

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال هفتم، شماره ۱۹ / تابستان ۱۳۸۸

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

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

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر قربان علمی، دکتر رضا محمد زاده، دکتر منصور میراحمدی، دکتر حسین واله، دکتر سید محمود یوسف ثانی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

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

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)  
E-Mail: [ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

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

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

سال نشر: ۱۳۸۹

### شرایط نگارش و ارسال مقاله

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

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- 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 نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

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.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

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

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

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

### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: ..... نام مؤسسه / سازمان: .....

شغل / نوع فعالیت: ..... میزان تحصیلات: ..... رشته تحصیلی: .....

استان: ..... شهر: ..... کد پستی ۱۰ رقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

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

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

مبلغ واریز شده: ..... شماره فیش بانکی: ..... تاریخ واریز: .....

امضای متقاضی:





### فهرست مطالب

۱۰	تقسیمات وجود و مناط آن در فلسفه اسلامی، دکتر عبدالعلی شکر
۲۸	حمل اولی و شایع در منطق قدیم و جدید، دکتر اسدالله فلاحی
۵۲	برهان نظم از نگاه هارتس هورن، فرح رامین
۸۰	برهان انسان در آینه صفات جمال و جلال الهی، دکتر حسین مقیسه
۱۰۱	نجات پیروان ادیان و عدل الهی از منظر استاد مطهری، دکتر علی کربلانی پازوکی
۱۲۴	بررسی رویکرد انتقادی فیض کاشانی به «قیامت» در نظام فلسفی صدرایی، دکتر رضا اکبریان، نجمه سادات رادفر
۱۴۴	فارابی و ماکیاولی، دکتر سید حسن اخلاق

<i>Division of Existence and its Criteria in Islamic Philosophy, Abdolali Shokr, PhD</i>	۵
<i>Primitive and Common Predications in Ancient and Modern Logics, Assadolah Fallahi, PhD</i>	۷
<i>Design Argument from Hartshorne's Point of View, Farah Ramin</i>	۹
<i>Man in the Mirror of Divine Attributes of Beauty and Magnificence, Hossein Maghiseh, PhD</i>	۱۱
<i>Salvation of Followers of Religions other than Islam and Divine Justice from Ayatollah Motahhari's Point of View, Ali Karbalaee Pazooki, PhD</i>	۱۳
<i>Examination of Fayd Kashani's Critical Approach to Resurrection within Mulla Sadra's Philosophical System, Reza Akbarian, PhD, Najmahsadat Radfar</i>	۱۵
<i>Al-Farabi and Machiavelli, Sayed Hassan Akhlagh, PhD</i>	۱۷

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

## تقسیمات وجود و مناط آن در فلسفه اسلامی

دکتر عبدالعلی شکر\*

### چکیده

اندیشمندان مسلمان برای وجود تقسیماتی ذکر کرده‌اند. یکی از آنها تقسیم چندضلعی از وجود است. شیخ الرئیس وجود را به محتاج و غنی تقسیم می‌کند. سهروردی بر پایه نور و با عبارتی متفاوت اما محتوایی مشابه، نور را به فی نفسه لِنفسه و فی نفسه لِغیره تقسیم می‌کند. به عقیده او جایی که نور نباشد جوهر غاسق یا هیئت ظلمانیه است. حکمت متعالیه در همراهی با این دو حکیم مشایی و اشراقی، موجود را مقسم قرار داده و آن را به فی غیره و فی نفسه و سایر شاخه‌های آن تقسیم می‌کند. سبزواری این تقسیم را به شکل کامل‌تری ارائه می‌دهد. متکلمان و برخی عرفا نظیر ابن عربی نیز نوعی تقسیم از وجود را در آثار خود آورده‌اند.

برخی از متأخرین بر تقسیمات سبزواری اشکالاتی از جمله ناتمام بودن، خلط مفهوم با مصداق و خلط مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی وارد ساخته‌اند که بر مبنای حکمت متعالیه پاسخ داده شده است. دیدگاه خاص صدرالمتألهین تقسیم دو ضلعی وجود به رابط و مستقل است. وجود رابط عین فقر و نیاز و ربط است، اما وجود مستقل عین بی‌نیازی و غناست. در ازای تقسیم وجود، عدم نیز متناظر با آن قابل تقسیم چند ضلعی است. این جستار علاوه بر طرح دیدگاه‌های فوق، تقسیم چند ضلعی را با معیار دیگری ارائه می‌کند که اشکالات فوق متوجه آن نیست.

واژگان کلیدی: وجود فی نفسه، وجود فی غیره، وجود رابط وجود مستقل، وجود محمولی.

## مقدمه

فلاسفه مسلمان در وجودشناسی متفاوت از یونانیان ظاهر شدند. یکی از دلایل آن، تفاوت جهان‌بینی یونانیان با فلاسفه مسلمان است. در جهان‌بینی یونانی بیشتر سراغ مایه و ماده نخستین جهان محسوس گرفته می‌شد و هر مکتبی پاسخی به این مسئله می‌داد (رک. کاپلستون، ص ۲۸). در جهان‌بینی اسلامی خداوند محور است؛ همه چیز از خدا آغاز و به او ختم می‌شود. وجودشناسی و خداشناسی پیوند ناگسستنی می‌یابند. فیلسوفان مسلمان چون دغدغه اثبات خدا داشتند، از طریق تقسیماتی که برای وجود ارائه کردند، راه را برای تحقق این هدف هموار ساختند. هرچند تقسیمات یونانی از وجود مانند واحد و کثیر، قوه و فعل و ... نیز در آثار فلاسفه مسلمان منعکس شد؛ اما تقسیماتی چون وجود دائم و غیر دائم واجب و ممکن، رابط و مستقل، فقیر و غنی از دستاورد فیلسوفان مسلمان و به برکت آموزه‌های دینی بود. شمول وجود بر تمام ماهیات از مباحث نوینی بود که این فیلسوفان مطرح کردند. این چیزی است که در فلسفه یونان دیده نمی‌شود. ملاصدرا وجود منبسط را شامل تمام اشیا می‌داند (ملاصدرا، ج ۶، ص ۱۱۰). همچنین تمایز وجود از ماهیت در یونان وجود ندارد؛ زیرا بحث خدای خالق مستقلی که وجود را به همه عطا می‌کند در آنجا مطرح نیست. در ارسطو خدا مشیت و عنایتی نسبت به جهان \_\_\_\_\_ ان \_\_\_\_\_ دارد (رک. کاپلستون \_\_\_\_\_ ستون، ص ۴۲۹). وجود در عالم اسلام برخلاف جهان غرب کم رنگ نشد؛ بلکه هر دوره پخته‌تر شد تا در حکمت متعالیه بر اصالت آن برهان اقامه شد و نگرش مفهومی مشایی به وجود، تبدیل به واقعیت عینی گردید.

تقسیم چند ضلعی از وجود، گرچه شکل متفاوتی میان فلاسفه مسلمان همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و برخی عرفا دارد، اما محتوای آنها یکسان است. صدرالمألهین در این بحث، همانند سایر مباحث فلسفی، ابتدا با دیدگاه جمهور فلاسفه مماشات می‌کند و سپس به طرح دیدگاه خویش می‌پردازد. نظر نهایی ایشان برآیند مجموعه آراء فلسفی اعم از مشایی و اشراقی و عرفانی است.

نکته دیگری که پرداختن به آن ضرورت دارد، ارائه ملاک و معیار تقسیم است، زیرا موجب رفع ابهام و اشکالاتی است که امکان دارد به یک تقسیم بدون معیار صحیح وارد شود.

### سیر تاریخی

بررسی پیشینه این بحث در میان اندیشمندان مسلمان اعم از فلاسفه، متکلمان و عرفا، انگیزه متفکران ما را در فضای فکری اسلام و پختگی تقسمات وجود در گذر زمان روشن تر می سازد. کندی (وفات ۲۵۰ق) وجود را به دو بخش تقسیم و با عناوین مختلف از آنها یاد می کند. واحد و کثیر، مبدع و مبدع، دائم و غیر دائم (ص ۲۰۷). یک طرف ذات حق و طرف دیگر مخلوقات او هستند و این دو هیچ گونه مجانست، مشاکلت و شباهتی با یکدیگر ندارند (همان، ص ۱۴۳). وجود غیر دائم پیوسته به وجود دائم نیازمند است. این تعبیرات به شکل فقیر و غنی وابسته و غیر وابسته، رابط و مستقل در سخنان فیلسوفانی چون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا دیده می شود.

فارابی (۳۳۹-۲۶۰ق) وجود خداوند را مابین با سایر موجودات تلقی می کند؛ زیرا ذات حق، اعلی و اشرف است تا حدی که در وجود، هیچ چیز نه به شکل حقیقی و نه به گونه مجازی با او مناسبت ندارد (الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۱۰۶). او معتقد است اطلاق وجود به ماسوی الله یک اضطراب است؛ زیرا وجود ممکنات منسوب به او هستند و در ذات خود بطلان محض اند و در وجود خود عین تعلق و ربط به مبدأ هستی اند (فصوص الحکم، ص ۳۲). مشابه این مضامین در کندی هم دیده می شود.

شیخ الرئیس (۴۲۸-۳۷۰ق) در برخی آثار خود وجود را به دو قسم تقسیم نموده است: نخست وجودی که به غیر نیازمند است و دیگری وجودی که مستغنی از غیر است. به اعتقاد ایشان این احتیاج و استغناء، در ذات وجود محتاج و مستغنی نهفته است، به نحوی که انسلاخ از آن موجب تبدل حقیقت آنها می گردد (التعلیقات، ص ۱۷۹).

مفاد تقسیم دو ضلعی صدر المتألهین که در جای خود به آن اشاره خواهد شد، در کلام فارابی و ابن سینا به وضوح دیده می شود.

همچنین تقسیماتی که شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ق) از نور ارائه می دهد، آن را به «فی نفسه [لنفسه]» و «فی نفسه لغيره» تقسیم می کند. مصداق نور «فی نفسه لنفسه» همان نور مجرد است و نور عارض، نور «فی نفسه لغيره» است. در نظر ایشان «جوهر غاسق» خارج از دو قسم مذکور است:



نکته حائز اهمیت این است که این فقر و غنی عین ذات فقیر و غنی است (همان، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۴۷۶؛ ج ۵، ص ۴۰۱ و ۵۰۰).

متکلمان اسلامی که محور مباحث خود را مسائل اصولی دین قرار داده‌اند، برای اثبات صانع مقدماتی را فراهم می‌ساختند تا بر پایه آن به مقصود خود نایل شوند. از جمله این مقدمات تقسیم وجود به حادث و قدیم است. به عقیده آنان موجود یا مسبوق به غیر نیست که قدیم نامیده می‌شود، یا مسبوق به غیر و عدم است که در این صورت نیازمند به قدیم خواهد بود. یکی دیگر از مباحثی تقسیمی وجود که در آثار متکلمانی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ق) و لاهیجی (متوفی ۱۰۷۲) دیده می‌شود مواد ثلاث است. این بحث در منطق نیز به اعتبار قضایای حملی وجود دارد. در این خصوص، وجود یا «فی نفسه» محمول واقع می‌شود و قضیه «هلیه بسیطه» را شکل می‌دهد و یا رابط میان موضوع و محمول قضیه است. در این صورت نسبتی که محمول به موضوع پیدا می‌کند سه حالت وجود، امکان و امتناع خواهد بود (رک. طوسی، ص ۳۶ و ۴۸؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۲۹، همو، شوارق الالهام، ص ۱۰۵-۱۰۴). خواجه نصیرالدین طوسی در کشف المراد (ص ۳۶) وجود و عدم را به قسم محتاج و غنی نیز تقسیم می‌کند.

در حکمت متعالیه، «وجود» مقسم قرار گرفته و همانند تقسیمات شیخ اشراق از نور، اما به شکل کامل‌تر، تقسیم شده است.

مرحوم سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ق) تقسیمات وجود را در این خصوص مطابق حکمت متعالیه به شکل سازمان یافته در منظومه خود چنین آورده است:

إن الوجود رابط و رابطی      ثمت نفسی فهاک و اضبط  
لأنه فی نفسه أولا و ما      فی نفسه اما لنفسه سما

أو غیره والحق نحو ایسه      فی نفسه لنفسه بنفسه

(ص ۲۳۷)

مطابق بیان ایشان وجود یا فی نفسه است، یا لا فی نفسه (فی غیره). وجود فی نفسه می‌تواند محمول در قضایای حملیه واقع شود و به همین جهت آن را وجود محمولی می‌نامند. این وجود

مفاد کان تامه در قضایای هلیه بسیطه است؛ اما وجود فی غیره مفاد کان ناقصه در قضایای هلیه مرکبه است. این قسم وجود را وجود رابط<sup>۱</sup> می‌گویند.

وجود فی نفسه نیز به دو قسم تقسیم شده است: لنفسه و لغيره. وجود فی نفسه لنفسه وجودی است که در محل نیست؛ اما وجود فی نفسه لغيره احتیاج به محل دارد، مانند اعراض و صور نوعیه. این قسم از وجود را وجود رابطی یا ناعتی نیز می‌نامند. بنابراین وجود رابط غیر از وجود رابطی است<sup>۲</sup>؛ وجود رابطی یا ناعتی وجود فی نفسه‌اش برای غیر است و در غیر تحقق می‌یابد، مانند اعراض و صور نوعیه، اما وجود رابط نفسیتی ندارد و پیوسته در غیر وجود می‌یابد.

وجود فی نفسه لنفسه نیز به دو قسم بنفسه و بغيره تقسیم می‌شود. وجود فی نفسه لنفسه وجودی است که به علت نیاز ندارد و منحصر به ذات لایزال الهی است. قسم دیگر، گرچه به محل محتاج نیست، اما بی‌نیاز از علت نیست. این قسم شامل جواهر می‌شود.

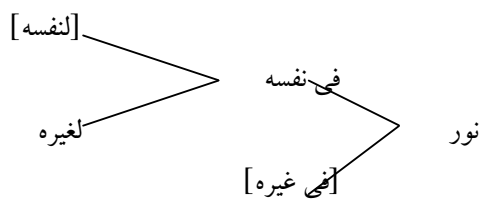
در این تقسیم بندی، یک طرف وجودی واقع است که تمام نفسیت‌ها را دارد و هیچ‌گونه احتیاجی به غیر ندارد و تنها ذات حق را شامل است. در طرف دیگر که نقطه مقابل آن است وجودی است که هیچ‌گونه نفسیتی ندارد و سراسر احتیاج و نیاز است. این وجود، رابط نام دارد و به جهت عدم استقلال، آن را معادل معنای حرفی قرار داده‌اند. حروف بر خلاف اسم، دارای معنای مستقل نیستند؛ بلکه در ضمن کلمات دیگر معنا پیدا می‌کنند. وجود رابط نیز در ضمن وجود طرفین قضیه هستی می‌یابد.

لفظ مستقل، به تشکیک بر موجود فی نفسه، موجود لنفسه و موجود بنفسه اطلاق می‌شود. موجود بنفسه منحصر به ذات واجب الوجود است که استقلال مطلق دارد و شایبه نیاز در او نیست؛ در مرتبه بعد وجود لنفسه است که از هر چیز جز ذات واجب الوجود مستغنی است، مانند انواع جوهری تام. به دنبال این مرتبه وجود رابطی قرار دارد که علاوه بر نیاز قبلی، به موضوع و محل نیز محتاج است و استقلال آن تنها از نسب و اضافاتی است که وجودشان فی غیره است و به هیچ وجه استقلالی ندارند (مصباح یزدی، تعلیقه بر نهایة الحکمة، ص ۷۹).

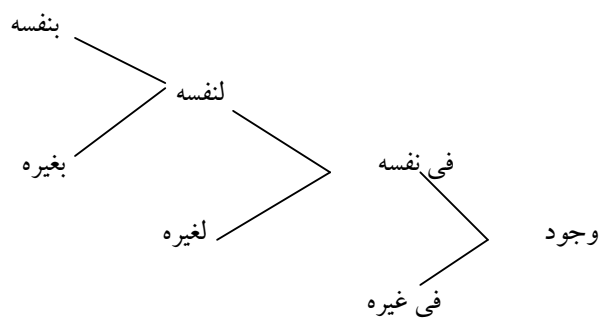
بر مبنای کسانی که اختلاف نوعی میان وجود رابط و وجود محمولی را به شدت و نهایت بُعد تفسیر می‌کنند<sup>۳</sup>، می‌توان وجود رابط را نیز در انتهای این تشکیک و بعد از مرتبه وجود رابطی قرار داد.

اما بر مبنای صدر المتألهین (۱۰۵۰ - ۹۷۹ ق) در حکمت متعالیه وجود مستقل منحصر به ذات واجب الوجود است و ماسوای او، همگی مشمول معنای تعلقی محض وجود رابط هستند. حاصل تقسیمات شیخ اشراق از نور و تقسیمات حکیم سبزواری از وجود، در دو نمودار ذیل قابل مقایسه است:

نمودار تقسیمات شیخ اشراق از نور



نمودار تقسیمات سبزواری از وجود:



#### مناقشه

استاد مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۹) بر تقسیم حاجی سبزواری مناقشه‌ای لفظی وارد کرده است. به باور ایشان در این تقسیم، یکی از دو قسم وجود فی نفسہ لِنفسه، به دو قسم بنفسه و بغیره تقسیم شده است؛ وجود فی نفسہ لغیره که قسم دیگر آن است نیز باید به این دو قسم تقسیم شود؛ زیرا وجود لغیره از لحاظ نیازمندی و بی نیازی قابل تقسیم است. بنا بر این وجود فی نفسہ لغیره نیز، یا بنفسه و یا بغیره است (ص ۲۴).



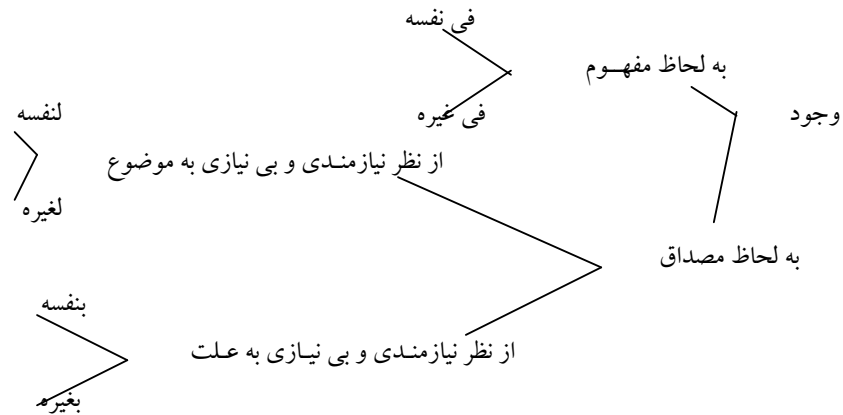
برخی در پاسخ این اشکال معتقدند فرض این شق ممکن است اما معقول نیست (جوادی آملی، ص ۵۳۱)؛ زیرا وجود فی نفسه وقتی که لغیره شود، آنگاه محال است که بنفسه باشد؛ و از همین رو بغیره بودن آن هم به طریق اولی روشن می‌شود؛ زیرا تا وجودی بغیره نباشد، لغیره نخواهد بود. بنا براین ذکر این شق که مورد مناقشه قرار گرفته، مستلزم دو محذوریت است: یکی استحاله در مورد بنفسه بودن آن و دیگری تکرار در مورد بغیره بودن آن است.

### مناقشه دیگر

اشکال دیگری به این تقسیم وارد شده یعنی بخش اول این تقسیم در مورد مفهوم وجود صورت گرفته است، اما دو بخش دیگر آن ناظر به مصداق وجود است. به عبارت دیگر آنجا که وجود را به فی نفسه و فی غیره تقسیم می‌کنیم، مقسم ما مفهوم وجود است، اما تقسیم وجود فی نفسه، به لئفسه و لغیره، مربوط به تحقق عینی آنهاست و در نهایت تقسیم فی نفسه لئفسه به دو قسم بنفسه و بغیره، مربوط به علت داشتن یا علت نداشتن وجود خارجی است.

پس سه تقسیم مختلف خواهیم داشت: تقسیم اول در حیطة ذهن انجام می‌شود و آن تقسیم مفهوم وجود به فی نفسه و فی غیره است. در تقسیم دیگر وجود فی نفسه را به لئفسه و لغیره تقسیم می‌کنیم و در تقسیم سوم وجود فی نفسه لئفسه، به بنفسه و بغیره تقسیم می‌شود. دو تقسیم اخیر مربوط به عالم عین است (مطهری، ص ۲۶-۲۴).

مطابق این بیان تقسیم خالی از مناقشه به شرح ذیل است:



این مناقشه نیز با توجه به تمایز مباحث منطق و فلسفه<sup>۴</sup> در این باب و نیز بر اساس مبانی حکمت متعالیه و تحول این تقسیم توسط صدرالمتألهین، پاسخ روشنی می‌یابد؛ زیرا اولاً بر مبنای حکمت متعالیه و اصالت وجود، مفهوم وجود تابع مصداق آن است و ثانیاً صدرالمتألهین با غور در بحث علیت، تقسیم را به دو قسم رابط و مستقل سوق می‌دهد. توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد.

### تقسیم عدم در مقابل تقسیم وجود

عدم نیز به تبع وجود، قابل تقسیم به اقسامی خواهد بود که این اقسام در مقابل اقسام وجود فرض می‌شوند. صدرالمتألهین پس از تقسیمات وجود به شکلی که گذشت، به این نکته نیز اشاره می‌کند:

و هذه الاقسام متأتية في العدم على وزان ما في الوجود (ج ۱، ص ۸۲).

مرحوم علامه طباطبایی معتقد است تقسیم عدم به شکل کامل در ازای تقسیم وجود نمی‌آید، بلکه به حسب تقسیم ابتدایی آن خواهد بود؛ زیرا رابط امری است که در عدم تحقق نمی‌یابد (ص ۸۲).

در عبارات خواجه نصیر الدین طوسی نیز آمده است:

إذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت المواد وكذا العدم (ص ۳۶ و ۳۷).

یعنی همان طور که رابط و محمول واقع شدن وجود موجب حصول مواد ثلاث در قضایا می‌شود، به همان شکل، محمول یا رابط واقع شدن عدم نیز موجب پیدایش مواد ثلاث در قضایای سالبه می‌گردد.

با توجه به این بیان می‌توان گفت به همان شکل که وجود در تقسیم ابتدایی، به رابط و محمولی تقسیم شده است و این دو قسم در قضایای موجب، مفاد «لیس تامه» و «کان ناقصه» هستند؛ قضایای سالبه نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند: یکی مفاد «لیس تامه» و دیگری مفاد «لیس ناقصه» است. قضیه سالبه‌ای که مشتمل بر «لیس تامه» است در مقابل قضیه هلیه بسیطه قرار می‌گیرد و «عدم محمولی» تلقی می‌شود، مانند: «شریک الباری لیس بموجود» (= شریک الباری معدوم).

قسم دیگر مانند: «زید لیس بعالم» که در قبال قضیه هلیه مرکبه واقع است و «عدم ربطی» نام می‌گیرد.

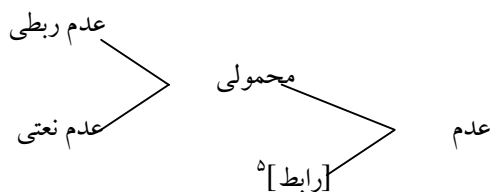
برخی به قسم دیگری نیز اشاره کرده‌اند که «عدم نعتی» نام دارد؛ در این قسم، یک امر عدمی محمول قضیه واقع می‌شود، مانند: «زید جاهل» (جوادی آملی، ص ۵۲۸).

از زاویه دیگر نیز می‌توان به تقسیم عدم در مقابل وجود اشاره کرد، یعنی همان طور که وجود، مطلق (= محمولی) و مقید (= رابط) می‌باشد، عدم مقابل آن نیز به مطلق (= عدم محمولی) و مقید (= عدم رابطی) قابل تقسیم است. به این ترتیب، در قضایا گاهی وجود، به طور مطلق بر موضوع حمل می‌شود که در این صورت «ثبوت الشیء» است و گاهی به طور مقید بر موضوع حمل می‌شود که مفاد «ثبوت شیء لشیء» است. عدم نیز گاهی به معنای «رفع الشیء» است، مانند: «زید معدوم» و زمانی به معنای «رفع الشیء عن الشیء» است، مانند: «زید لیس بکاتب». معنای نخست، «عدم مطلق» و معنای دیگر «عدم مقید» است (ملا محمد، ص ۶۶).

صاحب شوارق الالهام، «عدم شیء فی نفسه» را در مقابل وجود فی نفسه و «عدم شیء عن غیره» را در مقابل وجود لغیره قرار داده است (ص ۶۶). البته وجود لغیره در اینجا همان معنای رابطی در اطلاق دوم صدر المتألهین (ج ۱، ص ۸۰) است.

عدمی که در مقابل وجود مطلق و مقید است، نیز در کلام خواجه طوسی سابقه دارد: ثم الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق فیقابله عدم مثله و قد یجتمعان لا باعتبار التقابل و یعقلان معاً و قد یؤخذ مقیداً فیقابله مثله (ص ۳۰).

خلاصه تقسیمات عدم در این مبحث چنین است:



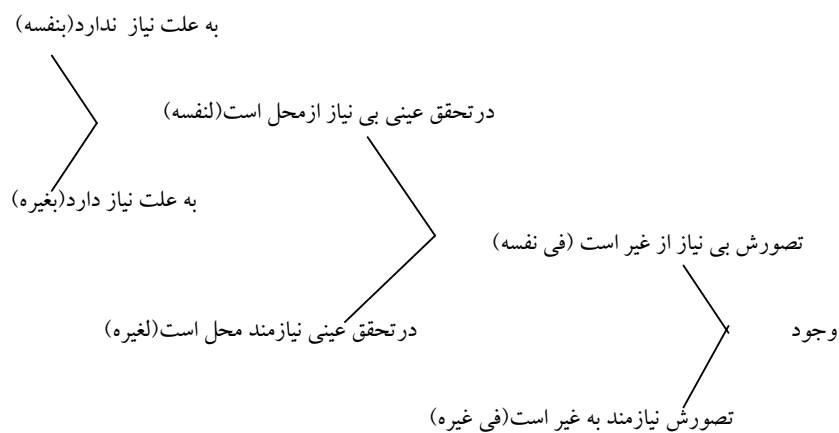
### ملاک تقسیم

اگر بتوان تقسیماتی را که از وجود نقل شد، تحت پوشش ملاک واحدی قرار داد، آنگاه ضمن حل مناقشات، گویای حصر عقلی آن نیز خواهد بود. اگر نیازمندی و بی‌نیازی وجود به لحاظ مختلف مد نظر قرار گیرد، می‌توان تقسیم را این چنین ارائه داد:

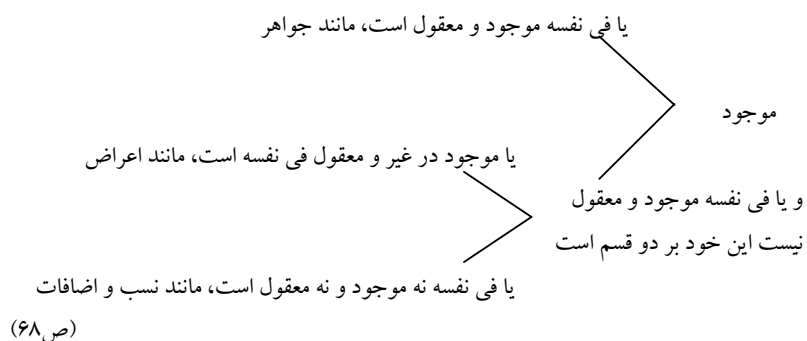
وجود یا تصورش نیازمند به غیر است یا بی‌نیاز از غیر. قسم نخست وجود فی‌غیره یا رابط است؛ اما قسم دوم که فی‌نفسه است، یا در تحقق عینی خود نیازمند به محل است یا بی‌نیاز از محل. آنکه در تحقق عینی‌اش بی‌نیاز از محل است، لافسه و دیگری لغیره نام دارد که شامل اعراض و صور نوعیه خواهد بود. آنگاه وجود لافسه، یا نیازمند به علت است یا بی‌نیاز از علت. آنکه در وجود خود نیازی به علت ندارد، بنفسه است که منحصر به ذات احدیت است. تنها اوست که دارای چنین ویژگی انحصاری است. اما دیگری که در وجود خود به علت نیازمند است، بغیره خوانده می‌شود که شامل جواهر می‌شود.

یک طرف این تقسیم وجودی قرار دارد که سراسر فقر و نیاز است و از هیچ گونه نفسیتی برخوردار نیست و طرف دیگرش وجودی قرار دارد که سراسر بی‌نیازی است و هیچ گونه فقر و نقص در آن نیست. این وجود تمام نفسیت‌ها را داراست. اما سایر اقسام مرکب از نفسیت و غیریت، نیازمندی و بی‌نیازی هستند. این نیاز در اعراض نسبت به جواهر، مضاعف است. پس آنکه هیچ نفسیتی ندارد و سراسر فقر و احتیاج است وجود رابط نامیده می‌شود. در مقابل، آنکه سراسر بی‌نیازی و غناست وجود مستقل است. این وجود مستقل، درست همان چیزی است که شیخ الرئیس و شیخ اشراق آن را غنی تام و مطلق معرفی می‌کردند. غنی مطلق در نظر این حکیمان وجودی است که در هیچ چیز به چیزی نیاز ندارد و در مقابل آن، فقیر قرار دارد که در همه چیز خود به غیر نیازمند است (ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ج ۳، ص ۱۱۸ و سهروردی، ج ۱، ص ۵۵).

چکیده این تقسیم مطابق ملاک فوق چنین است :



امام خمینی با ملاک دیگری انحاء وجود را چنین تقسیم می کند<sup>۶</sup>



### عدول صدر المتألهین از تقسیم مشهور

صدر المتألهین مطابق معمول در مباحثی که نظر خاصی دارد؛ ابتدا با اقوال مشهور مماشات می کند و پس از بیان مقدمات لازم، از قول مشهور اعراض کرده و به بیان نظر خاص خود می پردازد. در بحث مورد نظر نیز از همین شیوه پیروی می کند. به همین جهت صدر المتألهین

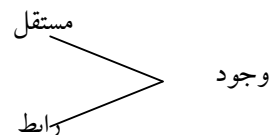
این تقسیم سه ضلعی را به یک ضلع تقلیل می‌دهد. ایشان در مباحث علیت، تمام ممکنات را شئون و اطوار وجود واحد قیومی می‌داند. اصل همه موجودات را حقیقت واحدی می‌داند که سایرین چیزی جز شئون و تجلیات او نیستند. آن حقیقت واحد همان وجود مستقل است که غنی مطلق است و ماسوای او همه عین فقر و ربط به او هستند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است:

...وجودات جمیع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق تعالی فوق ما وقع فی کلام بعض أئمة الحکمة الدینیة و اکابر الفلسفة الالهیة (ج ۱، ص ۳۲۹).

در جای دیگر می‌فرماید:

إن لجمیع موجودات اصلاً واحداً و نسخاً فardاً هو الحقیقه و الباقی شئونه وهو الذات و غیره اسماؤه و نعوته وهو الاصل و ماسواه أطواره و شئونه وهو الموجود و ماورائه جهاته و حیثیاته (ج ۲، ص ۳۰۰).

بدین ترتیب تمام ممکنات چیزی جز وجود فی غیره نخواهند بود. و در نتیجه تقسیم، به دو قسم مستقل و رابط به ترتیب ذیل تقلیل می‌یابد:



مرحوم سبزواری در مقام توجیه و ایجاد سازگاری در بیان صدرالمتهلین با تقسیم مشهور، معتقد است که این دو نحوه تقسیم در مقام مقایسه حاصل می‌شود. یعنی زمانی که وجودات امکانی با یکدیگر مقایسه می‌شوند، برخی از آنها همانند جواهر وجود فی نفسه لِنفسه داشته و بی نیاز از دیگر ممکنات هستند و دسته دیگر همچون اعراض، دارای وجود فی نفسه لغيره بوده و به جواهر نیازمند هستند. اما هنگامی که تمام این ممکنات در قیاس با واجب تعالی که غنی مطلق است سنجیده می‌شوند، چیزی جز روابط محض نخواهند بود (ص ۲۴۲).

کسانی که تقسیم مشهور چند ضلعی را مورد اشکال قرار داده‌اند، تنافی فوق را ناشی از خلط احکام منطقی و فلسفی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ترجمه و شرح برهان شفا، ص ۱۲۶)، در واقع منافاتی را در این میان احساس نمی‌کنند؛ زیرا معتقدند که رابط به معنایی که در تقسیم مشهور دیده می‌شود، غیر از رابط به معنایی است که صدرالمتهلین به آن اعتقاد دارد.

رابط به معنای نخست مربوط به عالم مفاهیم و ذهن است. در عالم تصور است که گاهی تصور به صورت مستقل و گاهی به صورت غیر مستقل به ذهن می‌آید. اما وجود رابطی که در کلام صدرالمألهین آمده است مربوط به حقیقت وجود است. رابط در آنجا به معنای عدم استقلال در مفهومیت است، اما رابط در اینجا به معنای عدم استقلال در وجود عینی است (مطهری، ص ۳۰).

ممکن است گفته شود که ربط موجودات به خداوند ربط اشراقی است و ربطی که در تقسیمات وجود مورد نظر است، ربط مفهومی و منطقی است. به عبارت دیگر ربط اشراقی با وجود نفسی و محمولی قابل جمع است. آنچه در مقابل وجود نفسی و محمولی قرار می‌گیرد ربط محمولی و منطقی است.

در پاسخ این دیدگاه گفته شده است که ربط اشراقی با ربط مفهومی در مغایرتشان شکی نیست؛ اما وجود رابط امر مفهومی و منطقی نیست؛ بلکه امر وجودی و حقیقی است که دارای مراتب تشکیکی است و مراتب نازلۀ آن نیازمند به دو طرف است؛ و مراتب عالیۀ آن به یک طرف وابستگی دارد. پس تفاوت آنها تنها در شدت و ضعف است (جوادی آملی، ص ۵۳۲).

می‌توان در حل نزاع مورد بحث چنین گفت که تقسیم مشهور که در آثار بوعلی و شیخ اشراق نیز دیده می‌شود، فارغ از بحث اصالت وجود طرح شده است، بلکه بیشتر با احکام ماهیت سازگاری دارد. اما تقسیمی که صدرالمألهین ارائه داده است بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن و نظر به امکان فقری یا وجودی، طرح ریزی شده است. مطابق این مبنا بالاترین مرتبۀ این وجود، ذات حق قرار دارد و ما سوای او عین ربط و تعلق به او هستند. در نتیجه حقیقت از آن یک چیز است و مابقی تجلیات و شئون آن خواهند بود.

### ملاک تمایز

از آنچه گفته شد می‌توان ملاک تمایز میان وجود رابط و مستقل را به معنایی که صدرالمألهین طرح کرده است به دست آورد. این ملاک چیزی جز فقر وجودی نیست. آنچه در وجود خود به غیر نیاز دارد وجود رابط است که بارزترین ویژگی آن همان فقر وجودی است؛ این ویژگی با تعبیر بغیره در تقسیم آمده است.

در مقابل این فقر وجودی که امکان فقری تعبیر دیگر آن است، ضرورت ازلی است. ضرورت ازلی مقید به هیچ شرطی حتی شرط وجود نیز نیست. پس آنچه ضرورت ازلیه دارد مستقل به تمام معناست و آنچه امکان فقری دارد رابط، بلکه عین ربط است. این امکان با امکان ماهوی کاملاً مغایرت دارد؛ زیرا امکان ماهوی از لوازم ماهیت است، اما وجود رابط چون عین ربط و تعلق است، ماهیتی ندارد تا لازمی داشته باشد. امکان فقری یا وجودی به معنای آن چیزی است که در سراسر وجودش به غیر نیاز دارد و چون غیر از وجود چیز دیگری نیست، پس سراسر نیاز و فقر و ربط است. از این نکته می توان ملاک رابط در قضایا را نیز به دست آورد. آنچه در قضیه طرف واقع نمی شود، رابط است و معنای حرفی دارد و آنچه می تواند یکی از طرفین، یعنی موضوع یا محمول واقع شود، مستقل و دارای معنای اسمی است.

نتیجه

صدرالمتألهین تحت تأثیر حکمای متقدم به دو گونه تقسیم از وجود اشاره می کند. یکی تقسیم چند ضلعی آن است که بر مبنای حکمت اشراقی و سینوی شکل گرفته و شارحان وی به خصوص حکیم سبزواری و استاد مطهری به تبیین و تنقیح آن پرداخته اند. دیگری تقسیم دو ضلعی وجود به رابط و مستقل است که ساختار عرفانی دارد.

تقسیم واجب و ممکن که حکمای مشایی ارائه کرده اند، بر اساس یک تحلیل ذهنی صورت گرفته است. این مفاهیم انتزاعی با فضای ماهوی سازگاری بیشتری دارد. در حکمت متعالیه که اصالت و تشکیک وجود محوریت یافت، تقسیمات بیشتر با این فضای فکری انطباق یافت. به همین جهت در آثار صدرالمتألهین و شارحان وی تقسیمات مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود شکل گرفته است. اما نوع نگرش اشراقی و عرفانی که مضامین دینی در آن بی تأثیر نبوده، تقسیمات شکل خاصی یافته که در آثار ابن عربی و شیخ اشراق مشاهده می کنیم. متکلمان نیز با نگاه به ظواهر پدیده های طبیعی، مفاهیم حادث و قدیم را به کار گرفتند تا وجود صانع را به اثبات برسانند. هرچند از مفاهیم وجود و امکان نیز بهره جسته اند.

تقسیم چند ضلعی وجود، با معیار انحصاری نیازمندی، به شکل دیگری که مناقشات متوجه آن نباشد، قابل ارائه است. همچنین تقسیم دو ضلعی وجود به رابط و مستقل، با ملاک فقر وجودی



تبيين شد. مطابق اين معيار يك سوي تقسيم، سراسر بي‌نيازي و غناست و طرف ديگر جز فقر و نياز، حقيقت ديگري ندارد. اين مرحله، گامي مؤثر در هموار ساختن مسير وحدت وجود در حكمت متعاليه است؛ همان‌گونه كه آغاز اين راه، ناشی از تأثير شگرف آثار عرفايي چون ابن عربي بر ملاصدرا بود.

### توضیحات

۱. وجود رابط به اين معنا كه در قضايای حمله بحث می‌شود با آنچه در حكمت متعاليه از طريق تحليل رابطه علی و معلولی تحقق عینی آن به اثبات رسیده است، تفاوت زیادی دارد كه به برخی از آنها اشاره می‌شود:  
الف. رابط در قضيه يك امر مفهومی است، اما ديگري وجود متحقق در خارج است و مفهومی نیست.  
ب. رابط به معنای منطقی قائم به دو طرف، یعنی موضوع و محمول است؛ اما وجود رابط خارجي قيام به وجود واحد دارد كه همان علت حقيقي و ذات واجب الوجود است.  
ج. رابط به معنای نخست از نوع اضافه مقولی است؛ اما ديگري حاصل اضافه اشراقیه است.  
د. محل بحث رابط در قضایا، منطبق است، اما جایگاه بحث از وجود رابط به معنای دوم، فلسفه است.
۲. به لحاظ تاریخی تفكيك وجود رابط از رابطی توسط میرداماد (وفات ۱۰۴۱ق) صورت گرفت (ص ۱۲۴).
۳. برخی از پیروان صدرالمتألهين، کلام ایشان را مبنی بر اختلاف نوعی میان وجود رابط و محمولی، حمل بر شدت بعد و نهایت اختلاف این دو قسم از وجود کرده‌اند (نك. جوادى آملی، ص ۵۲۳).
۴. نك. توضیحات، شماره ۱.
۵. این قسم فاقد معنای صحیح عقلي است.

۶. این تقسیم با اندکی تصرف نقل شده است.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳ و ۴، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر، ۱۹۹۳.
- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، به کوشش عبد الرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیه*، به کوشش محمود مطرجی، ج ۸، ۶، ۴-۲، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴.
- جوادی آملی، عبد الله، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، به کوشش حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم شرح بر فصوص الحکم فارابی*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
- خمینی، روح الله، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- سبزواری، ملا هادی، *شرح المنظومه (قسم الحکمه)*، ج ۲، به کوشش مسعود طالبی و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ۱، به کوشش هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ج ۱، تعلیقه مصباح یزدی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، شکوری، ۱۳۶۷.

- فارابی، ابونصر محمد، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۴۰۵ق.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
- الکندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰.
- لاهیجی، عبد الرزاق، *شوارق الالهام*، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ق.
- \_\_\_\_\_، *گوهر مراد*، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *ترجمه و شرح برهان شفا*، مقدمه و نگارش و تحقیق محسن غروی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *تعلیق بر نهاییه الحکمة*، ج ۱، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۷.
- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ۲، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ و ۱۹۹۰.
- ملا محمد، اسماعیل، *تعلیقات شوارق الالهام*، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ق.
- میر داماد، محمدباقر بن محمد، *الافق المبین*، نسخه خطی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۲۸۹.

## حمل اولی و شایع در منطق قدیم و جدید

دکتر اسدالله فلاحي \*

### چکیده

تفکیک حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان است که با صراحت برای اولین بار در آثار علامه دوانی طرح و به کار گرفته شده است و منطق‌دانان بعدی مانند ملاصدرا و دیگران از این تفکیک در حل بسیاری از مسائل منطقی و فلسفی بهره جسته‌اند. با وجود این، تفکیک به صورت غیرصریح در آثار ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و دیگران طرح و به صورت شگفت‌آوری با حمل اولی ذاتی مخالفت شده است. این مقاله، با بررسی آثار منطقی در دو دوره پیش و پس از علامه دوانی، پنج دلیل منطقی و غیرمنطقی (= دلیل و علت) در مخالفت با حمل اولی در آثار دوره نخست یافته است که بدون پاسخگویی به این دلایل، امکان خروج از پارادایم دوره نخست و ورود به پارادایم دوره دوم، چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. قطب رازی و قوشجی از دوره نخست و دوانی از دوره دوم، سه منطق‌دانی هستند که با پاسخگویی به دلایل پنج‌گانه توانستند نقطه عطفی در منطق اسلامی پدید آورند و حمل اولی ذاتی را از حسیض بی‌توجهی خارج کنند و به محور مهمی در حل مسائل فلسفی بدل سازند. وژگان کلیدی: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، منطق قدیم، منطق جدید، منطق تطبیقی.

### مقدمه

در باب حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، پرسش‌های مناقشه‌برانگیزی وجود دارد که معاصران در پاسخ به آنها دچار اختلاف‌نظرهای شدیدی شده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. آیا قضیه شخصی همواره حمل شایع است؟
۲. آیا قضیه طبیعی همواره حمل اولی ذاتی است؟

۳. آیا قضیه «انسان کلی است» حمل اولی ذاتی است؟
۴. آیا قضیه «انسان حیوان است» حمل اولی ذاتی است؟
۵. آیا حمل اولی و شایع، یک تعریف دارند یا چندین تعریف؟
۶. آیا حمل اولی ذاتی همان حمل «اینهمانی» در منطق جدید است؟
۷. آیا حمل شایع صناعی، شامل همه حمل‌ها به جز حمل «اینهمانی» است؟
۸. آیا حمل اولی ذاتی مختص «مفاهیم کلی» است یا شامل «مفاهیم جزئی» هم می‌شود؟
۹. آیا حمل اولی ذاتی مختص «اتحاد مفهومی» است یا شامل «اتحاد مصداقی» نیز می‌شود؟
۱۰. آیا قضیه «انسان حیوان ناطق است» می‌تواند، به نوعی، حمل شایع صناعی در نظر گرفته شود؟

این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه دیگر، چالش‌برانگیز هستند که پاسخ به همه آنها هرگز در حوصله یک مقاله نمی‌گنجد و نگارنده نیز در این مقاله قصد پاسخ دادن به آنها را ندارد.

به نظر می‌رسد آنچه در ادبیات «حمل اولی و شایع» مفقود است و ارائه هر گونه پاسخ به پرسش‌های بالا به آن بستگی دارد، بررسی تحلیلی سیر تحولات این دو نوع حمل است. اگر این مسیر به دقت مطالعه و بازکاوی شود و نیازی که منطق‌دانان را به تفکیک دو نوع حمل و ادداشت شناخته شود و توان‌مندی‌های این تفکیک در حل مسائل گوناگون از کاربردهای نابه‌جای آن در حل مسائل دیگر تفکیک گردد به احتمال قوی می‌توان پاسخ‌های درخور و شایسته‌ای به پرسش‌های بالا ارائه کرد و تا حدی از انبوه اختلافات کاست.

در این مقاله، می‌خواهیم سیر تحولات حمل اولی و شایع را بررسی و تجزیه و تحلیل کنیم و از این راه، مواد لازم برای پژوهش‌های بعدی را فراهم سازیم. برای رسیدن به این هدف، نمی‌توان با دست خالی به حجم عظیم آثار منطقی مراجعه کرد و در پی گرانبها از اعماق دریایی خروشان به کف آورد. برای این کار، ابزاری پرتوان و غربالی زرشناس مورد نیاز است.

از سوی دیگر، در فلسفه علم نشان داده‌اند که مشاهده مسبوق به نظریه است و پژوهشگر با نظریاتی که در دست دارد به مشاهده اشیا و تفسیر آن می‌پردازد. نگارنده نیز خود را از این قاعده مستثنا نمی‌داند و نظریاتی را که در پس پرده پژوهش خود دارد آشکارا در معرض دیدگان خواننده قرار می‌دهد تا اگر خطایی از این منظر بر تحقیق او وارد است شناسایی شود. در حقیقت، آن ابزار پرتوان و غربال زرشناس همین نظریات سابق بر مشاهده‌اند.

ابزارهای پژوهش و پیش‌نظریه‌های تحقیق خویش را در بخش بعدی ارائه کرده‌ایم.

#### پیش‌نظریه‌های تحقیق

نگارنده مشاهدات خویش را مسبوق به دو نظریه یافته است: ۱. منطق جدید و انواع حمل در این منطق؛ ۲. پاسخ احد فرامرز قراملکی به پرسش ششم مطرح شده. برای نظریه اول، توجه کنید که در منطق جدید، دست کم چهار نوع حمل وجود دارد:

	۱. اتحاد (یا اینهمانی، وحدت و تساوی)؛	
	۲. اتصاف (یا عضویت و مصداق بودن)؛	
	۳. اندراج (در موجبه کلیه) (یا زیرمجموعه بودن)؛	
	۴. اجتماع (در موجبه جزئیه) (یا اشتراك داشتن).	
در تحلیل و صورت‌بندی این چهار گونه حمل در منطق جدید کاملاً متفاوت است و ما در نمودار زیر، مثال‌هایی برای این چهار نوع و تحلیلشان در منطق جدید را آورده‌ایم:		
	۱. اتحاد	این‌سینا بوعلی است انسان بشر است
	۲. اتصاف	این‌سینا بینا است انسان بسیار است
	۳. اندراج	انسان حیوان است
	۴. اجتماع	انسان شاعر است
انواع حمل		
در منطق جدید		
	۱. اتحاد	(شخصیه) (طبیعیه)
	۲. اتصاف	(شخصیه) (طبیعیه)
	۳. اندراج	(موجبه کلیه)
	۴. اجتماع	(موجبه جزئیه)
	$a = b$	
	$A = B$	
	$Ba$	
	$B_A$	
	$\forall x(Ax \rightarrow Bx)$	
	$\exists x(Ax \wedge Bx)$	

فرامرز قراملکی نوع پنجمی را برای حمل پیشنهاد کرده است که عبارت خود او گویای مطلب است:

در دو گزاره «برخی انسان‌ها دانشجو هستند» و «برخی انسان‌ها زینند» حمل به معنای واحد نیست. تفاوت آن دو را در زبان صوری بهتر می‌توان نشان داد:

$$(\exists x)(Fx \& Gx)$$

$$(\exists x)(Fx \& x=a)$$

جزئی حقیقی به معنای اندراج محمول واقع نمی‌شود و مراد از حمل منطقی نزد منطق‌دانان سنتی پیرو ارسطو، این معناست. محمول به این معنا مفهوم کلی است (فرامرز قراملکی، آراء و آثار منطقی جلال‌الدین دوانی، ص ۹۲).

این عبارت، پاسخ به برخی از پرسش‌های ابتدای مقاله را دربردارد؛ اما در اینجا ترجیح می‌دهیم از ورود به این بحث صرف نظر کنیم.

نظریه دیگری که در پس مشاهدات نگارنده قرار دارد و او از پشت عینک آن، کتاب‌های منطق‌دانان قدیم را مطالعه کرده است ادعای فرامرز قراملکی است که حمل اولی ذاتی را معادل این‌همانی و حمل شایع صناعی را معادل سایر انواع حمل می‌داند: در حمل اولی اساساً قضیه متضمن عضویت و اندراج نیست بلکه متضمن اینهمانی به اصطلاح منطق جدید است (همو، از طبیعیه تا محمول درجه دو، ص ۵۳).

شاید این نکته پیش‌پاافتاده به نظر برسد و تأکید بر آن شگفت باشد؛ اما باید توجه کرد که اولاً، نگارنده، در هیچ یک از دیگر آثار منتشر شده معاصران، این نکته را نیافته است؛ ثانیاً، به نظر نگارنده، سردرگمی بیشتر آثاری که ادبیات «حمل اولی و شایع» را شکل داده‌اند ناشی از عدم توجه به همین نکته به ظاهر «پیش‌پا افتاده» است. دو نمونه از این عدم توجه را در بخش بعدی آورده‌ایم:

پیش‌نظریه‌های این مقاله در آثار دیگران

یک نمونه بارز از عدم توجه به این نکته «پیش پا افتاده» و خلط میان مطالب، در کتاب *نهایة الحکمة* از علامه طباطبایی رخ داده است. علامه، مثال‌های «انسان حیوان است» و «انسان ناطق است» را حمل اولی ذاتی پنداشته است (طباطبایی، ص ۱۴۲) و این نشان می‌دهد که از نظر او، «حمل اولی ذاتی» همان «اینهمانی در منطق جدید» نیست. به علاوه، علامه ترجیح می‌دهد تعریف رایج «حمل اولی ذاتی» به «اتحاد مفهومی» میان موضوع و محمول را به «اتحاد ذاتی» تغییر دهد تا شامل اتحاد ماهوی و اتحاد وجودی گردد:

لَمَّا كَانَ هَذَا الْحَمْلُ رَبًّا مَا يُعْتَبَرُ فِي الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ كَانَ الْأَصُوبُ أَنْ يُعْرَفَ بِ«اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ ذَاتًا» وَ يُسَمَّى هَذَا الْحَمْلُ حَمْلًا أَوْلِيَا ذَاتِيًّا (همانجا).  
این در حالی است که دیگران، «اتحاد وجودی» را حمل شایع می‌پندارند:  
ان ملاك الحمل احد الامرین: وحدة الموضوع و المحمول مفهوما كما في الحمل الاولی الذاتی، او اتحادهما وجودا/ كما في الحمل الشائع الصناعي (مصباح یزدی، ص ۲۰۹).

همچنین، می‌بینیم که علامه طباطبایی تفکیک میان انواع حمل در منطق جدید (اتحادی، اتصافی و اندراجی) را چندان جدی نگرفته است. برای اثبات این مطلب، به عبارات کتاب *نهایة الحکمة* استناد می‌کنیم:

من عوارض الوحدة الهویة ... و المراد بالهویة الاتحاد من جهة ما مع الاختلاف من جهة ما و لازم ذلك صحة الحمل بين كل مختلفين بينهما اتحاد ما (طباطبایی، ص ۱۴۱).

الحمل الذي هو اتحاد المختلفين بوجه (همان، ص ۱۴۳).  
از این دو عبارت برمی‌آید که «هوهویت»، «اتحاد» و «حمل»، هر سه، یک معنا دارند و هر سه غیر از وحدت هستند، زیرا در وحدت، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد. این هر دو نکته مورد اعتراض شاگرد علامه، مصباح یزدی قرار گرفته است:

الذي يعتبر في مطلق الحمل هو اعم من الوحدة و الاتحاد ... و من جانب آخر، فان الوحدة و الاتحاد لا يساوقان الحمل، لان الحمل يختص بالقضية بخلافهما، اللهم الا ان يعمم الي الوجود العيني، فليتأمل (مصباح یزدی، ص ۲۰۷).

علامه در ادامه، عبارتی دارد که حمل را مختص «حمل اتصافی» می‌کند:  
الحمل الذي هو اتحاد المختلفين بوجه لا يتحقق في وجود المختلفين النفسي و انما يتحقق في الوجود النعتي (طباطبایی، ص ۱۴۳).  
این در حالی است که در حمل اولی ذاتی، موضوع و محمول هیچ کدام نسبت به دیگری وجود نعتی نیست. شگفت‌تر اینکه علامه در ادامه حمل را در «حمل اندراجی» منحصر می‌سازد:

و هذا معني قول المنطقيين: ان القضية تتحل الي عقدين: عقد الوضع ... و عقد

الحمل (همانجا).

اين در حالي است كه نه در حمل اولي ذاتي (يعني حمل اتحادي) و نه در حمل شايع صناعي غير محصوره (يعني شخصيه و طبيعيه، و به عبارت ديگر، حمل اتصافي)، در هيچ كدام از آنها، عقد الوضع وجود ندارد.

نمونه‌اي ديگر از سردرگمي و پريشاني راجع به پيش‌نظريه‌هاي اين مقاله را مي‌توان در آثار مهدي حائري يزدي مشاهده كرد. در اينجا، صرفاً به تشنت و پراكندگي شگفت‌انگيز اصطلاحات در تنها يكي از كتاب‌هاي ايشان بسنده مي‌كنيم. پس از هر نقل قول، صرفاً به جمع‌بندي آن نقل اكتفا کرده‌ايم و خواننده خود مي‌تواند با مقايسة اين جمع‌بندي‌ها ميزان پراكندگي اصطلاحات را مشاهده كند:

حمل نشانه هويت و اتحاد است ... حمل به معنای اينهماني (identity) در هستي يا استي است (حائري يزدي، چ ۳، ص ۲۵۱).

حمل = هويت = اتحاد = اينهماني

هويت از عوارض و متعلقات وحدت و اتحاد است (همان، ص ۲۵۴).

هويت ≠ وحدت = اتحاد

حمل به معنای وحدت و اتحاد است (همانجا).

حمل = وحدت = اتحاد

هويت به معنای وحدت نيست بلکه از عوارض آن به شمار مي‌آيد و معنای اينهماني و اتحاد مي‌دهد، نه وحدت. بين وحدت و اتحاد فرق است، زيرا اتحاد حکم به يگانگي ميان دو شيء است و وحدت صرفاً يگانگي است. ... در وحدت موضوع عين محمول است و معنای توتولوژي نيز همین است (همان، ص ۲۵۴).

وحدت = يگانگي = توتولوژي ≠ اتحاد = هويت = اينهماني = حکم به يگانگي = (وحدت + تغاير)

هويت هم بر دو نوع است: يك نوع هويتي است كه در وجود است و نوع ديگر، هويتي است كه در مفهوم و ماهيت است و به هيچ وجه در وجود نيست (همان، ص ۲۵۵-۲۵۴).

هويت = هويت در وجود + هويت در مفهوم (= هويت در ماهيت!!)

اندراج، نوعي اتحاد است (همان، ص ۲۶۸).

اندراج ⊃ اتحاد

اندراج مفهومي ... ارتباطي با اندراج و هويت به حمل شايع صناعي ندارد (همان، ص ۲۵۷).

اندراج مفهومي = حمل اولي ذاتي ≠ اندراج به حمل شايع = هويت به حمل شايع

نگارنده، با وجود علم به اينكه در ادبيات منطق و فلسفه اسلامي، ميان «وحدت» و «اتحاد» تمايز برقرار کرده‌اند و «اتحاد» را شامل همه انواع حمل گرفته‌اند، كلمة «اتحاد» را در اين مقاله آگاهانه به معنای «وحدت» و «اينهماني» گرفته و آن را در برابر حمل‌هاي «اتصافي»، «اندراجي» و «اجتماعي» قرار داد کرده است.



اکنون، با توجه دو نظریه یاد شده (تفکیک چهار نوع حمل و اختصاص حمل «اتحادي» به «حمل اولی» و سه حمل دیگر به «حمل شایع») به بازکاوی ادبیات منطق قدیم و یافتن سرخ‌های مهم تفکیک حمل اولی از حمل شایع می‌پردازیم:

تحلیل و بررسی تحولات تاریخی بحث

ارسطو

اولین متنی از متون منطق قدیم که در آن اشاره‌ای به حمل اولی و شایع شده مربوط به ارگانون ارسطوست: ارسطو جزئی حقیقی را محمول و حمل‌پذیر نمی‌داند مگر بالعرض. ارسطو این نکته را در مبحث قیاس (تحلیل اول) مورد بحث قرار داده است: پس اندر میان هستومندها: - برخی چنان اند که هرگز نمی‌توانند بر دیگر چیزها برآستی به شیوه‌ای کلی حمل شوند (برای نمونه کلون و کالیاس و هر چیز دیگر که فرد و حس شدنی [= حس پذیر = محسوس] است) ... اکنون اینکه برخی از هستومندها به گوهر [= بالذات] به هیچ چیز گفته نتواند شد، هویداست: زیرا کما بیش هر يك از حس شدنی‌ها چنان است که بر هیچ چیز دیگر حمل نتواند شد، مگر چونان به عرض [= عرضاً]؛ چنانکه گاه می‌گوییم «آن سپید، سقراط است» یا «آنکه نزدیک می‌آید کالیاس است» (ارسطو، ص ۳۶، ۲۵۸ - ۴۳a ۲۵).

اینکه مقصود ارسطو از «حمل بالعرض» چیست پرسشی است که پاسخ آشکاری ندارد و هر کس می‌تواند تفسیری برای آن ارائه کند. تفسیر ما چنین است: از آغاز عبارت یاد شده که شامل عبارت «به شیوه‌ای کلی حمل شوند»، می‌توان حدس زد که «حمل بالذات» یعنی «حمل به شیوه‌ای کلی» اما «حمل بالعرض» یعنی «حمل نه به شیوه‌ای کلی». اما «حمل به شیوه کلی» از نظر ارسطو چیست؟

نگریسته من از «حمل شدن بر يك موضوع کلی به شیوه کلی» برای نمونه چنین گزاره‌هایی است: «هر انسانی سپید است»، «هیچ انسانی سپید نیست» (همان، ص ۷، ۷۷ - ۱۷ b ۶).

بنابراین، «حمل به شیوه کلی» یعنی حمل با «سور کلی». آشکار است که مفاهیم کلی می‌توانند با سور کلی حمل شوند اما مفاهیم جزئی نمی‌توانند با سور کلی حمل شوند؛ برای نمونه، می‌توان گفت «هر انسان حیوان است» اما نمی‌توان گفت «هر انسان سقراط است». از آنجا که دو جمله اخیر به صورت زیر به زبان منطق جدید ترجمه می‌شوند:

$\forall x(Ax \rightarrow Hx)$  هر انسان حیوان است  
 $\forall x(Ax \rightarrow x=s)$  هر انسان سقراط است

بنابراین، گزاره «آن سپید، سقراط است» را می‌توان به زبان منطق جدید با اینهمانی و حمل اولی به صورت  $a = s$  نشان داد. در برابر گزاره «آن سپید فیلسوف است» که آن را می‌توان به صورت ساده  $Fa$  صورت‌بندی کرد:

حمل بالذات (حمل شایع صناعی) آن سپید فیلسوف است  $Fa$   
 حمل بالعرض (حمل اولی ذاتی) آن سپید، سقراط است  $a = s$

به‌رغم اینکه ارسطو حمل اولی را «حمل عرضی» می‌نامد، دوانی، میرداماد و ملاصدرا، چنان که خواهیم دید، آن را «حمل ذاتی» و حمل شایع را «حمل عرضی» می‌نامند! در مورد دیگری، نیز، ارسطو حمل اولی ذاتی را (این بار، بدون هیچ گونه نام‌گذاری) ذکر کرده است:

اگر یک محمول که کلی چندی‌نمایی شده باشد [= مسور به سور کلی شده باشد]، بر یک موضوع کلی حمل شود آنگاه گزاره راست نخواهد بود؛ زیرا آریگویی‌ای که در آن محمول کلی چندی‌نمایی شده بر موضوع کلی حمل شود هرگز درست نتواند بود؛ برای نمونه: «هر انسانی هر جاننداری است / همه انسان‌ها همه جانداران‌اند» (همان، ص ۷۷، ۱۶-۱۷ b ۱۴).

منطق‌دانان مسلمان گزاره‌ای را که محمول آن مسور است «محرّفه» می‌نامند. تحلیل جمله‌ای که سور روی محمول آن می‌آید، نیازمند ادات اینهمانی و حمل اولی ذاتی است زیرا، با قرار گرفتن سور روی محمول، مصادیق و افراد آن اراده می‌شوند و مصادیق و افراد، جزئی حقیقی هستند و حمل جزئی حقیقی بر جزئی حقیقی، نیازمند ادات اینهمانی است:

$\forall x(Ax \rightarrow Hx)$  حمل شایع صناعی هر انسان حیوان است  
 $\forall x(Ax \rightarrow \forall y(Hy \rightarrow x = y))$  حمل اولی ذاتی هر انسان هر حیوان است  
 چنان که ارسطو، به درستی تشخیص داده است، جمله با سور روی محمول کاذب است، زیرا معنای آن چنین است: همه انسان‌ها و حیوان‌ها یک شیء هستند!

### فارابی

فارابی (۳۳۹-۲۶۰) مطالب آغازین کتاب مقولات خود را به حمل کلی و جزئی بر یک‌دیگر اختصاص داده و از این رو، به حمل اولی و حمل شایع پرداخته است:

و القضية

[۱] قد تكون جزءاها جميعاً كليين كقولنا «الانسان حيوان» و امثال هذه هي التي تستعمل في العلوم و الجدل و في الصناعة السوفسطائية و في كثير من الصنائع الأخر [= حمل شایع صناعی] [قضیه مهمله و محصوره]

[۲] و قد يكون جزءاها جميعاً شخصيين كقولنا «زيد هو هذا القائم» او «هذا القائم هو زيد» و هذه قل ما تستعمل [= حمل اولی ذاتی] [قضیه شخصیه]

[۳] و قد يكون موضوعها شخصاً و محمولها كلياً كقولنا «زيد انسان» و هذه تستعمل كثيراً في الخطابة و الشعر و في الصنائع العملية [= حمل شایع صناعی] [قضیه شخصیه]

[۴] و قد يكون موضوعها كلياً و محمولها شخصاً أو اشخاصاً كقولنا «الإنسان هو زيد» و «الإنسان هو زيد و عمرو و خالد» و هذان يستعملان في التمثيل و الاستقراء عند ما يردان الى القياس. فاما التي محمولها شخص واحد ففي التمثيل و اما التي محمولها اشخاص كثيرة ففي الاستقراء [قضيه محرفه] [حمل اولي ذاتي يا شايع صناعي] [قضيه طبيعيه يا مهمله] [فارابي، ص ۲۸].

تحليل مثالهاي فارابي به صورت زير است:

$\forall x(Ax \rightarrow Bx)$	۱. حمل شايع	الانسان حيوان
$a = b, b = a$	۲. حمل اولي	زيد هو هذا القائم ، هذا القائم هو زيد
Ba	۳. حمل شايع	زيد انسان
???	۴. ???	الانسان هو زيد ، الانسان هو زيد و عمرو و خالد

چنان که می بینیم، هیچ یک از مثالهای فارابی، در سه نوع اول، قضیه طبیعی نیست؛ همچنین، حمل اولی ذاتی را تنها در قضیه شخصی بیان کرده است. نوع چهارم، به دلیل محرفه بودن، پیچیده تر و نوع قضیه و نوع حمل در آن نامعلوم است و احتمالهای گوناگونی در تحلیل آن وجود دارد که صورت بندی آنها را به پی نوشت ارجاع می دهیم.

#### ابن سینا

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) سومین کسی است که اشارهای به حمل اولی و شایع در آثار او یافت می شود. او در *شفا*، *اشارات* و *منطق المشرقیین* چنین گفته است:  
«اشارة الى المحمول»:

اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل [= حمل اولی] و لكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له ان شكل [= حمل شايع] سواء كان في نفسه معنى ثالثاً او كان في نفسه احدهما (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۳۰).

تحليل این عبارت به صورت زير است:

$\forall x(Mx \rightarrow Sx)$	۱. حمل شايع	الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له ان شكل
$M = S$	۲. حمل اولي	حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل

تقول «الإنسان هو الضحاك» و لاتقول «كل انسان هو الضحاك» (همان، ص ۱۱۹).

ترجمة این دو گزاره در ظاهر به صورت زير است:

$A = Z$	۱. حمل اولي	الانسان هو الضحاك
$\forall x(Ax \rightarrow Zx)$	۲. حمل شايع	كل انسان هو الضحاك

اما از يك سو، آشكار است كه انسان و ضاحك وحدت مفهومي ندارند و نمي‌توان حمل اولي ميان آنها برقرار كرد. از سوي ديگر، آشكار است كه هر انساني ضاحك (بالقوه) است اما اين سينا آن را كاذب به شمار آورده است. بنابر اين، هر دو ترجمه بالا ناموجه مي‌نمايند.

به نظر نگارنده، در گزاره «انسان همان ضاحك است»، مقصود ابن سينا وحدت مفهومي نيست بلكه وحدت مصداقي مقصود است، يعني: هر انسان ضاحك است و هر ضاحك انسان است.

در گزاره دوم، نيز، مقصود «هر انسان ضاحك است» نيست بلكه مقصود «هر انسان همان ضاحك است» مي‌باشد. اين عبارت اخير، به معنای اين است كه هر يك يك افراد انسان، برابر با مفهوم ضاحك است! از همين روست كه ابن سينا آن را كاذب در نظر گرفته است.

بنابر اين، تحليل درست اين عبارت به صورت زير است:

۱. حمل شايع الانسان هو الضحك  $\forall x(Ax \leftrightarrow Zx)$
۲. حمل اولي كل انسان هو الضحك  $\forall x(Ax \rightarrow x = Z)$

قد يصدق ان يقال «ان الانسان العام هو الضحاك العام» على سبيل الحمل [الشايع] و لا يصدق على طبيعة الانسان ذلك [على سبيل الحمل الاولى] (فان طبيعة الانسان ليس هو الضحاك العام [على سبيل الحمل الاولى] (و الا لكان كل انسان ضحاكا عاما)) (همو، الشفاء، المنطق، العبارة، ص ۵۷).

تحليل اين عبارت، با توجه به تحليل‌هاي پيشين، به صورت زير است:

۱. حمل شايع الانسان العام هو الضحاك العام  $\forall x(Ax \leftrightarrow Zx)$
۲. حمل اولي طبيعة الانسان ليس هو الضحاك العام  $A \neq Z$
۲. حمل اولي كل انسان ضحاكا عاما  $\forall x(Ax \rightarrow x = Z)$

البته، اينجا، يك دشواری وجود دارد و آن اينكه ابن سينا گفته است: «و الا لكان كل انسان ضحاكا عاما» يعني «اگر طبيعت انسان همان طبيعت ضاحك باشد هر انساني همان ضاحك خواهد بود». اگر اين استدلال را به زبان منطق جديد بنويسيم به صورت زير خواهد بود:

$$\frac{A = Z}{\therefore \forall x(Ax \rightarrow x = Z)}$$

دشواری در اينجاست كه اين استدلال در منطق جديد نامعتبر است زيرا استدلال نامعتبر زير، نمونه جانشيني از آن است:

$$A = A$$

$\therefore \forall x (Ax \rightarrow x = A)$

در اینجا، یا تحلیل‌های ما و برداشتمان از ابن‌سینا نادرست بوده یا ابن‌سینا اشتباه کرده است؛ احتمال دیگر این است که منطق جدید، به نحوی، نقص دارد.

لیس من شرط المحمول علی الشیء ان یکون معناه معنی ما حمل علیه [= حمل اولی]، حتی یصح قول القائل «الانسان بشر» و لایصح قوله «الانسان ضحاک»، بل شرطه ان یکون صادقا علیه [= حمل شایع] و ان لم یکن هو هو [= حمل اولی]، لانه لیس یعنی بقوله «الانسان ضحاک» ان الانسان من حیث له مفهوم الانسانیة هو الضحاک من حیث هو ضحاک، بل معناه: الشیء الذی یقال له انسان و یفهم له صفة الانسانیة، لذلك الشیء ایضا صفة الضحاکية» (همو، منطق‌المشرقیین، ص ۱۲).

تحلیل این عبارت به صورت زیر است:

۱. حمل شایع الانسان ضحاک (الشیء الذی یقال له انسان و یفهم له صفة الانسانیة، لذلك الشیء ایضا صفة الضحاکية)
  ۲. حمل اولی انسان من حیث له مفهوم الانسانیة هو الضحاک من حیث هو ضحاک
- $\forall x (Ax \rightarrow Zx)$   
 $A = Z$

چنان که می‌بینیم ابن‌سینا همواره حمل حقیقی را همان حمل شایع صناعی و متعارف می‌داند نه حمل اولی ذاتی و غیرمتعارف که غالباً در تعاریف به کار می‌رود. پیشرفتی که در سخن ابن‌سینا مشاهده می‌شود این است که فارابی، حمل اولی ذاتی را تنها در قضایای شخصییه مطرح کرد: «زید هو هذا القائم» اما به حمل اولی ذاتی در قضایای طبیعییه و تعاریف کلی (مانند «الانسان حیوان ناطق» یا «الانسان هو البشر») اشاره‌ای نکرده بود. (البته قضیه «زید هو هذا القائم» را می‌توان معرفی زید تلقی کرد و معرفی، خود، نوعی تعریف است، چنان که قضیه «الانسان کزید و عمرو و خالد» نیز تعریف به مثال است. با وجود این، هیچ یک از این تعاریف‌ها، تعریف حقیقی یعنی حدتام نیستند و از این رو، می‌توان توجه به حمل اولی ذاتی میان مفاهیم کلی و تفکیک آن از قضایای محصوره را گامی به جلو، هرچند کوچک، به شمار آورد).

#### سیر تحولات پس از ابن‌سینا

تاریخ منطق گویای غفلت منطق‌دانان از مثال‌های حمل اولی ذاتی در آثار ارسطو و فارابی است و تأثیرپذیری تام آنها از ابن‌سینا در کنار گذاشتن حمل اولی ذاتی را نشان می‌دهد تا حدی که بسیاری از آنها ایده‌هایی را مطرح می‌کنند که با روح سخنان ارسطو و فارابی در تضادی آشکار است. برای نمونه، چنان که خواهیم دید، حمل‌پذیری جزئی

حقیقی (یعنی محمول واقع شدن آن)، به شدت، مورد انکار منطق دانان بعدی قرار می‌گیرد و قضایایی مانند «هذا زید» به قضایایی با محمول کلی مانند «هذا مسمی بـ"زید"» تفسیر می‌شود.

این روند تا پنج قرن ادامه می‌یابد و پایان این دوره طولانی، به دست علامه دوانی صورت می‌گیرد که به آثار فارابی رجوع کرده است. طی این دوره، ابن سینا، برخلاف ارسطو و فارابی، مورد توجه منطق دانان قرار دارد. عباراتی مشابه عبارت نقل شده از ابن سینا را سهلان ساوی (۵۶۷-۵۰۴)، سهروردی (۵۸۷-۵۵۰)، فخر رازی (۶۰۶-۵۴۱)، خواجه نصیر (۶۷۲-۵۹۷ق)، قطب شیرازی (۷۱۱-۶۳۴)، قطب رازی (۷۶۷-۶۸۹)، میر سید شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰) و علاء الدین قوشچی نیز، هر کدام با تغییراتی، آورده‌اند (سهلان ساوی، ص ۳۵؛ سهروردی، ص ۶؛ فخر رازی، ص ۷۵؛ طوسی، اساس الاقتباس، ص ۷۴ و ۴۱۹؛ شرح الاشارات و التنبیها، ص ۳۹؛ قطب شیرازی، ص ۳۴۶=۵۴؛ قطب رازی، تحریر القواعد، ص ۹۱؛ جرجانی، حاشیه بر قطب رازی، ص ۱۳۸ و ۱۳۲۷ق، ص ۲۵۳ و قوشچی، ص ۱۹). این منطق دانان در تضاد با فارابی سخن‌ها رانده‌اند که برای بررسی سیر تحولات انواع حمل، نمونه‌های جریان‌ساز را نقل می‌کنیم و پیشرفت تدریجی بحث را نشان می‌دهیم.

### سهروردی

شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۸۷-۵۵۰) حمل جزئی حقیقی بر جزئی حقیقی را پذیرفته است: و من لواحق الواحد الهوهو، و هو ان یکون ذات واحده لها اعتباران یشار الیها ان صاحب هذا الاعتبار بعینه ذو ذلک [= حمل اولی ذاتی] کقولهم «هذا القائم هو الطویل» (سهروردی، ص ۲۷، به نقل از مصباح یزدی، ص ۲۰۷).

توجه کنید که عبارت «هذا القائم هو الطویل» با «هذا القائم طویل» متفاوت است و اولی بر وحدت «این ایستاده» با این «بلند قد» دلالت دارد اما دومی بر اتصاف «این ایستاده» به «بلندی قد». بنابراین، تحلیل این دو جمله به دو صورت متفاوت زیر است:

۱. حمل اولی هذا القائم هو الطویل  $a = b$
۲. حمل شایع هذا القائم طویل  $Ba$

در عین حال، سهروردی حمل مترادف بر مترادف را، که قسم دیگری از حمل اولی ذاتی است، نادرست می‌داند:

لا حمل في الاسماء المترادفة الا بزيادة ضمیمة كقولنا «الانسان هو المسمى "بشر"»  
(سهروردی، ص ۶).

توجه کنید که افزودن «المسمى»، حمل اولی را به حمل شایع مبدل می‌سازد، زیرا میان «انسان» و «مسمى "بشر"» اتحاد مفهومی نیست و باید به كمك محمول دوموضعی M، به معنای نامیده شدن، به صورت زیر تحلیل شود:

$M_A$ 'بشر'	$M_{xy}$
انسان به «بشر» نامیده شده است	x به y نامیده شده است
«بشر» نام انسان است	y نام x است
انسان، «بشر» نام دارد	x، y نام دارد

و نه به صورت زیر:

$A = B$	$x = y$
انسان، همان «نامیده به "بشر"» است	x، همان y است

می‌توان به آسانی مشاهده کرد که «حیوان ناطق»  $\neq$  «نامیده به "بشر"». اما اجازه دهید برای

جلوگیری از هر گونه تردید احتمالی، به مثال‌های زیر توجه کنیم:

البصر هو المسمى «عين»	الاسد هو المسمى «شیر» في الفارسية
الینبوع هو المسمى «عين»	الحليب هو المسمى «شیر» في الفارسية
الذهب هو المسمى «عين»	الحنفية هي المسماة «شیر» في الفارسية

این گزاره‌ها را می‌توان به دو صورت حمل اولی و حمل شایع تحلیل کرد. در صورت اول تحلیل زیر را خواهیم داشت:

$A = S$	الاسد هو المسمى «شیر» في الفارسية	$B = A$	البصر هو المسمى «عين»
$H = S$	الحليب هو المسمى «شیر» في الفارسية	$Y = A$	الینبوع هو المسمى «عين»
$I = S$	الحنفية هي المسماة «شیر» في الفارسية	$Z = A$	الذهب هو المسمى «عين»

و در صورت دوم، تحلیل زیر را:

$M_A$ 'شیر'	الاسد هو المسمى «شیر» في الفارسية	$M_B$ 'عين'	البصر هو المسمى «عين»
$M_H$ 'شیر'	الحليب هو المسمى «شیر» في الفارسية	$M_Y$ 'عين'	الینبوع هو المسمى «عين»
$M_I$ 'شیر'	الحنفية هي المسماة «شیر» في الفارسية	$M_Z$ 'عين'	الذهب هو المسمى «عين»

تحلیل نخست کاملاً باطل است زیرا بنا به تعدی اینهمانی نتیجه می‌دهد:

$$B = Y = Z$$

$$\text{البصر هو الینبوع هو الذهب}$$

$$A = I = H$$

$$\text{الاسد هو الحليب هو الحنفية}$$

$$A = I = H$$

$$\text{شیر جنگل همان شیر خوردن است و هر دو همان شیر آب هستند!!}$$

که آشکارا باطل است.

**خواجه نصیر**

خواجه نصیر الدین طوسی (۶۷۲-۵۹۸) در شرح اشارات و التنبیهات گفته است:

کل محمول فهو کلی حقیقی لان الجزئی الحقیقی من حیث هو جزئی لایحمل علی غیره (طوسی، ص ۳۹).

تضاد آشکار خواجه نصیر با فارابی و عدم توجه به حمل اولی ذاتی (به ویژه در جزئیات) از این عبارت به خوبی به دست می‌آید. خواجه نصیر در *اساس الاقتباس*، با توجه به اندیشه‌های ابن‌سینا چنین می‌گوید:  
فصل هفتم در نسبت اجزای قضایا با یکدیگر

در حملیات، موضوع و محمول باید که یک چیز نبود چه حمل الشیء علی نفسه نشاید و محمول، چنانکه گفتیم، بطبع عام‌تر از موضوع بود [= حمل شایع]. (طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۷۴).

اما در ادامه به فارابی نزدیک می‌شود:

چون گویی «لیس الانسان الا الحيوان الناطق» یا «انسان جز حیوان ناطق نیست» یکی از دو معنی فائده دهد: یا مساوات در دلالت [= ترادف] یا آنکه ماهیت انسان، حیوان ناطق است [= حمل اولی] (همانجا).

در اینجا، آشکار است که خواجه نصیر، حمل اولی  $A = B$  را اراده کرده است. در عبارت زیر نیز حمل شایع به کار رفته است:

در لغت عرب، «انما» فائده مساوات دهد؛ گوئی: «انما زید كاتب» یعنی کاتبی خاص بزید است (همانجا).

این جمله به این معناست: «فقط زید نویسنده است»؛ یعنی «زید نویسنده است» و «غیرزید نویسنده نیست». جمله اخیر، که مهمله است اما معنای سالبه کلیه می‌دهد، معادل است با «هیچ غیرزید نویسنده نیست» یا «هر غیرزید غیرنویسنده است» و بنا به عکس نقیض، معادل است با «هر نویسنده زید است». بنابراین، این جمله را به دو صورت زیر می‌توان فرمول‌بندی کرد:

$$Fa \wedge \forall x (x \neq a \rightarrow \sim Fx)$$

$$Fa \wedge \forall x (Fx \rightarrow x = a)$$

که فرمول اول، ترکیبی از دو حمل شایع، و فرمول دوم ترکیبی از حمل اولی و حمل شایع است. این دو فرمول را به صورت هم‌ارز اما ساده‌تر زیر نیز می‌توان نوشت:

$$\forall x (Fx \leftrightarrow x = a)$$

عبارت بعدی، تکرار عبارات ابن‌سینا و ترجمه آن به فارسی است:

و همچنین گویی: «الانسان هو الضحاک»، مساوات معلوم شود و «لیس» که بر این دو قضیه در آید سلب مساوات کند. و بیارسی چون گویی: «همین انسان ضحاک است»، مساوات



معلوم شود و چون گویی: «نه همین انسان حیوان است» سلب مساوات کند  
(همانجا).

توجه کنید که در فارسی امروزی، به جای عبارت «همین انسان ضحاک است»، غالباً گفته می‌شود: «انسان همان ضحاک است».

حد [تام] بر محدود محمول نبود بحقیقت [= حمل شایع] بلکه خود عین او بود [= حمل اولی]؛ و اگر نیز در لفظ بر محدود حمل کنند [= حمل اولی] آن حمل همیشه کلی و ایجابی و مساوی بود. (همان، ص ۴۱۹).

تحلیل این عبارت به صورت زیر است:

۱. حمل شایع حد [تام] بر محدود محمول نبود بحقیقت لیس الانسان حیوانا ناطقا  $\sim B_A$   
۲. حمل اولی بلکه خود عین او بود الانسان هو الحيوان الناطق  $A = B$

خواجه، مانند ابن سینا، تنها در کلیات به حمل اولی اشاره کرده است. چنان که دیده می‌شود، خواجه نصیر، حمل اولی و شایع را، به ترتیب، «حمل در لفظ» و «حمل به حقیقت» می‌نامد و حمل اولی (یا همان حمل در لفظ) را به معنای مساوات در دلالت یا وحدت مفهومی می‌گیرد.

### قطب شیرازی

قطب الدین شیرازی (۷۱۱-۶۳۴)، مانند ارسطو و فارابی، (و برخلاف ابن سینا و خواجه نصیر) حمل اولی را در گزاره‌های شخصی به کار می‌برد، هرچند اصل مطلب را به ابن سینا نسبت می‌دهد:

دو جزوی حقیقی بر یکدیگر حمل نتوان کرد؛ چه نتوان گفت که زید عمرو است مگر که دو نام بود از آن یک شخص، و آنگاه مفهوم هر دو یکی بود، پس حمل و وضع، بحسب حقیقت [= حمل شایع] نبوده باشد بل بحسب قول و لسان [= حمل اولی]، چنان که شیخ گفت و بدانکه جزوی حقیقی محال است که محمول باشد بطبع، چه محمول وصف موضوع است و متشخص وصف نباشد. (شیرازی، ص ۳۴۶=۵۴).

آشکار است که «عمرو» را نمی‌توان مانند محمولات کلی بر زید حمل کرد و گفت:  $a_z$ ، اما می‌توان «زید» و «عمرو» را دو نام برای یک نفر تلقی کرد و به اینهمانی میان آنها حکم نمود:

$$z = a$$

۱. حمل شایع زید عمرو است (صفت عمرو را دارد، متصف به عمرو است)  $a_z$   
 ۱. حمل اولی زید عمرو است (دو نام بود از آن يك شخص)  $z = a$

قطب شیرازی در ادامه، حمل جزئی بر کلی را نادرست می‌شمارد:

و دیگر، محمول ماهیات حقیقی باید که کلی طبیعی باشد ... پس محمول باید که از این ماهیات باشد تا هم بر جزوی محمول تواند بود و هم بر کلی، به‌خلاف جزوی که بر کلی محمول نتواند بود چه نتوان گفت «الانسان زید». قال الشيخ: «لان طبيعة الكلی لا تكون موضوعة بنفسها للشخصية من غير الحاق السور الجزئی بها و الا لكانت الطبيعة الكلیة مستحقة فی طبعها لان تكون هذا المشار الیه» (همانجا).

از صدر آنچه قطب شیرازی از ابن سینا نقل می‌کند (من غیر الحاق السور الجزوی بها)، آشکار است که نادرست بودن حمل جزئی بر کلی در صورتی است که مقصود سور کلی باشد اما اگر سور جزئی در نظر گرفته شود ایرادی ندارد:

۱. حمل اولی محصوره هر انسان زید است  $\forall x(Ax \rightarrow x = z)$  کاذب  
 ۲. حمل اولی محصوره بعضی انسان‌ها زید هستند  $\exists x(Ax \wedge x = z)$  صادق  
 اما از ذیل آنچه قطب شیرازی از ابن سینا نقل می‌کند، احتمال دیگری به ذهن تبادر می‌کند و آن اینکه مقصود از «الطبیعة الكلیة مستحقة فی طبعها لان تكون هذا المشار الیه» دو گزاره طبیعی زیر باشد:

۳. حمل اولی قضیه طبیعی انسان زید است  $A = z$  کاذب  
 ۴. حمل شایع قضیه طبیعی انسان زید است  $z_A$  کاذب

### قطب رازی

عبارت قطب رازی (۷۶۶-۶۸۹) در شرح شمسیه، که حمل اولی و شایع را، به ترتیب، «حمل فی اللفظ» و «حمل فی المعنی» نامیده است، بسیار گویاست:

لیس معناه [= معنا «کل ج ب»] آن مفهوم ج هو مفهوم ب [= حمل اولی] و الا لکان ج و ب لفظین مترادفین، فلا یکون حمل فی المعنی [= حمل شایع] بل فی اللفظ [= حمل اولی] بل معناه ان کل ما صدق علیه ج من الافراد، فهو ب [= حمل شایع] (تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، ص ۹۱)

در اینجا، حمل اولی به معنای ترادف گرفته شده که همان «تساوی در دلالت» است که

خواجه نصیر گفته بود.

۱. حمل شایع کل ما صدق علیه ج من الافراد، فهو ب  $\forall x(Ax \rightarrow Bx)$   
 ۲. حمل اولی مفهوم ج هو مفهوم ب  $A = B$   
 قطب رازی، در شرح مطالع، میان دو قسم حمل شایع، یعنی اتصاف و اندراج، تمایز نهاده است:

مسمی «ج» [= مفهوم ج] لایصدق علیه ج [= حمل شایع اتصافی]؛ لان المحمول [حینئذ] ایضا مفهوم ج و لایمکن تصور الحمل و الوضع فی شیء واحد . فان قلت «نحن نعلم بالضرورة ان ج ج»، غایة ما فی الباب انه هُذیان لکن کونه هُذیاناً لاینافی صدقه» قلت فرق بین هذا و بین ما نحن بصدده، فان معنی هذا، الحکمُ علی افراد ج بج [= حمل شایع اندراجی]، و هی [= الافراد] مغایرة لمفهوم ج؛ و معنی ذلك ان مفهوم ج، مفهوم ج [= حمل شایع اتصافی]. (قطب رازی، ص ۱۲۹).

$\forall x(Gx \rightarrow Gx)$	الحکمُ علی افراد ج بج ج	۱. حمل شایع اندراجی
$\sim G_G$	مسمی «ج» [= مفهوم ج] لایصدق علیه ج	۲. حمل شایع اتصافی
$G_G$	ان مفهوم ج، مفهوم ج	۳. حمل شایع اتصافی
$G = G$	[مفهوم ج، هو مفهوم ج]	۴. حمل اولی

توجه کنید که عبارت قطب رازی در نقل قول بالا، هر چند شبیه حمل اولی است ولی مقصود او «حمل شایع اتصافی» است زیرا او عبارت «مفهوم ج مفهوم ج است» را کاذب می‌داند و عبارت «لایصدق» را به کار می‌برد.

همچنین، توجه کنید که قطب رازی کلمه «هذیان» به معنای «پرشان‌گویی» را برای «هر ج ج است» به کار برده است و این با کلمه «توتولوژی» به معنای «همان‌گویی» که منطبق دانان جدید به کار برده‌اند نزدیکی دارد، به ویژه اینکه واژه «tautology» به معنای «تکرار یک مطلب بدون آوردن دلیل» است و در زبان انگلیسی بار منفی دارد و از این جهت، به کلمه «هذیان» که تماماً بار منفی است بی‌شبهت نیست.

قطب رازی در حاشیه بر شرح اشارات خواجه نصیر حمل جزئی بر جزئی را حمل لفظی و نادرست شمرده و مانند سهروردی، واژه «مسمی» را به تحلیل آن افزوده و حمل اولی را به حمل شایع تبدیل کرده است:

الجزئی الحقیقی هو الهدیه و ظاهر انها لایصدق علی غیرها؛ بل الاشیاء یصدق علیها. و اما مثل قولنا «هذا زید» فلا نعی الا ان «هذا مسمی بزید» [= حمل شایع] ... و لو عینا بـ «زید» الجزئی الحقیقی لم یکن هناك حمل [شایع] الا فی اللفظ [= حمل اولی] (قطب رازی، المحاکمات بین شرحی الاشارات و التبیحات، ص ۳۹).

قطب رازی، بهرغم تأکید بر محمول نبودن جزئی، هنگام تعریف جنس به «مقول علی کثیرین ...» در شرح شمسیه، جزئی را محمول می‌شمارد و ناگاهانه حمل اولی را می‌پذیرد:

و رسموه بانه مقول علی کثیرین ... و یخرج، بالکثیرین، الجزئی لانه مقول علی واحد فیکال «هذا زید» (تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۵۰، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸، ۱۳۲۷ق، ج ۱، ص ۲۵۳).

### جرجانی

میر سید شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰)، در حاشیه‌ای که بر شرح شمسیه قطب نگاشته است، تعریف «کلی» و «جزئی» به «مقول بر کثیرین» و «مقول بر واحد» را مورد اعتراض قرار داده و سخن سه‌رودی مبنی بر افزودن کلمه «مسمی» را تکرار کرده است:

کون الجزئی الحقیقی «مقولا علی واحد»؟ إنما هو بحسب الظاهر و أما بحسب الحقیقه فالجزئی لا یكون مقولا و محمولا علی شیء اصلا. و أما قولک «هذا زید» فلا بد فیہ من التاویل لأن «هذا» اشاره الی الشخص المعین فلا یراد بـ «زید» ذلك الشخص و إلا فلا حمل من حیث المعنی [أی لا حمل شایعا بل هو حمل اولی] كما عرفت؛ بل یراد به مفهوم «مسمی زید» او «صاحب اسم زید» و هذا المفهوم کلی و ان فُرض انحصاره فی شخص واحد (۱۳۶۳، ص ۵۰؛ ۱۳۸۲، ص ۱۳۸؛ ۱۳۲۷ق، ج ۱، ص ۲۵۳).

### قوشجی

علاء الدین علی بن محمد سمرقندی قوشجی، معروف به ملاعلی قوشجی (۸۷۹ق) اولین کسی است که شرط «تغایر موضوع و محمول» را زیر پرسش می‌برد. او مثال‌هایی را ذکر کرده است که بعدها به مثال‌های متداول برای نشان دادن تفاوت حمل اولی و شایع تبدیل شده‌اند:

لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بین المتغایرین فان للمفهومات نسبا الی انفسها، بعضها بالصدق و بعضها بعدم الصدق؛ مثلا مفهوم الکلی یصدق علی نفسه ... فتصدق القضية الموجبة القائلة بان «الکلی کلی»...

و مفهوم الجزئی ... لا یصدق علی انفسها فتصدق السالبة القائلة بان «الجزئی لیس بجزئی» (ص ۱۹).

تحلیل مثال‌های قوشجی به قرار زیر است:

۱. حمل شایع اتصافی الکلی کلی  $K_K$
۲. حمل شایع اتصافی الجزئی لیس بجزئی  $\sim G_G$

چنان که از مثال‌ها فهمیده می‌شود، قوشجی تنها حمل شایع را در نظر گرفته و مصداق بودن مفهوم «کلی» برای مفهوم «کلی» را پذیرفته و مصداق بودن مفهوم «جزئی» برای مفهوم «جزئی» را انکار کرده است.

## دوانی

جلال الدین دوانی ( ۹۰۶/۹۱۱ - ۸۳۱)، در حاشیه خود بر حاشیه جرجانی، با اعتراض به تحلیل او در باب گزاره «هذا زيد»، برای اولین بار قضیه حملی را به «حمل اولی» و «حمل متعارف» تقسیم می کند بدون اینکه آنها را تعریف کند و احتمال می دهد که مراد جرجانی از «حمل» همان «حمل متعارف و شایع» است نه «مطلق حمل» که شامل حمل اولی ذاتی نیز می شود:

الحمل ... علی قسمین: احدهما حمل اولی و الثانی حمل متعارف ... و قولنا «هذا زيد» ان اشیر بلفظ «هذا» الی زيد، لا یكون الا بمعنی «زيد زيد» و هو «حمل اولی» یشرط فیہ تغایر فی نحو من التعقل و لو بتعدد التفات فلا یكون «حمل الشیء علی نفسه بلا تغایر اصلا» فانکار صحة مطلق الحمل شیء عجیب... و لعل المحشی [السید الشریف الجرجانی] اراد نفی الحمل المتعارف لانه هو المعتبر فی العلوم (ص ۲۷۲).

بر اساس مطالب گذشته، تحلیل مثال های دوانی آسان است:

۱. حمل اولی هذا زيد  $a = z$
۲. حمل اولی زيد زيد  $z = z$
۳. نفی حمل متعارف [لیس هذا بزید]  $\sim z_a$
۴. نفی حمل متعارف [لیس زيد بزید]  $\sim z_z$

دوانی، همچنان، در حاشیه بر شرح قوشجی بر تجرید العقاید خواجه نصیر اصطلاحات «حمل ذاتی» و «حمل عرضی» را، بدون تعریف آورده است:

قوله «و من هیئنا یعلم [و بهذا یظهر (نسخه بدل)] ان رد الوحدات الثمان ...»؛ اقول: اعتبار الوحدات الثمان لا یغنی عن اعتبار وحده النسبة و اعتبار وحدتها یغنی عن اعتبار الوحدات الثمان ... و انما قلنا «ان الوحدات الثمان لا یغنی عن وحده النسبة» لان القضية الموجبة الخارجية لا یناقضها القضية الذهنیة و ان اشتملتا علی الوحدات الثمان ...

و كذا الحمل الذاتی اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضی المعتبر بخصوصه كقولك «الجزئی جزئی» ای هو هو بالحمل الذاتی و «الجزئی لیس بجزئی» ای بالحمل العرضی فانهما صادقان (همان، ص ۱۱۱).

تحلیل این مثال ها بسیار ساده است:

۱. حمل اولی الجزئی جزئی  $G = G$
۲. حمل شایع اتصافی الجزئی لیس بجزئی  $\sim G_G$

در منطق جدید، متناقض نبودن  $G = G$  و  $G_G \sim$  کاملاً آشکار است و نیازی به اصطلاحات سنگین و دهان پر کن «حمل اولی ذاتی»، «حمل شایع صناعی» و «حمل عرضی متعارف» ندارد!! این نشان می‌دهد که گاهی یک نماد کوچک مانند «=» و یک قرارداد کوچک، مانند «سمت چپ نوشتن موضوع» می‌تواند بار اصطلاحات مغلق و پیچیده فلسفی را به آسانی بر دوش بکشد و از عهده وظایف سنگین آن برآید.

### تحلیل و بررسی

می‌توان گفت که تفکیک حمل اولی ذاتی از شایع صناعی دو دوره کاملاً متفاوت را تجربه کرده است: الف: دوره جنینی (از زمان ارسطو تا شریف جرجانی)؛ ب: دوره تکامل (از علامه دوانی تا کنون).

از ویژگی‌های دوره جنینی یکی این است که در این دوره، حمل‌پذیری جزئی حقیقی مورد مناقشه و تردید بسیاری از منطق‌دانان است و به جز ارسطو و به ویژه، فارابی، مؤید دیگری ندارد. این در حالی است که در دوره دوم، در سایه پذیرش حمل اولی ذاتی، نزاع در باره حمل‌پذیری جزئی حقیقی، رفته رفته اهمیت خود را از دست داده و در نهایت به کلی فراموش می‌شود تا حدی که در آثار منطقی چهار قرن اخیر، اثری از این بحث به چشم نمی‌خورد.

یکی دیگر از ویژگی‌های دوره جنینی این است که حمل اولی ذاتی در سایه حمل شایع صناعی قرار دارد و مورد بی‌مهری بسیاری از بزرگان منطق قرار گرفته است (درست عکس آنچه در دوره تکامل رخ می‌دهد و حمل اولی ذاتی در مقامی برتر قرار می‌گیرد و حمل شایع صناعی، حملی متعارف و پیش پا افتاده تلقی می‌شود). برای نمونه، می‌توان نوع نگاه غالب منطق‌دانان به این دو نوع حمل در دوره جنینی را در جدول زیر مشاهده کرد:

حمل اولی ذاتی	حمل شایع صناعی	
حمل بالعرض	حمل بالذات	ارسطو
قل ما تستعمل	تستعمل في العلوم	فارابی
حمل در لفظ	حمل به حقیقت	خواجه نصیر
به حسب قول و لسان	به حسب حقیقت	قطب شیرازی
حمل في اللفظ	حمل في المعني	قطب رازی
بحسب الظاهر	بحسب الحقیقه	شریف جرجانی

شگفت است که می‌بینیم حملی که «عرضی»، «لفظی»، «زبانی» و «ظاهری» شمرده می‌شده،

پس از علامه دوانی، «حمل اولی» و «ذاتی» نام گرفته است.

همچنین، می‌بینیم که در این دوره، برخی حمل اولی ذاتی را با افزودن کلمه «مسمی» به حمل شایع تبدیل می‌کنند:

حمل شایع صنعتی	حمل اولی ذاتی	
الانسان مسمی «بشر» <sup>۱</sup>	الانسان بشر	سهروردي
هذا مسمی بـ «زید»	هذا زید	قطب رازي
هذا مسمی بـ «زید»	هذا زید	شريف جرجاني

در نقطه عطف دو دوره نیز، تعبیرات منطق‌دانان از حمل اولی ذاتی همچنان بار منفی دارد:

هنیان	قطب رازي ۷۲۸ ص ۱۲۹
هـ_____ر	میرداماد ۱۳۸۵ ص ۲۶
غیر مفید	

### دلایل عدم توجه به حمل اولی ذاتی

به نظر ما، این همه بی‌مهری به «حمل اولی ذاتی» ریشه در دلایل روان‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد. چنان که می‌بینیم، نزد فیلسوفان و منطق‌دانان قدیم، در باره حمل سه نکته مهم وجود داشته است: ۱. تغایر موضوع و محمول؛ ۲. مفید بودن حمل؛ ۳. لفظی نبودن حمل. تغایر موضوع و محمول شرط روان‌شناختی حمل است و مفید بودن آن، شرط معرفت‌شناختی و لفظی نبودن نیز شرط زبان‌شناختی.

روان‌شناختی بودن شرط نخست به این معناست که اگر موضوع و محمول به هیچ وجه تغایر نداشته باشند دو چیز نداریم که ذهن ما بتواند یکی را بر دیگری حمل کند و آشکار است که توانایی ذهن در انجام یک کار، مسئله‌ای روان‌شناختی است.

معرفت‌شناختی بودن شرط دوم هم از این روست که اگر حمل، مفید فایده‌ای نباشد و اطلاع تازه‌ای به ما ندهد و بر معرفت ما نیفزاید گفتن و نگفتن آن یکی است. آشکار است که مفید بودن حمل، شرط روان‌شناختی نیست بلکه شرط معرفت‌شناختی است زیرا بدون آن، میزان معرفت افزایش نمی‌یابد.

زبان‌شناختی بودن شرط سوم نیز کاملاً آشکار است: حمل لفظی جایی است که دو لفظ مترادف به کار رفته باشد و معلوم است که بحث مترادف بحثی زبان‌شناختی است. راه حل سهروردی در افزودن کلمه «مسمی» در ناحیه محمول نیز بر زبان‌شناختی بودن این شرط صحه می‌گذارد.

امروزه، با رویکرد ضد روان‌شناسی گری فرگه آشکار است که شرط تغایر و شرط مفید بودن شرط‌های منطقی نیستند و نباید در منطق به آنها پرداخته شود و اصولاً، مباحث منطقی را از مباحث روان‌شناختی و معرفت‌شناختی باید جدا نمود. مباحث زبان‌شناسی، نیز هرچند با مباحث منطق جدید گره خورده است، اما دقیقاً با آن یکی نیست و نمی‌توان و نباید مباحث آنها را با هم خلط کرد چرا که یکی علمی تجربی است و دیگری غیرتجربی. همچنین، منطق‌دانان جدید، اصولاً با تحلیل سهروردی و افزودن کلمه «مسمی» در مترادفات مخالف‌اند.

با این تفکیک‌ها، می‌بینیم که منطق جدید، با کشف اهمیت فوق‌العاده اینهمانی و حمل اولی ذاتی، منطق جداگانه‌ای به نام «منطق محمول‌ها و اینهمانی» را به آن اختصاص داده و قواعد ویژه‌ای مانند «معرفی اینهمانی» و «حذف اینهمانی» را برای آن وضع کرده است.

اکنون، می‌توان دلایل عدم توجه منطق‌دانان قدیم در دوره اول به حمل اولی ذاتی را در جدول زیر جمع‌بندی کنیم:

#### دلایل عدم توجه به حمل اولی ذاتی:

دلایل:	وضعیت دلیل:	اولین مخالف:	نقل قول:
۱. شرط تغایر موضوع و محمول	روان‌شناختی	قوشچی	لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين المتغایرين
۲. شرط مفید بودن حمل	معرفت‌شناختی	قطب رازی	لكن كونه هذيانا (= غير مفيد) لا ينافي صدقه
۳. باور به لفظی بودن حمل مترادفین	زبان‌شناختی	دوانی	قولنا «هذا زيد» ان اشیر بلفظ «هذا» الي زيد، لا يكون الا بمعني «زيد زيد» و هو «حمل اولی»

البته منطق‌دانان قدیم، دلایل فلسفی و منطقی نیز برای عدم توجه به حمل اولی ذاتی داشته‌اند و نمی‌توان ادله ایشان را در دلایل غیرمنطقی خلاصه کرد. از جمله این دلایل، می‌توان به حمل‌ناپذیری جزئی حقیقی و عدم تفکیک حمل اتصافی و اتحادی اشاره کرد.

برای نمونه، قطب شیرازی بر «حمل‌ناپذیری جزئی حقیقی» چنین دلیل می‌آورد:

بدانکه جزوی حقیقی محال است که محمول باشد بطبع، چه محمول وصف موضوع است و متشخص وصف نباشد (شیرازی، ص ۳۴۶=۵۴).

به نظر قطب شیرازی، محمول، «صفت» و «مفهوم» است اما جزئی حقیقی، «متشخص»، «شیء» و «فرد» است و نباید میان «مفهوم» و «شیء» خلط کرد. آشکار است که قطب شیرازی، در اینجا، تنها حمل «اتصافی» را در ذهن داشته که محمول را «صفت» پنداشته است. اگر او حمل



«اتحادی» و «اینهمانی» را در ذهن می‌داشت پذیرفتن حمل‌پذیری جزئی حقیقی برایش چندان دشوار نمی‌گشت. نخستین کسانی که به «حمل‌پذیری جزئی حقیقی» و «تفکیک حمل اتصافی از اتحادی» نائل آمدند، به ترتیب، قطب رازی و دوانی هستند:

#### دلایل عدم توجه به حمل اولی ذاتی

دلیل:	وضعیّت دلیل:	اولین مخالف:	نقل قول:
۴. باور به حمل‌ناپذیری جزئی حقیقی	منطقی	قطب رازی	بخرج، بالکثیرین، الجزئی لانه مقول علی واحد فیقال «هذا زید»
۵. عدم تفکیک حمل اتصافی و اتحادی	منطقی	دوانی	لعل المحشی [السید الشریف الجرجانی] اراد نفي الحمل المتعارف لانه هو المعنیر فی العلوم

#### نتیجه

با بررسی سیر تحولات تفکیک حمل اولی و حمل شایع، دو دوره متمایز در منطق قدیم شناسایی کردیم که در دوره اول که از ارسطو تا سید شریف جرجانی ادامه دارد حمل اولی ذاتی با بی‌مهری‌های بسیار روبه‌روست، اما در دوره دوم، که از زمان علامه دوانی آغاز می‌شود، حمل اولی مورد توجه بسیار قرار می‌گیرد و پسوند «ذاتی» برای آن، نشانه اهمیت است که منطق دانان دوره دوم برای این نوع حمل قائل بوده‌اند.

همچنین، با بررسی سخنان منطق دانان دوره اول، پنج دلیل بر عدم توجه آنها به حمل اولی ذاتی یافتیم که برخی منطقی و برخی غیرمنطقی بودند و نشان دادیم که سه دلیل از این پنج دلیل را منطق دانان متأخر از دوره اول (یعنی قوشجی و قطب رازی) مورد مناقشه قرار داده و زمینه را برای تردید و انکار دو دلیل دیگر توسط علامه دوانی فراهم کرده بودند.

#### منابع

- این سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *منطق المشرقیین*، القاهرة، المكتبة السلفية، ۱۹۱۰.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء، المنطق، العبارة*، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۹۷۰.
- ارسطو، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸.

- جرجانی، سید شریف، حاشیه بر شرح قطب رازی (با نام *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*) بر شمسیه از کاتبی قزوینی، در *شروح الشمسیه*، کردستان، مطبعه کردستان العلمیه، ۱۳۲۷ق.
- \_\_\_\_\_، حاشیه بر شرح قطب رازی بر شمسیه از کاتبی قزوینی با نام *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، حاشیه بر شرح قطب رازی بر شمسیه از کاتبی قزوینی با نام *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدارفر، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تهران، چ ۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی چ ۲، ۱۳۶۱؛ چ ۳، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- دوانی، جلال الدین، حاشیه بر شرح قوشجی بر *تجرید العقائد* از خواجه نصیر، قم، منشورات رضی - بیدار - عزیزی، ۱۲۸۵ق.
- رازی، فخر الدین، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی السقاء، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۷۳.
- رازی، قطب الدین، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، در *شروح الشمسیه*، کردستان، مطبعه کردستان العلمیه، ۱۳۲۷ق.
- \_\_\_\_\_، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدارفر، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *المحاکمات بین شرحی الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ساوی، زین الدین عمر بن سهلان، *البصائر النصیریه*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۳.
- سهروردی، شهاب الدین، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- شیرازی، قطب الدین، *درة التاج*، تصحیح سید محمد مشکوه، چ ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، نصیر الدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

- \_\_\_\_\_، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر محمد، المنطقیات للفارابی، ج ۱، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، «از طبیعه تا محمول درجه دو»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، زمستان ص ۵۶-۳۷، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «آرا و آثار منطقی جلال الدین دوانی»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۰، ص ۹۶-۸۵، ۱۳۸۲.
- قوشچی، شرح تجرید العقائد لنصیر الملة و الدین محمد بن محمد الطوسی، قم، منشورات رضی - بیدار - عزیزى، ۱۲۸۵ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

برهان نظم از نگاه هارتس هورن

فرح رامین\*

چکیده

چارلز هارتس هورن نماینده مکتب پویش در قرن معاصر است. او تنها فیلسوفی است که برهان نظم را به صورتی پیشین تقریر کرده است. برهان او بر اساس دیدگاه خاصش در باب واقعیت شکل می‌گیرد. هارتس هورن جهان منظم را همچون اندامی ارگانیک، به همراه انگاره‌ای از تحول و ارتباط حوادث در نظر می‌گیرد و با برداشتی اجتماع‌وار از واقعیت، وحدت در عین کثرت را در جهان به نمایش می‌گذارد. در این تقریر، نظم طبیعت مصداقی از نظم اجتماعی محسوب می‌شود. این نظم کیهانی و فراگیر مستلزم قدرتی نظم‌دهنده و متافیزیکی است. خداوندی که در این برهان اثبات می‌شود، واجد صفاتی است که هیچ نسبتی با خدای ادیان توحیدی ندارد.

واژگان کلیدی: فلسفه ارگانیک، پویش، هستی واقعی، نظم اجتماعی، افراد پویا.

مقدمه

چارلز هارتس هورن (۲۰۰۰-۱۸۹۷) - که به اشتباه او را هارتشورن می‌نامند<sup>۱</sup> متفکر امریکایی است که بسیاری او را یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دین و برجسته‌ترین متخصصان متافیزیک در قرن بیستم می‌دانند. دیدگاه‌های متمایز وی در باره خدا تأثیر شگرفی بر الهیات فلسفی معاصر

farah.ramin@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

\* عضو هیئت علمی دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۲۵

گذاشته است. فلسفه او که توسط خودش خداشناسی «نئوکلاسیک» نام گذاری شده، متأثر از الهیات پویشی است و اندیشه‌های هارتس هورن در این قالب پی‌ریزی می‌شود. الهیات پویشی که در قرن بیستم با تلاش آلفرد نورث وایتهد مطرح شد، تحت تأثیر تفکر علمی و دینی تدوین یافت. وایتهد فیلسوف و ریاضی‌دانی بود که تلاش‌های بسیاری را برای فراهم ساختن نظام متافیزیکی مبتنی بر جهان‌شناسی علمی به انجام رساند. او با استفاده از دستاوردهای علمی در صدد ایجاد طرح مفهومی جامع برآمد که مقولات کلی آن بتواند همه موجودات جهان را بنمایانند. نظام فلسفی او مقولاتی همچون پویش و تأثیر را جایگزین مقولات جوهر و عرض کرد. در فلسفه پویش، چهار اصل اساسی وجود دارد که الهیات پویشی بر مبنای آن‌ها شکل گرفته است:

۱. جهان یک جریان صیرورت و سیلان حوادث است. وایتهد در مقابل تصور ارسطویی که هر موجودی متشکل از جوهری تغییرناپذیر و اعراضی متغیر است، بیان کرد که اگر ثبات را اصل بگیریم، تحول و دگرگونی نمودی بیش نخواهد بود.

۲. جهان، مجموعه‌ای از حوادث مرتبط با هم است که دارای تأثیر و تأثرات متقابل هستند. هیچ چیز جز در مشارکت با بقیه وجود ندارد. بنابراین، هر پدیده‌ای به سهم خود اثری دارد که در نحوه موجودیت سایر وقایع تأثیر می‌گذارد. از نظر وی، واقعیت، یک مجموعه و یا یک شبکه درهم تنیده از روابط و یا یک میدان تأثیر متقابل است.

۳. فلسفه وایتهد که فلسفه «ارگانسیم» نامیده می‌شود، جهان را یک اندام زنده یا ارگانسیم می‌داند که هر عضوی با کل در ارتباط و دارای تأثیر متقابل است. هر عضوی از یک طرف به فعالیت یکپارچه کل یاری می‌رساند و از طرف دیگر از آن تأثیر می‌پذیرد. وایتهد یک برداشت اجتماع‌وار از واقعیت دارد. از نظر او در یک اجتماع هم وحدت است و هم همکاری، بدون اینکه فردیت افراد جامعه از بین برود.

۴. گرچه وایتهد بر روابط متقابل حوادث تصریح می‌کند، اما اعضا را محو در کل نمی‌داند. بنابراین وجود کثرات را قبول دارد، اما هریک از این کثرات و حوادث حاصل مجموع تأثیراتی است که به او رسیده است. بنابراین، می‌توان گفت که هر وحدتی از کثرت شکل می‌گیرد ولی در عین حال هر حادثه‌ای در مدتی که در حال رخ دادن است،

دست تأثیرات دیگر از دامن او کوتاه و او آزاد است که روابط خود را به شیوه خاص با دیگر حوادث متناسب یا متحد سازد (باربور، ص ۱۶۱ - ۱۶۰).

وایتهد در الهیات پویشی خود به نقش خداوند در این پویش می پردازد. خداوند مبدأ نظم در جهان است و نقش فعالی در نظم بخشیدن به امکانات بالقوه دارد. صور بالقوه پیش از تحقق یافتن دارای سامان و نظم هستند. این ویژگی خداوند به این پرسش پاسخ می دهد که چرا جهان دارای این انواع ویژه نظم است (مثلاً ابعاد مکانی خاص) و نه انواع دیگر نظم؟

خداوند اساس تحقق ابتکار در جهان است. وایتهد در پاسخ به این پرسش که چرا انواع نوینی از اشیا وجود می یابند به جای اینکه تنها انگاره های سابق تکرار شوند، می نویسد:

جدا از خداوند، هیچ چیز تازه ای و هیچ نظم و سامانی در جهان نخواهد بود (Whitehead, p. ۴۸۱).

خداوند امکانات تازه ای پیش می آورد، ولی چون تعداد آنها بسیار است، بدیل های فراوانی وجود دارد. بنابراین موجودات مجال آزادی و خودآفرینی دارند. خداوند با ارج نهادن به بالقوگی های خاصی که آفریدگان در برابر آن واکنش نشان می دهند، بر جهان تأثیر می گذارد، بی آنکه به آن تعیین محتوم بخشد. واقعیت چنین است که امکانات و حالات بالقوه متعددی وجود دارد که گاه بالفعل می شوند و گاه هم به مرحله تحقق نمی رسند.

سومین ویژگی خداوند آن است که از رویدادهای جهان تأثیر می پذیرد. خداوند ذات تبعی<sup>۲</sup> دارد. مقولات اصلی فلسفه پویشی (زمان مندی، هم کنشی، ارتباط و همبستگی متقابل) به خداوند نیز اطلاق می شود. تجربه خداوند تحول می یابد، زیرا او هم از جهان می گیرد و هم به جهان مدد می رساند. او حیات جهان را در حیات خویش نهفته دارد. وایتهد معتقد است تمام حقایق عالم در خدا محقق شده اند و تمام عالم و تمام حقایق عالم در خدا وجود دارد. جهان مانند جسم خداست و با این جسم به حیات خود ادامه می دهد. اما همان گونه که روح برتر از جسم است، خداوند نیز از جسم خود که عالم است فراتر است. از نظر وایتهد، میان خداوند و جهان اتکای متقابل و دو سویه وجود دارد:

این مدعا که خداوند از جهان متعالی است، همان قدر درست است که بگوییم جهان از خداوند متعالی است و این مدعا که خداوند جهان را آفرید همان قدر درست است که بگوییم جهان خدا را آفرید (پترسون و دیگران، ص ۱۱۰).

به نظر می‌رسد الهیات پویشی که چارلز هارتس هورن از پیشتازان آن است نوعی پانته‌ایسم یا «همه‌خدایی» را تأیید می‌کند (Bowker, p. ۳۸۹). در این مکتب فکری بین خدا و جهان یک رابطه فعال و همیشگی برقرار است و سخن از حلول الهی در طبیعت است. چهارمین ویژگی خداوند در این تفکر آن است که از آنجا که واقعی بودن مستلزم تغییر و تحول است و چون خداوند امری واقعی است، پس باید در تحول و پویایی باشد. بدین معنا که با فرایند خلقت مرتبط است و از تکامل آن متأثر می‌شود. خدا در شادی بشر شریک و در درد و رنج انسان‌ها سهیم است (هیگ، ص ۱۲۲؛ Witehead, p. ۵۳۲).  
وایتهد وجود هوش یا خرد انسانی و آگاهی اخلاقی را مهم‌ترین سرشته و کلید شناخت ماهیت وجود می‌داند و معتقد است هیچ یک از اینها سخن آخر نیست، ولی وقتی که با هم در نظر گرفته می‌شوند بر وجود یک صانع و مدبر دلالت دارند (باربور، ص ۴۲۳).

#### پیشینه برهان نظم

واژه خدا، اصیل‌ترین و دیرپاترین واژه تاریخ است. با پا گذاشتن به اعماق تاریخ، حتی در سیاه‌چاله‌های کفر و شرک و الحاد، نوری را مشاهده خواهیم کرد که همه چیز و همه کس حتی کافران و مشرکان نیز ناخودآگاه از آن بهره می‌جویند. اما چه گونه در باره نوری با این وسعت و حقیقتی با این عمق، اختلافی چنین سر می‌گیرد؟! اختلافی از توحید تا تثلیث تا تنوع بی‌شمار خدایان؛ تفاوتی از خدای جسمانی غیر جان‌دار تا خدایی انسان‌وار؛ از خدای انسان‌وار تا خدای مجرد محض؛ از خدایی کاملاً منعزل و بی‌تفاوت تا خدایی که فقط در بخش اندکی از تاریخ دور، دست در کار و بار عالم داشته؛ و از خدایی این چنین تا خدایی پیوسته دست‌اندرکار و درگیر با عالم؛ از خدایی طبیعی و متحد با عالم تا خدایی ماورایی و آن‌سویی؛ از خدایی با اوصاف کمالی مطلق تا خدایی با صفات متحول چون بالقوگی، ترکیب، جسمانی بودن، زمان‌مندی، تغییرپذیری و کمال‌پذیری (Alston, p. ۳۵۲).

بی گمان، یکی از رایج‌ترین خاستگاه‌های خدایابی که از دیرباز تاکنون فیلسوفان و متکلمان بدان توجه کرده‌اند، برهان نظم است. برهان نظم، در رایج‌ترین تقریر، بر یک مقدمه تجربی تکیه دارد و استدلالی تجربی است. این استدلال گاه در شکلی تمثیلی تقریر می‌شود و بر شباهت بین مصادیق گوناگون نظم در جهان طبیعت با مصنوعات بشری تکیه دارد - مانند راه هدفداری آکوئیناس (اکوئیناس، ص ۳۳ - ۳۲) و برهان ساعت‌ساز پیلے (Paley, p. ۱۶ - ۱۷) - و گاه به شکلی استقرایی مطرح می‌شود. تقریرهای استقرایی برخلاف تفاسیر تمثیلی کلاسیک که بر موارد خاص از نظم جهان تکیه دارند به ویژگی‌های عام و کلی جهان طبیعت متکی هستند و جهان را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرند. برهان نظم سوین برن نمونه‌ای از این تقریرهای استقرایی است که هماهنگی شگفت‌آور و تناسب خاص بین ثوابت بنیادین فیزیکی در طبیعت برای ایجاد حیات بر کره زمین را مقدمه برهان خویش قرار می‌دهد (Swinburn, p. ۱۳۳ - ۱۵۱).

در بلندای تاریخ برهان نظم، چارلز هارتس هورن تنها فیلسوفی است که این برهان را به صورتی پیشین (ما تقدم بر تجربه)، چون برهان وجودی، مطرح کرده است.

عامل اصلی شهرت این متفکر، دفاع منطقی‌اش از برهان وجودی آنسلم است. به رغم علاقه وی به این برهان، هارتس هورن معتقد بود که خدا باوری تنها از طریق یک برهان خاص اثبات یا ابطال نمی‌شود، بلکه در الهیات فلسفی مانند سایر رشته‌های معرفت، براهین و استدلال‌ها رشته‌های درهم‌تنیده طنابی هستند که یکدیگر را تقویت می‌کنند. ضعف یک برهان در اثبات وجود خدا می‌تواند با قوت استدلال دیگر جبران شود. او در پی برهان جامع و فراگیری در اثبات وجود خدا بود که آن را «برهان جهانی»<sup>۳</sup> می‌نامید:

اگر از من بپرسند که چرا به خدا اعتقاد داری من پاسخ نخواهم داد، به خاطر برهان وجودی، بلکه خواهم گفت: به خاطر مجموعه‌ای از براهین که هر یک دیگری را تقویت می‌نماید

(Hartshorne, *Forward to the Ontological Argument of Charles Hartshorne*, xi).

هارتس هورن در اغلب نوشته‌هایش از برهان نظم سخن گفته است. او در کتاب *نگرش انسان به خدا*، شکل تجربی کلاسیک برهان نظم را بررسی و نقد می‌کند و تقریر برهان به این شیوه را با این ایده که خداوند موجودی ضروری است، ناسازگار می‌داند (Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, p. ۲۵۳). اما خیلی زود در کتاب *پژوهش‌هایی در متافیزیک و دین*، روایتی جدید از این برهان ارائه



(Hartshorne, *Reality as Social Process*, p. ۱۹۲) و در کتاب *الهیات طبیعی برای زمان ما*، آن را بسط و توسعه می‌دهد (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, p. ۵۸-۶۲). سرانجام این برهان در کتاب *ترکیب خلاق به‌عنوان جزئی از یک برهان جهانی* مطرح می‌شود (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p. ۲۸۱).

این مقاله بر آن است که ابتدا برهان نظم هارتس هورن را بیان و نقد و ارزیابی کند؛ سپس با بررسی استدلال‌های وی برای اثبات هر یک از مقدمات این برهان، این استنتاج‌ها نقد و با دیدگاه برخی از متفکران مسلمان مقایسه شود.

### برهان نظم هارتس هورن

برهان نظم هارتس هورن، برخلاف اکثر تقریرهای این برهان، بر اساس قیاس مرکبی تألیف می‌شود که با چهار بدیل آغاز می‌شود:

الف. هیچ نظم کیهانی<sup>۴</sup> وجود ندارد؛

ب. نظم کیهانی وجود دارد، اما هیچ قدرت نظم‌دهنده کیهانی وجود ندارد؛

ج. نظم کیهانی وجود دارد و قدرت نظم‌دهنده نیز وجود دارد، اما این قدرت الهی نیست؛

د. نظم کیهانی وجود دارد و قدرت نظم‌دهنده، الهی است.

آغاز شدن برهان به شکل نامتعارف این استدلال، برای مشخص شدن بهایی است که شخص با انکار خدا باوری، باید پردازد. هارتس هورن معتقد است که آنچه یک استدلال بر اثبات وجود خدا انجام می‌دهد این است که نشان دهد که بهای عقلانی<sup>۵</sup> که شخص در برابر انکار خدا می‌پردازد چیست. آشکار است که اگر نتیجه یک استدلال انکار گردد، مقدمات آن نیز انکار می‌شود. بنابراین انسان متفکر باید تصمیم بگیرد که آیا بهایی معقول در برابر آنچه انکار می‌کند پرداخته است یا خیر؟ هارتس هورن معتقد است تشخیص این امر نسبی است و بستگی به افراد

دارد (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, p. ۳۰).

دونالد وینی - یکی از مفسران مشهور فلسفه هارتس هورن - آشکارا بیان می‌کند که این روایت برهان تنها در پی آن است که نشان دهد خدا باوری با پارادوکس کمتری تا الحاد

روبه‌روست. هارتس هورن تقریباً از سال ۱۹۷۰ به بعد از استنتاج برهان از یک استدلال دست کشید (Wayne Viney, Philosophy after Hartshorne).

این استدلال به سادگی با تغییر سه گزینه اول به شکل برهان نظم مشهور درمی آید:

الف. نظم کیهانی وجود دارد؛

ب. اگر نظم کیهانی وجود دارد، قدرت نظم‌دهنده کیهانی نیز وجود دارد؛

ج. اگر قدرت نظم‌دهنده کیهانی وجود دارد، پس این قدرت الهی است؛

د. بنابراین، قدرت نظم‌دهنده الهی وجود دارد.

این برهان بیان می‌کند که جهان به عنوان یک کل منظم است و این امر مستلزم ناظمی الهی است. نه آنکه مانند برهان وجودی تنها مستلزم قابل تصور بودن خدا باشد؛ بلکه با وجود نظم کیهانی و گسترده، وجود خدا اثبات می‌شود. به هر تقدیر، پذیرش برهان نظم هارتس هورن در گرو اثبات صدق مقدمات آن است. اینکه به تبیین مقدمات این استدلال از منظر هارتس هورن و نقد و ارزیابی آنها می‌پردازیم:

#### مقدمه اول برهان نظم

اگرچه شانس، خودجوشی و نوظهوری ممکن است نقش اساسی در فهم ما از طبیعت داشته باشد؛ اما اینکه جهان قانون‌مندی‌ها و الگوهای قابل کشفی را به نمایش می‌گذارد، تقریباً مورد پذیرش همگان است. اینکه بی‌نظمی وجود دارد مسئله مهمی نیست، مهم آن است که میزانی از نظم در سراسر جهان به چشم می‌آید و نظم کیهانی وجود دارد.

هارتس هورن وقتی ادعا می‌کند نظم جهانی وجود دارد، مرادش این نیست که نظم مطلق، بدون استثنا یا کامل است. در واقع مطابق با متافیزیک مورد نظر او، هر وضع الامر قابل تصویری، به طور حقیقی عناصری از انتظام و عدم انتظام را شامل می‌شود. اما جهان نامنظم به طور حقیقی قابل تصور نیست

(Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, p.۷۸).

تقریرهای سنتی برهان نظم مانند استدلال تننت، بر مبنای این فرض هستند که نظم قابل مشاهده در جهان، یا در گوشه‌ای از جهان، به مثابه یک مقدمه تجربی، برهان را مدد می‌رسانند. تننت که از برهان تجربی نظم دفاع می‌کند، می‌گوید:

... سهم معرفت‌شناختی اصلی [جهان] نسبت به برهان غایت‌شناسانه<sup>۵</sup>، این حقیقت را دربر می‌گیرد که جهان کمابیش معقول و قابل درک است، و نیز اینکه این جهان کمابیش به صورت یک مجموعه کیهانی (کائنات)<sup>۶</sup> است، در حالی که می‌شد فرضاً تصور کرد جهان از یک «هرج و مرج» خودبنیاد و ثابتی تشکیل شده که هرگز حوادث مشابه در آن روی نمی‌داد، تکرار و بازگشتی نبود، حقایق کلی جایگاهی نداشت، روابط از ثبات و قوامی برخوردار نبود، اعیان و موجودات خارجی شبکه معینی را تشکیل نمی‌داد و سرانجام اینکه مقولات «حقیقی» جای پای محکمی نداشتند (Tennant, p.۸۲).

هارتس هورن معتقد است در مقدمه اول برهان - نظم کیهانی وجود دارد - در صورتی قضیه‌ای تجربی است که بتوان از مفهوم جهان نامنظم و آشفته معنای منسجمی ارائه کرد؛ اما مفاهیم بی‌نظمی و آشفتگی در کاربرد متعارف خود نیز میزانی از نظم را پیش فرض می‌دارند. برای مثال، وسایل درون یک انبار ممکن است هیچ ترتیب و هماهنگی هدف‌مندی را آشکار نسازند و ما معتقد باشیم که این ابزارها اصلاً منظم نشده‌اند، اما حداقل مقداری نظم لازم است تا در آنجا ابزاری و انباری وجود داشته باشد. مثالی دیگر اینکه ممکن است دانشمندی در باره برخورد آشفته و بی‌هدف اتم‌ها با بیانی شاعرانه سخن گوید، اما در آنجا باید دست کم یک نظم اتمی وجود داشته باشد، یعنی مقداری از نظم که اتم‌ها را موجود نگاه می‌دارد. زمانی که تننت از اموری سخن می‌گوید که هیچ پیوند معینی ندارند و یا مقولات حقیقی که جای پای محکمی ندارند، آشکار نیست که او در باب امری سخن بگوید که اصلاً بتواند مورد ادراک قرار گیرد. طبق متافیزیک «نئو کلاسیک» هارتس هورن، قابل شناخت بودن با وجود داشتن یکسان است. او با این کلام پیرس<sup>۸</sup> هم رأی است که:

به‌طور کلی در برابر هر شناختی، واقعیتی خارجی شناخته نشده اما قابل شناخت وجود دارد، اما در برابر کل شناخت ممکن تنها تناقض ذاتی<sup>۹</sup> وجود دارد. خلاصه اینکه توانایی شناخت (در گسترده‌ترین معنای خویش) و وجود، به‌طور متافیزیکی کاملاً یکسان نیستند، اما این دو واژه مترادفند (Peirce, p.۱۵۲).

طبق این سخن - بر فرض صحت - اگر یک جهان نامنظم و آشفته قابل شناخت نباشد، پس نمی تواند موجود باشد. هارتس هورن معتقد است یک جهان نامنظم به طور کلی قابل شناخت نیست، زیرا هیچ شناختی در آن نمی تواند ایجاد شود (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p. ۲۸۴). بنا بر این، جهان آشفته از «عدم»<sup>۱۰</sup> قابل تمایز نیست، زیرا هیچ یک از آن دو، قابل شناخت نیستند.

بر این سخن اعتراض شده است که حتی اگر شناخت جهان آشفته از طریق آنچه در آن است ممکن نباشد، امکان این جهان قابل شناخت است.

هارتس هورن پاسخ می دهد که چه چیز علم به امکان یک جهان آشفته را از علم به امکان عدم تمایز می سازد؛ از آنجا که هیچ انسانی هیچ یک از این دو را تجربه نکرده و نمی تواند تجربه کند، آشکار نیست که چگونه می توان بین آنها تمایز گذارد. به طور کلی «عدم» از «آشفتگی محض» تمایز نمی پذیرد. از آنجا که فلاسفه نتوانستند معنای روشنی از مفهوم عدم ارائه دهند و آشفتگی و بی نظمی نیز از عدم تمییز نمی پذیرد، پس سرنوشت یکسانی چون «عدم» دارد و با اطمینان می توان فرض کرد که هیچ کدام از این دو مفهوم، مطابق با چیزی نیست که موجود است و یا می تواند موجود باشد.

#### نقد و ارزیابی مقدمه اول

اساس ادعای هارتس هورن در این مقدمه آن است که گرچه ممکن است مصادیقی از بی نظمی در جهان مشاهده شود، اما نظمی در سطح بسیار گسترده و کیهانی وجود دارد که غیر قابل انکار است. او در این مقدمه بر نظم کلی جهان پای می فشرده (cosmic order). مرادش از این نوع نظم، قوانین کلی حاکم بر جهان است. همان نظمی که سوین برن نظم زمانی یا تعاقبی<sup>۱۱</sup> می نامد. نظم تعاقبی یعنی رفتار اشیا بر اساس قوانین طبیعت (Swinburne, p. ۱۳۴).

هارتس هورن معتقد است چنین نظم هایی در جهان جنبه متافیزیکی عالم هستند و با وجود یک قدرت نظم دهنده الهی قابل تبیین هستند. نظم فراگیر طبیعت را نمی توان با تبیین علمی توجیه نمود، زیرا علم تنها نوعی از نظم را با نوعی دیگر توضیح می دهد.

استدلال ماتقدم هارتس هورن در این مقدمه آن است که مفهوم بی‌نظمی و آشفتگی در جهان قابل شناخت نیست؛ زیرا هر امر نامنظمی را که در نظر بگیرید حداقل در اینکه وجود دارد، نظمیه نهفته است. از طرفی طبق فلسفه او قابل شناخت بودن با وجود داشتن یکسان است و چیزی که قابل شناخت نیست (جهان آشفته)، وجود هم ندارد.

به نظر می‌رسد در این استدلال میان ناشناخته و ناشناختنی خلط شده است. بسیاری از امور جهان برای ما ناشناخته هستند و شاید همواره ناشناخته باقی بمانند، زیرا به علت فراهم نبودن و نداشتن وسایل لازم ما از آنها همیشه بی‌خبر می‌مانیم. اما مراد از ناشناختنی، این معنا نیست. در فلسفه مراد آن است که ناشناختنی دارای چنان گوهری است که نهاد ذهن ما هرگز نتواند آن را بشناسد؛ چیزی باشد بیرون از حیطه دانش ما، چیزی که ما از آن یک‌سره گسسته‌ایم، آن‌هم نه به سبب دوری و بی‌آلتی بلکه به علت سرشت فراگردهای ذهنی ما. حال اگر ما معتقد باشیم که «ناشناختنی وجود دارد»، از آنجا که هرگونه شناسایی بر مفاهیم تکیه دارد و توانایی حمل و تطبیق مفاهیم مناسب بر یک چیز موجب شناخت آن چیز است، مفهوم وجود را بر شیء ناشناختنی حمل می‌کنیم؛ ولی حمل و تطبیق این مفهوم مستلزم شناختن آن چیز است. پس این نظریه که ناشناختنی وجود دارد، متضمن این تناقض است که شیء ناشناخته را بشناسیم.

سخن هارتس هورن در واقع طعنی بر «شیء فی نفسه» یا نظریه نومن کانت است که از نظر کانت وجود دارد، اما ناشناختنی است. در نقد این سخن می‌توان گفت که آیا فرض موجودی که اصلاً شناخته نشده باشد اشکال دارد؟ در این صورت موجودی هست، بدون اینکه ما در ذهن خود حمل وجود بر آن کنیم.

علاوه بر اینکه، هارتس هورن، در مقدمه یاد شده، هیچ استدلال معتبری بر چرایی شناختنی نبودن جهان نامنظم ارائه نمی‌دهد.

تذکر این نکته نیز سودمند است که برخی از حکمای اسلامی، ماهیت شر را (به عنوان مصادیقی از بی‌نظمی) عدمی دانسته‌اند، اما آنان موجود نبودن شر را در جهان قصد نکرده‌اند بلکه مصادیق شر (کوری، کری، بیماری، ظلم و ستم، جهل و ناتوانی ...) را از نوع عدمیات و فقدان شمرده‌اند. وجود این مصادیق از نوع وجود کمبودها و خلأهاست و از این جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبود هستند. نادانی، فقدان علم است، علم واقعیت و کمال حقیقی به شمار می‌آید، ولی جهل و نادانی، مانع کمال و موجب فقدان است.

نقطه ثقل این برهان در اثبات قدرت نظم‌دهنده فراگیر و جهانی است که متافیزیکی و الهی است. هارتس هورن ادعا می‌کند که مصادیق بسیاری از نظم وجود دارد که مستلزم قدرتی نظم‌دهنده نیست. استالکتیت‌ها و استالگمیت‌ها<sup>۱۲</sup> همواره به شیوه‌ای مرتب هستند که یکی مستقیماً روی دیگری قرار دارد (Scriven, p. ۱۲۶)؛ اما هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که چنین نظامی مستلزم قدرت نظم‌دهنده فراگیر و جهانی است. جهان نیز امکان دارد که به چنین شیوه‌ای نظم داشته باشد. باید توجه داشت که هارتس هورن فیلسوف مکتب پویش است، در فلسفه پویش، آلفرد نورث وایتهد فیلسوف و ریاضیدانی است که تلاش دارد نظام متافیزیکی مبتنی بر جهان‌شناسی علمی فراهم آورد (Dorotny, p. ۲۹۲). به نظر او دو گونه شرایط بر جهان حاکم است. نمونه‌های بسیار کلی قوانین عام. این قوانین کلی جنبه متافیزیکی عالم است، ولی نمونه‌های خاصی در هر زمان جریان دارند که از ضرورت متافیزیکی برخوردار نیستند. این نمونه‌های متداول که حالت امکانی دارند به صورت تجربی شناخته می‌شوند. کشف این نمونه‌های خاص نظم، علم نامیده می‌شود. پس آنچه به علم مربوط است کلیت عام متافیزیک نیست، بلکه تصور و درکی از مرحله کنونی عالم بر حسب خصوصیات کلی است.

هارتس هورن قصد دارد با دلیل اثبات نماید که نظم فراگیر جهان، به قدرتی نظم‌دهنده نیاز دارد. اساس و استدلال او از دیدگاه خاصش در باب واقعیت / حقیقت نشأت می‌گیرد. بنیاد برهان نظم او مبتنی بر این ادعاست که نظم طبیعت مصداقی از نظم اجتماعی است، یعنی نظم بین تنوعی از افراد تقریباً مختار (آزاد). در نظم اجتماعی افراد سازندگان نهایی واقعیت هستند، چیزی که وایتهد، «هستی‌های واقعی»<sup>۱۳</sup> و هارتس هورن گاهی «افراد پویا»<sup>۱۴</sup> می‌نامد.

هر موجود واقعی، فرایندی تقریباً خود - آفرین،<sup>۱۵</sup> با اکتساب مجموعه‌ای از داده‌ها از گذشته‌اش در یک وحدت معین است. وایتهد این فرایند را «پیوستگی»<sup>۱۶</sup> و «انضمام یک هستی واقعی جدید» می‌نامد. با اتمام فرایند «پیوستگی»، هستی واقعی، داده‌ای برای موجودات واقعی بعدی می‌شود. وایتهد معتقد است که این کثرت به وحدت بدل می‌شود و کثیر توسط واحد افزایش می‌یابد. این هستی واقعی که از گذشته خویش نشأت می‌گیرد، کاملاً توسط گذشته‌اش

محدود نمی‌شود. هر هستی واقعی تا اندازه‌ای خود - آفرین و می‌توان گفت تا اندازه‌ای مختار و آزاد است.

فهم عبارات هارتس‌هورن در این قسمت در گرو بررسی اجمالی مفاهیم اساسی فلسفه پویش است؛ نظام متافیزیکی که تأثیر و نفوذ الهی، اختیار، آفرینش‌گری و علیت در طبیعت را با یکدیگر می‌آمیزد:

در مکتب پویش، مسئله اصلی مابعدالطبیعه، درک واقعیت کامل یا «هستی واقعی» است. به نظر می‌رسد مراد از «هستی واقعی» موجود بما هو موجود باشد. طرفداران مکتب پویش هم چون وایتهد و هارتس‌هورن معتقدند وجود (being) و سیروورت (becoming)، بودن و شدن دو روی یک سکه هستند.

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که ذهن فلاسفه و اندیشمندان را طی تاریخ به خود معطوف داشته، رابطه ثابت و متغیر و چگونگی تعیین آن است. وایتهد به عنوان بنیانگذار فلسفه پویش به صراحت همه روش‌های سنتی تفکر را که سعی در پیوند میان ثابت و تغییر دارند، رد می‌کند. در همه آن نگرش‌ها، هستی واقعی به عنوانی امری بالضروره «ثابت» لحاظ می‌شود. به نظر او تنها راه سازگاری و ایجاد پیوند میان ثابت و تغییر و میان بودن و شدن این است که پویش را برای ذرات هستی واقعی، اساسی بگیریم. وجود نمی‌تواند منتزع و جدای از پویش باشد (Whitehead, ۱۳۷. p). پویش و تغییر با وجود لازم و ملزوم یکدیگرند و وجود بدون پویش و پویش بدون وجود مستلزم تعارض است. وایتهد، متافیزیک خود را «فلسفه اندام‌وارگی» می‌نامد. فلسفه‌ای که در آن پویش و تغییر، تحول زمانی و کشش و کوشش لحاظ شده و در عین حال، وجود موجودات واقعی متفرد نیز پذیرفته شده باشد. تشبیه درست برای جهان، ماشین نیست، بلکه اندام زنده یا ارگانسیم است که مجموعه‌ای متحول و کاملاً متحد از حوادث مرتبط است. هر عضو، هم به فعالیت یگانه و یکپارچه کل مدد می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد و این همان برداشت اجتماع‌وار از واقعیت است، زیرا در یک اجتماع هم وحدت است هم همکاری، بی‌آنکه فردیت اعضای جامعه از بین برود. جهان شبکه‌ای در هم تنیده از حوادث مرتبط به هم با تأثیر و تأثر متقابل لحاظ می‌شود. با برداشت اجتماع‌وار از واقعیت که فردی با حفظ فردیت خود وحدتی با کل دارد. نظمی فراگیر بر جهان سایه می‌افکند که هر یک از اجزا می‌تواند در تکامل دیگری دخالت داشته باشد و کثرات موجود به نحوی در وحدت اجتماع کنند.

این وحدت فقط در زمان حال تحقق نمی‌یابد. از آنجا که در هر پدیده‌ای جهات بالقوه و امکانی وجود دارد، هر پدیده در جهت فعلیت یافتن یکی از آن جهات بالقوه است. بنابراین پدیده آینده به نحوی منطقی در ذات پدیده کنونی است و از طرفی پدیده و وجود پیشین نیز حاضر در پدیده کنونی است. هر پدیده‌ای که تحقق می‌یابد خود جزئی از فرایند بزرگ‌تری است که در ضمن یک هم‌آرایی کلان‌تر جلوه می‌کند و حالات بالقوه پیشین واسطه رسیدن به حالت جدید است.

نکته این است که مطابق اصل وجود شناختی مکتب پویش، چیز جدید نمی‌تواند از هیچ به وجود آید و باید به صورت امر بالقوه داده شده باشد. مفهوم بالقوه برای فهم هستی اساسی است، همان‌طور که مفهوم پویش مهم است. اگر جهان بر اساس ثبات تفسیر شود، جایی برای مفهوم بالقوه باقی نمی‌ماند. امور کنونی تحقق امور بالقوه گذشته است و خود قوه‌هایی برای آینده هستند.

این همبستگی و پیوستگی موجودات در زمان گذشته، حال و آینده، سامان دادن اصل وجود شناختی بر مبنای کثرت‌گرایی و سوق دادن آدمی به سوی وحدت در این فلسفه، انسان را به مبدأ و فاعل متعال رهنمون می‌سازد. کثیر فی نفسه بدون اصلی فراگیر قابل تبیین نیست، هر توضیح و تبیینی مستلزم نوعی وحدت است. از این‌رو وایتهد، مجموعه‌ای از اصول و قوانین متافیزیکی را بر عالم مستولی می‌داند که همه از فیض خداوندی است (وایتهد، ص ۴۷۷).

نظریه وحدت‌گرایانه فلسفه پویش به محو شدن هویت افراد و کثرات در واحد ختم نمی‌شود. هستی‌های واقعی در این نگاه به صورت فعل خودآفرین لحاظ می‌شود. در اصل خود آفرینی، هر موجودی یک هویت مشخص دارد که با همان می‌تواند آزادانه با بیرون از خود ارتباط برقرار کند. بنابراین، هر موجودی، حقیقتی است که در سایه ارتباط با بقیه، هویتش مضمحل نمی‌شود.

هر موجودی کانون خودجوش و خودآفرینی است که سهم مشخصی در جهان دارد. گویا فلسفه پویش می‌خواهد که ما از منظر خود وجود به یکایک موجودات جهان بنگریم و آنها را به نوعی مدرک و آگاه از کار و بار خویش تصویر کنیم که در وحدتی متافیزیکی از عالمی برتر از طبیعت نشأت می‌گیرند:



هستی‌های واقعی از آن نظر که مخلوقی خودآفرین هستند به طرف کارکرد دائمی خویش به عنوان بخشی از آفرینندگی جهان متعالی در حرکتند (Whitehead, p.۱۳۰).

در عبارات هارتس هورن «بودن، آفریدن است»<sup>۱۷</sup> (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p.۱). اما از آنجا که مؤلفه‌های هر رویداد تازه تا اندازه‌ای توسط آنچه سابق بر اوست، شکل و رشد می‌یابند و از آنجا که موجود کنونی تحقق امر بالقوه گذشته است، آزادی و خودآفرینی او مطلق نیست. خودآفرینی و آزادی موجود واقعی، همواره درون محدودیت‌هایی رخ می‌نماید که از طریق موجودات واقعی گذشته ایجاد شده است. اما چون این محدودیت‌ها و قیود از طریق فعل آزاد هستی‌های واقعی گذشته ایجاد شده، حدود و قیود آزادی این موجود فعلی خود فعل آزاد موجودات واقعی گذشته است. در حقیقت، اعمال آزاد موجودات واقعی پیشین، زمینه‌ای را معین می‌کند که در آن فعل آزاد کنونی رخ دهد. موجود واقعی کنونی سنتزی جدید از گذشته خویش است.

سخن گفتن در باب محدودیت‌های آزادی، روش دیگری در باب سخن گفتن از نظم است. محدودیت‌ها در آفرینندگی و خودآفرینی موجودات واقعی، میزان نظم جهان را به نمایش می‌گذارد. نکته مهم در تفکر هارتس هورن آن است که نظم موجود در جهان را اثر و نتیجه افعال آزاد موجودات تفسیر می‌کند که همین افعال آزاد محدودیت‌هایی را برای فعل آزاد هستی‌های واقعی آینده پدید می‌آورد. همواره آزادی همراه با نظم است، زیرا فعل آزاد کنونی نیز توسط آزادی موجودات قبلی رقم می‌خورد.

روح برهان هارتس هورن این است که تنها «افعال الهی در باب پیوستگی جهانی»<sup>۱۸</sup> می‌توانند نظم را در یک مقیاس کاملاً جهانی و گسترده تبیین نماید (ibid, p.۹). اگر موجودی که بر جهان احاطه دارد، وجود نداشته باشد، هیچ تبیینی از نظم گسترده جهانی وجود ندارد:

بنابراین، در یک برهان منطقی از نظم، می‌توان استدلال کرد که اگر همه کنش‌های متقابل حوادث، جزئی و کمابیش ناشناخته باشند، نمی‌توان فهمید که چگونه واقعیت / حقیقت می‌تواند وجود داشته باشد و ابقا گردد، جز اینکه یک «آشفستگی محض» باشد. تنها کنش‌های کلی در عرصه و ربط با تاریخ گذشته جهان، می‌تواند نظم جهانی را به ارمغان آورد یا قوانین جهان را وضع و ابقا کند (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, p.۵۳).

هارتس هورن در جایی دیگر می‌گوید:

در اینجا اصل این است که کثرت فواعل، در فقدان یک فاعل متعالی، برابر با آشفته‌گی است (Hartshorne, *Reality as Social Process*, p. ۹۲).

از نظر او، وجود خدا برای تبیین نظم جهانی ضروری است، زیرا فرد یا افراد غیر الهی نمی‌توانند چنین نظمی را ایجاد کنند. کنش‌ها و روابط جزئی یعنی ارتباطات و تعاملات بین افراد غیر الهی تنها می‌تواند در یک محدوده خاص حاصل آید و نظم فراگیر جهانی را ایجاد نمی‌کند. از طرفی، اگر ما بیش از یک قدرت نظم‌دهنده فرض کنیم هیچ یک از آنها دارای تأثیر جهانی نیستند:

اگر تمام افراد، به آرای خویش عمل کنند، یعنی عملی با یک صرافت طبع (خودجوشی) خاص، چه چیز مانع از تعارض و آشفته‌گی کلی است؟ آیا همه موجودات آزادانه با یکدیگر تبانی کرده‌اند تا جهانی منظم را ایجاد کنند؟ هر فرد با کل افراد هماهنگ است، اما با آشفته‌گی نمی‌تواند هماهنگ باشد. بنابراین، مفهوم «هماهنگی متقابل» [بین افراد غیر الهی] خود هماهنگی [و نظم] را پیش فرض می‌دارد؛ نه آنکه راه‌حلی برای آن باشد (Hartshorne, *Whitehead's Philosophy*, p. ۱۳۳).

مراد این فیلسوف آن است که مفهوم «هماهنگی متقابل»، در مقیاس جهانی، حداقل میزان کمی از نظم جهانی را پیش فرض می‌دارد. اگر افرادی با یکدیگر توافق کرده باشند تا نظم را ایجاد کنند، بنابراین باید حداقل میزان اندکی نظم را در نظر گرفت تا آنها موجود باشند. از طرفی اگر هماهنگی متقابل را در مقیاس گسترده و جهانی در نظر بگیریم، باید نظم جهانی این هماهنگی را اجازه داده باشد. مفهوم «هماهنگی متقابل» عرصه‌ای نسبتاً ثابت را از پیش فرض می‌کند تا این هماهنگی بتواند ایجاد گردد. بنابراین، هماهنگی متقابل جهانی، نظم جهانی را از پیش مفروض می‌گیرد.

طبق این متافیزیک از آنجا که جهان متشکل از هستی‌های تقریباً آزاد و خلاق است، پس در جهان موجودی باید باشد که اثر او عرصه جهانی را دربر می‌گیرد. به بیان دیگر، از آنجا که محدودیت‌های آزادی موجودات، مقدار نظم جهان را به نمایش می‌گذارد، نظم جهانی مستلزم قدرت نظم‌دهنده جهانی خواهد بود. هارتس‌هورن بر آن است که مراتب پایین‌تری از خلاقیت و آزادی موجود در انسان، در دیگر موجودات نیز یافت می‌شود. مفاهیم آزادی و خودآفرینی در این مکتب گستره وسیعی دارند.

این فیلسوف، رابطه خدا با جهان را به رابطه روح با جسم تشبیه می‌کند و حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد. همان‌گونه که هویت یک شخص در میان تحولات بزرگ جسمانی ثابت باقی می‌ماند، ذات خداوند نیز مستقل از جزئیات جهان وجود دارد. ذهن با جسم مرتبط و از اجزای جسمانی برتر است، ناظم جهان نیز با اجزای جهان مرتبط و برتر از آن است. هارتس هورن از طریق این تمثیل قصد دارد تصویری از شرکت همدلانه و فراگیر خداوند و حضور همه‌جایی و همیشگی او ارائه دهد. شیوه تأثیر خداوند در جهان، بیشتر درونی است و نه بیرونی. تأثیرپذیری خدا از حوادث این جهان، از نتایج مهم این تمثیل است، زیرا آنچه در بدن انسان رخ می‌دهد، در ذهن او نیز تأثیر می‌گذارد. مقولات اصلی فلسفه پویش نیز یعنی هم‌کنشی، ارتباط، همبستگی متقابل، پویش و زمانبندی بر خداوند نیز اطلاق می‌شود. این‌گونه نیست که خدا یک حاکم جدا شده و عقب کشیده شده از عالم باشد. او بیشتر با نیروی عشق کار می‌کند تا اجبار و الزام. خدا ترغیب‌کننده موجودات است و آنان را به طرف اموری برمی‌انگیزاند و این امر، برخاسته از ضرورت‌های حاکم بر ساختار مابعدالطبیعی و غایی واقعیت است؛ خداوند در این نگرش تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم - که او نیز جزئی از آن است - به بار آورده‌اند.

خدا همواره بهترین امکان را در اختیار هر پدیده قرار می‌دهد. ولی موجودات آزادند که موافق با خواست و اراده الهی پیش روند و بدین ترتیب مسئله شر نیز که یکی از اساسی‌ترین انتقادات بر صغرای برهان نظم است حل خواهد شد. هر اندازه که عالم، صحنه مخالفت بیشتر با خواست خدا و تطمیع و ترغیب او باشد، به همان نسبت، صحنه پدید آمدن شرور بیشتری خواهد بود.

اولوهیت در دیدگاه هارتس هورن، دو قطبی است. جهان از خداوند تأثیر می‌پذیرد و او نیز از جهان، بنابراین یک جنبه متغیر و ممکن الوجودی در مورد ذات خدا وجود دارد. علاوه بر اینکه، نسبت به نحوه وجود موجودات متغیر دنیایی و ممکن الوجود، خدا دارای ضرورت وجود و وجودی نامتغیر است.

همان‌گونه که آشکار است، الفاظ و مفاهیم متعارف فلسفه پردازی دینی یعنی مطلق، بی‌کران، تغییرناپذیری، سرمدی، خود بسنده، ضروری، علت مطلق در این نگرش راهی ندارد. خدا به گونه‌ای، مطلق، بی‌کران، تغییرناپذیر و علت‌العلل است. در عین حال می‌تواند به طور نسبی

کران‌مند، تغییر پذیر و معلول‌المعالیل نیز باشد. در این فلسفه خدا در هر دو سوی تناقض‌های اساسی قرار دارد. او در هر دو سو، اصولاً با دیگر افراد متفاوت است. هارتس‌هورن می‌گوید:

او به معنایی عمیقاً منحصر به فرد و برجسته علت است؛ او به معنایی، به همان اندازه منحصر به فرد، معلول هم هست؛ او بیکران است به گونه‌ای که هیچ موجود دیگری نیست، لکن کرانمند است به گونه‌ای که هیچ موجود دیگری نیست. این امر را «اصل تعالی دو گانه» می‌نامند (Hartshorne, *The God of Religion and The God of Philosophy*, p. ۱۶۲-۱۶۳)

#### نقد و ارزیابی مقدمه دوم و سوم

همان‌گونه که ملاحظه شد، برهان نظم هارتس‌هورن بر پایه ادله فلسفی و متافیزیکی خاص الهیات پویشی در باب واقعیت/حقیقت است. نقض و ابرام، جرح و تعدیل مبانی فلسفه پویش مجالی گسترده می‌طلبد، اما نکات قابل تأملی نیز در مقدمه دوم و سوم این برهان وجود دارد:

۱. هارتس‌هورن برای اثبات صدق مقدمه سوم برهانش بر آگاهی و آزادی همه «هستی‌های واقعی» تکیه می‌زند. فلسفه پویش سعی دارد براساس یافته‌های ریاضیات، به ویژه فیزیک جدید، رویکردی نوین به مسائل مهم و سنتی مابعدالطبیعه داشته باشد. بر اساس قوانین فیزیک کوانتومی - اصل عدم قطعیت<sup>۱۹</sup> - از آنجا که مکان دقیق ذرات درون هسته‌ای را نمی‌توان تعیین کرد و فقط به‌طور احتمالی از آن می‌توان سخن گفت، برای ذرات درون هسته‌ای نوعی شعور در نظر گرفته می‌شود. فیزیک کوانتوم، دخیل شدن احتمالات را ناشی از کم‌دانشی و یا خطای اندازه‌گیری نمی‌داند، بلکه آن را دلیل نوعی آگاهی و در پی آن، نوعی اختیار در این ذرات می‌گیرد. البته باید توجه داشت که بسیاری از اصطلاحات فلسفه پویش تعاریف فنی دارد که با کاربرد مصطلح آنها، شباهت بسیار ناچیزی دارد. برای مثال، واژه «احساسات» در این تفکر به معنای انواع اثرپذیری یک شیء از شیء دیگر به کار می‌رود. حتی انرژی الکترومغناطیسی که از یک الکترون به الکترون دیگر منتقل می‌شود، واجد نوعی احساس است.

به نظر می‌رسد نسبت دادن هدف آگاهانه و آزادی به همه موجودات، نوعی آگاهی اجمالی و مبهم باشد که برای انسجام و کلیت مقولات متافیزیکی پویش به کل عالم ماده اطلاق می‌شود؛

زیرا از نظر وایتهد یک مقوله باید در همه وقت و در همه موارد قابل اطلاق بر همه رویدادها باشد.

در فلسفه صدرایی نیز همه موجودات هستی، به اندازه خود بهره‌ای از درک و شعور دارند. بر اساس اصالت وجود و وحدت حقیقت آن، در تمام مراتب تشکیکی وجود آزادی و آگاهی وجود دارد. با عنایت به اینکه وجود و کمال مساوقند، بنابراین هر جا که حقیقت وجود در کار باشد، کمالات آن نیز در کار است. به تعبیر صدرا، صفات کمالیه مانند علم و قدرت و اراده و حیات از اوصاف و شئون حقیقت وجود هستند و هیچ کمالی از حقیقت وجود بیرون نیست. پس هر جا که وجود خود را بنماید، همه صفات آن نیز خودنمایی می‌کند (ملاصدرا، ص ۱۴۰-۱۳۹).

۲. نظریه «همبستگی» الهیات پویشی می‌تواند با وجود رابط در فلسفه صدرایی مقایسه شود. ملاصدرا نیز قائل به فردیت و استقلال اجزا نیست. در عالم ماده هیچ وحدانیتی که استقلال داشته باشد، وجود ندارد. عالم ماده از نظر صدرا صرف ربط، تعلق و نسبت و وجود آن، وجود رابط است. هارتس هورن نیز معتقد است جهان ماده یک ارگانسیم است که تمام اجزا نسبت به اجزای دیگر آگاهی، حیات و ارتباط دارند. در فلسفه ارگانسیم، جهان پیوسته طی جریان زایش ساخته می‌شود، ولی در جریان صیوروت و شدن، فنا هم وجود دارد. هر آنچه در حال شدن است از هستی خویش دست شسته و خود را در یک شدن دیگر باز می‌یابد؛ گرچه به نحوی آن موجود قبلی در بطن پدیده جدید نهفته و پنهان است. بنابراین به یک پدیده از دو لحاظ می‌توان نگریست: با نظر به خودش فردیت دارد و دارای هویت و تحصیل است؛ با نظر به پدیده‌ای که مافوق او می‌باشد، این پدیده به عنوان یک جزء به سوی آن در جریان است. در دیدگاه ارگانیک، تمام رویدادها به نحوی با هم مرتبط بوده و گرچه هر یک از آنها در حال شدن هستند، اما با این شدن می‌خواهند به یک مرتبه تکامل یافته‌تری برسند و در نتیجه می‌توان گفت که فنای تشخص‌های فردی عین کمال آنها خواهد بود.

۳. مقدمه دوم برهان نیز مبتنی بر اصل اساسی فلسفه پویش یعنی صیوروت، حرکت و پویش است. فلسفه ارگانسیم جهان را اندام زنده‌ای می‌داند که هر عضوی با کل ارتباط و دارای تأثیر متقابل است. ماهیت واقعیت، جریان و سیلان است، طبیعت یک حقیقت ایستا نیست، بلکه ملازم

با تغییر است. سراسر جهان در پویش مستمر قرار دارد که این همان حرکت جوهری صدرالمتألهین را تداعی می کند.

فلسفه پویش و فلسفه صدرایی از حرکت، صیوروت، وجود، آگاهی و آزادی مراتب وجود سخن می گویند، اما هریک طبق مبانی خاص، در قلمرو خاص انتولوژیک و معرفت‌شناسی خود، آن را تفسیر می کنند که این مبانی کاملاً از یکدیگر متمایز است. گویا این دو فلسفه، تنها در باب سخن گفتن از یک موضوع واحد اشتراک دارند و به‌طور کلی در روش و غایات با یکدیگر متفاوتند. در فلسفه صدرایی، حرکت مفهومی عقلی است که از نحوه وجود سیال انتزاع می گردد. بنابراین صیوروت خود نحوه‌ای از وجود است. وجود دو قسم است: ثابت و متغیر. در حالی که فلسفه پویش، حرکت و پویش را که تحولات زمانی و فعالیت پیوسته است در مقابل وجود و گاه اساسی‌تر از آن می داند. اما انتقاد عمده این است که فراتر از وجود تنها «عدم» است. بنابراین صیوروت و پویش باید در «عدم» صورت گیرد. به تعبیر دیگر، صیوروت و حرکت معدوم باشد. اگر پویش را در مقابل وجود و غیر وجود بینگاریم، صیوروت، مصداق عدم می گردد که به‌نظر کاملاً نامعقول است.

صرف نظر از تفاوت‌های فلسفه صدرای با فلسفه پویش، وجوه اشتراک زیبایی را می توان بین این دو تفکر یافت:

الف. در هر دو نظام، هستی سراسر سیلان، حرکت و صیوروت است. سیلان و حرکتی ذاتی و درونی. در نظام صدرای از آنجا که وجود اصیل است و حرکت نیز نحوه‌ای از وجود است، حرکت و صیوروت اصالت دارد. در نظام پویش نیز وجود نمی تواند منتزع و جدای از پویش باشد. مفاهیم پویش و وجود لازم و ملزوم یکدیگرند

ب. با توجه به اصل تشکیک وجود و عین مابه الاشتراک بودن مابه الامتیاز، از نظر صدرای، عالم در عین کثرات به وحدت باز می گردد. درهم تنیدگی حوادث در فلسفه پویش نیز در عین حال که استقلال هر پدیده را می پذیرد، هر پدیده را یک جریان گذرا به سوی هم‌آرایی و هماهنگی با کل به حساب می آورد. پیوستگی و ارتباط پدیده‌ها، سبب یکپارچگی و وحدت جهان می شود؛ زیرا این صیوروت مدام صورت می گیرد و این امر از قطعه قطعه شدن هستی جلوگیری می کند.

ج. حرکت جوهری صدرا بر «لبس بعد از لبس» استوار است. هر صورتی که می‌آید واجد تمام کمالات صور قبلی است؛ از این رو کل جهان مادی دارای یک حرکت است که رو به سوی تکامل دارد. بنابراین، همواره صورت بعدی تکامل یافته‌ی صورت قبلی خواهد بود (و نه از بین رفتن صورتی و جایگزین شدن صورتی دیگر). در فلسفه‌ی ارگانیسم نیز حوادثی که در حال نو شدن هستند، با این شدن، در حال گذر به یک جهان تکامل یافته‌تر است و لذا اگرچه تشخیص‌های فردی فنا می‌پذیرد، ولی این فنا عین کمال است. زیرا پدیده‌ی قبلی تشخیص فردی خود را از دست می‌دهد ولی تشخیص دیگری به عنوان جزء سازنده‌ی کل جدید اکتساب می‌کند.

۴. هارتس هورن ادعا می‌کند هماهنگی متقابلی در مقیاس جهانی وجود دارد و این نظم و هماهنگی جهانی و فراگیر، برخلاف سایر انواع نظم، نیازمند قدرتی نظم‌دهنده است که متافیزیکی است، اما ما چه احاطه‌ای بر مقیاس جهانی نظم داریم. گرچه این مقدمه نقش اساسی در استدلال او در برهان نظم دارد، اما دلیل متقنی برای آن ارائه نمی‌کند (Scriven, p. ۱۲۶). او معتقد است که نظم در مقیاس جهانی یک حقیقت ضروری است و حقایق ضروری، مفسر خویش هستند، زیرا حقیقت ضروری نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد و بنابراین نیازمند تبیین بیشتری نیستند. تنها حقایق ممکن نیاز به تبیین دارند (Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, p. ۸۲).  
اما انکار می‌کند که موارد خاص از نظم جهانی نیز ضروری باشد. آنها حقایق ممکن هستند که نیازمند تبیین می‌باشند (*ibid*).

۵. خدایی که در این برهان اثبات می‌شود، با خدای ادیان ابراهیمی، به ویژه خداشناسی کلام و فلسفه‌ی اسلامی بسیار فاصله دارد. ناظم هوشمند این برهان، از جهان تأثیر می‌پذیرد. وجودش ضروری و فعلش ممکن است. رابطه‌ی چنین خداوندی با جهان، مانند رابطه‌ی ذهن با بدن است. بنابر این تفکر، خدا تغییر ناپذیر نیست، حتی اختیار آدمی بر حیات الهی تأثیر واقعی دارد. این خدا نه قادر مطلق است و نه عالم مطلق، بلکه تنها در مقام مقایسه، قادرترین و عالم‌ترین است. متألهان پویشی برآیند که خدا قادرترین، عالم‌ترین و البته خیرخواه‌ترین موجود است، اما هیچ‌یک از این اوصاف وی مطلق نیست. او قدرت نامتناهی ندارد، بلکه همواره یک عامل در میان عوامل بسیار است. هر رویداد محصول مشترک علل قانون‌مند، خودآفرینی و تأثیر خداوند

است. او علم نامتناهی ندارد؛ زیرا علم تفضیلی به آینده غیر معین محال است. بنابراین، خدا پیشاپیش نمی‌تواند بداند که مخلوق مختار چه چیزی را اراده کرده است. خداوند تابع محدودیت‌های قوانین عالم است و تنها ترغیب‌کننده موجودات به غایات خیر است.

مکتب پویش، اساسی‌ترین عناصر خداشناسی رایج و الهیات برخاسته از متون دینی ادیان الهی را نفی می‌کند. من هیچ بخشی از سنت مسیحی را نیز سراغ ندارم که به هیچ معنای خاصی، خدا را معلول، کرانمند و تغییرپذیر بداند. هارتس هورن مدعی است که خدا، به معنایی کاملاً منحصر به فرد علت است، به معنایی به همان اندازه منحصر به فرد، معلول است. این مسئله رخ می‌نماید که به کدام معنا خدا در دو سوی تناقض‌های اساسی قرار می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد هارتس هورن در الهیات دو قطبی خویش تنها با الفاظ و مفاهیم عام و کلی بازی می‌کند که نمی‌تواند نماد یک حقیقت عینی و خارجی باشد.

در نقد این گونه استدلال‌های نادرست، هم‌رأی با حکمای اسلامی معتقدم طبق برهان امکان و وجوب خداوند واجب‌الوجود است و نه تنها وجود او، بلکه افعالش نیز ضروری است و طبق برهان توحید، تنها یک واجب‌الوجود بر هستی حاکم است که علم تفضیلی به گذشته، حال و آینده دارد. این علم حضوری است؛ همه امور و تمام اشیا در نزد او

حاضرند و این حضور، ملاک علم خدا به همه موجودات و حتی ذات خویش است. علم بسیط و اجمالی او گذشته، حال و آینده را فرا می‌گیرد. چنین علمی، نه تنها با اختیار آدمی منافات ندارد بلکه صدور فعل اختیاری از انسان را ضروری می‌سازد. علم ازلی خداوند به هر شیء با حفظ خصوصیات آن تعلق می‌گیرد. بنابراین، متعلق این علم، افعال اختیاری انسان با وصف اختیاری بودن است. از این روی، غیر اختیاری بودن این افعال محال می‌نماید (ملاصدرا، ص ۳۱۸).

کلام اسلامی با مطرح کردن توحید افعالی و فاعلیت طولی خداوند بر سراسر هستی، قدرت مطلق او را نیز اثبات می‌کند. از این روی، خودآفرینی و قانونمندی در عرض فاعلیت خداوند نیست تا قدرت او را محدود سازد. توحید افعالی به معنای نفی مطلق فاعلیت دیگر موجودات و انکار نظام علی و معلولی نیست بلکه تنها فاعلیت مستقل آنها را نفی می‌کند.



نتیجه و سخن نهایی

ارزش برهان چارلز هارتس هورن در ماتقدم بودن آن است. این نحوه روایت برهان، بسیاری از انتقادهایی را که بر تقریرهای سنتی برهان نظم که عموماً بر پایه شواهد تجربی بنا شده‌اند، بر نمی‌یابد و از طرفی چون این متفکر براهین اثبات وجود خدا را در تحت یک طناب درهم تنیده از استدلال‌ها که یکدیگر را تقویت می‌نماید، می‌گنجاند، بازهم از بسیاری از اعتراض‌ها مصون می‌ماند.

برهان نظم هارتس هورن مانند بسیاری از تقریرهای معاصر برهان نظم در مقدمه اول خود با تکیه بر فلسفه ارگانسیم، جهان را به عنوان یک کل در نظر می‌گیرد و از نظم فراگیر جهانی سخن می‌گوید. امتیاز این گونه تقریر آن است که نظریه‌های رقیب مانند نظریه تکامل در تبیین نظم جهان را کنار می‌زند و تصویری از شرکت همدلانه و فراگیر و حضور همه‌جایی و همیشگی خداوند در کار و بار جهان را رقم می‌زند و به زیبایی مسئله وجود شر را که یکی از عمده‌ترین اعتراض‌ها بر برهان نظم است، حل می‌کند. اما همان‌گونه که بیان شد، ضعف استدلال در مقدمات این برهان مشهود است:

۱. استدلال بر مقدمه اول که قابل شناخت بودن مساوی با وجود داشتن است پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، این متفکر هیچ استدلال محکمی بر چرایی ناشناختنی بودن جهان منظم ندارد.

۲. مقدمه دوم و سوم این استدلال نیز قادر به ایجاد تمایز بین نظم جهانی با سایر انواع نظم نیست و به هیچ روی معیاری تام برای سنجش نظم جهانی بیان نمی‌کند.

۳. برهان نظم هارتس هورن - بر فرض که با او در متافیزیک خاص فلسفه پویش نیز هم‌داستان شویم - حتی اگر بتواند رسالتی را که بر دوش کشیده به انجام رساند، مبدایی را به اثبات می‌رساند که شایستگی خدایی را ندارد! به راستی اعتقاد به خدای کرانمند تغییرپذیر، متأثر از خلق، بدون قدرت و علم تام با الحاد چه تفاوتی می‌کند. و آیا چنین خدایی ارزش پرستیدن دارد؟! چنین خدایی می‌آفریند یا آفریده می‌شود؟! به نظر می‌رسد هارتس هورن برای فرار از اعتراض‌های وارد بر تقریر سنتی برهان نظم - که پاسخ به آنها مجال دیگری می‌طلبد - به گردابی مخوف‌تر پرتاب می‌شود.

۴. اگر از انتقادهای وارد بر روایت ما تقدم هارتس هورن چشم پوشیم، برهان نظم او باید مانند براهین عقلی محض چون برهان وجودی، یقین منطقی ایجاد کند و به تعبیر هارتس هورن پذیرش آن نسبی و وابسته به افراد نباشد. تناقضی که در عبارات هارتس هورن به چشم می خورد این است که با وجود تقریر غیر تجربی از این برهان، باز هم یقین زایی آن را احتمالی و ذوقی می داند. این استدلال، براساس مبانی عقلی تام فلسفه پوشش شکل گرفته است، بنابراین اگر یقین منطقی به همراه نیاید، باید در اصول اساسی این فلسفه شک کرد؛ و حال آنکه این مبانی و اصول، سرچشمه تفکر هارتس هورن است. در تبیین این امر، سه گونه یقین را باید از یکدیگر تفکیک کرد:

الف. یقین منطقی یا ریاضی: این یقین در استنتاجات و استلزامات منطقی و

توتول—————وژی—————ا

چهره می نماید و دو تصدیق دربر دارد: تصدیق به قضیه یا رابطه ای خاص و تصدیق به اینکه نقیض آن قضیه صحیح نیست. میان «زید انسان دانشمندی است» و «زید انسان است» چنین رابطه یقین منطقی وجود دارد.

ب. یقین ذاتی: این یقین یعنی جزم و قطع ذهنی و روانی به امری از امور که در

براب—————ر

شک قرار دارد. شک و یقین ذاتی، هر دو حالتی روانی اند. یقین ذاتی، تعلق خاطر و اعتقاد قطعی به قضیه ای است، مانند وقتی که کسی با دیدن نوشته ای یقین پیدا می کند که نوشته دوست اوست و یا به صحت گفته کسی اطمینان قطعی پیدا می کند. تفاوت یقین با احتمال در این است که احتمال درجاتی دارد و از کمترین درجه تا سرحد جزم در نوسان است؛ اما یقین، یعنی علمی که چنان با واقع مطابق است که احتمال هیچ خلاقی در آن راه ندارد.

ج) یقین موضوعی: یقین موضوعی از ابتکارات شهید صدر است و براهین

اس—————تقرایی بره—————ان

نظم را با تأکید بر چنین یقینی قوت می بخشد. ایشان در تبیین یقین آفرینی استدلال های استقرایی، نظریه جدیدی را به نام «نظریه توالد ذاتی معرفت» مطرح

می‌کند و سعی دارد یقین حاصل از برهان نظم را از یقین ذاتی به یقین موضوعی رشد دهد.

فرض کنید کسی به کتابخانه خود برود و جای یکی از کتاب‌ها را خالی ببیند و یقین کند که حتماً کتاب گلستان سعدی از کتابخانه او گم شده است. آن‌گاه به جستجو پردازد و دریابد که از قضا، کتاب مفقود، همان گلستان سعدی است. این شخص، یقین ذاتی و اطمینان قلبی دارد و از آن نظر هم که با واقع مطابق افتاده، حق و صحیح است. با وجود این برای اعتقاد به آن مطلب، دلیل و قرینه‌ای ندارد و یقینش موجه و مدلل نیست و میزان تصدیق او به آن امر با قراین خارجی و مجوزات بیرونی، تناسب ندارد.

تفاوت یقین ذاتی با یقین موضوعی آن است که یقین ذاتی، بالاترین درجه تصدیق است، اعم از اینکه دلیل خارجی برای آن تصدیق باشد یا نباشد، ولی یقین موضوعی، تصدیق به اعلی درجه ممکن است به شرط اینکه این درجه تصدیق با درجه تصدیقی که قراین و مجوزهای عینی ایجاب می‌کند، مطابق باشد. به تعبیر دیگر، یقین موضوعی این است که دلایل خارجی، تصدیق را به مرحله جزم برساند. بنابراین یقین موضوعی خصیصتی عینی دارد و مستقل از حالت نفسانی و محتوای روان‌شناختی این یا آن انسان است ولی یقین ذاتی جنبه روان‌شناختی معرفت را بیان می‌کند (صدر، ص ۳۶).

بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسلمان، برهان نظم را روش عقلی و برهانی برای اثبات وجود خدا نمی‌دانند. گروهی اصولاً آن را «برهان» به معنای حقیقی کلمه نمی‌دانند و از آن به «دلیل نظم» یاد می‌کنند و برخی معتقدند این استدلال برای اثبات وجود خدا باید به براهین دیگر تکیه کند (جوادی آملی، ص ۴۱) و هیچ‌گاه یقین منطقی را به ارمغان نمی‌آورد؛ بلکه در نهایت اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی ثمره برهان نظم است. یقین روان‌شناختی که گاهی بر اثر عادت و زمانی از راه سنت و مانند آن پدید می‌آید سودمند است و از این راه کمک شایانی به ایمان می‌رساند، اما ضابط فکری و عقلی ندارد و نمی‌توان آن را با دیگران در میان نهاد (همان، ص ۲۳۴).

واقعیت این است که نمی‌توان به جزم ادعا نمود که برهان نظم می‌تواند ذات واجب تعالی را اثبات کند و یقین منطقی فراهم آورد، اما به نظر نگارنده، از این استدلال - حتی در شکل یک برهان تجربی - می‌توان به عنوان «بهترین تبیین» دفاعی عقلانی کرد:

۱. می‌پذیریم که برهان نظم در روایت تمثیلی و استقرایی، یقین منطقی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا هر چند احتمال خلاف در نهایت ضعیف می‌گردد باز مانع به دست آوردن یقین مطلوب است. حساب احتمالات وقوع تصادفی یک مجموعه را ممکن است به سوی صفر میل دهد، ولی هرگز به صفر نمی‌رساند، اما همان‌گونه که شهید صدر اذعان دارد، احتمال خلاف از به دست آوردن یقین منطقی باز می‌دارد؛ ولی برای رسیدن به یقین موضوعی مانعی نیست (صدر، ص ۳۶).

به عقیده نگارنده نباید منطق را منحصر در منطق کلاسیک دانست و باور را با ترازوی «یقین منطقی» توجیه کرد. ذهن بشر قسمت اعظم معرفت یقینی خود را از مقدماتی استنتاج می‌کند که رابطه آنها با نتایج، رابطه مقدمات یک قیاس برهانی با نتیجه‌اش نیست. به راستی اگر منطق معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها با یکدیگر است و اگر منطق ابزاری است که ذهن را از خطا مصون می‌دارد، این امر بر «منطق استقراء» نیز صادق است. دانش‌های نو، تنها با تشکیل قیاس و استنباط شکل کلاسیک پیدا نشده‌اند بلکه استقراء نیز در شرایط خاصی می‌تواند علم تازه را با خود به ارمغان آورد. همان‌گونه که منطق کلاسیک، راه‌های تحصیل یقین منطقی را مورد بحث قرار می‌دهد، منطق استقراء راه‌های دستیابی به یقین موضوعی را می‌کاود.

یقین به صحت تعمیمات استقرایی، به هر روی در عمق اذهان و روان آدمیان است. بی‌تردید، اگر شکاک نباشیم، یقین خواهیم داشت که اگر سنگی به هوا پرتاب شود، ناگزیر به زمین بازمی‌گردد و اگر سر کسی را ببرند، ناچار می‌میرد و اگر نمک را در آب بریزند، بی‌گمان حل می‌شود. باری، چنین تعمیمات استقرایی، یقینی است، اما این یقین را از قیاس منطقی بر نمی‌گیریم، زیرا اصولاً راه حل قیاسی برای مشکل استقراء وجود ندارد بلکه ساختمان ذهنی بشر چنان است که در شرایط خاصی و در مقایسه میان ارزش‌های احتمالی نظریات رقیب، یکی را بردیگری رجحان می‌دهد و ظن خود را به مرتبه یقین می‌رساند.

به گفته سویین برن گردآوری شواهدی که می‌توان در باره آنها تحقیق نمود و نتیجه‌هایی حتی غیر یقینی اما اعتمادپذیر و عمل‌کردنی دارند، بهترین روش برای این کار است، و از همین روی، در رویارویی با نظم هستی نیز، با توجه به مجموعه شواهد بحث و بررسی شده، بهترین تبیین محتمل را وجود خالق هوشمند و حکیم خواهیم دانست (Swinburne, ۲۹۹-۲۹۸ p. و این همان است که شهید صدر اصل معرفت شناختی «قربانی شدن ارزش احتمالی کم در پای احتمال بزرگ‌تر» می‌نامد (صدر، ص ۵۰۷). او معتقد است تجمع احتمالات بزرگ در یک

مورد در ضمن شرایط معینی به یقین تبدیل می‌شود. گویی ساختمان شناخت بشری طوری است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال ناچیز را نگهداری کند و به سود آن مقدار احتمال زیاد و بزرگ از بین می‌رود و به یقین تبدیل می‌شود.

۲. برهان نظم به عنوان یک برهان تجربی نیز می‌تواند ارزش عقلی - و نه تمثیلی یا استقرایی - داشته باشد، زیرا تجربی بودن، هرگز به معنای حسی بودن نیست و مقدمات این برهان (بدون واسطه یا باواسطه) عقلی هستند. در هر تجربه‌ای، عقل یک قیاس پنهان دارد که تأمین‌کننده کلیت، ضرورت و قطعیت برهان است. آن قیاس خفی چنین است: «علت واحد، در شرایط واحد، اثر واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند (بوعلی سینا، ص ۲۱۷؛ مطهری، شرح منظومه، ص ۳۶۶).

البته اگر یک گام پیش نهیم و با شهید مطهری هم‌نوا شویم، شناخت خداوند به کمک آثار شناخته شده از راه تجربه، نوعی استدلال عقلی محض است (مطهری، *علل گرایش به مادی-گرایی*، ص ۱۷۰ - ۱۶۹). درست است که مقدمه اول این برهان از طریق حس ثابت می‌شود، اما مقدمات، از ماهیت برهان خارج‌اند؛ برهان مبنا قرار دادن معلوم برای کشف مجهول است و این عمل صددرصد کار عقل است.

توضیحات

۱. Charles Hartshorne (Harts – horne تلفظ شود مانند deer's horn):

See: Wayne Viney, Charles Hartshorne

Available: [www.uua.org/duub/articles/Charleshartshorne.htm](http://www.uua.org/duub/articles/Charleshartshorne.htm)

۲. Consequent nature

۳. global argument

۴. cosmic order

۵. intellectual price

۶. teleological

۷. cosmos

۸. فیلسوف امریکایی چارلز سندرس پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴). هارتس هورن از این فیلسوف

بسیار تأثیر پذیرفته است. او مجموعه یادداشت‌های پیرس را با همکاری پل وایس تنظیم کرد و به چاپ رسانید.

۹. self-contradictory

۱۰. nonbeing

۱۱. regularities of succession or temporal order

۱۲. آب‌های زیرزمینی با رسوب‌گذاری کربنات کلسیم بر سقف و کف غارها، سبب به وجود آمدن ستون‌های آهکی زیبایی می‌شود. به رسوبات سقف غار، استالاکتیت و به رسوبات کف غار استالاکمیت می‌گویند.

۱۳. actual entities

۱۴. dynamic singulars

۱۵. self - creative

۱۶. concrescence

۱۷. To be is to create

۱۸. divine acts of cosmic relevance

۱۹. indeterminacy

منابع

آکوئیناس، توماس، *فلسفه نظری (تدبیر در حکومت الهی)*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

الصدر، محمد باقر، *الاسس المنطقیه للاستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.

باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی تهران، راه نو، ۱۳۷۷.

جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، *شرح منظومه*، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۱.

وایتهد، آلفرد نورث، *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی علامه محمد تقی جعفری (ره)، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.

هیگ، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، هدی، ۱۳۷۶.

Alston, William, "Hartshorne and Aquinas": A Via Media, from: *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, Cornell University Press, ۱۹۸۹.

- Bowker, John, "Panteism" from: *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۹.
- Dorotny, M. Emmet, "Whitehead, Alfred", from: *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed) (USA: Macmillan, ۱۹۶۷), Vol ۸.
- Hartshorne, Charles, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, IL: Open Court, ۱۹۶۷.
- \_\_\_\_\_, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, IL: Open Court, ۱۹۷۰.
- \_\_\_\_\_, *Forward to the Ontological Argument of Charles Hartshorne*, George L. Goodwin (ed), Missoula, Montana, Scholar's Press, ۱۹۷۸.
- \_\_\_\_\_, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago, Willet, Clark Co, ۱۹۴۱.
- \_\_\_\_\_, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion* (Unknown Binding), Boston, The Beacon Press, ۱۹۵۳.
- \_\_\_\_\_, *The God of Religion and the God of Philosophy*, from: *Talk of God*, G.N.A. Vesey (ed), Royal Institute of Philosophy Lectures, London and New York: Macmillan and St Martin's Press, ۱۹۶۹.
- \_\_\_\_\_, *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, ۱۹۳۵-۱۹۷۰*, Lincoln, University of Nebraska Press, ۱۹۷۲.
- Paley, William, *Natural Theology*, Boston, Gould and Lincoln, ۱۸۶۷.
- Peirce, C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds), Vol V. Cambridge, Harvard University Press, ۱۹۳۴.
- Scriven, Michael, *Primary Philosophy*, New York, Mac Graw Hill, ۱۹۶۶.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, ۱۹۷۹.
- Tennant, F.R., *Philosophical Theology*, Vol ۲., Cambridge University Press, ۱۹۳۰.
- Wayne Viney, Donald, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany, State University of New York Press, ۱۹۸۵.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy after Hartshorne*, Available: [www.religion-online.org/showarticle.asp?title=۳۱۴۰](http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=۳۱۴۰).
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York, Macmillan, ۱۹۶۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## انسان در آینه صفات جمال و جلال الهی

دکتر حسین مقیسه \*

### چکیده

اگر عناصر اصلی جهان بینی را نوع نگاه خود به آغاز و پایان هستی و رسالت و جایگاه انسان بدانیم، اهمیت انسان شناسی و تعریفی که از وی ارائه می شود و چشم اندازی که برای آینده او در نظر گرفته می شود آشکار می گردد. این مقاله در صدد بیان ارتباط بحث صفات جمال و جلال الهی و انسان شناسی است. از آنجا که متکلمان، حکما و عرفای اسلامی با توجه به آیات و روایات انسان را خلیفه خداوند می دانند و خلافت را به معنای تخلق انسان به صفات الهی یا محل تجلی اسماء و صفات بودن انسان گرفته اند، بررسی صفات جلال و جمال الهی در تبیین انسان شناسی توصیفی و نیز هنجاری و تربیتی نقش مهمی ایفا می کند. در این نوشته، پس از بررسی صفات جمال و جلال الهی از نگاه برخی متکلمان، حکما و عرفا، نگارنده به ارائه برداشت خاصی که از نگاه عرفا دارد می پردازد که در انسان شناسی توصیفی و نیز هنجاری و تربیتی کار برد روشنی دارد.

واژگان کلیدی: جمال، جلال، عرفان، کبریایی، جباریت، اسم، صفت، خلیفه الهی.

### مقدمه

بحث صفات خدا و آثار و لوازم آن به ویژه در بعد انسان شناسی، از مباحث محوری و مهم در حوزه الهیات است، ابتدا و از باب مقدمه نکاتی یاد آوری می شود:

انسان به عنوان خلیفه خداوند

در نگاه قرآن، انسان خلیفه خداست یعنی استعداد و شأنیت این معنی را دارد که به اندازه ظرفیت وجودی خود جلوه گاه صفات الهی باشد (...انی جاعل فی الارض خلیفه. بقره/۳۰)، روشن -

h\_moghiseh@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۵



ترین معنای جانشینی انسان نسبت به خداوند، تخلق وی به اخلاق الهی و متصف شدنش به اوصاف خداوندی است که فلسفه و هدف آفرینش او هم هست. رسیدن به مقام خلیفة اللہی جز با معرفت درست و صحیح ظرفیت و استعداد و نیازهای انسان از یکسو و شناخت اوصاف و اسمای خداوند از سوی دیگر و درک و دریافت صحیحی که باید بین آن دو برقرار گردد از سوی سوم میسر نخواهد بود که نتیجه آن علم و معرفتی است که اگر با عمل توأم و همراه گردد بدی‌ها و رذیلت‌ها را از ساحت جان و روان انسان می‌زداید. این مطلب جوهره اصلی دعوت انبیا و ادیان و مذاهب آسمانی است که اگر به درستی فهمیده، انتخاب و پیموده شود، به قـرب الهی و در نهایت بـه مرحله فنا می‌رسد.

فنا ذات و فنا صفات که مباحث مربوط به تفاوت‌ها و همپوشانی‌های این دو نوع فنا را از جمله در کتاب *فلسفه عرفان* اثر یثربی بخش ۳، حالات عارفان، ص ۴۱۶ به بعد می‌توان دید.

حدیث معروف قرب نوافل از پیامبر اکرم (ص) نیز تبیین آشکاری از آثار و نتایج خلیفة اللہی و چگونگی بودن انسان است (کلینی، ص ۳۵۳).

#### اسم و صفت

حکمای اسلامی مبادی مشتقات را صفت و خود مشتقات را اسم می‌نامند. از نظر آنان علم و قدرت صفات و عالم و قادر یا علیم و قدیر اسم‌اند، اما متکلمان اسلامی مشتقات را صفت و مبادی آنها را معنی می‌گویند بنا براین، علم و قدرت معنا و عالم و قادر صفات‌اند. به عبارت دیگر، از نگاه کلامی، ذات و ماهیت را هرگاه از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه‌ای است در نظر آوریم واژه صفت به کار می‌رود (ربانی گلپایگانی، ص ۱۴ و ۱۶). هر چند این گونه تفاوت‌ها به طور دقیق رعایت نمی‌شود و به جای یکدیگر به کار می‌روند.

#### توحید صفاتی

توحید صفاتی از زیر مجموعه‌های توحید الهی است و دست کم می‌تواند به دو مطلب ناظر باشد:

الف. وحدت و یگانگی ذات الهی باصفات. برخلاف ما انسان‌ها که ذات و صفاتمان مغایرت دارد یعنی ممکن است برخی از صفات خود را از دست بدهیم یا آنچه را نداریم به دست آوریم و در هر دو صورت ذات انسانی ما محفوظ است، یعنی صفات، مغایر و زاید بر ذات ماست؛ چنین سخنی در باره خداوند پذیرفتنی نیست، هیچگونه مغایرت و زیادت صفات بر ذات، در ساحت ربوبی راه ندارد. عقیده زیادت صفات بر ذات، به اشاعره منسوب است. حکیم فرزانه حاج ملاهادی سبزواری می‌نویسد:

والاشعری باز دیاد قایله وقال بالنیابة المعتزلة (شرح المنظومة، ص ۵۵۸).

نظر اشاعره، زیادی صفات خدا بر ذات و نظر معتزله، نیابت ذات از صفات الهی است (توجه به این نکته لازم است که شیخ مفید نظر معتزله در باب صفات خدا را مانند امامیه، عینیت ذات و صفات می‌داند و به جز دو نفر از آنان یعنی ابوعلی جایی و عباد ابن سلیمان که نیابت ذات از صفات را قایلند، بقیه معتزله مانند امامیه عینیت را پذیرفته‌اند (اوایل المقالات، ص ۵۶) و در این جهت نظر شیخ مفید از نوشته و نظر حکیم سبزواری درست تر و دقیق تر به نظر می‌رسد.

این اختلاف نظر و برداشت، در مورد اشاعره نیست و نظریه زیادت را قاطعانه به آنان نسبت می‌دهند. استدلال اشاعره بر زیادت صفات بر ذات و پاسخ آنان را از جمله در کتاب ارزشمند الملل والنحل استاد جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۸۳ به بعد می‌توان مطالعه کرد.

ب. منشأ و ریشه تمام خوبی‌ها و خیر و فضیلت‌ها و صفات شایسته‌ای که در انسان‌ها وجود داشته و دارد، صفات پروردگار است و به مقتضای توحید صفاتی، او و تنها اوست که خزینه و منبع همه خیرات است. کسی که این باور را دارد، به هیچ خیر و فضیلتی که در خود ببیند مغرور و مفتون نمی‌شود و همه آنها و مقدمات و مقارنات آنها را از خدا می‌داند و ممنون و شاکر او خواهد بود. البته این مطلب تناسبی نیز با بحث توحید افعالی دارد چرا که بر اساس توحید افعالی، هر صفت و فضیلتی در انسان ناشی از عنایت و فیض خداست.

با توجه به آنچه گذشت، زمینه پرداختن به موضوع اصلی مقاله فراهم است و تبیین آن، مستلزم نگاهی گذرا به دو منظر کلامی و عرفانی در مورد صفات الهی و سپس استنتاج پیش گفته از نگاه عرفانی است.

### صفات الهی از منظر کلامی

متکلمان اسلامی صفات الهی را به صفات ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند و ظاهراً در نگاه آنان، صفات ثبوتی با جمال و سلبی با جلال یکی است. در حالی که عرفاً دو تقسیم بندی جداگانه از صفات ارائه می‌دهند: ثبوتی و سلبی و نیز جمالی و جلالی. از نظر متکلمان، صفات ثبوتی یا جمال یعنی آنچه خداوند به آنها متصف و برای او ثابت و لازم است، مانند قدرت و علم و حیات و... و صفات سلبی یا جلال عبارت است از صفاتی که شأن و مقام خداوندی اجل و برتر از آنهاست مانند جسم داشتن و مرکب بودن و نیاز و شریک داشتن و... که در بیت زیر اشاره شده است:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی شریک است و معانی توغنی دان خالق

(لاری، ص ۱۰۲)

فقرات اشاره شده روشن است و تنها به معنای بی معانی بودن اشاره می‌شود:

بی معنا و معانی بودن یعنی برخلاف سخن اشاعره، خداوند صفات زاید بر ذات ندارد بلکه صفات عین ذات است.

خواجه نصیر الدین طوسی، در کتاب *تجريد الاعتقاد* در بحث صفات ثبوتی و سلبی، همین معنا را به تفصیل متعرض شده است (کشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة: ۲۱-۷).

برخی مفسران تعبیر ذوالجلال و الاکرام در آیه ۲۷ *سورة الرحمن* (ویقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام) را نیز اشاره به تمام صفات جمال و جلال و منطبق بر صفات ثبوتی و سلبی دانسته‌اند (ذی الجلال اشاره به صفات سلبیه و ذی الاکرام اشاره به صفات ثبوتیه است) (مکارم شیرازی، ص ۱۳۷).

آیه ۷۸ *سورة الرحمن* (تبارک اسم ربك ذوالجلال و الاکرام) را نیز همین گونه معنی می‌کنند: ذوالجلال از صفاتی خبر می‌دهد که خداوند اجل و برتر از آن است (سلبیه) و اکرام به صفاتی اشاره می‌کند که حسن و ارزش چیزی را ظاهر می‌سازد مانند علم و قدرت و حیات و... (ثبوتیه)، در مجموع معنای آیه چنین می‌شود: تنها ذات خداوند است که متصف به صفات ثبوتیه و منزه از صفات سلبیه در این عالم باقی و برقرار می‌ماند (همان، ص ۱۸۷).

### صفات الهی با نگاه عرفانی

عرفا صفات ثبوتی و سلبی را از صفات جمال و جلال جدا می‌کنند و جمال و جلال را جزء صفات ثبوتی می‌شمارند. آنها جمال و جلال را این چنین معنا می‌کنند:

برخی صفات متعلق به لطف و رحمت و سبب جمال و آراستگی ذات پاک اوست مانند رحمت و رأفت و مغفرت و علم و قدرت و... و برخی دیگر صفاتی است که مربوط به قهر و عزت و عظمت و هیبت و جلال اوست مانند قهار و جبار و متکبر و قدوس و... به دسته اول صفات جمال و به دسته دوم صفات جلال گفته می‌شود.

در نگاه عارف، صفات جلال هم مانند صفات جمال، عین ذات خداست و خداوند بدان‌ها نیز متصف است نه اینکه مانند صفات سلبی، اجل و برتر از آن باشد چنان که متکلمان می‌گفتند ذات الهی از شدت عظمت وجودی و اتصاف به جمیع صفات کمال، دارای عظمت، شکوه، هیبت و سلطنت است و همین صفات جلال است که ذات الوهی را از محدوده فهم و معرفت ناقص بشری دور نگه می‌دارد و همانند پرده‌ای بر وجه و چهره متعالی اوست و درک حسی و معرفت و مواجهه مستقیم و بی واسطه ما را بر نمی‌تابد.

به قول حاجی سبزواری:

ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست      گر به حرم ور به دیر کیست جزا و اوست اوست  
پرده ندارد جمال غیر صفات جلال      نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز پوست  
به تعبیر استاد حسن زاده آملی در مثل خورشید را ماند که فروغش همه را رسیده نور می‌دهد  
و می‌پروراند و این در حکم جمال اوست ولی اینکه دیده از دیدارش عاجز است این شدت  
عظمت نور وجودی‌اش در حکم جلال اوست چنان که در چند مورد از ادعیه که مقالات  
علمی پیامبر و آل پیامبر می‌باشد آمده است:

یا خفیا من فرط ظهوره<sup>۱</sup>

و جناب حاجی در اول منظومه حکمت به نظم عربی فرموده:

یامن هواختفی لفرط نوره      الظاهر الباطن فی ظهوره

(حسن زاده آملی، ص ۵۰-۴۹)

عبد الرحمن جامی در نقد النصوص و در بحث انواع تجلیات به همین معنا در تبیین صفات جمال و جلال الهی تأکید می‌کند:

قسم دوم از تجلیات تجلیات، صفات است و علامت آن، اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود (اذا تجلی الله لشی خضع له) و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس است و معنی این، نه آن است که ذات ازلی تعالی و تقدس، به تبدل و تحول موصوف بود تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال و لکن بر مقتضای مشیت و اختلاف استعدادات گاهی صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی بر عکس (ص ۱۱۵).

محبی الدین عربی در فتوحات با عنوان صفات تشبیه و تنزیه مطلب را چنین آورده است:

والصفات الالهية على قسمين صفة الهيئة تقتضى التنزيه كالكبير والعلى، و صفة الهيئة تقتضى التشبيه كالمتكبر والمتعالى، و ما وصف الحق به نفسه مما يتصف به العبد... فهذه الصفات له حقيقة وهي لنا مستعارة (الفتوحات، ج ۱، ص ۶۹).

خداوند را صفاتی است که تنها ذات حق بدان متصف است و غیر ذات حق بدان راه ندارد مانند کبیر و علی برخلاف صفات تشبیه که غیر خدا می‌تواند بدان متصف شود، اما نه به صورت حقیقت و بالذات بلکه به گونه مجازی و عاریتی مانند متکبر و متعالی .

این عبارت را شاید چنین نیز بتوان معنا کرد: صفات تنزیه خداوند صفاتی است که زاید بر ذات دانسته شود مانند کبیر و علی به معنای ذات ثبت له الکبر و العلو و صفات تشبیه صفاتی است که عین ذات‌اند مانند المتکبر و المتعالی و دیگر توصیفاتى که خداوند خود را بدان‌ها ستوده و انسان‌ها هم متصف بدان‌ها می‌شوند منتهی این صفات برای خداوند بالذات و حقیقی و برای انسان‌ها عاریتی و مجازی است. بر اساس این معنا آنچه ایشان به

عنوان صفات تشبیه آورده در حقیقت همان صفات ثبوتی است که شامل صفات جمال و جلال الهی می‌شود و صفات تنزیه، زاید بر ذات دانستن آنهاست.

بحث عینیت صفات با ذات و نقد و رد زیادتی بر ذات را صدر المتألهین در اسفار به تفصیل بحث نموده است (الاسفار الاربعة، ص ۱۲۳).

امام خمینی نیز در بحث جمال و جلال الهی مطلبی به همین مضمون ولی روشن تر آورده است:

... كل اسم من الاسماء الالهية جامع لجميع الاسماء مشتمل على كل الحقائق كيف وهی متحدة الذات مع الذات المقدسة و الكل متحد مع الكل و لازم عينية الذات مع الصفات و الصفات بعضها مع بعض ذلك و اما قولنا ان الاسم الكذابي من اسماء الجلال و ذاك من اسماء الجمال و هذا الرحيم و ذلك الجبار القهار باعتبار ظهور كل فيما اختص به و ان ما يقابله باطن فيه فالرحيم تكون الرحمة فيه ظاهرة و السخط باطنا فيه... (مصباح الهداية، ص ۳۵).

هر يك از اسمای الهی همه اسم را جامع اند و بر همه حقایق شامل چگونه اینچنین نباشد در حالی که همه آنها با هم و با ذات مقدس متحدند و اینکه می‌گوییم صفات حضرت حق عین ذات اوست و هر يك از صفات عین یکدیگرند لازمه‌اش همین است و اما اینکه می‌گوییم فلان اسم از اسمای جلال و فلان اسم از اسمای جمال است و این اسم رحیم و آن اسم قهار و جبار است به آن اعتبار است که هر يك از این اسما در آنچه مخصوص اوست ظهور کرده و اسم مقابل او باطن در همان اسم ظاهر است پس در اسم الرحیم رحمت ظاهر است و غضب باطن و در اسم الجمال، جمال ظاهر است و جلال باطن و در اسم جلال به عکس آن، پس ظاهر هر اسم و صفت در باطن خود اسم و صفت مقابل خود را همراه دارد. نتیجه آنکه در دیدگاه عرفانی، ذات پروردگار چنان که متصف به صفات جمال است به صفات جلال نیز موصوف می‌گردد، نه آنکه منزله و بر کنار از آن باشد. نظیر این تعابیر در کتب و آثار عرفا فراوان است .

تقسیم بندی و معنایی که عرفا در بحث صفات دارند از تقسیم بندی متکلمان، روان‌تر، جامع‌تر و صحیح‌تر به نظر می‌رسد، زیرا اطلاق صفت، بر آنچه در مورد خداوند وجود ندارد از قبیل جسمیت و ترکیب و نیازمندی و... اطلاق درستی نیست، مفهوم صفت، نوعی تحقق و ثبوت و دارایی را می‌رساند و با عدم و نیستی چندان سازگاری ندارد مضافاً که در دیدگاه غیر عرفا بین صفات رحمت و لطف با صفات قهر و غضب و تجبر و تکبر، در نامگذاری فرق روشنی گذاشته نمی‌شود و همه را به عنوان صفات ثبوتی می‌شناسند.

### صفات جمال و جلال از نگاه دیگر

کاربرد این اصطلاح در حقیقت از همان تعریف و تبیین خاص عرفا اصطیاد می‌شود که در نقل قول‌های پیشین، اشاره و چه بسا صراحتی هر چند گذرا، به آن وجود داشت و به نظر می‌رسد بتوان با استفاده از برخی آیات و روایات و اشارات تفسیری بعضی مفسران بزرگ قرآن، به عنوان نظری سودمندتر، کاربردی‌تر و قابل دفاع‌تر بر آن تأکید کرد و خلاصه آن بدین صورت است:

صفات جمال صفاتی است که به خلیفة اللہی انسان و جانیشینی او نسبت به خدا ربط می‌یابد و مشترک بین خدا و انسان به عنوان خلیفة و مستخلف عنه است، صفاتی که انسان‌ها باید خود را بدان‌ها متصف و متخلق گردانند و سهم و بهره خود از آنها را هر چه بهتر و بیشتر نمایند. در مقابل، صفات جلال که ویژه خداست و هیچکس حق ندارد و نباید خود را بدان‌ها متصف گرداند و آنها را در خود ایجاد نماید و هیچ کس نباید به سمت و سوی آنها برود.

البته ابن عربی اشاراتی بدین محدوده‌های مجاز و ممنوع اسما و صفات الهی دارد نظیر آنچه در متن پیش گفته گذشت که این صفات مشترک برای خداوند بالاصاله و برای ما انسان‌ها عاریتی است ولی تفصیلی در سخنان وی نسبت به مطلب فوق - صفات ویژه الهی و صفات مشترک بین انسان و خدا - دیده نمی‌شود.

نمونه دیگری از آن اشارات، متن ذیل است:

الحق لا یضاهی لانه لیس کمثله شیئی انما الله اله واحد... صفات التشبیه مضاهاة مشروعة... العقل ینافی المضاهاة و الشرع یثبت و ینفی و الایمان بما جاء به الشرع هو السعادة (ابن عربی، ج ۴، ص ۴۱۲).

به پروردگار نمی‌توان شبیه و همانند شد چرا که هیچ چیزی شبیه او نیست و او یگانه و بی‌همتا است. از طرف دیگر، در صفات تشبیه، نوعی مضاهات و همانندی مجاز و مشروع با خداوند است در حقیقت عقل، مشابهت با خدا را نفی می‌کند ولی متون شرعی و دینی، نوعی مشابهت را ثابت و لازم می‌داند و سعادت انسان در صحیح دانستن شرع و شریعت است.

در جایی دیگر و در همین زمینه:

التحلی عندنا هو التزین بالاسماء الالهية على الحد المشروع (همان، ج ۲، ص ۴۸۵).

آراستگی واقعی همان تزیین به اسمای الهی است البته در حد مشروع و مجاز.

چنین تعبیری می‌تواند بدین معنا باشد که انسان، تنها در پاره‌ای صفات، باید تشبه و تزیین به صفات الهی پیدا کند و منطقه و محدوده ممنوعه‌ای هم وجود دارد که باید شناخته و احتراز شود.

صفات جلال صفاتی است که به تعبیر علامه طبرسی در مجمع البیان:

... استحق ان یوصف بما لا یوصف به غیره (ج ۱ و ۲، ص ۲۱۱).

پروردگار را صفاتی است که غیر او بدان وصف نمی‌شود و نمی‌تواند و نباید بدان‌ها متصف گردد.

روشن‌تر از آن، عبارت علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه شریفه تبارک اسم ربك ذوالجلال

و الاکرام (الرحمن/ ۷۸) است:

فی الجلال شیئی من معنی الاعتلاء و الترفع المعنوی علی الغير فیناسب من الصفات ما فيه شایبة الدفع و المنع کالعلو و التعالی و العظمة و الکبرياء و التكبر و الاحاطة و العزة و الغلبة و یتقی للاکرام من المعنی ما فيه نعت البهاء و الحسن الذی یجذب الغير و یولفه کالعلم و القدرة و الحیاة و الرحمة و الجود و الجمال و الحسن و نحوها و تسمى صفات الجمال کما تسمى القسم الاول صفات الجلال و تسمى الاسماء ایضا علی حسب ما فيها من صفات الجمال او الجلال باسماء الجمال او الجلال فذو الجلال و الاکرام اسم من الاسماء الحسنی جامع بمفهومه بین اسماء الجمال و اسماء الجلال جمیعاً (ج ۱۹، ص ۱۰۱).

در واژه جلال، معنای برتری، بلند مرتبگی معنوی نسبت به غیر وجود دارد، از این رو با صفاتی تناسب دارد که دارای دفع و منع دیگران از نزدیک شدن و تشبه باشد مانند علو و تعالی و عظمت و کبریا و تکبر و احاطه و عزت و غلبه. در مقابل آن، واژه اکرام است که روشنی و درخشندگی و زیبایی و جذب دیگران از آن فهمیده می‌شود به گونه‌ای که سبب شگفتی و شیفتگی آنها می‌شود، مانند علم و قدرت و حیات و رحمت و بخشندگی و جمال و حسن و... که به آنها صفات جمال گفته می‌شود چنانکه به قسم اول صفات جلال گفته می‌شود و اسامی خداوند نیز بر این اساس به جمال و جلال تقسیم می‌شود از این رو، ذوالجلال و الاکرام، اسمی از اسمای حسناى الهی است که در بردارنده جمال و جلال حق است.



نمود روشن و آشکار دیدگاه سوم در مسائل اخلاقی این است که باید به صفات علم و دانایی، قوت و قدرت، رحمت و رأفت، مغفرت و بخشش، انعطاف و نرمش و... متصف و متخلق شد و آنچه در علم اخلاق آمده از خوبی و نیکی و فضیلت که باید آنها را کسب کرد همه در محدوده صفات جمال حق‌اند که باید آن‌چنان شد و بود، ولی به محدوده صفات جلال که صفات ویژه خداست نباید وارد و حتی نزدیک شد.

صفات جلال مانند کبریاپی و تکبر، جبروت و جباریت، احاطه و استیلای کامل بر هستی و برای خود حق قانونگذاری و تعیین تکلیف و وظیفه برای دیگران قایل بودن و دیگر صفاتی که انسان‌ها نباید و نمی‌توانند واجد و دارای آنها باشند مگر با دروغ و دور افتادن از واقعیت یا توهمهای مالخولیایی که بیماری روانی خطرناکی است، نظیر آنچه قرآن در باره فرعون نقل می‌کند:

... فکذب و عصی ثم ادبر یسعی فحشر فنادی فقال انا ربکم الاعلیٰ فاخذہ اللہ نکال الاخره و الاولیٰ (النارعات / ۲۴).

فرعون دعوت موسی را تکذیب و عصیان کرد سپس پشت کرد و پیوسته برای محو آیین حق تلاش نمود و ساحران را جمع کرد و مردم را دعوت نمود و گفت من پروردگار برتر شما هستم از این رو خداوند او را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار ساخت. متأسفانه ممکن است انسان تا به این حد سقوط کند که خود را پروردگار دیگران بداند و خود را واجد این موقعیت و جایگاه ببیند.

یا در باره قارون می‌فرماید:

... قال انما اوتیتہ علی علم عندی (قصص / ۷۸).

در پاسخ نصایح و ارشادهای موسی (ع) و دیگر مؤمنان بنی اسرائیل چنین پاسخ داد: این ثروت را به وسیله دانشی که نزد من است به دست آورده‌ام. این روحیه و ویژگی که در باره قارون آمده در مورد بسیاری از انسان‌ها نیز صادق است و قرآن کریم آن را در جای دیگر چنین مطرح کرده است:

فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا حولناه نعمۃ قال انما اوتیتہ علی علم بل هی فتنۃ ولکن اکثرهم لا یعلمون (النمر / ۴۹).

هنگامی که انسان را زبانی رسد ما را برای حل مشکلش می‌خواند سپس هنگامی که از جانب خود به او نعمتی دهیم می‌گوید این نعمت را به خاطر کاردانی خودم بدست آورده‌ام غافل از اینکه، وسیله آزمایش آنهاست هر چند بیشترشان نمی‌دانند.

علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه ۷۸ قصص چنین آورده است:

و هذه المزعمة التي ابتلى بها قارون فاهلكنه - اعنى زعمه ان الذي حصل له الكنوز و ساق اليه القوة و الجمع هونبوغه العلمى فى اكتساب العزة و قدرته النفسانية لا غير - مزعمة عامة بين ابناء الدنيا لا يرى الواحد منهم فيما ساقه اليه التقدير و وافقته الاسباب الظاهرة من عزة عاجلة و قوة مستعارة الا ان نفسه هي الفاعلة له و علمه هو السائق له اليه و خبرته هي الماسكة له لاجله (ج ۱۶، ص ۷۷).

توهم و بیماری که قارون بدان مبتلا بود این بود که می‌پنداشت ثروت و مکنت او تنها و تنها نتیجه نبوغ و دانش خود اوست و این گمان باطل در بسیاری از دنیا پرستان و ابناء دنیا که از نعمت‌ها و موقعیت‌های گوناگون برخوردارند، وجود دارد که تقدیر الهی در هماهنگی اسباب و علل ظاهری را در نظر نمی‌گیرند و گمان می‌کنند همه چیز به دانش و خبرویت خود آنان بر می‌گردد.

و ادامه می‌دهد:

و الى عموم هذه المزعمة و ركون الانسان اليها بالطبع يشير قوله تعالى: و اذا مس الانسان ضر ....

و در فراگیری این گمان باطل نسبت به دنیا طلبان، به آیاتی استناد نموده و از جمله همان آیه ۵۲ سوره زمر پیش گفته را آورده است.

در ادامه از میان آیاتی که گویای صفات جلال الهی است تنها به دو صفت که بروز و نمود بیشتری در این خصوص دارد و برای اذهان عمومی بهتر قابل درک است می‌پردازیم:

#### ۱. کبر یایی و تکبر

کبر حالتی است که انسان خود را از دیگران برتر ببیند و استکبار، اظهار این برتری است در گفتار و رفتار. بدترین نوع آن، تکبر در برابر خداست به امتناع از پذیرش حق و خودداری از عبادت او.

از آنجا که هیچکس هیچ امتیازی را ذاتاً و اصالتاً دارا و واجد نیست بلکه هر کس هر چه دارد از جانب خداست، نباید خود را برتر از دیگران دانست، دارایی اصیل و واقعی و اظهار آن در سخن و عمل، از صفات اختصاصی خداوند است و هیچ مخالفت و منازعه‌ای را در این راستا بر نمی‌تابد. در حدیث قدسی منقول از فریقین این چنین آمده است:

الكبرياء ردائي و العظمة ازاری فمن نازعني فيهما قصمته (غزالی، ص ۲۸۶).

بزرگی و عظمت ویژه من است و کسی که در این دو امر با من منازعه و مقابله نماید او را در هم شکسته و نابود خواهم ساخت.

طبرسی در مجمع‌البیان در توضیح آیه ۳۷ سوره جاثیه آورده است:

وفي الحديث يقول الله سبحانه الكبرياء ردائي و العظمة ازاری فمن نازعني واحدمنهما القيته في جهنم. (طبرسی، ج ۹ و ۱۰، ص ۸۱).

در حدیثی قدسی از زبان پروردگار عالم چنین آمده: کبریایی ویژه من و عظمت و بزرگی به منزله پوشش اختصاصی من است هر کس در این دو مورد با من به منازعه برخیزد و مدعی آنها باشد او را به جهنم خواهم افکند.

آیات متعددی از قرآن کریم، تکبر را نفی و منطقه ممنوعه اعلام کرده، از جمله این آیه شریفه:

سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق (اعراف / ۱۴۶).

کسانی را که در زمین به ناحق و ناروا تکبر می‌ورزند، از شناخت صحیح و ایمان به آیات خود بازداشته و منصرف می‌سازم.

راغب اصفهانی در مفردات از این آیه، چنین نتیجه گرفته است:

تکبر انسان، گاهی به حق و پسندیده و محمود است و گاهی مذموم و بناحق و ممکن است انسان متصف به تکبر باشد و در عین حال جزء صفات ناپسند و مذموم هم نباشد (معجم مفردات الفاظ القرآن، ماده کبر، ص ۴۳۹).

به عبارت دیگر قید، بغير الحق را احترازی دانسته نه توضیحی، از باب نمونه تکبر بر دشمنان خدا و بر متکبران را تکبر ممدوح و به حق می‌داند.

کلمات قصار و حکمت‌های نهج البلاغه ۴۸۸ عنوان است. ابن ابی‌الحدید به دنبال ذکر و توضیح آنها، ۹۹۸ حدیث دیگر را با عنوان، الْحِكْمُ الْمُنْسُوبُ إِلَى امير المؤمنين علي ابن ابيطالب (ع) آورده که حقایق و معارف ارزنده‌ای را در بردارد و از جمله آنها این حدیث است:

التكبر على المتكبرين هو التواضع بعينه (ص ۲۹۹، حدیث ۴۱۰).  
تكبر ووزیدن با متکبران عین تواضع است.

همچنین در کتاب مجموعه ورام از مصنفات شیعه در اواخر قرن ششم که از ماخذ بحارالانوار مجلسی و تألیف ورام ابن ابی فراس جد مادری سید ابن طاوس است، بیانی از رسول خدا (ص) آمده است:

إذا رأيت المتواضعين من امتي فتواضعوا لهم و إذا رأيت المتكبرين فتكبروا عليهم فإن ذلك لهم مذکة و صغار (ص ۲۰۱، باب فضيلة التواضع).

در برخورد با متواضعان، متواضع و در رویارویی با متکبران تکبر ووزید که این رفتار سبب خواری و کوچکی آنان خواهد بود.

صرف نظر از منابع نقل این دو روایت و مباحث فنی خاصی که در این مورد وجود دارد، غالب مفسران از جمله علامه طباطبائی در المیزان، ج ۸، ص ۲۴۶، برخلاف برداشت راغب در مفردات و برخلاف ظاهر اولیه دو روایت پیش گفته، قید بغیر الحق، را که در آیه شریفه است، توضیحی دانسته‌اند نه احترازی، یعنی اصولاً تکبر به معنای صفت و خصلت خود برتر بینی و برای خود حق اضافی قائل بودن، در هر شکلی و با هر توجیهی و در برابر هر کسی ناحق و غیر قابل دفاع است و آنچه در روایات فوق و سخنانی بدان مضمون مطرح می‌شود، تجویز نوعی رفتار ظاهری است به قصد اصلاح و تربیت مبتلایان به این رذیلت، زیرا گرفتاران در دام شیطان و ضعیفان مسخر در چنگال نفس سرکش نیز مخاطب به خطاب هدایت الهی بوده و هستند و اصلاح و تربیت متکبری مانند فرعون نیز از نگاه قرآن بی‌جا و دور از انتظار نیست، از این رو خطاب به موسی و هارون علیهما السلام فرمود:

اذهبا الی فرعون فإنه طغی و قولاً له قولاً لیناً لعله یتذکر اویخشی (طه/۴۴).

فرعون یاغی و طغیانگر را به صلاح و هدایت و مغفرت الهی دعوت کنید آن‌هم با گفتار نرم ولین نه تند و حساسیت برانگیز، شاید متذکر شد و برگشت.

پس از عمل به وظایف شرعی و اخلاقی خود، وظیفه دعوت و ارشاد دیگران را داریم حتی نسبت به فردی مانند فرعون تا چه رسد به افراد عادی ولی فاسد یا آلوده به برخی گناهان در جامعه. باید به انسان‌ها خوشبین بود و آنها را قابل هدایت و پذیرای حق دانست و این یکی از نکات تربیتی این آیه شریفه است.

به کار بردن تندى و تكبر در برابر متكبر، هر چند گاهى ممكن است اثر خوب و مثبتى داشته باشد، اما از عواقب و پيامدهاى منفى احتمالى آن، چه نسبت به خود و چه نسبت به طرف مقابل، نيز بايد بر حذر بود، زيرا ممكن است زمينه‌اى گردد تا عامل را در دام كبر و غرور گرفتار نمايد و يا با تحريك عناد و لجاج در متكبر، او را در كبر و غرور خود راسخ و با انگيزه تر كند. استاد مطهرى مى‌نويسد:

در روايت التكبّر مع المتكبرين عبادۀ نمى‌خواهد بگويد خود تكبر به عنوان يك حالت روانى كه خود پسندى و خود بزرگ‌بينى باشد ممدوح است و اگر در برابر يك آدم متكبر قرار گرفتى توهم واقعاً خود بزرگ‌بين باش بلكه مى‌خواهد بگويد تو هميشه بايد متواضع باشى روح هميشه بايد متواضع باشد، ولى رفتار با يك آدم متكبر، متكبرانه باشد تا دماغ او را به خاك بمالى، پس در اينجا تكبر با متكبر به عنوان خلق توصيه نشده است تكبر به عنوان يك رفتار كه شبیه رفتار يك آدم متكبر است توصيه شده (مطهرى، ص ۱۶۳).

و غزالى نيز در اين باره مى‌گويد:

هر مقدار فردى را مبتلا به انحراف و گناه ببيند، از آنجا كه عاقبت و خاتمت امر را نمى‌داند، نبايد خود را بهتر از او بداند، شايد برگشت و آگاه شد و با توبه و حسن عاقبت، عمرش به پايان رسد و خود انسان، گرفتار در دام شيطان شده و با سوء عاقبت عمر را به پايان رساند (غزالى، ص ۳۱۳).

تمامى مردم را از خودش بهتر ببيند و بداند و از صميم دل در برابر آنان تواضع نمايد و همواره از خود خائف باشد (همان، ص ۳۱۲).

و در تأكيد مطلب اين چنين مى‌آورد:

و من اعتقد جزماً انه فوق احد من عباد الله فقد احبط بجعله جميع اعماله (همان، ص ۲۹۸).  
اگر كسى را اعتقاد جزمى اين باشد كه خويش را از يكى از بندگان خدا برتر و بهتر بداند، با اين جهالت، تمام كارهاى شايسته خويش را نابود ساخته است.

در اين خصوص، حديثى از پيامبر اسلام (ص) نقل شده است:

ان الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل الجنة ثم يختم له عمله بعمل اهل النار... (همان، ص ۳۴).

ممکن است فردی زمانی دراز، عمل اهل بهشت را انجام دهد سپس با عمل دوزخیان، کارش خاتمه یابد و دیگری عمری عمل دوزخیان را انجام دهد اما عملش با عمل اهل بهشت پایان پذیرد.

به قول مولوی، در دفتر ششم مثنوی و داستان سه مسافر مسلمان و مسیحی و یهودی:

هیچ کافر را به خواری منگرید

که مسلمان مردنش باشد امید

چه خبر داری زختم کار او

تا بگردانی از او یکباره رو (جعفری، ص ۱۳۶).

امین الاسلام طبرسی، قرآن شناس بزرگ، در توضیح واژه کبریا چنین آورده است:

والاصل ان الکبرياء استحقاق صفة الکبر فی اعلى المراتب (ج ۵، ۶، ص ۱۲۵).

کبریا، داشتن واقعی و به حق بزرگی و بلند مرتبگی است در بالاترین حد و درجه آن.

در حدیثی از امام زین العابدین (ع) نیز چنین نقل شده که فرمود:

... و للمعاصی شعب فاول ما عصی به الله الکبر معصية ابليس حين ابى واستکبر وکان من

الکافرين... (کلینی، ج ۲، ص ۳۱۶).

گناهان شعب و سرچشمه‌هایی دارد. اولین سرچشمه گناه و معصیت پروردگار، تکبر است

که گناه ابلیس بود و استکبار و کفر خویش را آشکار ساخت...

حاصل سخن آنکه، برتری و بزرگی از صفات اختصاصی خداوند است و کسی را نرسد که با

اوشرکت جوید. انسانیت انسان و ارزش و کمال او در تواضع و رحمت و رأفت نسبت به بندگان

خداست. احساس بزرگی و فخر فروشی به دیگران بدترین گناه و سقوط از مرتبه عبودیت و

بندگی است. خلیفه الهی او تنها در تزین و تخلق و اتصاف به صفات جمال و تشبیه خداست نه

ورود به منطقه ممنوعه صفات جلال.

## ۲. جباربودن خداوند

توصیف خداوند به جبار تنها در آیات آخر سوره حشر آمده است:

... المَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (حشر/ ۲۳).

دیگر کاربردهای نه گانه آن در قرآن در مورد انسان‌هاست و در مقام مذمت و جزء

زشتی‌ها و ردائیل اخلاقی.

برای جبار بودن خداوند دو معنا ذکر شده است: ۱. جباران کننده نیاز انسان‌ها یعنی تأمین کننده نیازها از طریق نعمت‌هایی که به آنان می‌دهد؛ ۲. اجبار و وادار نمودن موجودات به آنچه می‌خواهد - البته خواسته او همواره بر اساس حکمت و مصلحت است - مانند حیوان یا انسان بودن (راغب اصفهانی، ماده جبر).

طبرسی در معنای این لفظ چنین آورده:

الجَبَّارُ العَظِيمُ الشَّانُ فِي المُلْكِ وَالسُّلْطَانِ وَلَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُوصَفَ بِهِ عَلِيٌّ هَذَا الاطلاق الا الله تعالى فان وصف به العباد فأنما يُوضَعُ اللفظ في غير موضعه ويكون ذمًا (ج ۱۵، ۹، ص ۲۶۷).

جبار، دارنده شأن بزرگ و والا در سلطنت و ملک داری است و جز خداوند استحقاق توصیف مطلق به این صفت را ندارد و کار برد آن در مورد انسان‌ها کاربرد لفظ در غیر معنای اصلی خود و در مقام مذمت و سرزنش اوست.

علامه طباطبائی نیز این چنین آورده است:

الجبار العظيم الذي يقهر الناس بأرادته ويكرههم على ما اراد (ج ۱۰، ص ۳۰۵).

جبار یعنی بزرگی که به اراده خود دیگران را مقهور کند و به آنچه می‌خواهد وادارد.

و در جای دیگر:

الجَبَّارُ مبالغة من جبر الكسر والذى تنفذ ارادته ويجبر على ما يشاء (ج ۱۹، ص ۲۲۲).

این واژه، مبالغه از جبران شکستگی و نقص و تأمین نیاز است یا به معنای کسی است که اراده خود را تنفیذ نماید و بر آنچه بخواهد اجبار کند.

این معنا در باره خداوند جایگاه و معنای اصلی خود را دارد و ناظر به فعال ما یشاء بودن و نافذ بودن اراده الهی است و در مورد انسان‌ها قطعاً به عنوان مذمت و محکومیت، به کار می‌رود.

نتیجه‌گیری طبرسی نیز همین است:

اذا وصف العبد بأنه جَبَّار كان ذمًا واذا وصف الله سبحانه به كان مدحًا لأن له علو المنزل بما ليس ورائه غاية في الصفة (ج ۵، ۶، ص ۳۰۷).

توصیف انسان به جبار، مذمت اوست و توصیف خداوند به این صفت، مدح و ستایش الهی است چرا که به حق نهایت بلند مرتبگی را داراست و دیگران به ناحق مدعی منزلت‌های ذاتی و والایند.

در دعاهای نقل شده از اهل بیت علیهم السلام نیز موارد فراوانی دیده می‌شود که پروردگار را به جبار بودن توصیف کرده‌اند، از جمله در دعای افتتاح :

وايقنت انك ارحم الراحمين في موضع العفو والرحمة واعظم المتجبرين في موضع النكال  
والنقمة ( سيد بن کاوس، ص ۱۳۹).

یقین دارم که در موضع عفو و رحمت ارحم الراحمين و در جایگاه انتقام و به ذلت کشاندن، بزرگ‌ترین اجبار کننده‌ای.

در پایان، به تنها آیه‌ای که متکبر و جبار بودن را با هم بیان کرده اشاره می‌شود تا به هشدار و برحذر داشتن شدید قرآن از این دو صفت و ویژگی اختصاصی ذات پروردگار، بیشتر توجه گردد :

... كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار (غافر/ ۳۵).

ضمن یادآوری پایان کار و سرنوشت نهایی فرعون فرموده است:

این‌گونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مهر می‌نهد و او را از هدایت و نجات بازمی‌دارد.

#### نتیجه

صفات الهی را که در قرآن و روایات آمده، می‌توان چنین تقسیم بندی کرد: برخی صفات تشبیه و ایجابی و اثباتی هستند که انسان‌ها باید خود را بدان‌ها نزدیک و متصف گردانند که همان صفات جمال‌اند و خلیفه خدا بودن و شدن هم جز این معنایی ندارد مانند علم و حکمت و عدالت و قدرت و توانایی و رحمت و مهربانی و... که هر چه در انسان بیشتر و شدیدتر و قوی‌تر و توجه به خدا به عنوان منشأ و مبدأ آن باشد، خدایی‌تر و به مقام قرب ملکوت نزدیک‌تر و در نتیجه کامل‌تر خواهد بود. در سطح جامعه نیز همین گونه محاسبه می‌شود که هر چه این عناصر و پارامترها بیشتر و جدی‌تر باشد، جامعه کامل‌تر و به خدا نزدیک‌تر است، جامعه آرمانی که در فرهنگ اسلام ترسیم می‌شود و با آمدن امام زمان (ع) به شکل کامل برقرار خواهد شد و اکثر استعدادهای بشر به فعلیت می‌رسد، و قانونمندی عالم به طور کامل کشف خواهد شد، چنین جامعه‌ای خواهد بود.

در مقابل برخی صفات‌اند که ویژه پروردگاران و انسان‌ها نسبت بدان‌ها باید حریم نگه دارند و دنبال آنها نباشند مانند تکبر و تجبر و علو و خود بزرگ‌بینی و هیبت و شکوه و خود را بی‌عیب



ونقص دانستن و بودن و... که در قرآن خداوند بدانها توصیف شده و اینها صفات جلالیه خداوند است.

به تعبیر حاجی سبزواری :

الجمال صفات التشبيه والدنو والجلال صفات التنزيه والعلو(شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الكبير، ص ۱۳۸).

صفات جمال الهی صفات مثبت، ایجابی و کمالیه‌ای است که برای ما انسان‌ها آشنا و شناخته شده است و ما باید بدانها نزدیک شویم و به قدر همت و ظرفیت خود آنها را در خود ایجاد و تقویت کنیم. در عین حال، همواره متفطن بدین نکته هم باشیم که اصل و ریشه و خزاین این فضیلت‌ها و خوبی‌ها از خدا و نزد خداست و این نکته به اندازه‌ای محوری و تعیین کننده است که لحظه‌ای کنار نهادن و غفلت از آن و تکیه بر نفسانیت خویش و خود محوری، فضیلت را ردیلت می‌کند و به ضد خود مبدل می‌سازد، اما صفات جلالیه صفاتی است که انسان نباید در محدوده آن وارد شود و مقام خداوندی برتر و بالاتر و والاتر از آن است که کسی و چیزی در ردیف و رتبه او قرار گیرد.

تعبیر دنو و علو در این بیان محقق سبزواری و تعبیر دفع و منع در بیان پیش گفته علامه طباطبایی در *المیزان* و نیز آیات و روایات فوق، مبنای این برداشت و استنتاج است.

### توضیحات

۱. ظاهراً در منابع روایی شیعه چنین تعبیری - یا خفیا من فرط ظهوره - نیامده است. مرحوم

علامه مجلسی در توضیح روایتی از پیامبر خدا(ص) که فرموده در جوانی و سن سی

سالگی خدا را دیده است با مقدماتی می‌نویسد:

والاظهر ان المراد به ان غايه ظهوره صارت سببا لخفائه كما قيل يا خفيا من فرط الظهور

... (بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۱۳). این گونه تعبیر بدین معنی است که شدت

ظهور جلوه‌های الهی سبب خفای اوست چنانکه گفته شده ای خدایی که از فرط

ظهور، ناشناخته و پنهانی. تعبیر قیل توسط ایشان، نشانه آن است که در روایات مأثوره و

وارد شده از معصومان(ع)، عین این تعبیر را ندیده است. هر چند در دعاهای منسوب به

آن ذوات مقدس، این مضمون - و نه عین تعبیر - وجود دارد نظیر آنچه در دعای

عرفه امام حسين (ع) آمده: الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار (سید بن طاوس، ص ۳۴۸) و....

شاید نظر استاد بزرگوار حسن زاده آملی هم همین باشد.

حکیم نامدار سبزواری نیز در حاشیه/سفر این مطلب را دارد البته نه به عنوان روایت: ان سئلت عن الحق فكل صنایعه دقیقه و كل فطرة عجیبة الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدریج لا نقضی منها العجب و ایضا اذا جاوز الشیء حده انعكس ضده فلما جاوزت الايات والبیئات والاعاجیب عن الحد والعد لم یتفطنوا (/سفر محشی، ج ۷، ص ۱۱۸). باید دانست که تمام افعال خداوند دقیق و حساب شده است. تمامی آفریده‌های او شگفت‌انگیز و عجیب‌اند، ولی از آنجا که ما همواره و به تدریج مصنوعات و آفریده‌های او را مشاهده و درک می‌کنیم و در تماس مستمر با آنها هستیم، متعجب و شگفت زده نمی‌شویم افزون بر اینکه، به مقتضای مثل معروف { هر چه از حد بگذرد ضد خود را نتیجه و انعکاس می‌دهد } در مورد نشانه‌ها و شگفتی‌های هستی هم که به خاطر فراوانی از شمارش خارج است توجه لازم به خالق و آفریننده آنها حاصل نمی‌شود.

#### منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹.

ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات، ج ۴، ۲، ۱، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

خمینی، روح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.

جامی، عبد الرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.

جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۴، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶.

حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.

راغب اصفهانی، محمد بن حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، قم، المكتبة المرتضوية، بی تا.

ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.

سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج ۳، قم، مرکز مدیریت حوزه قم، ۱۳۶۶.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ج ۳، تهران، ناب، ۱۳۶۹.

\_\_\_\_\_، شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

سید بن طاوس، علی ابن موسی، الاقبال بالاعمال الحسنه، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۹، ۱۶، ۱۰، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.

طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان، ج ۱۰، ۹، ۶، ۵، ۲، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

\_\_\_\_\_، کشف المراد، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷.

غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء العلوم، ج ۳، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱.

لاری، سید عبدالحسین، مجموع الرسائل، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸.

مجلسی، محمد باقر، بخار الانوار، به همراه تعلیقات علامه طباطبایی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، بی تا.

مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، مک گیل، ۱۳۷۲.

مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، ج ۲۳، مطبوعاتی هدف، بهار ۷۱.

ورام ابن ابی فراس، *مجموعه ورام*، ج ۱، قم، مکتبه الفقیه، بی تا.

یشربی، یحیی، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## نجات پیروان ادیان و عدل الهی از منظر استاد مطهری

دکتر علی کربلانی پازوکی \*

### چکیده

مسئله پذیرش عمل خیر از غیرمسلمانان و نجات و رستگاری آنان هرچند در گذشته فقط بین متکلمان دینی مورد بحث و گفتگو واقع می شد، ولی در روزگار ما به دلیل رشد فناوری اطلاعات و ارتباط آسان تر پیروان ادیان، به میان محافل عامه پا گذاشته و به صورت اشکالی در مسئله عدل الهی درآمده است.

این پرسش مطرح می شود که آیا کارهای نیک که غیرمسلمانان یا غیر موحدان انجام می دهند اجر و پاداش اخروی دارد یا تنها راه نجات و رستگاری منحصر در ایمان به دین اسلام و بيمودن راه آن است؟ آیا با ایمان به ادیان دیگر و انجام عمل صالح ممکن است انسان به رستگاری و نجات دست یابد؟ در غیر این صورت چگونه با عدل الهی سازگار است؟ با توجه به طرح جدی این مسئله در زمان شهید مطهری، استاد به عنوان اسلام شناسی فرزانه و دیده بانی بیدار و آشنا به نیازهای مکان و زمان به طرح مسئله نجات پیروان ادیان از منظر اسلامی و رابطه آن با عدل الهی پرداخته است. از منظر شهید مطهری پیروان سایر ادیان که دارای اعمال نیک و نیت صادقانه هستند و نسبت به دین حق تقصیر و تعصب و عناد ندارند می توانند از نجات و رستگاری برخوردار باشند؛ همچنین غیر موحدانی که دارای اعمال نیک اند با شرایطی می توانند به مراتبی از نجات برسند. آنچه در ادامه به اختصار می آید بیان دیدگاه استاد مطهری در مورد پذیرش عمل خیر از غیرمسلمانان و

karbalaei1383@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

\* استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۲۲

نجات پیروان ادیان و رابطه آن با عدل الهی است. این پژوهش از نظر موضوع، عقلی و نقلی و به لحاظ روش، تفسیری و تحلیلی و از نوع تحقیقات بنیادی است. واژگان کلیدی: مطهری، عدل الهی، عمل نیک، نجات غیر مسلمانان، نیت صادقانه.

#### مقدمه

در جهان امروز، ما با انواع ادیان آسمانی و زمینی با پیروان فراوان روبه‌رو هستیم. این ادیان در عین تنوع نقاط مشترک زیادی دارند. به مسئله تنوع ادیان (religions diversity) از چند منظر می‌توان نگرست.

۱. کثرت‌گرایی دینی اجتماعی، (رواداری، Tolerance): اعتقاد به اینکه پیروان ادیان گوناگون می‌توانند در عین احترام به آداب و رسوم دینی یکدیگر در یک اجتماع با هم زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند (آشوری، ص ۱۷۷). از این کثرت‌گرایی دینی که نوعی دیدگاه توصیه‌ای به پیروان ادیان است به کثرت‌گرایی اخلاقی (Moral Religious Pluralism) نیز تعبیر می‌کنند (حاجی ابراهیم، ص ۸۳).

۲. کثرت‌گرایی دینی حقیقت‌شناختی (Alethic Religious Pluralism): بدین مفهوم که میان ادیان گوناگون از جهت حقانیت آموزه‌های دینی ترجیحی وجود ندارد و دعاوی گوناگون ادیان می‌توانند نسبت به جهان‌بینی خاصی که خاستگاه آن است صحیح باشد. مبنای چنین اندیشه‌ای براساس اعتقاد به وحدت گوهر ادیان، ذوب‌طون بودن حقیقت و نسبی بودن فهم بشری استوار است که متأثر از فرضیه کانت در باب حقیقت است<sup>۱</sup> (لگنهاوزن، ص ۳۸).

۳. کثرت‌گرایی دینی نجات‌بخشی (Soteriological Religious Pluralism): سومین تفسیر تنوع ادیان است که به تساوی ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از سعادت، نجات و رستگاری اخروی فتوا داده است. صاحبان این نگرش بر این باورند که لطف و عنایت خداوند به صورت‌های گوناگون در ادیان گوناگون تجلی یافته است و هرکسی می‌تواند رستگار شود به شرط اینکه در درون یک سنت دینی از خودمحوری به حقیقت‌محوری متحول شود. این نگرش در باب نجات با دو تقریر انحصار‌گرایی و شمول‌گرایی نجات‌بخشی در تقابل است (همان، ص ۳۶).

از میان انواع کثرت گرایی، کثرت گرایی دینی نجات بخشی و رابطه آن با عدل الهی بیشتر مورد توجه و بحث استاد مطهری قرار گرفته است. شاید به دلیل اینکه این مسئله در آن زمان بیشتر مطرح بوده است. خود او در این مورد می گوید:

مسئله ای که سالها در قلمرو خاص فیلسوفان بود به میان محافل عامه مردم پا گذاشت و به صورت اشکالی در مسئله عدل الهی درآمد (مطهری، ص ۲۹۰).

پرسش این است که آیا راه نجات و رستگاری، منحصر در ایمان به دین اسلام و پیروی از آن است<sup>۲</sup> یا با ایمان به ادیان دیگر به شرط انجام عمل صالح می توان از نجات و رستگاری اخروی بهره مند شد؟ اگر عمل خیر غیر مسلمانان حتی مخترعان و مکتشفان بزرگ با خدمات شایانی که برای انسانها انجام داده اند مقبول نباشد چگونه با عدل الهی سازگار است؟

استاد مطهری می گوید که البته این اشکال مستقیماً مربوط به عدل الهی نیست بلکه مربوط به دیدگاه اسلام در مورد انسان و اعمال اوست و از این نظر با عدل الهی ارتباط می یابد که به نظر می رسد، این گونه اظهار نظر در باره انسان و اعمال او و معامله حق متعال با او برخلاف موازین عدل الهی است. در کلام اسلامی مسئله نجات پیروان ادیان عمدتاً ذیل عناوین «عدل الهی»، «ختم نبوت» و «احباط عمل»، بحث می شود. استاد شهید مرتضی مطهری به عنوان یک متفکر بزرگ اسلامی در کتاب *عدل الهی تحت عنوان «پذیرش عمل خیر از غیر مسلمان»* بحث مشروحی را در این باره ارائه کرده است. این نوشتار پس از بیان واژه شناسی و بررسی دیدگاه های گوناگون در این مورد، در ادامه به بازخوانی دیدگاه و ادله عقلی و نقلی استاد مطهری در مسئله مورد بحث می پردازد.

### واژه شناسی بحث

تبیین مفهومی کلمات کلیدی موضوع نوشتار، مانع از اشتباه و مغالطه می شود، به همین دلیل نخست به توصیف برخی از مفاهیم اساسی بحث می پردازیم.

### نیت صادقانه

نوی، بنوی، نیت یعنی قصد و عزم کردن و در نظر داشتن (ابن منظور، ج ۱۵، ص ۳۴۷).

مراد از نیت صادقانه همان انجام عمل برای رضای خداوند و در نظر داشتن خواست خدا در انجام امور است. هر عمل دو بُعد دارد: ۱. شعاع عمل مفید یا مضر (حُسن و قُبْح فعلی) که در خارج و در اجتماع بشری ظهور و اثر دارد؛ ۲. شعاع انتساب عمل به شخص فاعل (حُسن و قُبْح فعلی) که به انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است، بستگی دارد. اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا زیان‌بار در دفتر تاریخ ثبت می‌شود و تاریخ در مورد آن قضاوت می‌کند ولی از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر علوی و ملکوتی ثبت و ارزیابی می‌شود. برای اینکه عملی خدایی بشود تنها حُسن فعلی آن کافی نیست بلکه گاهی نسبت عکس وجود دارد. اخلاص و انجام عمل برای خدا (نیت صادقانه) شرط قبولی اعمال است. قرآن می‌فرماید: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا (ملک/۲). خداوند مرگ و زندگی را آفرید تا بیازماید کدام از شما عمل بهتری انجام می‌دهد (مطهری، ص ۳۲۲-۳۲۰). بنابراین نیت صادقانه همراه بودن عمل با حسن فاعلی، انگیزه الهی و از سر اخلاص است که دارای مراتب می‌باشد.

### عمل نیک

عمل نیک (Good Deed) یا عمل حَسَن آن چنان مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد که تمام فعالیت‌های مثبت و مفید و سازنده را در همه زمینه‌های علمی، فرهنگی، سیاسی و نظامی شامل می‌شود. عملی نیک است که عقلاً فاعل آن را مدح می‌کنند. افزون بر عمل نیک عمل صالح نیز داریم. عمل صالح عمل حَسَن برخواسته از ایمان است. به بیان دیگر، عمل صالح میوه درخت ایمان است.<sup>۳</sup> بنابراین باید بین عمل حَسَن و عمل صالح فرق گذاشت. عمل حَسَن، عملی است که تنها حُسن فعلی دارد؛ اما عمل صالح هم حُسن فعلی و هم حُسن فاعلی دارد. از منظر دینی، مفید بودن عمل کافی نیست تا اینکه عمل را صالح کند بلکه انگیزه تقرب به خدا و ایمان به او نیز شرط لازم آن است. بنابراین بین عمل حَسَن و صالح عموم و خصوص مطلق است.

### نجات

دهخدا در لغتنامه خود نجات (Salvation) را به رهایی، آزادی، رستگاری و نجات معنا



می‌کند (دهخدا، ذیل واژه نجات) و لغت‌شناسان عرب نیز نجات را خلاصی و رهایی معنا کرده‌اند (فیومی، ص ۲۹۸). مسئله نجات حاکی از تمایل آدمیان است به رهایی از آنچه مشهود است و مطلوب نیست (مرارت‌ها، تلخ‌کامی‌ها و ناکامی‌های موجود) و رسیدن به آنچه مقصود است و موجود نیست (خلاصی از رنج‌های سرشتی حیات این جهانی) که به عنوان مهم‌ترین هدف ادیان مطرح است (حاجی ابراهیم، ص ۲۲-۲۳).

### عدل الهی

این منظور در *لسان‌العرب* در مورد مفهوم عدالت می‌نویسد:

عدل آن چیزی است که از نظر انسان‌ها دارای استقامت و راستی باشد. عدل مفهوم مقابل جور است (ابن منظور، ج ۲، ص ۸۳).

فیومی در *مصباح‌المنیر* عدالت را این‌گونه معنا می‌کند:

عدل تساوی در امور است و آن خلاف ظلم است (ذیل واژه عدل).

راغب در *مفردات* می‌نویسد:

عدل، عدالت معادل الفاظی است که مفهوم مساوات را اقتضا دارند (ذیل واژه عدل).

با توجه به معنای لغوی عدل در تعریف آن گفته‌اند: «العدل یضع الامور مواضعها» عدالت، هر چیزی را در جای [شایسته] خود می‌نشانند (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷) یا «العدل اعطاء کل ذی حقّ حقّه» یعنی حق هر صاحب حقی را به او بدهند (خرازی، ص ۹۹).

مسئله عدل الهی در حوزه‌های مختلف قابل طرح است مانند عدل تکوینی، عدل تشریحی و عدل جزایی. آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد عدل جزایی است به معنای اینکه خداوند جزای هر کسی را براساس آنچه انجام داده است به صورت مساوی می‌دهد، به نیکوکار و صاحب عمل نیک، احسان و ثواب و به گناهکار و بدکاران، عذاب و عقاب. همچنین تا حقیقت و پیام حق به بندگان نرسد آنها را عذاب نمی‌کند.

لایعاقب عبداً علی مخالفته التکالیف الابدع البیان و الابلاغ (سبحانی، *الموجز فی اصول فقه*، ص ۱۲۰).

خداوند بندگان را بعد از بیان و رساندن تکلیف و مخالفت آنان عذاب می‌کند. این در ک

عقلی به صورت قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در کتاب‌های اصولی و حقوقی آمده است.

**دیدگاه‌های گوناگون در مورد نجات و رستگاری پیروان ادیان**

آیا کارهای خیر افراد غیر مسلمان مقبول خداوند واقع می‌شود و سبب سعادت (happiness) در دنیا و نجات و رستگاری آنان در آخرت می‌شود. اگر مقبول است و سبب نجات آنان می‌شود چه فرقی می‌کند که انسان مسلمان باشد یا نباشد. مهم این است که انسان در دنیا کار خیر انجام دهد و اگر مقبول خداوند واقع نمی‌شود و اجر و پاداشی ندارد با عدل الهی چگونه سازگار است. البته این پرسش در «دارالاسلام» و در مورد فرقه‌های گوناگون اسلامی نیز می‌تواند مطرح باشد؛ مثلاً آیا عمل مسلمانان غیر شیعه مقبول در گاه الهی است یا خیر. استاد مطهری ابتدا به بیان دیدگاه مدعیان روشنفکری و مقدسان سختگیر در مورد موضوع بحث می‌پردازد و هر دو نظریه را در جانب افراط و تفریط می‌داند و در ادامه دیدگاه قرآن را بیان و آن را تقویت می‌کند.

#### ۱. دیدگاه روشنفکران

استاد مطهری می‌گوید: معمولاً کسانی که داعیه روشنفکری دارند با قاطعیت می‌گویند هیچ فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان بلکه موحد و غیر موحد نیست. هر کس عمل نیکی مانند خدمتی از راه تأسیس یک مؤسسه خیریه یا یک اکتشاف و اختراع انجام دهد، استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند را دارد (اهل نجات است). روشنفکران وقتی در زندگی برخی از مخترعان در عصر اخیر که خدمات ارزنده‌ای به بشر کرده‌اند، مطالعه می‌کنند آنان را لایق پاداش و ثواب می‌یابند. این تیب فکری برای اثبات دیدگاه خود دو دسته دلیل می‌آورند: دلیل عقلی و نقلی (مطهری، ص ۳۰۹-۳۰۳).

#### دلیل عقلی

۱. خداوند متعال با همه موجودات نسبی متساوی دارد؛ نسبت خدا با همه زمان‌ها و همه مکان‌ها متساوی است... و همه مخلوقات و بندگان برای او یکسانند. او با هیچ کس رابطه دوستی و خویشاوندی ندارد بنابراین نظر لطف و غضب خداوندی نیز به بندگان یکسان است. بر این اساس دیگر دلیلی ندارد که عمل نیک یک نفر مقبول باشد و از یک نفر دیگر مقبول نباشد (با عدل الهی سازگاری ندارد).

۲. خوبی و بدی اعمال قراردادی نیست بلکه واقعی است. [بنا به مذهب امامیه و معتزله] به اصطلاح علمای کلام و علمای فن اصول حُسن و قبح افعال ذاتی است... و امر و نهی خدا تابع حُسن و قُبْح ذاتی افعال است نه برعکس.<sup>۴</sup>

از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیرند که چون خداوند اهل تبعیض نیست (عادل است) و خوبی و بدی اعمال واقعی است نه قراردادی، پس هر کس کار نیک انجام دهد ضرورتاً و الزاماً از طرف خدای متعال پاداش نیک خواهد داشت (اهل نجات است). عیناً به همین بیان در مورد کارهای زشت و گناه هم تفاوتی بین ارتکاب‌کنندگان نیست.

#### ادله نقلی

قائلان به این دیدگاه از قرآن چند دسته دلیل می‌آورند:

۱. قرآن در موارد گوناگون اندیشه تبعیض در پاداش عمل به این اعتقاد را که ما یهودی

یا نصرانی یا حتی مسلمان هستیم، رد و تخطئه می‌کند. مثلاً می‌فرماید:

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ... وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ نَقِيرًا (نساء/ ۱۲۴-۱۲۳).

به آرزوهای شما [مسلمانان] نیست به آرزوهای اهل کتاب هم نیست هرکسی عمل زشتی مرتکب شود کیفر داده می‌شود و هرکس کار نیک و عمل صالح انجام دهد زن باشد یا مرد در صورتی که با ایمان باشد وارد بهشت می‌شود و ذره‌ای مورد ستم قرار نمی‌گیرد.

۲. بعضی از آیات به طور عام ملاک اجر و پاداش را عمل حسن و نیک و خیر ذکر

می‌کند و لحن این آیات به گونه‌ای است که آنها را از عمومات غیر قابل تخصیص

قرار می‌دهد (مطهری، ص ۳۰۸)، مانند:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (توبه/ ۱۲۰).

همانا خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌فرماید.

إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (کهف/ ۳۰).

ما اجر کسی را که عمل نیکی انجام داده است از بین نمی‌بریم.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (زلزال / ۷).

هرکس به اندازه ذره‌ای کار نیک انجام دهد پاداش آن را می‌بیند.

۳. در بعضی از آیات شرط نجات فقط ایمان به خدا و روز رستخیز و عمل نیک بیان شده است. قرآن می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (مائده/۶۹).

آنان که ایمان آورده‌اند (یعنی مسلمانان) و یهودیان و صابئین و نصرانی‌ها همه کسانی که ایمان به خدا و روز رستخیز داشته باشند و کار نیک انجام دهند بی‌خوف و وا همه خواهند بود و غمگین نیز نمی‌شوند.

روشنفکران از این آیات و مانند آنها نیز بر ادعای خود استدلال کرده‌اند.

به لحاظ تأکید بر عمل و نقش آن در نجات، روشنفکران مانند معتزله و خوارج هستند. معتزله و خوارج عمل را داخل در حقیقت ایمان می‌دانند و فاقد عمل را مؤمن نمی‌دانند (دادبه)، در نتیجه او را شایسته نجات نمی‌دانند.

با این تفاوت که خوارج فاقد عمل را کافر می‌دانند و معتزله او را نه کافر و نه مؤمن بلکه «المنزلة بين المنزلتين» بیان می‌کنند (سبحانی، محاضرات فی الهیات، ص ۴۷۸).

#### ۲. دیدگاه مقدسان سختگیر

نقطه مقابل روشنفکر مآب‌ها، مقدسان سختگیرند. آنان می‌گویند: محال است عملی از غیر مسلمان پذیرفته باشد. اعمال کافران و همچنین مسلمانان غیر شیعه ارزش و ثواب ندارد. کافر و مسلمان غیر شیعه، خودش مردود است پس عملش هم به طریق اولی مردود است (مطهری، ص ۳۰۹). عدل الهی اقتضا می‌کند که این دو گروه در ثواب و عقاب یکسان نباشند.

استاد مطهری دیدگاه آنان را این‌گونه بیان می‌کند که مردم یا مسلمانند یا غیر مسلمان، غیر مسلمان‌ها که سه ربع مردم جهان را تشکیل می‌دهند، به این جهت که مسلمان نیستند اهل دوزخ‌اند، مسلمانان نیز یا شیعه‌اند یا غیر شیعه، غیر شیعه که تقریباً سه ربع مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دهند به این جهت که شیعه نیستند اهل دوزخ‌اند؛ شیعیان نیز اکثریتشان - در حدود سه ربع - تنها اسم شیعه را دارند و اقلیتی از آنها به اولین وظیفه خود، که تقلید از یک مجتهد است آشنا هستند؛ تا چه رسد به سایر وظایف که صحت و تمامیت آنها موقوف به این وظیفه است؛ اهل تقلید هم غالباً اهل عمل نیستند. علیهذا بسیار اندک‌اند کسانی که اهل نجات هستند. منطق

سختگیران مظهر غضب الهی و سبقت غضب بر رحمت الهی است (همان، ص ۳۱۳، ۳۰۲). این گروه نیز برای ادعای خود دو نوع دلیل می آورند.

#### دلیل عقلی

اگر بنا باشد اعمال غیر مسلمان یا مسلمان غیر شیعه مقبول درگاه الهی باشد پس فرق میان مسلمان و غیر مسلمان و همچنین فرق میان شیعه و غیر شیعه چیست؟ فرق میان آنها یا باید به این ترتیب باشد که اعمال نیک از مسلمانان و شیعه مقبول باشد و از نامسلمانان و غیر شیعه مقبول نباشد یا به این ترتیب که اعمال بد در مسلمانان شیعه عقاب نداشته باشد و در غیر آنها عقاب داشته باشد؛ اما اگر بنا باشد که اعمال نیک هر دو گروه پاداش نیک داشته باشد و اعمال بد هر دو گروه کیفر، پس فرق بین آنها چه خواهد بود و اثر اسلام و تشیع چه می تواند باشد؟ تساوی کافر و مسلمان و همچنین تساوی شیعه و غیر شیعه در حساب اعمال، معنایش جز این نیست که اساساً اسلام و تشیع چیز زائد و لغو غیر لازمی است (همان، ص ۳۱۰).

از منظر سختگیران این یکسان انگاری مسلمان و غیر مسلمان و شیعه و غیر شیعه با مسئله عدل الهی همخوانی ندارد.

#### ادله نقلی

طرفداران این نظریه به آیاتی از قرآن و برخی از احادیث و روایات استدلال می کنند.

۱. قرآن در سوره براهیم، آیه ۱۸ می فرماید:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ

مثل کافران این گونه است که کارهای ایشان همچون توده خاکستری است که در یک روز طوفانی دستخوش باد سختی شود؛ بر چیزی از آنچه فراهم کرده اند دست نمی یابند؛ آن است گمراهی عمیق.

در این آیه خداوند اعمال کسانی را که به خداوند ایمان ندارند به خاکستری تشبیه می کند که با تندبادی پراکنده شود و از دست برود.

۲. در آیه ۳۹ سوره نور خداوند اعمال کافران را به سرابی بی‌واقعیت تشبیه می‌کند و می‌فرماید:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ...  
و کارهای کافران همچون سرابی در بیابان است که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد تا وقتی نزدیک آن بیاید می‌بیند که هیچ نیست.

پیروان این دیدگاه افرادی از اهل کتاب را که به حقانیت دین اسلام به عنوان آخرین دین، اعتقادی ندارند کافر ذمی می‌نامند.

۳. صاحبان این نظریه به روایات نیز استشهد می‌کنند.<sup>۵</sup> به عنوان نمونه محمد بن مسلم می‌گوید:  
از امام محمد باقر (علیه السلام) شنیدم که فرمود: هر کس خدا را پرستش کند و خود را در عبادت به رنج بیندازد، ولی اعتقاد به امامی که خدا برایش تعیین کرده است نداشته باشد، عملش غیر مقبول و خودش گمراه و سرگردان است و خداوند اعمال او را دشمن می‌دارد و اگر به این حال بمیرد مردنش مردن اسلام نیست، مردن کفر و نفاق است (حر عاملی، ص ۹۰، ح ۱).

۴. از امام باقر نقل شده است:

...آگاه باش اگر مردی شب‌ها را به عبادت اقدام کند و روزها روزه گیرد و تمام مالش را صدقه دهد و تمام روزگار را حج کند و نشناسد ولایت ولی خدا را تا ولایت او را بپذیرد و اعمالش را به راهنمایی او انجام دهد. نیست برای او بر خدای تعالی حقی و ثوابی و نمی‌باشد از اهل ایمان (کلینی، ج ۲، ص ۱۹، ح ۵).

رشد افکار مرجئه در قرن اول و دوم هجری - که صرف ایمان به خدا را برای نجات کافی می‌دانستند و نفوذ این تفکر در میان مسلمانان و گروهی از شیعیان - سبب شد گروهی صرف انتساب به اسلام و یا به امام علی (علیه السلام) و معرفت و ایمان به ولایت امامان شیعه را برای نجات کافی بدانند.<sup>۶</sup>

۳. دیدگاه استاد مطهری در مورد نجات پیروان ادیان و رابطه آن با عدل الهی  
استاد شهید مرتضی مطهری هر دو دیدگاه مدعیان روشنفکری و سختگیران خشک مقدس در مسئله نجات پیروان ادیان را در جانب افراط و تفریط می‌داند و در ادامه منطق سوم را مطرح

می‌کند و می‌گوید که منطق سوم منطق قرآن کریم است. قرآن کریم در این مسئله به ما فکری می‌دهد که کاملاً مخصوص قرآن است. نظر قرآن نه با اندیشه گزاف روشنفکر مآبان موافق است و نه با تنگ‌نظری خشک مقدسان. نظر قرآن بر منطقی خاص استوار است که پس از وقوف بر آن هر کسی اعتراف می‌کند که سخن صحیح در این زمینه جز آن نیست و این مطلب ایمان ما را به این کتاب شگفت و عظیم زیاد می‌کند و می‌فهماند که معارف عالی آن، مستقل از افکار زمینی مردم است و سرچشمه‌ای آسمانی دارد (مطهری، ص ۲۵۵).

از منظر استاد مطهری کسانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و دارای عمل صالح هستند، اهل نجات و رستگاری‌اند، چه مسلمان باشند یا پیروان ادیان دیگر (مطهری، ص ۳۷۹)، به شرط اینکه حداقل‌های ایمان (یعنی ایمان به خدا، آخرت و معاد و رسالت همه انبیاء) را پذیرفته باشند. غیرمسلمانان و غیرموحدان که دارای عمل صالح هستند، اما جهل آنان قصوری است، «مستضعفان فکری» و «مرجون لأمرالله» هستند (همان، ص ۳۶۲-۳۵۲). آنها نیز می‌توانند به مراتبی از نجات برسند و مغفرت خداوند شامل حال آنان نیز خواهد شد. افزون بر این، بسیاری از مردم اگر چه اسم مسلمان ندارند اما فطرتاً مسلمانند و طبق فطرت خود عمل می‌کنند و مسلمان فطریند و در صورت داشتن عمل صالح می‌توانند از نجات بهره‌مند شوند. استاد برای نظریه خود ادله‌ای را بیان می‌کند که آن را به اختصار ذکر می‌کنیم.

#### ادله دیدگاه استاد مطهری

##### دلیل عقلی

۱. فلاسفه اسلامی می‌گویند که اگر بنا شود همه مردمی که از دین [اسلام] خارج‌اند اهل شقاء و عذاب الهی باشند لازم می‌آید که در نظام هستی غلبه با شر و قسر باشد. در حالی که این مطلب از اصول قاطع و مسلم است که اصالت و غلبه برای سعادت و خیرهاست نه برای بدبختی و شرور (ملاصدرا، ص ۷۹). بشر گل سرسبد آفرینش است و همه چیز به خاطر او خلق شده است؛ اگر بنا باشد که خودش برای دوزخ آفریده شده باشد یعنی مآل اکثریت انسان‌ها دوزخ باشد، پس باید اعتراف کرد که خشم خدا بر رحمتش می‌چربد. زیرا بیشتر مردم از دین حق بیگانه هستند تازه آنها هم که بدین حق مشرفند، از لحاظ عمل دچار ضلالت و انحرافند (مطهری، ص ۲۹۰). استاد مطهری در ادامه پس از بیان دیدگاه

ابوعلی سینا و ملاصدرا و بعضی از حکمای دیگر در این مورد می‌گویند: بحث حکما بحث صغروی است نه کبروی. حکما در این باره بحث نمی‌کنند که ملاک عمل نیک و ملاک مقبولیت عمل چیست، بحث آنها در باره انسان است که عملاً اکثریت انسان‌ها به تفاوت و به طور نسبی نیکند، نیک می‌مانند و نیک می‌میرند و نیک محشور می‌شوند. حکما می‌خواهند بگویند هرچند مردمی که توفیق قبول دین اسلام را داشته باشند در اقلیت‌اند ولی افرادی که دارای اسلام فطری هستند و با اسلام فطری محشور می‌شوند در اکثریت‌اند. بنابراین اگر از روی قصور اسلام به آنها نرسیده و به آن هم عناد نورزیده‌اند، اهل نجات هستند (همان، ص ۳۶۴-۳۶۲). بنابراین به منظور جلوگیری از پیدایش اندیشه لغویت در فلسفه خلقت انسان در مسئله نجات آن را باید به گونه‌ای مطرح کرد که بیشتر مردم اهل نجات و رستگاری باشند افزون بر این با عدل الهی سازگار باشد.

۲. ثواب و عقاب خداوند تکوینی است نه قراردادی و تابع شرایط. جریان مشیت الهی در نظام تکوین و از آن جمله سعادت بخشیدن و به شقاوت افتادن افراد و پاداش و کیفر دادن به آنها تابع مقررات اجتماعی نیست. از نظر مقررات موضوعه اجتماعی اسلام هرکسی شهادتین را بگوید مسلمان شناخته می‌شود و از مزایای ظاهری آن استفاده می‌کند، ولی از نظر مقررات اخروی و حساب جهان دیگر و رفتار خداوند قانون: «انّ اکرمکم عندالله أتقیکم» (حجرات/۱۳۹) حکومت می‌کند (همان، ص ۳۷۴-۳۷۲). یعنی در روز قیامت خداوند بر اساس اعمال و نیت انسان‌ها پاداش می‌دهد و نه براساس اسم و نسبت آنها. از این رو، انسان‌های غیر مسلمانی که دارای ایمان، اعمال نیک و نیت صادقانه الهی هستند و در عدم پذیرش اسلام عناد نداشته باشند و دارای جهل قصور می‌باشند می‌توانند اهل نجات و رستگاری شوند. دانشمندان علم «اصول فقه» در این مورد قاعده‌ای تحت عنوان «قبح عقاب بلا بیان» دارند (انصاری، ص ۴۰۴) و معنا و مفهوم آن این است که خدای متعال تا حقیقتی برای بنده‌اش آشکار نکرده باشد، نارواست که او را عذاب کند، زیرا بر خلاف عدالت الهی اوست.

#### ادله نقلی

استاد مطهری ادله قرآنی و روایی نیز در مورد دیدگاه خود بیان کرده‌اند که به اختصار دسته‌بندی آنها را ذکر می‌کنیم:



## ادله قرآنی

۱. قرآن در موارد گوناگون اندیشه تبعیض در پاداش عمل به اعتقاد یهودی یا نصرانی یا حتی مسلمان بودن را رد و تخطئه و ملاک نجات را ایمان و عمل صالح ذکر می‌کند. قرآن می‌فرماید:

كَيْسَ بَامَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلَ الْكِتَابِ، مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ نَقِيرًا (نساء/ ۱۲۴-۱۲۳).

به آرزوهای شما [مسلمانان] و آرزوهای اهل کتاب (یهودی، نصرانی و...) نیست. هر کس عمل زشتی مرتکب شود کیفر داده خواهد شد و در برابر خدا حامی و مدافعی نخواهد یافت و هر کس کار نیک و عمل صالح انجام دهد زن باشد یا مرد در حالی که با ایمان باشد وارد بهشت می‌شود و ذره‌ای مورد ستم قرار نمی‌گیرد.

این آیه شریفه تصریح در عدالت در پاداش دارد و ملاک آن را نیز ایمان و عمل صالح ذکر می‌کند.

۲. عبارت «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» از پر استعمال‌ترین (بیش از ۹۰ مورد) کلمات قرآن است<sup>۷</sup> که در برابر آن وعده نجات داده شده است. مثلاً قرآن می‌فرماید:

فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (حج/ ۵۶).

کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام می‌دهند در بهشت پرنعمت هستند. «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۱۱۲).

آری کسی که روی خود را تسلیم خدا کند [مؤمن باشد] و نیکوکار، پاداش او نزد پروردگار ثابت است. نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید که این سومین مورد در سوره بقره است که خداوند ملاک و مدار سعادت، نجات و کرامت را ایمان و عمل صالح بیان می‌کند (طباطبائی، ج ۱، ص ۲۵۸).

۳. در بعضی از آیات شرط نجات مسلمانان و یهودیان و مسیحیان را ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز و عمل نیک بیان کرده و قید دیگری را ذکر نکرده است (قرشی، ص ۴۶). قرآن می‌فرماید:

أَنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (مائده / ۶۹).

آنان که ایمان آورده‌اند (مسلمانان) و یهودیان و صابثین و نصرانی‌ها همه کسانی که ایمان به خدا و روز رستاخیز داشته باشند و کار شایسته انجام دهند هیچ ترسی بر آنها نیست و غمگین نیز نمی‌گردند.

از مجموع این آیات در می‌یابیم کسانی که به خدا و قیامت ایمان دارند و دارای عمل صالح هستند فی الجمله اهل نجاتند، البته اگر نسبت به دین خاتم جهل قصوری داشته و به آن عناد نورزند.

#### ادله روایی

در روایات زیادی آمده است، اگر مردمی به علی قاصر مانده‌اند و اهل عناد نیستند، اینان مستضعفان فکری و مرجون‌لأمرالله هستند و مغفرت خداوند شامل حال آنان می‌شود و اهل عذاب نمی‌باشند. از روایات استفاده می‌شود که ائمه (علیهم السلام) بسیاری از مردم را از این طبقه می‌دانند.

استاد مطهری در این مورد می‌گوید: اگر کسی در روایاتی که از ائمه (علیهم السلام) رسیده است که بیشترین آنها در کتاب الحجته و کتاب الایمان و الکفر اصول کافی گرد آمده است.<sup>۸</sup> دقت کند می‌یابد که ائمه (علیهم السلام) تکیه‌شان بر این مطلب بوده که هرچه بر سر انسان می‌آید از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق تعصب و عناد بورزد و یا لااقل در شرایطی باشد که می‌بایست تحقیق و جستجو کند و نکند. اما افرادی که ذاتاً و به واسطه قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی به سر می‌برند که مصداق منکر و یا مقصر در تحقیق و جستجو به شمار نمی‌روند، در ردیف منکران و مخالفان نیستند. آنها از مستضعفان و مرجون‌لأمرالله به شمار می‌روند و هم از روایات استفاده می‌شود که ائمه اطهار (علیهم السلام) بسیاری از مردم را که اسلام و تشیع را نپذیرفته‌اند، از این طبقه می‌دانند.<sup>۹</sup> به عنوان نمونه زراره می‌گوید:

با برادرم حمران بر امام باقر (علیه السلام) وارد شدیم. من به امام (علیه السلام) گفتم: ما افراد را با شاقول اندازه می‌گیریم هرکس مانند ما شیعه باشد... با او پیوند دوستی [به عنوان مسلمان و اهل نجات] برقرار می‌کنیم و هرکس با عقیده ما مخالف باشد، ما از او [به عنوان

گمراه و اهل هلاک] تبری می‌جویم. امام فرمود: ای زراره! سخن خدا از سخن تو راست‌تر است. اگر آنچه تو می‌گویی درست باشد، پس سخن خدا آنجا که می‌فرماید: «إلَّا الْمُسْتَضَعْفَانِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» کجا رفت؟ پس المرجون لامر الله چه شد؟... (کلینی، ج ۲، ص ۳۸۱، ح ۲).

حمران بن اعین می‌گوید از امام صادق در باره مستضعفان (فکری) پرسش کردم، فرمود آنان نه در زمره مؤمنانند نه در زمره کافران. آنان «مرجون لامر الله» هستند (عیاشی، ص ۴۰۷).

### خلاصه

استاد شهید مرتضی مطهری هر دو دیدگاه مدعیان روشنفکری و سختگیران خشک مقدس در مسئله نجات پیروان ادیان را در جانب افراط و تفریط می‌داند و می‌گوید:

این بود منطق دو طرف، منطق آنان که تقریباً می‌توان گفت صلح کلی است و منطق اینان که می‌توان گفت مظهر غضب الهی به شمار می‌رود و غضب را بر رحمت سبقت می‌دهد (مطهری، ص ۲۵۵).

او در ادامه منطق سومی را در مورد نجات پیروان ادیان بیان می‌کند که به نظر می‌رسد با عدل الهی سازگارتر و با منطق و عقل هماهنگ‌تر است، که به اختصار بیان می‌شود.

۱. کسانی که در عدم پذیرش دین حق قصور دارند نه تقصیر و انکار آنان از روی عناد و لجاج و تعصب نیست و دارای عمل خیر و نیک هستند می‌توانند با شرایطی اهل نجات و پاداش باشند. این گروه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند یا موحد یا غیرموحد.

الف. موحدان: کسانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و دارای عمل صالحند. اینان اهل نجات و رستگاری هستند چه مسلمان باشند، چه از پیروان ادیان دیگر، به شرط اینکه حداقل‌های ایمان را بپذیرند (ایمان به خدا، معاد و نبوت همه انبیا).

ب. غیر موحدان: اگر دارای عمل صالح باشند (عمل خیر غیر موحدان را عمل حسن می‌گویند نه صالح) حسنات کافران در قالب نعمت‌های دنیوی یا رفع بلا یا حتی نجات از بعضی از مراتب عذاب آخروی تجلی می‌یابد.

ج. غیر موحدانی که دارای عمل خیر نیستند طبعاً عملی به منظور بالا رفتن به سوی خدا انجام نداده‌اند. قهراً به سوی خدا و ملکوت بالا نمی‌روند بنابراین نه اهل نجاتند و نه رستگاری.

۲. کسانی که مستضعفان فکری‌اند و حقیقت به آنها نرسیده است و در عدم پذیرش آن عمد و عنادی در کار نبوده است. با توجه به اینکه تقابل ایمان و کفر تقابل تضاد است نه تناقض آنان نه مؤمن‌اند و نه کافر. به دلیل اینکه حجت الهی برای آنها تمام نشده است، مستضعفان فکری هستند (نساء/۹۹-۹۷) و «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» (توبه/۱۰۶). خداوند به اینان وعده مغفرت و نجات داده است. آنچه از روایات اهل بیت (علیهم السلام) استفاده می‌شود این است که ائمه اطهار (علیهم السلام)، بسیاری از مردم را که دین حق را نپذیرفته‌اند از این طبقه می‌دانند (مطهری، ص ۳۵۷). استاد مطهری دایره عواملی را که سبب استضعاف فکری می‌شود گسترده می‌داند مانند شرایط مکان و زمان، تبلیغات سوء دشمنان دین حق، رفتار و عملکرد غلط پیروان دین حق، غلط معرفی کردن دین حق و مشکلات معیشتی و زندگی و... این عوامل می‌تواند سبب استضعاف فکری برای بسیاری شود.

۳. از منظر حکمای اسلامی هر چند مردمی که توفیق قبول دین اسلام را می‌یابند در اقلیت هستند، افرادی که دارای اسلام فطری‌اند و بر اساس فطرتشان عمل می‌کنند - قوانین اسلام نیز هماهنگ با فطرت است - بسیارند، از این رو بیشتر مردم با اسلام فطری محشور می‌شوند در نتیجه اهل نجات‌اند. به قول ابن سینا:

رحمت الهی را وسیع بدان و آن را در انحصار یک عده معدود مشمار و «و استوسع رحمة الله» (ابن سینا، ص ۸۳).

۴. پیروان سایر ادیان که از آموزه‌های دین کامل پیروی نمی‌کنند، یک سلسله محرومیت‌ها که ناشی از نداشتن برنامه کامل است، شامل حال آنها می‌شود. اعمال خیر و عبادات آنها آن اندازه مقبول است که با برنامه‌های دین اسلام منطبق باشد. بنابراین رابطه شریعت اسلام با شریعت ادیان سابق رابطه کامل و ناقص است که نوعی رابطه تضایفی است.

۵. کسانی که در پذیرش دین حق تقصیر و عناد و لجاجت و تعصب دارند، نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف. عالمان لجوج: عالمان لجوج و با عناد که مصداق آیه ۱۴ سوره نمل است:  
و جحدوا بها و استیقنّتها انفسهم ظلماً و علوا فانظر کیف كان عاقبه المفسدین،

- این گروه با آنکه دل‌هایشان [ به دین حق ] یقین داشت از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. پس ببین فرجام فسادگران چگونه است.
- ب. منافقان دورو: آنان نیز مصداق آیه: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ* ( نساء / ۱۴۵ )، به تحقیق منافقان در پایین‌ترین درکات جهنم قرار دارند، هستند، نیز اهل نجات نمی‌باشند.
۶. افرادی که مصداق آیه «يقولون نؤمن ببعض و نفكر ببعض اولئك هم الكافرون حقاً و اعتدنا لالکافرين عذاباً مهیناً» ( نساء / ۱۵۱ ) هستند و رسالت بعضی انبیا را قبول دارند و به بعضی از پیامبران ایمان ندارند، اهل نجات نیستند.
۷. بین خلود در آتش و عدم دخول در آتش فرق است. از این رو مؤمن فاسق (گناهکار) ورود در آتش دارد اما سرانجام نجات می‌یابد.
۸. گروهی ایمان منهای عمل صالح را سبب نجات می‌دانند. نماینده این تفکر در دنیای اسلام فرقه «مرجئه» است. به نظر می‌رسد ایمان شرط لازم برای نجات است، اما شرط کافی نیست (صادقی، ص ۲۹).
۹. نجات دارای درجات است همچنان که عذاب و جهنم دارای درکات است. از این جهت تمام کسانی که اهل نجاتند در یک درجه نیستند، همچنان که تمام اهل عذاب در یک درک نیستند.
۱۰. محبت اهل بیت و انبیا و شفاعت آنان نقش مهمی در مسئله نجات و رستگاری انسان‌ها دارد. به شرط اینکه این دو مجوزی برای انجام گناه نشود و مورد سوءاستفاده قرار نگیرد (مطهری، ص ۲۴۰-۲۲۰).
۱۱. خداوند حتماً به وعده‌هایی که به مؤمنان داده است عمل می‌کند، زیرا عمل نکردن به آنها خلاف حکمت و عدل است. امام ممکن است به وعیدها و عذاب‌هایی که بیان کرده است عمل نکند.
۱۲. حبط عمل یعنی: گاهی عمل با حسن فعلی و فاعلی شکل می‌گیرد و دارای صورت ملکوتی می‌شود اما در ادامه دچار آفت می‌شود و از بین می‌رود - آفت مانند کفر، ریا، حسد و منت گذاشتن - (همان، ص ۳۵۰ - ۳۴۳).

## نتیجه

هرچند استاد مطهری در مسئله نجات پیروان ادیان، نجات کامل را در پیروی از دین اسلام می‌داند، اما آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که موحدان غیرمسلمان دارای عمل صالح را نیز شامل می‌شود. مستضعفان فکری و جاهلان قاصر نیز بهره‌ای از نجات دارند. رحمت الهی را گسترده می‌داند که شامل حال مسلمانان فطری نیز می‌شود. غیرموحدان دارای عمل صالح نیز به مراتبی از نجات هرچند به صورت تخفیف عذاب می‌رسند. فقط عالمان لجوج و منافقان دورو در آتش مُخلدند. این نگرش با عدل الهی سازگارتر و با فلسفه خلقت هماهنگ‌تر است.

## توضیحات

۱. استاد مطهری در مورد کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی می‌گوید: اجمالاً می‌گوییم دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست. تقابل حق و باطل، تقابل سلب و ایجاب و یا عدم و ملکه - به اصطلاح منطقیین و فلاسفه - است. با توجه به اینکه همزمان نمی‌تواند دو دین حق وجود داشته باشد، بنابراین یکی حق و دیگری باطل است و بر همه کس لازم است از آن [دین حق] پیروی کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران / ۸۵). «ال» در الاسلام یا «ال» عهد ذهنی است یا «ال» جنس است در هر صورت فقط بر «دین خاتم» تطبیق می‌کند نه اینکه فقط بخواهد مقام تسلیم را بگوید، زیرا حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی دارد و در این زمان شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست خاتم الانبیاء ظهور یافته است (مطهری، ص ۳۰۰).

۲. شرط ایمان تسلیم است و تسلیم دارای سه مرحله است، تسلیم تن، تسلیم عقل، تسلیم دل. حقیقت ایمان همان است که تسلیم دل و جان گویند که یک تسلیم روحی است، زیرا ممکن است کسی در مقابل یک فکر حتی از نظر عقلی و منطقی تسلیم شود، ولی روحش تسلیم نشود. آنجا که شخص عناد دارد یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی‌رود. بنابراین ممکن است کسانی لساناً مسلمان باشند اما واقعاً مسلمان نیستند.

۳. قرآن در بیش از ۹۰ آیه ایمان را ملازم با عمل صالح بیان کرده است یعنی لازمه خارجی و ظهور و جلوه ایمان، عمل صالح است و در بعضی آیات نیز شرط پذیرش

عمل صالح را ایمان ذکر کرده است. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ فَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً (نحل/۹۷) هر کس کار شایسته انجام دهد خواه مرد باشد یا زن در حالی که مؤمن است او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم.

۴. به این معنا که عقل خوبی افعال و بدی آنها را درک می‌کند و فاعل فعل حسن را مدح می‌کند و فاعل فعل قبیح را سرزنش می‌کند (مشکینی، ص ۱۸۴).

۵. برای مطالعه بیشتر رک. کلینی، ج ۱، کتاب الحجّة؛ ج ۲، کتاب الایمان و الکفر باب «با ایمان هیچ عملی زیان نمی‌رساند و با کفر هیچ عملی سود نمی‌بخشد»؛ حر عاملی، ج ۱ ابواب مقدمات العبادات باب بطلان العبادة بدون ولایة الائمه (علیهم السلام)؛ بحار الانوار مباحث المعاد باب هجدهم (باب الوعد و الوعد و الحبط و التکفیر).

۶. امام خمینی در باب اینکه ولایت اهل بیت شرط قبولی اعمال است می‌گوید: در اینکه ولایت و معرفت امام (علیه السلام) شرط قبول اعمال است از اموری است که از مسلمات بلکه ضروریات مذهب مقدس شیعه است (ص ۵۷۷). البته به تنهایی کافی نیست.

۷. اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای: معمولاً وقتی می‌گوییم فلان کس مسلمان است یا نیست نظر به واقعیت مطلب نداریم. از نظر جغرافیایی، کسانی که در یک منطقه زندگی می‌کنند و به حکم تقلید و وراثت از پدران و مادران مسلمانند، مسلمان می‌نامیم و کسانی دیگر را که در شرایط دیگر زیسته‌اند و به حکم تقلید از پدران و مادران وابسته به دین دیگرند، غیر مسلمان می‌نامیم... در حالی که اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، اهل نجات است. استاد مطهری در این مورد، دکارت را مثال می‌زند و از زبان او می‌گوید: من نمی‌گویم مسیحیت حتماً بهترین دینی است که در همه دنیا وجود دارد من می‌گویم در میان ادیانی که الآن من می‌شناسم و به آنها دسترسی دارم مسیحیت بهترین دین است. من با حقیقت جنگ ندارم... می‌گویم من چه می‌دانم؟ شاید مثلاً در ایران

مذهب و دینی وجود داشته باشد که بر مسیحیت ترجیح دارد. این گونه اشخاص را نمی توان کافر خواند، زیرا اینها عناد نمی ورزند (مطهری، ص ۳۱۹-۳۲۰).

۸. برای مطالعه بیشتر رک. کلینی، ج ۱، کتاب الحجته و ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب اصناف الناس ص ۳۸۱ به بعد.

۹. مستضعفان فکری و مرجون لامر الله علمای اسلام، اصطلاحی دارند؛ می گویند برخی از مردم (مستضعفان) و یا (مُرجون لامرالله) هستند. مستضعفان یعنی بیچارگان و دست نارسان، مُرجون لامر الله یعنی کسانی که در باره آنها باید گفت که کار آنها با خداست، خداوند خودش به نحوی که حکمت و رحمتش ایجاب می کند عمل خواهد کرد. هر دو اصطلاح از قرآن کریم اقتباس شده است.

الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؟ فَأُولَئِكَ مَأْوِيهِمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا (نساء / ۹۹-۹۷)

در آیه اول، جریان پرسش و پاسخ مأموران الهی با بعضی از مردم پس از مرگ آنها مطرح است. فرشتگان از آنها می پرسند شما در دنیا در چه وضعی به سر می بردید؟ آنها معذرت می شوند که ما مردمی بیچاره بودیم، دستمان به کسی و چیزی نمی رسید. فرشتگان می گویند شما مستضعف نیستید، زیرا زمین خدا فراخ بود و شما می توانستید از آنجا مهاجرت کرده و به نقطه ای بروید که همه جور امکان در آنجا بود، پس شما مقصرید و مستوجب عذاب.

در آیه دوم وضع برخی مردم را ذکر می کند که واقعاً مستضعفند، خواه مرد یا زن یا کودک. اینها کسانی هستند که دستشان به جایی نمی رسد و راه به جایی نمی برند. در آیه سوم نوید می دهد و امیدوار می کند به اینکه خداوند کریم گروه دوم (مستضعفان فکری) را مورد عفو و مغفرت خود قرار می دهد و آنان اهل نجات هستند. (مطهری، ص ۳۵۲). استاد مطهری در ادامه می فرماید: همچنین آیه ۱۰۶ از سوره توبه شامل حال آنان می شود که می فرماید:

وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ



گروه دیگر کارشان احاله می‌شود به امر خدا، یا آنها را معذب می‌کند و یا بر آنها می‌بخشاید؛ خداوند دانا و حکیم است.

از امام صادق (علیه السلام) در باره مستضعفان (فکری) پرسش شد حضرت فرمودند: آنان نه در زمرة مؤمنانند و نه در زمرة کافران. آنها «مرجون لامر الله» هستند (عیاشی، ص ۴۰۷).

استاد مطهری دایرة استضعاف را وسیع می‌داند و از استادشان علامه طباطبائی (در ذیل آیه ۹۶-۹۸ نساء) نقل می‌کند: خداوند، جهل به امر دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دین را ظلم شمرده است و عفو الهی شامل آن نمی‌شود، اما مستضعفان که قدرت بر انتقال و تغییر محیط ندارند، استثنا شده‌اند. استثنا به صورتی ذکر شده که تنها اختصاص به عدم تغییر محیط ندارد. ممکن است از این جهت باشد که ذهن انسان متوجه حقیقت نشده باشد و به این سبب از حقیقت محروم مانده باشد. بنابراین عاملی که او را به استضعاف کشانده غفلت [غیر عمد] است و معلوم است که با غفلت دیگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل دیگر راه هدایت تصور نشود (طباطبائی، ج ۵، ص ۵۱). عواملی که سبب غفلت در دنیای ما انسان‌ها می‌شود، بسیار است. شرایط مکان، زمان، عدم امکانات، تبلیغات سوء دشمنان دین حق، رفتار و عملکرد غلط پیروان دین حق، غلط معرفی کردن دین حق، مشکلات معیشتی سبب استضعاف فکری گروهی می‌شود و حق برای آنان آن چنان که هست روشن نمی‌شود (کربلائی پازوکی، ص ۶۹).

#### منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، چ ۸، تهران، مروارید، ۱۳۸۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات با شرح خواجه نصیر الدین طوسی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۵، ۲، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.

- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۲.
- حاجی ابراهیم، رضا، *نجات ادیان و فاهمه بشری*، قم، طه، ۱۳۸۴.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسایل الشیعه*، ج ۱، چ ۶، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
- خرازی، محسن، *بداية المعارف*، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲.
- دادبه، اصغر، *ایمان در دائرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۲، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- سبحانی، جعفر، *محاضرات فی الهیات*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ ق.
- ، *الموجز فی اصول فقه*، قم، منشورات اسلامیة، ۱۴۱۸ ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، قم، مصطفوی، بی تا.
- صادقی، هادی، *درآمدی بر کلام جدید*، چ ۲، قم، طه، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۵، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۹۷۳.
- عیاشی، ابوالنصر محمد بن مسعود بن عیاشی، *تفسیر عیاشی*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
- فیومی، مصباح المنیر، ج ۲، تصحیح و چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر، ۱۴۱۴ ق.
- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، ج ۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.
- کربلانی پازوکی، علی، "رستگاری و نجات پیروان ادیان از دیدگاه جان هیک، علامه طباطبایی و استاد مطهری"، *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره ۲۰، ص ۶۹، ۱۳۸۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج ۲، ۱، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، چ ۲، قم، طه، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسۃ الوفاء، ۱۴۰۳ ق.  
مطهری، مرتضی، عدل الہی، چ ۳، تہران، صدرا، ۱۳۶۷.  
مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثہا، چ ۴، قم، نشر الہادی، ۱۴۰۹ ق.  
موسوی خمینی، سید روح اللہ، شرح چہل حدیث، چ ۲، تہران، مؤسسۃ نشر آثار امام خمینی،  
۱۳۷۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## بررسی رویکرد انتقادی فیض کاشانی به «قیامت» در نظام فلسفی صدرایی

دکتر رضا اکبریان\*  
نجمه سادات رادفر\*\*

### چکیده

مسئله قیامت و تحلیل فلسفی آن در نظام صدرایی منطبق بر مراتب وجودی، در دستگاه اندیشه شاگرد برجسته ملاصدرا، فیض کاشانی، مورد نقد و واکاوی مجدد قرار می‌گیرد، طوری که تغییر نگرش فیض در مسئله عقل که منجر به ارائه رویکردی معتدل از او در ارتباط عقل و شرع می‌شود، تحول نظریه وی در مورد قیامت را در ادوار مختلف زندگانی‌اش به دنبال دارد و بررسی آثار متقدم او در جوانی و آثار متأخرش در کهنسالی، سیر تغییر رویکرد فیض در موضوع قیامت و مراتب آن را به وضوح نشان می‌دهد، به طوری که از نگاهی وجودمدارانه و منطبق بر مراتب وجودی انسان تا رهیافتی زمانمند در باره «قیامت» تغییر می‌کند.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، فیض کاشانی، قیامت، مراتب وجودی، عقل، شرع.

### مقدمه

یکی از مسائل مهم مربوط به آخرت، قیامت و مراتب آن است که متفکران نگرش‌های گوناگونی را نسبت بدان اتخاذ کرده‌اند. در این خصوص، رویکرد نوین صدرالماتألهین شیرازی،

[dr.r.akbarian@gmail.com](mailto:dr.r.akbarian@gmail.com)  
[radfar.najme@gmail.com](mailto:radfar.najme@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی  
تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۴

فیلسوف برجسته، به مراتب وجودی در ساختار و نظام فلسفی، وی را به ارائه نظریه بدیعی در این باب موفق کرده است که مبتنی بر نوعی نگاه خاص و تفسیر ویژه از آیات و روایات شریفه است. صرف نظر از صحت و سقم تفسیر صدرایی از بحث قیامت با توجه به آیات و روایات، انسجام و هماهنگی بی نظیر در نظام فلسفی او از اهمیت خاصی برخوردار است، طوری که تضاد و تناقض آشکاری در آن مشاهده نمی‌شود؛ اما نباید تصور شود که این امر مانع نگاه انتقادی سایر اندیشمندان در این باره شده است، بلکه حتی در میان شاگردان و مروجان مکتب حکمت متعالیه نیز دیدگاه صدرالمতألہین و نوع تفسیر خاص وی از آیات و احادیث در باب قیامت و مراتب آن مورد نقد و بررسی جدی قرار گرفته است، طوری که در برخی موارد شاهد عدول از آرای ملاصدرا هستیم.

ملاحسن کاشانی متخلص به فیض در حکمت و فلسفه از شاگردان صدرالدین شیرازی و از شارحان و مروجان افکار و عقاید اوست که در عین حال در بسیاری از موارد از سبک و شیوه استاد خویش فاصله گرفته و رأیی منحصر به خود اتخاذ کرده است.

در این نوشتار می‌کوشیم به بررسی قیامت و مراتب آن از دیدگاه این دو حکیم و فیلسوف متأله پردازیم و نقاط اشتراک و افتراق ایشان را به دست آوریم تا از این رهگذر به میزان پایبندی فیض کاشانی به استاد خود صدرالحکماء در این مسئله دست یابیم. بر این اساس، نخست دیدگاه ملاصدرا در باب قیامت و مراتب آن ارزیابی خواهد شد و سپس دیدگاه فیض کاشانی در مورد این موضوع به تفصیل بررسی می‌گردد و نگاه انتقادی وی نسبت به تفکر صدرایی مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

دیدگاه ملاصدرا در مورد قیامت و مراتب آن

در نظام فلسفی صدرالمتألہین، قیامت امری زمانمند آن گونه که از ظاهر آیات بر می‌آید، نیست، بدین معنا که زمانی در تاریخ فرا رسد که نشانه‌های قیامت آشکار و خورشید تیره و ستاره‌ها پراکنده شوند<sup>۱</sup> و زلزله‌ای فراگیر شود<sup>۲</sup> و شواهدی از این قبیل ظهور و بروز یابد؛ بلکه قیامت دارای مراتبی است که منطبق بر مراتب وجودی انسان است. در توضیح آنکه از حضرت احدیت اقدس، حقیقت حقایق اشیا تجلی نموده که همان فطرت اولی<sup>۳</sup> و به تعبیری عدم اصلی<sup>۴</sup>

است و سرشت انسان‌ها بدان سرشته شده که همان حقیقت توحید است، آن‌چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰). در واقع این مرتبه عنصر همه عناصر و اصل همه اشیا و موجودات و به لحاظ رتبی قبل از همه آنهاست و حیات همه اشیا بدان وابسته است (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۶۲۶).

پس از این مرتبه اشیا و به تبع آن، انسان نیز در قوسی نزولی از ساحت امکان به وجود وارد و به بیان دیگر حادث می‌شوند و هر موجودی حد خاصی از وجود را دارا می‌گردد. به بیان دیگر، موجودات در سیری نزولی از مرتبه کمال عالی به دانی قرار می‌گیرند (همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۱۷۲).

ملاصدرا از این روند به سقوط اول در مورد انسان تعبیر می‌کند: سقوط اول انسان از فطرت اولی و عدم اصلی به وجود است که همان جنتی است که قرآن کریم بدان اشاره دارد و می‌فرماید: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره/۳۵) (همو، اسرار الآيات، ص ۶۶-۶۵). در واقع این جنت دو عالم است: عالم ملکوت روحانی و عالم ملکوت صوری که عالم ملکوت روحانی، عالم ارواح عقلی و اعیان ثابته<sup>۵</sup> و عالم ملکوت صوری عالم نفوس و خیال کل است (نوری، ص ۴۳۹). پس از آن، سقوط دوم انسان هبوط به دار دنیا است: «اهبطوا منها جميعاً» (بقره/۳۸) که عالم ماده است که پایین‌ترین مرتبه وجود از نظر کمالات وجودی است. بدین ترتیب قوس نزولی موجودات تحقق یافته است.<sup>۶</sup> از سوی دیگر، همه موجودات در مسیر بازگشت و عود به مبدأ اولی و همان جایی هستند که از آن هبوط نموده‌اند و همگی قوس صعودی را به سوی فطرت اولی طی می‌کنند (صدرالدین شیرازی، اسرار الآيات، ص ۲۲) که این همان معاد و قیامت ایشان است. آن‌طور که قرآن کریم می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹). به بیان دیگر نفس با صعود از مرتبه ماده وارد مرتبه خیال و نفوس می‌شود که همان برزخ است و پس از آن هنگامی که به مرتبه عقلی روحانی دست یافت نشأه اخروی آن متحقق می‌گردد (همو، تفسیر سوره واقعه، ص ۱۷۱).

ملاصدرا از صاحب‌الکشف [عارف] نقل می‌کند که قیامت، ساعت خوانده شده است، زیرا ساعت از سعی اشتقاق یافته و مراد از آن سعی و حرکت مکانی نیست، بلکه مقصود آن است که نفوس با حرکت جوهری ذاتی و توجه فطری به سوی خداوند ره می‌سپارند. لذا هر کس که

به مرگ طبیعی دچار می‌شود به ساعت خویش یعنی ساعت قیامت صغرایش دست می‌یابد (همو، اسرار الآیات، ص ۱۶۷). در واقع نفس و نیز همه عالم مدام در حال سیروورت و حرکت- اند<sup>۷</sup> و وقتی به مرتبه عقلی کامل برسند یعنی قوس صعود را طی، به اطمینان و سکون عقلی می‌رسند: «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸-۲۷) همان، ص ۹۴. بدین ترتیب نفس با طی هر مرحله به مرتبه وجودی بالاتر صعود می‌کند و قیامت آن مرتبه وجودی برای او برپا می‌شود. لذا قیامت و نشأت اخروی دارای مراتبی است که با مراتب تکامل نفس در قوس صعود هماهنگی دارد و دیگر از نگاه زمان‌مند و مبتنی بر وقت و زمان به مسئله قیامت خبری نیست و مراتب قیامت برای هر نفسی جداگانه در قوس صعود متحقق خواهد شد که این مراتب عبارت‌اند از: قیامت صغری، وسطی، کبری و عظمی.

اولین مرتبه قیامت یعنی قیامت صغری با صعود از ماده و با از دست دادن بدن مادی و رسیدن به مرتبه عالم خیال برپا می‌شود که همان موت طبیعی است (همو، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکلیة، ص ۳۵۳). آن‌چنان که در حدیث نبوی می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ج ۵۸، ص ۷). با برپا شدن قیامت صغرا آسمان که قوای مغزی انسان است، شکافته می‌شود<sup>۸</sup> و ستارگان آن یعنی قوای مدر که اش فرو می‌ریزند و از کار می‌افتند<sup>۹</sup> و خورشید قلبش که منبع قوای غریزی اوست، تاریک می‌شود<sup>۱۰</sup> و در بدنش که زمین وجودش است، زلزله‌ای رخ می‌دهد<sup>۱۱</sup> و استخوان‌هایش که کوه‌های آنند، متلاشی می‌شود<sup>۱۲</sup> و حیوانات وحشی که قوای محرکه به خصوص قوه غضبیه اویند، گرد آورده می‌شوند<sup>۱۳</sup> (همو، اسرار الآیات، ص ۹۵).

پس از برپایی قیامت صغری وجود مثالی به حرکت خود در قوس صعودی ادامه می‌دهد. اگر نفس بتواند از این مرتبه وجودی گذر کند و از قالب مثالی مجرد شود- همان‌طور که در مرتبه قبلی و با برپایی قیامت صغری از ماده و زمان مجرد یافته بود- وارد عالم روحانی معنوی می‌شود که عالم مجردات است. در این صورت است که قیامت دیگری برای نفس برپا می‌شود که قیامت وسطی نام دارد (همو، تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزلال، ص ۱۷۲). نفس انسانی در این مرتبه برای از دست دادن قالب مثالی دچار مرگی می‌شود که موت فرع نامیده می‌شود، همچنان که با مرگ طبیعی قالب مادی خود را از دست داده بود و آیه «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ»

(نمل / ۸۷) بر آن دلالت دارد. نفوس به موت فزع می‌میرند و دوباره احیاء و وارد مرتبه بالاتر می‌شوند که مرحله تجرد عقلانی است که از آن به نفخ صور هم تعبیر می‌شود (همو، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکلیة، ص ۹۰). در این مرتبه، نفس به سکون عقلی می‌رسد (همو، اسرارالآیات، ص ۹۴). این مرتبه، مرتبه‌ای است که به واسطه صعود نفس بدان، دیگر از این پس، از آن به روح تعبیر می‌شود: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵). در این مرتبه، دیگر کثرت نفوس وجود ندارد، بلکه روح در ذات حقیقت خود شیء واحدی است آن‌چنان که می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِجٍ بِالْبَصْرِ» (قمر / ۵۰)؛ البته هنوز هم به همان مقام اولیه که از آن نزول کرده بود نرسیده است. اگر روح بتواند در سیر اشتداد وجودی به کمالات خود بیفزاید، در آن صورت به مرتبه‌ای صعود می‌کند که تحقق قیامت کبری اوست. روحی که قیامت کبری برایش بر پا می‌شود، قوس صعود را کامل گردانیده و به همان فطرت اولی که از آن نزول کرده بازگشته است که از آن به رتبه انسان کامل و حقیقت محمدیه و مقام عند<sup>۱۴</sup> تعبیر می‌شود (همان، ص ۱۶۶). انسان مادامی که در حجاب دنیاست قیامتش برپا نمی‌شود، اما هنگامی که فنا شد و به مقام عند وصول یافت، با کسب بصیرت لازم می‌تواند خدا و امور اخروی را مشاهده کند (همان، ص ۱۶۹).

ملاصدرا تصریح دارد که اگر کسی می‌خواهد معنای قیامت کبری را دریابد بایستی در قواعد و شواهد فلسفی تأمل کافی نماید (همان، ص ۱۷۲). این بدان معناست که قیامت و مراتب آن در نظام فلسفی صدرایی تنها در صورتی تفهیم می‌گردد که مبانی و مقدمات این نظام پذیرفته شده باشد. مقدمات و مبانی همچون: وجود و مراتب آن، اثبات غایات ذاتی برای اشیای طبیعی، توجه هر سافل به عالی و رجوع همه اشیا به اصل خود، حرکت جوهری که از آن طریق استحاله و استکمال ذات به اثبات می‌رسد، قوس صعود و نزول و مراتب تشکیکی وجود و بسیاری مبانی فلسفی دیگر. گویی نظام فلسفی صدرایی به گونه‌ای چیده شده است که اجزای آن کاملاً به یکدیگر مرتبند به نحوی که مسئله قیامت و به خصوص مرتبه اخیر آن تنها با فهم و پذیرش قسمت‌های پیشین در این سیستم قابل درک و بدون آن‌ها ناقص و غیر قابل دریافت است. ملاصدرا پس از وصول روح به مرتبه فنای توحید و مقام عند، مرتبه دیگری را نیز برای آن قائل است که قیامت عظمی نامیده



می‌شود (مفاتیح‌الغیب، ص ۶۳۵) این مرتبه، آخرین مرتبه از مراتب قیامت و یا به بیان دیگر آخرین مرتبه از مراتب وجودی نفس انسان است که با تحقق آن انسان به همان مرتبه وجودی می‌رسد که در قوس نزول از آن تنزل کرده بود. پس از بیان دیدگاه ملاصدرا در باره قیامت و مراتب آن، در ادامه به بررسی این موضوع از منظر فیض کاشانی و دیدگاه وی نسبت به رویکرد ملاصدرا به این مبحث در آثار متقدم و متأخر وی می‌پردازیم.

فیض کاشانی و دیدگاه صدرایی در مورد قیامت

اساساً اصالت کار ملاصدرا در یگانه ساختن سه رکن دین شامل وحی و تزکیه نفس برای اصول اشراقی و تبیین عقلی - فلسفی در بینش کلی واحدی است که همه راه‌های آن به حقیقت یکتایی ختم می‌شود. همه پیروان ملاصدرا با آنکه بر جنبه‌های مختلف فلسفه او تکیه می‌کردند، جانب وحدتی را که خود ملاصدرا به آنها استقرار بخشیده بود نگاه می‌داشتند (اکبری‌ان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۶۵۶).

یکی از معروف‌ترین شاگردان ملاصدرا و از بارزترین چهره‌های فیلسوف شیعی مکتب صدرایی، ملامحسن فیض کاشانی است. آثار او نمایش هماهنگی عقل، وحی و عرفان است که البته میزان تأکید وی بر هر یک از این عناصر در آثار مختلف با یکدیگر اندکی تفاوت دارد که در ادامه مقاله این تفاوت‌ها آشکارتر خواهد شد.

آشنایی فیض با ملاصدرا سبب شد مشرب حکمی - عرفانی صدرالمآلهین در آثار وی تأثیر خاصی داشته باشد، طوری که حتی در امور فقهی نگاهی باطنی پیدا کند.<sup>۱۵</sup> این امر در دهه‌های نخست زندگی فیض کاشانی کاملاً بارز است، طوری که آثار این دوره از زندگانی وی دارای رویکرد عرفانی و باطنی خاصی است. این رویکرد برای مدتی طولانی ادامه دارد تا آنکه غلبه جریان ضد تصوف از یک سو و التفات فیض به روایات و احادیث از سوی دیگر، سبب می‌شود که تا حدودی از نگاه عرفانی و تأویلی در آثار محقق فیض کاشانی کاسته شده و توجه به جنبه ظاهری بیشتر شود. از این رو می‌توان تصریح کرد که بررسی کلیه آثار فیض و مقایسه آنها در کنار یکدیگر، حاکی از آن است که دیدگاه و روش این حکیم بزرگوار در همه آثار یکسان نبوده است؛ بلکه به فراخور سال‌های عمر این اندیشمند از جوانی به پیری و پختگی، سیری تحولی را

طی کرده است، طوری که می‌توان کلیه آثار وی را به دو بخش اصلی تقسیم نمود: ۱. آثار دوره اول؛ ۲. آثار دوره دوم که در ادامه ویژگی های هر یک از این ادوار را بیان می‌داریم.

#### ۱. دیدگاه فیض کاشانی در آثار دوره اول

آثار دوره اول فیض تحت تأثیر استاد وی ملاصدراست و به تبع او بسیار متأثر از ابن عربی است، گرچه تنها در برخی از موارد با بیان «اهل معرفت گویند» به طور ضمنی اشاره‌ای به این مطلب کرده است. در آثار دوره اول، هنوز شخصیت فیض کاشانی به طور کامل و مستقل دیده نمی‌شود، بلکه آرای صدرالمتألهین طرح و پرداخته می‌شوند و اگر تفاوت و اختلافاتی میان دیدگاه ملاصدرا و فیض در این آثار دیده می‌شود، جزئی بوده و نمی‌توان آن را جدای از دیدگاه‌های ملاصدرا در نظر گرفت؛ البته در هر حال چون روحیه اخباری خاصی<sup>۱۶</sup> از همان ابتدا در محقق فیض وجود داشته است، تلاش می‌کرده تا روایات و احادیث معصومان را در آثار خود به کار برد و صحت آنها را اثبات نماید. لذا آثار او به طور کلی مملو از احادیث و نقل روایاتی است که به عنوان شاهد مدعا در براهین، در طی زندگی خود از آنها بهره برده است. در موضوع قیامت نیز آثار دوره اول فیض چندان تفاوت ماهوی با آرای صدرالمتألهین در این زمینه ندارد و نوع نگاه دو فیلسوف مشابهت‌های بسیاری دارد و جز چند مورد جزئی موارد اختلاف فاحشی دیده نمی‌شود که ما در ادامه موضوع قیامت را بررسی می‌کنیم.

#### هماهنگی دیدگاه فیض کاشانی با ملاصدرا در معنای قیامت و مراتب آن

با مطالعه و تعمق در نظرات فلسفی فیض در آثار دوره اول معلوم می‌شود که در معنای قیامت و مراتب آن، وی با بیان نظر استاد خود، مهر تأییدی بر آن زده و آن را پذیرفته است. او تلاش بسیاری کرده تا ضمن ارائه شواهد قرآنی و روایی بر تفسیر صدرایی از قیامت صحه بگذارد، طوری که حتی مشاهده می‌شود عیناً همان آیات و روایات مورد استفاده صدرالحکماء را تکرار کرده است. وی با ذکر مراتب و نشأت وجودی تصریح می‌دارد که مراتب صدور از نشأه عقلی آغاز می‌شود که بر اساس فرموده امام صادق(ع) رتبه ائمه و اهل بیت رسول اکرم(ص)

است (فیض کاشانی، *اصول المعارف*، ص ۱۸۳). پس از آن مرتبه مثالی است که آن نیز دارای حیات، بقا و نور است و ظهور و ادراک می‌یابد. پایین‌ترین مرتبه، مرحله ماده و دنیایی است. بدین ترتیب مراتب وجودی طی صدور از حق تعالی این‌گونه تبیین می‌شود و از آنجایی که همه اشیا متوجه به حق تعالی هستند، به سوی او در تلاشند و می‌خواهند به او برسند<sup>۱۷</sup>، لذا قیامت و ساعت ایشان به این نحو بر پا خواهد شد.

فیض تصریح می‌دارد که ساعت مشتق از سعی است و وجه تسمیه قیامت به ساعت همین معناست (همو، *علم الیقین فی اصول الدین*، ص ۸۹۵). او در این زمینه کاملاً با استاد خود موافقت دارد. شاهد دیگری که نشان می‌دهد فیض کاشانی در آثار فلسفی این دوره همانند صدرالمآلهین می‌اندیشد و در معنای قیامت از نگاه زمان‌مند فارغ شده و مراتب قیامت را منطبق بر مراتب وجودی می‌داند، آن است که او در *علم الیقین* خود در باب احوال برزخ می‌نویسد: صحیح است که گفته شود دنیا و آخرت حالت‌های نفس‌اند و هنگامی که نفس مجرد شده و مشغولیت‌های دنیایی از او مرتفع شد، قوه فعاله بصیر می‌شود و همه چیز را به حقیقت مشاهده می‌کند و نیز صحیح است که بگوییم نشأه آخرت عبارت است از خروج نفس از غبار هیئت بدنی‌اش (همان، ص ۸۹۰). پس فیض قیامت و نشئه آخرت را امری مرتبط با فرد می‌داند. بدین معنی که قیامت هر کس مختص خود اوست که با موت طبیعی او یا با پاکی و طهارت روحی او بر پا می‌شود. فیض در ذیل بحث موت نیز با اشاره به مراتب روح از قول برخی از عارفان<sup>۱۸</sup> می‌گوید: در هر نفسی موت و حشر جدیدی تحقق می‌یابد و تعداد مرگ و بعث و حشر بسیار زیاد است، به نحوی که به شمارش در نمی‌آیند چرا که به تعداد نفس‌های آدمی‌اند (همان، ص ۸۴۸).

بنابراین به طور کلی می‌توان چنین ادعا کرد که در باب معنای قیامت در اندیشه فلسفی فیض کاشانی با همان نگاه وجودمدارانه ملاصدرا در این مورد مواجه‌ایم و از این نظر فیض کاشانی در آثار دوره اول تابع استاد خود صدرالمآلهین است. ارزیابی «مراتب قیامت» نیز در آثار این دوره از هماهنگی دیدگاه استاد و شاگرد حکایت می‌کند. ملا محسن پیرامون مراتب قیامت، در تبیین مرتبه اولی آن در آثار این دوره، عنوان قیامت صغری را مطرح می‌کند که مرگ طبیعی و افتراق بدن و نفس است (همو، *علم الیقین فی اصول الدین*، ص ۸۴۹) و همان حدیثی را که ملاصدرا در این بحث استفاده می‌کند، ذکر می‌کند: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (همان،

ص ۸۴۹؛ مجلسی، ص ۷). او همچنین با ذکر آیات مربوط به قیامت، تفسیری همانند تفسیر استادش ارائه می‌دهد: وقتی بدنت که زمین خاص توست، با مرگ از بین رفت، در واقع زلزله‌ای عظیم در آن رخ داده است<sup>۱۹</sup> و در آن هنگام است که استخوان‌هایت که کوه‌های زمین تو هستند، متلاشی می‌شوند<sup>۲۰</sup> و همینطور تیره شدن خورشید که قلب توست<sup>۲۱</sup> و از بین رفتن حواست که تیرگی ستارگان است<sup>۲۲</sup> و نیز تکه شدن آسمانت که مغزت است<sup>۲۳</sup> و متفرق شدن قوا و ابزارت که پراکندگی وحوش است<sup>۲۴</sup>، همگی در آن هنگامه رخ خواهد داد و در آن زمان که از هول مرگ، آب چشمانت سرازیر و عرق، پیشانی‌ات را می‌پوشاند، دریای تو به خروش آمده است<sup>۲۵</sup> (فیض کاشانی، علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ص ۸۵۰-۸۴۹).

البته تفاوتی نیز میان این دو فیلسوف متأله در اطلاق عنوان «قیامت صغری» وجود دارد که اگر چه فیض به صراحت بدان نمی‌پردازد، اما از فحوای کلام او می‌توان این اختلاف نظر را به دست آورد و آن این است که بر مبنای فیض، مرتبه خیال و حس پس از مرگ در آخرت یکی می‌شوند<sup>۲۶</sup> (همو، اصول‌المعارف، ص ۱۹۷). به همین دلیل پس از مرگ نفس در قوس صعود، تا وصول به مرتبه عقلانی، در مرتبه قیامت صغری خواهد بود. در حالی که از نظر صدرالحکماء پیش از رسیدن به مرتبه عقلانی، نفس به موت فزع دچار می‌شود و مرتبه قیامت وسطی برایش محقق می‌شود - همچنان که در بخش نخست در بیان دیدگاه ملاصدرا تبیین شد - و پس از آن به مرتبه عقلانی واصل می‌شود. همچنین در جای دیگری محقق فیض با شمردن مراتب قیامت آن را در دو قسم صغری و کبری منحصر دانسته و تصریح می‌کند که قیامت صغری با مرگ طبیعی در عالم صغیر متحقق خواهد شد (همو، علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ص ۸۴۹). از این رو عنوان «قیامت صغری» نزد فیض کاشانی هم به معنی مرتبه اولی قیامت و هم به معنی دومین مرتبه قیامت و قیامت وسطی نزد ملاصدرا خواهد بود. به همین دلیل این عنوان نزد فیض و ملاصدرا اشتراک لفظی است که مصداقی از عموم و خصوص مطلق است. البته در هر صورت در این دوره فیض همانند ملاصدرا با نگاه غیر زمان‌مند و مبتنی بر وجود و مراتب وجودی، به تبیین مراتب قیامت پرداخته است. در حالی که در آثار دوره دوم، از این نوع نگاه استاد خویش فاصله‌ای جدی می‌گیرد.

فیض در علم‌الیقین خود که از جمله آثار دوره اول به شمار می‌رود، با ذکر مراتب قیامت آن را در قیامت صغری و کبری محصور می‌داند. او قیامت کبری را بدین صورت تعریف می‌کند:

«القیامَةُ الْكُبْرَى عِبَارَةٌ عَنْ مُوتِ جَمِيعِ اَفْرَادِ الْعَالَمِ الْكَبِيرِ» (همانجا) و مقصود او از این عبارت این است که هنگامی قیامت کبری برپا می‌شود که روح به مرتبه‌ای برسد که در آن از کثرت وجودی خبری نیست و آن مرتبه، مجرد عقلانی است که عالم کبیر نامیده می‌شود و در عین حال از قیامت کبری هر کس چیزی که مختص اوست فوت نمی‌شود (همان، ص ۸۵۰) که بیانی مشابه و نزدیک به بیان صدرالحکماست. مرتبه نهایی را که صدرالحکماء از آن به حقیقت محمدیه تعبیر کرده بود، نیز می‌توان در بیان فیض کاشانی یافت. او تصریح دارد که آن مرتبه نهایی که منطبق با مرتبه اولیه وجودی است، همان فطرت اولی و مرتبه‌ای است که مقام نبی اکرم و ائمه معصومان است (همو، الشافی فی العقاید و الاخلاق و الأحکام، ص ۶۳). البته بیان فیض کاشانی در مرتبه چهارم قیامت - یعنی قیامت عظمی - مسکوت و قیامت کبری از نظر وی مرتبه اخیر از مراتب قیامت است. بر این اساس در آثار دوره اول، جدای از برخی موارد جزئی، پایبندی فکری فیض کاشانی به آموزه‌های فلسفی ملاصدرا به وضوح قابل مشاهده است و می‌توان به سهولت فیض کاشانی را در آثار دوره اول، از تابعان ملاصدرا در حوزه حکمت متعالیه دانست. این در حالی است که آثار دوره دوم فیض کاشانی تفاوتی ماهوی با دوره اول آن دارد. این آثار مربوط به دوران پختگی و استادی فیض و گویای اندیشه مستقل وی است. او برخلاف صدرالمتألهین عقل را مورد تأکید کمتری قرار داده و روایات، احادیث و آیات شریفه را مبنا و ملاک اساسی قرار می‌دهد. این تفاوت نگاه محقق فیض اگرچه او را از زمره فلاسفه حکمت متعالیه صدرایی خارج نمی‌کند، اما وی را صاحب شخصیت مستقلی در نوع اندیشه فلسفی - عرفانی می‌سازد. از این رو، در ادامه مقاله به عنوان بخش پایانی، به بررسی معنای قیامت و مراتب آن در آثار دوره دوم فیض می‌پردازیم تا از این رهگذر تفکر نقادی فیض از ملاصدرا را در این موضوع نشان دهیم.

۲. دیدگاه انتقادی محقق فیض در آثار دوره دوم

بسط و تبیین دیدگاه دوره دوم

در آثار این دوران، فیض از استادش فاصله می‌گیرد و با تأکید کمتری که به عقل - برخلاف ملاصدرا - دارد به نقل احادیث و روایات بیش از پیش روی می‌آورد (اکبریان، مناسبات دین و

فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۵۶) و توجه به جنبه ظاهری را بیشتر می‌کند. این مسئله تا جایی پیش می‌رود که برخی وی را به اشتباه از پیروان مکتب اخباری می‌دانند! وی در رساله الانصاف خود با نگاهی نقادانه به آثار قبلی خود می‌نگرد و نتیجه تلاش چندین ساله خود را مطالعه احوال متکلمان، فلاسفه، متصوفه و مانند آن می‌داند و تصریح می‌کند که مقصود وی هرگز اعتقاد به مبانی آنها نبوده است (فیض کاشانی، الانصاف، ص ۱۵۰-۱۴۹)، چرا که به عقیده وی این گروه‌ها تصور می‌کنند چیزی در دانش‌های آنها وجود دارد که در شرع نیست، پس می‌کوشد حقایق باطنی این علوم را در لابه‌لای اخبار و احادیث نیز بیابد و میان آنچه از حقیقت و باطن و برهان و عقل به دست می‌آید پلی به شریعت بزند (همان، ص ۲۶).

فیض تأکید می‌کند که عقل در ذات خود غنای کمتری دارد: «إن العقل بنفسه قليل الغنى» لذا نمی‌تواند به خودی خود به کلیات و جزئیات اشیا معرفت یابد، بلکه تنها کلیات را می‌تواند دریابد، ولی برای معرفت به جزئیات نیازمند شرع است. یعنی آنچه از مصالح دنیوی و اخروی را که در قالب جزئیات امور می‌تواند بدان‌ها وصول یابد تنها از طریق شرع می‌تواند دریافت کند و بدان‌ها هدایت شود. مثلاً عقل علت حرمت بسیاری از موارد مانند گوشت خوک و شراب را نمی‌داند، در حالی که شرع با علم به مصالح امور نظام اعتقادات صحیح و افعال درست و مطلوب را که مصالح دنیا و آخرت را در پی دارد، برای انسان به ارمغان می‌آورد (همو، علم الیقین فی اصول الدین، ص ۱۹۵). از این رو، وی پژوهش عقلانی و فلسفی<sup>۲۷</sup> را برای رسیدن به حقایق کافی نمی‌داند، بلکه عمل صالح و مداومت بر عبادت، کشف و شهود و جستجوی اشراق باطنی و عرفان در احادیث و روایات را نیز پایه استواری برای رسیدن به حقیقت می‌شمرد که بدون آن آدمی در نیمه راه وامی‌ماند یا به بیراه کشانده می‌شود (همو، الصافی، ج ۶، ص ۳۹۰). در همین راستا، در مقدمه کتاب خود در باب سیر و سلوک که در آن به بیان روایات و احادیث پرداخته، تصریح می‌کند که در این کتاب «اسرار دین را که مایه ترقی نیک بختی هر فرد روشن ضمیر است شرح داده تا دلباختگان شاهد توحید و جویندگان آئین خدای مجید به خوبی بهره‌مند گردند و بدین وسیله به معارج یقین که یگانه آرزوی راهبران صراط مستقیم است بالا روند.» (همو، حقایق در اخلاق و سیر و سلوک، ص ۱۰) و در وجه تسمیه کتاب بیان

می‌دارد که چون کتاب حاضر مشتمل بر حقایق و اسرار دین مبین اسلام است، تألیف خود را به نام «حقایق» نامیده است (همان، ص ۱۱).

در واقع حقایق و اسرار دین تنها از طریق احادیث و روایات معصومان قابل کسب و دستیابی هستند و هرگز نمی‌توان بدون آنها به جایی رسید. فیض توضیح می‌دهد که وحی و آنچه از طریق شریعت به انسان می‌رسد، طور و عرصه‌ای است که ورای عرصه و قلمرو عقل گسترده شده است و در آن عقل با افقی آشنا می‌شود که پیشتر با آن آشنا نبوده است. فیض تصریح دارد که علم به خداوند و روز قیامت که ماورای عقل عامه مردم است، توسط انبیا به دست آمده است. چرا که عقول ایشان فراتر از عقول عموم مردم قرار دارد و ایشان به جزئیات امور همانند کلیات علم پیدا کرده‌اند و لذا علم به ورای عقول عامه که طور ورای عقل است، برای ایشان میسر شده است. سایر مردم نیز تنها می‌توانند از رهگذر معصومان به علوم ورای طور عقل دست یابند (همو، علم الیقین فی اصول الدین، ص ۵). یعنی به واسطه شرع و وحی و آنچه از طریق انبیا از اصول معارف به دست می‌آید، می‌توان به مرتبه عقل کامل دست یافت که همان مرتبه انبیای الهی است که شایسته حمل وحی و دریافت آن و اعطای آن به مردم هستند: «لا منافاة بین ما ادرکنه عقول العقلاء و بین ما اعطته الشرایع و النبوات و نطقت به السنة الأنبیاء و الرسل صلوات الله علیهم من اصول المعارف غیر أنه بقى لأولی العقول الصرفة من العلم بالله و الیوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل و أن نظر الأنبیاء اوسع و معرفتهم بالغة إلى جزئیات الأمور و تعیین الأعمال المقربة إلى الله تعالی كما هی بالغة إلى کلیاتها» (همان، ص ۵-۴).

بدین ترتیب معلوم می‌شود از نظر فیض کاشانی طور ورای عقل عرصه‌ای است که انبیا بدان رسیده‌اند و عقول صرف بدون رسل و وحی قادر به دستیابی بدان نیستند. وی برای بیان سازگاری میان آنچه وی علوم حقیقی و معارف استدلالی و اسرار دین می‌داند و آنچه از طریق شریعت محمدیه و انوار فیاض از طریق ائمه شیعه است، به تدوین کتاب *عین الیقین* می‌پردازد. خلاصه این کتاب به نام *اصول المعارف* در عین حال که یک دوره فشرده از اصول فلسفی حکمت متعالیه را بیان می‌دارد، اما همان طور که فیض در مقدمه کتاب تصریح دارد، آشکارا در تطبیق و سازگاری میان این اصول و آیات و روایات

می‌کوشد. فیض در مقدمه این کتاب اذعان می‌دارد که «انگیزه او از تألیف این کتاب اثبات این مطلب است که علوم حقیقی و معارف برهانی با اسرار دین و رموز فرقانی قابل جمعند» (همو، *اصول المعارف*، ص ۴) و در مورد رابطه عقل و شرع همین مبنا را اتخاذ می‌کند و رابطه این دو را رابطه چشم و شعاع می‌داند. روشن است که چشم بدون شعاع و شعاع بدون چشم منشاء تحقق رؤیت نخواهند بود و به این صورت تطبیق و سازگاری میان علوم عقلی و عرفانی با شرع و روایات معصومان را تنها راه وصول به حقیقت برمی‌شمارد. از این رو به گفته دکتر نصر، شهرت فیض بیشتر به واسطه آثار وی در علم دینی و کلامی است تا فلسفه حکمت متعالیه که توسط استادش صدرالمتهلین ارائه شد (Nasr, p.5).

بنابراین رویکرد فیض کاشانی در کلیه آثار دوره دوم، به نحوی است که احادیث و روایات معصوم حاکمیت و محوریت دارد و بحث‌ها و بررسی‌ها حول بیانات معصومان دور می‌زند، نه آنکه همانند آثار دوره اول روایات معصوم تنها به عنوان شاهد مدعا در بحث‌های عقلانی تلقی شود، زیرا تنها ایشان به عرصه فراعقلانیت دست یافته‌اند و به اسرار آگاهند. البته شایان ذکر است که در هر حال بیان اسرار اعتقادی از نگاه فیض گویای سمت و سوی افکار او در مسائل اعتقادی است که متأثر از ملاصدراست، طوری که اندیشه‌های فلسفی - عرفانی در وجود وی، از او شخصیتی ساخته که نگاهی جامع به معارف و احکام دارد و افکار وی آخرین درجه همبستگی میان حکمت و مذهب تشیع را نشان می‌دهد. در واقع ملاصدر را در ادامه مسیر سهروردی، عقل کلی و عرصه فراعقلانیت را مناط معرفت قرار داد. ملامحسن با برداشتن گام بلندتری در این راه، آن را با ائمه شیعه که مظاهری از نور محمدی (ص) به شمار آمده و به عقول معصوم موسوم گشته‌اند، یکی دانست (اکبریان، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، ص ۶۵۷). لذا گرایش به آیات و روایات در عین نگاه باطنی و جستجوی عرفان در متن اخبار از ویژگی‌های بارز و مشخصه فیض در این دوران است (ابراهیمی دینانی، ص ۱۳۰).

#### دیدگاه نقادانه فیض کاشانی در مسئله قیامت

از مجموع آنچه در تبیین رویکرد فیض در آثار متأخر وی بررسی شد، چنین دریافت می‌شود که محقق کاشانی با اتخاذ شیوه‌ای مخصوص به خویش به عنوان چهره‌ای مشهور و شناخته شده در احاطه و شناخت نسبت به روایات و التزام به معانی و مضامین آنها مطرح می‌شود، طوری که در برخی از موارد با دیدگاهی نقادانه از وی نسبت به استاد او صدرالمتهلین



مواجه‌ایم، گرچه در هر حال وی را از بارزترین فلاسفه و حکمای صدرایی به شمار آوریم. مسئله قیامت نیز که در آثار متقدم وی با بیانی وجودمدارانه و فارق از زمان طرح و تفصیل شده بود، در آثار متأخر او بیانی متفاوت دارد. در این دسته از آثار، رویکرد عرفانی فیض تعدیل شده و تأکید خاصی بر دریافت علم از طریق معصوم دارد چراکه ایشان به اسرار الهی آگاهند؛ در حالی که سایرین از آن بی‌خبرند و تاب تحمل اسرار را نیز ندارند (فیض کاشانی، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۲۲). قیامت و مسائل مربوط به جهان آخرت از جمله اسرار الهی‌اند که تنها معصومان بدان‌ها آگاهی دارند، زیرا تنها ایشان عارفان حقیقی‌اند و پرده از پیش چشمان‌شان برداشته و حقیقت معانی برایشان آشکار شده است. ایشان به حقیقت سرای دیگر و بهشت و دوزخ، عذاب قبر، گذر از پل صراط و انتظار کنار ترازوی اعمال و برخوردارگی از شفاعت و محاسبه روز جزا به طور کامل علم دارند (همان، ص ۲۱-۱۹). در حالی که عوام از حفظ اسرار الهی قاصرند، نبیستی همگان به این مسائل پیردازند. فیض در تأیید این مطلب به ذکر احادیث و روایاتی

می‌پردازد که از آن جمله در کتاب حقایق بیان می‌دارد که روزی رسول خدا متوجه شدند اصحاب‌شان در باره مبدأ و معاد به مباحثه و مجادله پرداخته و هر یک دلیلی بر صحت مطالب خود اقامه می‌کنند، ایشان پس از غضب شدید که آثار آن بر دو گونه مبارک‌شان هویدا بود، فرمودند: آیا من شما را به این کار مأمور داشته‌ام و آیا من گفته‌ام آیات الهی را بر هم ریزید! متوجه باشید که خدای متعال چه فرموده و چه دستوری داده است. همان را به کار بندید و از هر چه نهی فرموده دست بردارید (همو، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۹۵-۹۳).

فیض کاشانی مباحث مربوط به قیامت و روز رستاخیز را معارف حقیقیه می‌داند که هر کسی نمی‌تواند بدان‌ها دست یابد، بلکه با اصلاح قلب و تطهیر باطن به طریقی که شارع اسلامی دستور داده است<sup>۲۸</sup> و انجام عبادات و اعمال بدنی زمینه‌ای فراهم می‌آید تا اعتقاد صحیح که برگرفته از وحی الهی و آموزه‌های معصومان است، در حصول به مطلوب وی را یاری دهد. در *قره العیون* می‌نویسد: «إِنِّي مَا اهْتَدَيْتُ إِلَّا بِنُورِ الثَّقَلَيْنِ وَمَا اقْتَدَيْتُ إِلَّا بِالْأُئِمَّةِ الْمُصْطَفَيْنِ»: من هدایت نشدم مگر به نور پاک کتاب و سنت و اقتدا نکردم مگر به امامان برگزیده (همو، *قره العیون فی المعارف و الحكم*، ص ۴۶).

با آنکه فیض تصریح خاصی بر دریافت معارف از معصوم دارد، اما هرگز از واقعیت معرفت فطری غافل نشده است. معرفت فطری همان عقل در وجود آدمی است که شرع درونی نیز نامیده می‌شود. عقل همانند چراغی تابان مسیر را برای سالک روشن می‌کند، اما در عین حال شرع نبوی و گفتار معصومان همانند روغن این چراغ است که تنها وقتی این روغن به چراغ می‌رسد، روشنایی و نور دارد و اگر عقل از آموزه های شرعی غافل شود، از درخشندگی باز می‌ماند و گمراه خواهد شد (همو، *حقایق در اخلاق و سیر و سلوک*، ص ۷۸). در تمثیل دیگری عقل را مانند چشم و شرع را نور برای بینایی آن می‌داند (همو، *اصول المعارف*، ص ۱۹۵).

این گونه بیانات فیض و تصریح وی بر ارتباط میان عقل با شرع و آموزه های معصوم دلالت بر موضع اعتدالی وی در دریافت حقایق چون قیامت دارد. از این رو، قیامت امری است که وقتی و هنگامه ای در بستر زمان بر پا خواهد شد و نشانه های طبیعی آن از زمین لرزه و تاریک شدن ستارگان و متلاشی شدن کوه ها و غیره به همین صورت که در آیات شریفه ذکر شده اند، تحقق خواهد یافت و همه نفوس در یک زمان مشخص در پیشگاه خداوند متعال برانگیخته خواهند شد. وی در تفسیر *الصافی* با بیان اخبار معصومان و بحث های لغوی پیرامون معانی کلمات، تفسیری کاملاً روایی و بعضاً عرفانی را ارائه می‌دهد و آیات قیامت را با چنین رویکردی تفسیر می‌کند. از جمله در تفسیر *سوره زلزله* که در آثار دوره اول کاملاً بر اساس نگاه وجودمدارانه و مراتب وجودی انسان به تفسیر آن پرداخته بود، آیات شریفه را منطبق با ظاهر آیات به صورت برپا شدن قیامت و حضور در محضر الهی برای حسابرسی در هنگامه ای از زمان تفسیر می‌کند که البته زمان و وقت آن را کسی جز معصوم نمی‌داند. در آن هنگام به واقع زلزله ای در زمین روی می‌دهد و سایر نشانه های طبیعی از تاریک شدن ستارگان و متلاشی شدن کوه ها و غیره همگی اتفاق می‌افتد (همو، *الصافی*، ص ۸۴۱-۸۴۰) و یا در تفسیر *سوره واقعه*، کلیه آیات را بر اساس روایات معصومان، نشانه ای از برپایی واقعه و حادثه ای در بستر زمان می‌داند که حوادث قیامت نیز به همان صورت مذکور در آیات اتفاق خواهد افتاد (همان، ص ۶۵۸-۶۴۸) و لذا از مسائل خاص فلسفی و نگاه وجودمدارانه به قیامت که از قید و بند زمان مندی فارغ است و آنها را منطبق بر مراتب وجود انسان می‌کند، خبری نیست. بنابراین چنانچه مشاهده می‌شود، با تغییر نگرش فیض در باره عقل و نگاه فلسفی به مباحث، با تغییر موضع وی نسبت به تفسیر صدرایی

از قیامت مواجه هستیم که به صورت مشخص از نگاه وجودی به قیامت و تبیین مراتب آن براساس مراتب وجود دست برداشته و به رویکردی زمان مند و تفسیری واقع در بستر زمان منجر شده است.

نتیجه

از مجموع آنچه پیرامون قیامت و معنای آن و نیز مراتب گوناگون آن در نظام فلسفی ملاصدرا مطرح شد، می توان چنین برداشت کرد که نگاه وجود مدارانه ملاصدرا به مسئله قیامت و مراتب آن- که آن را فارغ از زمان و وقت معینی ترسیم می کند- در نظام اندیشه فیض کاشانی به نحو شایسته ای مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، طوری که در ادوار مختلف زندگانی وی با رویکردهای متفاوتی نسبت به این مسئله مواجه ایم. تحول و تغییر دیدگاه های محقق فیض ناشی از تحول در اندیشه وی، از زمان شاگردی صدرالحکماء تا ظهور شخصیت مستقل اوست که در عین آنکه وی را از زمره حکمای حکمت متعالیه خارج نمی کند، او را به عنوان حکیمی مستقل از اندیشه های صدر و صاحب نظر در مباحث مختلف نشان می دهد. از این رو، در آثار متقدم محقق فیض، قیامت و مراتب آن منطبق بر مراتب وجودی انسان بوده و تلاش می شود با بهره گیری از روایات و آیات شریفه در این باب همچون استاد وی صدرالحکماء این مسئله تبیین شود. بر این اساس در این دسته از آثار فیض کاشانی، جدای از برخی موارد جزئی، پایبندی فکری به آموزه های فلسفی ملاصدرا به وضوح قابل مشاهده است. در حالی که در آثار متأخر وی، با تأکید کمتر فیض بر عقل نسبت به ملاصدرا می توان به سهولت تغییر رویکرد فیض کاشانی را مشاهده کرد. به همین دلیل در این دسته از آثار از تفسیر وجود مدارانه و فارغ از زمان خبری نیست، بلکه قیامت از جمله اسرار الهی معرفی می شود که برای فهم آن بایستی به معصومان تاسی کرد و از روایات و سماع از ناحیه ایشان اکتفا نمود، اما بیش از آن از عهده عقل خارج است و نباید در آن کنکاش نمود چرا که سبب گمراهی عقل می شود.

### توضیحات

۱. اذا الشمس كورت و اذا النجوم انكدرت (تکویر/ ۲۰۱).

۲. اذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/ ۱).

۳. فطرت اولی حقیقت حقایق اشیاست که به تعبیر دیگر همان حقیقت محمدیه می باشد که اولاً و بالذات از حضرت ذات احدیت اقدس خلق شده است. برای اطلاع بیشتر رک. نوری، ص ۴۳۸-۴۳۹.
۴. منظور از عدم اصلی آن است که به واسطه عدم اتصاف به حدی از حدود موجودات هیچ یک از آنها نیست، اگر چه منشأ و اصل همه آنهاست و لذا عدم در اینجا معنای پوچی و نیستی محض نمی دهد بلکه معنای بسیار دقیقی دارد که نیازمند توجه است. برای اطلاع بیشتر رک. جامی، ص ۲۰-۳۷.
۵. اعیان ثابتة اعیان حقایق ممکنات در علم حق تعالی است، البته حقایق و جویی نیز جزء اعیان ثابتة شمرده شده اند ولی گاهی از اعیان فقط جزئی از آن مقصود است. برای اطلاع بیشتر رک. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰.
۶. باید توجه نمود که این قوس در مورد کیفیت خلقت موجودات تکوینی است یعنی خلقت تکوینی که عبارت است از صدور وجود از واجب به لحاظ صلاحیت و قابلیت شیء و گر نه خلقت ابداعی که نحوه دیگر خلقت خداوند است صدور وجود از واجب بدون مشارکت جهت قابلیت شیء است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ۲۱۹ به بعد.
۷. این مطلب به حرکت جوهری اشاره دارد که توسط ملاصدرا تبیین شده است.
۸. إذا السماء انفطرت (انفطار/۱).
۹. و إذا الكواكب انتثرت (انفطار/۲).
۱۰. إذا الشمس كورت (تکویر/۱).
۱۱. إذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/۱).
۱۲. كلا إذا دكت الارض دكاً دكاً (فجر/۲۱).
۱۳. و إذا الوحوش حشرت (تکویر/۵).
۱۴. چون سالک فنای در توحید می شود به مقامی می رسد که عندالله و نزد خداوند است که از آن تعبیر به مقام عند می شود.
۱۵. از جمله می توان به ترجمه الشریعة اشاره کرد که باطن گرایی فیض به خصوص در احکام فقهی را به وضوح نمایان می سازد (فیض کاشانی، ج ۲، ص ۲۸۶).

۱۶. اخباری گری فیض کاشانی هرگز به معنای توجه به ظاهر روایات بدون در نظر گرفتن باطن و معنای آنها نیست. به بیان دیگر فیض کاشانی در عین اینکه یک محدث است و به مضامین روایات سخت التزام دارد، احکام عقل را در زمینه امور دنیوی و ساحت معنویت معتمد دانسته و باب آن را مفتوح می داند. برای اطلاع بیشتر رک. ابراهیمی دینانی، ص ۳۵۴.

۱۷. فیض (ره) تصریح دارد که هر قدمی که انسان در این دنیا بر می دارد او را به آخرت خود نزدیک می کند و جنبه یا دوزخ او را رقم می زند که همان راه رفتن روی صراط است. برای اطلاع بیشتر رک. فیض کاشانی، الصافی، ج ۱، ص ۸

۱۸. به نظر می رسد با توجه به خصوصیات آثار این دوره که گویای هماهنگی دیدگاه فیض با استاد خویش ملاصدراست، منظور از برخی عارفان در تعبیر فیض ابن عربی و شارحان وی است همچنان که در آثار ملاصدرا چنین تعبیری به چشم می خورد.

۱۹. إذا زلزلت الارض زلزالها (زلزال/۱).

۲۰. وإذا الجبال سیرت (تکویر/۳).

۲۱. إذا الشمس کورت (تکویر/۱).

۲۲. و إذا النجوم انکدرت (تکویر/۲).

۲۳. إذا السماء انفطرت (انفطار/۱).

۲۴. وإذا الوحوش حشرت (تکویر/۵).

۲۵. وإذا البحار فجرت (انفطار/۳).

۲۶. البته ملاصدرا نیز در برخی از قسمت های اسفار یکی شدن قوه حس و خیال را پس از مرگ مطرح می کند، اما در بررسی مراتب قیامت همچنان قیامت وسطی و صغری را دو مرتبه جداگانه در نظر می گیرد. بر خلاف فیض که بر این مبنا مرتبه قیامت وسطی را حذف می کند.

۲۷. البته باید توجه داشت که انتقاد فیض از فلاسفه به معنای انتقاد وی از «عقل» نیست، بلکه وی پژوهش عقلی و فلسفی را برای وصول به حقیقت کافی نمی داند. برای اطلاع بیشتر رک. ابراهیمی دینانی، ص ۳۵۴ به بعد.

۲۸. تأکید بسیار فیض بر اسلامی و شرعی بودن تزکیه نفس ناشی از غلبه جریان متصوفه و عرفان‌های انحرافی در روزگار وی است که پیش از این در مقاله بدان پرداخته شد.

منابع

قرآن کریم

اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

جامی، عبدالرحمان بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی تا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرارالآیات، تحقیق محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.

\_\_\_\_\_، تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزال، ترجمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، رساله الحشر، تهران، مولی، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.

فیض کاشانی، محسن؛ انوار الحکمه، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الإنصاف، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

- \_\_\_\_\_ ، اصول المعارف، تعليق و تصحيح جلال الدين آشتياني، تهران، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_ ، حقايق در اخلاق و سير و سلوك، ترجمه و شرح محمد باقر ساعدي خراساني، تهران، علمية اسلامي، ۱۳۴۰.
- \_\_\_\_\_ ، الشافي في العقايد و الاخلاق و الاحكام، تحقيق و تصحيح مهدي الانصاري القمي، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، الصافي، ج ۱، ۶، تهران، كتابفروشي اسلاميه، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ ، علم اليقين في اصول الدين، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، ج ۲، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بي تا.
- \_\_\_\_\_ ، قرة العيون في المعارف و الحكم، تحقيق محسن عقيل، قم، دارالكتاب الاسلامي، ۱۴۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_ ، الكلمات المخزونة، تصحيح عليرضا اصغري و مهدي حاجيان، تهران، مدرسه عالي شهيد مطهري، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، اللثائي، تصحيح عليرضا اصغري و مهدي حاجيان، تهران، مدرسه عالي شهيد مطهري، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، قم، نشر اسلامي، ۱۳۸۳ ق.
- \_\_\_\_\_ ، كاشاني، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفيه، صححه و علق عليه مجيد هادي زاده، تهران ، حكمت ، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_ ، مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الانوار، ج ۵۸، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_ ، نوري، علي، تعليقات بر اسرار الآيات، تهران، حكمت، ۱۳۸۵.
- Nasr, Hussein, *Preface On Osulolmaref*, Tehran, Islamic Publishing, ۱۳۵۳.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## فارابی و ماکیاولی

دکتر سید حسن اخلاق \*

### چکیده

شاید کنار هم نهادن نام فارابی و ماکیاولی شگفت‌انگیز بنماید، اما ذات واحد فلسفه مبنایی برای نگاه تطبیقی به آن دو مهیا می‌سازد. مقاله حاضر می‌کوشد در پژوهشی جدید نگاهی تطبیقی به فلسفه سیاسی این دو فرد تاثیرگذار در فلسفه سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی جدید غرب بیندازد. بدین منظور برخی آثار کمتر مورد توجه قرار گرفته فارابی و رساله‌های سیاسی اصلی ماکیاولی با رویکردی عینیت‌گرایانه بررسی شده‌اند. دو نکته دیگر نیز از ویژگی‌های رویکرد این تحقیق است:

۱. ارائه تصویری رئالیستی از فلسفه سیاسی فارابی؛

۲. ارائه تصویری فلسفی و بنیادین از تفکر سیاسی ماکیاولی.

خوانش فلسفه سیاسی فارابی در کنار بنیادهای تفکر سیاسی ماکیاولی بدان منظور است که از درانداختن گفتگو میان دو متفکر برجسته، روزنی برای ما گشوده شود، هم کارآیی مآثر بزرگ فکری ما دیده شود و هم در عالم واقع گام نهاده گردد. بدین منظور نخست همانندی‌ها و سپس تفاوت‌های تفکر سیاسی آن دو را نشان خواهیم داد. همانندی‌ها عبارت‌اند از: توجه به واقعیت‌ها، اهمیت دریافت تجربی، بیان بنیان سیاست و رابطه انسان-شناسی و سیاست. تفاوت‌ها عبارت‌اند از: بسترهای دینی متفاوت، تأکید بر ذهنیت یا عینیت، نسبت سیاست و هستی، تمثیل پزشکی.

s.h.akhlaq@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

\* عضو هیئت علمی آکادمی علوم جمهوری اسلامی افغانستان

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۳۰



سرانجام پس از تحلیل همانندی‌ها و تفاوت‌ها دریافتیم که عقلانیت نهفته در فلسفه سیاسی فارابی، هنوز امکانات بسیاری برای شکوفایی و کارآیی بشر دارد، در حالی که بخت باوری و بدبینی نهفته در فلسفه سیاسی ماکیاولی، به شرارتی از خودمحوری و اتفاقات منفی‌ای می‌انجامد که جهان ما را با خطرهای مواجه کرده است. عقلگرایی فارابی بر مبادی تجربی استوار است، با اساس عالم مدرن و بنای آزادی و آگاهی آدمی سازگاری دارد، در نتیجه می‌تواند در این عالم نیز به کار ما بیاید، اما بیان ماکیاولی، بر اساس سوژه خودمختار و منفک از عالم است که ترس و وحشت را وضع طبیعی آدمیان بر می‌شمارد. واژگان کلیدی: فارابی، ماکیاولی، فلسفه سیاسی، شهریار، سیاست تجربی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی.

#### مقدمه

فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی که به جمع میان نبوت و فلسفه کوشید و ماکیاولی به عنوان مبشر تفکر سیاسی مدرن، چه نسبتی می‌توانند با یکدیگر داشته باشند؟ شاید کنار هم نهادن نام فارابی و ماکیاولی بیش از اندازه شگفت‌انگیز بنماید، به ویژه آنکه در ساحت اجتماعی (و البته غیر متاملانه) فلسفه‌های این دو متفکر برجسته با نوعی بار ارزشی همراه شده است، اما می‌توان به راحتی از یک متعاطی فلسفه انتظار داشت که به وجه تاریخی طرح "ارزش‌ها" و ارزیابی مفاهیم فلسفی با آنها توجه نماید<sup>۱</sup> و از غلطیدن در دام ایدئولوژی‌ها هنگامه فلسفیدن احتراز ورزد. نمی‌توان انکار کرد که فلسفه ریشه در یونان باستان دارد و به قول برخی اندیشمندان: "فلسفه‌ای وجود ندارد که بالذات مباین و مغایر با فلسفه یونانی باشد" (داوری، ص ۳۵)؛ در این صورت دست کم، از جهت بازخوانی مبادی فلسفه یونانی توسط فارابی و انسان‌شناسی نهفته در آن<sup>۲</sup>، می‌توان به مبادی تفکر ماکیاولی نزدیک شد، زیرا وی نیز نماد تفکر نوزایی و انسان‌شناسی خفته در آن محسوب می‌شود.

این مقاله نه درصدد تجلیل صرف از فارابی و گنجاندن او در عجاج فیل است که تنها می‌تواند احساس تاریخی و تمنیات روانی ما را ارضاء کند، بلکه به دنبال کشاندن فارابی در متن زندگی ما و به پرسش کشیدن وی در برابر چالش‌های فراروی ماست. عظمت فارابی تنها در آن نیست که وی یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اسلام است، بلکه بیشتر از آن بدان خاطر است که وی می‌تواند ما را به تعمق فلسفی فرا خواند و ما را جرئت اندیشیدن و فلسفیدن بخشد.

نوآوری این تحقیق در آن است که معلم ثانی، ابو نصر فارابی را به زندگی و اندیشه معاصر فراخوانده، به طور زمینی با وی به گفتگو پرداخته و بدین منظور او را در کنار چهره‌ای کاملاً زمینی یعنی ماکیاولی نشانده است. تحقیق حاضر، بر *احصاء العلوم*<sup>۳</sup> (در مقابل کتب مشهور وی چون *آراء اهل المدینه الفاضله*) فارابی تأکید خاصی دارد. زیرا قصد از نگارش آن، نه دانستن ویژگی‌های مدینه فاضله فارابی، بلکه شناختن مبادی تصویری و تصدیقی وی در سیاست است؛ اینکه وی چه تصویری از حکمروایی و شهریاری دارد. تاریخ فلسفه و فلسفه فارابی هر دو به ما نشان داده است که فلسفه بیش از آموختن آراء و نظریه‌ها، آموختن اندیشیدن و فلسفیدن است. نیوکولا ماکیاولی به طور شگفت‌انگیزی مورد سرزنش‌ها و ستایش‌های مفرط قرار گرفته است؛ چندانکه در یکسو نماد شیطنت، جاه‌طلبی، ریاکاری و جنایتکاری خوانده شده است و در سوی دیگر شهید راه آزادی، قهرمان وطن پرست، پیامبر وحدت ایتالیا و تقریباً قدیس (کاسیرر، ص ۲۱۸-۲۰۳؛ ردهد، ص ۱۲۱ و ۱۴۰). این اختلاف عظیم در ارزیابی، دست کم بیانگر دو نکته است: پیچیده و غامض بودن اندیشه وی؛ نو و بی سابقه بودن آن. اما پیچیدگی آثار ماکیاولی می‌تواند مورد شک قرار گیرد، زیرا وی دانشمندی اسکولاستیک نبود که برای پژوهشگران رساله بنویسد و آنها به شرح و تفسیر آن بپردازند. این پیچیدگی یا ابهام، خود به نکته دوم، یا روحی باز می‌گردد که به تازگی ظهور و بروز می‌یافت و برای انسان قرون وسطایی به آسانی قابل فهم و پذیرش نبود. به همین دلیل برخی از اندیشمندان آثار وی را آینه تمام نمای آرمان‌ها، امکانات و محدودیت‌های دنیای مدرن دیده‌اند؛ یعنی اصولی چون بشرانگاری، طبیعت‌باوری، فردیت‌گرایی، سنت‌ستیزی، خردباوری، تجربه‌گرایی، ملیت‌گرایی، دنیوی شدن، خودمداری و بدبینی (جونز، ۱۳۸۳، ص ۲۵-۲۴). ارنست کاسیرر در بحث از اثبات وقوع رنسانس بر آن است که نگارش کتاب گالیله با عنوان *گفتگو در باره دو علم جدید و شهریار ماکیاولی* دلیلی کافی بر صحت این ادعاست؛ زیرا هر دو شالوده نوع نگرشی نوین را می‌گذاشتند (کاسیرر، ص ۲۲۰)؛ "با ماکیاولی در آستانه جهان مدرن قرار گرفته‌ایم" (*همانجا*)، ماکیاولی نیز خود را چونان فیلسوف تجدید حیات سیاست می‌دانست و دیگران، به‌رغم همه اختلاف نظر، او را هنوز چونان مؤثرترین فیلسوف سیاسی رنسانس می‌شناسند (*TCDOP, M*).

پس خوانش فلسفه سیاسی فارابی در کنار بنیادهای تفکر سیاسی ماکیاولی، بدان منظور است که از درانداختن گفتگو میان دو متفکر برجسته، متفکرانی که بنیادهای سیاسی دنیای تاریخی ما

و دوران مدرن را نمایندگی می‌کنند، روزنی برای ما گشوده شود، هم کارایی مآثر بزرگ فکری ما دیده شود و هم در عالم واقع گام نهاده شود. بدین منظور نخست همانندی‌ها و سپس تفاوت‌های تفکر سیاسی آن دو را نشان خواهیم داد.

### همانندی‌ها

#### ۱. توجه به واقعیت‌ها

هنگامی که از وجود به عنوان موضوع فلسفه سخن گفته می‌شود، می‌توان به جای آن واقعیت را گذاشت، چنانکه علامه طباطبائی این کار را کرده است.<sup>۴</sup> فیلسوف، فرد خیال‌پردازی نیست که صرفاً با تصورات ذهنی و خودساخته سروکار داشته باشد. او واقعیت را در مراتب و پدیدارهای مختلف آن بررسی می‌کند. یکی از این واقعیت‌ها وجود نظام سیاسی یا حکومت است (البته از همین آغاز باید به صراحت گفت که در زمان فارابی و ماکیاولی، هیچکدام، گستردگی امروزی در موضوع حکومت و سیاست و مفاهیم مرتبط با آن رخ نداده بود. با این حال، می‌توان بنیاد اندیشه‌های امروز در عالم سیاست را در آن ایده‌ها دید).

فارابی به عنوان یک فیلسوف با واقعیت حاکمیت سیاسی روبه‌رو می‌شود و پیرامون چیستی و نحوه وجود آن به مذاقه می‌پردازد. سیاست در نگاه او به عنوان یک واقعیت عینی و به عنوان وجهی از وجوه زندگی یک موجود مهم و اساسی یعنی انسان نگریسته می‌شود. او با آنکه فیلسوفی، با فضیلت و در واقع سعادت‌گراست و حتی سیاست را بر مبنای اخلاق پایه می‌گذارد، با این همه در تحلیل اخلاق به واقعیت‌ها بیش از آنکه تصور می‌شود توجه دارد و به تحلیل ذهنی و انتزاعی محض نمی‌پردازد. مثلاً در فصل بیست و سوم *فصول متترعه*، می‌نویسد که چگونه وضع ظاهری خانه و مسکن، بر خصلت و خوی ساکنان در آن تأثیر می‌گذارد؛ به عنوان نمونه چون بیابان‌گردان در خانه‌هایی ساخته شده از چرم و مو می‌زیند بیداری و احتیاط بیشتری خرج می‌دهند و به شجاعت و گستاخی نزدیک‌ترند، حال آنکه ساکنان برج‌ها و کاخ‌ها، با ترس، امنیت‌طلبی و شکایت نزدیک‌ترند. شهریار نباید این نکات را از چشم دور دارد (فارابی، *فصل متترعه*، ص ۲۶). واقعیت‌انگاری فارابی وی را به این تقسیم‌بندی ثنایی از شهرها و حکومت‌ها می‌کشاند:<sup>۵</sup>

۱. مدینه ضروریه: شهری که بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر همراه و همکارند تا نیازهای ضروری زندگی طبیعی آدمی را برآورده سازند. نیازهایی که بدون برآورده شدن آنها نمی‌توان به امور متعالی اندیشید. برآورده شدن این نیازها صرفاً آدمی را در بهره‌مندی از عالم پیرامونی توفیق می‌بخشد.

۲. مدینه فاضله: شهری که بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر همراه و همکارند تا نیازهای اخلاقی و متعالی آدمی را نیز برآورده سازند. نیازهایی که به زندگی مادی صرف بسنده نمی‌کند و وی را از خود نیز بهره‌مند می‌سازد. چنین شهری معطوف به سعادت راستین است (فارابی، *فصول منترعه*، ص ۳۲).

فارابی هر چند دل در گرو مدینه فاضله دارد ولی این دلدادگی موجب نمی‌شود که واقعیت‌های پیرامونی را فراموش کند. لذا برای اداره آن مدینه، بیش از آنکه طرحی جهان‌شناختی و سلسله مراتبی هستی‌شناختی، چونان که در قرون وسطی دیده می‌شود، در افکند متناسب با واقعیت‌های زمینی و عینی سخن می‌گوید و چهار صورت زیر را برای رهبر یا رهبران آن (به ترتیب اهمیت) متصور می‌بیند:

۱. رئیس اول یا شه‌ریار (ملک) راستین: کسی که این شش ویژگی را داشته باشد سزاوار حاکمیت مدینه فاضله است: حکمت، خردپدازی کامل، توان اقتناع‌گری، توان خیال‌انگیزی، توان بدنی بر مبارزه و نداشتن نقص جسمانی‌ای که مانع از مجاهدت وی شود.

۲. رئیسان نیک و با فضیلت: گروهی از متخصصان در فنون ششگانه فوق که با مشورت بتوانند کار راهبری جامعه را پیش برند.

۳. ملک سنت (شه‌ریار قانونمند): فرد برخوردار از ویژگی‌های فوق که آگاه به سنت‌ها و آیین‌های شه‌ریاری پیشینیان است و می‌تواند به استنباط قوانین جدید از اصول کهن پردازد.

۴. رئیسان سنت: گروهی که می‌توانند وظیفه شه‌ریار قانونمند را انجام دهند (همان، ص ۵۶-۵۷).

سخن بر صحت باورهای فارابی نیست، بلکه بر واقع‌نگری اوست. وی به خوبی نشان می‌دهد که هیچ یک از ویژگی‌های ششگانه فوق (که به گونه‌ای قابل تحویل به شهود، تفلسف، برخوردار از

پایگاه اجتماعی، هنروری، توان نظامی و عملگرایی اند) به تنهایی نمی‌توانند از عهده تدبیر جامعه بر آیند؛ یعنی راهبری سیاسی-اجتماعی صرفاً کاری نظامی، عاطفی، یا حتی فکری نیست، بلکه مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها می‌تواند توان سیاسی بیخشد. از همین واقعیت‌نگری است که وی فصلی را بر ضرورت تخصص‌گرایی و در واقع الزام افراد به اقتضای بر یک صنعت اختصاص می‌دهد (همان، ص ۶۵).

فارابی با توجه به رویکرد عینیت‌گرایانه، بدان‌جا می‌رسد که گوید: "مراتب شهروندان مانند مراتب موجودات متفاوت است" (فارابی، *السیاسة المدینه*، ص ۲۱۷)؛ زیرا آنان از ویژگی‌های جسمانی، روانی، موهبتی و اکتسابی مختلفی برخوردارند؛ ولی این دید، سلسله مراتب نه غیر قابل تغییر است، نه قهری و طبیعی محض، بلکه هم قابل تغییرند و هم مصادیق قهری و هم مصادیق ارادی دارند. هر چند در یک نگاه کلی (با توجه به مبنای آگاهی و آزادی که خواهد آمد) مدینه فاضله با وحدت خویش در مقابل کثرت مدینه‌های غیر فاضله قرار می‌گیرد و ممکن است توهم غیر واقع‌بینی را به ذهن آورد ولی فارابی نهایتاً بر آن است که وحدت مدینه فاضله وحدت در روح و جان این مدینه است، نه وحدت در کنش‌ها و حتی شناخت‌ها؛ یعنی وی با واقع‌نگری و مبتنی بر پذیرش اصل تفاوت انسان‌ها، به این نکته می‌رسد که مللی که در مدینه‌های فاضله نیز بزیند ممکن است از نظر معارف و باورها با یکدیگر تفاوت داشته باشند، یعنی عده زیادی، حقایق را با صورت خیالی، نه عقلی بشناسند و "ایمان" آورند و چون خیالات امت‌ها با توجه به وضع زندگی، احساس و سنت‌های آنها متفاوت است، در نتیجه زبان و حکایتگری آنها از سعادت مطلوبشان متفاوت باشد. او بدین‌گونه از کثرت‌گرایی در بیان حقیقت دفاع می‌کند (همان، ص ۲۲۶)، چیزی که در سخن فارابی از ویژگی‌های شهریار اول به روشنی پیداست. وی در بحث از سعادت نیز، هم به تفاوت آن در شهروندان با توجه به تفاوت حالات و طبیعت‌های آنان توجه دارد (همان، ص ۲۱۱) و هم، چنانکه خواهد آمد، بر اینکه این سعادت نمی‌تواند صرفاً در حالات انفسی و روانی حاصل شود، نه تنها جسم و بدن آدمی باید از آن بهره برد، که حتی جهان طبیعی نیز باید از آن اثر پذیرد!

فارابی و ماکیاوولی هر دو در دنیای واقعیت‌هایی که آنها را در بر گرفته می‌زیند، لذا می‌خواهند به پرسش از چگونگی حکومت در روزگار پر تلاطم خویش پاسخ دهند. فارابی در هنگامی و در بستری به این پرسش می‌پردازد که اسلام به عنوان مهم‌ترین عامل زندگی مردمانی که

با آنان می‌زیست مطرح است و مهم‌ترین مسئله کلامی برخواسته از آن دین، چگونگی و ملاک حاکمیت است. وی در چنین بستر و زمانی با اعتقاد به وحدت ذاتی فلسفه و نبوت، به یگانگی حکیم و حاکم می‌رسد.

پس نباید گرفتار این اشتباه رایج شد که فارابی سیاست را جدای از واقعیت‌های عینی، انضمامی و اجتماعی، در نوعی انتزاع محض عقلی و مبتنی بر مابعدالطبیعه (یا به بیانی گیراتر در نگاه به عین و مثال مدینه!) مطرح کرده و همین نکته فرق فارق آن دو شخصیت و به گونه‌ای سیاست کهن از سیاست مدرن است. حال آنکه فلسفه، صرفاً در کلنجار رفتن با واقعیت‌ها (facts) تطور و فربهی می‌یابد، در غیر این صورت خطر سقوط آن به توهم و خیالپردازی وجود دارد. نه فارابی و نه ماکیاولی، هیچکدام یوتوپست نیستند، اما چنانکه تاریخ نشان داده و در این نوشتار نیز خواهیم دید، فارابی نوعی ژرف بینی، انسجام و دقت فلسفی دارد که نمی‌توان مانند آن را در ماکیاولی دید؛ نکته‌ای که اولی را فیلسوفی درجه اول و از بنیانگذاران نحله‌ای مهم در جهان فلسفه می‌سازد ولی دومی را فیلسوفی درجه چندم می‌سازد و به نظریه پردازان سیاسی پیوند می‌دهد. با این همه چنانکه لئو اشتراوس می‌گوید:

"ماندگاری و نامداری ماکیاولی، خواه قابل سرزنش و خواه قابل ستایش، نمی‌تواند با توجه به سیاست صرف یا بر حسب تاریخ سیاست - مثلاً با توجه به حوادث سیاسی همزمان با عصر نوزایی ایتالیا - درک شود، بلکه باید با توجه به اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی و تاریخ فلسفه سیاسی فهم گردد" (اشتراوس، ص ۲۶۵).

ماکیاولی با واقعیت‌های روزگار خود، البته چنان یک متفکر توانا و ژرف سروکار داشت و از پس این رویدادها، جریانی که پیش می‌آمد را نه تنها دید که فریاد زد. او در زمانی می‌زیست که رنسانس، جهان تصورات، تصدیقات، علقه‌ها و علاقه‌ها را تغییر داده و اضمحلال، فساد و تباهی حکمرانان و حکومت‌ها را فرا گرفته بود و مردم توان اداره خویش را نداشتند. لذا آنها را نیازمند قدرتی نیرومند و متحد می‌دید که بر آنها حکومت کند (جونز، ص ۱۸).

به نظر وی عصاره و جوهر فن سیاست، دانستن این نکته است که چگونه می‌توان قدرت فرمانروایی را تأمین و ابقا نمود، بی آنکه غیر از خود فرمانروایی، چیز دیگری (حتی هدف سیاسی خود فرمانروا) در ذهن باشد (همان، ص ۴۱). با این دغدغه، سیاست جدید به عنوان فعالیت خودپاینده - ای که به آفرینش دولت‌های آزاد و مقتدر منجر می‌شود با ماکیاولی ظهور یافت (TC Dop, M). بی

دلیل نیست که تنها نقل قول از کتاب مقدس هم در گفتارها و هم در شهریار، این سخن و پیرامون جباریت حضرت داود (ع) آمده است: "او گرسنگان را با چیزهای خوب سیر می‌کرد و ثروتمندان را دست خالی بر می‌گرداند"؛ زیرا قدرت مطلق و شایسته شهریاری باید همه چیز را از نو بنا کند (اشتراوس، ص ۳۹۴-۳۹۵). اما واقع‌بینی ماکیاولی به او می‌گفت که حفظ قدرت با تنها زور فیزیکی امکان‌پذیر نیست، بلکه زور وسیله‌ای بی‌کفایت و پرخرج برای حکومت است. وی از همین نقطه به بحث تبلیغات و مشخصاً احساسات مذهبی می‌پردازد که آنرا چون ابزاری اصلی برای بقای حکمرانی می‌داند، چنانکه به نظر وی چنین چیزی امپراتور روم را برای سالیان طولانی ماندگار ساخت (ماکیاولی، گفتارها، کتاب اول، فصل‌های ۱۱ و ۱۴). در نگاه وی به مذاهب، تنها می‌توان از نظر الهیات مدنی (Civil Theology) احترام گذاشت.<sup>۶</sup> کاسیرر می‌نویسد:

ماکیاولی به هیچ وجه طرفدار شهریارهای جدید یا حکومت‌های جبار جدید نبود و عیب‌ها و شرارت‌های آنرا می‌شناخت، اما در اوضاع و احوال زندگی جدید وجود این شررها را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست (کاسیرر، ص ۲۴۱).

## ۲. اهمیت دریافت تجربی

مبنای تجربه‌گرایانه معرفت و فلسفه در تاریخ تمدن اسلامی غیر قابل انکار است.<sup>۷</sup> تا بدانجا که اسلام‌شناسانی چون هیو کندی و محسن مهدی گفته‌اند: فرایند خردورزی تاریخ تفکر اسلامی با بحث از چیستی حکومت (از اصول یا فروع باور دینی) و چگونگی تعیین و ویژگی‌های حاکم شروع شد، این روند به گونه‌ای ناسازگار با عموم جوامع انسانی، با شیوه‌ای تجربه‌گراانه پی گرفته شد (دفتری، ص ۲۲-۲۱ و ۵۵).

فارابی نه تنها در حکمت نظری<sup>۸</sup>، که در حکمت عملی و مشخصاً علم مدنی<sup>۹</sup> نیز بر اهمیت تجربه (به عنوان یکی از دو پایه فلسفه سیاسی) تأکید می‌ورزد. او نیروی سیاست را در دو چیز می‌داند: شناخت اصول کلی و تجربه سیاسی. وی همانند افلاطون، هم بر سرشت مساعد شهریاری جهت انتخاب فرمانروایان تأکید می‌ورزد و هم بر تعلیم و تربیت مناسب با این وظیفه (فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۱۲). فارابی ادامه می‌دهد که اصول یک حکومت، محدود و کلی است، اما تجربه امری تدریجی، نامحدود و وابسته به شرایط است. بنابراین متناسب با مردم، زمان، مکان و رویدادها تغییر می‌یابد و نباید انتظار ثبات و مطلق بودن آنرا داشت (همان،

ص ۱۰۹ و ۱۱۱). با توجه به اهمیت تجربه‌ورزی در شهریاری است که فارابی یکی از فصل‌های فصول منتزعه خود را بدان اختصاص می‌دهد و نشان می‌دهد که تجربه‌آموزی با توجه به مکان تجربه‌گری و فرد تجربه‌گر متفاوت است، هر چند این کار در مدینه فاضله صورت گیرد. بنابراین باید آداب درست تجربه نمودن را نیز آموخت (فارابی، فصول منتزعه، ص ۹۷-۹۶).

ماکیاولی خود تجربه طولانی مدیریت سیاسی داشت و اندیشه خویش را با توجه به واقعیت‌های سیاسی‌ای که تجربه کرده بود نوشت و در اعلام اندیشه‌اش به‌طور صریح در برابر تفکر غیر تجربی کلیسا قرار گرفت. او ستون فقرات سنت سیاسی اسکولاستیک را که نظام سلسله‌مراتبی بود شکست. وی فیلسوفی برجسته نبود تا استدلالی مابعدالطبیعی به سود ایده خود آورد. فیلسوفان قرون وسطی به پیروی از پولس قدیس، منشأ الهی دولت (Theocracy) را پذیرفته بودند و کسی در این قرون جرئت انکار آن را نداشت. ماکیاولی به این اصل حمله نکرد، بلکه فقط آن را نادیده گرفت؛ زیرا تجربه سیاسی وی نشان می‌داد که قدرت سیاسی حقیقی و واقعی، همه چیز هست، اما الهی نیست (کاسیرر، ص ۲۲۷). از نظر او امور واقع حیات سیاسی، یگانه استدلال‌های معتبرند. کافی است که به طبیعت امور اشاره کنیم تا نظام سلسله‌مراتبی کلیسا و نظام حکومت مبتنی بر آن بریزد. دیگر میان جهان برین و جهان زیرین فرقی نمانده است، هر دو اصول و قوانین طبیعی یکسانی را اطاعت می‌کنند و پدیده‌ها هم سطح‌اند.

"سیاست جدیدی که او بنیاد نهاد، معیارش را نه از آنچه آدمیان باید انجام دهند، بلکه از آنچه آنان انجام می‌دهند گرفت. در نتیجه مسئله شر چونان مسئله‌ای محوری رخ برگشود: فعال سیاسی این حق را دارد که وقتی ضروری است، عمل شر انجام دهد" (TCDOP, M & CREOP, M). به دیگر سخن، ماکیاولی هر چند در فضای اومانیزم رنسانس نفس می‌کشید ولی چون با چشمان خویش می‌نگریست و تجربه‌باورانه می‌اندیشید، در هنگامه تنش و آشفتگی، جز آشوب و تنش درونی هم‌روزگاران‌ش نمی‌دید، لذا هیچ‌امیدی به نسل خود و کشورش نداشت. در نتیجه "نیک بودن فطری آدمیان" را توهمی اشتباه دانست؛ تاریخ سیاست و تمدن تأیید و ثابت کرد که مبنای حکومت این است: همه انسان‌ها فطرتاً بد هستند و آنان هر زمان که فرصتی مناسب بیابند در نشان دادن طینت بد خود کوتاهی نخواهند نمود (گفتارها، کتاب اول، بخش سوم). این بدطینتی نه با قوانین، که با اعمال زور و خشونت قابل درمان است، چنانکه همه جهانداران نامدار (با تمام تفاوت‌های



معرفتی و اخلاقی) چنین کردند (ماکیاولی، شهریار، ص ۴۶-۴۷). و البته باید توجه داشت که فارابی تحت تأثیر تعالیم اسلامی « نیک بودن فطری آدمیان» را انکار نمی کند.

### ۳. تبیین بنیان سیاست

تصور بنیادین فارابی پیرامون سیاست را می توان در کتاب *احصاء العلوم* یافت؛ زیرا او در این کتاب بر آن است که جایگاه، مبانی و اصول هر دانش را چنانکه باید مطرح سازد. در این کتاب سخن از علم مدنی می رود که به افعال و اخلاق ارادی انسان ها می پردازد. از همان آغاز روشن می شود که وجه ارادی یا آزادی آدمیان، موضوعی است که دانش مدنی را معنا می بخشد؛ نکته ای که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. فارابی سپس می افزاید اعمال و احوال ارادی انسان ها از آن جهت در این دانش به کاوش گرفته می شود که دانسته شود آنها چه اهدافی را دنبال می کنند، چه هنجارهایی از آنها به دست می آید، آنها چگونه شکل می گیرند و چگونه تغییر می یابند و نتایجی که از آنها به دست می آید با سعادت حقیقی هماهنگ است یا با سعادت خیالی. فارابی بدین گونه نه تنها بر آزادی انسانها در تحصیل سعادت تأکید دارد که بر اجتماعی بودن فضایل [شهروندی، چون سخن پیرامون شهر و شهریاری است] نیز تصریح می نماید: "راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند" (فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۱۰۷). وی می افزاید که این کار تنها با دوستداری مردم شهر امکان پذیر است و "پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود" (همان، ص ۱۰۷).

فارابی در یک تقسیم بندی کلی، حکومت ها را به دو گروه تقسیم می کند:

۱. حکومت فاضله: حکومتی که بتواند افعال، سنن و هنجارهای ارادی (که به سعادت راستین رهنمون می گردد) را در مردم نهادینه سازد.
۲. حکومت غیر فاضله: حکومتی که میان مردم افعال و اخلاقی را نشر دهد که به سعادت خیالی می انجامد (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷).

سخن فارابی شفاف و روشن است. نفس نگاه منطقی به قسیم ها (فاضله و جاهله) نشان می دهد که فضیلت، فرع بر معرفت دانسته شده است، زیرا قسیم آن جاهله است و چنانکه در فلسفه مشائی وی روشن است، این دانایی لزوماً دانایی شهودی، فطری یا وجدانی نیست، بلکه همه

تصورات و تصدیقات ما تنها از راه حس به دست می‌آیند و این دانایی، همان دانایی متعارف، اکتسابی و همگانی است. فارابی در ادامه حکومت فاضله را تنها بر یک نوع می‌داند ولی حکومت غیر فاضله را انواع گوناگون، که حتی می‌تواند زیر عناوین ارزشی‌ای چون عزت، کرامت و آزادی نیز فعالیت نماید. نوع تقسیم بندی فارابی (همان، ص ۱۰۹؛ فصول متترعه، ص ۹۵-۹۲) نشان می‌دهد که دو اصل اساسی حکومت فاضله، آگاهی و آزادی است.

فارابی به تفصیل در دو صفحه (در همان کتاب کم حجم و بحث مختصر) به این نکته می‌پردازد که اداره حکومت فاضله در سایه دو نیرو امکان‌پذیر است: قوانین کلی و تجربه کشورداری؛ همان‌گونه که پزشک تنها با شناخت اصول پزشکی و تجربه طبابت می‌تواند به درمان بپردازد. از این دو نیز آموختن اولی، پایان می‌یابد ولی آموختن دومی پایان‌ناپذیر است و بدین‌گونه فلسفه سیاسی به فن سیاست گره می‌خورد (همان، ص ۱۰۹-۱۰۸). به نظر او انحصار فرمانروایی بر تجربه (عدم استفاده از اصول و قوانین کلی) ویژگی حکومت جاهلی است؛ چنین حکومتی با تغییر فرمانروایان گرفتار تغییر خط مشی می‌شود، زیرا اصل و قاعده ثابت ندارد (همان، ص ۱۱۲-۱۱۱). این سخن فارابی، تقسیم مونتسکیو از اصل حاکم بر حکومت‌ها را به یاد می‌آورد.

ماکیاولی به‌رغم آنکه یک فیلسوف ممحض نیست ولی بنیادهای سیاست مدرن را اعلام می‌دارد. او در نامه‌ای به یکی از دوستانش پیرامون شهریار می‌نویسد: "محتوای کتاب نتیجه پانزده سالی است که من، بی آنکه لحظه‌ای از آن‌را به تن آسایی و بیهودگی گذرانده باشم، به مطالعه فن کشورداری وقف کرده‌ام" (جونز، ص ۱۹). سیاست مدرن هر چند اعلام جدایی خود از جهان‌شناسی و هستی‌شناسی می‌نماید ولی نمی‌تواند از انسان‌شناسی و اخلاق اعلام جدایی کند. او به‌رغم اینکه در نتیجه نگاه تجربی خود به مردم زمانش، امید چندانی ندارد و از این جهت، "به تولد دیگری در نسل ملت، که تحت زعامت یک رهبر موعود مسیحایی اداره شود، دلبسته بود"، اما در کل به "ارزیابی ظرفیت فعال بشر در تعیین سرنوشت خود" می‌پردازد و بدین‌گونه دنبال وضع قوانینی برای سلوک سیاسی است که "الهام‌بخش مردم در فراموش کردن خویشتن خویش شود و خوی اجتماعی در آنها بیدار گردد". او از فرد به جامعه و از فضایل فردی به فضایل مدنی می‌رسد و دردش آن است که "شهریاران ایتالیا فضیلت شخصی را از دست داده‌اند. شهرهای ایتالیا فضیلت اجتماعی ندارند. بنابراین بازیچه‌ای محض در دست الهه سنگدل

بخش \_\_\_\_\_ هستند" (رده \_\_\_\_\_، ص ۱۳۲-۱۲۹).

ماکیاولی هیچگاه بر آن نیست که نسبت سیاست با اخلاق را بگسلد، بلکه می‌کوشد تا نسبت آن را با اخلاق متناسب با قدرت باز نماید و در واقع وی همچنان از فضیلت، سخن می‌گوید ولی نه فضایل مبتنی بر بنیان‌های اخلاقی صرف، بلکه فضایل مبتنی بر شناخت تازه‌ای از ذات قدرت؛ "فضیلت ماکیاولی عبارت است از نیروی به دست آوردن «حقیقت تأثیر گذار» (effective truth) بدون ملاحظه محدودیت‌های اخلاقی، فلسفی و الهیاتی" (TCDO, M). آیا می‌توان فضایل برآمده از نگاه سیاسی را فضایل اخلاقی دانست؟<sup>۱۰</sup> این همان پارادوکسی است که ماکیاولی راه‌گریز از آن ندارد. وی به تعریف افلاطون و ارسطو از فضیلت باز می‌گردد: چیزی با فضیلت است که تکلیفی را انجام دهد که ذاتاً بر عهده آن است. وی این تعریف را از زمینه اخلاقی و حتی متافیزیکی، به زمینه صرفاً سیاسی انتقال می‌دهد<sup>۱۱</sup> و به این نتیجه می‌رسد که فضیلت سیاسی آن است که با هر وسیله ممکن، قدرت را حفظ نموده از تلاشی آن جلوگیری نماید؛ لذا سخن پیرامون دست شستن از فضایل نیست، بلکه سخن پیرامون درست شناختن فضایل مطلوب و بایسته است. این عبارت مشهور ماکیاولی تنها در این بستر معنای درستش را می‌یابد:

ناچار باید تصدیق کرد که طریق عمل بیش از دو راه نیست؛ یکی رفتار مطابق قوانین، دیگری اعمال زور. طریق اولی شایسته انسان است و طریق دوم در خور حیوان. اما چون طریق اولی، غالباً کافی نیست، پس ناچار باید از روی احتیاج، به طریق دومی متوسل شد. در این صورت برای یک شهریار لازم است طریق اعمال هر دو را به خوبی بداند، یعنی هم رویه انسان و هم رویه حیوان را... هرگاه تمام مردم خوب بودند، دادن این پند صحیح نبود لیکن از آنجایی که اغلب عاری از شرافت هستند و قول خودشان را نسبت به شهریار نگاه نمی‌دارند در عوض شاه هم نباید سر قول خود به آنها ایستادگی کند (ماکیاولی، شهریار، ص ۱۰۷-۱۰۶).

فهم درست این نگاه موجب می‌شود تا دریابیم چرا فیلسوف بزرگ و وارسته‌ای چون اسپینوزا<sup>۱۲</sup>، برای زدودن لکه ننگ و رسوایی از دامان ماکیاولی تلاش می‌ورزد و وی را چونان قهرمان آزادی می‌شناسد (کاسیرر، ص ۲۰۶). اسپینوزا رساله سیاسی خود را با حمله بر فیلسوفان آغاز می‌کند، کسانی که تمایلات نفسانی را رذالت خوانده و بدین گونه سرشتی ناموجود برای

بشر قائل شده‌اند؛ آنها انسان را نه آنچنان که هست، بلکه آنچنان که آرزو دارند باشد، تصور می‌کنند لذا آموزه‌های سیاسی‌شان بیهوده است. مقدمه کتاب او، آشکارا بر اساس فصل پانزدهم کتاب شهریار طرح ریزی شده است و اعلام می‌دارد: مادامی که بشر حیات دارد، رذیلت نیز وجود خواهد داشت (اشتراوس، ص ۲۶۹). ماکیاولی در نوشته کمدی‌اش *ماندراگولا* (La Mandragola) نشان می‌دهد که حیات بشر علاوه بر متانت (gravity)، که ویژگی باستانی انسان مطلوب بود، به سبکسری (Levity) نیز نیاز دارد و بدین گونه طبیعت آدمی را نه ثبات، که تغییرپذیر می‌داند. اگر در حیات واقعی بشر، سیاست نگریسته شود دیده می‌شود که آن در بهترین شکل خود برزخی میان انسانیت و حیوانیت است.

طرح مطالب فوق بدان خاطر بود که دانسته شود ماکیاولی می‌دانست که نمی‌خواهد تعالیم سیاسی برای اجرا دهد بلکه می‌بایست اصول سیاست را بر پای خود استوار سازد و بدین منظور به رابطه سیاست و اخلاق توجه نماید. ارنست کاسیرر پس از بحث مبسوطی پیرامون سیاست ماکیاولی، تفاوت اصلی آثار وی با رساله‌های سنتی پیرامون سیاست را در آن می‌داند که دومی‌ها "رساله‌هایی تعلیمی بودند که برای استفاده شاهزادگان نوشته می‌شدند، اما ماکیاولی نه چنین آرزویی در سر، نه به چنین کاری امیدی در دل داشت. کتاب او در باره مسائل کاملاً متفاوتی بحث می‌کرد" (کاسیرر، ص ۲۴۷). کتاب او بیان بنیاد سیاست در دنیای جدید بود، نه دستورالعملی برای عمل فرمانروایان یا آیین‌هایی برای بازتاب عمل آنان.

#### ۴. رابطه انسان‌شناسی و سیاست

پیوند سیاست با انسان‌شناسی امری روشن است، زیرا شناخت طبیعت، امکانات، محدودیت‌ها، آرزوها و ارزش‌های انسانی است که نوع و خط مشی بایسته حکومت را مشخص می‌سازد.

فارابی چنانکه در گزارش *احصاء العلوم* دیدیم، موضوع سیاست را افعال و احوال ارادی انسان می‌داند. وی در *آراء اهل المدینه الفاضله* می‌نویسد: انسان تنها موجود دارای اختیار است، یعنی تنها موجودی است که بر اساس اندیشه و تشخیص، دست به گزینش کاری می‌زند و آن را انجام می‌دهد. نیز انسان تنها موجودی است که می‌تواند معقولات نخستین خود را که مایه کمال نخستین او بودند، در جهت به دست آوردن کمال نهایی خود یعنی "سعادت" به کار

گیرد. این سعادت با کار و کوشش ارادی - آن گونه که محصول فضایل اخلاقی باشند - به دست می آید (باب ۲۳). وجه ارادی انسان در زندگی اجتماعی تبلور روشن تری می یابد، او بر اساس عقل خود، برای رفع نیازهای خویش زندگی اجتماعی را بر می گزیند.

بخش دوم کتاب *السیاسة المدنیة*، در فصلی معنون به *پیرامون انواع اجتماع می نویسد*: انسان از آن گونه هایی است که نمی تواند بدون زیستن در اجتماع، کاملاً نیازهای ضروری خود را بر آورده و به بهترین حالات خویش برسد. کوچک ترین این اجتماعات شایسته توجه، شهر است، زیرا جامعه روستایی، تا چه رسد به خانوادگی، ناتمام است (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۱۴۵). بدین گونه وی اعلام می دارد که سیاست با توجه به زندگی اجتماعی و نیاز اخلاقی انسان به شکوفایی فضایل شکل می گیرد. دیگر نیازی نیست که تکرار کنیم چگونه همه سیاست وی حول سعادت مندی انسان و تصویری که وی از این سعادت مندی دارد می چرخد.

فیلسوفان جدید در تلاشی مضاعف کوشیده اند که از انسان شناسی خود نوعی سیاست انتزاع کنند. ماکیاولی در این راه از تحلیل احساسات و انفعالات روانی شروع می کند، هابز در ادامه این مسیر از ترس از مرگ خشونت بار سخن می گوید، روسو به اراده کلی انسان متوسل می شود و کانت به عقل آدمی و بدین گونه انسانی و طبیعی شدن سیاست به فرجامین نقطه خود می رسد، نقطه ای که کانت می تواند در آن بگوید: "اگر چه مشکل به نظر می رسد، اما معضل تأسیس دولت [یا نظام اجتماعی عادلانه] حتی برای جامعه شیاطین نیز قابل حل است مشروط بر اینکه آنها دارای عقل باشند".

ماکیاولی در انسان شناسی خود تجربه گرایانه یعنی از راه بررسی وضع موجود و وضع مطلوب زندگی انسان های موجود عمل می کند. چنین رویکردی نمی تواند چندان خوش بینانه باشد زیرا: "مردم اغلب فریب خیر موهوم را می خورند و تباهی خود را می جویند... آنان که در مجالس مشورتی حضور داشته اند ملاحظه کرده اند که تا چه حد افکار آدمیان دچار لغزش است و اگر آن افکار به وسیله افراد برتر راهبری نگردد، مستعد آن است که در قطب مقابل عقل و منطق قرار گیرد" (*گفتارها*، کتاب اول).

ماکیاولی در تشخیص انگیزه های اصلی تعیین کننده رفتار آدمیان، به دو امر اساسی می رسد: عشق به نوآوری و دگرگونی و مهر و ترس. وی از همین منظر به عواطفی چون حسادت، آزادی خواهی و قدرت طلبی می پردازد و سرانجام از سیری ناپذیری تمایلات انسان ها،

به ناخرسندی همیشگی آنان و در نتیجه خوار شمردن حال، ستایش گذشته و امید به آینده می-رسد (گفتارها، کتاب اول و دوم). ماکیاولی با شکایت از نابسامانی، فساد و انحطاط روزگار نو و یأس از ظهور مجدد تقوا و صداقت روزگار کهن، به قدرت مطلقه سلطنتی رو می آورد: "زیرا هر جا که اجتماع مردم چنان در فساد غوطه‌ور شده باشد که قوانین، قدرت منع و ممیزی خود را از دست بدهند، ضرورت ایجاب می کند که قدرتی مافوق، در کسوت پادشاهی و با قوای کامل و مطلق به وجود آید تا بتواند فساد و جاه طلبی برون از حد طبقه قدرتمند را مهار کند" (همانجا). البته ماکیاولی می افزاید که خوی مردم، بیشتر از خوی شهریاران نکوهیدنی نیست زیرا بدون حاکمیت قانون و قواعد، هر دو به یک اندازه مستعد خطايند.

دو عامل به طور همزمان ماکیاولی را به نگرشی دیگر در باب انسان و سیاست مبتنی بر این شناخت تازه می کشانید؛ بشرانگاری نوستالوژیک رنسانس و بدینی الهیاتی (مسیحی) نسبت به انسان. رویکرد واکنشی نسبت به تفکر قرون وسطایی وی را از آسمان و ایدئال‌های دینی، دور و دلدادۀ طبیعت‌انگاری ساخت. در نتیجه بهترین زندگی انسانی را زیستن در شهرت، برجستگی، سربلندی و نام‌آوری دانست. رسیدن به این اهداف قدرت می‌طلبد و چنانکه خواهیم دید این قدرت‌خواهی صرفاً ابزارانگارانه نیست بلکه از نوعی توجه به ابراز وجود و احساس وجود یافتن حکایت می کند.

خلاصه آنکه فارابی و ماکیاولی هر دو سیاستشان را بر تلقی خود از (احساسات، نیازها، عقل و انتخاب) انسان بنا می کنند و بر همانندی همیشگی انسان‌ها تأکید نموده، از همین جهت بر وجه آموزگاری و تکراری "تاریخ" اصرار دارند؛ زیرا انسان‌ها از عواطف همسانی برخوردار و متأثرند<sup>۳</sup> (ماکیاولی، گفتارها، ص ۳۶). در نتیجه فارابی و ماکیاولی به شیوه مشابهی انسان‌شناسی نموده و به سیاست (اداره امور آدمیان بدان گونه که شایسته سرشت ویژه وی است) می‌رسند: یکی بررسی نیازهای عینی و زندگی تجربی انسان‌ها و دیگر استتاجی خوش‌بینانه (مورد فارابی) یا بدبینانه (مورد ماکیاولی) پیرامون سرشت آدمیان که البته هر دو نیز بی‌اثرپذیری از نگرش دینی هر یک نیست (این تأثیرپذیری خواهد آمد). آن دو همان گونه که به انسان (به شیوه‌ای تجربی، به عنوان موجودی دارای ذاتی واحد) می‌نگرند، به سیاست هم (به عنوان شیوه‌ای که یکی از دو پایه‌اش تجربه است و دارای ماهیتی مشخص) می‌نگرند.

## تفاوت‌ها

### ۱. بسترهای دینی متفاوت

این سخن مشهور ارسطو که از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید، نه تنها در عالم وجود و ثبوت، که در عالم معرفت و اثبات نیز قاعده‌ای اساسی است. یعنی فیلسوفان نیز در حلاء نمی‌زیستند و همچنانکه بر فرهنگ بشری تأثیر گذارده‌اند، از فرهنگ زمان خود تأثیر پذیرفته‌اند و اندیشه‌های آزاد فلسفی آنان را رنگ و بوهای فرهنگ روزگارشان رنگین ساخته است، زیرا فلسفیدن آنها معطوف به مشکلاتی بود که در رویاروی خویش داشتند. از این جهت نمی‌توان از تأثیرپذیری فارابی از فرهنگ و فکر اسلامی غفلت ورزید، چنانکه نتوان از واکنشی بودن اندیشه‌های ماکیاولی نسبت به فکر و فرهنگ مسیحی چشم پوشید. خود ماکیاولی نیز بر این نکته واقف و مقرر بود.

ویژگی‌های قرون وسطایی حاکمیت چون باور به نمایندگی پاپ از جانب خداوند در زمین، حقارت ذاتی آدمی در برابر خدا، ماتمکده دانستن دنیا، ریشه‌داری گناه در علایق طبیعی جسمانی و جستجوی آرامش روح به عنوان محوری‌ترین دغدغه زندگی و آدمی همه مولفه‌هایی‌اند که در طرح ایده واکنشی سیاست ماکیاولی تأثیر می‌گذارند و حتی رگه‌هایی از آن چون بدبینی فوق العاده به بشر، به‌رغم همه گسست‌ها، در وی باقی می‌ماند. ماکیاولی در فصل دوم، از کتاب دوم گفتارها (ص ۲۰۰) به صراحت علت افول جامعه از فضایل کهن به رذایل نوین را دیانت مسیحیت می‌داند. حال آنکه هیچ یک از چنین زمینه‌های واکنش برانگیز تندی در فلسفیدن فارابی دیده نمی‌شود. یعنی اگر نوع کرامت انسانی در اسلام و توجه این دین به اعتبار عقل و اراده انسانی به عنوان تنها راه‌های تحصیل ایمان نگریسته شود نمی‌توان حتی اخلاق‌باوری سیاست فارابی را با محوریت آمرزش‌خواهی در سیاست توماس آکوئیناس<sup>۱۴</sup> یکی دانست، بیشترین نوع همانندی‌طلبی تنها می‌تواند اشتراک لفظی را نشان دهد، نه اشتراک معنوی را. زیرا یکی با فطرت پاک، عقل سلیم و اراده آزاد آدمی شروع می‌کند و در چنین فضایی نظر می‌دهد، حال آنکه دیگری بر پایه طبیعت مخدوش، عقل ناقص و اراده گمراهگر پای می‌نهد و فلسفه سیاست بنا می‌دارد. با توجه به چنین تأثیرپذیری‌ای از دیانت است که فارابی به جمع بین آراء افلاطون و ارسطو وحدت آموزه‌های وحیانی و عقلانی می‌رسد،<sup>۱۵</sup> اما ماکیاولی به استخدام دین در خدمت دولت.

## ۲. تأکید بر ذهنیت یا عینیت؟

فارابی چنان عموم فیلسوفان بزرگ پیش از دکارت به شکاف میان ذهن و عین باور نداشت. بر همین اساس فلسفه وی را نتوان سوژه باور دانست. در نتیجه فلسفه سیاست او هر چند بر آگاهی و اراده آدمی تأکید دارد ولی وی را منفک از عالم و چنان معنابخش به گیتی نمی‌بیند. حال آنکه وجه سوپژکتویستی سیاست ماکیاولی به روشنی پیداست. آنجا که ماکیاولی مهیب بودن شهریار را بر محبوب بودن وی ترجیح می‌دهد، آشکارا دلیل مطلب را اعلام می‌دارد: محبوب بودن، به مخاطبان و دیگران بستگی دارد، حال آنکه مهیب بودن به "خود" شهریار بستگی دارد و شهریار عاقل بر اساس حساب "خود" و نه دیگری عمل می‌کند (ماکیاولی، شهریار، ص ۱۰۵). به نظر می‌رسد تأکید فلسفه جدید غربی بر سوژه و سوپژکتویسم نهفته در آن بی‌ارتباط با واکنش فلسفه در برابر گناهکار انگاشتن سوژه در مسیحیت نیست. توجه واکنشی به غنای شخصیت فرد و استعداد های عقلی و معنوی وی، زمینه را برای تفوق نوعی بشرانگاری باز می‌کند که اهمیت خدا را نسبت به او می‌کاهد و بدین گونه نسبت آدمیان با یکدیگر، اهمیتی فزون‌تر از نسبت انسان با خدا می‌یابد. هنگامی که کاسیرر می‌نویسد: مهم‌ترین چیز در آثار ماکیاولی، کشف راهکاری جدید متکی بر سلاح‌های ذهنی (نه ابزارهای فیزیکی) بود. راهکاری که از دو عنصر ترکیب یافته بود: ذهنی خونسرد، منطقی و روشن و تجربیات شخصی در امور دولت و شناخت عمیق از سرشت بشر (کاسیرر، ص ۲۵۹)، به این محوریت یافتن سوژه توجه دارد.

## ۳. نسبت سیاست و هستی

بنیاد سیاست نمی‌تواند جدا از تصویری شکل گیرد که از هستی آدمی وجود دارد، زیرا سیاست از توجه به وجه اجتماعی بودن آدمی برمی‌خیزد. فارابی و ماکیاولی نمی‌توانستند بدون نوعی هستی‌شناسی، سیاست خود را بنیاد گذارند. هستی‌شناسی فارابی آشکارتر است. عموماً گمان می‌شود که سیاست وی، به ویژه در طرح مراتب شهروندان یا افاضه عقل فعال بر شهریار نخست، صرفاً استنتاجی قیاسی از هستی‌شناسی وی است، این گمان از نص آثار وی حاصل می‌شود (فارابی، *السیاسة المدینه*، ص ۲۰۴-۲۰۳). ولی ما چون فارابی را تجربه‌گرا می‌دانیم نمی-



توانیم این قول را بپذیریم و در نتیجه آن را شایسته توجهی تازه و سازگار با بقیه آثار وی می-دانیم. جایگاه و هدف از طرح عقل فعال، در فلسفه فارابی به تحقیق و نوشتار مفصل دیگری نیاز دارد ولی به نظر می‌رسد که مبنای فارابی چون همه فیلسوفان مشائی با این طرح، به ویژه با این تأثیرگذاری جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی سازگار نیست.<sup>۱۶</sup> علیرغم توجهی که فیلسوف فضیلت‌مدار ما به ویژگی‌های سرشتی آدمیان (و در نتیجه نوعی مناسبت، مراتب و تفاوت وجودی دارد) دارد، اما (در فصول منتزعه) تصریح می‌کند که اولاً فضایل و رذایل اخلاقی، با کسب و تکرار انجام، تحقق و تمکن می‌یابند (فصل ۹)؛ ثانیاً فطرتاً هیچ موجودی با فضیلت یا رذیلت آفریده نمی‌شود، بلکه حداکثر بیشتر مستعد چیزی از آن است (فصل ۱۰) که آنان نیز می‌توانند با مقداری مشقت و عادت، از وجه متضاد با استعدادشان نیز برخوردار شوند (فصل ۱۷)؛ ثالثاً عملاً (و نه لزوماً عقلاً) بسیار سخت است که کسی همه فضایل علمی و ارادی را داشته باشد، چنانکه

نمی‌شود کسی مستعد همه فنون باشد (فصل ۱۱)؛ رابعاً مستعدی که با تکرار و عادت ساختن، بیشتر از دیگران، با فضیلت گشته، صرفاً برترین آنهاست و لذا شهریار راستین و از نظر پیشینیان، شایسته عنوان "خدایگون" (فصل ۱۲)؛ اما نباید از یاد برد که چنین استعدادهایی - که نادرند - ممکن است کاهش و حتی زوال و وجه متضاد یابند (فصل ۱۳). این همه نشان می‌دهد که این مراتب و همانندی وجودی میان مراتب هستی و سامان حکومت، امری متغیر، اصلاح‌پذیر و تجربی است.

فصل هشتم از بخش دوم *السیاسة المدنیة* نشان می‌دهد که اگر تحقق سعادت جامعه، هدف سیاست است، این سعادت باید در عالم انفس و آفاق روی دهد، یعنی سعادت صرفاً امری درونی نیست، هرچند نمی‌تواند تنها آفاقی باشد. به بیانی دیگر، هنگامی سعادت آنچنان که باید نمایان می‌شود که مدینه فاضله، نه تنها اعمال ارادی آدمیان را اصلاح نموده باشد که اصلاحگری خود را به عالم عینی و طبیعی نیز تسری داده از رنج‌ها، شرور و کاستی‌های دنیای طبیعی نیز بکاهد (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۲۲۵). این ایده شفاف و شجاعانه فارابی نشان می‌دهد که هستی‌شناسی وی صرفاً هستی‌شناسی انفعالی نیست، فیلسوف به عنوان شهریار مدینه فاضله می‌تواند در طرح عالم دخیل گردد و این دخالت یا تدبیر و تصرف در نظام عالم، خود جزئی از نظام این جهان است!

اما هستی‌شناسی ماکیاولی مضمیر در نوع گشت است که در رنسانس نسبت به وجود آدمی رخ داد. این گشت نسبت به انسان‌شناسی مسیحی و قرون وسطایی اتفاق افتاد. انسان گناهکار، عاجز و گرفتار فریب، اکنون به حرمت بازگشت به ادبیات باستان، نوعی غرور، خودباوری، پاکی، بلندی و آزادی می‌یافت که نسبت خویش را با عالم طوری دیگر می‌دید. صیانت نفسی که قدرت آن را تضمین می‌کرد خود فرزند احساسی هستی‌شناختی است، احساس وجود داشتن (sentiment of existence) یا تجربه وجود. این احساس وجود، مبدأ تعلق خاطر آدمی به حفظ وجود و تمامی فعالیت‌های بشری شد. فلسفه سیاست ماکیاولی به دنبال ارضای خاطر این تمنای وجودی است، حتی فیلسوفان پس از او نیز چون روسو (به عنوان موج دوم مدرنیته) و نیچه (به عنوان سومین موج مدرنیته) در چنین بستری به فلسفیدن پرداختند و نگاه سیاسی خود را مطرح ساختند (اشتراوس، ص ۱۵۷-۱۴۶).

کاسیرر معتقد است که نظام جهان‌شناسی ارسطویی نوعی تمایز ماهوی میان دو جهان قائل بود و حتی بالاتر به گونه‌ای به مراتب سه‌گانه در نظام آفرینش قائل بود: ۱. محرک بدون حرکت که خود در سکون به سر می‌برد؛ ۲. جهان فوق قمر که واسطه محرک اولی با جهانی است که بزرگ‌ترین ویژگی‌اش حرکت است. این جهان واجد کمال آسمانی از ماده‌ای فسادناپذیر و معدوم ناشدنی یعنی از اثیر یا عنصر پنجم تشکیل شده و حرکتی جاودانه و دوری دارد؛ ۳. جهان زیر ماه، که محل کون و فساد است و هر حرکتی در آن به سکون می‌انجامد. این سلسله مراتب جهان‌شناسی ارسطویی توسط تفکر مسیحی در جهان سیاست نیز اطلاق گردید و به سلسله مراتب کلیسایی از پاپ، تا کاردینال‌ها، سراسقف‌ها، اسقف‌ها و... انجامید. همچنان که نیروهای تازه‌ای در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی ظهور یافته بودند ظهور نیروهای تازه‌ای را ماکیاولی در جهان سیاست می‌دید و از این جهت آثار او گویای بنیادهای سیاست نوین است. که هر چیزی باید خاص و ویژه خود را یابد و شکوفایی یابد.

فارابی هر چند نظام هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و سیاست ویژه‌ای را طرح می‌کند، ولی هیچگاه وی بر اساس سلسله مراتب آسمانی، به تعیین سلسله مراتب زمینی و سیاسی نمی‌پردازد. تجربه‌گرایی وی به او اجازه نمی‌دهد که به یک آرمان‌پرداز جدا از واقعیات نسبی و انضمامی تبدیل شود. وی سیاست را نه بر مبنای جهان‌شناسی و اشتقاق از آن، که بر مبنای انسانی که متعلق و مرتبط با این فن است، می‌پروراند و خودبنیادی سیاست را

می‌پذیرد. ولی برجستگی وی نسبت به ماکیاولی آن است که خودبنیادی سیاست، موجب نمی‌شود که این فن، از روح آدمی منفک گردد و مناسبت سیاست با دیگر وجوه هستی آدمی مانند وجه اخلاقی، جهان‌شناختی، شناخت‌شناسی، هنری، اجتماعی و... بریده شود. یعنی وحدت آدمی همچنان مورد توجه و باور است. در واقع سیاست، جهان‌شناسی، اخلاق، خردباوری و... فارابی باعث نمی‌شوند که این فنون به تنهایی چنان پروریده شوند که پس از تبدیل شدن به غولی بزرگ، با یکدیگر سرمخاصیت بگشایند، مشکلی که در گسترش دانش‌های انسانی روزگار مدرن رخ نموده است. فارابی در گام نخست پرورش استقلال سیاست را هدف قرار می‌دهد ولی کمال آن را در هماهنگی با پرورش دیگر دانش‌های بشری می‌بیند. در واقع او نه مانند قرون وسطائیان است که سیاست را به‌طور قیاسی و اشتقاقی از مابعدالطبیعه استنتاج نماید و نه مانند ماکیاولی و سیاست مدرن است که سیاست را صرفاً تجربی و جدای از وجوه متفاوت هستی انسانی لحاظ کند.

#### ۴. شهریار و پزشک

فارابی و ماکیاولی هر دو برای تبیین ماهیت و وظیفه حکومت و حکمران به همانندی حکومت و طبابت اشاره می‌کنند. فارابی در همان فصل‌های نخستین *فصول ممتزعه* خود می‌نویسد: همان‌گونه که باید پزشک، اعتدال مزاج بدن را در نظر دارد و به دوام آن اندیشد، شهریار و حکمران (مدنی / ملک) نیز باید اعتدال اخلاق شهروندان (اهل‌المدینه) و ثبات آن را باید در نظر بگیرد (ص ۶). وی در فصل بعدی به تفاوت کار پزشک و شهریار در طبابت می‌پردازد؛ پزشک، تنها به فعالیت درست بدن توجه می‌کند، بدون آنکه بنگرد آن، در چه مسیر اخلاقی (خیر یا شر) گام می‌گذارد، حال آنکه شهریار می‌نگرد که آن نیرو برای چه هدفی به کار می‌رود، از این جهت، کار وی به معمار می‌ماند که برای مقصودی خاص، طرح می‌ریزد و جهت تحقق آن می‌کوشد (همان، ص ۷). بدین خاطر باید شهریار این شناخت‌ها را داشته باشد: انواع روان آدمیان، خوی‌های نیک، راه تغییر اخلاق و راه‌های نهادینه ساختن آنها به گونه‌ای که به بقا یا دوام آنها مطمئن گردد (همان، ص ۸).

ماکیاولی نیز هنر یک سیاستمدار را با هنر یک پزشک حاذق مقایسه می‌کند. هنر پزشکی شامل سه بخش است: تشخیص بیماری، پیش‌بینی دوره بیماری و درمان آن. از این سه بخش تشخیص به موقع مهم‌ترین است (ماکیاولی، شهریار، ص ۳۳). وی سیاستمدار ورزیده را کسی



آن را به کار برند. همین گریز از شناخت مبتنی بر قانون است که ماکیاولی مدرن را به ستایش بخت و اقبال می کشاند.

ماکیاولی یکباره در شهریار، فصل ماقبل آخر را به بحث بخت اختصاص می دهد و چنین عنوان می گذارد: بخت و اقبال چه اثری می تواند در مقدرات بشر داشته باشد و چگونه ممکن است تا آخر با او مساعد باشد؟ (فصل ۲۵). چرا چنین فصلی در شهریار یکباره رخ می نماید؟ او چونان گالیله به اصل یکسانی عمل طبیعت معتقد است. اما پیش بینی ناپذیری انسان و پیش بینی پذیری طبیعت، علم بودن سیاست را با چالش و پرسش روبه رو می سازد. این چالشی بود که ماکیاولی را زمین گیر ساخت؛ به نظر او بر طبیعت، خرد حاکم است ولی بر انسان، بخت. تنها کاری که ماکیاولی می توانست این بود که به رغم سلطه بخت، به قدرت اراده آدمی پناه برد. لذا در برابر استیلا بخت، توانمندی آدمی را نیز مطرح ساخت، یعنی بخت یک نیمه واقعیت حاکم بر زندگی آنهاست، نیمه دوم همان اراده آنهاست. بنابراین شهریار هم باید ترسو باشد، هم دلیر، هم محتاط باشد و هم متهور ( $CREOP, M$ ). آیا این درون انسان به خود و انهداده مدرن را نشان نمی دهد؟ به هر حال انسان، سیاست و جهان در ماکیاولی وجهی تاریک و وجهی روشن دارند؛ هویتی دوگانه و کنترل ناپذیر. چنان که فضیلت نیز در نظر او نیمی به بخت آسمانی بستگی دارد و نیمی دیگر به حال و هوای شخصی؛ "نوعی مردم شناسی و جهان شناسی طالع- باورانه پیشامدرن و نظری های دوری پیرامون تاریخ که از آنها برمی خیزد، در بنیان فلسفه سیاسی وی وجود دارد" ( $TCDOP, M$ ).

#### نتیجه

هر چند فلسفه سیاسی فارابی پس از وی متأسفانه چندان توسط دیگر فیلسوفان مسلمان جدی انگاشته و در نتیجه پرورانیده نشد، اما عقلانیت نهفته در آن تا هنوز امکانات بسیاری برای شکوفایی و کارایی بشر دارد، حال آنکه فلسفه سیاسی ماکیاولی متقابلاً بسیار جدی گرفته شد ولی نه تنها به نهادینه ساختن ماکیاولیسم انجامید که بدینی ای که ماکیاول در آن کاشته بود به صورت شرارتی از خود محوری و شریراکنی ای انجامید که جهان ما را با خطرهای مواجه ساخته است و بخت باوری ای که در آن نهفته بود اتفاقات منفی و جهانگشایی گسترده ای را موجب شد. ماکیاولیسم در سیر تاریخی خویش در تفکر و تمدن غربی، با رمانتیسیم قرن نوزدهم جان

تازه‌ای یافت (کاسیر، ص ۲۰۹ و ۲۲۳) و به مارکسیسم (اشتراوس، ص ۱۶۰؛ جونز، ص ۵۷) و فاشیسم قرن بیستم (اشتراوس، ص ۱۶۲) انجامید. هر چند می‌توان اقبال اندی از روشن‌اندیشان قرن هجدهم به ماکیاولی را دید اما ادبار گستره آنان به وی (کاسیر، ص ۲۰۸) احتمالاً گویای آن است که عقل‌گرایی نمی‌تواند خود را با ماکیاولیسم کاملاً دمساز سازد، آیا این عقل‌گرایی ما را بیشتر به فارابی نزدیک نمی‌سازد؟ عقل‌گرایی‌ای که بر مبادی تجربی استوار است و با اساس عالم مدرن ناسازگاری ندارد؟

در واقع بیان ماکیاولی، حدیث حال حکومت‌هایی است که مناسبتی با جهان عینی و آفاقی ندارند، بر اساس سوژه خودمختار و منفک از عالم به وجود آمده‌اند و در عالمی برای بقای خود می‌کوشند که پاره پاره شدن وجود انسان‌ها از مؤلفه‌های اصلی آن است (به همین خاطر بر آن است که می‌توان اخلاقی زیست، ولی در آن صورت باید منزوی و جدای از عالم سیاست بود). آیا کسی که آدمی را منفک از عالم می‌نگرد، می‌تواند جز ترس و وحشت وضع طبیعی‌ای برای آدمیان تصور کند؟ اما فارابی در عین توجه بنیادین به آزادی و آگاهی انسان، او را در موانست با عالم می‌نگرد و سیاستی را طرح می‌ریزد که با بودن آدمی در عالم، نه انفکاک او از عالم، مناسبت دارد؛ این سیاست دست و پای او را نمی‌بندد بلکه او را هم‌بازی عالم می‌سازد. آیا جز در موانست با عالم، می‌توان وضع طبیعی آدمیان را در اجتماعی زیستن و تلاش جهت تحصیل سعادت طبیعی و انسانی دانست؟

### توضیحات

۱. برای دریافت روند و چگونگی پربها و جایگاه تازه مسئله ارزش در فلسفه جدید و امروز رک. وال، ص ۶۶۷-۶۸۸.
۲. نگارنده در این اثر به تفصیل انسان‌شناسی نهفته در مبادی فلسفه مشاء اسلامی را نشان داده است: رک. اخلاق، سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب، به ویژه ص ۲۴۰-۲۲۳.
۳. برای اطلاع از اصالت، اعتبار، تأثیرگذاری شگرف شرقی و غربی آن رک. مقدمه مفصل مترجم فارسی آن در: فارابی، احصاء العلوم، ص ۳۵-۵.
۴. طباطبائی کتاب مهم فلسفی خود *نهایة الحکمة* را با رد سوفیسم و اذعان به تساوی وجود و واقعیت شروع می‌کند (نیز رک. شیروانی، ص ۴۷-۵۹) و در *اصول فلسفه* و

روش رئالیسم و نیز تعلیق بر اسفار نیز (در تقریر ویژه از برهان صدیقین) بر مرادفت وجود و واقعیت تأکید می‌کند (طباطبائی، ۹۰-۸۹؛ اخلاق، گفتمان فلسفی اسلام و غرب، ۲۲۱-۲۲۰).

۵. فارابی در آثار متفاوتش تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از انواع مدینه ارائه داده است که اندکی با هم متفاوت، ولی قابل تفسیر و سازگاری‌اند. مثلاً در *آراء اهل المدینه الفاضله* دو نوع فاضله و غیر فاضله (که خود بر چهار نوع جاهل، فاسق، دگرگون و گمراه تقسیم می‌شود؛ به ترتیب با این ویژگی‌ها: دانش و گزینش نادرست، دانش درست ولی گزینش نادرست، انحراف از دانش درستی که داشته‌اند، دانش نادرست) آمده است. اما در *السیاسه المدینه*، سه قسم در برابر مدینه فاضله، با عناوین جاهل، فاسق و گمراه آمده است (ص ۳۱۰-۲۶۱)؛ بنای این تحقیق با توجه به نکات پیش‌گفته و روش ویژه‌اش، تأکید بر دو کتاب *احصاء العلوم و فصول المنتزعه* است.

۶. اساساً ماکیاولی بر آن است که یک جمهوری (کمال مطلوب وی) تاب‌دانی‌جایی در خود فرمانروایی موفق است که شهروندان متاثر از فضیلت مدنی بوده و فاسد نشده باشند. لذا او اثر بنیانگذاران سیاسی‌ای را قابل افتخار می‌داند که میان نهادها و قوانین جمهوری و بنیانگذاران مذهبی‌ای که میان خدا و میهن (*patria*) چنان امری واحد در قلب مردم اتحاد ایجاد می‌سازند (*CREOP, M*).

۷. تجربه‌گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور است. برای اطلاع بیشتر رک. راسل، ص ۴۰.

۸. فارابی در *آغار التعلیقات* می‌نویسد: "همانا ادراک، کار نفس است... نفس، صورت‌های حسی را با حواس، و صورت‌های عقلی را توسط صورت‌های حسی آنها درک می‌کند، زیرا معقولیت این صورت‌ها را از محسوس بودن آنها می‌گیرد، لذا معقول آن صورت‌ها، مطابق با محسوس آن صورت‌هاست که در غیر این صورت، صورت عقلی آن محسوسات نخواهد بود [...] حصول معارف برای آدمی توسط حواس، ممکن است، چنانکه ادراک کلیات، با ادراک حسی جزئیات به دست می‌آید" (ص ۱۲۹-۱۲۸). برای اطلاع بیشتر از موضع فارابی در این مورد رک. مقاله نگارنده با عنوان "پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء اسلامی" در مجله ذهن.

۹. دانش مدنی با اعمال و احوال ارادی انسان سروکار دارد. فارابی سه نوع اراده را از یکدیگر متمایز می‌سازد: ارادهٔ برخواسته از ادراک حسی، ارادهٔ برخواسته از ادراک خیالی و ارادهٔ برخواسته از ادراک عقلی. تنها سومی مایهٔ تمایز آدمی از حیوانات است. به هر حال از نظر فارابی همهٔ این اراده‌ها به حس باز می‌گردند (فارابی، *السیاسة المدینه*، ص ۱۸۱)، یعنی بدون ادراک حسی، اراده تحقق نمی‌یابد و یک پایهٔ تجربه، تکرار ادراکات حسی است.

۱۰. البته ماکیاولی در دست برداشتن از فضایل صرفاً اخلاقی در بحث از نسبت اخلاق و سیاست معتقد است که دیگر فضایل اخلاقی را نباید (از زاویهٔ دید سیاست) آن‌گونه دید که در آیین مسیحیت، فضایل شمرده می‌شوند، یعنی ماکیاولی ادعای بازگشت به فضایل باستانی (یونانی - رومی) را در مقابل فضایل مسیحی دارد.

۱۱. ماکیاولی خود به اقتضای کلام گاهی میان فضیلت (*virtu*) و خوبی (*bonta*) تمایز می‌نهد. بیشتر این تمایز توسط افلاطون و سیسرون صورت گرفته بود ولی اینک به حد تضاد می‌رسد.

۱۲. او با نهادن عنوان *اخلاق* بر مهم‌ترین کتاب متافیزیکی خود می‌خواست نشان دهد که معرفت و متافیزیک بدون اخلاق وجهی ندارد.

۱۳. بر همین اساس متخصص نام‌آور تفکر رنسانس و روشن‌اندیشی، ارنست کاسیرر می‌نویسد: "اگر بتوان پوست را از گوهر پدیدارهای تاریخی جدا نمود، آنگاه می‌توان دریافت که نیرویی که همواره و همه جا بر تاریخ فرمان می‌راند و آن را پیش می‌برد یکی است. این دیدگاه نسبت به تاریخ، نگاه نوعی در رنسانس، توسط ماکیاولی و لودیکو ویوس مطرح گردید" (Cassirer, p. ۲۱۹). اما باید دانست که سیر تاریخ، از نظر ماکیاولی لزوماً عقلانی نیست: "اینجا تاریخ چونان محصولی مشترکی از فعالیت انسانی و فعالیت ادعایی آسمان‌ها، که به عنوان «علت عام» جنبش‌های آدمی در جهان تحت القمر شناخته می‌شود، دیده می‌شود. اینجا دیگر جایی برای حکومت مطلق خیرات، روحی قانون‌ساز و مشیت الهی نیست. پادشاهی‌ها، جمهوری‌ها و ادیان الگویی طبیعی‌ای از زایش، رشد و زوال را می‌پیمایند" (TCDOP, M).



۱۴. حتی سنت توماس آکوئیناس به عنوان قطب عقل‌گرای تفکر قرون وسطی، مسئله اصلی علم سیاست را تنها آن می‌دانست که سازمان و نهادی را کشف کند که امر آموزش روح را به بهترین نحو آسان کند (جونز، ص ۲۳).

۱۵. برای مطالعه پیرامون تأثیر نگرش اسلامی بر فلسفه سیاسی فارابی به ویژه در مسائلی چون صفات حاکم، اهمیت سعادت اخروی، توجه به آموزش و پرورش و بی‌توجهی به نگرش طبقاتی به انسان‌ها و... رک. یثربی، ص ۸۰۹-۸۰۳.

۱۶. فارابی در معرفت‌شناسی به پیدایش طبیعی تصور و تصدیق تصریح کرده است و طرح این موجود، در معرفت‌شناسی بی‌نیاز و گزارفی به نظر می‌رسد، رک. قوام صفری، ص ۱۶۳-۱۴۹؛ اخلاق، سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب، ص ۱۵۸-۱۵۵. فیلسوفان غربی جهان اسلام باور داشته‌اند که: فارابی در تفسیرش بر اخلاق نیکوماخوس، تحصیل معرفت از طریق اتصال بی‌واسطه با عقل فعال را انکار کرده است (نصر و لیمن، ص ۲۱۸-۲۱۷). نویسنده نیز در کتاب مذکور نشان داده که اساساً معرفت‌شناسی فارابی بر اساس *التعلیقات* یا *رسالتان فلسفیتان*، سامانی دیگر می‌یابد (همان، ص ۱۶۰-۱۵۹) و در نتیجه در بحث‌های عقل فعال و در تبیین نبوت باید تلاشی مجدد و تازه مبذول داشت. پیرامون سیاست نیز کتاب *فصول منتزعه و احصاء العلوم* چنین نقشی دارد.

#### منابع

- اخلاق، سید حسن، *سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *گفتمان فلسفی اسلام و غرب*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۷.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- جونز و. ت.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، قسمت ۱، ترجمه علی رامین، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۳.
- حسینی (اخلاق)، سید حسن، *اصول فلسفه روشن‌اندیشی و امکان تطبیق آن با مبانی فلسفه مشاء اسلامی*، [پایان نامه دوره دکتری]، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۷.

- داوری اردکانی، رضا، *فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- دفتری، فرهاد [تهیه و تدوین]، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.
- راسل، برتراند، *جهانبینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران، آگاه، ۱۳۶۰.
- ردهد، برایان [مقدمه‌نویس]، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.
- شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه*، ج ۱، قم، دار الفکر، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پیاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- فارابی، ابو نصر، *التعلیقات*، حقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *السیاسة المدنیة*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، *فصول منتزعه*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، *آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها*، به کوشش علی ملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۵.
- قوام صفری، مهدی، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- کاسیرر، ارنست، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران، عطار، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، *گفتارها*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
- نصر، سید حسین، لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

یثربی، سید یحیی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press, ۱۹۵۵.

*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press , ۲۰۰۱, Briefly *TCDOP.M.* for Machiavelli, Niccolo in this Dictionary.

*Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, New York, Routledge, ۲۰۰۱, Briefly *CREOP.M.* for Machiavelli, Niccolo in this Dictionary.

**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No. ۱۹ / Summer ۲۰۰۹

**Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, PhD

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

**Advisory Panel**

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

**Reviewers**

*Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, PhD; Esmaeil Darabkolai, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Reza Mohammad zadeh, PhD; Mansour MirAhmadi, Ph.D.; Hosein Valeh, Ph.D.; Seyyed Mahmoud Yosef Sani, Ph.D.;*

**Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

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

**Postal Code**

۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

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

**Tel.Fax** :+۹۸-۲۱-۲۲۴۳۱۷۸۵    **Tel**:+۹۸-۲۱-۲۹۹۰۲۵۲۷

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

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

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

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

Printed in : ۱۳۸۹

## ABSTRACTS

<i>Division of Existence and its Criteria in Islamic Philosophy, Abdolali Shokr, PhD</i>	۵
<i>Primitive and Common Predications in Ancient and Modern Logics, Assadolah Fallahi, PhD</i>	۷
<i>Design Argument from Hartshorne's Point of View, Farah Ramin</i>	۹
<i>Man in the Mirror of Divine Attributes of Beauty and Magnificence, Hossein Maghiseh, PhD</i>	۱۱
<i>Salvation of Followers of Religions other than Islam and Divine Justice from Ayatollah Motahhari's Point of View, Ali Karbalaee Pazooki, PhD</i>	۱۳
<i>Examination of Fayd Kashani's Critical Approach to Resurrection within Mulla Sadra's Philosophical System, Reza Akbarian, PhD, Najmahsadat Radfar</i>	۱۵
<i>Al-Farabi and Machiavelli, Sayed Hassan Akhlagh, PhD</i>	۱۷

۱	تقسیمات وجود و مناط آن در فلسفه اسلامی، دکتر عبدالعلی شکر
۱۹	حمل اولی و شایع در منطق قدیم و جدید، دکتر اسدالله فلاحی
۴۷	برهان نظم از نگاه هارتس هورن، فرح رامین
۷۷	برهان انسان در آینه صفات جمال و جلال الهی، دکتر حسین مقیسه
۹۹	نجات پیروان ادیان و عدل الهی از منظر استاد مطهری، دکتر علی کربلانی پازوکی
	بررسی رویکرد انتقادی فیض کاشانی به «قیامت» در نظام فلسفی صدرایی، دکتر رضا اکبریان، ۱۲۳
	نجمه سادات رادفر
۱۴۵	فارابی و ماکیاولی، دکتر سید حسن اخلاق

## **Division of Existence and its Criteria in Islamic Philosophy**

Abdolali Shokr, PhD\*

### **Abstract**

Moslem scholars have proposed a number of categorisations for existence. One of these categorisations is the polyhedral division. Ibn Sina divides existence into the needy and the self-sufficient. Using different words, Suhrawardi divides light into light in-itself, light for-itself and light for-something else. In his view, where there is no light, there is dark substance. Mulla Sadra's exalted theology, in agreement with the previous two illuminationist and peripatetist theologians sets existence as the source of division and divides it into existence not-in-itself and existence in-itself and their related subdivisions. Sabzevari presents the same categorization in a more completed form. Theologians and some mystics such as Ibn Arabi have also referred to some form of division in existence. Some later philosophers have criticized Sabzevari's categorization for its not being complete, mixing the concept with its referent and mixing logical with philosophical concepts. The particular theory of Mulla Sadra is that existence is divided into copulative and non-copulative. The copulative existence is in absolute need and dependency while the non-copulative existence is absolutely needs-free and self-sufficient.

---

\* Shiraz University

alishokr9v@gmail.com

Correspondingly, non-existence is dividable. The present article suggests some other criteria for the polyhedral division of existence which are free of the difficulties mentioned above.

**Key Terms:** *existence in-itself, existence not-in-itself, copulative existence, non-copulative existence, predicative existence, non-self-subsistent existence.*

## **Primitive and Common Predications in Ancient and Modern Logics**

Assadolah Fallahi, PhD\*

### **Abstract**

The distinction between the primitive predication and common predication is one the most important innovations of the Moslem logicians which was first introduced explicitly and used in Allamah Davani's works and the later logicians such as Mulla Sadra and others benefited from it in solving logical and philosophical problems. Meanwhile, this distinction had been implicitly mentioned in the works of Aristotle, Al-Farabi and Avicenna and the primitive predication had been vehemently criticised and rejected. Surveying the works on logics at the two periods before and after Allamah Davani, the present article presents five logical and illogical reasons (reasons and causes) behind the opposition explained to the primitive predication in the works of the first period. The assumption is that without responding to these reasons the shift from the paradigm of the first period to that of the second seems less likely. Qutb Al-din Al-Razi and Qoushji from the first period and Davani from the second were the three logicians who responded to the five reasons and brought the primitive predication back from neglect and made it the key in solving philosophical problems.

---

\* Zanjan University

falahiy@yahoo.com

**Key Terms:** *primitive predication, common predication, ancient logic, comparative logic*



## **Design Argument from Hartshorne's Point of View**

Farah Ramin\*

### **Abstract**

Charles Hartshorne is associated with the contemporary process theology. He is considered the sole philosopher who has recorded the design argument in a priori form. His argument has been formed on the basis of his view of reality. He considers the orderly world as an organic body with an image of change and interrelated events; and with a social conception of reality, he depicts unity within multiplicity in the world. In his view, the natural order holds true for social order. The all-embracing cosmic order entails a metaphysical ordering power. God as proven by this argument possesses attributes which bear no relation to God in the theistic religions.

**Key Terms:** *organism philosophy, process, actual entities, social order, dynamic individuals.*

---

farah.ramin@yahoo.com \* Qom University

## Man in the Mirror of Divine Attributes of Beauty and Magnificence

Hossein Maghiseh, PhD\*

### Abstract

If we consider the major components of worldview as one's own perspective toward the beginning and end of existence and the man's mission and position, the significance of anthropology and its definition will be clarified. The present article is concerned with the relationship between the divine attributes of beauty and magnificence and anthropology. Since, according to Koranic verses and transmissions of texts, theologians, philosophers and mystics consider man as the vicegerent of Allah and define divine vicegerent as the acquisition of divine attributes by man or as the locus of the theophony of divine names and attributes, examination of the two divine attributes of beauty and magnificence plays an important role in the explanation of descriptive, normative and educational anthropology. This article first reviews the attributes of beauty and magnificence from the point of view of some theologians, philosophers and mystics and then presents a specific interpretation of the views which has implications for descriptive, normative and educational anthropology.

---

\* Shahid Beheshti University

h\_moghiseh@sbu.ac.ir

**Key Terms:** *beauty, magnificence, mysticism, almightiness, dominion, name, attribute, divine vicegerency.*

## **Salvation of Followers of Religions other than Islam and Divine Justice from Ayatollah Motahhari's Point of View**

Ali Karbalaee Pazooki, PhD\*

### **Abstract**

Although discussed only by theologians in the past, the topic of the acceptance of non-Muslims' good deeds and their salvation and redemption has entered the public arena as an issue of divine justice at the present time due to the expansion of information technology which has facilitated communication among followers of different religions. The question raised is whether the good deeds done by non-Muslims or by polytheists have any rewards in the hereafter or the path to salvation and redemption is exclusive to belief in Islam and following its path. Is it possible to achieve salvation and redemption through belief in other religions along with good deeds? Otherwise, how is this compatible with divine justice? With regard to the fact that this issue was introduced in a serious way at Ayatollah Motahhari's time, he, as a sagacious Islamic scholar and a vigilant observer and as someone familiar with the requirements of the time and place, dealt with the issue of salvation of the followers of other religions from an Islamic perspective discussing its relationship with divine justice.

---

\* Allame Tabatabai Univeristy

karbalaee۱۳۸۳@yahoo.com

According to Ayatollah Motahhari, the followers of other religions who do good deeds with good intentions and are not prejudiced and hostile toward the true religion can achieve salvation and redemption. Also,

polytheists who do good deeds can achieve some level of salvation under certain conditions. The present article is concerned with the brief explanation of Ayatollah Motahhari's views on the issue of the acceptance of good deeds done by non-Moslems and the salvation of the follower of other religions. The study is dialectic and argumentative in terms of its purpose and interpretative and explanatory in terms of its method of research.

**Key Terms:** *Motahhari, divine justice, good deeds, salvation of non-Moslems, sincere intentions.*

### **Examination of Fayd Kashani's Critical Approach to Resurrection within Mulla Sadra's Philosophical System**

Reza Akbarian, PhD\*  
Najmahsadat Radfar\*\*

#### **Abstract**

Resurrection and its philosophical analysis in Mulla Sadra's philosophical system consistent with the existential levels was critically re-examined by his prominent pupil, Milla Muhsin Fayd Kashani. Kashani's change of attitude toward the issue of intellect that led to his modest approach to the relationship between reason and religion was succeeded by changes by his theory of resurrection during his lifetime. A survey of his early works compared with his later ones clearly shows the changes in his approach to

resurrection and its levels. The present article is an attempt to trace the changes of Kashani's approach to resurrection in his works.

**Key Terms:** *Fayd Kashani, Mulla Sadra, resurrection, levels of existence, reason, religion.*

[dr.r.akbarian@gmail.com](mailto:dr.r.akbarian@gmail.com)\* Tarbiat Moddaress University  
[radfar.najme@gmail.com](mailto:radfar.najme@gmail.com)\*\*

## **Al-Farabi and Machiavelli**

Sayed Hassan Akhlagh, PhD\*

### **Abstract**

Strange as it might seem to put Al-Farabi and Machiavelli alongside each other, the unity of the essence of philosophy provides a basis for a comparative outlook. The present article is an endeavour to introduce a new comparative reading of the political philosophy of Abu Nasr Al-Farabi (۸۷۰ – ۹۵۰) and Niccol Machiavelli (۱۴۶۹ – ۱۵۲۷) as two influential figures in the political philosophy of Islam and the modern political philosophy of the west. For this purpose, some of Al-Farabi's works which have not attracted much attention and Machiavelli's major political treatises are examined with a realistic empirical approach to present a realistic picture of Al-Farabi's political philosophy and a philosophical picture of Machiavelli's political thought. The reading through initiation of a dialogue between the two great thinkers is intended

to open a window through which we can appreciate the efficacy of our dignitaries and in this way take a step into the real world. To achieve this aim, we first present the similarities and differences identified in the political thought of the two philosophers. The similarities are consideration of facts, the importance of empirical perception, presentation of the foundations of politics and the relationship between politics and

---

[.com.h.akhlaq@gmail](mailto:h.akhlaq@gmail.com)\* Shahid Beheshti University

anthropology. The differences are the different religious backgrounds, the differential emphasis on objectivity and subjectivity, the relationship between politics and existence and the allegory of the physician. The conclusion is that rationality underlying Al-Farabi's political philosophy has a lot of potentiality for the development and efficacy of human beings, while Machiavelli's radical subjectivism and pessimism has negative consequences for the world. While Al-Farabi's rationalism is empirically-based and is consistent with the foundations of the modern world and man's awareness and freedom and as a result useful for us in this world, Machiavelli's egocentric and fortuitous thought makes fear and horror as a natural state of human minds.

**Key Terms:** *Al – Farabi, Machiavelli, political philosophy, the prince, empirical politics, anthropology, ontology.*

