراکات حسی را جز به ظواهر اشیاء و اصل نمی بیند و می گوید:

و اما ادراکات حسی مشعرب به جهالت است و دستیابی آنها با فقدان همراه است [یعنی به چیزهایی دست نمی یابند] پس حس جز به ظواهر اشیاء و قوالب ماهیات دست نمی یابند و [بنابراین] به حقیقت و باطن آنها نمی رسد. (صدر، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۶۷)

پس، از بیان فوق معلوم می شود که ادراکات حسی به نظر ملاصدرا انسان را به باطن امور نمی رساند و از نظر مرتبه، پایین ترین سطح ادراک است اما پوچ نیست.

مقایسه

حال، می توان نظر دو فیلسوف را در این باب مقایسه کرد؛ بدین ترتیب که هیچ یک از این دو متفکر برای ادراکات حسی ارزشی برابر با ادراکات عقلی قائل نیستند و نیل به حقیقت امور را به عقل واگذار می کنند. لیکن این که آیا عقل در نظر هر دو به

یک معناست یا نه، جای بحث دارد ولی به هر حال این سطح، سطحی از ادراک است که به نظر هر دو، از بالاترین مراتب ادراک محسوب می‌شود و حتی به نظر پارمنیدس حقیقت را جز به وسیله عقل نمی‌توان به دست آورد. اما پارمنیدس هیچ ارزش معرفتی‌ای برای داده‌های حواس قائل نیست در حالی که ملاصدرا واقع‌نمایی اولیه حواس را می‌پذیرد.

وجود حقیقتی واحد یا ذومراتب؟

اینکه به مسأله دیگری می‌رسیم که بررسی آن در فلسفه پارمنیدس و ملاصدرا اهمیت اساسی دارد و آن اینکه آیا وجود، حقیقتی واحد است یا متکثر؛ و دیدگاه هر یک از دو فیلسوف در این باب چیست.

با توجه به اصل زیربنایی اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود در حکمت متعالیه، روشن است که ملاصدرا باید حقیقت وجود را حقیقتی واحد بداند. اما اگر چنین است، پس با کثراتی که به ادراک ما در می‌آیند چه باید کرد؟ آیا همه این کثرتها و اختلافها را می‌توان وهم و گمان دانست؟

پاسخ ملاصدرا به این سوال منفی است. به اعتقاد وی، حقیقت وجود در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد است؛ زیرا وجود حقیقتی مشکک و ذومراتب است. درست است که مابۀ الاشتراک همه موجودات به وجود آنهاست اما مابۀ الاختلافاتشان نیز به همان وجود است.

وی در کتاب *سفار خود* این گونه به اصل فوق اشاره می‌کند:

از آنجا که وجود در بعضی از موجودات مقتضی ذات آن است... و در برخی به حسب طبع نسبت به برخی دیگر مقدم است، و در بعضی از موجودات اتم واقوی است، پس وجودی که سببی ندارد نسبت به موجودیت شایسته‌تر از سایرین است، و

آن وجود بالطبع بر همه موجودات تقدم دارد، و وجود هر يك از عقول فعاله بر وجود بعدی اش و وجود جوهر بر وجود عرض تقدم دارد.

و همچنین وجود مفارق قوی تر از وجود مادی، و علی الخصوص وجود خود ماده قابله، است که در نهایت ضعف است، تا جایی که گویی شبیه نیستی است؛ (صدرای، اسفار، ج ۱، ص ۳۶)

پس به این ترتیب آنچه سبب اختلاف موجودات می شود، شدت و ضعف یا تقدم و تأخر مرتبه وجودی آنهاست و این تنزل وجود است که سبب تکثر آن می شود و الا وجود، خود، حقیقتی است واحد.

مقایسه

اما در مقابل، در نظر پارمنیدس چنین تشکیک و اختلاف مراتبی نمی توان قائل شد. هستی تنها متصف به وحدت می شود و همه اختلافها و کثرتها پندارهایی بیش نیستند.

همه صفاتی که پارمنیدس برای هستی بر می شمرد، در نظر ملاصدرا در یک جا مصداق دارد و آن بالاترین مرتبه هستی است. به نظر ملاصدرا نیز در آنجا که ذات موجود، اقتضای وجود آن را می کند، و هستی، هستی محض است و به تعبیری هیچ شائبه عدم در آن نیست، وجود، ازلی، ابدی، واحد مطلق، بلاتحرك و تغیر و... است. اما چنین نیست که تنها او، که واجب الوجود است، موجود باشد. موجوداتی که در مراتب نازلتر قرار دارند نیز بهره مند از هستی اند، لکن نه به شدت واجب الوجود.

اما در اینجا نکته ای وجود دارد و آن اینکه در نظر صدر المتألهین همه موجوداتی که در مراتب بعد از وجود محض قرار گرفته اند، نسبتشان با واجب الوجود نسبت عین الربطی است. بدین معنا که موجودات، همگی، تجلیات هستی محض اند، عین

ربط و تعلق به اویند، هیچ کدام از خود چیزی ندارند و به یک معنا، اگر ما تنها چشم خود را به هستی محض بدوزیم، جز او موجود دیگری در عالم نیست. همه، هیچند؛ یا به بیان دقیقتر، جز ربط محض نیستند. اما چون همگی ربط و تعلق محض به اویند، همگی هستند. پس در تفسیر فوق کلام دو فیلسوف به هم نزدیک می‌شود؛ خصوصاً اگر کلام پارمنیدس را هم به نوعی دیگر تعبیر کنیم و محسوسات را در نظر او نیستی محض ندانیم. یعنی بگوییم الهه پارمنیدس را تنها از حقیقت واقعی تلقی کردن آنچه به ادراک چشمها و گوشها درمی‌آید بازداشته است.

اینک کلام صدر المتالهین در این باره:

مبادا... برای تو لغزشی در معرفت حق و حقیقت پیش آید... کثرتهای ظاهری همگی در آن وحدت جامع وسیع محیط، مضمحل گشته و در سطوح نور حقیقت، محو و مقهورند و پندارهای غلط و نادرست اوهام همگی مرتفع گشت و حق آشکار گردید و نور وجود که نافذ در هیاکل ماهیات است تجلی و درخشش نمود و ماهیات و کثرات را محو و در برابر شروق و تجلیات خود مقهور و مستور نمود و حق را جانشین باطل کرد تا که باطل را ناچیز و بی اثر کند و ناگاه باطل از صحنه وجود و پندارها پای بیرون نهاد. پس وای بر پیروان ثنویت و توصیفی که از صفحه آفرینش می‌کنند. غافل از این که آفتاب حقیقت طالع گشت و با نور و فروغ او معلوم و مکشوف شد که هر آنچه را که نام وجود بر او گفته می‌شود نیست مگر شأنی از شئون واجب الوجود واحد قیوم، و جلوه‌ای است از جلوه‌های نور او که نور الانوار است. (صدر، شواهد،

ص ۸۳)

اگر کلام پارمنیدس را بدین نحو بفهمیم که او برای هیچ موجودی به جز هستی محض، قائل به موجودیت نیست، آنگاه باید گفت تفسیری که ملاصدرا از عالم هستی ارائه می‌کند تفسیری معقول و مقبول است و در مقابل به کلام پارمنیدس همان اشکالی وارد است که ژیلسون نیز به آن توجه کرده است. وی در کتاب وجود

و برخی فلاسفه می‌گوید:

اگر موجود بودن و وجود داشتن، امری واحد باشند، لازم است که ما هر آنچه را که نشانگر ویژگیهای خالص وجود نیست از وجود بالفعل بپیراییم. حال، وجود واحد است، اما جهان محسوس که ما در آن زندگی می‌کنیم همچون کثیر بر ما نمودار می‌شود. ... اگر ما وجود را به جهان محسوس نسبت دهیم، باید بگوییم که وجود نه واحد است و نه متجانس و نه بسیط، که می‌دانیم چنین چیزی ناممکن است... حال اگر تنها آن که شایسته عنوان وجود است هست، یا وجود دارد، باید درباره جهان محسوس بکلی، گفت که وجود ندارد. نتیجه‌ای عجیب اما گریزناپذیر که، حتی امروزه، هر متفکر ما بعد الطبیعی خود را مخالف با آن می‌یابد. اگر واقعیت آن است که هست، در این صورت هیچ چیز جز وجود واقعی نیست، و از آنجا که یا تجربه‌ای از چیزی که آن را مطلقاً واحد، ازلی و فناپذیر، تماماً متجانس، پایدار و مبرا از تغییر بدانیم نداریم، ضرورتاً نتیجه می‌شود که واقعیت حقیقی متعلق محض ذهن است. (Gilson, p. ۹)

اینجاست که اگر به دیدگاه ملاصدرا باز گردیم، اشکال ژیسلون نیز پاسخ شایسته‌ای می‌یابد. اگر وجود حقیقی ذومراتب باشد، آنگاه موجودات محسوس نیز از وجود بهره‌ای دارند و همین اندازه از وجود است که آنها را به صفاتی که بیان شد متصف می‌کند.

صفات وجود

به نظر ملاصدرا، همه موجودات، به هر اندازه‌ای که از وجود بهره‌مند باشند از صفات کمالیه نیز بهره‌مندند. چنانکه وی در کتاب *شواهد* می‌گوید:

وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و سایر صفات کمالیه‌ای است که برای هر موجودی از آن جهت که موجود است ثابت است، لیکن در هر موجودی بر حسب درجه و مرتبه وجود آن موجود خواهد بود. (صدرا، *شواهد*، ص ۹)

و بنابراین واجب‌الوجود، که بالاترین مرتبه هستی است، عین کمال محض است:

وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت اوست، عیناً مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آنکه کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید. (همان، ص ۶۳)

مقایسه

حال، می توان گفت که با توجه به این مطلب، صفاتی که پارمنیدس برای وجود بر می شمارد، تا آنجا که صفت کمالی نامحدودی است، با نظر ملاصدرا در هستی مطلق مشترک است و در آنجا که صفتی او را به حدی محدود کند، رأی دو فیلسوف از یکدیگر جدا می شود. البته دیدگاه پارمنیدس نیز، علی القاعده، هیچ صفت محدودی را برای وجود ترسیم نمی کند. تنها در آنجا که می گوید که آن محدود است، و مانند گوی است، مسأله مبهم می شود. اما به نظر می رسد که سازگاری درونی کلام فیلسوف به ما اجازه نمی دهد که در اینجا سخن را به گونه ای بفهمیم که با سایر سخنان وی متباین باشد. بنابراین، همان گونه که در بخش پیشین گذشت، یا باید آن را تعبیری مجازی دانست و یا نظر گاتری را پذیرفت که قائل است به اینکه بر طبق ایده های آن زمان اگر واقعیت حدود مکانی نداشت هرگز به صورت کامل موجود نبود. به هر حال، آنچه در اینجا مهمتر به نظر می رسد اثبات صفت کمال برای هستی است که پارمنیدس بر آن تاکید دارد.

آیا علم به معدوم تعلق می گیرد؟

آخرین مطلبی که لازم است در این مقال بدان اشاره شود، مسأله علم به معدوم است که پارمنیدس نیز در منظومه خود، در چند جا، به آن اشاره می کند. یکی از قواعدی که در فلسفه اسلامی مطرح است این است که: «کل معلوم فهو موجود»: یعنی هر چیزی که علم به آن تعلق می گیرد، پس موجود است؛ و بنابراین «هر آنچه معدوم است متعلق علم نیز قرار نمی گیرد.» فیلسوفان اسلامی هر یک برای

اثبات قاعده فوق دلایلی عرضه کرده‌اند و البته به یک معنا نیز آن را در زمره بدیهیات دانسته‌اند؛ چرا که اگر علم را جز حکایت نفس الامر ندانستیم، طبیعتاً چنین نتیجه‌ای نیز حاصل می‌شود. یعنی هنگامی که معنای علم و آگاهی تنها نشان دادن واقع باشد، آنگاه تنها امر موجود است که معلوم واقع می‌شود و آنچه موجود نیست بالضرورة معلوم نیز نیست.

اکنون اگر به خاطر آوریم که پارمنیدس نیز در منظومه خود به این مطلب تصریح می‌کند که «تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی... نه آن را بر زبان آوری... زیرا آنچه می‌تواند اندیشیده شود و آنچه می‌تواند باشد همان چیز است» (گاتری، ص ۵۱) و در تفسیر سخن او، رأی گاتری را بپذیریم (نه رأی کسانی که قائل به وحدت اندیشه و وجود در نظر اویند) که متعلق اندیشه هستی است، کلام وی با رأی فلاسفه اسلامی، و از جمله صدرالمتهلین یکی می‌شود؛ اگرچه در پاسخ به شبهه‌ای که در اینجا مطرح است، یعنی شبهه معروف «معدوم مطلق»، دو بیان می‌توان داشت. راهی که گاتری در رفع این اشکال در پیش گرفته بود در بخش پیشین گذشت. اما آنچه ملاصدرا در این خصوص می‌گوید، به نحو خلاصه، این است که اشکال فوق اصل قاعده را مخدوش نمی‌کند. زیرا همه معدوماتی که متعلق علم قرار می‌گیرند به حمل شایع صناعی موجودند (به وجود ذهنی) و تنها به حمل اولی ذاتی معدومند. بنابراین واقعاً علم به آن چیزی تعلق می‌گیرد که بهره‌مند از هستی باشد. (رک. به: ابراهیمی دینانی، ص ۵۴۸ و ص ۵۵۶)

جمع بندی

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن شد که پارمنیدس به عنوان نخستین فیلسوفی که درباره وجود به بحثی جدی پرداخت، و ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که فلسفه

خود را دایره مدار مسأله وجود قرار داد، دو شخصیتی اند که دیدگاههایی قابل مقایسه با یکدیگر دارند.

در درجه نخست باید گفت که این دو اندیشمند از نگاه کردن به ظواهر هستی درمی گذرند و توجه خود را به باطن و حقیقت هستی معطوف می دارند و آن را چون نوری ساطع در عالم می بینند؛ نیز هر دو معتقدند که برای دریافت این حقیقت، هیچ گاه نمی توان از حواس ظاهری کمک گرفت و درواقع، طی طریقی باطنی لازم است تا بتوان به مشاهده حقیقت هستی نائل شد. آنگاه این مشاهده ایشان را به این حقیقت سوق می دهد که هستی محض، حقیقت اصیل است نه آنچه به حواس ظاهری ما درمی آید؛ این حقیقت تکثیربردار نیست و صفات منتسب بدان تنها صفات کمالی می توانند بود.

اما اختلاف دو دیدگاه از آنجا نشات می گیرد که پارمنیدس وحدت این هستی را با کثرت پدیدارها قابل جمع نمی داند و در نتیجه قائل به پنداری بودن پدیدارها می شود و لیکن ملاصدرا با اینکه صفات فوق را تنها شایسته بالاترین مرتبه هستی می بیند اما این مرتبه را تنها مرتبه هستی نمی شمرد بلکه تجلی آن را تا نازلترین مراتب دنبال می کند. به نظر ملاصدرا، همه آنچه نام وجود بر آن می نهیم، واقعاً بهره مند از هستی اند، لکن از آنجا که وجود حقیقتی ذومراتب است، هر موجودی در مرتبه ای از مراتب هستی قرار می گیرد و بسته به قرب و بُعدش نسبت به مبدأ هستی، از صفات کمال بهره مند یا از آنها بی بهره است؛ تاجایی که در عالم محسوسات، چنان موجودات از هستی محض فاصله می گیرند که گویی وجود و عدم در این عالم کاملاً هم آغوشند یا به تعبیری دیگر، گویی که اینها نه هستی بلکه نیستی اند. بنابراین راهیابی صفاتی چون حرکت، تغییر، کثرت، مغایرت، و... همگی به جهت

فاصله گرفتن از کمال محض است. ناگفته نماند، همان گونه که در اثناء گفتار آمد، شاید بتوان در این حوزه نیز به نوعی تشابه میان دو دیدگاه فوق قائل شد. مع الوصف، به نظر می‌رسد در آنجا که دیدگاه پارمنیدس و ملاصدرا از یکدیگر جدا می‌شوند، سؤالاتی در فلسفه پارمنیدس بی‌پاسخ می‌مانند که در فلسفه ملاصدرا جواب شایسته‌تری می‌یابند.

توضیحات

۱. آپایرون، که متضاد پراس (peras) است، آرخه آناکسیمندر است و بی‌مرز و نامعین است، و پراس، که معمولاً به «حد» ترجمه می‌شود شکل نثری *peiras* یا *peirar* است. (گاتری، ص ۹۲)

۲. کاپلستون نیز ماده‌انگار (ماتریالیست) دانستن پارمنیدس را قابل قبولتر می‌داند.

۳. با اینکه کاپلستون تصریح پارمنیدس بر تناهی مکانی وجود را دلیل بر ماده‌انگاردانستن هستی از نظر او می‌شمرد و تنها می‌پذیرد که برخی عناصر دیدگاه ایده‌آلیستی را می‌توان در اندیشه وی یافت و لذا نمی‌توان او را به آن معنا که برخی معتقد هستند پدر ایده‌آلیسم، به اعتقاد کسانی، دانست بلکه «تا آن حد پارمنیدس را می‌توان پدر ایده‌آلیسم نامید که نخستین ایده‌آلیست بزرگ [یعنی افلاطون] عقیده اصلی پارمنیدس را پذیرفت و آن را از یک دیدگاه ایده‌آلیستی تفسیر کرد. ... لیکن اگر از این نظر تاریخی پارمنیدس را به سبب تأثر تردیدناپذیرش در افلاطون بحق بتوان به عنوان پدر ایده‌آلیسم توصیف کرد، در عین حال باید دانست که خود پارمنیدس یک نظریه‌ماتریالیستی را تعلیم کرد. ...» (کاپلستون، ص ۶۵)

۴. آشنایی خوانندگان با آراء ملاصدرا در باب «وجود» ما را از پرداختن تفصیلی به آن در این بخش بی نیاز می کند.

منابع و مآخذ

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

بدوی، عبدالرحمن. ربیع الفکر اليونانی. بیروت: دارالقلم، ۱۹۷۹، چاپ پنجم.

_____ موسوعه الفلسفه. بیروت: الموسسه العربيه للدراسات و النشر، ۱۹۸۴.

بریه، امیل. تاریخ فلسفه. ترجمه علی مراد داوودی، جلد اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

خراسانی، شرف الدین. نخستین فیلسوفان یونان، تهران: بی نا، ۱۳۵۰.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، بی تا.

_____ محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه. ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶.

_____ محمد بن ابراهیم. المشاعر. اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.

کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. جلد اول. ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

گاتری، دیلو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان. ترجمه مهدی قوام صفری، ج ۶. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

ورنر، شارل. حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

Gilson, Etienne, *Being and Some philosophers*, second Edition.
Toronto, Canada .

ولایت فقیه؛ مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟

دکتر محمد مهدی باباپور

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

«ولایت فقیه»، از جمله نظریاتی است که در عصر غیبت درباره وضعیت سیاسی جامعه شیعی از سوی عالمان این گروه مذهبی ارائه شده و به رغم طرح اولیه چنین موضوعی در مباحث فقهی، مبانی کلامی آن نیز تا حدودی به‌طور همزمان در این مباحث مطرح و تبیین شده است. در تداوم این بحثها، این سؤال مطرح می‌باشد که آیا ولایت فقیه یک مسأله فقهی است یا کلامی؟ و این مقاله نیز مفروض می‌دارد که این موضوع، هم یک مسأله فقهی و هم کلامی است و میان این دو، ملازمه وجود دارد؛ اما در اینجا با رویکرد کلامی به تبیین مسأله می‌پردازد.

واژگان کلیدی: ولایت، فقیه.

xxx

مقدمه

پذیرش معرفت عقلی در کلام شیعی، متکلمان شیعه را بر آن داشت تا از نظام کلان فکری اعتقادی خود، تبیینی عقلانی ارائه داده، حداقل ثابت کنند که اصول و باورهای دینی‌شان با احکام عقلی تناقض ندارد. در این راستا به ویژه ادله‌های اساسی‌ای چون نیاز بشر به شریعت و نیاز به هادی و راهبر، نیازمند تبیین عقلی بودند و تمرکز خاص کلام شیعی بر مسأله امامت و اعتقاد به وجوب عقلی نصب امام بر خداوند و شمول امامت در عرصه سیاسی و اجتماعی، می‌طلبد که مباحثی کلامی و عقلی در این باره طرح و تبیین گردد.

حکومت در عصر غیبت، به عنوان مسأله‌ای اساسی و مهم مستلزم تبیین بنیادین و اساسی بوده و چنین وظیفه‌ای تنها از علم کلام ساخته است. البته هر چند بحث ولایت فقیه به عنوان پاسخی به پرسش حکومت در عصر غیبت، بیشتر در کتب فقهی طرح و بسط یافته، اما این امر با حیثیت کلامی آن نیز منافاتی ندارد.

پیش از هر گونه داوری، لازم است تعریفی روشن از مسأله کلامی و تفاوت آن با مسأله فقهی ارائه دهیم تا معیار کلامی بودن از فقهی بودن باز شناخته شود و در نتیجه ثمره کلامی یا فقهی دانستن مسأله ولایت فقیه آشکار گردد.

«علم کلام»، در یکی از ابعاد خود، علمی است که درباره هست‌ها و نیست‌ها و به‌ویژه درباره خداوند و اسماء، صفات و افعال او سخن می‌گوید و «علم فقه» علمی است که درباره وظایف و بایدها و نبایدهای افعال مکلفین بحث می‌کند و از این رو، هر مسأله‌ای که در آن، پیرامون «فعل الله» بحث شود، مسأله‌ای کلامی و هر مسأله‌ای که در آن، درباره «فعل مکلف» نظر داده شود مسأله‌ای فقهی خواهد بود. بنابراین، این تصور که امتیاز علمی مانند کلام و فقه، بستگی به نوع دلیلی دارد که در آنها جاری می‌شود، یعنی هر مسأله‌ای که دلیل عقلی بر آن اقامه شود، آن مسأله کلامی و هر مسأله‌ای که دلیل آن نقلی باشد فقهی است، تصور باطلی خواهد بود؛ زیرا بسیاری از مسائل فقهی را می‌توان یافت که دلیل آنها عقلی است، نه نقلی؛ مانند «وجوب اطاعت از خداوند». این مسأله در عین حال که دلیل عقلی دارد، مسأله‌ای فقهی است و مربوط به وظیفه مکلف می‌باشد. از طرفی برخی از مسائل نیز هستند که کلامی‌اند اما دلیل آنها نقلی است. بنابراین امتیاز دو علم کلام و فقه نه به عقلی بودن یا نبودن مسائل آن دو، بلکه به موضوع آنها بستگی دارد و لذا هر مسأله‌ای که موضوع آن فعل مکلف باشد، فقهی است و هر مسأله‌ای که موضوعش فعل خدا باشد، کلامی خواهد بود.

بحث از ضرورت بعثت انبیاء و وجوب ارسال رسل، یک بحث کلامی می‌باشد؛ زیرا یک مبحث اعتقادی است و به مبدأ تعالی و فعل او مربوط می‌باشد. اما بحث از وجوب اطاعت از پیامبران و رهبران الهی، یک بحث فقهی است؛ زیرا حکمی در باب عمل مکلفان است. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۲-۱۴۱)

با توجه به معیار فوق، مسأله ولایت فقیه دارای دو جنبه می‌باشد: هر گاه جهت بحث این باشد که ولایت فقیه در طول ولایت پیامبر و امام معصوم (ع) قرار داشته و مقتضای حکمت الهی به شمار می‌آید و ولایت از طرف خداوند جعل شده است، بحث آهنگ کلامی دارد و هر گاه جهت بحث این باشد که وظایف و حقوق شرعی فقیه و سایر مکلفان را در قبال حکومت مطرح کند، در این صورت بحث جنبه فقهی خواهد داشت. آیت الله معرفت در این زمینه می‌گوید:

مسأله ولایت فقیه گرچه ریشه کلامی دارد ولی جنبه فقهی آن موجب گردید تا فقها از روز نخست، در ابواب مختلف فقهی از آن بحث کنند، و موضوع ولایت فقیه را در هر یک از مسائل مربوط روشن سازند. (معرفت، ص ۱)

و در جای دیگر جنبه کلامی بودن مسأله را بر جنبه فقهی بودن آن ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

مسأله ولایت فقیه، صرفاً یک مسأله کلامی است که در راستای «امامت» قرار گرفته و در فقه، در مواردی از آن بحث می‌شود که مرتبط با شؤون امامت باشد: باب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، انفال، غنائم، اخماس، زکوات، اقامه جمعه، و جماعت و اجرای حدود در قصاص و تعزیرات و غیره، البته فقهائی این مسأله را مورد بحث قرار می‌دهند که از رجال برجسته در دو رشته کلام و فقه می‌باشند گرچه ولایت یک حکم وضعی شرعی است و جنبه فقهی دارد و در باب انواع ولایات آورده می‌شود ولی بیشتر جنبه کلامی آن مد نظر می‌باشد. (معرفت، ص ۵)

بنابراین در خصوص ولایت فقیه، از دو جنبه کلامی و فقهی می‌توان سخن گفت. بحث کلامی درباره ولایت فقیه این است که آیا خداوند که می‌داند اولیای

معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و خاتم اولیایش مدت زیادی غیبت می‌کند، برای زمان غیبت، دستور خاصی صادر کرده یا امت را به حال خود رها نموده است؟ همچنین اگر دستوری در این زمینه وجود دارد، آیا آن دستور، متضمن نصب فقیه جامع شرایط رهبری و لزوم مراجعه مردم به چنین رهبر منصوبی می‌باشد یا نه؟ موضوع چنین مسأله‌ای، فعل الله است و لذا اثبات ولایت فقیه و برهانی که بر آن اقامه می‌شود، مربوط به علم کلام خواهد بود.

بعد از این که در علم کلام ثابت شد که خداوند در عصر غیبت ولایت را برای فقیه تعیین فرموده، آن وقت در علم فقه از دو جهت مورد بحث قرار خواهد گرفت:

۱- بر فقیه جامع شرایط واجب است این وظیفه را انجام دهد؛ ۲- بر مردم بالغ و عاقل و حکیم و مکلف واجب است ولایت چنین رهبری را بپذیرند و به احکام و دستورات او عمل کنند. این دو مسأله فقهی بوده و فرع بر آن مسأله کلامی هستند؛ زیرا در آنها درباره فعل مکلف، یکی فعل فقیه و دیگری فعل مردم، نظر داده شده و هر دو را به انجام وظایف دینی مکلف نموده است.

بنابراین اصل ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی است ولی همین بحث ولایت فقیه در علم فقه نیز مورد طرح و تبیین قرار می‌گیرد تا لوازم آن حکم کلامی، در بایدها و نبایدهای فقهی نیز روشن شود؛ زیرا بایدها بر هست‌ها مبتنی‌اند و بین این دو ملازمه وجود دارد؛ به نحوی که می‌توان از یک مسأله کلامی اثبات شده به لوازم فقهی آن رسید؛ چه، اگر در فقه نیز مسأله‌ای ثابت شود، لازمه آن پی‌بردن به یک مسأله کلامی خواهد بود: یعنی اگر ما در فقه ثابت نمودیم که بر مردم واجب است از فقیه جامع شرایط پیروی کنند یا این که بر فقیه جامع شرایط تصدی در شؤون اجتماعی امور عامه مسلمین واجب است، در این دو صورت کشف می‌شود که خداوند در عصر غیبت فقیه را برای ولایت و رهبری جامعه اسلامی تعیین نموده است؛ زیرا تا

خداوند دستور نداده باشد، فقیه وظیفه پیدا نمی‌کند و مردم نیز مکلف به اطاعت نمی‌شوند. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۴-۱۴۳)

از مجموع آن چه گذشت، این نکته آشکار می‌شود که ولایت فقیه و بحث از حکومت در عصر غیبت، هم بحث فقهی و هم مسأله‌ای کلامی می‌باشد. نگاه کلامی به این مسأله، مانع از ابعاد فقهی آن نیست، بلکه بین این دو نگاه ملازمه وجود دارد.

بُعد کلامی ولایت فقیه

بُعد کلامی ولایت فقیه با مسأله امامت گره خورده است؛ زیرا اگر مسأله ولایت فقیه از همان زاویه‌ای که به مسأله امامت نگاه می‌شود، مطرح گردد، بُعد کلامی آن آشکار گردیده، همانند مسأله امامت، مبحثی کلامی تلقی خواهد شد؛ اما این سؤال مطرح است که شیعه چرا بحث امامت را مسأله‌ای کلامی می‌داند؟ پاسخ آن است که شیعه امامت را همانند نبوت مربوط به فعل الله می‌داند و مسأله امامت را نیز همچون ارسال رسل، در قلمرو فعل الهی قرار می‌دهد و به این سؤالات که آیا خداوند پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) کسانی را برای هدایت امت تعیین کرده است و یا آیا نصب امام بر خداوند واجب می‌باشد، پاسخ مثبت می‌دهد.

بنابراین مسأله ولایت فقیه را اگر در امتداد ولایت معصومان ببینیم و پرسش از انتصاب فقیه عادل به ولایت را - همچون انتصاب امام معصوم به ولایت و امامت - از زاویه فعل الهی بحث کنیم، این بحث کلامی خواهد بود.

امام خمینی از زمره فقیهانی است که به مسأله ولایت فقیه از منظر کلامی نگریست. ایشان بر این نکته اصرار می‌ورزد که نفس ادله‌ای که نصب امام معصوم را اقتضاء می‌دارد و در باب امامت به آنها استشهاد می‌شود، در زمان غیبت نیز نصب والی و تشکیل حکومت را اقتضاء می‌کند:

... فما هو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومه بعد غيبه ولي الامر (عج)... فهل يعقل من حكمة الباري الحكيم اهمال الملة الاسلاميه و عدم تعين تكليف لهم؟ او رضى الحكيم بالهرج و المرح و اختلال النظام؟ (امام خميني، ج ۲، ص ۲-۴۶۱): همان دلايلي که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت ولی عصر(ع) را در بر دارد... آیا از خداوند حکیم معقول است که امت اسلامی را رها کند و تکلیف آنها را تعیین نکند؟ آیا خداوند حکیم به هرج و مرج و اختلال در نظام امت اسلامی راضی است؟

آیت الله جوادی آملی نیز در زمینه تطور و تکامل نظریه ولایت فقیه قائل است که اوج تکامل نظریه ولایت فقیه توسط امام خمینی صورت گرفت زیرا ایشان بود که این مسأله را در علم کلام مطرح کرد و از دیدگاه کلامی به فقه نگریست:

... ایشان [امام خمینی] کاری را که در محور فقه انجام دادند، این بود که دست «ولایت فقیه» را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود و در محدوده مسائل فرعی محبوس بود، گرفتند و از قلمرو فقه بیرون آوردند و در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام نشانند و سپس این مسئله را با براهین عقلی و کلامی شکوفا ساختند به نحوی که بر همه مسائل فقه سایه افکند و نتایج فراوانی به بار آورد که یکی پس از دیگری شاهد آن بودیم. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۸-۲۷۷)

آملی در خصوص جایگاه کلامی ولایت فقیه می گوید:

هنگامی که «ولایت فقیه» به عنوان یک مسئله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد و روشن گردید که تعیین ولی و سرپرست جامعه اسلامی مربوط به فعل خداوند است، این کلام فقه را مشروب می کند و بر آن سایه می افکند و آن گاه است که انسان، سراسر فقه را با دیدگاه کلام می نگرد. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۲۷۸)

حال که روشن شد جایگاه اصلی بحث ولایت فقیه در علم کلام است و از این دیدگاه ولایت فقیه در امتداد ولایت معصومان مطرح می باشد. به بحث در مورد قواعدی از علم کلام که می توانند در اثبات ولایت فقیه مؤثر باشند می پردازیم.

۱- قاعده لطف: یکی از قواعدی است که در کلام شیعه جایگاه محوری و کلیدی دارد و بسیاری از مسایل کلام از جمله نبوت و ارسال رسل و نصب امام بر این قاعده استوار گشته است. از این رو شاهدیم که متکلمانی چون خواجه نصیر، حکیم لاهیجی و علامه حلی که گرایشات حکمی داشته‌اند، در کتب کلامی خویش به این قاعده استناد کرده‌اند.

باتوجه به این که گفته شد جایگاه ولایت فقیه در علم کلام است، آیا با این قاعده کلامی (قاعده لطف) می‌توان این موضوع را اثبات نمود؟ به عبارت دیگر همانطور که در علم کلام با قاعده لطف به اثبات نبوت و نصب امامت پرداخته می‌شود و به تعبیر امام خمینی (ره) که «همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت ولی عصر (عج) را در بر دارد» (امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۱) چگونه می‌توان از این قاعده کلامی در اثبات ولایت فقیه استفاده نمود؟ ابتدا تقریر این دلیل را ذکر می‌کنیم و سپس در اثبات مانحن‌فیه از آن بهره می‌گیریم. ملا عبدالله لاهیجی، متکلم محقق می‌نویسد:

همه فرقه امامیه معتقدند که نصب امام بر خداوند عقلاً واجب است و دلیل آنها بر این مطلب این است که: شکی نیست در زمانی که پیامبری موجود نباشد و به سبب ختم نبوت امکان وجود آن نباشد و امت به تکالیفی که موجب وحدت اجتماع و حضور مردم در صحنه می‌باشد مانند اقامه نماز جمعه و حفظ مرزهای اسلامی و آماده نمودن ارتش و سپاه برای جهاد و مقابله با دشمنان دین و امثال این، مکلف باشند همه اهل اسلام بر وجوب آن اتفاق نظر دارند. و الا فتنه و آشوب و جنگ و درگیری واقع می‌شود. پس وجود امام به معنای مذکور (ریاست در امور دین و دنیا) برای مکلفین لطف است و عقل می‌گوید که جلوی مفاسد امور را نمی‌توان گرفت مگر به وجود سلطانی قاهر و عادل. لذا به طریق شکل اول می‌گوییم:

نصب امام برای دفع فساد لطف است؛

و هر لطف که موجب دفع فساد باشد بر خداوند واجب است؛

پس نصب امام بر خدای تعالی واجب است و هوالمطلوب.(حکیم لاهیجی، ص ۱۰۹-۱۰۷)

اگر به این دو اصل معتقد باشیم که وجود سلطان قاهر عادل، برای زندگی اجتماعی بشر و نظام جامعه، لازم بوده (لطف) و لطف بر خداوند واجب است، آن گاه به یک نتیجه کلی خواهیم رسید که واجب بودن نصب سلطان قاهر عادل را اثبات می کند؛ البته با این استدلال و با توجه به معنای عام امام به معنای ریاست در امور دین و دنیا، صرفاً نصب خصوص امام معصوم به اثبات نمی رسد، بلکه شامل ولایت فقیه نیز می شود.

شعرانی، یکی دیگر از حکیمان الهی در این خصوص می گوید:

امام لطف است؛ چون با او مردم به طاعت نزدیک، و از معصیت دور می شوند. و اگر امام نباشد، فتنه و فساد برمی خیزد و همه می دانند که بدون رئیس، چه آشفتگی در معیشت مردم روی می دهد. و اگر رئیس امام باشد، هم امر دین منظم است و هم امر دنیا (شعرانی، ص ۵۰۷)

متکلمان شیعه با این استدلال، درصدد تبیین و اثبات سه دیدگاه بوده اند:

۱- ریاست و فرمانروایی برای جامعه بشری لازم و ضروری است؛

۲- عقل به این ضرورت، حکم می کند؛

۳- نصب و تعیین امام از باب لطف بر خداوند لازم است.

از این رو، با قبول مقدمات دلیل لطف، اختصاص دادن آن به حکومت معصوم وجهی ندارد. البته با بودن معصوم و دسترسی به او، لطف فقط نصب وی را اثبات می کند؛ یعنی با ضمیمه شدن یک دلیل دیگر، شرط عصمت در امام به اثبات می رسد ۱. لذا می توان گفت که وجود امام و رهبر، برای یک جامعه، یک لطف و عصمت او لطف دیگری است. پس حتی با فقدان شرط عصمت در زمامدار - مانند عصر غیبت

- باز هم لطف اول برای اصلاح نظام جامعه و جلوگیری از مفسد و هرج و مرج، و جوب حکومت را عقلا بر خداوند اثبات و نصب را لازم می‌سازد.

علامه حلی، ضرورت امامت را بر اساس قاعده لطف این گونه تقریر می‌کند:

در نزد عقلا آشکار و واضح است که وقتی برای خردمندان، رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از تعدی باز دارد، مانع گناه از طرف آنان شده و به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آن‌ها به صلاح و نیکی نزدیک‌تر، و از فساد فاصله بیشتری می‌گیرند. و این مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است و چون لطف بر خداوند واجب است، لذا وجود امام بر خداوند لطف است. (علامه حلی، ص ۳۶۲)

در این تقریر لزوم و ضرورت وجود فردی اثبات می‌گردد که به عنوان رئیس در میان مردم، جلوی فتنه و فساد را می‌گیرد.

خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از متکلمان برجسته شیعی، می‌گوید:

امامت لطف است، زیرا پس از استقرار و بررسی در مردم، بالضروره می‌دانیم که وقتی خلق دارای رئیس قاهری باشد که جلوی کارهای ناروای آنان را گرفته و مانع آن‌ها شود، بدون تردید، مردم بیش‌تر از این امور پرهیز می‌کنند. و اگر چنین رئیس قاهری نباشد، به عکس، کم‌تر از زشتی‌ها پرهیز می‌کنند، و لطف از قبیل قدرت‌دادن به انسان و از بین بردن مفسد است و چون این دو بر خداوند حکیم، لازم است، تعیین امام نیز بر او واجب است. (طوسی، ص ۴۲۶)

مطالب فوق را در قالب یک برهان کلامی چنین می‌توان بیان کرد:

مقدمه نخست: وجود حکومت صالح و امام و حاکم عادل، در صلاح معنوی

جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛

مقدمه دوم: که همان قاعده لطف است، یعنی مقتضای لطف و حکمت الهی این

است که آن چه را که برای رشد و هدایت معنوی جامعه مؤثر است، عملی سازد؛

مفاد این دو مقدمه - به ضمیمه این که خداوند کامل ترین صفات را واجد است - این است که رهبر جامعه، فردی معصوم و مصون از خطا و لغزش در علم و عمل باشد. از این رو، عصمت پیامبران، یک ضرورت کلامی است که متکلمان اسلامی - فی الجمله - بر آن اتفاق نظر دارند و از دیدگاه امامیه، جانشینان پیامبر اکرم (ص) نیز از این ویژگی برخوردارند. ولی، چون غیبت امام معصوم - به دلیل یک رشته علل اجتماعی و مصالح دینی - امری اجتناب ناپذیر است و از طرفی به مقتضای مقدمه اول، حکومت و رهبری صالح - خواه در حد اعلای آن، که با عصمت همراه است و خواه در حد نازلتر آن، که با عدالت و پارسایی همراه است - مصداق قاعده لطف می باشد، تعیین والی و رهبری که زمام امور مسلمانان را عهده دار شود، امری لازم و واجب است؛ و مصداق آن، کسی غیر از فقیه و مجتهد عادل و پارسا نخواهد بود.

چنین استدلالی به طور روشن تر و شفاف تر در بحثهای عالمان و حکیمان متأخر شیعی نیز مطرح شده و آنان از قاعده لطف که مبنای کلامی متکلمان شیعی در اثبات نبوت و امامت بوده است بهره گرفته و آن را در اثبات ولایت فقیه به کار برده اند. چنان که آیت الله گلپایگانی می گوید:

آنچنان که بر خداوند حکیم به مقتضای حکمت و قاعده لطف، نصب امام و حجت و والی بر بندگان واجب است، بر امام و والی نیز نصب قائم مقام در شهرهایی که از آنها غایب است و نیز در عصر غیبت واجب است. (صافی گلپایگانی، ص ۱۲)

و همچنین آیت الله معرفت با استفاده از این قاعده مستحکم کلامی در اثبات ولایت فقیه می گوید:

... روی همین اصل (قاعده لطف) دانشمند گرانقدر خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد می نویسد: «الامام لطف، فیجب نصبه علی الله تحصیلاً للغرض. (علامه حلی، ص ۳۶۲)

امامت، لطف الهی است که باید از جانب خداوند معرفی شود، تا غرض از تشریح جامه عمل پوشد. این یک استدلال منطقی است که از صغری و کبری و سپس نتیجه ترکیب یافته است. صغری، عبارت است از آن که امامت و رهبری امت، جلوه‌ای از لطف الهی بوده و از مقام حکمت و فیض علی‌الاطلاق خداوندی نشأت می‌گیرد و کبری عبارت از این است که ضرورت ایجاب می‌کند که خداوند از هر چه مقتضای لطف و حکمت و فیاضیت او می‌باشد، دریغ نرزد. در نتیجه، امامت که همان رهبری صحیح مردم است، بایستی از جانب خداوند تعیین گردد؛ خواه نصاً، چنانکه در عصر حضور چنین بوده و یا وصفاً، چنانکه در عصر غیبت این گونه است. (معرفت، ص ۵-۱۱۴)

به هر حال به نظر می‌رسد ضرورت وجود حاکم عادل نوعاً به شخصاً و تعیین جانشین از جانب امام معصوم، به‌ویژه در عصر غیبت، طبق تقریرات مذکور روشن و آشکار است.

۲- قاعده اثبات ضرورت نبوت

عالمان دین همواره در مباحث نبوت و امامت، به دلیل عقلی تمسک کرده‌اند. برهان عقلی از مقدمات عقلی و یقینی سود می‌جوید. این مقدمات باید دارای چهار خصوصیت کلیت، ذاتیت، دوام و ضرورت باشند و لذا نتیجه حاصله نیز، کلی، دائمی، ضروری و ذاتی بوده و هرگز ناظر به امر جزئی و اشخاص نخواهد بود. از این رو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می‌شود، هیچ یک ناظر به نبوت یا امامت شخص خاصی نیست و امامت و نبوت شخص خاصی را اثبات نمی‌کند. بنابراین در مسأله ولایت فقیه نیز، دلیل عقلی محض که از مقدمات صرفاً عقلی تکوین می‌یابد، اصل ولایت را برای فقیه جامع‌الشرایط اثبات می‌کند؛ اما این که

کدام یک از فقیهان جامع شرایط باید ولایت را به عهده گیرد، امر جزئی و شخصی است که تعیین آن با دلیل عقلی^۲ نیست. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۵)

برهان معروف حکما بر ضرورت نبوت عامه را می توان به گونه ای تقریر کرد که نتیجه آن نه تنها ضرورت نبوت، بلکه ضرورت امامت و ضرورت نصب فقیه عادل نیز باشد. این برهان که بر اساس ضرورت نظم در جامعه استوار است، لزوم قانون الهی و مجری آن را به اثبات می رساند؛ یعنی متکلمان شیعی در جهت اثبات اعتقاد خویش در باب وجوب عقلی تعیین امام بر خداوند، به اثبات صغرای آن، یعنی به اثبات ضرورت عقلی وجود رؤسا در جامعه پرداخته اند. در چنین حکمی اغلب متکلمان معتزلی نیز با امامیه هم رأی هستند؛ گرچه آن ها متعلق و جوب را نه خداوند، بلکه مردم می دانند. عمده ترین این تقریر از سوی متکلمان شیعی چنین است:

ما مردم را چنین یافتیم که هر زمان فاقد رؤسا و افرادی باشند که در تدبیر امور خویش و سیاستشان به آن ها مراجعه کنند، در این صورت حال ایشان آشفته گشته و زندگی ایشان مکدر و افعال قبیح چون ظلم و ستم در آن رواج می یابد و چنین یافتیم که هر زمان برای ایشان رئیس یا رؤسایی باشد که در امور خویش به ایشان مراجعه کنند به صلاح و رستگاری نزدیک تر و از فساد دورتر خواهند بود و این امری است که در هر قبیله و شهری و هر زمان و حالی عمومیت دارد. (سیدمرتضی، ج ۱، ص ۴۷)

همانطور که در ذیل گفتار فوق آمده است، ضرورت عقلی ریاست در جامعه همیشگی و دائمی است و اختصاص به زمان خاصی ندارد. در درجه نخست، باید نبی باشد و در صورت فقدان او وصی معصوم و در صورت عدم حضور وصی، نبوت به فقیه عادل می رسد. آیت الله جوادی آملی در خصوص این برهان عقلی می گوید:

همه براهین عقلی که ضرورت نیاز جامعه به عنصر فاعلی نظم صحیح را ثابت می نمود در زمان غیبت ولی عصر (عج) برای تثبیت نائب یا نماینده آن حضرت اقامه می شود و

هرگز نمی‌توان دوران غیبت را که ممکن است معاذالله به هزاران سال طول بکشد دوران هرج و مرج دانست... و چون برهان عقلی قابل تخصیص نیست پس وجود نائب یا نماینده ولی عصر (عج) در زمان غیبت آن حضرت لازم خواهد بود. (جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۸-۱۳۷)

ایشان در کتاب ولایت فقیه در توضیح این برهان عقلی می‌نویسد:

حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، از سویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد، و از سوی دیگر نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل برای تحقیق و اجرای آن قانون کامل است. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی‌اش، بدون این دو و یا با یکی از آن دو محقق نمی‌شود و فقدان آن دو در بعد اجتماعی، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می‌شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی‌دهد. این برهان که دلیل عقلی است و مختص به زمین و زمان خاصی نیست هم شامل زمان انبیاء می‌شود که نتیجه‌اش ضرورت نبوت است و هم شامل زمان پس از نبوت رسول خاتم است که ضرورت امامت را نتیجه می‌دهد و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش ضرورت ولایت فقیه است. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۲-۵۱)

کسی که در عصر غیبت، ولایت را از سوی خداوند بر عهده دارد گرچه معصوم نیست، اما باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگیهای پیامبران و امامان سرچشمه گرفته و پرتوی از صفات متعالی آنان به شمار می‌آیند: ویژگی اول، شناخت قانون الهی است، زیرا تا قانونی شناخته نشود اجرایش ناممکن است؛ ویژگی دوم: استعداد و توانایی تشکیل حکومت برای تحقق بخشیدن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام؛ ویژگی سوم: امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می‌شود نیابت امام عصر (عج) و ولایت جامعه در عصر غیبت از سوی خداوند، بر عهده فقیهان جامع شرایط (سه شرط مذکور) می‌باشد.

۳- قاعده اثبات ضرورت تداوم رهبری الهی

دلیل عقلی بر ضرورت تداوم رهبری الهی و ولایت فقیه را می‌توان با استمداد از برخی مقدمات شرعی و ترکیب آن با مقدمات عقلی سامان داد. که در اینجا به سه برهان از این براهین اشاره می‌کنیم:

آیت‌الله بروجردی (ره) به کمک مقدمات عقلی و نقلی زیر به اثبات این قاعده

می‌پردازد:

رهبر جامعه عهده‌دار رفع نیازهایی است که حفظ نظام اجتماعی متوقف بر آنها است؛ و اسلام به این نیازهای عمومی توجه و احکامی در این خصوص تشریح کرده است و اجرای آنها را از والی و حاکم مسلمین خواسته است؛ و این حاکم در صدر اسلام پیامبر اکرم (ص) و پس از وی ائمه اطهار هستند و سیاست و تدبیر امور جامعه از وظایف آنها بوده است. از طرفی مسائل سیاسی و تدبیر امور جامعه مختص به آن زمان نبوده و از مسائل مورد ابتلای مسلمین در همه زمان‌ها و مکان‌ها است. در زمان حضور ائمه به علت پراکندگی شیعیان، دسترسی آنان به حضرت ائمه به سهولت امکان‌پذیر نبوده است؛ با وجود این، یقین داریم که آن‌ها کسانی را به تدبیر این گونه امور منصوب می‌کردند تا امور شیعیان مختل نشود و ما احتمال نمی‌دهیم که در عصر غیبت، امامان شیعه مردم را از مراجعه به طاغوت و عمال آن منع نکرده باشند و در عین حال سیاست را مهمل گذاشته، کسانی را بر تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر نیازهای اجتماعی مهم تعیین نکرده باشند. با توجه به لزوم نصب ولی از طرف ائمه، به‌ناچار، فقیه عادل برای احراز این منصب متعین است؛ زیرا هیچ‌کس معتقد به نصب غیر فقیه به این سمت نیست، پس بیش از دو احتمال متصور نیست: اول آن که ائمه کسی را به این سمت منصوب نکرده باشند و فقط آن‌ها را از رجوع به طاغوت و سلطان جائز منع کرده باشند؛ دوم آن که فقیه عادل را به این مسئولیت منصوب کرده باشند. بر اساس مقدمات قبل، بطلان احتمال اولی روشن می‌گردد، پس قطعاً فقیه عادل به ولایت منصوب است. (منتظری، ص ۳-۷۲)

این برهان بر این نکته تاکید دارد که اسلام در همه زمان‌ها، چه در زمان حضور معصوم و چه در زمان غیبت او، به نیازهای گوناگون اجتماع بشری توجه کرده است و برای رفع این نیازها حاکمانی را با شرایط خاصی در نظر گرفته است تا آنها با توجه به آگاهی که از احکام سیاسی - اجتماعی اسلام دارند به رفع این نیازها پردازند. و این حاکم به ترتیب پیامبر اکرم (ص) و ائمه و فقهای عادل می‌باشند.

امام خمینی (ره) نیز در برهانی مشابه با برهان فوق به اثبات این قاعده می‌پردازد:

تمامی احکام انتظامی اسلام در رابطه با نظام مالی، سیاسی، حقوقی و کیفری همچنان ادامه دارد و مخصوص عصر حضور نبوده است و همین امور موجب می‌گردد تا ضرورت حکومت و رهبری امت را ایجاب کند و فرد شایسته مسئولیت تامین مصالح امت و تضمین اجرای عدالت را مشخص سازد. وگرنه تنها پیشنهاد احکام انتظامی و به اهمال گذاردن جانب مسئولیت اجرایی، مایه هرج و مرج و اختلال در نظام خواهد بود، با آن که می‌دانیم حفظ نظام از واجبات موکد است و اختلال در امور مسلمین از مبغوضات شرع مقدس است. بنابراین هدف شارع، جز با تعیین والی و حاکم اسلامی و مشخص ساختن شرایط و صلاحیت لازم در اولیای امور، قابل تامین نیست. این گونه مسائل، بسیار روشن است که از اموری است که مورد نیاز مبرم جامعه اسلامی می‌باشد و به اهمال گذاردن آن از جانب صانع حکیم معقول نیست. بنابراین هر آن دلیلی که بر ضرورت مقام امامت دلالت دارند، همان دلیل بر ضرورت امتداد مقام ولایت در دوران غیبت نیز دلالت دارد. (امام خمینی، ج ۱، ص ۴۶۱)

حضرت امام در این برهان بر ماهیت احکام اسلامی و سیاسی و اجتماعی بودن آن و ضرورت حفظ امنیت جامعه و اجرای احکام اسلامی بر وجود امام و حاکم اسلامی تاکید می‌کند و ضرورت آن را از راه قاعده اثبات ضرورت تداوم رهبری الهی به اثبات می‌رساند.

آیت‌الله جوادی آملی نیز در استدلالی مشابه آن چه گذشت، به بیان دیگری به این مسأله اشاره می‌کند:

صلاحیت دین اسلام برای بقاء و دوام تا قیامت یک مطلب قطعی و روشن است و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتوان تردید نمود؛ و بررسی احکام سیاسی - اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون فقیه جامع‌الشرایط تحقق این احکام امکان‌پذیر نیست؛ و عقل با نظر نمودن به این موارد حکم می‌کند که خداوند یقیناً اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی‌سرپرست رها نکرده و برای آنان والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۸-۱۶۷)

این برهان که بر ضرورت وجود امام و نظام امامت پس از نبی اکرم (ص) تاکید می‌کند، بر اساس جاودانه و ابدی بودن اجرای احکام الهی و ضرورت وجود حاکم و متولی اجراء و رها نشدن امت در عصر غیبت می‌باشد.

در مجموع این براهین متعدد، بر لزوم تصدی اسلام‌شناسان وارسته (فقهاء جامع‌الشرایط) که در خصوص اجراء و پیاده کردن ابعاد اجتماعی - سیاسی اشراف کامل داشته باشند، متفقند.

نتیجه

دوره غیبت به دلیل فقدان حضور معصوم در جامعه برای شیعیان دوره نقصان و حرمان تلقی می‌شود؛ از این رو، یکی از مهمترین مسائل پیش روی شیعیان در این دوره، مسأله حق حاکمیت و حکومت در عصر غیبت بوده است.

عمده‌ترین مباحث در این خصوص در دو حوزه کلام و فقه مطرح شده است و آنچه در این مقاله به آن توجه شد، رویکرد کلامی - عقلی بود. گفته شد که جایگاه اصلی این بحث در علم کلام و مربوط به فعل خدا است و شاخه‌های این بحث مربوط به حوزه فعل مکلفین می‌باشد که وجوب تصدی فقیه و وجوب اطاعت مردم را به دنبال دارد.

با توجه به جایگاه کلامی داشتن موضوع حکومت و ولایت فقیه در عصر غیبت، برای اثبات این امر به یکی از مهمترین قواعد علم کلام به نام قاعده لطف که در اثبات نبوت و امامت از آن استفاده می‌شود استناد شد و از این منظر ولایت فقیه در استمرار ولایت نبوی و ولایت امام معصوم تفسیر گردید.

در نگاه عقلی به مسأله ولایت فقیه به دو نوع برهان عقلی به نام قاعده اثبات ضرورت نبوت و قاعده اثبات ضرورت تداوم رهبری الهی اشاره و از تقریرهای مختلف دلیل عقلی از سوی علمای اسلام برای اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت استفاده گردید، و در نهایت این نتیجه حاصل شد که وجود حاکم عادل در عصر غیبت از باب قاعده لطف و حکمت الهی بوده و از طریق قاعده اثبات ضرورت نبوت و ضرورت تداوم رهبری الهی، لازم و ضروری می‌باشد.

توضیحات

۱. عبدالرزاق لاهیجی در اثبات عصمت نیز مجدداً به سراغ قاعده لطف می‌رود و می‌گوید:

شک نیست که هرگاه امام به صفت مذکوره (عصمت) باشد، نزدیک شوند مکلفین به طاعت او و دور شوند از مخالفت او. پس لطف باشد بودن امام به صفت مذکوره؛ و لطف واجب بود؛ پس بودن امام به صفت مذکوره واجب باشد. (حکیم لاهیجی، فیاض، سرمایه ایمان، ص ۱۱۶)

۲. دلیل عقلی، خود بر دو قسم است:

الف) دلیل عقلی محض؛

ب) دلیل عقلی مرکب.

دلیل عقلی محض آن است که همه مقدمات آن صرفاً عقلی باشند و از هیچ مقدمه شرعی در آن استفاده نشود؛ که به آن مستقلات عقلیه نیز گفته می‌شود.

دلیل عقلی مرکب آن است که از برخی مقدمات شرعی نظیر آیات و روایات یا حکم شرعی خاص نیز استمداد شود و همه مقدمات برهان، عقلی محض نباشد؛ که به آن «غیر مستقلات عقلیه» نیز گفته می‌شود.

در باب ولایت فقیه، به هر دو نوع دلیل عقلی استدلال شده است. تفاوت تقریرهای مختلف از دلیل عقلی در پاره‌ای از مقدمات آن است و در بسیاری از موارد از کبرای مشترکی نظیر قاعده لطف، یا حکمت الهی که قبلاً بحث آن گذشت - کمک گرفته‌اند.

منابع و مآخذ

- امام خمینی (ره). البیع. ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
جوادی آملی، عبدالله. پیرامون وحی و رهبری. تهران: انتشارات الزهراء. [بی تا].
_____ ولایت فقیه. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
حکیم لاهیجی، فیاض. سرمایه ایمان. قم: دفتر انتشارات اسلامی. [بی تا].
سید مرتضی. الشافی. ج ۱. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۱ ق.
شعرانی، ابوالحسن. ترجمه و شرح کشف المراد. قم: دفتر انتشارات اسلامی. [بی تا].
صافی گلپایگانی. لطف الله ضرورة وجود الحكومة او ولاية الفقيه فی عصر الغیبه. قم: بی تا، ۱۴۱۵ ق.
طوسی، خواجه نصیرالدین. تلخیص المحصل (رسالة الامامه). [بی جا]، [بی تا].
علامه حلی. کشف المراد. با تعلیقه جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۷۵.
منتظری، حسینعلی. بدرالظاهر فی صلوة الجمعة والمسافر (تقریرات ابی‌الله بروجردی (ره)). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
معرفت، هادی. قم: مؤسسه انتشارات تمهید، ۱۳۷۷.

کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی

گزاره‌های دین، در موضوعات مختلف، تعابیر و توصیفات متنوعی را ارائه می‌دهند. دست‌یابی به نگرش دین یا قانون و فرهنگ دین در یک موضوع، نیازمند جمع‌بندی و تدوین نهایی مجموعه گزاره‌هایی است که از منابع دین به دست آمده‌اند؛ چرا که در بسیاری از گزاره‌های دینی، توصیف‌ها و تبیین‌ها، ناظر بر مراتب و درجات آن موضوعات هستند.

برای جمع‌بندی و تدوین الگوی فکری نهایی، به منطقی نیاز است که با مراتب و درجات موضوعات سروکار داشته باشد. منطقی فازی، چنین ابزاری را در اختیار محقق قرار می‌دهد تا بتواند مدل و سیستم مطلوب را تدوین نماید.

این مقاله، ضمن نگرشی اجمالی به منطقی فازی، به نمونه‌هایی از گزاره‌های دینی که حاوی مفاهیم فازی هستند اشاره می‌کند و در نهایت با استفاده از قواعد طراحی یک سیستم فازی، تدوین و جمع‌بندی‌ای از چند گزاره دینی - راجع به «تقوی» - ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: منطقی فازی، گزاره دینی، طراحی سیستم، مدل‌سازی، مدل مفهومی

تقوی

xxx

در زندگی روزانه ما کلمات و مفاهیمی به کار می‌روند که مراتب و درجات دارند و نسبی هستند و نمی‌توان به صورت منطقی دو ارزشی ۱ که فقط حکم «هست و نیست» را صادر می‌کند، با آنها رفتار کرد؛ به‌عنوان مثال، اگر چراغی چنان کم‌نور باشد که نتوان به روشن بودن طبیعی آن حکم نمود، آن‌گاه عرف، عبارت «چراغ تاحدودی روشن است» یا عباراتی مشابه با آن را برای انتقال موقعیت به کار خواهد

برد؛ یعنی در چنین مواقعی نوعی احساس ناخودآگاهی به فرد دست می‌دهد که نه می‌تواند به خاموش بودن چراغ و نه به روشن بودن آن حکم کند؛ یا مثلاً زیبایی یک تصویر، به احساس فردی که درباره آن قضاوت می‌کند و به میزان زیبایی اشیایی که با آن مقایسه می‌شوند، بستگی دارد. ممکن است این تصویر در دید ناظری که تابلوها و تصاویر دقیقتر و ظریفتری را دیده است، زیبایی کم؛ اما در دید یک ناظر معمولی زیبایی فراوان و خیره‌کننده‌ای داشته باشد.

مفاهیمی که دارای مراتب و درجات هستند همگی بسته به مبدأ سنجش و موقعیت‌های مربوط به آنها تغییر و تحول دارند ۲. یک مرد چهل‌ساله در یک اردو که شرکت‌کنندگان آن غالباً پیرمرد هستند، جوان تلقی می‌شود، درحالی‌که همین فرد در میان فارغ‌التحصیلان دبیرستان، دیگر جوان محسوب نخواهد شد. مثالی که به مبنای مفهومی این بحث تبدیل شده، رنگ خاکستری می‌باشد. رنگ خاکستری، سفید است یا سیاه؟ رنگ خاکستری، تاحدودی سفید و تاحدودی سیاه می‌باشد و هرچه میزان سفیدی آن افزایش یابد، خاکستری کم‌رنگ‌تر و هرچه میزان سیاهی افزایش یابد، خاکستری پررنگ‌تر حاصل می‌شود. برای قضاوت درباره رنگ خاکستری در فضای ۳ سیاه و سفید، باید از درصد استفاده کرد؛ مثلاً ۲۰٪ سفید، ۸۰٪ سیاه. وقتی از دید خرد و جزء‌گرا به دید کلان و کل‌گرا منتقل می‌شویم و می‌خواهیم در خصوص مجموعه‌ای حکم صادر کنیم، مفاهیمی از قبیل درصد، درجه، مرتبه، طیف، نسبتاً، تاحدودی، کم‌وبیش و... به میان می‌آیند. به‌عنوان مثال، اختلافی پدید آمده که برای رفع آن تلاش کرده‌ایم و طرفین نزاع از حالت تدافع و تضارب اولیه به حالت نرمی و آمادگی برای توافق رسیده‌اند. در این هنگام، کسی از ما سوال می‌کند که آیا اختلاف برطرف شد؟ شما اگر بخواهید در یک جمله پاسخ دهید، چه پاسخی خواهید داد؟ اگر بگوییم «اختلافات برطرف نشد»، موقعیتی

غیرواقعی را منتقل کرده‌ایم؛ زیرا جمله بیانگر پایدارماندن همان حالت تدافع و تضارب اولیه است که با تلاش ما برطرف شده است؛ اما اگر بگوییم «اختلاف برطرف شد»، باز هم موقعیتی غیرواقعی را منتقل کرده‌ایم؛ زیرا طرفین هنوز به توافق نهایی دست نیافته‌اند. بنابراین برای انتقال موقعیت واقعی در یک جمله، مجبور هستیم از الفاظی که بیانگر حدود، مراتب و درجات هستند استفاده کنیم؛ مثلاً بگوییم: «تأخوردی برطرف شد؛ یا نسبتاً برطرف شد؛ و یا هفتاد درصد برطرف شد. در این صورت مخاطب ما نیز متوجه می‌شود که اختلاف، حالت اولیه خود را ندارد ولی هنوز توافق هم حاصل نشده است».

تلاش برای تبیین دقیق موقعیت‌های موجود در دنیای واقعی که به دلیل تشکیکی بودن^۵، دارای مراتب و درجات هستند و منحصر به دو حالت «بود» و «نبود» نیستند، به تولد منطق و تفکری به نام «فازی»^۶ (Fuzzy) انجامید. تفکر فازی مجموعه‌ها و پدیده‌های غیرقطعی و نامشخص و طیف‌دار را توصیف می‌کند. منطق فازی با متغیرهای زبانی^۷ سروکار دارد. در واقع دنیای ما بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان از پدیده‌های آن یک توصیف ساده و یا تعریف کاملاً مشخصی ارائه داد.^۸ این پیچیدگی، نمونه تشکیکی بودن اصل وجود و شبکه‌ای بودن اصل ارتباطات وجودی پدیده‌ها است که در تعامل با یکدیگر، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و در یک طیف یا از طیفی به طیف دیگر، در سلسله مراتب وجودی در صعود و نزول هستند. علم بشری به شیوه‌ای از تفکر نیاز دارد که بتواند به شکل سیستماتیک و دقیق، پدیده‌های غیردقیق را فرموله کند تا به درستی آنها را بشناسد و مورد استفاده قرار دهد.^۹

درجات و مراتب، کلمات حیاتی تفکر فازی هستند. منطق فازی، جهان را آن گونه

که هست به تصویر می‌کشد.^{۱۰}

سیستم‌های فازی، مدل‌سازی در قالب کلمات را ممکن می‌سازند. سیستم‌های فازی برانگیزاننده قوانین و معاملات هستند اما هریک از «تاحدودی»ها و درنهایت میانگین آنها، خروجی سیستم خواهد بود.

بسته به میزان حساسیت و اهمیتی ۱۱ که به مجموعه متغیرهای مرتبط با هم در یک سیستم می‌دهیم، خروجی سیستم شکل می‌گیرد و این مجموعه در زندگی ما نقش پیدا می‌کند.

سیستم‌های فازی، سیستم‌های مبتنی بر قاعده اگر - آنگاه فازی هستند. مثلا اگر سرعت ماشین بالا باشد، [آنگاه] نیروی کمتر؛ اگر متوسط بود، [آنگاه] نیروی متعادل و اگر سرعت کم است، [آنگاه] نیروی بیشتری وارد کنید. کلمات کم، زیاد، متوسط و متعادل به صورت یک طیف تعریف می‌شوند؛ مثلا کم یعنی از صفر تا بیست، زیاد یعنی از هفتاد تا صد و متوسط یعنی از سی تا هفتاد که نقطه ثقل آن پنجاه است. سیستم‌های فازی امکان تحلیل «چه می‌شود اگر چنین - یا چنان - شود؟» را مشخص‌تر و دقیق‌تر ارائه می‌دهند. ۱۲ سیستم‌های فازی براساس تعیین موقعیت‌هایی که در نوسان هستند و درجات و مراتب دارند، استراتژی مناسبی را برای عملکرد سیستم انتخاب می‌کنند. در سیستم‌های فازی، طیفی از استراتژی‌ها باید تعریف و تعیین شوند که هرکدام برای تاثیرگذاری در محدوده‌ای خاص مناسب می‌باشند. ۱۳ براساس ادراک فازی، ۱۴ تصویر بر اساس پدیده‌ها ترسیم می‌شود و حقایق، اشیاء و فرآیندها را به ارزش‌ها، سیاست‌ها و اهداف ارتباط می‌دهد؛ همچنین کنش‌های متقابل و نحوه عملکرد حوادث پیچیده را پیش‌بینی پذیر می‌کند. ۱۵

منطق فازی در گزاره‌های دین

آیات و روایات زیر را ملاحظه فرمایید:

ان اکرمکم عندالله اتقاکم (حجرات ۱۳): کسی نزد خداوند با ارزش تر است که با تقواتر باشد.

این گزاره را به صورت «اگر-آنگاه» تبدیل می‌کنیم: اگر X با تقوا باشد، آنگاه خداوند برای او ارزش قائل خواهد شد و اگر X با تقواتر شود، آنگاه ارزش او نزد خدا بیشتر خواهد شد. ارزش نزد خداوند و تقوا دو مفهوم فازی هستند که دارای مراتب و درجاتی بین صفر تا یک می‌باشند. مرتبه صفر (نبود تقوی)، مرتبه $0/1$ (حداقل تقوی) و مرتبه 1 (حداکثر تقوی)، طبق روایات زیر تعریف و مرزگذاری شده‌اند:

اجعلوا قلوبکم بیوتا للتقوی و لا تجعلوا قلوبکم ماوی للشبهوات (حرانی، ص ۳۹۲): ۱۶
قلب‌های خود را جایگاه تقوی قرار دهید، نه جایگاه تمایلات و کشش‌های نفسانی.

یعنی نقطه صفر تقوی، حالت روانی‌ای است که فرد، خود را محور قرار دهد و کلیه تصمیمات و انتخاب‌ها و عکس‌العمل‌هایش براساس خوشایند یا ناخوشایند خود وی باشد. ۱۷

... هان علیه الدنيا و ابلیس و الخلق و لا یطلب الدنيا تکاثرا و تفاخرا و لا یطلب ما عند الناس عزا و علوا و لا یدع ایامه باطلا فهذا اول درجة التقی: ۱۸
کسی که از کنار دنیا و شیطان و مردم، به راحتی عبور کند و امور دنیایی خود را برای زیاده‌خواهی و فخرفروشی انجام ندهد و برای رسیدن به خودمحموری و برتری، چشم به اموال مردم نداشته باشد و عمر خود را بیهوده مصرف نکند، به اولین درجه تقوی رسیده است.

التقوی علی ثلاثة اوجه: تقوی بالله و هو ترک الخلاف فضلا عن الشبهه و هو تقوی خاص الخاص و تقوی من الله تعالی و هو ترک الشبهات فضلا عن الحرام و هو تقوی الخاص و تقوی من خوف النار و العقاب و هو ترک الحرام و هو تقوی العام (مصباح الشریعه، ص ۳۸) ۱۹: تقوی سه درجه دارد:

- ۱- تقوای متصل به خدا: اراده‌ای جز آنچه خدا می‌خواهد نکند، چه برسد به مواردی که احتمال مخالفت هم داشته باشد - این تقوای خاص خاص است؛
- ۲- تقوا در مسیر خدا: ترک مخالفت با خواسته خداوند حتی در موارد احتمالی - این تقوای خاص است؛

۳- تقوا از روی ترس: ترک حرام‌ها به خاطر ترس از عذاب - این تقوای عمومی است.

یعنی نقطه اوج و حداکثری تقوی، حالت روانی‌ای است که در درون خود جز آنچه خداوند می‌خواهد نیابد و اراده‌ای جز اراده او نتواند داشته باشد. زمینه‌ساز عبوردهنده از نقطه صفر برای ورود به منطقه تقوی نیز طبق آیات زیر تعریف شده است:

و ان تعفوا اقرب للتقوي (بقره/۲۳۷): اگر عفو کنید، به تقوا نزدیک‌تر است.

اعدلوا هو اقرب للتقوي (مائده/۸): به عدالت عمل کند که به تقوا نزدیک‌تر است.

یعنی حالت روانی عفو و گرایش به عدالت، موجب زمینه‌سازی و حرکت به سوی منطقه تقوی (حالت‌های روانی‌ای که تعریف شد) می‌شود. ۲۰

عملگرهای حرکت‌دهنده از نقطه صفر به سوی نقطه ۱/۰ در روایات زیر بیان شده‌اند:

اعمل بفرائض الله تكن اتقي الناس (کلینی، ج ۲، ص ۸۲) ۲۱: طبق قوانین خداوند عمل کن تا به نقطه اوج تقوای عمومی برسی.

اتقي الناس من قال الحق فيما له و عليه (شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۹۴) ۲۲: با تقواترین فرد، کسی است که حق محور باشد چه به نفع خود او تمام شود و چه به ضرر او.

من احب ان يكون اتقي الناس فليتوكل علي الله تعالي (شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۰۰) ۲۳: کسی که دوست دارد به نقطه اوج تقوا برسد، حالت روانی توکل ۲۴ به خدا را در خود به وجود آورد.

قانون محوری، حق‌گویی و انتخاب راهبردهای خداوند، سه عملگر حرکت‌دهنده فرد به سوی مراتب برتر تقوا هستند.

تحلیل فازی این مفاهیم به صورت زیر خواهد بود:

مرحله اول - تعیین متغیر ورودی سیستم: حالت روانی را متغیر ورودی سیستم، و

مراتب و درجات تقوی را متغیر خروجی سیستم می‌گویند.

مرحله دوم - تعیین مجموعه‌های فازی (زیرمجموعه‌های متغیر ورودی و خروجی): نه عنصر فازی برای متغیر ورودی بیان شده است: پاسخ به تمایلات و خواسته‌ها، گذشت، عدالت‌خواهی، قانون‌محوری، حق‌گویی، راهبردخواهی از خداوند، انجام‌وظیفه بدون توجه به منافع مادی و شخصیتی، پیگیری خواست و برنامه‌ خداوند، و جایگزینی اراده‌ خداوند به جای اراده‌ خود.

سه عنصر فازی نیز برای متغیر خروجی ارائه شده است: فجور، حداقل تقوی، حداکثر تقوی.

مرحله سوم - انتخاب قوانین فازی:

قانون اول: اگر فرد براساس دلخواه و سلائق خود تصمیم‌گیری کرده و عکس‌العمل نشان دهد، بی‌تقوا خواهد بود؛

قانون دوم: اگر در فرد تمایلات عدالت‌خواهی و ۲۰ گذشت به وجود آید، از حالت بی‌تقوایی خارج شده، به سوی تقوی گرایش پیدا خواهد کرد؛

قانون سوم: اگر فرد براساس قانون ۲۱ خداوند زندگی خود را تنظیم کند، به حداقل تقوی خواهد رسید؛

قانون چهارم: اگر فرد در عکس‌العمل‌های خود حق‌محور باشد و به نفع شخصی توجه نکند یا حداقل‌های فرهنگ الهی را علاوه بر قانون خداوند در زندگی پیاده کند یا در دوراهی انتخاب میان تشخیص خود و راهکارهایی که خداوند ارائه کرده است راهکار الهی را انتخاب کند، از حداقل تقوی به سوی حداکثر تقوی حرکت می‌کند؛

قانون پنجم: اگر فرد در درون خود انتخاب و اراده‌ای جز آنچه خداوند دوست دارد نیابد، به نقطه‌ حداکثر تقوا رسیده است.

مرحله چهارم - ترسیم نمودار فازی ورودی و خروجی:

توضیح نمودار

اگر گرایش به عدالت‌خواهی یا گذشت، صفر باشد، آن‌گاه درجه بی‌تقوایی در حداکثر خواهد بود. هرچه فرد به سمت گرایش به عدالت و گذشت بیاید، درجه بی‌تقوایی کمتر شده، به حداقل تقوی نزدیک خواهد شد. تا وقتی که فرد به قانون‌محوری در زندگی نرسیده، به حداقل تقوی نخواهد رسید؛ اما به منطقه تقوا وارد شده است - از این ناحیه در روایات (کلینی، ج ۲، ص ۵۲) با عنوان ایمان حداقلی نامبرده می‌شود (کسی که مومن اولیه است اما متقی نیست).

در روایات برای هر کدام از عناصر فوق، یک حداقل و حداکثر تعریف شده و شاخص‌هایی نیز معین گردیده است.

با استفاده از این گونه سیستم‌سازی، می‌توان ارزیاب‌های روانی و پرسشنامه‌های آماری دقیقی را برای تعیین میزان تحقق اهداف دین، نقاط انحراف و بحران و نیز تولید اطلاعات برای تصمیم‌سازی تهیه نمود (تبدیل مفاهیم به شاخص‌های برنامه‌ساز).

روایات زیر نمونه‌هایی از «دیفازی»^{۲۹} شدن مفاهیم توسط خود دین را نشان

می‌دهند:

لما سم المتوکل نذر ان عوفي ان يتصدق بمال كثير فلما عوفي سال الفقهاء عن حد المال الكثير فاختلّفوا عليه فقال بعضهم مائة الف و قال بعضهم عشرة الاف فقالوا فيه اقاويل مختلفة فاشتبه عليه الامر. فقال رجل من ندمانه يقال له صفعان الا تبعث الي هذا الاسود فتسال عنه

فقال له المتوكل من تعني ويحك فقال له ابن الرضا فقال له و هو يحسن من هذا شينا فقال ان اخرجك من هذا فلي عليك كذا و كذا و الا فاضربني مائة مفرعة فقال المتوكل قد رضيت يا جعفر بن محمود صر اليه و سله عن حد المال الكثير فصار جعفر بن محمود الي ابي الحسن علي بن محمد ع فساله عن حد المال الكثير فقال الكثير ثمانون فقال له جعفر يا سيدي انه يسألني عن العلة فيه فقال له ابوالحسن ع ان الله عز و جل يقول لقد نصرمك الله في مواطن كثيرة فعددتا تلك المواطن فكانت ثمانين (كليني، ج ٧، ص ٤٦٤): ٣٠

وقتي متوكل را سم دادند، نذر کرد که اگر خوب شود، پول زیادی را صدقه بدهد. هنگامی که خوب شد، از فقها سوال کرد که «پول زیاد» چقدر است و او بالاخره چقدر باید صدقه بدهد؟ فقها اختلاف نظر پیدا کردند: بعضی گفتند صد هزار دینار، برخی گفتند ده هزار دینار. در نهایت گفتند که فتاوا متفاوت است و مساله جواب مشخص ندارد. یکی از نزدیکان متوکل به نام «صفعان» گفت: سراغ آن مرد سیاه چهره نمی فرستی تا از او پرسند؟ متوکل گفت: منظورت کیست؟ صفعان گفت: ابن الرضا. متوکل گفت: مگر او هم این چیزها را می داند؟ صفعان گفت: اگر مساله را حل کرد، فلان قدر پاداش به من بدهد و اگر نتواست، صد تازیانه به من بزن. متوکل گفت: قبول است و جعفر بن محمود را صدا کرد و گفت: سراغ ابن الرضا برو و از او راجع به مقدار مال زیاد سوال کن. جعفر بن محمود به سراغ حضرت رفت و مساله را پرسید. حضرت فرمود: هشتاد دینار. جعفر بن محمود گفت: متوکل از من دلیل این نظر را خواهد پرسید. حضرت فرمود: خداوند در قرآن فرموده است که «خدا شما را در موقعیت های زیادی یاری کرده است»، ما آن موقعیت ها را شمردیم، هشتاد مورد بود. این روایت بیانگر حداقل و مرز پایین مفهوم «زیاد» است که براساس نظر اسلام، نقطه ٠/٨ مابین صفر و یک می باشد.

ان عليا صلوات الله عليه قال في رجل نذر ان يصوم زمانا قال الزمان خمسة اشهر (كليني، ج ٤، ص ١٤٢): ٣١ علي عليه السلام در مورد کسی که نذر کرده بود مدت زمانی روزه بگیرد و تقاضای تعیین تکلیف خود را داشت که چه مدت باید روزه بگیرد، فرمود: پنج ماه. ٣٢

نمونه هایی از آیات و روایاتی که در آنها مفاهیم فازی به کار رفته است
آیات:

- يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك و ان كانت واحده فلها النصف و لا يويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه

فلامه الثلث فإن كان له أخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين أبواكم و أبناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله كان عليما حكيما. (نساء/ ١١)

- يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين. (مائدة/ ١٥)

- يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الي الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل. (توبه/ ٣٨)

- ثلثة من الاولين و قليل من الآخرين. (واقعه/ ١٣ و ١٤)

- يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير و صد عن سبيل الله و كفر به و المسجد الحرام و اخرج اهله منه اكبر عند الله و الفتنة اكبر من القتل. (بقره/ ٢١٧)

- يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما. (بقره/ ٢١٩)

- قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني و بينكم و اوحى الي هذا القرآن لاندركم به و من بلغ ا انكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد و انني بريء مما تشركون. (انعام/ ١٩)

- و عد الله المؤمنين و المؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها و مساكن طيبة في جنات عدن و رضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم. (انعام/ ٧٨)

- اتل ما اوحى اليك من الكتاب و اقم الصلاة ان الصلاة تنهي عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر و الله يعلم ما تصنعون. (عنكبوت/ ٤٥)

- فاذا قم الله الخزي في الحياة الدنيا و لعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون. (زمر/ ٢٦)

- حتي اذا راوا ما يوعدون فسيعلمون من اضعف ناصرا و اقل عددا. (جن/ ٢٤)

- يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الكتاب الذي نزل علي رسوله و الكتاب الذي انزل من قبل و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا. (بقره/ ١٦٥)

- ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة و ان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار و ان منها لما يشقق فيخرج منه الماء و ان منها لما يهبط من خشية الله و ما الله بغافل عما تعملون. (بقره/ ٧٤)

- و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله و لو يري الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا و ان الله شديد العذاب. (بقره/ ١٦٥)

- و اقاتلوهم حيث ثقفتموهم و اخرجوهم من حيث اخرجوكم و الفتنة اشد من القتل و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتي يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. (بقره/ ١٩١)

- فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباؤكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا و ما له في الآخرة من خلاق. (بقره/ ٢٠٠)

- فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله و كرهوا أن يجاهدوا بأموالهم و انفسهم في سبيل الله و قالوا لا تنفروا في الحر نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون. (توبه/ ١٩١)

- ان ناشئة الليل هي اشد وطنا و اقوم قليلا. (مزمل/ ٦)

- و لكل درجات مما عملوا و ما ربك بغافل عما يعملون. (انعام/ ١٣٢)

- و هو الذي جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم فوق بعض درجات لئبلوكم في ما آتاكم ان ربك سريع العقاب و انه لغفور رحيم. (انعام/ ١٦٥)

- نرفع درجات من نشاء و فوق كل ذي علم عليم. (يوسف/ ٧٦)

- انظر كيف فضلنا بعضهم علي بعض و للآخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا. (اسراء/ ٢١)

- الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا في سبيل الله بأموالهم و انفسهم اعظم درجة عند الله و اولئك هم الفائزون. (توبه/ ٢٠)

- و مالكم الا تنفقوا في سبيل الله و لله ميراث السماوات و الارض لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح و قاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد و قاتلوا و كلاً وعد الله الحسني و الله بما تعملون خبير. (حديد/ ١٠)

- ان العمل الدائم القليل علي اليقين افضل عند الله من العمل الكثير علي غير يقين.(كليني، ج ٢، ص ٥٧) ٣٣

- ايها الناس انا اخبركم عن اخ لي كان من اعظم الناس في عيني و كان رأس ما عظم به في عيني صغر الدنيا في عينه كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد و لا يكثر اذا وجد كان خارجاً من سلطان فرجه فلا يستخف له عقله و لا رأيه كان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يمد يده الا علي ثقة لمنفعة كان لا يتشهي و لا يتسخط و لا يتبرم كان اكثر دهره صماتاً فاذا قال بذ القائلين كان لا يدخل في مراء و لا يشارك في دعوي و لا يدلي بحجة حتي يري قاضياً و كان لا يغفل عن اخوانه و لا يخص نفسه بشيء دونهم كان ضعيفاً مستضعفاً فاذا جاء الجد كان ليثاً عادياً كان لا يلوم احداً فيما يقع العذر في مثله حتي يري اعتذاراً كان يفعل ما يقول و يفعل ما لا يقول كان اذا ابتزه امران لا يدري ايهما افضل نظر الي اقربيهما الي الهوي فخالفه كان لا يشكو و جعاً الا عند من يرجو عنده البرء و لا يستشير الا من يرجو عنده النصيحة كان لا يتبرم و لا يتسخط و لا يتشكي و لا يتشهي و لا ينتقم و لا يغفل عن العدو فعليكم بمثل هذه الاخلاق الكريمة ان اطقتوها فان لم تطيقوها كلها فاخذ القليل خير من ترك الكثير و لا حول و لا قوة الا بالله.(كليني، ج ٢، ص ٢٣٧) ٣٤

- ان الايمان عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة فلا يقولن صاحب الاثني لصاحب الواحد لست علي شيء حتي ينتهي الي العاشر فلا تسقط من هو دونك فيسقطك من هو فوقك و اذا رأيت من هو اسفل منك بدرجة فارفعه اليك برفق و لا تحملن عليه ما لا يطيق فتكسره فان من كسر مؤمناً فعليته جبره؛(كليني، ج ٢، ص ٤٤) ٣٥ كان المقداد في الثامنة و أبوذر في التاسعة و سلمان في العاشرة.(شيخ، خصال، ج ٢، ص ٤٤٧)

- جعلت فداك ما معني الصلاة في الحقيقة؟ قال صلة الله للعبد بالرحمة و طلب الوصال الي الله من العبد اذا كان يدخل بالنية و يكبر بالتعظيم و الاجلال و يقرأ بالترتيل و يركع بالخشوع و يرفع بالتواضع و يسجد بالذل و الخضوع و يتشهد بالاخلاص مع الامل و يسلم بالرحمة و الرغبة و ينصرف بالخوف و الرجاء فاذا فعل ذلك اداها بالحقيقة. ثم قيل ما آداب الصلاة؟ قال حضور القلب و فراغ الجوارح و ذل المقام بين يدي الله تبارك و تعالي و يجعل الجنة عن يمينه و النار يراها عن يساره و الصراط بين يديه و الله امامه و قيل ان الناس متفاوتون في امر الصلاة فعبد يري قرب الله منه في الصلاة و عبد يري قيام الله عليه في اصلاوة و عبد يري شهادة الله في الصلاوة و هذا كله علي مقدار مراتب ايمانهم و قيل ان الصلاوة افضل العبادة لله و هي احسن صورة خلقها الله فمن اداها بكمالها و تمامها فقد ادي واجب حقها من تهاون بها ضرب .

توضيحات

١. منطق دو ارزشی یا دودویی، منطق ارسطویی است که تصدیق‌های موجود در آن فقط دو حالت «هست و نیست» یا به تعبیر دیگر «درست و غلط» یا «روشن و خاموش» یا به تعبیر ریاضی «صفر و یک» را دارند؛ به عنوان مثال: حسن مریض است؛ حسن مریض نیست.

٢. و البته این تغییر و تحول در یک محدوده مشخص که حداقل و حداکثری برای آن قابل تعریف است انجام می‌شود.

۳. توجه به این قید مهم است که ما درباره خاکستری در فضای کلی رنگ‌ها- که خود خاکستری نیز جزو آنهاست - حکمی را صادر نمی‌کنیم بلکه در فضای توجه به سیاه و سفید است که این حکم صادر می‌شود؛ در غیر این صورت، می‌توان به صورت دو ارزشی گفت این رنگ خاکستری نیست یا خاکستری است.

۴. مثال دیگر: مجموعه انسان‌های قد بلند را در نظر بگیرید. در منطق کلاسیک (دو ارزشی)، تصور یک شخص بلندقد، با ذکر اندازه دقیق قد او همراه است و بدون در نظر گرفتن یک حد و مرز مشخص امکان ندارد که یک قیاس را بتوان گفت راست یا دروغ است. حال فرض کنید مرز بلندقد بودن از ۱۸۰ سانتیمتر به بالا باشد. آن‌گاه براساس منطق کلاسیک، فردی که ۱۸۰ سانت قد داشته باشد بلندقد خواهد بود و فردی که ۱۷۹ سانت قد داشته باشد بلندقد به حساب نخواهد آمد. در واقع، این حکم، با دریافت‌های عرفی انسان مخالف است که فرد ۱۷۹ سانتی را نیز در محدوده بلند قد‌ها احساس می‌کند. اما در منطق فازی هر دو فرد بلندقد محسوب می‌شوند، ولی با درجات متفاوت؛ به این صورت که مرز بلندقدی را که ۱۸۰ سانت بود، درجه ۱ قرار می‌دهیم و براساس آن بلندقدی فرد ۱۷۹ سانتی را محاسبه می‌کنیم که مثلاً ۰/۹ می‌شود؛ یعنی درجه بلندقدی فرد ۱۷۹ سانتی، ۰/۹ است؛ یا به عبارتی این فرد به اندازه ۰/۹ بلندقد به حساب می‌آید. (نسبت به فرد ۱۸۰ سانتی که به اندازه ۱ بلندقد است). ر. ک. به: مقاله «روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»، دکتر علی وحیدیان کامیاد، نشریه دانشگاه اسلامی، شماره ۵

۵. برای این کلمه در لغت‌نامه آکسفورد معانی: مبهم، گنگ، نادقیق، درهم و نامشخص ذکر شده است.

۶. نظریه فازی در سال ۱۹۶۵ توسط دانشمند ایرانی‌الاصل، پرفسور لطفی‌زاده، مطرح گردید. با وجود مخالفت‌های اولیه، به تدریج ارزش این نظریه در کاربردهای

مختلف پدیدار گشت. می توان گفت این نظریه بیش از هر چیز در سیستم های پیشرفته کنترل؛ مانند کنترل های صنعتی، کنترل ترافیک، کنترل قطار، سیستم های نظامی، لوازم خانگی، دوربین ها و... کاربرد دارد. (ر.ک. به، لی وانگ. «سیستم های فازی و کنترل فازی»)

۷. متغیرهایی را که مقادیرشان نه اعداد بلکه کلمات و مفاهیم زبان طبیعی هستند، متغیرهای زبانی می نامند.

۸. توجه به جمله مقابل ضروری است: جهان قطعی است اما به صورت فازی؛ یعنی نه به این صورت که امور نسبی باشند و قطعیتی در کار نباشد. (ر.ک. به غفاری و همکاران، ص ۸۰)

۹. برخی تفاوت های عمده منطق فازی با منطق کلاسیک عبارتند از:

الف. در منطق فازی، ارزش راستی یک گزاره عددی بین ۰ و ۱ است. ولی در منطق کلاسیک یا ۰ است یا ۱؛

ب. در منطق فازی، محمول گزاره ها کاملا مشخص و معین نیستند و دارای درجات هستند؛ مانند بزرگ، بلند، عجول و... ولی در منطق کلاسیک، محمول ها باید کاملا معین باشند؛ مانند بزرگ تراز ۵، ایستاده، فانی و... در واقع ما در منطق فازی با سورهای نامعین مانند اکثر، اغلب، قلیل، به ندرت، خیلی زیاد و... سروکار داریم؛

ج. در منطق کلاسیک، تنها قیدی که معنای گزاره و ارزش آن را عوض می کند، قید نفی است؛ در حالی که در منطق فازی با قیدهای متعددی مانند خیلی، نسبتا کم، کم، و بیش می توان معنی و ارزش گزاره را تغییر داد؛

د. در منطق فازی، با الگوهای فکری بشری که اغلب شهودی و احساسی است و در قالب کلمات غیردقیقی که نمی توان به طور قطعی گفت که منظور چه مقدار شن

است و چنانچه عدد دقیقی بدهیم، آیا اگر یک دانه شن از آن عدد کمتر بود دیگر نمی‌توان عنوان «تپه شن» را به کار برد؟ (ر.ک. به کامیاد، شماره ۵)

۱۰. در کتاب مجموعه‌های مشکک این گونه آمده است:

در دنیای علوم برای شناخت پدیده‌ها، سعی بر کمی کردن متغیرهای مورد بحث در آن پدیده بوده است. این موضوع سبب تکریم و جانبداری از جنبه‌های دقیق، محکم و عددی و همزمان تحقیر حالت‌های مشکک، غیردقیق و کیفی گشته است... این طرز تفکر، توانایی تسلط بر پدیده‌های ماشینی که از قوانین محکم و دقیق مکانیک، فیزیک، شیمی و الکترومغناطیس پیروی می‌کنند را دارد ولی در مقابل از حل مسائل در زمینه پدیده‌های انسانی همچون دستگاه‌های اقتصادی، سیاسی و تعلیم و تربیت به‌خوبی برنمی‌آید. از این رو مدل‌سازی همه پدیده‌های انسانی و تحلیل این گونه سیستم‌ها نیز با استفاده از ریاضیات معمول انجام می‌گیرد که خود مبتنی بر مفهوم مجموعه است و البته این نیز بر درک محکم و دقیق و خوش‌تعریف ما از پدیده‌ها استوار است که اغلب چنین شناختی حاصل نمی‌شود. به همین دلیل ابزارهای دیگری برای به‌کارگیری در این گونه مدل‌ها ضروری است... مفهوم مجموعه‌های مشکک (فازی) برای همین منظور پیشنهاد شده است. (ماشینچی، ص ۱)

۱۱. این میزان، دارای یک نقطه ثقل است که تشخیص آن از ضروریات طراحی سیستم و مدل‌سازی است.

۱۲. برخی سیستم‌های فازی‌ای که براساس تفکر فازی در صحنه تکنولوژی آشکار شدند، عبارتند از:

ماشین لباس‌شویی فازی: تفاوت طرز کار این ماشین با ماشین‌های معمولی این است که در این ماشین به تنظیم درجه شستشو و حرارت نیازی نیست؛ یعنی خود ماشین با استفاده از قوانین فازی و حس‌گرهایی که دارد نوع الیاف، میزان کثیفی لباس‌ها و سطح آب را تعیین کرده و براساس آن، میزان حرارت و پودر لازم و دور موتور را تعیین می‌کند.

جاروبرقی فازی: تفاوت این جاروبرقی با جاروبرقی‌های معمولی آن است که با استفاده از حس‌گرهای مخصوص، میزان ناهمواری و پرز زمین یا فرش و نیز میزان غلظت آلودگی و گرد و غبار را تشخیص می‌دهد و براساس آن میزان مکش موتور را تعیین می‌کند.

ماشین ظرف‌شویی فازی: براساس تعداد ظروف و نوع چربی و میزان غذای باقی‌مانده روی ظروف، سیکل کاری و استراتژی شستشو را تغییر می‌دهد.

اجاق‌های ماکروویو: براساس مقدار غذا و نوع آن، استراتژی و توان پخت را انتخاب می‌کند. (ر.ک. به تفکر فازی، ص ۲۱۵ و ۲۱۶)

۱۳. نمونه این ابزارآلات ماشین ظرف‌شویی فازی و اجاق‌های ماکروویو می‌باشند.

۱۴. Fuzzy Cognitive Maps: FCM (ر.ک. به تفکر فازی، ص ۲۵۷)

۱۵. به‌عنوان مثال در کتاب تفکر فازی، ص ۲۵۹ تا ۲۶۴ آمده است:

پشت هر مقاله و نطق سیاسی یک FCM (نقشه ادراکی فازی) قرار دارد. یکی از این موارد مقاله‌ای است که هنری کسینجر درباره صلح خاورمیانه نوشته است. این مقاله به صورت زیر به یک FCM تبدیل می‌شود: اگر بنیادگرایی اسلامی رشد کند آنگاه جنبش‌های عربی نیز رشد خواهند کرد. اگر جنبش ساف رشد کند، آنگاه قدرت حکومت لبنان تا حدودی کاهش خواهد یافت. رشد جنبش‌های عربی موجب کاهش تسلط شوروی خواهد شد. بنیادگرایی اسلامی، گره اصلی است. براساس این ادراک فازی می‌توان تحلیل کرد که چه می‌شود اگر بنیادگرایی اسلامی در خاورمیانه رشد کند؟ طبق معادلات فازی فوق، نتیجه می‌شود که جنبش‌های عربی رشد خواهد کرد و تسلط شوروی کاهش خواهد یافت. با کاهش یافتن تسلط شوروی، کنترل سوریه بر لبنان کاهش می‌یابد (شوروی آموزش و تجهیز ارتش سوریه را به عهده دارد)؛ کاهش کنترل سوریه بر لبنان، حکومت لبنان را قدرت می‌بخشد؛ و قدرت حکومت لبنان موجب کاهش قدرت جنبش ساف می‌شود. اما از سوی دیگر رشد جنبش‌های عربی موجب افزایش قدرت ساف می‌شوند و افزایش قدرت ساف موجب

کاهش قدرت حکومت لبنان می‌شود. بنابراین با یک متغیر دارای اثر دوگانه روبرو هستیم که بسته به وزنی که به آن می‌دهیم و به میزان تاثیر آن در کاهش یا افزایش قدرت، در نهایت به دست می‌آوریم که رشد بنیادگرایی در خاورمیانه به‌طورنسبی موجب افزایش قدرت لبنان می‌شود.

۱۶. نخستین مقاله را در این زمینه دکتر علی وحیدیان کامیاد، دانشیار علوم ریاضی دانشگاه فردوسی مشهد منتشر کرد که با عنوان «روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی» در نشریه دانشگاه اسلامی (شماره ۵) به چاپ رسید و در دومین کنفرانس ریاضیات فازی که در سال ۱۳۸۲ در مشهد برگزار شد نیز ارائه گردید.

۱۷. وصیته علیه‌السلام لهشام و صفته للعقل.

۱۸. قرآن هویت تقوی را امری ضد استغناء می‌داند. آیه ۸ سوره شمس نیز تقوا را ضد فجور بیان کرده است: «فالههها فجورها و تقویها.» فجور در لغت یعنی ازین بردن و پاره کردن حائل و ساتر (ر.ک. به مفردات راغب) و در اصطلاح به معنای ارتکاب حرام و پاره کردن رابطه میان انسان و خدا می‌باشد. (ر.ک. به المیزان، ج ۲۰، ذیل تفسیر آیه مذکور)

۱۹. سند: اقول وجدت بخط شیخنا البهانی قدس الله روحه ما هذا لفظه قال الشيخ شمس‌الدین محمد بن مکی نقلت من خط الشیخ احمد الفراهانی رحمه الله عن عنوان البصری و کان شیخا کبیرا قد آتی علیه أربع و تسعون سنة قال کنت اختلف الي مالک بن انس سنین فلما قدم جعفر الصادق ع المدینه اختلفت الیه و احببت ان آخذ عنه کما أخذت عن مالک فقال لی یوما... .

۲۰. دنباله روایت: و مثل التقوی کماء یجری فی النهر و مثل هذه الطبقات الثلاث فی معنی التقوی کأشجار مغروسة علی حافة ذلك النهر من کل لون و جنس و کل شجرة منها تمتص الماء من ذلك النهر علی قدر جوهره و طعمه و لطافته و کثافته ثم منافع الخلق من ذلك الأشجار و الثمار علی قدرها و قیمتها قال الله تعالی صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد و نفضل بعضها علی بعض فی الاکل فالتقوی للطاعات کالماء للأشجار و مثل طبائع الأشجار و الأثمار فی لونها و طعمها مثل مقادیر الایمان فمن کان علی درجة فی الایمان و أصفی جوهره بالروح کان أتقی و من کان التقی کانت عبادته اخلص و اطهر و من کان كذلك کان من الله أقرب و کل عبادة مؤسسة علی غیر التقوی فهی هباء منثورا. قال الله تعالی أفمن أسس بنبیانه عل تقوی من الله و رضوان خیر أم من أسس بنبیانه علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم

و تفسير التقوي ترك ما ليس بأخذة بأس حذراً مما به البأس و هو في الحقيقة طاعة بلاعصيان و ذكر بلا نسيان و علم بلا جهل مقبول غير مردود .

٢١. يعنى طيف فيمايين نقطة صفر و نقطة ١/١ با اين مفهوم پوشش داده شده است. به جهت اطلاق آيه، شايد بتوان محدوده‌هاى فيمايين مراتب تقوى را كه منطقه عبور از مرتبه‌اى به مرتبه ديگر است، با مراتب متناظر از عفو و عدالت پوشش داد. يعنى براى عبور از مرتبه ١/١ تقوى به مرتبه ٢/٢، از ابزار عفو و عدالت ٢/٢ استفاده شود و براى عبور از مرتبه ٢/٢ تقوى به مرتبه ٣/٣، از ابزار عفو و عدالت ٣/٣ استفاده شود و همين طور تا آخر.

٢٢. سند: علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال

رسول الله صلى الله عليه و آله ...

٢٣. سند و تكملة روايت: و روي يونس بن ظبيان عن الصادق جعفر بن محمد ع انه قال الاشتهار بالعبادة ربية ان ابي حدثني عن ابيه عن جده ع ان رسول الله ص قال: اعبد الناس من اقام الفرائض و اسخى الناس من ادي زكاة ماله و ازهد الناس من اجتنب الحرام و اتقى الناس من قال الحق فيما له و عليه و اعدل الناس من رضي للناس ما يرضي لنفسه و كره لهم ما يكره لنفسه و اكره الناس من كان اشد ذكراً للموت و اغبط الناس من كان تحت التراب قد أمن العقاب و يرجوا الثواب و أغفل الناس من لم يتعظ بتغير الدنيا من حال الي حال و اعظم الناس في الدنيا خطراً من لم يجعل للدنيا عنده خطراً و اعلم الناس من جمع علم الناس الي علمه و أشجع الناس من غلب هواه و أكثر الناس قيمة اكثرهم علماً و اقل الناس قيمة اقلهم علماً و اقل الناس لذة الحسود و اقل الناس راحة البخل و ابخل الناس من بخل بما افترض الله عز و جل عليه و اولي الناس بالحق اعلمهم به و اقل الناس حرمة الفاسق و اقل الناس وفاء المملوك و اقل الناس صديقاً الملك و افقر الناس الطامع و اغني الناس من لم يكن للحرص أسيراً و افضل الناس ايماناً احسنهم خلقاً و اكرم الناس اتقاهم و اعظم الناس قدراً من ترك ما لا يعنيه و أروع الناس من ترك المراء و اين كان محققاً و اقل الناس مروءة من كان كاذباً و أشقى الناس الملوك و امقت الناس المتكبر و اشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب و احكم الناس من فر من جهال الناس و أسعد الناس من خالط كرام الناس و اعقل الناس اشدهم مداراة للناس و اولي الناس بالتهمة من جالس اهل التهمة و اعني الناس من قتل غير قاتله او ضرب غير ضاربه و اولي الناس بالعفو اقدرهم علي العقوبة و احق الناس بالذنب السفية المغتاب و أنل الناس من أهان الناس و أحزم الناس أكظمهم للغيب و اصلح الناس اصلحهم للناس و خير الناس من انتفع به الناس.

٢٤. سند و تكملة روايت: روي علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمد بن النعمان الأحول صاحب الطاق عن جميل بن صالح عن ابي عبدالله الصادق ع عن آياته ع قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من احب أن يكون أكرم الناس فليثق الله و من احب أن يكون أتقى الناس فليتوكل علي الله تعالى و من احب أن يكون أغني الناس فليكن بما عند الله عز و جل اوثق منه بما في يده ثم قال ع الا انبئكم بشر الناس قالوا بلي يا رسول الله قال من ابغض الله قال من ابغض الناس و ابغضه الناس ثم قال الا انبئكم بشر من هذا قالوا بلي يا رسول الله قال من لا يؤمن شره و لا يرجي خيره ان عيسى ابن مريم ع قام في بني اسرائيل فقال يا بني اسرائيل لا تحدثوا بالحكمة الجهال فتظلموها و لا تمنعوها اهلهما فتظلموهم و لا تعينوا الظالم علي ظلمه فيبطل فضلكم الامور ثلاثة امر تبين لك رشده فاتبعه و امر تبين لك غيه فاجتنبه و امر اختلف فيه فرده الي الله عز و جل.

۲۵. هویت توکل براساس مجموعه روایات و تفاسیری که از این مفهوم شده است عبارت است از: انتخاب راه و روشی که خداوند برای رسیدن به مقصودی پیشنهاد کرده است و عدم نگرانی از این که آیا مقصود مورد نظر خود شخص حاصل می شود یا نه؟ توکل به معنی انجام کاری با روشی نامناسب و امید به رسیدن به مقصود توسط خداوند نیست. آنچه در توکل مهم است این نکته است که هنگام تصمیم گیری و وجود دو یا چند راه برای انجام عمل، راهی انتخاب شود که رضای خداوند در آن است و نگران از وصول به نفعی که مورد نظر بود نباشد.

۲۶. براساس عقول و وجدان عمومی.

۲۷. مقصود از قانون، حداقل های الزامی است که در برابر انجام دادن یا ندادن آنها مجازاتی تعریف شده باشد.

۲۸. سند و متن روایت: عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن هارون بن الجهم او غيره عن عمر بن أبان الكلبي عن عبد الحميد الواسطي عن ابي بصير قال قال لي ابو عبدالله عليه اسلام: يا أبا محمد الاسلام درجة قال قلت نعم قال و الايمان علي الاسلام درجة قلت نعم قال و التقوي علي الايمان درجة قال قلت نعم قال و اليقين علي التقوي درجة قال قلت نعم قال فما اوتي الناس اقل من اليقين و انما تمسكتم بادي الاسلام فاياكم ان ينفلت من ايديكم. روایت دیگر از علل شرايع، ج ۱ ص ۲۵۸؛ سند و متن: فيما ذكره الفضل بن شاذان رحمه الله من العلل عن الرضا عليه السلام انه قال: جعل بعد التكبير الشهادتان لان اول الايمان هو التوحيد و الاقرار لله تبارك و تعالي بالوحدانية و الثاني الاقرار للرسول ص بالرسالة و أن اطاعتها و معرفتهما مقرورتان و لان اصل الايمان انما هو الشهادتان فجعل شهادتين شهادتين كما جعل في سائر الحقوق شاهدان فاذا اقر العبد لله عز و جل بالوحدانية و اقر للرسول ص بالرسالة فقد اقر بجملة الايمان لان اصل الايمان انما هو بالله و برسوله.

۲۹. مقصود از «دیفازی» شدن، تبدیل مفهوم فازی به مفهوم مشخص و دو دویی است. (ر.ک. به غفاری و همکاران، ص ۱۹۹)

۳۰. سند: علی بن ابراهیم عن ابيه عن بعض اصحابه ذكره قال.

۳۱. سند: علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن آبائه عليه السلام.

۳۲. در دنباله روایت آمده است: و الحین ستۀ اشهر لأن الله عز و جل يقول توتی اكلها كل حین باذن ربها: یعنی اگر لفظ «حین» (به معنی چند وقتی) را به کار می‌برد، باید شش ماه روزه می‌گرفت؛ چرا که «حین» طبق کاربرد قرآن در آیه «توتی اكلها كل حین باذن ربها»، شش ماه است.

۳۳. سند: ابن محبوب عن هشام بن سالم قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول.

۳۴. سند: عنه عن بعض اصحابه من العراقيين رفعه قال خطب الناس الحسن بن علی علیه السلام.

۳۵. سند: محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن بعض اصحابه عن الحسن بن علی بن ابی عثمان عن محمد بن عثمان عن محمد بن حماد الخزاز عن عبدالعزیز القراطیسی قال قال لی أبو عبد الله ع یا عبد العزیز.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵

شیخ صدوق. من لا یحضره الفقیه. قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳

_____ الخصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ هجری قمری

حرانی، حسن بن شعبه. تحف العقول. قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ هجری قمری

منسوب به حضرت صادق علیه السلام. مصباح الشریعه. موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ هجری قمری

مجلسی. بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هجری قمری

طباطبایی. المیزان، انتشارات اسماعیلیه، ۱۳۶۰

کاسکو، بارت. تفکر فازی. ترجمه دکتر علی غفاری و همکاران. تهران نشر دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین

طوسی، ۱۳۷۷

وانگ، لی. سیستم‌های فازی و کنترل فازی. ترجمه محمد تشنه لب، نیما صفارپور و داریوش افیونی. تهران:

انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۸

ماشین چی، ماشاءالله. مجموعه‌های مشکک. کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۷۹

وحیدیان کامیاد، علی. روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی، نشریه دانشگاه اسلامی، ش ۵.

معنا و مفهوم فلسفه در اسلام

دکتر محمد سعیدی مهر
عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده:

حقیقت فلسفه چیست؟ چه تعریفی از آن می‌توان ارائه داد؟ و میان فلسفه و دیگر علوم چه نسبتی برقرار است؟

سؤال در خصوص «چیستی فلسفه» از دیرزمان مورد توجه فیلسوفان بوده و نوشتار حاضر نیز که ترجمه مقاله‌ای تحت عنوان *The meaning and concept of philosophy in Islam* نوشته دکتر سید حسین نصر در کتاب *History of Islamic philosophy* می‌باشد، مفهوم فلسفه در جهان اسلام و سیر تاریخی تحولات آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: حکمت.

xxx

اندیشمندان برجسته مسلمان از مکاتب فکری گوناگون کوشیده‌اند تا در پرتو قرآن و حدیث - که اصطلاح حکمت در هر دو به کار رفته است ۱ - در طی اعصار حکمت و نیز فلسفه را تعریف کنند. فلسفه اصطلاحی است که از طریق ترجمه متون یونانی در طی سده‌های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) به زبان عربی راه یافت. از یک سو، می‌باید آنچه را که در زبان انگلیسی فلسفه (philosophy) خوانده می‌شود، در بستر تمدن اسلامی نه تنها در مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی، که در مکاتبی با نامهای دیگر، خصوصاً کلام، معرفت، اصول فقه، و نیز علوم اوایل (awail sciences) جستجو کرد؛ البته این در حالی است که از موضوعاتی همچون نحو و تاریخ که شاخه‌های خاصی از فلسفه را تکامل بخشیدند، چشم‌پوشی

کنیم. از سوی دیگر، هر مکتب فکری در پی آن بوده است که حکمت یا فلسفه را از منظر خاص خود معنا کند و این مسأله همچنان دلمشغولی مهم مکاتب مختلف تفکر اسلامی، به ویژه مکاتب فلسفه اسلامی است.

در طول تاریخ اسلام، اصطلاحاتی که برای فلسفه اسلامی به کار رفته است و نیز مناظرات بین فیلسوفان، متکلمان و گاه اهل تصوف در باب معنای این اصطلاحات، تغییراتی را، البته نه به نحو کامل، شاهد بوده است. زمانی که اصطلاحاتی همچون *الحکمة الالهیه و الحکمة المتعالیه* در سده‌های اخیر تاریخ اسلام معنا و کاربرد جدیدی، به ویژه در مکتب ملاصدرا، یافت، واژه‌های حکمت و فلسفه همچون گذشته استعمال می‌شد. اصطلاحی که بر سر آن بیشترین گفتگو واقع می‌شد، اصطلاح حکمت بود که صوفیه و متکلمان، و نیز فیلسوفان، مدعی آن بودند. اینان همگی به حدیثی تمسک می‌جستند که می‌گوید: «بر شما باد فراگرفتن حکمت، پس همانا خیر در حکمت است.»^۲ برخی از متصوفه، همچون ترمذی، حکیم خوانده می‌شدند و ابن عربی، همان گونه که در هر یک از عناوین شاهکار او *فصوص الحکم* دیده می‌شود، از خرد (*wisdom*) که در خلال هر بارتجلی لوگوس (*logos*) حجاب از چهره آن گرفته شده است، به حکمت تعبیر می‌کند.^۳ بسیاری از متکلمان، مانند فخرالدین رازی، مدعی شده‌اند که کلام، نه فلسفه، بلکه همان حکمت است.^۴ و ابن خلدون این دیدگاه را با نامگذاری کلام دوره اخیر (*کلام المتأخرین*) به فلسفه یا حکمت تأیید کرده است.^۵

اما بحث ما در این فصل اساساً به فهم فیلسوفان مسلمان از تعریف و معنای فلسفه و اصطلاحات حکمت و فلسفه مربوط می‌شود.^۶ البته این فهم، شامل برداشت یونانیان از واژه فیلسوفیا و نیز شامل بسیاری از تعاریف منابع یونانی، که گهگاه می‌خواستند با اعمال تغییرات اندکی به زبان عربی راه یابند، می‌گردد. پاره‌ای از

شایعترین تعاریف در میان فیلسوفان اسلامی، که دارای مأخذ یونانی‌اند، به قرار ذیل می‌باشد:

۱. فلسفه عبارت است از شناخت تمام اشیای موجود، از آن جهت که موجودند (الاشیاء الموجودة بما هی موجودة)؛^۸
۲. فلسفه، شناخت امور الهی و انسانی است؛
۳. فلسفه، پناه بردن به مرگ، یا به تعبیر دیگر، عشق به مرگ است؛
۴. فلسفه عبارت است از خداگونه شدن در حد توان بشری؛
۵. فلسفه صناعت صناعات و علم علوم است؛
۶. فلسفه میل به حکمت است.

فیلسوفان اسلامی، تعاریف بالا از اصطلاح فلسفه را، که از منابع کهن به ارث برده و آن را با اصطلاح قرآنی حکمت (که برای آن منشأ الهی قائل بودند) یکسان می‌انگاشتند، مورد تأمل قرار دادند. ابویعقوب کندی، نخستین فیلسوف اسلامی، در کتاب در باب فلسفه اولی نوشت:

فلسفه شناخت واقعیت اشیاء در حد طاقت بشری است، زیرا عنایت فیلسوفان در شناخت نظری، دستیابی به حقیقت، و در شناخت عملی، عمل کردن بر طبق حقیقت است.^۹

فارابی در حالی که این تعریف را می‌پذیرفت، تفکیکی را بر آن افزود. وی فلسفه‌ای را که به دلیل اتکا بر برهان، مبتنی بر یقین است (الیقینیه) از فلسفه‌ای که به سبب اتکا بر جدل و سفسطه بر ظن استوار است (المظنونیه)، باز شناخت و تأکید کرد که فلسفه مادر علوم است و با هر چه موجود است، سروکار دارد.^{۱۱}

ابن سینا، در حالی که تعاریف قبلی را پذیرفت، نکته‌سنجی‌های خاص خود را بدان افزود. وی در کتاب عیون/الحکمه می‌گوید: "حکمت [که او آن را معادل فلسفه به کار می‌برد] کمال روح انسانی است از راه تصور کردن اشیاء و اذعان [=

تصدیق [به واقعیت‌های نظری و عملی، در حد توان بشری. " ۱۲ اما او در اواخر عمر خویش بین فلسفه مشائی و آنچه آن را "فلسفه شرقی" (الحکمه المشرقیه) نامید، تفکیک کرد. فلسفه شرقی بر استدلال منطقی صرف استوار نبود بلکه شامل معرفت شهودی نیز می‌گردید و زمینه را برای حکمه‌الاشراق آماده کرد. بهمنیار، بزرگترین شاگرد ابن‌سینا، ضمن آنکه فلسفه را دقیقاً با مطالعه موجودات یکسان می‌گرفت ۱۳ - همان‌گونه که ابن‌سینا در آثار مشائی خود همچون شفاء چنین کرد - این اصل ارسطویی را تکرار کرد که فلسفه، مطالعه موجودات است از آن جهت که موجودند. بهمنیار در مدخل کتاب تحصیل نوشت: "هدف دانشهای فلسفی شناخت موجودات است." ۱۴

تفکر اسماعیلی و اندیشه هرمسی - فیثاغوری با آنکه در تکامل بخشیدن به فلسفه مشائی مشهورتر، البته با دو چشم‌انداز مختلف، همانند هم بودند، از فلسفه تعاریفی ارائه دادند که فاصله چندانی با تعاریف مشائیان نداشت و شاید حتی تأکید بیشتری بر رابطه بین جنبه نظری و بعد عملی فلسفه، و رابطه بین جنبه نظری و بعد عملی فلسفه، و رابطه بین اندیشه فلسفی و حیات فضیلت‌مندان داشتند. این رابطه، که باید در تمام مکاتب اولیه فلسفه اسلامی مورد نظر باشد، از زمان سهروردی به بعد آشکارتر شد و حکیم در جامعه کسی نبود که صرفاً بتواند از مفاهیم ذهنی به روش هوشمندانه‌ای بحث کند، بلکه شخصی بود که علاوه بر این، بر طبق حکمتی که بدان معرفت نظری دارد، زندگی کند. تصویر نوین غربی از فیلسوف، هرگز در جهان اسلامی پرورنده نشد و آرمانی که اخوان‌الصفاء - که در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) و هم‌زمان با ابن‌سینا می‌زیستند - بیان کردند، در خلال قرون بعدی، و در هر کجا که فلسفه اسلامی رشد یافت؛ به گونه‌ای رساتر طنین‌انداز گردید.

اخوان‌الصفاء نوشتند: "آغاز فلسفه عشق به علوم است؛ میانه آن، شناخت واقعیت موجودات در حد توان بشری است و غایت آن، گفتار و کردار مبتنی بر معرفت." ۱۰

اما با سهروردی نه تنها عصری جدید، که حوزه جدیدی از فلسفه اسلامی آغاز می‌شود. سهروردی، مبتکر چشم‌انداز عقلانی نوینی در اسلام، واژه *حکمه‌الاشراق* را به جای *فلسفه‌الاشراق*، هم برای نام شاهکار فلسفی خویش و هم برای نام مکتبی که بنیان نهاد، به کار گرفت. هنری کربن، شاگرد پرشور [مکتب] سهروردی و مترجم *حکمه‌الاشراق* به زبان فرانسه، برای ترجمه واژه حکمت به فرانسه، آن‌گونه که سهروردی و حکمای بعدی همچون ملاصدرا آن را فهم کرده بودند، به جای فلسفه از واژه *تئوسوفی theosofie* = عرفان [استفاده کرد و ما] = نویسنده [نیز حکمت متعالیه ملاصدرا را به انگلیسی به] "*Transcendent theosophy*" = عرفان متعالی [باز گرداند ۱۶ و با ترجمه کربن از این واژه، همدلی کردیم. البته دلیل نسبتاً موجهی هست مبنی بر این که در زمانهای اخیر اصطلاح «تئوسوفی» فحواً تحقیرآمیزی در زبانهای اروپایی، به ویژه انگلیسی، یافته و با نهانگرایی (occultism) ۱۷ و شبه‌باطنی‌گروی (pseudo-esoterism) پیوند خورده است و نیز اصطلاح فلسفه (philosophy) هنوز از ناحیه محدودیت‌های تحمیل شده بر آن از سوی کسانی که در طول چند سده گذشته به آن اشتغال داشته‌اند، رنج می‌برد. اگر هابز، هیوم و آیر فیلسوف باشند، آنهایی که سهروردی حکما می‌نامد، فیلسوف نخواهند بود و بالعکس. محدودیت معنای فلسفه و فراغ بین فلسفه و تجربه روحی در غرب، و به ویژه فروکاستن فلسفه به عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی، ایجاب می‌کند که معنایی را که کسانی همچون سهروردی یا ملاصدرا برای حکمت قائل‌اند از فعالیت صرفاً ذهنی‌ای که امروزه در حوزه‌های شخصی در مغرب زمین فلسفه نامیده می‌شود، جدا سازیم. استفاده از اصطلاح تئوسوفی برای بیان برداشت اخیر از

اصطلاح حکمت بر معنای قدیمی تر و ریشه‌دار این اصطلاح در تاریخ عقلانی اروپا استوار است، آن گونه که با شخصیت‌هایی همچون یاکوب بوم (Jakob Bohme) پیوند می‌خورد، نه به عنوان اصطلاحی که در اواخر قرن سیزدهم (نوزدهم میلادی) از سوی برخی نهران گرایان انگلیسی مورد استفاده قرار گرفت. در این صورت، تأکید بر این نکته اهمیت دارد که سهروردی و تمام فیلسوفان اسلامی پس از او، حکمت را به عنوان *الحکمة الالهیه* (بازگردان دقیق خرد الهی یا تتوسوفیا) که می‌یابد درون تمام وجود شخص، و نه صرفاً به نحو ذهنی، شهود شود، می‌فهمیدند. سهروردی بر این باور بود که چنین حکمتی در نزد یونانیان باستان قبل از ظهور عقل‌گرایی ارسطویی، وجود داشته است و همانند افلاطون، حکمت را معادل خروج از بدن و عروج به عالم انوار می‌دانست. ۱۸ در میان آثار او، اندیشه‌های مشابهی وجود دارند. سهروردی بر این نکته تأکید داشت که بالاترین مرتبه حکمت، هم به کمال قوه نظری نیاز دارد و هم به تزکیه روح. ۱۹

در آثار ملاصدرا نه تنها تألیفی از مکاتب مختلف پیشین اندیشه اسلامی، بلکه تألیفی از دیدگاه‌های قبلی در باب معنا و مفهوم اصطلاح فلسفه یافت می‌شود. در آغاز کتاب اسفار، او در حالی که برخی از تعاریف قبلی را کلمه‌به‌کلمه تکرار و آنها را خلاصه می‌کند، می‌نویسد: «فلسفه کمال روح است در حد توان بشری از طریق شناخت واقعیت ذاتی اشیاء، آن گونه که فی ذاتها هستند و از طریق تصدیق به وجود آنها به گونه‌ای که بر برهان استوار باشد، نه مأخوذ از ظن یا از راه تقلید.» ۲۰ و در *شواهد الربوبیه* می‌افزاید: « [از طریق حکمت] انسان به عالمی عقلی بدل می‌شود که مشابه عالم عینی و مشابه نظم کل هستی است.» ۲۱

در جلد اول اسفار و در بحث از وجود، ملاصدرا تعاریف گوناگون حکمت را به صورت گسترده به بحث می‌گذارد، در حالی که تنها بر شناخت نظری و بر «مبدل

شدن به عالم عقلی مشابه با عالم عینی معقول»، که بر رهایی از شهوات و تصفیه روح از آلودگی‌های مادی یا آنچه که فیلسوفان اسلامی تجرّد یا تخلیه می‌نامند، تأکید می‌ورزند. ۲۲ ملاصدرا معنای حکمت را آن‌گونه که سهروردی فهم می‌کرد، می‌پذیرد و سپس معنای فلسفه را توسعه می‌دهد تا بُعد اشراقی و شهودی را، که فهم اشراقیان و متصوفه از این واژه متضمن آن است شامل گردد. فلسفه در نزد او و معاصرانش، و نیز در نزد اکثر اخلاف او علم اعلی (= برتر) به مبدأ الهی غایی به شمار می‌رفت که از «مقام نبوت» گرفته شده است و حکما، کاملترین انسانها پس از پیامبران و امامان‌اند.

این مفهوم از فلسفه، از آن‌جا که با کشف حقیقت مربوط به سرشت اشیا سروکار دارد و شناخت ذهنی را با تصفیه و تکامل وجود شخص پیوند می‌دهد، تا به امروز در هر جا که سنت فلسفی اسلامی مجسّم شده است. بزرگانی در قرن چهاردهم هجری (بیستم میلادی) همچون میرزا احمد آشتیانی، نویسنده نامه رهبران آموزش کتاب تکوین؛ سید محمد کاظم عصّار، نویسنده چندین رساله از جمله رساله وحدت وجود؛ مهدی الهی قمش‌ای، نویسنده حکمت الهی خاص و عام؛ و علامه سید محمد حسین طباطبایی، نویسنده رساله‌های پر شمار به ویژه اصول فلسفه [و روش] رئالیسم، همگی در باب تعریف فلسفه مطابق آنچه ذکر شد، قلم زده‌اند و خود بر طبق آن زیسته‌اند. هم آثار و هم زندگانی آنان شاهدی بوده است نه صرفاً برای دلمشغولی هزارساله فیلسوفان اسلامی به بحث از معنای فلسفه، بلکه برای اهمیت تعریف اسلامی فلسفه به عنوان واقعیتی که ذهن و روح، هر دو را متحول می‌سازد و در نهایت، هیچگاه از پاکی روح و قداست غایی که خود اصطلاح حکمت در بستر اسلامی متضمن آن است، جدا نمی‌شود.

توضیحات

۱. برای کاربرد حکمت در قرآن و حدیث نگاه کنید به :

S. H. Nasr. *Islamic Philosophy (The Quran and Hadith as Source and Inspiration of...)*

و فصل دوم این کتاب .

۲. "علیکم بالحکمه فان الخیر فی الحکمه"

۳. [اشاره است به عناوین هر یک از فصل‌های کتاب *فصوص الحکم* که در آنها

واژه حکمت به کار رفته است. مترجم] نگاه کنید به :

Muhyi al- Din Ibn Arabi. *The Wisdom of the Prophets* . trans. T. Burckhardt, trans. from French : A. Culme - Seymour(Salisbury, ۱۹۷۵), pp. ۱-۳ of Burkhart's introduction; and M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints - Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans . S. L. Sherrand (cambridge, ۱۹۹۳):۴۷-۸.

۴. نگاه کنید به:

S .H. Nasr, "Fakhr al - Din Razi", in M. M. Sharif(ed (*A History of Muslim Philosophy* , ۱ (Wiesbaden, ۱۹۶۳): ۶۴۵-۸.

۵. عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد ملاصدرا در قرن یازدهم (هفدهم میلادی) که بیشتر یک متکلم بود تا یک فیلسوف، در کتاب کلامی خود، گوهر مراد، می‌نویسد: "...چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد، پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات است، برمنهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد... طریقه حکما بود و علم حاصل شده به این طرق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند. ولامحاله موافق شرایع حقه باشد؛ چه، حقیقت شریعت در نفس الامر به برهان عقلی محقق است."

[در ترجمه این بخش، از متن اصلی گوهر مراد استفاده شد: لاهیجی، گوهر مراد، با تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۴۱]

هرچند لاهیجی به عنوان یک متکلم سخن می گوید، در این نوشته می پذیرد که حکمت می باید برای فعالیت عقلانی فیلسوفان، و نه متکلمان، مورد استفاده قرار گیرد. او ثابت می کند که موضع فیلسوفان در فهم این اصطلاح از زمان فخرالدین رازی به بعد تغییر کرده است.

۶. منابع درجه دوم قابل ملاحظه ای در باب این موضوع به زبان عربی و زبانهای اروپایی وجود دارد. نگاه کنید به:

Abd al-hamid Mahmud، *al Tafkir al - falsafi fi' - Islam* (Cairo, ۱۹۶۴): ۷۱-۱۶۳; Mustafa abd al -Raziq، *Tamhid li- Ta'rikh al- Falsafat al- Islamiyyah* (Cairo, ۱۹۵۹), chapter ۳: ۴۸ ff; G. C . Anawati, "Philosophie Medievale en Terredislam"، *Melanges de l' Inistitut Dominicain d 'Etudes Orientales du Caire* : (۱۹۵۸) ۵ ، ، and S. H. Nasr, "The Meaning and Philosophy in Islam" *Studia Islamica* ۸۰-۵۷: (۱۹۷۳) ۳۷ ،

۷. نگاه کنید به:

Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philisophie - Von der Spatan - tiken Einleitungsliteratur Zur Arabischen Enzyklopadie* (Ben and New York, ۱۹۸۵: ۸۶)

۸. فارابی این مطلب را با اندکی تغییر در کتاب *الجمع بین رأی الحكمین* تکرار می کند. براساس ابن ابی عصبیه، فارابی حتی رساله ای با عنوان *سخنی در باب نام فلسفه*

تدوین کرده است، هرچند گروهی در این مطلب که این رساله اثری مستقل باشد، تردید کرده‌اند. ر. ک. به:

Farabi and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition, *Der Islam*, ۲۶۴: (۱۹۹۱)(۲)۶۸; and Aristoteles - Wirkung, ed. J. Weisner (Berlin, ۱۹۸۷)

۹. این عبارت در مأخذ ذیل نقل شده است:

Ahmed Fouad el-Ehwany, "Al-Kindi", in M. M. Sharif(ed) *A History of Muslim Philosophy*, ۴۲۴: (۱۹۶۳)

۱۰. *Kitab al-Huruf*, ed. M. Mahdi(Beirut, ۱۹۶۹): ۳۶-۹.

۱۱. *Kitab Jam' Bayn Ra'ay al-Hakimayn* (Hyderabad, ۱۹۶۸): ۳۶-۷.

۱۲. *Fontes Sapientiae* (Uyun al-hikmah), ed. Abdurrahman Badawi (Cairo, ۱۹۵۴): ۱۶.

۱۳. On Ibn Sina's "Oriental Philosophy" see chapter ۱۷ below.

۱۴. *Kitab al Tahsil*, ed. M. Mutahhari (Tehran, ۱۹۷۰): ۳.

۱۵. *Rasa'il*, ۱ (Cairo, ۱۹۲۸): ۲۳.

۱۶. S. H. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi* (Tehran, ۱۹۷۷)

۱۷. اُکالیتیزم: فلسفه اشیاء نهان و مرموز است این اصطلاح، همچنین در مورد

اعمال اسرارآمیزی که مبتنی بر نظریه‌ها و باورهای مبنایی این فلسفه‌اند به کار می‌رود. این باورها و اعمال معمولاً متضمن اصول فوق طبیعی است که خارج از چارچوب مطالعات می‌باشد. (مترجم)

۱۸. Talwihat, in. H. Corbin (ed) (*Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, Tehran, ۱۹۷۶).

۱۹. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, ۱۹۷۵): ۶۳-۴.

۲۰. *Al-Asfar al-Raba'ah*. ed. Allamah Tabatabai'(Tehran, ۱۹۶۷): ۲۰.

۲۱. *Mulla Sadra, al-Shawahid al-Rububiyyah*, ed. S. J. Ashtiyani (Mashhad, ۱۹۶۷)

۲۲. ر.ك به: مقدمه اسفار.

Muhammad Khwajawi, *Lawami' al-Arifin* (Tehran, ۱۹۸۷): ۱۸ff.
در کتاب فوق (لوامع العارفین) نقل قول‌های متعددی از آثار مختلف ملاصدرا در باب رابطه حکمت اصیل با وحی و قدرت روحی و تقدس امامان (ولایت) آمده است.

مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت غایی

سید محمدعلی داعی نژاد
استاد مدعو دانشگاه تهران
زهره میرمهدی
دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده:

این مقاله دو مفروض دارد: ۱. میان یکتاپرستی یونانی با دیگر انواع یکتاپرستی همانندی وجود دارد؛ ۲. یکتاپرستی یونانی در چشم‌انداز ادیان سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) نمود داشته است.

علاوه بر ادیان سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) اعتقادات توحیدی زیادی (یونانی، هندی، نوافلاطونی و...) وجود دارند که گرچه شاید نتوان همه آنها را «دین» به حساب آورد، اما از نقاط اشتراک جالبی برخوردارند؛ البته نقاط تمایز نیز به جای خود موجود می‌باشد. یونانیان معتقد بودند که خدا وجود دارد اما پس از آفرینش جهان، دیگر در آن دخالت نمی‌کند؛ آیین هندویی معتقد است که خدا علاوه بر آن

که وجود دارد، هر لحظه در جهان اعمال مشیت می‌کند و حتی می‌تواند جهان را از هستی ساقط کرده و مستقلاً همچنان وجود داشته باشد. اما ادیان سامی علاوه بر آن که به وجود خداوند اعتقاد دارند، اعتقادات خود را به اشخاص و وقایع تاریخی مستند می‌کنند؛ چنان که در صورت کذب وجود این اشخاص یا وقایع، این ادیان نیز کذب خواهند بود. به راستی، آیا حد فاصل میان ادیان سامی با اعتقادات توحیدی مذکور در چیست؟ آیا مسیحیت که به تثلیث و تجسد خدا در وجود یک شخص مصلوب (مسیح) اعتقاد دارد، همچنان یک دین توحیدی به حساب می‌آید؟ فرق میان موحد و ملحد و نیز موحد بر حق و باطل چیست؟

نتیجتاً اینکه، موحد واقعی کسی است که به یکی از دو گزاره زیر اعتقاد داشته باشد:

۱. «خدا وجود دارد، ضرورتاً صادق است»؛

۲. «خدا وجود دارد، صادق است و منطقاً ضروریست که خدا در هستی خود به

هیچ چیز دیگر وابسته نباشد.»

این مقاله ترجمه‌ای از Monotheistic Conceptions of Ultimate

Reality در منبع زیر می‌باشد:

Keith E. Yandell. Philosophy of Religion. Part II:
Religious Conceptions of Ultimate Reality, pp. ۸۵-۹۷

در مذهب توحید، خدا واقعیت غایی است. حد مشترک میان انواع مختلف مکاتب توحیدی را می‌توان «توحید فلسفی عام» نامید که مطابق آن، این ادعا که X خداست، باید مستلزم موارد زیر باشد:

۱. X به لحاظ وجودشناختی ضرورتاً مستقل (*independent*) است (یعنی X

وجود دارد و منطقاً محال است که وجود X به چیزی وابسته باشد)؛

۲. X خودآگاه (*self-conscious*) است (یعنی به خود، آن گونه که [فی الواقع] هست، آگاهی دارد. پس X یک شخص است)؛
۳. X متعالی (*transcendent*) است (یعنی خدا همانند جهان نیست و در وجود و قدرت خود به جهان وابسته نیست)؛
۴. X عالی‌ترین وجود (*the highest being*) است (یعنی ارجمندترین، والاترین یا بهترین است).

تفاوت دینی بامعنا و مهمی که میان انواع مختلف یکتاپرستی وجود دارد، این است که آیا خدا در تاریخ انسان عامل است. و اگر آری، تا چه حد؟ به این سؤال به دو گونه کاملاً مغایر می‌توان جواب داد:

۱. خدا قدرتمندانه اعمال مشیت می‌کند؛ مشخصاً به این نحو که وقایع تاریخی معین و فراگیر را خود او مستقیماً پدید می‌آورد و از این رو حیطة عمل او صرفاً به ایجاد پدیدارها یا وقایع شخصی محدود نمی‌شود، بلکه حوزه اعمال مشیت او هم وقایع عمومی و هم وقایع شخصی را در بر می‌گیرد؛
۲. اعمال مشیت خداوند ضعیف است؛ یعنی پس از آن که جهان را آفرید، به این نحو عمل می‌کند که وقایع تاریخی معین و فراگیر را فقط به واسطه ایجاد پدیدارها یا وقایع شخصی ایجاد می‌کند؛ بدین معنا که گرچه موجد هر دو وقایع عمومی و شخصی خدا می‌باشد، اما او فقط و فقط با ایجاد دومی است که اولی را ایجاد می‌کند. به عبارتی، شخص می‌تواند یکتاپرست باشد اما اصلاً خدا را صاحب اراده‌ای مؤثر [در وقایع عمومی یا فراگیر جهان] نداند.

یکتاپرستی یونانی

یکتاپرستی یونانی را - که دربردارنده توحید عام به حساب می‌آید - می‌توان به صورت زیر تعریف کرد:

۱. جهان همواره موجود بوده است؛
۲. خدا نه اعمال مشیت قوی می کند و نه ضعیف؛
۳. چنین نیست که این جهان چون خدا خواسته، به وجود آمده باشد؛
۴. هر آنچه دائماً صادق باشد، ضرورتاً صادق است؛
۵. این گزاره که خدا موجود است، ضرورتاً صادق است؛
۶. این گزاره که این جهان موجود است، ضرورتاً صادق است.

با این وجود، این جهان به دو نحو به خدا وابسته است:

۱. خدا به صورت ثابت، نامتغیر و کامل؛ اما این جهان به صورت ناپایدار، متغیر و ناقص در نظر گرفته می شود. اشیاء ناپایدار در هستی خود به وجود یک امر ثابت وابسته اند اما این وابستگی نه تنها وابستگی در آفرینش نیست - یعنی آفرینش متکی به خود جهان را نفی نمی کند - بلکه حتی به این معنا هم نیست که وجود جهان چیزی است که خدا این نحوه بودنش را انتخاب کرده یا قادر بوده از به وجود آمدن آن ممانعت کند؛

۲. خدا کامل است و چنین نیست که بالقوه دارای چیزی بوده باشد که تحقق و هستی پذیری آن قوه، کمال یا خودتحقق او را در پی داشته باشد. در مقابل، این جهان ناقص بوده و بالقوه نامحقق است، تحقق می یابد که در صورت وقوع می تواند جهان را اصلاح و کامل کند. [به همین ترتیب] موجودات این عالم نیز ناقصند و قوه ای فعلیت نیافته دارند که فعلیت یا هستی پذیری آن می تواند آنها را کاملتر کند. هر موجودی از [یک] طبیعت یا ماهیت و انبوهی از ویژگیهایی که نوع آن را می سازند برخوردار است. ماهیت یک شیء به نوبه خود انواع ویژگیهای دیگری را که یک شیء می تواند داشته باشد معین می کند؛ از این رو باید گفت انواع وقایعی که آن شیء ممکن است - به صورت علت یا معلول - در آنها مشارکت داشته باشد،

عملکرد حاصله از ویژگیهای آن شیء هستند. [پس] موجودات ناپایدار [نیز] ماهیت دارند. ماهیت [است که] نوع طبیعی را معرفی می کند و افراد یک نوع طبیعی می توانند نمونه های بهتر یا بدتری از آن نوع باشند. [به عنوان مثال] برخی موزها و برخی بیدسترها از سایرین بهترند (بهتر به عنوان موز و به عنوان بیدستر)؛ برخی موزها لک دار، پژمرده و له شده اند و برخی این گونه نیستند. [همچنین] بعضی بیدسترها شل یا بیمارند و یا برخی مغزشان آسیب دیده است و بقیه این گونه نیستند. هر چیزی که استعداد دارد پذیرای وجوهی از تغییر است که فعلیت و تحقق آن، مرتبه ای بر مرتبه قبلی آن شیء به عنوان نمونه خوبی از نوع خویش می افزاید و یا آن را عقیم می گذارد. هر شیء ناپایدار ذاتاً می کوشد بهترین فرد نوع خود باشد؛ یعنی سعی می کند به نمونه ای بسیار عالی در حد استعداد نوع خود تبدیل شود؛ تو گویی هر موجودی ضمن تلاش برای برخورداری از استعدادهای برتر نوع خود، می کوشد تا شبیه خدا باشد (خدایی که فرد کامل این نوع، یعنی محرک غیرمحرک یا ثابت پدیدآورنده حرکت در نظر گرفته شده است). این دیدگاه، ما را به نتیجه جالبی می رساند که مطابق آن، این جهان می تواند در عین وابستگی در وجود خود به خدا، تحقق کاملترین فعلیت را در سلسله مراتب تکامل نوع خود طلب کند، بی آنکه حتی خدا بداند چنین جهان ناپایداری وجود دارد، چه رسد به این که درباره هر چیز جزئی آن آگاهی داشته باشد. [مطابق این دیدگاه] هیچ مشیتی رخ نداده و هیچ فرد تاریخی یا واقعه ای دال بر غایتی دینی محقق نشده و هیچ پرستش یا عبادتی دارای هدف نیست. این نحوه یکتاپرستی، انتزاعی است و در مقایسه با یکتاپرستی سامی یا هندو، اگر نگوئیم مرده، لااقل سرد و بی روح است. با این همه بسیاری از مباحث مطرح در یهودیت، مسیحیت و اسلام به لحاظ تاریخی به یکتاپرستی یونانی تعلق

دارند. یکتاپرستی هندویی نیز شاید به لحاظ تاریخی از الهیات طبیعی یونان متأثر نباشد، با این حال از دلایل مشابهی بهره می‌برد.

اگر یکتاپرستی یونانی درست باشد، شر می‌تواند وجود خارجی داشته باشد؛ به این معنا که موجودات ناقصی در خارج وجود داشته باشند که افراد نوعشان به طور ناقص تحقق یافته و از تبدیل شدن به افرادی با هستی‌پذیری بیشتر ناتوان هستند. [همین‌طور] ممکن است انتخابهای انسان نادرست باشند؛ مانند مواردی که افراد آگاهانه با دانش برحق خود مخالفت می‌کنند. با این همه، مطابق تفسیر یکتاپرستی یونانی وجود شر دلیلی بر نبود خدا به شمار نمی‌آید. خدای این نوع الوهیت - چنانکه مشاهده کردیم - حتی نمی‌داند که افراد جزئی وجود دارند؛ [چراکه] هیچ حقیقت مستعد کذبی متعلق علم خدا نیست و الوهیت یا خدای یونانی به سبب فقدان چنین علمی درخور سرزنش نیست؛ زیرا منطقاً محال است که این خدا به چیزی که می‌توانسته نادرست باشد علم داشته باشد. همچنین خدای یکتاپرستی یونان نمی‌تواند پدیده‌ها را در زمان و مکان ایجاد کند و اصولاً فعل یا مشیت خدایی ممکن نیست. بنابراین گرچه شرور طبیعی (غولها یا افراد بیش از حد ناقص نوع) و شرور اخلاقی (افعال نادرست انسان) می‌توانند موجود داشته باشند، این شرور نمی‌توانند دلیل نادرستی یکتاپرستی یونانی باشند. این مساله ویژگی جالبی را در این گونه از مکاتب یکتاپرستی به نمایش می‌گذارد؛ به این معنا که مکاتب مذکور می‌توانند بدون هیچ آموزه یا عنایت و مشیتی، از استمداد از خدا برای رستگاری، اجابت دعا، آموزش و یا از کمک او سخن بگویند. [البته] وجود شر در این نحوه یکتاپرستی، می‌تواند دلیلی بر نادرستی آن باشد، اما در اینجا به این که آیا واقعاً شر دلیلی علیه یکتاپرستی است، نخواهیم پرداخت بلکه نکته مهم در اینجا آن است که این مساله هنوز هم در انواع خاصی از یکتاپرستی مطرح است. آنچه لازم است به آن پرداخته شود این

است که [مطابق دیدگاه یکتاپرستانه] موجوداتی که هستند، می‌توانسته‌اند نباشند؛ یعنی همهٔ انسانها، شُرور، درختها، سنگها و اتمها می‌توانستند وجود نداشته باشند اما باین همه وجود دارند؛ و توضیح وجودی آنها هم به این صورت است که تمامی این اشیاء مطابق یک تدبیر دقیق و فراگیر در سراسر هستی، شکل می‌گیرند؛ به این معنا که با ارجاع به اشیاء کوچکتر به وجود می‌آیند.

اما شاید دیر یا زود، اشیاء بسیار کوچکی یافت شوند که از چیزهای کوچکتر از خود تشکیل نشده باشند؛ یعنی اشیائی که آنها را اجزاء یا واحدهای بسیط می‌نامیم. شاید هیچ واحد بسیطی وجود نداشته باشد؛ اما اگر وجود داشته باشند، مسلماً مستلزم توضیح خواهند بود؛ زیرا واحدهای بسیط نمی‌توانند با ارجاع به اشیاء مرکب تبیین شوند؛ چون آنها بسیطند نه مرکب. پس وجود آنها باید به نحو دیگری تبیین شود.

به عنوان یک تبیین دیگر، فرض کنیم که گفته شود همهٔ چیزها به نحو مسامحی مرکب هستند؛ یعنی هر چیزی از چیزهایی دیگری ترکیب یافته که آنها نیز خود از چیزهای دیگری تشکیل شده‌اند و این [تسلسل] تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. اما در این جا نیز این سؤال پیش خواهد آمد که علت وجودی این مجموعهٔ گنج‌کنندهٔ مرکب از مرکبها چیست؟

در هر دو صورت، جواب [یکتاپرستان] این است که ما به هر حال باید از چیزی آغاز کنیم که عدمش امکان نداشته باشد؛ یعنی از چیزی که بالضروره موجود باشد. اگر چیزی صرفاً وجود داشته باشد، آن چیز لزوماً موجود بالضروره خواهد بود [از این سو] بدیهی است که اشیائی موجودند؛ پس موجود بالضروره هم وجود دارد. این تفکر نقش مهمی را در یکتاپرستی ایفا می‌کند. البته نحوه تبیین آن در یکتاپرستی یونانی با یکتاپرستی سامی و هندو متفاوت است.

حال، به چه دلیل یک موجود، وجودش ضروری است؟

حداقل جواب، این است که فقط موجودی وجودش ضروری است که وابستگی وجودش به موجودی دیگر غیرممکن باشد. به علاوه طبق یک برداشت یکتا پرستانه یونانی از ضروری (آنچه تغییر در آن ممکن نیست) فقط موجودات نامتغیر می‌توانند ضرورتاً موجود باشند. موضوعات محیط مجاور ما تغییر می‌کنند. آنها کیفیاتی را به دست می‌آورند و کیفیات دیگری را از دست می‌دهند. آنها همچنین به وجود می‌آیند و از بین می‌روند. این طبقه از موجودات که تغییر می‌کنند و ظهور و افول می‌یابند، به قلمرو کون و فساد تعلق دارند. هر موجودی که در این قلمرو است، وجودش وابسته به وجودی است که ضرورتاً وجود دارد. اما هیچ ضروری‌الوجودی نمی‌تواند جزء این قلمرو باشد.

علاوه بر داشتن ضرورت وجود، الوهیت یکتا پرستی یونان خودآگاه است؛ به حقایق ضروری منطقی، علم مطلق دارد؛ هیچ ادراک و علم و شناختی در مورد حقایق ممکن منطقی ندارد؛ و هر آنچه می‌توانسته کاذب باشد، از عرصه علم و اندیشه او به دور است. در واقع تنها چیزی که خدای یونانی از آن آگاه است، خودش و محتوای فکرش است. بنابراین خدای یونانی این عالم را خلق نمی‌کند و حتی نمی‌داند که عالمی هست. خدای یونانی نمی‌داند که شما وجود دارید یا نیازهایی دارید. او هدف فراخور و مناسبی برای نیایش یا هر نوع عبادتی نیست. هیچ دعا و نیایشی که خدای یونانی بتواند بشنود، وجود ندارد. او هیچ واقعه‌ای را در تاریخ پدید نمی‌آورد. موجودی که ضرورتاً موجود است، نامتغیر و خودآگاه است، به همه حقایق ضروری علم دارد و بهترین نوع وجودی که می‌تواند باشد تلقی می‌شود. این خدای یونانی تا حدی که امکان دارد، موجودی با عظمت، ارجمند و پرشکوه منظور گردیده و سایر موجودات به اندازه‌ای که به این الوهیت شباهت دارند دارای ارزش مثبت تلقی می‌شوند و به اندازه‌ای که فاقد این شباهتند، ناقص به شمار می‌روند. خدا

تنها مثال کامل و معیار ارزش است؛ به این معنا که اخلاق وابسته به خداست و او است که معیار این ارزش مثبت را فراهم می‌کند؛ و لذا شر نیز می‌تواند در جهان وجود داشته باشد. البته این که یکتاپرستی یونانی یک دین باشد، سخت محل تردید است. فهمیدن این که چه مناسک، شعائر، اعمال و اموری از این قبیل با اصل ادعاهای این تفکر متناسب هستند، آسان نیست. باین وجود، به دو دلیل در اینجا به آن (یکتاپرستی یونانی) توجه شده است:

۱. با کسب شناخت از یکتاپرستی یونانی، به همانندی و مقایسه جالبی در قیاس با دیگر انواع یکتاپرستی که آشکارا به عنوان دین به کار می‌روند دست می‌یابیم؛
۲. اغلب ادیان توحیدی سامی تلاش کرده‌اند بخش زیادی از یکتاپرستی یونانی را در چشم‌انداز خود معرفی کنند.

یکتاپرستی سامی

یکتاپرستی سامی - یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام؛ که همگی بر پایه‌های یهودی مبتنی هستند - نیز از یکتاپرستی عام بهره می‌برند و علاوه بر آن، متضمن ادعاهای زیر می‌باشند:

۱. جهان همواره موجود نبوده است (جهان در زمان خلق شده و یا زمان به همراه آن آفریده شده است)؛
۲. خدا مشیت قوی را اعمال می‌کند؛
۳. جهان وجود دارد، چون خواست خدا بر آن تعلق گرفته است؛
۴. این گزاره که جهان وجود دارد، ضرورتاً صادق نیست (یعنی این که عدم جهان محال باشد، کاذب است). در این جا باید به خاطر داشت که ضرورت متافیزیکی با آنچه موجود است، سروکار دارد، آن‌هم نه به لحاظ شناخت‌شناسانه،

که به امر معلوم می‌پردازد؛ چنانکه آنچه چهار را اثبات یا اظهار می‌کند، با آنچه موجود است سروکار دارد و نه با آنچه ما می‌دانیم.

مطابق این دیدگاه، خدا می‌توانست انتخاب کند که جهانی وجود نداشته باشد. این جهان قدیم نیست بلکه خدا یا زمان را به همراه همان فعلی که جهان را با آن آفریده، ایجاد کرده و یا این جهان را پس از مدتی، وقتی که هیچ جهانی وجود نداشته خلق کرده است. همچنین خدا است که جهان را از حیث وجود نگاه می‌دارد و در زمانهایی افراد خاصی را برای [ایفای] نقشهای ویژه مذهبی و وقوع آن رخدادهای خاص متولد و یا برمی‌گزیند. [با این حساب] سنت دینی‌ای که بدون ابراهیم، سارا، موسی، داوود، روت، اشعیا، میکا و یا هر یک از این پیامبران و نیز بدون تبعید از مصر، عید فصح، سفر داوران، گفتار رسولان و عبریان برگزیده خدا باشد، یهودیت به حساب نخواهد آمد؛ یعنی اگر ثابت شود که هیچ یک از این افراد و حوادث وجود نداشته‌اند، آن‌گاه یهودیت نیز کذب خواهد بود. همین‌طور، اگر مسیح زنده نمی‌بود یا با مرگ طبیعی در بسترش از دنیا می‌رفت و یا در قبر باقی می‌ماند و [عروج نمی‌کرد]، آن‌گاه مسیحیت نیز دروغ می‌بود. و یا اگر محمد [ص] هرگز هستی نمی‌یافت و یا همواره ملحد یا به تمام معنا یک تاجر ثروتمند می‌شد و به دین بی‌علاقه می‌بود و هرگز ادعای دریافت وحی نمی‌کرد، آن‌گاه اسلام نیز کذب تلقی می‌شد. علاوه بر امکان بحث دقیق دربارهٔ کم و کیف هر کدام از این ادعاها، همگی ادیان توحیدی سامی در این که اصل و هسته آموزه‌هایشان را به اشخاص و حوادث خاصی باز می‌گرداند، اشتراک دارند.

خدای یکتاپرستی یونان جزاین که همواره به حقایق ضروری بیندیشد، نمی‌تواند کاری انجام دهد اما خدای آیین توحیدی سامی می‌تواند عامل باشد. خدای آیین توحیدی سامی در تاریخ دخالت می‌کند. در واقع برعکس یکتاپرستی یونانی که در

آن انجام چنین کاری از سوی خدا غیرقابل تصور است، در نگاه یکتاپرستی سامی غیرقابل تصور است که خدا نتواند چنین رفتاری داشته باشد.

خدای توحید سامی خدای تاریخ است اما نه از روی جبر بلکه با اراده خود. این دخالت، نه ورای قدرت اوست و نه دون شأن او.

در توحید سامی، یهودیان و مسلمانان یکتاپرست معتقدند که خدا می آفریند و خواست خداست که جهان را اداره می کند. همچنین به اعتقاد آنها، خدا در تاریخ دخالت می کند؛ پیامبران را منصوب می کند و وحی می فرستد. یکتاپرستی مسیحی نیز این امور را می پذیرد اما در کنار آن، مدعی است که خدا در شخص عیسی مسیح متجسد شده است. طبق یکتاپرستی یهودی و اسلامی، این که خدا متجسد شود، ورای قدرت و دون شأن اوست. مطابق این دو آیین، تجسد خدا در وجود یک انسان به صلیب کشیده شده، اگر ممکن هم باشد، نظر به منزلت الهی بیشتر ناممکن و حتی مغایر با این منزلت جلوه می کند. یکتاپرستی مسیحی معتقد است که متجسد شدن با قدرت یک خدای قادر مطلق سازگار است و نمونه ای متعالی از خدای عقل و عشق را به نمایش می گذارد.

یکتاپرستی هندویی

یکتاپرستی هندو علاوه بر پذیرش توحید عام، این ادعاها را می پذیرد:

۱. عالم همواره موجود بوده است؛
۲. خدا مشیت ضعیف اعمال می کند؛
۳. این عالم موجود است، چون خدا آن را خواسته است؛
۴. این چنین نیست که هر آنچه همواره صادق است، ضرورتاً صادق باشد؛

۵. این گزاره که این جهان موجود است، ضرورتاً صادق نیست.

یکتاپرستی هندو بر دو مساله زیر توأمان شمول دارد: جهان بی‌آغاز و خلقت. مطابق این نظریه، خدا (برهمن؛ که اوصاف مخصوص به خود را دارد) این جهان را خلق می‌کند؛ درحالی که این جهان به سوی گذشته همیشگی است - یعنی لحظه آغازین ندارد - و هر لحظه وجود آن به فعل تداوم‌بخش او وابسته است؛ یعنی خدا می‌تواند تداوم وجود این عالم را متوقف سازد، تاجایی که وجود خدا می‌تواند همچنان دوام یابد اما دیگر عالمی در کار نباشد. در واقع یک نوع وابستگی نامتقارن بین خدا و این جهان وجود دارد: این جهان در وجودش به فعل یا فعالیت خدا وابسته است ولی وجود خدا وابسته به وجود جهان نیست.

ارتباط میان خدا و تاریخ آن گونه که در یکتاپرستی هندویی آمده، پیچیده است. یکتاپرستی هندو، آیین تناسخ و کارما (تقدیر) است. به نظر می‌رسد با وجود تقدیر، انسان تحت نظارت خداست. خدا در ازای توبه و ایمان افراد، می‌تواند از عقاب آنها صرف‌نظر کند و کارما (تقدیر)ی بد را لغو کند. رهایی از چرخه تناسخ با لطف خدا به دست می‌آید. در این آیین، تناسخ انواع وجود دارد و خدا موجب تجلی‌ها و ظهورات است. مثلاً به کریشنا گفته شد به صورت یک پارسا ظهور کن و به او آموخته شد در جایی که ظهورش رخ داد، یک معبد بسازد. اخبار معبد شامل داستانهایی است که معلوم می‌کند تاریخ معبد به چنین ظهوری باز می‌گردد. با این همه، در یکتاپرستی هندو هیچ ادعایی دایربراین که خدا صرفاً در وجود یک انسان متجسد شده باشد یا به این شیوه وسیله‌ای برای رستگاری [مطابق آنچه در مسیحیت وجود دارد] فراهم سازد، وجود ندارد؛ بلکه خدا هر لحظه می‌تواند ذهن فرد خاصی را در قالب یک شیوه مداوم آنچنانکه خودش می‌خواهد کنترل کند و برایجاد هر مکاشفه‌ای - اعم از سمعی یا بصری - قادر است. البته خدایان یا الهه‌هایی

که زندگیشان به خدا وابسته است و تحت نظارت او قرار دارند، ممکن است صورت انسانی به خود بگیرند؛ اما در آیین هندو، در هیچ جا به یک تناسخ واحد و قطعی اشاره نشده است که در آن خدا برای رستگاری بخشیدن به جهان، متجسد شود. از هر چه بگذریم، باید گفت این تجسد با توجه به این حقیقت که یکتاپرستی هندو تثنیتی نیست، غیرممکن خواهد بود.

علاوه بر این مواردی از یکتاپرستی که به آنها اشاره شد، انواع ممکن دیگری نیز در این زمینه وجود دارند. مثلاً گرایش نوافلاطونی صورتی از یکتاپرستی است که با موارد مذکور در این جا، به شیوه‌های متعددی متمایز است. نگارنده ادعای ارائه یک تحقیق همه‌جانبه را ندارد؛ در واقع مقصود صرفاً آن است که در بحث از مسائل مربوط به انواع یکتاپرستی باید به مواردی که با چنین نظرگاهی مشهور نیستند هم توجه کنیم.

یکتاپرستی‌ها و الحادها

شیوه‌ای متفاوت برای متمایز کردن یکتاپرستی‌ها

آیین‌های یکتاپرستی را می‌توان با استفاده از معیارهایی متفاوت از بحث‌های مذکور از یکدیگر متمایز کرد. درک این مساله مستلزم شناخت تمایزاتی است که برای بحث‌های بعدی مفید خواهد بود؛ هرچند که دشوار باشد. تفاوت بین (NG) که یک حقیقت ضروری منطقی است که «خدا وجود دارد» با (CG) که یک حقیقت امکانی خاص منطقی است که «خدا وجود دارد» را در نظر بگیرید. (NG) می‌گوید: الف. گزاره «خدا وجود ندارد»، خودمتناقض است؛ ب. جهان ممکن نیست که در آن خدا وجود نداشته باشد؛ ج. چنانچه خدا وجود نمی‌داشت، به‌هیچ‌وجه اشیا نمی‌توانستند وجود داشته باشد. اما (CG) می‌گوید: ۱. گزاره «خدا وجود ندارد»، خودمتناقض نیست؛ ۲. جهان ممکن هست که در آن خدا وجود ندارد؛ ۳. چنانچه خدا وجود نمی‌داشت، باز هم اشیا می‌توانستند به نحوی موجود باشند.

ممکن است به نظر برسد که یک یکتاپرست باید بیش از (CG) طرفدار (NG) باشد و در واقع برخی یکتاپرستان این گونه می‌اندیشند. اما برخی یکتاپرستان چنین نمی‌اندیشند. گزینه‌های (۲) و (۳) در واقع صرفاً آنچه را که در گزینه (۱) گفته می‌شود، با اصطلاحات متفاوتی بیان می‌کنند. بنابراین میان این دو نوع یکتاپرستی، عملاً اختلافی و رای تفاوتی که از مقایسه (الف) با (۱) حاصل می‌شود وجود ندارد. یکتاپرستی که (CG) را می‌پذیرد نوعاً (xCG) را - به این معنا که منطقاً ممکن نیست وجود خدا به چیز دیگری وابسته باشد - نیز خواهد پذیرفت و چون او به صدق و درستی گزاره «خدا وجود دارد» باور دارد، لذا خواهد اندیشید که خدا علاوه بر آن که وجود دارد، از وجودی کاملاً مستقل برخوردار است. این تفاوت میان انواع یکتاپرستی (NG) و (CG) مساله کم‌اهمیتی نیست. علت آن در زیر توضیح داده خواهد شد.

فرض کنید شخصی به نام «تیم» فکر می‌کند که تعدادی قورباغه وجود دارند و شخصی به نام تام فکر می‌کند که وجود ندارند و از این دو، تام اشتباه می‌کند و تیم درست می‌گوید. فرض کنید که تکس موافق است که نه تنها تعدادی قورباغه وجود دارند بلکه این گزاره که «قورباغه‌هایی وجود دارند» ضرورتاً صادق است. در واقع در بخش مربوط به تکس باور قابل توجهی وجود دارد که الزام می‌دارد تحت هر شرط ممکن منطقی، قورباغه‌ها وجود داشته باشند؛ یعنی نابودی قورباغه منطقاً محال بوده و حتی خدا هم نمی‌تواند چنین کاری کند. از نظر تیم درست است که قورباغه‌ها وجود دارند اما این دلیل نمی‌شود که آنها تحت هر شرایطی موجود بوده و منطقاً نابودی قورباغه‌ها محال می‌باشد. به اعتقاد او اصلاً خدا می‌توانست یک دنیای بدون قورباغه بیافریند؛ یعنی همه آنچه را که تکس انکار می‌کند.

درست همانطور که از میان تیم (که فکر می کند قورباغه ها وجود دارند) و تام (که فکر می کند وجود ندارند) یکی برحق است، از میان تیم (که فکر می کند می توانست قورباغه ای موجود نباشد) و تکس (که معتقد است نبود قورباغه ها منطقاً محال است) نیز یکی برحق می باشد. البته دوباره تیم برنده می شود. لازم به ذکر است که اختلافات تیم - تام با تیم - تکس فرق دارد و آنها را می توان به صورت زیر ارائه داد:

تیم / تام

تیم: قورباغه هایی وجود دارند (ق هست)؛

تام: قورباغه ای وجود ندارد (ق نیست)؛

تکس / تام

تکس: این که قورباغه ها وجود دارند، یک حقیقت منطقاً ضروری است (ضرورتاً ق هست)؛

تیم: این که قورباغه ها وجود دارند، یک حقیقت منطقاً ضروری نیست (وجود ق ضروری نیست)؛

تیم و تام باورهای متناقضی دارند. تکس و تیم نیز همین وضعیت را دارند: آنچه را که تکس معتقد است بودنش منطقاً ضروری است، تیم باور دارد که بودنش منطقاً ضروری نیست. بین تکس و تیم نیز می توان مناقشه ای را به شرح زیر طرح کرد:

تکس / تیم

تکس: این که هیچ قورباغه ای نباشد، خودمتناقض است [(ق نیست) ضرورتاً

صادق نیست] ؛

تیم: این که هیچ قورباغه‌ای نباشد، خودمتناقض نیست عدم [نبودن] ضروری نیست].

تکس معتقد است چیزی که تیم به لحاظ منطقی ممکن می‌داند، منطقیّاً محال است. ضرورت منطقی و امکان منطقی، دو جهت (*modality*) هستند. می‌توانیم بین این ناسازگاریها، باز به شیوه‌ای دیگر فرق بگذاریم. در مورد تیم و تام، ناسازگاری پیرامون این حقیقت است که قورباغه‌ها وجود دارند و در مورد تکس و تیم مشاجره درباره قضیه «قورباغه‌ها وجود دارند» می‌باشد. البته مشاجرات درباره اینکه آیا قورباغه‌ها وجود دارند محتوای دینی ندارند بلکه این مشاجرات ساختگی درباره قورباغه‌ها، به موازات منازعات درباره خدا مطرح می‌شوند.

اصل NN

اشاره به این اصل به عنوان یک نکته نهایی در راستای این بحث، ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که بتوانیم بحثمان را کامل کنیم. یک قضیه موجهه (*a modal proposition*)، قضیه‌ای درجه دوم است که درباره برخی قضایای درجه اول می‌گوید که این قضیه ضرورتاً صادق، ضرورتاً کاذب و یا به لحاظ منطقی ممکن است. به بسیاری از قضایای موجهه در زیر اشاره می‌شود. جایگاه P در هر کدام از گزاره‌های زیر:

۱. P ضروری است (=محال است که P کاذب باشد)؛

۲. P نیست، ضروری است (=محال است که P صادق باشد)؛ و...

۳. P ممکن به امکان خاص است (=محال نیست که P صادق باشد و محال

نیست که کاذب باشد)

جهت امکانی را در نسبت با P بیان می‌کند؛ که به ترتیب مستلزم موارد زیر خواهند بود:

۴. امکان P؛

۵. عدم (امکان P)؛

۶. امکان P.

در جایی که «امکان» به معنای «محتمل است» نباشد، به معنای «منطقاً ممکن است که» یا «P متناقض باخود نیست» خواهد بود.

تمام قضایای ۱ تا ۶، قضیه‌هایی درجه دوم هستند که نشان می‌دهند یک قضیه درجه اول آیا ضروری، ممکن خاص یا ممکن عام است.

آنچه نظریه NN به ما می‌گوید، از این قرار است:

NN: هر قضیه موجهه صادقی ضرورتاً صادق است و هر قضیه موجهه کاذبی

ضرورتاً کاذب است؛ به لحاظ منطقی محال است که یک قضیه موجهه، بالامکان

صادق و یا بالامکان کاذب باشد.

این نظریه، هم در مورد قضایای موجهه درجه دوم و هم در مورد قضایای موجهه درجه بالاتر به کار می‌رود.

درباره انواع یکتاپرستی و الحاد

با کمی تأمل چنین به نظر می‌رسد که چون فرد یکتاپرست معتقد است که گزاره «خدا وجود دارد» صادق است، لذا او می‌تواند این گزاره را به عنوان یک حقیقت ضروری منطقی یا حقیقت ممکن منطقی اخذ کند. در واقع اعتقاد به کذب بودن این گزاره، با یکتاپرستی بودن او منافات دارد. به همان ترتیب، چون یک ملحد معتقد است که گزاره «خدا وجود دارد» کاذب است، او می‌تواند آن را به عنوان یک خطای

ضروری منطقی یا یک خطای ممکن منطقی اخذ کند. بنابراین دقیقاً چهار گزینش وجود خواهد داشت:

۱. (NG) : خدا وجود دارد، یک حقیقت منطقی ضروری است؛

۲. (CG) : خدا وجود دارد، یک حقیقت منطقی ممکن است؛

۳. N (نا - G) : خدا وجود ندارد، یک حقیقت ضروری است؛

۴. C (نا - G) : خدا وجود دارد، یک خطای منطقی ممکن است.

(NG) به این دیدگاه می‌رسد که «خدا وجود دارد» ضرورتاً صادق است. اما (CG) می‌گوید: «خدا وجود دارد» صادق است و این گزاره که «خدا وجود دارد ضرورتاً صادق است» کاذب است. از این رو باید گفت از این دو نوع یکتاپرستی - (NG) و (CG) - یکی باطل یا کاذب است. به علاوه از آنجا که در نظریه NN مفروض است که هر نوعی که باطل باشد، ضرورتاً باطل خواهد بود، باید گفت از میان دو نوع الحاد N (نا - G) و C (نا - G) یکی باطل است و هر کدام از این دو نوع الحاد که باطل باشد، ضرورتاً باطل خواهد بود. بنابراین بر طبق عقیده یکتاپرستی، واقعیت غایی عبارت است از وجود یک قادر مطلق، عالم مطلق، ایده آل اخلاقی و موجود خودآگاهی که وجودش نمی‌تواند به چیز دیگری وابسته باشد. این موجود یا مطابق این گزاره است که «خدا وجود دارد ضرورتاً صادق است» و گرنه مطابق این گزاره خواهد بود که «خدا وجود دارد صادق است و منطقیاً ضروری است که خدا در هستی خود به هیچ چیز دیگری وابسته نباشد.» تفاوت میان انواع یکتاپرستی، علاوه بر این، آنجا مطرح خواهند شد که ما دلایل له و علیه یکتاپرستی را در نظر بگیریم. بنابراین انواع مختلفی از یکتاپرستی وجود دارند که ما برخی از آنها را توصیف کرده‌ایم. مفاهیم یکتاپرستانه مختلفی وجود دارند که دلالت می‌کنند بر این که واقعیت غایی در وجود خود به هیچ چیز دیگری وابسته نیست.

چند تفسیر دربارهٔ یکتاپرستی و عدم واقعیت غایی

یکتاپرستان نوعاً به معرفت مشترکی اعتقاد دارند که مطابق آن، اشخاص و اشیاء مادی وجود دارند. یکتاپرستی نوعاً معتقد است که چون اشخاص - و همین‌طور اشیاء مادی - وجود دارند، پس خدا آنها را آفریده است. اصطلاح اشیاء مادی در اینجا باید به گونه‌ای فهمیده شود که نه تنها مصنوعات (ماشینها، صندلی‌ها، قلم‌ها) بلکه همچنین موجودات طبیعی (هویج‌ها، گورخرها، کهکشانها) را شامل شود. یکتاپرستی نوعاً می‌افزاید که از میان مخلوقات آنهايي که به خدا شبیه‌ترند، فاعلهایی هستند که خود آگاهند و می‌توانند درست یا نادرست عمل کرده و یا عشق و نفرت بورزند، خدا را پرستند و حتی از او نافرمانی کنند. دیدگاههای متفاوتی در یکتاپرستی حتی دربارهٔ جزئیات گستردهٔ این مطلب که چگونه می‌توان روابط دقیق میان خدا و جهان را دریافت، وجود دارد. بعضی از مواردی که بعداً مطرح خواهند شد، به‌ویژه مواردی دربارهٔ جبرگرایی، اختیار و فاعلیت هستند.

دیدگاههای مختلفی دربارهٔ انواع قوانین موجود در طبیعت و شرح‌های متفاوتی دربارهٔ نحوه ارتباط این قوانین طبیعی با خدا وجود دارند. تقریباً یک نظریهٔ مادی مبتنی بر روش معینی وجود دارد که تلاش می‌کند پدیده‌های مادی مشهود را توضیح دهد. چنین نظریه‌ای مفروض می‌گیرد که انواعی از اشیاء - مثلاً اشیاء نوع A - وجود دارند و به طرق خاصی رفتار می‌کنند؛ همچنین این نظریه مفروض می‌گیرد که قوانین کلی یقینی صادقند و بنابراین یکی از قانونها می‌تواند وجود و فعالیت سایر انواع اشیاء را با فرض این که اشیاء نوع A وجود دارند و این قوانین صادقند، توضیح دهد. صرفاً برای این که درک مساله آسان شود، فرض کنید که همهٔ علوم طبیعی به فیزیک تقلیل می‌یابند و ما توانسته باشیم به‌نوعی به فیزیک کاملاً درست دست یابیم یا به‌عبارتی آن را کشف کنیم. در صورت چنین توفیقی، باید

گفت هر آنچه در فیزیک کاملاً دقیق، قوانین اصلی شمرده می‌شوند، می‌توانند مبین قوانین واقعی طبیعی باشند. حال، این قوانین چگونه باید در نظر گرفته شوند؟

۱. به یک دلیل، این موضوعات انتزاعی‌اند. به قضایایی با صورتهایی زیر توجه کنید: (L^۱): اگر موجودات نوع A موجودند و شرط C حکمفرماست بنابراین موجودات نوع B موجود خواهند بود؛ و یا

(L^۲): اگر موجودات نوع A به شیوه W^۱ رفتار کنند و شرط C^۱ به قوت خود باقی باشد، بنابراین موجودات نوع B به نحو W^۲ رفتار خواهند کرد.

مطابق دیدگاه فوق، حکمهای صادق صورت (L^۱) و (L^۲)، حقایق ضروری خواهند بود. نقش خدا در آفرینش، تصمیم‌گیری در باره این که چه قوانینی صادق هستند، نخواهد بود بلکه حتی این تصمیم‌گیری که آیا موجودات نوع A و نوع B باید موجود باشند و آیا شرایط C و C^۱ حکمفرما خواهند بود، کار خدا نخواهند بود. بنابراین اگر یک قانون این باشد که آب در «۳۲ درجه منجمد می‌شود»، آن‌گاه - قضیه «اگر آبی موجود باشد، در ۳۲ درجه منجمد خواهد شد» یک حقیقت ضروری بوده و آنچه بر عهده خدا است این خواهد بود که گزاره‌های «آب موجود است» و «جایی که آب موجود است، هوا ۳۲ درجه است» همواره صادق باشند.

۲. طبق آنچه گاهی اوقات به عنوان دلیل دیگری در نظر گرفته می‌شود، قوانین طبیعی حقایق درباره‌ی خصلتهای موجودات طبیعی به شمار می‌روند. اگر آب چیزی است که در این لیوان است بنابراین - نظریه این است که - یک ویژگی ذاتی محتوای این لیوان آن است که در ۳۲ درجه منجمد می‌شود؛ یعنی نه تنها قوانین طبیعی، ویژگیهای ذاتی موجودات و آنچه را که برای موجوداتی با چنین کیفیاتی در محیطهای مختلف رخ می‌دهد، منعکس می‌کنند، بلکه همچنین از آن‌جا که قضیه «اگر آبی موجود باشد پس در دمای ۳۲ درجه منجمد می‌شود» یک حقیقت

ضروری است، اگر خدا آب را بیافریند، چیزی را آفریده که در دمای ۳۲ درجه منجمد می‌شود.

مطابق هر کدام از دو دلیل مذکور، می‌توان دربارهٔ این که کدام جهان -اگر باشد- ساخته شده است، به گزینش جالب توجهی دست زد. قوانین مورد بحث به عنوان گزاره‌های شرطی یا گزاره‌هایی از نوع «اگر A بنابراین C» بیان می‌شوند. حاوی A را مقدم و حاوی C را تالی می‌نامند. مطابق دلیل اول، می‌توانست شیوه‌های مختلفی از چینی قوانین جزئی برای تبدیل آنها به دسته‌های منسجم منطقی ممکن باشد، به گونه‌ای که یک جهان می‌توانست طوری خلق شود که موجوداتی را که به مقدم‌های این قوانین جزئی باز می‌گردند، در بر بگیرد؛ آنچنان که اگر گزینه‌های زیادی بین جهان‌های منظم می‌توانست موجود باشد، آن گاه مجموعه‌ای از چنین قوانینی وجود می‌داشت. طبق شیوهٔ دوم، از کنارهم قراردادن موجودات نتیجه مشابهی به دست می‌آید. ماهیت برخی موجودات، از مجموعه‌ای ویژگی‌های لازم و کافی برای وجود آن ماهیت تشکیل می‌شود؛ به این معنا که آن موجود از طبیعتی برخوردار است که ماهیت بدون آن و بدون وجود حدی از آن که برای تعریف یک موجود در قالب یک نوع کفایت کند، نمی‌تواند وجود داشته باشد. بگذارید تعریف یک ماهیت، تعریف جهانی باشد که در آن یک یا چند نوع از موجودات منطقیاً هماهنگ با هم زندگی می‌کنند. تعریف هر ماهیت می‌تواند جهان متفاوتی را برگزیند که ممکن بود خدا بیافریند.

مفاهیم دیگری از قانون وجود دارند که شاید بتوان گفت مفاهیمی هستند که مطابق آنها واقعاً هیچ قانونی وجود ندارد. بر طبق دیدگاهی دیگر، مثلاً آنچه ما آن را قانون می‌نامیم فقط تعمیم‌هایی هستند که ممکن است اشتباه‌بودنشان را کاملاً بفهمیم؛ هر چند هنوز کاملاً دقیق هستند و نسبت به یک قانون بیش از این نیستند که یک

تعمیم نوعاً درست هستند که ممکن است احتمالاً غلط باشند. و در هر موردی به همان اندازه تبیین عمیقی است. مطابق این دیدگاه، علت این که برخی تعمیمها درست و برخی نادرستند، آن است که به هر حال در تعمیمها که دارای گسترده‌ترین عرصه‌اند، ممکن بودن آنها مقصود نیست.

به نظر می‌رسد دلیل معتبری وجود دارد که بیندیشیم پس قوانین بنیادی‌ای وجود دارند که مبتنی بر احتمال بحث می‌کنند؛ [به‌عنوان مثال] مطابق قوانین صورت $(xL1)$ ، اگر موجودات نوع A وجود داشته باشند و شرط C حاکم باشد، آن‌گاه احتمال وجود موجودی از نوع B، ۹۸۷ خواهد بود؛ و یا مطابق $(xL2)$ ، اگر موجودات نوع A به شیوه $W1$ عمل کنند و شرط xC ادامه یابد، آن‌گاه احتمال این که موجودات نوع B به شیوه $W2$ عمل کنند بین ۹۹۷ تا ۹۹۹ خواهد بود.

جاذبه فلسفی چنین موضوعاتی - تا جایی که به یکتاپرستی مربوطند - از مفاهیم مختلفی دربارهٔ ارتباط بین خدا و جهان و نیز دربارهٔ خدا و قوانین طبیعت ناشی می‌شود که آنها نیز به نوبهٔ خود به مباحث آفرینش، جبر، اختیار و مسئولیت مربوط می‌شوند که بحث دربارهٔ آنها مجال دیگری می‌طلبد.

سؤالی برای تأمل

۱. عقاید اساسی یکتاپرستی یونانی کدامند؟ آیا یکتاپرستی یونانی با یک یکتاپرستی حداقلی و یک موقعیت ممکن فلسفی بدون ارزش دینی تناسب دارد یا یک دین است؟

۲. عقاید اساسی یکتاپرستی سامی کدامند؟ انواع یکتاپرستی سامی، چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ چه طور می‌شود که از منظر این سنتها این اختلافات تا این حد ارزشمند جلوه می‌کنند؟

۳. عقاید اساسی یکتاپرستی هندو کدامند؟

۴. که در موافقت و مخالفت با این ادعا چه می‌توان گفت: گرچه یکتاپرستی هندو هیچ ادعایی درباره اشخاص و وقایع تاریخی ندارد، نسبت به یکتاپرستی یونانی شباهت بیشتری با یکتاپرستی سامی دارد.
۵. قضیه موجهه چیست؟ چرا یک قضیه موجهه اگر صادق باشد باید یک حقیقت ضروری و اگر کاذب باشد باید یک کذب ضروری تلقی گردد؟
۶. ادعای زیر را توضیح دهید: دو تفسیر و شرح از یکتاپرستی و دو تفسیر از الحاد وجود دارند و دست کم یک تفسیر از هر کدام ضرورتاً کاذب است.

برخی منابع برای مطالعه بیشتر:

- Cohn - Sherbok, Daniel. *Medieval Jewish Philosophy*. Surry: Curzon, ۱۹۹۶.
- Davidson, Herbert. *Proofs for Eternity, Cereation, and the Existence of God in Medieral Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۸۷.
- _____ . *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*. Oxford. Oxford University Press, ۱۹۹۲.
- Kellner Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought*. Oxford: oxford University Press,
- Kroner, Richard. *Speculation in Pre-Christian Philosophy*. Philadelphia: Westminster Press, ۱۹۵۶.
- _____ . *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*. Philadelphia: Westminster Press, ۱۹۶۱.
- Leaman, oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۵.
- Lipner Julius. *The Face of Truth* . Albany: SUNY Press, ۱۹۸۶.

چکیده انگلیسی مقالات

ABSTRACTS

Monotheistic Concepts of Ultimate Reality

S. Mohammad Ali Daie Nejad
Tehran University
Zahra Mirmahdi
Allameh Tabatabaie University

Abstract

The present article has two presumptions: ١. There is likeness between Greek monotheism and other kinds of monotheism; ٢. Greek monotheism has had manifestation in the prospect of Semitic religions (Judaism, Christianity and Islam).

In addition to the Semitic religious (Judaism, Christianity and Islam) there are many monotheistic beliefs (Greek, Hindu, Neo-Platonic,...) which cannot probably be considered as "religion" altogether, however, they have interesting points in common, while points of distinction indeed exist. The Greek believes that God exists, however, He does not interfere with the universe after its creation. The Hindu religion believes that God exists

and He does impose his will on the universe any moment, and He can even destroy and universe and continue to exist independently. But the semitic religions not only believe in God existence, but also document their beliefs on the historical persons and events, so that in the event such persons or event should be untrue, these religions should also be untrue. What is the real gap between the Semitic religions and the aforementioned monotheistic beliefs? Is Christianity, which believes in Trinity and personification of God in the body of a crucified person (Jesus), still considered as a monotheistic religion? What is the difference between a monotheist and an atheist, and also between a true and untrue monotheist?

The conclusion is that a true monotheist should be a person who believes in one of two following propositions:

١. "God exists, is necessarily true"

٢. "God exists, is necessarily true, and it is logically necessary that God should not depend on any other thing in His existence."

This paper is a translation of: keith E. yandell. philosophy of Religion . part II: *Religious Conceptions of Ultimate Reality*, chapter ٧ (Monotheistic Conceptions of Ultimate Reality , pp. ٨٥-٩٧.

Meaning and Concept of Philosophy in Islam

Mohammad Saeedi Mehr. Ph.D
Tarbiat Modarres University

Abstract

What is the truth of philosophy? How can it be defined? And what relation does exist between philosophy and other sciences?

The question about the "nature of philosophy" has long been attended by philosophers, and this text too, which is a translation of article "The meaning and concept of philosophy in Islam", written by Seyed Hossein Nasr, PhD - in the book "

History of Islamic Philosophy " (part 1) by Nasr, S. Hossein and Oliver Leaman (eds)- studies the concept of philosophy and its historical developments in the Islamic world.

Key word: Wisdom

Application of Fuzzy Logic to the Analysis of Religious Propositions

Sheikh Abdolhamid Vaseti

Instructor of Mashad Theological School

Abstract

Religious propositions have offered various interpretations and descriptions for different subjects. Access to the religious approach or religious law and culture about a subject requires the summing up and eventual compilation of a collection of propositions, Which have been extracted from the religious resources.

Descriptions and elaborations in many religious propositions provide for the grades and degrees of a subject. For a summing up and compilation of the final thinking pattern, we need a logic, which deals with grades and degrees of subjects. The fuzzy logic provides the researcher with such an instrument so that he (she) could be able to compile a desirable pattern and system.

The present article suggests brief approach towards the fuzzy logic, refers to samples of religious propositions which contain fuzzy meanings, and finally by using the rules of designing a fuzzy system, put to judgment a compilation and summing up of several religious propositions about piety.

Key words: Fuzzy logic, religious propositions, system designing, Patternin, conceptual pattern of piety.

Religious Jurisprudence: An Issue of Theology or Figh

Mohammad Mahdi Babapour, Ph.D
Shahid Beheshti University

Abstract

"Religious Jurisprudence" is among the theories which has been offered by the shi'ite scholars about the political situation in the Shi'its community during the Absence (of Imam Mahdi, the 12th Imam of Prophet Mohammad's Household), and despite the preliminary consideration of such a theory in figh discussions, its theological foundations have also been raised and elaborated in these discussions to some extent. The question as to whether religious jurisprudence is an issue of theology or figh, follows the discussions, and this article presumes that it is both an issue of theology and figh, and that there is an accompaniment between them, however, the issue is addressed here through a theological approach.

key words: Religious, jurisprudence.

Existence in Sight of Two Thinkers: Parmenides and Molla-Sadra

Zahra Poorsina, Ph.D
Shahid Beheshti University

Abstract

Looking over Parmenides's ideas, that pershaps was the first who elaborate philosophically and profoundly about the "existence", specially with regard to his famous poem, is a good ground for comparing his thought with typical views of the great thinker, Sadr-al-Moteallehin (Molla Sadra).

The content of this article is a glance on the ideas of these two thinkers about the "existence", and comparing them.

In the first section we have explained Parmenides's attitude to the existence and showed that according to him, the truth is beyond the sensibles and has the attributes which are not the same as it pretends. In section two, besides asserting the

important thoughts of Molla_Sadra, we have compared them with the parmenides's positions. In this comparing it will be clear that we can find some similarities in the foundations of the two and in some cases notice to the differences; In spite of that, perhaps, according to some interpretation, we could assert some similarity between them.

Religious Pluralism

Hossein Moghiseh
Shahid Beheshti University

Abstract

Pluralism is one of the new topics in the domain of theology which translations, contemplations, criticisms and even challenges have occurred in Iran over the recent years. To this end, the present article points to the grounds and causes of the emergence of this thought, and by relying on verses of the Holy Quran and sometimes Islamic narrations, it initially tries to prove this theory that Islam in addition to accepting the requirements of adopting a pluralistic approach, in some aspects even steps beyond the levels of the claims by pluralism, enumerating the need to attach respect to followers of other theories and to avoid monopoly as an essential behavior by Muslims. The article then follows with examining the acceptable and non-acceptable forms of pluralism in view of islam and Holy Quran. Eventually it concludes that based on the Islamic thought or based on pluralism, whether an individual believes that the intellectual and ideological systems enjoy equal rightfulness or prefers some to some others, the issue should not have any impact on the need for observing the principal of co-existence and mutual respect, because although individuals should not achieve the truth, provided that their detainment should not arise from negligence and failure, they deserve a reward according to both Islamic and pluralistic thoughts, while more

reward may be granted to those who happens to achieve the truth.

Key words: Pluralism, rightfulness, certainty theorems, grammatical theorems, monopoly, abrogation, generalization, exemption.

Theory of Ethic From Descartes' Point of view

Saleh Hassanzadeh
Allameh Tabatabaei University

Abstract

During the last five Years of his life, Descartes was more engaged in psychological issues and temperaments of the human being. This article re-examines some of the conventional principles of the theory of ethic by Descartes, in other word, it admits that Descartes ethic was based on science, and offers proofs for this judgment. It also gives a positive response to the question as to whether Descartes theory of ethic implies its Socratic aspect. By explaining that freewill is the basis of ethic, which is not in contradiction with the will of God and existence of wrongdoing in the human being, it then analyzes and explains the nature of the good from Descartes' point of view and temporary ethic of Descartes and its principles, and finally sums up and criticzes the ethical thoughts of Descartes.

Key words: Self, sentiments, emotions, desires, passiveness, human freedom, God's will, good, virtue, ethic

Contents

ABSTRACTS

<i>Theory of Ethic From Descartes' Point of view</i> , Saleh Hassanzadeh	
<i>Religious Pluralism</i> , Hossein Moghiseh	
<i>Existence in Sight of Two Thinkers: Parmenides and Molla-Sadra</i> , Dr. Zahra Poorsina	
<i>Religious Jurisprudence: An Issue of Theology or Figh</i> , Dr. Mohammad Mahdi Babapour	
<i>Application of Fuzzy Logic to The Analysis of Religious Propositions</i> , Sheikh Abdolhamid Vaseti	
<i>Meaning and Concept of Philosophy in Islam</i> , Dr. mohammad Saeedi Mehr	
<i>Monotheistic Concepts of Ultimate Reality</i> , S. Mohammad Ali Daie Nejad, Zahra Mirmahdi	

عناوین فارسی مقالات

۱..... نظریه اخلاق از دیدگاه دکارت، صالح حسن زاده.....	
۱۷..... پلورالیزم دینی، حسین مقیسه	
۳۳..... وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس و ملاصدرا، دکتر زهرا پورسینا.....	
۷۱..... ولایت فقیه؛ مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟، دکتر محمد مهدی باباپور	
۸۹..... کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، شیخ عبدالحمید واسطی.....	
۱۱۱..... معنا و مفهوم فلسفه در اسلام، دکتر محمد سعیدی مهر.....	
۱۲۱..... مفاهیم یکتاپرستانه از واقعیت غایی، سید محمد علی داعی نژاد، زهرا میرمهدی.....	

AYENEH MA`REFAT

(Research Journal of Philosophy and Theology)

Autumn, Winter ۲۰۰۴ / ۴ No.

Proprietor

*Shahid Beheshti University
Department of Islamic Teachings*

Director

Hassan Saeedi, Ph .D

Editor - in - chief

Zahra Poorsina, Ph.D

Executive Manager

Mohammad Hatefi, M.A

Advisory Panel

*Mohammad Ali Sheykh, Ph.D; Seyyed Hassan Sa`adat Mostafavi, Ph .D;
Manoochehr Sanei, Ph.D; Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D; Reza Akbaryan, Ph .D;
Mohammad Ebrahimi V., Ph.D; Mohsen Javadi, Ph .D; Hassan Saeedi, Ph .D*

Translator

Hamid Taghavi, M.A

Editors

Maryam Mirzayi

Address

*"Ayeneh Ma`refat" office, Department of Islamic Teachings, Shahid Beheshti
University, Evin , Tehran.*

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E.Mail: [Aayenehmarefat @ sbu.ac.ir](mailto:Aayenehmarefat@sbu.ac.ir)

Tel. Fax: + ۹۸ - ۲۱ - ۲۴۰۳۱۷۲ **Tel:** + ۹۸ - ۲۱ - ۲۹۹۰۲۵۲۷

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House.*

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