

بسم الله الرحمن الرحيم

امير المؤمنين علي عليه السلام

التفكر في ملكوت السماوات والارض عبادة المخلصين

انديشه در ملكوت آسمانها و زمين عبادت
خالص شدگان است.

(عيون الحكم والمواعظ، ص ۵۳)

نسخه



دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

هیئت تحریریه

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح
دانشیار مؤسسه امام خمینی علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین یار علی کرد فیروزجایی
دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین احمد حیدرپور
استادیار مؤسسه امام خمینی علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین مرتضی رضائی
استادیار مؤسسه امام خمینی علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین محمد سربخشی
استادیار مؤسسه امام خمینی علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین احمد سعیدی
استادیار مؤسسه امام خمینی علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
استادیار مؤسسه حکمت فلسفه ایران
حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری
مدرس حوزه و دانشگاه

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: آیت الله غلامرضا فیاضی

سر دبیر: حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری

ویراستار: مهدی قافله باشی

طرح جلد و صفحه آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

آدرس الکترونیک: www.mtfalsafeh.ir

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: m.t.falsafeh@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز

www.noormags.ir نمایه می شود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و دیسکت حاوی فایل آن به آدرس پستی مرکز تخصصی ارسال گردد و یا به آدرس (M.t.falsafeh@gmail.com) ایمیل گشته و سپس به شماره تلفن ۳۷۷۵۹۳۷۵ (بعد از ظهرها) اطلاع رسانی شود؛
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛

۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کل مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظم منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. اسنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛
۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
۱۷. نام مقاله (2titr-14)، عنوانین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۸. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۹. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب:

۷	سرمقاله
۹	پای سخن استاد ۲ (فایده فلسفه و رابطه آن با علم کلام)
۱۷	تحلیل حقیقت نبوت از دیدگاه صدرالمتألهین اسماعیل بهشت
۴۹	راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت الله جوادی آملی مهدی موحد
۷۹	تقریر معانی تشکیک محمد هادی رحمانی
۹۹	تبیین و نقد نگرش استاد خسرو پناه پیرامون تحول در علوم انسانی مهدی عرب مختاری
۱۳۳	پژوهشی درباره آرای مهم فارابی سید محمد جواد موسوی
۱۴۷	هدف آفرینش و نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا با محوریت کتاب الاشارات و التنبیها امید رنجبری
۱۶۳	حکمت ادبی ۱ و ۲ (داستان انسان) روح الله سوری
۱۶۹	ملخص المقالات



سرمقاله

نیروی تفکر (فرآیند شناسایی ناشناخته‌ها) یکی از برترین زوایای وجود آدمی و وجه امتیاز انسان و حیوان است. توانایی حل مسئله یا همان نیروی تفکر، آدمی را آرام نمی‌گذارد و پیوسته انسان را به حل مسائل گوناگون تشویق می‌کند. این توانایی موجب پیشرفت در زندگی بشر شده و برای نمونه، انسان‌ها را از غارنشینی به کلبه‌های چوبی، خانه‌های خشتی، بناهای آجری و برج‌های چند صد طبقه کنونی کشانده است. دیگر حیوانات که از نیروی تفکر بی‌بهره‌اند، تغییر چندانی در روش زندگی خویش نداده‌اند. و از آغاز آفرینش تاکنون، به یک شیوه خانه می‌سازند، که آن هم بر اساس غریزه است، نه تفکر.

نیروی تفکر در سنین مختلف، به حل مسائل گوناگون واداشته می‌شود که بیش‌تر آن‌ها جزئی و مربوط به زندگی روزمره است، اما هنگامی که آدمی به دوران جوانی و بلوغ عقلی رسید، اندک اندک متوجه مسائلی کلی‌تر می‌شود و پرسش‌هایی در او شکل می‌گیرد که جهان پیرامون من، چگونه به وجود آمده است؟ آیا تصادفی است یا پدیدآورنده‌ای دارد؟ او خود چگونه موجودی است؟ چرایی و چگونگی پیدایش پرسش‌های، امر پیچیده‌ای است، اما بالاخره در زندگی هر انسانی رخ خواهد داد. شاید این پرسش پرتویی از فطرت الهی است که قرآن کریم از آن خبر می‌دهد: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»^۱.

البته پاسخ انسان‌ها به این پرسش یک‌سان نیست. برخی با پرداختن به امور روزمره، خود را از پاسخ‌بدان مشغول می‌کنند. برخی نیز به این نتیجه می‌رسند که اساساً پدیدآورنده‌ای در کار نیست، شماری با پیمودن راه‌های خرافی و غیر معقول به پرستش اشیاء جسمانی، مانند ستارها و بت‌ها روی می‌آورند، عده‌ای موجودات فرامادی، همچون فرشتگان یا شیاطین را می‌پرستند، و بالاخره گروهی به حقیقت راه یافته‌اند و پدیدآورنده اصلی؛ یعنی رب‌العالمین را می‌شناسند. ناگزیر یکی از این پاسخ‌ها، درست و مابقی نادرست است، اما چگونه باید پاسخ

۱. روم (۳۰): ۳۰، (فطرت الهی که خداوند بر اساس آن آفرید).

درست را شناخت؟ گرچه توان تفکر در نهان هر انسانی پنهان است، اما نتیجه فکر همیشه درست نیست. از این رو، فرآیند تفکر نیازمند ساختار و ابزاری است که سلامت آن را تضمین کند و دانش منطق، عهده‌دار این امر خطیر است.

پرسش‌های بنیادین و کلی، تنها به پروردگار جهان ختم نشده و دامنه وسیع‌تری دارد، مانند اینکه: آیا واقعیتی خارج از ذهن هست؟ اگر آری، آیا این واقعیت شناختنی است؟ آیا جوهری به نام «جسم» وجود دارد یا فقط اعراض جسمانی از قبیل رنگ، شکل، حرارت و امثال اینها، وجود دارند؟ آیا روح وجود دارد؟ اگر آری، آیا مادی است یا غیر مادی؟ فرشته چه‌طور؟ آیا پس از این حیات فانی حیاتی هست؟^۱

این همه پرسش‌های بنیادین و کوشش برای پاسخ بدان‌ها، نتیجه گرایش آدمی به واقعیت است؛ زیرا انسان پیوسته خواهان آن است که واقعیت را بشناسد و از غیر آن بپرهیزد. کسانی که در پی پاسخ به پرسش‌های بنیادین هستند، در واقع نیروی تفکر خویش را برای شناخت حقایق کلی و بنیادین هستی به کار گرفته و به اصطلاح فلسفه‌ورزی کرده‌اند. بنابراین، پرداختن به حل مسائل کلی و بنیادین هستی، به منظور شناخت حقیقت، همان چیزی است که ما به اجمال آن را فلسفه می‌نامیم. این حرکت فکری (فلسفه) از آغاز همراه انسان بوده است. فِهلُویون ایران باستان که نظام هستی را دارای تشکیک نوری می‌دانستند،^۲ در پی پاسخ به همین مسائل فلسفی بودند.

به تدریج، برخی اندیشمندان یونانی توانستند مسائل پراکنده فلسفی را انسجام دهند و کنار هم گرد آورند.

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم، اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی، نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست. شاید همو اول کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع می‌کند، «موجود بما هو موجود» است.

بدین ترتیب، او توانست مسائل فلسفی را به عنوان دانشی مستقل و نظام‌مند، که دارای موضوع و مسائل و روش تحقیق واحدی است، عرضه کند.

با این بیان، فلسفه نه یونانی است، نه ایرانی. اساساً انتساب آن به مکان صحیح نیست. از زمانی که آدم بود، فلسفه بود و تا زمانی که آدم هست، فلسفه هست؛ زیرا ملازم عقل انسان است و انسان بدون عقل، انسان نیست. انسان کامل، فیلسوف کامل و دین حق، در بردارنده فلسفه حقیقی است. بدین جهت، فلسفه تا جایی که مطابق وحی است، فلسفه است؛ نه اینکه از روش برهانی دست کشیده و به کلام تبدیل شود، بلکه پس از پیمایش روش برهان نتیجه آن را مطابق گزاره دینی می‌یابد، و بدین معنا فلسفه اسلامی است.

روح الله سوری

۱. عبدالرسول عبودیت، درآمدهی بر فلسفه اسلامی، ص ۲۰.

۲. ر.ک: ملا هادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۳۴.

پای سخن استاد ۲

فایده فلسفه و رابطه آن با علم کلام

مجله نسیم خرد در هر شماره بخشی را به بازتاب دیدگاه‌های مدیر محترم مرکز آموزش تخصصی فلسفه، استاد فیاضی حفظه‌الله اختصاص می‌دهد. بخش دوم این مجموعه با عنوان «فایده فلسفه و رابطه آن با علم کلام» تقدیم می‌شود. پرسش‌های این شماره دو بخش دارد؛ بخش اول، درباره علم فلسفه و بخش دوم، درباره رابطه آن با کلام است.

با تشکر از فرصتی که در اختیار ما قرار دادید، به عنوان پرسش نخست عرض می‌شود: هدف از تحصیل علم فلسفه چیست؟ آیا نیازهایی که به جهت آن‌ها، محتاج به فراگیری فلسفه هستیم، به وسیله علم کلام یا همان نظریه تفکیک به آن نمی‌رسیم و اگر به خود علم فلسفه نیاز است، آیا نیاز است خود این علم را به این گستردگی بحث کنیم، در حالی که مکاتب دیگر با گوشه‌های کوچکی از علم فلسفه، به راحتی جواب داده می‌شود یا اینکه این علم را از این جهت که علم است، تحصیل می‌کنیم و به عبارتی، خود علم فلسفه موضوعیت دارد؟

استاد: بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و الصلاة علی رسول الله و علی آله الطیبین و لعنة الله علی اعدائهم. جناب آقای عبودیت، یک کتاب درباره فلسفه با عنوان هستی‌شناسی دارد. برای اینکه پاسخ سؤال‌هایتان را دریافت کنید، این کتاب را بخوانید. در این کتاب، به شکل مفصل در این باره بحث شده است که به چه جهاتی فلسفه تحصیل می‌شود. این کتاب را انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمه‌الله چاپ کرده، اما اجمالاً جواب سؤال شما این است که آیا برای پاسخ دادن به نیازهای فقهی مردم، نیاز است که فقه با این گستردگی در حوزه‌ها بحث شود یا یک نفر برای همه توضیح المسائلی بنویسد، کافی است؟ آنجا جواب می‌دهید که این

توضیح المسائل نتیجه همان بحث‌های مفصل فقه است. درست است که مسئله‌ای در دو سطر این کتاب نوشته شده است، اما به اندازه دو کتاب باید بحث فقهی انجام شود تا معلوم شود این مسئله حکمش باید به چه صورتی باشد. مثلاً در رکعت سوم، تسبیحات اربعه باید یک بار خوانده شود یا سه بار؟ این مسئله به عنوان مسئله‌ای فقهی، ادله مختلفی دارد که فقیه باید همه آن‌ها را ببیند و بحث کند و طبق موازین، نظریه خویش را اعلام کند و برای اینکه بتواند این مراحل را بپیماید، باید مقدمات اجتهاد را طی کرده باشد. ادبیات، منطق، کلام، فلسفه، اصول فقه و فقه و... را خوانده باشد و مجتهد شده باشد تا بتواند جواب‌گوی یک مسئله باشد. اگر قصد دارد جوابش از روی حساب باشد، به گونه‌ای که فردا در مقابل خدای متعال پاسخ داشته باشد، که وقتی به او گفتند چرا این گونه فتوا دادی، بتواند بگوید تمام سعی‌ام را برای به دست آوردن حکم درست، به کار بردم. این فرد زمانی می‌تواند این جمله را بگوید که تمام ادله را با روش صحیح بررسی کند تا بعد از بررسی طبق قواعد اصولی بتواند بگوید این فتوا را استخراج کردم. فلسفه نیز به عنوان یک علم همین طور است که اول باید به طور کامل درباره مسئله بحث شود و صاحب‌نظر، حکم آن را در فلسفه تثبیت کند. آن وقت به وسیله آن، جواب سؤال یا پاسخ شبهه‌ای را بدهد. فلسفه برای فهم معارف عقیدتی و اخلاقی دین، مثل اصول برای فقه است. همان طور که امکان دارد با فقه دو گونه برخورد کرد. یک گونه به همان شکل که اخباریون می‌گویند که سراغ روایات برویم و ببینیم از آن‌ها چه استفاده‌ای می‌شود کرد. درد آنها گفته می‌شود که آیا شما منطق فهم روایات را دارید یا اینکه ابتداً سراغ روایات آمده‌اید؟ در روایات، ناسخ هست و منسوخ؛ عام هست و خاص؛ مطلق هست و مقید. روایت جعلی هست یا صحیح. همین که سراغ کتاب اصول کافی برویم که کار تمام نیست، بلکه این عملی که اخباریون می‌کنند؛ عملی از روی بی‌اطلاعی است و فردای قیامت برای خدای متعال پاسخی ندارند؛ زیرا فقط همین روایت که نیست. باید فقیه همه ادله در مسئله‌ای را بررسی کند و اگر متعارضند، تعارضشان را به طرقی که در علم اصول مطرح شده است، حل کند تا به نتیجه‌ای برسد که ترجیح یکی از این ادله است یا رها کردن همه آن‌ها و رجوع به اصل عملی. پس همان طور که شما در فقه لازم دارید که اصولی داشته باشید و باید به روش اصولیون عمل کنید، برای فهم معارف عقیدتی و اخلاقی اسلام نیز نیاز دارید که فلسفه بخوانید. مثلاً قرآن فرموده است: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا».

اگر دو خدا یا بیشتر در عالم و در آسمان و زمین بود، آسمان و زمین به هم می‌ریخت. بیان استدلال به این آیه چگونه است؟ اینکه یک قضیه شرطیه است؟ آیا اتفاقیه است یا لزومیه؟ اگر اتفاقیه باشد که اصلاً در استدلال به کار نمی‌آید و اگر لزومیه است، بیان لزومش چگونه است؟ بین این دو وجود چه ملازمه‌ای دارد؟ هزارها از این مورد، که در قرآن مجید است و به فقه هیچ ربطی ندارد و نمی‌خواهد تعیین وظیفه بکند. از شش هزار و اندی آیه، فقط پانصد آیه درباره فقه است. بقیه درباره معارف عقیدتی و اخلاقیات است؛ یعنی به دو بخش اصلی دین مربوط می‌شود، چون که دین سه قسم دارد. یک بخش، عقاید. بخش دیگر، اخلاقیات. بخش سوم، احکام که به همین ترتیب که ذکر شد، اینها اهمیت دارند. شکی نیست که اعتقادات مقدم بر اخلاقیات و آن، مقدم بر احکام عملی است؛ یعنی روزه بگیر، نماز بخوان، امر به معروف و نهی از منکر داشته باش و حج برو. اینها فرع اعتقادات و اخلاق صحیح است که اگر این دو درست نباشد، اعمال احکامی هیچ فایده‌ای ندارند، بلکه حتی اینها جعل شده‌اند. باید اعتقادات و اخلاقیات ما تثبیت شود و توحید و بندگی در جان ما رسوخ کند و اینها از حالت «حال» در وجودمان، به حالت «ملکه» تبدیل شود. بنابراین، کسی که می‌خواهد اسلام را بشناسد؛ چون که اسلام اساسی‌ترین معارف در جنبه عقیدتی و اخلاقی است، باید مقدمات رسیدن به این شناخت را فراهم کند و در جای خودش، برای کسانی که اهل آن هستند، روشن است که برای فهم این بخش اساسی اسلام؛ یعنی برای فهم آیات و روایات اعتقاداتی و اخلاقی، فلسفه به عنوان مقدمه‌ای اساسی و حیاتی، مورد نیاز است. سوال: شما فرمودید فلسفه نسبت به معارف، مانند نسبت اصول فقه به فقه است. منظور از معارف در کلام شما، علم کلام است یا نه؟

استاد: منظور، اعتقادات و معارف بود، نه علم کلام. بله، درست است که یک بخش اساسی اعتقادات در علم کلام بحث می‌شود و این بحث‌های کلامی در شیعه، یک قسمت عمده آن بحث‌های فلسفی است و نسبت میان مسائل فلسفه و کلام عموم و خصوص من وجه است. بنابراین، نباید این دو خلط شود، ولی ذکر این مطلب لازم است که کسی که در فلسفه دستی نداشته باشد، نمی‌تواند در علم کلام اظهار نظر کند. آری، اگر بخواهد در علم کلام مجتهدانه وارد بشود، باید در فلسفه مجتهد باشد. همان طور که اگر کسی بخواهد در فقه مجتهد باشد، در اصول باید مجتهد باشد. نمی‌شود فرد اصول را با تقلید از دیگری بگیرد

و بعد در فقه، مجتهد باشد. خیلی روشن است که اگر کسی در اصول مقلد باشد، نتیجه فقهی او هم تقلیدی می‌شود؛ یعنی بر اساس همان تقلید به این نتیجه می‌رسد.

سوال: آیا می‌شود به وسیله فلسفه با ادیان دیگر، به صورت ریشه‌ای و مبنایی بحث کرد؟ استاد: بله. اگر بخواهد بحثی شود بین یک مکتب و مکتب دیگر یا یک دین با دین دیگر، هیچ راهی نیست، مگر اینکه با زبان مشترک بین آن‌ها بحث شود و عقل، زبان مشترک آن‌هاست؛ یعنی مسائلی مثل اجتماع نقیضین محال است. یک شیء بدون علت، خود به خود به وجود نمی‌آید و مباحث فلسفی دیگر که وجود دارد، بر اساس آن‌ها، دو نفر که دینشان مختلف است، می‌توانند با هم بحث کنند و غیر از این، هیچ راه دیگری نیست. بنابراین، اگر کسی بخواهد عقایدش را تثبیت یا تبیین یا از آن‌ها دفاع کند یا شبهه‌ای را پاسخ دهد، تنها راهش این است که با زبان فلسفه که همان عقل است، این امور را تحقق ببخشد.

سوال: کسی که می‌خواهد فلسفه بخواند، برای مقدمه باید چه کتاب‌هایی بخواند و سیر مطالعات فلسفی‌اش چگونه باید باشد؟

استاد: بعد از اینکه ادبیات عرب را خوب خواند، باید منطق بخواند و این علم را تا حد ملکه شدن بیاموزد. منظور از ملکه شدن این است که به راحتی بتواند مسائل و استدلال‌ات عقلی را به صورت و شکل منطقی تقریر کند. بعد از اینکه این مرحله را طی کرد، کتاب‌های فلسفی حوزه را که الان کتاب درسی است، بخواند؛ یعنی بدایه، نهاییه، شرح اشارات و اسفار را طی کند. می‌توان گفت چنین فردی، متون اساسی فلسفه را طی کرده است.

سوال: در تحصیل علم منطق، فراگرفتن کتاب «المنطق» کافی است؛ به گونه‌ای که به وسیله تحصیل این کتاب به آن ملکه دست بیابد یا اینکه این طور نیست و کتاب‌های خاصی را پیشنهاد می‌دهید؟

استاد: همان کافی است، ولی باید بعد از اینکه المنطق را فراگرفت، در سال بعدش مباحثه شود و مطالعه مباحثه آن به اندازه‌ای باشد که برای تدریس آن - اگر می‌خواست تدریس کند - مطالعه می‌شود. بعد هم در عرصه علوم عقلی، مثل اصول فقه و فلسفه، سعی کند استدلال‌هایی را که در این علوم هست، به صورت منطقی تقریر کند.

سوال: آیا فردی که فلسفه می‌خواند، رسیدن به اجتهاد در فقه و اصول، در تفکر فلسفی وی تأثیر دارد؟ در فلسفه با عقل صرف کار می‌کنیم و با آن‌ها هیچ کاری نداریم؟

استاد: در فلسفه فقط با عقل محض کار می‌کنیم و به فقه و اصول کاری نداریم. بله، فقه و اصول به این صورت ثمره دارند که وقتی فیلسوف، صاحب نظریه شد، می‌تواند سراغ آیات و روایات بیاید و مضمون‌های فلسفی را که در آیات و روایات است، استخراج کند و آن را با فلسفه‌ای که خوانده است و نظریاتی که دارد، مقایسه کند و اگر احیاناً حکم عقل با آن‌ها ناسازگار است، درصدد رفع این ناسازگاری برآید.

سوال: ما در فلسفه برای موجودات جسمانی صرف، مثل سنگ، ماده و صورت اثبات می‌کنیم و برای موجود عالم تجرد از ماده را شرط می‌کنیم، در صورتی که از مضامین دینی برمی‌آید که همین موجودات جسمانی، ادراکاتی دارند.

استاد: اتفاقاً ملاصدرا درصدد اثبات این است که هستی با شعور مساوی است و هر جا که هستی است، شعور نیز هست. این مطلب در بدایه و نهایه نیست.

سوال: تحصیل خود فلسفه، در فراگرفتن فقه و اصول تأثیر دارد؟
استاد: بله. مخصوصاً در علم اصول کنونی که مسائل فلسفی در آن به کار گرفته شده است، به گونه‌ای که بدون فهم علم فلسفه برای افراد حل نمی‌شود.

سوال: بعد از اجتهاد در فقه و اصول و فراگرفتن فلسفه، به این دلیل که نمی‌توانیم تمام آن‌ها را تخصصی دنبال کنیم، باید عمرمان را صرف تحصیل یک رشته کنیم؟

استاد: بله. به این صورت که هر کس باید اول ذوق و استعدادش را بررسی کند و به رشته‌ای بپردازد که ذوق و استعداد آن را دارد. این افراد بعد از اینکه مجتهد در فهم کتاب و سنت شدند، باید سراغ فقه بروند. اگر بخواهند رشته‌شان فقه باشد، که تا آخر عمرشان اگر خود را وقف آن علم کنند، هنوز گوشه‌هایی از این علم را کار کرده‌اند یا اینکه بیایند در رشته فلسفه کار کنند که آن هم مثل فقه است، به این گونه که اگر تمام عمر را صرف این علم کنند، باز جای کار مانده است.

سوال: کسی که ذوق و استعداد همه اینها را دارد، چه کار کند؟

استاد: به این جهت که نمی‌تواند به همه آنها بپردازد و اگر تخصصی‌تر در رشته‌ای کار نکند، این فرد صاحب یک سلسله اطلاعات عمومی در علوم می‌شود، ولی صاحب نظر نمی‌شود. برای همین، باید حتماً یک رشته‌ای را انتخاب بکند.

سوال: درباره ارتباط فلسفه با عرفان بفرمایید.

استاد: فلسفه ملاصدرا با عرفان، رابطه تنگاتنگی دارد و اگر فردی بخواهد درست فلسفه ملاصدرا را بفهمد، باید بعد از آنکه فلسفه ملاصدرا را خواند، یک دوره عرفان بخواند و وقتی که دوباره به فلسفه ملاصدرا برگردد، آن وقت می‌فهمد که ملاصدرا چه گفته است.

سوال: فلسفه بهتر است یا کلام جدید؟ برای نمونه، با مکاتب کلامی آشنا شویم، مباحثی مثل سکولار و اومانیزم و این گونه مباحث؟ کدام بیشتر به درد جامعه می‌خورد؟

استاد: اگر کسی بخواهد در کلام، مجتهدانه وارد شود، یک بحث است و اگر کسی می‌خواهد صرفاً اطلاعات کاربردی داشته باشد، برنامه دیگری مطرح است. کسی در مقام تشبیه می‌خواهد احکام فقهی را با استنباط از آیات و روایات به دست بیاورد، اما شخص دیگری می‌خواهد مسئله را بداند و صرفاً مسئله‌گو باشد. اینها دو هدف متفاوت دارند.

اگر کسی می‌خواهد خودش به مسائل تحقیقی برسد و در هر رشته‌ای از علوم انسانی، حتی رشته فقه و اصول (در قسمت اصول آن) وارد شود، ابتدا باید فلسفه بخواند. خصوصاً رشته کلام که از این امر مستثنا نیست؛ زیرا رابطه مسائل کلام با مسائل فلسفه عموم و خصوص من وجه است.

برخی مسائل، مسائل اختصاصی فلسفه‌اند و از آنجایی که موضوع فلسفه، هستی است، درباره هستی بحث‌هایی کلی می‌کند. مثل اینکه آیا هستی یک معنا دارد و در همه جا دارای معانی مختلفی است؟ مثل اینکه آیا هستی در موجودیت، اصیل است یا ماهیت؟ آیا هستی واحد است یا کثیر؟ آیا کثرتش به وحدت برمی‌گردد؟ آیا در هستی چیزی می‌تواند معدوم شود و اگر معدوم شود، دوباره می‌تواند موجود شود؟ آیا هستی منحصر به واجب است یا منحصر به ممکن است یا هر دو قسم ممکن و واجب است؟ آیا هستی ثابت است یا سیال یا هر دو قسمش را دارد؟ اینها مباحث فلسفی محض هستند.

بحث‌هایی هم هست که بین فلسفه و کلام مشترک است. مثل اینکه آیا خداوند وجود دارد؟ آیا خداوند واحد است یا شریک دارد؟ خدای متعال، صفات دارد یا ندارد؟ اگر صفات دارد، بین صفات و ذات چه رابطه‌ای است؟ صفات چند قسم دارد؟

برخی بحث‌ها، بحث‌های اختصاصی علم کلام هستند. مثل اینکه امام پس از پیغمبر هست یا نیست؟ اگر امام هست، تعدادش چند تاست؟ اینها چه کسانی هستند؟ و بسیاری از مسائل بهشت و جهنم و قیامت که با عقل قابل اثبات نیستند و عقل به آن نمی‌رسد. عقل خودش می‌فهمد که این‌ها را نمی‌فهمد.

در بخش مشترک کلام و فلسفه، کلام به بخش‌های اختصاصی فلسفه احتیاج دارد؛ زیرا بحث‌هایی که می‌خواهد راجع به خدا شود، مثل صفات خدا و افعال خدا، اگر بخواهد برهانی باشد، به مقدماتی احتیاج دارد که آن مقدمات، قضایایی هستند که در همان بخش اثبات شده است یا اقلاً موضوع و محمول آن در آن بخش باید تعریف و شناخته شود. از این رو، می‌بینید مرحوم علامه کتابی کلامی به نام تجرید نوشتند، ولی مقصد اول و دوم کتاب تجرید، در حقیقت جلد‌های اول تا پنجم اسفار است؛ یعنی همان مباحث است، اما اسفار خیلی مبسوط است. تجرید خیلی خلاصه و جمع و جور. بنای خواجه بر این بوده است. اینها برای کلام، مباحث مقدمی بوده، مباحث اصلی نبوده است. بنابراین، اگر کسی بخواهد در مسائل کلامی، محققانه وارد شود و مسائل کلامی را مجتهدانه اثبات کند، بدون فلسفه میسر نیست. برای همین، اگر کسی می‌خواهد متکلم شود، باید فیلسوف شود.

کلام جدید و قدیم ندارد و آنچه جدید است، برخی مسائل علم کلام است. مسائل جدید در علم کلام که از سوغات غرب هستند، بر پایه اساس‌هایی است که آن‌ها دارند. مثل اصالت انسان به جای اصالت خدا. به جای خدا محوری، انسان محوری؛ یعنی پس از اینکه کلیسا و دین را کنار گذاشتند و خواستند مسائل را حل کنند، به چنین مزخرفاتی دست زدند و همه آنها ظلمات بعضها فوق بعض است. البته از باب اضطرار باید حرف‌ها را خوب بدانیم. برای اینکه بتوانیم خوب نقد کنیم، ولی اگر بخواهیم آن‌ها را بدانیم و بخواهیم نقد کنیم تا در فلسفه پخته نشویم، قدرت نقد نداریم، بلکه احیاناً بیشتر تحت تأثیر آن حرف‌ها قرار می‌گیریم. مثل انسانی که برود کتاب‌های ضلال را بخواند، بدون اینکه قدرت حل و فصل و تجزیه داشته باشد؛ یعنی همان حکمی که فقها درباره کتب ضلال فرموده‌اند که نگهداری و مطالعه کتب ضلال حرام است، مگر برای اهل فن که بر آن‌ها واجب است که به آن‌ها مراجعه کنند و حرف‌های آن‌ها را بدانند، در اینجا جاری است. شکی نیست که بسیاری از حرف‌هایی که در

کلام جدید مطرح است، ضلال است. باید شخص قدرت تجزیه و تحلیل داشته باشد، سپس بخواند. صرف هوش و استعداد هم کافی نیست. باید ذهن از نظر عقلی، پرورش پیدا کرده باشد و با مجموعه‌ای از مسائل عقلی، که در بحث هستی‌شناسی هست، آشنا شود.

سوال: در دروس حوزه مباحث روایی، خیلی کم بحث می‌شود؛ یعنی ما احساس می‌کنیم نقصی هست. مثلاً کتابی مثل معارف قرآن در مباحث قرآنی است و می‌توان کار کرد. اما نسبت به منابع روایی خیلی جستجو کردیم نفهمیدیم از کجا شروع کنیم؟

استاد: در ابتدای کار روایی، باید تحف‌العقول را از اول تا آخر خواند. در صورتی که شخصی برایش سنگین است، از یک کتاب روایی دیگر آغاز کند، ولی بالاخره یک جلد کتاب روایی را بخواند. بعد هم در مسائل اصول و در آن مقدماتی که حوزه برای استنباط طی می‌کند، مانند رجال و درایه، باید کار کند. سپس شخص موضوعی کار کند. به این صورت که روی موضوعی که در قرآن هست، کار کند. (معمولاً کار ما طلبه‌ها این است) موضوعات را جمع، و آیات را دسته‌بندی کند، سپس سراغ تفسیر برود، مثل کنز الدقائق. البته حقش این است که تفسیر روایی جامع نوشته شود. کنز الدقائق باز هم جامع نیست، ولی من بهتر از آن سراغ ندارم. روایات را که در ذیل آیات آن موضوع است، ببیند. بعد هم به کمک رایانه، روایات متناسب با همان موضوع را که در ذیل آیات نیامده، ولی درباره همان موضوع است، جمع‌آوری کند. در این صورت، فرد کار روایی را در کنار کار تفسیر انجام داده است.

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

تحلیل حقیقت نبوت از دیدگاه صدر المتألهین^۱

اسماعیل بهشت^۲

چکیده

مسئله «نبوت» از دیرباز کانون گفت‌گوهای متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای به تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت نبوت، می‌پردازد. صدر المتألهین براساس مبانی فلسفی خود - از جمله تشکیک در وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول - و با توجه به شایستگی‌های نفسانی پیامبر، به تبیین و تحلیل حقیقت نبوت پرداخته است. از دیدگاه او نبی انسانی است که با گذر از مرحله حس، خیال و عقل، به بالاترین مرتبه عقل نظری (عقل مستفاد) و عقل عملی (فناء) برسد که در این صورت، نفس نبی با صور معقوله و عقل فعال متحد می‌شود و این بالاترین مقام انسان، یعنی مقام نبوت است.

صدر المتألهین انبیاء را صاحب کمالات اولیه و ثانویه‌ای می‌داند که براساس آنها به مرتبه خلافت الهیه نایل می‌شوند و استحقاق آن را دارند که ریاست خلق را بر عهده گیرند. وی شریعت را ظاهر نبوت و باطن آن را ولایت می‌داند و معتقد است مقام نبوت یکی از مراتب ولایت است.

این نوشتار برای تبیین هرچه بهتر نظریه ملاصدرا درباره حقیقت نبوت، به بررسی مباحث دیگری همچون تفاوت نبی و ولی، نبی و فیلسوف، مقام نبوت و رسالت و تفاوت نبوت و کفایت از دیدگاه ملاصدرا می‌پردازد.

واژگان کلیدی

حقیقت نبوت، صدر المتألهین، نفس نبی، عقل فعال، وحی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۲۸.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمی (esmaeelbehesht@yahoo.com).

مقدمه

یکی از عمده‌ترین ارکان دینی و مؤثرترین اصول مستحکم اعتقادی اسلام، مسئله «نبوت» و هدایت مستمر رسالت است. درباره این موضوع، پرسش‌های فراوانی مطرح می‌شود؛ از جمله: حقیقت و ماهیت نبوت چیست؟ آیا نبوت درجه‌ای از درجات و مقامات انسان است که باید آن را کسب کرد یا مقامی است که از سوی خداوند به برخی بندگان تفصل می‌شود؟ اصولاً بعثت انبیاء چه فایده‌هایی دارد؟ و سؤالات دیگری از این دست که در این حوزه مطرح است.

با توجه به اهمیت این موضوع، از دیرباز گروه‌های مختلف فکری برای پاسخ‌گویی به این‌گونه سؤالات دست به قلم شدند و با تحقیقات گسترده خود، مطالب سودمندی در این باره به پژوهشگران عرضه کرده‌اند. از جمله این گروه‌ها فیلسوفان اسلامی‌اند که نبوت خاصه را از مباحث حکمی خارج دانسته، از آن بحث نکرده‌اند، باین‌حال در آثارشان مباحث مربوط به نبوت عامه را از یاد نبرده‌اند. پیامبر و نبی در نظام وجودی خاصی که فلاسفه از موجودات جهان به تصویر کشیده‌اند، جایگاهی ویژه دارند.

فارابی نخستین و نامی‌ترین فیلسوفی است که مبحث حقیقت نبوت را در آثار خود مطرح کرده است. وی در بحث از صفات و ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله - رئیسی که شایسته نیست مرئوس کس دیگری باشد - وی را مخاطب وحی الهی می‌شمرد. فارابی نبوت را از طریق نفس نبوی و تکامل آن تحلیل و پردازش می‌کند و آن را قوه قدسی می‌داند که منشأ صدور خوارق عادات می‌شود، چرا که جهان خلق متأثر از آن است.^۱

پس از وی، ابن‌سینا نیز به مسئله نبوت توجه ویژه نشان داد و در این راه قوه «حدس» را مفهوم ساخت و مداخلیت بخشید. ابن‌سینا قوام نبوت را سه قوه حسیه، مخیله و عاقله می‌داند که آن در نفس نبوی به حد کمال خود رسیده است. وی در جای دیگری، نبوت را استکمال نفسی می‌خواند که بر اثر کسب فضایل اخلاقی و تکامل قوای سه‌گانه، به «عقل فعال» متصل می‌شود و استعداد مقام نبوت را پیدا می‌کند و در پرتو آن کلام الهی را شنیده، ملائکه را مشاهده می‌کند و قادر به تغییر و تحول در صورت‌هایی است که مشاهده کرده است.^۲

در بحث نبوت، شیخ اشراق نیز همان راه فارابی و بوعلی را می‌رود، یعنی از زندگی اجتماعی انسان آغاز می‌کند و به جایگاه و خصوصیات نبی می‌پردازد. شیخ اشراق، جایگاه نبی در مراتب موجودات سلسله نظام عالم را، در قوس نزولی، از جواهر نخستین تا عالم

۱. ر.ک: ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۷۲.

۲. ر.ک: ابن‌سینا، النجاة، ص ۲۹۹؛ همو، الالهیات الشفاء، ص ۴۳۵.

عناصر و انسان، و در قوس صعودی از انسان در بند مشتهیات و وهمیات تا انسان متصل شده به عقل مستفاد و یکی شده با عقول مفارق دنبال می‌کند و کامل‌ترین انسان‌ها را (تئوری انسان کامل) کسی می‌داند که ویژگی‌های فراتر از نفوس دیگر حاصل کند، سخن خدای را بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند که این شخص همان نبی است.^۱

صدرالمتألهین شیرازی از جمله فیلسوفانی است که براساس مبانی فلسفی خود، به تحلیل حقیقت و ماهیت نبوت پرداخته است. وی در چندین کتاب خود از جمله *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، الشواهد الربوبیة، تفسیر القرآن الکریم، المبدأ و المعاد، المظاهر الالهیة، مفاتیح الغیب* و سرانجام شرح *اصول الکافی* مبحث نبوت را به‌طور مفصل مطرح می‌کند و به تبیین آرای خود می‌پردازد.

در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی - تحلیلی است، می‌کوشیم دیدگاه این فیلسوف بزرگ را درباره حقیقت نبوت بررسی و تحلیل کنیم. شایان ذکر است که براساس تحقیقات و مطالعات نویسنده، پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته و مسئله مذکور با این عنوان، پژوهشی نو و بدیع به نظر می‌رسد.

مبانی صدرالمتألهین

مباحث صدرالمتألهین درباره حقیقت نبوت قواعدی دارد که بهتر است پیش از ورود به بحث، آنها را برشمَریم:

۱. عوالم وجود

براساس هستی‌شناسی صدرالمتألهین، سه‌گونه عالم داریم که از نظر وجودی برخی از دیگری قوی‌ترند: عالم عقول، عالم مثال، عالم حس.

الف) عالم عقول: عالمی است که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل از ماده و آثار آن عاری است. این عالم از حیث وجودی قوی‌ترین مرتبه عالم است و بر همه عوالم خلقت تقدم وجودی دارد و علت آنهاست؛ این عالم را بدان سبب که شباهتی با عقل انسان دارد و موجودات آن (ملائکه) همگی از سنخ عقل‌اند، عالم عقل یا عقول می‌نامند؛

ب) عالم مثال: عالمی است که از ماده و برخی آثار ماده، مثل حرکت و زمان، منزّه است؛ ولی برخی آثار ماده، مثل کیفیت و کمیت در آن وجود دارد. این عالم از حیث وجودی ضعیف‌تر از عالم عقل و معلول آن است، ولی از عالم ماده قوی‌تر بوده، بر آن احاطه وجودی دارد و علت آن شمرده می‌شود. موجودات این عالم از نظر غیرمادی و

۱. ر.ک: شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۳، رساله یزدان شناخت، ص ۴۴۵-۴۴۶.

«لامکان» و «لازمان» بودن شبیه موجوداتی‌اند که انسان در خواب می‌بیند یا در ذهن و خیال خود تصور می‌کند؛ ازاین‌رو، این عالم را بدان سبب که شباهتی با قوه خیال انسان دارد، عالم خیال نیز می‌نامند؛

ج) عالم حس: این عالم، همین عالمی است که هم‌اکنون زیست‌گاه انسان‌هاست و حرکت و زمان بارزترین مشخصه آن شمرده می‌شود. این عالم از حیث وجودی ضعیف‌ترین مرتبه را دارد. موجودات این عالم برخلاف موجودات دو عالم قبلی، همواره در حال تغییر و به فعلیت رسیدن و استکمال‌اند. مقصد نهایی موجودات این عالم، عالم مثال و عقل است؛ یعنی موجودات این عالم بر اثر حرکت جوهری به‌سوی مجرد شدن پیش می‌روند.^۱

حقیقت نبوت از مسائلی است که مبحث عوالم وجود در خصوص آن مطرح می‌شود. ملاصدرا حقیقت نبوت را با تبیین منازل نفس انسانی تحلیل می‌کند. وی برای نفس انسان (نبی) درجات، مقامات و منازل (حس، خیال و عقل) برحسب مرتبه وجود قائل است و معتقد است انسان به حسب کمال در هریک از آن اجزای سه‌گانه، در عالمی از عوالم حس، مثال و عقل قرار می‌گیرد.

۲. تشکیک در وجود

در نظر صدرالمتألهین حقیقت وجود، حقیقتی تشکیکی است و درجات و مراتب متفاوت دارد که همگی در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است؛ به عبارت دیگر، حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی، ولی «ماه‌الاشتراک» و «ماه‌الامتیاز» آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود.^۲

براساس این قاعده، هر جوهری که در آن اشتداد اتصالی ممکن و میسر باشد، هرگاه به درجه بالاتری از وجود دست یابد، همان درجه هویت و حقیقت آن را شکل می‌دهد و به لحاظ وجودی قوی‌تر و دارای احاطه بیشتری در مقایسه با سایر مراتب خواهد بود.^۳ درباره تشکیک در وجود در مباحث مختلف این پژوهش ازجمله مقوله مراتب عوالم گفت‌وگو خواهد شد.

۳. حرکت جوهری

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای حکمت متعالیه حرکت جوهری است که در بسیاری از

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۵۰.

۲. همو، الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱، ص ۱۲۰، ۲۵۳، ۳۷۹ و ۴۰۱؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۳۵؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۰۷.



تحلیل حقیقت نبوت از دیدگاه صدرالمتألهین

آرا و اندیشه‌های ملاصدرا نقش عمده و تعیین‌کننده‌ای دارد. وی برخلاف فلاسفه پیشین که تصور می‌کردند حرکت جوهری فقط در چهار مقوله عرضی کیف، کم، آیین و وضع رخ می‌دهد، معتقد است در مقوله جوهر نیز این حرکت بروز می‌یابد؛ یعنی این مقوله هم مصداق و فرد سیال دارد؛ به بیان دیگر، حرکت در جوهر یعنی محقق‌شدن مصداق و فرد سیالی از جوهر؛ خواه جوهر سیال جوهر صوری و طبیعت موجود در جسم باشد، خواه کل جسم با هیولا و صورتش.^۱

از جمله سؤالات مطرح‌شده در باب حرکت، خصوصاً حرکت جوهری، این است که آیا حرکت همواره تکاملی و اشتدادی است یا حرکات تضعیفی و نزولی نیز وجود دارد؟ به اعتقاد صدرالمتألهین حرکت مساوی با اشتداد است و حرکت غیراشتدادی وجود ندارد. وی ادله‌ای نیز بر این نظریه خود اقامه می‌کند.

صدرالمتألهین با حرکت «جوهری اشتدادی» مسائل بسیاری همچون مرگ، عالم برزخ، حشر و تقرب را تبیین کرد. یکی از مواردی که حرکت «جوهری اشتدادی» در آن خود را نشان می‌دهد، مقوله نبوت از حیث نفس نبی است. براساس این اصل، نفس نبی وجود واحد سیالی دارد که در سیر تکاملی خود از مراحل ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر حرکت می‌کند. نفس نبی در هر مرحله به حسب شدت وجودی‌اش، متشکل از مرتبه یا مراتبی مشابه مراتب قبلی و افزون‌بر آن است؛^۲ مثلاً نفس نبی در مرتبه انسانی، علاوه بر اینکه واجد مراتب پایین‌تر مادی و مثالی است، نوعی تجرد عقلی نیز دارد.

۴. اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عالم و معلوم یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی در باب علم و ادراکات است. برخلاف فیلسوفان پیشین که منکر اتحاد عالم و معلوم بودند، صدرالمتألهین به اتحاد عالم و معلوم قائل است. منظور از واژه «اتحاد» و «معلوم» در این مبحث عبارت است از: الف) در علم حصولی وجود علمی شیء غیر از وجود عینی آن است و آنچه از شیء نزد عالم حاضر می‌آید، همان مفهوم و ماهیت شیء است، نه هویت خارجی آن؛ به بیان دیگر، آنچه نزد عالم حاضر می‌آید، صورت ادراکی‌ای است که از شیء خارجی حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. این صورت ادراکی «معلوم بالذات» و آن شیء خارجی «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود. منظور از «معلوم» در این نوشتار معلوم بالذات است؛ ب) مقصود از «اتحاد» در این مبحث، اتحاد امر بالقوه با امر بالفعل است، نه اتحاد دو امر بالفعل؛ به بیان دیگر، مراد از اتحاد همان معنایی است که پیش‌تر در حرکت جوهری اشتدادی گذشت.

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳، ص ۸۵، ۸۶، ۱۰۵ و ۱۰۶.

۲. همو، *الحکمة العرشیه*، ص ۲۴۲-۲۴۳.

از دیدگاه صدرالمتألهین منظور از اتحاد عالم و معلوم این است که نفس و علم (معلوم بالذات) دو واقعیت خارجی و دو شیء نیستند، بلکه وجود نفس همان وجود علم به شیء خارجی است؛ یعنی یک واقعیت است که به اعتباری، وجود نفس است، به اعتباری وجود علم، و به اعتباری دیگر، وجود ذهنی ماهیت معلوم. براساس این قانون، هرگاه نفس چیزی را تعقل کند، عین صورت عقلی می‌شود، بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مدرکات خود عینیت دارد.^۱

از جمله مواردی که قانون اتحاد عالم و معلوم در آن کاربرد دارد، مبحث اتحاد نفس نبی با صور معقوله و عقل فعال است. از منظر صدرالمتألهین اتحاد عاقل (نفس نبی) با صور معقوله و عقل فعال، نه از باب اتحاد دو فعلیت، بلکه از باب اتحاد امر غیرمتحصل و مبهم با امر متحصل و معین است؛ زیرا به اعتقاد او نفس انسانی در آغاز وجود جسم است و با تحولات جوهری به تدریج به مقام احساس و تخیل و تعقل می‌رسد؛ بنابراین صور عقلی همان اشتداد جوهری نفس است، نه عرض زاید بر وجود نفس؛ به بیان دیگر، نفس در انواع ادراکات خود از قوه به فعلیت و از نقص به کمال خارج می‌شود و معنای اینکه نفس عاقل عین معقول می‌شود، همان تحول وجود ناقص به کامل است.^۲

۵. قوای نفس

از دیدگاه صدرالمتألهین انسان از سه مرتبه ماده، مثال و عقل بهره می‌گیرد که در مرتبه ماده با قوای نباتی و در مرتبه مثال با قوای حیوانی، و در مرتبه عقل با قوای انسانی عینیت دارد. از همین رو، قوای نفس به سه دسته تقسیم می‌شوند که در اینجا به هریک از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) قوای نفس نباتی: قوایی اند که در هر نفسی، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی وجود دارند و عبارت‌اند از: غذایی، نامیه و مولده. دلیل نام‌گذاری آنها به «نباتی» این است که در نفس نباتی، قوایی غیر از اینها وجود ندارد. در اینجا به توضیح اقسام قوای نباتی می‌پردازیم:

۱. **غذیه:** هرگاه ماده‌ای از خارج، که به آن غذای بالقوه گویند، وارد جسم گیاه، حیوان و انسان شود و شبیه جسم نباشد، این قوه آن ماده را به ماده‌ای شبیه جسم، یعنی به غذای بالفعل تبدیل می‌کند؛

۲. **نامیه:** قوه غذایی بخشی از غذایی را که آماده کرده است به اندام‌های تحلیل‌رفته می‌رساند که به آن «الصاق» می‌گویند و قسمت دیگر را «قوه نامیه» برای رشد هماهنگ جسم تغذیه‌کننده در طول و عرض و عمق، به‌طور مناسب توزیع می‌کند؛

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳، ص ۳۱۲.

۲. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۴۱۵.

۳. مولده: قوه‌ای است که بخشی از محصولات قوه‌ی غاذیه را جدا می‌کند و با آن مثل و مانند آن گیاه یا حیوان یا انسان می‌سازد؛ مثلاً ماده‌ی منی را از غذا، یا به بیان دقیق‌تر از خون که غذای هضم‌شده است، جدا می‌کند و از آن ماده‌ی منی را آماده می‌سازد تا اجزای مختلف را بپذیرد و درنهایت ماده‌ی منی قابلیت پذیرش صورت انسانی را بیابد و به‌صورت انسان بالفعل در آید.^۱

ب) **قوای نفس حیوانی**: این قوا در نفس حیوانی و انسانی موجودند، اما نفس نباتی از آن بی‌بهره است. این قوا به دو گروه تحریکی و ادراکی تقسیم می‌شوند. قوای تحریکی نیز خود دو گروه دارد که عبارت‌اند از:

۱. **قوای باعته**: قوایی که نفس با وساطت آنها بدن را به حرکت در می‌آورد؛ یعنی واسطه در تحریک‌اند. این قوا دو نوع است: قوه‌ی شهویه که برانگیزنده به جذب ملائم است و قوه‌ی غضبیه که برانگیزنده به دفع منافر؛

۲. **قوای فاعله**: قوایی که در اعصاب و ماهیچه‌های بدن پراکنده‌اند و پس از تحریک قوای باعته، وظیفه‌ی حرکت‌دادن عضلات را برعهده می‌گیرند تا به مطلوب نایل آیند یا از منفور دوری گزینند.^۲

همچنین، قوای ادراکی نفس حیوانی که حواس نامیده می‌شوند، به دو گروه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند:

الف) **حواس ظاهری**: آن دسته قوای ادراکی را گویند که به اندام‌های ظاهری همچون گوش و چشم نیاز دارند. صدرالمതألهین حواس ظاهری را به پنج دسته تقسیم می‌کند: بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه. وی در کتاب *الشواهد الربوبیه* حکمت حواس ظاهری را تمیز امور ملائم و نافع از امور منافر و ضار ذکر می‌کند؛^۳

ب) **حواس باطنی**: مقصود حواسی است که نیازمند اندام‌های ظاهری نیستند؛ اگرچه ممکن است ابزارهایی در درون انسان، مانند مغز، داشته باشند. صدرالمതألهین قوای باطنی را به سه دسته‌ی مدرکه، حافظه و متصرفه تقسیم می‌کند و برای مدرکه و حافظه نیز دو قسم برمی‌شمرد که بدین ترتیب، مجموعاً از پنج قسم قوه نام می‌برد:

حسن مشترک: این قوه مدرک صور است؛ بدین معنا که مدرکات حواس ظاهری را دریافت می‌کند؛ یعنی قوه‌ی مبصره شیئی را دید صورت مبصر را به حسن مشترک عرضه می‌کند، یا ذائقه پس از ادراک چشیدنی‌ها، مدرکات خود را به حسن مشترک ارائه

۱. صدرالمതألهین شیرازی، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۸، ص ۷۸-۸۰ و ۹۴-۹۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۸۳؛ *همو، المبدأ و المعاد*، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.

۳. ر.ک. همان، ص ۲۸۵ و ۳۴۲.

می‌کند و سایر قوا نیز به همین ترتیب.^۱ بنابراین، نسبت حواس ظاهری به حس مشترک همانند جاسوس‌هایی است که اخبار و اطلاعات گوناگون را از سراسر کشور جمع‌آوری کرده، در اختیار حسّ مشترک قرار می‌دهند، حس مشترک نیز آن را در اختیار نفس می‌گذارد تا مغز براساس آن حکم کند؛^۲

خیال: وقتی صورت حسی در حس مشترک پدید آمد، صورت دیگری مشابه آن - اما اندکی آراسته‌تر - به نام صورت خیالی در قوه «خیال» پدید می‌آید. این قوه مدرکات حسی را، بعد از قطع ارتباط حواس با شیء خارجی و زوال صورت حسی از حس ظاهری و حس مشترک، نگه می‌دارد؛ به همین سبب، قوه خیال را «مخزن حس مشترک» نیز می‌خوانند؛^۳

قوه واهمه: قوه‌ای است که درک معانی جزئی را برعهده دارد و در رأس قوای ادراکی - تحریکی قرار می‌گیرد. گاه انسان و حیوان درکی از معانی جزئی همچون محبت مادر یا عداوت دشمن دارد؛ از آنجاکه این گونه معانی با حواس ظاهری، حس مشترک و قوه خیال درک‌شدنی نیست، حکما قوه دیگری در بخش میانی مغز به نام «واهمه» اثبات می‌کنند که جایگاه درک چنین معانی جزئی‌های است.^۴

حافظه: از دیگر قوای باطنی که حکما برای انسان اثبات کرده‌اند، «قوه حافظه» است. از دیدگاه صدرالمتألهین صور مدرکات واهمه در قوه‌ای به نام حافظه ذخیره می‌گردد تا در موارد مقتضی، دوباره از سوی واهمه ادراک شوند، پس حافظه خزانه وهم است و به آن «ذاکره» و «مسترجعه» نیز گفته می‌شود.

متصرفه: قوه‌ای است که در مدرکات، اعم از صور محسوسه، معانی و مفاهیم، تصرف می‌کند؛ براین اساس، اگر قوه متصرفه در حسیات به جولان پردازد، «متخیله» نام گرفته و اگر به عنوان ابزار عقل در عقلیات و مفاهیم تصرف کند و مقدمات فکر را مرتب گرداند با نام «مفکره» یا «متفکره» خوانده می‌شود.

متخیله صورت‌های جزئی محسوس را با یکدیگر ترکیب می‌کند و صورت جدیدی می‌سازد که مستقیماً در خارج وجود ندارد، یا یک صورت مرکب را تجزیه می‌کند و هریک از اجزای آن را به‌طور جداگانه تصور می‌کند، بدون آنکه در متن خارج چنین اجزایی به صورت مستقل وجود داشته باشد. اگر «متخیله» قوت و قدرت یابد، حتی می‌تواند حواس را از کار انداخته، خود وظایف حواس را برعهده گیرد.^۵

۱. صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۳۴۹؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۸۷.

۲. ر.ک: همو، الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۸، ص ۲۰۵.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۸۷ و ۳۳۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۵۲.

۴. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۸۸؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۵۵.

۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همو، الاسفار الاربعه العقلیه، ص ۲۱۴؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۹۴.

ج) قوای نفس انسانی: صدرالمتألهین قوای نفس انسانی را که درحقیقت قوای اصلی برای انسان شمرده می‌شود، به قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی) تقسیم می‌کند.

۱. قوه عالمه: نفس به اعتبار انفعالاتی که از عالم مجردات دارد، واجد قوه‌ای به نام «عالمه» است که به واسطه آن، امور کلی را - خواه در حوزه نظر و خواه در حوزه عمل - درک می‌کند و به حق و باطل بودن معقولات معتقد می‌شود.^۱ این قوه که برخلاف قوه عامله که همواره و در تمام افعال خویش محتاج به قوای بدنی است، تنها در ابتدای امر و قبل از رسیدن به مراتب کمال، محتاج به بدن و همچنین محتاج به عقل عملی خواهد بود.

۲. قوه عامله: قوه‌ای دیگر از قوای نفس انسانی است که با استخدام فکر، افعال انسانی را بررسی می‌کند و آنچه خیر است یا گمان می‌برد که خیر است، معرفی می‌کند؛^۲ پس فعل این قوه، درک و استنباط است و بدین ترتیب بدن را تدبیر می‌کند، به‌طوری‌که یکی از مراتب تکاملی آن، تسلط بر قوای حیوانی است. قوه عامله در تمام افعال خود، محتاج بدن است و تدابیر خود را از طریق بدن محقق می‌کند، مگر اعمال شاذ و نادری که ملاصدرا از جمله آنها به چشم‌زدن یا کارهای خارق‌العاده صاحبان مجرد اشاره می‌کند.^۳

صدرالمتألهین برای هریک از عقل نظری و عملی چهار درجه قائل است که در این میان نبی بالاترین درجه را دارد. نخستین و پایین‌ترین درجه عقل نظری، «عقل هیولانی» است که نفس در این مرتبه، استعداد محض است و هیچ‌گونه صورت عقلی ندارد. هرگاه برای نفس آن دسته از معقولات اولی که در آدمیان مشترک است - مانند استحاله، اجتماع نقیضین و ... - حاصل شد، به‌طور طبیعی قدرت تأمل و تفکر نیز پیدا خواهد شد؛ این مرتبه از نفس را «عقل بالملکه» خوانند. سومین درجه، زمانی است که نفس معقولات نظری را با استدلال و تعاریف کسب می‌کند که نام آن را «عقل بالفعل» می‌نهد. هرگاه نفس آن معقولات را با اتصال به مبدأ فعال (عقل فعال) تحصیل کند، «عقل مستفاد» می‌گردد^۴ و این کمال قوه عقل نظری است.

صدرالمتألهین درجات عقل عملی را چنین بیان می‌کند:

۱. تجلیه: تهذیب ظاهر با به‌کار بردن نوامیس الهیه و عمل به شرایع نبویه؛
۲. تخلیه: تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می‌گردند؛

۱. ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۹۲؛ همو، المبدأ و المعاد، ۳۸.

۲. «...وتسمى بالعقل العملي، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الافعال والصنائع مختارة للخير او ما يظن خيراً» (همان، ص ۲۹۲).

۳. همان، ص ۲۹۳.

۴. همان، ص ۲۹۶-۲۹۸.

۳. تحلیل: تنویر قلب به نور و فروغ صور علمیه و صفات پسندیده؛
 ۴. فناء: فنای نفس از ذات خویش و استغراق در ذات و صفات الهی و این آخرین درجه سیروسلوک الی الله است.
 البته وی گوشزد می‌کند که پس از این مراتب نیز منازل و مراحل فراوانی وجود دارد که حتی تصور آنها نیز برای افرادی که نورانیت نیافته‌اند، ممکن نیست؛ از این رو، به ذکر همین مراتب بسنده می‌کند.^۱

منازل نفس انسانی

صدرالمتألهین حقیقت نبوت را با تبیین منازل نفس انسانی تحلیل می‌کند. وی برای نفس انسان درجات، مقامات و منازلی (حس، خیال و عقل) برحسب مرتبه وجود قایل شده، معتقد است انسان به حسب کمال در هریک از آن اجزای سه‌گانه، در عالمی از عوالم حس، مثال و عقل قرار می‌گیرد. وی برای هریک از منازل نفس انسانی ویژگی‌هایی بر می‌شمارد که عبارت‌اند از:

منزل اول: نخستین منزل از منازل نفس انسانی، درجه محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است؛ از این رو، مادام که انسان در این منزل جسمانی است، حکم او عیناً مانند کرمی است که در جوف زمین می‌خزد، یا پروانه‌ای که در هوا پرواز می‌کند؛ زیرا درجه و مرتبه پروانه از درجه و مرتبه احساس بالاتر نرفته است و حتی تخیل و نیروی خیال ندارد و نمی‌تواند صورت خیالی را حفظ و نگهداری کند. به نظر صدرالمتألهین در این منزل، انسان و پروانه از هم جدا می‌شوند و انسان به منازل بالاتر صعود می‌کند، ولی پروانه در این منزل می‌ماند و بالا رفتن برای او ممکن نیست؛^۲

منزل دوم: بعد از درجه احساس، درجه خیال، تخیلات و ادراکات خیالی است و تا زمانی که انسان در این درجه و مرتبه قرار دارد، حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بی‌شعور و فاقد ادراک عقلی است؛ زیرا هرگاه پرنده و سایر حیوانات در یک محلی با چوب یا هر چیز دیگری مضروب و مجروح شوند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان موضع و محل باز نمی‌گردند؛ زیرا این پرنده یا حیوان به منزل و مرتبه دوم رسیده است و آن عبارت است از حفظ و نگهداری صورت خیالی اشیاء بعد از غایب شدن آن از حواس پنج‌گانه. بنابراین تا زمانی که انسان در این مقام و منزلت قرار دارد، هنوز حیوانی است بدون ادراک و شعور عقلی و ناقص. نهایت درجه او در این مرتبه گریز از چیزی است که مرتبه‌ای از آن آزار دیده و تا زمانی که از چیزی متأثر نشده، نمی‌داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر؛

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۹۸.

۲. همان، ص ۴۰۶.



منزل سوم: مرتبه پس از خیال «موهومات» است که انسان در آن، حیوانی است کامل در حیوانیت؛ مانند اسب که در درجه حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات مرتبه کاملی دارد؛ زیرا همواره از شیر می‌هراسد و در هر آنی که او را از دور ببیند، فوراً وحشت کرده، از آن ناحیه می‌گریزد؛ هرچند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او نیست. همچنین، گوسفندی که برای نخستین بار گرگ را می‌بیند، بی‌درنگ می‌ترسد و از آن می‌گریزد، حال آنکه همین گوسفند، شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگ‌تر است و شکل و قیافه آنها وحشت‌آورتر است، می‌بیند و ابداً از آنها ترس و واهمه‌ای ندارد؛ زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایداء و آزار نهفته نیست.

البته صدرالمتهلین در ادامه بیان می‌کند که برای وهم و قوه واهمه، عالمی خارج از عوالم سه‌گانه حس، خیال و عقل نیست؛ زیرا مدرکات وهم، به‌جز مدرکات خیال یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره مدرکات وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل و برای آن جایگاه مخصوصی نیست؛

منزل چهارم: منزل چهارم عالم انسانیت است. تا بدین حد هر انسانی که دارای درجات نام‌برده به‌ویژه مرتبه و درجه سوم باشد، با حیوانات و بهایم سهیم، شبیه و شریک است و بعد از طی مراتب یادشده، به ویژه طی منزل سوم، به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس از آن اموری را درک می‌کند که در حس، خیال و وهم نگنجد و از امور آینده که هنوز واقع نشده‌اند، نیز می‌ترسد و مراقب آنهاست و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست. همچنین اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستورند، همچون صور عقلیه و صور کلیه، درک می‌کند.

انسان در چنین حالی، طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است و از این جهان و لذا از آن به کلی یا آنچه زائد بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می‌پوشد. پس از این مرحله است که می‌توان اسم انسانیت را به حقیقت، بر وی صادق دانست. در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می‌شود و در نتیجه ارواح مجرد از قالب‌های جسمانی را، با دیده ملکوتی مشاهده می‌کند. این عالم (عالم ارواح عالیّه، عقول مجرد و صور مفارقة) عالمی بسیار گسترده و سرشار از اسرار الهی است. سیروسایاحت در این عالم بی‌نهایت مانند سیروسایاحت بر روی آب و دریای بی‌کران است. دلیل تشبیه این عالم به دریای بی‌کران آن است که این جهان، جهانی سراسر مملو از حیات حیوان عقلی است، یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی گردیده،

همان طور که آب مایه حیات موجودات این عالم است. برای این عالم عقلی، طبقات بسیاری است که نخستین طبقه آن به منزله زمین آن عالم، و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته؛ همان طور که زمین بهشت کرسی، و سقف آن عرش رحمان است. اگر انسان از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه‌ای عالی‌تر ارتقا یافت - که مثال و همانند او در این جهان، متحرک در هوا و پرواز کننده در فضا است - از سنخ ملائکه می‌گردد. برای ملائکه نیز درجات و مقاماتی است، چنان که خدای متعالی در قرآن مجید می‌فرماید: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ»^۱.

گروهی از ملائکه «أرضیه» اند، وظیفه این گونه ملائکه انجام اعمال و افعال صادر از موجودات ساکن کره زمین و قوای نهفته در آنهاست؛ گروهی دیگر «سماویه» اند که مأمور تدبیر و تأثیر در اجرام سماویه و تنظیم حرکات آنها هستند، و دسته‌ای نیز مقربان درگاه الهی اند که از توجه به آسمان و زمین، منصرف و برتر و بالاترند و هم خویش را مصروف ملاحظه و توجه کامل به سوی حضرت الوهیت کرده، همواره در دار بقا و جوار قرب الهی به سر می‌برند؛ زیرا ملحوظ و منظور آنان تنها لقای خدا و مشاهده وجه باقی اوست.

این عوالم نامبرده از آغاز تا انتها، منازل مسافرت انسان از جهانی به جهان دیگر است، تا به این وسیله از حضيض درجه بهایم به اوج درجه ملائکه ارتقا یابد و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی برسد که این آخرین درجه کمال انسانی شمرده می‌شود و مقامی است که انبیا و اولیای الهی در آن سهیم و مشترک‌اند.^۲

گفتنی است، نفس نبی در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، با قوای مربوط به آن مرتبه عینیت دارد و تا زمانی که آن قوا را به کمال نرساند، به مرتبه بالاتر صعود نخواهد کرد. این نفس زمانی که قوای خود در هر مرتبه را به کمال رساند، بر اثر حرکت جوهری نفس، به مرتبه بالاتر صعود خواهد کرد و بر اثر تشکیک در وجود، به لحاظ وجودی، قوی‌تر خواهد بود و احاطه بیشتری در مقایسه با مراتب پایین‌تر خواهد داشت؛ مثلاً زمانی که نبی در مرتبه حیوانی، قوای خود را به کمال رساند، به مرتبه انسانی صعود خواهد کرد و در این مرتبه، علاوه بر اینکه مراتب پایین‌تر مثالی و مادی را دارد، نوعی تجرد عقلی نیز دارد.

این مسیر برای نفس نبی ادامه خواهد یافت تا اینکه به بالاترین مرتبه عقل نظری (عقل مستفاد) و عقل عملی (فناء) برسد؛ در این صورت، نفس نبی با صور معقوله و عقل فعال اتحاد می‌یابد و این بالاترین مقام انسان، یعنی مقام «نبوت» است.

۱. انعام (۶)، ۱۷: «[ملائک گویند:] هیچ کسی از ما نیست مگر آن که مقامی معلوم دارد».

۲. صدر المتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۰۵-۴۰۸؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۳۷-۳۴۰.

امتیازات پیامبران

عظمت و اهمیت مقام نبوت اقتضا می‌کند پیامبران الهی از ویژگی‌ها و امتیازات معنوی خاصی بهره‌مند باشند. وجود این امتیازات، افزون‌بر آنکه برای پذیرش این مسئولیت خطیر و انجام شایسته آن ضرورت دارد، زمینه مناسبی برای پذیرش دعوت آنان فراهم می‌آورد. خواست طبیعی مردم آن است که راهنمایان و رهبران دینی آنان افرادی برگزیده و ممتاز باشند و پذیرش نبوت شخصی که هیچ امتیاز معنوی بر دیگران ندارد، امری ناموجه و غیرمعقول است؛ بنابراین پیامبران الهی چه به لحاظ شأن نبوت و چه از نظر مهیا ساختن زمینه‌های پذیرش دعوت خویش، باید شایستگی‌ها و امتیازات ویژه‌ای داشته باشند. در نظام فلسفی صدرالمتألهین نیز نبی کسی است که در جمیع مقامات و کمالات اولیه و ثانویه، به کمال و جامعیت رسیده است و براساس همین ویژگی‌ها او به مرتبه خلافت الهیه نائل شده، استحقاق آن را دارد که ریاست خلق را برعهده گیرد.

صدرالمتألهین در کتاب *الشواهد الربوبیه* به تفصیل درباره این امتیازات سخن می‌گوید. از نظر وی صفاتی که شخص پیامبر به عنوان رئیس اول به‌ناچار باید از آنها برخوردار باشد، دو دسته است:

الف) کمالات و شرایط اولیه نبی

از دیدگاه صدرالمتألهین انسانی که از نظر مبادی ادراکات سه‌گانه (احساس، تخیل و تعقل) به سرحد کمال برسد، جوهر ذات او از این عوالم التیام و انتظام یافته است. همچنین هر صورتی از صور ادراکیه، قسم خاصی از وجود است و برای هریک از این صور، قوه، استعداد و مرتبه تمام و کمالی است؛ بدین معنا که شیء از قوه به فعلیت می‌رسد. بنابراین، کمال تعقل در انسان اتصال او به ملائکه و مشاهده ملائکه مقربین است و کمال قوه مصوره، انسان را به مرتبه مشاهده اشباح و صور مثالیه و تلقی و دریافت مغیبات و اخبار جزئی از آن و نیز آگاهی از حوادث گذشته و آینده می‌رساند. کمال قوه حساسه موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانیه براساس وضع و محاذات بین حس و مواد جسمانیه می‌گردد؛ زیرا قوه حس مساوی با قوه تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوه جرمانیه و اطاعت لشکریان بدن (قوای نهفته در بدن) می‌شود و کمتر انسانی است که همه قوای سه‌گانه نام برده در وی جمع گردد.^۱ بنابراین، هرکس به مقام و مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشئت سه‌گانه برسد، به مرتبه خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد رسید و این شخص،

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۴۰۸.

رسول و مبعوث از طرف خداست که به وی وحی می‌رسد و با معجزات تأییدشده در برابر دشمنان یاری می‌شود؛ پس، چنین کسی خصایص سه‌گانه زیر را دارد:^۱

اول: نخستین خصیصه نبی این است که نفس ناطقه او درجهت قوه نظریه، به مرتبه اعلای صفا و درخشش برسد تا جایی که شباهت کامل به روح اعظم (عقل کل عالم) پیدا کند و در نتیجه، با روح اعظم اتصال کلی یابد؛ هرگاه که بخواهد، بدون آنکه نیازی به فکر و تأمل چندانی داشته باشد، با اتصال به روح اعظم، علمی لدنی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه گردد.^۲

به نظر صدرالمتألهین، نفوس مردم از نظر کسب علم مراتب مختلفی دارد؛ برخی چنان نفس ضعیف، تیره و تاریکی دارند که حتی با تعلیم هم چیزی از معارف در نفس آنها جای نمی‌گیرد، تا بدانجا که خداوند به پیامبر درباره آن نفوس در قرآن می‌فرماید: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»^۳، همچنین می‌فرماید: «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»^۴.

نقطه مقابل، کسانی‌اند که نفس و قوه حدسشان چنان شدت یافته است که در زمانی کوتاه، علوم بسیاری را فرا می‌گیرند؛ به همین ترتیب، در طرف کمال این گروه از مراتب مختلف قوه عقلیه، نفوس مقدس انبیا قرار دارد که در اندک زمانی بدون تعلیم بشری، تمام علوم و معارفی که حصول آن برای بشر ممکن است، واجد می‌گردد. این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالی‌ترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادر الوقوعی است که در اقل افراد بشر یافت می‌گردد؛

دوم: آن است که نفس نبی در مرتبه قوه خیالش به مرتبه‌ای از شدت و قوت دست یابد که بتواند در حالت بیداری، عالم غیب، عالم صور جزئی یا عالم خیال را با چشم باطنی ببیند. در این مرتبه، قوه خیال نبی به درجه‌ای از فعلیت رسیده است که صورت فرشته حامل وحی برای وی متمثل می‌شود و کلامی از این فرشته از سوی خداوند می‌شنود. صدرالمتألهین، بر این باور است که این مقام، مقامی است مختص به شخص نبی، و ولی را با او در این مقام شراکتی نخواهد بود.

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۴۰۸.

۲. این مطلب اشاره به این دارد که نبی به درجه عقل مستفاد رسیده است.

۳. قصص (۲۸)، ۵۶: «تو نمی‌توانی هر کسی را دوست داری هدایت کنی».

۴. نمل (۲۷)، ۸۰: «و تو شنونده پیام ایمان به مردگان یا دل مردگان و شنونده سخن به کران و گنگان نیستی».



سوم: سومین خصیصه عبارت است از قوه و قدرتی بسیار مؤثر در ذات نفس ازسوی جزء عملی - نه جزء علمی - و قوای تحریکیه نفس، به نحوی که قادر بر تأثیر بر هیولای عالم باشد؛^۱ یعنی صورت را از ماده جدا کند یا صورتی را بر آن بیوشاند؛ همان طور که در معجزات منسوب به انبیای عظام از قبیل: اژدها شدن عصا به دست موسی، احیای اموات و شفای امراض به دست عیسی و هزاران معجزات دیگر محیرالعقول منسوب به حضرت خاتم الانبیاء هم در قرآن مجید و هم در اخبار و احادیث نقل شده است. پس صاحب این مقام (نبی) به سبب داشتن قوت نفس در جهت جزء عملی و قوای تحریکیه می تواند مؤثر باشد در اینکه هوای صاف و شفاف را به هوای پر از ابر متراکم تبدیل کند و قادر خواهد بود با یک اشاره و اراده، فرمان دهد از آسمان باران ببارد. همه دعاها و نداهای صاحب این مقام، در ملک و ملکوت با یک اراده قوی اجابت و پذیرفته و صدا و ندای او در تمام ملک و ملکوت شنیده می شود؛ بدین معنا که همه قوای ملکی و ملکوتی در انجام امر و فرمان وی و اجابت دعای وی آماده و مستعدند.

صدرالمتألهین در تعلیل این خصیصه می گوید:

نفوس فلکی در هیولای عالم و اعطای صور مختلف به آن، مؤثر است؛ پس، هرگاه نفوس انسانی نیز به کمال رسد و قوای عملی و تحریکی خود را به سرحد کمال برساند، شبیه نفوس فلکی می گردد و همانند آنان می تواند در عالم کائنات به دخل و تصرف پردازد.^۲

در پایان صدرالمتألهین نسبت جوهر نبوت با کمالات اولیه را این گونه شرح می دهد:

جوهر نبوت مجمع انوار عقلیه، نفسیه و حسیه است و لذا به وسیله روح و عقل خویش، همچون ملک و فرشته ای است از فرشتگان مقرب درگاه و به وسیله آیینة نفس و ذهنش، همچون فلکی است بالاتر و برتر از آدناس و أرجاس حیوانیه؛ و لوحی است محفوظ از دسترسی شیاطین، و به وسیله حسن خویش، همچون پادشاهی است از بزرگترین پادشاهان عالم؛ پس، شخص نبی با همان شخصیت یگانه و وحدانیه، هم ملک، است و فرشته و هم فلک است و آسمانی و هم ملک و پادشاهی است فرمان فرمای بر کلیه عالم. پس او جامع جمیع کمالات نشئت سه گانه (عقلی، نفسی، حسی) است.

آری، از ناحیه روح و جنبه روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از جنبه نفس و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از جنبه طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است. پس او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهیه و کلمات تام الهی است، همان طور که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ».^۳

۱. این خصیصه اشاره دارد به بالاترین درجه عقل عملی که نبی از آن بهره مند است.

۲. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۰۸-۴۱۰؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۶۱۷.

۳. متقی هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱۱، ص ۴۴۰، حدیث ۳۲۰۶۸.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۰.

در آخر لازم است دو نکته تذکر داده شود:

نخست، به نظر صدرالمتألهین، هریک از این سه خصیصه، خود معجزه و خرق عادت است؛ چراکه غیر انبیا از نیل به این مراتب عاجزند و این خود نشانه‌ای از صدق آنها و رسالتشان از سوی خداست. اما به عقیده وی کمال نبی در تعقل، ارزشمندترین این معجزات است و خواص علمای اهل نظر، این خصلت پیامبر را والاترین قسم از اقسام معجزات و کرامات می‌دانند؛^۱

دوم، صدرالمتألهین از میان خصایص سه‌گانه نبی، فقط خصیصه دوم را مختص انبیا می‌داند و این خود نشان‌دهنده آن است که وی اختلافی اساسی میان امامت و نبوت قائل نیست.^۲

ب) کمالات و شرایط ثانویه نبی

به جز کمالات اولیه مذکور، پیامبر باید کمالات و خصایص ثانویه‌ای نیز داشته باشد. وی برای اینکه قدرت زبانی برای تقریر آنچه می‌داند و قدرتی بر جودت ارشاد و هدایت به سوی سعادت و به اعمالی که سعادت با آنها حاصل می‌شود و قدرت دفاع از عقاید خویش داشته باشد، خصال زیر را نیز باید داشته باشد:

۱. دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام‌الخلقه باشد و بر انجام اعمالی که در خور اوست، قادر باشد؛

۲. دارای حافظه‌ای قوی باشد تا آنچه را درک می‌کند، در قوه حافظه خویش حفظ و ضبط کند و هرگز آن را فراموش نکند. نفس پیامبر چون متصل به لوح محفوظ است این شرط را نیز دارد؛

۳. صاحب درک و فهم نیکو باشد تا هرچه می‌شنود یا به وی گفته می‌شود، مطابق واقع و حقیقت امر و همان‌گونه که مقصود گوینده است، درک کند. از آنجاکه پیامبر از سوی خدا مبعوث شده است، به طبع عقلی بسیار روشن و قوی و نفسی نورانی دارد؛

۴. زبانی فصیح و بلیغ داشته باشد تا بتواند آنچه در ضمیرش حاضر است، بیان کند. از آنجاکه وظیفه پیامبر تعلیم و ارشاد بندگان به سوی خیر و سعادت ابدی است، چنین شرطی ضرورت دارد؛

۵. دوست‌دار علم و حکمت باشد به طوری که تأمل در معقولات وی را نرنجاند و کوشش و جدیت در راه ادراک آنها سبب آزارش نگردد؛

۱. صدرالمتألهین شیرازی، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۴، ص ۷۶.

۲. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۱.

۶. صاحب عظمت نفس و دوست‌دار نزاهت و شرافت باشد. نفسش از هر امر ناپسند و پلید بری باشد و از اتصاف به آن امتناع ورزد و در برابر آن کبریا و ترفع داشته باشد و از پذیرفتن چیزهای پست و بی‌مقدار و از نظرافتاده اجتناب ورزد، مگر به قصد ریاضت‌دادن نفس و اکتفا به کمترین و خفیف‌ترین امور مربوط به دنیا؛

۷. قلبی شجاع و عزمی راسخ داشته باشد و از مرگ نهراسد؛ چراکه عالم آخرت بهتر و بالاتر از عالم دنیاست؛

۸. جواد و بخشنده نعمت‌ها باشد؛ زیرا خزاین رحمت و نعمت الهی تا ابد باقی، بی‌خلل و نقصان‌پذیر است؛

۹. سخت‌گیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به‌آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در مقابل دعوت به اقامه ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد؛

۱۰. سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلایق بیشتر باشد؛ چراکه او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست و حق تعالی منبع حسن و جمال و در حسن و جمال از همه موجودات اجلّ و ارفع است؛

۱۱. بر انجام امیال نفسانی حریص نباشد و از آنها و لهو و لعب دوری کند و به لذایذ نفسانی بدبین باشد؛ زیرا شهوات و لذایذ نفسانی، حجابی بین او و عالم نور است و وسیله‌ای برای اتصال او به عالم غرور است؛

۱۲. با خلایق مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نگردد تا بتواند با لطف و مهربانی از اشاعه آنها جلوگیری کند.^۱

صدرالمتألهین معتقد است که همه اوصاف دوازده‌گانه مذکور، از لوازم و شرایط کمالات اولیه‌ای است که قبل از این بیان شد. به نظر وی اجتماع این خصایص در شخصی واحد بسیار نادر است، مگر یکی بعد از دیگری.^۲ او برای تأیید کلام خویش عبارتی از بوعلی نقل می‌کند: «جل جناب الحق (عن) أن يكون شریعة لكل وارد أو یطلع علیه إلا واحد بعد واحد».^۳

ج) انسان بودن نبی و ارتباط بدون واسطه بشری با عالم غیب

صدرالمتألهین همانند همه اندیشمندان عرصه عقاید، قایل به انسان بودن نبی است. وی معتقد است نبی إلزاماً باید شخصیتی دو وجهی داشته باشد، وگرنه کار رسالت به انجام

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة ص ۴۲۰-۴۲۲؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۶۱۷.

۲. همان.

۳. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، فی مقامات العارفين، ص ۳۹۴.

نمی‌رسد؛ زیرا پیامبر با چهرهٔ فرابشری خود معنای بلند عقلی و صورت الفاظ آن را تلقی و دریافت کرده، با چهرهٔ بشری آن را تبلیغ می‌کند. در میان همهٔ موجودات تنها انسان‌ها هستند که می‌توانند به این مقام برسند؛ زیرا قلب انسان که همان قوهٔ ناطقهٔ وی است، دو باب دارد: باب نخست رو به سوی عالم ملکوت باز می‌گردد و باب دیگر به سوی قوای مدرکه و محرکه.^۱ از یک باب حقایق و اخبار را اخذ می‌کند و از باب دیگر، آن حقایق را به مردم می‌رساند. همچنین، ملاصدرا معتقد است که اخبار نبی از عالم غیب باید بدون واسطهٔ بشری باشد؛ خواه با واسطهٔ ملک باشد یا بدون واسطهٔ فرشته‌ای. وی این مطلب را در تبیین افاضهٔ علوم و معارف بر نبی چنین بیان می‌کند:

حقایق و معارفی که بر قوهٔ متخیله و متصرفهٔ نبی افاضه می‌شود، گاهی از طرف خداوند و بدون واسطه است و گاهی با واسطهٔ عقل فعال.^۲

وی در جای دیگری باصراحت تمام بیان می‌کند که افاضهٔ علوم بر نبی باید بی‌واسطهٔ آدمی باشد: اولین خصیصهٔ نبی این است که نفس ناطقهٔ او درجهٔ قوهٔ نظریه، به مرتبهٔ اعلای درخشش و صفا برسد تا جایی که شباهت کامل به روح اعظم (عقل فعال) پیدا کند و در نتیجه با روح اعظم اتصال کلی یابد؛ هرگاه بخواهد، بدون آنکه نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، با اتصال به روح اعظم، علمی لدنی «بدون وساطت تعلیم بشری» بر وی افاضه گردد.^۳

مرتبه نبوت

«نبوت» از مراتب ولایت شمرده می‌شود؛ ظاهر آن شریعت^۴ و باطنش ولایت است. شخص پیامبر به واسطهٔ ولایت از خداوند یا فرشته، معانی و حقایقی که موجب کمال در مرتبهٔ نبوت و ولایت است، اخذ می‌کند. آنچه را نبی بی‌واسطه یا باواسطه از خداوند دریافت کرده است، در قالب شریعت به بندگان می‌رساند و ایشان را تزکیه می‌کند. صدرالمتألهین معرفت و ولایت را مبادی مقامات انبیا، و آخر مقامات اولیا را اول مقامات انبیا می‌داند. به باور وی انسان در سفر معنوی خود، سیر استکمالی به سوی خداوند متعال دارد و با طی منازل، به اعلی مراتب و مقامات نایل می‌گردد. به نظر ملاصدرا تا انسان بندهٔ صالح مطلق نگردد، ولی خدا نخواهد شد؛ زیرا رسول از دو جانب (خدا و خلق) سعهٔ قلب دارد و شهود حق مانع وی از مشاهدهٔ خلق نخواهد بود و شخص تا رسول نگردد، صاحب شریعت و دین کامل و ریاست بر همهٔ خلق و ازین برندهٔ کافران و ظالمان نخواهد گردید.^۵

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۹.

۲. همان، ص ۴۲۰.

۳. همان، ص ۴۰۸؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۶۰۵.

۴. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۲۶.

۵. همو، شرح اصول کافی، ج ۴ ص ۴۵۰؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۵۴.

در جای دیگری، صدرالمتألهین مقام و مرتبه نبوت را به جایگاه «شمس» تشبیه می‌کند که شأن و فعل آن، افاضه نور و روشنایی است؛ چه اجسام پیرامونی از نور آن بهره ببرند، و چه نبینند. نفس نبی نیز به همان مثابه، انوار علمی را به نفوس انسان‌ها افاضه و پرتو افکنی می‌کند. البته قلوب انسان‌ها در این بیان و در مواجهه با این نور متفاوت‌اند؛ پاره‌ای مانند قمرند که به نحو احسن این نور را می‌پذیرند و پاره‌ای مانند آینه‌های صیقلی و بعضی به منزله اجسام تیره و کدر که تیرگی طبع و جمود قریحه، مانع از ادراک حقایق نبوی توسط آنها می‌گردد.^۱

تفاوت نبی با ولی

یکی از پرسش‌هایی که در بحث نبوت مطرح می‌شود، این است که آیا نبی با ولی تفاوت دارد؟ صدرالمتألهین در آثار گوناگون خود به این مسئله می‌پردازد و پس از قایل شدن به تفاوت میان آن دو، آنها را چنین برمی‌شمرد:

۱. نبی در سیر به سوی خدا و رسیدن به او، مستقل است و هرگز پیرو کسی نیست و بهره او در هر مقامی به مقدار استعداد اتم و اکمل خود اوست، در حالی که سیر ولی، جز در پیروی از نبی نیست و نبی است که او را در راه مسقیم الهی وارد می‌کند. بهره ولی در هریک از مقامات، همانند بهره نبی به مقدار استعداد و فطرت اوست؛^۲

۲. یکی دیگر از تفاوت‌های نبی و ولی، در نحوه حصول علوم و معارف است. نحوه حصول علوم و معارف برای نبی، به صورت وحی و برای ولی به صورت الهام است؛

۳. تفاوت سوم بین نبی و ولی این است که نفس نبی در مرتبه قوه خیالش، به چنان مرتبه‌ای از شدت و قوت رسیده است که می‌تواند در حالت بیداری عالم غیب، عالم صور جزئی یا عالم خیال را به چشم باطنی ببیند. در این مرتبه، قوه خیال نبی به حدی از فعلیت رسیده است که صورت فرشته حامل وحی (عقل فعال) برای وی متمثل می‌شود و پیام خداوند را از زبان این فرشته می‌شنود. ملاصدرا بر این باور است که نفس ولی به چنین رشد و شکوفایی نرسیده است؛ از این رو، این مقام، مقامی است مختص به شخص نبی، و ولی را با او در این مقام شراکتی نخواهد بود.^۳

حامل و قابل وحی

صدرالمتألهین نبی را به عنوان حامل و قابل وحی معرفی می‌کند که حلقه وصل عالم

۱. صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۳۸۱؛ همو، اسرار الآیات، ص ۱۵۳.

۲. همو، اسرار الآیات، ص ۵۵.

۳. همان، ص ۴۰۹؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۰۰؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۴.

معقول و عالم محسوس است. وی در کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه در توضیح این ادعا، دو نکته را ذکر می‌کند:

۱. برای قلب انسان که همان نفس ناطقه وی است، دو باب وجود دارد. بابی که به‌سوی عالم ملکوت و عالم لوح محفوظ مفتوح است و بابی که به‌سوی قوای مدرکه و محرکه باز می‌باشد؛^۱
۲. خداوند سه دسته مخلوق خلق کرده است: ملائکه، حیوانات و بنی آدم. دسته اول عقل محض‌اند و شهوتی در آنها نیست؛ دسته دوم عکس دسته نخست‌اند و دسته سوم ترکیبی از عقل و شهوت‌اند، برای انسان‌ها نیز سه دسته خلقت برشمرده‌اند: دسته‌ای غرق در معرفت حضرت حق و عظمت کبریایی اویند و عده‌ای در منجلاّب شهوت و زندان دنیا محصور و از ملکوت بی‌بهره‌اند و دسته سوم انسان‌هایی‌اند که در میانه عالم ملک و ملکوت نشسته‌اند. اینان گاه درحال ابراز محبت به خدای سبحان هستند و گاهی از در رحمت و شفقت با خلق در می‌آیند. وقتی با رب‌الارباب مشغول به ذکر و خدمت‌اند، گویا از خلق خبری ندارند و وقتی به‌سوی خلق باز می‌گردند گویا از ملکوت و عالم عقل بهره و حظّی ندارند.

صدرالمتألهین دسته سوم را صدیقین، انبیاء و مرسلین می‌داند که از دسته اول نیز بالاترند؛ زیرا آن‌چنان جامع‌الاطراف گشته‌اند و سعه صدر و طاقت لسان آنها به حدی رسیده است که حالی، آنها را از حال دیگر باز نمی‌دارد.^۲

صدرالمتألهین با توجه به این مقدمات، نتیجه می‌گیرد که از میان موجودات، تنها دسته سوم از انسان‌ها (انبیاء) می‌توانند حامل و قابل وحی باشند. اینان کسانی‌اند که از ژرفای قلب خویش به عالم بالا می‌نگرند و لوح محفوظ را مطالعه می‌کنند و از حقایق و اخبار غیب مطلع می‌گردند و از راه تعامل با خلق خدا آموخته‌هایشان را با مردمان در میان می‌گذارند و آنان را به حق و حقیقت هدایت می‌کنند.^۳

از دیدگاه صدرالمتألهین محور شخصیتی نبی بر دو جنبه یادشده استوار است و دیگر شرایطی که برای نبی ذکر می‌شود، همه درجهت تحقق و تکمیل همان دو امر است. نبی باید از سلاست لسان و قدرت بیان در انتقال معلومات خود به مردم برخوردار باشد. وی باید بتواند مردم را به احسن وجه به‌سوی اعمال سعادت‌برانگیز هدایت و ارشاد کند. نبی باید قدرت مناظره با اهل جدال در همه علوم را داشته باشد و از نظر جسمی نیز باید در وضعیتی باشد که بتواند خود با دشمنان ستیز کند.^۴

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۹.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۱۹-۴۲۰.

۴. همان.



کیفیت اتصال نبی به علم وحی

یکی از کمالات اولیۀ نبی بهره‌مندی او از وحی و ادراک وحیانی است که با آن بر حقایق و معارف دینی واقف می‌شود.^۱ به نظر صدرالمتألهین حقایق و معارفی که بر قوه متخیله و متصرفۀ نبی افاضه می‌شود، گاهی از طرف خداوند و بدون واسطه است و گاهی با واسطه عقل فعال.^۲

در پژوهش‌های فیلسوفان اسلامی درباره وحی، صورت دوم موضوع و محور بحث بوده، وحی بی واسطه تبیین نشده است. تنها در میان فلاسفه اسلامی، صدرالمتألهین این قسم از وحی را یادآور می‌شود، ولی به چگونگی آن نمی‌پردازد. وی در بحث از مراتب علم خداوند، به دو مرتبۀ علم بسیط و اجمالی و علم تفصیلی اشاره می‌کند و پس از اشاره به برخی آیات قرآن و تطبیق آن بر دو مرتبۀ یادشده، می‌نویسد:

کتاب الهی به اعتبار این دو مرتبه، قرآن و فرقان نامیده شده است. قرآن ناظر به مرتبۀ علم بسیط و اجمالی و فرقان ناظر به مرتبۀ علم تفصیلی است ... دیگر کتاب‌های آسمانی نازل بر پیامبران نه قرآن نامیده شده‌اند و نه «کلام الله»؛ زیرا علوم آنان از صحیفه‌های ملکوتی آسمانی گرفته‌شده، اما علم رسول خاتم در برخی موارد از مقام «لی مع الله»^۳ و بدون واسطه جبرئیل و دیگر فرشتگان مقرب خداوند دریافت شده است.^۴

درجای دیگری، صدرالمتألهین بیان می‌کند که نفس پیامبر با دیدگان عقلی خود و در مرتبۀ عقل بالفعل، معلم قدسی خود را مشاهده کرده، علوم را از او استفاده می‌کند؛ چنان‌که خدای متعالی فرموده است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۵ و چه بسا پیامبر به مقامی برتر از اینکه میان او و مبدأ اول و إفاضه‌کننده بر همه موجودات (خداوند) واسطه‌ای واقع شود، نایل گردیده و در آن مقام کلام خداوند را بدون واسطه شنیده است،^۶ چنان‌که خدای متعالی فرموده است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى».^۷

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۰۸.

۲. همان، ص ۴۲۰.

۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷۹، باب ۲، ح ۱، ص ۲۴۳: «قال رسول الله: لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب».

۴. صدرالمتألهین شیرازی، *الاسفار الاربعة العقلية*، ج ۶، ۲۸۹.

۵. نجم (۵۳)، ۵.

۶. صدرالمتألهین شیرازی، *تفسير القرآن الكريم*، ج ۱، ص ۳۱۰.

۷. نجم (۵۳)، ۱۰-۸.

یکی دیگر از صورت‌های نزول وحی بر نبی، ارتباط و اتصال نبی با «عقل فعال» است. صدرالمتألهین بر آن است که علوم شهودی و اشراقی‌ای که انبیا دریافت می‌کنند، از طریق ارتباط و اتصال با عقل فعال است که واهب همه صور فعلی موجودات و خالق همه علوم تفصیلی است و اوست که کلید همه خزانه‌های اشیاء و کلید کلیدهای غیبی یادشده در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»^۱ است تا بدانجا که اهل‌الله آن را حقیقت قرآن می‌دانند که حقایق را به قلب نبی افاضه می‌کند.^۲

وی در کتاب *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* در اشراقی با عنوان «کیفیت اتصال نبی به عالم وحی و قرائت لوح محفوظ» اعتقاد خود را درباره حقایق عالم، به عنوان مقدمه چنین بیان می‌کند:

حقایق کلیه اشیاء هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات‌اند، ثبت گردیده‌اند، همان‌طور که آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۳ حاکی از آن است.^۴

وی در کتاب *الاسفار الاربعة العقلية* روش رسیدن نبی به این حقایق را چنین توضیح می‌دهد هرگاه که روح انسانی از بدن جدا و برای مشاهده آیات الهی، به‌سوی پروردگار هجرت کند و از شهوات و تعلقات دنیوی پاک شود، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اُعلا برای وی آشکار می‌شود هرگاه این نور صورت جوهری به خود بگیرد، به صورت جوهر قدسی در خواهد آمد که حکما در لسان حکمت نظری، از آن به «عقل فعال» تعبیر می‌کنند و در لسان شریعت نبوی، آن «روح قدسی» می‌خوانند با همین نور قوی روح انسان اسرار پدیده‌های آسمانی و زمینی را درمی‌یابد و حقایق اشیاء را - که در عالم عقلی و نفسانی ثبت‌اند - می‌بیند، همان‌گونه که به‌وسیله چشم ظاهری شبح‌های مثالی را - در صورتی که حجاب و مانعی در کار نباشد - می‌بیند؛^۵ به بیان دیگر، هرگاه نفس آدمی از

۱. انعام (۶)، ۵۷.

۲. «... أما العلوم الشهودية الاشرافية كما هو شأن الأنبياء، فهي انما يحصل لهم بمشاهدة المبدأ الفعّال و ملاحظة العين الجمعی و العقل البسيط الذي هو فعّال الصور الفعلية الموجودة، و خلاق العلوم التفصيلية الاشرافية، و هو مفتاح خزائن الأشياء، المشار إليها بقوله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» [۲۱ / ۱۵] و حقيقة القرآن عند أهل الله بحسب المعنى هو هذا العقل البسيط، و هو مفتاح المفاتيح الغيبية المشار إليها في قوله «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» [۵۹ / ۶]. صدرالمتألهین شیرازی، *تفسير القرآن الكريم*، ج ۵، ص ۲۸۸.

۳. الرعد (۱۳)، ۳۹.

۴. همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۱۴.

۵. در اینجا حجاب همان آثار طبیعت و مشاغل دنیوی است؛ زیرا قلب و روح به مقتضای اصل فطرت، صلاحیت پذیرش نور حکمت و ایمان را دارد، به شرط آنکه ظلمت کفر یا گناه و مانند آن برای او حجاب نشود؛ همو، *الاسفار الاربعة العقلية*، ج ۷، ص ۲۵؛ همو، *مفاتيح الغيب*، ص ۳۳.

انگیزه‌های طبیعت و تاریکی‌های هواپرستی و سرگرمی به شهوت، خشم، حس و خیال إعراض کند و به جانب حق روی آورد و عالم ملکوت را در برابر خویش قرار دهد، به سعادت نهایی نایل می‌شود و آن‌گاه اسرار عالم ملکوت برای او آشکار می‌گردد و قدس لاهوت بر او انعکاس می‌یابد و آیات بزرگ و شگفت‌آور الهی را می‌بیند.

البته هرچه قداست روح بیشتر شود، و به سبب قوت ارتباطش با مافوق به مادون خود بیشتر نور بخشد، هیچ موقعیتی او را از موقعیتی باز نمی‌دارد و جهات فوقانی او، مانع جهات تحتانی‌اش نمی‌شود، بلکه هردو طرف را نگاه می‌دارد و قدرتش هر دو بُعد - یعنی ملک و ملکوت - را فرا می‌گیرد. چنین روحی، مانند ارواح ضعیف نیست که هرگاه به سویی مایل شد، از سوی دیگر باز ماند و اگر به تکیه‌گاهی تکیه داد، از تکیه‌گاه دیگر غافل شود.

صدرالمألهین در ادامه بیان می‌کند که هرگاه روح قدسی نبی معارف الهی را بدون تعلیم بشر، از خدا دریافت کند، بر قوای او تأثیر می‌گذارد و همان صورتی را که با روح قدسی خود دیده، با روح بشری خود نیز در ظاهر می‌بیند؛ یعنی آن صورت، برای حواس ظاهری او مجسم می‌شود و پیامبر در چنین حالی با چشم خود شخصی را می‌بیند که کاملاً برای او محسوس و زیباست و سخن منظوم او را در نهایت زیبایی و فصاحت به گوش خود می‌شنود. این شخص، همان فرشته‌ای است که به اذن خدا می‌آید و حامل وحی الهی می‌باشد و در دستش لوحی است که در آن کتابی قرار دارد و سخنان او همان سخنان خداست.^۱

وی یادآور می‌شود که صورت مجسم، با همه ویژگی‌هایی که دارد، تنها یک صورت خیالی نیست که وجود خارجی نداشته باشد، چنان‌که برخی پیروان مشاء که بهره‌ای از باطن ندارند و از اسرار وحی و کتاب بی‌خبرند، چنین گمان کرده‌اند.^۲

نکته پایانی اینکه صدرالمألهین براساس دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، معتقد است که نفس آدمی (نبی) که در بدو امر مانند سایر مواد و اجسام است، پس از تحول و هجرت به سوی خداوند، معقولات اولیه را از جانب عقل فعال می‌پذیرد و برای صور معقولات و معانی محضه ماده می‌گردد و هر صورتی که بر نفس وارد می‌شود، داخل در حیطه وجود او شده، در وجود خارجی با نفس متحد می‌شود و نفس عین همان صوری می‌گردد که به تعقل آنها رسیده است و از آنجاکه این معقولات، همه از ظهورات و شئونات عقل فعال‌اند، نفس با عقل فعال متحد می‌گردد.^۳

۱. صدرالمألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، صص ۲۴-۲۶؛ همو، الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۷، ص ۲۵-۲۷.

۲. همو، الاسفار الاربعه العقلیه، ص ۲۵-۲۷.

۳. سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۱۳۹.

حاصل سخن اینکه در بینش صدرایی، وحی محصول حرکت استکمالی نفس و ارتباط آن با خدای متعالی - با واسطه عقل فعال یا بدون واسطه - است و پیامبر، انسان کاملی است که عقل نظری و عملی اش همه مراتب و مراحل کمال را طی کرده و قوایش به فعلیت رسیده است.

تحلیل و بررسی

براساس نظریه صدرالمتألهین، عقل فعال برای پیامبران نقش معلم و به نوعی نقش مربی نسبت به پیامبران را دارد که مقام مافوق از مرتبی و متعلم است، درحالی که بنابر ادله نقلی و عقلی، پیامبران خصوصاً پیامبر اسلام نخستین صادر و عقل است که همه موجودات ممکن طفیل وجود اویند. فلاسفه خود با طرح اصل «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» صادر اول را وجود قدسی پیامبر اسلام ذکر می کنند که وجود آن حضرت علت و مفیض دیگر وجودات و کمالات آنهاست. اصل یادشده با نظر ملاصدرا در تفسیر وحی و اتخاذ وحی توسط پیامبر از عقل فعال منافات دارد؛ چراکه عقل فعال طفیل وجود نبوی است و چگونه ممکن است که وی مفیض وحی بر پیامبر باشد.^۱

همچنین، با توجه به اصول فلسفی، عقل فعال و دیگر عقول یک وجود بیش نیستند؛^۲ بنابراین، اگر صدرالمتألهین عقل فعال را مبدأ و مصدر وحی می داند و آن را بر جبرئیل تطبیق می کند، چرا نام آن در پیامبران پیشین، مختلف - مانند میکائیل - ذکر شده است.^۳ دیگر اینکه تطبیق جبرئیل بر عقل فعال که از حیث مقامات و مراتب در مرتبه پایینی قرار دارد، سؤال برانگیز است؛ چراکه جبرئیل بنا بر ظاهر روایات و بیشتر تفاسیر،^۴ مقامی بالاتر از همه فرشتگان دارد.

۱. ر.ک: محمدحسن قدردان قراملکی، *آیین خاتم (پژوهشی در نبوت و خاتمیت)*، ص ۱۳۰.

۲. «... أن کل نوع مجرد منحصر فی فرد»؛ محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، مرحله یازدهم، فصل هفتم، ص ۱۷۶.

۳. هنگامی که پیامبر به مدینه آمد، روزی ابن صوری (یکی از علمای یهود) با جمعی از یهود فدک نزد ایشان رفتند و سؤالات گوناگونی از حضرتش کردند، و نشانه هایی را که گواه نبوت و رسالت او بود جست و جو نمودند، از جمله گفتند: ای محمد! خواب تو چگونه است؟ زیرا به ما اطلاعاتی درباره خواب پیامبر موعود داده شده است. فرمود: «چشم من به خواب می رود، اما قلبم بیدار است» گفتند: راست گفتی ای محمد! و پس از سؤالات متعدد دیگر، ابن صوری گفت: یک سؤال باقی مانده که اگر آن را صحیح جواب دهی به تو ایمان می آوریم و از تو پیروی خواهیم کرد، نام آن فرشته ای که بر تو نازل می شود چیست؟ فرمود: جبرئیل است. ابن صوری گفت: او دشمن ماست، دستورهای مشکل درباره جهاد و جنگ می آورد، اما میکائیل همیشه دستورهای ساده و راحت آورده، اگر فرشته وحی تو میکائیل بود به تو ایمان می آوردیم. مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۵۶، باب ۲۳، ص ۱۶۸ با توجه به آخر این حدیث فهمیده می شود که میکائیل حامل وحی حضرت موسی بوده است که آنها دین او را پذیرفته اند.

۴. سید رضی، *نهج البلاغه*، ص ۳۰۰؛ محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۸، ص ۱۲۰.



تفاوت نبی و فیلسوف

وحی از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از نوری که خداوند بر قلب، عقل و خیال آدمی افاضه می‌کند، البته این نور طوری و رای طور و مرتبه سایر مدرکات دارد. اگر این نور به عقل انسان بتابد او حکیمی الهی خواهد شد و اگر به قوه متخیله او فیضان نماید، انسان به درجه رسالت و نبوت می‌رسد.^۱

صدرالمتألهین فیلسوف را بهره‌مند از وحی نمی‌داند و معتقد است که فیلسوف با تعلیم و اکتساب به درجه عقل مستفاد می‌رسد و در همین جاست که رتبه نبی از او متمایز می‌شود. جایگاه فیلسوف بعد از اتصال به عقل فعال و عالم ملکوت نیز نازل‌تر از نبی است؛ زیرا وی به علم اجمالی، حقایق را می‌داند، برخلاف نبی که از حکمت و فصل الخطاب بهره‌مند است؛ چراکه خداوند به منتخبان خود عنایت می‌نماید و به هیچ وجه این علم با تعلیم و تلاش فکری به دست نمی‌آید.^۲

همچنین فیلسوف به درک مفهومی از حقایق نایل می‌آید، درحالی که نبی به درک حضوری ذات حقایق واصل می‌گردد.^۳

صدرالمتألهین آیه «ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ»^۴ را ناظر به نبوت و همین نوع از حکمت می‌داند. باین وصف، او معتقد است فقط آن را که خدا بخواهد به وحی دست می‌یابد و راه درک وحی کسبی نیست. وی برای اثبات این سخن از ادله نقلی نیز استفاده نموده و به آیات «وَمَا کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بَیْمَینَکَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ * بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِی صُورِ الذِّینِ أَوْتُوا الْعِلْمَ»^۵ و «وَمَا کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتَابُ وَلَا الْإِیمَانُ وَلَکِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِی بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»^۶ استناد می‌کند.^۷

حاصل سخن آنکه صدرالمتألهین بر عنصر «مأموریت از جانب خدا» در کمالات و ویژگی‌های سه‌گانه معهود تأکید می‌کند،^۸ و نهایتاً نبوت را موهبتی الهی و نه اکتسابی می‌داند.^۹

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۴۲۰.

۲. همو، *اسرار الآیات*، ص ۱۴.

۳. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، ص ۱۲۹.

۴. مائده (۵)، ۵۴؛ حدید (۵۷)، ۲۱؛ جمعه (۶۲)، ۴.

۵. عنکبوت (۲۹)، ۴۸.

۶. شوری (۴۲)، ۵۲.

۷. صدرالمتألهین شیرازی، *اسرار الآیات*، ص ۱۸.

۸. همو، *شرح اصول کافی*، ج ۲، ص ۴۴۳.

۹. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۴۸.

تفاوت مقام نبوت و رسالت

در اینکه معنا و مفهوم واژه نبی در لغت با رسول متفاوت است، تردیدی نیست، اما در اینکه آیا میان مفهوم این دو واژه در اصطلاح شرع فرقی است یا خیر، صدرالمتألهین معتقد است «نبی» به لحاظ مصداق اعم از رسول است؛ به بیان دیگر هر رسولی نبی است، ولی عکس آن صادق نیست.^۱

صدرالمتألهین براساس ویژگی‌هایی که برای هریک از دو گروه ذکر شده است، نتیجه می‌گیرد که رسالت مقامی بالاتر از نبوت است؛ زیرا افزون بر نبوت کمالات بالاتری دارد؛ برای نمونه، آنجا که امام باقر علیه السلام در بیان تفاوت رسول و نبی فرموده‌اند:

رسول کسی است که هم جبرئیل را مشاهده نماید و هم با او سخن گوید؛ اما نبی کسی است که در خواب فرشته الهی را ببیند، مانند خواب دیدن حضرت ابراهیم و آنچه رسول خدا پیش از نزول وحی از اسباب و نشانه‌های نبوت می‌دید تا آنکه جبرئیل رسالت را از جانب خداوند برای او آورد...^۲

صدرالمتألهین در ذیل این سخن و در تمجید از مقام رسالت آورده است:

رسول از آن روی که رسول است، کسی است که نیروی نفسانی خیالی او قوی گشته و صور عقلی و مبدأ إفاضه‌کننده آن صور در نزد او به صور حسّی تمثیل یافته است؛ لذا سخن را می‌شنود و متکلم را به چشم باطنی می‌بیند. پس کلام، کلام الهی و متکلم فرشته مقرب و رسول، واسطه بین خداوند و بنده‌اش. فرشته رسولی از جانب خداوند به‌سوی رسول است و رسول، رسولی از جانب او به‌سوی خلق است.^۳

البته صدرالمتألهین قایل به برتری مطلق مقام رسالت بر نبوت نیست. چنان‌که در

موضعی می‌نویسد:

انسان تا هنگامی که به مرحله نبوت نرسیده باشد، دارای رتبه رسالت نخواهد شد. اما ضرورتی ندارد هر رسولی برتر از نبی باشد، بلکه چه‌بسا نبی‌ای که دارای مقام رسالت نیست، برتر و دارای مقام قرب بیشتری نسبت به خدا باشد، همان‌طور که حضرت خضر مقام نبوت داشت، اما رسول نبود و حضرت موسی از وی تعلّم نمود، درحالی‌که حضرت موسی علیه السلام از بزرگترین رسولان و دارای مقام اولوالعزم بود. جهت نبوت در رسول برتر از جهت رسالت اوست؛ زیرا جهت نبوت ناشی از کمال عقل نظری و جهت رسالت ناشی از کمال عقل عملی است و نیز به جهت اینکه رسالت منقطع است و نبوت همانا ولایت و قرب به خداست که تا روز قیامت باقی است.^۴

۱. همو، شرح اصول کافی، ج ۵، ص ۹۴.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۹۶.

۴. همان، ص ۷۵.

تحلیل و بررسی

دیدگاه صدرالمتألهین درخصوص اعمیت نبی از رسول، برخلاف دلایل عقلی و نقلی در باب فلسفه نبوت است؛ زیرا از نظر عقل، فلسفه بعثت پیامبران الهی، ارشاد و راهنمایی انسان‌هاست و این هدف، تنها با رساندن آیات، معارف و احکام الهی به مردم محقق می‌شود؛ بنابراین همه انبیای الهی رسول‌اند و نبی به لحاظ مصداق، اعم از رسول نیست. همچنین، شواهد نقلی فراوانی بر این مطلب دلالت می‌کنند؛ زیرا در آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»^۱ از پیامبران الهی با عنوان «نبیین» یاد کرده و یادآور شده است که آنان مأموریت داشتند مردم را بشارت و انداز، و براساس کتاب آسمانی در میان آنان داوری کنند. در آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»^۲ نیز از پیامبران الهی با عنوان «رسلنا» یاد کرده و یادآور شده است که هدف از بعثت پیامبران برپایی عدالت در میان مردمان بوده است.

صدرالمتألهین قائل به برتری حضرت خضر علیه السلام بر حضرت موسی علیه السلام شد، درحالی‌که این امکان وجود دارد که حضرت خضر علیه السلام هم از نظر علمی و هم از نظر عملی، برتر از حضرت موسی علیه السلام نبوده باشد و این کارها صرفاً کراماتی بود که از حضرت خضر علیه السلام صادر شد تا اختلاف درجات جامعیت حضرت موسی علیه السلام مشخص شود و بعید است که شاگردی حقیقی مورد نظر باشد؛ چراکه حضرت موسی علیه السلام نتوانست بیاموزد «لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا... هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ»^۳ و بعید است که حضرت موسی علیه السلام نتواند شاگردی کند؛ زیرا در این صورت هیچ‌کس دیگری نیز نخواهد توانست.

فرق بین نبوت و کهانت

صدرالمتألهین در کتاب *الشوهد الربوبیه* پس از بیان ویژگی‌های نبی، گفتاری را به تفاوت نبی و کاهنان و دیگران اختصاص می‌دهد. وی بر آن است که مجموع خصایص و کمالات اولیه نبی که پیش از این بیان شد، اختصاص به انبیا دارد، ولی امکان دارد هریک از این امور به‌طور جداگانه در دیگران نیز یافت شود؛ مثلاً علم به حقایق اشیاء آن‌گونه که

۱. بقره (۲)، ۲۱۳.

۲. حدید (۵۷)، ۲۵.

۳. کهف (۱۸)، ۷۵-۷۸.

هستند، یعنی افضل اجزای نبوت، گاهی در اولیاء نیز به عنوان تبعیت یافت می‌گردد.^۱ بدین معنا که چون ولی کامل مطلق در حقیقت خلیفه پیامبر می‌باشد و اتصال کامل با وی دارد پس علم به حقایق اشیاء در نتیجه خلافت و اتصال کلی به مقام نبوت در آنها یافت خواهد شد. همچنین گاهی اخبار به بعضی از امور جزئی غیبی از حوادث، در اهل کهنانت و مستنطقین - که از راه خواب کردن اشخاص یا به وسایل و عوامل دیگری^۲ که در محل خود ذکر شده است یا به وسیله اتصال به ارواح جزئی، سماویه یا ارضیه بر آنها مکشوف می‌گردد - یافت می‌شود. صدرالمتألهین در کتاب *المبدأ و المعاد*، تفاوت انبیا و کاهنان در ارتباط با عالم غیب و آگاهی آنان از امور غیبی را می‌توان چنین برشمرد:

ارتباط با عالم غیب و آگاهی از امور غیبی برای بعضی از نفوس در حالت بیداری امکان دارد و این ارتباط به یکی از دو سبب زیر است:

۱. نفوس بعضی از انسان‌ها به‌طور ذاتی یا به‌گونه اکتسابی به‌اندازه‌ای قوی شده و گسترده و گشایش وجودی یافته که التفات و اشتغال به سمتی و چیزی او را از توجه به سمت دیگر باز نمی‌دارد، بلکه مظهر «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» شده و این توان را به‌دست آورده است که هم‌زمان، هم به سمت بالا و هم به سمت پایین توجه داشته باشد؛ چنان‌که بعضی از افراد به‌گونه‌ای توانمند شده‌اند که در یک حال و یک زمان به چند کار مشغول می‌شوند. نفوسی که این توان را به‌دست آورده‌اند و بر امور متعدد در یک زمان احاطه پیدا می‌کنند و آنها را در خود ضبط می‌کنند، امکان دارد در بعضی از حالات روحی از اشتغال به حواس ظاهر دست بردارند و با عالم غیب ارتباط برقرار کنند و برخی امور غیبی،

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۲۷۶؛ همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۴۱.
 ۲. مستنطقین کسانی‌اند که کارشان روشن‌سازی امور پنهان است و مدعی‌اند از طریق به زبان واداشتن بچه‌ها، از غیب و امور پنهانی خبر می‌دهند. آنان کسانی‌اند که با کارهای آلوده و موهش، موجب حیرت‌زدگی و بهت‌زدگی چشمی می‌شوند و با لرزاندن و جنباندن اشیاء و قراردادن بچه‌ها بر سر گودال و یا ظرف آب در هوای تاریک و کم‌نور و در برابر آینه و یا اشیای شفاف، باعث سخن گفتن آنان از اشیاء وحشتناک و محیرالعقول می‌شوند و بچه‌ها و زنان ساده و ضعیف‌النفس که حواس آنان در این وضعیت سست شده است از رؤیت صوری خبر می‌دهند و می‌گویند اکنون فلان چیز را می‌بینیم. این نیز یک نوع رؤیت امور غیبی است، خصوصاً وقتی جن‌زدگی به آن ضمیمه گردد؛ مانند آنکه بر اثر بخورات یا ترکیب بعضی از گیاهان و خوراندن آن به افراد، آنان را دچار هزیان‌گویی می‌سازند و از قبیل همین گروه‌اند بعضی صوفیان و کاهنان که با رقص و پای‌کوبی و امثال آنها در حالتی از عیش و نوش قرار می‌گیرند که حواس ظاهری آنان سست می‌گردد و به حالی در می‌آیند که به غیب‌گویی و رؤیت صور عجیب و غریب مشغول می‌شوند؛ زیرا تمام این اموری که فال‌گیران، صوفیان و کاهنان به‌کار می‌گیرند همه و همه موجب سستی حواس ظاهر می‌شود و بر اثر از خودبی‌خود شدن افراد مبتلا به آنها، مشاعر آنان دچار اختلال می‌گردد و در این هنگام به غیب‌گویی می‌پردازند؛ صدرالمتألهین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۶۰۲.

برق آسا بر آنها ظاهر گردد و در یک لحظه چیزهایی را بفهمند که دیگران نمی دانند. این خود یک مرتبه و قسمتی از نبوت است؛

۲. سبب دوم، اینکه اگر یبوست و حرارت بر مزاج بدن چیره گردد و روح بخاری کم شود، به گونه ای که به سبب غالب شدن سوداء و ضعف روح بخاری، نفس از امور حسی بازماند و از آنها روی گرداند، در این حالت، با آنکه چشم او باز است و دیگر حواس نیز فعال است، اما مانند فردی بهت زده و غافل می ماند و این حالت مبهوتی به اندازه ای در او قوی است که بر حواس او غالب شده و گویا نمی بیند و نمی شنود؛ زیرا روح بخاری در مقایسه با حواس ظاهری ضعیف شده است. بعید نیست امور غیبی بر چنین نفسی کشف شود و از آنها اطلاع یابد و حتی بر زبان جاری کند، بدون آنکه توجه داشته باشد چه می بیند و چه می گوید، به گونه ای که گویا کاملاً از خود غافل است. این نوع آگاهی نسبت به امور غیبی، در مجانین، دیوانه های ادواری و کاهنان رخ می دهد.^۱

در پایان صدرالمتألهین بیان می کند که ارتباط این گروه با عالم غیب و آگاهی آنان از امور غیبی، ناشی از نقصان و ضعف نفس است، گرچه برخی نادانان، آن را نوعی کمال و ولایت نفس می پندارند.^۲

همان طور که کمال دوم از کمالات اولیه نبی (کمال قوه متخیله) به وجه بیمارگونه در برخی انسان های شرور یافت می شود، همچنین ویژگی سوم نیز که توان تأثیر و تصرف در بدن دیگری است گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می گردد؛ هرچند صاحب نفس قوی مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضله نفسانیه را نداشته باشد؛ مانند چشم زدن به اشخاص یا حیوانات یا اَبْنیه و عمارات توسط نفوس شریره؛ زیرا نفوس شریره از آن چیزهایی هستند که می توانند در بدن موجود زنده ای مانند انسان یا غیر انسان تأثیر بگذارند و در مزاج او تغییر ایجاد کنند و روح او را با نیروی توهم، فاسد و تباه سازند و او را بکشند؛ از این رو نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «الْعَيْنُ تُدْخِلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقَدْر»^۳ و نیز فرموده است «الْعَيْنُ حَقٌّ»^۴.

احادیث مزبور بیان می کنند که آن صاحب نفس شریره، از باب مثال شتری را می بیند و او را چنان نیکو و خیال انگیز می پندارد و از آن در شگفتی فرو می رود، ناگاه به علت

۱. صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۵۹۶.

۲. همان، ص ۵۹۷.

۳. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۰، باب ۱، حدیث ۱۳، ص ۲۱.

۴. همان، باب ۱، حدیث ۳، ص ۱۷؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۲، باب العين بعده الباء، ص ۳۰۲.

ردائت و دنائت نفس قوی خبیثش، سقوط و بر روی خاک افتادن شتر را در نفس خویش به قوه واهمه تصور می کند و در نتیجه بدن شتر از ناحیه قوه واهمه آن شخص، منفعل و متأثر می گردد و فی الحال بر روی زمین می افتد و احیاناً می میرد.^۱

برتری انبیا (انسان کامل) بر فرشته و جن

صدرالمتألهین مقام انبیا را بالاتر از مقام فرشتگان و اجنه می داند. به نظر وی برتری انسان بر فرشته و جن نه از نظر صورت (نفس ناطقه) است، آن گونه که فرشتگان تصور نمودند، و نه از نظر ماده (خاک) است، آن گونه که شیطان توهم کرد، بلکه از نظر غایت و عاقبت است.^۲ صدرالمتألهین آیات آخر سوره فجر را به عنوان تأیید نظریه خویش ذکر می کند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي».^۳

در جای دیگری، صدرالمتألهین در بیان برتری انسان کامل نسبت به فرشتگان و سایر مخلوقات، ویژگی خاصی برای انسان در نظر می گیرد و آن جامعیت انسان در دانش ها و نشئات وجودی و مظهریت وی برای همه اسماء و صفات الهی و انتقال وی از پایین ترین مرحله به بالاترین مرحله با تحقق مرگ طبیعی و ارادی است.^۴ وی انسان کامل را مظهر جامع الهی می شناسد و فطرت وی را مشابه عالم ربانی می داند و به نظر وی انسان کامل مثال ذاتی، وصفی و فعلی خداست.^۵

نتیجه گیری

صدرالمتألهین براساس پنج قاعده عوالم وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و قوای نفس، به تحلیل حقیقت نبوت پرداخت. وی نفس انسانی را صاحب درجات و مقامات مختلفی دانست که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات، برخی خیالی و در صحنه خیال و بعضی دیگر، عقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و بعضی دیگر، شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است. ملاصدرا این درجات و مراتب را، در ازای عوالمی دانست که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته است و همان طور که می دانیم بعضی از این عوالم فوق دیگری و برتر از یکدیگرند.

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۱۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۶۰۶.

۲. صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۱۲.

۳. الفجر (۸۹)، ۲۷-۳۰.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۴۰۰.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۵۹.

صدرالمتألهین نبی را انسانی دانست که با گذر از مرحله حس، خیال و عقل، به عالم انسانیت ارتقاء می‌یابد و در این عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می‌گردد. سپس همین انسان ترقی می‌کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه‌ای عالی‌تر ارتقاء می‌یابد که مثال و همانند او در این جهان، متحرک در هوا و پرواز کننده در فضا است. اگر انسان از این درجات و مراتب گذشت، از سنخ ملائکه می‌گردد و از درجه ملائکه به درجه عشاق الهی ارتقاء خواهد یافت و این مسیر برای نفس نبی ادامه خواهد یافت تا اینکه به بالاترین مرتبه عقل نظری (عقل مستفاد) و عقل عملی (فناء) برسد. در این صورت نفس نبی با صور معقوله و عقل فعال اتحاد می‌یابد و این بالاترین مقام انسان یعنی مقام نبوت است.

صدرالمتألهین بر آن بود که انبیا درمقایسه با انسان‌های دیگر کمالات و ویژگی‌هایی دارند؛ از جمله: ۱. کمال قوه نظری و تعالی تفکر و تعقل او؛ ۲. کمال قوه خیال؛ ۳. کمال قوای محرکه. وی دوازده ویژگی دیگر را به عنوان کمالات ثانویه نبی مطرح می‌کند و معتقد است نبی بدون واسطه بشری با عالم غیب ارتباط برقرار می‌کند.

صدرالمتألهین نبوت را از مراتب ولایت ذکر می‌کند و ظاهر نبوت را، شریعت و باطن آن را، ولایت می‌داند. وی معتقد به فرق بین نبی و ولی، نبی و فیلسوف، و اعم بودن نبی از رسول است و مقام انبیاء را بالاتر از مقام فرشتگان و آجته معرفی می‌کند. صدرالمتألهین حامل و قابل وحی را نبی معرفی می‌کند که حلقه وصل عالم معقول و عالم محسوس است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، چ اول، انتشارات زوار، مشهد، ۱۳۴۲.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی (مؤسسه بوستان کتاب)، قم، ۱۳۸۶ ش.
۴. _____، النجاة، چ سوم، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، اسرار الآيات، تعلیقات: حکیم مولی علی، حاشیه نوری، علی بن جمشید تصحیح: سید محمد موسوی انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۷. _____، الحکمة العرشية، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، چ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۹۱ ش.

۸. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش.
۹. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، چ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۱ش.
۱۰. _____، *شرح اصول الکافی*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سبجان علی کوشا، به اشراف سید محمد خامنه ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۱. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چ پنجم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۲. _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چ چهارم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ش.
۱۳. _____، *مجموعه رسائل فلسفی*، نشر حکمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۴. _____، *المظاهر الالهیة*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷ش.
۱۵. _____، *مفاتیح الغیب*، تعلیقات للمولی علی النوری، صححه و قدم له محمد خواجهوی، چ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تعلیقه محمد تقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۸. قدردان قراملکی، محمد حسن، *آیین خاتمیت (پژوهشی در نبوت و خاتمیت)*، چ چهارم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۷.
۱۹. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، چ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۴ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، تهران، [بی تا].
۲۱. متقی هندی، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ج یازدهم، حدیث ۳۲۰۶۸.
۲۲. محدث قمی، عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، انتشارات کتابخانه سنایی، [بی تا].

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت الله جوادی آملی^۱

مهدی موحد^۲

چکیده

در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی صورت پذیرفته نظریه خاص آیت الله جوادی آملی درخصوص تولید علم دینی، که به نظریه «علم دینی حداکثری» شهرت یافته، تبیین می شود. ایشان نظریه تولید علم دینی را به گونه ای سامان می دهد که در ضمن آن هریک از مبادی معرفتی بشر، اعم از عقل، نقل، شهود و حتی تجربه حسی، ارزش و اعتبار خاص خود را به دست می آورند.

پس از بررسی و دسته بندی آرای معظم له درخصوص معنای دقیق علم دینی، به تبیین راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه ایشان پرداخته، بیان می کند که ایشان با برداشتی جدید از معنای دین و رابطه آن با عقل، دست کم به سیزده راهکار مشخص درخصوص تولید علم دینی، مبتنی بر نظریه خود دست یافته اند که البته می توان این راهکارها را در رابطه طولی به «راهکارهای مرتبط با حوزه نظریه پردازی» و «راهکارهای مرتبط با حوزه عملیاتی و میدانی» دسته بندی کرد.

نگارنده ابهاماتی بر این نظریه وارد می داند، که با بهسازی و رفع مشکلات این نظریه، می توان آن را مبنای مناسبی برای فعالیت های نظریه پردازانه و فعالیت های عملی درخصوص تولید علم دینی قرار داد.

کلیدواژگان

آیت الله عبدالله جوادی آملی، دین، اسلام، اسلامی سازی، علم دینی، راهکار تولید علم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۱.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی / مدرس کلام اسلامی (Mahdimovahed@yahoo.com).

مقدمه

یکی از اهداف غایی در انجام این پژوهش دستیابی به ساختار کلی و مدل جامع تولید علم دینی و راهکارهای نیل به آن مبتنی بر نظریات اندیشمند فرزانه، آیت‌الله جوادی آملی است. ضرورت این کار از آن روست که به اذعان متفکران دینی، نیل به تمدن اسلامی در سال‌های آتی متوقف بر تولید علوم دینی در شاخه‌های مختلف علوم تمدن‌ساز است و این حاصل نمی‌شود، مگر در صورتی که به الگوی جامعی از معنای بایسته و منطقی علم دینی و راهکارهای تولید آن دست یابیم. برای نیل به این مقصود، نخستین گام آشنایی با ماحصل آرای اندیشمندان معاصر در خصوص «راهکارهای تولید علم دینی» است تا از این رهگذر به تدریج الگوی جامع پیش‌گفته حاصل آید.

این تحقیق، مفروض می‌داند که دین امر لازم‌التبعیه است. ضمن آنکه با تمسک به دین می‌توانیم علوم اسلامی را تولید و پاسخ‌هایی همسو یا حتی مبتنی بر دین را به نیازهای گوناگون بشر در عرصه‌های دانش‌های مختلف عرضه کنیم.

معنای لغوی و اصطلاحی واژگان

راهکار: واژه «راهکار» به لحاظ لغوی معادل فارسی واژه «تاکتیک» است که به معنای «به‌کار انداختن قوای مختلف نظامی در جنگ»، «تدبیر حرب» و «فوت و فن هر کاری» به کار رفته است.^۱ همچنین این واژه در معنای اصطلاحی خود نیز معادل معنای اصطلاحی کلمه «تاکتیک» است؛ به این معنا که «تاکتیک» در اصطلاح راه عملیاتی تحقق «راهبرد» (یا همان استراتژی) است و «راهبرد» به «تعیین مسیر بهینه رسیدن به نتیجه» معنا می‌شود. در نتیجه، «راهکار» (یا همان تاکتیک) به معنای «تعیین قدم‌های اجرایی برای تحقق نتیجه» معنا خواهد شد. گفتنی است تفاوت مهم «راهبرد» و «راهکار» ثابت بودن «راهبرد» و متغیر بودن «راهکار» به تغییر شرایط و اوضاع است.

البته به دلایلی که بیان خواهد شد، واژه «راهکار» در این پژوهش به معنای «آنچه برای نیل به هدف باید انجام داد» استفاده شده است، اعم از اینکه مطابق معنای اصطلاحی «استراتژی» یا همان «راهبرد» دانسته شود یا آن را مطابق معنای «تاکتیک» یا همان «راهکار» اصطلاحی تلقی کنیم. **تولید:** این واژه به معنای «از اصل چیزی را پدید آوردن»، «پدید آوردن» و «پدید آوردن چیزی از چیزی» است.^۲ همچنین به معنای «زادن» و «ایجاد» نیز به کار برده‌اند.^۱

۱. ر.ک: محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص ۱۰۱۱.

۲. ر.ک: علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ج ۵ (تبوش تا چاقچور)، ص ۷۱۵۳ - ۷۱۵۴.

در پژوهش حاضر، هرگاه این واژه متعلق «علم» قرار گیرد، به معنای «ایجاد، و خلق علم به نحوی که همراه با ابداع و نوآوری باشد» به کار می‌رود و به معنای «ترجمه صرف یک علم» استفاده نمی‌شود.

موضوع این پژوهش مباحث فلسفه دین، فلسفه علم و مباحث مرتبط با تمدن اسلامی است. این تحقیق از نظر هدف «توسعه‌ای» شمرده می‌شود و با بهره‌گیری از روش «کتابخانه‌ای» در گردآوری داده‌ها، پژوهشی «آمیزه‌ای و تلفیقی» است. همچنین، از نظر داده‌پردازی از نوع «توصیفی و تحلیلی» است که «تبیین» و در مواردی برخورد «انتقادی» را انجام داده است.

موضوع اصلی این تحقیق «راهکارهای تولید علم دینی» است و موضوعات فرعی آن، که به منزله مقدمه موضوع اصلی محسوب می‌گردد، عبارت است از: «معنای علم»، «معنای دین» و تبیین «رابطه علم و دین» مبتنی بر نظریات آیت‌الله جوادی آملی.

پیشینه تحقیق

۱. در آثار متعددی از جناب استاد جوادی آملی بیاناتی در باب علم، دین، علم دینی و راهکارهای تولید آن به صورت پراکنده مطالبی عرضه شده است، اما شاید بتوان مهم‌ترین اثر ایشان در این باره را کتاب مهم منزلت عقل در هندسه معرفت دینی نامید. در این کتاب به صورت متمرکز و تخصصی به مقوله علم دینی پرداخته می‌شود. همچنین بخش‌هایی از این کتاب به بیان راهکارهای تولید علم دینی از جنبه‌های مختلف آن، چه در حوزه نظریه‌پردازی و سیر فعالیت‌های مدیریت کلان مراکز علمی، و چه از حیث اشخاص و دانشمندان پرداخته است. البته در این کتاب به صورت تفصیلی و تخصصی به بیان راهکارهای تولید علم دینی پرداخته نمی‌شود و به اقتضای مقام، بسط لازم کلام تحقق نمی‌یابد.

۲. مقاله «تبیین برخی از مطالب عقل در هندسه معرفت دینی»: این اثر که در مجله شماره دو فصلنامه/سراء در زمستان ۱۳۸۸، به قلم شخص استاد به چاپ رسیده است، بیانی تخصصی است که بیشتر ناظر به تبیین مبانی استاد در خصوص علم دینی شمرده می‌شود تا راهکارهای تولید آن.

۳. سایر آثار استاد جوادی آملی مانند شریعت در آینه معرفت، حق و تکلیف، دین‌شناسی و اسلام و محیط زیست نیز حاوی برخی مبانی و پایه‌های اندیشه ایشان در باب تولید علم دینی‌اند، اما به صورت تخصصی به این موضوع نپرداخته‌اند.

۴. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی اثر حجت‌الاسلام دکتر حسین سوزن‌چی محصول پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی تهران که در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسید است.

این اثر به صورت گذرا به این موضوع پرداخته است. البته محدود بودن بررسی این کتاب و نیز نداشتن تمرکز و جامعیت بر شرح راهکارهای تولید علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی و بازگرداندن این راهکارها به مبانی ایشان، از جمله نقاط ضعف این اثر محسوب می گردد.

۵. تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن اثر محمدرضا خاکی قراملکی که به همت انتشارات کتاب فردای قم در سال ۱۳۹۱ چاپ شده است. این اثر به طور محدود دیدگاه استاد جوادی آملی را بررسی می کند. البته با توجه به همت این اثر در خصوص تبیین اندیشه های مؤسس فقید فرهنگستان علوم اسلامی این امر قابل فهم است. گفتنی است در گفت و گویی که نگارنده با صاحب اثر داشته، به زودی اثری از ایشان در نقد موشکافانه دیدگاه استاد عرضه می گردد.

۶. رابطه علم و دین اثر استاد آیت الله محمدتقی مصباح یزدی و به کوشش دکتر علی مصباح در انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) قم به سال ۱۳۹۲ چاپ شده است. این اثر بدون اشاره به نام استاد جوادی آملی عمده نظر معظم له را بیان و به ایراد نقدهای لطیفی بر آن پرداخته است.

۷. کتاب در جست و جوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - / جهادی در تولید علوم انسانی (جلد اول) اثر دکتر عبدالحسین خسروپناه محصول دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها) قم که به سال ۱۳۹۳ چاپ شده است. این اثر یکی از تازه ترین و جامع ترین آثار تولید شده در این عرصه شمرده می شود که با بررسی جداگانه آثار و آخرین بیانات استاد جوادی آملی، به تبیین و نقد و بررسی آن پرداخته است.

تحقیق پیش رو، بررسی تخصصی و منحا ز راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی می پردازد و امید است گامی هر چند کوچک در عرصه نهضت نرم افزاری و رسیدن به الگوی جامع، منطقی و عملیاتی تولید علوم انسانی اسلامی و در سطح کلان تر علم دینی و اسلامی باشد. ان شاء الله.

معنای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

برای بررسی معنای علم دینی از دیدگاه استاد، لازم است معنای دین و علم از نظر ایشان روشن گردد، سپس به بیان معنای علم دینی پرداخته شود.

۱. معنای دین

دین در لغت به معنای «کیش»، «ملت»، «طریقت»، «شریعت» و «امر مقابل کفر» است.^۱ همین به معنای «وجدان»، «آیین» و «راه و روش» نیز به کار رفته است.^۲ استاد جوادی آملی

۱. ر.ک: علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج ۸ (دور تا زراح)، ص ۱۱۴۱۷.

۲. محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص ۱۵۹۷.

درباره «دین» معتقدند که نمی‌توان از آن تعریف ماهوی ارائه داد؛ زیرا اموری نظیر قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی که تشکیل‌دهنده دین هستند فاقد وحدت حقیقی‌اند و امری که فاقد وحدت حقیقی باشد، به‌طبع، فاقد وجود حقیقی و در نتیجه فاقد ماهیت، جنس و فصل است. برای چنین امری ارائه تعریف ماهوی امکان‌پذیر نیست؛^۱ هرچند می‌توان از دین تعریفی مفهومی و انتزاعی ارائه داد که شامل تمامی ادیان بشود و استاد این تعریف را در جای خود ارائه داده‌اند.^۲

به‌هرحال، استاد جوادی آملی درخصوص «دین» دو تعریف ارائه می‌کند:

نخست: «دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد».^۳

بر این مبنا، دین هم مجموعه‌ای از هست‌ها و نیست‌هاست که بخش جهان‌بینی و اعتقادات دین را تشکیل می‌دهد، و هم دربرگیرنده بایدها و نبایدهاست که شامل مباحث فقهی، حقوقی و اخلاقی می‌گردد که همان بخش ایدئولوژیک و احکام رفتار در دین محسوب می‌گردد. چنین تعریفی هم شامل ادیان باطل و هم دین حق می‌شود، اما استاد جوادی آملی در مباحث علم دینی فقط دین حق را شایسته بحث معرفی می‌کند.

به نظر ایشان در ادیان باطل، دین با عقل واقعی و حقیقی هیچ کاری ندارد تا نوبت به بحث از نسبت آن دو با یکدیگر برسد؛ در نتیجه، بحث ایشان در باب علم دینی در چارچوب اسلام معنا می‌شود.^۴

دوم: شامل معنای وسیع‌تری از دین به نام «دین جامع» می‌شود که جزئیات این مبحث را به مجالی پس از تحلیل معنای عقل و رابطه عقل و دین وامی‌گذاریم.

۲. معنای علم (معنای عقل)

«علم» در لغت به معنای دانستن و یقین‌کردن و دریافتن است.^۵ درخصوص معنای اصطلاحی علم از منظر استاد می‌توان گفت که به نظر ایشان علوم در مراتب گوناگون آن محصول کاربست عقل در مراتب مختلف آن است و اگر بخواهیم به تعارض و تقابل موهوم علم و دین پاسخی درخور دهیم، نخست باید رابطه عقل و دین را تحلیل کنیم^۶ و عقل را در جایگاه بایسته و شایسته خود، در حوزه معرفت دینی، قرار دهیم.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۲۷.

۲. ر.ک: همو، حق و تکلیف، ص ۲۳۸.

۳. همان.

۴. ر.ک: همو، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۲۴-۲۵.

۵. ر.ک: علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ج ۱۰ (شمس آباد تا علی)، ص ۱۶۰۵۲.

۶. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۱۴.

علوم وقتی اسلامی می‌شود که عقل مانند نقل، حجت دینی باشد. اگر عقل حجت دینی است و حکم دین را می‌رساند، پس محصولات عقلی به معنای وسیع آن، که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه می‌شود، مطالب دینی را می‌رسانند؛ نه آنکه بیگانه و متمایز از دین باشند.^۱

در نتیجه، پیش از فهم معنای علم ناچار به تعریف معنای عقل هستیم. به نظر ایشان هر چند درباره تعریف عقل اطلاعات این کلمه پراکنده است و نمی‌توان برای آن تعریف جامع حقیقی ارائه کرد، اما می‌توان همچون دین، جامعی انتزاعی ارائه داد که در همه نحله‌های فکری معنای واحدی بدهد و مصادیق استعمالات گوناگون عقل را تحت پوشش خود بیاورد.^۲

همچنین، علوم می‌که محصول کاربست عقل است از یک دیدگاه به پنج دسته تقسیم می‌شود:

۱. علوم تجربی: نظیر فیزیک، مهندسی، پزشکی و... که محصول کاربست عقل تجربی است و گاه با کاربست عقل نیمه‌تجربی نیز همراه می‌شود؛

۲. علوم ریاضی: مانند حساب، هندسه، موسیقی (بر مبنای تقسیم‌بندی فلاسفه قدیم)، این دسته از علوم محصول فعالیت عقل نیمه‌تجربی است؛

۳. علوم انسانی: مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی که محصول تلفیقی از کاربست عقل تجربی و تجربی است که گاه با کاربست عقل نیمه‌تجربی نیز همراه می‌شود؛

۴. فلسفه: به معنای خاص آن که محصول کاربست عقل تجربی است؛

۵. عرفان نظری: که محصول کاربست عقل ناب است؛

مقصود استاد جوادی آملی از عقل، در بررسی رابطه عقل و دین، همه مواردی است که برشمرده شد و منحصر در عقل تجربی محض یا همان عقل فلسفه فهم نیست.^۳

چنان‌که ملاحظه می‌شود میزان یقینی که از این معلومات به دست می‌آید به یک اندازه نیست و اصطلاحاً مقول به تشکیک است. بنابر مبنای استاد همه محصولات یادشده عقل به شرطی در حیطه بحث وارد است که به علم یا طمأنینه علمی بینجامد.^۴

توضیح آنکه، برخی کارکردهای عقل یقین صددرصدی ایجاد می‌کنند، مانند قیاس برهانی در فلسفه. با رعایت این شرط که ماده، یقینی باشد، نه چیزی مانند مظنونات، مشهورات، مقبولات و مانند آن؛ همچنین، در صورت قیاس برهانی شرایط انتاج رعایت شده باشد. حجیت این دسته از علوم ذاتی آنهاست. این دسته را به اصطلاح اصولی «علم» می‌نامند.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۱۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۰ - ۳۱.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۵.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۶.

یقین‌آوری برخی محصولات عقل صددرصدی و قطع‌آور نیست، لیکن مفید اطمینان عقلایی است، یعنی اطمینانی که عقلاً در اجتماعات خود به آن اعتنا می‌کنند. این امور به شرطی در حق فرد حجت دارند که ثابت شود مورد تأیید و امضای شارع قرار گرفته‌اند؛ در این صورت، تعبداً به مثابه یقین با آنها معامله می‌شود. نظیر مشاهدات تجربی که از راه حواس حاصل می‌آید، که گرچه امکان سربایت برای آن منتفی نیست، لیکن تا خلافتش ثابت نشود ظن عقلایی برای حاسّ ایجاد می‌نماید. یا خبر دو شاهد عادل و امثال آن، که عقلاً به آن اعتنا می‌کنند. مواردی از علم، نظیر آنچه مطرح شد، مورد تأیید و امضای شارع است؛ از همین رو، در حق عالم به آنها، حجت می‌باشند.

همچنین اموری که علم‌نما هستند، اما با وهم و گمان و فرضیه آمیخته‌اند از دایره منظور استاد از عقل خارج‌اند؛^۱ زیرا شارع این امور را نه واجد حجت ذاتی می‌داند و نه حجت شرعی؛ پس، نمی‌توان اساساً نام آنها را علم نهاد. درواقع، فرضیات نه علم‌اند و نه علمی. فرضیه‌های علمی تا وقتی به حدّ قطع یا طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند، نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دینی، بنابراین نه معارض دین‌اند و نه معارض نقل.^۲

اهتمام به این مطلب جایی ارزش خود را به‌خوبی آشکار می‌کند که مبنای بسیاری از نظریات علوم انسانی غرب به فرضیات اثبات نشده بازگردد. مانند نظریات دین‌شناسی فیلسوفان دین یا حتی برخی نظریات معرفت‌شناسی و نیز نظریات جامعه‌شناسی و علم اقتصاد و اخلاق در غرب. این نظریات درحالی که مدعی‌اند، مبانی ایدئولوژیک ادیان آسمانی در آنها هیچ تأثیری نگذاشته است، خود به‌شدت متأثر از توهمات و مبانی اثبات‌نشده و فرضیات صرف هستند. ارائه نمونه این مبانی و آثار آن در علوم انسانی غربی در مجال این تحقیق نمی‌گنجد. با توجه به مطالب پیش‌گفته و با عنایت به رابطه علم و عقل در نظر استاد معنای عقل از دیدگاه ایشان این‌گونه تعریف می‌شود: «منظور از عقل همانا علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد».^۳

با بررسی تعریف مزبور از عقل درمی‌یابیم که این تعریف از نوع معرفی شیء به ذاتیاتش نیست، بلکه از نوع تعریف آن به لوازم ذات است؛ زیرا از سویی علم ذاتاً نوعی ادراک است و از سوی دیگر، به تصریح خود ایشان «عقل در این مبحث به معنای نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است»^۴ یعنی عقل از سنخ نیروی نفس خاص است که کاربست آن به تولید علم خواهد انجامید.

۱. ر.ک: همو، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۲۸۷.

۲. همو، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۳۱.

حاصل سخن آنکه علم در این نوشته را می‌توان به صورت زیر تعریف کرد:
علم، محصول معرفتی کاربریست عقل در مراتب مختلف آن است که طیف وسیعی از دانش‌های گوناگون از جمله دانش‌های تجربی، ریاضی، کلامی، فلسفی و عرفانی را که یا از سنخ یقین عقلی یا اطمینان عقلایی باشد، شامل می‌شود.

۳. رابطه دین و علم (عقل)

براساس رابطه پیش‌گفته میان علم و عقل، لاجرم تبیین معنای دین و علم از منظر استاد به تبیین رابطه دین و عقل از دیدگاه ایشان می‌انجامد. تبیین مذکور مبتنی بر این واقعیت است که براساس تعریف استاد، گوهر دین در چهار موطن یا به تعبیر ایشان چهار مقطع حضور و جلوه دارد و عقل تنها می‌تواند در موطن خاصی برای تحصیل علم به دین در آن مقطع نقش مهم خود را ایفا کند و در موطن دیگر امکان ورود ندارد. این مقاطع عبارت‌اند از:^۱

مقطع اول: که همان «دین» در معنای مصطلح آن است، مجموعه اصول و فروع مجعول شارع است. این مقطع گزاره‌های دینی است که به‌عنوان آیین‌نامه سبک زندگی در همه ابعاد آن شمرده می‌شود. عقل در این مقطع تنها می‌تواند نقش فاعل شناسا را ایفا کند؛

مقطع دوم: که بُعد حقیقی دین و گوهر اصلی آن است و ایشان از این مقطع به منبع هستی شناختی دین یاد می‌کند. در این موطن که موطن ثبوتی دین محسوب می‌شود، خداوند متعال براساس علم و اراده ازلی خود به مصالح و مفاسد واقعی و قوانین و روابط هستی، که همگی معلول علم و اراده و قدرت به شمار می‌روند، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام را جعل فرموده است. دین در این موطن همان گوهر اصلی است که منشاء تحقق دین در موطن و مقاطع بعدی است و در این موطن دین نه مخلوق عقل و نه به فهم عقل در می‌آید؛

مقطع سوم: استاد از این مقطع به منبع معرفت‌شناسی سره و اصیل یا وحی معصومانه تعبیر می‌کنند. این مقطع همان تحقق و تجلی معصومانه گوهر و ذات دین برای انبیاء و ائمه است و تفاوت آن با مرحله قبل همان تفاوت اصل واقعیت و ظهور تام امکانی واقعیت است. در این مقطع ولی معصوم به‌طور مستقل قانون اعتقادی، اخلاقی یا احکامی وضع نمی‌کند بلکه ایشان «بازگوکننده اراده تشریعی خداوندند و هرچه ارائه می‌کنند، به الهام الهی است. دستورهای انبیا و اولیای خدا مطابق با دستور الهی و منبعث از وحی و الهام اوست».^۲

به‌دیگرسخن، این موطن، موطن اثباتی دین برای ولی معصوم محسوب می‌گردد. به این معنا که حقیقت دین گاه به شکل قرآن و گاه به شکل الهامی که مقصودش تفسیر و تبیین قرآن است، بر جان، اندیشه و فعل و زبان ولی معصوم تجلی می‌کند. این نحوه از تحقق را وحی معصومانه یا همان مدلول قرآن و رهنمود اهل بیت علیهم‌السلام می‌نامیم؛

۱. ر.ک: همو، «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، در: فصلنامه اسراء، شماره ۲ زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۲؛ و نیز ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی (ج ۱): تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی، ص ۴۲۵ - ۴۲۷.

۲. همو، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۴۶.

مقطع چهارم: استاد جوادی آملی از این مقطع به منبع «معرفت‌شناسی بشر عادی» یا «عقل و نقل» تعبیر می‌کنند. دین در این موطن، فهم بشر عادی از وحی است. این موطن، موطن اثباتی دین برای ولی غیر معصوم محسوب می‌گردد.

به نظر استاد منابع کشف محتوای دین برای بشر عادی (یا همان منابع اثباتی دین در این موطن)، یا عقل است که هرچند می‌تواند کاشفیت از واقع داشته باشد، لکن در حدی نیست که بتواند جعل و تدوین حکم الهی کند، یا نقل است که کتاب و سنت زیرمجموعه آن قرار می‌گیرند. بعد از آشنایی اجمالی با چهار مقطع یا موطن دین از منظر استاد، بیان چند نکته ضروری است: **اولاً:** به نظر ایشان دین به معنایی که در مقطع دوم و سوم گذشت، مقابل و مانندی ندارند؛ زیرا گوهره دین که مجعول باری تعالی است، از آن نظر که معلول علم خداوند به «نظام احسن» یا به تعبیر دیگر، جلوه اراده الهی است، که دوبردار نیست؛ زیرا واقع و مصالح و مفاسد واقعیه نمی‌تواند بیش از یکی باشد؛

ثانیاً: وحی معصومانه به دلیل انطباق، بلکه عینیت آن با گوهره دین، نمی‌تواند بیش از یک امر باشد؛ درواقع، ارتباط معصومانه انسان کامل با خداوندگار عالم بدیل و قرینی به‌مانند خود ندارد؛^۱ **ثالثاً:** مقطع چهارم دین که بُعد معرفت‌شناسی آن برای بشر عادی و همان نقل است، نقطه بدیلی به نام عقل دارد که هردو، منبع و پایه‌های معرفت دینی برای بشر عادی محسوب می‌گردند. عقل بُعدی از دین را و نقل بُعد دیگر دین را برای انسان غیر معصوم نمایان می‌سازد. همچنین، ایشان معتقدند که عالم واقع از دو حال خارج نیست. عالمی که ما می‌شناسیم، یا فعل خداست یا قول او. عالم اول را «عالم تکوین» و عالم دوم را «عالم تدوین» می‌نامند. همان‌طور که عالم تدوین یا همان متون شرایع حقّه و دین واحد الهی، قول خداست، عالم تکوین مانند آسمان‌ها و زمین و هرآنچه در آنهاست، نیز فعل خداست. «ذَلِكُمُ اللَّهُ رُبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»^۲، بلکه همان‌گونه که در حکمت متعالیه به آن اشاره می‌شود، معلول جنبه فی‌نفسه ندارد و عین ربط و تعلق به علت‌العلل است؛ در نتیجه، عالم چه در حوزه تدوین و چه در حوزه تکوین «مَظْهَر»، یعنی محل ظهور و جلوه‌گری حق تعالی است.^۳

۱. همو، منزلت عقل در هندسی معرفت دینی، ص ۴۶.

۲. انعام (۶)، ۱۰۲.

۳. أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة - لحقيقة علة المفيضه إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضاً و الآخر مقاضاً (صدر المتألهين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۹۹).

در این میان، همان‌گونه که نقل از قول و فعل خدا حکایت می‌کند و پرده برمی‌دارد، عقل به معنای وسیع آن، که شامل همه مراتب مشکک پیش‌گفته (از عقل تجربی گرفته تا عقل ناب) است، همین کار را می‌کند؛ یعنی از قول و فعل خداوند - البته به قدر طاقت خود - پرده‌برداری می‌کند؛^۱ در نتیجه، عقل و نقل در عرض یکدیگر و در حکم دو پایه معرفت به قول و فعل خدا عمل می‌کنند و هردو معاضد یکدیگر در فهم دین، به شمار می‌روند.^۲

ضمناً معلوم می‌شود که دین از نظر استاد جوادی آملی علاوه بر معنای مصطلح آن - که مجموعه عقاید و قوانین است - معنای جامع‌تری نیز دارد که علاوه بر موارد پیش‌گفته همه علوم را شامل می‌شود که عقل می‌تواند در مراتبش به آن نایل گردد. ایشان به این امر تصریح می‌کنند و دین به معنای دوم را «دین جامع» می‌نامند: «دین مصطلح مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و «دین جامع» گذشته از عناوین چهارگانه، علوم را هم در بردارد».^۳

استاد با این معنای عامی که از دین به دست می‌دهند و نیز با توجه به معنای عام عقل که پیش‌تر به آن اشاره شد، نشان می‌دهند که همه محصولات عقل که یا یقینی و جزمی‌اند، یا از طریق ظن معتبر نزد شارع تحصیل شده باشند، قابل استناد به خدا هستند. از آنجا که این یافته‌ها حاکی از فعل خداست که آن هم جزئی از دین جامع است، محصولاتی با نام علم دینی (البته به معنای ابتکاری استاد) تولید خواهد کرد؛ به بیان دیگر، علم اگر علم باشد، قطعاً حاکی از قول یا فعل خداست، پس حتماً دینی است.^۴

حاصل سخن آنکه تا اینجا صحبت از سه نوع رابطه مطرح است:

اول: رابطه «علم و عقل» که در این نوع رابطه علم در مراتب مختلف خود، محصول عقل در مراتب مختلف خود است؛

دوم: رابطه «عقل و نقل» است که رابطه آن دو نیز عرضی است و هردو به اندازه توان و محدودیت‌های خود پایه‌هایی هم عرض برای معرفت دین جامع به شمار می‌آیند؛

سوم: رابطه «دین و علم» است. این رابطه عام و خاص مطلق به شمار می‌آید که «دین»، عام و «علم»، خاص است. توضیح آنکه به تصریح استاد، علمی که محصول تلاش عقل در مراتب مشکک آن است، اگر به معنای واقعی کلمه علم باشد، یعنی وهم و حدس و ظن نباشد، قطعاً دینی و در نتیجه اسلامی است؛ زیرا علم مطابق با واقع یا تفسیری واقعی از فعل خداست یا تفسیری واقعی از قول او، و این هردو محتوای دین جامع را تشکیل می‌دهند. در نتیجه، هر علمی از آن نظر که علم است، نمی‌تواند غیراسلامی باشد و حتماً دینی است. حتی اگر عالم و کاشف این علم فردی ملحد یا شاک باشد، به هر حال علم او دینی و به تبع

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۶۲ - ۶۳.

۲. ر.ک: همو، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۲۸.

۳. همو، تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۸.

۴. ر.ک: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۴.

حجت شرعی محسوب می‌گردد. آن دسته از علم‌نماهایی هم که آمیخته با اوهام و ظنون غیرمعتبره است، درواقع، جهل‌اند و از بحث ما خارج.

ما هرگز فیزیک و شیمی غیراسلامی نداریم. علم اگر علم است، نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، این حقیقت را دریابد و خلقت خدا را طبیعت‌پندارد. اینان بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آن، که علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود. آنچه علم صحیح و ثمربخش است، قطعاً اسلامی و حجت شرعی است و آن دسته از محتوای علوم که وهم است و خیال، درواقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن علوم شامل حال آن شود.^۱

۴. معنای علم دینی

اکنون می‌توانیم معنای علم دینی از منظر استاد جوادی آملی را بیان کنیم: همان‌طور که اشاره شد علم اگر واقعاً علم باشد، یعنی حاکی صادق از واقع باشد، علم صحیح است و هر علم صحیحی اسلامی است؛ زیرا یا مبین قول خداست یا مبین فعل او، و این هردو زیر مجموعه «دین جامع» اند.

درنتیجه، هر علم صحیحی اعم از تجربی، عقلی، شهودی و نقلی، دینی است؛ ازاین‌رو، قید دینی برای عبارت «علم دینی» توضیحی است، نه احترازی؛ یعنی علم غیردینی اساساً نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد و هر علمی لزوماً دینی است؛^۲ به عبارت دیگر، علم دینی را می‌تواند از منظر ایشان معنایی دانست که در آن علم هر حاکی صادق از واقع باشد و هر علم صحیح را شامل شود.

به همین دلیل هم برخی کارشناسان عنوان نظریه استاد جوادی را با نام «علم دینی حداکثری» تعبیر کرده‌اند و نام نظریه ایشان را درخصوص رابطه علم و دین، «نظریه تداخل علم در دین» نامیده‌اند.^۳

راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که از نظر استاد جوادی آملی هر علمی، دینی است، اما این دیدگاه به این معنا نیست که آنچه امروزه با نام علم یا همان «Science» و به‌عنوان محصول مدرنیته مطرح می‌شود، به‌طور کلی دینی باشد؛ زیرا گاهی این علوم نه تنها علم نیستند و علم‌نماهایی آمیخته با اوهام و فرضیات اثبات نشده‌اند، بلکه بعضاً مبتنی بر

۱. ر.ک: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۴.

۲. ر.ک: حسین سوزنجی، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص ۳۰۲.

۳. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی (ج ۱): تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - /جتهادی در تولید علوم انسانی، ص ۴۱۷ و ۴۴۰.

فلسفه‌های مضاف الحادی هستند. همچنین، گاه این علوم اظهارنظرهایی کرده‌اند که درواقع پا را از حوزه خود فراتر نهاده‌اند، و به گونه‌ای که با داده‌های تجربی ادعاهای ایدئولوژیک نموده‌اند، یا آنکه از اساس با مبنایی غلط درپی شاخه‌ای از علم تجربی رفته‌اند. با تتبع در آثار استاد می‌توان دریافت که ایشان درخصوص تولید علم دینی و نیز تهذیب علوم موجود بشری، از مشکلات یادشده دو نوع راهکار ارائه کرده‌اند: نوع اول، راهکارها و توصیه‌هایی است در حوزه نظریه‌پردازی در باب علم دینی و فلسفه‌های مضاف؛ و نوع دوم، شامل دیدگاه‌های ایشان درخصوص اسلامی‌سازی علوم و مراکز علمی است که بیشتر جنبه کاربردی و عملیاتی دارد.

۱. راهکارهای مرتبط با حوزه نظریه‌پردازی

استاد در این قسم از راهکارها با نگاهی بنیادی به ماهیت علم و دین و با توجه به تعریف مختارشان از علم دینی، راهکارهایی برای تولید آن به دست می‌دهند که کاربست این راهکارها متوجه نظریه‌پردازان این رشته می‌گردد و می‌بایست کانون توجه آنان قرارگیرد. معرفی فرایند گسترده‌ای از اجتهاد و نیز تأثیر بنیادهای فلسفی در تولید علم در کنار نگاه فرایندی به تولید علم که به ایجاد تمدن اسلامی بینجامد، ازجمله این راهکارها به شمار می‌رود.

۲. نگاه فرایندی در تولید علم دینی به نحو تداخل علم در دین^۱

با نگاه فراگیر و حداکثری‌ای که استاد جوادی آملی درباره علم دینی اتخاذ کرده‌اند، می‌توان سیر مطلوب در تولید علم دینی از منظر ایشان را طی فرایندی سه مرحله‌ای تبیین کرد. مراحل این فرایند به نحو «مانعة الخلو» می‌تواند گستره تولید علم دینی را در همه شقوقی که تاکنون شناخته شده یا بعد از این شناخته می‌شود، دربرگیرد.

الف) قراردادن عقل در جایگاه بایسته خود در هندسه معرفت دینی

در این گام عقل به مثابه یکی از پایه‌های معرفت دینی، وظیفه ورق زدن کتاب تکوین الهی را برعهده دارد. همان گونه که پیش‌تر بیان شد، هرآنچه در عالم وجود دارد، متعلق به خداست و جلوه‌ای امکانی از ذات لایتناهی واجب تعالی شمرده می‌شود و آنچه در عالم ممکنات از ذات خداوندگار جلوه می‌کند عین ربط و تعلق به اوست.

با این توضیح، معلوم می‌شود که گام نخست تولید علم دینی در این نگاه فرایندی، آن است که دریابیم آنچه علوم بر ما معلوم می‌کند، اعم از آنکه علوم تجربی، ریاضیات و شعب آن، همه گونه‌های فلسفیدن و نیز عرفان عملی و کشف و شهود، درواقع کشف فعل خداست؛ البته به شرطی که یا ما را به علم برساند، یا با اتخاذ روش علمی حجت را بر ما

۱. ک: عبدالحسین خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی/اسلامی (ج ۱) ص ۴۴۰ - ۴۴۳.

۶۱ راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت الله جوادی آملی

تمام کند. با این نگاه به علوم در شعب مختلف آن درمی یابیم که از وقتی که بشر به این علوم روی آورد، درواقع، به تولید علم دینی اشتغال یافت، هرچند خود به این امر آگاه نبوده، بلکه حتی برخی از عالمان این علوم منکر یا شک به وجود خداوند متعال، بوده اند.^۱

با این نگاه، عقل موهبتی الهی و الهام اوست، مانند نقل که انزال الهی و حجت است. عقل کاوش می کند، به بالا می رود و می فهمد و نقل از عنایت خدا به بندگانش و دستگیری او از ایشان حکایت می کند. نقل خیری است که از سوی خدا تا گرفتاران آمال و امانی و زنجیرهای هوا و هوس را از چاه طبیعت برون برد و عقل نیز همین کار را می کند، به شرطی که بداند کاشف جلوات الهی است؛ چه در آنجا که «بود و نبوده» را فهمید و چه آنجا که «باید و نبایدها» را دریافت. البته این امر مشروط به آن است که عقل حد خود را بشناسد و ادعای «حسبنا العقل» انسان را تباه نسازد و گمان نکند که عقل همه آنچه را که هدایت او نیاز دارد، خواهد فهمید.^۲

ب) تنفیذ و امضای قراردادهای عقلایی توسط شارع

مرحله دیگری از تولید علم دینی، تأیید سیره عقلی از نظر شارع مقدس است. به این معنا که آن بخش از سیره و سنت عرف عاقلان که اولاً، در محضر شارع واقع گردیده و ما مطمئنیم که شارع به تحقق این سیره در عرف عاقلان آگاه بوده است؛ ثانیاً، هیچ گونه منعی از طرف شارع درخصوص این سیره به ما ابلاغ نشده باشد؛ ثالثاً، با اصول ارزشی اسلام مغایرت نداشته باشد؛ مثلاً با قوانین و قواعد عام و مسلم اخلاقی، حقوقی، اعتقادی و فقهی اسلام مغایرت نداشته باشد. شارع چنین سیره ای را تأیید و امضاء می کند و در نتیجه علم دینی محسوب می گردد.

به نظر استاد جوادی آملی این بخش از علم دینی همان قدر اسلامی و دینی است که ابتکارات و تأسیسات شارع، اسلامی و دینی محسوب می گردد.

در اسلامی بودن یک مطلب دو عامل مؤثرند: یکی که اصلی ترین و بنیادی ترین آن محسوب می شود، همانا تأسیس و ابتکار مطلب از ناحیه شارع مقدس است و دیگری که جنبه دینی می یابد، همان تنفیذ و امضای قرارهای مردمی است تا با اصول ارزشی و قواعد دانش اسلامی مغایر نباشد.^۳

با استفاده از این قسم راهکارها، بخش دیگری از فرایند تولید علم دینی کامل می شود.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۶۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۴۲.

۳. همو، اسلام و محیط زیست، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

به طوری که با این نحوه توجه، بخش مهمی از عرفیات تأییدشده شارع که تا پیش از این فقط به مثابه زندگی معمول مردم به آن نگریسته می شد، اکنون علم دینی تلقی می شود؛ با این تفاوت که عرف عاقلان از آن نظر که عقل خود را به کار بسته، بخشی از دین را قبل از آنکه شارع به آن تصریح کند در روال جاری زندگی خود کشف نموده است و به گونه ای عمل کرده که اگر شارع می خواست دستوری در این باره صادر کند، به آن امر می فرمود.

ج) تبیین کلیات بسیاری از علوم توسط دلیل نقلی

براساس نظر استاد جوادی آملی بخش معظمی از تولید علم دینی با لحاظ و اجرای این گام محقق می گردد. به نظر استاد، دین علاوه بر آنکه دین داران را به فراگیری علوم تشویق، و انسان های مستعد را به تحصیل کمال های علمی ترغیب می کند، خطوط کلی بسیاری از علوم را روشن می سازد؛ به طوری که مبنای جامعی به دست می دهد که با توجه به آنها، می توان بسیاری از دانش های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را کشف کرد و آن علوم را در قالب یک دانش سامان یافته درآورد.^۱

این گفته به این نکته توجه می کند که برای دینی بودن یک گزاره علمی نیاز نیست آن علم با همه تفصیلات در متون دین معرفی شده باشد، بلکه کافی است دین کلیات یک علم و قوانین کلی آن را معرفی کند؛

ضروری است در استناد یک مطلب به دین، و دینی دانستن آن به اصلی مهم عنایت شود و آن این است که گاهی یک مطلب با همه مشخصات و ویژگی های ریز و درشتش در متن دین می آید، ... و گاهی مطلبی به صورت یک اصل کلی و جامع که مبنی قاعده ای علمی و اصل تجربی، فلسفی و مانند آن است، بدون آنکه حدود و قیود و شرایط و شطور آن بیان شده باشد، در متن دین طرح شود.^۲

آن گاه با مبنا قراردادن آن قاعده کلی و طی مقدمات و مراحل که در ادامه بدان خواهیم پرداخت می توان علم دینی تولید کرد.

این مطلب حتی در خصوص علوم تجربی، طبیعی و تاریخی نیز صدق می کند. به نظر استاد آیات مختلف قرآن کریم که به «تاریخ تکوین زمین و آسمان و بخشی دیگر به چگونگی حدوث و پیدایش انسان و حیوانات و بعضی نیز به نقل حوادث گذشتگان و احکام و سنن و قواعد غیرقابل تغییر و تحویل زندگی فردی و اجتماعی انسان می پردازد»^۳ می تواند مبنای و

۱. ر.ک: همو، اسلام و محیط زیست، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۷۳.

مسائل هریک از علوم قرارگیرد و در نحوه استنباطات مرتبط با آن علوم، نقش مهمی ایفا کند و با مبنا قرار گرفتن حقایق قرآنی مذکور، آن علم به شکل خاصی سامان یابد. در این روش عالم در پی آن خواهد بود که بر مبنای کلی القاشده دین کاخ رفیع علم را بنیان نهد.

اولیای دین با فرموده «عَلَيْنَا إِيْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»^۱ این رویکرد را ترویج فرموده‌اند:

با تمسک به اصول مستند و متقن القاشده از ناحیه صاحبان وحی، راه‌های فرعی در زمینه‌های مختلف علمی، یکایک چهره می‌نماید. بشارت این هدایت الهی، در قرآن کریم به این گونه بیان می‌شود «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۲ یعنی آنان که در جهت ما تلاش و کوشش نمایند راه‌های خود را بر آنان آشکار می‌نماییم. هدایتی که در این آیه وعده آن داده شده است، منحصر به هدایتی نیست که ره‌آورد تلاش در زمینه‌های خاص باشد.^۳

استاد جوادی آملی برای تفریع فروع از کلیات مطرح‌شده در متون دینی مراحل را پیشنهاد می‌کند که می‌توان آنها را در سه مرحله کلی دسته‌بندی کرد.^۴ این مراحل عبارت‌اند از:

۱. پژوهش قرآنی: در این مرحله کاوش‌هایی قرآنی درباره این مبحث صورت می‌گیرد؛ به این صورت که وقتی زمینه‌ای مشخص انتخاب شد، نخست می‌بایست تمامی آیاتی را که به‌نحوی به موضوع مرتبط‌اند جمع‌آوری کرد. سپس مفردات آیه معنا می‌شود و معانی عرفی‌ای که به ذهن متبادر است، در نظر گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد در این مرحله معانی متبادر در زمان نزول اهمیت بیشتری دارند.

پس از آنکه معانی مفردات روشن شد، می‌بایست آیات محل بحث با استفاده از معانی مفرداتش ترجمه‌ای گویا و روان شود. به نظر می‌رسد این کار کمک شایانی به صاحبان فنون برای استفاده از آیات مختلف مرتبط با رشته علمی‌شان می‌کند. هرچه افق بلند قرآن به اندیشه دانشوران علوم مختلف نزدیک‌تر شود، باب مفاهمه و بهره‌برداری ایشان مفتوح‌تر می‌گردد.

همچنین، در اینجا لازم است، نظر مفسران قرآن کریم در گستره تاریخ تفسیر جمع‌آوری و پس از بررسی، دسته‌بندی شود. به نظر می‌رسد این کار سبب شود دیدگاه‌های مختلف درباره یک آیه یا خانواده‌ای از آیات به روشن‌تر شدن مضمون آیه کمک مهمی کند؛ زیرا بناست گزاره‌ای کلی از آیات محل بحث استخراج گردد. این گزاره به دلیل آنکه گزاره مبدأ و مادر محسوب می‌شود، اهمیت فراوانی دارد. از سویی فهم افراد غیرمعصوم از متن وحی نیز امری اجتهادی است که به دقت نظر فراوان و هوش سرشاری نیاز دارد؛ از این‌رو در این مسیر هرچه دیدگاه‌های علمی عالمان دقیق‌تر باشد، صحت انتزاع کلیات از قرآن کریم تضمین بیشتری می‌یابد.

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، (کتاب العلم)، ص ۲۴۵، ح ۵۳.

۲. عنکبوت (۲۹)، ۶۹.

۳. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۴. ر.ک: همو، اسلام و محیط زیست، ص ۱۱۴-۱۱۵.

در ادامه لازم است آیات مؤیدی که معنای یافته‌شده را تأیید می‌کند، جمع‌آوری و با یافته‌های مزبور مقایسه گردد.

۲. پژوهش روایی: پس از انجام پژوهش قرآنی، لازم است پژوهشی حدیثی به ضمیمه آن انجام پذیرد. به نظر می‌رسد این پیشنهاد استاد به آن سبب است که روایات به‌عنوان مفسر و مبین قرآن کریم جایگاه مهمی در تبیین کلیات و مضامین قرآنی دارد. همچنین، همراه با بررسی روایات مرتبط با آیات محل بحث، راه‌حل تعارضات احتمالی یافته‌شده و محکمت، متشابهات، اصول و فروع آیات قرآنی روشن گردد.

۳. مقایسه با یافته‌های بشری: آنچه در دو مرحله قبل مطرح گردید، درواقع بخش گسترده‌ای از شیوه اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه است. در میان این شیوه‌ها، کاریست قواعد مختلف اصولی، جایگاه مهمی دارد.

بر مبنای نظریه استاد جوادی آملی از آن نظر که علم مصیب، اعم از حوزه علوم تجربی یا تجربیدی محض، درواقع کاوشی در حوزه فعل خداوند متعال است، یافته‌های آن می‌تواند به‌مثابه «مخصّصات لّبی» برای عمومات و اطلاعات آیات و روایات تلقی گردد؛ ازاین‌رو نمی‌توان در این پژوهش، به یافته‌های قطعی علوم که مفید طمأنینه و از فرضیات اثبات‌نشده عاری‌اند، بی‌اعتنا باشد؛ زیرا همان‌گونه که در مباحث اصولی نیز مطرح است، تمسک به اطلاعات و عمومات، قبل از فحص از انواع مخصّصات، ازجمله مخصّصات لّبی، جایز نیست. این مهم از آن‌روست که ادله نقلی ظنی با ادله قطعی عقلی تعارض پیدا نکند. تنها پس از طی مراحل یادشده است که می‌توان به جمع‌بندی کارشناسانه‌ای در این زمینه دست یافت.

به نظر استاد، آنچه در این میان بیش از هر چیز اهمیت دارد، فهم روشمند علوم است؛ زیرا تنها از مجرای این روش اطمینان‌بخش است که می‌توانیم حجتی میان خود و خدای تعالی فراهم ساخت. به بیان دیگر، عالمان علوم، معصوم نیستند؛ ازاین‌رو، می‌بایست همه سعی خود را برای نیل به واقع از طریق اطمینان‌بخش مبذول کنند. در این باره تفاوتی میان علوم تجربی یا نیمه‌تجربیدی یا تجربیدی محض نیست و درهمه حال می‌بایست حجت قابل قبولی داشته باشیم تا آنچه را یافته‌ایم به‌عنوان علم به دیگران معرفی کنیم؛ به بیان دیگر، طبق مبنای استاد، انتساب مطالب به حقیقت، درواقع انتساب به فعل یا قول خداست و این گفته تنها با وجود حجتی میان مدعی علم، و خدا امکان‌پذیر است.

مجتهد همان‌گونه که قبلاً گذشت، با اجتهاد و استنباط خود درواقع، به مقتضای نیاز

تلاش می‌کند تا به آن حقایق ثابت الهی نایل گردیده و آنها را شناسایی نماید.^۱

۱. همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۷۱.

شایان ذکر است که این نحوه تولید علم در تاریخ علوم اسلامی سابقه درخور توجهی دارد؛ مثلاً بسیاری از قواعد اصولی مانند اصل‌های برائت، اشتغال و استصحاب، مباحث اشتراط و اطلاق، تعلیق و تنجیز، صحیح و اعم، سرایت تعدد عنوان به معنوی یا تعدی وحدت معنوی به عنوان در اجتماع امر و نهی، حکومت و ورود، تخصیص و تخصیص، تقیید و تقید، اقل و اکثر ارتباطی و استقلال، تفاوت میان شرط و سبب و مقتضی و مانع، شرط متأخر و متقدم و مقارن نیز مباحث فقهی بخش معاملات فقه که نصوص کمی در زمینه مسائل آن وارد گردیده، هریک اصلی است که عصاره استنباطات اصولیون و فقیهان متضلع است که آن را از یک یا چند اصل جامع موجود در متون دینی استخراج و از این رهگذر دانش دینی تولید کرده‌اند.^۱

در خاتمه توضیح این شیوه در تولید علم دینی، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. استنباطی بودن این گونه از فروع مانع از دینی بودن آنها نیست؛ زیرا همان گونه که مطرح شد، کافی است این فروع از اصول متقن اسلامی اخذ شده باشند تا دینی محسوب شوند؛
۲. معارف دینی که از این راه تحصیل می‌گردد، منحصر در دانش‌های عملی نظیر اصول و فقه به معنای مصطلح آن - نیست و همان طور که اشاره شد، دامنه آن حتی علوم تجربی و تاریخی را نیز دربر می‌گیرد؛

۳. اگر برخی از فروع تحصیل شده، ظنی باشند این مطلب مانع از دینی تلقی شدن آنها نیست؛ ولی می‌بایست در نظر داشت که انتساب این گونه مطالب به دین نیز در حد مظنه جایز خواهد بود؛ مانند برخی قواعد اصولی که انتساب آن به دین در حد ظن معتبر است و در عین حال علمی دینی محسوب می‌شود؛

۴. براساس تبیین استاد جوادی آملی، وحدت قلمرو علوم باعث ایجاد رابطه‌ای طرفینی میان معارف دینی و سایر علوم می‌گردد؛ زیرا براساس تقریر استاد، دین آن گونه در ساحت علم ورود می‌کند که کلیات و ریشه‌های آن را مطرح می‌کند و درواقع مطالب علمی، شعبه‌ای از کلیات مطرح شده در متون دینی محسوب می‌گردند. ضمن آنکه مطالب علمی، خود کاشف از فعل یا قول خداست و در دایره «دین جامع» می‌گنجد.

۵. در این شیوه، اجتهاد به نحو صحیح - همان طور که در اصول و فقه انجام می‌گردد - ضامن اعتبار یافته‌ها خواهد بود؛ اما به نظر استاد شیوه اجتهاد در هریک از این علوم - بسته به محتوای آن - با دیگری تفاوت‌هایی خواهد داشت؛ مثلاً در فقه هدف، تأمین حجت الهی

۱. ر.ک: همو، اسلام و محیط زیست، ص ۱۰۹ - ۱۱۰.

برای افعال مکلفان است، نه لزوماً اصابت به واقع؛ در نتیجه، ظنون شرعی نیز در حق عالم حجت است، در حالی که در مباحث اعتقادی هدف، تحصیل یقین مطابق با واقع درباره حقایق تکوینی است؛ از این رو، تنها راه، استفاده از قیاس برهانی با مواد یقینی است و ظنون در این خصوص حجیتی ندارند.^۱

۳. سیطره فلسفه مطلق با رویکرد الهی آن

از جمله راهکارهای مرتبط با حوزه نظریه پردازی، سیطره فلسفه مطلق با رویکرد الهی آن بر فرایند تولید علم دینی است.

در نگاه نخست فلسفه مطلق یا همان فلسفه کلی با نگاهی جهان‌شمول به جزئیات بحث‌شده در علوم کاری ندارد؛ اما تأثیر این نوع فلسفه در فلسفه‌های مضاف و سپس با وساطت فلسفه‌های مضاف در علوم، زمینه دینی یا ضد دینی بودن هر نوع علم را فراهم می‌کند؛ به بیان دیگر، فلسفه مطلق با نگاهی کلی هستی را می‌شناسد و بدون تمایل به الهی یا الحادی بودن آن، می‌کوشد با کاوش‌های عقلی، هستی را آن‌گونه که هست برای فیلسوف بنمایاند؛ اما در امتداد سیر خود چاره‌ای ندارد جز اینکه موضع خود را در ارتباط مبدأ و منتهای جهان روشن کند. از اینجا به بعد فلسفه یا به جهانی که یک مبدأ الهی آن را خلق، و سپس هدایت کرده است رأی می‌دهد یا آنکه جهان را از چنین خالق‌ی عاری می‌بیند، پس از این اعلام موضع فلسفه مطلق، الهی یا الحادی خواهد شد.

همچنین، فلسفه‌های مضاف که محل تبیین اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های علوم گوناگون است با تأثر از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای که در فلسفه مطلق مطرح می‌شود، رنگ الهی یا الحادی به خود می‌گیرند.

نتیجه آنکه برای تولید علم دینی می‌بایست اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های آن و درواقع فلسفه مضاف آن، الهی و دینی باشد و برای نیل به این مهم بایست فلسفه مضاف یک علم مبتنی بر جهان‌بینی‌ای الهی باشد که این نگرش با سیطره فلسفه مطلق با رویکرد الهی آن میسور است.^۲

برای اسلامی کردن علوم باید دینی بودن فلسفه علوم را مطمح نظر داشت و برای اسلامی بودن فلسفه علوم باید الهی بودن فلسفه مطلق را که جهان‌بین و عالم‌نگر و هستی‌شناس است، از فیلسوفان متأله فراگرفت تا الهی بودن علوم مندرج تحت آن احراز شود.^۳

۱. ر.ک: همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۷۰ - ۱۷۳.

۲. ر.ک: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۶۷ - ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

۴. راهکارهای مرتبط با حوزه عملیاتی و میدانی تولید علم دینی

در این قسمت از نوشتار به بررسی و توضیح آن دسته از راهکارهای مد نظر استاد جوادی آملی می‌پردازیم که برای اسلامی‌سازی علوم موجود و نیز زمینه‌های عملیاتی تولید علم دینی در قالب اسلامی کردن دانشگاه‌ها مطرح شده‌اند.

به نظر ایشان داشتن دانشگاه اسلامی منوط به داشتن علوم اسلامی است؛ همچنین، ایشان برای اسلامی کردن علوم تجربی و نیز متون درسی دانشگاه‌ها راهکارهای ذیل را ارائه می‌دهند:^۱

یکم) جهان ماده را خلقت ببینیم نه طبیعت

در گام اول اسلامی‌سازی علوم تجربی و متون دانشگاه‌ها، می‌بایست به جهان به دید مخلوق خدا بودن نگریسته شود نه طبیعت بی‌ارتباط با خالق؛ به بیان دیگر، جهان را منقطع الاول تصور نکنیم و خود را با طبیعت کور و کوری که به صورت خودبه‌خودی و طی میلیارد‌ها سال و به صورت تصادفی به وجود آمده است مواجه ندانیم.

به نظر می‌رسد این دیدگاه از دو حیث می‌تواند راهکاری عملیاتی شمرده شود: نخست، آنکه در نتیجه اعمال این دیدگاه در خصوص عالم، در پی مشاهده هر پدیده‌ای، به دنبال فهم و کشف حکمت‌های خلقت خداوندی باشیم و با کشف روابط واقعی حاکم بر عالم که از مبدائی هوشمند و آگاه نشئت گرفته است، بر دامنه آگاهی‌های خود بیافزاییم؛ دوم، آنکه بر مبنای گفته استاد در باب ماهیت علم دینی که کشف عالم واقع را کشف فعل خدا می‌داند، تأثیر این دیدگاه به عالم کمک می‌کند حتی تعامل بهتر و عمیق‌تری با متون نقلی به‌منظور شناخت هستی برقرار کند و چنانچه در متون دینی به علومی جزئی یا کلی درباره مخلوقات مادی اشاره شده باشد، با اتخاذ این دیدگاه، دین جامع را بهتر درک کند.

دوم) خالق تعالی را مبدأ فاعلی عالم بدانیم

توجه به خالقیت پروردگار در خصوص اشیاء و پدیده‌ها و خواص منظومی در آنها، گام بعدی اسلامی‌سازی علوم و دانشگاه‌هاست. عملیاتی بودن این راهکار از آن حیث است که اگر مبدأ عالم را خداوندی بدانیم که پیش‌تر با اوصاف او در متون دینی آشنا شدیم، جایگاه دقیق هر چیزی در پازل وسیع و پیچیده هستی دقیق‌تر خواهیم دریافت: ضمن آنکه با توجه به مبدأ آفرینش و با استفاده از دانشی که در خصوص اسماء حسنا الهی از متون دینی داریم، می‌توانیم پیشرفت‌های مبنایی‌ای در علوم رقم بزنیم.^۲

۱. ر.ک: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۰ - ۱۴۲.

۲. نگارنده ایده‌ای در باب تلفیق طب سنتی با دانش عرفان نظری در خصوص اسماء حسنا الهی به‌منظور بهبود امراض دارد که ان شاء الله در فرصت و مجالی مناسب به تفصیل مطرح خواهد کرد.

همان‌طور که گذشت، می‌توان تفاوت این دو راهکار را به این صورت تبیین کرد که در اولی نگاه از پایین به بالاست؛ به‌گونه‌ای که اگر جهان را مصنوع نیرویی الهی ببینیم، کشف حکمت‌ها با نوع نگاه ما به پدیده‌ها و حوادث عالم، موضوعیت خواهد یافت؛ درحالی‌که در راهکار دوم، نگاه عالم از بالا به پایین است؛ بدین معنا که همواره و در همه‌جا به دنبال کشف ظهورات الهی است؛ مثلاً، در همه‌جا در پی فهم و کشف ظهورات رحمت و اسعۀ الهی و حیات و قدرت اوست؛ اوصافی که نه فقط از راه مطالعه هستی بر او مکشوف می‌شود، بلکه از راه ایمان به محتوای وحی به آن یقین پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، ظهورات خدایی را که پیش‌تر شناخته است در این عالم درک می‌کند و به عیان می‌بیند.

سوم) پرستش خدا و گسترش عدل و داد را به‌عنوان مبدأ غائی بشناسیم

عامل دیگر در اسلامی کردن علوم و مراکز علمی، توجه ویژه به هدف و غایت خلقت عالم است. به نظر استاد این غایت پرستش خدا و گسترش عدل و داد است.

به نظر می‌رسد، اساساً همان‌گونه که توجه به مبدأ آفرینش نقش مهمی در شناسایی موقعیت اشیاء و پدیده‌ها دارد، توجه به انجام و هدف خلقت نیز کمک شایانی در فهم بهتر هستی می‌کند. اینکه ما بدانیم خلقت فلان شیء و اوصاف به‌خصوص آن، چه نقشی در پرستش خداوند و تأمین عدل و داد در سطح کلان آن در عالم دارد، به ما کمک می‌کند هم خود پدیده را بهتر بشناسیم و هم جایگاه آن را در متن خلقت بهتر درک کنیم. اینکه بدانیم منظور خدا از خلقت فلان حشره در عمق جنگل‌های آمازون چه بوده و وجود این جانور چه ربطی به پرستیده شدن خدای عالمیان و گسترش عدل و داد در جهان دارد، ما را حتی در شناختن عدل و داد و مفهوم پرستش خدا نیز یاری می‌کند.

البته طبیعی است که نباید انتظار داشت کشف پاسخ همه این مجهولات و شناسایی پیچیدگی‌های شگفت‌انگیز خلقت خداوندی تا قبل از فرارسیدن عصر ظهور میسر همگان گردد؛ ولی می‌توان پیش‌بینی کرد که همین اندازه تغییر در نگاه به خلقت، تأثیرات شگرفی در تعامل انسان با خدا، خودش، سایر انسان‌ها و خلقت خواهد داشت.

چهارم) محور پژوهش‌ها دلایل معتبر نقلی باشد

به پیشنهاد استاد می‌بایست آیات قرآنی و احادیث صحیح‌السند محور مرکزی پژوهش‌های اسلامی در این رویکرد جدید به تولید علم باشد. آیات و روایات هم می‌تواند به اموری کلی درباره اشیاء و پدیده‌ها اشاره داشته باشد و هم ممکن است در خصوص جزئیات این امور مطالبی بیان کند.

به نظر می‌رسد، دلیل این کار آن باشد که وقتی قرار است برای نمونه عقل تجربی به مثابه یکی از ابواب معرفت دین جامع عمل کند، پس استفاده از باب دیگر، به خصوص اگر یقینی‌تر باشد، معقول‌تر است و چه بسا شیوه یقینی‌تر اصالت داشته باشد؛ زیرا دانش تجربی غیر یقینی است، اما آیه قرآنی و حدیث صحیح السند قطعی‌الصدر است، و یا دست‌کم حجت را در حق ما تمام خواهد کرد؛ در نتیجه در این مواقع احتمال آنکه ما بتوانیم از دریچه دین به فهم دقیق‌تری از اشیاء برسیم بیشتر است؛ برای نمونه، اگر طبعیون مسلمان قرن‌ها پیش از اکتشافات گالیلو راهکار یادشده را به اجرا می‌گذاشتند و با نگاه دقیق‌تری به کریمه «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ»^۱ می‌نگریستند و کمی از حمل بر مجازگویی کم می‌کردند، مدت‌ها قبل کشف می‌کردیم که می‌توانیم از آسمان‌ها عبور کنیم و این‌گونه نیست که آسمان‌ها نفوذناپذیر و سیارات دست‌نیافتنی باشند؛ کون و فساد در آنها رخ نمی‌دهد، بلکه با وسایل و دانشی خاص که محصول آن تسلط نسبی بر آسمان‌ها و زمین است، می‌توان به چنین سفرهایی دست زد. هم‌اکنون در می‌یابیم تعبیر قرآنی دقیقاً واقع را، هرچند با کنایات قابل فهم عصر نزول، مطرح فرموده است و چه بسیار حقایق دیگری که هنوز در مکنون آرمیده است و منتظر طالب تیزبین و سخت‌کوش است تا آن را دریابد.

پنجم) استفاده از مؤیدات نقلی

پیشنهاد دیگر استاد جوادی آملی استفاده از مؤیدات و تعلیلات روایی در فرایند شکل‌گیری دانش تجربی یا پالایش آن در مسیر اسلامی شدنش است. شاید دلیل او آن باشد که بسیاری از روایات غیر صحیح‌السند، تکیه‌گاه خوبی برای مبنا شدن نیستند، اما بعد از یافتن مبنا و شالوده مطلوب و قابل اعتماد، می‌توان از آنها برای هسته مرکزی دانش و به مثابه مؤید و تفسیر و تعبیر بهتری از مبنای یافته‌شده استفاده کرد.

در چنین موقعیتی بهتر می‌توان ابعاد و زوایای بحث علمی را آشکار ساخت و چه بسا تظافر معنایی این دسته از روایات بتواند به نحو اطمینان‌بخشی در معناکردن آیات و روایات محوری‌ای که قطعی‌الصدر ولی ظنی‌الدلاله هستند کمک کند.

همچنین، تعلیلات روایات می‌تواند به پژوهشگر هر علمی کمک چشمگیری در شناسایی روابط علی و معلولی (اعم از علل ناقصه یا تامه) کند؛ به خصوص در جایی که می‌دانیم تعلیق حکم به وصف معین مشعر به علیت است، می‌توانیم تعلیلات بیشتری از روایات استخراج کنیم؛ برای مثال، در روایات مرتبط با امور پزشکی نمونه‌های فراوانی از این تعلیلات یافت می‌شود.

ششم) کافی ندانستن عقل در شناخت حقایق

از زمانی که بشر عقل را در شناسایی جهان خودبنیاد و مکلفی بالذات فرض کرد، سیل ویرانگر علوم الحادی که با دید ناقص می‌خواست از خلقت الهی پرده‌برداری، مجامع علمی را درنوردید. این رویکرد به همان میزان از لحاظ علمی شنیع می‌نماید که عالمان بخواهند با استناد به متون تحریف‌شده مسیحیت و یهودیت حقایق مربوط به علوم تجربی را اثبات کنند؛ از این رو، استاد جوادی آملی تأکید کنند دعوی «حسبنا العقل» مسموع نیست، همان‌گونه که دعوی «حسبنا النقل» مسموع نباشد.

پژوهشگر دانشگاهی می‌بایست از آغاز پژوهش خود، به محدودیت‌های عقل بشری در انواع و مراتب آن توجه کند. به‌خصوص که در علوم تجربی روش تحصیل علم یقین‌آور نیست و قطعاً برای یقین به یک مطلب علمی نمی‌توان تنها به دانش تجربی متکی بود؛ به همین دلیل، هریک از علمای علوم می‌بایست محدوده دانش خود را بشناسند تا با این علم ناقص، ادعاهای خارج از حد آن علم را مطرح نکنند.

اگر یک فیزیک‌دان بگوید من به استناد حس و تجربه ثابت کردم که عالم مبدأ و خالق دارد، به او گفته می‌شود: حکم شما اشتباه است و اگر بگوید ثابت کردم که عالم مبدائی ندارد به او گفته می‌شود: داوری شما باز هم اشتباه است؛ زیرا اساساً با ابزاری که وی در دست دارد، یعنی حس و تجربه، حتی حق سخن گفتن شک‌آمیز در این وادی‌های غیرتجربی را ندارد، چه رسد به اینکه بخواهد قاطعانه چیزی را نفی یا اثبات کند. درست به این می‌ماند که کسی بخواهد با ترازویی که مناسب توزین سبزی و میوه است، وزن سلسله جبال البرز را بسنجد.^۱

هفتم) استفاده از روش تفسیر تکوین به تکوین

این توصیه یکی از دقیق‌ترین توصیه‌های مطرح‌شده توسط استاد است. در این توصیه می‌بایست هر جزء از خلقت را با توجه به جزء دیگر خلقت تفسیر کرد؛ به بیان دیگر، همان‌گونه که بارها متذکر شدیم، مخلوقات عالم فعل خدای تعالی هستند و به‌اندازه خود مبین و آینه‌دار جلوات اسماء حسنا الهی، پس می‌توان به مخلوقات، اطلاق آیات الهی کرد؛ زیرا همان‌گونه که آیات قرآن کریم از قول خداوند حکایت می‌کند، مخلوقات نیز حاکی از فعل خدای تعالی هستند.

در تفسیر قرآن کریم روش متین و اطمینان‌بخشی با عنوان تفسیر قرآن با قرآن وجود دارد که تفسیر قویم *المیزان فی تفسیر القرآن* مشحون از استفاده دقیق از این روش است.

۱. عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

به نظر استاد جوادی آملی همان گونه که در تفسیر و فهم آیات قرآنی از روش تفسیر آیات تدوینی با آیات تدوینی استفاده می شود، در فهم خلقت نیز از روش تفسیر آیات تکوین با آیات تکوین استفاده بشود؛ زیرا هر موجودی به اندازه خود مظهر جلوه ای از جلوات الهی است و مانند شعاعی است که از روزنه تنگ وجود شیء عبور کرده، معرف خورشید حقیقت است.

در تفسیر قرآن به قرآن آیاتی که محکّمات نامیده می شوند، مرجع تفسیر دیگر آیات متشابه قرار می گیرند و درواقع، فهم مراد از آیات متشابه با محکّمات انجام می پذیرد.

ایشان در توضیح روش تفسیر قرآن با قرآن می فرمایند:

در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبّر در سایر آیات قرآنی و بهره گیری از آنها باز و شکوفا می شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی تر در تفسیر، براین اساس است که برخی از آیات قرآن کریم همه مواد لازم را برای پی ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می شود.^۱

پس، در این راهکار علم قطعی ما به جهان تکوین راهنمای فهم دیگر زوایای پنهان عالم خواهد بود. البته شاید بتوان ادعا کرد که هم اکنون این توصیه در بخشی از شعب علوم تجربی به گونه ای ناقص اجرا می شود؛ زیرا قوانین علوم تجربی بعد از بارها استقراء در نمونه های گوناگون و تسرّی حکم یک نمونه به نمونه دیگر یا حدس زدن یک فرضیه و اثبات ظنی آن با آزمون های مکرر، تدوین و تنظیم می شود؛ مثلاً وقتی درخصوص آثار ماده ای شیمیایی در زمان ها و مکان های گوناگون پیش بینی واحدی انجام می پذیرد، یا قوانین فیزیک در کره زمین و دیگر سیارات و ثوابت واحد و مشابه فرض می شود، می توان نمونه هایی از اجرای این توصیه را به نحو ناقص دید.

نقص اجرای فعلی این توصیه نیز بدان سبب است که اولاً، بسیاری از قواعد علمی که تنها پشتوانه تجربی دارند، یقینی نیستند، پس نمی توان آنها را مبنای اصیل و اساسی در تفسیر آیات تکوینی دیگر گرفت؛ ثانیاً، دانشمندان آیات تکوینی را به دید استقلال می نگرند و نه آیت بودن؛ پس، آیه به دید آیت بودن، مفسر آیه دیگر واقع نمی شود؛ ثالثاً، شالوده های اصلی بسیاری از علوم تجربی موجود الحادی است.

۱. همو، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۶۱.

هشتم) تقوای عالمان

استاد جوادی آملی بر این باورند که «ایمان و کفر عالم و مفسر در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریع تأثیر نمی‌گذارد و علم را اسلامی و غیراسلامی نمی‌کند»؛^۱ زیرا فهم مصیب با واقع یا مبتنی بر روش صحیح فهم، چه از طرف پژوهشگر ملحد صورت پذیرد و چه از سوی محقق الهی در اینکه او را به اطلاعاتی واقعی درباره فعل خدا رساند یا دست‌کم حجت را بر پژوهشگر تمام کند، تفاوتی نمی‌کند.

اما استاد نظر دیگری را ضمیمه این نظر می‌کند و می‌فرماید: از آن‌رو که فهم مطلب درجات مختلفی دارد، می‌توان مدعی شد که مراتب نازلی از فهم کتاب و سنت برای ملحد و موحد به صورت یکسان صورت می‌پذیرد، ولی در سایه تقوا می‌توان به مراتب عمیق‌تری از فهم آیات تدوین و تکوین نایل آمد. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا».^۲ در نتیجه، این راهکار برای نیل به علم دینی در مراتب عالی‌تر آن مفید است. بدین معنا که اگر پژوهشگر بخواهد به مراتب عمیق‌تر و مخفی‌تری از واقع (اعم از قول و فعل خدا) نایل گردد، لاجرم می‌بایست تقوای بیشتری را قرین پژوهش خویش گرداند و با روحی مصفا از ارجاس گناه پژوهش کند.

شاید سر این مطلب را بتوان در ماهیت علم جست‌وجو کرد. با این توضیح که اگر مدعیات حکمت متعالیه درخصوص هستی‌شناسی علم و فرایند عالم شدن را به‌عنوان اصل موضوعی بپذیریم، نفس عالم قبل از دریافت علم با اعداد معدلات اشتداد وجودی می‌یابد، به‌نحوی که لایق باریافتن به محضر معلوم می‌شود. آن‌گاه همین نفس، صورتی از معلوم را به تناسب مقامی که عالم و نشئه معلوم در آن قرار دارند، انشاء می‌کند آن را به صورت علم حصولی عالم به خارج از وجودش تبدیل می‌کند.^۳

نقش تقوا در این میان از آن نظر اهمیت دارد که تجرد نفسی که گرفتار و پای‌بند معاصی نیست و خلود در ارض طبیعت ندارد سهل‌تر و بیشتر است. در چنین مقیاسی برای نیل به مراتب نازل علم، مراتب نازل تقوا کافیهست؛ مانند آنکه شاهدیم نظم و انضباط و تلاش

۱. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۶.

۲. فرقان (۲۵)، ۲۹.

۳. أن معنى التجريد في التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقفة والمدرکات منتقلة من موضوعها المادی إلى الحس و من الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرک والمدرک يتجردان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل (صدر المتألهين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۶۶).

خستگی ناپذیر محققان در پژوهشگاه‌ها و آزمایشگاه‌های جهان کفر، ایشان را به مراتبی از دانش تجربی رسانده، ولی مراتب عمیق‌تر علم به میزان بیشتر و دقیق‌تری از تقوا نیازمند است که عالی‌ترین مرتبه آن را می‌توان در علم لدنی ائمه معصوم به تعلیمات الهی جست‌وجو کرد.

نهم) عقل را موهبت الهی دانستن (پرهیز از نگاه قارونی به عقل)
عالم می‌بایست در همه حال عقل را موهبتی الهی بداند که برای آشنایی او با جهان از طرف خداوند فروفرستاده شده. نگاه خودمحورانه و نادیده گرفتن تأثیر خداوند در توانمندی‌های عقل، مانع عالم در تولید علم دینی می‌گردد. این نگاه همان نگاه قارون است که عقل و علم ناشی از آن را از پیش خود می‌پنداشت که قرآن در کریمه «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي»^۱ با تعبیر «عِنْدِي» به آن اشاره دارد.

به نظر استاد، پژوهشگر نباید علم را مرهون تلاش و استعداد خویش بداند، بلکه در همه حال باید خود را بر سر سفره احسان معلم واقعی که خداوند متعال است بداند.^۲

دهم) تدوین متون درسی سرآمد و صاعد

متون درسی دانشگاه‌ها و سایر مراکز علمی را به دو نحو می‌توان تدوین کرد:

نخست، به شکل محدود و با سیر افقی در میان پدیده‌ها: در این نحوه تدوین متن آموزشی فقط به علل و معالیل طبیعی پرداخته می‌شود و تنها در میان حوادث بی‌ارتباط با صانع اصلی عالم به دنبال شکل‌دهی علم هستند. این نگاه به دانش همان نگاهی است که در آن وقوع پدیده‌ها به صورت شانس و اتفاق و تصادف امر ممکن می‌نماید و سخن از دخالت خدا در حوادث عالم امری خرافی و افسانه قلمداد می‌گردد؛

دوم، به شکل سرآمد و صاعد: در این مدل متون درسی، حوزه‌های معرفتی به صورت هماهنگ با هم و در نهایت مرتبط با مبدأ آفرینش تدوین می‌گردد. این سیر از آن نظر سیری صعودی محسوب می‌شود که طبیعت را به دامن الهیات باز می‌گرداند و دانش‌پژوه را با هر گامی که در مسیر شناخت روابط اشیای طبیعی بر می‌دارد به توحید افعالی نزدیک‌تر می‌سازد.^۳

یازدهم) اصلاح علوم تجربی موجود

به نظر استاد جوادی آملی علم تجربی اسلامی تافته‌ای جدابافته از علوم طبیعی رایج نیست؛ در نتیجه، برای اسلامی‌سازی علوم تجربی موجود لازم نیست از این گونه علوم چشم‌پوشی، و همه چیز را از صفر آغاز کنیم.

۱. قصص (۲۸)، ۷۸.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۳۶.

از مجموع دیدگاه‌های استاد این گونه درمی‌یابیم که روش ایشان در اسلامی‌سازی علوم تجربی موجود تلفیقی از تهذیب، تصحیح، تکمیل و توحید است. به نظر ایشان با تحقق دو امر این تحول اتفاق خواهد افتاد:

اولاً: لازم است که جایگاه عقل را در سامانه معرفتی‌ای که دین آن را تأیید می‌کند، تصحیح کرده، دید خود را درباره عقل و حوزه شناختش از دین توسعه دهیم؛ در نتیجه، با تصحیح تفسیر ما از خلقت می‌توانیم بسیاری از علوم تجربی موجود را که علم یا علمی باشد، معرفت دینی به‌شمار آوریم؛

ثانیاً: لازم است با نگرشی جدید به علوم موجود و با رویکرد هماهنگ‌سازی آن با منبع معرفتی دیگر دین، یعنی نقل، موجبات رفع عیب آن را فراهم آوریم. لحاظ ارتباط هستی با مبدأ متعال آن، لحاظ هدف خلقت جهان و غایت آن، لحاظ همه اموری که موجب صاعده شدن و توحید علوم می‌شود، توجه به این امر که کلیات بسیاری از علوم توسط دلیل نقلی قابل تبیین است و لحاظ این مطلب که بسیاری از قراردادهای عقلایی توسط شارع، تنفیذ و تأیید شده است، می‌تواند اجزای این نگرش تکمیلی و توحیدی به اسلامی‌سازی علوم تجربی موجود باشد.

ایده اسلامی کردن علوم، همان‌طور که اشاره شد، در نتیجه آشتی دادن علم با دین و رفع غفلت از جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی و برطرف کردن بیگانگی و فاصله‌ای که به نادرست میان علم و دین برقرار شده، حاصل می‌آید، نه آنکه از روش تجربی دست برداشته شود و سازگار کاملاً جدید و بدیعی برای علوم طبیعی پیشنهاد گردد. حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم، نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کنیم و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم.^۱

نقد و نظر

بر دیدگاه‌های استاد جوادی آملی در خصوص معنای علم دینی و حتی برخی راهکارهای آن اشکالات مختلفی وارد شده است که ایشان به برخی آنها پاسخ داده‌اند.^۲ در این مجال کوتاه تنها به ذکر دو اشکال بسنده می‌کنیم.

۱. همان، ص ۱۴۲ - ۱۴۳.

۲. ر.ک: همو، «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، فصلنامه/سراء، شماره ۲ زمستان ۱۳۸۸.

اشکال اول

اگر به امری علمی پیدا کردیم، به نحوی که این علم مطابق واقع بود، قطعاً مخالف و مضادی برای آن در متون یقینی دین پیدا نخواهد شد؛ اما فرایند تولید علم در فضاهای آکادمیک معمولاً به این طریق است که نخست فرضیه‌ای که عبارت است از حدس عالمانه برای پاسخ پرسشی که در ذهن پژوهشگر شکل گرفته مطرح می‌گردد. سپس این فرضیه با کثرت مشاهده و تکرار در شرایط کنترل‌شده مختلف، جامعه علمی را به درجه‌ای از اطمینان می‌رساند که به آن «نظریه» می‌گویند. این نظریه تا وقتی که بطلان آن به وسیله مورد خلافتی ابطال نگردد، تکیه‌گاه دانشمندان و کاربران علم در حل مسائل است؛ هرچند این فرایند براساس یک سیره مقبول عقلایی در علوم تجربی طبیعی و انسانی انجام می‌پذیرد، اما این میزان از علم از حد ظن متراکم پیش‌تر نمی‌رود.

اشکال وارده آن است که کدام‌یک از امور ظنی را که در طول تاریخ علوم برای مدتی وجهه‌ای داشته است و سپس با یافتن مورد نقض، متروک گردیده یا دست‌کم اصلاح شده است، می‌توان فعل خداوند معرفی کرد تا به گفته استاد بتوانیم نام آن را علم دینی بنامیم.^۱ آیا اینکه این امر را به نحو ظنی به فعل خدا نسبت دهیم ما را مجاز خواهد کرد آن را دینی بخوانیم؟ آیا با همه این ظنون می‌توان معنای محصلی برای «دین جامع توحیدی» قائل شد؟

اشکال دوم

آن اموری که هم‌اکنون به عنوان «علم» در مجامع علمی و دانشگاهی معروف است، موضوعاتی دارد که نسبت به نگاه دینی و غیردینی لا بشرط است؛ یعنی ملحد یا موحد بودن دانشمندی که پشت تلسکوپ یا میکروسکوپ یا در آزمایشگاه‌های فیزیک و شیمی مشغول تحقیق بر روی اشیا و پدیده‌های مادی است در دریافت‌های تجربی او تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ در نتیجه، اینکه اعتقاد عالم به خدا و لحاظ کردن وجهه ارتباط موضوع علم با حضرت ربوبی را هم‌زمان با بررسی یک مسئله علمی، شرط دینی بودن آن قرار دهیم؛ این کار از باب وضع اصطلاحی جدید در مقوله علم دینی اشکالی ندارد، اما خروج از محل نزاع محسوب می‌گردد؛ به عبارت دیگر، هرچند این نحوه نگاه عالم به عالم بسیار شایسته است و می‌تواند او را در تحکیم باورهای دینی‌اش یاری کند، اما نباید از نظر دور داشت که هر پاسخی می‌بایست دقیقاً جواب سؤال سائل باشد.^۲

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، رابطه علم و دین، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۷۶-۱۷۷.

نتیجه‌گیری

استاد جوادی آملی با ابتکار مفهومی از دین به نام «دین جامع» علاوه بر عقاید، اخلاق، احکام و حقوق عناوین چهارگانه علوم (یعنی محصولات کاربست عقل تجربی، عقل نیمه تجربی، عقل تجریدی و عقل ناب) را هم در بردارد. همچنین با لحاظ معنای عقل به عنوان نیروی ادراکی نابی که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون مانده است، رابطه «علم و دین» را به نحو عام و خاص مطلق می‌دانند و در تعبیر «علم دینی» قید دینی را توضیحی برمی‌شمرند نه احترازی.

با توجه به راهکارهای پیشنهادی استاد جوادی آملی درخصوص تولید علم دینی می‌توان به نتایج عملی زیر دست یافت:

۱. نگاه فرایندی در تولید علم دینی این گونه است که پس از رسمیت دادن جایگاه عقل در تحقق علم ما به مرتبه‌ای از مراتب دین، تنفیذات شارع درخصوص قراردادهای عقلایی را باعث تحقق بخشی از علم ما به دین بدانیم. همچنین در موضعی که دلیل نقلی کلیات برخی علوم را تبیین می‌کند با انجام پژوهش‌های قرآنی، روایی و مقایسه‌ی ماحصل این پژوهش‌ها با یافته‌های بشری، سامانه‌ی منسجمی از علم ما به بخشی از دین جامع را مدیریت کنیم؛
۲. فلسفه‌ی مطلق با رویکرد الهی آن می‌بایست به گونه‌ای روشمند بر شئون فلسفه‌های مضاف سیطره داده شود؛
۳. جهان ماده به عنوان خلقت در نظر گرفته شود و در هر امری کشف حکمت‌های آن موضوعیت داشته باشد؛
۴. خالق متعال را که از طریق متون دینی با اوصاف وی آشنا شده‌ایم، به عنوان مبدأ فاعلی عالم بدانیم و همواره به دنبال دریافتن ظهورات آن اوصاف در مخلوقات وی باشیم؛
۵. علت غایی عالم را پرستش خدا و گسترش عدل و داد بدانیم و همه‌ی امور را با این هدف هماهنگ سازیم؛
۶. دلایل معتبر نقلی محورهای مهم و معتبر پژوهشی قرار گیرند؛
۷. مؤیدات نقلی در مسیر پژوهش‌های علمی استفاده شود؛
۸. به لحاظ نظری از کافی دانستن عقل در شناخت حقایق پرهیز گردد؛
۹. از روش تفسیر تکوین به تکوین مانند روش تفسیر تدوین به تدوین استفاده شود؛
۱۰. برای تولید علم دینی تقوای عالمان از اهم ضروریات است؛
۱۱. به لحاظ نظری از نگاه قارونی به عقل پرهیز شود و در همه حال آن را موهبتی الهی بدانیم که از بخشی از دین جامع پرده برداری می‌کند؛



۱۲. متون درسی‌ای تدوین کنیم که سرآمد و صاعد باشد و دانش‌پژوه را به مبدأ هستی و حق تعالی متصل کند؛

۱۳. در راه اصلاح علوم تجربی موجود با توجه به ضوابط پیش گفته حداکثر فعالیت را صورت دهیم.

با توجه به دیدگاه‌های استاد جوادی آملی درخصوص راهکارهای تولید علم دینی، و پس از بررسی دیدگاه‌هایی که نگارنده پیش‌تر در تحقیق جامع‌تری با عنوان «راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه اندیشمندان معاصر» ارائه کرده است، به این استنباط کلی می‌رسیم که با استفاده از مبانی توحیدی استاد جوادی آملی در نگرش به دین و ایجاد تلفیقی صحیح از برنامه عرضه شده توسط استاد مصباح یزدی درخصوص تولید علم دینی، می‌توان تا اندازه فراوانی به الگوی جامع تولید علم دینی با توجه به اقتضائات عصر حاضر دست یافت.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. جوادی آملی، عبدالله، *اسلام و محیط زیست*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۳. _____، *تفسیر تسنیم*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۴. _____، *حق و تکلیف در اسلام*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۵. _____، *دین شناسی*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۶. _____، *سرچشمه اندیشه*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۷. _____، *شریعت در آینه معرفت*، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، قم.

۸. _____، «تبیین برخی از مطالب عقل در هندسه معرفت دینی»، در: *فصلنامه اسراء* (فصلنامه پژوهشی علوم اسلامی پژوهشکده علوم و حیانی معارج)، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۸ ش.

۹. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۰.

۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، در جست و جوی علوم انسانی/ اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - / اجتهادی در تولید علوم انسانی، دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها)، قم، ۱۳۹۳.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ دوم (از دوره جدید)، تهران، ۱۳۷۷.
۱۲. سوزنچی، حسین، «معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی»، چ اول، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۹.
۱۳. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة / الاربعة، دارالاحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۴. محمد باقر بن محمد تقی بن مقصود علی مجلسی (علامه مجلسی)، بحار الأنوار، ۱۱۰ جلد، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، رابطه علم و دین، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، قم، ۱۳۹۲.
۱۶. معین، محمد، فرهنگ فارسی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ بیست و چهارم، تهران، ۱۳۸۶.

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

تقریر معانی تشکیک^۱

محمدهادی رحمانی^۲

چکیده

تشکیک عامی می‌گوید وجودات حقایق متباین به تمام ذات هستند که در صدق مفهوم واحد وجود، مشترک هستند. تشکیک خاصی معتقد است وجود، یک حقیقت واحد است که سبب وحدت آن، اتصال وجودی است که در دو عرصه طولی و عرضی گسترده می‌شود. ملاک کثرت طولی، کمال و نقص است که وجود قوی در مرتبه بالاتر و وجود ضعیف در مرتبه پایین قرار دارد که مرتبه اعلای آن، ذات الهی و پایین‌ترین مرتبه آن، هیولای اولی است. ملاک در تشکیک عرضی، تمایز ماهوی است. البته همان‌طور که بیان شد، در واقع تمایز ماهوی به وجود باز می‌گردد.

تشکیک خاص‌الخاصی عبارت از آن است که وجود یک حقیقت واحد بسیط است که وجود خداوند متعال است که تمام حقایق و اشیاء، ظهورات و تجلیات این حقیقت واحد هستند. در تشکیک عرضی، وجودات مختلف در یک رتبه هستند و در کمال و نقص متفاوت نیستند. در اینجا نیز ملاک تشکیک، رجوع ما به الامتیاز به ما به الاشتراک است که وجه اشتراک وجود است و وجه امتیاز، ماهیت است که البته با بیان مطرح شده به وجود باز می‌گردد.

کلیدواژگان

تشکیک طولی، تشکیک عرضی، تشکیک عامی، تشکیک خاصی، تشکیک خاص‌الخاصی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۸.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی / مدرس فلسفه و منطق / (r136030@yahoo.com).

مقدمه

عصر امروز را می‌توان عصر عقلانیت و تفکر دانست و در چنین عصری، علوم عقلی جایگاه خاصی دارد. از بین علوم عقلی، فلسفه اسلامی در اوج تفکر عمیق عقلانی درباره هستی و شناخت حقایق عالم و رسیدن به اوج معرفت ربوبی و توحیدی قرار دارد. در بین مباحث فلسفی، بعد از بحث اصالت وجود شاید تشکیک وجود را از مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مباحث فلسفی و حتی عرفانی بتوان دانست که در فهم حقیقت هستی و دیگر مباحث فلسفی تأثیر مهم و اساسی دارد. در این مقاله بعد از بیان چند مقدمه به بررسی اقوال تشکیک و تبیین معنای تشکیک عامی، خاصی و خاص الخاصی می‌پردازیم.

اصالت وجود

تقریر و بیان این مطلب را در ضمن چند مرحله می‌توان ارائه کرد: اول اینکه می‌پذیریم مفهوم وجود به وجود حرفی و ربطی منحصر نیست، بلکه وجود به عنوان مفهومی اسمی و محمولی و مستقل قابل پذیرش است، و گر نه اصالت وجود جایگاهی نخواهد داشت.^۱

دوم اینکه عقل می‌تواند از هر موجودی که ممکن باشد، دو حیثیت انتزاع کند که این دو حیثیت غیر هم هستند؛ یکی حیثیت وجود که از هستی شیء حکایت می‌کند و یکی از چیستی آن، که به حیث اول وجود و حیث دوم ماهیت شیء گفته می‌شود.^۲ سوم اینکه آنچه در متن خارج وجود حقیقی دارد، یک واقعیت از هر ممکن است؛ یعنی هر شیء ممکن یک حقیقت واحد است و دو شیء نیست و ترکیب وجود و ماهیت، ترکیبی ذهنی است و در خارج یک حقیقت محقق است.

حکمت متعالیه، با ادله فراوانی، وجود را اصیل می‌داند و ماهیت را امری اعتباری معرفی می‌کند؛ یعنی اشیای خارجی مصداق وجود هستند، نه ماهیت. بنابراین، وقتی موجود را به وجود نسبت می‌دهیم، حمل حقیقی است؛ یعنی نیاز به واسطه در عروض ندارد، هر چند واسطه در ثبوت و علت بخواهد که می‌گوییم وجود سنگ، موجود است، اما وقتی موجود را بر ماهیت حمل می‌کنیم و می‌گوییم ماهیت انسان موجود است یا انسان موجود است، در واقع، این حمل به واسطه در عروض نیاز دارد که واسطه آن وجود است.

۱. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۹.

۲. محمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، صص ۴۱ - ۴۳.



اعتباریت ماهیت

با این توضیحات، معنای اصالت وجود آشکار شد، اما درباره معنای اعتباریت ماهیت و معنای آن، سه قول اساسی وجود دارد:

اول: عینیت

ماهیت امری فرضی و ذهنی محض نیست، بلکه ماهیت نیز در خارج موجود است، اما وجود منحاز و مستقلی از وجود ندارد، بلکه به عین وجود موجود است.^۱ این مبنا در بحث تشکیک عرضی و تمایز ماهیات نیز ثمره بسیار داشته است که در بحث تشکیک عرضی به آن خواهیم پرداخت. ایشان معتقد است که وجود از وجه اشتراک موجودات و ماهیت از وجه امتیاز آن‌ها حکایت می‌کند.^۲ مدافعان این نظریه مثل استاد معلمی،^۳ نه تنها این نظر را صحیح می‌دانند، بلکه آن را مبنای ملاصدرا نیز معرفی می‌کنند.

دوم: حدیث

این دیدگاه که از جانب بزرگانی مثل آیت‌الله مصباح یزدی مطرح شد، ماهیت را نفاد و حد عدمی وجود معرفی می‌کند؛ یعنی آنچه عالم خارج را پر کرده و منشأ اثر است، وجود شیء است که هویت شیء را تشکیل می‌دهد و شیء ما به ازای مفهوم وجود است و ماهیت از نداری‌ها و حدود عدمی شیء انتزاع می‌شود.

سوم: مبنای ظهور وجود بودن ماهیت در ذهن (سرایت)

این دیدگاه به وسیله بزرگانی مانند علامه طباطبایی، امام خمینی، آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری ارائه شده است که نگارنده، نظر نهایی ملاصدرا را نیز مطابق این دیدگاه می‌داند. در این دیدگاه، آنچه عالم خارج را پر کرده، وجود است و ماهیت هیچ نوع تحقق‌ی ندارد؛ یعنی نه تنها با وجود متحد نیست، بلکه به حدود وجود هم ربطی ندارد، بلکه فقط تصویر وجود در ذهن است. از این رو، صرفاً امری ذهنی است و هیچ عینیت و خارجیت خارج از ذهن ندارد. به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم: «ماهیت موجود است»، در این حمل، موضوع حقیقی وجود است و وجود، واسطه در عروض و حمل موجود بر ماهیت است و حیث این واسطه در عروض حیث ظهور ذهنی وجود بودن است که ماهیت فقط تصویر وجود در ذهن است.^۴ به این نکته مهم باید توجه داشت که اگر گاهی در عبارات این بزرگان دیده می‌شود که می‌گویند، وجود و ماهیت در خارج متحد هستند، مراد از این سخن مبنای عینیت نیست،

۱. محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، صص ۴۱ - ۴۳.

۲. همان.

۳. حسن معلمی، *حکمت متعالیه*، ص ۱۰۶.

۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، صص ۶۵ - ۶۶.

بلکه مراد این است که وجود و ماهیت هر دو مفهوم از واقعیت خارجی و هویت شیء انتزاع می‌شود،^۱ ولو یکی حقیقی و یکی ذهنی باشد.^۲ بنابراین، عبارات ملاصدرا را نیز که گاهی با عینیت سازگار است، به همین معنا می‌توان حمل و توجیه کرد که به آن می‌پردازیم.

بررسی انواع تمایز

یکی دیگر از مباحثی که در فهم دقیق معنای تشکیک، تأثیر دارد و پیش از پرداختن به اصل بحث تشکیک باید روشن شود، بحث اقسام تمایز است. بنابراین، به بررسی این بحث می‌پردازیم.^۳

الف) تمایز ماهوی

این قسم از تمایز، سه قسم است: گاهی تمایز به تمام ذات است، مثل تمایز بین اجناس عالی که هیچ وجه اشتراکی ندارند. گاهی تمایز به بعض ذات است، مانند تمایز بین انواع مختلفی که در جنس مشترک هستند، مثل انسان و اسب که در انسانیت مشترک هستند و گاهی نیز تمایز به عوارض یعنی ضمایم خارج از ذات است مثل تکرر در افراد مختلف یک نوع (مثل افراد مختلف انسان).

ب) تمایز به شدت و ضعف و نقص و کمال

شیخ اشراق، این قسم از تمایز را ابداع کرد و ملاصدرا بسیار به آن پرداخت و بر خلاف شیخ اشراق آن را در وجود قرار داد، نه در ماهیت. در این قسم از تمایز، ما به اشتراک عین ما به الامتیاز است.^۴

تمایز در این قسم در میزان بهره‌مندی از یک حقیقت واحد است که یکی، بهره بیشتر دارد و کامل است و یکی، بهره کمتری دارد که ناقص خواهد بود. این نوع از تمایز از تمایز ملاک تشکیک طولی است.

این قسم تمایز (برخلاف تمایز ماهوی)، یک‌طرفه است؛ زیرا در این قسم از تمایز، ضعیف از قوی متمایز نیست، بلکه قوی از ضعیف متمایز است؛ زیرا عامل امتیاز که قوت است، در قوی است، ولی ضعیف چیزی را ندارد که عامل تمایز باشد؛ زیرا ضعف امری عدمی است و فقدان عامل تمیز نیست.

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۸۳.

۲. همان.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۷.

۴. همان.



ج) تمایز شأنی (احاطی)

این قسم از تمایز یعنی تشکیکی بودن وجود در تشکیک خاصی در تفسیر ملاصدرا کاربرد دارد. نگاه ملاصدرا در دستگاه فلسفی و حکمی، همان تشکیک خاصی است که با تقریر ملاصدرا بر پایه تمایز شأنی استوار است. از این رو، در این بخش به معنای شأن و تمایز شأنی می‌پردازیم.

تمایز شأنی در برابر تمایز تقابلی مطرح می‌شود که گاهی از آن به تمایز احاطی تعبیر می‌شود. در تمایز تقابلی، دو شیئی داریم که غیر هم هستند؛ از یکدیگر متمایز هستند و غیریت بین آنها برقرار است، ولو در یک حقیقت واحد، مشترک باشند و حتی تمایز آنها در میزان بهره‌مندی از همان حقیقت باشد، ولی به هر حال، غیریت بین طرفین وجود دارد، اما در تمایز شأنی برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. در این قسم از تمایز با دو امری روبه‌رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آن را در بر می‌گیرد و ذات محیط به واسطه ویژگی احاطه در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین وجود آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد و بی‌گمان، در موطن محاط محیط از نظر وجودی حاضر است، اما از سوی دیگر، محیط دربردارنده محاط است، اما در ورای محاط نیز هویتی دارد. از این رو، غیر آن است. بنابراین، در این نوع تمایز، تمایز به نفس احاطه است؛ یعنی به نفس احاطه ذی‌شأن عین شأن و به نفس احاطه ذی‌شأن غیر شأن است و این نوع تمایز در حقایقی قابل طرح است که هویتشان هویتی فراگیر و اطلاقی باشد.

در واقع، این نوع از تمایز همان حیث شأنی است که پیش از این به آن اشاره کردیم؛ یعنی محاط به حیث شأنی محیط موجود است. به این معنا که وقتی می‌گوییم، «محاط، موجود است»، موضوع اصلی برای این محمول محیط است و چون محاط شأنی از شئون محیط است، وجود را به آن نسبت دادیم.

در واقع، مراد از شأن نیز این است که ذی‌شأن در مرتبه هر شأن حضور دارد، ولی به او محدود نیست، مانند رابطه نفس و قوای آن در نگاه ملاصدرا که در نظر ایشان نفس در مرتبه قوی حضور دارد، ولی محدود به آن قوه نیست^۱ که گاهی نیز از چنین حقیقتی که دارای شئون مختلف است، به وجود سعی تعبیر می‌کند. ایشان نفس انسانی را نیز دارای چنین وجودی می‌داند و معتقد است وجود نفس، از آنجا که جوهری قدسی از سنخ ملکوت است، وحدتی جمعی در ظل وحدت الهی دارد و نفس در هر مرتبه و قوه عین آن‌هاست و از مقام بلند تجرد تا مقام مادی کشیده شده است.^۲

۱. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۹۱.

۲. همان، ج ۸، صص ۱۱۹ - ۱۲۰.

در عبارات ملاصدرا تصریحی به تمایز شأنی پیدا نکردیم، ولی بحث حیث شأنی فراوان وجود دارد و مبانی تمایز شأنی را در آثار ایشان فراوان می‌توان یافت که در بحث تشکیک خاص در نگاه ملاصدرا به برخی از آن‌ها اشاره کردیم و نشان دادیم نظر نهایی ایشان در تشکیک، همین مبنای لطیف است و چنانکه در تشکیک خاصی گفتیم، ملاصدرا رابطه عالم را با فعل الهی و فیض او که همان نفس رحمانی است، همین رابطه شأن و ذی شأن می‌داند. البته باید توجه داشت این رابطه بین ذات الهی و عالم نیست، بلکه عالم از شئون فعل و فیض الهی است نه ذات حق که توضیح آن گذشت. ایشان در کتاب شواهد الربوبیه، با صراحت بیشتری به این مطلب اشاره می‌کند که فیض و فعل الهی اصل تمام موجودات بوده است و غیر او همگی فروع و اشراقات و شئون وجودی او هستند.^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز به این سه قسم تمایز^۲ اشاره دارد:

جمع تمایز ماهویی و اصالت وجود

توجه به معنای دقیق تمایز ماهویی در بحث تشکیک عرضی جایگاه مهمی دارد زیرا چنانچه ذکر خواهد شد در تشکیک خاصی که به فلاسفه منسوب است تمایز ماهویی باعث تشکیک عرضی می‌شود. اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که ماهیات تحقق عینی و خارجی دارند و لذا باعث تمایز می‌شوند بلکه مقصود از آن معنای دیگری است که طبق این معنای صحیح از تمایز ماهویی این قسم از تمایز نیز حقیقتاً به وجود بازمی‌گردد.

این معنا را می‌توان در ضمن سه دیدگاه مشهور در باب اعتباریت ماهیت ذکر کرد:

الف) مبنای سرایت: در تمایزات ماهویی در واقع وجودات به گونه‌ای هستند که تصویر آنها در ذهن به این سه قسم تمایز ماهویی متمایز می‌شوند.

ب) مبنای حدیت: در این مبنا ماهیت از حد و قالب وجود انتزاع می‌شود. طبق این مبنا نیز باید گفت: حدود وجود در خارج به نحوی است که ذهن از این حدود این تمایزات سه‌گانه در تمایز ماهویی را انتزاع می‌کند.

ج) مبنای عینیت: وجود در تمایز حقیقی با ماهیات متمایز می‌شوند یعنی ماهیات که به عین وجود محقق هستند باعث تمایز وجودات می‌شود. لذا این دیدگاه با تمایز ماهویی به عین وجود مشکلی ندارد.

اقوال تشکیک وجود

تشکیک عامی وجود و دیدگاه مشاء

این دیدگاه غالباً به اهل مشاء نسبت داده می‌شود.^۱ پیش از تقریر این دیدگاه، توجه به این

۱. همو، شواهد الربوبیه، صص ۳۶ - ۳۸.

۲. تمایز ماهوی؛ شدت و ضعف و احاطی.

نکته لازم است که بحث اصالت وجود، بیشتر در عبارات ملاصدرا مطرح و بررسی شد، ولی در بین عبارات مشاییان، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان نیز وجود را اصیل می‌دانند و معتقدند آنچه عالم خارج را پر کرده، وجود است. البته چون این بحث به عنوان بحث مستقلی مطرح نبود، گاهی نیز عباراتی مخالف اصالت وجود در آثار ایشان دیده می‌شود. با توجه به این مقدمه می‌گوییم در تشکیک عامی کثرت حقیقی در جهان خارج پذیرفته می‌شود و این کثرات فقط از طریق امری که لازم عام آن‌هاست و خارج از ذاتشان است وحدت می‌یابند و این لازم عام همان مفهوم وجود است که به تمام کثرات خارجی به نحو تشکیکی حمل می‌شود. بنابراین، ذات خارجی اشیا به کلی با یکدیگر متباین هستند و فقط مفهوم ذهنی وجود که بر همه آن‌ها حمل می‌شود و خارج از ذات آن‌هاست، مشترک هستند.^۲ به بیان دیگر، واقعیات خارجی که بنا بر اصالت وجود همان وجودهای اشیا هستند، به تمام ذات از یکدیگر متباین و متمایزند؛ یعنی هم وجودات خارجی کثیرند و هم موجودات^۳ و اشیا فقط در مفهوم وجود مشترک هستند و صرف نظر از این مفهوم، اشتراکی در کار نخواهد بود. شاید دلیل نام‌گذاری آن به عامی این باشد که در واقع، این نوع تشکیک به توطی باز می‌گردد؛ چون وجودات حقایق متباین بالذات هستند و عوام و ساده‌اندیشان آن را تشکیک می‌پندارند.^۴

با توجه به این توضیحات، می‌توان مبنای تشکیک عامی را در چهار گزاره خلاصه کرد:

۱. همه وجودها اصیل هستند؛
 ۲. همه وجودها به تمام ذات تباین دارند؛
 ۳. همه وجودها در امری عامی و مفهوم وجود شریک هستند؛
 ۴. این مفهوم به طور تشکیکی بر وجودهای مختلف صدق می‌کند.
- تفسیر ملاصدرا از مبنای مشاء و تشکیک عامی

تشکیک عامی با تقریر بیان شده، با تشکیک خاصی و تشکیک خاص الخاصی که مورد تأیید ملاصدراست، تفاوت فراوانی دارد. با وجود این، ملاصدرا بر اساس مبنای خود که سعی در نزدیک و همراه کردن نظرات گذشتگان با دیدگاه خود و بالا آوردن آن‌ها در مبنای بلند عرفانی دارد، در این بحث نیز توجیهی ارائه می‌کند و می‌گوید دیدگاه مشاء عندالتفتیش با مبنای ایشان منافات ندارد.

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۸۹.

۲. سید یدالله یزدان پناه، *مبانی و اصول حکمت نظری*، صص ۱۵۵ و ۱۵۴؛ عبدالله جوادی‌آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۵۷.

۴. عبدالله جوادی‌آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، ص ۲۸۵.

ایشان برای نزدیک کردن مبنای مشاء به تشکیک خاصی، این گونه توجیه می‌کند که اینکه مشاء گفتند وجودات حقایق متباین هستند و یک مفهوم واحد کلی به نام مفهوم وجود بر آنها صدق می‌کند، مرادشان، صدق مفهومی به نحو کلی و فرد، مثل صدق مفهوم انسان بر مصادیق آن مثل زید و بکر نیست، بلکه مراد کلی سریان است که حقیقت آن در تمام مصادیق جاری است؛ یعنی مراد مشاء این است که وجود یک حقیقت کلی منبسط است که بر تمام هیاکل وجودات که با همه متباین و مختلف هستند، جاری است. البته این اختلاف تباینی هم به حسب ماهیات است، نه به حسب وجود. بنابراین، مراد مشائین این است که وجود یک حقیقت واحد شخصی است که بر تمام هیاکل موجودات که ماهیات مختلف دارند، جاری است. ایشان می‌فرماید:

شموله (وجود) من باب الانبساط و السریان علی هیاکل سرباناً مجهول التصور فهو مع گونه امر شخصياً متشخصاً بذاته و مشخصاً لما یوجد به من ذوات الهیاکل الکلیه مما یجوز القول بانه مختلف الحقائق بحسب الماهیات المتحدّه به کل منها لمرتبه من مراتبه و درجه من درجاته سوی الموجود الأول الذی لا یشوبه الماهیت اصلاً لانه صریح الوجود الذی لا اتم منه.^۱

شمول وجود از باب انبساط و سریان است که وجود در عین اینکه امر شخصی واحد است و تشخص بالذات دارد و تشخص‌دهنده دیگر اشیا و هیاکل است، جایز است مختلف‌الحائق باشد به حسب ماهیت که متحد با آن وجود است که به سبب آن در مراتب مختلف قرار می‌گیرد، به جز وجود اول که صریح وجود بوده است و هیچ ماهیتی ندارد. ایشان در اسفار نیز به این تفسیر اشاره می‌فرماید.

تفسیری که ملاصدرا از نظر مشاء ارائه می‌دهد، به تشکیک خاصی بسیار نزدیک بوده و با وحدت شخصی وجود یکسان است و با تفسیر تشکیک عامی فاصله دارد اما مهم این است که بررسی شود آیا می‌توان این تفسیر را به اهل مشاء و ابن‌سینا نسبت داد یا نه؟ برخی بزرگان معتقدند که در عبارات ابن‌سینا عباراتی است که تشکیک در وجود و نیز وجود فقری و عین ربط بودن معلول و علت را نشان می‌دهد، هر چند برخی عبارات نیز با آن مخالف است،^۲ اما عباراتی که از خود ملاصدرا به نقل از ابن‌سینا نقل می‌شود، اصل تشکیک را به معنای عام نشان می‌دهد؛ یعنی صدق مفهوم عام وجود بر مصادیق مختلف به تشکیک و نسبت دادن وحدت سربانی و وحدت شخصی چندان آسان نیست. مثل عبارات ایشان که «اما مسئله التي فی باب الوجود فیکشفعن تشککه أن یعلم أن الوجود فی ذوات الوجود علیه مختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبا لتأكّد و الضعف و انما تختلف ماهیات الاشیاء التي تنال

۱. عبدالله جوادی‌آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱، ص ۲۸۵.

۲. حسن معلمی، حکمت مشاء، ص ۸۵.



الوجود بالنوع و ما یلبسها من الوجود غیر مختلف بالنوع فانّ الانسان یخالف الفرس بالنوع لأجل ماهیه لا وجوده»^۱ ظاهر عبارت این است که وجود به شدّت و ضعف مختلف می‌شود و وجودات اشیا در اصل وجود، مشترک هستند، هر چند ماهیت آن‌ها مختلف است و وجود اختلاف نوعی ندارد. این عبارات می‌تواند به معنای وحدت شخصی و وحدت سریانی باشد، ولی خلاف ظاهر آن است و ظاهر آن این است که مفهوم وجود مفهومی مشکک است که بر مصادیق مختلف صدق می‌کند. از این رو، در عبارت دیگری می‌فرماید: «وجود بر ما تحت خود به تشکیک حمل می‌شود. پس لازم است هر یک از دیگری به ذات متمایز باشند»^۲. البته در برخی عبارات ایشان، اصل تشکیک وجود حتی به نحو عامی را هم انکار کرده است.^۳ به هر حال، جدا از اینکه نظر اهل مشاء و ابن سینا تشکیک عامی باشد یا آنچه ملاصدرا به ایشان نسبت می‌دهد که بسیار نزدیک به تشکیک خاصی است.

تشکیک خاصی وجود (قول فلاسفه)

غالباً این دیدگاه به فلاسفه نسبت داده می‌شود. البته مرحوم علامه شروع اعتقاد به آن را از فلاسفه فارس می‌دانند.^۴ بنا بر نظریه اصالت وجود، آنچه عالم خارج را پر کرده و ما به ازای عینی دارد، حقیقت عینی وجود است که بدون واسطه در متن واقع تحقق دارد. در تشکیک خاصی بیان می‌شود که همین حقیقت عینی خارجی وجود است (نه حمل مفهوم عارضی که در تشکیک عامی بود) که دارای مراتب و شدت و ضعف است. به بیان دیگر، حقیقت هستی یک وجود و حقیقت واحد دارای مراتب است.

بنابراین، در این دیدگاه، وجودات حقایق متباین به تمام ذات نیستند که فقط در صدق یک مفهوم به نام وجود مشترک باشند و مفهوم وجود بر همه آنها صدق کند، بلکه وجود یک حقیقت واحد عینی و واحد شخصی و به تعبیر بهتر، یک شخص واحد است که دارای مراتب و شدت و ضعف است که مرتبه شدید آن واجب و مرتبه ضعیف آن ممکنات است. وجود را به هر می‌توان تشبیه کرد که رأس آن هرم وجود واجبی است و هر چه پایین می‌آییم، وجودات تکثر می‌یابند، ولی در عین حال کل هرم یک واحد شخصی است و ملاک در واحد شخصی بودن آن اتصال وجودی است؛ یعنی وجودات حقایق متباین و جدا از هم نیستند، بلکه حقیقت واحد شخصی متصلند که دارای مراتب است. با توجه به این توضیحات می‌توان ارکان تشکیک خاصی را چنین بیان کرد:

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۴۶.

۲. المباحث، ص ۲۱۸، به نقل از حکمت مشاء، ص ۸۵.

۳. حسن معلمی، *حکمت مشاء*، ص ۸۵.

۴. سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۸۹.

۱. وحدت حقیقی است؛

۲. کثرت نیز حقیقی است؛

۳. وحدت در کثرت ساری است؛

۴. کثرت به وحدت بر می‌گردد.

عنصر اول به معنای وحدت حقیقی وجود است؛ یعنی وجود یک حقیقت واحد شخصی است. علت آن این است که مفهوم واحد وجود را از حقایق متباین به تمام ذات نمی‌توان انتزاع کرد و انتزاع مفهوم واحد نشان از حقیقت واحد شخصی وجود است. (برخلاف تشکیک عامی) عنصر دوم، به معنای قبول کثرات است؛ (بر خلاف تشکیک خاص الخاصی) یعنی کثرات وجود حقیقی است و مراتب شدت و ضعف وجود باز می‌گردد. (البته مراتب در تشکیک طولی است، ولی در تشکیک عرضی که در این مبنا پذیرفته می‌شود، ملاک چیز دیگری است که توضیح آن خواهد آمد) که این عنصر با مشاهده حسی اختلاف وجودات و تقسیم وجود به تقسیمات مختلف مثل واجب و ممکن، آشکار می‌شود.

عنصر سوم، به معنای احاطه و شمول وحدت نسبت به کثرت است و به معنای منشأ بودن وحدت برای کثرت است و اینکه کثرت جز از وحدت ناشی نمی‌شود؛ زیرا بنابر اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است و در مرتبه بعد از وجود انتزاع می‌شود. از این رو، نمی‌تواند منشأ تمایز در حقیقت اصیل باشد و اگر مرحوم سبزواری در منظومه فرموده، گاهی ماهیت باعث تکثر می‌شود، وقتی موضوع بر ماهیتی حمل می‌شود،^۱ مثل وجود زمین و آسمان در نگاه دقیق به عکس‌الحمل بر می‌گردد؛ یعنی وجود آسمان و وجود زمین.^۲ از این رو، تمایز ماهوی نیز به وجود باز می‌گردد.

خلاصه اینکه عنصر سوم؛ یعنی وحدت عامل کثرت باشد و مراتب مختلف و کثرات مراتب یک حقیقت واحد هستند و از واحد ناشی می‌شوند و معنای عنصر چهارم؛ یعنی کثرت به وحدت باز می‌گردد و کثرات نافی وحدت نیستند، بلکه مراتب یک حقیقت واحد هستند؛ یعنی مرتبه اعلی و مرتبه ادنی، در عین اینکه غیر هم هستند و مرتبه اعلی، علت مرتبه ادنی است، ادنی عین فقر است. با وجود این، هر دو مراتب یک حقیقت واحد هستند که جزء ندارد و بساطت وجود و اینکه وجود مرکب از جنس و فصل نیست این را ثابت می‌کند. وجود، اصیل است و عارض و بیگانه‌ای ندارد و غیر وجود باطل است. از این رو، وجه اشتراک و امتیاز هر دو حقیقت وجود است به اختلاف مراتب.

۱. هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۴۳.

۲. عبدالله جوادی، ریحی مختوم، ج ۵، ص ۵۵۱.

عنصر سه و چهار را در یک عبارت می‌توان خلاصه کرد که وحدت، عامل کثرت باشد و کثرت نیز مظاهر وحدت باشد و چیز دیگری در تحقق کثرت، به نحو استقلال و مشارکت نقش نداشته باشد^۱ که این معنا با همان توضیح و تحلیل هر می حقیقت وجود آشکار می‌شود. البته باید توجه داشت که تعبیر به «مظاهر»، بیشتر با تشکیک خاص الخاصی سازگار است که توضیح آن خواهد آمد.

حقیقت وجود در این قول را می‌توان به نوری تشبیه کرد که از منبع صادر می‌شود و به تدریج، با فاصله گرفتن از منبع ضعیف‌تر می‌شود. در عین اینکه این طیف نور یک شخص واحد و یک اشعه واحد است، هر یک از مراتب ضعیف و قوی این طیف را از یکدیگر می‌توان متمایز دانست. این وحدت سریانی، نوعی وحدت شخصی است؛ یعنی به طور حقیقی، یک حقیقت واحد یا شخص داریم که شامل کثرات است. ملاصدرا این معنا را مانند بحث نفس رحمانی می‌داند که اهل معرفت مطرح کرده‌اند؛ یعنی شمول حقیقت واحد وجود بر کثرات شمول ذهنی و کلی نیست، بلکه مانند شمولی است که عارفان برای نفس رحمانی و تجلیات حق قائلند.^۲

ملاصدرا در عبارات فراوانی در اسفار، تشکیک خاصی برای وجود مطرح و برای آن اقامه دلیل کرده است، اما برخی عبارات ایشان در تشکیک خاصی وجود چنین است:

الوجود كما مر حقیقه عینه واحده بسیطه لا اختلاف بین افرادها لذاتها ألا الكمال و النقص و الشده و الضعف او به امور زائده كما فی افراد مهیه نوعیه غایه كما لها ما لا یتم منه و هو الذی لا یكون متعلق بغيره و لا یتصور ما هو اتم منه... و ثانی (مفتقر بذاته) هو ما سواه من افعاله و آثاره و لا قوام لما سواه ألا به.^۳

همچنین در عبارت دیگری در شواهد، وحدت سریانی وجود را بیان می‌فرماید:

شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات (یعنی مانند شمول مفهوم عام کلی بر مصادیق نیست) بل شموله من باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات... و هو مع کونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته و متشخصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیه مما یجوز القول بانه مختلف الحقائق بحسب ماهیات المتحده به کل منها اصلاً لانه صریح الوجود الذی لا اتم منه و صرف الوجود المتأكد الشدید.^۴

ایشان در برخی تعبیر از تشکیک خاصی، تشکیک اتفاقی نام می‌برند.^۵

۱. عبدالله جوادی، ریح مختوم، ج ۵، صص ۵۴۸ - ۵۵۰.

۲. سیدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۵۶؛ صدرالدین محمد شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۸۵.

۳. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار/اربعه، ج ۶، صص ۱۵ - ۱۶.

۴. همو، شواهد/الربوبیه، مشهد اول، شاهد اول، ص ۷.

۵. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۸۵.

مرحوم سبزواری در تعلیقه بر اسفار در توضیح کثرت تشکیکی می‌فرماید:

انّ الکثره... لاتنا فی الوحده الحقه بل توکدها فانها کاشفه عن الاشملیه و الاوسعیه.^۱

مرحوم علامه نیز در حاشیه بر اسفار می‌فرماید:

ان الوجود عنده مشکک ذو مراتب... ان المراتب اذا فرضت متراقیه من ضعیفه الی شدیدیه

و من الشدیدیه الی اشد کانت کل مرتبه سافله محدودده بالنسبته الی ما هی علی منها... و

هکذا تنتهی من جهه الفوق الی مرتبه مطلقه غیر محدودده اصلاً.^۲

ملا علی نوری در حاشیه بر اسفار، این مبنا را شرح کلام امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند و می‌فرماید:

ان حقیقه الوجود مع کونه حقیقه واحده و نسخاً فارداً تكون متخالفه المراتب... فتكون ما

به الاختلاف فی تلك المراتب و الماهیات عین ما به الاتحاد و من هنا ینکشف سر ما قال

قبله العارفین امیرالمؤمنین علیه السلام توحیده تمیزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا

بینونه عزله.^۳

فارتفاع بینونه العزله هو سرکون حقیقه الوجود حقیقت فارده فا فهم ان کانت لذلک فان

فیه غایه مبتغاک.^۴

تشکیک خاص الخاصی (قول عرفا)

این دیدگاه غالباً به عرفا و اهل معرفت نسبت داده و گاهی نیز از آن به وحدت وجود و

کثرت نمود، تعبیر می‌شود.

در این دیدگاه، وجود به عنوان حقیقت عینی و خارجی اصیل شناخته می‌شود و یکی

بیش نیست و از کثرت نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا چیزی جز واحد مطلق را نمی‌توان به

صفت وجود موصوف کرد، اما این به معنای نفی کثرت در عالم نیست و به این معنا نیست

که کثرات توهم و باطل هستند، بلکه ایشان کثرات را کثرت مظاهر می‌دانند؛ یعنی این کثرات،

کثرت وجود نیست، بلکه کثرت مظاهر و شئون است.

بنابراین، عرفا وجود حقیقی را واحد و دیگر اشیا را مظاهر و تجلیات و شئون حضرت

حق می‌دانند که گاهی از شئون تعبیر صورت مرآت و آینه‌دار حق تعبیر می‌شود. بنابراین،

محمول وجود به طور حقیقی و ذاتی فقط بر ذات واجب حمل می‌شود (الله وجود) و تمامی

کثرات و اشیا مظاهر و شئون الهی هستند؛ یعنی وقتی می‌گوییم آسمان موجود است، در واقع،

خدا حیث شأنی حمل وجود بر آسمان است؛ یعنی موضوع حقیقی در این حمل، الله است

۱. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۶۹، حاشیه ۱.

۲. همان، حاشیه ۲.

۳. بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۵۳.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۷۰، حاشیه ۲.

۵. عبدالله جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۰.

و چون آسمان، شأنی از شئون الهی است، موجود به آسمان حمل شده است. به بیان دقیق‌تر، الله، واسطه در عروض وجود بر آسمان است.

برخی بزرگان، مراد از شأن را چنین تفسیر کرده‌اند: در واقع، شأن حاصل یک نوع تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است، در عین حال که این حقیقت با ویژگی اطلاقی خود در این شأن وجود دارد، مانند رابطه بین نفس و قوای نفس که قوای نفس ظهور تنزل نفس است و در هر مرتبه، عین خود نفس است.

باید توجه داشت که در این دیدگاه، هر گونه کثرت نفی نمی‌شود، بلکه کثرت وجود نفی می‌شود، خواه کثرت تباینی وجود (که قول مشاء و تشکیک عامی بود) و خواه کثرت تشکیکی آن (که قول فلاسفه و تشکیک خاصی بود)، ولی اصل کثرت که مظاهر وجود هستند (یعنی نمود بود هستند نه خود بود، پذیرفته می‌شود).^۱

نکته دیگری که در این دیدگاه باید توجه داشت، این است که در تشکیک خاصی موجودات در سلسله طولی، عین ربط به علت تصور می‌شوند؛ یعنی در سلسله تشکیکی وجود، وجود اعلی متمایز از وجود ادنی است، ولی وجود ادنی عین ربط و فقر است، اما در دیدگاه عرفانی، اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد، هر چند وجودش عین ربط باشد، لازم می‌آید هستی خداوند محدود شود و این محال است. از این رو، موجودات، آینه‌دار جمال و جلال الهی هستند و مقصود این است که هر چیزی، صورت مرآت خداست، نه اینکه غیر مرآت چیز دیگر باشد که ذاتاً مرآت نباشد.^۲

امام خمینی رحمته الله علیه نیز در تقریر این معنا می‌فرماید:

وجودات صاحب ماهیات از حق صادر نشده و تشکیک در مراتب وجود (تشکیک خاصی) باطل است، بلکه یک وجود مستطیل بسیط است. این طور نیست که نخست عقل و سپس (در انتها) هیولی باشد... بلکه باید گفت کلمه صدور را برداشته و یا بگویید صدور عبارت از ظهور است و این طور نیست که وجودی باشد و وجودی ابسط از او، بلکه صرف الوجود با تمام ابسطیت و غیر محدودیت ظهور کرده است... و یک جمال است که تجلی کرده... حقیقت نوریه و جودیه است که به نحو غیر محدود و غیر متناهی پهناور و مستطیل با یک هویت و یک حقیقت و بدون مراتب و بدون تفاوت.^۳

(ذاتی، ولو در تجلیات تفاوت است)

ملاصدرا در برخی عبارات در اسفار به این معنای عرفانی اشاره دارد و به نظر می‌رسد نظر نهایی ایشان نیز همین معنای بلند عرفانی باشد که برخی بزرگان نیز به این مطلب اشاره دارند که به آن‌ها می‌پردازیم: اما برخی عبارات ملاصدرا که بیان‌کننده تشکیک خاص الخاصی است:

۱. عبدالله جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۴۰.

۳. سیدروح الله موسوی خمینی، تقریرات فلسفه، ج ۲، ص ۱۸۷.

ان تلك الحقيقه الالهيه مع انها في غايه البساطه و الاحديه ينفذ فوره في اقطار السموات و الارضين و لا ذره من ذرات الاكوان الوجوديه آلا و نور الانوار محيط بها قاهر عليها... ليس في الوجود شأن آلا و هو شأنه كذا لك ليس في الوجود فعل الا و هو فعله... ينزل منازل الاشياء و يفعل فعلها... كما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقه لا بالمجاز و هو مع ذالك شأن من شؤون الحق الأول... و معرفت النفس و قواها اشد معين على فهم هذا المطلوب.^۱

در این عبارات، با صراحت رابطه خدا و خلق را مثل نفس و قوا که قوا از شئون نفس است و ظهور خود نفس در مرتبه قواست، مطرح می‌سازد و هستی را مظاهر و شئون معرفی می‌کند. می‌توان این عبارات را قرینه قرار داد که اگر در جای دیگر هم وجود را حقیقتاً به موجودی نسبت داد، مراد همان حیث شأنی است.

ایشان در جای دیگری، این مبنا را طریق عرشی و مسیر مستقیم معرفی می‌کند و می‌فرماید: کذا لك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط المستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرأ في حقيقه واحده شخصيه في الموجوديه الحقيقه و كلما يترى في العالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانها هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقه عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفا بقوله: فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبته اليه تعالى كالظل لشخص فهو ظل الله تعالى.^۲

همچنین در عبارات دیگر، این مبنای بلند را بیان و آن را روشن‌کننده حق و از بین‌برنده باطل، معرفی و از این مبنا به عظمت یاد می‌کند:

عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتنور بنور الهدايه و التوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثره الوهميه و ارتفعت أغاليط الاوهام و الآن حصحص الحق و سطح نوره النافذ... اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الانحاء و ليس آلا شأننا من شئون الواحد القيوم و نعتاً من نعوت ذاته.^۳

تفسير ملاصدرا از تشكيك خاص الخاصی و نگاه عرفانی

ملاصدرا در برخی تعبیر، از قول عرفا و وحدت شخصی، تفسیری ارائه می‌دهند^۴ و معتقد است نگاه عرفا نیز همین تفسیر است و عدم اعتقاد به آن را باعث ایجاد فساد و الحاد می‌دانند. ایشان می‌فرماید موجودیت اشیاء سه مرتبه دارد:

۱. الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره... و هو المسمى عند العرفا بالهويه الغيبية... وهو الذي لا اسم له و لا رسم له.^۵

۱. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج ۶، صص ۳۱۴ - ۳۱۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۳۸.

۳. همان، ص ۲۴۵.

۴. همان، صص ۲۶۶ - ۲۶۷.

۵. همان.

وجود صرف و غیب‌الغیوبی حق که معبود یا معروف شخصی واقع نمی‌شود که ذات غیب‌الغیوبی حضرت حق است.

۲. الوجود المتعلق بغيره الوجود مقید بوصف زائد و المنعوت به احکام محدود کالقول و النفوس...^۱

وجودی که به ممکنات و محدودات و هویات امکانی تعلق می‌گیرد.

۳. «هو الوجود المنبسط المطلق... فانه حقيقه منبسطه على هياكل الممكنات و الواح الماهيات لا يضببط في وصف خاص... يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصلات خارجيه بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و انحاء تعيناته و تطوراته و هو اصل العالم و فلك الحياه و عرش الرحمان و الحق المخلوق به في عرف الصوفيه و حقيقه الحقائق و هويت حدد في عين وحدته تبعد الموجدیت المتحد بالماهيات فيكون مع القديم قديماً و سع الحادث حادثاً».^۲

مرتبه سوم همان وجود منبسط است که گاهی از آن، نفس رحمانی تعبیر می‌شود. وجودی که جاری و ساری در عالم است و با محدود شدن آن، حقایق عالم محقق می‌شوند و متحدد با تمام حقایق است که استاد سید جلال آشتیانی آن را چنین تفسیر کرده‌اند:

ظهور تجلی فعلی حق در قوایل و ماهیات امکانی... اصل و ریشه این وجود همان حقیقت الهیه متعینه حضرت احدیت جمع است اختلاف در وجودات مقیده به حسب تقدم و تأخر و شدت و ضعف راجع به تعددات و تكثرات قوایل است و قاذح در وحدت و صرافت وجود عام و منبسط نخواهد بود.^۳

ملاصدرا می‌فرماید:

اگر در لسان عرفا وجود مطلق بر واجب تعالی اطلاق شود، مراد آن‌ها معنای اول است، نه معنای سوم؛ زیرا اگر معنای سوم مراد آن‌ها از وجود مطلق واجب باشد، باعث محدود شدن واجب و اتصاف واجب به صفات ممکنات می‌شود و خدا محل حوادث می‌شود و بسیار آثار شنيع دیگر.^۴

سپس قرآینی از کلام عرفا ذکر می‌کند که بزرگانی همچون ابن عربی و صدرالدین قونوی نیز به همین مبنا قائل بودند؛^۵ یعنی آنها نیز وجود واجب را دارای قیود امکانی نمی‌دانستند. ایشان با این تفسیر به این اشکال پاسخ می‌دهند که اولاً آیا این دیدگاه باعث حلول و محدود شدن ذات الهی به ممکنات نمی‌شود؟ ثانیاً اگر وجود واجب بسیط و مطلق است، علت تقید و محدودیت‌های مختلف و ماهیات مختلف چیست؟

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *سفار اربعه*، ج ۶، صص ۲۶۶ - ۲۶۷.

۲. همان.

۳. سیدجلال‌الدین آشتیانی، *هستی در نظر فلسفه و عرفان*، ص ۲۱۵.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، *سفار*، ج ۲، ص ۲۶۹.

۵. همان.

برخی اقوال غیر مشهور در باب تشکیک وجود

به غیر از این سه قول مشهور که به شرح آن‌ها پرداختیم، برخی بزرگواران اقوال دیگری را مطرح کرده‌اند که چون از مبنای حکمت متعالیه و ملاصدرا فاصله دارد، فقط به بیان مختصری از دو نمونه آن بسنده می‌کنیم:

۱. پذیرش تشکیک طولی و ربط علی با انکار تشکیک عرضی

این دیدگاه از سوی استاد آیت‌الله مصباح مطرح شده است. ایشان در تقریر این دیدگاه می‌فرماید: کلیه موجودات یک حقیقت واحد و مراتب را تشکیل می‌دهند که برخی مراتب آن (وجود معلولات) متقوم به بعضی دیگر (وجود علل) هستند و کل آن‌ها به وجود واجب تعالی بین علل و معلولات تشکیک، به معنای خاص آن وجود دارد. در عین حال، بین دو معلول از علت واحد یا دو موجودی که در دو سلسله از علل واقع شده‌اند یا بین افراد حقیقت نوعیه واحد، نه علیت و معلولیت در کار است و نه تشکیک چنین موجوداتی نسبت به هم تباین دارند.^۱

ما در این مقاله، قصد نقد این دیدگاه را نداریم، ولی مهم‌ترین اشکال به این دیدگاه همان کبرای کلی است که در اثبات تشکیک خاصی مطرح است که مفهوم واحد وجود از حقائق متباین (مثل وجودات مختلف افراد نوعیه یا وجودات در سلسله علی مختلف) قابل انتزاع نیست. البته صاحب این دیدگاه به این کبرای کلی اشکالاتی دارند که خود خارج از مبحث مقاله است و از بیان آن خودداری می‌کنیم.

۲. وحدت وجود و کثرت موجود

این دیدگاه به وسیله محقق دوانی مطرح شده است. ایشان این قول خود را دیدگاه ذوق تألهین می‌داند. طبق این دیدگاه، تنها یک وجود واجب تحقق دارد و موجودات اشیائی هستند که تنها نسبتی به وجود دارند و خود هیچ حقیقتی و موجودیت ندارند، مانند لابن و تامر که هیچ حقیقتی از لبن یا تمر داخل ذات شیر فروش یا خرما فروش نمی‌رود، ولی صرفاً به دلیل اتصاف این دو به شیر و خرما، به آن‌ها لابن و تامر می‌گوییم. در مورد موجودات نیز این چنین است. تنها وجود محقق و اصیل، وجود خداوند است و دیگر موجودات به دلیل انتساب به واجب، متصف به موجود می‌شوند، بدون اینکه حقیقت وجود در آن‌ها سرایت کرده باشد. به بیان دیگر، می‌توان گفت ایشان در مبدأ، وجود را اصل و در ممکنات ماهیت رادانسته است.^۲ ملاصدرا نیز در تقریر فرمایش ایشان می‌فرماید:

ما ذكره بعض اجله العلماء و سماه ذوق المتألهين من كون موجوديه الماهيات بالانتساب الى الوجود الحق.^۳

۱. محمد تقی مصباح یزدی، شرح نهایه الحکمه، ج ۱، صص ۱۶۸ - ۱۶۷.

۲. سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی‌شناسی از منظر فلسفه و عرفان، ص ۸۶.

۳. صدرالدین محمد شیرازی، شواهد الربوبیه، مشهد اول، شاهد ثالث، اشراق حادی عشر، ص ۵۱.

در ادامه، ملاصدرا می‌فرماید:

این قول نه توحید خاصی است و نه ذوق الاهیین؛ یعنی سخن عرفا و صاحبان معرفت و معتقدان به توحید حقیقی نیست؛ زیرا معتقد است، آنچه از خداوند صادر شده، ماهیات است و در موجودات غیر واجب، وجود اصیل نیست، بلکه معقول ثانی است و ادله اصالت وجود این قول را ابطال می‌کند.^۱

مرحوم علامه نیز از سخن محقق دوانی همین برداشت را فرمودند و اشکال کردند که اگر این انتساب باعث عروض حقیقت عینی شود که همان وجود است، پس همان اصالت وجود است و اگر غیر آن است، ماهیت قبل انتساب و بعد آن یکسان و باطل است و تحقیقی ندارد.^۲ البته شاید بتوان نظر محقق دوانی را به گونه‌ای تفسیر کرد که با نظر عرفانی و ذوق تأله نیز هم‌خوان باشد. به این بیان که مراد ایشان از اصالت ماهیت در موجودات، همان ظهورات باشد که با همین ظهورات متمایز می‌شوند؛ یعنی مخلوقات شئون و ظهورات الهی هستند که ملاک تمایز آن‌ها از هم همین ماهیات است. به همان تقریری که در بحث اصالت وجود بیان شد که ماهیت به عین وجود موجود است یا از حد وجود است یا انتزاع ذهنی از این حدود است. به هر حال، اصالت ماهیت در موجودات امکانی؛ یعنی آنچه حقیقت متمایز آن را محقق کرده و باعث تمایز می‌شود، ماهیت آن است.

تقریر معنای تشکیک عرضی و طولی و تطبیق آن با تشکیک خاص و خاص‌الخاصی

باتوجه به مطالبی که در گذشته مطرح کردیم، تشکیک عرضی و تفاوت آن با تشکیک طولی را می‌توان تقریر کرد:

تشکیک طولی

در واقع، تشکیک طولی مراتب وجود است که هر مرتبه، اقوای از سابق و اضعف از لاحق است و بین مراتب رابطه علیت برقرار است؛ یعنی ملاک آن‌ها شدت و ضعف در وجود و کمال و نقص است که توضیح آن گذشت و بیان شد که بهره‌مندی از حقیقت واحد، یک طرفه است و یک طرف بیش از مرتبه پایین از حقیقت واحد و کمالات برخوردار است.

تشکیک عرضی

تشکیک عرضی بین وجوداتی است که علیتی بین آن‌ها نیست^۳ و همه در مرتبه واحدی هستند، مثل وجودات عالم ماده که همه در یک مرتبه وجود هستند. البته تشکیک طولی بدون لحاظ رابطه علیت مقابل تصور است. مثلاً وجود انسان عالم قوی‌تر از انسان جاهل است و بین

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *شواهد الربوبیه*، مشهد اول، شاهد ثالث، اشراق حادی عشر، ص ۵۱.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، صص ۵۲ - ۵۳.

۳. همان، ص ۸۸ حاشیه ۱۲.

آنها علیت و معلولیتی نیست و بهره‌مندی ممکن است طرفینی باشد و هر دو طرف به یک اندازه، به لحاظ مرتبه از حقیقت واحد برخوردارند، گرچه تفاوت‌های وجودی نیز به لحاظ برخی کمالات برای یکی دون دیگری و برعکس ممکن است وجود داشته باشد؛ یعنی به لحاظ مرتبه وجودی، یکی هستند و رابطه علیت بین آنها نیست، هر چند به لحاظ برخی کمالات، متفاوت باشند، مثل جماد و نبات که مرتبه وجودی یکسانی دارند، ولی کمالات متفاوتی نیز دارند.

مرحوم علامه نیز در این باره می‌فرماید:

واجب نیست که هر اختلاف داخل ذاتی به اختلاف افعال تفضیل بازگشت نماید. فلاسفه می‌بایست برای این قسم از تشکیک نیز بحث مستقلی منعقد می‌کردند.^۱

ملاک در تشکیک عرضی

باید توجه داشت در تشکیک عرضی نیز مانند تشکیک طولی، ملاک همان رجوع مابه الامتیاز به ما به الاشتراک است؛ یعنی وجودات در حقیقت وجود مشترک هستند و امتیاز آنها نیز در همان حقیقت وجود است، ولی تفاوت آنها در میزان بهره‌مندی از یک حقیقت واحد که در تشکیک طولی گفتیم، نیست، بلکه دو وجود در یک مرتبه واحد هستند. رابطه علیتی بین آنها نیست و فقط تغایر به آنها به این است که وجود یک است و دو نیست و دومی وجود دو است و وجود یک نیست. بنابراین، باز هم ملاک همان رجوع مابه الاشتراک به مابه الامتیاز است که هر دو وجود است.

مرحوم شهید مطهری رحمته‌الله در این باره می‌فرماید:

همان‌طور که در کثرت طولی ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است، در کثرت عرضی هم که شما آن را کثرت به تبع ماهیت می‌نامید، باز ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است. تنها مطلب در آنجا به شکل دیگر است (یعنی رابطه طولی و شدت و ضعف و در میزان بهره‌مندی از یک حقیقت واحد نیست) یعنی (در تشکیک عرضی) وجود در ذات خودش عریض می‌شود. به تعبیر دیگر، همان‌طور که در مراتب طولی هر مرتبه از مراتب وجود مقدم ذات اوست، در مراتب عرضی هم هر مرتبه‌ای از مراتب وجود مقدم ذات خود است؛ یعنی بنابر اصالت وجود اگر وجود من وجود انسان است و وجود این کتاب وجود کتاب این گونه نیست که وجود انسان بتواند کتاب باشد، بلکه هر وجود فقط همان جایگاهی را می‌تواند داشته باشد که دارد.^۲

خلاصه اینکه در تشکیک عرضی هم ملاک همان رجوع وحدت به کثرت است؛ یعنی ملاک وحدت وجود است و ملاک کثرت این است که این وجود الف است و آن وجود ب و هر کدام در جایگاه خود است و هر دو وجود هستند و فقط وجود هستند، با اینکه هیچ رابطه علیتی هم بین آنها نیست.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۴۰۶، تعلیقه علامه طباطبائی.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۴۵۰ - ۴۵۱.

تشکیک طولی و عرضی در تشکیک فلسفی و تشکیک عرفانی

با توجه به مقدمات و مباحث مطرح شده در تشکیک خاصی و خاص الخاصی، مباحث را می‌توان این گونه جمع‌بندی کرد:

۱. در تشکیک خاصی

تشکیک طولی: تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص در مراتب مختلف وجود که به رابطه بین علت و معلول باز می‌گردد.

تشکیک عرضی: تمایز ماهوی؛ یعنی تمایز بین وجودات مختلف که در یک مرتبه هستند و شدت و ضعف ندارند، از نوع تمایز ماهوی است. البته با توجه به همان نکته که تمایز ماهوی در واقع به وجود بازگشت می‌کند، بسته به اینکه مراد از اعتباریت ماهیت چه باشد، بنا بر نظر ملاصدرا که ماهیت تصویر ذهنی وجود است؛ یعنی وجودات مختلف در یک مرتبه به گونه‌ای هستند که تصویر آنها در ذهن ماهیات مختلف می‌شود.

۲. در تشکیک خاص الخاصی

چنان‌که گذشت، شأنیت و شأن، جای علیّت را می‌گیرد و به جای آنکه موجودات را معلول یا مخلوق بدانیم، مخلوقات شئون و مراتب وجود الهی است. بنابراین، باید گفت در این دیدگاه تشکیک طولی و عرضی هر دو یک ملاک دارد و آن تمایز احاطی است. البته در این دیدگاه نیز مرتبه طولی و عرضی متفاوت هستند، اما در مراتب طولی، واسطه فیض و مجرای جهان، فیض الهی است، نه علیتی که در تشکیک خاصی مطرح بود. به بیان بهتر، واجب متعال دو گونه تجلی دارد: یک، تجلی طولی که هر مرتبه، واسطه فیض و واسطه در تجلی الهی در مرتبه بعدی است که این مراتب را می‌توان از تجلی اول و ثانی که بعد از مرتبه غیب الغیوبی الهی است که «لا اسم له و لا رسم له» است، بعد مرتبه اسماء در صفات بعد اعیان ثابته و بعد مراتب خلقی از عقول و مثال و ماده دانست. دیگری، تجلی عرضی که تجلی الهی به واسطه مراتب اعلی در مرتبه عالم خلق که موجودات مختلف موجود در یک مرتبه تجلی می‌یابد که البته این تکرار در مرتبه حقی وجود ندارد.

به هر حال، باید توجه داشت تمایز در تمام مراتب به نحو تمایز شأنی است. هم رابطه بین واجب و شئون آن به نحو احاطی است و هم تمایز بین هر مرتبه و مرتبه مادون به نحو احاطی است و در مرتبه واحد نیست. وجودات هر مرتبه هر یک از این جهت که شأنی غیر شأن دیگرند، متمایز می‌شوند؛ یعنی شئی الف از این جهت که شأن الف از تجلی حق است و شأن ب نیست و شأن ب نیز از این جهت که شأن ب از تجلی حق است و شأن الف نیست، از یکدیگر متمایز می‌شوند. بنابراین، تمایز در این دیدگاه چه طولی و چه عرضی، به شأن و تمایز احاطی است.

نتیجه گیری

- درباره تشکیک وجود، سه دیدگاه مشهور وجود دارد.
۱. تشکیک عامی: وجودات حقایق متباین به تمام ذات و دارای کثرت شخصی هستند و فقط در صدق مفهوم واحد وجود مشترکند.
 ۲. تشکیک خاصی: وجود یک حقیقت واحد دارای مراتب است که از مرتبه اعلای آن؛ یعنی خداوند تا مرتبه ادنی یعنی هیولای اولی کشیده شده است.
 ۳. تشکیک خاص الخاصی: وجود یک حقیقت واحد بسیط که همان ذات الهی است و تمام حقایق عالم ظهورات و تجلیات اوست.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.
۲. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، انتشارات الزهرا، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۳. ———، رحیق محتوم، قم، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۴. سبزواری، هادی، شرح منظومه، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد، شواهد الربوبیه، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۸.
۶. ———، اسفار اربعه، تهران، انتشارات طلیعه نور، چاپ دوم، ۱۴۲۸.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، نهایه الحکمه، تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
۸. مدرس، آقا علی، رساله حملیه، تهران، مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهایه الحکمه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۱۲. معلمی، حسن، حکمت مشاء، قم، نشر هاجر، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۳. موسوی خمینی، سید روح الله، تقریرات فلسفه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، بهار ۱۳۸۱.
۱۴. یزدان پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

تبیین و نقد نگرش استاد خسروپناه پیرامون تحول در علوم انسانی^۱

مهدی عربمختاری^۲

چکیده

استاد خسروپناه بر آن است که برای ایجاد تمدن اسلامی به علوم انسانی اسلامی نیاز داریم. وی نسبت تمدن اسلامی با تمدن غرب را «گزینش» می‌داند و برای پالایش متافیزیک ضد دینی علوم موجود، از دین مدد می‌جوید و برای تأمین متافیزیک فلسفی علوم به فلسفه صدرایی رجوع می‌کند و در نهایت، پس از آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی با روش ابداعی «دیدبانی» (تاریخی-منطقی)، «حکمت خودی» را پی می‌ریزد.

در فلسفه تأسیسی استاد خسروپناه، هریک از عوارض و احکام انضمامی یا انتزاعی و استنتاجی وجود انضمامی انسان، موضوع کلانی می‌شود که عوارض و احکام آن، فلسفه‌های مضاف به حقایقی را پدید می‌آورند. ایشان با روش دیدبانی، به بازنگری فلسفه‌های علوم و خود علوم می‌پردازد و متافیزیک تولیدشده را نخست به فلسفه هر علم و سپس به خود علوم اشراق می‌کند تا علم دینی به دست آید. اما نتیجه چنین اندیشه‌ای علمی، فلسفی خواهد بود، نه تمدنی بر محور وحی و آموزه‌های انبیا.

نقدهای دیگری نیز از جمله «بنای آن بر فرض ظرفیت دستگاه فلسفی صدرایی برای ورود به عرصه مدیریت علوم و بحث از فلسفه‌های حقایق» هم درباره این نظریه استاد خسروپناه مطرح شده است.

در این نوشتار بعد از بیان ضرورت جست‌وجوی علم دینی، به طرح دیدگاه در دو حوزه «چیستی علم مدرن» و «چیستی دین» می‌پردازیم تا به فهم نظریه علم دینی این صاحب‌نظر نزدیک شویم.

کلیدواژگان

علم دینی، متافیزیک، فلسفه مضاف، نظریه دیدبانی، عبدالحسین خسروپناه، دین، علوم انسانی، فلسفه صدرایی، حکمت نوین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۸.

۲. دانش‌پژوه سطح دو فلسفه اسلامی (mahdiarabmokhtari@gmail.com).

مقدمه

استاد خسروپناه^۱ از جمله اندیشمندان حوزوی به شمار می‌آید که در زمینه «علم دینی» بسیار پرتلاش بوده و در این باره از صاحبان نظر شمرده می‌شود. شاید بتوان گفت که وی توانسته است گامی چند از برخی رقیبان خود پیشی گیرد؛ چراکه علاوه بر نظریه پردازی در حوزه علم دینی، دست‌آوردهای عملی‌ای هم براساس تئوری خود داشته است.^۲ وی با به‌کارگیری تئوری فلسفه‌های مضاف در خدمت رویکرد «غرب‌گزینی»، عینی‌کردن فلسفه اسلامی را پی گرفت و بر آن شد به تولید علم دینی پردازد و بدین ترتیب نیازهای روز جامعه اسلامی را برطرف سازد.

حرکت نخبگان کشور ما در مسئله علم دینی در آغاز با اصطلاح «جنبش نرم‌افزاری» از سوی مقام معظم رهبری مدظله‌العالی در دهه هفتاد آغاز شد و در سال‌های اخیر نیز کتاب‌ها و مقالات فراوانی پیرامون تبیین زوایای گوناگون این نظریه‌ها نگاشته شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب در جستجوی علوم انسانی/اسلامی نوشته عبدالحسین خسروپناه اشاره کرد که جدیدترین اثر وی در زمینه جریان‌شناسی نظریات علم دینی شمرده می‌شود. کتاب جریان‌شناسی فکری ایران معاصر اثر دیگر اوست که در آن به جریان‌شناسی جریانات فکری شیعه پرداخته است و در ضمن آن به جریانات علم دینی نیز اشاره می‌کند؛ وی در کتاب فلسفه فلسفه اسلامی می‌کوشد به تفصیل «حکمت خودی» و نظریه خویش درباره علم دینی را مطرح می‌کند. همچنین، ایشان در مقالات پرشماری کوشیده است به تبیین زوایای گوناگون اندیشه خود پردازد. مقاله «ملاحظات درخصوص تئوری استاد خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف» اثر علی محمدی نیز در این خصوص به تبیین و نقد اختصاری این نظریه می‌پردازد و نیز کتاب‌های دیگری که در آنها چند نظریه در خصوص علم دینی تبیین و بررسی می‌شود؛ از جمله معنی، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی نوشته حسین سوزنچی؛ علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات نوشته سیدحمیدرضا حسنی، سیدمحمدتقی موحدابطحی، مهدی علی‌پور؛ مناظره‌هایی در باب علم دینی خسرو باقری؛ و

۱. حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه (۱۳۴۵ش) رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی. وی با رتبه دانش‌یاری از سال ۱۳۷۴ تاکنون موفق شده است در کنگره‌ها و همایش‌های علمی داخلی و بین‌المللی شرکت، و مقالات ممتاز خود را ارائه کند.

۲. از جمله فعالیت‌های ایشان در پیگیری جریان اندیشه خود در عمل، ارائه کتاب‌ها و مقالاتی در باب فلسفه‌های مضاف، از جمله فلسفه معرفت، فلسفه معرفت دینی، فلسفه علم کلام، فلسفه فلسفه اسلامی، فلسفه فقه، فلسفه علوم قرآنی، فلسفه علوم حدیث، فلسفه عرفان، فلسفه سیاست اسلامی، فلسفه حکمت متعالیه، فلسفه ریاضی، فلسفه دین، دورنمایی از منطق، فرا منطق و فلسفه منطق، فلسفه حقوق، فلسفه تفسیر، فلسفه تعلیم و تربیت در جهان امروز، درباره فلسفه تاریخ، فلسفه پزشکی، فلسفه اقتصاد اسلامی، فلسفه اخلاق و ... است که با مراجعه به سایت ایشان (www.khosropanah.ir) قابل دسترسی خواهد بود.

سخن از انواع این نوشته‌ها و رویکردهای جریان‌شناسانه یا رویکردهای تک‌بعدی و نقایص این‌ها خود مجالی دیگر می‌طلبد و نیاز است که در این باره به تفصیل سخن گفته شود. اما آنچه اکنون مهم است، اینکه هیچ‌یک از این آثار نتوانسته‌اند در مقام تحقق، تصویری صحیح و همه‌جانبه از ابعاد مختلف نظریات و افکار و اندیشه‌ها ارائه دهند؛ به‌طوری که در مقام تبیین، صاحب‌نظران آن را بپذیرند. در این نوشتار کوشیده‌ایم این نقیصه را با بهره‌گیری از ساختار «مبادی، مبانی، نتایج»، همه‌جهت‌گیری‌های صاحب‌نظران که بر مسئله علم دینی اثرگذار است را، به‌طور منطقی بررسی کنیم.

مدل این پژوهش نگاهی همه‌جانبه و یک‌جا به نظریه‌ی علم دینی است که از مبادی و سرچشمه‌های بیرونی علم آغاز شده، به مبانی - عوامل درونی اثرگذار در علم - پرداخته، در نهایت به نتایج حاصل از مبادی و مبانی ختم می‌شود که می‌تواند در شناخت صحیح و قضاوت درباره‌ی آن بسیار ثمربخش باشد.

روش به‌کار گرفته‌شده در این مقاله، در بخش تبیین نظریه، «تبیینی» است؛ البته گاهی نیز برای پی‌بردن به دیدگاه صاحب‌نظران در مسائل فرعی‌تر از روش تحلیلی بهره می‌برد که در همان جهت تبیین به‌کار گرفته شده است. بخش پایانی این نوشتار، با ضمن احترام، به بیان مهم‌ترین نقدهای این نظریه می‌پردازد.

جایگاه مسئله علم دینی در طبقه‌بندی‌های رایج کشور، هم در «کلام جدید» است - آنجا که بشر جدید از دین مطالبه رفع نیازهای مادی می‌کند - و هم در «فلسفه علم» - آنجا که سخن از نسبت علم با پیش‌فرض‌های بیرون از علم به میان می‌آید - و در روش تحقیق و در صدق قضایای علمی، و هم در «فلسفه اسلامی» - آنجا که سخن از نسبت فلسفه و علم و سخن از کارآمدی فلسفه به میان می‌آید؛ از این رو مسئله علم دینی و تمدن‌سازی اسلامی را مسئله‌ای میان‌رشته‌ای عنوان کرده‌اند.

برای تبیین مسئله و غرض اصلی این نوشتار، یعنی «تبیین چیستی علم دینی از دیدگاه استاد خسروپناه» نخست به بیان ضرورت تولید علم دینی از نگاه این اندیشمند می‌پردازیم. پر واضح است نظریه‌پرداز، نظریه خود را متناسب با خال‌ها و چالش‌های پیش روی خود می‌سازد و هرچه نیازمندی‌ها و ضرورت‌ها دقیق‌تر و عمیق‌تر شناخته شوند، به همان میزان نظریه ساخته‌شده نیز از قوت و کارآمدی بیشتری در برابر رقیبان برخوردار خواهد بود.

پس از آن به دو مولفه اصلی تشکیل‌دهنده علم دینی خواهیم پرداخت: نخست آنکه علم

مدرن، از دیدگاه صاحب‌نظران چه ویژگی‌هایی دارد؟ و با چه چالش‌هایی روبه‌روست؟ و نیز چه ظرفیت‌هایی برای تحول دارد؟ تعریف علم، نسبت علم و متافیزیک، وجود پیش‌فرض‌ها در علوم طبیعی و انسانی، ارزش معرفتی علم مدرن و چالش‌های علوم جدید از جمله مسائل این بخش به شمار می‌رود؛ دوم، شناخت صاحب‌نظران از دین چیست؟ پرسش از چیستی دین، منابع دین، معیار دینی‌بودن گزاره‌ها و قلمرو موضوعی گزاره‌های دینی از جمله سؤالاتی است که در این بخش از صاحب‌نظران پرسیده خواهد شد؛ نتایج به‌دست‌آمده از این مسائل را در بررسی مسئله اصلی بیان خواهیم کرد و پس از بیان ایده‌های نظریه‌پرداز محترم، از وجه اسلامیت علوم محقق‌شده، براساس این ایده سخن به میان خواهیم آورد.

در این مختصر، فقط به بیان مدعای این نظریه و مقدمات آن در علم‌شناسی و دین‌شناسی خواهیم پرداخت و جز در موارد ضرورت، رو به تفصیل نخواهیم آورد. در پایان نیز نگاهی انتقادی با رویکردی سازنده به این نظریه خواهیم داشت. نشان دادن چالش‌های یک نظریه بیش از آنکه بخواهد در رد آن مؤثر باشد، اگر از سوی صاحبان و موافقان نظریه با دیده همدلی به آن نگریسته شود، می‌تواند در بهسازی آن، به کار گرفته شود.

۱. ضرورت ورود به مسئله علم دینی

نخستین دغدغه‌ها و دلایل پی‌جویی تولید علم دینی، نقدهای مبنایی و بنایی است که استاد خسروپناه بر علم موجود می‌داند، در این باره در سرفصل علم‌شناسی به‌طور مفصل شرح خواهیم داد. علاوه‌براین، سیر تحولات تاریخی جهان اسلام و توجه به نیازها و اقتضائات مسلمانان می‌تواند از سه‌نظر ضرورت تولید علم دینی را روشن سازد:

۱. «شکی نیست که علوم بشری با توجه به تغییر نیازها و مقتضیات زمان، تحول و تکامل پیدا می‌کنند؛ یعنی تحول زمان، منشأ تحول نیازهای معرفتی و رفتاری و تغییر نیازها هم منشأ تحول علوم و تکنولوژی می‌گردد. مطلب دیگر اینکه گاهی تحول در علوم، عقب‌تر از تحولات زمان و نیازهای جامعه است که برای توسعه جامعه بسیار زیان‌بار است و شاید بتوان از حدیث «الْعَالَمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللُّوَابِسُ»، «الْعِلْمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللُّوَابِسُ» را نیز استفاده کرد؛^۱ از این رو، جامعه اسلامی باید در جهت استقلال فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و علمی و سربلندی خود و جلوگیری از عقب‌ماندگی و رسیدن به رشد علمی خود بیندیشد و

۱. عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۸۳.



بکوشد و مبنای این اعتقاد نیز فرموده خداوند سبحان است که: «خداوند هرگز برای کافران بر مؤمنان راه تسلط را باز نکرده است»؛^۱

۲. از همین رو، به «عقلانیت اشراقی و عقلانیت صدرایی این نقد وارد است که به لحاظ رویکرد کل نگرانه، درقبال علوم جزئیة بی مہری می ورزند و حتی ملاصدرا به ابن سینا خرده می گیرد که چرا وقت خود را صرف مسائل کم ارزش طبیعت شناختی می کند و آن را اتلاف وقت می شمارد».^۳ استاد خسروپناه در جای دیگر به این نکته اشاره می کند که ارسطو حکمت به معنای عام را سه نوع می دانست: علوم نظری، علوم عملی و علوم صناعی. اما با ورود فلسفہ ارسطویی به جهان اسلام، فلاسفہ اسلامی، حکمت تولیدی و صناعی را از تقسیم بندی حکمت حذف کردند؛ اتفاقی که تأثیر منفی آن در فرایند صنعت و تکنولوژی مسلمانان مشهود است.^۴

۳. استاد خسروپناه با نگاه به سیر گسترش مدرنیته در جهان اسلام و نیز رواج اندیشه تقابل با مدرنیته در میان مسلمانان، تأکید می کند، با آنکه همه اجزای غرب دور ریختنی نیستند، اما مونتاز غرب در جامعہ مسلمانان نیز پاسخی است که آثار تخریبی آن بسیار خواهد بود. وی در مقابل، رویکرد «گزینشی» به غرب را پیشنهاد می دهد. او معتقد است، درحال حاضر اجزای مثبت غرب در ترکیب با دیگر اجزای غیرقابل استفادہ مدرنیته قرارگرفته است و به آنها کمک می کند؛ ازاین رو، باید بتوانیم با به کارگیری روشی، اجزای سالم و بی طرف آن را برای رفع نیازها و ساخت تمدن اسلامی به کار گیریم. از دیدگاه استاد خسروپناه نباید توقع داشت که مدرنیته خود اجزای بی طرفش را به ما هدیه دهد یا روش تفکیک علم از فرهنگش را به ما بیاموزد، بلکه خود باید با تجزیہ موشکافانہ علوم غربی، مبانی و پیش فرض های آن را به دست آوریم و با بررسی آنها دست به تولید مبانی اسلامی بزنیم و مبانی اسلامی را «جایگزین»^۵ آنها سازیم تا پالایش علوم غربی محقق گردد.^۶

۱. همو، انتظار بشر از دین، ص ۱۸-۱۹.

۲. نساء (۴)، ۱۴۱.

۳. عبدالحسین خسروپناه، فلسفہ فلسفہ اسلامی، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۲۵۱.

۵. همو، «جستاری در اسلامی سازی علوم انسانی»، ماهنامہ معارف، ص ۱۱.

۶. همو، دین و توسعه ی کوثری، <http://www.khosropanah.ir>، ص ۷.

۲. علم شناسی

مراد از علم شناسی، شناختی است که صاحب نظر از علوم مدرن بعد از رنسانس دارد. به طور خلاصه، استاد خسروپناه در نگاهی کلی به علوم مدرن می گوید: فلسفه مدرن غرب بر مبنای عقلانیت جزءنگرانه و حسابگر آماری و تجربه پذیر شکل گرفته و در قبال عالم ملکوت بی دغدغه شده است.^۱ نتیجه خصلت عقل گرایی در این دوران، تأکید ورزیدن بر واقعیت هایی بود که جنبه کاربردی بیشتری داشتند. حاصل چنین رویکردی نیز مغفول ماندن ملکوت است و به همین دلیل در عصر مدرن، بشر گرفتار فقر معنویت شد.^۲

تعریف علم

مقصود از «علم» در این نوشتار علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی است. امروزه واژه علم به رشته و سیستمی از گزاره های حصولی اطلاق می شود که با روش تجربی تحصیل شده، خواه متعلق شناسایی و مطالعه آن، رفتارهای فردی و جمعی، ارادی و غیرارادی، آگاهانه و غیر آگاهانه انسانی باشد (علوم تجربی انسانی)؛ مانند روان شناسی، مدیریت، اقتصاد و... و خواه علمی که متعلق شناسایی آنها رفتار و پدیده های غیر انسانی باشد (علوم طبیعی) مثل زیست شناسی، فیزیک و... به هر حال باید در قالب های کمیّت پذیر و نظم تجربی قرار گیرند.^۳

علم و متافیزیک

رابطه علم و متافیزیک نقطه ثقل نظریه علم دینی استاد خسروپناه است. وی در فرایند تولید علم دو مرحله فرضیه سازی و آزمون فرضیه را از یکدیگر جدا می داند، و معتقد است: علم دارای دو مقام است: مقام گردآوری^۴ و مقام داوری.^۵ علوم انسانی [در مقام گردآوری و شکار] از ایدئولوژی و جهان بینی و محیط و فرهنگ شخصی عالم، رنگ و اثر می پذیرند... [و در مقام داوری] عینی و تجربی اند و این دو نافی یکدیگر نیستند.^۶

۱. عبدالحسین خسروپناه، دین و توسعه ی کوثری، <http://www.khosropanah.ir> ص ۵.

۲. همان، ص ۶.

۳. عبدالحسین خسروپناه، انتظار بشر از دین، ص ۱۶.

4. Context of discovery.

5. Context of justification.

۶. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، «حوزه؛ دانشگاه، چیستی و بایستگی علوم انسانی»، مجله دانشگاه اسلامی، ص ۱۵-۱۶.

۷. همان.

استاد خسروپناه در جایی دیگر اشاره می‌کند که

در مقام گردآوری داده‌های تجربی پیش‌فرض‌هایی وجود دارد که از عقل بهره‌مند هستند.^۱ به‌علاوه، نه‌تنها در علوم انسانی بلکه در علوم طبیعی هم شخصیت عالم در چگونگی علم نقش بسیار زیادی دارد. تئوری‌ها از بیرون وارد روان شخصی عالم هستند... تئوری‌ها محصول ابتکار و خلاقیت شخصی عالم هستند.^۲

بنابراین، استاد خسروپناه تجربی بودن محض روش علم را در مقام گردآوری نمی‌پذیرد. مرحله دآوری، مرحله آزمون فرضیه و نظریه است. در این مرحله نیز استاد خسروپناه معتقد است: ما علم تجربی محض نداریم، علم تجربی از علوم عقلی نیز در مقام دآوری بهره می‌برد؛ به این صورت که مواد تجربی را در قالب استنتاج عقلی می‌ریزد.^۳ البته تأثیرپذیری علوم تجربی از غیر تجربه تنها به این مسئله ختم نمی‌شود، بلکه «باید توجه داشت که در تمام علوم تجربی، عالمان هم در مقام گردآوری و هم در مقام دآوری از جهان‌بینی و ایدئولوژی و پیش‌فرض‌های خود بهره می‌برند؛ زیرا در مقام گردآوری و شکار، توسط پیش‌فرض‌های خویش به تور شکار خود حد و حصر و محدودیت یا توسعه می‌دهند و همین منشأ تأثیرگذاری در دآوری آنها می‌شود و در مقام دآوری نیز از تفسیر تجربی که مبتنی بر جهان‌بینی و ایدئولوژی ایشان است، کمک می‌گیرند.^۴ البته این تأثیرگذاری به جهت دخالت ادیان خصوصاً دین اسلام در علوم انسانی بیشتر نمایان است.^۵ با این سخن، استاد خسروپناه متافیزیک حاکم بر علوم را این‌گونه می‌شناساند:

در پشت صحنه آزمایشگاه و تحقیقات تجربی، پیش‌فرض‌ها و آکسیوم‌هایی^۶ وجود دارد که ما از آنها به معلومات متافیزیکی تعبیر می‌کنیم و بر تحقیقات و فرضیه‌های علمی و انگیزه‌های عالمان، تأثیر مستقیمی می‌گذارد. این پیش‌فرض‌ها اگر دینی باشند، علوم تجربی را دینی می‌کنند و اگر به سکولاریسم اتصاف یابند، علوم تجربی نیز سکولار می‌شوند.^۷

۱. عبدالحسین خسروپناه، «علم و دین»، ص ۱۲.

۲. ر.ک: همو، «حوزه؛ دانشگاه، چیستی و بایستگی علوم انسانی»، مجله دانشگاه اسلامی، ص ۱۵-۱۶.

۳. همو، «علم و دین» ص ۱۲.

۴. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، «حوزه دانشگاه، چیستی و بایستگی علوم انسانی»، مجله دانشگاه اسلامی، ص ۱۵-۱۶.

۵. همان.

۶. (Axiom): اصل موضوعه.

۷. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، انتظار بشر از دین، ص ۱۷.

ارزش معرفتی علم

استاد خسروپناه خود را پیرو مکتب صدرا می‌شمارد؛ ازاین‌رو، با اینکه قائل به تأثیر متافیزیک‌ها در مقام گردآوری و داوری است، باز هم در علم تجربی قائل به کاشفیت است و از این راه خود را از ورطه نسبیت رها می‌کند. وی بر آن است که چون متافیزیک اثبات‌پذیر است، هیچ دلیلی برای پذیرش نسبیت وجود ندارد. گفتنی است، همیشه از تفاوت مبانی متافیزیکی، نمی‌توان تفاوت دستاوردهای علمی را استنتاج کرد؛ زیرا چه‌بسا مبانی متافیزیکی در اصل فرضیه تأثیر نگذارند و فقط انگیزه عالمان تجربی را متأثر سازند؛ پس نمی‌توان گفت اگر متافیزیک غرب، کفرآمیز و غیراسلامی است، با اسلامی کردن آنها همه دستاوردهای فعلی علوم، تغییر خواهد کرد.

۳. دین‌شناسی

مطالب این بخش نشان می‌دهد صاحب‌نظر تا چه‌اندازه پاسخ‌گویی به کاستی‌های علوم موجود - به‌طور خاص - و نیازمندی‌های بشر را - به‌طور عام - متوجه دین می‌سازد؟ و چه نقشی در علم دینی به خود دین می‌بخشد؟

چیستی دین

استاد خسروپناه دین را مجموعه حقایق و ارزش‌هایی می‌داند که از طریق وحی یا الهام یا هر طریق قطعی دیگر به ارمغان می‌رسد و هدایت و سعادت انسان را تأمین می‌کند، چه این معارف با عقل و تجربه، تحصیل‌پذیر باشند، چه نباشند که این تعریف از دین، تنها اسلام را دربر می‌گیرد.^۱

این تعریف به دو نکته مهم اشاره می‌کند: نخست، ممکن است محتوای وحی و سنت اهل بیت علیهم‌السلام با عقل و تجربه نیز تحصیل‌پذیر باشد، به‌گونه‌ای که اگر وحی و سنتی در کار نباشد بشر می‌توانست با عقل و تجربه قطعی به دست‌کم قسمی از آنها دست یابد؛ دوم، دستاوردهای قطعی عقل، نه به‌صورت محصولی برون‌دینی و حافظ دین، و نه به‌صورت محصولی غیر معارض با دین و نه به‌صورت ابزاری برای فهم دین، بلکه جزو دین قرار می‌گیرند.

۱. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، *انتظار بشر از دین*، ص ۳۰؛ همو، *کلام جدید*، ص ۴۰؛ همو، *قلمرو دین*، ص ۱۴۸؛ همو، *گستره شریعت*، ص ۱۸.

معیار دینی بودن گزاره‌ها

به اعتقاد استاد خسروپناه هر گزاره‌ای چه از نوع کنش [رفتار] باشد و چه از نوع بینش [باور] که با سعادت و شقاوت ما در ارتباط باشد دینی شناخته می‌شود؛^۱ ازاین‌رو، استاد خسروپناه مسیر خود را از بزرگانی چون آیت‌الله جوادی که همه معارف عقلی و حتی دستاوردهای یقینی تجربی را دینی می‌شمردند، جدا می‌سازد و بیان می‌کند از آن نظر که معیار دینی بودن یک گزاره عقلی این است که بینش به آن گزاره یا کنش نسبت به آن، سعادت یا شقاوت اخروی ما را در پی داشته باشد،^۲ همه معارف عقلی را دینی دانستن مشکل است، بلکه دلیل داریم که دانستن یا ندانستن آنها [معارف عقلی و دستاوردهای تجربی] هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت ما نخواهد داشت.^۳

۴. چیستی علم دینی

آنچه گذشت بیان می‌کند علوم طبیعی و علوم انسانی، هیچ‌یک از روش تجربی محض بهره نمی‌برند و متافیزیک علوم مدرن نیز با دین تعارض بسیار جدی و غیرقابل چشم‌پوشی دارد؛ ازسوی دیگر، به دلیل اینکه علوم طبیعی و مخصوصاً علوم انسانی، در برآورده ساختن احتیاجات انسان و هدایت وی نقش دارد، از دین انتظار پاسخ‌گویی می‌رود. حال اگر این مطلب را نیز بر آن بیافزاییم که دکتر خسروپناه نسبت ما با مدرنیته را گزینشی می‌داند؛ می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که باید علوم موجود را کالبدشکافی کرد و مبانی و بنیادهای قریب و بعید آنها را کشف کرد. سپس با شناخت مبانی این علوم، به تولید متافیزیک اسلامی پرداخت تا جایگزین متافیزیک علوم مدرن شود.^۴

در این میان، وقتی برای تولید متافیزیک اسلامی علوم به سراغ منابع نقلی دین می‌رویم، درمی‌یابیم اگرچه آیات و روایات در متافیزیک، حرف‌هایی برای گفتن دارد، ولی همه متافیزیک مورد نیاز برای تحول و تولید این علوم را تأمین نمی‌کند؛ چراکه گاه متافیزیک مورد احتیاج علوم، اساساً فلسفی‌اند؛^۵ ازاین‌رو می‌بایست به سراغ عقلی رویم که خداوند آن را

۱. عبدالحسین خسروپناه، «علم و دین»، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، «جستاری در اسلامی‌سازی علوم انسانی»، ص ۱۱؛ «دین و توسعه کوثری»، ص ۷.

۵. ر.ک: همو، «فقر نظریه‌پردازی مهم‌ترین آسیب علوم انسانی است»، ص ۵.

حجت باطنی و ابزاری برای فهم حقایق قرار داده است؛ عقلی که با استناد به بدیهیات حرکت کند و به کشف حقایق بپردازد.^۱

استاد خسروپناه متافیزیک را در فلسفه صدرایی جست‌وجو می‌کند؛ چراکه فلسفه از آن نظر که ناب‌ترین دستاورد عقل شمرده می‌شود و مستند به بدیهیات حرکت می‌کند، هم «واقع‌نما»ست و هم هستی‌مطلق را بررسی می‌کند؛ ازاین‌رو بر همه علوم و معلومات بشر حاکم و شامل خواهد بود؛ بنابراین بهترین گزینه برای این مقوله است.

به این ترتیب، استاد خسروپناه معتقد است که می‌بایست با استفاده از فلسفه به تولید مبانی علوم پرداخت و آنها را جایگزین مبانی علوم مدرن کرد.^۲ درواقع ادعای ما این است که تمام علوم طبیعی، انسانی، اجتماعی، فنی، مهندسی و تمام حقایق عالم، مبتنی بر مبادی فلسفی و عقلانی هستند که باید فلسفه اسلامی به آنها بپردازد، علوم و حقایقی که تمدن نو بنیاد اسلامی بدون آنها تحقق نمی‌پذیرد.^۳ معنای این سخن، برپاشدن تمدن اسلامی بر پایه پالایش علوم موجود است. چنین تحولی در علوم از ضرورت‌های ایجاد این تمدن خواهد بود.

تغییر موضوع فلسفه از «موجود بما هو موجود» به «وجود انضمامی انسان»

حال وقتی فلسفه ملاصدرا را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم با اینکه در مسائل فلسفی محض بالندگی فراوانی دارد، اما به شکل کنونی نمی‌تواند درباره متافیزیک علوم حرفی داشته باشد؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد در زمان ملاصدرا فضای حاکم بر جامعه آن زمان ناظر به عینیت نبود، به‌همین دلیل ملاصدرا نیز از حکمت عمل و جنبه‌های نظری‌ای که می‌تواند به این مباحث کمک کند، بحث نکرد. اما استاد خسروپناه از این کمبود نتیجه نمی‌گیرد که باید این فلسفه را کنار گذاشت یا از تحول در علوم دست کشید، بلکه درصدد برطرف کردن کاستی‌های فلسفه صدرایی و پربار کردن آن بر می‌آید.

شیوه‌ای که استاد خسروپناه برای این منظور برگزیده‌اند، بسط دایره موضوعی فلسفه است تا از این رهگذر، فلسفه صدرایی متافیزیک فلسفی مورد نیاز برای تحول آنها را تولید کند. استاد خسروپناه برای تولید متافیزیک اسلامی علوم، نخست کوشید موضوع فلسفه را وسیع‌تر

۱. عبدالحسین خسروپناه، مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی، ص ۱۵۲.

۲. ر.ک: همو، «جستاری در اسلامی سازی علوم انسانی»، ص ۱۱.

۳. همو، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۴۷۳.

از آنچه هست گرداند تا فلسفه به بحث از فلسفه‌های مضاف^۱ به حقایق بپردازد.

استاد خسروپناه قصد دارد با تغییر موضوع فلسفه، کاری کند که نه تنها قواعد دیگر علوم با فلسفه در تعارض نباشد، بلکه فلسفه به علوم دیگر روش کشف قواعد اشیاء و معیار صحت را بیاموزد و مبانی متافیزیکی و فلسفی آنها را تأمین کند. به نظر می‌رسد تنها با این رویکرد، فلسفه می‌تواند برای دیگر علوم، متافیزیک‌سازی کند.

به این ترتیب، استاد خسروپناه پس از نقدهایی به موضوع فلسفه، وجود انضمامی انسان^۲ را موضوع «حکمت نوین» بر می‌شمرد.

حال از آنجاکه صاحب‌نظر قایل است نسبت موضوع علم با مسائل علم می‌تواند رابطه کل و جزء نیز باشد، موضوع فلسفه را «وجود انضمامی انسان» معرفی می‌کند که هم از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند و هم از عوارض کلی انسان.^۳ در نتیجه اگر وجود انضمامی انسان را یک حقیقت مرکب بدانیم، اصل وجود یا موجود بما هو موجود، یک جزء آن و حقیقت انسانی جزء دیگر آن است.^۴

قلمرو حکمت نوین اسلامی

«وجود انضمامی انسان» چگونه بحث از فلسفه‌های مضاف به حقایق را وارد فلسفه می‌کند؟ به عقیده این نظریه‌پرداز موضوع برگزیده وی با عنوان وجود انضمامی انسان، قلمرو وسیعی به فلسفه می‌دهد و همه فلسفه‌های مضاف به حقایق را دربر می‌گیرد؛ بدین صورت که هریک از عوارض و احکام انضمامی یا انتزاعی و استنتاجی وجود انضمامی انسان،

۱. فلسفه‌های مضاف به موجودات و واقعیت‌ها، دانش‌هایی‌اند که به پرسش‌های درونی واقعیت‌های نفس الامری، اعم از حقیقی و اعتباری و مجرد و مادی می‌پردازند: مانند فلسفه نفس که از جوهریت یا عرضیت و مادیت یا تجرد نفس بحث می‌کند. (عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۷۷)، فلسفه مضاف به حقایق (غیر علوم) مانند هر دانش درجه اولی با روش انتزاعی و عقلی و پیشینی تحقیق می‌کند (همان، ص ۴۶).

۲. منظور از وجود انضمامی انسان، همان انسانی است که با آگاهی وجدانی برگرفته از آگاهی حضوری کشف شده است و به صورت گزاره و تصدیق حصولی در می‌آید و به صورت جمله (من هستم) یا مفهوم (وجود من) به کار می‌رود. شناخت ما از حالات و احساسات و عواطف درونی خودمان نیز حضوری، بی‌واسطه و بسیط است؛ مانند آگاهی ما از ادراکات ذهنی، نیازها و احوالات وجودی، گرایش‌ها و انفعالات روانی که به صورت گزاره‌های وجدانی تبدیل می‌شوند. (عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۴۶).

۳. همان، ص ۳۰۴-۳۰۵.

۴. همان، ص ۳۰۴.

موضوع محور کلانی می‌شود که عوارض و احکام آن، فلسفه مضاف به حقیقتی را به وجود می‌آورد؛ از این رو، فلسفه‌های مضاف به حقایق تحقق می‌یابند.^۱

استاد خسروپناه ساختار «حکمت نوین» خود را این گونه بیان می‌کند:

فلسفه اسلامی به معنای عوارض وجود انضمامی انسان به دو نوع فلسفه مضاف به حقایق تقسیم می‌گردد: نخست، فلسفه هستی (متافیزیک) که از سنخ عوارض انتزاعی وجود انضمامی انسان است و دوم، فلسفه انسان که از سنخ عوارض انضمامی وجود انضمامی انسان به شمار می‌آید. مقصود از فلسفه هستی، عوارض موجود بما هو موجود است و مقصود از فلسفه انسان، بیان عوارض انضمامی و انتزاعی و استنتاجی وجود انسان است که با علم حضوری و حصولی درک می‌شوند.^۲

استاد خسروپناه معتقد است با این نوآوری، فلسفه اسلامی این توانایی و قابلیت را می‌یابد که به بحث از فلسفه‌های مضاف به حقایق پردازد. از نظر وی عوارض انضمامی، انتزاعی و استنتاجی «موجود بما هو موجود» و «انسان بما هو انسان» که دو حیث موضوع فلسفه هستند، تمام حقایق را دربر می‌گیرند؛ از این رو، فلسفه متکفل است با روش عقلی خود درباره همه آنها به بحث بنشیند.

فلسفه‌های مضاف به علوم و تحول در علم

پس از آنکه فلسفه به همه احکام و عوارض موضوع خود پرداخت و فلسفه‌های مضاف به حقایق را شکل داد و بررسی کرد؛ محتوای فلسفه‌های مضاف به حقایق، متافیزیک و پیش فرض‌های عقلی و فلسفی علوم را تشکیل خواهد داد. به این ترتیب، زمینه برای بحث از فلسفه‌های مضاف به علوم^۳ و تحول در خود علوم طبیعی و انسانی فراهم می‌شود و از این رهگذر مشکل فقدان متافیزیک اسلامی علوم بشری در متن دین - یعنی وحی و سنت - به واسطه فلسفه اسلامی برطرف می‌شود.

۱. عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۴۳۴.

۲. همان، ص ۴۳۷.

۳. دانش‌هایی هستند که به پرسش‌های بیرونی مضاف‌الیه خود پاسخ می‌دهند و وارد مسائل درون‌علمی مضاف‌الیه نمی‌شوند؛ مانند فلسفه فیزیک که پرسش از چیستی و روش تحقیق در فیزیک و رابطه آن با علوم دیگر در آن مطرح است، نه مباحث مربوط به وزن و جرم و حرکت؛ عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۷۷.

یکی از وظایف اصلی فلسفه‌های مضاف به علوم، بحث از متافیزیک و پیش‌فرض‌های علوم مضاف‌الیه خود است؛ یعنی این فلسفه‌ها اولاً در کشف پیش‌فرض‌های یک علم به ما کمک می‌کنند و ثانیاً در جایگزین کردن پیش‌فرض‌های اسلامی به جای پیش‌فرض‌های غربی و غلط کمک می‌کنند و از این رهگذر می‌توانند موجب تحول در علم شوند.

حال نسبت فلسفه‌های مضاف به علوم با فلسفه‌های مضاف به حقایق نیز مشخص می‌شود. بدین صورت که فلسفه‌های مضاف به حقایق، معارف کلی عقلی را دربارهٔ مضاف‌الیه خود بیان می‌کنند و از این نظر، علومی که به شناخت این حقایق، با روش‌های دیگر مثل روش تجربی و... می‌پردازند، باید معرفت‌های خود را بر معرفت‌های عقلی موضوعشان - که فلسفه‌های مضاف به حقایق متکفل بحث از آنهاست - مقید کنند. وظیفهٔ اصلی فلسفه‌های مضاف به علوم خصوصاً با روش تاریخی - منطقی، نخست شناخت و از میان بردن متافیزیک‌های ضد دینی حاکم بر علوم موجود است و سپس می‌توان متافیزیک اسلامی ساخته‌شده توسط فلسفهٔ اسلامی یا به‌دست آمده از گزاره‌های نقلی مستند به بدیهیات را جایگزین متافیزیک‌های غربی و غلط کرد و علم را متحول ساخت.

با این کار نوعی گزینش در علوم غربی انجام می‌شود، چراکه اولاً معلوم نیست با این روش همهٔ پیش‌فرض‌ها عوض شوند و ثانیاً همان‌طور که خودشان اشاره کردند، لزوماً پیش‌فرض‌های متفاوت، نتایج متفاوت را نمی‌آفرینند. پس، هرچه تغییر نکرد حسنات غرب است و هرچه براساس متافیزیک اسلامی به‌دست آمده تغییر کرد، سیئات غرب شمرده می‌شود.

مسئلهٔ دیگری که استاد خسروپناه به آن توجه کرده‌اند، این است که اگر پس از تولید متافیزیک هر علمی، نهایتاً فلسفهٔ آن علم تحقق بیابد، چگونه این مبانی از فلسفهٔ هر علم به خود علم منتقل می‌شود؟ به بیان دیگر، ایجاد مبانی فلسفی و تولید متافیزیک به‌تنهایی مسئلهٔ فلسفه‌های علوم و تحول فرا مسئله‌ای در علم را حل نمی‌کند و نیاز به یک پژوهش جدی و میدانی در هریک از فلسفه‌های علوم و خود علوم وجود دارد.

برای حل این مسئله، استاد خسروپناه همان روش تاریخی - منطقی در نظریهٔ دیدبانی را عرضه می‌کند تا با این روش تحقیق که اساساً برای بازبینی و به‌روزر کردن هر دانشی ایجاد شده است، بتوان این متافیزیک تولیدشده را در خود علوم جاری ساخت، و با این روش بتوان هر دانشی را متناسب با نیازهای زمانه اصلاح کرد.

۵. ارزیابی نظریه

پیش از اینکه به بیان ملاحظات دربارۀ نظریۀ استاد خسروپناه بپردازیم، لازم است این نکته را یادآور شویم که از نقاط قوت این نظریه آن است که می‌کوشد به جوانب گوناگون مسئلۀ علم دینی بپردازد؛ از این نظر در مقایسه با بسیاری از دیدگاه‌ها که به لایه‌های معدودی توجه نشان داده‌اند، برتر است.

نخستین نکته‌ای که از مطالعۀ دیدگاه‌های استاد خسروپناه به ذهن می‌رسد، آن است که حاصل چنین تحولی در علم، علم فلسفی است نه علم دینی؛ یعنی آنچه استاد در پی آن است، نه تنها به‌طور مستقیم مرزوق منبع وحی نیست، بلکه به‌صورت کاملاً جزئی و گزاره‌ای، با شرط یافتن گزاره‌ای مرتبط و سند قطعی و معارض نبودن با ادله عقلی و فلسفی از دین بهره برده می‌شود؛ از این رو، باید وجه اسلامیت آن را در موضعی دیگر یافت و آن موضع فقط وجه اسلامیت فلسفه است. حال با صرف‌نظر از بررسی میزان اسلامیت فلسفۀ صدرایی،^۱ باید گفت: از آنجاکه متافیزیک تولیدشده در این نظریه، تنها بخشی از نیاز متافیزیک علوم کاربردی اعم از طبیعی و انسانی است و هنوز گزاره‌های متافیزیکی دیگری نیز هستند که بتوانند در نتایج علوم تأثیرگذار باشند، باید به بررسی دینی یا ضد دینی بودن متافیزیک‌های دیگر نیز پرداخت.

افزون بر این به گفته جناب استاد، از تغییر گزاره‌های متافیزیکی نمی‌توان تغییر گزاره‌های علمی را متوقع شد و این خود نشان‌دهنده عامل دیگری در تعیین گزاره‌های علوم، به جز عامل گزاره‌های متافیزیکی است که جناب استاد هیچ اشاره‌ای به این بخش نکرده و آن را مسکوت رها کرده است.

۱. اشاره به یکی از انتقادات دربارۀ این مسئله، مقبول نگارندۀ این سطور نیست، اما برای اهل تفکر خالی از وجه نیز نمی‌باشد: نکته بسیار مهمی دربارۀ نظریۀ «فلسفه‌های مضاف» وجود دارد، و آن مخدوش بودن مبنای معرفت‌شناسانۀ این نظریه درخصوص رابطۀ «عقل و نقل» است. برای برابری احکام عقلی و شرعی، در رتبۀ بعد از اثبات عقلی اصل دین و حقانیت تعالیم وحیانی که مورد اذعان عقل و برای انسان حجت‌ساز است هیچ دلیل موجهی تاکنون اقامه نشده است. اینکه عقل در آغاز حرکت خود، معترف به عجز خویش برای شناخت اشیاء باشد و نیازمندی خویش برای هدایت و سرپرستی شدن را دریابد، هیچ ارتباطی به حجیت ادراکات عقلی - در رتبۀ بعد از اثبات حقانیت تعالیم وحیانی - برای ارائه یک نظام فکری و جهان‌بینی در عرض آموزه‌های انبیا ندارد و حتی می‌توان گفت ارائه جهان‌بینی مستقلانه، متهاافت با مدرکات اولیه خود عقل در ناتوانی از اکتشافات استقلال است. بنابراین، به نظر می‌رسد ادعای تلازم بین حکم عقل و حکم خداوند متعال، ادعایی بلا دلیل است. (علی محمدی، «ملاحظات در خصوص تئوری استاد خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف»).

تئوری استاد خسروپناه مبتنی بر فرض قابلیت فلسفه اسلامی موجود برای جریان یافتن در علوم و تأمین متافیزیک مورد نیاز آنها، آن هم به صورت بلاواسطه است. درحالی که به نظر می‌رسد چنین انتظاری از فلسفه‌های موجود اسلامی - اعم از مبانی مشاء و اشراق و حکمت متعالیه - چندان روا نباشد؛ چراکه نحوه انتخاب موضوع در این فلسفه‌ها به گونه‌ای است که چنین ظرفیتی را به آنها نمی‌دهد. توضیح اینکه در این فلسفه‌ها برای دستیابی به تحلیلی عام و فراگیر درخصوص پدیده‌ها لازم است اشیای خارجی صرفاً از «حیث موجود بودن و فارغ از تعینات خاص» مطالعه شوند؛ از این رو، با الغاء تعینات خاص اشیاء و ما به تفاوت امتیاز آنها نسبت به یکدیگر، اشیاء را فقط از آن نظر که موجودند، مورد مذاقه قرار می‌دهند؛ بدین ترتیب، با لحاظ «لا به شرط قسمی نسبت به اشیاء»، «موجود بما هو موجود» را به دست می‌آورند.

در چنین حالتی فلسفه، علمی در عرض سایر علوم خواهد بود نه در طول آنها، چراکه فلسفه به اشیاء از آن حیث که موجودند، می‌پردازد و به اشیاء با «لحاظ لا بشرط قسمی» می‌نگرد، ولی سایر علوم، اشیاء را با «لحاظ بشرط شیء» مطالعه می‌کنند و پرواضح است که لا بشرط قسمی، «قسیم» لحاظ بشرط شیء است. این کار به معنای آن است که چنین فلسفه‌ای از آغاز ناظر بودن خویش را به سایر حیثیات اشیاء و تعینات خاص آنها الغا کرده و از «تصدی کرسی فلسفه علوم» انصراف داده باشد؛ چراکه فلسفه‌ای که در آغاز، حیثیت‌های متکثر اشیاء را - که علوم متکفل بررسی آنهاست - تخصصاً از موضوع خود خارج می‌کند، به هیچ وجه نمی‌تواند ادعای هدایت و سرپرستی علوم را عهده‌دار گردد. البته فلسفه ویژگی خاصی دارد و موضوعش به نحوی عام است که موضوع همه علوم دیگر از همان حیث عام، مصداق موضوع فلسفه قرار خواهند گرفت. همین گسست فلسفه و علوم باعث می‌شود که علوم مختلف، لزومی برای اخذ مبانی تحلیلی خویش از فلسفه احساس نکنند و در بهترین حالت اثبات موضوع خود را طلب کنند و صرفاً مراقب متعارض نبودن مستکشفات خود با استنتاجات فلسفی باشند. این دقیقاً همان است که مرحوم طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به آن توجه می‌کند:

از بیانی که در رابطه فلسفه با علوم گذشت، دستگیر می‌شود که ۱. علوم از راه اثبات وجود موضوع به طور کلی نیازمند فلسفه می‌باشند؛ ۲. نظر فلسفه با نظرهای سایر علوم از راه اطلاق و تقیید عموم و خصوص مختلف می‌باشد.^۱ و^۲

۱. محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ ص ۴۵.

۲. با کمی اختلاف نظر رک: علی محمدی، «ملاحظات در خصوص تئوری استاد خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف».

بدین ترتیب، یا باید به فکر طرحی نو در فلسفه افتاد که با تغییر موضوع و روش خود بتواند همچون فلسفه‌های غرب به مبانی تحلیلی مورد نیاز علوم دیگر بپردازد که این کار با پیچیدگی‌ها و موانع بسیاری روبه‌روست، یا باید توقعمان را از فلسفه اسلامی برای ایفای نقش در پروسه تمدن اسلامی کمتر کنیم!

اشکال بعدی آن است که استاد نتوانسته است بین مباحثی که درباره «موجود بما هو موجود» مطرح می‌شود و بین مباحث متافیزیک علوم که درباره «انسان بما هو انسان» مطرح می‌شود، ارتباطی برقرار کند و فلسفه را دچار پارگی و گسستی دوسویه در موضوع خود کرده است. گویی همه مشکل این بود که بر مباحث متافیزیک علوم، نام فلسفه صدرایی گذاریم! نکته نهایی در این خصوص آنکه استاد خسروپناه، هیچ روش‌شناسی خاصی برای چگونگی تولید متافیزیک علوم و تولید مفاهیم علمی راه‌گشا از مفهوم «انسان بما هو انسان» به دست نداده‌اند.

تئوری فلسفه‌های مضاف از نظر «روش‌شناسی» ابهامات فراوانی دارد. استاد خسروپناه معتقد است در روش دستیابی به فلسفه‌های مضاف به روش بدیعی به نام «روش دیدبانی» دست‌یافته است که تلفیقی از «روش تاریخی» در گردآوری اطلاعات و «روش منطقی» در داوری بین داده‌هاست که می‌تواند از آنها در حوزه فلسفه‌های مضاف به حقایق و فلسفه‌های مضاف به علوم استفاده کرد. ایشان درخصوص «روش تاریخی» معتقدند که این روش تنها در مقام گردآوری اطلاعات کاربرد دارد و البته این روش با «تاریخ‌نگری هستی‌شناسانه جبری» که نافی اراده و اختیار انسان در تاریخ است و همچنین با «تاریخ‌نگری روش‌شناسانه» که منجر به نسبیت فهم می‌شود، تفاوت دارد و بر این مطلب تأکید دارد که شکل‌گیری نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی از حوادث اجتماعی و تاریخی و زمینه‌های فرهنگی و سیاسی متأثر است.^۱ علاوه بر این، ایشان درباره «روش منطقی» تأکید دارد که این روش در قلمرو «تئوری‌های صدق»، «تئوری مطابقت» را قبول دارد و از میان «تئوری‌های توجیه»، دیدگاه ترکیبی «مبناگرایی انسجامی» را صحیح می‌داند.^۲ با این حال به نظر می‌رسد در اینجا خلطی بین «معرفت‌شناسی» و «روش‌شناسی» صورت گرفته است. در هر حال، روشن است که

۱. عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۳.

«ساخت روش» می‌بایست مترتب بر نظریه معرفت‌شناسی مشخصی باشد، ولی درعین حال میان این دو تفاوت آشکاری وجود دارد و گذر از «مبانی معرفت‌شناسی» به «ساخت قواعد روشی»، خود میدان پیل‌افکنی است و قرن‌هاست که این گردنه توسط اندیشمندان مسلمان پیموده نشده است و حتی مبنای اصالت وجود بعد از حدود چهارصد سال به چنین فوزی نایل نیامده است.^۱

از دیگر ابهامات نظریه استاد خسروپناه، موضوع فلسفه‌های مضاف است. آن‌طور که ایشان روایت می‌کند، با بررسی فلسفه‌های مضاف غربی به کشف چهار دسته فلسفه مضاف دست یافته است و سپس بر ایده تولید دو فلسفه مضاف دیگر ظفر یافته است. دست‌کم این بخش از نظریه استاد خسروپناه بر مبنای غربی‌ای استوار است که وی با این عبارت «فکر نمی‌کنم لازم باشد همه مبانی در هر نظریه‌ای بیان گردد» از کنارشان عبور می‌کند. آیا این شیوه تولید علم از طریق فلسفه‌های مضاف به حقایق و مضاف به علوم امری پذیرفتنی است؟ یا مثلاً نسبتی که غربیان میان فلسفه‌های مضاف به حقایق و فلسفه‌های مضاف به علومشان برقرار کرده‌اند چیست؟ آیا این نسبت ثابت است؟ نسبتی که آنها میان این فلسفه‌ها و علوم برقرار کرده‌اند آیا نسبت درست و غیرقابل بررسی‌ای است؟ به‌طورکلی، استاد خسروپناه مشخص نمی‌کند که ایده‌شان برای تولید دو نوع فلسفه مضاف به حقایق و علوم با رویکرد تاریخی - منطقی برای جایگزینی آن چهار نوع فلسفه‌های مضاف کشف شده است، یا اینکه در عرض و کنار آنها به ایفای نقش می‌پردازند؟

پرسش اساسی‌تر آن است که آیا میان فلسفه‌های مضاف به علوم و فلسفه‌های مضاف به حقایق که هریک با رویکردی تاریخی یا منطقی توسط دانشمندان مغرب زمین در اعصار مختلف ایجاد شده است، اساساً نسبتی برقرار هست که جناب استاد برای تحول در این فضا ایده دو فلسفه مضاف دیگر را عرضه می‌کنند که مدعی‌اند سبب تحول فرا مسئله‌ای در علم می‌شوند؟ آیا واقعاً علم در مغرب زمین همین‌گونه ایجاد شده است که ایشان تصویر می‌کنند؟ استاد خسروپناه برای دو نوع فلسفه‌های مضاف پیشنهادی خود فوایدی بر می‌شمرد:

۱. نگاه و نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف‌الیه و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور آنها؛ ۲. مقایسه علوم تحقق یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و ناخالصی‌ها

۱. ر.ک: علی محمدی، «ملاحظات در خصوص تئوری استاد خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف».

و آسیب‌شناسی آن علوم؛ ۳. توصیه‌ها و بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام ساختاری و محتوای آنها در راستای نیازهای کشف‌شده؛ ۴. رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه.^۱

حال مشخص نیست چرا فلسفه‌های مضاف چهارگانه کشف‌شده، چنین فوایدی از خود نشان نمی‌دهند؟ و چه تضمینی هست که فلسفه‌های مضاف پیشنهادی چنین اثری از خود بر جای بگذارند؟ همچنین وی باید توضیح دهد روش تاریخی به‌کار گرفته در روش دیدبانی چیست؟ چه مبانی‌ای دارد و آیا روش تاریخی با مبانی فلسفه صدرایی سازگاری دارد؟ این روش تاریخی می‌خواهد چه چیزی را به ما بنمایاند؟ مبانی معرفت‌شناسانه نگاه تاریخی چیست؟ لوازم استفاده از روش تاریخی چیست؟ چه فلسفه تاریخی را برگزیده است که حال دست به چنین اقدامی می‌زند؟ آیا واقعاً بیان چنین مبانی‌ای در یک نظریه ضرورت ندارد؟ همچنین ایشان در توضیح روش منطقی سخن از به‌کارگیری هرمنوتیک به میان می‌آورد.^۲ آیا استفاده از روش‌های هرمنوتیکی با مبانی کشف فلسفه اسلامی سازگار است؟ شما با چه مبانی از آن استفاده می‌کنید؟ آیا مبانی و لوازم روش هرمنوتیکی را در نظر گرفته‌اید؟ ایشان باید پاسخ دهند که در قسمت منطقی روش دیدبانی^۳ چگونه هم کشف را می‌پذیرد و هم قایل به گزاره‌های ظنی است که از باب رجحان به آنها اعتنا می‌شود؟ در نهایت به نظر می‌رسد ایده استاد خسروپناه برای تحول در علوم انسانی، بیش از آنکه یک روش تأسیسی باشد، یک نظریه عارضی و انتقادی است؛ یعنی دست‌آورد این نظریه، بازنگری علوم محقق و فلسفه‌های مضاف به آنها با روش دیدبانی است تا از این رهگذر بعضی از متافیزیک علوم تغییر یابد و این تغییر موجب تحول بعضی از گزاره‌های علوم شود.

توجه استاد خسروپناه به عوامل اثرگذار دورنی علم، بر خود علم، بسیار کم‌رنگ است؛ برای نمونه، مسائل یک جامعه و نظام انسانیِ موحد با یک نظام تمدنی مادی تفاوت بنیانی

۱. عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۸۴.

۲. عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۱۱۴.

دارد. صرف نظر از اینکه نظریه‌های علوم انسانی بر چه مفاهیمی تکیه دارند و نیز از چه مبانی متافیزیکی اشراب و به چه مفاهیم و معادلاتی منتهی می‌شوند، این تفاوت بنیادی در نظام نیازها و مسائل است که در مفاهیم، تعاریف و نظریه‌های علمی که در صدد پاسخ‌گویی به نیازها و مسائل هستند خودنمایی خواهند کرد، اما در نظریه استاد خسروپناه توجه چندانی به این مطلب دیده نمی‌شود.

از دیگر عوامل درونی علم می‌تواند نظام مفاهیم و تعاریف یک علم باشد که البته این نکته کانون توجه استاد بوده است و تحول در این لایه از علم، توسط فلسفه‌های مضاف پیگیری می‌شود که یک عامل بیرون از علم به شمار می‌روند. عامل درونی اثرگذار دیگر، معادله‌سازی با نظام مفاهیم و تعاریف برای حل مسائل است که هنوز جناب استاد از پایگاه نظریه علم دینی خود، جایگاه معادلات و نظریه‌های کاربردی و همین‌طور معنای دینی بودن معادلات را چندان روشن نساخته‌اند. در نتیجه می‌توان گفت رویکرد استاد خسروپناه به تحول در علم، بیشتر رویکردی بیرونی یا ارتباطی است که به تأثیر فلسفه در علم اهمیت می‌دهد و توجه کافی به عوامل اثرگذار درونی علم ندارد.

از نکات مثبت نظریه استاد خسروپناه، توجه ایشان به فرهنگ حاکم بر جامعه به عنوان یک عامل اثرگذار بیرونی بر علم است. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، ایشان به تأثیر تلقیات و باورها و تأثیر مسلمان و کافر بودن دانشمند در تحلیل خود از پدیده‌ها - چه مقام گردآوری و چه مقام دآوری - اذعان داشته‌اند. نکته دیگر اینکه استاد خسروپناه به دنبال توسعه حکمت متعالیه و ساخت علوم بر مبنای فلسفه اسلامی است و به فلسفه مطلق به عنوان عامل بیرونی دیگر در علم توجه داشته است. وی به تثلیث فلسفه مطلق، فلسفه مضاف، علوم قایل است، اما باید پاسخ دهد که چگونه می‌خواهد از هریک به وادی دیگری گذر کند، به‌طوری که اشکالات پیش‌گفته وارد نیاید؟

عامل بیرونی دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، روش‌شناسی است؛ یعنی همان‌طور که تمدن مادی غرب و علوم انسانی مدرن بر اساس اصول و غایت‌هایی خاص و بر مبنای فلسفی ویژه‌ای، روش مشخصی طراحی کردند که قواعد نظریه‌های علمی، محصول به‌کارگیری آنهاست و قدرت پیش‌بینی و تصرف در حوزه امور انسانی و اجتماعی را بر مبنای اصول مادی و غایات سکولار فراهم می‌کند - خواه به‌کارگیری این روش توسط دانشمند کافر باشد، خواه مسلمان - روش‌شناسی دینی نیز باید بتواند در تولید علوم انسانی اسلامی بر

مبنای غایات و ارزش‌ها و اصول فلسفی خاص، امکان تولید نظریه‌های علمی‌ای فراهم نماید که قدرت مدیریت جامعه و انسان را ذیل مبانی دینی و افق اسلامی و ناظر به غایات یک سبک زندگی الهی فراهم سازد. بر همین اساس، می‌توان مدعی شد استاد خسروپناه هنوز به این وادی پا ننهاده است. از سوی دیگر، تعابیری نیز که از روش و روش‌شناسی استفاده نموده‌اند، بیشتر ناظر به روش کشف فلسفه‌های مضاف است و روش جریان دین در لایه‌های مختلف تحول در علوم انسانی بر مبنای رویکرد دینی هنوز مسکوت مانده است. حتی روش منطقی - تاریخی نیز که از نوآوری‌های او محسوب می‌گردد، در پی بررسی توصیفی و منطقی برای رسیدن به فلسفه‌های مضاف به علوم و حقایق است و هنوز در لایه‌های پیشینی نسبت به نظریه‌های علمی به حساب می‌آید و زمینه لازم برای شکل‌گیری قواعد تولید معادلات و نظریه‌های علوم انسانی که امکان مدیریت موضوعات اجتماعی و انسانی را فراهم کند، محقق نشده است.

نکته پایانی اینکه بیشتر تمرکز نظریه استاد خسروپناه بر روی عوامل ارتباطی میان علم و بیرون علم - مثل فلسفه - است. در این پروژه فلسفه‌های مضاف نقش واسطه برای اشراق فلسفه اسلامی به درون علم را برعهده دارند و برآن‌اند با این کار تحول در علم را رقم زنند. نباید از حق گذشت که استاد خسروپناه پا را از رقیبان خود در این عرصه فراتر نهاده و علاوه بر بیان ضرورت توسعه فلسفه در عمل، به چگونگی شکل‌گیری این فلسفه‌ها پرداخته است.

جمع‌بندی

به‌طور کلی استاد خسروپناه ضرورت علم دینی را نیاز و اقتضای زمانه دانسته معتقد است برای ایجاد تمدن اسلامی نیازمند علوم اسلامی هستیم و برای این کار نمی‌توان از علوم موجود بهره برد. از نظر ایشان زوایه دیگر بحث این است که علوم انسانی علاوه بر توصیف، توصیه نیز می‌کند و حتماً در این مقام خصوصیات اجتماعی - جغرافیایی و معرفت دینی تأثیرگذار است؛ از این رو، بیشتر به ضرورت علم بومی پی می‌بریم.

استاد خسروپناه به طرح مبانی خود در دو حوزه چیستی علم مدرن و چیستی دین پرداخته است. در حوزه چیستی علم مدرن، گزاره‌های کلیدی اندیشه او را می‌توان این‌گونه بیان کرد: ۱. روش علوم، چه علوم انسانی و چه علوم طبیعی و چه در مقام گردآوری و چه در مقام داوری، تجربه محض نیست و در آن پیش‌فرض‌هایی وجود دارد؛ ۲. متافیزیک‌ها بر

نتایج علوم تأثیرگذارند؛ ۳. در علوم انسانی علاوه بر توصیف، توصیه نیز وجود دارد؛ ۴. علم نمی‌تواند نسبی باشد و علوم مدرن موجود هم با وجود ادعای نسبی از طرف غربی‌ها، واقع‌نماست؛ ۵. ازجمله کاستی‌های علوم موجود آن است که پارادایم واحدی ندارد و در کشور ما هم اشکالات مدیریتی فراوانی درخصوص آن وجود دارد؛ ۶. بسیاری از متافیزیک علوم انسانی و همچنین علوم طبیعی در تعارض با دین قرار دارد؛ ۷. لزوماً با تغییر هر متافیزیکی، نتایج علوم تغییر نخواهند کرد.

در حوزه دین‌شناسی نیز جناب استاد معتقدند: ۱. تعریف دین عبارت است از حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام یا هر طریق دیگری به دست می‌آید و هدایت و سعادت انسان را تأمین می‌کند؛ ۲. نقل (کتاب و سنت) و عقل، هر دو از منابع دین به شمار می‌روند؛ ۳. معیار دینی بودن گزاره‌ها آن است که هر گزاره‌ای که از جنس کنش (رفتار) یا بینش (اعتقاد) باشد و با سعادت و شقاوت ما مرتبط باشد، دینی است. با این وصف همه گزاره‌های عقلی دینی نیستند؛ ۴. گزاره‌های دینی اثبات پذیرند؛ ۵. قلمرو دین تنها به سعادت آخرت محدود نمی‌شود، اسلام سکولاریزم را نمی‌پذیرد، و از طرفی همه نیازهای بشر هم در کتاب و سنت نیامده است، بلکه حتی تمام نیازهای کلی بشر را هم نمی‌توان ادعا کرد. گاهی دین به صورت گزاره‌ای و گاهی به صورت تأمین پیش‌فرض‌های علوم، به نیازهای بشر پاسخ گفته است.

ایشان نسبت تمدن اسلامی با تمدن غرب را نه پذیرش تام و تمام و نه طرد کامل می‌دانند، بلکه گزینه «گزینش» را مطرح می‌کنند. حال با توجه به وجود متافیزیک ضددینی علوم موجود، نخست باید به سراغ دین برویم تا متافیزیک مورد نیازمان را تأمین کند، اما می‌بینیم که همه متافیزیک علوم، در دین یافت نمی‌شود. به علاوه اینکه بعضی از متافیزیک علوم اساساً فلسفی و عقلی‌اند؛ پس، فلسفه اسلامی باید تأمین‌کننده مبادی فلسفی و عقلانی علوم باشد، اما می‌بینیم که فلسفه ملاصدرا چنین ظرفیتی را ندارد. در اینجا جناب استاد با روش دیدبانی (تاریخی - منطقی) به بررسی و آسیب‌شناسی فلسفه موجود می‌پردازند و در نهایت پیشنهاد تغییر در موضوع فلسفه به «وجود انضمامی انسانی» را ارائه می‌کند. توجیه فلسفی این موضوع آن است که ۱. موضوع فلسفه باید بدیهی هستی‌شناسی باشد؛ ۲. و بدیهی‌ترین درک بشر، خود است و موجود بما هو موجود متزعز از این درک وجدانی است؛ ۳. نسبت مسائل و موضوعات یک علم می‌تواند نسبت کل و جزء داشته باشد و لازم نیست یک علم از عوارض ذاتیه موضوع‌اش بحث کند.

از وجود انضمامی انسان، دو مفهوم «موجود بما هو موجود» و «انسان بما هو انسان» انتزاع می‌گردد؛ احکام و محمولات «موجود بما هو موجود» عوارض انتزاعی آن هستند که همان مباحث فلسفی موجود به شمار می‌روند؛ احکام و محمولات انسان را احکام انضمامی، انتزاعی و استنتاجی تشکیل می‌دهند. ایشان معتقدند این احکام با روشی اعم از روش عقلی و عقلایی به دست می‌آیند. هریک از عوارض و احکام انضمامی یا انتزاعی و استنتاجی وجود انضمامی انسان، موضوع محور کلانی است که عوارض و احکام آن موضوع، فلسفه مضاف به حقیقتی را به وجود می‌آورند؛ از این رو فلسفه‌های مضاف به حقایق تحقق می‌یابند. به وسیله نظریه دیدبانی به بررسی فلسفه‌های علوم و خود علوم پرداخته، متافیزیک تولیدشده را ابتدا به فلسفه هر علم و سپس به خود علم اشراق می‌کنیم.

جدی‌ترین نقدهای وارد بر نظریه استاد خسروپناه را نیز می‌توان این گونه بر شمرد که اولاً در فرض صحت تمام ادعاها و به انتظار نشستن برای تحقق علوم وعده داده شده، تمدن بر ساخته این علوم، تمدنی فلسفی و نه دینی خواهد بود و نمی‌توان آرمان فلاسفه را همان مدینه فاضله‌ای دانست که انبیاء در پی آن بودند! چالش دیگر این نظریه، فرض غلط ظرفیت فلسفه صدرایی برای بحث از فلسفه‌های مضاف به حقایق و ورود به عرصه کنترل علوم است. اشکال دیگر، نبود بحث روشی در این نظریه است. ابهامات این نظریه درخصوص مسائلی چون امور اعتباری یا چیستی و عقلانیت روش تاریخی - منطقی از دیگر مسائلی است که گریبان‌گیر این نظریه است.

نظریه استاد خسروپناه علاوه بر اینکه در زمینه اثبات موضوع فلسفه خود دچار خلأ تئوریک است، درخصوص توجه به عوامل اثرگذار درونی علم، همچون اختلاف مسائل فرهنگی مختلف که به اختلاف در نظام پاسخ‌گویی می‌انجامد نیز به توجه بیشتری نیاز دارد.

منابع

۱. خسروپناه، عبدالحسین، *فلسفه فلسفه اسلامی*، چ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
۲. _____، اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، فصلنامه *قیسات*، شماره ۲۷، ۱۳۸۲.
۳. _____، آسیب‌شناسی انکار علم دینی، فصلنامه *دانشگاه اسلامی*، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۸۷.
۴. _____، انتظار بشر از دین، هفته‌نامه پرتو، شماره‌های ۱۹۲ و ۱۹۳، ۲۷ مرداد و ۳ شهریور ۱۳۸۲.

۵. _____، جستاری در اسلامی سازی علوم انسانی، ماهنامه معارف، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، شماره ۸۶، تیر و مرداد ۱۳۹۰.
۶. _____، حوزه؛ دانشگاه و چیستی و بایستگی علوم انسانی، مجله دانشگاه اسلامی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، شماره هفتم، زمستان ۱۳۷۷.
۷. _____، فقر نظریه پردازی مهم ترین آسیب علوم انسانی، روزنامه خراسان، صفحه ۱۲ اندیشه، شماره سریال ۱۷۳۷۵، تاریخ انتشار ۸۸/۰۷/۰۶.
۸. _____، نظریه دیده بانی (فلسفه مضاف تاریخی - منطقی به مثابه نظریه تحول در علوم)، فصلنامه اندیشه نوین دینی، دانشگاه معارف اسلامی، سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۸۶.
۹. _____، نظریه دیده بانی: روشی برای کشف علوم میان رشته ای، فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، سال اول، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۷.
۱۰. _____، انتظار بشر از دین، چ اول، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، قم، ۱۳۸۲.
۱۱. _____، جامعه شناسی و علم دینی، <http://www.khosropanah.ir>.
۱۲. _____، جریان شناسی فکری ایران معاصر، چ دوم، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
۱۳. _____، چکیده سخنرانی: خاتمیت پیامبری و دنیای مدرنیته، <http://www.khosropanah.ir>.
۱۴. _____، در جست و جوی علوم انسانی بومی، خبرگزاری فارس نیوز، شماره ۸۸۰۶۳۰۰۸۴۵، ۱۳۸۸/۰۷/۰۶، ه.ش.
۱۵. _____، دین و توسعه کوثری، <http://www.khosropanah.ir>.
۱۶. _____، علم و دین [فلسفه دین]، <http://www.khosropanah.ir>.
۱۷. _____، قلمرو دین، چ اول، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۱.
۱۸. _____، کلام جدید، چ سوم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۳.

۱۹. _____، گستره شریعت، چ اول، دفتر نشر معارف (پژوهشکده فرهنگ و معارف)، قم، ۱۳۸۲.
۲۰. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی، چ اول، کتاب فردا، قم، ۱۳۹۰.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین و مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۲. محمدی، علی، ملاحظات در خصوص تئوری استاد خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف، دوماهنامه سوره/اندیشه، شماره ۵۰، بهار ۱۳۹۰.

زیخن

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

پژوهشی درباره آرای مهم فارابی^۱

سیدمحمدجواد موسوی فرد^۲

چکیده

به واقع فارابی فیلسوفی ناآشنا در میان اندیشمندان متأخر است. آرای فلسفی، اجتماعی و سیاسی او چه در زمان خود و چه پس از آن نوعی شاهکار به شمار می آید. در میان مسلمانان، می توان او را هم مؤسس فلسفه اسلامی دانست و هم پدر علم منطق. فارابی هم فیلسوف فرهنگ است و هم استاد فلسفیدن در اندیشه های زیربنایی دینی.

این پژوهش به آرای مهم فارابی می پردازد و در مقدمه اشاره ای به اندیشه های پراهمیت فارابی می کند، سپس در سه فصل جداگانه به مطالبی چون طبقه بندی علوم، تأسیس فلسفه اسلامی و علم مدنی از دیدگاه وی می پردازیم.

فارابی را «معلم ثانی» خوانده اند؛ زیرا علوم را مطابق عین نظام مند نمود و بدین ترتیب، طبقه بندی ویژه ای ارائه کرد. او مؤسس فلسفه اسلامی است؛ زیرا مسائل فلسفی را براساس آموزه های دینی سامان داد و به مسائلی پرداخت که هر فیلسوف مسلمان می بایست درباره آن گفت و گو کند. در نظریه «مدینه فاضله» برخی او را پیرو افلاطون دانسته اند، درحالی که اندیشه فارابی گرچه پیرو متفکران یونانی است، اما تقلید محض از آنان نیست.

کلیدواژگان

فارابی، طبقه بندی علوم، علم مدنی، مدینه فاضله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۹.

۲. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی (s.m.mousavi41@gmail.com).

مقدمه

فارابی در سنت فلسفه اسلامی چه جایگاهی دارد؟ بهرغم اینکه یعقوب بن اسحاق کندی پیش از او می‌زیست، چرا او را مؤسس فلسفه اسلامی می‌دانند؟ آیا باید او را فقط مقلدی از یونانیان و به‌خصوص افلاطون دانست؟ از چه روی او را معلم ثانی می‌خوانند؟

یکی از مصیبت‌بارترین اتفاقاتی که بر اثر هجمه فرهنگ و تفکر غربی در سده اخیر رخ نموده است، کم‌توجهی یا گاه بی‌توجهی غم‌انگیز مسلمانان به اندیشه، فرهنگ، علم، فلسفه و عرفان و در یک جمله، تمدن پربار و درخشان اسلامی است. پرواضح است اگر این تمدن آن‌گونه که رسول اعظم صلی الله علیه و آله اراده فرموده بود در دامن اهل‌بیت علیهم السلام رشد می‌کرد، جامعه مطلوب الهی و حکومت توحیدی حقه‌ای به بار می‌نشست و مستضعفان ائمه زمین می‌شدند، اما اکنون که چنین نیست، نمی‌توان همه سنت و فرهنگ گذشته را فراموش کرد؛ زیرا همان سنت‌ها و اندیشه‌ها ریشه‌ای عمیق در کلام اهل‌بیت دارد. مگر نه اینکه بزرگان، نحله‌های کلامی و ائمه مکاتب فقهی نیز شاگردان امامان معصوم بوده‌اند؟

از نگاهی دیگر به گذشته بنگریم؛ گذشته ما ریشه امروز است. به راحتی می‌توان ادعا کرد که همین جامعه امروزی با تمام تحول‌ها و دگرگونی‌ها هنوز در قبال الگوهای سنتی خود ریشه‌های اصیلش را حفظ کرده است؛ گذشته نیز چون پشتوانه محکمی ساختارهای رفتاری اصلی را حفظ کرده است؛ بنابراین و براساس اشارت قبل، باید به گذشته بازگردیم، نه آن‌گونه که سنت‌گراها اراده کرده‌اند، بلکه برای آنکه گذشته خود را بیشتر و عمیق‌تر بشناسیم؛ برای آنکه هم گذشته را و هم حال را صحیح جمع کرده، آینده‌ای روشن بسازیم.

البته خوشایند عده‌ای است که این جملات را شعار بدانند و اتهام آرمان‌گرایی و خیال‌پردازی بزنند، ولی جازمم که وقتی غرب با دست خالی و اندیشه «شک می‌کنم، پس هستم» به وضع دل‌فریب کنونی رسیده است، ما با دستی پر از «سنت دینی»، و ذهنی آکنده از «فلسفه و عرفان اسلامی» به جامعه‌ای خواهیم رسید که مطلوبش ظهور حکومت توحیدی به ید صاحب الأمر عجل الله تعالی فرجه باشد.

پرداختن به فارابی، ابن‌سینا، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ملاصدرا و دیگر بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ اعظم بخشی از مجموعه‌ای است که باید انجام شود. باید اندیشه‌های این بزرگان را بلعید! باید سطر به سطر کتاب‌هایشان را با دقت بارها خواند و مباحثه کرد تا از سنت خود بهره‌ها ببریم.

حیات شخصی فارابی

ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی بین سال‌های ۲۵۷ تا ۲۵۹ قمری متولد شد. دوران زندگی او به سه بخش تقسیم‌پذیر است:

نخست، از تولد تا چهل سالگی که در موطن خود فاراب^۱ از ادبیات، فقه و حدیث بهره‌مند گشت و به قضاوت مشغول شد؛

دوم، سی سال به طول انجامید و در بغداد سپری شد. او در بغداد از ابویشر متی بن یونس منطق آموخت و در حران از یوحنا بن حنان در همین علم و احتمالاً فلسفه، استفاده کرد و البته پس از مدتی از استادان خویش پیشی گرفت؛

سوم، فارابی ده سال آخر حیات خود را که پربارترین دوران زندگی اوست، به دعوت سیف‌الدوله حمدانی^۲ به حلب هجرت کرد. او بین دمشق و حلب در رفت‌وآمد بود و کتاب‌های مشهور خود را در همین ده سال نوشت. به گفتهٔ تذکره‌نویسان «فارابی به شیوه‌ای زاهدانه می‌زیسته و حتی تا آخر عمر لباس محلی خود را از تن به‌در نکرده است؛ حتی آن‌گاه که مقرب درگاه حاکمان گردیده، به دریافت سرانه‌ای اندک از بیت‌المال قناعت ورزیده است».^۳ سرانجام در سال ۳۳۹ قمری در دمشق وفات یافت و در همان‌جا به خاک سپرده شد.

تشیع فارابی

گرچه به صورت قطعی نمی‌توان دربارهٔ تشیع او اظهار نظر کرد، اما قراین تشیع بودن او کم نیست: زیرا وی گاه «امام» را در اصطلاح خاص شیعی به کار برده است؛ یکی از این موارد آنجاست که پس از بیان احوال و افعال رئیس اول، یعنی پیامبر به توضیح خلافت جانشینان او پس از وفات می‌پردازد. او از این جانشینان با عناوین «ائمۃ ابرار» و «ملوک حقیقی» نام می‌برد؛ همچنین از تعبیری مانند «ائمۃ ابرار»، «ائمۃ هدی»، «ملوک افاضل»، «رؤسای ابرار» و «ائمۃ حق» برای آنان بهره می‌گیرد.

ذاتی بودن امامت از دیگر اموری است که فارابی بدان می‌پردازد. به باور او امام در ذات و ماهیت همواره امام است؛ حال، دیگران او را بپذیرند یا نه.^۴

۱. مشهور این است که فاراب از شهرهای ترکستان (قزاقستان امروز) نزدیک دریاچه آرال است، اما ابن ندیم در *الفهرست* گفته است: اصله من الفاریاب من أرض خراسان (*الفهرست*، ص ۳۲۱)

۲. حمدانیان دولتی شیعی مذهب بودند که از سال ۲۹۲ قمری تا سال ۳۹۳ قمری (اواخر قرن سوم تا اواخر قرن چهارم) نخست در موصل و سپس در حلب حکومت داشتند، این حکومت شیعی درحقیقت در بخشی از حکومت عباسی و در دوران ضعف این سلسله شکل گرفت.

۳. رک: جمعی از نویسندگان (زیر نظر محمد فیاضی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۰۵.

۴. محمدبن محمد فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۷۹.

فارابی و دانش‌های مختلف

۱. فارابی و زبان‌شناسی

او در کتاب‌هایش مانند *الحروف و الالفاظ المستعملة* درباره چگونگی پیشرفت زبان عربی^۱ و شایسته‌شدن^۲ آن برای تعبیر از مطالب علمی شرحی می‌آورد. از آثارش برمی‌آید که با زبان‌های ترکی، عربی، یونانی، سغدی^۳ و زبان‌های دیگر آشنا بوده است.

۲. فارابی و منطق

قیاس فارابی با نویسندگان کنونی که درباره منطق می‌نویسد، کاری درست نیست؛ زیرا او نخست می‌بایست در مقابل منکران منطق از این علم دفاع، و فواید آن را گوشزد می‌کرد و نیاز اهل علم را بدان نشان می‌داد. به گفته فارابی منطق صنعتی است که عقل با آن قوام می‌یابد و در مواردی که مردم دچار خلط و اشتباه می‌شوند، آنان را به راه درست هدایت کند. فارابی برای بیان این معنا معقولات را به دو بخش بدیهی و نظری تقسیم کرد که در اینجا شامل تصورات و تصدیقات می‌شود، و ظاهراً در تاریخ منطق، فارابی از نخستین کسانی است که تصور و تصدیق را به روش علمی از هم جدا ساخت و درجات آن دو را برشمرد.^۴

۳. فارابی و جامعه‌شناسی

فارابی در کتاب‌های اخلاقی و سیاسی خود به جامعه‌شناسی می‌پردازد. درواقع، جامعه‌شناسی علم مورد علاقه فارابی است؛ چنان‌که پزشکی علم مورد علاقه ابن‌سیناست.^۵

۱. همو، *الحروف*، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۷.

۳. زبان سغدی از زبان‌های ایرانی شاخه شمال شرقی است. زبان سغدی در آغاز در دره رودخانه زرافشان و نواحی پیرامون رایج بود و بعداً به‌عنوان زبان میانجی در بخش بزرگی از جاده ابریشم رواج یافت. زبان سغدی به‌عنوان زبان گفتاری و نوشتاری تا سده نهم میلادی فعال بود و زوال آن پس از سده یازده آغاز گردید. امروزه تنها زبان بازمانده از گویش‌های سغدی، زبان یغناپی است که در کوهستانی در تاجیکستان صحبت می‌شود. زبان سغدی، از نظر تنوع و حجم نوشته‌ها و نگاشته‌ها، مهم‌ترین زبان ایرانی شرقی است و متون دینی بخش بزرگی از این مواد نوشتاری را شامل می‌شود. با وجود آنکه در سنگ‌نوشته‌های پارسی باستان از سغد به‌عنوان منطقه‌ای با ویژگی‌های خود یاد شده است، آثاری از شکل قدیمی‌تر زبان سغدی یعنی «سغدی باستان» باقی نمانده است؛ رک: دانشنامه آزاد ویکی پدیا.

۴. رضا داوری اردکانی، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۰۳.

۵. کتاب‌های او در این زمینه دو دسته‌اند: دسته اول کتاب‌های فلسفی او که با مباحث محض فلسفی آغاز شده و به بحث‌های اجتماعی و فلسفه سیاست منتهی می‌شود، مثل *السیاسة المأدنة* از باب چهارم تا هفتم و *آراء اهل المدينة الفاضلة* و *مصاداتها* از باب ۲۶ تا ۳۷. دسته دوم کتاب‌هایی که به موضوع خاص اجتماعی پرداخته‌اند؛ مثل *کتاب الحروف* که به پیدایش زبان، چگونگی گسترش آن و... می‌پردازد و نیز مثل کتاب *فصول متزعة* که نوعی مقارنت و مقایسه میان نفس انسانی و جامعه بشری است.

۴. فارابی و دین‌شناسی

فارابی و پس از او ابن‌سینا، مانند فیلسوفان دیگر، از حکمت شرایع و عبادات در آثار خود یاد کرده‌اند. کتاب *الملة فارابی* بیشتر دربارهٔ دین است و در آن از رهگذر عقل درستی دین را آشکار می‌سازد؛ از این رو آن را کتاب دین می‌خوانند.^۱

آرای مهم فارابی

۱. علم‌شناسی فلسفی

فارابی توانسته است مسئلهٔ معرفت را از نگاه فلسفی بررسی کند و به نظام‌سازی علوم براساس نظام عینی دست‌یازد. او علوم را طبقه‌بندی کرد و مرتبهٔ هریک را نیز مشخص نمود.

۲. تأسیس فلسفهٔ اسلامی

کندی قبل از فارابی مباحث فلسفهٔ یونانی را تدوین کرد، اما مؤسس فلسفهٔ اسلامی نشد؛ زیرا تنها به شرح آرای یونانیان و مفسران اسکندری اکتفا کرد، اما فارابی فلسفهٔ یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به‌مدد آن اصول مسئلهٔ نسبت دیانت با فلسفه را مطرح ساخت.

۳. جامعه‌شناسی

فارابی دربارهٔ جامعه‌شناسی سیاسی آثار فراوانی دارد؛ درواقع، آثار مهم او ممزوجی از الهیات و علم مدنی است.

۴. تبادل فرهنگی

نظریهٔ تبادل فرهنگی فارابی از نظریات مهم اوست که فلاسفه قبل و بعد از او چنان‌که او بدان پرداخته است، اهمیت نداده‌اند. به عقیدهٔ استاد داوری اردکانی این نظریهٔ فارابی برای آن است که او در مقام مؤسس فلسفهٔ اسلامی، دورهٔ خود را محل تلاقی فرهنگ‌ها و به‌خصوص فرهنگ اسلامی و یونانی یافت و برای طرح چنین مسئله‌ای و یافتن پاسخی برای آن بدان نیاز داشته است.^۲

تبیین مراحل تدریجی رشد جوامع

روش خطابی؛ اولین مرحله

مطابق این نظریه جوامع مراحل متعدد تکاملی دارند: مرحلهٔ اول، مرحله رشد ذهنیات و زبان است؛ در این مرحله تجارب عام در مقایسه با تمام زندگی مادی و معنوی، و تجارب

۱. میثم کرمی، *فارابی‌شناسی*، ص ۳۹.

۲. رضا داوری اردکانی، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۲۸۵.

خاص در خصوص حرفه‌ها و صنایع تحقق می‌یابند. از دیگر ویژگی‌های این مرحله اقناع در مقام مخاطب است؛ به تعبیر روشن‌تر، هنر خطابی هم از نظر محتوا و هم قالب نزد ساده‌اندیشان، یعنی در مرحله عاری از اندیشه، علت و معلول اعتبار عام می‌یابد.^۱

کشف روش شعری

پس از استکمال این مرحله، نوبت به تصرف نیروی تخیل هم در محتوا و هم در قالب خطابی می‌رسد. براساس دیدگاه فارابی هنر شعر نیز مثل هنر خطابه و شاید بیش از آن به جامعه‌ای که خالق آن است، اختصاص دارد. در پرتو این دو هنر ذهنی، جمع‌آوری اخبار و وقایع و خطب و اشعار و تقویت و توسعه زبان و ایجاد دانش‌های مربوط به آن از لغت‌نویسی گرفته تا قوانین و قواعد مختلف زبان و وضع اصطلاحات وابسته به آن پدید می‌آید.^۲

جامعه جمهور یا عوام

فارابی جامعه‌ای را که به این مرحله می‌رسد، جمهور یا همان عوام می‌نامد. مراد از جمهور و عوام توده بی‌سواد جامعه نیست، بلکه مقصود معنای اصطلاحی آن یعنی نوعی از جامعه است که به ترتیب مزبور و تا سرحد مذکور پیشرفت کرده باشد.^۳

کشف شیوه جدلی

به هر روی، همین که جامعه به سرحد کمال مرتبه جمهور رسید، به بررسی علل شکل‌گیری جهان و انسان و جلوه‌های آنها می‌پردازد. آغاز این علت‌یابی به کمک هنر خطابی صورت می‌گیرد. پیشرفت این روش به پدید آمدن آرای مختلف در یک موضوع واحد می‌انجامد. درحالی‌که هر صاحب رأیی به صحت نظر خود معتقد است. از اینجا تضاد آرا به وجود می‌آید و هرکس می‌کوشد عقیده خود را اثبات کند و عقیده دیگران را رد. از این کوشش شیوه جدیدی به وجود می‌آید که در مرحله کمال خود «هنر جدل» نام می‌گیرد.^۴

۱. فیتندئ حین ذلک فی أن تحدث الخطیبة أولاً... محمد بن محمد فارابی، الحروف، ص ۱۴۱.

۲. فالخطیبة هی السابقة أولاً وعلی طول الزمان تحدث حوادث تجوهم فیها إلى خطب وأجزاء خطب. ولا تزال تنشأ قليلاً قليلاً إلى أن تحدث فیهم أولاً من الصنائع القیاسیة صناعة الخطابة. ویتندئ مع نشئها أو بعد نشئها استعمال مثالات المعانی وخیالاتها مفهومة لها أو بدلاً منها، فتحدث المعانی الشعریة. ولا يزال ينمو ذلک قليلاً قليلاً إلى أن يحدث الشعر؛ همان، ص ۱۴۲.

۳. فالمعتنون بها يعدّون إذن مع الجمهور...؛ همان، ص ۱۴۹.

۴. فینشأ من یبحث عن علل هذه الأشياء. ویستعمل أولاً فی الفحص عنها وفي تصحیح ما یصحّ لنفسه فیها من الآراء وفي تعلیم غیره (و) ما یصحّحه عند مراجعته الطرق الخطیبة لأنّها هی الطرق القیاسیة التي یشرع (ون) بها أولاً. فیحدث الفحص عن الأمور التعالیمیة وعن الطبیعة. ولا يزال الناظرون فیها (ا) یستعملون الطرق الخطیبة...؛ إلى أن یقفوا علی الطرق الجدلیة بعد زمان.

نیل به مرحلهٔ برهانی

ولی شیوهٔ جدل هرچه قوی باشد و درست هم به کار رود، باز از سرحد ظن بالاتر نمی‌رود. نارضایی از این امر به کشف شیوهٔ برهانی یعنی تنها شیوهٔ یقین‌آور می‌انجامد. فقط صاحبان این شیوه‌اند که خواص نام دارند.^۱

دو قسم عوام و خواص

این تدرج جامعه را هم می‌توان برای تبیین سیر تکاملی جوامع از نظر تاریخی در نظر گرفت و هم برای تحلیل طبقات و قشرهای درون یک جامعه در زمان واحد. فارابی این هردو نکته را در نظر داشته است؛ از این رو، وظیفهٔ ویژه‌ای برای خواص قایل است: وظیفهٔ خواص در مقابل جامعه این است که براساس زیربنای فلسفهٔ برهانی، برای جامعه و افراد آن قواعد و قوانین نظری و عملی به منظور تعلیم و تأدیب عموم و سوق دادن آنان به سوی یک زندگی سعادت‌بخش در پرتو این قوانین وضع کند. او مجموعهٔ این قوانین و قواعد نظری و عملی حاکم بر شیءون زندگی را «ملت»^۲ می‌نامد و به واسطهٔ تطبیق آن بر تعاریفی که از فرهنگ می‌شود، می‌توان آن را به تنهایی، یا به ضمیمهٔ تمام زیربنای فکری آن، فرهنگ نامید.

براساس این تقسیم‌بندی انواع کلی جوامع عبارت‌اند از:

۱. جامعه‌ای که به چنین مرتبهٔ زیربنای فلسفی نمی‌رسد و به طبع فاقد ملت است؛
۲. جامعه‌ای که فقط حایز زیربنای فلسفی جدلی می‌گردد و برطبق آن ملت و فرهنگش عاری از اشتباهات و خالی از اکاذیب نیست؛
۳. جامعه‌ای که هم زیربنای فلسفی و برهانی دارد و هم روبنای مستدل و کامل و صحیح.

نقطهٔ تلاقی جوامع

حال با این وصف، اگر به برخورد قهری و ارادی جوامع بشری در طول تاریخ بنگریم و داد و ستد فرهنگی آنان را از زیر نظر بگذرانیم، به این موارد دست می‌یابیم:

و تتمیز لهم الطرق الجدلیّة؛ همان، ص ۱۵۰.

۱. ثمّ يتداول ذلك إلى أن يستقرّ الأمر على ما استقرّ عليه أيام أرسطوطاليس. فیتناهی النظر العلمی (و) تتمیز الطرق کلّها و تکمّل الفلسفة النظریّة والعامیّة الکلیّة، ولا یبقی فیها موضع فحص، فتصیر صناعة تتعلّم وتعلّم فقط، ویكون تعلیمها تعلیمًا خاصًا وتعلیمًا مشترکًا للجمیع. فالتعلیم الخاصّ هو بالطرق البرهانیّة فقط، والمشترک الذی هو العامّ فهو بالطرق الجدلیّة أو بالخطیبة أو بالشعریّة؛ همان، ص ۱۵۲.

۲. فإذا وضعت النوامیس فی هذین الصنفین وانضاف إليها الطرق التی بها یقنع ویعلّم ویؤدّب الجمهور فقد حصلت الملة التی بها علّم الجمهور وأدّبوا وأخذوا بكلّ ما ینالون به السعادة؛ همان، ص ۱۵۲.

یا فقط روبنای فرهنگی بدون زیربنای فلسفی آن از جامعه‌ای به جامعه دیگر انتقال یافته است و یا روبنا و زیر بنا با هم؛ در هریک از این دو صورت، امر انتقال یافته یا از نوع فلسفه برهانی و فرهنگ منبعث از آن است یا از نوع فلسفه جدلی و فرهنگ زائیده از آن؛ در مورد هریک از این صور، جامعه گیرنده یا خود دارای فرهنگ ویژه خویش و زیربنای مربوط به آن است یا نیست.

ثمره طرح این بحث

به نظر می آید استفاده‌ای که استاد داوری از این موضوع دارند، قرین صواب باشد. او معتقد است: فارابی اقوام متفاوت را دارای استعدادها و امکان‌های درک و فهم مختلف و متفاوت می‌داند، یعنی در نظر او هر قومی قادر به درک و فهم تمام ادراک‌های اقوام و امت‌های دیگر نیست؛ ثانیاً هیچ فهم و درکی به قوم و نژاد خاص اختصاص ندارد و هر قومی ممکن است مستعد درک و پذیرش دین و فلسفه‌ای که در جای دیگر پدید آمده است بشود؛ ثالثاً حتی ممکن است فلسفه در جایی و دین صحیح متناسب با آن در جای دیگر پدید آید و این دو در زمانی با هم جمع شوند.

مسئله‌ای که فارابی در آغاز تاریخ فلسفه اسلامی به آن توجه کرده است، در عصر ما از جمله مسائل بسیار مهم به شمار می‌رود. اگر بخواهیم درباره عصر حاضر به زبان فارابی سخن بگوییم، می‌بینیم که صورت پراکنده‌ای از مثال‌های فلسفه جدید غربی به عنوان فرهنگ جدید و متجدد رواج یافته است، بی آنکه مردمان از اساس و مبنای آن باخبر باشند. اگر قبول رسوم و فرهنگ و ادب غرب را امری درست و بجا و مفید یا ضروری و ناگزیر بدانیم و بخواهیم با استمداد از نظر فارابی درباره وضع فعلی عالم در نسبتی که با فرهنگ غربی دارد حکم کنیم، باید بگوییم که قبول نظام زندگی غربی بدون اخذ اساس فلسفی این نظام مایه پریشانی و آشوب فکری و گسست خردی می‌شود، و بر متفکران و عقلا و خواص قوم است که آرای جدلی و مطالب خطابی و رسوم و رفتارها را به اصل فلسفی آن بازگردانند.^۱

۵. تحلیل وحی و نبوت

فارابی اولین فیلسوفی است که درباره وحی تحلیل فلسفی داشته است^۲ و پس از او ابن سینا و ملاصدرا کار او را ادامه دادند.

۱. رضا داوری اردکانی، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۲۸۷.

۲. محمدبن محمد فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، باب ۲۵، *القول فی الوحی و رؤیة الملک*.

۶. جمع فلسفه و دین

فارابی کوشید با جمع آرای فلاسفه و اثبات مطابقت حقیقت دیانت با آن، فلسفه را احیا و تجدید کند؛ از این رو، او را مؤسس فلسفه اسلامی می‌خوانند. از نظر او دین و فلسفه صحیح ملازم‌اند؛ زیرا هر دو جلوهٔ امر واحد در دو مرتبه عقل و تمثیل‌اند.^۱ فلسفه نیز یکی بیش نیست و اختلافات میان اهل فلسفه ظاهری و جزئی است.

معلم ثانی

اهمیت بخش اول این نوشتار با این سؤال روشن می‌شود که چرا فارابی را «معلم ثانی» می‌خوانند؟ پاسخ این پرسش مدخلی برای توضیح کار مهم فارابی است. ظاهراً عنوان «معلم اول» را مسلمانان به ارسطو و «معلم ثانی» را به فارابی اعطا کردند.

دکتر نصر می‌گوید:^۲ چند قول مختلف دربارهٔ معنای «معلم» وجود دارد اینکه چرا ارسطو و فارابی را معلم خوانده‌اند دلایل دارد که به چند مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. چون فارابی فاضل‌ترین فلاسفه بعد از ارسطو و شارح بزرگ «معلم اول» بود؛ پس او را معلم ثانی نامیده‌اند؛

۲. گروهی از محققان دلیل این لقب را چیرگی وی در علم منطق می‌دانند و حتی عنوان خود ارسطو را به دلیل موفقیت او در تدوین منطق صوری به شمار می‌آورند؛ ابن‌خلدون یکی از این افراد است؛

۳. برخی نیز لقب فارابی را مرهون موفقیت او در تأسیس مکتبی جدید در فلسفه می‌دانند و حتی او را اولین فیلسوف اسلامی می‌شمردند؛

این هر سه گرچه بر فارابی صدق می‌کند، اما اصطلاح «معلم» به اینها دلالت ندارد. معلم در اصطلاح خاصی که به این دو نسبت داده می‌شود، در واقع تعیین‌کنندهٔ حدود علوم و روش‌های مختلف کسب علم و قراردوندهٔ آنها در سلسله مراتبی است که وحدت و پیوستگی دانش و شعب آن را حفظ کند.^۳

۱. «...فلسفه از حیث زمان مقدم بر دین است و واضع النوامیس کسی است که معرفت به شرایط معقولات عملی و قدرت بر استخراج و ایجاد آنها در امم و مدن را دارد. الفاظ واضع النوامیس و فیلسوف و ملک و امام مترادفند...»؛ محمدبن محمد فارابی، تحصیل السعادة، ص ۷۴.

۲. میثم کرمی، فارابی شناسی، ص ۵۹.

۳. این نظر را دو تن از حکمای بزرگ معاصر ایران، مرحوم سیدابوالحسن قزوینی و مرحوم سیدمحمد عصار در جلسات درس خود ابراز می‌فرمودند؛ رک: همان، ص ۶۱.

ارسطو نخستین فیلسوف یا عالم یونانی نبود، ولی نخستین شخصی بود که روش‌شناسی در علوم را در منطق خویش روشن ساخت و به تقسیم‌بندی علوم که درعین حال ایجاد وحدت و پیوستگی میان شعب علوم را دربر داشت پرداخت. در اسلام گرچه کندی و شاگردانش پیش از فارابی به تدوین کتاب‌های منطقی پرداختند و خود کندی رساله‌ای مهم در تقسیم‌بندی علوم به نام *اقسام العلوم* از خود بر جای گذاشت، اما این کوشش‌ها هنوز به صورت پخته‌ای درنیامده بود که بتواند تمدن اسلامی را متأثر سازد؛ لکن درباره فارابی چنین نبود؛ درواقع، او پدر علم منطق اسلامی است و با توجه به معنای منطق در علوم اسلامی، باید او را واضع روش‌شناسی در علوم به صورت مدون آن نیز دانست. ازسوی دیگر، فارابی صاحب کتاب بسیار معروف در تقسیم‌بندی علوم به نام *احصاء العلوم* است که نه تنها در جهان اسلام، بلکه در غرب شهرت فراوان دارد. این کتاب سرآغاز کوشش گروهی کثیر از متفکران اسلامی برای نظم‌بخشیدن به علوم و تقسیم‌بندی آن و در نتیجه ایجاد وفاق و هماهنگی بین عقل و ایمان و فلسفه و دین بود.

چه آثار منطقی فارابی که اساس این علم و پیش‌درآمد علوم در تمدن اسلامی است و چه کتاب *احصاء العلوم*، بیش از هر چیز دیگر متوجه توجیه و تعریف روش‌های مختلف شناخت و ارتباط علوم منتج از این روش‌ها و پیوند این علوم با جوانب مختلف معارف اسلامی و نیز با یکدیگر است. با توجه به روحیه خاص حاکم بر تمدن اسلامی که همه شیءون آن مرتبط با اصل توحید و در جست‌وجوی بیان و متجلی‌ساختن این اصل در جهات گوناگون حیات انسان است، بدیهی است که آنچه فارابی در تمدن اسلامی و ارسطو پیش از او در یونان انجام داد آن‌چنان از دیدگاه اسلامی اساسی بود که ایجاب می‌کرد لقبی خاص به آنان اعطا شود.

این تلاش بار دیگر در زمان حکومت صفویه اتفاق افتاد؛ هنگامی که میرمحمدباقر داماد توانست فلسفه و علوم عقلی را احیا کند و به آن نظم تازه‌ای بخشد، بار دیگر لقب معلم یافت و او را «معلم ثالث» خواندند. حتی خود او بارها در آثارش به ابن‌سینا به عنوان «شریکنا فی الریاسة» اشاره می‌کند؛ درحالی که فارابی را «شریکنا فی التعلیم» می‌خواند.

دکتر نصر به نقل از پروفسور هنری کربن آینده تفکر اسلامی را نیازمند «معلم رابع» می‌داند.^۱

طرح فارابی

الف) علم اللسان: شامل علم به الفاظ مفرد، الفاظ مرکب، قوانین هریک، قوانین درست‌نوشتن، قوانین درست‌خواندن، قوانین اشعار.^۲

۱. میثم کرمی، *فارابی شناسی*، ص ۶۴.

۲. ر.ک: محمدبن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، فصل اول.

ب) علم المنطق: شامل کتاب‌های المقولات، العبارة، قیاس‌های مشترک، برهان، جدل، سفسطه، خطابه، شعر.^۱

ج) علم التعالیم: شامل علم عدد، هندسه، مناظر، نجوم، موسیقی، اثقال، حیل (مکانیک).^۲

د) علم الطبیعی: شامل بحث در اجسام بسیط و اعراض و معادن و گیاهان و جانوران و...^۳

ه) علم الالهی: بحث از موجودات و اشیا از لحاظ وجود، و نیز در اصول و مبادی براهین در علوم نظری خاص و نیز بحث از مجردات.^۴

و) علم المدنی: شامل بحث در علم مدنی، علم فقه و علم کلام.^۵

علم الهی از نظر فارابی

علم الهی از نظر فارابی سه بخش دارد:

بخش اول، در عوارض ذاتی موجود من حیث هو موجود است و مراد از عوارض ذاتی اموری است که بدون واسطه عارض موجود می‌شود؛ یعنی وجود قبل از آنکه قید طبیعی، ریاضی و الهی باید متصف به محمولاتی چون وحدت و کثرت، ذهنی و خارجی، علیت و امثال آن می‌شود؛

بخش دوم، شامل بحث در مبادی علوم جزئی مانند منطق و ریاضیات و طبیعیات است و بحث می‌کند که موضوع این علوم چه نحوه وجودی دارند؛

بخش سوم، از موجوداتی که نه جسم‌اند و نه جسمانی بحث می‌کند.^۶

البته در آثار فارابی معمولاً دو علم الهی و مدنی درهم می‌آمیزد؛ یعنی فلسفه محض او به فلسفه مضاف منتهی می‌شود. او در دو کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة و السياسة المدنية* الهیات را مقدمه‌ای برای پرداختن به سیاست می‌سازد.^۷

۱. ر.ک: محمدبن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، فصل دوم.

۲. همان، فصل سوم.

۳. همان، فصل چهارم.

۴. همان، فصل چهارم.

۵. همان، فصل پنجم.

۶. محمدبن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۷۵.

۷. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۱۶.

فلسفه در اندیشه فارابی

الف) خداشناسی

غربی‌ها اصرار دارند اندیشه فلسفی فارابی را مستقل از یونانیان ندانند و آن را ادامه فلسفه افلاطون و ارسطو معرفی کنند. این نگاه جدای از وجود اغراض و تعصبات در آن، واقع‌بینانه نیست. باید گفت که ریشه‌ای‌ترین اندیشه در فلسفه ارسطو کاملاً متفاوت با فلسفه فارابی طرح شده است. خداوند در فلسفه ارسطو علت غایی خلقت است، نه علت فاعلی و این نگاه در فلسفه فارابی پذیرفتنی نیست. از نظر ارسطو عالم ماده در ایجاد به صانع احتیاج ندارد و تنها محرکی آن را به حرکت درآورده و به سوی خود می‌کشاند، اما فارابی با صراحت یاد می‌کند که اول تعالی سبب فاعلی موجودات ثوانی و عقل فعال است: «فالاوّل هو الذی ینبغی أن یعتقد فیه أنه هو الاله وهو السبب القریب لوجود الثوانی والعقل الفعّال»^۱

تغییر اساسی نظام فلسفی فارابی از یونانیان

اگر یونانیان به تأسیس فلسفه پرداختند تا آن را اساس و مبنای تمدن قرار دهند، فارابی در زمانی تفکر می‌کند و به احیای فلسفه می‌پردازد که تمدن عظیمی بر مبنای دیانت وجود دارد و اگر باید فلسفه بر همه انحای تفکر استیلا یابد، باید که فلسفه تازه‌ای تأسیس شود.^۲ پس اهمیت فارابی صرفاً در این نیست که معانی دین را با فلسفه تفسیر کرد یا فلسفه را اساس و باطن دیانت دانست؛ زیرا قبل از او، چه در عالم اسلام و چه پیش از ظهور اسلام این سعی به عمل آمده بود؛ کندی هم قبل از فارابی به تدوین مباحث فلسفه یونانی اقدام کرده بود، اما مؤسس فلسفه اسلامی نشد؛ زیرا تنها به شرح آرای یونانیان و مفسران اسکندرانی اکتفا کرد. وی حتی به مسئله وضع فلسفه در تمدن اسلامی توجه جدی نکرد و قائل شد که فلسفه و علم برهانی می‌تواند در کنار وحی نبوی بماند و این هر دو از یکدیگر مستقل باشند. اما فارابی فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، مسئله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح ساخت.^۳

اما این اصول چیست؟ پرسش اول فلسفه این است که موجود چیست و چرا موجودات هستند؟ با توجه به پاسخی که به این پرسش می‌دهند، فلسفه‌ها متفاوت می‌شود.

۱. محمدبن محمد فارابی، *السیاسة المدنية*، ص ۲۲.

۲. گذشت که فارابی سعی در توفیق فلسفه و دین کرده است و معتقد است دین همان چیزی را می‌خواند که فلسفه می‌خواند؛ محمدبن محمد فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۷۴.

۳. رضا داوری اردکانی، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۱۰.

ارسطو به این پرسش پاسخی داده است که با پاسخ افلاطون همسو نیست، پاسخ فارابی نیز با دو استاد یونانی فلسفه تفاوت دارد. به نظر فارابی وجود خداست و اوست که به ماهیات وجود بخشیده است. فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی «وجود» و «ماهیت» و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کرد و حال آنکه مقولات ده‌گانهٔ ارسطو مقولات وجود است نه ماهیت. این نحوهٔ تقسیم امری جزئی نیست و نباید آن را تصرفی کوچک در یکی از ابواب حکمت دانست، بلکه مؤدی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است و به تبع این تغییر جهت در فلسفه، معنای حقیقت و علیت نیز تغییر کرده است.

حقیقت در نظر یونانیان به معنای انکشاف است، اما فارابی می‌گوید: خدا حق است و معانی دیگر حقیقت نیز در نظر او به همین معنا بازمی‌گردد، چنان‌که وقتی می‌گوید: حقیقت یعنی مطابقت شیء با علم، بر این باور است که همهٔ موجودات در علم الهی موجود بوده و آنچه در «قضا» بوده به مرتبهٔ «قدر» آمده است. همچنین وقتی حق را قدیم و ازلی می‌داند، متوجه همین معناست. هیچ‌یک از این معانی در آثار یونانیان نیست. فارابی با تفسیر این اصول، همهٔ مسائل فلسفهٔ یونانی را مطابق با آن و به روش خود شرح کرد و به این اندازه هم اکتفا نکرد و به تفسیر دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداخته است.^۱

صفات خداوند

از نظر فارابی سبب اول از هر ترکیبی منزّه است؛ چون ترکیب مستلزم نقص و نیازمندی است. بر همین اساس اول تبارک و تعالی از داشتن شریک منزّه است؛ زیرا مستلزم ترکیب از امری مشترک و امری مختص است:

ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئیه اللذین منهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب، فان كل واحد من أجزاءه سبب لوجود جملته، وقد وضعنا أنه سبب اول.^۲

با توجه به همین مسئله، باید گفت که نظام فلسفی فارابی با فلسفه یونانی تفاوت دارد؛ زیرا نگرش به خدای متعال در فلسفهٔ فارابی طرحی نو در اندیشهٔ او ایجاد کرده است.

عینیت ذات و صفات

به باور فارابی موجودی که هیچ‌گونه وابستگی به ماده ندارد، مانعی برای اندیشیدن پیش روی خود نمی‌بیند و از همین رو ذاتاً عقل بالفعل است؛ بر این اساس، فارابی علم و عالم و معلوم را با ذات حق یگانه می‌داند و هم‌زمان بر عینیت صفات و ذات تأکید می‌ورزد.^۳

۱. رضا داوری اردکانی، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۱۴.

۲. محمدبن محمد فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ص ۲۶.

۳. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۱۸.

علم الهی به مخلوقات

ارسطو خداوند را عالم می دانست، اما علم او علم به ذات خود بود، نه به جزئیات؛ اما فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* خداوند را مدبر جمع موجودات و عالم به همه چیز می داند و بیان می کند که هیچ ذره کوچکی از علم او بیرون نیست و هرچه در عالم وجود دارد، مشمول عنایت اوست و به بهترین وجه و با اتفاق تمام نظم و ترتیب یافته است؛^۱ ان لنا فی هذا الباب طریقاً نسلکه یتبین به امر تلک الاقاویل الشرعیة، وانها علی غایة السداد والصواب وهو ان الباری، جل جلاله، مدبر جمیع العالم، لا یعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا یفوت عنایته شیء من اجزاء العالم، علی سبیل الذی بیناه فی العنایة.^۲

ب) جهان‌شناسی فارابی

چگونگی آفرینش

برخی اندیشمندان غربی در باب مسئله آفرینش سه دیدگاه را از یکدیگر متمایز ساخته‌اند: خلق از عدم، خلق از ماده پیشین و صدور ذات. با چشم‌پوشی از مقدار صحت و دقت این تقسیم، در میان نخستین فیلسوفان جهان اسلام و کندی با تعبیر «تأیسس الأیسات عن لیس» از دیدگاه نخست جانب‌داری می‌کند. محمدبن زکریای رازی خلق از عدم را ناممکن می‌انگارد و با قدیم خواندن «هیولای اولی»، راه را برای دیدگاه دوم هموار می‌سازد و سرانجام نظریه «فیض» در فلسفه فارابی با نظریه سوم سازگاری می‌پذیرد.^۳

فارابی موجودات را فیض حق تعالی می‌داند: نخست از موجود اول موجود دوم فیاض می‌شود که فارابی نام او را عقل دوم می‌گذارد؛ زیرا موجود اول را نیز عین عقل می‌داند. اما چون مطابق «الواحد» از موجودی که از هر جهت واحد است جز واحد صادر نمی‌شود، بنابراین شکل‌گیری موجودات کثیر در گرو وجود واسطه‌هایی است که گونه‌ای کثرت داشته باشند؛ بر این اساس، فارابی از وجود عقول ده‌گانه و افلاکی نه‌گانه سخن می‌گوید. البته فارابی گاه موجود اول را نیز جزو عقول به‌شمار آورده و شماره عقول را به یازده می‌رساند.^۴ اما چگونگی فیض‌رساندن باری تعالی به مخلوقات از دید فارابی در مسئله تعقل توضیح داده می‌شود. فارابی می‌گوید: «کل ما یصدر عن واجب الوجود فإنما یصدر بواسطه عقلیته له».

۱. رضا داوری اردکانی، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۰۹.

۲. محمدبن محمد فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ص ۱۰۳.

۳. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۲۱.

۴. همان.

بنابراین وقتی موجود اول خود را تعقل می‌کند، فیضان صورت می‌پذیرد و از آنجاکه موجود ثانی دوگونه تعقل دارد (تعقل موجود پیشین و تعقل خویش) خود منشأ شکل‌گیری موجود ثالث و فلک اول (السماء الاولی) می‌گردد. به همین ترتیب زنجیره‌ای از عقول و افلاک پدید می‌آید که به عقل فعال و کرهٔ قمر منتهی می‌شود.

موجود یازدهم که دهمین عقل پس از سبب اول است و عقل فعال نیز خوانده می‌شود، از آنجاکه افزون بر خود همهٔ عقول پیشین را تعقل می‌کند، چنان کثرتی می‌یابد که می‌تواند به خلق و تدبیر عالم مادون قمر پردازد و منشأ پیدایش موجودات گوناگون عالم محسوس می‌گردد:^۱

یفیض من الاول وجود الثانی؛ فهذا الثانی هو أيضا جوهر غیر متجسم أصلا، ولا هو فی مادة. فهو یعقل ذاته و یعقل الاول، و لیس ما یعقل من ذاته هو شیء غیر ذاته. فما یعقل من الاول یلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه یلزم عنه وجود السماء الاولی.^۲

ج) انسان‌شناسی

انسان برترین موجود عالم مادون قمر است. فارابی دربارهٔ انسان در آثار مختلف خود صحبت کرده است؛ از جمله، بخش سوم (باب بیستم تا بیست‌وسوم) کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* به انسان‌شناسی اختصاص دارد.

یکم) قوای نفس

قوای نفس عبارت‌اند از غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه. نزوعیه نیرویی است که شوق و کراهت را در وجود انسان برمی‌انگیزاند و به پدیده‌هایی چون غضب، خشنودی، فرار و جست‌وجو می‌انجامد. ناطقه نیز آدمی را در تعقل و تمییز زشت و زیبا مدد می‌دهد.^۳

مراتب قوه ناطقه

اولین مرتبهٔ عقل هیولانی است؛ یعنی حالتی که عقل در آن «بالقوة» است. دومین مرتبهٔ عبارت است از «بالفعل» شدن عقل توسط عقل فعال به اینکه دارای صور معقوله شود. و درنهایت به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد و این هنگامی است که عقل متفعل انسانی همهٔ معقولات را از عقل فعال دریافت کند، دراین صورت به جایگاهی بار می‌یابد که به مفارقات نزدیک‌تر است تا به مادیات.^۴

۱. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۲۲.

۲. محمدبن محمد فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۸۲.

۴. همان، ص ۹۶.

دوم) تحلیل رؤیا

به گفته فارابی هنگامی که اندام‌های حسی و نیز دو قوه ناطقه و نزوعیه به کار مشغول‌اند، قوه متخیله مجال چندانی برای فعالیت آزادانه ندارد و به خدمت‌رسانی به دیگر قوا می‌پردازد. در وضعیتی که قوای دیگر از فعالیت باز می‌ایستند (مثل حالت خواب) متخیله به حال خود رها می‌گردد و به فعالیتی روی می‌آورد که «محاکات» نامیده می‌شود و این یعنی واقعیت، گاه صورتی نمادین و تمثیلی می‌یابد. فارابی برای بیان گوناگونی این حکایت‌گری، از این تمثیل بهره می‌گیرد که برای دیدن انسان گاه خود او را می‌بینیم و گاه عکس و تمثال او و گاه تصویری از او که در آب یا آئینه نقش بسته است.^۱

سوم) تحلیل وحی

فارابی در کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* پس از تحلیل ماهیت رؤیا بی‌درنگ، به بررسی چیستی وحی می‌پردازد و رؤیای صادق را هم‌سنخ اخبار غیبی پیامبران می‌شمارد. فارابی تبیین خود درباره نبوت را از نظریه ارسطو درباره رؤیا اقتباس می‌کند. این نظریه در فلسفه فارابی و از طریق آثار و آرای او در حکمت اسلامی جدا و مؤثر بوده است. همان‌طور که بیان شد، براساس این نظریه، رؤیا صورت ذهنی‌ای است که با خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب و بر اثر قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. ارسطو منکر این است که رؤیاها را خدا به شخص به‌مدد خیال قادر است با عقل فعال متحد شود، لکن می‌شود؛ زیر بر آن است که شخص به‌مدد خیال قادر است با عقل فعال متحد شود، لکن چنین قدرتی فقط در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. به باور او عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و همان‌گونه که در متون اسلامی آمده است، شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) است؛ خلاصه، در حد پیغمبر یا فیلسوف است که با عقل فعال متصل می‌شود. این اتصال درخصوص پیامبر به‌مدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد. می‌توان دریافت که هردو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند؛ درواقع، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی هردو پرتویی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود:

بنابراین، از آن نظر که از عقل فعال اموری به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و

۱. محمدبن محمد فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۱۰۳.

فیلسوف و خردمند کامل نام می‌گیرد و از آن حیث که به قوهٔ متخیله‌اش افاضه می‌گردد، نبی خوانده می‌شود که مردمان را از حوادث آینده بیم می‌دهد و از رویدادهای جزئی کنونی با خبر می‌سازد... چنین شخصی در کامل‌ترین درجات انسانی است.^۱

درواقع، فارابی در پی آن نیست که میان دو شخص (فیلسوف و نبی) مقایسه کند و یکی از آن دو را در قوهٔ ناطقه و دیگری را در قوهٔ متخیله تکامل یافته بخواند؛ بلکه مقصود وی آن است که دریافت‌کنندگان وحی دو مرتبهٔ کمالی دارند و به لحاظ هریک نامی مخصوص می‌یابند.^۲

علم مدنی فارابی

الف) جایگاه علم مدنی

سیدحسین نصر^۳ و همچنین دکتر داوری اردکانی^۴ معتقدند فارابی را به دلیل طبقه‌بندی کردن علوم، و صورت برهانی دادن به همهٔ علوم «معلم ثانی» نامیده‌اند. طبقه‌بندی علوم فارابی و نظام علمی وی بر جهان‌بینی فلسفی و علمی او مبتنی است و براساس نظام هستی سلسله مراتبی دارد. وی از نخستین اندیشمندانی است که در عرصهٔ معرفت به تفکیک و تعاون سه عامل «عین، ذهن و علم» پرداخت. از دیدگاه فارابی، عالم عین و پدیده‌های واقعی که موضوع مطالعات علوم قرار دارند، قانون‌مندی، نظام و سلسله مراتب دارند که شناختن آنها کار ویژهٔ علم است. همچنین، ذهن انسان، که شناسندهٔ حقیقی است و به تعبیر خود فارابی ناظر و فاحص است، به‌نوبهٔ خود تجهیزات، نظام، قانون‌مندی و سیر مراحل خاص خود را دارد.

در نگرش نظام‌گرای فارابی، همهٔ علوم دارای نظامی ویژه و سلسله‌مراتبی خاص می‌باشند و هریک از علوم، از جمله علم مدنی، به‌نوبهٔ خود نظامی خاص دارند؛ نظامی که هریک از علوم در آن از جایگاه و روابط متقابل دو یا چندجانبه ساختی، تعاملی و حتی علی بهره

۱. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۳۰.

۲. در مقابل فارابی، ابن‌سینا وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را به‌عنوان عالی‌ترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دستیابی است، توصیف می‌کند.

۳. میثم کرمی، *فارابی‌شناسی*، ص ۶۱.

۴. رضا داوری اردکانی، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۹۶.

می‌گیرند؛ آن هم در یک فرایند تکاملی که به اصطلاح وی از علوم مبادی و حتی از مبادی علوم آغاز می‌شود و به مبادی عام و سپس مبادی خاص می‌رسد و تا علم غایی که از نظر وی علم مدنی است، فرا می‌رود.

با این توضیحات روشن می‌شود که علوم در نگاه فارابی نظام‌مندند و علم در این نظام سلسله‌مراتبی و به اصطلاح وی، متفاضل دارای موقعیت و نقش خاص خویش است. فارابی همچنان که برای هر پدیده جایگاه یا موقعیت خاص قائل بود، بر همین اساس برای علم هر پدیده، یعنی برای همه علوم نیز جایگاه وجودی و ایجادیه خاص با تمامی ویژگی‌های مربوط، قائل بود. فارابی مدینه، اجتماع مدنی و سیاست مدنی را دارای جایگاه و نقش غایی دانسته، غایی‌ترین پدیده را نهاد انسانی و اجتماعی تلقی می‌کند.

مرتبه علم مدنی

حال که روشن شد فارابی علوم را رتبه‌بندی کرده است، لازم می‌دانیم به این پرسش بپردازیم که علم مدنی از نگاه او چه رتبه‌ای دارد. البته چنان‌که اشاره شد علم مدنی غایت علوم است؛ در طبقه‌بندی فارابی «علم اللسان» و «علم المنطق» مقدمه دیگر علوم‌اند، اما علم طبیعی، تعالیم و علم الهی مقدمه علم مدنی به‌شمار می‌روند.

بر این اساس، فارابی در *احصاء العلوم* علم در اصطلاح مشهور و اصلی را به ظاهر بر پنج‌گونه تقسیم کرده است و در واقع آنها را پنج مرتبه وجودی می‌داند؛^۱ به بیان دیگر، نظام علمی فارابی مرکب از پنج علم و در حقیقت پنج حوزه علمی است. در این نظام هر مرتبه پیشین مقدم بر مرتبه پسین بوده، هر مرتبه بعدی و فراتر مترتب و مبتنی بر مرتبه و مراتب فروتر و قبلی است؛ بدین ترتیب، علم الهی به مثابه علم مبدأ است و علم مدنی، نه به عنوان علم آخر و صرفاً آخرین گستره یا حلقه علوم، بلکه به مثابه مرتبه نهایی و در مقام علم اعلی و علم غایی در نظام علمی وی رخ می‌نماید.

۱. او در مقدمه کتاب *احصاء العلوم*، تعبیر مراتب علوم را به کار برده و سپس علوم را تقسیم‌بندی کلی می‌کند و در کتاب *الجمع* چنین می‌گوید: «مرتبه العلم الذی هو منه» یعنی مرتبه هر علم همان است که علم از آن منشأ شده است. روشن است که از نگاه او علوم اولاً دارای مرتبه نفس‌الامری‌اند و ثانیاً این مرتبه از جایگاه عینی آنها برمی‌خیزد؛ محمدبن محمد فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ص ۹۶.

ب) چیستی علم مدنی

در مقابل علم طبیعی که مشتمل بر نظر در اجسام طبیعی است و علم به پدیده‌های مادی‌ای است که در ارادهٔ انسان نیستند و نیز علم الهی که نظر در آنچه جسم و جسمانی نیست و بررسی اسباب اولیه و نهایی پدیده‌هایی است که موضوع دیگر علوم می‌باشند، علم مدنی عبارت است از علم به آنچه مربوط به ارادهٔ انسان است،^۱ درعین حال علم مدنی به جنبهٔ عملی و راهبردی یا به ایجاد، تغییر و تکمیل پدیده‌های مدنی، یعنی مدینه و اجتماع مدنی و سیاست مدنی، علاوه بر جنبهٔ نظری صرف، یعنی کشف و شناسایی آنها می‌پردازد.^۲

وی سبب نام‌گذاری علم مدنی را آن می‌داند که به بررسی در مورد اشیا و پدیده‌های ارادی می‌پردازد؛ بنابراین، به‌طور کلی، پدیده‌های مدنی ماهیتی ارادی و عملی دارند و طبیعی یا جبری و غیرارادی نیستند.

ج) بایستگی علم مدنی

عقل از دیدگاه جهان‌شناسی و علم‌النفس به مرتبهٔ اتصال با عقل فعال می‌رسد. حال به شأن دیگری از عقل توجه کنیم که فارابی بر آن تأکید کرد؛ بدین معنا که او عقل را راهنمای ما در سیر به سوی سعادت خواند و سعادت غایت قصوای آدمی است. در نظر فارابی وصول به خیر اعلیٰ جز با علم نظری یقینی میسر نیست. اما از آن نظر که کمال آدمی در اجتماع و زندگی اجتماعی حاصل می‌شود، علم دیگری باید باشد که در آن مبادی عقلی افعال و ملکات فاضله معین شود. این علم منفک از علم نظری نیست، بلکه متفرع از آن است.

معمولاً اگر در علم نظری به موجودات آن‌گونه که هستند، نظر می‌شود. در طی تحقیق در وجههٔ دوم عقل این بحث روشن می‌شود که غایت وجود انسان و کمال لایق او چیست و چگونه به این کمال نایل می‌شود. فارابی تحقیق این معنا را نیز در شأن کسی می‌داند که به کمال نظری رسیده باشد و کمال نظری شامل فضایل چهارگانه است که عبارت‌اند از:

۱. «أما العلم المدني - فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجایا والشیم التي عنها تكون الأفعال والسنن»؛ محمد بن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۷۹.

۲. «و عن الغایات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها»؛ همان.

۱. فضایل نظری؛ ۲. فضایل فکری؛ ۳. فضایل خلقی؛ ۴. صناعات عملی. این برعهده رئیس مدینه است که این فضایل را در مدینه‌ها به وجود آورد و درواقع، سیاست عبارت است از فعل ایجاد این فضایل.^۱

با این بیان روشن می‌شود که علم مدنی از این نظر بایسته و ضروری است که بحث درباره چگونگی رسیدن آدمی به فضایل چهارگانه و رسیدن به غایت قصوا را دربر دارد. درواقع، همان‌گونه که بسیاری از علمای اسلام معتقدند اخلاق مقدمه ایمان است، فارابی نیز معتقد است که کسب فضایل برای رسیدن به سعادت امری ضروری است که این فضایل در اجتماع قابل تحصیل‌اند.

مدنیت بالطبع

فارابی نیز مانند ارسطو آدمی را مدنی بالطبع می‌داند. او اجتماع را به ناقص و کامل تقسیم می‌کند و اجتماع کامل را شامل سه قسم عظمی، وسطی و صغری می‌داند. بی‌شک، از دیدگاه فارابی از مدنی بودن آدمی سیاسی بودن و نیازمندی‌اش به قانون و حکومت است. نکته درخور توجه اینکه فارابی برخلاف ارسطو، با توجه به تعالیم و اعتقادات دینی و بر اثر پرورش یافتن در میان امت اسلامی و همچنین آشنایی با قول رواقیان در باب جامعه بشری، خانه را کوچک‌ترین جامعه کامل دانسته و مدینه را جامعه وسط و کل مردم عالم را جامعه عظمی خوانده است.^۲

رئیس مدینه

در اصطلاح فارابی رئیس مدینه واضع نوامیس و معلم و مرشد مردم و مدیر امور مدینه است. روشن است که همه مردم نمی‌توانند به این مقام برسند؛^۳ زیرا مردمان از حیث فطرت متفاوت‌اند و کسی شایستگی ریاست دارد که صاحب فطرت قوی باشد و طریق سعادت را شناخته، طی کرده، به سعادت نائل گردد و به مقام هدایت خلق و تعلیم مردمان رسیده باشد.

۱. محمدبن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۷۹.

۲. «ان الانسان مدنی بالطبع، فهو لا یوجد بغير الأسرة ترعاه و تؤیده الی ان یبلغ اشدّه. فالأسرة المجتمع الأول، و تلبيها القرية، و

هی مجموع أسر»؛ محمدبن محمد فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ص ۳۸.

۳. «و رئیس المدینة الفاضلة لیس یمکن أن یکون ای انسان اتفق»، همو، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۱۱۸.

فارابی در پاسخ اینکه رئیس مدینه چگونه می‌تواند به چنین کمالی دست یابد، می‌گوید: «رئیس مدینه با فطرت قوی خود به عقل فعال پیوسته و علم را از آنجا فراگرفته است».^۱ فارابی عقل فعال را ملک وحی و روح‌الامین نیز نامیده است.

صفات رئیس مدینه

فارابی برای رئیسی مدینه که فطرت عالی دارد و از فیض عقل فعال و وحی برخوردار است، دوازده صفت برمی‌شمرد:^۲

۱. تام الاعضاست؛ ۲. قدرت فهم و سرعت انتقال دارد؛ ۳. دارای حافظه قوی است؛ ۴. زیرک و با فطانت است؛ ۵. خوش سخن و صاحب بلاغت است؛ ۶. در خوردن و آشامیدن و نکاح خویشتن دار است؛ ۷. علم و تعلیم و تعلم را دوست دارد؛ ۸. دوستدار راستگویی و دشمن دروغگویی است؛ ۹. روحی بزرگ دارد و دوستدار کرامت است؛ ۱۰. عدل را دوست دارد؛ ۱۱. صاحب عزم قوی و شجاع است؛ ۱۲. به دنیا اعتنا ندارد.
- همچنین رئیس مدینه باید استعدادهای گوناگون و متفاوت و طبقات اهل مدینه را بشناسد و بکوشد هرکس را به کمالی که شایسته و مستعد آن است برساند.

جانشین رئیس اول

هرگاه مدیری با همهٔ ویژگی‌های یادشده فراهم نبود، ریاست مدینه به کسی سپرده می‌شود که از صفات زیر بهره‌مند باشد:^۳

۱. حکیم باشد؛ ۲. عالم و حافظ شرایع و سنن باشد؛ ۳. قدرت استنباط قوی دربارهٔ اموری داشته باشد که از سلف حکمی دربارهٔ آن نیامده است؛ ۴. قدرت تفکر قوی و استنباط در لحظات حساس داشته باشد؛ ۵. توان ارشاد و مدیریت مردم را به شرایع داشته باشد؛ ۶. توان بدنی برای جنگ مستقیم داشته باشد.
- البته اگر این خصوصیات در شخص واحد یافت نشد و در میان کسانی پراکنده بود، همهٔ آنان عضو شورای رهبری خواهند شد. در این میان صفت حکمت اهمیتی ویژه دارد.

۱. همان، ص ۱۲۱.

۲. همان، فصل ۲۸، فی خصال رئیس المدینه.

۳. محمدبن محمد فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۱۲۵.

استفاده فارابی از القابی چون امام برای رئیس مدینه فاضله و نیز اشاره به اینکه جانشینان رئیس نیز می‌توانند خود اهل تشریع باشند و مسائل دیگری از این دست، نشانه گرایش‌های شیعی فارابی قلمداد شده است.

انواع مدینه

از نظر فارابی در تقسیم‌بندی مدینه‌ها شناخت سعادت و اراده نیل به آن مؤثر است؛ بنابراین مدینه فاضله مدینه‌ای است که سعادت حقیقی را شناخته، به سوی آن گام بر می‌دارد. مدینه جاهله: اهل این مدینه سعادت حقیقی را نمی‌شناسند و توان فهم آن را نیز ندارند. اهتمام آنان منحصر به خیرات ظاهری است. این مدینه خود به چند گونه تقسیم‌پذیر است: ضروریه، نداله، خست، کرامت، تغلب، و جماعیه.^۱ مدینه فاسقه: در این جامعه، مردم به عقاید ناظر به مدینه فاضله گردن می‌نهند، اما عملاً در راه مدینه جاهله گام می‌گذارند.^۲ مدینه مبدله: ساکنان این مدینه در آغاز همچون مدینه فاضله بوده‌اند، اما به تدریج در عقیده و عمل دگرگون شده‌اند.^۳ مدینه ضاله: اهل این مدینه درباره مبادی جهان دیدگاه‌های نادرستی دارند و رئیس اول آن حتی ممکن است خود را بهره‌مند از وحی بپندارد.^۴

ارکان مدینه فاضله

نهادهای و سیستم‌های اداره‌ای در جامعه، اساسی مهم در ایجاد مدینه‌اند. فارابی مدینه فاضله را استوار بر پنج رکن اساسی می‌داند:^۵ افاضل، ذوو الالسنه، مقدرون، مجاهدون و مالیون. مقصود از افاضل حکما و اندیشمندان‌اند؛ ذوو الالسنه (سخنوران) گروه‌هایی چون مبلغان مذهبی، خطیبان و شاعران را در خود جای می‌دهند؛ مقدرون به کسانی چون حسابداران، هندسه‌شناسان، طبیبان و منجمان اشاره می‌کند؛

۱. محمدبن محمد فارابی، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، ۱۲۷.

۲. همان، ۱۲۹.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همو، *فصول متزعه*، ص ۶۵.

مجاهدون کسانی‌اند که مدینه را از شر دشمنان محافظت می‌کنند؛ سرانجام، مقصود از مالیون کسانی چون کشاورزان و بازرگانان‌اند که به گردآوری اموال می‌پردازند.^۱

نتیجه

فارابی چندین نظریهٔ مهم دارد که هریک برای دردهای مزمن فکری-اجتماعی زمانهٔ ما مهم است. او در باب احصا و طبقه‌بندی علوم الگوی ماست و چنانچه از کربن فرانسوی نقل شد؛ تفکر اسلامی احتیاج به معلم جدیدی دارد.

تبادل فرهنگی و تقسیم‌بندی جوامع از نظر تحول و چگونگی ارتباط اقسام جوامع با یکدیگر نیز در نظر فارابی تکلیف روشنی دارد و هر جامعه‌ای با هر مختصاتی نمی‌تواند با جامعهٔ دیگر ارتباط برقرار کند. بررسی جدی این مسئله برای معضل تعامل با غرب امری ضروری است.

فارابی را به حق مؤسس فلسفهٔ اسلامی دانسته‌اند؛ زیرا اینکه او با نوشتن کتاب *الجمع بین رأیی/الحکیمین* درواقع، اندیشه‌های مهم مورد احتیاج اندیشه‌های دینی را کاوش کرد.

کتاب‌های فلسفی فارابی از فلسفه و توضیح فلسفی نظام عینی آغاز می‌شود و به بحث دربارهٔ اجتماع و مدینهٔ فاضله منتهی می‌شود. مدینهٔ فاضلهٔ فارابی حاکمی به نام «رئیس اول» دارد که در فرهنگ دینی نبی خوانده می‌شود. او همچنین دربارهٔ جانشین رئیس اول خصوصیات را ذکر می‌کند که بسیار به اندیشه امامت در شیعه نزدیک است.

منابع

۱. جمعی از نویسندگان (زیر نظر دکتر محمد فناپی اشکوری)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۰.
۲. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.

۱. شایان ذکر است که سیاست طرح‌شده توسط ابن‌سینا بیش از سیاست فارابی به سیاست دینی نزدیک است. دکتر داوری اردکانی احتمال قوی می‌دهد که ابن‌سینا وقتی امور مهم سیاست و مدینه و وظایف حکومت را ذکر می‌کند به نامهٔ امیرالمومنین (علیه السلام) به مالک اشتر نظر دارد؛ رضا داوری اردکانی، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۷۴.

٣. فارابی، محمد بن محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٥ م.

٤. _____، السياسة المدنية، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.

٥. _____، الجمع بين رأيي الحكيمين، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٥ م.

٦. _____، تحصيل السعادة، قم، دار الهدى، ١٣٨٤.

٧. کرمی، میثم، فارابی شناسی، تهران، انتشارات حکمت، ١٣٩٠.

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

هدف آفرینش و نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا با محوریت کتاب الاشارات و التنبیهات^۱ امید رنجبری^۲

چکیده

ابن سینا معتقد است که واجب الوجود در آفرینش عالم هستی به دنبال غرضی نیست. وی در کتاب *اشارات* که جزو آخرین تألیفات فلسفی او به شمار می آید بر این مطلب پافشاری می کند که نباید در کارهای واجب الوجود هیچ حُسن یا اولویتی مدنظر باشد؛ زیرا هر فاعلی که برای به دست آوردن حُسن یا اولویتی، فعلی را انجام دهد، از نظر ذات و صفات کامل نیست، بلکه چنین موجودی ناقص بوده، به دلیل همین نقصان نمی تواند واجب الوجود باشد. ابن سینا بر آن است که ملک و شاه حقیقی هیچ نیازی در وجودش نیست، اما همگان به او محتاج اند و فعل او «جود» به معنای حقیقی است و در آن هیچ غرض و غایتی نیست؛ زیرا آنجایی که غرض در کار باشد، مسلماً اولویتی برای فاعل آن لحاظ شده است، به بیان دیگر، از آنجا که واجب الوجود غنی بالذات است، بر اثر غنای ذاتی او هیچ چیزی نمی تواند هدف و غرض ذات حق باشد؛ زیرا داشتن غرض با غنا و بی نیازی واجب در تضاد است؛ از این رو، حتی کارهای نیک جهان را نیز نمی توان به مثابه غرض برای واجب الوجود برشمرد، بلکه منشأ صدور عالم هستی عنایت الهی است؛ یعنی ظهور نظام کلی جهان آفرینش با همه جزئیات و با اوقات و نظام شایسته آن، در علم ازل واجب الوجود، سبب افاضه این نظام با همان ترتیب و تفصیل معقول خود از سوی ذات حضرت حق می شود، پس با اینکه واجب الوجود فاعل مختار است، فاعلیت او از نوع فاعل بالعنایه می باشد.

کلیدواژگان

هدف آفرینش، غایت، غرض، فاعلیت حق تعالی، فاعل بالعنایه، فاعل بالقصد، فاعل مختار، ابن سینا، معتزله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۷.

۲. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی (omid.ranjbari@iran.ir).

مقدمه

انسان کنجکاو برای دستیابی به مجهولات و شبهات خود مرزهای اندیشه را درمی نوردد؛ تا آنجا که در این باره هیچ حدی برای خویش قایل نیست. سؤالات او از صانع و مبدأ عالم تا پست‌ترین و کوچک‌ترین موجودات را شامل می‌شود و هراندازه سطح معرفت و علم انسان بیشتر شود، سؤالات او نیز متعالی‌تر و عمیق‌تر می‌گردد که این خود توجه انسان‌های دیگر را برمی‌انگیزد. از آنجا که برخی سؤالات همواره در طول تاریخ بشر کانون توجه و کنکاش متفکران و دانشمندان قرار گرفته است، هر اندیشمندی به فراخور علم خود و از زاویه‌ای بدان می‌پردازد.

یکی از مهم‌ترین سؤالات، بلکه مهم‌ترین پرسش انسان که در پی یافتن پاسخ آن است و سبب به وجود آمدن فرقه‌ها و نحله‌ها و مذاهب مختلفی شده، سؤال از مبدأ هستی است که اندیشمندان بدان پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند، البته این پاسخ‌ها نقایص بی‌شماری نیز دارد. گروهی ادله و براهین بر اثبات واجب‌الوجود و صانع برای هستی‌ی‌اقامه کردند و برخی نیز به نقض ادله مزبور پرداختند. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها تا جایی پیش رفت که سرآغاز به وجود آمدن معارف گسترده‌ای شد و زمینه ورود پرسش‌های فراوان دیگری به عرصه علم و دانش گردید.

یکی از سؤالات بنیادین که برای اثبات مبدأ و صانع عالم هستی مطرح می‌شود، این است که بر فرض اثبات وجود خدای آفریننده عالم هستی، غرض او از آفرینش هستی چگونه تبیین می‌شود؟ آیا از آفرینش هستی نفعی عاید پروردگار می‌گردد یا با آفرینش این عالم، متوقع رسیدن به کمالی بوده است؟

روشن است که پاسخ به این سؤال تبیین صفات واجب‌الوجود را می‌طلبد و هراندازه درباره شناخت واجب و صفات او واکاوی بیشتری صورت پذیرد، به این سؤال نیز پاسخ دقیق‌تری داده خواهد شد؛ از این رو، از دیرباز پرداختن به پاسخ این پرسش در بین متفکران جهان اسلام مرسوم بوده و هر متفکری براساس میزان معرفت خود به واجب‌الوجود و صانع این عالم، به نحوی بدان پاسخ گفته است. برخی متکلمان جهان اسلام، حکمت صانع را محور قرارداده، نفی غرض او در تعارض می‌دانند، و گروهی از فلاسفه غنای ذات واجب را محور قرار می‌دهند و اثبات غرض او با غنای او در تضاد می‌دانند و سرانجام جمعی نیز کوشیده‌اند تا میان این دو دیدگاه جمع نمایند.

نوشتار حاضر به بررسی نکات یادشده در اندیشه حکیم بزرگ جهان اسلام و رئیس المشائین حسین بن عبدالله سینا معروف به ابن سینا با محوریت یکی از آخرین آثار فلسفی او یعنی کتاب *الإشارات و التنبیها* می پردازد. این کتاب با وجود انسجام و دقت، خلاصه تر از برخی آثار فلسفی دیگر او یعنی *شفا* و *نجات* بوده، به دلیل متأخر بودن تألیف آن، می تواند منبع مناسبی برای دستیابی به آخرین دیدگاه های ابن سینا باشد؛ لذا همواره کانون توجه دانشمندان پس از او قرار گرفته است. به نظر می رسد این گونه مقالات بتواند زمینه ساز بررسی نظام مند حکمت سینوی و تبیین چگونگی تطور فلسفه اسلامی از قرون گذشته تا عصر حاضر باشد.

دلیل اندیشیدن انسان درباره هدف آفرینش

همه کارهای آدمی غرض و هدفی دارند، به همین دلیل است که درباره هدف آفرینش خود می اندیشد؛ به بیان دیگر، هریک از اعمال و افعال و حرکات انسان هدف و غرضی دارد و اگر به غرض های انسان با دقت بنگریم درمی یابیم که هریک از آنها در جلب نفع و دفع ضرر ریشه دارند. بنابراین هریک از اعمال و افعالی که انسان انجام می دهد، برای این است که نیازمندی های او را برطرف سازد، به بیان دیگر، برای جلب نفع و دفع ضرر است.

این مطلب نه تنها درباره کارهای انسانی جاری است، بلکه درخصوص کارهایی هم که انسان برای دیگران انجام می دهد، عمومیت دارد. البته در بعضی از کارها هدف و غرض خودآگاه و آشکار است و در بعضی نیز ناخودآگاه و پنهان؛ مثلاً ممکن است به نظر برسد کار خیری که انسان برای دیگران انجام می دهد، ضرری برای شخص نیکوکار ایجاد کند، اما درواقع وی با این عمل، نیاز روحی خود را برطرف می سازد و ممکن است نیل به پاداش های آخروی، وی را برای چنین اقدامی برانگیخته باشد، یا برای رسیدن به آرامش وجدان یا دفع سرزنش دیگران و یا برای تمجید و تحمید شدن چنین احسانی انجام دهد که ممکن است در هریک از انگیزه های مزبور غرض و هدف ناخودآگاه باشد و برای دیگران کاملاً مشخص و معین نباشد.

ازسوی دیگر، اساساً هر حرکتی که انسان تحقق می دهد، می بایست از سویی به سوی دیگر متوجه باشد و همیشه حال وساطت داشته، طرفی را به طرف دیگر وصل کند. جهت و سویی که حرکت، خواهان آن است، همان غایت و غرض است که نقیصه و خواسته متحرک را تکمیل می کند که پس از تکمیل متحرک، حرکت مزبور قطع شده و تبدیل به حالتی می شود که نسبت به وی سکون و آرامش محسوب می شود.

بنابراین، موضوع «غرض» رابطه‌ای با فعل دارد که حرکت فعلی را به سکون و آرامش تبدیل می‌کند و رابطه‌ای نیز با فاعل دارد که نقص وجودی وی را تبدیل به کمال می‌کند. حال باید بررسی کرد و دید که آیا این اصل درباره واجب متعال نیز صدق می‌کند یا نه؟ پاسخ این سؤال همان چیزی است که ما در این نوشتار به تفصیل درصدد بیان آن برآمدیم؛ به اجمال باید گفت: نسبت به فعل خدای جهان می‌توان غرض را فرض و اثبات کرد و گفت هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کامل‌تری است؛ ولی درخصوص ذات پاک واجب‌الوجود پاسخ این سؤال منفی است؛ به بیان دیگر، اگر مراد از این سؤال که «مقصود و غرض از اصل خلقت چیست؟» این باشد که خداوند به واسطه آفرینش چه نقصی را از خود رفع می‌کند و چه کمال یا نفعی را به خود جلب می‌کند، سؤالی است خطا؛ زیرا خلقت موجودات و جهان آفرینش نه می‌تواند برای خدا منفعتی جلب کند و نه ضرری را از او دور سازد. همان‌گونه که در فلسفه اثبات می‌شود، آفریدگار جهان کمال مطلق است، پس وجودی که کمال مطلق و منشأ هر کمالی شمرده می‌شود، چگونه امکان دارد با آفرینش آنچه خود آفریده به کمال برسد؟

بنابراین استغنائی ذاتی او بالاتر از آن است که به خود نفعی برساند، چه رسد به اینکه آفرینش پدیده‌ها و موجودات که هستی‌شان از اوست به او نفعی برسانند. همچنین با این توضیحات روشن می‌شود، این شبهه که «خداوند چه احتیاجی داشت که ما را خلق کند؟» نیز ذاتاً اشتباه به نظر می‌رسد؛ زیرا اساساً مسئله احتیاج و جلب نفع و دفع ضرر درباره واجب متعال مطرح نیست، تا پرسیده شود چه نیازی به آفرینش موجودات داشت؟^۱

هدف آفرینش از دیدگاه متکلمین اشعری و معتزلی

هدف به دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

الف) هدف فعل و به تعبیر دیگر «ما یتهی الیه الفعل»، یا غایت فعل که عبارت است از آن چیزی که فعل به او منتهی می‌شود؛

ب) هدف فاعل و به تعبیر دیگر «ما یقضیه الفاعل»، یا «ما لأجله الفعل»، یا غرض و انگیزه فاعل از انجام فعل که عبارت است از آن چیزی که فاعل، فعل را به خاطر آن چیز انجام می‌دهد.^۲

۱. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۲۷۵-۲۸۴؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، فرائضی از اسلام، ص ۱۹۰-۱۹۳.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۵۸.

بنابراین باید در پاسخ این سؤال به هریک از اقسام یادشده توجه کرد. پیش از پرداختن به دیدگاه ابن سینا لازم است مروری بر اعتقاد متکلمان و نظریات حاکم در عصر وی داشته باشیم تا به خوبی بتوانیم به اهمیت کار ابن سینا پی ببریم.

مرحوم خواجه در شرح/اشارات به عقاید متکلمان اشاره فرموده، می گویند:

إِنَّ قَوْمًا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ يَعْلَلُونَ أَعْمَالَ الْبَارِي تَعَالَى بِالْحَسَنِ وَالْأَوْلَوِيَّةِ. فَيَقُولُونَ: إِنَّ إِبْصَالَ النِّفْعِ إِلَى الْغَيْرِ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، وَفِعْلُهُ أَوَّلَى مِنْ تَرْكِهِ؛ فَلَأَجَلَ ذَلِكَ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ؛ «گروهی از متکلمین معتقدند که افعال باری تعالی معلول حُسن و اولویت است و می گویند که نفع رساندن به غیر، فی نفسه و در حد خودش کاری خوب و حَسَن است و انجام آن اولی از ترک آن می باشد و به همین خاطر خداوند متعال مخلوقات عالم را خلق نمود».^۱

توضیح اینکه متکلمان به دو گروه اشاعره و عدلیه (یعنی معتزله و شیعه) تقسیم می شوند که این دو گروه در بسیاری از مسائل اعتقادی با یکدیگر اختلاف دارند؛ از جمله مسائل مورد اختلاف، مسئله «هدف و غرض آفرینش» است.

اشاعره معتقدند که وجوب خلق بر خداوند جایز نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم که بر خداوند واجب و ضروری است که مخلوقات را بیافریند. همچنین اشاعره از آنجاکه نمی خواهند به خداوند نسبت نقص دهند، برای فعل او هیچ گونه غایت و هدفی قایل نمی شوند و می گویند: «فعل خداوند معلّل به غرض نیست». این گروه نه تنها از افعال حق تعالی نفی غرض می کنند، بلکه معتقدند کلمه عِبَث را درباره افعال حق تعالی نمی توان به کار برد؛ زیرا فعل عبث به معنای فعل بی فایده است؛ درحالی که ما می دانیم درخصوص خداوند به هیچ وجه نمی توان کلمه فایده را به کار برد تا بتوان کلمه عبث را بر فعل وی صادق دانست. تنها درباره اشخاص یا اموری که فایده ای بر آنها مترتب است می توان لفظ عبث را به کار برد و فقط درخصوص خداوند می توان گفت که افعال وی حکیمانه است. البته حکیمانه به این معنا که هرآنچه او می کند عین حکمت است نه هرآنچه که حکیمانه به شمار می آید او می کند؛ مانند اعتقاد به مسئله عدل که می گویند هرآنچه خدا می کند عین عدل است، نه هرآنچه عدل است او می کند؛ به بیان دیگر نمی توان عدل و حکمت را مقیاس فعل خدا دانست، بلکه فعل خداست که ملاک و مقیاس عدل و حکمت شمرده می شود.

اشکال اشاعره در بحث از فاعلیت حق تعالی این است که به ترجیح بلا مرجح قایل شده اند؛ یعنی صدور فعل را از خداوند بدون مرجح دانسته اند که این خود باطل است.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح/اشارات، ج ۲، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

دیدگاه مقابل اشاعره از آن عدلیه است که معتقدند: اگر فعل خداوند معلّل به غرض نباشد، مستلزم عبث و لغو و بیهودگی خواهد بود. فلاسفه نیز مانند متکلمان عدلی، از اینکه از فعل خداوند به طور مطلق، نفی غرض کنند و کارهای او را عبث و بیهوده شمارند، جداً پرهیز دارند؛ بنابراین وجه مشترک فلاسفه و متکلمان عدلی، نفی عبث و بیهودگی از افعال واجب الوجود (و به تعبیر متکلمان صانع) است، اما سخن در این است که هدف و غرض چیست؟

متکلمان عدلی مذهب معتقدند در صورتی که غرض خداوند از افعال خویش، جلب نفع و دفع ضرر از خود باشد، مستلزم نقص است؛ اما اگر غرض، نفع غیر و دفع ضرر از غیر باشد، مستلزم نقص نیست.

در این میان، معتزله بر آن اند که خلقت موجودات بر خداوند واجب است، یعنی آفرینش موجودات از سوی حق تعالی براساس ضرورت انجام گرفته است. در بحث فاعلیت حق تعالی و کیفیت افعال وی، معتزله معتقدند که صدور فعل از خدا برای رسیدن به اغراض و غایاتی زاید بر ذات است؛ یعنی غرض از فعل حق تعالی رساندن خیر و منفعت به بندگان است نه به ذات خود تا اشکال استکمال پیش آید.

توضیح آنکه اگر غرض زاید بر ذات، به خود خداوند بازگردد، لازمه اش این است که خداوند بعد از رسیدن به هدف خود استکمالی در ذاتش ایجاد شود و این با کمال ذاتی حق تعالی تتافی دارد؛ زیرا باید پیش تر در ذات خداوند نقص فرض شود که پس از صدور فعل و رسیدن به غایت خود، آن نقص برطرف گردد؛ درحالی که می دانیم وجود خداوند سراسر خیر است و کمال، و تصوّر نقص نیز در ذات وی با توحید منافات دارد. بنابراین، غرض زاید بر ذات باید حتماً به بندگان برگردد نه به وی، تا اشکالی پیش نیاید؛ یعنی هدف خداوند از آفرینش موجودات این باشد تا به موجودات خیر و منفعت برساند.^۱

به عقیده اینان فایده رساندن به غیر، هم حُسن مطلق دارد و هم حُسن نسبی؛ به بیان دیگر، چنین کاری هم به طور حقیقی، متّصف به حُسن است و هم به طور اضافی؛ پس نفع رساندن به غیر، هم خوب مطلق و هم خوب نسبی است؛ زیرا هم بدون مقایسه با غیر، خوب است و هم در مقایسه با غیر؛ از این رو آنان می گویند: «نفع رساندن به غیر، فی نفسه (با صرف نظر از مقایسه به غیر) حَسَن است و فِعْل آن، بهتر و برتر از ترک آن است»^۲

۱. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۴۱۶.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اِشْبارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

به بیان ایشان: امور عالی، یعنی همه موجوداتی که امکان استعدادی ندارند، اعم از عقول و مفارقات، درصدد ایجاد اشیای مادون می‌باشند و چون ایجاد و تکمیل اشیای مادون کار خیر و احسن است و آن موجودات عالی درصدد انجام افعال جمیل هستند؛ بنابراین، ایجاد موجودات مادون از محاسن و خیر و خوبی بوده و این خوبی‌ها از اموری است که لایق اشیای شریفه است. پس آن امور عالی مشغول به ایجاد و تکمیل این اشیاء هستند و خدای متعال کاری را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد و در افعال او «لِمَ» و غایتی غیر از ذات خودش هست.

موجودات عالی می‌کوشند که فعلی را برای مادون خود انجام دهند؛ زیرا این برای آنها نیکوتر است، و هم برای این است که آنها انجام‌دهنده کار نیکو باشند؛ زیرا این از خوبی‌ها و اموری است که شایسته اشیای شریفه است و موجود نخستین حق، کاری را برای چیزی انجام می‌دهد و برای فعل او غایتی است.^۱

معتزله گمان کرده‌اند که اگر فعل خداوند، دارای غایت زاید بر ذات او نباشد، درخور شأن والای او نیست. بنابراین عقیده این گروه از متکلمان آن است که غرض واجب‌تعالی از ایجاد و خلق عالم، منفعت و مصلحت درباره مخلوقات است و به قول مولوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم^۲

همچنان‌که در حدیث قدسی آمده است:

يقول الله تعالى: يابن آدم لم أخلقك لأربح عليك إنما خلقتك لتریح علی، فاتخذنی بدلاً من کلّ شیء فإنی ناصر لك من کل شیء؛^۳ خداوند متعال می‌فرماید: ای فرزند آدم، تو را نیافریدم تا سودی به من برسانی، بلکه تو را آفریدم که سودی به تو برسانم، پس مرا بدل از هر چیز اتّخاذ کن...

گفت پیغمبر که حق فرموده است	قصد من از خلق، انسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند	تا ز شهم دست آلودی کنند
نی برای آنکه من سودی کنم	وز برهنه قباپی بر کنم ^۴

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۱۲.

۲. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۳.

۳. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۴۷۰، حکمت ۶۶۵.

۴. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.

اشکالات ابن سینا بر متکلمان

همان گونه که ملاحظه می شود معتزله خداوند را فاعل بالقصد در نظر می گیرند که البته نظر آنها خالی از اشکال نیست؛ زیرا رساندن نفع به بندگان نمی تواند از سه حالت خارج باشد: نخست، اینکه ایصال نفع به مخلوقات موجب شود تا کمالی برای خداوند ایجاد گردد؛ دوم، اینکه ایصال نفع به مخلوقات ایجاد نقصانی برای او کند؛ و حالت سوم هم این است که ایصال نفع و عدم ایصال نفع برای او یکسان باشد. حالت نخست پذیرفتنی نیست؛ زیرا برای ذات حق تعالی استکمال ایجاد می کند و این همان اشکالی است که برای فرار از آن، معتزله ایصال نفع به بندگان را مطرح کرده اند. حالت دوم نیز که برای ذات حق تعالی نقصانی در نظر می گیرد، بی شک با کمال ذاتی حق تعالی منافی است.

حالت سوم نیز اگرچه به ظاهر خالی از اشکال به نظر می رسد، اما از دیدگاه قواعد فلسفی با اشکال ترجیح بلا مرجح و حتی ترجیح بلا مرجح مواجه می شود؛ زیرا طبق این قاعده هر امری که نسبتش با وجود و عدم مساوی باشد، اگر تحقق پذیرد، حتماً مرجحی داشته است و اگر ایصال نفع با عدم ایصال نفع یکسان می بود، نمی بایست هیچ گاه ایصال نفع به بندگان بر عدم ایصال به آنها رجحان یابد و اینکه رجحان یافته است، دلیل بر آن است که مرجحی داشته است.

حکیم هیدجی پاسخ معتزله را به صورت زیر داده است:

غرض گر به غیر است ایصال خیر چه حاجت ز ایصال خیرش به غیر؟^۱

اما اشکالات ابن سینا بر عقیده این گروه از متکلمان عدلی مذهب و معتزله: ابن سینا در کتاب *اشارات* پس از اشاره به عقیده مذکور، برای مقدمه چینی برای بیان عقیده خود در باب هدف آفرینش به نقد و بررسی، و سرانجام ردّ عقیده یادشده می پردازد و بیان می کند:

فاعلی که فعل را برای نفع غیر انجام می دهد نیز ناقص است؛ یعنی از این جهت (از جهت ناقص بودن) فرقی نیست که فاعل، فعل را برای نفع خود انجام دهد یا برای نفع غیر؛ چنان که فرقی نیست بین اینکه فاعل، فعل را برای دفع ضرر از خود انجام دهد یا دفع ضرر از غیر.

۱. میرزا مهدی آشتیانی، *اساس التوحید*، ص ۳۰۵-۳۰۶؛ عبدالله نصری، *فلسفه آفرینش*، ص ۴۱۶-۴۱۷.

در هر دو صورت او محتاج است و با فعل خود، از خود رفع نقص و طلب کمال می‌کند؛ زیرا با انجام کاری که در آن، منفعت و مصلحت مخلوقات است، او هم به حُسن مطلق می‌رسد و هم به حُسن نسبی؛ و اگر از انجام آن خودداری کند، خود را از حُسن مطلق و حُسن نسبی محروم کرده است.^۱

همچنین در کتاب / اشارات بدین مطلب اشاره می‌شود:

بدان که آنچه برای او نیکوست که از او چیزی دیگر پدید آید، پدید آمدن از وی بهتر و لایق‌تر از پدید نیامدن از وی باشد [به تعبیر دیگر، هرگاه انجام کاری خوب باشد، ترک آن بد است]؛ پس هرگاه آن چیز از وی پدید نیاید، آنچه به‌طور مطلق برای او برتر و نیکوتر است و نیز آنچه به‌طور نسبی برای او برتر و نیکوتر است، از او پدید نیاید [فاعلی که فعل را برای نفع غیر انجام می‌دهد، انجام آن فعل، هم برایش خوب مطلق و هم خوب نسبی است، بنابراین از ترک آن ضرر می‌کند] بنابراین، او فاقد یک کمال است و نیاز به تحصیل آن کمال دارد.^۲

بنابراین از دیدگاه ابن سینا آنچه متکلمان عدلی مذهب و معتزله در تبیین هدف‌داری فعل خداوند گفته‌اند، او را محتاج غیر می‌کند، هرچند آن غیر نیز، فعل خود اوست؛ پس انجام چنین فعلی برای فاعل هم حُسن مطلق دارد و هم حُسن نسبی؛ از این رو، این فاعل اگر چنین فعلی را انجام ندهد، خود را از هردو محروم کرده است؛ یعنی هم حُسن مطلق را از دست داده و هم حُسن نسبی را. پس او موجودی است ناقص و محتاج، که اگر فعلش را برای نفع غیر انجام می‌داد، از خود رفع نقص و نیاز می‌کرد و به درجه‌ای از کمال نایل می‌شد و اگر انجام نمی‌داد، همچنان در مرتبه نقصان و فقدان باقی می‌ماند. حال آنکه واجب‌الوجود غنی مطلق است، و غنی مطلق بودن، فاعل را از همه چیز، حتی از فعل خودش نیز بی‌نیاز می‌کند، خواه این فعل را برای خودش انجام دهد یا برای غیر. به تعبیر مرحوم خواجه طوسی:

فاعلی که نیکوست اگر کاری را انجام بدهد، و اگر انجام بدهد بهتر از این است که انجام ندهد؛ پس اگر انجام دهد وصفِ حَسَنی را برای خود تحصیل کرده است و آنچه برای او نیکوتر است از شیء دیگر نیز حاصل شود. و این دو وصف است و هردو برای او حاصل است که یکی وصف مطلقه باشد و دیگری وصف اضافیه به نسبت شیء دیگر. پس در اینجا از این فاعل تقیصه‌ای رفع شد و کمالی را که نداشت به دست آورد و چنین فاعلی غنی مطلق نیست؛ زیرا در حد ذات خود، کمالی از او سلب شده بود که برای کسب آن کمال به غیر محتاج است.^۳

۱. احمد بهشتی، غایات و مبادی، ص ۴۰-۴۱.

۲. ابن سینا، / اشارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح / اشارات، ج ۲، ص ۷۱۳-۷۱۴.

پس برای گریز از نقص و احتیاج واجب الوجود، نه راه اشعری، که به‌طور مطلق نفی غرض می‌کند، صحیح است و نه راه معتزلی عدل‌گرا، که غرض را رساندن نفع به غیر می‌پندارد. با توجه دقیق به این اشکالات ابن‌سینا بر متکلمان، چنین استفاده می‌شود که از نظر ابن‌سینا هدف و غرض برای «فعل» خداوند، نه تنها محذوری ندارد، بلکه گریزی از آن نیست؛ هرچند با نگاه سطحی و اولیه شاید چنین توهم شود که وی هیچ‌گونه غرضی در افعال حق تعالی قایل نیست، اما با نگاه موشکافانه و دقیق غرض به‌معنای «ما یتتبعه الیه الفعل» را نمی‌توان منکر شد، چراکه نفی آن مساوی با نفی حکمت خداوند است و حال آنکه خداوند حکیم است و صدور فعل عبث و جزاف از حکیم قبیح است، حال سؤال این است که: بعد از اینکه پذیرفتیم فعل واجب غرض دارد، آیا ذات او هم غرض دارد؟ به‌بیان دیگر، آیا باید از ذات خدا به‌طور مطلق نفی غرض کنیم و درباره واجب‌الوجود منکر هرگونه غرض فاعلی شویم یا اینکه راهی برای اثبات غرض فاعلی مناسب با شأن واجب متعال وجود دارد؟^۱

مقصود از غرض و غایت مناسب با شأن واجب‌الوجود:

غرض^۲ اخص از غایت است. با این توضیح که هر غرضی غایت است، ولی هر غایتی غرض نیست. غرض، درباره فاعل مختار به کار می‌رود، اما غایت، هم درباره فاعل مختار به کار می‌رود و هم درباره فاعل غیرمختار.

شیخ‌الرئیس در /شارات از واجب الوجود، نفی غرض می‌کند و البته نفی اخص، (نفی غرض) مستلزم نفی اعم (غایت) نیست، اما این کلام به‌معنای اثبات غایت نیز نیست؛ زیرا شیخ‌الرئیس در /شارات برای واجب‌الوجود غرض و غایت زاید بر ذات قایل نیست. از نظر ایشان واجب الوجود، نه فاعل بالقصد است تا غرض داشته باشد و نه فاعل به‌طبع است تا دارای غایت باشد، بلکه فاعلیت او فوق این‌گونه فاعلیت‌هاست.

ابن‌سینا برای اثبات اینکه اگر غرض خداوند رساندن فایده به غیر باشد، برخلاف ادعای متکلمان معتزلی، با مقام ملک و غنای وجود او، منافات دارد، یک استدلال قیاسی شکل اول ترتیب می‌دهد و می‌گوید:

موجود عالی، طالب چیزی برای موجود سافل نیست (صغری). و هر موجودی که طالب چیزی برای موجود سافل نیست، دارای غرض نیست (کبری). پس موجود عالی دارای غرض نیست (نتیجه).

۱. احمد بهشتی، غایات و مبادی، ص ۴۰-۴۲.

و العالی لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض (در این جمله صغری و کبرای استدلال، منظوم است)... والعالی لا غرض له فی السافل... (این جمله نیز اشاره به نتیجه قیاس است).^۱

فاعلیت حق تعالی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا خداوند را فاعل بالعنایه می داند. از نظر او علم خداوند به مخلوقات، علم حصولی فعلی است، نه انفعالی؛ زیرا علم او سبب نظام است نه برخاسته از آن. درحقیقت، پس از ذات خداوند، دو نظام است: یکی نظام علمی که علت است و دیگری نظام عینی که معلول است و ترتیب موجودات و مخلوقات در نظام عینی، مطابق است با ترتیب موجودات در نظام علمی؛ از همین رو ابن سینا می گوید:

تمثل نظام کلی در علم پیشین، وقتی که واجب و لایق است، آن نظام را با ترتیبی که در تفصیلات خود دارد، پدید می آورد. و این درحالی است که فیضان آن، معقول است.^۲

و سپس صریحاً می گوید: «و هذا هو العناية».

از نظر او فاعل «بالعناية» فاعلی است که علم او قبل از ایجاد است و علم او عین ذاتش نیست. ابن سینا فاعلیت «بالعناية» را برای خداوند و برای هر موجودی که در فعل خود، غرضی برای سافل ندارد، معتقد است. وی صورت موجودات این عالم را از ازل تا ابد، متمثل در علم حق می داند و اینها باید به ترتیب موجود شوند، موجودات مادی و طبیعی، در قالب زمان و مکان پدید می آیند و هیچ یک، از زمان و مکان خود تخلف نمی کنند. موجودات ابداعی زمان و مکان ندارند؛ ولی درعین حال، نظام طولی آنها محفوظ و مضبوط است. عقل اول در نظام علمی و عینی، اول است و عقل دهم، در نظام علمی و عینی، دهم است و هرگز تخلفی در کار نیست. و ذات حق در همه حال، فیضان آنها را تعقل می کند.^۳

بنابراین فاعل «بالعناية» کسی است که تمام هستی با نظام خیره کننده خود، در علم فعلی او متمثل است. پس علم او به نظام أحسن، منشأ پیدایش چنین نظامی است.

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۶، فصل ۶.

۲. همان، فصل ۹، ص ۱۱۳.

۳. احمد بهشتی، غایات و مبادی، شرح نمط ششم اشارات، ص ۷۸-۷۶.

ابن سینا برای تفسیر عنایت به سه ویژگی مهم روی آورده است:

۱. عنایت در صورتی محقق می‌شود که موجود عالم، به کلّ ماسیوای خود علم داشته باشد:

«فالعناية هي إحاطة علم الأوّل بالکل»^۱

۲. او باید عالم باشد که کلّ موجودها، چگونه باید باشند. نظام طولی و عرضی موجودات و

تغیر و ثبات آنها یک ضرورت است. پس إحاطة علمی او باید به ضرورت‌های نظامی باشد که

برخاسته از فاعلیت‌های اوست. «و بالواجب أن يكون عليه الكلّ حتى يكون على أحسن النظام»^۲

۳. او می‌داند که وجوب نظام برتر از سوی او و ناشی از إحاطة علمی اوست «و بأنّ ذلك

واجبٌ عنه و عن إحاطته به»^۳.

تفاوت ویژگی سوم با ویژگی دوم در این است که ویژگی دوم از وجوب بالقیاس إلى

الغیر سرچشمه می‌گیرد و ویژگی سوم از وجوب بالغیر. در واجب بالقیاس إلى الغیر

استدعاست و در واجب بالغیر اقتضا که اقتضا أخصّ از استدعاست. واجب بالقیاس إلى الغیر

در جایی است که میان طرفین، ملازمه باشد، أعمّ از اینکه یکی معلول و دیگری علت باشد

یا هردو معلول یک علت ثالث باشند.

در ویژگی دوم، علم عنایی واجب‌الوجود تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر، وجوب

بالقیاس إلى الغیر دارد؛ و در ویژگی سوم، علم عنایی او تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر،

وجوب بالغیر دارد؛ یعنی خود واجب‌الوجود، آن را ایجاب و ایجاد کرده است.

در ویژگی اول تنها إحاطة علمی است و بس؛ در ویژگی دوم، نه تنها إحاطة علمی حاصل

است، بلکه به ضرورت بالقیاس نظام برتر نیز، إحاطة علمی تحقّق یافته است؛ در ویژگی

سوم به ضرورت بالغیر آن نیز علم إحاطی فراهم است و می‌داند که آن غیری که ضرورت

وجود به نظام بخشیده است، خود اوست.

۱. ر.ک: ابن سینا، اشارات، نمط ۷، فصل ۲۲.

۲. همان.

۳. همان.

بنابراین هریک از قیدهای سه‌گانه که منتفی شود، عنایت منتفی می‌شود. آن که علم إحاطی ندارد، عنایت ندارد؛ آن که علم إحاطی دارد، ولی به ضرورت بالقیاس واقف نیست، از داشتن عنایت برکنار است؛ و سرانجام آن که هم إحاطه دارد و هم به ضرورت بالقیاس واقف است، ولی به ضرورت بالغیر آگاه نیست، و نداند که ضرورت غیری از سوی کیست، علمش عنایی نیست.^۱

دیدگاه متکلمین درباره فاعلیت حق تعالی

همان‌گونه که گذشت در بحث فاعلیت حق تعالی و کیفیت أفعال او، معتزله معتقدند که صدور فعل از خدا برای رسیدن به اغراض و غایاتی زاید بر ذات است؛ یعنی غرض از فعل حق تعالی رساندن خیر و منفعت به بندگان است نه به ذات خود تا اشکال استکمال پیش آید. ایشان واجب تعالی را فاعل بالقصد می‌دانند؛ یعنی واجب را فاعلی عالم به ذات و به فعلش می‌دانند، ولی در فعلش غرضی زائد بر ذات و علم معتقدند و می‌گویند غرض واجب از ایجاد، منفعت و مصلحت درباره مخلوقات است. اما متکلمان اشعری فاعلیت واجب الوجود را فاعلیت بالإتفاق می‌دانند؛ بنابراین اشاعره فعل خدا را عَیْث و جُزَاف می‌شمارند.

اشکالات ابن سینا بر متکلمان معتزلی و اشعری

ابن سینا درباره دیدگاه متکلمان معتزلی به این نکته می‌پردازد که فاعلی که از فعل خویش غایتی را قصد می‌کند، از دو نظر ناقص یا غیرتامّ است: نخست اینکه رسیدن به آن غایت برای او کمال است؛ و دیگر اینکه ماهیت غایت، به او فاعلیت می‌بخشد؛ زیرا تا تصور و تصدیق فایده را که مقدمه علمی است، حاصل نکند، و تا شوق به فعل که مقدمه انفعالی است، در وجود او پدید نیاید و تا اراده، که مقدمه فعلی است، در وجود او حادث نشود، انجام فعل صورت نمی‌پذیرد؛ به همین دلیل است که می‌گویند:

غایت به ماهیت خود، علت فاعلیت فاعل و به وجود خود، معلول فاعل است.

۱. احمد بهشتی، تجرید، شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات، ص ۳۲۷-۳۲۹.

بنابراین، فاعلی که قصد غایت می‌کند، برای فاعلیت خود، محتاج وجود ذهنی ماهیت غایت است و برای رسیدن به کمال، به وجود خارجی آن، وابسته است. حال آنکه واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است. او هم در فاعلیت خود، تام است و هم در وجود خود؛ پس چگونه ممکن است تمام بودن او در فاعلیت را به وجود ذهنی غایت، و تمام بودن او در وجود را به وجود خارجی غایت مشروط کنیم؟!

چه قبیح است که گفته شود: موجودات عالی می‌کوشند فعلی را برای مادون خود انجام دهند! زیرا این برای آنها نیکوتر است، و هم برای این است که آنها انجام‌دهنده کار نیکو باشند؛ زیرا این از خوبی‌ها و اموری است که شایسته اشیا شریفه است و موجود نخستین حق، کاری را برای چیزی انجام می‌دهد و برای فعل او غایتی است.^۱

بنابراین، واجب‌الوجود، خود غایت هر وجودی است و نمی‌توان برای او غایتی تصور کرد، او هم فاعل بالذات و هم غایت بالذات است و استدلال شیخ‌الرئیس بر غایت بودن خداوند برای همه اشیاء، این است که او فاعل «مع‌الواسطه» یا «بلاواسطه» همه چیزهاست. زیرا همه چیز از او یا از معلول او است.^۲ این کلام ابن‌سینا به نظام طولی موجودات اشاره دارد؛ زیرا در نظام طولی، برخی موجودات معلول بلاواسطه و برخی معلول مع‌الواسطه‌اند؛ از این رو، او غایت همه چیز است.

اما اشکال وارد بر عقیده متکلمان اشعری نیز همچنان که گذشت، این است که اشاعره در بحث از فاعلیت حق تعالی به ترجیح بلا مرجح قائل شده‌اند؛ یعنی صدور فعل را از خداوند بدون مرجح دانسته‌اند که این خود باطل است.

جمع‌بندی

هرچند ابن‌سینا در کتاب *الإشارات*، غرض داشتن را با بی‌نیازی واجب در تضاد می‌داند و معتقد است علم حق تعالی به معلولات خود موجب صدور معلولات از ذات او می‌شود، اما با مراجعه به استدلال‌های او در این باره درمی‌یابیم که غرض آن‌گاه با غنای واجب در تعارض است که مراد از غرض، عاید شدن نفعی به فاعل، و به اصطلاح مراد از غرض «ما یقصد»

۱. ابن‌سینا، *الإشارات و التنبیها*، نمط ۶، فصل ۳، ص ۱۱۲.

۲. همان، فصل ۴، ص ۱۱۲.

الفاعل» باشد؛ اما اگر مراد از غرض را «ما یتتهی إلیه الفعل» بدانیم که اثبات حکمت حق تعالی و نفی جُزاف و عَیْث از فعل حق تعالی می‌کند، در این صورت اثبات غرض هیچ منافاتی با استغنائی ذات واجب نخواهد داشت.

همچنین، ابن سینا بر آن است که علم خداوند از نوع علم فعلی است، بدین معنا که تقدم وجودی بر معلوم دارد و منشأ صدور و تحقق معلوم است و مجرد علم او برای تحقق معلول‌ها کافی است؛ زیرا علم عنایی حق، علت تامه پدید آمدن موجودات شمرده می‌شود؛ به بیان دیگر، علم ذاتی حق به ذات خود، مبدأ فیضان عالم وجود شده است. «عنایت» یعنی إحاطه علم واجب‌الوجود به همه موجودات و علم او به اینکه واجب است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام (أحسن النظام) موجود شوند و نیز علم او به اینکه وجوب این نظام از سوی او و از إحاطه علمی اوست.

بنابراین آنچه موجود می‌شود، موافق معلوم (بالذات)، بر نیکوترین نظام است؛ بی‌آنکه از سوی او قصد و طلبی برانگیخته شود؛ از همین رو می‌گوییم: «خداوند فاعل بالعیان است نه فاعل بالقصد».

همچنین، علم واجب به چگونگی صواب در ترتیب وجود کل موجودات، مستلزم فیضان خیر در کل، و علم او علم فعلی است؛ بدین معنا که در عین اینکه علم به نظام أحسن در ترتیب هستی دارد، نظام أحسن تابع علم اوست؛ به بیان دیگر، علم حق، متبوع و فیضان خیر، تابع است. «فعلّم الأوّل بکافیّة الصّواب فی ترتیب وجود الكل مُتَّبِعٌ لِفِیْضان الخیر فی الكل».^۱

منابع

۱. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، شرح نهج‌البلاغه، چاپ دوم، نشر اعلمی بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
۳. آشتیانی، آقامیرزاهدی، اساس التوحید، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۸ش.
۴. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۶ش.

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط ۷، فصل ۲۲.

۵. بهشتی، احمد، تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیہات شیخ‌الرئیس / ابن‌سینا، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۶. _____، غایات و مبادی شرح نمط ششم از کتاب الإشارات و التنبیہات شیخ‌الرئیس / ابن‌سینا، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۱ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، حکمت عبادات، چاپ پانزدهم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیہات ابن‌سینا نمط ششم فی الغایات و مبادئها و فی الترتیب، نشر آیت اشراق، ۱۳۸۷ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، فرائضی از اسلام، قم، نشر جهان آرا.
۱۰. طوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیہات، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، چاپ چهاردهم، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، چاپ چهارم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ ش.

حکمت ادبی ۱ و ۲

داستان انسان

روح‌الله سوری^۱

حکمای الهی پیشین، چنین روشی داشتند که حقایق معرفتی را در قالب‌های ادبی تنزل داده و به گونه‌ای قابل فهم برای عموم، عرضه می‌کردند. شیرینی شعر و نثر ایشان، دل‌ها را به خود جذب می‌کرد و حقایق الهی را، و لو به صورت رمزی و رازآلود در قلب‌ها تعبیه می‌نمود. اشعار حافظ، مولوی و سعدی شیرازی از این گونه‌اند. داستان‌های حکمی و عرفانی که ابن‌سینا و شیخ اشراق و دیگر حکما ارائه کرده‌اند، در همین راستاست؛ داستان‌هایی مانند «سلامان و ابدال»، «آواز پر جبرئیل»، «روزی با جماعت صوفیان» و «منطق الطیر». در حقیقت این روش، متخذ از کتاب آسمانی است که با پرداختن به داستان پیامبران، نکات سیر الی الله را بیان می‌دارد؛ لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب.^۲ بر این اساس سرگذشت انبیا سرنوشت ماست؛ هر انسانی که در مسیر الی الله قرار گیرد، با مشکلاتی مانند مشکلات آدم، ابراهیم، عیسی و دیگر انبیا علیهم‌السلام روبرو خواهد شد که نسخه درمان او در قصص قرآنی تعبیه شده است. حکمت و عرفان ادبی، حقایق معرفتی و سلوکی را به بهترین شکل، به تصویر می‌کشد و فطرت انسان را برای تحقیق و تحقق بدین معارف، ترقیب می‌کند. نگارنده عرفان ادبی، لزوماً بدان‌چه می‌نگارد متحقق^۳ نیست. او می‌تواند با صرف تحقیق^۴ معارف الهی به نگارش ادبی آنها اقدام کند. البته تحقق و دارا بودن این حقایق، طعم و تأثیر دیگری دارد. مجله نسیم خرد در هر شماره بخشی را به حکمت ادبی اختصاص خواهد داد. نخستین بخش این مجموعه با عنوان «داستان انسان» تقدیم می‌شود.

۱. سطح چهار حوزه علمیه / مدرس حوزه و دانشگاه / (r.s.jelveh@chmail.ir).

۲. یوسف (۱۲)، ۱۱۱.

۳. مراد از تحقق، دارایی، و تحلیف نفس به حقایق معرفتی است.

۴. مراد از تحقیق، صرف آگاهی به حقایق معرفتی است.

از مادر که متولد شدم، گریستم! تازه به آن فضای تنگ و تاریک، عادت کرده بودم، اما ناگهان از آنجا بیرون شدم. محیط اطراف ناآشنا بود؛ نور چشمانم را می‌گزد. موجودات جدید و بیگانه‌ای که مرا دست‌به‌دست می‌کردند و با صدای بلند، چیزهایی می‌گفتند. چقدر تنها و هراسان بودم. با زبان بی‌زبانی می‌گفتم: خدایا! چرا چیزی را که بدان دل بسته بودم، از من گرفتی؟! آه، خدای من!

چند سالی گذشت. بازی‌های کودکانه، مهر مادری و محبت باصلابت پدر، مرا به این فضای جدید مأنوس کرده بود. حالا دیگر خانه تنگِ پیشین فراموشم شده بود و در خانه جدید احساس آرامش می‌کردم. مستی شیطنتهای کودکانه و فراغت از هر نوع مسئولیت، فرصت هر تفکری را از من می‌گرفت. اما روزی، دستم را گرفتند و به اتاق جدیدی بردند که پر بود از بچه‌های هم سنّ من. آنجا از بازی خبری نبود و باید ساعت‌ها به سخنان عجیب و غریب کسی که به او معلم می‌گفتند، گوش می‌کردم. دلم می‌خواست بازی کنم، اما معلم اجازه نمی‌داد. با خود می‌گفتم: خدایا! چرا چیزی را که بدان دل بسته بودم، از من گرفتی؟! آه، خدای من!

سال‌ها گذشت و من در مدرسه دوستان عزیز یافتم. دوستانی صمیمی که شریک تلخ و شیرین روزگار نوجوانی‌ام بودند. با هم عهد بسته بودیم در تمام مراحل زندگی، کنار هم باشیم. فکر دوری از آنها هرگز از مخیله‌ام عبور نمی‌کرد. اما دوران دبیرستان تمام شده بود و من باید برای تحصیل، به شهر دیگری می‌رفتم و با خاطرات شیرین مدرسه و دوستان صمیمی‌ام وداع می‌کردم. دوستان دیگرم نیز چنین وضعی داشتند و هر یک باید روانه دیاری می‌شدند. چه لحظه تلخی بود، آخرین وداع با دوستان صمیمی، و من آرام با خود می‌گفتم: خدایا! چرا چیزی را که بدان دل بسته بودم، از من گرفتی؟! آه، خدای من!

دیگر افکار جدیدی داشتم و در بعضی مسائل با پدرم اختلاف نظر پیدا می‌کردیم. احساس می‌کردم باید خودم خانه جدید را با تلاش و انتخاب خودم بسازم، دقیقاً آن‌طور که خودم دوست دارم. احساس می‌کردم اگر ازدواج موفق داشته باشم، همه خوشبختی دنیا را به دست می‌آورم. این‌بار خودم بودم که محیط قبلی را ترک، و محیط جدید را تجربه می‌کردم. اما حقیقت این است که دوری از پدر و مادر برایم سخت بود و با خود می‌اندیشیدم: خدایا،

چرا طوری آفریده شده‌ام که باید ازدواج کنم؟ و زیر لب می‌گفتم: خدایا! چرا چیزی را که بدان دل بسته بودم، از من گرفتی؟! آه، خدای من!

چند سالی گذشت و من در خانه و خانواده جدید استقلال و سرپرستی را تجربه می‌کردم. همه چیز خوب پیش می‌رفت تا اینکه صدای زنگ تلفن بلند شد. او مادرم بود که با صدای غم‌باری می‌گفت: عزیزم، پدر بزرگ... گریه نگذاشت ادامه دهد، اما مسئله روشن بود. خیلی غیر منتظره بود. همیشه فکر می‌کردم «مرگ» برای دیگران است. باور نمی‌کردم من یا اقوامم به دام این صیاد گرفتار شویم. این رویداد اولین مواجهه جدی من با مفهومی به نام مرگ بود. خیلی غمگین بودم. سر به آسمان بلند کردم و گفتم: خدایا! چرا چیزی را که بدان دل بسته بودم، از من گرفتی؟! آه، خدای من!

فکر نمی‌کردم این غصه هرگز پایان یابد. اما تولد اولین فرزندم همه غم‌ها را شست. او خیلی زیبا و معصوم بود؛ اما پیوسته می‌گریست. هنگامی که به او می‌نگرم یادم می‌آید روزی مانند او، متولد شدم و گریستم. آخر، تازه به آن محیط تنگ و تاریک، انس گرفته بودم. وقتی عمیق‌تر می‌نگرم، می‌بینم مرگ پدر بزرگ، اولین مواجهه من با مفهوم مرگ نیست. پیش از آن نیز بارها مرگ را تجربه کرده‌ام؛ هر بار که از محیط قبلی جدا، و به محیط بعدی وارد شده‌ام، در واقع مرگ را تجربه کرده‌ام. تا به حال با مرگ، رشد کرده‌ام؛ هر مرگی مرا از بُرشی از زندگی عبور داده است؛ اما من پیوسته به خداوند شکایت می‌بردم و اعتراض می‌کردم، و خداوند با سکوت ممتد خود، پاسخ می‌داد: صبر کن تا بفهمی!

اکنون نزدیکِ چهل سال دارم. بیشتر فراز و نشیب‌های زندگی را پشت سر نهاده‌ام، و به ثباتی نسبی رسیده‌ام. تحصیلات عالی، شغل، همسر، فرزند، خانه و... اکنون با خود می‌گویم: از تولد من سال‌ها می‌گذرد و قلعه‌هایی را که در ذهنم بود فتح کردم، اما هنوز آرام نگرفته‌ام. گویی چیزی هست که پاسخ این عطش بی‌انتهای من است. چیزی که از جنس این اشیای محدود نیست؛ زیرا هر محدودی، جایی پایان می‌پذیرد و مرا در تنهایی خویش وا می‌گذارد. تا کنون بارها این مسئله را تجربه کرده‌ام. واقعاً هدف از پیدایش من چیست؟ این همه تلاش، کسب مال و مقام و... در طول چندین سال، و سپس از دست دادن همه آنها در یک لحظه!

آیا این سرنوشت من است؟ این عبورهای پی‌درپی و این مرگ‌های متوالی! رنج عبور از مقاطع دلچسب زندگی، اینها برای چیست؟

حالا پنجاه را رد کرده‌ام. قوای جسمانی رو به کاهش است و امراض گوناگون، یکی پس از دیگری مهمان بدن ناتوانم می‌شوند. فرزندانم عروس و داماد شدند و اکنون دوباره تنها شده‌ام. حالا فرصت بیشتری برای اندیشیدن به آنچه در این سال‌ها گذشت، دارم. آه خدای من! چرا دادی و اگر دادی چرا ستاندی؟! چقدر دنیا بی‌وفا بود، و چقدر برای این بی‌وفا دویدم. هیچ‌کس به طور ممتد کنارم نبود و هرکسی تا انتهای حدّ خویش، همراهی‌ام نمود. به‌راستی آیا نامحدودی هست؟! کسی که بی‌انتهای همراهی‌ام کند. کسی که اشتغالات گوناگون، مانع همراهی‌اش با من نشود؟! کسی که بی‌دغدغه تمام درونم را برایش آشکار کنم. کسی که عنان وجودم را بدو بسپارم و مطمئن باشم جز خیر، حکمت و رحمت، در او نیست؟! اکنون هفتاد سال دارم. همسرم که با وفاترین دوست و همراهم بود، نیز مرا تنها گذاشت و به دیار باقی شتافت. حالا قوای جسمانی‌ام آنقدر تحلیل رفته که گاه توان راندن مگسی را ندارم. درست مانند روزی که به دنیا آمدم و گریستم. تنها آمدم و تنها خواهم رفت.

خدایا! آیا نمی‌خواهی پرسش پنجاه ساله‌ام را پاسخ گویی؟! به‌راستی هدف از پیدایش من چه بود؟! دوست دارم پیش از مرگ، جواب این پرسش را بیابم. خاطرات، چون سیلی سهمگین مرا احاطه می‌کنند. تک تک لحظات پیش چشمم حاضر می‌شوند. از کودکی تا به حال، همه صحنه‌ها، سخن‌ها و... همگی با سرعتی برق‌آسا از نظرم می‌گذرند. ذهنم مانند گنجشکی بازی‌گوش، به هر سو می‌جهد و از شاخه‌های درخت وجودم بالا می‌رود. هیچ خاطره‌ای مرا به خود جذب نمی‌کند و از همه عبور می‌کنم. در ذهن خود شناور شده‌ام و بی‌اختیار این سو و آن سو می‌روم. گویی در خلسه‌ای آرام فرو رفته‌ام که مایل به رهایی از آن نیستم. ناگهان طوفانی به پا می‌شود و تصاویر و صحنه‌ها را در خود می‌پیچد. حالا دیگر اندکی ترسیده‌ام و می‌خواهم به دنیا باز گردم. اما گویا دیر شده است؛ زیرا خودم را در این طوفان معلق می‌یابم. چه سخت و ترسناک است پیچ و تاب در این طوفان عظیم.

لحظاتی می‌گذرد. طوفان کمی آرام شده است. نور از پشت ابرها نمایان می‌شود و صدایی که مرا می‌خواند، صدای آشنایی است. گویی پیش‌تر آنرا شنیده‌ام؛ اما نمی‌دانم کی و کجا.

شیرینی این صدا، ترس و تشویش را از دلم می‌زداید. هرچه به منبع نور نزدیک می‌شوم، آرامش و نشاطی معنوی، وجودم را فرا می‌گیرد. فقط گاه‌گاهی صدای ناله‌ای معذب‌م می‌کند. او فرزند ارشد من است که فریاد می‌کند: «آه، پدرم مرد». اما این صدا هم نمی‌تواند مانع عروجم شود. چقدر سبک شده‌ام و چه آرام بالا می‌روم. در تمام عمر لذتی معادل این حال را تجربه نکرده بودم. صاحب آن صدا با لحنی دلنشین، شروع به خواندن می‌کند؛ اما گفتار او برای من تصویر می‌شود و به نمایش در می‌آید: واعلموا انما الحیاة الدنیا لعب ولهو وزینتة وتفاجر بینکم، وتکافر فی الاموال والاولاد... وما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور؛^۱ «بدانید که زندگی دنیا فقط بازی، سرگرمی، فخر فروشی، زیاده‌خواهی در مال و فرزند است، و زندگی دنیا جز فریب نیست». ان الی ربک المنتهی؛^۲ «پایان همه چیز به سوی پروردگار تو است». ان الی ربک الرجعی؛^۳ «بازگشت همه چیز به سوی پروردگار تو است»، و من می‌بینم که حوادث زندگی‌ام جهت خاصی داشته‌اند و مرا به سوی حقیقتی هدایت می‌کردند. گویی خداوند از طریق حوادث با من سخن گفته بود و مرا به خود خوانده بود، اما متوجه نمی‌شدم؛ ولی امروز می‌بینم که آن صدای دلنشین همواره همراهم بوده است، و من متوجه نبودم و در پی همراه می‌گشتم. هربار که کسی را از دست می‌دادم او خودش را نمایان می‌کرد تا ببینمش، اما نمی‌دیدم. آه، چقدر نابینا بودم و چه اندازه بی‌توجهی کردم. چه فرصت بزرگی را از دست داده‌ام.

صاحب صدا دوباره ادامه داد: الهی، ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار، فاجمعنی علیک بخدمة توصلنی الیک؛^۴ «خدایا، اشتغال به مخلوقات زیارتت را دور می‌کند. پس مرا به خود جذب کن با خدمتی که مرا به تو رساند». الهی علمت باختلاف الانوار و تنقلات الاطوار، ان مرادک منی، ان تتعرف الیّ فی کل شیء، حتی لا أجهلک فی شیء؛^۵ «خدایا، از جابه‌جایی انوار،

۱. حدید (۵۷)، ۲۰.

۲. نجم (۵۳)، ۴۲.

۳. علق (۹۶)، ۸.

۴. ابن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۳۴۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۵، ص ۲۲۵.

۵. همان.

و دگرگونی اطوار دانستم که مراد تو از من، این است که در همه چیز، خود را برای من نمایان کنی، تا در هیچ جایگاهی به تو جاهل نباشم». در این هنگام می‌بینم که خداوند در تمام لحظات زندگی، از روزنه‌های گوناگون و به صورت‌های مختلف، خود را ظاهر کرده بود؛ اما من نمی‌دیدم. چه خسران بزرگی! هستی بی‌نهایت طالب من بود، و من طالب اشیای محدود. برای فرونشاندن عطش درونم، عمری دویدم و همه چیز را آزمودم، مگر خداوند را. دوی همه دردها، و دارای همه کمالات منتظر من بود، و من دوی خود را از دیگران می‌جستم.

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد	آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود	طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد ^۱



ملخص المقالات

تحليل حقيقة النبوة من منظار صدر المتأهين

اسماعيل بهشت

إستراتيجيات إنتاج العلم الديني اعتماداً على 'نظرية آية الله جوادى الآملى

مهدي الموحد

تحرير معاني التشكيك

محمد هادي رحمانى

دراسة نقدية في رؤية الأستاذ خسرو بناه إلى التطور في العلوم الإنسانية

مهدي عرب مختاري

دراسة حول الآراء المهمة للفارابي

السيد محمد جواد الموسوي فرد

غاية الخلق وكيفية فاعلية الحق سبحانه من منظار ابن سينا في ضوء كتاب الإشارات والتنبيهات

أميد رنجبري

تحليل حقيقة النبوة من منظار صدر المتألهين

اسماعيل بهشت^١

الملخص

استقطبت مسألة "النبوة" منذ القدم اهتمام المفكرين على صعيد علم الكلام والفلسفة الإسلامية، الأمر الذي حفز الباحث إلى دراسة رؤية الملائدرا حول حقيقة النبوة وتحليلها بين سطور هذه المقالة اعتماداً على المنهج المكتبي.

يقوم صدر المتألهين ببيان حقيقة النبوة وتحليلها على أساس مبادئه الفلسفية كـ "التشكيك في الوجود"، و "الحركة الجوهرية"، و "اتحاد العاقل والمعقول" بالنظر إلى المؤهلات النفسية للنبي. فإن النبي من منظوره هو الإنسان الذي توصل إلى أعلى مراتب العقل النظري (العقل المستفاد) والعقل العملي (الفناء) إثر تجاوز مراحل الحس، والخيال، والارتقاء في مراتب العقل. وفي هذه الحالة تتحد نفس النبي بالصور المعقولة والعقل الفعّال، وترتقي إلى ذروة المكانة الإنسانية وهي مقام النبوة. يرى صدر المتألهين أن للنبي كمالات أولية وثانوية، يتمكن عن طريقها من الوصول إلى الخلافة الإلهية واستحقاق قيادة الأمة، ويعتبر الملائدرا الشريعة كصورة ظاهرية للنبوة، ويعتقد أن الولاية هي باطن النبوة، ويعد شأن النبوة من مراتب الولاية.

ولقد قام كاتب السطور، فقد قام بإجراء دراسة حول مباحث أخرى كـ "الفرق بين النبي والولي"، و "النبي والفيلسوف"، و "مقام النبوة والرسالة"، و "الفرق بين النبوة والكهانة" في رؤية الملائدرا، وذلك بغية بيان نظرية صدر المتألهين حول حقيقة النبوة بشكل أفضل.

الكلمات الدالة: التحليل، حقيقة النبوة، صدر المتألهين، نفس النبي، العقل الفعّال، الوحي

١. طالب في المستوى الرابع في الحوزة العلمية / (esmaelbehesht@yahoo.com).

إستراتيجيات إنتاج العلم الديني اعتماداً على 'نظرية آية الله جوادى الآملی'

مهدي الموحّد^١

الملخص

نسعى فى هذه الورقة البحثية التى بين يدى القارئ الكريم إلى بيان نظرية آية الله جوادى الآملی الفريدة من نوعها حول إنتاج العلم الدينى التى عرفت بـ "الحدّ الأقصى من العلم الدينى"، وذلك من خلال انتهاج المنهج الوصفى-التحليلى، ومن ثمّ نقوم بالكشف عن كيفية تنظيمه لنظرية إنتاج العلم الدينى بحيث يحظى فى ضوءها كلّ من المصادر المعرفية للبشر بقيمته الخاصة ومكانته الملحوظة بما فيها العقل، والنقل، والشهود، والتجربة الحسيّة.

يقوم الباحث فى هذه المقالة بدراسة أفكار سماحة آية الله جوادى الآملی حول المعنى الدقيق للعلم الدينى، وبعد ذلك يتطرّق إلى بيان إستراتيجيات إنتاج العلم الدينى فى رؤيته، ويكشف عن أنّ سماحته توصّل إلى ثلاث عشرة إستراتيجية محدّدة ومبتنية على نظريته فى هذا المجال، وذلك من خلال قراءة جديدة عن معنى الدين وارتباطه بالعقل، حيث يمكن تقسيم هذه الإستراتيجيات فى علاقة طولية فيما بينها إلى "الإستراتيجيات المرتبطة بمجال التنظيم"، و"الإستراتيجيات المرتبطة بمجال التنفيذ والعمل الميدانى".

من جانب آخر، يعتقد كاتب السطور أنّ هناك بعض مواطن الخلل والغموض فى النظرية، إلّا أنّنا نتمكّن من جعلها كمبدأً مناسباً للممارسات التنظيمية والنشاطات العلمية على صعيد إنتاج العلم الدينى، وذلك من خلال تحسين هذه النظرية وتلافى النقص فيها.

الكلمات الدالّة: سماحة آية الله عبد الله جوادى الآملی، الدين، الإسلام، الأسلمة، العلم الدينى،

إستراتيجية إنتاج العلم.

١. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (Mahdimovahed@yahoo.com).

تحریر معانی التشکیک

محمد هادي رحمانی^١

الملخص

إن التشکیک هو بمعنى رجوع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، أو بعبارة أخرى هو التمايز في مدى التمتع بحقيقة واحدة.

أمّا معيار اتحاد التشکیک الطولي، فيتمثل في حقيقة الوجود ومعیار اختلافه هو المراتب الوجودية في الشدة والضعف. في حين أن التشکیک العرضي يُطرح في الحقائق التي تقع في مرتبة وجودية واحدة، وتضاهي كل واحدة منها ما عداها من حيث الشدة والضعف، ولكنها في الوقت نفسه متميزة، والتمايز هنا بمعنى اختلاف الماهيات وتشخيص الأفراد. ولما كانت الأصالة للوجود، فلا بد من رجوع التمايز بكل أنواعه إليه. لذلك، فإن التشکیک العرضي يرجع إليه، حيث سنتطرق إلى بيان كيفية رجوعه في ضوء التفاسير المختلفة عن اعتبارية الماهية.

بناءً على ما تقدّم، فإن معيار التمايز في التشکیک الطولي هو مراتب الوجود وفي التشکیک العرضي هو حدود الوجود (في التمايز النوعي) وتشخص الوجود (في تمايز الأفراد)، حيث يرجع كل منهما، في الواقع، إلى الوجود. وبالطبع، لا بدّ لتطبيق هذا المعيار على الأقوال المختلفة في التشکیک وأقسامها كالتشکیک العامي، والتشکیک الخاصي، والتشکیک خاص الخاصي لأن الالتباس فيها. الكلمات الدالة: أصالة الوجود واعتبارية الماهية، التشکیک، التشکیک العرضي، التشکیک العامي، التشکیک الخاصي، التشکیک خاص الخاصي.

١. المستوي الثالث من الفلسفة الإسلامية / مدرّس الفلسفة والمنطق / (r136030@yahoo.com).

دراسة نقدية في رؤية الأستاذ خسروبناه إلى التطور في العلوم الإنسانية

مهدي عرب مختاري^١

الملخص

يرى الأستاذ خسروبناه أننا نحتاج إلى العلوم الإنسانية لتأسيس الحضارة الإسلامية، إن الأستاذ يعتقد أن النسبة بيننا وبين الحضارة الغربية هي نسبة الانتقاء، ويستمد يد العون إلى الدين لتطهير الماورائية المعادية للدين في العلوم الموجودة، كما يعتصم بالفلسفة الصدرائية لتوفير الماورائية الفلسفية للعلوم. وفي نهاية المطاف يقوم بتأسيس "الحكمة الأهلية" بعد إجراء دراسة باثولوجية في الفلسفة الإسلامية عبر منهج تأريخي-منطقي مبتدع يعرف باسم "الرصد". ففي فلسفة الأستاذ خسروبناه هذه، يتحول كل واحد من العوارض والأحكام الانضمامية أو التجريدية والاستنتاجية للوجود الانضمامي للإنسان إلى موضوع كلي، بحيث إن عوارض هذا الموضوع وأحكامه تؤدي إلى تكوين أنواع الفلسفة المضافة إلى الحقائق. يقوم الأستاذ من خلال منهج "الرصد" بإعادة النظر في العلوم وفي فلسفتها، ويدرج ضمن الماورائية المحصلة في فلسفة كل علم أولاً، وفي المرحلة الثانية في نفس العلوم لكي يحصل على العلم الديني. أمّا النقطة الأساسية في هذه النظرية، فهي أن هكذا فكرة إذا انتقلت من النظرية إلى الواقع، فإن النتيجة ستكون علماً فلسفياً فحسب، وليست حضارة تتمحور حول الوحي وتعاليم الأنبياء. إضافة إلى ما ذكر، فتعرض نظرية الأستاذ خسروبناه لانتقادات أخرى منها: "بناؤها على فرضية القابلية الكامنة في الفلسفة الصدرائية للولوج في مجال إدارة العلوم ومناقشة أنواع الفلسفة المضافة".

فإننا في هذه المقالة نقوم بطرح آراءنا في مجال "ماهية العلم الحديث" و"ماهية الدين" ونسعى من خلاله إلى أن نكون أكثر اقتراباً من فهم نظرية العلم الديني عند الأستاذ خسروبناه، وذلك بعد بيان ضرورة البحث عن العلم الديني.

الكلمات الدالة: العلم الديني، الماورائية، الفلسفة المضافة، نظرية الرصد، عبد الحسين خسروبناه، الدين، العلوم الإنسانية، الفلسفة الصدرائية، الحكمة الجديدة.

١. طالب في المستوى الثاني من الفلسفة الإسلامية / (mahdiarabmokhtari@gmail.com).

دراسة حول الآراء المهمة للفارابي

السيد محمدجواد الموسوي فرد^١

الملخص

إنَّ الفارابي يعتبر حقيقةً فيلسوفاً غير معروف في أوساط المفكرين المتأخرين، ولكن آرائه الفلسفية، والاجتماعية، والسياسية تعدّ من روائع الفكر سواء في عصره أو فيما بعده، حيث يمكن القول بأنّه من بين المسلمين هو الذي وضع أسس الفلسفة الإسلامية وهو أبو علم المنطق كذلك. إنَّ الفارابي هو فيلسوف الثقافة كما هو أستاذ تفلسف في الأفكار الدينية الأساسية.

يتطرق الباحث في هذه المقالة إلى آراء الفارابي المهمة، حيث يلمح في المقدمة إلى أهم أفكار الفارابي ومن ثمّ يعالج مواضيع مهمة كـ "تصنيف العلوم"، و "تأسيس الفلسفة الإسلامية"، و "العلم المدني" من منظار الفارابي في ثلاثة فصول مستقلة. سمى الفارابي بـ "المعلم الثاني"؛ لأنّه قام بمنهج العلوم وفقاً للنظام العيني وبالتالي قدّم تصنيفاً خاصاً للعلوم. إنّه وضع حجر الأساس للفلسفة الإسلامية؛ من خلال تنظيم المواضيع الفلسفية على أساس الدين، وتحدّث عن القضايا التي يجب على كلّ فيلسوف مسلم أن يتحدّث عنها. يرى البعض بأنّه هو من أتباع أفلاطون في نظريّة "المدينة الفاضلة"، ولكن على الرغم من أنّ فكر الفارابي تابع لمفكرى اليونانيين، إلّا أنّه ليس مجرد مقلّد لهم.

الكلمات الرئيسية: الفارابي، تصنيف العلوم، العلم المدني، المدينة الفاضلة.

١. المستوي الثالث من الفلسفة الإسلامية / (s.m.mousavi41@gmail.com).

غاية الخلق وكيفية فاعلية الحق سبحانه من منظور ابن سينا في ضوء كتاب الإشارات والتنبيهات

أميد رنجبري^١

الملخص

يرى ابن سينا بأن واجب الوجود لا يتطَّلَع إلى غرض في خلق الكون، ويصرّ في كتابه المسمّى بـ "الإشارات" - الذي يعتبر من مؤلفاته الأخيرة حول الفلسفة - على أن واجب الوجود لا يمكن له أن يطمح في أفعاله إلى حُسن أو أولويّة؛ إذ إنَّ كلّ فاعل يصدر عنه فعلٌ ما من أجل الحصول على حُسن أو أولويّة، فهو ليس كاملاً ذاتاً وصفةً؛ بل هو ناقصٌ ولا يمكن له أن يكون واجب الوجود بسبب هذا النقصان.

يعتقد ابن سينا بأن الملك والسلطان الحقيقي في غنى عن كلّ حاجة، بينما الجميع يحتاجون إليه، وفعله هو الجود بكلّ معنى للكلمة ويخلو من كلّ غرض وغاية. والسبب في ذلك أنّه إذا كان صدور الفعل ينطوي على غرض، لزم الاعتراف لفاعله بالأولوية بكلّ تأكيد. أو بعبارة أخرى، بما أن واجب الوجود هو غنيٌّ بالذات، فلذلك لا يمكن لأيّ شيء أن يحلّ محلّ الغرض لذات الحق سبحانه وتعالى، والسرّ في ذلك يكمن في غنائه الذاتي، حيث إنّ كون واجب الوجود ذا غرض في فعله يتعارض وغنائه. ومن هذا المنطلق، فحتى الأعمال الصالحة لا يمكن أن تكون غرضاً لواجب الوجود، بل الغرض من خلق الكون هو العناية الإلهية. بعبارة أخرى تجلّي النظام الشامل للكون في علم الله سبحانه وتعالى الأزليّ بكلّ تفاصيله، هو السبب في إفاضة ذات الحق النظام الكوني بما فيه من الترتيب والتفصيل المعقولين. فعلى الرغم من أن واجب الوجود فاعلٌ مختار، إلّا أن فاعليّته من نوع الفاعلية بالعناية.

الكلمات الرئيسية: هدف الخلق، الغاية، الغرض، فاعلية الله سبحانه وتعالى، الفاعل بالعناية، الفاعل بالقصد، الفاعل المختار، ابن سينا، المعتزلة.

١. المستوي الثالث من الفلسفة الإسلامية / (omid.ranjbari@iran.ir).

نسأل العقل



مجلة علمية متخصصة نصف سنوية للفلسفة الإسلامية

السنة الأولى / العدد الثاني / السلسلة الثاني / الربيع - الصيف ١٤٣٧

أعضاء هيئة التحرير

حجة الإسلام والمسلمين مجتبی المصباح
أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين يارعلي الكردفيلوزجايي
أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم
حجة الإسلام والمسلمين حيدر أحمدبوري
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين مرتضى الرضائي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين محمد سريخشي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين أحمد السعدي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين عبدالله المحمدي
أستاذ مساعد بمؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران
حجة الإسلام والمسلمين روح الله السوري
مدرس الحوزة والجامعة

صاحب الامتياز: مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية

المدير: آية الله غلامرضا الفياضي

رئيس التحرير: حجة الإسلام والمسلمين روح الله السوري

المدير التنفيذي: ابو الفضل العسكري

تقويم النص: مهدي قافله باشي

تصميم الغلاف: محمد حسن المحرابيون

مكتب المجلة: قم - شارع ١٩ دي (باجك)

زقاني رقم ٣ (زقاني مسجد السيد اسماعيل)

مدرسة المهدي (مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية)

رقم البريد: ٣٧١٤٧١٧٨٦٣

رقم الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٥٣٧٥

الموقع الإلكتروني: www.mtfalsafe.ir

السعر: ٣٠٠٠ تومان

البريد الإلكتروني: m.t.falsafeh@gmail.com

إجازة النشر: ٧٦٦٩٠ مورخ ١٣٩٤/١٢/١٠

الرقم المعياري الدولي (ISSN): ٢٤٧٦ - ٤٣٠٢

يتم عرض و فهرسة هذه المجلة في موقع مجلات نور التخصصية

www.noormags.ir