

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال نهم، شماره ۲۷ / تابستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

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

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمدحسین اسکندری، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر عین‌اله خادمی، دکتر عبدالکریم رشیدیان، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر حسین مقیسه

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

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

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

تلفکس: ۲۲۶۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

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

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

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

www.ISC.gov.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۰

شرایط نگارش و ارسال مقاله

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

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

- کتاب:

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

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

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

ج) چاپ شده در روزنامه:

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

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

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

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

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

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی: ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

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

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

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	تحلیل و تبیین حیثیت قوه و فعل در قابل و فاعل، دکتر جمشید صدری
۲۱	مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی، دکتر بهزاد مرتضایی
۳۸	جایگاه انسان در هستی از نگاه آقاجفی (ره)، دکتر موسی الرضا امین زارعین
۵۲	ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور، سیدیدالله یزدان پناه، احمد رزمخواه
۷۵	مدرنیته و قدرت انتخاب، دکتر علیرضا شجاعی زند
۱۰۶	تبیین علم خداوند به غیر، از طریق تحلیل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا، دکتر عبدالعلی شکر
۱۲۰	نگاهی نو به نظریه نسبیت اخلاق از منظر قرآن کریم، دکتر نهله غروی نائینی، حمید ایماندار، دکتر نصرت نیلساز
	<i>Analysis and Explanation of the Action and Potentiality Modes in the Recipient and Agent, Jamshid Sadri, PhD</i> 5
	<i>Comparing Ibne Arabi's and Mulla sadra's Views on the Scope of Wisdom in Understanding God Almighty, Behzad Mortzae, PhD</i> 7
	<i>Man Status in the Universe from the Point of View of Agha Najafi Ghouhani, Mousa Aminazarein, PhD</i> 9
	<i>The Nature of Faith from the Perspective of Ibne Arabi and Kierkegaard, Seyed Yadolah Yazdanpanah, PhD- Ahmad Razmkhah</i> 11
	<i>Modernity and the Ability to Choose, Alireza Shoaajazand, PhD</i> 13
	<i>Explication of Divine Other-Knowledge through the Analysis of Copulative Existence in Mulla Sadra's Philosophy, Abdolali Shokre, PhD</i> 15
	<i>A new Look on the Theory of Relativity of Ethics from the Perspective of the Holy Quran, Nahleh Ghoravi Naiini, PhD, Hamid Imandar, Nosrat Nilsaz, PhD</i> 17

تحلیل و تبیین حیثیت قوه و فعل در قابل و فاعل

دکتر جمشید صدری*

چکیده

قوه و فعل نحوه وجود است که این نحوه وجود صلاحیت آن را دارد که در تحلیل عقلی دو معنی از آن انتزاع شود: به اعتبار اینکه شیء خودش خودش است فعلیت و و از آن نظر که می تواند شیء دیگر بشود بالقوه نامیده می شود. قوه حالتی است که موجود به واسطه آن آماده پذیرفتن می شود. قبول به اشتراک لفظی به معنی انفعال و اتصاف نیز به کار می رود. قابلیت به معنای اتصاف و فاعلیت به معنای اقتضاء نه تنها در یک ماهیت بلکه در وجود واحد نیز قابل جمع است، اما اختلاف حیثیات سبب عدم اجتماع خواهد شد، لذا حیثیت فعل و وجدان با حیثیت قوه و فقدان اجتماع نخواهد نمود. مقاله حاضر به تحلیل و تبیین حیثیت قوه و فعل در قابل و فاعل می پردازد.
واژگان کلیدی: قوه، فعل، فقدان، وجدان، فاعل، قابل.

مقدمه

جهان جهان شدن است نه بودن؛ شدن هم چیزی نیست جز تبدیل و تبدل اشیا از حالت بالقوه به حالت بالفعل، در واقع عالم طبیعت قلمرو قوه و فعل است. مفهوم قوه و فعل در عین برخورداری از حقیقت، یک مفهوم حسی نبوده و در ردیف مفاهیمی چون وجود و عدم، حدوث و قدم، کثرت و وحدت، تقدم و تأخر، ضرورت و امکان و ... به عنوان معقولات ثانی فلسفی به شمار می آیند.
قوه و فعل چیزی عارض بر طبیعت نیستند، زیرا طبیعت عین شدن و عین تغییر و تحول است.

sadri_jamshid@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

موجودات مادی از آن جهت که در عالم تغییر و حرکت واقع‌اند، به عدم، حدود، حرکت و کمال تقوم دارند. این انواع هم دارای جهت قوه‌اند و هم جهت فعلیت، لذا بر حکیم لازم است که هر دو جانب نقص و کمال انواع را بررسی نماید (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج. ۵، ص ۲۷۹).

قوه و فعل از یک طرف اوصاف اشیای خارجی هستند یعنی واقعاً در ظرف خارج اشیا به صفت قوه و فعل متصف می‌شوند و از یک طرف عروضشان در ذهن است نه در خارج لذا عقل با تحلیل خاصی آنها را انتزاع می‌کند، به گونه‌ای که دو امر جسمانی را لحاظ می‌کند، که یکی از آنها فاقد دیگری است ولی می‌تواند واجد آن شود، مفهوم قوه را به موجود اول نسبت می‌دهد و هنگامی که واجد آن شد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌نماید.

وقتی دو موجود را با هم مقایسه می‌کنیم که یکی قابل تبدیل به دیگری است از آن جهت که قابل تبدیل است می‌گوییم بالقوه آن موجود است. پس حیثیت قوه یک حیثیت اضافی و قیاسی است نه یک امر عینی که دارای ماهیت خاصی باشد.

صورت ذهنی را از آن جهت که «موجودی» است وجود ذهنی نمی‌خوانیم بلکه از آن جهت که آن را با مصداق خارجیش مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم اثر وجود خارجی را ندارد وجود ذهنی آن موجود می‌نامیم (مصباح یزدی، ص ۲۷۰).

بنابراین فعل وجود خارجی شیء است به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مرتب است و قوه، امکان وجودش است که پیش از تحقق آن است.

حیثیت قوه و فعل در قابل و فاعل

قوه و فعل از عوارض موجود بما هو موجود است؛ چیزی که متصف به قوه و فعل می‌گردد، جز حقیقت وجود یا اشیای عینی نیست و اگر فعلیت نباشد قوه نیز تحقق نخواهد یافت. قوه و فعل نحوه موجودات است که این نحوه وجود صلاحیت آن را دارد که در تحلیل عقلی دو معنی از آن انتزاع شود، به اعتبار اینکه شیء خودش خودش است، فعلیت و به لحاظ اینکه شیء دیگری می‌تواند بشود بالقوه نامیده می‌شود.

حیثیت فعل غیر از حیثیت قبول است، زیرا حیثیت فعل همان حیثیت وجدان و دارایی است، فاعل از آن جهت که فاعل است واجد کمالی است که ایجاد می‌کند، اما حیثیت قبول حیثیت فقدان است. قابل از آن جهت که قابل است فی نفسه فاقد کمالی است که می‌پذیرد و در واقع آن را از غیر دریافت می‌کند و لذا اجتماع این دو حیثیت در یک شیء اجتماع دو امر متنافی و متعاند است و به تناقض می‌انجامد.

فان حیثیه الفعل هی حیثیه الوجدان و حیثیه القبول هی حیثیه الفقدان و لا معنی لکون شیء واحد و اجداً و فاقداً من جهة واحدة (طباطبایی، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ص ۱۲۲).

قوه قابلی

قوه قابلی حالتی است که موجود به واسطه آن آماده پذیرفتن می گردد، قابل در واقع تهیو و استعداد و استحقاق وجود مقبول است و به اقسامی چند تقسیم می شود: قوه انفعالی یا فقط قابل یک چیز است مانند تخم مرغ که فقط قبول صورت مرغی را دارد یا اینکه آثار محدود و متناهی را پذیراست، نظیر قوه انفعالی که در حیوان است و باعث پذیرفتن امور متعدد محدودی می شود مانند سرور، حزن، تعجب، غضب و... و قسمی که پذیرای امور غیر محدود (کثرت) باشد مانند قوه انفعالی که در هیولای اولی وجود دارد که شأن آن قبول هر امر و اثری است. هر اندازه بهره موجود از تحصیل کمتر باشد دایره انفعالش وسیع تر و فعلش کمتر خواهد بود.

قوه فاعلی

قوه فاعلی منشأ صدور فعل است به گونه ای که یا فاعل یک فعل است مانند فلک که دارای حرکت وضعی است و یا فاعل افعال متعدد متناهی است مانند حیوان یا فاعل افعال متعدد غیر متناهی است مانند حق تعالی. تقسیم دیگری که برای قوه فاعلی وجود دارد این است:

قوه فاعلی یا مبدأ افعال متعدد است یا مبدأ فعل واحد، و نخستین یعنی مبدأ فعل های متعدد بودن در صدور افعال خود یا دارای شعور و یا عديم الشعور است، و نیز دومی یعنی مبدأ فعل واحد بودن یا با شعور یا بی شعور است، سپس عديم الشعور در فاعلی که مبدأ فعل واحد است یا متقوم به محل است یا تقویم یافته برای محل بوده و همچنین تقویم یافته برای محل نیز به نوبه خود یا در ماده بسیط می باشد و یا در مرکب (رک. سبزواری، شرح منظومه، ص ۹۱).

الشی کما کان اشد تحصلاً کان اکثر فعلاً و اقل انفعالاً (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۶) هر اندازه بهره فاعل از تحصیل و هستی بیشتر باشد دایره فعلش وسیع تر و انفعالش کمتر است. موجود هر اندازه کامل تر باشد فعل و تأثیرش هم شدیدتر خواهد بود و همین طور هر اندازه تهیو و استعدادش شدیدتر باشد پذیرش و قبولش نسبت به آثار صادر از غیر در آن شدیدتر و بیشتر خواهد بود، شدت تأثیر و تأثر منوط به شدت کاملیت در فاعلیت و انفعالیست.

هر چیزی از حیث تحصیل و تحقق یا وجود شدیدتر باشد فعلش بیشتر و انفعالش کمتر خواهد بود و هر چه از لحاظ تحصیل وجودی ضعیف تر باشد فاعلیت آن کمتر خواهد بود.

ذات واجب الوجود با لذات که نهایت تحصیل و شدیدترین تحقق را داراست، همه، فاعلیت محض بوده و هیولی که در جهت عکس است یعنی در غایت ابهام و صرف قوه وجود می باشد همه، انفعال است و نیز هر دو در فعل و انفعال بودن مبدأ کل در فاعلیت و قابلیت وجودی می باشند (همان، ص ۶۴۶).

فرق قابل با فاعل آن است که قابل به ماهو قابل مقتضی مقبول خود نیست، ولی فاعل به ماهو فاعل مقتضی مفعول خود هست، نسبت فاعل به مفعول خود به وجوب است و لکن نسبت قابل به مقبول خود بالامکان است، زیرا فاعل تام موجب فعل است و قابل موجب و مستلزم قبول نیست (همان، ج ۲، ص ۱۸۰)، گرچه قابل و مقبول ذهنها و از لحاظ مفهومی متضایان هستند.

قوة فاعلی و صدور فعل

آیا قوة فاعلی بر صدور فعل کافی است؟ قوایی که مبادی حرکات و افعالند، صرف قوة فاعلی کافی برای صدور فعل نخواهد بود «قوة فاعلی محدود وقتی با قوة انفعالی محدود برخورد کرد صدور فعل از آن لازم می آید» (همان، ج ۳، ص ۱۰).

دلیلی که صدر المتألهین برای عدم کفایت قوة فاعلی برای صدور فعل اقامه می نماید، به این صورت است که:

اگر صرف قوه کافی باشد برای صدور فعل لازم می آید متضادان دفعتاً واحده از آن فاعل صادر گردند، تالی باطل مقدم هم مثل آن (همو، تعلیقه بر شفا، ص ۱۶۴).

بنابراین صدور دو امر متضاد از جهت واحد از یک فاعل محال است لذا صرف قوة فاعلی بر صدور فعل کفایت نمی کند.

دلیل دیگر اینکه :

اگر صرف قوه بر فاعلیت در فاعل های ارادی کافی باشد برای انجام و صدور فعل لازم می آید، دائم الفاعلیه باشد و هیچ گاه فعل از او منفک نباشد، تالی باطل و مقدم هم مثل آن، زیرا مشاهده می کنیم فاعل گاهی فعلی را انجام می دهد و گاهی انجام نمی دهد، معلوم می شود که انجام و صدور فعل یا عدم آن بر اساس امر دیگری است نه صرف قوه بر فاعلیت... (همان، ص ۱۶۴).

صدر المتألهین در اینکه صرف قوه در صاحبان نطق و تخیل سبب فاعلیت آنها نمی شود چنین آورده است:

این قوی اگر به تنهایی و انفرادشان موجب فعل بوده و فعل نیز از آنها جدا نبوده لازم بود که از آن، دو فعل ضد هم با هم صادر گردد، این مسلماً ممتنع و محال است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۴).

حیثیت قوه و فعل

بین حیثیت قوه و فعل انفکاک و جدایی هست یا خیر؟

به پرسش فوق به دو صورت می توان پاسخ داد؛ یکی بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری و دیگری بر اساس عدم اعتقاد به آن «اگر اشیا را ثابت در نظر بگیریم، یعنی به حرکت جوهری در اجسام قایل نباشیم، یعنی اشیا چیزی هستند و چیز دیگری هم ممکن است باشند، در واقع میان فعلیت و قوه، نوعی جدایی قایل هستیم مثلاً می گوئیم «الف الآن الف است» این الف بودن برایش یک فعلیت است و یک امکان ب بودن هم برایش وجود دارد یک وقت هم ممکن است ب باشد آن وقت دیگر الف نباشد. قهراً باید بین این قوه و فعل هم یک نوع جدایی باشد. اما بر اساس اعتقاد بر حرکت جوهری میان فعلیت الف و فعلیت ب جدایی نیست هر دو، مراتب یک فعلیت هستند، خود مراتب چون به صورت حرکت است تجزیه می شود هر مرتبه - اش به مراتبی یعنی هر مرتبه اش قوه است برای مرتبه بعدی و فعلیت است نسبت به مرتبه فعلی، بنابر اصل حرکت رابطه قوه و فعل و عدم جدایی آن دو توجیه پذیرتر است (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۲۶۷).

هر امکان با فعلیتی که حامل آن امکان است متحد است ثانیاً هر امکان قبلی با فعلیت بعدی مجموعاً یک واحد متصل را تشکیل می دهند، یعنی امکان قبلی و فعلیت بعدی دو امر جدا از یکدیگر نیستند. در واقع حامل و محمول وجود واحدی دارند، به این صورت که از لحاظ وحدت موجودند و از لحاظ کثرت معدوم، این اصل در تمام مواردی که خروج از قوه به فعل وجود دارد جاری است.

مقبول با وجود بالقوه اش با قابل به وجود واحدی موجودند و گر نه لازم می آید که هر یک دارای وجود علی حده ای باشند که در این صورت نیز نسبت مفروض الوجود باطل می شود که لازم آن خلف است (طباطبایی، رساله قوه و فعل، ص ۲۶).

مقبول پیش از پیدایش و ظهورش به گونه ای در قابل دارای وجود حقیقی است و یک اعتبار عقلی محض نیست، بلکه یک نوع عرضی است که در خارج تحقق دارد و وابسته به موضوعی است که در حقیقت همان قابل است، بین قابل و مقبول آتی الوجود نسبتی متکرر قائم به طرفین (قابل و مقبول) برقرار است.

وجود قابل و وجود مقبول بالقوه و وجودش بالفعل جملگی وجود واحدی هستند، دارای مراتب مختلفه که وجه امتیازشان بعینه همان وجه اشتراکشان می باشد، پس این وجود واحد مختلف المراتب وجودی است مشکک، اگر چه از قبیل تشکیک متعارف موجود بین علت و معلول نیست (همانجا).

تشکیک در وجود قابل و مقبول به این است که از حیث شدت و ضعف با هم اختلاف دارند، مقبول دارای وجود واحدی است، اما ذومراتب مرتبه ای از آن ضعیف که آثاری بر آن بار نیست و مرتبه ای از آن قوی که آثار مورد انتظار بر آن مترتب است، مرتبه ضعیف را بالقوه و مرتبه قوی را بالفعل می نامند.

قید غیریت در تعریف قوه

اینکه چرا در تعریف قوه قید غیریت آورده شده چنانکه ملاصدرا می‌گوید:

ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر... (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۵).
قوه گاهی به مبدأ تغیر از چیزی در چیز دیگر از آن حیثیت که دیگر است گفته می‌شود.

در تعریف فوق قید غیریت لحاظ شده است در واقع می‌توان گفت برای دفع توهم اتحاد فاعل و قابل در جهت واحد است. اگر موجودی سبب تغیر در خودش گردد، مانند درمان کننده که خودش را درمان کند، لازم آید که در آن موجود اختلاف جهت و ترکیب باشد و گرنه محال خواهد بود، آن موجود از یک جهت هم فاعل و هم قابل باشد، چون اگر موجودی مبدأ ثبوت صفت و یا معنایی در نفس خود باشد، لازم می‌آید این صفت و یا آن معنی مادام که ذات آن موجود بوده است، موجود باشد و چون چنین باشد دیگر آن موجود متغیر نخواهد بود، پس ناگزیر مبدأ تغیر و دگرگونی شیء باید غیر او باشد.

قوه و حیثیت قبول

قبول به معنی انفعال با فعل قابل جمع نخواهد بود، زیرا قبول به معنای انفعال اگر با فعل جمع شود، مستلزم اجتماع تفیضین خواهد بود. چون قبول به معنی انفعال لازمه اش فقدان و نیاز است، اما قبول به معنی اتصاف لازمه اش فقدان نیست بلکه صرف موصوف شدن به امری است که ممکن است آن امر و وصف از همان موصوف صادر شده باشد، مثل اتصاف عدد چهار به زوج بودن که می‌گوییم عدد چهار قبول زوجیت می‌کند.

قبول به معنی انفعال گاهی قبول اثر واحدی است و گاهی قبول آثار متعددی است.

هیولای اولی قوه قبول کلیه صور را داراست، زیرا در هیولای اولی صورتی بالفعل موجود نیست ولیکن به توسط قبول هر صورتی قادر بر قبول صورت دیگری است (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۱۳۷).

قوه قبول گاهی جسم را آماده می‌کند برای قبول اثر بدون قدرت بر حفظ و نگهداری آن اثر مانند آب که هر شکلی را می‌پذیرد، ولی قادر بر حفظ آن نیست و گاهی قبول اثری را می‌کند به همراه حفظ و نگهداری آن اثر مانند قطعه موم که هم قوه قبول اثری را دارد و هم حفظ آن اثر را. اگر قبول به معنای انفعال باشد و فعل به معنای ایجاد، در این صورت شیء واحد نمی‌تواند قوه تأثیر و تأثر داشته باشد، زیرا شیء واحد از آن جهت که واحد است از نفس خود متأثر نمی‌شود یا کمال را که خود فاقد است به خود اعطا نمی‌کند و از خود قبول نمی‌نماید.

اما اگر قبول به معنای اتصاف به صفت غیر کمالی باشد که مرتبه آن متأخر از مرتبه ذاتی است که به آن متصف می شود و فاعلیت به معنای اقتضای ذات نسبت به چیزی است که لازمه ذات است. در این صورت در شیء واحد قابلیت و فاعلیت در جهت واحد قابل جمع است مانند ماهیات که مقتضی لوازم خود هستند. قابلیت به معنای اتصاف و فاعلیت به معنای اقتضا نه تنها در یک ماهیت بلکه در وجود واحد نیز قابل جمع است.

ایجاب با قبول به معنای اتصاف در یکجا جمع می شوند و موجب تعدد جهت نخواهد بود، زیرا اختلاف حیثیات سبب عدم اجتماع خواهد شد، لذا حیثیت فعل و وجدان به هیچ عنوان با حیث قوه و فقدان اجتماع نخواهد نمود.

دلایل تعدد حیثیت قوه و فعل

شیء در نفس خودش محل تغییر نمی تواند باشد، چون اگر شیء مبدأ ثبوت صفت و یا معنایی در نفس خود بود، این صفت یا آن معنی مادام که ذاتش موجود است موجود بوده و چون این چنین باشد، متغیر نخواهد بود، پس مبدأ تغیر و دگرگونی او ناگزیر باید غیر او باشد.

دلیل اول:

اگر فعل و قبول یک جهت باشد و حیثیت فعل عین حیثیت قبول باشد لازم می آید آن دو از یکدیگر قابل انفکاک نباشند، در نتیجه مستلزم این است هر گاه فعلی از فاعلی صادر گردد خودش باید آن را قبول نماید و همینطور هر گاه اثری را پذیرفت، خودش می بایست مبدأ فاعلی آن اثر باشد. در حالی که وجود خارجی آن را تکذیب نموده و انفکاک فعل را از قبول و قبول را از فعل تایید و تصدیق می نماید (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۲۷).

القَبُولُ وَ الْفِعْلُ مُتَنَافِيَانِ مَعَ اِتِّحَادِ النِّسْبَةِ لَتَنَافِي لَازِمِهِمَا (طوسی، ص ۱۳۵).

یک شیء نشاید هم فاعل باشد و هم قابل، قبول و فعل با یکدیگر متنافی می باشند، یعنی با اتحاد نسبت با هم جمع نمی شوند.

دلیل دوم:

فعلی که از فاعل صادر می شود، در غیر او قرار می گیرد ولی قبول قابل هرگز در غیر آن قرار نمی گیرد، بنابراین جهت فعل غیر از جهت قبول می باشد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۲۷).

فاعل از طریق فعلش اثر بر غیر می گذارد از آن جهت که غیر است و قابل از غیر اثر می پذیرد از آن جهت که غیر است لازم جهت فعل یا مبدائی که فعل از آن صادر می شود غیر از جهت قبول است. بنابراین محال است در امر بسیط این دو جهت اجتماع داشته باشند.

دلیل سوم:

فاعل چیزی است که اقتضای وجود معلول را داشته باشد و آن را ضروری الوجود نماید، گرچه آن فاعل علت تأمه نبوده و تحقق معلول بر سایر اجزا علت تأمه نیز توقف داشته باشد، زیرا علت ذاتاً مقتضی تحقق معلول می‌باشد یا به نحو تمام و یا به نحو نقص به هر حال اقتضا دارد، لیکن مبدأ قابل هرگز اقتضای آن را نداشته و آن را لازم الحصول نمی‌کند و برای آن نیست مگر تقاضا و امکان و آمادگی برای تحقق مقبول، نسبت فاعل به فعل خود به نحو ضرورت است و نسبت قابل به مقبول خود به نحو امکان (همانجا). بنابراین ممتنع خواهد بود اجتماع فاعل و قابل در یک شیء از جهت واحد.

نقد علامه طباطبایی

الف: اینکه شیء واحد از جهت واحد نمی‌تواند هم فاعل و هم قابل باشد این است که قبول و فعل دو اثر هستند بنابراین از واحد صادر نمی‌شوند «ان القبول والفعل اثران فلا یصدران عن واحد» (همان، ج ۲، ص ۱۷۷). علامه در نقد مطلب فوق می‌گوید:

قبول را اثری صادر از قابل دانستن، موجب آن خواهد شد که قابل را علت فاعلی قبول به شمار آوریم و در آن صورت این اشکال پیش خواهد آمد که یک قابل بسیط هم علت فاعلی فعل قبول باشد و هم پذیرنده صورت مقبول و هم جزئی از مرکب حاصل از آنها و این دو اثر از یک شیء واحد صادر نتواند شد (طباطبایی، نهیة الحکمة، ص ۱۵۸).

ب: در نقد این مطلب که نسبت علت فاعلی به فعل خود وجوب است علامه می‌نویسد:

نسبت علت فاعلی که خود یکی از عللی چهارگانه است، به فعل، نسبت وجوب نیست. یعنی وجود علت فاعلی به تنهایی وجود معلول را ایجاب نمی‌کند مگر آنکه سایر علل فراهم آید. به فرض هم که فاعل به تنهایی علت تأمه باشد، به این معنا که با انضمام بقیه علل بدان، فاعل بالفعل باشد باز هم نسبت آن به فعل از امکان به وجوب تبدیل نخواهد شد (همو، حاشیه براسفار، ص ۱۸۰).

علامه طباطبایی بیان می‌دارد: حکمای متأخر که فعل و قبول را از شیء واحد بسیط جایز دانسته‌اند عموماً به لوازم ماهیات بسیط استناد کرده‌اند، لذا برهان و مستندات ایشان تنها شامل مواردی است که قبول در آن صرفاً به معنی اتصاف است که فعل و قبول در آن یکی است؛ اما در مواردی که قبول به معنی انفعال و استکمال باشد، این دو قابل اجتماع در شیء واحد نیستند. اومی‌نویسد:

فاعلی که یکی از علل چهارگانه است نسبت فعل به آن وجوب نخواهد بود لذا نسبت وجوب بین معلول و علت تأمه‌اش برقرار است، همینطور بین معلولاتی که بیش از یک فاعل ندارد مثل معلول مجردی که امکان ذاتی آن کافی است برای صدورش (همان، ص ۱۸۰).

پس در ناقص نمی‌توانیم نسبت فاعل به فعل را وجوب بدانیم، علامه به هر دو دلیل اشکال مشترکی نیز مطرح می‌کند که عبارت است از اینکه
بر فرض تمامیت بیش از این اثبات نمی‌کند که اجتماع فعل و قبول به معنای پذیرش در شیء واحد از آن جهت که واحد است ناممکن می‌باشد و اما قبول به معنای اتصاف نظیر اتصاف ماهیات به لوازم ماهیات را شامل نمی‌شود زیرا قبول به معنای اتصاف، اثری نیست که از ذات قابل صادر شده باشد و در ضمن مسبوق به امکان نمی‌باشد (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۱۵۸).
با این همه دو دلیل مذکور تام نیستند و در مورد قبول به معنای انفعال نمی‌توان بدان تمسک جست.

نظر قائلان به اجتماع حیثیت قوه و فعل
کسانی که به امتناع اجتماع قابل و فاعل قائل نیستند، برای نفی امتناع اجتماع فاعل و قابل اشکال و ایراد می‌نمایند از جمله:

ایراد اول

می‌گویند عقول که بسیط‌اند در آنها در جهت واحد فاعل و قابل اجتماع دارد به این صورت که عقول نسبت به ما تحت خود مؤثر و نسبت به ما فوق خود متأثر می‌باشند، پس در عقول جهت فعل و انفعال هست، پس باید از دو امر مرکب باشند که به یکی فاعل و به دیگر منفعل می‌باشند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۱۱۶).
چون عقول بسیط‌اند پس جهت فاعل و قابل در آنها اجتماع دارد؛ لذا اجتماع فاعل و قابل در جهت واحد محال نیست.

پاسخ

این ایراد ناشی از عدم توجه به معنای قبول و انفعال است، زیرا انفعال عقول از مافوق خود به معنی نفس وجود آنهاست، لذا انفعال در عقول به معنی قوه استعدادیه سابق بر وجود آنها نیست، تا لازم آید، انفعال نقطه مقابل فعل باشد؛ انفعال نقطه مقابل فعل، منشأ ترکیب خاصی است، لذا:
انفعال عقول از مافوق خود به معنی نفس وجود عقول است که بر آنها افاضه می‌گردد؛ نه انفعال به معنی پذیرش تجددی و استعدادی که کمال بخش قابل می‌باشد و نشانگر جنبه فقدان شیء منفعل است (همانجا).

ایراد دوم

وجود هیولی امتناع اجتماع فاعل و قابل را نقض می‌نماید؛ زیرا هیولی فی نفسها جوهر موجود بالفعل است و از طرف دیگر مستعد است برای قبول و پذیرش صور و اعراض، لذا باید مرکب باشد از صورت که فعلیتش به آن است و ماده‌ای که قوه‌اش به آن است، در این صورت نقل کلام می‌نماییم به مادهٔ ماده و هیولای هیولی (همانجا).

پاسخ

صدرالمآلهین پاسخ به این ایراد را از کتاب الهیات شفا ابن سینا بیان می‌کند، به این ترتیب که: فعلیت هیولی فعلیت قوه است و جوهریت آن، قبول و پذیرش است، فعلیتش فعلیت وجودی از قبیل وجودات متحصله نیست، به این جهت مستوجب آنکه در آن دو جز موجود باشد نمی‌گردد، که به یکی بالفعل باشد و به دیگری بالقوه مگر به اعتبار عالم ذهن؛ بنابر این، اصل عدم اجتماع فاعل و قابل در یک موجود از جهت واحد، با وجود هیولی هرگز نقض پذیر نخواهد بود (همان، ج ۳، ص ۴۶).

ایراد سوم

لوازم ماهیات قابل و فاعل یکی است، یعنی ماهیت برای لوازم خودش هم فاعل است و هم قابل، مثل زوجیت برای اربعه: اربعه به اعتباری فاعل زوجیت و به اعتباری دیگر قابل زوجیت است. اربعه زوجیت را خودش به خودش داده و خودش نیز از خودش پذیرفته است. غیر از اربعه چیز دیگری نیست که زوجیت عارض آن شده باشد و به تبع آن عارض اربعه شده باشد و همینطور فاعلی هم در کار نیست که از خارج آمده باشد و اربعه را زوج کرده باشد. پس اربعه هم فاعل است و هم قابل (همانجا).

پاسخ

در باب ماهیت اطلاق فعل و قبول از باب مجاز است: ماهیت امری است اعتباری و لوازم آن نیز از اعتبارات ذهن است. ماهیت چیزی نیست که قابل چیزی یا فاعل چیزی باشد، بحث ما در بارهٔ واقعیات عینی و خارجی است، قبول عینی یعنی یک امری در خارج وجود دارد و یک امر عینی دیگر را در خارج می‌پذیرد؛ حرکت برای جسم مثل زوجیت برای اربعه نیست، حرکت امری عینی است و همچنین جسم نیز واقعیاتی خارجی است نه ذهنی و اعتباری (مطهری، حرکت و زمان در فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، ص ۱۳۴).

در حالی که بحث در بارهٔ قابل و فاعل حقیقی و عینی است. در اینجا است که گفته می‌شود قابل و فاعل نمی‌توانند یک وجود عینی داشته باشند و باید از دو وجود عینی برخوردار باشند؛ در امور اعتباری نه قابلیت وجود دارد و نه فاعلیتی، فاعلیت و قابلیت در مورد امور عینی و حقیقی است. در عالم معانی انتزاعی واقعیتهای در خارج از ذهن وجود ندارد تا گفته شود فاعل و قابل آن چیست؟

تقابل بین قوه و فعل

آنچه مسلم است این است که بین قوه و فعل اختلاف و تغیری وجود دارد، زیرا یک شیء نمی‌تواند از همان جهت که بالقوه است بالفعل نیز باشد.

بسیاری از مردمان چون در لوازم ماهیت نظر می‌افکنند و در آنها فاعل و قابل را به معنی دیگر مشاهده می‌کنند در این امر که محال است یک چیز هم فاعل و هم قابل باشد در شک و تزلزل می‌افتند، با اینکه تقابل بین قوه و فعلیت از ضروریات واضح و آشکار است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۵).
با توجه به بیان فوق تقابل بین قوه و فعل امر بدیهی و آشکاری است، اما اینکه آیا تقابل آن دو با لذات است یا خیر محل تأمل است.

تقابل مصطلح بین قوه و فعل برقرار نیست، زیرا قوام تقابل مصطلح به غیریت ذاتی است، در حالی که قوه و فعل از اقسام موجود مطلق است یعنی موجود از آن جهت که موجود است یا بالفعل است یا بالقوه به عبارتی یا کامل است یا می‌تواند کامل بشود و از طرفی فعلیت مساوق با وجود است بنابراین موجود بالقوه و موجود بالفعل هر دو مصداق فعلیت هستند، در واقع حیثیت تغایر میان قوه و فعل به حیثیت اشتراک و اتحاد برمی‌گردد و این از اوصاف و ویژگی‌های امر مشکک است نه تقابل. میان قوه و فعل تقابل تضاد برقرار نیست اما تقابل عدم و ملکه چرا. اختلاف میان آن دو اختلاف بین وجود ذهنی و وجود خارجی است چون وجود ذهنی فی‌نفسه یک وجود خارجی است، منتهی آن مرتبه از آثار را که برخی از موجودات واجدند آن فاقد است و در مقایسه با آنها به ذهنیت متصف می‌گردد و گرنه فی‌نفسه و بدون مقایسه یک وجود خارجی است.

موجود بالقوه و بالفعل هر کدام مصداق وجود هستند و هر دو مصداق فی‌نفسه و بدون مقایسه مرتبه‌ای با مرتبهٔ دیگر فعلیت دارند و در این صورت است که گفته می‌شود فعلیت مساوق وجود است.

ولی اگر برخی از مراتب آن را با برخی دیگر مقایسه کنیم در این صورت مشاهده خواهیم کرد برخی از آنها آثاری دارد که دیگری فاقد آن است، بالقوه بودن یک وصف نسبی و اضافی است که نسبت به مرتبه‌ای بالقوه است و ممکن است نسبت به مرتبهٔ دیگر بالفعل باشد، لذا در امور تشکیکی تقابل و غیریت ذاتی برقرار

نخواهد بود. بنابراین تقابل و اختلاف بین قوه و فعل اختلاف تشکیکی است که وجه اختلاف در آن به وجه اشتراک باز می‌گردد.

حقیقت وجود امری است تشکیکی و همین خصوصیت سبب می‌شود که فی نفس اوصافی چون وحدت، خارجیت و فعلیت داشته باشد و در عین حال مراتب آن وقتی با یکدیگر مقایسه شوند برخی نسبت به برخی دیگر، فاقد این اوصاف خواهد بود لذا در مقایسه با آنها به کثیر و یا ذهنی و یا بالقوه... متصف خواهد شد (طباطبایی، حاشیه بر اسفار، ص ۹۰).

حیثیت وجود عین حیثیت منشأیت آثار است، لذا سلب ترتب آثار از موجود بالقوه به اعتبار مقایسه با موجود بالفعل است و گرنه موجود بالقوه خود از مصادیق موجود بالفعل و فی نفسه دارای اثر است. وجود که مقسم است در انطباق معنایش بر افراد هنگام مقایسه بعضی با بعض دیگر مختلف می‌شود و این اختلاف، اختلاف تشکیکی است. این گونه از تشکیک با تشکیک موجود بین علت و معلول مغایرت دارد زیرا برای هر یک از علت و معلول ماهیتی است مغایر با ماهیت دیگری به خلاف ما بالفعل و ما بالقوه چه آنکه بالفعل بعینه نسبت به کمال آینده‌اش، مابالقیه می‌گردد (طباطبایی، رساله قوه و فعل، ص ۲۲).

مقبول دارای وجود واحدی است که دارای دو مرتبه است:

مرتبه ضعیف که همه آثار مرغوبه‌اش بر آن مترتب نمی‌شود و مرتبه قوی که همه آثار مرغوبه‌اش بر آن بازمی‌گردد و این مرتبه ضعیف را وجود بالقوه و مرتبه قوی را وجود بالفعل می‌نامیم و ناچار مقبول وجود بالقوه‌اش با مقبول به وجود بالفعلش موجودی است متصل واحد (همان، ص ۲۶).

نتیجه

قوه و فعل از عوارض موجود بماهو موجود است، اجتماع فاعل و قابل در یک شیء از جهت واحد محال است، مگر اینکه جهت متعدد باشد یا اینکه قبول به معنی اتصاف باشد نه انفعال؛ فاعل از طریق فعلش اثر بر غیر می‌گذارد از آن جهت که غیر است و قابل از غیر اثر می‌پذیرد از آن جهت که غیر است. برای دفع توهم اتحاد فاعل و قابل در جهت واحد در تعریف قوه قید غیریت لحاظ شده است. کسانی هم که اتحاد فاعل و قابل را مطرح کرده‌اند یا به اشتراک لفظی قبول توجه نکرده دچار خلط بین انفعال و اتصاف شده یا امور اعتباری را با امور عینی و حقیقی آمیخته‌اند؛ لذا یک شیء از جهت واحد نمی‌تواند هم ایجاد کننده باشد، هم قبول کننده، زیرا حیثیت فعل و ایجاد همان حیثیت دارای و حیثیت قبول و پذیرش همان حیثیت فقدان است و معنا ندارد یک شیء از جهت واحد هم واجد باشد و هم فاقد.

منابع

- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه (غررالفراید)، تهران، چاپ ناصری، بی تا.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷-۵، ۳، ۲، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۴۰۴ق.
- _____، تعلیقه بر شفا، تهران، بیدار، بی تا.
- _____، شواهد الربوبیة، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۳، علی شیروانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- _____، نهایة الحکمة، قم، مرکز الطابعه و النشر، فرع دارا التبلیغ الاسلامی، بی تا.
- _____، حاشیه بر اسفار، ج ۲، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، رساله قوه و فعل، ترجمه محمدی گیلانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، تجرید الاعتقاد، قم، مرکز نشر مکتب اعلام اسلامی، ۱۳۴۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی

دکتر بهزاد مرتضایی*

چکیده

عقل به مثابه یکی از ابزارهای شناخت و معرفت انسانی جایگاه رفیعی بین فلاسفه و اندیشمندان دارد، اما در عرفان بسیاری از عارفان، عقل را حجاب شناخت و معرفت می‌دانند، موضوع اصلی در عرفان نظری ابن عربی و نگرش عرفانی ملاصدرا، شناخت اسما، صفات و افعال حق تعالی است. ابن عربی در عین احترام به جایگاه عقل، عقل نظری را در معرفت به حق عاجز و ناتوان می‌شمارد و معتقد است عقل در شناخت حق تعالی دو مقام و مرتبه دارد: یکی مقام ادراک و دیگری مقام قبول و پذیرش، عقل را در مقام ادراک و شناخت ذات حق و بعضی از مراتب تعینات و تجلیات حق، ناتوان معرفی می‌کند. اما عقل را در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می‌داند و برای آن محدودیتی قائل نیست. ملاصدرا نیز برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند. وجه مشترک ملاصدرا و ابن عربی در این است که هر دو معتقدند، راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند، اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهری از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را بداند و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت‌ها قرار ندهد. در این مقاله ابتدا نظر ابن عربی و سپس دیدگاه ملاصدرا طرح و به دنبال آن وجوه اشتراک و افتراق آنها در مورد عقل بررسی می‌شود. واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، عرفان، شناخت، عقل نظری، عقل قابل، اسما و صفات حق.

مقدمه

عارفان معمولاً واژه معرفت را در مورد شناختن حق تعالی و اسما و صفات و تجلیات او به کار می‌برند به همین جهت وقتی سخن از معرفت عقلی و حدود آن گفته می‌شود منظور شناختن خداوند از طریق عقل و فکر است.

drbmortzae@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۵

در بینش عرفانی از بعد هستی‌شناسی، آنچه در خارج وجود دارد، تجلیات برخاسته از تعینات ذات حق است و از بعد معرفت‌شناسی آنچه در علم بشر، چه به نحو علم حضوری و چه به نحو علم حصولی حاصل شده، در واقع علم به تعینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال اوست. از دیدگاه ابن عربی، تجلیات الهی مبدأ جمیع معارف حسی، خیالی، عقلی و شهودی است، معرفت از نظر او انکشاف حقیقت یا ماهیت شیء در نظر عارف است، این انکشاف با رفع حجاب یا حجاب‌های قلب به صورت رمز آشکار می‌شود (ابن عربی، تجلیات الهی، ص ۲۴).

به‌همین دلیل، انسان قادر به ادراک کنه ذات حق تعالی نیست، زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است؛ اما درجاتی از شناخت حق تعالی از طریق غیر عقلی امکان‌پذیر است که عقل نیز آنها را می‌پذیرد.

تحقیق و بررسی عقل در عرفان بیشتر حول محور توانایی آن بر ادراک حق تعالی است. اینکه انسان تا چه حدی می‌تواند خدا را بشناسد در عرفان ابن عربی به دو موضوع اساسی؛ یکی مقام و مراتب حق و دیگری مقام و مراتب قوا و ابزار شناخت انسان وابسته است. مقام و مرتبه‌ای که در عرفان گفته می‌شود قابل شناخت نیست، مقام و مرتبه ذات حق است که از دسترس فکر فیلسوف و شهود عارف به دور است. در این مقام، هیچ‌گونه تعین، ظهور و علمی وجود ندارد، هیچکس جز ذات حق نسبت به این مرتبه علم و آگاهی ندارد. آنچه قابل دسترسی است مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان دسترسی به کنه ذات حق، از هیچ یک از راه حضور و شهود و حصول را ندارد. بعضی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری به دور است.

علاوه بر ذات که از فکر حکما و شهود عارفان به دور است بعضی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری به دور است و اینکه گفته می‌شود عقل از شناخت حق عاجز است منظور در مراتب تعین و ظهور است والا عقل و شهود هر دو در دور بودن از شناخت مقام ذات یکسان هستند.

چگونگی شناخت حق تعالی از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در فصوص الحکم فص الیاسی انواع معرفت و شناخت‌های بشری نسبت به حق تعالی را بررسی کرده و به سه دسته‌بندی رسیده است.

دسته‌ایی که حق را از طریق تشبیه می‌شناسند؛ گروهی که می‌خواهند با تنزیه حق از صفات نقصی او را توصیف نمایند و بالاخره گروه سومی که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند (همو، فصوص الحکم و خصوص الکلم، ص ۱۸۵).

نظریه گروه سوم در آثار ابن عربی به طور مشروح آمده است (همو، الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه و الملکیه، ج ۲، ص ۲۱۹).

ابن عربی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان پذیر و هر یک از تشبیه و تنزیه را به تنهایی ناقص می‌داند. بهترین شاهد بر ادعای خود را کلام خداوند می‌داند و می‌گوید:
در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم بلکه در متن یکدیگر وارد شده است (همو، فصوص الحکم، فص الیاسی، ص ۱۸۵ و کاشانی، ص ۶۰).

نمونه این آیات، آیه شریفه " لیس کمله شیء وهو السميع البصیر" است (شوری / ۱۱)، که تشبیه و تنزیه را با هم جمع نموده است. این آیه در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات کرده که این تشبیه است، اما وجود همانند برای مثل او را نفی نموده است و قطعاً وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود یا می‌توان گفت خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد ولی از جهت ذات و بطون غیب، مثل و همانند ندارد.
کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند و از نحوه توصیف قرآن کریم غافل است، جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن، صرفاً تنزیه می‌نماید دارای سوء ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی توسط قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند بر طریق حق است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۵ و کاشانی، ص ۱۸۲).

در جای دیگر ابن عربی نظریه کسانی را که حق تعالی را فقط از طریق تشبیه یا از تنزیه صرف معرفی می‌کنند، مردود می‌شمارد و می‌گوید:

هیچ تنزیهی بی شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی محدود و اگر قائل به تنزیه شوی مقید باشی (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۶ و کاشانی، ص ۷۰).

وی معتقد است تنزیه در نزد اهل حقیقت در ساحت ربوبی عین محدود ساختن و مقید نمودن آن حضرت است، از این رو اهل تنزیه یا جاهلند یا بی ادب، همچنین آن کس که حق را تنها تشبیه نموده و تنزیه نکرده، او را مقید و محدود نموده و نشناخته است؛ اما آن کس که در معرفتش بین تنزیه و تشبیه جمع کرده و حق را به هر دو وصف، به نحو اجمال «نه تفصیل» توصیف نموده، او حضرتش را اجمالاً شناخته است (ابن عربی، فصوص الحکم، فص الیاسی، ص ۶۸).

ابن عربی در بیان دلیل تفاوتها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می‌شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسانها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضیلت دانست، به هم همین جهت
عده‌ای خداوند را بدون قید به نحو مطلق و بعضی محدود و مقید می‌شناسند. در جایی می‌گوید: « چون

درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقیدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقيید به صفات کمالی و به دور از حدوث و محدودیت ندارند و بعضی بالعکس جز با تقيید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند و از طرفی نیز کتاب خدا برای جمیع مردم نازل شده تا فضل او بر همه مراتب گسترده باشد، از این رو هم آیاتی «تنزیهی» نظیر «هو السميع البصير» (غافر/۲۰) «هو علی کل شیء قدير» (ملک/۱) «الله لا اله الا هو الحی القيوم» (بقره/۲۵۵) و... را نازل فرموده و هم آیات (تشبیهی) نظیر «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵۰) «تجری با عیننا» (قمر/۱۴).

و... را وحی نموده و هم آیاتی مانند «لیس کمثله شیء» را که این قسم اخیر مربوط به «اهل الله» و اهل معرفت به حق است و آن کس که کامل است، منشاء و مصدر هر یک از این اعتقادات را دریافته است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۱۹). ابن عربی معتقد است که دخالت عقل یا وهم اشتباه یا خطای شهود را سبب می شود. اینجاست که هر کسی خدا را متعاقب با مزاج و طبع خود می شناسد و به خدا رنگ می دهد و او را به رنگ خود درمی آورد و خدا را در آینه خود می بیند و چه بسا مرتکب اشتباه شود. در اینجا باید خدا را در آینه انسان کامل که نبی است دید. من باید خدا را در آینه شریعت بینیم که در درک حل مسائل خیال به من کمک می کند. از طرفی کامل ترین آینه ای که خدا را در آن می توان به کمال دید، آینه ختمی مرتبت است.

دلایل ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت خدا

ابن عربی در ذیل تقسیم بندی انواع علوم، معلومات عقل را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم می کند و معتقد است که تنها ضروریات برای عقل فطری هستند، ولی علم نظری برای عقل کسبی و به دنبال نظر و دلیلی حاصل می شود و شرط حصولش آگاهی بر وجه آن دلیل و امثال آن است. معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است.

از دیدگاه ابن عربی معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است و معرفت تنزیهی نیمی از معرفت است. وی در فص الیاسی در بیان قدر منزلت معرفت عقلی گوید: حق در مقام عقلی منزله است و الیاس تنها نیمی از معرفت الله را دارا است، زیرا عقل هنگامی که در اخذ علوم به روش فکر مجرد شود، به روش تنزیه علم حاصل می کند نه به روش تشبیه (همو، فصوص الحکم، شرح خوارزمی، ص ۶۶۰).

مقام عقل، مقام تنزیه رب است، اما هنگامی که حق تعالی معرفت را از طریق تجلی به انسان اعطا می کند، در موضع تنزیه، تنزیه حقانی و در محل تشبیه، تشبیهی عیانی می کند، تنزیه و تشبیه او مطابق حق است و

سریان حق را در صور طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را خالی از عین حق ملاحظه نمی‌کند.

عقل از حیث پذیرش بر خلاف جنبه فعل و ادراکی، نا محدود است

به‌رغم همه نواقص و محدودیت‌هایی که عقل در مقام فعل و ادراک دارد مقام و مرتبه‌ایی دیگر دارد که از حیث قبول و پذیرش او را محدودیتی نیست.

عقل می‌تواند با وساطت و بخشش حق، حقایق را کشف کند و از حیث پذیرش بر خلاف جنبه ادراکی، نا محدود است (همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۴).

ابن عربی برای عقل مقام و مرتبه‌ای قائل است و محدودیت آن را از بعد فعل و ادراک می‌داند و تصحیح می‌کند که عقل هم مانند قوای حواس محدودیت دارد ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر آن است، نه در صفت پذیرش و قبول که استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نا محدود قابل و پذیراست، لذا ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش محال بداند ولی این موضوع از طرف موهبت الهی محال نباشد (همان، ص ۴۱).

او این مطلب را به این صورت تفصیل می‌دهد که خداوند در امور مختلف به بندگان علم عطا می‌کند، بعضی از آن امور ممکن است به وسیله عقل ادراک شود، بعضی را ممکن می‌داند ولی عقل، از راه فکر توانایی رسیدن به آن را ندارد، بعضی را عقل جایز می‌شمارد، اما شناسایی و وصول به آن، به واسطه فکر ناممکن است، سرانجام بعضی از آن امور را فکر به طور کلی محال می‌پندارد و عقل نیز آن را به عنوان امری مستحیل از فکر می‌پذیرد و از مدلل ساختنش خود داری می‌نماید، ولی چون مورد رحمت و موهبت الهی قرار گیرد و خداوند علم به این گونه امور را به وی موهبت فرماید آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می‌شود ولو همچنان از طریق فکری نا ممکن و محال می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۹۴).

بنابراین باید گفت محدودیت عقل از حیث فکر است نه از حیث قبول موهبت الهی و برای موجه و مدلل ساختن این موضوع دلایل و شواهدی می‌آورد و در ضمن عقل‌هایی را که به حد و قدرشان واقف نیستند و از حد و مرتبه خود تجاوز می‌کنند و در مقام مخصوصشان درنگ نمی‌کنند، نکوهش و به کرات خاطر نشان می‌سازد، که عقل از حیث پذیرش و قبول حد یقینی ندارد. عقل دارای چنان قدرت و استعدادی است که به آن وسیله علوم رسمی را از فکر و نظر را از حواس و قوای دیگر استفاده می‌نماید و جمیع علوم رسمی و معارف علوم الهی را از طریق کشف الهی درمی‌یابد و به عنوان عطایا و مواهب الهی می‌پذیرد (همو، رسائل، کتاب المسائل، ص ۲).

عارفان، معرفت حقیقی را نوری می‌دانند که خداوند بر قلب انسان عارف افاضه و اشراق نموده است، لذا بین ادراک حسی و استدلال عقلی از یک طرف و معرفت قلبی از طرف دیگر تمایز قائلند و معرفتی را

حقیقی می‌دانند که به‌طور مستقیم از حق تعالی اخذ می‌شود و خداوند از بندگانش این نوع معرفت را خواسته است.

تفاوت قلب با عقل

ابن عربی در این مورد چنین می‌گوید: عقول اهل ایمان با آنکه خداوند را با ادله نظری شناخته و او را پذیرفته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است. بنابراین آنها فهمیده‌اند، که اینجا علم دیگری است، که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت پیش گرفته، قطع علائق کرده، انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوایشان را از اغیار فارق و قلبشان را از شوائب افکار پاک گردانیده‌اند و تنها با خدا نشستند زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلب‌ها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد. بنابراین به طور کامل متوجه حق شده و از آنچه از این قوا و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برداشته و در این وقت - وقت توجه به خداوند - به برکت نور خود، علم الهی به قلبشان افاضه شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این نوع معرفت - معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی - است و نه حق رد و انکار آن و لذا در حالی که او به این نوع علم اشاره می‌کند « لذکری لمن کان له قلب » (ق/۳۶).

و به این وسیله قلب را نه غیر آن را محل این گونه معرفت معرفی می‌نماید، زیرا قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی و پایدار نمی‌ماند، آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی‌آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقید است، اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نمی‌باشد و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌گردد و به سرعت تحول و تقلب می‌یابد. لذا شارع فرموده است، که قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آن‌چنان که می‌خواهد می‌گرداند (همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۸).

یعنی اینکه قلب با تقلب تجلیات تقلب می‌یابد، در صورتی که عقل این چنین نیست پس قلب، قوه‌ای ورای طور عقل است. اگر در آیه مذکور مراد حق از قلب، عقل بود، نمی‌فرمود « لمن کان له قلب » [۲] زیرا عقل در همه انسان‌ها موجود است و مخصوص اشخاص خاصی نیست، اما این قوه ورای طور عقل که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است و لذا فرموده « لمن کان له قلب » و معرفت حق

از جانب خود حق، جز به وسیله قلب تحقق نمی‌یابد و عقل همان‌طور که از فکر قبول علم می‌نماید از قلب هم علم می‌پذیرد (همان، ج ۱، ص ۲۸۹).

قلب جای شناسایی امور و آگاهی از علوم به طور عام و معرفت معارف و علوم الهی به طور خاص است و رسیدن به معرفت مطمئن و دانش راستین و وصول به مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوائب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل می‌شود (همو، تحفه السفره الی حضره البرره، ص ۶).

نتیجه و تحلیل دیدگاه ابن عربی

شرح و تفصیلی که ابن عربی در عجز و ناتوانی عقل می‌آورد عمدتاً بر نیازمندی عقل به قوای حسی و خیالی و محدود و مقصور بودن این قواست که به نظر نگارنده این محدودیت قوای حسی و خیالی و نیازمندی عقل به این قوا نمی‌تواند عامل اصلی در ناتوانی عقل در شناخت حق تعالی باشد، زیرا عقل می‌تواند با استمداد از قوای مادون خود اوج بگیرد و به مقامی برسد که این محدودیت‌های حسی و خیالی در فرایند شناخت و معرفت او تأثیرگذار نباشد.

از طرف دیگر، اصرار ابن عربی بر تفکیک علم و معرفت و قرار دادن عقل به عنوان جایگاه علم و قلب به عنوان جایگاه معرفت با اصل "النفس فی وحدتها کل القوی" ناسازگاری دارد. انسان دارای نفس مجرد و احدی است که از منظرهای متنوع عناوین گوناگون می‌یابد و این نفس است که در جایی عقل و در جایی دیگر قلب نامیده می‌شود و بین مراتب نفس، انشقاق و انفکاک وجود ندارد بلکه اینها مراتب طولی نفس هستند که مرتبه مادون معد مرتبه مافوق است و اگر نفس در مرتبه فعل و ادراک این چنین عاجز و ناتوان است، آن‌گونه که ابن عربی گفته بود، چگونه می‌تواند معد نفس برای ارتقا به مرتبه قلب باشد، قلبی که عارفان آن را محل معرفت حق می‌دانند، برای رسیدن به چنین جایگاهی هم به ادراکات عقلی و هم به پاکی و تهذیب نیازمند است، آیا نفسی که پاک مهذب شود نیاز به عقل و ادراکات عقلی ندارد؟ یقیناً نفس در مقام قلب به هر دو بال تعلیم و تهذیب نیازمند است و اگر معلومات عقلی را آنچنان که ابن عربی بی مقدار معرفی کرد به عنوان یک پایه اصلی معارف قلبی قرار دهیم اشکال در معرفت قلبی پدید نخواهد آمد؟ البته معلومات عقل فیلسوف با معلومات عقل عارف متفاوت است ولی عقل، عقل است اگر در جایی اعتبار آن زیر سؤال برود در جای دیگری نمی‌توان به آن اعتبار داد، آن‌گونه که عارفان عقل عارف را اعتبار می‌دهند حتی در آنجا که ابن عربی عقل را در مقام قبول و پذیرش می‌ستاید، اگر این عقل در مقام فعل و ادراک به رشد و کمال نرسد به دلیل اینکه محتاج و وابسته به قوای ادراکی حسی و خیالی است، چگونه به مقام قبول پذیرش دست می‌یابد؟ عقلی که به مقام قبول و پذیرش می‌رسد، سیر تکاملی همان عقل فاعل و مدرک است، عقلی است که در اثر استمداد از قوای حسی و خیالی مادون خود رشد کرده و به مقام قبول و پذیرش

رسیده است چگونه می‌توان دلایل ابن عربی در عجز قصور و ناتوانی عقل در مقام فعل و ادراک را پذیرفت و آنگاه ادعا نمود همین عقل به مقام قبول و پذیرش رسیده است؟ دلایل ابن عربی در بی‌اعتبار کردن عقل در مقام فعل و ادراک در نهایت منجر به بی‌اعتبار کردن عقل در مقام قبول و پذیرش خواهد شد. ابن عربی هیچ یک از نیروها و وسایل شناختی انسان را برای آگاهی به خدا شایسته نمیداند و در این میان، به ویژه توانایی عقل نظری را در این مورد منکر میشود. اما نکته اینجاست که ابن عربی، این ناتوانی را به واسطه وابستگی عقل به «ادراکحسی» مادون خود می‌داند و از طرف دیگر، داوری «حس» یا «ادراکحسی» را معتبر میداند و این تناقضی آشکار است. ابن عربی نخست وسایل ادراکرا که انسان در اختیار دارد، برمی‌شمارد: شنوایی، بینایی، بویایی، بساوایی، چشایی و سرانجام عقل. ادراک همه این مدرکها، جز عقل، از اشیا، ضروری است و هرگز این وسایل در ادراک اشیا خطا نمی‌کنند. ادراک معقولات از سوی عقلبر دو گونه است: گونه‌ای از آن مانند سایر ادراکها ضروری و گونه دیگر غیر ضروری است و برای شناخت نیازند به افزارهای ششگانه ای است که شامل حواس نجگانه و سپس نیروی اندیشنده (قوة مُفکِّرَه) است، اما گروهی در باره حواس دچار غلط شده و خطاهایی به آنها نسبت داده‌اند. از این رو که مثلاً چون سوار کشتی هستند، می‌بینند که ساحل با حرکت کشتی، حرکت می‌کند؛ بینایی چیزی را به ایشان می‌دهد که نه واقعی است و نه معلوم، در حالی که ایشان به ضرورت می‌دانند که ساحل از جای خود حرکت نمی‌کند، اما در عین حال نمی‌توانند آنچه را از حرکت ساحل مشاهده می‌کنند، منکر شوند. در حالی که واقع امر چنین نیست و کوتاهی و غلط از سوی داوری کننده یعنی عقل است، نه از سوی حواس. ادراک حواس در واقعیتی که به دست می‌دهند، ضروری است، همان گونه که عقل نیز در آنچه به ضرورت ادراک می‌کند، خطا نمی‌کند، اما در آنچه به وسیله حواس یا فکر ادراک می‌کند، دچار خطا می‌شود. هیچ حسی هرگز خطا نمی‌کند (همو، الفتوحات، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۳) چگونه حسی که خطا نمی‌کند به عنوان عاملی در عجز عقل معرفی می‌شود؟

بنابراین باید گفت ابن عربی در اینجا هم با اشاره و استعاره سخن گفته و اگر نخواهیم در مقابل دیدگاه او در مورد عقل سکوت پیشه کنیم باید بگوییم در جای دیگری از آثار ابن عربی عقل در مقام فعل و ادراک نیز مورد تحسین و تمجید قرار گرفته است اما مقام و مرتبه او را در شناخت حق تعالی کافی و کامل نمی‌داند.

حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در اغلب آثار و نوشته‌های عرفانی خود، راه و روش عرفانی ابن عربی را دنبال کرده و برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که عارفان بزرگ معرفت و

شهود خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده‌اند و منظور ملاصدرا از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد.

در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهري از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت‌ها قرار نداده و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظهري عالی تر؛ هم چون الهام، شهود و در مرتبه‌های وحی در جنبه علمی دارد و بدینوسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

ملاصدرا تحت تأثیر دیدگاه‌های عرفانی و براساس یافته‌های کشف و شهودی خود، مراتب حق را سه مرتبه می‌داند و عقل را از شناخت دو مرتبه عاجز می‌داند. یکی مرتبه ضعیف؛ یعنی آن مرتبه‌ای از وجود که فی‌نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است مانند هیولی و دیگری مرتبه کامل یعنی آن مرتبه از وجود که در غایت کمال و تمامیت است مانند ذات حق تعالی (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸).

در مورد شناخت مرتبه کمال وجود می‌گوید:

بدان که معرفت و شناخت اسمای الهی و صفات او در نهایت عظمت و شکوه بزرگی است به گونه‌ای که تحصیل آن با دستاویزی به افکار فلسفی و نظرهای بحثی ممکن نبوده است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۰۹، مفاتیح هفتم).

به همین جهت، دانش عقلی را برای دست یافتن به حقایق ناکافی می‌داند و می‌گوید:

بدان که نفس انسانی مادام که از پرده‌های دانش تقلیدی که از گفتار به دست آمده صافی نشود و از افکار نظری که از به کار گرفتن منطق با ابزار وهم و خیال برای عقل نظری به دست می‌آید پاک نگردد در الهیات و بلکه در همه علوم دارای بینش نشده و آماده فتح الهی نمی‌گردد و بعید است که چیزی از علم لدنی و موهبتی که برای نفوس درس‌نخوانندگان حاصل می‌آید به دست آید (همان، ص ۴۸).

در جای دیگر می‌گوید:

تا هنگامی که انسان متلبس به ماده باشد از حق تعالی دور و اذهان و عقول از ادراک او ناتوان خواهند بود، اما از ناحیه حق تعالی مانعی برای ادراک نیست. هر قدر که جوهر انسانی از ماده دور شود ادراک او از واجب تعالی کامل تر و تعقلش محکم تر می‌گردد و هنگامی که به کلی از ماده مفارقت نماید دریافت عقلی او نسبت به حق از آنچه قبلاً بوده کامل تر می‌شود، اما ادراک ما مطابق آنچه حق تعالی است، نخواهد بود،

زیرا قوه عاقله انسان محدود و متناهی و حق تعالی نامحدود و نامتناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین غایت معرفت اوست (همانجا).

وی معتقد است خداوند برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می‌سنجند و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارند. جز اهل الله که خداوند معیار عدل و سنجشی به آنها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می‌سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی‌کنند اما دیگران راه راست و معیار حقیقی اهل الله را انکار می‌کنند.

آنگاه در تأیید مطالب خود سخن این عربی را می‌آورد که گفته است:

فقیه و متکلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خداوند را با قیاس میزان‌های خود بسنجند و نمی‌دانند که خداوند این میزان‌ها را به آنها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا؛ نه خدا را با آنها بسنجند. لذا ادب را مراعات نموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می‌گردد بی‌بهره و محروم می‌گردد (همو، مفاتیح‌الغیب، مفتاح اول، فاتحه دوازدهم).

و چون متکلم به میزان عقل آنچه خارج از اندیشه و عقل اوست و برتر از استعداد خود که همان علوم الهی به ویژه آنچه به نسبت‌ها و ارتباطات الهی تعلق دارد بسنجد، معیار او آن را نمی‌پذیرد، لذا آن را کنار گذاشته و بدان کافر می‌گردد و گمان می‌کند که حقیقت جز با آن معیار با چیز دیگر سنجیده نمی‌شود (همو، الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه والملکیه).

در عرفان و از دیدگاه عارفان، عقل از عالم خلق است و خداوند برتر از عالم امر و خلق است. ملاصدرا با پذیرش این موضوع، در تشریح ناتوانی عقل در شناخت حق، چنین می‌گوید: «معلومات انسان بر سه دسته اند: محسوسات، متخیلات و معقولات و از آنجا که حق تعالی فوق هر سه دسته است و در هیچ یک از اقسام مذکور نمی‌گنجد؛ از حس و خیال و عقل محجوب خواهد بود. در جای دیگر می‌گوید:

عرضه بیان معرفت ذات حق بسیار تنگ و سلوک در آن بسیار سخت و افکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده و بیان آن بسیار مشکل است، به همین جهت قرآن از ذات به جز با اشاره و رمز چیزی بیشتر بیان نفرموده و این رمز و اشارت برای اهل فکر و عقل به تقدیس خالص و یا تنزیه خالص و نفی نقایص و کاستی‌ها منجر می‌شود (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، مفتاح دوم، مقصد اول ص ۵۱).

زیرا فهم حقایق نامحدود عالم امر برای موجود محدود عالم خلق جز در قالب رمز و اشاره امکان پذیر

نیست، ادراک عقلی علم حصولی است و ادراک حصولی از موجود محدود امکان پذیر است.

حق تعالی عین خارجیت و صرف وجود است به همین جهت برای معرفت و شناسایی او هیچ یک از انواع علوم حصولی و ادراکات ارتسامی مفید نبوده و اساساً این گونه از علوم برای ادراک صرف هستی تحقق

نیافت و امکان پذیر نیست. دلیل این امر آن است که اسباب تحصیل علوم ارتسامی منحصر در احساس تخیل و تعقل است.

از سوی دیگر بدیهی است که حقیقت وجود و صرف هستی در ظرف ذهن و وعاء اندیشه نمی گنجد به عبارت دیگر حقیقت وجود چیزی است که به احاطه عقل در نمی آید. تحلیل فلسفی و عقلی این مطلب را ملاصدرا چنین بازگو می کند:

اگر کنه واجب تعالی در عقل درآید لازم می آید که حقیقتش منقلب گردد زیرا حقیقت وجود صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیاء از اوست، هرگاه به کنه تصور شود موجود در موضوع خواهد بود، با آنکه حقیقتش آن است که در موضوع نباشد پس حقیقت از آنچه بود منقلب گردید (همو، المبدأ و المعاد، فن اول، فصل پنجم، ترجمه احمد حسینی اردکانی، ص ۴۴)

اگر واجب به کنه متعقل گردد لازم می آید که موجود خارجی از آن حیث که موجود خارجی است موجود ذهنی باشد و این باطل است پس به کنه متصور نخواهد شد (همانجا).

در جای دیگر، ملاصدرا عدم امکان علم به ذات حق این چنین تبیین می کند که لازمه علم، علاقه و اتحاد بین عالم و معلوم است این علاقه و اتحاد باید از نوع علاقه علت و معلول باشد تا علم حقیقی حاصل شود تنها علم علت به معلول از نوع علم به کنه ذات است اما در جایی که معلول ارتباطش با علت ضعیف باشد نمی تواند علم به کنه علت خود داشته باشد، بنابراین انسان نمی تواند کنه ذات خدا را ادراک کند.

ملاصدرا این سخن خود را به سخن عارفان نزدیک می داند که گفته اند علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی شود مگر برای خود آن شیء، یا علت آن شیء، زیرا حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است آنچه غیر از این دو حاصل است حصول به کنه حقیقت نیست. وی در ایقاظ النائمین می گوید:

هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد و سایر مراتب معرفت از طریق شناخت علت و ظاهر، معلول و مظهر است، میزان شناخت جهان تابع شناخت فرد از حق تعالی است.

همان طور که عارفان مکرر می گویند: جهان و آنچه در آن است ظهور و تعیین حق است، ظهور هر شیء اعم از اینکه در ذهن باشد یا خارج، در ظهور علت منطوقی است و ظهور شیء هرگز نمی تواند با خود شیء مباین یا جدا باشد (ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۴).

با توجه به مطالب مذکور، علم ابتدا به وجود علت و در مرتبه دوم به وجود معلول تعلق می گیرد. این مطلب هنگامی که به شکل و قالب فلسفی در آید به عنوان قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»

(ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۹۶) ترسیم می‌شود، یعنی شناخت معلول و مظهر جز با شناسایی علت و ظاهر ولو به نحو اجمالی ممکن نخواهد بود.

معلول عین ربط به علت است و وجود و ظهوری جدای از علت ندارد. آنچه مشاهده می‌شود ظهورات علت و ظاهر است.

همان‌طور که گفته شد ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می‌شوند قسمی از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و قسمی دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می‌شود.

بر اساس نظرات ملاصدرا می‌توان گفت عقل انسانی حدود مرز خاصی دارد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند لذا قادر به شناخت همه حقایق نیست، اما از جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب اضافه می‌شود. ملاصدرا راه رسیدن به معرفت شهودی را همان راه عارفان بزرگ می‌داند و می‌گوید: که این عارفان بزرگ نه با ترکیب مقدمات و حدود و حفظ نمودن ضوابط قیاس و استدلال و رعایت قوانین تصویری و تصدیقی، بلکه با قلب سلیم و فطرت صافی و توجه تمام به خدا و خشوع و خضوع به مقام معرفت و شهود رسیده‌اند. اینان نه با استدلال و برهان بلکه با نور حق، حق را شناخته‌اند و به آن رسیده‌اند (همانجا). این شناخت و معرفت از طریق قلب قابل تحصیل است کما اینکه ابن عربی محل سلطنت وجود حق را قلب می‌داند (ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۳۶). اشراقات الهی که سبب آگاهی و بینش عارف می‌شود به قلب بندگان می‌رسد. در عرفان این اشراقات نازل بر قلب را معرفت می‌نامند.

تفاوت عقل و قلب در این است که نفس انسانی در مراحل اولیه از تمام علوم خالی و تنها قوه خالص هیولانی است، ولی برای قلب از طرف خداوند به حسب فطرت ثانوی علومی کمالی و انواری عقلی حاصل می‌شود که این علوم یا به وسیله الهام و دمیدن به قلب و یا از طریق وحی است (ابن عربی، فصوص الحکم، فص شعیبی).

در شهود قلبی، قلب، حقیقتی از حقایق معانی و اصل حقیقت را مشاهده می‌کند، اما در شهود عقلی معنا در قوه عاقله بدون نیاز به کسب و ترتیب استدلال ظهور می‌کند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مفتاح چهارم، مشهد ششم، نقل به مضمون ص ۸۲۵).

تفاوت دیگر عقل با قلب این است که آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است، مشاهده می‌کند.

عقل به دلیل انحصار در حصار درک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است، اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی عالم نیز آگاه می‌شود. بنابراین وسیله معرفت حقیقی به تجلیات الهی قلب است که همانند این تجلیات همواره در تحول و تقلب است ملاصدرا قلبی را محل ظهور حق تعالی می‌داند که از غیر خدا پاک و از وسوسه های شیطانی آسوده باشد.

منشأ اختلاف و شناخت‌ها

ملاصدرا معتقد است اختلاف انسان‌ها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحای مشاهده آنان از تجلیات حق بازمی‌گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و مواطن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است. هنگامی که حق تعالی در صفات سلبیه برای عقول مسیح و منزّه بدون شائبه تشبیه و نقص تجلی کند، این عقول آن را می‌پذیرند و تمجید و تسبیح می‌کنند تجلی حق در صفات سلبی را موجودات غیر مجرد تام، مانند وهم و خیال و نفوس منطبع در ماده و قوای آن، انکار می‌کنند، زیرا شأن این نوع قوای ادراکی این است که حق را تنها در مقام تشبیه و تجسیم ادراک می‌کنند و هنگامی که حق با صفات ثبوتیه تجلی می‌کند نفوس ناطقه آن را قبول و می‌پذیرند، زیرا قلوب و نفوس از جهت تعلق به اجسام مشبه و از جهت تجرد جوهرشان منزّه‌اند.

عقول مجرد چون از مرتبه عالم اجسام به دور هستند، حق را جز در صفات تنزیهی نمی‌پذیرند و آنچه را در هر یک از مراتب عقلی و نفسی و وهمی از تجلیات الهی ظهور کند و متناسب و همسرخ خود باشند پذیرفته و هر چه مخالف و نامناسب حال او باشند، انکار می‌کنند، زیرا هر کس حق را به توسط وجود خاص خود مشاهده می‌کند و حق را جز از طریق خاص خود نمی‌شناسند از حق در او چیزی ظاهر نمی‌شود الا آنچه در آینه ذات مخصوص او تجلی کرده است (همو، ایقاظ النائمین، ص ۳۹).

مراد از جهت و هویت خاص ارتباطی بدون واسطه بین حق تعالی و اشیا است. طریقی که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد حقایق وجودی از همین وجه خاص که سری بین خداوند و مخلوق است به هر موجود تجلی می‌یابد. ظهور آثار موجودات و اختلاف تأثیرات از همین وجه است، از همین جهت وجه خاص، نوعی علم به موجود افاضه می‌شود که خاص اوست (همو، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۶۵).

هر یک از قوی، محجوب به نفس و ذات خود است و چیز دیگر را برتر از خود نمی‌داند همانند ملائکه که هنگام خلقت انسان خود را برتر اعلام کردند و مانند عقل و وهم که هر دو مدعی سلطنت و برتری هستند و از دستور یکدیگر تبعیت نمی‌کنند.

عقل ادعا می‌کند با قوه ادراکی خود قادر و محیط است به ادراک حقایق آن‌گونه که هستند در حالی که این‌گونه نیست، زیرا عقل جز مفاهیم کلی و لوازم وجودات را ادراک نمی‌کند و نهایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری است که منزله از صفات ممکن الوجودات است و از شهود حق و مشاهده تفصیلی تجلیات و ظهورات او و نفوذ نور حق در او محجوب است و هم نیز ادعای برتری و سلطنت دارد و عقل را در همه اموری که خارج از حدود ادراک اوست، تکذیب می‌کند، زیرا شأن و هم ادراک معانی جزئی است و قدرت ادراک و معانی کلی را ندارد.

اما انسان کامل که با نور حق هدایت می‌شود، همه تجلیاتش را در همه مراتب می‌پذیرد و او را در جمیع تجلیاتش عبادت می‌کند، او در واقع بنده حقیقی خداست. (برگرفته از فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ج ۲، ص ۲۲۲ و ۳۰۴).

ادراک حق تعالی به قدر سعه وجودی اشخاص

هر کس حق تعالی را به قدر سعه وجودی اش مشاهده می‌کند و تفاوت بین انبیا و اولیا و آحاد مردم در این است که انبیا به واسطه وسعت ادراک و قوت احاطه آنان و اتصال به عالم قدس، حق را در مشاهد و مجالی مشاهده می‌کنند و او را می‌شناسند و انکار نمی‌کنند و طور ادراک آنان و رای طور عقل و سایر مشاعر است و ادراک آنها در مشعری از عقل و وهم و خیال و حس و رای طور آن مشعر خاص است و می‌دانند که معلوم بالذات در هر ادراک عقلی یا حسی همیشه حق تعالی است و غیر حق معلوم بالعرض است (همان، ص ۴۱).

و خلاصه اینکه همان‌طور که وجود خارجی هر موجودی از وجود حق حاصل می‌شود وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبعث می‌شود. هر کس چیزی را ادراک کند با هر نوع ادراکی که باشد، حق را ادراک کرده است اگرچه جز افراد کامل به این ادراک آگاه نیستند، البته از این ادراک حق، لازم نمی‌آید که ادراک به کنه و ذات او حاصل شود.

استحقاق مقاوم خلافت الهی برای انسان به حسب جوهر ذات انسان است که قابلیت تطور در همه اطوار وجودی را دارد و همه صفات متقابل الهی در او ظهور می‌یابد، این مقام تنها برای انسان کامل است که به منزله آینه وجود حق است، اگرچه سایر موجودات همانند عقول و جواهر خالص عقلی اشراقات علمی و کمالات نوری دارند اما از اطوار کونی و انفعالات شوقی و شعور به نشأت حسی جزئی بهره‌ای ندارند و همین‌طور افلاک نیز اگرچه ادراکات کلی و جزئی از طریق نفس ناطقه مجرد دارند و لیکن مرتبه فنا و انقطاع کلی از ذات و تدرج از صورتی به صورت دیگر برای آنها امکان ندارد، زیرا کمالات آنها فطری و اجسام آنها از کیفیات متضاد بی‌بهره‌اند، به همین جهت مقام و مرتبه معلومی دارند و امکان گذر از این مرتبه

و ارتقا به مرتبه بالاتر را ندارند، بر خلاف مرتبه کامل انسانی که تحول و تقلب در اطوار نقص و کمال و احاط به جمیع حقایق علوی و سفلی می‌یابند و در هنگامی که ذات آنها با نور ذات حق منور شود اشیا را هم در مقام کلیات و هم در مقام جزئیات آن گونه که هستند، می‌بینند.

نتیجه

- بامرور بر آنچه گذشت معلوم شد که ابن عربی و ملاصدرا در موارد زیر اختلاف و اتفاق نظر دارند.
- ابن عربی و ملاصدرا برای عقل در شناخت حق تعالی شأن و مقامی قائل هستند در عین حال آن را محدود و مقید می‌دانند.
 - ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند.
 - هر دو اندیشمند برای عقل دو مرتبه فائند مقام فعل و مقام قبول که در مقام فعل محدود و مقید و در مقام قبول نامحدود. عقل انسانی حدود مرز خاصی دارد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند، اما از جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب افاضه می‌شود.
 - بیان ملاصدرا منطقی و فلسفی است، اما بیان ابن عربی مرموز و اسرارگونه است.
 - ملاصدرا در اثبات عقیده خود ملتزم به مبانی و مفاهیم منطقی است، اما ابن عربی بر اساس کشف و شهود و بدون التزام به قواعد منطقی عقیده خود را بازگو می‌کند.
 - از دیدگاه ملاصدرا، فهم حقایق نامحدود عالم امر، برای موجود محدود عالم خلق، جز در قالب رمز و اشاره امکان‌پذیر نیست، این مطلب در آثار ابن عربی نیز وجود دارد.
 - از دیدگاه ملاصدرا نفس ناطقه تا زمانی که از قلمرو مفهوم خارج نشود قادر به شناخت حقایق نیست، اما هنگامی که همین نفس ناطقه به مرحله‌ای برسد که حقایق وجودی را شهود کند به معرفت واقعی می‌رسد. لذا از دیدگاه ملاصدرا یک عقل است با دو مرتبه اما از دیدگاه ابن عربی عقل قابل موهبتی الهی است که ارتباطی با عقل مکتسب ندارد یعنی شکل کمال یافته عقل مکتسب نیست.
 - از دیدگاه ملاصدرا؛ عقل از طریق دلیل و برهان به مجهولات پی می‌برد و این روش برای شناخت حق کاربرد ندارد زیرا حق تعالی دلیل ندارد؛ نداشتن دلیل نیز به واسطه این است که حق تعالی «حد» ندارد.

آنچه حد ندارد، برهان نخواهد داشت و از دیدگاه ابن عربی عقل وهبی بدون نیاز به فهم این موضوع حق را می شناسد و نیازی به دلیل و برهان ندارد.

• هر دو اندیشمند معتقدند؛ هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد. اما با دوسبک متفاوت این موضوع را بیان می کنند.

• ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می شوند قسمی از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و قسمی دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می شود.

• فلسفه بعثت انبیا و آوردن پیام خداوند برای شناخت حقایق در واقع ناظر به محدودیت و عجز قوای عقلانی بشر در شناخت حقایق است. در این موضوع هر دو اندیشمند اتفاق نظر دارند و بعثت انبیا را دلیلی بر ناکافی بودن عقل در شناخت حق می دانند.

• ملاصدرا معتقد است اختلاف انسان ها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحای مشاهده آنان از تجلیات حق بازمی گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و مواطن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است. اما ابن عربی در بیان دلیل تفاوت ها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان ها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضل می داند، به همین جهت عده ای خداوند را بدون قید به نحو مطلق و بعضی محدود و مقید می شناسند. در جایی می گوید: « چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقیدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقیید به صفات کمالی و به دور از حدود و محدودیت ندارند و بعضی بالعکس جز با تقیید حق در قالب صفات حدودی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد فلسفی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- ابن عربی، محی‌الدین محمد، الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة، به کوشش عثمان یحیی، ۱۳ ج، قاهره، ۱۳۲۹ ق.
- _____، فصوص الحکم و خصوص الکلم، قاهره، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عفیفی، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶.
- _____، تحفه السفره الی حضره البرره، استانبول، بی‌نا، ۱۳۳۰ ق.
- _____، تجلیات الهی، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، نشر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدر المتألهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلدی، بیروت، دار الحیا التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، ایقاظ النائین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه (الاسفار اربعه)، ۴ بخش، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عارفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- حسن زاده آملی، حسن، عارفان و حکمت متعالیه، قم، قیام، ۱۳۷۴.
- _____، قرآن و عارفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ج ۲، قاهره، ۱۹۷۴-۱۹۶۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

جایگاه انسان در هستی از نگاه آقانجفی (ره)

دکتر موسی‌الرضا امین‌زارعین*

چکیده

آقانجفی از جمله صاحب‌نظرانی است که در مورد یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی و عرفانی یعنی مسئله جایگاه انسان در هستی و ارتباط او با خدا سخن گفته است و از آنجا که به پیروی از افلاطون و ملاصدرا، معتقد به اصالت وحدت و تشکیک وجود است، انسان را موصوف به صفات الهی می‌شناسد (الا در مورد صفات عزت و تکبر که خاص خداوند است) و وصول حق را کمال مطلوب انسان و سعادت و کمال را غیرقابل انفکاک می‌داند. انسان در نزد او برتر از همه موجودات و ملائکه، (حتی در عبادت) و خلیفه و جانشین خدا در زمین است. از نظر آقانجفی دل شکسته مؤمنان جایگاه خداوند است. آقانجفی در حقیقت خداوند را از آن جهت که جامع کمال صفات انسانی است انسان کامل دانسته و با وجود اینکه تأثیر محیط و وارث را نادیده نگرفته است، نقش اساسی را به فطرت و اختیار می‌دهد و اراده انسان را در راستای اراده الهی می‌داند. از نظر او علم الهاماتی غیبی و فیوضاتی باطنی است که از مقام شامخ عقل فعال بر قلوب معموره ریزش کرده و انسان توانایی آن را دارد که از طریق کشف و مشاهده باطنی اندیشه‌اش را ارتقا بخشد.

او به عنوان یک فیلسوف مصلح، در صحنه‌های اجتماعی، عقاید مذهبی را برای

Aminmoosa@yahoo.com

* مدرس مرکز تربیت معلم علامه طباطبایی سبزوار

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۳

حل و فصل مسائل اجتماعی در یک حوزه فعال فرهنگی به کار بسته و حسن استفاده را می‌کند.

واژگان کلیدی: آقانهجفی، انسان کامل، هستی، اصالت وجود، صفات الهی.

مقدمه

عالم ربانی، فقیه اصولی، حکیم متاله، آیت‌الله سیدمحمدحسن نجفی معروف به آقانهجفی قوچانی که از شاگردان مبرز آخوند خراسانی و از همراهان ایشان در نهضت مشروطه بوده‌اند، در روستای خروه (خرده یا خسرویه) در ۶۵ کیلومتری جنوب غربی قوچان در سال ۱۲۵۷ ش مطابق با ۱۸۷۸م دیده به جهان گشود. ابتدا در مکتبخانه ده، سپس شهرهای قوچان، سبزوار، مشهد، اصفهان و نجف اشرف تحصیل علم کرد. در نجف بیست سال و ۱۵ روز اقامت کرد و نزد اساتیدی چون آخوند خراسانی فقه، اصول و... فرا گرفت و سال‌ها به تدریس و تحقیق در علوم انسانی و اسلامی پرداخت. در سال ۱۳۲۲ ش مطابق با ۱۹۴۴م در قوچان درگذشت. آرامگاه او در مرکز شهر در خانه مسکونی‌اش واقع است. ۱۵ اثر به زبان‌های عربی و فارسی از او باقی مانده است.

ایشان از شارحان مکتب متعالیه است که همه روش‌های اسلامی را به خوبی درک و هضم کرده و خوشه‌چین معرفت نحل‌های اسلامی است و سالیان متمادی در میان مردم رتق و فتق امور می‌کرد و اندیشه‌های فلسفی را در حل و فصل مسائل اجتماعی و سیاسی به خوبی به کار بسته و در کار گشایی و گره‌گشایی حسن استفاده را می‌کرده است.

بیان مسئله و اهداف تحقیق

یکی از شرایط پیمودن مسیر کمال این است که فرد جامعه، تاریخ و گذشتگان و پیشینیان خود را بشناسد و فرد بدون آموختن احوال گذشتگان از اصل خود دور می‌ماند و به ورطه گمنامی و فنا گام می‌نهد. به همین دلیل کندوکاو در افکار پیشینیان و ارج نهادن به آنان در بقای هویت ملی و اسلامی مان کارساز است و جامعه را در مقابل فزون‌خواهی بیگانگان بیمه کرده و به نسل جدید می‌آموزد که خودشناسی اولین پله معرفت و مقدمه‌ای برای خداشناسی و جهان‌شناسی بوده و آگاهی بدون تزکیه نفسانی تیغی است در دست زنگی مست. بیان رنج و تحمل مرارت

برای تحصیل دانش و کمالات از نکات ضروری است که وظیفه ما را در ابلاغ به نسل جدید دوجندان کرده که آقاجفی از مصادیق بارز این امر است.

در حالی که عموم مردم ایران آقاجفی را به کتاب سیاحت غرب می‌شناسند و اکثر مردم این کتاب را خوانده یا سی‌دی و فیلم آن را مشاهده کرده‌اند و طبقه روشنفکر به کتاب برگی از تاریخ معاصر ایران، شرح دعای صباح و وصایای ارسطو به شیماس و همراهی آقاجفی با آخوند خراسانی در نهضت مشروطه و... او را می‌شناسد و هیچ کس تاکنون رساله یا مقاله و کتابی مستقل در باره عقاید فلسفی و عرفانی آقاجفی ننوشته است. شاید این مقاله بخشی از این مهم را به انجام رساند.

از دیگر دلایل انتخاب این موضوع، درخواست بخش شرق‌شناسی دانشگاه مسکو به منظور پر کردن جای خالی اثری از ایشان در آرشیو اشخاص برجسته در آن دانشگاه بود.

روش تحقیق

در این مقاله از روش کتابخانه‌ای با تکیه بر شیوه تطبیقی، منطقی، تاریخی و مقایسه‌ای بین قدما و متأخرین و حکمای شرق و غرب استفاده شده است.

مبانی نظری جایگاه انسان در هستی از دیدگاه آقاجفی

در اینجا با بررسی نظریات آقاجفی در باره انسان، اصول و مبانی دیدگاه آقاجفی در باره جایگاه انسان در هستی را به‌طور خلاصه در ۶ بند مطالعه می‌کنیم.

۱. خداوند تبارک و تعالی دیه انسان است

آقاجفی در باره رابطه انسان و خدا معتقد است

... متحیریم که او عاشق و آدم معشوق و یا آدم عاشق و او معشوق است و یا خود را در آینه و مجلای بنی‌آدم تمام عیار دیده، عاشق و معشوق خود است^۱ (سیاحت غرب، ص ۲۳۸).

بنابراین چنانکه در همین باره در حدیث قدسی آمده است:

هر کس مرا بجوید مرا پیدا می‌کند و هر کس مرا پیدا کند مرا دوست می‌دارد و هر کس مرا دوست بدارد عاشق من می‌شود و هر کس عاشق من شود من نیز عاشق او می‌شوم و هر

کس را عاشق شوم او را می‌کشم و هر کس کشته شود دیه و غرامتی دارد من خود نیز دیه^۱ او خواهم بود^۲ (امام خمینی، ص آخر).

در همین باره فریدریش ویلهلم نیچه^۳ می‌گوید، یک روز که جبرئیل بر زردشت نازل شد زردشت از او سؤال کرد که آیا برای خدا هم زندانی وجود دارد. جبرئیل گفت: «بلی انسان زندان خداوند است»؛ این گفته نیچه دو معنی می‌تواند داشته باشد؛ اول اینکه خداوند وقتی انسان را خلق کرد از روح خود در او دمید «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۴ (حجر/۲۹) و روح خدا همواره در این تن خاکی گرفتار است و در زندان تن اسیر.

وجه دوم این مطلب این است که خداوند وقتی انسان را خلق کرد، به او عشق ورزید و عاشق او شد و هر عاشقی اسیر است؛ پس در نتیجه خدا، اسیر انسان است.

خداوند عاشق انسان شد	هر عاشقی اسیر است	خدا اسیر انسان است ^۵
صغرا	کبرا	نتیجه ^۶

کلام آقانجفی در این باره با تحلیل عارف فرزانه جناب حاج سیدمحمدحسن علوی عریضی شریعتمدار سبزواری از حدیث قدسی (خدا دیه انسان است) نزدیک است؛ ایشان می‌فرمایند، خدا عاشق انسان شد ولی اسیر انسان نشد، زیرا ما بندگان، آثار ذاتی خداوند هستیم و خداوند اگر عاشق انسان شد در حقیقت عاشق ذات خود شد و خداوند اسیر ذات خویش است. نظر ابوسعید ابوالخیر مؤید این تحلیل است وقتی که پیش ابوسعید ابوالخیر این آیه را خواندند که: «يَجِبُهُمْ وَيَجِبُونَ» (مائده / ۵۴). خدا ایشان را دوست دارد و ایشان خدا را. ابوسعید گفت: خدا ایشان را دوست دارد از این رو که خود را دوست داشته است. (اسماء و صفات باری تعالی در آثار نراقی، امین زارعین، ص ۳۶، رساله فوق لیسانس). که این حب ذات است و به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد؟ ما بدو محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ انجوی، ص ۵۹، ب ۵)

در اثبات این ادعا آقا نجفی از بحث اتحاد عاقل و معقول نیز استفاده کرده است. آنجا که می‌گوید:

عاقل جامع تمام معقولات است، همچون اجمال و بساطت و معقولات از شئون و تطورات عاقل هستند که ظهور و اشراق حضرت باری تعالی می باشند." (شرح دعای صباح امیرالمؤمنین (ع)، ص ۳۶-۳۵).

۲. خداوند در دل شکسته مؤمنان جای دارد

به نظر آقاجنقی حدیث قدسی «من گنج پنهانی بودم خواستم شناخته شوم خلق را آفریدم تا آنکه مرا بشناسند». دلالت دارد بر اینکه آدمی نشانه بزرگ خدا و جانشین خدا در روی زمین و آینه تجلی صفات الهی است، چنانکه خدا فرمود، آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد ولی دل بنده مؤمنم دارد (سیاحت شرق، ص ۲۳۷).

تا جایی که گاهی خود به مهمانی بنده اش می آید که «إنا عند المُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ وَ الْمُنْدَرِسَةِ قُبُورِهِمْ».^۷ از اینجا معلوم می شود عاشق است به آدم، او که مجنون وار در نزد قبر لیلی معتکف است و گاهی انسان را می برد به معراج و تختگاه خود به مهمانی، بنا به قول قرآن کریم که فرمود: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى».^۸ (اسراء / ۱). مگر نشینند جبرئیل که طاووس الملائکه و حمام الجبروت است در این سفر گفت: «لَوْ دُنُوتِ النَّمْلَةِ لَا حَتَرْت»^۹ (سیاحت شرق، ص ۲۳۷).

جبرئیل ز مهریت واماند الله معك زدور می خواند

(نراقی، سیف الامه و برهان المله رد پادری، ص ۶)

و حال آنکه پیامبر رفت تا جایی که «به اوج قاب قوسین او ادنی رسید»^{۱۰} (آقای نجفی قوچانی، شرح دعای صباح، ص ۵۸) و آنجا نیز خدا با حبیبش تکلم کرد به زبان علی (ع) چه بنده خود را در اضطراب دید و به گوشه دل او مراجعه کرد و دید صدایی آشناتر و دوست داشتنی تر از صدای علی (ع) در گوش پیامبر نیست.

۳. خداوند خود، انسان کامل است

چنانکه آمد آقا نجفی در شرح دعای صباح و در شرح عبارت "یا من قرب قربا من خواطر الظنون" تصریح می کند که عاقل جامع تمام معقولات است، همچون اجمال و بساطت و معقولات از شئون و تطورات عاقل هستند که ظهور و اشراق حضرت باری تعالی می

باشند (همان، ص ۳۶-۳۵)، لذا فهمیده می‌شود که آقا نجفی چون خداوند را جامع تمام صفات انسان می‌داند، در واقع خداوند را انسان کامل می‌داند.

همچنین حاجی سبزواری در شرح دعای صباح و ملاصدرا در شواهد الربوبیه (ص ۷۹) بر این عقیده اند که خداوند خود، انسان کامل است که آیه شریفه «وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ»^{۱۱} (مجادله/۷)، با صراحت ناظر به همین مطلب است، زیرا تا مرتبه ذات او جامع حقیقت انسانیت و تمام و کمال انسانی نباشد چگونه به عنوان شخص چهارمی در بین سه شخص شرکت و حضور دارد (امین زارعین، چکیده مقالات اندیشه عرفانی امام خمینی، ص ۲۱۲).

البته عبارت خدا انسان کامل است نه به این معناست که خدا فقط انسان کامل است و غیر از این نیست، بلکه چون انسان موصوف به صفات الهی است (با اعتقاد به تشکیکی بودن وجود) و معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد، لذا خداوند جامع صفات انسان به حد کمال می‌باشد.

۴. انسان موصوف است به صفات الهی

از آنجا که آقانجفی پیرو افلاطون و ملاصدراست که^{۱۲} معتقد به اصالت و وحدت و تشکیک وجود هستند (بهروان، ص ۱۵۲). آقانجفی، تمام اوصافی را که در خداوند وجود دارد، در انسان نیز موجود می‌داند (الا دو صفت عزت و تکبر را)^{۱۳} منتهی به مراتب تشکیک یعنی اگر خداوند جواد است، انسان هم می‌تواند جواد باشد، اگر خداوند ستار العیوب است انسان نیز می‌تواند پوشاننده عیوب باشد، اگر خداوند الرحمن است انسان نیز می‌تواند بخشنده باشد به مراتب تشکیکی، همچنان که یک، عدد است، یکصد می‌یارد هم، عدد است. نور چراغ، نور است و نور شمع هم نور است، اما اختلاف آنها در شدت و ضعف است. این مطلب از جمله امهات نظر آقانجفی است در مورد انسان که در جای جای آثارش از جمله سیاحت غرب و سیاحت شرق آمده است و اما در باره عدم امکان موصوف شدن انسان به صفت تعزز و تکبر (آقانجفی، وصایای ارسطو به شیماس، ص ۱۴؛ شرح دعای صباح، ص ۱۱۵-۱۱۴) در سیاحت شرق توضیح می‌دهد که انسان عاشق و خداوند معشوق است و می‌گوید مرده باد عاشقی که به رنگ معشوق درنیاید و اینکه خداوند انسان را به صورت خود آفرید^{۱۴}، (سیاحت شرق، ص ۲۳۸). آقانجفی در کتاب شرح دعای صباح نیز همین معنا را بیان می‌کند.

این مفهوم در کتاب مقدس نیز با این عبارت آمده است که: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (کتاب مقدس، عهد عتیق، کتاب پیدایش، ص ۲).

۵. انسان جانشین خداوند در روی زمین است

آقانجفی انسان را جانشین به حق و شایسته خداوند می‌داند. در کتاب سیاحت شرق به روحانی رشتی که به استناد آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^{۱۵} (بقره/۲۹) می‌گوید: «حرف ملائکه به جا و به موقع بود و ایرادشان بر خلقت این مفسد و خونریز وارد است، کسی که مطلع شود بر صفحات تاریخ بر او واضح و روشن باشد»، پاسخ می‌دهد: «دیدم وقتی است که دق دلم را بر این مقدسان ملائکه در بیاورم. گفتم جناب شیخ، جنابعالی فکری باطل و خیالی فاسد نموده‌اید ایراد (ملائکه) بی‌جا بلکه ایراد بر آنها از جهاتی وارد است». سپس آقانجفی در اثبات ادعای خود استدلال می‌کند که:

اولاً: پس از معرفت به اینکه حضرت حق خالق و ولی نعمت و محیط به همه موجودات مایری و مالایری است، علماً و قدرتاً خیر محض است، از خیر محض جز نکویی ناید، می‌خواستند سر تسلیم پیش آورند و به زبان حال و قال گویا شوند که هر چه آن خسرو کند شیرین بود.

ثانیاً: همچون سلطان قاهری که علم او به همه صلاح و فسادها محیط است، اگر چه معلوم است که آنها را طرف شور قرار داده، محض تعلیم بندگان بوده که سلاطین و رؤسای هر قومی در حفظ نظام هیأت اجتماعیه از عقلا شور نماید والا حضرت حق «فَعَالٌ مَا يَشَاءُ وَ مُشِيرٌ وَ مُشَارٌ» لازم ندارد لکن چون در هر صورت، آنان را طرف مشورت قرار داده بر آنها لازم بود که اقرار به جهل خود بنمایند و بگویند «اللَّهُ أَعْلَمُ أَمْرَهُ الْأُمُورِ كُلِّ بَيْدِكَ»^{۱۶}.

ثالثاً: غیبت از آدم نمودند و تعریف از خود و هر دو حرام است.

رابعاً: خدا را محتاج به عبادت دانستند، که گفتند: انسان مفسد است و عابد نیست و ما عبادت می‌کنیم تو را و پاک می‌کنیم تو را از نقایص و به همان قناعت کن و توقع عبادت از انسان توقعی است العیاذ بالله بی‌جا و طمعی است خام، که اگر امر به سجده را مطیع نمی‌شدند از شیطان رانده‌تر می‌شدند چون در ایراد کمتر از او نبودند (آقانجفی، سیاحت شرق، ص ۲۳۱-۲۳۰).

۶. انسان، کامل‌تر از ملائکه است حتی در عبادت

آقانجفی معتقد است انسان در عبادت کامل‌تر و برتر از ملائکه است؛ زیرا انسان موجودی است مختار و توضیح می‌دهد که:

اولاً: عبادت آنان فقط تسبیح و تنزیه است و عبادت بنی آدم تحمید و تشکر و تسبیح و تقدیس است پس دایره عبادت بنی آدم که مظهر تمام اسماء است اوسع است از عبادت ملائکه؛ مِنْهُمْ قِيَامٌ لَا يَرْكَعُونَ وَ مِنْهُمْ رُكْعٌ لَا يَسْجُدُونَ وَ مِنْهُمْ سَجْدٌ لَا يَرْكَعُونَ^{۱۷} و خوب نبود که عبادت کامله و جامعه انسان را ستر نمایند و عبادت ناقصه خود را در پیشگاه ذات ذوالجلال جلوه دهند (همانجا).

ثانياً: بنی آدم اجوف و محتاج به اغذیه مادی است و مکلف است به تحصیل و تحصیل آن محتاج به مقدمات و شروط و فقد موانع و اسباب و ادوات بدون حساب است، پس باید تمام مقتضیات و شرایط وجودیه را تحصیل و رفع موانع و مزاحمات و قطاع الطریق (چشم‌های دزد فتنه‌گر) را بنماید، گاهی یک مانع یا یک شرط را نمی‌توان رفع و یا ایجاد نماید، گاهی اسباب عادی غیراختیاری موافق نمی‌شود، گاهی آفات سماوی و ارضی جلو بگیرد و راه روزی حلال را حضرت حق در دنیا بسیار باریک قرار داده، شهوت و غضب انسان را بسیار قوی قرار داده به حدی که اگر دنیا را به شهوت او بدهی ساکن نگردد، اگر عالم را مورد غضب خود قرار دهد تمام را بسوزد و طمع به آسمان بندد، این دو رشته ضخیم را فراهم کرده، بعد هواهای نفسانی که منشأ غضب یا شهوت است و پس از آن هر دو رشته را به هم تابیده که ریسمان ضخیمی شده و تابیده شده از هزارها رشته‌های باریک و به سوراخ سوزن رفتن چنین ریسمان البته منوط به باریک شدن و یکتا شدن است و این نزدیک باستحاله است، بعد از آن خلاصی بنی آدم را منوط به باریکی و یکتا شدن چنین ریسمانی نموده که: «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ»^{۱۸} (اعراف / ۳۹).

پس آدمیزاد بیچاره مکلف است که به ریاضات و مجاهدات چنین ریسمانی را باریک کند و سر آن را که هزار شاخه بود با رطوبت عدل و تابش توحید یکی نماید، ای صد دله، دل یک دله کن که به سوراخ سوزن رود و از سر پل (صراط) بدون دغدغه بگذرد.

پس هر یک از بنی آدم صد هزار دشمن دارد که تمام مانع از وصول او است به حق تعالی و در نفس و ذات او تعبیه شده که جنود شهوت و غضب^{۱۹} باشند و صد هزار دشمن از شیاطین

خارجیه دور او را گرفته و درصدد جلب و اغوای این بیچاره هستند قهراً و مکرراً. «الذی یوسوسُ فی صدورِ الناسِ مِنَ الْجَنَّةِ وَ النَّاسِ» (ناس / ۶ و ۵).

درددل آقانجفی از مقدس مآب ها. ۲۱

اما ملائکه های مقدس کوته نظر مثل مقدسان بنی آدم که دیانت را به دست آب کشیدن می دانند، نه فکری و نه غصه ای و نه مرضی و نه درد دلی و نه در خانه طبیعی و نه شماتت دشمنی، نه جنگی و جهادی، نه زنی و نه بچه ای و کسبی و زراعتی و برودت زمهریری و بادسامی و نه شهوتی و غضبی و نه شیطانی و نه مزاحمتی با این همه امنیت و آسودگی که به آنها داده شده عبادت ناقصی را که آن هم غذا و موجب بقای آنهاست نمایش دادن و به خود بالیدن که (سیاحت شرق، ص ۲۳۳ - ۲۳۲) «و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک» ۲۲ (بقره / ۳۰). زهی نادانی و چشم تنگی است که اگر یکی از بنی آدم با آن ابتلات از چشم تنگی نماز شب خود را وانمود کند و اظهار مقدسی کند عقلاً بر او خرده بگیرند و ملامت نمایند.

ثالثاً: ملائکه با آن تجرد از حجاب هایی که انسان در فهم مطالب دارد مع ذلک آن قدر گیج و نفهم هستند که نفهمیدند که کسی را که حضرت حق خلیفه خود قرار بدهد البته اعجوبه روزگار و نادره عالم وجود خواهد بود، سری و جوهره ای در زیر این گل تیره و قوه حیوانی مستور است که بهتر و بالاتر از ملکوت و جبروت است، اقلأً مشروحاً ندانسته اجمالاً که معلوم بود که زیر این کاسه نیم کاسه ای هم هست.

زیرا که حق بی ملاک، حیوان صفتی را خلیفه خود قرار ندهد، پس لا اقل خوب بود احتیاطاً سکوت می کردند و مبادرت به مذمت نمی کردند «فَإِنَّ الْعَجَلَةَ مِنَ الشَّيْطَانِ» ۲۳ و حزم و صبر می کردند تا چه از پشت پرده غیب ظهور کند.

رابعاً: معنی خلیفه یعنی چه؟ ما وقتی که بچه بودیم و به مکتب خانه می رفتیم آخوند اگر یکی از شاگردها را خلیفه خود قرار می داد و می رفت بیرون، خلیفه همین که (چوب) تعلیمی آخوند را به دست می گرفت و به مسند آخوند می نشست ما شاگردان از او از ترس اطاعت می کردیم مثل اینکه از خود آخوند ترس داشتیم، حال آنکه قبل از خلافت مورد اعتنا نبود و در عرض و یا پست تر از خودمان می دانستیم، با اینکه این خلافت مجرد جعل صرف شاید بود «من غیر ملاک و خصوصیه فیهِ».

چون آخوند مکتبی‌ها ممکن بود کتره ۲۴ کار باشند و این در باره خداوند ممکن نیست که بدون ملائک و حکمت خلافت را به کسی بدهد.

حالا ملائکه فعل خدایی را از آخوند مکتبی‌ها موهون‌تر گرفتند؟ یا ما بچه‌های آدمیزاد فهمیده‌تر از ملائکه بودیم؟ یا آنکه معنی خلیفه آن‌طوری که ما بچه‌ها می‌فهمیم نبوده و نیست؟ اگر اولی است که آن کفر است و ما هم در باره ملائکه که «عباد المکرمون» هستند این گمان را نمی‌بریم، چنان که آن‌ها در باره ما بردند برخلاف قوله تعالی: «اجتنبوا کثیراً من الظن ان بعض الظن اثم» (حجرات/۱۲).

و اگر دومی است پس «ثبت المطلوب بالاولیة» که بچه‌های آدم که زرنک‌تر و فهمیم‌تر از ملائکه باشند پس چه خواهد بود حال بزرگان و ریش سفیدان و کلانتران؟

و اگر سومی است پس روشن است بطلان او، چون خلافت و نیابت و وکالت و وصایت و ولایت به یکی معنی مستعمل هستند و یا قریب به یکدیگرند، بنابراین آنکه مترادف در کلام نیست «کما هو الحق عندی» و معنی همه این عناوین این است که کسی دیگر را جانشین و بدل خود قرار دهد در کلیه امور و همین معنی امانت الهیه است که عرضه داشته شد بر همه موجودات زمین و آسمان. ۲۶.

حضرت حق، سلطان علی الاطلاق است که به خلیفه او در عرف، نائب السلطنه گویند و تمام امور سلطنتی با نائب السلطنه است، حتی وزراء و قشون و صاحب منصبان لشکری چنان که در نزد سلطان مطیع و نوکروار باید خدمت نمایند، ملائکه نیز قشون حق هستند (آقاجقی، سیاحت شرق، ص ۲۳۵). به نظر می‌رسد در مصادیق، اطلاق عبارت خلیفه الهی نسبت به انسان باید مقید دانسته شود به انسان شایسته خلیفه الهی نه هر انسانی، به عبارت دیگر همه افراد بشر خلیفه خداوند نیستند و نمی‌توانند باشند، زیرا خداوند در سوره اعراف، آیه ۱۷۹ می‌فرماید: «کالانعام بل هم اضل» لذا فردی که از انعام پست‌تر است نمی‌تواند مصداق خلیفه خداوند در روی زمین باشند.

نتیجه

چنانکه می‌دانیم، مسئله همبستگی و ارتباط خدا و انسان و جایگاه انسان در هستی یکی از قدیم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل اندیشه فلسفی است. در رویکردهای معنوی این مسئله از اولین مسائل است.

آقاجفی به عنوان یکی از مشهورترین نمایندگان عرفای اخیر توجه ویژه‌ای به این مسئله مهم داشته است. ایشان معتقد است که انسان می‌تواند اندیشه‌اش را از طریق کشف و مشاهده الهی ارتقا بخشد، زیرا او خلیفه و جانشین خداست. بنابراین انسان توانایی دارد که اسامی و صفات خدا را در خویش متجلی و نمایان سازد.

در چنین طرحی از مسئله راه را مستقیماً باز می‌کند. برای گسترش اخلاق و هویت ملی آقاجفی در این مسئله نه به عنوان یک اندیشه مذهبی بلکه به عنوان یک فیلسوف ظاهر می‌شود. آقاجفی قوچانی به عنوان یک فیلسوف مصلح متکی به رأی و (عقیده) کلامی را انتخاب می‌کند. چنین طرحی ما را به درک مسئله حقیقت نزدیک می‌داند عقاید مذهبی را به سوی حل و فصل مسائل اجتماعی به عنوان یک حوزه فعال فرهنگی می‌گشاید.

یادداشت

۱. قریب به یقین ترجمان گفتار مولوی در مثنوی، دفتر سوم، ص ۲، ب ۱۵ - ۱۴ می‌باشد.

وز فطام خون غذایش شیر شد

وز فطام شیر لقمه گیر شد

وز فطام لقمه لقمانی شوی

طالب و مطلوب پنهانی شوی

۲. «من طلبی وجدنی و من وجدنی احبنی و من احبنی..... الخ».

۳. Nietzsche (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در عظمت جایگاه علمی نیچه آقای عباس زریاب‌خویی

در ترجمه تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۳۹۲ می‌گوید: «نبوغ برای کمتر کسی چنین

گران تمام شده است»

۴. از روح خود در کالبد او دمیدم. البته اضافه تشریفی است نه اضافه حقیقی.

۵. عبارت را از استاد ارجمندم جناب آقای دکتر رامپور صدرنوی در سال ۱۳۶۶ شنیدم

ولی در دو نسخه چنین گفت زردتشت (کتابی برای همه کس و هیچ کس). آقای

مسعود انصاری و داریوش آشوری، چاپ بعد از انقلاب عبارت موجود نبود.

6. Conclusion (E). Consequence (F).

۷. من در دل‌های شکسته و قبرهای کهنه هستم.
۸. ستایش می‌کنم خدایی را که در شبی بنده خود را از مسجدالحرام به مسجد اقصی برد.
۹. اگر سرانگشتی نزدیک شوم می‌سوزم (از جملات حدیث معراجیه).
۱۰. رفت تا جایی که به اندازه دو قوس کمان به خداوند فاصله داشت.
۱۱. نیستند سه نفر که در گوشی صحبت می‌کند. مگر اینکه چهارمی آنها خداوند است.
۱۲. از فلاسفه متأخر غرب افلاطون و فلوطین و هگل و اسپینوزا و از فلاسفه اسلامی حاج ملاهادی سبزواری نیز بر این عقیده‌اند.

13. Fierté L'orgueil (F). Pride (E).

۱۴. کتاب مقدس، ص ۲.
۱۵. چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من گمارنده جانشینی در زمینم، گفتند آیا کسی را در آن می‌گماری که در آن فساد می‌کند و خون‌ها می‌ریزد، حال آنکه، شاکرانه تو را نیایش می‌کنیم و تو را به پاکی یاد می‌کنیم، فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.
۱۶. خدا بهتر می‌داند که سررشته همه کار به دست اوست.
۱۷. این جمله تالیفی از اصطلاحات و عبارات قرآنی است.
۱۸. و داخل نمی‌شوند بهشت را تا وقتی که در آید شتر از سوراخ سوزن، مولوی گوید:
رشته را با سوزن آمد ارتباط نیست در خور با جمل سم الخياط
(مثنوی مولوی، دفتر اول، ص ۸۱)
- این بیت را آقای علی اصغر حکمت در کتاب امثال قرآن فصلی از تاریخ قرآن کریم، ص ۶۰، همچنین از انجیل متی ۲۴/۱۹، ص ۲۸ نقل می‌کند که شتری را از سوراخ سوزنی عبور دادن راحت‌تر است از اینکه ثروتمندی را به ملکوت ببریم.
۱۹. نفس انسان دارای ۷۵ لشکر است. از جمله شهوت و غضب.
۲۰. آن شیطان که وسوسه و اندیشه بد انداخت در دل مردمان، چه از جنس جن باشد یا از نوع انسان.

21. Personne Pieuse (F). Sanctimonious (E).

۲۲. و ما خود تسبیح و ستایش و سپاس می‌گوییم.

۲۳. عجله کار شیطان است، Satan, Diable (F) Evill (E). برابر انگلیسی و فرانسوی کلمه شیطان.
۲۴. اهمال کار.
۲۵. ای اهل ایمان از بسیار پندارها در حق یکدیگر اجتناب کنید که برخی ظن و پندارها معصیت است.
۲۶. آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند (حافظ انجوی، ص ۷۸، ب ۱)

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام، چ ۲، ۱۹۹۹.

آقاجنقی قوچانی، محمدحسن، سیاحت شرق، سیدمجتبی حسینی موحد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

_____، سیاحت غرب، تهران، حدیث، ۱۳۷۵.

_____، شرح دعای صباح امیرالمؤمنین (ع)، موسی الرضا، امین زارعین، تهران، نشر عابد، ۱۳۸۱.

_____، وصایای ارسطو به شیماس، باباافضل کاشانی، محمدرضا عطایی، تهران، هفت، ۱۳۷۸.

امین زارعین، موسی الرضا، اسماء و صفات باری تعالی در آثار نراقی، رساله فوق لیسانس به راهنمایی مرحوم دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، سبزوار، ۱۳۸۱.

_____، چکیده مقاله کنگره اخلاقی و عرفانی امام خمینی (ره)، قم، نشر آثار امام، ۱۳۸۲.

_____، فصل نامه بصیرت، سال دهم، شماره ۲۷، نراق، ۱۳۸۱.

بهروان، حسین، چکیده مقاله کنگره آقاجنقی قوچانی، مشهد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی خراسان، ۱۳۸۰.

حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، انجوی شیرازی، تهران، علمی، ۱۳۶۷.

- حکمت، علی اصغر، امثال قرآن فصلی از تاریخ قرآن کریم، چ ۲، تهران، انتشارات بنیاد قرآن کریم، ۱۳۶۳.
- خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، احمد فهری، تهران، نهضت زنان، ۱۳۵۹.
- دورانت ویل، تاریخ فلسفه، عباس زریاب خویی، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
- قوام‌الدین شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، شواهد الربوبیه، جواد مصلح، چ ۲، سروش، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، چاپ سنگی.
- نراقی، ملا احمد، سیف‌الامه و برهان‌المله رد پادری، خطی شماره ۲۵۴۱۳، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- _____، مثنوی طاقدیس، حسن نراقی، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور

سیدیدالله یزدان پناه *

احمد رزمخواه **

چکیده

متفکران حوزه‌های گوناگون در باره ایمان و سرشت آن به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته و گاه نظریاتی در مقابل یکدیگر ابراز کرده‌اند. مقایسه و تطبیق این دیدگاه‌ها و بررسی آنها می‌تواند به روشنگری در باب ایمان کمک کند. در این جستار ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی، از حوزه اسلامی و پدر عرفان نظری و کی‌یر کگور از حوزه مسیحیت بررسی و مقایسه می‌شود. در باب ماهیت ایمان، دیدگاه‌های معرفت‌گرایانه، تصدیق‌گرایانه، عمل‌گرایانه و ... از سوی اندیشمندان اسلامی و دیدگاه‌های گزاره‌ای، پدیدارشناسانه و اراده‌گرایانه و ... از سوی متفکران غربی مطرح شده است. ابن عربی براساس مبنای واقع‌گرایی نگاهی معرفت‌گرایانه و تصدیق‌گرایانه به ایمان دارد و ایمان حقیقی را ایمان قلبی پیش و پس از شهود می‌داند، گرچه ایمان پس از شهود را از استحکامی ویژه برخوردار می‌داند.

* استاد پژوهشگر حوزه علمیة قم

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی - مبانی نظری اسلام، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

ahmad.Razmkhah@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۳۰

کی یر کگور با مباحثی چون شکاکیت فلسفی و غیر واقعی دانستن متعلقات ایمان، نگاهی معرفت ستیزانه و اراده گرایانه به ایمان دارد و ارکان آن را اراده، خطرپذیری و تحمل انواع رنج‌ها قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: ایمان، معرفت، تصدیق، ابن عربی، اراده، کی یر کگور.

مقدمه

ایمان و نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. پژوهش در این حوزه و آشنایی با زوایای مختلف آن، ضرورتی همیشگی است. با اندکی پژوهش در باره ایمان دیدگاه‌های فراوان و گاه ضد و نقیض خود را نمایان می‌سازند و پژوهشگر این عرصه را به تأملی جدی وامی‌دارند.

ماهیت ایمان، آثار، لوازم و پیامدهای آن، متعلقات ایمان، رابطه ایمان با سایر حوزه‌ها به ویژه ربط و نسبت آن با عقل و مسائلی از این قبیل همواره گفتگو برانگیز بوده و ذهن پژوهشگران را به سوی خود جلب کرده است. ایمان و گستره فراخ دامن آن ما را بر آن می‌دارد تا نخست به تحدید این مسئله پردازیم و پس از آن فعالیت پژوهشی را آغاز کنیم. یکی از راه‌های پیش رو برای تعیین حدود ایمان، بررسی آرای صاحب‌نظران، غور در آنها و تطبیق‌شان با یکدیگر به منظور روشن شدن زوایای ایمان است. بررسی مقایسه‌ای این مسئله از دیدگاه ابن عربی و کی یر کگور که هر یک به حوزه‌ای خاص تعلق دارند از جمله راهکارهای پیشنهادی برای روشنگری در باب ایمان است. عارف نامی مسلمان، ابن عربی و متفکر عارف پیشه، کی یر کگور هر یک چه آرای در باب ایمان ابراز کرده‌اند؟ چه نقاط اشتراک یا احیاناً افتراقی میان آنان در این بحث سرنوشت ساز وجود دارد و متناسب با این جستار هر کدام چگونه در باب ماهیت ایمان می‌اندیشند.

تطبیق و مقایسه آراء ابن عربی و کی یر کگور در باره ماهیت و سرشت ایمان یکی از موضوع‌هایی است که می‌تواند به روشنگری در باب ایمان کمک کند و راه را برای پژوهش‌های گسترده‌تر بگشاید. در اینجا نخست با واژه‌شناسی ایمان و پس از آن با نظریات گوناگون متفکران اسلامی و غربی آشنایی صورت می‌گیرد و در پی آن نظریه ابن عربی و کی یر کگور در باره ماهیت ایمان بیان می‌شود.

ایمان در لغت

ایمان مصدر باب افعال از مادهٔ امن به معنای آرامش است. امن به حالت اطمینان نفسی و قلبی گفته می‌شود که ریشه در اعماق وجود انسان دارد (خلیل بن احمد، ص ۳۸۸؛ جوهری، ص ۲۰۷؛ ازهری، ص ۵۱۴). «آمن» یعنی در امنیت قرار گرفت و «آمنه» یعنی ایجاد امنیت و آرامش برای کسی فراهم کرد. معنای دیگر ایمان تصدیق است که همین معنا مورد اتفاق عالمان علم لغت است. البته این معنا را نیز می‌توان به همان معنای نخست برگرداند؛ چه اینکه شخص با تصدیق که در فارسی به آن گرویدن گفته می‌شود، برای خود آرامش ایجاد می‌کند و بدین وسیله احساس امنیت به او دست می‌دهد. (ابن فارس؛ ابن منظور؛ طریحی؛ راغب اصفهانی؛ معلوف؛ ذیل مادهٔ امن). بنابراین می‌توان گفت واژهٔ ایمان بر اساس معنای لغوی با آرامش و اطمینان نفسی و قلبی گره خورده و مؤمن کسی است که از نوعی آرامش برخوردار است.

Faith (ایمان) در لاتین دارای دو ریشهٔ لغوی است:

الف. Fiducia بر این اساس، ایمان نوعی حالت روحی به شمار می‌رود.

ب. Fides در این صورت، ایمان از سنخ معرفت و علم و آگاهی خواهد بود (Hick, p.65).

واژهٔ Faith برای نخستین بار در سال ۱۵۵۱ و با تأثیرپذیری از تقریر کلیسایی - مسیحی به معنای اعتقادی به کار رفت که ناشی از اعتماد به چیزی است (رضایی، ص ۳۲).

ایمان در اصطلاح

اصطلاح ایمان در نزد هر یک از متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان معنای خاص خود را دارد. نگاه بیشتر متکلمان اسلامی به ایمان، تصدیق گرایانه است. از نظر آنان ایمان عبارت است از تصدیق و اذعان قلبی به خداوند، پیامبر و معاد، البته برخی علاوه بر تصدیق قلبی، عمل جوارحی و اقرار زبانی را به تصدیق ضمیمه کرده‌اند.

اما از دیدگاه حکما می‌توان به آنچه در حکمت متعالیه آمده است اشاره کرد. از نظر ملاصدرا ایمان حقیقی علم به مبدأ و معاد دانسته شده است. علم به مبدأ، معرفت صفات و افعال و آثار الهی است و علم به معاد، معرفت نفس، قیامت و نبوت می‌باشد (شیرازی، ص ۲۲).

اما آنچه از عارفان مسلمان در باب ایمان به اختصار در اینجا می‌توان گفت آن است که ایشان ایمان را به ایمان علمی و و ایمان عینی تقسیم می‌کنند. ایمان عینی زائیده تجلی شهودی است (خوارزمی، ص ۷۲۳، ۶۷۰، ۴۶۷، ۴۶۴، ۴۶۱). عده‌ای از عرفا، نیز ارادت و عشق والتزام و یقین را از عناصر ماهوی ایمان قلمداد کرده‌اند (فرغانی، ص ۲۷۸، ۱۲۴).

نگاهی به دیدگاه‌ها در ماهیت ایمان

متفکران اسلامی و غربی در باره ماهیت ایمان به اظهارنظرهایی پرداخته‌اند. دیدگاه اندیشمندان اسلامی در باب ایمان به معرفت گرایانه، لفظ گرایانه عمل گرایانه و تصدیق گرایانه قابل تقسیم است. در نگاه معرفت گرایانه ایمان، همان معرفت دانسته می‌شود. معرفت ماهیت ایمان را تشکیل می‌دهد و هر چیزی جز علم و معرفت از ماهیت ایمان خارج است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۹۷ و ۱۹۸؛ شهرستانی، ص ۱۲۹؛ حلی، ص ۳۶۷؛ تفتازانی، ص ۱۷۷).

از میان متکلمان عده‌ای به نام کرامیه (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۰۵). اقرار زبانی را ایمان تلقی کرده‌اند. آنان ماهیت ایمان را از یک امر قلبی به امری زبانی و لفظی تقلیل داده‌اند، اما عمل گرایان در باب ماهیت ایمان به سه گروه تقسیم می‌شوند: معتزله ماهیت ایمان را همان عمل دانسته‌اند (معتزلی، ص ۴۷۸). اهل حدیث با تأکید کمتر در مورد دخالت عمل در ایمان اظهار نظر کرده‌اند. اما خوارج با اینکه اولین کسانی بودند که برای عمل در ماهیت ایمان نقش قائل شدند، نحوه اظهار نظر آنان در باره کفر بود و با ملازمه، نظر آنان را در باره ایمان می‌توان به دست آورد. خوارج ترک عمل را معادل کفر دانستند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۷؛ بغدادی، ص ۵۰)، اما تصدیق گرایان ماهیت ایمان را همان تصدیق می‌دانند تصدیق همان اذعان قلبی است که باعث رضایتی عمیق و آرامش در انسان می‌شود. از نظر تصدیق گرایان، عمل نقشی در ماهیت ایمان ندارد. این نظریه در میان اشاعره رواج دارد (اشعری، اللمع، ص ۱۸۰؛ معتزلی، ص ۴۷۹؛ تفتازانی، ص ۱۷۵ و ۱۸۱؛ جرجانی، ج ۸، ص ۳۲۲ و ۳۲۳) و بسیاری از متکلمان شیعی نیز همین نظریه را برگزیده‌اند (حلی، انوار الملکوت، ص ۱۷۹، علم الهدی، ص ۵۳۶؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۲۹۳؛ الاقتصاد، ص ۲۲۷، التبیان، ص ۴۱۸، الرسایل العشر، ص ۱۰۳؛ بحرانی، ص ۱۷۰؛ سیوری حلی، ص ۳۹۳؛ جبعی عاملی (شهید ثانی)، ص ۸۹؛ لاهیجی، ص ۱۶۴).

اما نظریات متفکران غربی در باب ایمان به سه دسته قابل تقسیم است:

۱. نظریات گزاره‌ای: این نظریات ایمان را باور به گزاره‌هایی می‌دانند که از طریق پیامبر خدا به بشر رسیده و در کتاب مقدس گردآوری شده است. آکویناس، تنانت و مذهب کاتولیک جدید از نمایندگان این طرز تفکر به شمار می‌آیند.
 ۲. نظریات اراده‌گرایانه: این نگرش ایمان را امری ارادی و اختیاری قلمداد می‌کند و دلیل آن را عدم دسترسی به دلیل می‌داند. از نمایندگان این گروه می‌توان به پاسکال و ویلیام جیمز اشاره کرد. در اینکه آیا کی‌یر کگور نیز در بحث ایمان اراده‌گرا محسوب می‌شود یا خیر در مباحث آتی به آن پرداخته خواهد شد.
 ۳. نظریات پدیدارشناسانه: براساس این دیدگاه ایمان، نوعی تجربه بشری به حساب می‌آید. پل تیلش، رودلف اوتسو، مارتین بوبر از این گروه‌اند (Hick, p.9-65؛ فعالی، ص ۱۳۷ - ۸۳؛ جوادی، ص ۵۴ - ۲۰).
- پس از آشنایی با نظریات متفکران اسلامی و غربی در باب ایمان اکنون دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور در این باره بیان می‌شود.

دیدگاه ابن عربی

در اینکه ابن عربی به ایمان چگونه می‌نگرد و ماهیت آن از دیدگاه وی چیست با نگاهی اجمالی به عبارات وی در فتوحات در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که وی نگاهی تصدیق‌گرایانه یا معرفت‌گرایانه به ایمان دارد.

تعریف ایمان از دیدگاه ابن عربی

برای آگاهی از تعریف ایمان از دیدگاه ابن عربی آوردن جملاتی از وی ضروری به نظر می‌رسد:

او گاه می‌گوید: «الایمان تصدیق... والایمان اعتقاد» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۷۳) و در جای دیگر می‌نویسد: «تولاهم الله بالایمان الذی هو القول والعمل والاعتقاد حقیقه الاعتقاد شرعاً و لغه و هو فی القول والعمل شرعاً لالغه فالمؤمن من کان قوله و فعله مطابقاً لما یعتقده فی ذلک الفعل» (همان، ج ۲، ص ۲۶، ۲۷) و در ادامه می‌آورد.

... فعلماً ان الايمان خصوص وصف و هو التصديق تقليداً من غير دليل لنفرق بين الايمان والعلم» (همان، ص ۲۷) او در جای دیگر ایمان را عین طهارت باطن معرفی می‌کند. «انه لما كان الايمان عين طهارة الباطن...» (همان، ج ۱، ص ۳۳۶).

و در همین باره می‌نویسد:

و هو [الايمان] الطهارة الباطنه النافعه المنجية من التخليد في النار (همان، ج ۱، ص ۳۶۱).

و در همین زمینه آمده است:

الايمان عين طهارة الباطن (همان، ج ۱، ص ۵۵۳، ۳۳۶).

ابن عربی در جای دیگر ایمان را علمی ضروری می‌داند که مؤمن آن را در دل خود می‌یابد و توان دفع آن را ندارد. «فالايمان علم ضروري يجده المومن في قلبه لا يقدر على دفعه» (همان، ج ۲، ص ۲۵۹).

و باز در همانجا ایمان را نوری می‌داند که خداوند در دل هر کس از بندگانش که بخواهد می‌افکند (همانجا).

در فتوحات گاهی ایمان را به طور صریح نور دانسته است: «ان الايمان نور شعشعاني» (همان، ج ۲، ص ۹۸).

جملات یاد شده از ابن عربی گویای آن است که ابن عربی ایمان را همان تصدیق می‌داند و از این جهت او را باید در زمره تصدیق‌گرایان در بحث ماهیت ایمان قلمداد کرد. اما عباراتی چون «الايمان نور شعشعاني» یا «الايمان علم ضروري» که ایمان را نور یا علمی ضروری می‌داند که شخص توان دفع آن را ندارد، از این جهت او به نظریه معرفت‌گرایان نزدیک می‌شود و البته چنانکه در ادامه نیز روشن تر خواهد شد، نقش معرفت و مراتب گوناگون آن در ایمان از نظر ابن عربی، نقشی بی‌بدیل است، اما آنجا که ابن عربی معتقد است قول و فعل مؤمن باید با آنچه را باور دارد مطابق باشد، از این گونه عبارات‌ها نیز می‌توان اعتقاد ابن عربی را به التزام قلبی به عمل عنداللزوم در ایمان ثابت کرد. از این رو به طور خلاصه می‌توان ایمان را از دیدگاه ابن عربی چنین تعریف کرد: «تصديقي که بر معرفتی عمیق استوار است و التزام قلبی به عمل عنداللزوم را به همراه دارد».

اقسام ایمان

ابن عربی تقسیماتی را گاه به طور صریح و گاه غیر صریح برای ایمان بیان کرده است که آشنایی با هر یک می تواند نظرات او را در مبحث ایمان وضوح بیشتر بخشد. او ایمان را در یک تقسیم بر دو قسم می داند:

۱. ایمان به واسطه برهان (ایمان برهانی؛ ۲. ایمان به واسطه تحقق در قلب (ایمان قلبی).

ایمان برهانی

ایمانی که با دلیل و برهان و استدلال برای انسان حاصل می شود ایمان برهانی نامیده می شود که ابن عربی آن را مهم ولی جداً ناکافی می داند؛ زیرا چنین ایمانی در معرض انواع شبهات قرارداد و ممکن است زائل گردد. چنانکه پیش از این نیز در بخش انواع معرفت از دیدگاه ابن عربی اشاراتی صورت گرفت وی برای عقل نیز نورانیت قائل است. اما نباید به این نور اکتفا کرد، چنین نوری انسان را به ایمانی می رساند که می بایست با مراقبت های قلبی و با یاری پروردگار آن را به ایمان قلبی رساند. ابن عربی در این زمینه یاد آور می شود که کامل از اهل الله نور عقلش را در نور ایمانش مندرج می سازد (همان، ج ۳، ص ۴۵۱).

اگر کسی به ایمان برهانی اکتفا کند از نظر ابن عربی او به ایمان واقعی دست نیافته است. وی در این زمینه به صراحت می گوید: «فمن تأول فایمانه بعقله لابی» کسی که به تأویل پردازد (و عقل خود را ملاک قرار دهد) پس ایمان او به عقل خود است نه به من (خدا) که این امر به روشنی گویای آن است که وی معتقد است انسان نباید به چنین حدی بسنده کند بلکه باید خود را به آن مقام والا برساند.

همچنین ابن عربی برای انسان مقامی فوق طور عقل قائل است (همان، ج ۴، ص ۱۶۸).

ایمان قلبی

ایمان قلبی به ایمانی گفته می شود که در قلب انسان جای می گیرد. تحقق چنین ایمانی در دل انسان عنایتی الهی است و چون این گونه است قابل اعتماد می باشد و این برخلاف آن ایمانی است که انسان با دلیل و برهان به آن دست یافته است و در معرض انواع

شبهات قرار دارد و زایل شدنی است. ابن عربی از ایمان قلبی با تعبیراتی چون نور، طهارت باطن و علم ضروری یاد می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۵۹، ۹۸؛ ج ۱، ص ۳۳۶).

ایمان قلبی به نوبه خود به ایمان قلبی قبل از شهود و ایمان قلبی بعد از شهود تقسیم می‌شود و به عبارت بهتر می‌توان ایمان قلبی را دارای دو مرتبه دانست مرتبه اول، ایمان قلبی پیش از شهود و مرتبه دوم ایمان قلبی پس از شهود.

ابن عربی آورده است:

مؤمن بر دو گونه است، مؤمنی که او را دیده‌ای است که با آن دیده از نوری برخوردار می‌باشد هنگامی که آن نور با نور ایمان جمع شود، مؤمن امور غیبی را که متعلق ایمانند ادراک می‌کند و دیگری مؤمنی است که دیده او جز از نور ایمان برخوردار نیست و او با همان دیده به خداوند و غیر او می‌نگرد.

الف. ایمان قلبی پیش از شهود

ایمان قلبی با بیانی که گذشت مقدم بر سلوک عرفانی و دستیابی به کشف و شهود است. انسان با تکیه بر ایمان قلبی و با عنایات الهی می‌تواند به ایمان شهودی دست یابد. ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

هر کس مورد عنایت الهی قرار گیرد، خداوند پیش از آنکه او را برگزیند، از علوم نظری نگه می‌دارد و برای خویش او را می‌سازد و بین او و طلب علوم نظری حائل می‌گردد و به او ایمان به خداوند و به آنچه از سوی او بر زبان رسول خدا جاری گشته، روزی می‌فرماید (همان، ج ۳، ص ۴۰۲).

انسان تا به مرحله شهود دست نیافته باشد هنوز حجاب‌هایی وجود دارند که مانع از دستیابی انسان به حقیقت می‌گردند. با رفع این حجاب‌ها سالک به مرتبه ایمان شهودی دست می‌یابد. ابن عربی در این زمینه آورده است.

بنده با آنچه دارد به سوی خداوند باز می‌گردد، اگر این بازگشت با حجاب‌هایی همراه باشد شخص از ایمان غیر شهودی برخوردار است اما اگر حجاب‌ها برداشته شده باشد او از ایمان شهودی برخوردار می‌باشد (همان، ج ۴، ص ۱۲۷).

ب. ایمان قلبی پس از شهود (ایمان شهودی)

ابن عربی شهود را عنایتی از سوی خداوند دانسته است که در نتیجه ایمان و بینشی که خداوند به انسان داده، حاصل می‌شود: «والشهود عنایه من الله اعطاها ایانا نور الایمان الذی انار الله به بصائرنا» (همان، ج ۳، ص ۵۲۵).

ابن عربی از انبساط نور ایمان بر وجود انسان سخن می‌گوید که انسان از راه کشف و شهود بر آن آگاهی می‌یابد و با واسطه تقوای الهی به مرحله‌ای از علم و آگاهی دست می‌یابد و می‌تواند تمایز میان علوم گوناگون، مراتب و تام و اتم بودن هر یک را تشخیص دهد. آنان به فرقان دست یافته‌اند. آنان همان مؤمنان با تقوا و عالمان کشف و شهودند.

ابن عربی در این زمینه آورده است:

هنگامی که مؤمنان به علم و ایمان دست می‌یابند و نور ایمان همه مراتب و مقامات وجودی آنان را فرا می‌گیرد؛ آنان از راه کشف و وجود به درک آن مقامات و مراتب نائل می‌آیند؛ نور ایمان، نفوس آنان را فرا می‌گیرد و در این هنگام بدون هیچ گونه تردید خود و خدای خود را می‌شناسند و کارهای خود را براساس تقوای الهی انجام می‌دهند و خداوند به آنان فرقان و قدرت تشخیصی عنایت می‌کند که به وسیله آن علوم خبری، علوم نظری و علوم حاصل از تقوا را از یکدیگر باز می‌شناسند و تام و اتم بودن (و نقص و کمال) هر یک را تشخیص می‌دهند (همان، ص ۴۰۱).

ابن عربی در جای دیگر در باره ایمان بعد از شهود می‌گوید:

اهل کشف و وجود همانند دیگر مؤمنان ایمان می‌آورند. سپس حدود الهی را مراعات می‌کنند و تقوا پیشه می‌سازند؛ در این هنگام خداوند برای آنان فرقان و قدرت تشخیصی قرار می‌دهد که میان نسبت احکام الهی به خداوند و نسبت آن به مخلوقین تمایز قائل می‌شوند و با علم ضروری به مشاهده معانی آن احکام نائل می‌گردند (همان، ص ۴۸۴).

و در جای دیگر بیان می‌کند:

اهل کشف و شهود همان مؤمنان با تقوایی هستند که خداوند برای آنان فرقانی قرار داده است که با آن گفته‌های اهل نظر و خبر را در باره خداوند و نیز حق و باطل بودن تجلیات قلبی خود را تشخیص می‌دهند؛ تمام این‌ها با کشف و شهود برای آنها معلوم است (همان، ص ۴۰۲).

حاصل سخن آنکه ابن عربی در بحث ایمان تصدیق‌گرایی است که همزمان ایمان را بر معرفت استوار می‌بیند و التزام قلبی به انجام را جدای از ایمان نمی‌داند. تقسیمات ایمان به نظری و قلبی و تقسیم ایمان قلبی به قبل از شهود و بعد از شهود همگی به گونه‌ای گویای درجات مختلف ایمان از نظر ابن عربی است و از سخنان او چنین برداشت می‌شود که ایمان حقیقی، همان ایمان قلبی است که پیش و پس از شهود حاصل می‌شود البته ایمان پس از شهود استحکام ویژه خود را دارد.

اما آیا انسان با عقل خویش می‌تواند متعلق ایمان را بشناسد و به آن ایمان آورد؟ جواب این پرسش از دیدگاه ابن عربی قطعاً مثبت است ولی او این مرحله را مرحله نازلی از ایمان می‌داند و انسان باید تلاش خود را برای رسیدن به مرحله ایمان قلبی و مراحل بعدی هم چنان ادامه دهد و همواره از خداوند بخواهد که او را به مراتب بالای ایمان برساند. تا اینکه به مرحله‌ای دست یابد که دیگر خطر از دست دادن ایمان وجود نداشته باشد.

از آنچه گذشت همچنین روشن شد که ابن عربی ایمان را عنایت پروردگار می‌داند که شخص مؤمن مورد توجه خداوند قرار می‌گیرد و نیز ایمان نوری است که در قلب مؤمن واقع می‌شود و باید تمام سعی و تلاش مؤمن با رعایت تقوا آن باشد که از عنایت الهی دور نگردد و نگذارد این نور در دل و جان او کم فروغ گردد و یا به خاموشی گراید.

دیدگاه کی‌یر کگور در ماهیت ایمان

با دقت در سخنان کی‌یر کگور می‌توان برای دیدگاه وی در باره ایمان پیش فرض‌هایی را جست که براساس آن‌ها، دیدگاه وی قابل تبیین تر خواهد گردید. شکاکیت فلسفی، غیر واقعی دانستن ایمان و تقدم ایمان بر معرفت از آن جمله‌اند.

الف. شکاکیت فلسفی

از دیدگاه کی‌یر کگور ایمان و شکاکیت به خوبی با یکدیگر قابل جمع هستند (Geivttand, p.18,331). برای رسیدن به ایمان باید از عقلانیت دست برداریم. او معتقد است ایمان برآمده

از شك است و این شك هیچ گاه قابل از بین رفتن نیست. او جهشی را پیشنهاد می کند که در تاریکی اتفاق می افتد با این احتمال که خدایی وجود دارد. ایمان از نظر او در جایی است که شخص زندگی را آغاز می کند نه جایی که قصد به پایان رساندن آن را دارد و در اینجاست که خطی به همراه شك ترسیم می شود (کی یر کگور، ص ۲۰، مقدمه مترجم انگلیسی).
به اعتقاد کی یر کگور برای رسیدن به ایمان باید از یقین دوری جست. ایمان و یقین با یکدیگر ناسازگارند. از نظر او دین نه تنها بی یقینی آفاقی است بلکه باید نامعقول باشد، پس از آشکار شدن کامل نامعقولیت دین، پرشورترین تلاش ممکن برای ایمان آوردن آغاز می شود.

ب. ایمان امری غیر واقعی

یکی از مسائل بحث برانگیز در باره ایمان واقعی یا غیر واقعی بودن آن است. در این باره دو تلقی از ایمان وجود دارد: در تلقی اول ایمان امری واقعی است (دیدگاه واقع گرایانه). براساس این تلقی ایمان حاکی از واقعیت است. خدایی عینی، جهانی دیگر و برتر، زندگی پس از مرگ و ... وجود دارد (کیویت، ص ۲۷) و انسان به آنها مؤمن می شود.

تلقی دیگر (دیدگاه غیر واقع گرایانه) آن است که اعتقادات دینی توصیف امور واقعی نیستند، آنها باورهای اخلاقی و رهنمودهایی برای زندگی اند. آنها را باید دستوراتی برای اعمال خود بدانیم (همان، ص ۲۸)، براساس این تلقی نباید به دنبال اثبات خدایی عینی برآمد و آن را واقعی قلمداد کرد و بر وجود او به استدلال پرداخت.

کی یر کگور را باید از معتقدان به تلقی دوم برشمرد. او با محور قراردادن انسان در بحث ایمان و شکاکیت در حوزه دین، ایمان را امری واقعی نمی داند. از این رو هیچ گاه در پی اثبات و آوردن استدلال بر وجود عینی خداوند بر نیامده است. دان کیویت در بیان دیدگاه کی یر کگور می نویسد:

حقیقت دینی، امر واقع عینی نیست، بلکه تملک آن چیزی است که بدان عمل می کنیم، کی یر کگور این مضمون را گامی جلوتر می برد، چون دیدگاه کلی او مانع عینیت در دین است (همان، ص ۳۰۰).

ج. تقدم ایمان بر معرفت

دیدگاه تقدم ایمان بر معرفت ریشه در سنت مسیحیت غربی دارد، جملاتی مانند «ایمان می آورم تا بفهمم» یا «ایمان بیاور تا بفهمی» که آنسلم قدیس (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) شعار خود ساخته بود، اشاره به این معنا دارد (Suvage, Vol 7, p.9-68). اما ایمان‌گرایی که بزرگ‌ترین منادی آن کی‌یر کگور است با اصالت دادن به ایمان و تجربه درونی به طور صریح ایمان را بر معرفت مقدم دانسته است.

کی‌یر کگور دقیقاً از آن رو که هرگونه معرفتی را به خداوند و سایر متعلقات ایمان نفی می‌کند، بحث ایمان را پیش می‌کشد. از نظر او اگر بتوان به خداوند معرفت پیدا کرد و او را به عنوان موجود عینی شناخت، دیگر ایمان معنا ندارد، درست به خاطر عدم وجود چنین معرفتی، ایمان باید آورد (پترسون و دیگران، ص ۸۰) و این سخن دقیقاً به معنای تقدم ایمان بر معرفت در اندیشه کی‌یر کگور می‌باشد.

ارکان ایمان از دیدگاه کی‌یر کگور

از سخنان کی‌یر کگور این چنین برمی‌آید که وی سه رکن یا عنصر برای ایمان قائل است که با فقدان هر کدام یکی از ارکان ایمان فرو ریخته، چیزی از ایمان باقی نخواهد ماند.

الف. خطر کردن

خطر کردن یکی از ارکان مهم ایمان است که کی‌یر کگور تأکیدی ویژه بر آن دارد. به بیان وی:

بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست... اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم باید همیشه در آن عدم یقین عینی در آویزم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرف‌تر از هفتاد هزار فاتوم باز هم ایمانم ایمن بماند (همانجا).

خطر کردن را می‌توان با مثالی روشن چنین توضیح داد. فرض کنید کسی را که انسان به او عشق می‌ورزد در آستانه مرگ قرار گرفته است. شخص می‌تواند کلیه خود را به او اهدا کند در این صورت پنجاه درصد احتمال دارد او زنده بماند. حال آیا انسان حاضر است چنین خطری را متحمل شود. اکنون اگر احتمال زنده ماندن او پنج درصد باشد آیا باز هم حاضر به خطر کردن و اهدای کلیه خواهیم بود (لگنهاوزن، ص ۱۰۹). کی‌یر کگور می‌خواهد بگوید انسان مؤمن باید همیشه حاضر به چنین خطر کردنی باشد. بدون چنین خطری، ایمانی نیز در کار نخواهد بود. این

راه پر از خطر و بی‌یاوری است و این مخالف آن چیزی است که توده مردم و کلیسا می‌پندارند. در زندگی براساس ایمان مسیحی نباید دنبال آرامش فکری آسان بود (پترسون و دیگران، ص ۸۱).

البته روشن است که چنین خطر کردنی بدون شور و عشق ممکن نیست. حال می‌توان مانند برخی شورمندی را ویژگی دوم به حساب آورد و یا خطر کردن همراه با شور و عشق را یک ویژگی به حساب آورد (همان، ص ۳۵) کی‌یر کگور پس از آنکه شور را آن چیزی دانسته است که در آن زندگی انسانی یکی و متحد می‌گردد گفته است «ایمان نیز یک شور است.» (Kierkegaard, p.76) او قهرمان ایمان را برخوردار از شور می‌داند (Ibid, p.87) و در جای دیگر می‌گوید: «ایمان والاترین و بالاترین شور در انسان است (Ibid, p.221).

ب. بها (تحمل رنج)

دومین عنصر ایمان که کی‌یر کگور بر آن تأکید می‌کند بها یا فداکاری یا تحمل رنج است. از نظر کی‌یر کگور آنچه به بهای اندک به دست می‌آید، ارزش اندکی نیز خواهد داشت. از آنجا که ایمان بیشترین حرمت و عمیق‌ترین احترام را می‌طلبد، باید آن را به بیشترین بهای ممکن به دست آورد.

از نظر کی‌یر کگور هر چه آدمی در سیر ایمان رنج بیشتری تحمل کند، شور و شوق بیشتری به نمایش می‌گذارد و اساساً در این مسیر، هرگونه رنجی جایگاهی مناسب برای خود می‌یابد و رنج بی‌جهت معنا ندارد.

کی‌یر کگور در اینجا مثال دختر جوانی را یاد آورد می‌شود که اسیر عشق است و حاضر است هر بهایی را در راه عشق خود نثار کند.

کی‌یر کگور معتقد است هر چه اهداف نامحتمل‌تر و نامعقول‌تر باشد، تحمل رنج افزایش می‌یابد. انسان در این هنگام شهادتی می‌یابد که با آن از کل دارایی دنیوی و زودگذر برای رسیدن به جاودانگی و ابدیت دست می‌کشد (Ibid, p.94). بر این اساس می‌توان گفت از نظر کی‌یر کگور یکی از ارکان ایمان آمادگی برای تسلیم کامل زندگی است.

ج. اراده

شاید مهم‌ترین ویژگی یا عنصر ایمان از دیدگاه کی‌یر کگور ارادی بودن آن باشد. ایمان از نظر او از سنخ معرفت نیست بلکه از سنخ اراده و تصمیم است. این اراده و تصمیم در دو رکن پیشین که از آنها یاد کردیم کاملاً وجود دارد. خطر کردن بدون اراده و تصمیم اتفاق نخواهد افتاد هم چنانکه فداکاری و تحمل رنج نیز جز با اراده و عزم قوی روی نمی‌دهد از سوی دیگر دل‌بستگی پرشور به یک باور تنها زمانی اتفاق می‌افتد که آن باور با قدرت عزم و اراده به وجود آمده باشد و نه آنکه صرفاً به طور طبیعی شکل گرفته باشد.

چنانکه برخی دانشوران آورده‌اند ایمان از دیدگاه کی‌یر کگور عبارت است از تصمیم‌گیری در وضعیت مبهم معرفتی که همراه خطر کردن است (جمعی از نویسندگان، (محسن جوادی و دیگران)، ص ۱۴۲) و نیز شاید بتوان ایمان را «خطر کردنی فداکارانه از سر اراده» قلمداد کرد. کی‌یر کگور نمونه‌ی اعلای چنین ایمانی را حضرت ابراهیم علیه السلام در ماجرای ذبح فرزند خود می‌داند، از نظر او کار ابراهیم علیه السلام کاری بر خلاف عقل و متناقض با دستورات اخلاقی بود. او در این ماجرا تن به خطر داد و فداکارانه از فرزند خود گذشت، حتی باورهای عقلانی خود و نیز التزامات اخلاقی را زیر پا گذاشت و از سر اراده به خداوند اعتماد نمود، او به جای اعتماد به منطق و اخلاق به خداوند اعتماد کرد و خداوند را برتر از هر چیز قرار داد. خداوند از او خواسته بود برای اثبات ایمانش دست به کاری غیر اخلاقی بزند و در این جاست که کشمکش میان منظر اخلاقی و منظر دینی کاملاً خود را نشان می‌دهد (لی اندرسون، ص ۱۱۷، ۱۶۳).

این چنین ایمانی به اتکا نامعقول (absurd) است؛ زیرا در اینجا خبری از محاسبات و پیش‌بینی‌های انسانی نیست. در اینجا نیروی اراده‌ای وجود دارد که کشتی شخص را آنقدر به سوی امواج سهمگین پیش می‌برد که دیگر درک و فهمی در کار نیست و با هر اندازه فشار که بر فرد وارد می‌شود جای شگفتی نخواهد بود (kierkegaard, P.36).

چنان که گفته شد ارادی قلمداد شدن ایمان متوقف بر آن است که مسلک اصالت اراده یا اراده‌گرایی (Voluntrationism) پذیرفته شود و کی‌یر کگور چنان که گفتیم بر این اساس حرکت کرده باشد. براساس ارکان ایمان از دیدگاه کی‌یر کگور که عبارت بود از خطر کردن، تحمل رنج و اراده می‌توان ایمان را چنین تعریف کرد: ایمان دل به دریا زدن و تصمیم به

دل‌بستن به حقیقت متعالی در وضعیت مبهم معرفتی که همراه خطر کردن و تحمل هرگونه رنج است.

بررسی و مقایسه

در مقایسه آراء ابن عربی و کی‌یر کگور در باب ماهیت ایمان توجه به نکته‌ای ضروری به نظر می‌رسد و آن یافتن دقیق آراء این دو اندیشمند در این مسئله است.

در اینکه کی‌یر کگور در باب ایمان، اراده گراست شک و تردیدی وجود ندارد. او ایمان را اراده و انتخابی می‌داند که در وضعیت مبهم و حتی ضد معرفتی صورت می‌گیرد و شخص آماده است انواع رنج‌ها را تحمل کند و هرگونه فداکاری را انجام دهد. از سوی دیگر سخنان ابن-عربی گویای آن است که وی در باب ماهیت ایمان به گونه‌ای خاص از تصدیق‌گرایی اعتقاد دارد. چه ایمان پیش از شهود و چه پس از آن و چه خود شهود، همه ماهیتی معرفتی دارند. تصدیق از مقوله معرفت است و معرفت نیز تصدیق را همراه خواهد داشت و نمی‌توان میان معرفت و تصدیق، از حیث ماهیت، تفاوتی شایان ذکر را مشاهده نمود. حتی می‌توان گفت معرفت‌گرایان نیز تصدیق را به دنبال معرفت می‌پذیرند. به بیان دیگر آنان معتقدند در بطن معرفت، تصدیق نهفته است و اساساً معرفت، هنگامی معرفت حقیقی است که به دنبال آن اذعان و تصدیق بیاید و غالباً نیز چنین است و چون در غالب موارد تصدیق به دنبال معرفت می‌آید، بنابر این معرفت‌گرایان نیازی به بیان آن ندیده‌اند. از سوی دیگر تصدیق‌گرایان نیز نمی‌توانند سخن از تصدیقی بگویند که بر معرفت استوار نباشد.

از سوی دیگر چه معرفت‌گرایان و چه تصدیق‌گرایان، نمی‌توانند از معرفت و اذعان قلبی به خداوند سخن بگویند که التزام قلبی به انجام عمل عنداللزوم را در پی نداشته باشد؛ حال چه لازمه این التزام سخن گفتن و قول خاصی باشد یا عمل ویژه‌ای که به دنبال معرفت و تصدیق بیاید به آن ملتزم بود.

از این رو، غالب متفکران مسلمان را می‌توان تصدیق‌گرایان معرفت‌گرا قائل به التزام قلبی به انجام عمل قلمداد کرد یا معرفت‌گرایان تصدیق‌گرا قائل به التزام قلبی به انجام عمل، به عبارت دیگر معرفت و تصدیق به همراه التزام قلبی همگی به یک حقیقت که همان ایمان باشد اشاره دارند.

ابن عربی نیز به نظر ما از این قاعده مستثنی نیست. او نیز همانند غالب اندیشمندان مسلمان، معرفت، تصدیق و التزام قلبی را همان ایمان و ایمان را نیز جز آنها نمی‌داند. البته ابن عربی، منشأ ایمان را عنایت الهی می‌داند و نور و طهارت باطنی قلمداد می‌کند که دارای مراتب گوناگونی است و هرچه ماهیت معرفتی آن تقویت گردد، مراتب آن بالاتر می‌رود. با حصول معرفت کشفی و شهودی و بالاتر از آنها معرفت و حیانی، ایمان در بالاترین درجه خود قرار می‌گیرد. براساس آنچه گفتیم، دو دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور در بحث ماهیت ایمان کاملاً در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، زیرا کی‌یر کگور درست پس از آنکه بُعد معرفتی ایمان را نادیده می‌گیرد به افراد توصیه می‌کند با قدرت اراده، خویشتن را در وادی ایمان، بیفکنند. آنها چاره‌ای جز این ندارند و هرگز نباید به جستجوی معرفت برآیند، زیرا اساساً این عمل، یک کار بی‌فایده و ناشدنی است، اما در مقابل ابن عربی با اتخاذ دیدگاه تصدیق‌گرایی معرفت‌گرا در باب ایمان و عدم جدایی معرفت از ایمان آغاز ایمان را با معرفت همراه می‌داند. ایمان با معرفت پیش می‌رود و در نهایت نیز به معرفتی گسترده و شاید لایتناهی برسد.

نظریه کی‌یر کگور در این باب نه تنها از دیدگاه ابن عربی، بلکه از منظر قریب به اتفاق متفکران مسلمان قابل تردید جدی است و آنان به نقد این نظریه می‌پردازند. اگر چه اندیشمندان اسلامی در باره چگونگی نقش معرفت در ایمان با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما هرگز نمی‌توانند با کسی که به طور کلی به انکار نقش معرفت در ایمان بلکه به ضدیت معرفت و ایمان قائل است، اندک همراهی داشته باشند.

از نکات قابل توجه در اینجا آن است که کی‌یر کگور تا چه هنگام به انکار رابطه ایمان و معرفت می‌پردازد. او پس از تحقق ایمان با پیش فرض‌ها و ویژگی‌های خاص خود، آیا در ادامه هیچ‌گونه پیامد معرفتی برای ایمان قائل نیست، آیا او این جمله مشهور را که «ایمان بیاور تا بفهمی» به طور کلی مردود می‌داند یا به گونه‌ای آن را مورد پذیرش قرار می‌دهد؟ شاید بتوان گفت او با معرفت حاصل از ایمان، پس از تحقق کامل آن، مخالفتی نداشته باشد و شاید به نحوی معرفت را شاهد شیرین درخت ایمان به حساب آورد که اساس و پایه و ماهیت آن همگی بر بی‌معرفتی و ضدیت با معرفت استوار بود، حال چگونه چنین امری شدنی است، جای تأمل جدی دارد!

نتیجه آنکه ایمان از منظر ابن عربی ماهیتی معرفتی و تصدیقی دارد در حالی که از دیدگاه کی یر کگور ماهیتی اراده‌ای و تصمیمی دارد که تحمل خطرات و رنج‌ها و شور بیکران را به همراه دارد. از سوی دیگر ابن عربی ایمان واقعی را ایمان قلبی پیش و پس از شهود قلمداد می‌کند گرچه استحکامی خاص برای ایمان پس از شهود قائل است و به این ترتیب ایمان از معرفت و تصدیق ویژه آن جدا نیست و نمی‌تواند جدا باشد، این در حالی است که کی یر کگور هر گونه رابطه میان ایمان و معرفت را از اساس منکر است.

آنچه در باره اختلاف نظر ابن عربی و کی یر کگور در باب ماهیت ایمان بیان گردید، نباید ما را از دیگر وجوه اختلاف و یا اشتراک میان آن دو دور سازد. در اینجا شاید مناسب باشد به گونه‌ای فهرست وار به این مسائل اشاره کنیم و البته تفصیل هر یک این مطالب خود نیازمند نوشته‌هایی مستقل است.

اختلاف نظرهای ابن عربی و کی یر کگور در بحث ایمان به دو بخش اختلاف‌های مبنایی و غیر آن تقسیم می‌شود. در بخش اختلاف‌های مبنایی تفاوت و نگرش فلسفی و دینی این دو از اهمیت خاصی برخوردار است. ابن عربی با نگرش فلسفی معرفت‌گرایانه و کی یر کگور با نگرش فلسفی شکاکانه به مسئله ایمان می‌نگرند. ابن عربی معرفت را برای انسان کاملاً قابل وصول می‌داند و این در حالی است که کی یر کگور برای برون رفت از شکاکیت جهش ایمانی را پیشنهاد می‌کند. بر همین اساس ابن عربی سراسر هستی را از آثار حق بر می‌شمارد و جز هستی او حقیقی قائل نیست و وجود خود را نیز وابستگی مطلق به آن حقیقت هستی قلمداد می‌کند، اما کی یر کگور واقعیت و حقیقت را اساساً ذهنی و «انفسی بودن» را حقیقت می‌داند. از این رو بحث متعلقات ایمان نقش اساسی را به ذهنیت انسان می‌دهد.

نگرش دینی ابن عربی و کی یر کگور تأثیر شگرف خود را تقریباً در همه مباحث ایمان نمایان ساخته است. ایمان توحیدی و ایمان تثلیثی چیزی نیست که بتوان به سادگی از آن عبور کرد. ضمن آنکه مقایسه‌ای هر چند گذرا میان قرآن و عهدین مؤمنان به آن دو را در موقعیت‌هایی ویژه قرار می‌دهد. گذشته از اختلاف‌های نگرشی تفاوت‌های دیگری نیز میان دیدگاه‌های ابن عربی و کی یر کگور وجود دارد که گستردگی مباحث معرفتی در آثار ابن عربی در مقایسه با کی یر کگور از آن جمله است. ابن عربی حس، عقل، کشف و شهود، تجلی و وحی را از منابع

معرفتی می‌داند و برای هر یک با بی‌گسترده را گشوده است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۴۹)، اما در کی‌یر کگور مباحث معرفتی جز به صورت گذرا جایگاهی ندارد. یکی از جهات متمایز در آثار ابن عربی نسبت به کی‌یر کگور تقسیمات گوناگونی است که برای ایمان توسط ابن عربی صورت گرفته است. در یک تقسیم ایمان را به شش قسم تقسیم می‌کند، ایمان تقلیدی، ایمان علمی، ایمان عینی، ایمان حق، ایمان حقیقت و ایمان حقیقتِ حقیقت. او در گستره آثار خود گاه ایمان را به خبری و نظری، گاه به ایمان برهانی و ایمان قلبی و نیز ایمان قلبی را به ایمان قلبی پیش از شهود و ایمان قلبی پس از شهود تقسیم می‌کند. این در حالی است که در آثار کی‌یر کگور از چنین تقسیماتی به ویژه با چنین گستردگی خبری نیست. ارکان ایمان از دیگر وجوه اختلاف است. رکن اساسی ایمان از دیدگاه ابن عربی تصدیق است. تصدیق برخاسته از صدق باطنی، علمی ضروری و نوری الهی است که شخص، مخبر و نبی صادق را تصدیق می‌کند. با بالا رفتن درجات معرفت و عمل مراتب ایمان نیز تفاوت می‌کند. این در حالی است که ارکان ایمان از دیدگاه کی‌یر کگور سه گانه است، خطر کردن، بها و تحمل رنج، اراده و جهش، ارکان سه گانه ایمان را تشکیل می‌دهند که بدون آن ایمانی متصور نیست.

از دیگر تفاوت‌ها، تفاوت دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور در نوع نگاه این دو به متعلقات ایمان است که ابن عربی نقش برجسته‌ای با توجه به نگاه واقع‌گرایانه برای متعلقات ایمان قائل است. در مقابل، کی‌یر کگور در پی آن است که ایمان بدون متعلق را به تصویر بکشد. عقل و ایمان و رابطه آن با ایمان از دیگر تفاوت‌هاست. عقل از دیدگاه ابن عربی از نوری ویژه برخوردار است و هنگامی که با نور ایمان همراه می‌شود از نورانیتی مضاعف برخوردار می‌گردد که می‌تواند به فهم حقایقی خاص نائل شود؛ اما کی‌یر کگور در اینجا میان عقل و ایمان رابطه‌ای کاملاً ناسازگار را به تصویر می‌کشد. ایمان گرایی به معنای عدم ارتباط میان ایمان و عقل از نظر ابن عربی نادرست است. ایمان گرایی به معنای ناسازگاری ایمان و تعقل آن گونه که کی‌یر کگور به آن اعتقاد دارد نیز از دیدگاه ابن عربی قابل پذیرش نیست.

یکی از مسائل جالب توجه در بررسی دیدگاه‌های ابن عربی و کی‌یر کگور نوع استدلال‌هایی است که این دو بر مطلوب خود در بحث ایمان و عقل می‌آورند.

کی یر کگور بر آن است که نباید به سمت و سوی استدلال‌های آفاقی رفت، چرا که اگر خواسته باشیم حقانیت مسیحیت را براساس آنها بنا کنیم تا پس از اثبات حقانیت، ایمان بیاوریم، این کار اولاً ناشدنی است، زیرا نهایت تلاش ما نتیجه‌ای جز ظن و تخمین به حقانیت مسیحیت نخواهد داشت. ثانیاً حقانیت مسیحیت معلق به چنین استدلال‌هایی می‌گردد و در نتیجه ایمان به چنین دینی را به تعویق انداخته‌ایم. ثالثاً بر فرض بتوان با یقین کامل به حقانیت مسیحیت دست یافت نباید چنین کاری را انجام دهیم؛ زیرا در این صورت شورمندی که مهم‌ترین ویژگی ایمان است از دست می‌رود.

از سوی دیگر می‌دانیم که حقانیت دین اسلام برای ابن عربی از یقینات است و بر این اساس ایمان به چنین دینی از ضروریات اولیه به حساب می‌آید. پس از این مرحله سخن در آن است که چگونه می‌توان ایمان را به بالاترین درجه رساند.

نقاط مشترک دو دیدگاه

با وجود اختلاف‌های بنیادین میان نظرات ابن عربی و کی یر کگور در بحث ایمان، اما چنین نیست که اصلاً نتوان نقطه مشترکی برای آنها پیدا کرد. به طور خلاصه می‌توان در مسائل زیر نوعی وحدت دیدگاه‌ها و یا حداقل نزدیکی آنها را مشاهده کرد.

شدت و ضعف ایمان

چنان که گذشت ابن عربی براساس مبانی خود و نیز تمسک به آیات قرآن قائل به مراتب ایمان است و شدت و ضعف آنها را می‌پذیرد. در همین جا با نگاهی گذرا به آثار کی یر کگور می‌توان ذو مراتب بودن ایمان را از نظر او مسلم دانست، آنجا که او در کتاب ترس و لرز ایمان ابراهیم را در بالاترین حد می‌داند اما در حدی پایین‌تر حرکت نامتناهی تسلیم را مقدر همگان می‌داند (kierkegaard, p.52).

ایمان ورای طور عقل

از نظر ابن عربی ایمان ورای طور عقل است یا به عبارت بهتر ایمان نباید در محدوده عقل متوقف بماند و باید با استفاده از معرفت‌های کشف و شهودی و وحیانی به مراتب بالای ایمانی

دست یابد. البته در اینجا هیچ گونه عقل ستیزی وجود ندارد. همین مطلب البته با رویکرد عقل ستیزانه از سوی کی یر کگور بیان شده است. او ایمان را پایان عقل قلمداد و آن را به مراتب، بالاتر از طور عقل می داند، شاید در اینجا از کسانی باشیم که بگوییم نوعی نزدیکی میان دیدگاه‌ها احساس می شود.

ایمان راه رسیدن به حقیقت

هر دو اندیشمند مورد بحث ما ایمان را راه رسیدن به حقیقت می دانند؛ گرچه حقیقت از نظر آنها اختلافات بنیادین با یکدیگر دارد.

پیامدهای ایمان

چنان که گفتیم ابن عربی پیامدهای ایمان را عمدتاً معرفتی می داند که ادراک برخی اسمای الهی، حصول یقین و فرقان و وصول به مقامی ویرای طور عقل از آن جمله است و کی یر کگور نیز آثاری معرفتی برای ایمان مانند از بین رفتن شک، رسیدن به ايقان و اطمینان و ادراک کلی هستی با اتکا به نامعقول، قائل است. البته چگونگی جمع میان این گونه آثار با مبانی او هم چنان جای پرسش جدی است و باز در آثار عملی ایمان نیز شباهت‌هایی میان ابن عربی و کی یر کگور مشاهده می شود.

آنچه بیان شد اجمالی از وجوه اشتراک و افتراق میان دیدگاه‌های ابن عربی و کی یر کگور در بحث ایمان است، ولی بحث به همین جا خاتمه نمی یابد و می توان از مباحث دیگری چون رابطه ایمان با فردیت، خودآگاهی و یأس، چگونگی معلق شدن اخلاق توسط دین، چگونگی نقش پیوندی ایمان میان ذهن و عین از دیدگاه کی یر کگور سخن به میان آورد که به علت اختصار از بیان آنها خودداری می گردد.

منابع

ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت، دار صادر، بی تا.
_____، فصوص الحکم، مقدمه ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۳ق.

- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ٦ جلد، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ ق.
- ابن منظور، لسان العرب، ١٥ جلد، بيروت، دارصادر، ١٤١٤ ق.
- ازهرى، محمد، تهذيب اللغة، ج ١٥، قاهره، الدار المصريه، ١٣٨٧ ق.
- اشعري، ابوالحسن، اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع، با ويرايش ريجارد مكارتي، ج ١، بيروت، مطبعة الكاتوليه، ١٩٥٢.
- _____، مقالات الاسلاميين و اختلافات المصلين، تحقيق هلموت ريتو، ج ٣، انجمن مستشرقان آلماني، ١٩٨٠.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، المفردات فى غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤ ق.
- بحراني، ابن ميثم، قواعد المرام فى علم الكلام، قم، چاپخانه مهر، ١٣٩٨ ق.
- بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق الناجيه، بيروت، دارالآفاق الجديده، ١٩٧٧.
- پترسون، مايكل و ديگران، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه ابراهيم سلطاني و احمد نراقى، تهران، طرح نو، ١٣٧٦.
- تفتازانى، سعدالدين، شرح المقاصد، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٤٠٩ ق.
- جبعى عاملى، زين الدين، حقايق الايمان، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، العاصر، ١٤٠٩ ق.
- جرجانى، ميرسيدشريف على بن محمد، شرح المواقف، ٨ جلد، قم، منشورات الشريف رضى، ١٣٧٠.
- جمعى از نويسندگان، (محسن جوادى و ديگران)، جستارهايى در كلام جديد، قم، سمت، ١٣٨١.
- جوهرى، اسماعيل، صحاح اللغة، ج ٥، بيروت، دارالعلم، بى تا.
- حلى، حسن بن يوسف، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، الطبعة الثانية، قم انتشارات الرضى، ١٣٦٣.
- خليل بن احمد، العين، ج ٨، قم، دارالهجره، بى تا.
- خوارزمى، تاج الدين، شرح فصوص الحكم، به اهتمام نجيب مايل هروى، تهران، مولى، ١٣٦٣.

- رضایی، مهران، "ایمان مسیحی، سررشته تفکرات جدید"، بازتاب اندیشه، شماره ۱۳۸۰.
- سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سیدمهدی الرجائی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی العامه، ۱۴۰۵ق.
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، بیروت، دارالسرور، ۱۳۶۸.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- _____، التبیان، ایران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- _____، الرسائل العشر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
- _____، تمهید الاصول، تصحیح مشکوٰۃ الدینی عبدالحسین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- علم الهدی، علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، بی تا.
- فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
- کیویت، دان، دریای ایمان، حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- کی یر کگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه سیدمحسن فاطمی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، مصحح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۴۰۹ق.
- لگنهاوزن، محمد، «ایمان گرای» ترجمه سید محمود موسوی، مجله نقد و نظر، سال اول، ۱۳۷۴.
- لی اندرسون، سوزان، فلسفه کی یر کگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- معتزلی، عبدالجبار، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- معلوف، لوئیس، المنجد، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۴.

Geivett -Sweetman B.ed. Contemporary Perspectives on Religious Epistemology,

Oxford University Press, 1992.

Edwards.p. Ed. The Encyclopedia of Philosophy, Faith Hick, John, Macmillan

. Publishing, New York,1972

Kierkegaard, Soren, Fear and Trembling - Repetition, Howard V. Hong and Edna

. H.Hong, Princeton University Press, U.S.A .1983

.New York,1990 ,Catholic Encyclopedia , Fideism in Savage, G.M

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مدرنیته و قدرت انتخاب

دکتر علیرضا شجاعی زند *

چکیده

گمان شایع بر این است که مدرنیته به واسطه سهم شایانش در پیشرفت، قدرت انتخاب بشر را افزایش داده است. این تلقی که از جهاتی صائب نیز هست در این مقال، با دو پرسش مواجه شده است: مدرنیته به افزایش قدرت انتخاب «کدام انسان» کمک کرده و قدرت انسان را در «چه انتخابی» افزایش داده است؟ بررسی در مورد این دو پرسش، یک بار با تمرکز بر عناصر ممیز و مقوم مدرنیته در «مقام تعریف» انجام گرفته است و بار دیگر با تأمل بر محدودیت آفرینی‌های مدرنیته و انتخاب‌های ممکن در «مقام تحقق». مقاله «مدرنیته و قدرت انتخاب»، پس از آوردن شواهدی در تأیید مدعیات، به این نتیجه رسیده است که چون مدرنیته یک کل منسجم است و از محدود ایده‌ها و اندیشه‌های کلان در زندگی بشر که به تحقق درآمده و به جریانی هژمونیک و الگویی مورد غبطه و تأسی دیگران بدل شده است، دچار نوعی تمام‌گرایی، خاتمیت، انحصار و برتری‌جویی گردیده است و همین خصوصیات عارضی به اضافه برخی خصایص ذاتی، نظیر بی‌اعتنایی به مسئله برابری و نادیده گرفتن دیگر ابعاد

shojaeez@modares.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۴/۱۵

وجودی انسان، باعث شد به مانعی در برابر انتخاب‌های اساسی و شالوده‌شکن انسان معاصر بدل گردد.

واژگان کلیدی: مدرنیته، پیشرفت، انتخاب، انسان، عقل، فردیت.

مسئله

بیان مسئله این بحث، مستلزم مروری سریع بر سه پیش‌فرض درباره ارزش و اهمیت «انتخاب» در زندگی بشر، نسبت آن با «پیشرفت» و بالاخره نقش «مدرنیته» در هر دو است:

۱. جوهره انسان، «آگاهی» است و «اراده»، افزایش «قدرت انتخاب» برای او یک مطلوب فی‌نفسه است؛ زیرا انتخاب در انسان، مسبوق به «دانایی» است در درجه اول و «توانایی» است در مرتبه ثانی. پس لازمه بالارفتن قدرت انتخاب، اولاً آگاهی از گزینه‌های مطلوب و راه‌های نیل بدان‌هاست و ثانیاً توانایی در تمهید شرایط تحقق و کنار زدن موانع نیل بدان‌ها.

۲. بدیهی است که همگام با پیشرفت عمومی بشر، بر قدرت انتخاب او نیز افزوده شده است. این دو آن‌چنان به هم مرتبطند و بر هم منطبق که می‌توان گفت: پیشرفت، معنایی جز افزایش قدرت انتخاب برای انسان ندارد. اگر به مهم‌ترین مصادیق پیشرفت عمومی بشر که در زیر آمده با تأمل نظر افکنیم، چیزی جز افزایش در کمیت و کیفیت انتخاب‌ها و افزون‌شدن امکانات عملی ساختن آنها نخواهیم یافت: افزایش قدرت تسخیر و تصرف در طبیعت؛ گسترش مرزهای دانش؛ افزایش ذخیره اطلاعات و میزان دسترسی به آن؛ افزایش امید زندگی و طول عمر؛ افزایش سطح عمومی رفاه تا مرحله رهاشدن از دغدغه معاش؛ افزایش حجم روابط و تعاملات و تماس میان انسان‌ها؛ افزایش امکان تحرک و جابجایی و آزادشدن از بند مکان؛ همان که از آن به «ازجاکنندگی» تعبیر شده است؛ افزایش سرعت و توان غلبه بر زمان؛ بدیهی است که غلبه بر زمان به هیچ رو به معنی رهایی از بند آن نیست، بلکه به مثابه افزایش امکان مدیریت آن است.

۳. شکی نیست مدرنیته به مثابه تجربه‌ای خاص، مرحله‌ای در تاریخ بشر یا سبکی در زندگی که هم واجد بار زمانی است و هم وجه مکانی ۱، سهم چشمگیری در این پیشرفت‌ها داشته است. نه چندان که بقیه ادوار و تجربیات و گونه‌های دیگر زندگی در پرتو آن تحقیر شوند. ۲ بدیهی است که بخشی از این افزایش‌ها، مربوط به پیشرفت عمومی بشر بوده است با لحاظ سهم مدرنیته در

آن؛ اما بخش خاصی از آن به مدرنیته اختصاص دارد؛ آن‌هم به سبب شتابی که به توسعه و پیشرفت بخشیده (گیدنز، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، ص ۱۴۲) و نوع نگاهی که به هستی و انسان داشته است.

بی‌آنکه بخواهیم دربارهٔ مشخصه‌های نگاه مدرن که به این افزایش‌ها شتاب بخشیده است تفصیل بدهیم، در اینجا به برخی از عناوین مهم‌تر آن می‌پردازیم:

- تأکید تلویحی مدرنیته بر «اصالت وجود»^۳ که به فعال‌گرایی و رفتن به سوی تجربه‌های نو دامن زده است. وجود‌گرایی از آن حیث در فعال‌سازی انسان معاصر مؤثر افتاده که به جای اهتمام در کشف و تحقق ماهیت مقدر وجود آدمی، در صدد آفرینش آن بوده و لاجرم شأنی خلاق و فعالانه‌تر از ماهیت‌گرایی پیدا کرده است؛

- رویکرد مثبت به «تغییر» و «نوشدن»^۴ که با آنچه به عنوان جستجوی آرمانشهر و حتی آینده‌گرایی از آن یاد می‌شود، به کلی تفاوت دارد و آثار نمایان‌تری از خود برجای می‌گذارد. نگرش مثبت مدرنیته به نوشدن و آینده را نه در اعتقاد و اهتمام فی‌نفسه بدانها، بلکه در افزایش توان تکنولوژیک انسان برای مداخله در امور پیش از این مقدر باید جست؛^۵

- تأکید بر «اینجا و اکنون»، بدین معنا که مدرنیته نه گذشته‌گراست و نه معطوف به آینده؛ لذا انسان را تماماً درگیر وضع حال ۶ و امر واقع نموده و بر انقطاع و گسست از گذشته تأکید داشته است (گیدنز، پیامدهای مدیریت، ص ۶، ۹؛ مقدمه‌ای بر تحلیل نمادین مدرنیته، ص ۱۴۲-۱۳۹؛ سروش، رازدانی، روشنفکری و دینداری، ص ۷۴-۷۳؛ جهاننگلو، موج چهارم، ص ۱۷۲)؛

- اصالت دادن به «انسان»، به «فرد»، به «اراده»^۷ و به «لذت»^۸ که به افزایش اعتماد به نفس و افزون شدن تلاش‌ها انجامیده است؛

- امیدواری برخاسته از توفیقات شگرف در عرصه‌های علمی و فناوری و خوش‌بینی نسبت به مقدرات بشری در رفع مشکلات و نیل به خواسته‌ها که به ظهور ایده «ترقی» و آرمان «رهایی» منجر شده است؛^۹

- یکی از پیامدهای ناشی از پیشرفت و بالا رفتن اعتماد به نفس، ظهور گستردهٔ انواع «خوش‌بینی»ها در انسان بوده است؛ خصوصاً در آغازین مراحل بسط مدرنیته: خوش‌بینی به انسان و مقدراتش؛ خوش‌بینی نسبت به کفایت آگاهی و ارادهٔ او؛ خوش‌بینی نسبت به برآیند

سازنده اراده‌های فردی در خدمت اجتماع؛ خوش‌بینی نسبت به هرگونه تغییر و سمت و سوی مترقیانه آن و خوش‌بینی نسبت به هر آنچه که بشود؛ پس «بگذار بشود».

آن سهم چشمگیر در پیشرفت عمومی و این نگاه ویژه به هستی و انسان بر روی هم، به افزایش قدرت انتخاب در انسان مدد رسانده‌اند. از این روست که گفته و پذیرفته شده که مدرنیته سهم بسزایی در پیشرفت و افزایش قدرت انتخاب انسان داشته است. ۱۰

با طرح این مقدمات به مثابه اصول موضوعه یا بدیهیات مورد اجماع، این پرسش‌ها مطرح است که:

۱. مدرنیته به افزایش قدرت انتخاب «کدام انسان» کمک کرده است؟

۲. مدرنیته قدرت انسان در «چه نوع انتخابی» را افزایش داده است؟

پاسخگویی به این دو پرسش مستلزم تأمل بیشتر در اطراف مدرنیته است و برای این کار لازم است ابتدا تعریفی از آن ارائه کرد و بدین منظور باید به این پرسش پاسخ گفت که: عنصر مقوم مدرنیته چیست؟

در جستجوی ذات یا عنصر مقوم برای مدرنیته، این تعابیر ابراز شده است: پرسش از میوه‌ها و آثار مدرنیته را به جای جستجوی از ذات آن پیشنهاد می‌کند (سروش)، "اسلام هویت تاسیاست عرفی"؛ ملکیان ("سازگاری معنویت و مدرنیته")؛ پدرام (۳۱، ۴۱-۴۰) و احمدی (ص ۱۱-۱۰)، اما «عقل و خرد» را عنصر ذاتی آن می‌دانند، پایا ("آینده دین در جهان مدرن") «عقل نقاد» را، فنایی (از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن) «عقلانیت و سکولاریسم» را، بینای مطلق (۱۳۸۵) «اومانیزم» را، برگرها و کلنر (ص ۱۹۲)؛ میلانی (ص ۶-۵، ۳۵۹) و جهاننگلو (موج چهارم، ص ۲۴) «فردگرایی» را به عنوان ذات مدرنیته معرفی کرده‌اند. گیدنز می‌گوید: مارکس، آن عنصر معرف را «اقتصاد سرمایه‌داری»، دورکیم آن را «نظام صنعتی» و وبر، «عقلانیت و دیوانسالاری» دانسته است (گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۱۶-۱۵). برگرها و کلنر نیز از «تولید فناورانه» و «دیوانسالاری» به عنوان مشخصه‌های اصلی مدرنیته یاد کرده‌اند که به نوعی به همین دیدگاه‌های کلاسیک ارجاع دارد (برگها و کلنر، فصل اول و دوم، ص ۱۰۹). ما چون در این مقال، به بنیان‌های معرفتی آنها نظر داشتیم، به سراغ ویژگی‌های اساسی تر مدرنیته در سطح هستی‌شناسی،

انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی رفته‌ایم و در جمع‌بندی از این آرا، مدرنیته را با سه مشخصه زیر معرفی کرده‌ایم:

- اصالت و محوریت یافتن انسان؛

- خروج انسان از صغارت ۱۱ و به دست گرفتن سرنوشت خویش که هم مستلزم بلوغ عقلی بوده است و هم آمادگی روحی-روانی؛

- ظهور و کشف فردیت. ۱۲

ادعای ما در این مقال این است که مدرنیته با تمام امدادهایش به انسان در بالابردن قدرت انتخاب، به نحو دیگری آن را محدود ساخته و به بازتحدید «موضوع» انتخاب و «فاعل» انتخابگر مبادرت کرده است. این ادعا از دو طریق قابل فحص و واریسی است. یک در مقام «تعریف» و دو در مقام «تحقق». هرچند در بحث از مدرنیته، تفکیک میان این دو مقام بسیار دشوار است و تعریف، همان تأمل نظری در امر محقق است و امر محقق نیز تجلی جهت‌گیری و گرایشات تبلور یافته در عمل.

مدرنیته در مقام تعریف

به منظور یافتن پاسخ‌های ابتدایی برای پرسش‌های کدام انسان و چه نوع انتخاب، لازم است در فحوای همان عناصر برپادارنده مدرنیته، یعنی «انسان» و «عقل» و «فردیت»، توقف بیشتری داشته باشیم.

انسان: اصالت یافتن «انسان» در برابر مادون و مافوق، یعنی طبیعت و خدا، ۱۳ البته ناظر به «نوع» انسان است؛ اما این انسان «نخبه» به معنای پارتویی است که بیش از همه از آن منتفع شده است. با اینکه در فضای مدرن از نوع انسان، آحاد انسانی و عامه مردم بسیار سخن گفته می‌شود؛ اما نتیجه حاصل از آن، سمت و سویی کاملاً نخبگانی دارد. این را با مرور در سازوکار حاکم بر حوزه اقتصاد، فرهنگ، سیاست، هنر، ورزش و ایجاد قطب‌ها و قله‌ها و چهره‌ها و الگوسازی از آنها برای عامه می‌توان دریافت.

معطوف بودن تمامی توجهات به سوی انسان‌های فوق‌العاده، ابرمرد، الیت‌ها، آنتروپرونها، یقه‌سفیدها، نوابغ، قهرمانان، ستاره‌ها، رکورددارها و متخصصان ۱۴ و شکل‌گیری ادبیات نظری و ژورنالیستی در اطراف آنان، مؤید همین جهت‌گیری در عالم مدرن است. ۱۵ لذا مدرنیته که با

اصالت بخشی به انسان و اهمیت دادن به فرد و تقویت اراده، امکان و فرصت انتخاب را افزایش داده بود؛ خود در عمل، به محدودسازی دایره انتخاب گران واقعی از یک سو و تنگ کردن چشم انداز انتخاب انسان‌ها در سوی دیگر، مبادرت کرده است. ۱۶

محدودیت آفرینی مدرنیته در کار انتخاب، تنها در نخبه گرایی آن خلاصه نمی شود، بلکه در عرصه و ابعاد دیگری نیز قابل طرح و تعقیب است. از جمله در بحث از تمایزات نژادی که محصول اندیشه مدرن است ۱۷ و سلب انتخاب از مردمان جوامع تابع. بدین معنا که اگر مدرنیته برای کشورهای غربی جلوه‌ای از به کارگیری مؤثر آگاهی و اراده در به دست گرفتن سرنوشت و ساختن جامعه و ارائه سبکی متفاوت در زندگی بوده است و از آن طریق، قدرت انتخاب و عمل انسان غربی را به منصفه ظهور رسانده و به محک تجربه و آزمون گذارده است، برای کشورهای تابع اساساً چنین معنا و کارکردی ندارد؛ زیرا اولین چیزی که مردمان این جوامع با تاسی به آن از دست داده‌اند، همان قدرت انتخاب و جرئت عمل مبتکرانه بوده است. تا به جایی که در ادبیات آکادمیک و حتی روشنفکرانه این جوامع، چنین طرح و پذیرفته شده است که «نوشدن» و «نوسازی» نه به معنای در انداختن طرحی بدیع و رفتن از راه‌های نرفته، بلکه به معنی «مدرن شدن» و «غربی شدن» است. برگرها و کلنر ضمن اذعان به وجود این تناظر در تلقی جوامع تابع، می گویند این بدان خاطر است که غرب در ادوار اخیر، تنها مرکز اشاعه نوسازی و توسعه بوده است (برگرها و کلنر، ص ۱۳۳، ۱۲۴). بدین اعتبار باید پذیرفت که جز در تجربه آغازین شکل گیری تجربه مدرن و جز برای کسانی که در این تجربه بدیع سهیم بوده‌اند، ابداع و انتخاب چندان موضوعیت نداشته است.

بنابراین اگر برحسب انسان گرایی جاری در اندیشه مدرن، قدرت و امکان انتخاب انسان نسبت به ادوار ماضی افزایش یافته است، آن کمتر شامل انسان غیرنخبه و غیر غربی بوده است. عقل: در باب عقل گرایی مدرن به مثابه عاملی در ترغیب و تسهیل انتخاب، باید گفت، «عقلی» که در ساحت مدرنیته مقام یافت و تقویت گردید، قابلیت‌های چندانی برای بشر در تقویت و تحکیم انتخاب عرضه نداشت؛ چرا که از این سه شاخه چندان فراتر نرفت: ۱۸ - «عقل کاربردی» یا همان که وبر و فرانکفورتی‌ها آن را «صوری- ابزاری» خوانده‌اند و محصول آن در بهترین حالت، «فناوری» و «دیوانسالاری» پیشرفته بوده است؛ ۱۹

- «عقل حسابگر» داده- ستانده و منفعت‌شناس که محصول پرشکوه آن، «اقتصاد سرمایه‌داری» بوده است؛ ۲۰

- «عقل نقاد» که در فضای روشنگری به ظهور رسید و خود را در موضع سنت‌زدا، تقدس‌زدا، مرجعیت‌زدا و یقین‌زدا آشکار ساخت و محصول آن نیز «روشنفکری جهانی» بوده است. همین صورت اخیر از عقول منعطف با مدرنیته است که توانست بیشترین نقش را در افزایش امکان قدرت انتخاب‌گری انسان ایفا نماید؛ اما همان نیز در غیاب عقول کل‌نگر، بصیرت‌بخش و شهودی و همچنین عقلانیت ذاتی و معطوف به ارزشی که به تعبیر وبر، مورد انکار و تغافل عامدانه مدرنیته قرار گرفت و عقل ارتباطی مورد اشاره هابرماس، از کسب جوهر راستین و پیمودن سطوح عالی‌تر آن بازماند و نتوانست بشریت را به رغم رهاسازی از تصلب سنت، در مسیر انتخاب‌های بزرگ زندگی قرار دهد.

انگاره مدرن با تمام قابلیت‌هایش در افزایش بهره‌مندی از مواهب حیات، کمتر انسان را با پرسش‌های وجودی و مسائل بنیادی آن درگیر ساخته و کمتر به طرح و جستجوی گزینه‌های کلان در زندگی مدد رسانده است. ۲۱ در مقابل، استعداد شگرفی برای درگیر کردن انسان با مسائل خرد و نزدیک دارد؛ مسائلی که به اندازه کافی مشغولیت‌زا، درگیرکننده و سرگرمی‌آفرینند و قادرند به رغم دچار ساختن انسان به روزمرگی، احساسی از نشاط و خلاقیت و رضایت خاطر پدید آورند. این میزان از درگیری، کمتر به آگاهی‌های عمیق فلسفی نیاز می‌یابد و غالباً با همان «دانش دستورالعملی ۲۲» رفع و رجوع می‌شود. سبب آن است که انسان دنیای مدرن عمدتاً درگیر دغدغه‌های منفعت‌شناختی و زیبایی‌شناختی است و ارتباط و تماسش با سطوح نیکویی‌شناسی و حقیقت‌شناسانه به پایین‌ترین حد خود می‌رسد و همان نیز در خدمت ارزش‌های سطوح پیشین قرار دارد. ۲۳ تعبیر «پایان فلسفه» در ادوار اخیر شاید با نظر به همین تنازلات معرفتی مطرح شده باشد.

فردیت: «فردیت» را عموماً در دو شاخه افقی و عمودی از هم تفکیک کرده و اولی را منجر به «استقلال رأی» و دومی را منتهی به «خودخواهی» دانسته‌اند. ۲۴ آن فردیتی که می‌تواند به بالارفتن قدرت انتخاب انسان کمک کند، همانا اولی است. حال باید دید که مدرنیته به ظهور یا تقویت کدام فردیت مدد رسانده است.

تشخیص جنس فردیت‌های مورد حمایت مدرنیته، از طریق تأمل در عمده‌ترین چالش‌ها و دغدغه‌های انسان مدرن و بررسی میزان همخوانی با دیگر محصولات آن، میسر و گویاست. بدینی و بی‌اعتنایی مدرنیته به ارزش‌های جمع‌گرایانه نظیر «عدالت» و «تعاون»^{۲۵} و «اخلاق»^{۲۶} و در مقابل، بذل‌اهتمامی شایان به مقولاتی چون «آزادی» و «رقابت» و «لذت»^{۲۷} و مهم‌تر از آن، تشدید و ترویج تقابل میان اینها با آنها، شاخصه‌مینی است در کشف صبغه فردیت از منظر مدرنیته. حاصل این نگاه، بیرون‌افتادن آرمان‌های بلند انسانی از زندگی و اکتفا و اقتناع به رفاه و مصرف شخصی بوده است و در نهایت، بدل شدن به انسان مطلوب نظام سرمایه‌داری.^{۲۹}

بنابراین اگر بتوان روشنگری را پشتوانه ظهور فردیت به مثابه «سوژگی» دانست؛ باید اذعان کرد که این تلقی با بسط مدرنیته، به تدریج به سمت «فردگرایی خودخواهانه» میل پیدا کرده است (برگرا و کلتر، ص ۱۹۳-۱۹۲). به همین رو جدی‌ترین نقد فرانکفورتی‌ها از مدرنیته، به از دست رفتن سوژگی، یعنی اختیار و قدرت عمل انسان مدرن وارد شده است.

در مقام تحقق

در نگاه اول و با تأکیدی که مدرنیته بر «انسان» و «عقل» و «فردیت» دارد، انتظار می‌رود که به افزایش قدرت انتخاب بشر در تمام زمینه‌ها افزوده باشد؛ اما آیا چنین است؟ انتخابگری انسان مدرن آیا عرصه‌های جدی حیات را هم دربر گرفته یا به مقولات خرد و نازل زندگی محدود شده است؟ آیا چنان شالوده‌شکن است که ما را در قبول یا رد مدرنیته به مثابه نوعی تفکر و سبکی از زندگی، یاری رساند؟ به راستی ما به مثابه اهالی جوامع تابع و در حال توسعه، مدرنیته را «انتخاب» کرده‌ایم یا بدان دچار شده‌ایم؟

پاسخگویی بدین پرسش‌ها را به جز واری فحوی در عناصر سه‌گانه فوق، می‌توان از مسیر بازنگری در برخی از بدیهیات گزارش شده درباره مدرنیته و محصولات منتسب به آن که در یک فضای هژمونیک به ما معرفی و در واقع القا شده‌اند، دنبال کرد. این کار را با استمداد از همان عقل نقادی که مدرنیته با آن آغاز کرد و در ادواری نیز بر آن استوار بود، دنبال می‌کنیم و می‌پرسیم: امکانات انسان مدرن برای «انتخاب‌گری» چیست؟ پاسخ مختصر و مکرر و کاملاً آشنای مدافعان آن، احتمالاً از این چند بیرون نیست: علم و دانش فزاینده؛ اطلاعات انبوه؛ دسترسی آسان؛ فراوانی گزینه‌ها؛ و بالاخره اعتماد به نفس بالا.

امکانات «اعمال اراده» برای انسان مدرن کدام است؟ پاسخی که علوم مختلف، خصوصاً جامعه‌شناسی در تدارک و ترویج و تحکیم آن به مثابه یافته‌های متقن علمی و حقایق محرز بشری، نقش داشته‌اند، از این موارد افزون نیست: ساخت‌های اجتماعی باز در نیل به مراتب بالاتر اجتماعی؛^{۳۱} اکتسابی شدن موقعیت‌ها و امتیازات؛ اهمیت و ارزش پیدا کردن حقوق فردی و حق شهروندی؛ محدود شدن اختیارات دولت‌ها؛ قانونمند شدن اعمال حاکمیت؛ در دسترس قرار گرفتن و همگانی شدن ابزار و امکانات رشد؛ و بالاخره سست شدن بسیاری از بندهای محدودیت‌آور از پای بشر، نظیر دین، اخلاق و قوانین دست‌وپاگیر و مانع‌شونده.^{۳۲}

برگرها و کلنر نیز معتقدند که دنیای مدرن با هر عنصر و عاملی که به نوعی محدودیت‌بخش بوده، نظیر عناصر موقعیتی، هویتی، نهادی، تاریخی و فرهنگی، به مقابله برخاسته است (برگرها و کلنر، ص ۱۰۰-۹۰). اما این همه حقیقت درباره مدرنیته و قدرت انتخاب بشر نیست و لازم است با تأملاتی در برخی از ویژگی‌های محدودیت‌آفرین آن و تمایزگذاری میان انواع انتخاب‌های ممکن، چهره دیگر و شاید پنهان آن نیز آشکار گردد.

محدودیت‌آفرینی‌های مدرنیته: با اینکه امکان انتخاب و اعمال اراده بشر با پیروی از الگوی مدرن، افزایش یافته و از موانع آن به میزان زیادی کاسته شده؛ اما اینک خود به مانعی بزرگ بر سر راه انتخاب‌های بزرگ‌تر و شالوده‌شکن بدل شده است. مدرنیته‌ای که به عنوان «مطالبه تغییرات پیوسته»^{۳۳} شناخته می‌شد و در کار نفی مدام هر امر محقق و عقیده مسلط و گفتمان غالب بود، عجیب است که هیچ راهی برای عبور از خود نمی‌گشاید و هیچکس را به بیرون از حصار خویش رهنمون نمی‌سازد. نفی و نقد بی‌امان مدرنیته تنها دامان عناصر سنتی بازمانده یا بازآحیاشده را می‌گیرد و حداکثر، دامنگیر برخی از میوه‌ها و اثمار خویش است و هیچگاه جذور و بنیان خود را در معرض تهدید قرار نمی‌دهد. باز و نامتعیین بودن آینده در دنیای مدرن نیز معنایی جز باز بودن انتخاب‌های درون مدرنیته ندارد. مدرنیته ضد اسطوره اینک خود به اسطوره سخت و پُرصلابتی بدل شده است که نه می‌توان آن را درهم شکست و نه از آن عبور کرد.^{۳۴}

چرا چنین است یا چنین شده است؟ علت آن را به جز برخی از خصوصیات ذاتی که پیش از این مرور شد، در ویژگی‌های عارضی و اکتسابی مدرنیته باید جست. ویژگی‌هایی که در عمل

بدان دچار شده است و البته گریبانگیر هر جریانی است که مسلط و هژمونیک می‌شود. ویژگی‌هایی که مانع از انتخاب‌های بنیادین و برون‌سیستمی می‌گردند. آن ویژگی‌ها چیست؟

۱. مدرنیته را، عصر «فراگفتمان» و «فراروایت‌های بزرگ» دانسته‌اند (لیوتار ۱۹۸۴)؛ عصر غلبه پارادایمی که امکان طرح روایت‌های خاص و پارادایم‌های بدیل در آن، بس دشوار است؛
۲. مدرنیته واجد قدرتی نرم است، اما توان و امکاناتی به مراتب قوی‌تر و گسترده‌تر از قبل برای غلبه و بسط خویش دارد. افزایش مقدورات فنی، اطلاعاتی، مدیریتی و تبلیغاتی، به افزایش توان «ساختارسازی» مدرنیته انجامیده است. ۳۵ همان که گیدنز از آن به قدرت سازماندهی و نظارت و مراقبت نهادینه یاد کرده است (گیدنز، تجدد و تشخیص، ص ۳۴؛ پیامدهای مدرنیته، ص ۷۰؛ پیرسون، ص ۱۶۸)؛
۳. بنیاد مدرنیته بر «یکسان‌سازی» و «استانداردسازی» است که از طریق نظام حقوقی واحد، رسانه‌های فراگیر و نظام آموزش سراسری مدرن صورت می‌گیرد. علم تجربی، منطق ریاضی و زبان انگلیسی با کسب سیطره جهانی، بیشترین خدمت را به این همسان‌سازی مدرن نموده‌اند. ۳۷
۴. گنبد بودن تیغ نقد و ابطال مدرنیته به روی کهن‌الگوهای همزاد خویش نظیر سرمایه‌داری و لیبرالیسم و همچنین به فراموشی سپردن موالید شوم آن نظیر استعمار، ۳۸ نظام‌های توتالیتر (فاشیسم، نازیسم و استالینیسم) و جنگ‌های جهانی در اوج تجربه مدرن. ۳۹ این نبوده است جز به دلیل وانهادن «عقل نقاد» به بهای تمسک مفرطانه به «خرَد ابزاری». ۴۰
۵. مدرنیته‌ای که تا پیش از این با گشودگی در چشم‌انداز و بازنمونی راه‌های نرفته و تحریر بدعت‌ها شناخته می‌شد، در ادوار اخیر به انواع خاتمت‌پذیری‌ها دچار گردیده و نظریه‌پردازان خویش را به تأمل در اطراف هر پایانی فراخوانده است، جز پایان مدرنیته.

«پایان ایدئولوژی» که اینک، به «پایان تاریخ» رسیده است و هر دو زمینه‌ای گردیده‌اند برای باور به «پایان فلسفه» و بالاخره «پایان سوژگی» در سطح خرد، از طریق افزایش اهتمام انسان مدرن به بدن و تیریر آن. رجحان و محوریت یافتن بدن، سرانجام راهی است که با تردید در قابلیت‌های معرفتی انسان آغاز گردید و به بازی‌های زبانی رسید و در جذابیت‌های زیبایی‌شناختی متوقف ماند و از تنها مطلوبیت عام و ملموس حیات، یعنی منفعت و لذت سر در آورد و به غایت حیات مبدل گردید. بدیهی است که القای پایان، هدفی جز ایجاد خلل در انگیزه مخالفان و تردید در امکان فراروی و عبور از مدرنیته در سر نداشته است.

سرجمع این خصوصیات به تدریج از مدرنیته جریانی مقتدر و تمام‌گرا پدید آورده که عبور و امتناع از آن اینک بر همگان، اعم از مبدعان و تابعان، سخت و بل ناممکن شده است. ۴۱. توتالیتاریسم پنهان در ردای مدرن را می‌توان در چهره نمایندگان اصلی آن در عرصه‌های مختلف مشاهده کرد: در ساحت معرفت، «پوزیتیویسم»؛ در حوزه فرهنگ، «قوم‌محوری» غربی- مسیحی؛ در عرصه سیاست، قائل شدن حق «استعمار» و «مداخله‌گری‌های نظامی» برای کشورهای پیشرفته؛ در اقتصاد، رفتن به سوی انواع «انحصارات» و در ایدئولوژی، «لیبرالیسم» که به علت تمام‌خواهی مفرط حتی حاضر به رقابت رودررو با ایدئولوژی‌های دیگر نیست و تلاش می‌نماید آنها را با اعلان خاتمه عصر ایدئولوژی‌ها و با کمترین مؤونه و ستیز، خلع سلاح نموده و از میدان خارج سازد. ۴۲.

تمام‌گرایی و القای خاتمه یافتن تاریخ در سرمنزل مدرنیته را از طرق دیگر نیز می‌توان استنتاج کرد. مثلاً آنجا که مدرنیته به تعابیر بسیار متفاوت و بعضاً مغایر درباره خود، مجال بروز می‌دهد تا با ارائه ماهیتی متکثر، راه‌های عبور از خود را به روی هر فرض و احتمال دیگری سد نماید. به عنوان مثال از مدرنیته هم به «دوران» تعبیر شده است و هم به «انگاره»؛ هم به «فلسفه و جهان‌بینی»، هم به «ایدئولوژی» و «فرهنگ» و «سبکی در زندگی» و هم نوعی «ساخت اجتماعی». البته ممکن است گفته شود آنها ترشحات تدریجی یک امر واحد، یعنی اندیشه مدرن به ساحات مختلف هستند؛ که البته باز تأییدی است بر وجود همان میل به تسری و شمولیت بخشی و تمام‌گرایی در آن. انحصارطلبی و مستثنی‌سازی مدرنیته آنجا آشکار می‌گردد که اگر همین فراگیری و تعدد ساحات از سوی هر جریان دیگری رقم بخورد یا ادعا شود، با اتهام توتالیتاریسم و اطلاق‌گرایی از سوی جریان مدرن مواجه می‌شود.

قابلیت اتلاق «تعاریف و برداشت‌های» متفاوت و حتی مغایر به این پدیده و فرض «ساحات» و «مراحل» متعدد و بس متنوع برای آن که نهایی نیز ندارند، چنین القا می‌کند که هیچ انتخاب بدیل و هیچ مفری جز بازگشت به مدرنیته و بازتعریف و بازسازی مجدد آن پیش روی بشر وجود ندارد. ۴۳. این را در تعابیر صریح برخی از مروجان تجدد و روشنفکران دینی درباره آن می‌توان دید.

مجتهد شبستری می‌گوید مدرنیته، الگو و شکل واحدی ندارد و در ترکیب با فرهنگ و تمدن‌های دیگر، تنوع بازم بیشتر می‌پذیرد (مجتهد شبستری، ص ۵۲-۵۰). جهان‌نگلو با دادن

صفت «دائم‌التغییری» به مدرنیته، هم از تعریف آن که محدودیت‌بخش است طرفه می‌رود و هم نوعی جاودانگی به آن می‌بخشد. ۴۴ سروش (۱۳۸۵) نیز با طرح این که اصل مدرنیته هیچ محل خدشه و نزاع نیست و تنها می‌توان دربارهٔ میوه‌های آن، آنهم در بستری که خود فراهم آورده است، به محاجه برخاست، نوعی سیطره و بی‌مرگی برای آن قائل می‌شود. کسانی هم که نتوانسته‌اند با این همه تنوع در ذیل یک عنوان و تعریف واحد کنار بیایند، دست به کار مرحله‌شناسی‌های ادامه‌دار از آن شده‌اند ۴۵ و از این طریق راه را بر هرگونه فکر و امکان احتمالی برای عبور از مدرنیته بسته‌اند. گیدنز با دادن خصلت «بازاندیشی» به مدرنیته، ضمن دادن جواز تجدیدنظر از هر نوع و به هر میزان، راه را بر برون‌رفت از مدرنیته به فراسوی آن می‌بندد. این مقاومت را می‌توان از تلاش او در قبال پسامدرنیته و تقلیل برخی از علائم آن به «مدرنیتهٔ تشدید یافته» ۴۶ به‌خوبی دریافت (گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۶۴-۴۴؛ پیرسون، ص ۲۰۰). تعبیر هابرماس (۱۳۷۹) از مدرنیته به عنوان «پروژهٔ ناتمام»، از همه گویاتر است و این باور را القا می‌نماید که مدرنیته یک سرنوشت مقدر و گریزناپذیر است ۴۷ و نقدها و خلق‌ها و تلاش‌های فکری و عملی تنها حق دارند در «درون» و نه «علیه» آن صورت پذیرند. ۴۸ ملکیان نیز با تأسی به همین دیدگاه، می‌گوید گذر از تجدد به چیز دیگری هنوز متصور نیست. آینده نه با بازگشت به سنت و نه با پساتجدد، بلکه با اصلاح و رفع ضعف‌های تجدد باید پیموده شود (ملکیان، راهی به رهایی، ص ۳۷۷).

همین رویکرد خاتمت‌گرا را می‌توان در حق موالید مدرنیته، مثل لیبرالیسم هم دید. تلاش جان راولز در تکمله‌اش بر نظریهٔ «عدالت به مثابه انصاف»، به اعتباری مصروف همین امر است که جایگاهی برای لیبرالیسم بر فراز فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها دست و پا کند تا هیچ خدشه و تردیدی بدان راه نیابد و ابدی گردد. راولز با تفکیک میان لیبرالیسم فلسفی تحت عنوان آموزهٔ جامع و لیبرالیسم سیاسی که به عقیدهٔ او بنیاد هر جامعهٔ آزاد و معقول است و قابلیت آن را دارد که بستر همزیستی و تفاهم آموزه‌های جامع و فلسفه‌های مغایر قرار گیرد؛ نوعی خاتمیت و بی‌مرگی را برای آن تمهید و تدارک دیده است (Rawls).

تمامت و اطلاق و انحصارطلبی مدرنیته را همچنین از آنجا می‌توان احراز کرد که به خود حق می‌دهد تا از منظر خویش به نقد سنت یا هر انگارهٔ دیگری بنشیند، اما به صورت عکس آن

هیچگاه تمکین نمی‌کند؟ مدرنیت‌ها هیچ منظر ثالث بی‌طرف دارای اعتبار عامی را هم که قادر و محق به نقد و ارزیابی و مقایسه آن با رقبایش باشد نیز به رسمیت نمی‌شناسد.

کدام انتخاب؟

در بحث از قدرت انتخاب، لازم است انواع انتخاب‌ها به لحاظ ارزش و اهمیت متفاوتی که برای ما دارند، به روشنی از هم تفکیک گردند تا برخورداری از سطح نازل آن به خطا، به حساب انتخاب به معنای کامل و ناب آن گذارده نشود:

۱. انتخاب و ابداع ناب که محصول آن می‌تواند هر تجربه و الگوی جدید و کاملاً ناشناخته‌ای برای بشر باشد؛
۲. انتخاب از بین گزینه‌های موجود که لاجرم و همواره یکی از مصادیق مطرح و البته پُر قدرت آن، مدرنیت‌هاست؛
۳. انتخاب‌هایی که در بستر مدرنیت‌ها و از بین میوه‌ها و اثمار آن، توسط بازیگران مدرن و شبه مدرن صورت می‌گیرد؛
۴. انتخاب‌هایی که در هنگامه گذر از تنها مسیر نوسازی، یعنی مدرن شدن برای کنشگران جوامع تابع مطرح است.

مدرنیت‌ها چون خود محصول انتخاب نوع نخست بود، انسان‌ها را در نخستین مواجهات، با برخی از قابلیت‌ها و توانایی‌های خویش در روآوری به تجربه‌های جدید که در برخی از بسترهای متجمد، به فراموشی سپرده شده بود، واقف ساخت. این مدرنیت‌ها بیشتر به مثابه «آموزه و آرمان» روشنگری می‌شناسیم تا «تجربه» به تحقق رسیده و تجلی یافته در نظامات اجتماعی مدرن. ۴۹.

مدرنیت‌ها در مرحله «تحقق»، با ترک آرمان انتخابگری فی‌نفسه، عمدتاً به عنوان گزینه‌ای بدیل در مقابل انسان بیرون زده از عصر سنت مطرح بوده (انتخاب نوع دو)؛ اما در دوره نهادینگی و مرحله هژمونیک شدن، تنها به انتخاب‌های درون خویش مجال داده است (انتخاب نوع سه). همین میزان از حق انتخاب برای بازیگران مدرن جوامع پیشرو، در جوامع تابع برای کنشگری که آموخته است هیچ ایده جدیدی جز تجربه‌های از سر گذرانده جوامع مدرن وجود ندارد، موضوعیت پیدا نکرده است. به همین روست که جرئت ابداع و نقادی‌های حتی درون‌سیستمی

و توان ترکیب و دخل و تصرف‌های روبنایی در بین روشنفکران و اندیشمندان و کارگزاران جهان سومی، به مراتب کمتر از همگنان آنها در جوامع غربی است و کمتر عزم و اراده‌ای برای آن در خود می‌بینند؛ مگر در مسیرهایی که پیش از آن توسط کسی یا کسانی در متروپل گشوده شده باشد (انتخاب نوع چهار).

شواهدی بر مدعیات: شواهد مدعیات ما درباره تمام‌گرایی، خاتمیت‌طلبی، انحصار و برتری‌جویی مدرنیته که راه را بر انتخاب‌های «بر آن» و نه «در آن» می‌بندد، چیست؟ برای کشف آنها باید نگاهی عمیق و نقادانه‌تر به واقعیت‌های موجود افکند. بدیهی است که در فضای هژمونیک، نمی‌توان مؤیدات آشکار و فراوانی در نقد و نقض اوضاع به‌دست آورد و اگر هم یافت شد و نشان داده شد، معمولاً چندان جدی گرفته نمی‌شود. لذا پیگیری و اثبات این مدعا نیاز به تأمل و ژرف‌نگری بیشتری دارد که با توجه به محدودیت‌های این مقال، ناگزیر به اشارات ضمنی و تحلیلی آن اکتفا می‌گردد و در عین حال، عناوینی را برای بررسی‌های میدانی بیشتر و تبادل آرا در این باره عرضه می‌دارد:

۱. علم و دانش به عنوان یکی از امکانات مهم افزایش قدرت انتخاب مطرح می‌شود؛ اما در عمل، خصوصاً صورت نهادینه و آکادمیک آن، بیش از داشتن نقشی آگاهی‌دهنده و بصیرت‌بخش، در خدمت آموزش «تکنسین و متصدیان امور» است. ۵۲

۲. فراوانی اطلاعات در این نظام، آشفته‌گی آفرین، گول‌زننده، خاضع‌کننده و جهت‌دار است؛ به علاوه اطلاعات مطمئن و اساسی در آن، چندان هم سهل‌الوصول نیست یا دسترسی برابری به آن وجود ندارد؛ ۵۳

۳. مدرنیته تنها امکانات گزینش‌گری درون‌ساختاری را عرضه می‌دارد و تسهیل می‌کند و نه گزینه‌های بدیل و اصیل را. لذا با انتخاب‌ها و اراده‌های معطوف به بیرون از سیستم با شدت هر چه تمام‌تر به ستیز برمی‌خیزد. سلب انتخاب‌های بزرگ در برابر مدرنیته را می‌توان از واکنش‌های آن در قبال ناقدینش به‌دست آورد. شکل زیر، موقعیت انواع ناقدین مدرنیته و برخی از مصادیق آنها را نشان می‌دهد. مقایسه نوع واکنش و مواجهات مدرنیته با هر یک از آنها، بیانگر آستانه تحمل آن در قبال انواع انتخاب‌های بشری است. هر چه منشأ انتخاب‌ها، بیگانه‌تر و دارای پیامدهای واگرایانه‌تری بوده، با واکنش و سخت‌گیری‌های بیشتری از سوی مدرنیته مواجه شده است:

نکاتی درباره نمودار

۳-۱. برگرها و کلنر به فرایندهایی همزمان با نوسازی، تحت عنوان «نوسازی زدایی» و «نوسازی ستیزی» اشارت دارند (برگرها و کلنر، ص ۱۸۶) که اولی را ما به واکنش‌های درون‌سیستمی و دومی را به واکنش‌های برون‌سیستمی تعبیر کرده‌ایم.

۳-۲. پُرخطر محسوب شدن «مارکیسم» با این که خود مولود دنیای مدرن است، از آن روست که بر برابری تأکید داشت و با بعضی از همبسته‌های دنیای مدرن مثل اقتصاد سرمایه‌داری و لیبرالیسم سیاسی از در ناسازگاری وارد شد.

۳-۳. «فرانکفورتی‌ها» را باید در واقع ناقدان عقل ابزاری-راهبردی مدرنیته دانست که از التزامشان به اندیشه‌ی روشنگری و عقل نقاد برخاسته است. پدram می‌گوید در عین حال نباید این نقدها را از موضع ضدیت با مدرنیته قلمداد کرد (پدram، ص ۳۶).

۳-۴. ولمر می‌گوید «ناقدین غیرمارکیست» مدرنیته با نقدهای درون‌سیستمی‌شان، به فراخ کردن فضا و بالا بردن ظرفیت‌های مدرنیته کمک می‌کنند و لذا نقدشان از اساس با نقدهای مارکیستی و پُست‌مدرنیستی متفاوت است (حقیقی، ص ۷۶). ناقدان غیر مارکیست مدرنیته، طیف وسیعی از ناراضیان درون‌سیستمی را شامل می‌شود که در قالب جنبش‌های سبز، جوانان، زنان و سیاهان قابل شناسایی است. ۵۴ برخی از این مخالفت‌ها وقتی با جریان‌های پُرخطر و برون‌سیستمی پیوند می‌خورند، بر عمق و شدت مخالفتشان افزوده می‌گردد و موجب بروز نگرانی‌هایی در کشورهای مدرن می‌شوند و در نتیجه مواجهه با آنان نیز شدت پیدا می‌کند. نمونه‌ای از این موارد را باید در جنبش دانشجویی دهه ۶۰، جنبش حقوق مدنی سیاهان و جنبش ضد جنگ در اروپا و آمریکا سراغ گرفت. با این وصف برگرها و کلنر به دلیل دچار بودن این سنخ مخالفت‌ها به محدودیت‌های ذاتی و متأثر بودن از آگاهی مدرن، آنها را قابل هضم و جذب در مدرنیته می‌دانند و همچنان در زمره ناقدین درون‌سیستمی ارزیابی می‌کنند (برگرها و کلنر، ص ۲۱۰، ۲۲۰-۲۱۴).

۳-۵. «جنبش‌های نوپدید دینی» (New Religious Movements (N.R.M.s) اساساً مولود دوره مدرن‌اند و با این که واکنشی به خلأ معنویت پدید آمده در زندگی مدرن محسوب می‌شوند، اما هیچ تعارض ذاتی و چالش جدی با آن ندارند و با بسیاری از فروض و بنیان‌های

هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن کنار می‌آیند. به همین رو می‌توان از آنها به عنوان معترض درون‌سیستمی و کم‌خطر یاد کرد.

۳-۶. «روشنفکری دینی» در اینجا غیر از «نواندیشی دینی» است. ۵۵. مبنا و مرجع نواندیشی در دسته دوم، خود دین است و استفاده از ظرفیت‌های آن برای همراهی با اقتضائات زمانی و مکانی. اما مبنای روشنفکری دینی برای تجدیدنظر در نحوه و مدل دینداری، آموزه‌های مدرن و تجربه تحقیق‌یافته غربی در این راه است و البته با مد نظر قرار دادن برخی ملاحظات معنوی و سلاطین شرقی. به همین رو موقعیت آن در نمودار فوق، جایی در متنهالیه نقدهای درون‌سیستمی، اما از نوع کم‌خطر آن قرار دارد. روشنفکری دینی عمده‌ترین مصادیقش را در جهان اسلام پیدا کرده و در دیگر ادیان و نحله‌های مذهبی، چندان رواج و شیوعی نیافته است.

۳-۷. «پست‌مدرنیسم» که در مرزهای مدرنیته و بر روی خط جداکننده مخالفان درون‌سیستمی از برون‌سیستمی قرار داده شده است، به اعتقاد برخی در درون انگاره مدرنیته قرار می‌گیرد و خود، مدرنیته دیگری است. ۵۶.

۳-۸. تخالف و تقابل مدرنیته با «دین» همواره بیش از «سنت» بوده و به فراتر از جدال میان نو و کهنه ره می‌سپرده است. برخوردهای مدرنیته با سنت عمدتاً در مواردی تشدید می‌گردیده که سنت را با دین زنده و فعالی عجین و همراه می‌دیده است. این را هم در متجددین غربی و هم در متجددین بومی می‌توان دید. آنها در حالی با قرون وسطای مسیحی به مثابه دوران سنتی متعلق به گذشته، رویارویی حادی داشتند که دنیای هلنی و رومی ماقبل آن را بزرگ می‌داشتند و خود را به نوعی میراث‌دار آن می‌شناختند. این را به نحو صریح‌تری در دوره رنسانس و در گرایشات رمانتیستی قرن نوزده می‌توان دید. همین گونه است برخورد منفی متجددین ایرانی با دوره اسلامی در ایران، در حالی که اعصار پیش از آن را تجلیل می‌نمایند و با نوعی حسرت به آن نگاه می‌کنند. ۵۷. این واگرایی و چالش از جانب دیگری نیز صادق است؛ چراکه دین، خصوصاً ادیان اجتماعی و مداخله‌گر، تقابل جدی‌تری با مدرنیته دارند تا ادیان فردی و آنچه به عنوان سنت‌گرایی مطرح می‌شود.

۳-۹. اگرچه ممکن است ادبیات سیاسی و ژورنالیستی رایج، تمایز چندانی میان جریان‌های سلفی و بنیادگرا قائل نشود، اما به لحاظ مفهومی و در واقعیت، میان‌شان تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. یکی از این تفاوت‌ها که نسبتی نیز با معیارهای ملحوظ در اینجا دارد، همان است که در نمودار

نیز نشان داده شده است و برحسب آن، درحالی که سلفی‌ها دورترین فاصله را با مدرنیته دارند، اما کم‌خطرتر از بنیادگرایان اسلامی محسوب می‌شوند؛ چراکه فاقد قابلیت‌های لازم برای تبدیل شدن به یک جریان ایجابی بدیل هستند ۵۸ (پایان شرح نمودار).

۴-۹. لیبرالیسم، فرزند خلف مدرنیته، یک ایدئولوژی ۵۹ به شدت توتالیتر است؛ یعنی همه عرصه‌ها را تصاحب می‌کند و همه چیز را در همراهی با خود می‌خواهد و برخلاف مدارای ظاهری، ظرفیت تحمل غیر را به هیچ رو ندارد؛ ۶۰

۵-۹. با طرح و قبول ایده پایان ایدئولوژی از سوی مدرنیته، انگیزه و اعتماد به نفس لازم برای عبور از مدرنیته در روشنفکران و به طریق اولی در مردم پایین خواهد آمد و مانع فکری و روحی بزرگی در برابر انتخاب‌های جدیدتر بشر ایجاد خواهد شد؛

۶-۹. محدود شدن قدرت دولت‌ها، یک دروغ بزرگ است. زیرا محدود نگردیده، بلکه به قدرتی نرم، متمرکز و پنهان بدل شده است؛ ۶۱ به علاوه اثر تحدیدکننده قدرت‌های عظیم فراملی نیز بدان افزوده گردیده است؛ نظیر شرکت‌های چندملیتی، نهادهای بین‌المللی، رسانه‌های همگانی، روشنفکران متحد جهانی، هالیوود، مک‌دونالد، مایکروسافت و غیره؛

۷-۹. ساخت‌های اجتماعی باز ادعا شده، بیشتر انتزاعی و حقوقی‌اند تا انضمامی و محقق؛ لذا تحرک و جابجایی‌های موقعیتی و منزلتی در آن چندان هم آسان و رایج نیست؛

۸-۹. فروم می‌گوید برخورداری از حق بیان افکار وقتی اهمیت دارد که بتوان پیش از آن، موجد افکاری از پیش خود بود (فروم، ص ۲۴۷). او معتقد است که دنیای جدید در تحقق آزادی منفی، یعنی رفع موانع آزادی بیان به میزان زیادی موفق بوده است، اما در تمهید شرایط برای نیل به آزادی مثبت، یعنی کمک به خلاقیت‌های فکری و ابداع نظری در انسان‌ها، نه چندان (همان، ص ۲۷۹-۲۶۱)؛

۹-۹. باز با تاسی به فروم می‌توان گفت که مدرنیته در تحقق آزادی بیرونی در مقایسه با ادوار پیش از خود، به توفیقات شگرفی دست یافته؛ اما در تحکیم و تداوم آن به دلیل بی‌اعتنایی‌اش به رهایی درونی، موفقیت چندان کسب نکرده است؛

۱۰-۹. دسترسی به امکانات رشد به‌عنوان یکی از ملزومات انتخاب، برخلاف تصور و ادعا، به هیچ رو برای کشورها در سطح جهان و برای مردمان یک کشور، برابر نیست؛ یعنی همه به یکسان از این مواهب مدرنیته بهره‌مند نمی‌شوند؛

۹-۱۱. پدیده‌هایی نظیر بی‌نامی، ۶۲ از خودبیگانگی، بی‌هویتی، بی‌معنایی و بی‌خانمانی ۶۳ که به تعبیر برگرها و کلنر از پیامدهای تولید فناوریانه و دیوانسالاری دنیای مدرن هستند (برگرها و کلنر، ص ۵۰-۴۶، ۸۹، ۱۸۳-۱۷۹)، موانعی جدی بر سر راه شکل‌گیری اعتماد به نفس لازم برای انتخاب‌گری به‌شمار می‌روند؛

۹-۱۲. مدرنیته واجد قدرت بی‌نظیری در اخضاع ۶۴ و واداری است؛ آنهم با استعانت از محترم‌ترین اقشار، نظیر عالمان و روشنفکران و متخصصان. واجد قدرت اغوا و فریب است، آنهم با استفاده از ارزشمندترین ابزارها، نظیر کتاب و روزنامه و علم ۶۵ و هنر و ورزش و به تعبیر فرانکفورتی‌ها، «صنعت فرهنگ». به علاوه قدرت بسیار بالایی در موج‌آفرینی، م‌سازی، جریان‌سازی، بازی با افکار عمومی، جهت‌دهی به سلاقی و آرای مردم دارد. آنها اجزای جدایی‌ناپذیر زندگی مدرن هستند و تنها راهکارهایی هستند که رسماً ترویج می‌شوند و علناً به کار می‌روند.

۹-۱۳. مدرنیته به همین دلایل، واجد قدرت بی‌نظیر طرد و به حاشیه‌رانی مخالفین و منتقدین خویش است و این نه از برتری‌های نظری- معرفتی در محاجه با ایشان برخاسته است، بلکه از هژمونی آن بر مخاطبین که یک پدیده اجتماعی- روانی مجاب‌کننده است، سرچشمه می‌گیرد.

نتیجه

این مقاله قصد دارد در کمال تواضع و به مثابه جمع‌بندی، پیام روشنی را با استنباط از نتایج حاصل از بررسی «قدرت انتخاب در برابر مدرنیته»، به سه قشر تأثیرگذار در فرایندهای آتی جامعه ایران منتقل نماید:

۱. «بازگشت‌ناپذیری» مدرنیته یک حقیقت بدیهی است؛ اما نمی‌توان آن را بدین دلیل، یک واقعیت «عبورناپذیر» هم معرفی کرد؟ ۶۶
۲. تأکید بر ویژگی «گسست» به عنوان خصلتی ذاتی برای مدرنیته، لابد «روشنفکران دینی» را که به دنبال به هم آوری دین و مدرنیته به هر نحو ممکن هستند، باید به تردید اندازد و ایده و انگیزه‌های والاتری برای فرارفتن از تجربه مدرن در ایشان پدید آورد؛
۳. «بومی‌سازی» ۶۷ به عنوان راهکار مطلوب «کارشناسان توسعه» و «کارگزاران حکومتی»، اگرچه بر متابعت و اقتباس بی‌دخل و تصرف از الگوهای پیشین، رجحان دارد؛ اما هیچ راهی به

روی انسان امروز و آینده برای پیش افتادن و فراتر رفتن نمی گشاید. تلاش برنامه ریزان و کارگزاران در این مسیر، حتی با اغتنام فرصت دیرآمدگی و حصول توفیق در بومی سازی توسعه، بیش از عمل کردن به نفع مدرنیته و متوقف شدن در ایستگاه آن، هیچ دستاورد دیگری به همراه ندارد؛

۴. درک صائب و معرفی دقیق و همه جانبه مدرنیته به عنوان انگاره غالب بر زندگی معاصر، البته مسئولیت سنگینی بر دوش «اریاب نظر» و «محافل آکادمیک» است. اما مهم تر از آن، نقد بی محابا و شالوده شکن دیدگاه غالب است، به منظور گشودن مناظر جدید برای عبور به عرصه ها و اندیشه های والاتر.

به همین رو به این سه قشر تأثیر گذار که تا پیش از این، از سر حقیقت جویی و خیرخواهی، نقش حاملان و ناقلان مدرنیته را به کشورهای تابع ایفا کرده اند و در خوب و بد نتایج حاصل از آن نیز دخیل هستند، پیشنهاد می شود که با همان انگیزه ها اینک به بازاندیشی در مدرنیته و پیامدهایش در کشورهای مدرن و تابع پردازند و آن را به همان نحوی که از مدرنیته آموخته اند و در حق سنت های حاکم بر جوامع خویش پیاده کرده اند، اعمال نمایند. برای شروع می شود از برخی از مسلمات و پیش فرض های غیر قابل تردید اندیشه مدرن آغاز کرد:

۱. بررسی امکان و مطلوبیت عقلانیت محض؛
۲. بررسی امکان و مطلوبیت ترک و طرد سنت؛
۳. بررسی امکان و مطلوبیت فردگرایی مطلق؛
۴. بررسی امکان و مطلوبیت رقابت و ستیز و تسابق؛
۵. بررسی رجحان و مطلوبیت تمایز یافتگی؛
۶. بررسی رجحان و مطلوبیت توسعه، امید زندگی و رفاه و فراوانی؛
۷. بررسی رجحان و مطلوبیت سرعت، پیچیدگی و کارایی.

توضیحات

۱. قائل شدن وجه زمانی و مکانی برای مدرنیته بدان روست که همواره خود را با انقطاع از گذشته و از جوامع غیر غربی تعریف کرده است؛ لذا اصرار کسانی که با جهانی و بشری معرفی

کردن آن، قصد دارند حساسیت دیگر جوامع و فرهنگ‌ها را نسبت به آن کاهش دهند (جهانبگلو، موج چهارم، ص ۱۸۴، ۱۷۹، ۱۷۱)، خلاف واقع باید تفسیر کرد. گیدنز اما تعبیر دقیق‌تری از آن دارد. او می‌گوید: مدرنیته از حیث خاستگاه، یک پدیده غربی است؛ اما از حیث دامنه تأثیر و مسائلی که بدان دامن زده جهانی است.

برای اشاراتی درباره وجه زمانی و مکانی مدرنیته، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۴، ۲۰۸-۲۰۹؛ مقدمه‌ای بر تحلیل نمادین مدرنیته، ص ۳۷؛ هال؛ برگرها و کلنر، ص ۲۲، ۱۸، میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۳).

۲. برترشماری مطلق مدرنیته نسبت به دیگر تجربیات بشری را برگرها و کلنر، یک فرض سویافته معرفی کرده‌اند (رک. برگرها و کلنر، ص ۱۸-۱۷).

۳. ماهیت‌گرایی که واجد نوعی تقدیرگرایی خفیف و مستلزم فرض خالق قادر و مدبر است، در اندیشه مدرن جایی ندارد. در مفروض مدرن، همه چیز از صفر آغاز می‌شود و از مسیر تجربه و خطا و نقادی و اصلاح، تداوم می‌یابد. از این مسیر هر چیز، به هر صورت و وضع و حالتی که در آید، همان وضع طبیعی آن است و همانی شده است که باید می‌شد. لذا ماهیت آن، همان وجود بعد از تحقق آن است. این ادعا در باب انسان که موجودی آگاه و مختار است و مسئولیت خویش را به تمامه بر عهده گرفته، بیشتر صادق است. از این روست که برخی گفته‌اند عصر مدرن، عصر بدعت است و «انتخاب» در عرصه انسانی، جای «تقدیر» را گرفته است (مجتهد شبستری، ص ۳۷-۲۸، ۶۷ برای اشارات بیشتری در این باره رک. باشلار، ص ۲۶؛ برگرها و کلنر، ص ۹۸-۹۰؛ فی، ص ۷۴-۷۰، ۳۹۳-۳۹۲).

۴. برای اشاراتی به نقل از هال، گیدنز و اسمارت در این باره رک. پدram، ص ۳۰.

۵. آینده برای انسان وقتی که از عقیده به «ماهیت»، «نظم»، «پیوستگی و تداوم»، «غایت»، «حقیقت» و «ارزش» در هستی دست بردارد یا وقتی خود را از پرداختن به دنیا محروم سازد، به کلی بی‌معناست. به همین سبب است که آینده برای نیهیلیست‌ها، ایده‌آلیست‌های وجودی و معرفتی، مدرنیست‌ها و پُست‌مدرن‌ها و بالاخره برای ادیانی نظیر بودیسم هیچ مفهومی پیدا نمی‌کند.

۶. توجه شود که Modern از ریشه لاتینی modo به معنی رایج، جاری، معاصر و امروزی گرفته شده است که البته مضمونی از تازگی و نبودن را نیز با خود دارد. برای اشاراتی درباره تأکید مدرنیته بر «حال»، رک. پدرام، ص ۳۰.
۷. «اراده گرایی» که ریشه در اسطوره‌های یونان و جدال انسان با خدایان دارد، در اراده معطوف به قدرت نیچه به اوج می‌رسد. بر این اساس، به جای تعریف انسان به حیوان ناطق یا ذات شناسنده، باید از او به حیوان ناراضی و خواهان مداخله و تصرف و اعمال اراده تعبیر کرد. مارکس هم که می‌گوید فلسفه را باید از «علم تفسیر جهان»، به «علم تغییر جهان» متحول ساخت، به نوعی بر انتقال از انسان شناسنده به انسان صاحب اراده تأکید دارد. از دل اراده گرایی محض است که اصل "هدف وسیله را توجیه می‌کند"، بیرون می‌آید. با فراز آمدن اراده، از اهمیت معرفتی عقل هم کاسته می‌شود و وجه «ابزاری» و «معاشی» آن پرنگ‌تر می‌گردد و «اخلاق فضیلتی» نیز به «اخلاق حرفه‌ای» تنازل پیدا می‌کند.
۸. نیچه می‌گوید: عملی که به حکم غریزه زندگی انجام گیرد، در لذت خویش همه دلایل اثبات درستیش را نهفته دارد (رک. نیچه، دجال، ص ۳۶).
۹. ایده «پیشرفت» (Progress)، به اندیشه‌های پوزیتیویستی تعلق دارد و منبعث از خوش‌بینی نسبت به توانایی‌های عقل ابزاری است و آرمان «رهایی» (Emancipation)، به مکتب فرانکفورت مربوط است و از خوش‌بینی به عقل انتقادی برخاسته است. لیوتار آنها را در هر دو سطح، دچار توهم «تعالی» (Transcendental) می‌داند (رک. حقیقی، ص ۳۶؛ لیوتار ۱۹۸۴).
۱۰. برای اشاراتی درباره سهم مدرنیته در افزایش قدرت انتخاب بشر (رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیت؛ تجدد و تشخیص، برگر و لوکمان؛ برگرها و کلنر).
۱۱. این تعبیر کانت است درباره روشنگری که با قدری تسامح می‌توان آن را در حق مدرنیته هم به کار بُرد.
۱۲. گیدنز از آن به «خویشتن‌یابی» (Finding oneself) و «خود ابرازی» (Self expression) یاد کرده است و بلومبرگ به «خود ادعایی» (Self assertion) (رک. گیدنز، تجدد و تشخیص، ص ۳۰؛ میلانی، ص ۳۵۹).

۱۳. مدرنیته انسان را یک ذات برتر (Supreme) و خودمُرَجِّح (Self primacy) می‌داند و همین تلقی است که آن را از اهتمام ادیان به انسان که او را تا اشرف مخلوقات بالا برده‌اند، جدا می‌سازد.

۱۴. یکی از ویژگی‌های مدرنیته به تعبیر گیدنز، «مهارت‌زدایی» (Deskilling) است از عوام و وابسته و ناگزیر ساختن آنان به اعتماد به متخصصان، رک. گیدنز، تجدد و تشخص، ص ۴۲-۴۴.

۱۵. با اینکه نیچه را یکی از منتقدان برون‌سیستمی مدرنیته دانسته‌اند (حقیقی، ص ۱۶۷-۸۷)، با این وصف با طرح ایده اُبرمرد و مخالفتش با اخلاق بندگان، در عمل به تقویت و تحکیم مدرنیته مدد رسانده است. او اُبرمرد را به صراحت، سرمنشأ ارزش و اعتبار هر فکر و عمل نو می‌شناسد؛ همان چیزی که عملاً در دنیای مدرن رواج یافته است. او با نقد پوپولیسم جاری در مدل حکومتی دنیای مدرن، صراحتاً از آریستوکراسی دفاع می‌کند؛ غافل از اینکه آنچه عملاً تحت عنوان دمکراسی در دنیای مدرن محقق شده است، همان نوع نوبه‌ای و انتخابی آریستوکراسی است که مطلوب نظر اوست.

۱۶. برای اشاراتی درباره‌ی خاص‌گرایی نهفته در بنیان‌های اندیشه‌ی مدرن، رک. حقیقی، ص ۱۴۲-۱۴۱.

۱۷. برای مؤیداتی در این باره، رک. نیچه، فراسوی نیک و بد، ص ۲۶۴.

۱۸. تورن نیز «عقلانی‌شدن» را به مثابه جوهره‌ی ممیز مدرنیته می‌شناسد و آن را در همین سه جنبه متجلی دیده است (تورن، ص ۳۲-۳۰).

۱۹. برگرها و کلنر البته با مفادی فراتر که حتی عقل حسابگر را نیز دربرمی‌گیرد، آن را «عقلانیت کارکردی» (Functional Rationality) نامیده‌اند، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۹۸.

۲۰. برگرها و کلنر، مهم‌ترین عناصر و عوامل برپایی مدرنیته را «فناورانه» و «اقتصادی» می‌دانند؛ در عین حال بر اهمیت «دیوانسالاری» و «دولت مدرن» هم تأکید دارند (برگرها و کلنر، ص ۲۳-۲۲، ۲۵، ۳۷، ۵۲).

۲۱. برای اشاراتی در این باره، رک. فروم، ص ۲۵۶-۲۵۴.

۲۲. این تعبیر که ظاهراً توسط شوتس به کار رفته، در برابر (Recipe Knowledge) نهاده شده است. برگرها و کلنر خود برای آن، از تعبیر «آگاهی پیشانظری» (Pre-theoretical consciousness) استفاده کرده‌اند، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۸، ۲۶.

۲۳. هابرماس و توماس لومان نیز بر این انفکاک ارزشی در دنیای مدرن صحه گذارده‌اند، رک. هولاب، ص ۱۸۵-۱۸۳.

۲۴. از این دو نوع فردیت، با عناوین دیگری نیز یاد شده است؛ نظیر «فردگرایی مثبت» (Positive individuality) و «فردگرایی منفی» (Negative individuality) که اولی واجد نشانه‌هایی از قبیل خودشکوفایی، اعتماد به نفس و استقلال فردی است. دابلر با همین مبنا از «فردگرایی دلالت‌بخش» (Expressive individualism) و «فردگرایی منفعت‌محور» (Utilitarian individualism) سخن گفته است و براین ترنر در یک مقایسه تفصیلی یافته میان «فردگرایی» (individualism)، «فردیت» (Individuation) و «فردی‌شدن» (Individualization) تمایز قائل شده است. برای تفصیل رک. Dobbelaere; Turner, p.162-164.

۲۵. فروم، تعاون را یک خصلت قرون وسطایی می‌داند و ترجیح آن بر رقابت را ناشی از ترس از تنهایی و فقدان ایمنی ارزیابی می‌کند؛ در عین حال همو در راهکاری که برای کاستن از آسیب‌های پدیدآمده از آزادی منفی در دنیای جدید ارائه می‌دهد، عشق و همبستگی با دیگر آحاد انسانی را توصیه می‌نماید، رک. فروم، ص ۷۱، ۷۹، ۲۶۵. همچنین برای بحثی درباره بی‌اعتنایی مدرنیته به اندیشه تعاون، رک. فرهادی، ص ۱۲۱-۷۹.

۲۶. وبر می‌گوید: انسان مدرن تمایل دارد که قضاوت بر مبنای اخلاق را به قضاوت بر مبنای ذوق و سلیقه تبدیل نماید، رک. وبر، ص ۳۹۲.

۲۷. برای مشاهده اشاراتی درباره رجحان سودمندی بر اخلاق و ملاکی برای تشخیص حقایق، رک. میل، ص ۲۳-۲۲، ۲۷، ۱۰۸-۱۰۷. همین تلقی و رویکرد را در برخی از فیلسوفان عصر روشنگری نظیر لامتری و هولباخ نیز می‌توان یافت، رک. دورانت، ج ۹، ص ۶۹۲، ۷۵۸، ۸۶۱.

۲۸. هم روسو و هم کانت از مدرنیته کنونی غایبند. عام‌گرایی و برابری طلبی روسو و اخلاق‌گرایی کانت، جایگاه تأثیرگذاری در نظام ارزشی مدرنیته ندارد.

۲۹. برگرها و کلنر بر تشدید رقابت و ستیز و انداختن انسان‌ها به جان هم، توسط نظام سرمایه‌داری تصریح می‌نمایند. همچنین بر فردگرایی افراطی (Excessive

individualism) که لازمه نظام سرمایه‌داری و دمکراسی است و موجب از خودبیگانگی

انسان می‌شود، رک. برگرها و کلنر، ص. ۱۹۳

۳۰. هورکهایمر از اثرات تحدید کننده تکنولوژی، قدرت سیاسی - اقتصادی متمرکز و عقلانیت فزاینده بر سوژگی، یعنی خودمختاری فرد سخن گفته است. او معتقد است در دنیای مدرن، سوژگی کتیویته از فرد به جمع و گروه منتقل شده است. همان که مارکوزه از آن با عنوان انتقال از خودمختاری (Autonomy) به دیگرسالاری (Heteronomy) یاد کرده است (میلر، ص ۴۶-۴۵، ۵۷) و اریک فروم را وادار ساخته تا بگوید: ما دچار پندار خودمختاری هستیم (فروم، ص ۲۵۸). هورکهایمر و آدورنو معتقد بودند که رهایی از طبیعت به کمک علم و خرد ابزاری، آزادی مورد انتظار روشنگری را پدید نیاورده، بلکه موجب سلطه هوشمندانه تری بر انسان گردیده است (وایت، ص ۶۸). در تمایزگذاری هابرماس میان دو نوع کنش رایج و مغفول در دنیای مدرن نیز مشاهده می‌شود که این فردیت، مبتنی بر لذت و رقابت است و به کنش ابزاری - استراتژیک دامن زده است؛ در حالی که لازمه بسط کنش ارتباطی، تقویت سوژگی و دگرخواهی و تعاون است. چراکه کنش ارتباطی جز از طریق فرض سوژگی دوسویه و یا به تعبیر او، بیناسوژگی (Intersubjectivity) حاصل نمی‌آید (میلر، ص ۸۹-۸۸).

۳۱. گیدنز یکی از ویژگی‌های مدرنیته را «تسهیل تحرک اجتماعی» برشمرده است، رک. گیدنز، ص ۳۵).

۳۲. همان سه مقوله‌ای که به تعبیر نیچه، مانع از بلندپروازی آبرمرد می‌گردد، رک. نیچه، دجال، ص ۳۹-۳۵؛ حقیقی، ص ۱۴۱-۱۳۹

۳۳. تورن از تجدد به عنوان «جریان لایزال تغییرات» یاد کرده و بابک احمدی گوهر آن را «تغییر» دانسته است، رک. تورن، ص ۲۲؛ احمدی، ص ۴.

۳۴. برای اشاراتی در این باره، رک. پدرام.

۳۵. تمام تأکیدات فوکو در کتاب مراقبت و تنبیه (۱۳۷۸)، بر پنهان و غیرمستقیم بودن قدرت در جامعه مدرن است که به نظر او در پشت منطق اثبات و تأیید و توافق و مشروعیت خوابیده است.

۳۶. تورن معتقد است که قدرت کنترل، همانندسازی و سرکوب در مدرنیته افزون‌تر است، رک. تورن، ص ۱۶۵.

۳۷. برگرها و کلنر به واکنش‌های ناهمساز گرایانه‌ای در دنیای مدرن اشاره می‌نمایند که به دنبال ابراز تمایزات حاشیه‌ای (Marginal differentiations) هستند؛ با این وصف همان‌ها نیز به استاندارد شدن در قالب مجموعه‌های بسته‌بندی‌شده جدید تمایل پیدا می‌کنند، رک. برگرها و کلنر، ص ۸۲.
۳۸. برای اشاراتی درباره‌ی همراهی‌های مدرنیته با استعمار، رک. میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۳۶-۲۸.
۳۹. برای مشاهده‌ی نمونه‌ای از وانهادن عقل نقاد و رویکرد ابطالی در قبال هم‌بسته‌های مدرن، نگاه کنید به آرای ابطالی بزرگ، کارل ریمون پوپر در: شجاعی‌زند، تکاپوهای دین سیاسی، ص ۱۹۰-۱۷۱.
۴۰. جالب است مدرنیست‌ها، وانهادن عقل نقاد به سبب پُربهادادن به خرد ابزاری را نه برآمده از ذات مدرنیته و نه محصول جوامع مدرن، بلکه به حساب ناتوانی و نابلدی کشورهای تابع، نظیر ایران گذارده‌اند، رک. جهاننگلو، موج چهارم، ص ۲۵۱.
۴۱. برگرها و کلنر می‌گویند، رها کردن مدرنیته بسیار سخت شده است و جز به بهای پرداخت خساراتی سنگین، میسر نیست، رک. برگرها و کلنر، ص ۲۱۱.
۴۲. برای تصریحاتی درباره‌ی انتساب «تمام‌گرایی» (Totalitarianism) به مدرنیته از دیدگاه پُست‌مدرن‌ها، رک. حقیقی، ص ۲۵، ۲۹. گیدنز می‌گوید توتالیترانیسم مدرن کاملاً متمایز از استبداد سنتی است؛ اما در عمل بسی هولناک‌تر و مهیب‌تر از آن است، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۱۲-۱۱؛ ص ۱۴۴. همچنین برای اشارات دیگری در این باره، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۸۵؛ میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ص ۲۱.
۴۳. میرسپاسی می‌گوید مدرنیته حتی از تن دادن به تعریف که موجب تحدید است، سرباز می‌زند (میرسپاسی، بنیان‌های مدرنیته ایرانی، ص ۱۵-۱۳).
۴۴. جهاننگلو به نقل از پُل والرِ در مقاله "وضعیت بودلر" می‌گوید: انسان مدرن، برده و بنده مدرنیته است و به نقل از اُکتاویو پاز می‌گوید: به دلیل تغییر شکل دائمی، هرگز نمی‌توان مدرنیته را به دست آورد، رک. جهاننگلو، موج چهارم، ص ۱۶.
۴۵. برای مشاهده‌ی برخی مرحله‌شناسی‌های مدرنیته، رک. یاسپرس؛ گیدنز، پیامدهای مدرنیته؛ Ldmbert.

۴۶. تورن می گوید: مدرنیته آنچنان همه جا را درنوردیده و اشباع کرده است که هیچ مفر و گریزی از آن نیست. بروجردی می گوید: مدرنیته، تقدیر زمانه است (تورن، ص ۱۶۰؛ جهاننگلو، ایران در جستجوی مدرنیته، ص ۱۱).

۴۷. برای اشاراتی در این باره، رک. حقیقی، ص ۱۷۸.

۴۸. آلن تورن به تاسی از فرانکفورتی‌ها، به از دست رفتن «رهایی بخشی اولیه» به عنوان یکی از بحران‌های مدرنیته، اشاره نموده است. همین‌طور است تلقی گیدنز از تهی بودن خوش‌بینی اولیه» و از دست رفتن آن، رک. تورن؛ گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۱۴-۱۳.

۴۹. بر هژمونیک بودن مدرنیته از هر حیث، هم هوداران و هم مخالفان آن از هر سنخ صحنه گذارده‌اند. برت می گوید با این که عمر تفکر جدید در قیاس با تاریخ بلند تفکر، بسیار ناچیز است؛ اما واجد آنچنان هیمنه و اقتداری است و بر ذهن بشر و فضای علمی چنان مسیطر گردیده است که کمترین تشکیک و تردید در آن، با واکنش‌های حادی مواجه می‌گردد (برت، ص ۹۵).

۵۰. برگرها و کلنر فرایند نوسازی در کشورهای جهان سوم را از فرایندهای منتهی به مدرنیته در غرب متفاوت دانسته و آن را نوعی انتخاب ناگزیر و تحمیلی معرفی کرده‌اند. برمن نیز می‌گوید برای کشورهای تابع راهی جز مدرن شدن یا فروپاشی وجود ندارد، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۲۴، ۱۳۳؛ میرسپاسی، تأملی در مدرنیته، ص ۲۴-۲۳.

۵۱. برگرها و کلنر از آگاهی پاره‌ترکیبی در برابر آگاهی وحدت‌گرا و انسجام‌بخش یاد می‌کنند و معتقدند که آن، سوغات دنیای مدرن برای جوامع تابع است و موجب از دست رفتن تجربه کامل زندگی می‌گردد، رک. برگرها و کلنر، ۱۴۸ف، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۵۲. گیدنز می‌گوید تخصیص دانش و میزان دسترسی به آن، تابع قدرت است که از توزیعی نابرابر برخوردار است، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ص ۵۴.

۵۳. برگرها و کلنر همه آنها را در تقابل با عقلانیت کارکردی مدرنیته می‌دانند، رک. برگرها و کلنر، ص ۲۰۱، ۲۱۰.

۵۴. برای اشاراتی در این باره، رک. شجاعی‌زند، "نقش روشنفکری دینی".

۵۵. برای اشاراتی دربارهٔ انتساب پُست مدرنیسم به مدرنیته، رک. جهانبگلو، موج چهارم، ص ۲۲ ، ۳۰، ۷۲.
۵۶. برای مشاهدهٔ نمونه‌هایی از این دست، رک. میلانی، ص ۳۵۷-۳۵۶.
۵۷. برای اشارات بیشتری در این باب، رک. شجاعی‌زند، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، ذیل بحث: مدرنیته و واکنش‌های اسلامی.
۵۸. جان راولز با معرفی لیبرالیسم فلسفی به عنوان آموزهٔ جامع و تفکیک میان آن با لیبرالیسم سیاسی، به تلویح بر ماهیت ایدئولوژیک آن صحنه گذارده است؛ ولو ذیل عنوان فلسفهٔ زندگی. برای اشاراتی در این باره، رک. Rawles؛ تلیس، ص ۱۶۹-۱۳۶.
۵۹. برای اشاراتی در این باره، رک. میرسپاسی، بنیان‌های مدرنیته ایرانی، ص ۲۷-۲۶.
۶۰. دربارهٔ قدرت نرم و پنهان مدرنیته، رک. فروم، ص ۱۷۹.
۶۱. «بی‌نامی» (Anonymity)، نتیجهٔ کامل شدن فرایند «شخص‌زدایی» (de-personalization) است و البته همسوبا خصلت «انتزاع» (Abstraction) در مدرنیته. فرایند انتزاع از امحای «شخص» در «نقش» آغاز می‌شود و از تبدیل شدنش به پرونده، شمارهٔ شناسایی و بالاخره بارکد سر در می‌آورد. برای اشاراتی در این باره، رک. برگرها و کلنر، ص ۶۶-۶۵.
۶۲. برگرها و کلنر می‌گویند: فردگرایی موجب احساس تنهایی، اضطراب و بی‌خانمانی بوده است، رک. برگرها و کلنر، ص ۹۴-۹۲.
۶۳. اعتراض بلند فروم علیه دنیای جدید، به خاطر القای حقارت و کوچکی به انسان است در برابر ماشین عظیمی که ساخت‌های سیاسی، شرایط اقتصادی و ابزارهای تکنولوژیک پدید آورده‌اند. او معتقد است زمینه‌های این احساس را علاوه بر شرایط عینی دنیای جدید، در اندیشهٔ پروتستانی تحقیق‌انسان‌بایسد جست، رک. فروم، ص ۱۴۸-۱۱۹، ۲۴۷، ۲۷۹ و همچنین به: گیدنز، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، ص ۱۴۴.
۶۴. نیچه در پشت عقل‌باوری مفرط روشنگری و مدرنیته، خواست قدرت را دیده است و میشل فوکو نیز نشان داده که مدرنیته در رهاسازی عقل و جدایی افکنی میان معرفت و قدرت، چندان هم صادق و موفق نبوده است، رک. حقیقی، ص ۱۶۴؛ فوکو.

۶۵. «غول برگشت‌ناپذیر»، «ففس آهنین» و «گردونه بی‌مهار» تعابیری است که مارکس، وبر و گیدنز از مدرنیته کرده‌اند و عبورناپذیری از آن را به نوعی القا نموده‌اند. حداکثر تلاش مؤثر در این راه، مهار و قابل تحمل ساختن آن است و بس، رک. گیدنز، پیامدهای مدرنیت، ص ۱۶۶-۱۶۴.

۶۶. برگرها و کلنر می‌گویند بومی‌سازی (Nativizing) در واقع نوعی دادوستد شناختی (Cognitive bargaining) میان فرهنگ بومی و مدرن است. آنها اذعان می‌کنند که فرهنگ بومی در آن دادوستد، در کار نظارت است تا مخالفت تمام‌عیار، رک. برگرها و کلنر، ص ۱۵۵، ۱۶۳.

منابع

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- باشلار، گاستون و دومینیک لوتور، معرفت‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.
- برت، ادوین آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- برگر، پیتر ال. و توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- برگر، پیتر ال، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نشرنی، ۱۳۸۱.
- پایا، علی، "آینده دین در جهان مدرن" روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- پدرام، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
- پیرسون، کریستوفر، معنای مدرنیت: گفتگو با آنتونی گیدنز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
- تلیس، رابرت بی، فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- تورن، آلن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
- جهانبگلو، رامین، موج چهارم، تهران، نشرنی، ۱۳۸۱.

- _____، ایران در جستجوی مدرنیته، تهران. نشر مرکز. ۱۳۸۴.
- حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- حقیقی، شاهرخ، گذار از مدرنیته: نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران، آگاه، ۱۳۸۱.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن (ج ۹)، عصر ولتر، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- _____، "اسلام هویت تا سیاست عرفی"، (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، تکاپوهای دین سیاسی، تهران، مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۳.
- _____، "بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته" نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۶.
- _____، "نقش روشنفکری دینی در عرفی‌شدن: منع یا تسهیل"، فصلنامه راهبرد فرهنگ، س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
- فروم، اریک، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، گلشن، ۱۳۷۸.
- فرهادی، مرتضی، "یاریگری و مشارکت در فرهنگ ایرانی"، در: نقد ساختار اندیشه، گفتگو و تنظیم از علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران، آشیان، ۱۳۸۸.
- فنائی، ابوالقاسم. "از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرن" (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشرنی. ۱۳۷۸.
- فی، برایان، فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- _____، تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشرنی، ۱۳۷۸.
- _____، مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته، در مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- مجتهدشبهستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- _____، "سازگاری معنویت و مدرنیته" (گفتگو) روزنامه شرق، ش. ۸۳۵، ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
- میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- _____، "بنیان‌های مدرنیته ایرانی"، در: نقد ساختار اندیشه، گفتگو و تنظیم از علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران، آشیان، ۱۳۸۸.
- میل، جان استوارت، در آزادی، ترجمه محمود صناعتی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.
- میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۰.
- میلر، پیتر، سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی، ۱۳۸۲.
- نیچه، فردریک ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه، ۱۳۵۲.
- _____، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- وایت، استیون، خرد، عدالت و نوگرایی: نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران، قطره، ۱۳۸۰.
- وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- هال، استوارت، فهم جامعه مدرن، غرب و بقیه: گفتمان قدرت، ترجمه محمد متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- هابرماس، یورگن، مدرنیته پروژه‌ای ناتمام، در: مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس: نقد رد حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۵.

- Dobbelaere, Karl. (1999) "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization" Washington: Fall. 60(3): (229-247).
- Lambert, Yves. (1999) "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", Fall.
- Rawls, John. (1996) Political liberalism, New York: Columbia university press.
- Turner, Bryan. S. (1991) Religion & Social Theory. London: Sage.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تبیین علم خداوند به غیر، از طریق تحلیل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا

دکتر عبدالعلی شکر *

چکیده

چگونگی علم خداوند به مخلوقات خود، پیش از ایجاد و پس از آفرینش، همواره برای فلاسفه مسئله‌ای دشوار و مورد اختلاف بوده است، تا جایی که در مباحثی مانند علم به جزئیات زمانی و متغیر، برخی از فیلسوفان متهم به کفر شده‌اند. دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی از یک سو، تأثیر مکتب عرفانی و آیات قرآنی از طرف دیگر، موجب پر بار شدن این مبحث در حکمت متعالیه گردید. نظریات حکمای پیش از صدرالمتألهین تبیین قابل قبولی در باب علم الهی ارائه نکرده و هر کدام، به ویژه در علم ازلی خداوند به ممکنات و نیز علم به جزئیات متغیر مادی، با مشکلاتی مواجه‌اند. با طرح و تحلیل «وجود رابط» توسط ملاصدرا، تبیین دیگری از علم خداوند قابل ارائه است، به گونه‌ای که مشکلات دیدگاه‌های پیشین را ندارد. مطابق این بیان ذات خداوند به نحو بساطت، دارای جمیع کمالات آفریده‌های خود، پیش و پس از خلقت است. از طرفی وجود ممکنات اعم از مجردات و مادیات، امور کلی و نیز جزئیات متغیر، شأنی جز وابستگی و تعلق به علت خویش ندارند و به همین خاطر عین حضور نزد خداوند هستند. این همان علم کامل مطلق خداوند نسبت به مخلوقات خود در تمام مراتب آنهاست.

alishokr67@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۵

واژگان کلیدی: علم، واجب الوجود، اضافه اشراقیه، وجود رابط، صدرالمتألهین.

طرح مسئله

در نظر برخی عارفان و فلاسفه، علم الهی یکی از پیچیده‌ترین مسائل به شمار می‌رود. ۱ وجود بحث‌های طولانی و اختلاف نظر فراوان در آثار فلسفی، کلامی ۲ و عرفانی مؤید این مطلب است. در علم واجب تعالی مسائل متعددی از قبیل علم واجب به ذات و ما سواى خود مطرح می‌شود. حصولی یا حضوری بودن علم ذاتی و پیشین خداوند به موجودات، اجمالی یا تفصیلی بودن آن و متعلق علم پیش از ایجاد، محل نزاع دیگری در این مبحث به شمار می‌رود. مسئله این است که آیا ذات واجب الوجود به ما سواى خود پیش از ایجاد، همراه ایجاد و پس از ایجاد علم و آگاهی دارد؟ آیا نظریات حکمای مشائی و اشراقی در این باب وافى به مقصود است؟ علم ذات مجرد و لایتغیر الهی به امور مادی و جزئیات متغیر و زمانی چگونه است؟ چگونه می‌توان با اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرایی به حل مسئله نایل شد؟ آیا با تحلیل وجود رابط می‌توان نشان داد که چیزی از دایره علم خداوند خارج نیست؟

آثار حکما، متکلمان و عارفان نشان می‌دهد که در پاسخ به این پرسش‌ها اختلاف مشرب فراوان وجود دارد. در این جستار سعی شده است با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه به نقش وجود رابط ۳ در تبیین یا حل برخی از این مبحث با روش تحلیلی پرداخته شود. بدین گونه که ابتدا وجود رابط از منظر صدرالمتألهین تحلیل و بررسی می‌شود، سپس نقش آن در تبیین علم خداوند در سه مقوله پیش از ایجاد، پس از ایجاد و نیز امور جزئی نشان داده می‌شود. در این مسیر برتری دیدگاه صدرالمتألهین نسبت به نظریات پیشینیان نیز آشکار خواهد شد.

تحلیل وجود رابط در فلسفه صدرای

وجود رابط از جمله الفاظی است که بیش از یک معنا را داراست و عدم توجه به آنها موجب اختلاف نظر در میان حکما شده است. به همین جهت پیش از ورود به بحث ضروری است که معانی و مفاهیم وجود رابط روشن شود تا تصور صحیحی نسبت به این مسئله ایجاد شود و به واسطه اشتراک در لفظ، خلطی صورت نگیرد. از مجموع آنچه در آثار فلاسفه اسلامی پیرامون وجود رابط به دست می‌آید، می‌توان حداقل چهار معنا برای وجود رابط بر شمرد:

۱. معنای نخست وجود رابط عبارت است از معنای حرفی وجود که مفاد ثبوت شیء لشیء در قضایای هلیه مرکبه است. وجود رابط به این معنا موجب ارتباط طرفین یک قضیه حملی می‌گردد. دو مفهوم محمول و موضوع در ذهن از این طریق اتحاد می‌یابند که گویای نوعی وحدت میان طرفین قضیه است. وقتی گفته می‌شود «الف ب است»، واژه «است» گویای وجود رابط میان موضوع و محمول آن است. یعنی در یک قضیه حملیه، دو مفهوم محمول و موضوع از استقلال در وجود برخوردار هستند و جزء سوم از چنین استقلالی برخوردار نیست، بلکه در

خ ل ل ل غ ی م ر م ع ن ا م ی ی ا ب د (طباطبایی،
نهایة الحکمة، ص ۲۹-۲۸). این معنا به تعبیر علمای علم نحو مفاد «کان ناقصه» است.

در مقابل وجود رابط به معنای فوق، وجود مستقل است که با تعبیر وجود محمولی نیز بیان می‌شود؛ زیرا به تنهایی می‌تواند محمول واقع شود. وجود محمولی به لحاظ مفهوم مستقل است، برخلاف وجود رابط که استقلال در مفهوم ندارد.

۲. امری که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره باشد. این دسته از موجودات وجود لثبوت ندارند و تنها از وجود فی نفسه لغیره برخوردارند؛ نظیر اعراض که وجود فی نفسه آنان عین وجودشان برای جواهر است. صدرالمتألهین ضمن بیان دو معنای اصطلاح رابطی، برای ممانعت از بروز خلط، دسته نخست را وجود رابط و دسته دیگر را وجود رابطی نامیده است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۲). جعل و تفکیک این دو اصطلاح، نخستین بار توسط میر داماد صورت گرفت (میرداماد، ص ۱۶۹).

این معنا از وجود، که با اصطلاح وجود رابطی بیان می‌شود مورد اختلاف نیست و در مقابل آن، جوهر قرار دارد که دارای وجود لثبوت است.

۳. معنای سوم وجود رابط تنها در کلام صدرالمتألهین به چشم می‌خورد و حتی برخی از شارحان وی هنگام بحث از وجود رابط به این نکته کمتر توجه داشته و با معانی دیگر در آمیخته‌اند. این معنا همان تعلقی بودن ممکنات و معالیل نسبت به ذات واجب و علت حقیقی آنهاست. صدرالمتألهین با تحلیلی که از اصل علیت ارائه می‌کند به این نتیجه دست می‌یابد که معلول جز ربط و تعلق صرف به علت خویش، حقیقت دیگری ندارد. بدین ترتیب ایشان جمیع ممکنات را عین ربط و تعلق به ذات مستقل حق می‌داند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۰ و ج ۲، ص ۳۹۹). در مقابل این معنا از وجود رابط، وجود مستقل حقیقی، یعنی ذات واجب

الوجود است که وجودش فی نفسه بنفسه است (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۳۷). وجود رابط به معنای سوم اعم از جواهر و اعراض است؛ زیرا مجموع ماسوی الله را شامل می‌شود.

۴. چهارمین معنای وجود رابط عبارت است از نسبت‌هایی که میان مقولات هفت‌گانه نسبی «این، وضع، متی، جده، فعل، انفعال و اضافه» وجود دارد. علامه طباطبایی این نسبت‌ها را وجود رابط می‌داند که در غیر موجود هستند و هیچ استقلالی ندارند و در نتیجه فاقد ماهیت هستند. از نظر ایشان گاهی این نسبت در مقولاتی همچون اضافه، متکرر است؛ در حالی که تکرر در ماهیت بی‌معناست (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۱۲۶). آنچه در شمار ماهیات است، هیأتی هستند که از این نسبت‌ها حاصل می‌شوند، به همین جهت خود نسبت، مقوله نخواهد بود و گرنه جنس مقولات نسبی قلمداد می‌شد.

حکمای مسلمان تا پیش از ملاصدرا، وجود رابط را به دو معنای نخست و بیشتر در رابطه با قضایا به کار می‌بردند. صدرالمتألهین به نوع دیگری از وجود رابط دست یافت که به کلی با دو معنای نخست متفاوت است. این همان معنای سوم است که مفاد آن عین ربط و تعلق بودن وجود ممکنات به ذات حق است. هرچند در بیان این معنا تحت تأثیر عارفان بوده است. رابط به معنای نخست منتزع از دو مفهوم موضوع و محمول است. اما وجود رابط در اینجا چیزی جز مصادیق ربط نیست. همچنین در معنای نخست، رابط وابسته به دو طرف است اما اینجا رابطه و وابستگی یک طرفه است. وجود رابط به این معنا، با نسبت حکمیه نیز تفاوت دارد؛ زیرا نسبت حکمیه لحاظ اتحاد یا عدم اتحاد موضوع با محمول است و از این جهت در تمام حملیات اعم از مرکبه و بسیطه وجود دارد، اما وجود رابط تنها در حملیات ایجابیه مرکبه حاصل می‌شود (ملاصدرا،

الاسفار اربعه، ج ۲، ص ۳۸۰).

این معنای از وجود رابط که در بیان صدرالمتألهین دیده می‌شود، لازمه برخی اصول اثبات شده در حکمت متعالیه، نظیر اصالت و تشکیک وجود است که توسط او پایه‌ریزی شد. تعلقی بودن موجودات نسبت به ذات حق، هرگونه هویت استقلالی را از آنان سلب می‌سازد، به گونه‌ای که مخلوقات چیزی جز تجلیات و شئون آن وجود یکتای حقیقی به شمار نمی‌روند (همان، ص ۳۰۰). بنابراین با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و

پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه معلول با علت خود، تعلق و رابطی دانستن معلول نسبت به علت است. انکار وجود رابط به معنای گسیختگی رابطه میان معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود صلاحیت علیت را دارد (همان، ص ۳۸۰). معلول نیز جز وجود نیست و در عین حال با علت نیز یک چیز نیستند؛ پس باید گفت خود وجود با علت مرتبط است و این ارتباط مقوم آن است (همان، ج ۱، ص ۲۱۶). بر همین اساس وجود به رابط و مستقل تقسیم می‌شود. به این معنی که معلول عین ربط و وابستگی وجودی به علت خود است و از شئون و تجلی آن به شمار می‌رود.

علم واجب به غیر خود

از نظر ملاصدرا، چگونگی علم ذات حق به سایر موجودات، به گونه‌ای که عاری از مشکلاتی مانند اتحاد قابل و فاعل باشد و موجب کثرت در ذات الهی نشود، از جمله مسائل پیچیده فلسفی است که کمتر فیلسوفی بدان راه پیدا کرده است (همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۴۶). ایشان با استفاده از زمینه‌هایی که در باب علم خداوند توسط شیخ الرئیس و شیخ اشراق فراهم شده بود، تلاش برای پیمودن گام‌های بعدی را آغاز کرد. گام نخست این بود که علم را از سنخ وجود دانست و معتقد شد ما سوی الله از لوازم وجود ذات حق هستند؛ زیرا ذات واجب، ماهیت و وجود ذهنی ندارد تا اشیای خارجی از لوازم آنها به شمار آیند (همو، الشواهد الربوبیه، ص ۵۳).

بدین ترتیب علم حق به این اشیاء توسط صور ارتسامی نخواهد بود، بلکه در محضر او حاضرند. چه این که علم، حضور مجرد نزد مجرد بوده و مستلزم اتحاد آنهاست. علم حضوری چند شکل دارد:

الف. علم حضوری مجرد به ذات خود؛

ب. علم حضوری علت به معلول خود؛

ج. علم حضوری معلول به علت خود.

علم حضوری مجرد به ذات خود مورد اتفاق صاحب نظران است و تنها کسانی که علم را از مقوله اضافه می‌دانند، آن را نمی‌پذیرند. هر جوهر مجردی، به لحاظ مجرد از ماده که سبب

غیبت می‌شود، خودش نزد خویش حاضر است. اما آیا علم حضوری منحصر در همین یک مورد است و یا آنکه شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می‌شود؟ در باب علم حضوری مجرد به معلول خود و هم چنین علم حضوری معلول به علت خود، ابتکار صدرالمتألهین این است که با طرح وجود رابط و مستقل، یک نوع حضور وثیق و روشن میان آنها را نشان داد؛ حضوری که محض تعلق و وابستگی نزد متعلق است. همانند حضوری که سایه نزد صاحب سایه، تجلی نزد متجلی و شأن نزد ذی شأن دارد. چگونه می‌شود معلولی که عین ربط به علت است و برای محل، موضوع و ماده خود حاصل است، برای علت خود غایب باشد؟ حضور معلول برای علت فاعلی خود قوی‌تر از حصول آن برای علت قابل است (جوادی آملی، ص ۴۵۸). وجود معلول نسبت به علتش رابط است و وجود رابط نزد علتش حضور دارد و با علم حضوری معلوم اوست. همین طور علت که وجود مستقل است، برای معلولش حاضر است؛ اما معلول بالعرض و به تبع علت، علم به علت خود دارد. زیرا معلول نسبت به علت خود استقلالی ندارد تا علم مستقلی داشته باشد. بنابراین معلول به اندازه ظرفیت وجودی خود، علم حضوری به علت خود دارد؛ اما چون حیثیت وجودی‌اش استقلالی نیست، ناگزیر علم او نیز منتسب به علت اوست (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۲۴۰).

وجود رابط و علم واجب به موجودات قبل از ایجاد آنها برخی از حکما علم پیشین خداوند به موجودات را حضوری و اجمالی می‌دانند که متعلق آن وجود آنهاست، یعنی خداوند به ذات خود عالم است و در عین حال علت موجودات نیز می‌باشد و چون علم به علت، مستلزم علم به معلول است، به موجودات نیز علم دارد. این گروه از فلاسفه حضور نفس اشیا نزد واجب الوجود را ملاک علم او به موجودات قرار می‌دهند (سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۲). این علم در مرتبه ذات، عین ذات و در مرتبه فعل عین فعل است. مطابق این بیان، علم به اشیا پیش از ایجاد آنها، اجمالی خواهد بود؛ زیرا واجب به ذات خود علم دارد و ذات او علت موجودات است، در نتیجه علم به ذات مستلزم علم اجمالی به آنهاست و زمانی که موجودات ایجاد شدند علم تفصیلی حاصل می‌شود. برخی دیگر از فلاسفه پیش از صدرالمتألهین علم پیشین خداوند به موجودات را تفصیلی و حصولی دانسته‌اند که متعلقش وجود ذهنی ماهیات است.

این نظریه علاوه بر اینکه علم خدا به ماسوی را حضوری نمی‌داند، در توجیه علم ذات واجب پیش از ایجاد نیز ناتوان است (رک. همانجا و ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۹).

صدرالمآلهین قول گروه نخست را نیز در بیان علم تفصیلی در مرتبه پیش از ایجاد، ناتوان می‌داند و با عنایت به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، علم تفصیلی پیش از ایجاد را به اثبات می‌رساند. ایشان علم پیشین خداوند به موجودات را حضوری می‌داند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. وجود، حقیقت واحد و دارای مراتب است. وجود خداوند عالی‌ترین مرتبه وجود است که بر سایر مراتب وجودی - حتی پیش از ایجاد آنها - احاطه وجودی دارد. ذات حق بسیط الحقیقه است که در مقام ذات هیچ خلا وجودی ندارد. بنابراین تمام مراتب وجود و کمالات آنها پیش از خلقت را به نحو بساطت شامل است. این مراتب ماسوا، عین وابستگی و ربط به ذات مستقل او هستند و جز این ربط وجودی به خداوند، حقیقت دیگری ندارند. این نوع تعلق و وابستگی به معنای عین حضور نزد خالق و علت خود است. این همان علم اجمالی است و با موجود شدن اشیا چیزی بر علم خداوند افزوده نمی‌شود و تغییری در ذات حق راه نمی‌یابد. در نتیجه علم سابق خداوند به موجودات اجمالی در عین کشف تفصیلی است. با این تحلیل، دیدگاه صدرالمآلهین مشکل نظریات پیشین را ندارد و علم خداوند به ممکنات پیش از ظهور را به نحو قابل قبولی بیان می‌کند.

وجود رابط و علم واجب به موجودات پس از ایجاد آنها

در خصوص علم ذات حق به ماسوی بعد از ایجاد نظر برخی مکاتب پیشین به این شکل است که علم خدا در هنگام ایجاد، علم عنایی، و بعد از ایجاد اشیا، از طریق صور ارتسامی به آنها است. خواجه نصیر الدین طوسی که از شارحان بزرگ فلسفه ابن سینا به شمار می‌رود، علم واجب به اشیا را در نظر شیخ الرئیس که منکر اتحاد عاقل و در معقول است، از طریق صور متباین و متکثر می‌داند و از آن انتقاد می‌کند (رک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۲۸۲)، اما شیخ اشراق چنانکه گذشت علم تفصیلی ذات حق را به بعد از ایجاد منحصر می‌کند.

اشکال دیدگاه‌های فوق این است که علم خداوند را به نحو اطلاق و همه جانبه اثبات نمی‌کنند؛ ضمن اینکه صور ارتسامی مربوط به موجوداتی مانند انسان است که قوای ادراکی حسی دارند.

اما مطابق مبانی حکمت متعالیه و با تحلیلی که از وجود رابط ارائه شد، علم الهی به موجودات پس از ایجاد نیز روشن می‌شود؛ زیرا این موجودات عین وابستگی و ربط به خداوند هستند و این به معنای حضور تام آنها نزد ذات حق می‌باشد. این حضور به گونه‌ای است که اگر لحظه‌ای عنایت و فیض او منقطع شود یا به خود واگذار شوند، نیستی آنها را در پی خواهد داشت. پس عینیت حضور نزد خداوند، به معنای علم کامل و مطلق ذات حق به این موجودات است.

علم واجب به امور مادی و جزئیات متغیر

دیدگاه‌های ماقبل از صدرالمتهلین در توجیه علم واجب به مادیات و جزئیات نیز با مشکل مواجه هستند. آنان که علم ذات حق به اشیا را حصولی دانسته و علم حصولی حسی را نمی‌پذیرند، در کیفیت علم خدا به امور جزئی و مادی متغیر، تلاشی نافرجام داشته‌اند. به همین جهت غزالی یکی از مسائلی که با مبانی اسلام ناسازگار دانسته و فلاسفه را به خاطر آن تکفیر نموده، همین مسئله انکار علم واجب الوجود به جزئیات است (غزالی، ص ۲۹۴). فخر رازی بیشتر فلاسفه متقدم و متأخر، به استثنای ابوالبرکات بغدادی را منکر علم خدا به جزئیات می‌داند. وی سپس به ابطال ادله آنان می‌پردازد و در پایان معتقد است که دلیلی بر ممنوعیت علم خدا بر جزئیات وجود ندارد؛ بلکه باید گفت اگر ذات حق به جزئیات علم نداشته باشد ناقص خواهد بود و نقص بر او محال است (رازی، ص ۴۹۸).

شیخ الرئیس علم خدا را به این امور به گونه‌ای که مستلزم زوال و تغییر در ذات واجب گردد، جایز نمی‌داند؛ بلکه آن را حصولی و به نحو کلی قرار می‌دهد و در عین حال با توجه به آیه «لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض»^۴ اشیا جزئی را مشمول علم واجب الوجود می‌داند و اظهار نوعی شگفتی می‌کند که باید آن را از طریق لطافت طبع تصور نمود. به این صورت که واجب خودش را تعقل می‌کند و نیز مبدأ بودن ذات خود را نسبت به تمام موجودات، تعقل می‌کند. از طرفی تمام موجودات با واسطه یا بدون واسطه منتسب به او هستند.

بنابراین ذات حق علم به اسباب و علل جزئیات و زمان میان آنها و نیز آگاهی به سایر اوصاف آنها را دارد؛ زیرا ممکن نیست که به علل آنها علم داشته باشد ولی به این معلولات علم نداشته باشد. در نتیجه خداوند به این امر جزئی و زمانی به نحو کلی ۵ علم دارد. مانند کسی که از طریق حرکات کرات آسمانی، به خسوف و کسوف علم پیدا می‌کند (ابن سینا، الشفاء «الالهیات»، ص ۳۸۸ - ۳۸۴ و التعلیقات، ص ۱۴-۱۳). از سخنان وی چنین به دست نمی‌آید که منکر علم خدا به جزئیات باشد، بلکه به عکس، عبارات اخیر او نشان می‌دهد که در این خصوص نظر مثبت دارد. بنا بر این تکفیر او شایسته نیست. البته ایشان بخش قابل توجهی از نمط هفتم اشارت را نیز با همین بیان به این مسئله اختصاص داده است (الاشارات و التنبیحات، ص ۲۹۵ - ۲۷۹)، لیکن به نتیجه مقبولی دست نیافته است. از بیان او روشن نمی‌شود که چگونه جزئیاتی که همواره در حال تغییرند، موجب تغییر در علم واجب نمی‌شوند. در هر صورت تلاش وی، زمینه را برای فیلسوفان متأخر مهیا نمود تا به نتایج شگرفی در این خصوص دست یابند.

صدرالمتألهین در برخی از آثار خود تا حدودی در این مسئله با ابن سینا مماشات می‌کند و در نهایت حل مسئله را همانند شیخ الرئیس محتاج سلوک معنوی و ارتقای نفس به ملکوت پروردگار می‌داند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۹۴ - ۱۹۲).

با تحلیلی که از وجود رابط صورت گرفت، مشکل علم واجب به امور مادی و جزئی هم گشایش می‌یابد. بدین بیان که وقتی امور مادی و جزئیات متغیر نیز عین ربط و تعلق به علت خویش باشند و جز این وابستگی و تعلق محض، هویت دیگری نداشته باشند؛ عین حضور نزد علت حقیقی خود خواهند بود. صدرالمتألهین حضور این مادیات را نزد مبادی خود توسط انوار علمیه‌ای می‌داند که متصل به آنهاست و در حقیقت تمام ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۴).

وقتی مجموعه ممکنات عین وابستگی و حضور نزد ذات حق‌اند، تفاوتی نمی‌کند که در چه مرحله‌ای از هستی قرار داشته باشند؛ بدین معنا که یا این جزئیات عدم محض‌اند که در این صورت چیزی نیستند که متعلق علم واجب واقع شوند؛ یا بهره‌ای از هستی دارند که در حد همین بهره‌اندک، وابستگی و حضور نزد صاحب هستی دارند.

بنابر این تمام موجودات امکانی در هر مرتبه از وجود باشند، به علم حضوری اشراقی معلوم ذات‌حقند؛ زیرا مجعول بالذات و عین ربط به جاعل بالذات هستند و ربط ذاتی چیزی به چیز

دیگر، به عینه حضور ذاتی نزد اوست و این حضور، جمله کاینات را در بر می‌گیرد(مدرس زنوزی، ص ۴۲۳).

اگر گفته شود که حضور چیزی نزد چیزی فرع بر آن است که شیء اول برای ذات خود حضور داشته باشد تا از این طریق، حضور مادیات نزد ذات واجب مورد انکار قرار گیرد، پاسخ داده می‌شود که این سخن زمانی صحت دارد که این امور مادی از ذات مستقلاً برخوردار باشند؛ و حال آنکه این وجودهای رابط، فاقد ذات‌اند(جوادی آملی، ص ۴۵۸).

ما سوی الله نیز که همه فیض الهی و روابط محضه و تجلیات ذات حق هستند، به قدر ظرفیت وجودی خود علم حضوری به علت حقیقی خویش دارند(حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی، ص ۱۰۹). همچنین علم به معلول جز از طریق علم به علت حاصل نمی‌شود؛ زیرا علم به هر چیز همان نحوه وجودی آن است و موجودیت آن عین ربط به ذات حق است، بنابر این ادراک آن تنها با ملاحظه وابستگی اش به ذات حق ممکن است (ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۴۶).

سرانجام صدرالمتألهین به اقتضای قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، ذات احدیت را در اوج بساطت می‌یابد که بدون هیچ‌گونه شایبه ترکیب، واجد تمام کمالات ممکنات است، طوری که مستلزم حلول و اتحاد نباشد. پس وجود ممکنات به حمل حقیقه و رقیقه بر ذات واجب الوجود حمل می‌شود. در نتیجه، ذات بسیط واجب تعالی در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از تمام مخلوقات خود دارد(همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۷۱).

اما در باب علم واجب همراه ایجاد نیز معتقد است که علم ذات حق به اشیا عین وجود آنها در خارج است(همو، الشواهد الربوبیه، ص ۵۲)؛ زیرا علم او به جزئیات مادی مطابق فاعلیت اوست. یعنی جهت فاعلیت خدا نسبت به اشیا و جهت عالمیت او به آنها یکی است؛ پس وجود اشیا مادی برای او عین علم به آنهاست(همان، ص ۴۱). از آنجا که خداوند مبرای از زمان و مکان است، زمان با تجددش و مکان با انقسام پذیریش نسبت به ذات حق، مانند «آن» و «نقطه» هستند و بدین قرار، تمام موجودات زمانی و مکانی نسبت به او فعلیت و حضور محض‌اند(همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۰۳).

علم ذات واجب به اشیاء به نحو اضافه اشراقیه

اضافه اشراقیه، اضافه‌ای است که اضافه عین مضاف الیه است. تجلی حق در اشیا همان اضافه اشراقیه است (امام خمینی «ره»، ص ۳۰۲)، به همین موازات، ربط موجودات به ذات حق، ربط اشراقی خواهد بود. علم خداوند به اشیا نیز به نحو اضافه اشراقیه است. در مقابل، علم موجودات به خالق خویش هم به نحو ربط اشراقی است. این همان چیزی است که شیخ اشراق در مکاشفه به آن دست یافت (سهروردی، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۴) و در حکمت متعالیه پرده از آن بر گرفته شد. ملاصدرا که خود را در این مسئله پیرو صاحب اشراق می‌داند، بر مبنای قاعده اشراقی علم خدا به ذات خود را نوریت او برای ذات خویش می‌داند؛ نوری که حیثیت ظهور و اظهار دارد. علم ذات حق به اشیا عبارت از ظاهر بودن آنها برای اوست؛ زیرا بر آنها اشراق دارد (همان، ج ۲، ص ۱۵۲). بنابر این علم واجب همان اشراق و تسلط مطلق بر اشیاست. صدرالمتألهین نوریت، بصیرت، علم و قدرت را واحد قلمداد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم خدا به اشیا همان ایجاد اشیا از ناحیه خودش می‌باشد، همان طور که وجود اشیا از طرف او همان حضور آنها نزد خویش است و این نوع اضافه، اضافه‌ای فعالی به تمام موجودات است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۴۹؛ الشواهد الربوبیه، ص ۴۱).

نتیجه

مباحث اختلافی و دامنه‌داری که در توجیه نحوه علم خداوند به موجودات، اعم از جزئیات متغیر و نیز علم پیش و پس از ایجاد صورت گرفته است، پیوسته دست به گریبان معضلاتی همچون خلو علم تفصیلی در مقام ذات پیش از ایجاد موجودات، استلزام قوای محسوس ادراکی در مورد باریتعالی و به خصوص نافرجامی توجیه علم خداوند به جزئیات متغیر بوده است. با تحلیلی که از طریق طرح دیدگاه وجود رابط صورت گرفت، تبیین دیگری از چگونگی علم ذات واجب به ممکنات ارائه شد. بر این پایه روشن شد که وابستگی مطلق تمام موجودات امکانی به ذات واجب الوجود، به معنای این است که این مخلوقات صرف حضور نزد هستی بخش خویش هستند. در مرتبه پیش از ایجاد، خداوند به جهت بساطت و کمال وجودی خود، احاطه مطلق علمی بر آنها دارد و به همین خاطر پس از ایجاد نیز چیزی بر علم او اضافه نمی‌شود. یعنی علم او به این مخلوقات پس از ایجاد مانند علم او پیش از ایجاد است. این معنای

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. جزئیات متغیر مادی نیز خارج از دایره تعلق و وابستگی محض نبوده و به همین جهت در محضر دائمی ذات حق قرار داشته و معلوم او هستند. اتحادی که در علم واجب به ماسوای خود از این طریق حاصل می‌شود، همان اتحاد وجود مستقل با وجود رابط است که با تعبیر حقیقه و رقیقه نیز بیان می‌شود. ماسوای واجب تعالی وجودی جدا از وجود علت حقیقی خود نداشته و ذات حق با تعقل ذات خویش، آنها را نیز تعقل می‌کند.

همچنین با این بیان روشن می‌شود که در علم معلول به علت حقیقی خویش، عالم حقیقی، همان علت خواهد بود؛ زیرا معلول از هیچ استقلال وجودی و ادراکی برخوردار نیست.

توضیحات

۱. از جمله رجوع شود به: ابن عربی، ص ۳۸۹ و ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰ و مصباح یزدی، ص ۳۲۲.

۲. به عنوان نمونه معتزله علم پیشین خداوند به موجودات را حصولی و تفصیلی دانسته‌اند که متعلق آن، ماهیت اشیاست، زیرا ماهیت آنها پیش از وجود، نوعی ثبوت دارند و ثبوت، اعم از وجود است.

اما علم حصولی در خداوند راه ندارد، زیرا علم حصولی مربوط به موجوداتی است که مرتبط با ماده‌اند و دستگاه ادراکی خاصی دارند. ضمن اینکه ثبوت و وجود مساوق هستند (رک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۲).

۳. در حکمت متعالیه با تحلیل علیت بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن، علیت و معلولیت مربوط به وجود دانسته شده است؛ به گونه‌ای که حقیقت آنها چیزی جز وجود نیست. در نتیجه این تحلیل، وجود معلول عین تعلق وجودی به علت خویش است و هیچ گونه استقلالی ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۰). تمام موجودات در واقع ظهور و تجلی او به شمار می‌روند (ابراهیمی دینانی، ص ۱۰).

۴. سبا/۳.

۵. مراد از کلی در کلام مشائین، علم به نحو ثابت است نه کلی در مقابل جزئی، زیرا علم به جزئیات متغیر در حوزه حس قرار می‌گیرد، در حالی که علم خداوند مجرد از حسیات است. پس خداوند به جزئیات متغیر علم ثابت دارد (رک. جوادی آملی، ص ۲۴۱).

منابع

قرآن

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات (مع شرح نصیرالدین طوسی و تحقیق سلیمان دنیا)، ج ۳، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۹۹۳.
- _____، الشفاء (الالهیات)، به کوشش حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____، التعليقات، به کوشش عبد الرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۳، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه، بخش چهارم از ج ۶، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.
- خمینی، روح الله، تعليقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ق.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات، ج ۲، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۲ و ۳، به کوشش حسن زاده آملی و مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲ و ۳، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

طباطبایی، محمدحسین،، نهاییه الحکمه، به اشرف میرزا عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسين بقم المشرفه، ۱۳۶۲.

_____، نهاییه الحکمه، ج ۲، تعلیقه مصباح یزدی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
غزالی، ابو حامد محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه بر نهاییه الحکمه، ج ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
ملاصدرا، ایقاظ النائمین، به کوشش محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

_____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، سال ۱۹۹۰ و ج ۳ و ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.

_____، الشواهد الربوبیه، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

_____، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ج ۱، به اشرف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

میرداماد، محمد باقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۳.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نگاهی نو به نظریه نسبیت اخلاق از منظر قرآن کریم

دکتر نهله غروی نائینی *

حمید ایماندار**

دکتر نصرت نیلساز***

چکیده

قریب به اتفاق پژوهشگران در خصوص پاسخگویی به مسئله اطلاق یا نسبیت اخلاق به تفسیر و توجیه آیات موهم نسبیت اخلاق پرداخته‌اند (بعد سلبی اطلاق اخلاق) و بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق با نگاه قرآنی جایی در تحقیقات آنها نداشته است. افزون بر این، پژوهشگران از اهمیت نتایج مترتب بر تحلیل برخی مسائل اساسی فلسفه اخلاق از دیدگاه قرآنی در جهت حل مسئله نسبیت اخلاق غفلت ورزیده‌اند. این دو مسئله انگیزه نگارش مقاله حاضر قرار گرفته است. مقاله در گام نخست، بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق از طریق تحلیل مستقیم آیات

naeeni@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

*** hamidimandar@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

n.nilsaz@modares.ac.ir

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۵

قرآن کریم در این باره و در گام دوم نتایج نگاه قرآنی به برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق اساس و پایه حل مسئله نسبییت اخلاق قرار گرفته است. واژگان کلیدی: اطلاق اخلاق، نسبییت اخلاق، فلسفه اخلاق، دیدگاه قرآنی.

مقدمه و طرح مسئله

مسئله نسبییت اخلاق از دیرباز تحت عناوین مختلف، محل بحث اندیشمندان اعم از فلاسفه، علمای اخلاق، متکلمان و مفسران قرار گرفته و هر کدام به اقتضای معلومات خود در پاسخگویی به زوایای مختلف این مسئله تلاش نموده‌اند. به نظر می‌رسد در عصر حاضر ترویج پنهان و آشکار نسبی بودن اخلاق به خصوص در جوامع غربی به دستاویزی برای توجیحات نابه‌جا در زیر پا گذاشتن ارزش‌ها و افسار گسیختگی اخلاقی تبدیل شده است؛ می‌توان گفت پیامدهای سوء اعتقاد به نسبییت اخلاقی به‌ویژه در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی مسلمانان عامل اصلی جبهه‌گیری اندیشمندان اسلامی در برابر این نظریه بوده است. از این رو، ارائه تعاریفی سازگار با مبادی قرآن کریم از نسبییت اخلاق و تعیین دقیق مرزبندی‌های آنها، راه را برای مقابله با این گونه پیامدهای مخرب هموار خواهد کرد. هدف این پژوهش یافتن دیدگاه قرآن کریم در این باره، فارغ از نظر به صبغه فلسفی موضوع و تنها از طریق تحلیل عقلی و نقلی صحیح آیات الهی مرتبط با این بحث است. باید گفت در اکثر قریب به اتفاق پژوهش‌های مسبق به مقاله حاضر متفکران اسلامی در صدد توجیه و تفسیر آیات به ظاهر تأییدکننده بعد سلبی اطلاق اخلاق (اصول و ارزش‌های اخلاق مطلق نبوده و نسبی هستند) بوده‌اند. در تحلیل این مطلب باید گفت از آنجا که در نگاه اول به قرآن کریم مطلق بودن اخلاق برداشت می‌شود پژوهشگران و به طور خاص مفسران با تحلیل و تفسیر صحیح آیات موهم نسبییت اخلاق و رد برداشت‌های ناصواب طرفداران نسبییت اخلاق در صدد اثبات اطلاق اخلاق از نگاه قرآنی بوده‌اند، اما مقاله حاضر بعد ایجابی اطلاق اخلاق و نه بعد سلبی قضیه را از دیدگاه قرآن کریم بررسی می‌کند. این مقاله در مسیر بررسی اطلاق اخلاق از دیدگاه قرآن کریم دو روش نوین برگزیده است. در شیوه نخست اطلاق اخلاق در سه حوزه اطلاق افرادی، اطلاق ازمانی و اطلاق احوالی مورد کنکاش قرار گرفته و تلاش شده با بررسی جامع‌نگرانه دیدگاه قرآن کریم در مسئله نسبییت اخلاق تبیین شود، اما شیوه دوم به طور غیر مستقیم به حل مسئله نسبییت اخلاق

می‌پردازد به این معنا که این روش مبتنی بر نتایجی هست که با تکیه بر تحلیل برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق با نگاه قرآنی صرف و نه بر اساس ارائه تحلیل فلسفی حاصل می‌شود. مصباح یزدی (ص ۱۸) در انواع پژوهش‌های اخلاقی بیانی دارد که اجمال بیان ایشان از این قرار است: پژوهش‌های اخلاقی را می‌توان حداقل به سه حوزه تقسیم نمود: حوزه اول، اخلاق توصیفی است که هدف آن گزارش و توصیف اصول پذیرفته شده توسط فرد یا گروه یا دین خاصی است. حوزه دوم، اخلاق هنجاری است. در این بخش از پژوهش‌های اخلاقی که گاهی اخلاق دستوری نیز نامیده می‌شود به بررسی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی و بایستگی و نبایستگی می‌پردازد. شایان ذکر است که بررسی مسئله دیرپای حسن و قبح عقلی در این حوزه مورد تحلیل قرار می‌گیرد. بنابراین تبیین دیدگاه قرآنی در این باره، در قالب روش دوم این مقاله، در بررسی نسبییت اخلاق قرار خواهد گرفت. حوزه سوم، از پژوهش‌های اخلاقی فرا اخلاق نامیده می‌شود که به مطالعات و بررسی‌های تحلیلی و فلسفی درباره گزاره‌های اخلاقی عنایت دارد. در فرا اخلاق گزاره‌های اخلاقی دست کم از سه حیث مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند: در حوزه اول، موسوم به حوزه معناشناختی مفاهیم و مفردات گزاره‌های اخلاقی موضوع بحث‌اند. حوزه دوم، حوزه معرفت‌شناسی است که مباحثی چون اخباری یا انشایی بودن گزاره‌ها اخلاقی مطلق یا نسبی بودن احکام اخلاقی را دربرمی‌گیرد و حوزه سوم در فرا اخلاق، مسائل منطقی است که به مباحثی چون استنتاج باید از هست و ارتباط حقایق و ارزش‌ها می‌پردازد.

با تعاریف فوق روشن شد بحث نسبییت اخلاق در واقع نوعی پژوهش اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی فرا اخلاق است که در واقع روش نخست مقاله حاضر در بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق از نگاه قرآنی است، اما در روش دوم تحلیل مباحث دیگر در سه حوزه فرا اخلاق از دیدگاه قرآنی ما را در پاسخگویی به دیدگاه و حیانی در مسئله نسبییت اخلاق یاری خواهد نمود. برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق که در این مقاله از نگاه قرآنی بحث می‌شود عبارت‌اند از مسئله حسن و قبح عقلی در حوزه معناشناختی، اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی فرا اخلاق و استنتاج باید از هست در حوزه مسائل منطقی. نتایج هر یک از مباحث مذکور ارتباط تنگاتنگی با مسئله نسبییت اخلاق

خواهد داشت. علاوه بر حوزه‌های متعدد مذکور در پژوهش‌های اخلاقی پرسش‌های دیگری نیز در ارتباط اخلاق با حوزه‌های دیگری همچون حوزه دین نیز می‌تواند در قالب شیوه دوم این مقاله مطرح شود مباحثی چون ارتباط دین و اخلاق از این جمله هستند.

مفهوم اطلاق و نسبیت اخلاق

۱. اطلاق اخلاق

ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی به این معنی است که دست کم برخی از اصول کلی ارزشی؛ مانند نیکی عدل و زشتی ظلم، هم عام و همگانی و هم دائمی و جاودانی باشد. به عنوان نمونه افلاطون مطلق انگار و خیر را همانند حقیقت ریاضی، مطلق و غیروابسته به تمایلات، خواست‌ها و آرزوهای آدمیان می‌داند (پاپکین، ص ۱۱). اکثریت علما و اندیشمندان اسلامی همچون علامه طباطبایی، سید قطب و شهید مطهری در زمره مطلق‌گرایان و مخالفان نسبیت‌گرایی اخلاقی قرار دارند.

۲. نسبیت اخلاق

نسبیت اخلاقی است به این معنی که هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آنها (حسن عدل و قبح ظلم) بر حسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد می‌تواند دستخوش تغییر شود.

استاد مطهری (اسلام و مقتضیات زمان، ص ۲۷۵) بیان روشنی از نسبیت اخلاق ارائه داده و می‌نویسد: نسبیت اخلاق، یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین معنی که به طور کلی هیچ خلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خلقی بد نیست.

در جایی دیگر می‌نویسد: نسبیت اخلاقی یعنی معنی ندارد که یک دستور اخلاقی مطلق باشد و لازم باشد مردم در همه زمان‌ها به آن عمل کنند (نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۲).

برخی فلاسفه غرب، نیز به نسبیت‌گرایی در اخلاق معتقد بوده‌اند.

ویل دورانت، فیلسوف و مورخ معروف، طرفدار نسبیت است و مدعی است که هر ردیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است دوباره روزی فضیلت گردد، چنانکه کینه‌ورزی به هنگام جنگ، فضیلت است (ج ۱۲، ص ۹۰).

ژان پل سارتر از معتقدان نظریه نسبیت اخلاقی است که از این عبارت می‌توان این اعتقاد او را برداشت نمود. سارتر می‌نویسد:

هیچ قانون کلی اخلاقی وجود ندارد که بتواند به شما نشان بدهد چه باید بکنید. در این جهان، هیچ نشان پذیرفته شده‌ای وجود ندارد (p.318).

تحلیل بعد ایجابی اطلاق اخلاق از منظر قرآن کریم اطلاق اخلاق در بعد ایجابی آن به معنای واقعی یعنی اینکه قضایای اخلاق از هر سه حیث یعنی شمول افرادی عمومیت ازمانی و اطلاق احوالی مقید به هیچ قیدی نباشند. توضیح بیشتر آنکه هرگونه تکلیف یا دستوری سه گونه شمول دارد: شمول افرادی، شمول احوالی و شمول ازمانی، یعنی فرمان صادر شده شامل همه افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می‌شود و نیز شامل همه احوال هر فرد می‌گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امتثال تکلیف نماید، به علاوه شامل همه زمان‌ها می‌شود و طی زمان باید این فرمان انجام گیرد.

اما اگر اخلاق را تنها از یکی از این جهات مطلق بدانیم خواه ناخواه به معنای نسبیت بازگشت کرده‌ایم. در نهایت باید گفت اطلاق اخلاق تنها به یک صورت تقریر می‌شود و آن اطلاق اخلاق از هر سه جنبه افرادی ازمانی و احوالی است. از این رو لازم است هر سه جنبه مذکور را از دیدگاه قرآنی بررسی کنیم.

۱. اطلاق افرادی

به این معناست که حکم تمام قضایای اخلاقی از حیث بایستگی و نبایستگی برای همه اقشار و طبقات جامعه اعم از طبقه حاکم و رعیت یکسان است. به این معنا که مثلاً دروغگویی هم برای حاکم و هم طبقه محکوم ناپسند است. در اثبات اطلاق اخلاق از این بعد از دیدگاه آیات قرآنی راه همواری در پیش داریم. در نگاه قرآنی همه طبقات مذهبی و اجتماعی جامعه اسلامی به یکسان مورد خطاب احکام اخلاقی قرار گرفته‌اند. خطاب‌هایی چون "یا ایها الناس"، "یا ایها الذین امنوا" و "یا ایها النبئ" که مرسوم‌ترین شیوه خطاب‌های قرآنی است دال بر این مطلب است که فرامین و احکام اسلامی به طور عام و احکام اخلاقی به شکل خاص در مورد هیچ یک از گروه‌های مخاطب قرآن کریم استثنابردار نیست. در آیه ۳۶ سوره مدثر ۱ نیز بر انداز عموم بشریت به وسیله قرآن تأکید شده

است. به علاوه در آیاتی از قرآن کریم ۲ پیامبر اکرم به امر الهی خود را فاقد مصونیت در برابر عدم امتثال احکام الهی می‌داند. همچنین طبقات مختلف اجتماعی جامعه اسلامی از نگاه قرآن کریم در برابر احکام اسلامی یکسان هستند. آیه ۱۳ سوره حجرات ۳ بر این نکته تأکید دارد که عموم اقشار بشریت با وجود تفاوت در جنسیت و طبقات مختلف اجتماعی هیچگونه برتری ذاتی بر یکدیگر ندارند. این عدم تقدم ذاتی افراد بشر بر یکدیگر در مساوی بودن در برابر تکالیف اخلاقی نیز نافذ خواهد بود. آیاتی از قرآن کریم به پیامبر امر می‌کند که همه افراد در برابر احکام الهی یکسان هستند و ایشان را از برخورد دو گانه با اقشار فقیر و غنی جامعه نهی می‌کند مانند آیات ابتدایی سوره عبس ۴. آیه ۱۵۸ سوره اعراف ۵ پیامبر اسلام را فرستاده‌ای برای همه مردم معرفی نموده و در ذیل آیه همه افراد بشر به ایمان و تبعیت از قرآن کریم امر شده‌اند یعنی تمامی احکام و اصول اخلاقی اسلام برای همه افراد بشر بوده و همه موظف به تبعیت از آن هستند. به علاوه قرآن کریم در بسیاری از آیات از مورد سوال قرار گرفتن همه مخاطبان این کتاب آسمانی از اعمالشان در روز قیامت خبر می‌دهد. تعابیری مثل "و لتسئلن عما کنتم تعملون" ۶ و "لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون" ۷ نشان از عدم مستثنی بودن شخص یا طبقه‌ای خاص از جامعه در انجام دستورات اسلام است.

سنت نبوی و ائمه (ع) نیز بر شمول افرادی احکام اخلاقی اسلام صحه می‌گذارد. مانند درخواست پیامبر اسلام (ص) از عموم مردم برای استیفای حق خود از ایشان در اواخر عمر شریفشان، حساسیت علی (ع) در تقسیم بیت‌المال و برخورد ایشان با مخالفان این رویه و یا عتاب ایشان به عقیل که درخواست سهم بیشتری از بیت‌المال نموده بود و یا مجازات مروان بن حکم به سبب شرب خمر در عهد عثمان بدون توجه به جایگاه مذهبی و اجتماعی او و امثال این قضایا که در تاریخ معصومان به وفور آمده است.

۲. اطلاق ازمانی

به این معناست که احکام اخلاقی در همه دوره‌ها و اعصار ثابت هستند و این طور نیست که در برهه‌ای از زمان بایسته‌ها و نبایسته‌های اخلاقی دستخوش تغییر شوند.

همچنین اگر در این باره بر اساس نظریه اکثر علمای اسلامی رابطه اخلاق و دین را از نوع اتحاد و رابطه ارگانیکی جز و کل بدانیم تمام دلایلی که در اصل جاودانگی دین اسلام اقامه

شده اثبات کننده ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی است. بالطبع با اثبات اصل جاودانگی اسلام این اصل به زیرشاخه‌های اصلی اسلام اعم از عقاید اخلاق و احکام نیز تسری خواهد یافت.

الف. مستندات قرآنی جاودانگی اسلام

برخی از آیات به دلالت نص یا ظاهر بر جاودانگی آیین مقدس اسلام دلالت می‌کند:

أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ ۸

این آیه رسالت پیامبر (ص) را انذار مطلق انسان‌هایی که کلام الهی به آنها می‌رسد، ذکر می‌کند.

علامه طباطبایی (ج ۷، ص ۳۹) در ذیل آن می‌نویسد: آیه بر این دلالت دارد که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی است و از نظر دعوت به اسلام، هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می‌شنوند و بین کسانی که از غیر او می‌شنوند نیست.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. ۹

علامه طباطبایی (ج ۱، ص ۶۳) معتقد است آیه شریفه با غیر قابل انفکاک دانستن فطرت انسان که همان دین است و آفرینش او نه تنها بر جاودانگی اسلام دلالت می‌کند، که در مقام تبیین و تفسیر مبنای علمی آن نیز است.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ۱۰

ظاهر آیه شریفه نه تنها بر جاودانگی اسلام بلکه بر غلبه آن بر تمام ادیان دلالت می‌کند.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۱۱

دلالت دارد بر اینکه هیچ گاه قرآن کریم و به تبع آن مفاد آن، صحت و اعتبار خود را از دست نخواهد داد.

ب. مستندات روایی جاودانگی اسلام

روایات متعدد و متواتری در خصوص جاودانگی حکام شریعت از معصومان (ع) نقل شده است. اجمالاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

از پیامبر اسلام (ص) توسط امام باقر (ع) نقل شده است:

ایها الناس حلالی حلال الی یوم القیامه و حرامی حرام الی یوم القیامه ۱۲ (مجلسی، ص ۲۶۰).
همچنین پیامبر (ص) فرموده است:
اوصی الشاهد من امتی و الغائب منهم و من فی الاصلاب الرجال و ارحام النساء ان یصل
الرحم ۱۳ (کلینی، ص ۱۱۵).

امام علی (ع) در نهج البلاغه در وصف اسلام می فرماید:
و این اسلام دین خداست، که آن را برای خود برگزید. سپس، آن را به گونه ای استواری بخشید
که دستگیره اش را گسستن نباشد و حلقه هایش را گشودن نبود و شالوده اش منهدم نگردد و
ستون هایش فرو نیفتند و درختش از ریشه برنیاید و زمانش به پایان نرسد (نهج البلاغه، خطبه
۱۹۸).

ج. دلایل خاتمیت

تلازمی عقلی بین دلایل خاتمیت و جاودانگی اصول اخلاقی اسلام برقرار است. از این رو
تمامی دلایل عقلی و نقلی اثبات کننده خاتمیت (که در این مجال ذکر آنها نیست به عنوان نمونه
آیه ۴۰، سوره احزاب ۱۴) ملازم با جاودانگی دین اسلام است.

د. چند نکته در مورد اطلاق ازمانی

مسئله نسخ اطلاق ازمانی احکام اسلام را تحت الشعاع قرار می دهد که البته با ارائه تعریفی صحیح
از این مفهوم خدشه ای به عمومیت ازمانی وارد نخواهد شد.
در این باره لازم است بیانی موجز در تعریف نسخ از بیان استاد معرفت (معرفت،
ص ۴۱۶) ارائه دهیم. ایشان می نویسد:

نسخ پیاپی در یک شریعت نو بنیاد همانند نسخه های طیب است که با شرایط و احوال مریض
تغییر می یابد. نسخه دیروز در جای خود مفید و نسخه امروز نیز در جای خود مفید است، لذا
خداوند می فرماید: ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها ۱۵
(بقره/۱۰۶). نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی خداوند از اول و همان موقع که
حکم سابق را تشریح نمود می دانست که آن حکم تداوم ندارد و سرآمد اجل آن نزد خداوند
مشخص بوده، صرفاً وفق مصالحی از بیان مدت آن خودداری شده که به موقع و هنگام سر

رسید اجل آن بیان می‌گردد. مقصود از «خیر منها او مثلها» لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد. شبهه دیگری که در اطلاق ازمانی ممکن است مطرح شود حمایت اسلام از برده‌داری است. اجمالاً باید گفت اسلام برده‌داری را ابداع نکرده است، بلکه در عصری که مسئله بردگی با تار و پود جوامع بشر آمیخته بود، آن را به عنوان امری که وجود دارد، پذیرفته و با بیان دستورها در جهت رهایی بردگان قدم برداشت. اگر اسلام یک باره و به طور کلی بردگی را لغو می‌کرد، نظام اقتصادی و اجتماعی مردم به ناگاه از هم می‌پاشید و بردگان که غالباً اسرای جنگی بودند به انتقام‌جویی و توطئه علیه اسلام روی آورده و امنیت جامعه را سلب می‌کردند.

۳. اطلاق احوالی

به این معناست که در همه شرایط زمانی و مکانی احکام اخلاقی دارای حکم ثابتی هستند. از جمله آیاتی که کاملاً در این مورد راهگشاست آیه ۱۳۵ سوره نسا ۱۶ است. ملاحظه می‌شود این آیه اقامه عدل را که از اصول اخلاقی است مقید به قیدی ننموده و اجرای عدل را مقدم بر عواطف انسانی و خانوادگی می‌داند. از دیگر آیات مؤید آیه ۸ سوره مائده ۱۷ است که اهل ایمان را به رعایت عدالت با وجود دشمنی با یک گروه خاص فرا می‌خواند. این مسئله در سنت معصومان (ع) نیز متبلور است مانند عتاب امام علی (ع) بر پسر عمش عقیل که طلب سهم بیشتری از بیت‌المال نموده بود و حضرت با وجود نیاز مالی عقیل و قرابت با او از دادن سهمی بیشتر به او خودداری نمود.

مباحث مفسران در توجیه آیات موهم نسبت اخلاق مانند پاسخ به شبهه دروغ‌گویی ابراهیم (ع) در حوزه بعد سلبی اطلاق اخلاق مطرح است و می‌توان آنرا ذیل اطلاق احوالی بررسی نمود.

الف. چند نکته مهم در مود اطلاق احوالی

در ادامه لازم است به سه مطلب مهم در حوزه اطلاق احوالی اشاره کنیم. نخست توجه به تشخیص صحیح حکم و موضوع است که اکثر عقاید نسبی گرایی از آن ناشی می شود. مصباح یزدی (ص ۱۶۲) تشخیص صحیح حکم و موضوع را در یک گزاره اخلاقی در حل شبهه نسبیّت اصول اخلاقی بسیار مهم می داند. شهید مطهری (تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۰۳) در همین راستا از عناوین اولیه و ثانویه نام می برد و معتقد است برخی موضوعات اخلاقی مقید به عنوانی ثانوی شده و در صورت عدم توجه به این مسئله این توهم ایجاد می شود که آن حکم اخلاقی نسبی است، مثلاً راستگویی زمانی که موجب قتل نفس (عنوان ثانویه) شود نارواست.

مطلب دومی در ارتباط با اطلاق احوالی آنکه گاه برخی احکام اخلاقی در آیات قرآن کریم مقید به قیدی شده اند، مانند آیه ۱۴۸ سوره نسا که مورد توجه قائلان به نسبیّت قرار گرفته است. باید گفت تقیید برخی آیات مانند این آیه که بالا بردن صدا به دشنام را برای مظلوم جایز دانسته در واقع نمونه ای از بیان عنوان ثانویه توسط خود آیات است به این معنا که معمولاً تشخیص عنوان ثانویه بر عهده خود فرد است، ولی در این آیه عنوان ثانویه ضمن آیه ذکر شده است.

مطلب سوم توجه به اصل رفع تراحم احکام اخلاقی است که اصلی پذیرفته شده بین علمای اسلامی و حتی غربی است. تراحم اخلاقی به این معناست که گاه دو اصل اخلاقی در مقام عمل با هم تقابل دارند و فرد مجبور است یکی از آن دو را برگزیند.

یکی از صاحب نظران (مظفر، ص ۴۱۷) در توضیح مفهوم تعارض گزاره های اخلاقی می نویسد: مقصود از (تعارض گزاره های اخلاقی) تعارض دلیل ها و مفهوم های آنها نیست، بلکه مقصود، ناسازگاری دو اصل اخلاقی در مقام امثال است که در اصطلاح علم اصول، تراحم نامیده می شود.

شهید مطهری (اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۲) در این باره معتقد است: تعارض، گاهی میان بایدها و نبایدهاست که متون یاد شده اشاره به آن دارد. گاه مرکز تعارض بایدهاست که خود اقسامی دارد، مانند بایدهای مربوط به خود و منافع خود، بایدهای مربوط به جامعه و منافع جامعه و بایدهای مربوط به شخص و جامعه. گاهی تعارض در ترک نبایدهای شرعی یا عقلی و یا عرفی است، چنانکه در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است:

إذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى ۱۹

بسیاری از آیات موهم نسیت اخلاق با عنایت به این اصل قابل توجیه و تفسیر خواهند بود. با عنایت به سه تکمله بحث، اشکالات وارد بر اطلاق احوالی اخلاق وارد نخواهد بود. پس از بررسی بعد ایجابی اطلاق اخلاق که با تحلیل مستقیم آیات قرآن کریم صورت پذیرفت در گام دوم مباحث متعدد حوزه‌های پژوهش‌های اخلاقی را با نگاه قرآنی بررسی خواهیم نمود تا با کمک گرفتن از نتایج آنها محملی برای ورود از بابی دیگر به حل مسئله نسیت اخلاق فراهم آید.

تحلیل قرآنی برخی مباحث اساسی فلسفه اخلاق در حل مسئله نسیت اخلاق
۱. حوزه اخلاق هنجاری

بنیادها و خاستگاه‌های اخلاق (حسن و قبح عقلی)
مسئله حسن و قبح عقلی ارتباط تنگاتنگی با مسئله جاودانگی اصول اخلاقی دارد. سبحانی (ص ۱۵۱) در این باره می‌نویسد: احکام که بر اساس تحسین و تقبیح عقلی استوار است بسان کوه ثابت بوده و هرگز دگرگون نمی‌شود. این گونه از قوانین شرع که از چنین اصلی سرچشمه می‌گیرد به حکم ثابت و استواری احکام کلی خرد آن هم در پرتو ثبات و پایداری فطرت انسان نمی‌تواند تغییر پذیر باشد.

در جایی دیگر (سبحانی، ص ۸۸) این گونه ابراز نظر نموده است: کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته‌اند، در تبیین جاودانگی پایه‌های بنیادین اخلاق، راهی هموار دارند، چه این که صفت ذاتی، همواره ثابت و پایدار است و از فعل جدا نمی‌شود و در نتیجه جاودان خواهد بود، زیرا براساس یک اصل فلسفی، ذاتی شئی از خود شئی تفکیک ناپذیر است و به تعبیر دیگر در صورت ضرورت و اضطرار و ترجیح فعل قبیح، تنها قبح فاعلی برطرف می‌شود و قبح فعلی همچنان باقی می‌ماند.

کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را باور ندارند، در توجیه جاودانگی اخلاق با دشواری-هایی چند روبه‌رو خواهند بود. صاحبان پس باید گفت پذیرش حسن و قبح عقلی در واقع پایه اخلاق جاودان است.

پس لازم است به شکل موجز موضع خود را در قبال مسئله حسن و قبح عقلی روشن نماییم.

علامه طباطبایی حسن و قبح را به معنای ملایمت و منافرت با طبع فاعل می‌داند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰). سبحانی (ص ۴۲) در نقد نظریه علامه می‌نویسد: این نظریه در صورتی قابل پذیرش است که مقصود از طبع فاعل همان طبیعت علوی و روحانی او باشد.

در جای دیگر سبحانی (ص ۲۴۳) تصریح می‌کند: ادعای ما این است آنچه علامه از حسن و قبح بیان نموده‌اند بر اساس موازین فلسفی و تحلیل علمی و روان‌شناختی است و به بعد اخلاقی آن توجه ندارند. وی در ادامه می‌نویسد: نظریه علامه قریب به نظریه استادش محقق اصفهانی است و محور هر دو هماهنگی با مصالح و مفاسد اجتماعی است (سبحانی، ص ۲۴۶). از این رو، علامه (طباطبایی، ج ۵، ص ۹ و ۱۰) اشاره می‌کنند عدل همیشه نیک و ظلم پیوسته ناپسند است، زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است.

در یک برداشت از بیانات موافقان و مخالفان حسن و قبح عقلی می‌توان گفت محل نزاع در حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با مصالح و مفاسد نفس الامری است. در این معنا از حسن و قبح یکی از محققان (فهمین نیا، ص ۱۶۴) می‌نویسد: بنابراین حسن و قبحی که تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه‌ای است که ثواب و عقاب خداوند مترتب بر آن است تابع امر و نهی شارع می‌باشد و مدح و ذم ذاتی اشیا نیست بلکه مربوط به امر زاید یعنی همان امر و نهی شارع است. اگر چنین باشد نزاع بین اشاعره و عدلیه لفظی است و کلام اشاعره که گفته‌اند: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع در نهایت اتقان و صنع است.

وی در ادامه، نظریه اشاعره را هم به نقد می‌کشد و می‌نویسد: طبق آیات شریفه (ان الله لا یامر بالفحشا، اعراف/۲۸) (ان الله یامر بالعدل و الاحسان، نحل/۹۰) و یحرم علیهم الخبائث، اعراف/۱۵۷) باید اول حسن و قبح با قطع نظر از امر و نهی شرعی وجود داشته باشد. شاید بتوان گفت مصلحت واقعی همان اطاعت بنده از مولاست نه اینکه به ذات اشیا برگردد برای مثال داستان نهی یهودی‌ها از ماهیگیری روز شنبه در حالی که شنبه و یک شنبه تفاوت نفس الامری نداشتند، البته حسن و قبح عقلی و ذاتی را اگر کسی منکر شود نمی‌تواند خوبی دین و گفته شارع را اثبات کند.

البته این برداشت حداقلی از محل نزاع موافقان و مخالفان حسن و قبح غیر واقع بینانه به نظر می‌رسد و از این رو مورد توجه جدی محققان قرار نگرفته است.

اما سبحانی (ص ۱۵۲) با بیان ملاک ملایمت با طبیعت علوی برای حسن و قبح تعریفی هماهنگ با آیات ۲۰ قرآن کریم ارائه کرده است. وی پس از ذکر ملاک‌های متعدد مورد نظر اندیشمندان در معنای حسن و قبح و نقد آنها می‌نویسد: لکن نظریه‌ای که ما برگزیدیم این است که مفاهیم کلی با فطرت و سرشت پاک و طبیعت علوی و ملکوتی انسان هماهنگ است یعنی عقل به باطن و عمق جان نظر می‌افکند و در آینه فطرت دورنمایی از عالم ملکوت را مشاهده و اصول اخلاقی را از آن رهگذر ادراک می‌کند.

در ادامه ثبات و عمومیت اصول اخلاقی را از کلام قبلی نتیجه می‌گیرد: پس آنچه در آینه فطرت به صورت پاکی و کمال و نیکویی نمودار است همگانی و همیشگی است و آنکه به صورت پلیدی و نقص و زشتی انعکاس یافته است نیز عمومی و ثابت است. بنابراین در پیشگاه عقل و فطرت اصول و پایه‌های فجور و تقوا پلیدی و پاکی هویدا و معلوم است (سبحانی، ص ۱۵۳).

سبحانی (ص ۹۸ و ۹۹) در تحلیل حسن و قبح عقلی از منظر قرآن کریم با استناد به برخی آیات قرآن کریم زشتی و زیبایی برخی امور را برای انسان‌ها مسلم می‌داند و در توضیح آیه ۲۸ سوره اعراف ۲۱ می‌نویسد: مدلول آیه شریفه این است که مشرکان کارهایی ناشایست را مرتکب می‌شدند و پیش عقل و وجدان خود به ناپسندی آنها اعتراف داشتند و تنها برای ارضای خود و دفع اعتراض دیگران به روش نیاکان خود و دستور الهی استناد می‌جستند و این مطلب جز اعتراف همگان حتی از مشرکان بر تحسین و تقبیح یک رشته امور چیزی نیست (همان، ص ۹۹). ایشان در آیه ۹۰ سوره نحل ۲۲ اشاره نموده و می‌نویسد: عبارت لعظکم لعلکم تذکرون حاکی از آن است که امر الهی به عدل و احسان و نهی او از فحشا و منکر جنبه یادآوری دارد نه آموزشی و خود بشر این مطالب را در مکتب فطرت آموخته است.

از این بیان روشن می‌شود نقش وحی کاشفیت از حسن و قبح ذاتی افعال است (مقام ثبوت) از این رو مقام ثبوت هر دو گروه اشاعره و عدلیه متفق القول هستند و در مقام اثبات نیز با در نظر گرفتن کاستی‌های عقل ناگزیر باید دست به دامان امر و نهی الهی شد. با این بیان منازعه اشاعره و عدلیه در مسئله حسن و قبح عقلی لفظی خواهد بود. در نهایت می‌توان گفت دایره

حسن و قبح عقلی آن‌چنان که اکثر قائلان به آن بیان نموده‌اند فراخ نیست و در مواردی عقل بشری قادر به تشخیص مصالح و مفاسد واقعی نخواهد بود.

رشیدرضا (ج ۸، ص ۵۴) به گفته خود راه میانه را در این باره برگزیده و می‌نویسد: دیدگاه کسانی که حسن و قبح را ذاتی می‌خوانند، به معقول و منقول نزدیک‌تر است، اما نباید مانند آنها افراطی عمل کرد، بلکه باید گفت بعضی از اشیا حسن و قبح ذاتی دارند، مانند حسن عدل، احسان و کمک به خویشان و چنان نیست که تمام اوامر و تکالیف الهی تنها به آن جهت باشد که فعل مورد تکلیف، حسن است، بلکه در مواردی تکلیف خداوند به جهت امتحان و آزمایش بندگان است، نه به جهت منفعتی که در خود آن شیء و عمل قرار دارد. سبحانی نزاع میان قائلان حسن قبح ذاتی و نافیان آن را به صورت ایجاب جزئی در برابر سلب کلی دانسته است و سپس نسبت دادن دو مطلب را به قائلان حسن و قبح ذاتی به دور از واقع بینی می‌داند. یکی اینکه عقل و خرد می‌تواند حسن و قبح همه افعال را تشخیص دهد در حالی که اگر عقل را یارای این کار بود اولاً نیاز به وحی قطع و یا لاقلاً کمتر می‌شد و ثانیاً اختلاف گسترده بین انسان‌ها در تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها این امر را نفی می‌کند و دوم آنکه فعل هر فاعل مختار بالذات حسن و قبح دارد در حالی که پذیرش نسخ از طرف عدلیه نشان می‌دهد چیزهایی هست که حسن و قبح آنها تابع ظروف و شرایط است (سبحانی، ص ۳۱ و ۳۲).

مصباح یزدی (ص ۸۲) پس از بحث‌های مفصل حول این مسئله دیدگاه میانه‌ای را برمی‌گزیند که به عقیده راقم این سطور قابل قبول و به دور از افراط و تفریط است و در نتیجه به بیانات محققان قبلی نزدیک است.

ایشان می‌نویسد: بدون شک عقل آدمیان به تنهایی در بسیاری از مسائل توانایی کشف رابطه میان افعال اختیاری انسان و نتایج و پیامدهای آنها را دارد و به همین دلیل است که در اصول اخلاقیات شاهد اختلافات کمتر در میان جوامع بشری هستیم. مسائلی که در اصطلاح علمای اصول به عنوان مستقلات عقلی شناخته می‌شوند همگی از این نوع احکام هستند. اما موارد فراوانی هم وجود دارد به ویژه در جزئیات و مصادیق آن احکام کلی که عقل به تنهایی چنین توانایی و قدرتی در خود نمی‌یابد و درک آنها از حدود توانایی‌های عقول آدمیان بیرون است. شرع مقدس با تبیینی که از روابط میان چنین کارهایی با کمال مطلوب ارائه می‌دهد دست عقل

را گرفته او را در کشف آن روابط پنهان و نهفته یاری می‌رساند. بنابراین در این موارد عقل با تکیه بر شرع خوبی یا بدی افعال را می‌پذیرد. همان‌طور که گفته شد اثبات کلیت و پیوستگی اصول اخلاقی از شاخه‌های مسئله‌حسن و قبح عقلی است و بدون اعتقاد به آن ارزش‌های اخلاقی رنگ نسبی به خود گرفته و اندیشه‌ثبات و پایداری آن بی‌اساس خواهد بود.

با عنایت به این نوع تلقی از حسن و قبح عقلی می‌توان گفت لااقل بسیاری از اصول اساسی اخلاقی مطلق خواهند بود که البته بخش معتناهی از دیگر اصول اخلاقی نیز به همین اصول اساسی مطلق بازگشت نموده و موصوف به اطلاق و جاودانگی خواهند شد.

۲. حوزه فرا اخلاق

الف. اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی

یکی از پیامدهای سوانشایی دانستن احکام اخلاقی لزوم پذیرش نسبت اخلاق است زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی بودند و هیچ ریشه‌ای در واقعیات خارجی نداشتند در صورتی که اگر مفاهیم اخلاقی عینیت و ما به ازای خارجی داشته باشند می‌توانیم اطلاق اخلاق را از آن نتیجه بگیریم.

قرآن کریم بین افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او نوعی رابطه حقیقی و واقعی از نوع رابطه علیت برقرار نموده و در واقع احکام اخلاقی قرآن کریم توصیف‌کننده آن رابطه عینی هستند. مفهوم باید و نباید و خوب و بد در قرآن کریم رابطه واقعی فعل اختیاری و کمال مطلوب انسان است پس قضایای اخلاقی نیز از سنخ جملات خبری بوده حکایت می‌کند که قابل اتصاف به صدق و کذب است. از منظر قرآن کریم رابطه و تأثیر اعمال اختیاری انسان بر روح و شخصیت واقعی وی امری حقیقی و عینی است و در سرتاسر قرآن نمونه‌هایی بر این حقیقت وجود دارد. مثال‌های متعددی در این باره وجود دارد مثلاً علامه طباطبایی (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۸۶) ذیل آیه ۱۴ سوره مطففین ۲۳ می‌نویسد:

از این آیه شریفه سه نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه: اعمال زشت نقش و صورتی به نفس می‌دهد و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورد.

دوم اینکه: این نقوش و صورت‌ها مانع آن است که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند و میان آن و درک حق حائل می‌شود.

سوم اینکه: نفس آدمی بحسب طبع اولیش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آن طور که هست درک می‌کند و آن را از باطل و نیز خیر را از شر تمیز می‌دهد، هم چنان که در جای دیگر فرمود: "و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا" (شمس/۸).

همچنین تفسیری که علامه از آیات مربوط به ضرورت رعایت تقوا در جای جای قرآن کریم (انفال/۲۹؛ طلاق/۳) ارائه داده‌اند حاکی از اخبار قرآنکریم از واقعیت و عینیت رعایت تقوا دارد.

علامه تقریر مشابهی دارد و از آن جهت که از عینیت‌گرایی جاودانگی اصول اخلاقی را نتیجه گرفته‌اند دارای اهمیت بسزایی است. علامه معتقد است: مفاهیم اخلاقی ناشی از روابط عینی و حقیقی بین افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آنهاست. در واقع از رابطه علی و معلولی بین آن دو انتزاع می‌شوند. این رابطه حقیقی و مستقل از علم و جهل و اراده فاعل و وضعیت حاکم بر جامعه است. خوبی و بدی و باید و نباید اخلاقی ناشی از چنین نسبتی واقعی و تکوینی است که عبارت است از نوع تأثیر فعل اختیاری انسان بر کمال نفسانی او و چون این رابطه عینی و تکوینی و از نوع رابطه علیت است در نتیجه دچار تغییر و تحول نمی‌گردد و در پی ثبات و جاودانگی این نسبت به دلیل ثبات طرفین آن مفاهیم اخلاقی ناشی از آن نیز جاودانه و جهانی‌اند، زیرا روح و حقیقت انسان که یک طرف رابطه است دچار تحول نمی‌شود و فعل و رفتار مشخص هم که موضوع حکم اخلاقی است و طرف دیگر رابطه می‌باشد و فرض بر ثابت و واحد بودن آن است

(مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۶۱).

مصباح یزدی (ص ۱۹۲) در این باره بیانی مشابه با علامه دارد: این دیدگاه‌ها برای اثبات جاودانگی اخلاق به این نکته تکیه دارند که: کمال حقیقی انسان امری ثابت است، پس احکامی که بر افعال در مقایسه رابطه میان افعال و نتایج افعال نیز تغییر ناپذیر است با کمال-آفرینی یا کمال‌زدایی مترتب می‌شوند، همیشگی و تغییر ناپذیر خواهند بود.

در نتیجه باید بگوییم از آنجا که مفاهیم اخلاقی از نگاه قرآنی دارای منشأ انتزاع خارجی بوده و جملات اخلاقی نیز از سنخ قضایای خبری و حکایتگر رابطه واقعی افعال و نتایج آنها می‌باشند اطلاق احکام اخلاقی از این طریق به اثبات می‌رسد.

ب. واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی اخلاقی
واقع‌گرایی به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت دارند و جمله‌های اخلاقی واقع‌نمایند و غیر واقع‌نمایی به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت ندارند و جمله‌های اخلاقی غیر واقع‌نمایند (مصباح، ص ۴۲).
مطلق بودن اخلاق یعنی اینکه دست کم برخی احکام اخلاقی مطلقند و بدون هیچ قید و شرطی اعتبار دارند از لوازم واقع‌گرایی است (همان، ص ۴۳).
با عنایت به مباحث مطرح شده در مبحث قبلی روشن است گزاره‌های اخلاقی قرآن کریم صرف نظر از دستور و توصیه احساس و سلیقه و توافق و قرارداد از واقعیتی عینی سخن می‌گویند در نتیجه مکتب و حیاتی قرآن‌کریم واقع‌گرا بوده و به تبع آن قائل به اطلاق اصول اخلاقی است.

ج. استنتاج باید از هست
این مسئله که آیا باید از هست قابل استنتاج است یا نه یکی از سؤالات اساسی فلسفه اخلاق است که در حوزه مسائل منطقی فرا اخلاق قرار دارد و ارتباط مستقیمی با مسئله اطلاق نسبییت اخلاق دارد.

پرسش این است که آیا باید‌های اخلاقی از هست‌ها نشات می‌گیرند یا خیر؟ یا به عبارت دیگر رابطه تولیدی منطقی میان آنها وجود دارد یا خیر؟
سبحانی (ص ۲۱۱) در فصلی با عنوان چگونگی ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری آیات متعددی از قرآن را بررسی نموده تا استنتاج باید از هست را از دیدگاه قرآن کریم نتیجه بگیرد که برخی به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

در برخی آیات قرآن کریم (حج/۱۸) تسبیح و سجده موجودات در برابر خداوند به عنوان زمینه‌ای برای این حقیقت قرار گرفته است که انسان‌ها نیز باید در مقابل خداوند به سجده و

پرستش بپردازد. و یا آیاتی (فاطر/ ۲۷) که با توصیف مظاهر اعجاب آور طبیعت و یا برشمردن نعمات الهی به طور ضمنی انسان را به مقوله هایی چون شکر و خشیت دعوت می کند. آیاتی از قرآن کریم (مائده/ ۱۱) با توصیف غالبیت خداوند بر جهان هستی انسان را به توکل و دوری از عجب فرا می خواند.

شیوه بیان قرآنی همچون روش متعارف عقلا این گونه است که در بسیاری از موارد استدلال بخشی از قضیه را به درک و فهم مخاطب وا می نهد. از این رو هست های مطرح شده در آیات مذکور را می توان به عنوان صغرای قضایا در نظر گرفت و کبرای قضایا نیز تابع فهم عقلایی مخاطب خواهد بود.

یکی از محققان (رمضانی، ص ۳۲۸) در این باره می نویسد: به نظر می رسد آنچه از مجموع آیات می توان برداشت نمود این است که نوعی ترتب و تفریعی میان آیاتی که بیان هستی شناسی می نماید و آیاتی که به بایدها و الزامات اشاره دارد وجود دارد و قرآن چه بسا درصدد نباشد به اثبات قضیه منطقی که نوعی استنتاج و تولید و رابطه علی را همراه داشته باشد بپردازد اما می توان به ترتب طبیعی که کبرای آن یک قانون و باید عقلی عام هست دست یافت.

مفهوم باید اخلاقی دو نوع کاربرد دارد: کاربرد اخباری و کاربرد انشایی. با عنایت به مطالب مذکور درمی یابیم بایدهای اخلاقی قرآن کریم از نوع کاربرد اخباری به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان گر رابطه واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق است.

رابطه طرفینی علت و معلول از مصادیق ضرورت بالقیاس است. در سطور گذشته رابطه علت و معلولی بین افعال اختیاری انسان و نتایج آنها از دیدگاه قرآنی به اثبات رسید. از طرفی رابطه علیت رابطه ای عینی و تکوینی بوده و دچار تغییر و تحول نخواهد شد و این یعنی مفاهیم اخلاقی ناشی از مفهوم علیت جاودانه خواهند بود.

تحلیل قرآنی مسائل مربوط به اخلاق و حوزه های دیگر
رابطه دین و اخلاق (قلمرو اخلاق)

دین باوری و اخلاق، دو خصیصه دیرین و ریشه دار در سرشت و ساختار وجودی انسان بوده است. در مطالعه تاریخی سیر تمدن بشر، آمیختگی اخلاق و مذهب به وضوح رخ می نماید، تا

آنجا که اساساً اخلاق در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، کاملاً جنبه دینی به خود گرفته و ماهیتی مذهبی دارد. اما اینکه کدام یک از این دو پدیده، پیشین بردیگری است، مسئله‌ای است که بیش از حدس و تخمین را بر نمی‌تابد.

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که همه ادیانی که به نوعی در پیشبرد مادی و معنوی انسان‌ها مؤثر بوده‌اند، از قوانین اخلاقی کاملی نیز برخوردار بودند، تا بدان اندازه که می‌توان ادعا کرد، نخستین توصیه‌ای که ادیان برای بشر دارند، عبارت است از سلوک و معاشرت بر اساس اصول عادلانه و به دور از ساختارهای تصنعی و ترس از مجازات و کیفر دنیوی.

در این رابطه تعریف ما از شریعت و دین در تعیین رابطه دین و اخلاق ضروری است. یکی از محققان (صانع پور، ص ۱۱۴) در این باره می‌گوید: اگر شریعت به منزله شناخت اصل‌ها تلقی شود اعم از اخلاق است که می‌تواند خود مبنای احکام و گزاره‌های اخلاقی شود و اگر شریعت به معنای بایدها باشد اخص از صفات اخلاقی و مبتنی بر صفات اخلاقی است که با تقید صفات اخلاقی به است‌های معرفتی مبدأ و معادی واحد می‌یابد.

از آیات ذیل هم می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه ایمان نباشد، باورها و فهم‌های اخلاقی، پنداری بیش نیستند.

قل هل ننبئکم بالآخسرین أعمالاً. الذین ضلّ سعیم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون أنهم یحسنون صنعا. اولئک الذین کفروا بآیات ربهم ولقاءه فحبطت أعمالهم فلانقیام لهم یوم القیامة و زناً) ۲۴

در نتیجه در مطالعات قرآنی می‌توان میان (بنیادها و منشأهای اخلاق) با (نظام و ساختارهای اخلاقی) تمایز قایل شد و بنیادها را پیش از دین و ساختارهای نظام ضد اخلاقی را پس از دین و نتیجه دین باوری به حساب آورد.

به عبارت دیگر، در بعد تصویری دین قبل از اخلاق و در بعد فعلی قبل از اخلاق است. باید گفت رابطه دین و اخلاق با تعریف فوق از نوع رابطه ارگانیکی و جزء و کل است یا به عبارت دیگر رابطه دین و اخلاق از نوع عموم و خصوص مطلق است. از نگاه اندیشمندان مسلمان نیز دین به مجموعه‌ای از عقاید و احکام و اخلاق اطلاق می‌شود که جهت سعادت بشر بر پیامبران الهی نازل شده است. با عنایت به این نگاه که از متن آیات قرآن کریم سرچشمه گرفته است

اخلاق به عنوان جزئی از دین از تمام احکام منطبق بر اجزای دین تبعیت می‌کند و از آنجا که اصول اخلاقی دین جاودانه، ثابت و غیر قابل تغییرند اصول اخلاقی مطرح شده از مجرای وحی نیز جاودانه و مطلق خواهند بود.

از مجموع مباحث مطرح شده دربارهٔ اطلاق یا نسبیت اخلاق که در قالب دو منظر متفاوت به آیات قرآن کریم صورت پذیرفت می‌توان گفت در روش اول اثبات اطلاق در هر سه حوزهٔ اطلاق افرادی ازمانی و احوالی و پاسخ به شبهات مطرح شده در این حوزه به اثبات اطلاق اخلاق از بعد ایجابی آن انجامید و همچنین نتایج برخی مباحث اساسی فلسفهٔ اخلاق از منظر قرآن کریم در قالب روش دوم مقاله نیز اطلاق اخلاق را به اثبات می‌رساند.

توضیحات

۱. (این قرآن) بشر را هشداردهنده است (مدثر/۳۶).
۲. بگو: «من اگر به پروردگارم عصیان ورزم، از عذاب روزی هولناک می‌ترسم (زمر/۱۳).
۳. ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیلهٔ قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خداوند دانای آگاه است (حجرات/۱۳).
۴. چهره درهم کشید و روی گردانید (عبس/۱).
که آن مرد نابینا پیش او آمد (عبس/۲)
و تو چه دانی، شاید او به پاکی گراید (عبس/۳)
یا پند پذیرد و اندرز سودش دهد (عبس/۴)
۵. بگو: «ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم، همان [خدایی] که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به خدا و فرستادهٔ او - که پیامبر درس‌نخوانده‌ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد - بگروید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید» (اعراف/۱۵۸).
۶. و از آنچه انجام می‌دادید حتماً سؤال خواهید شد (نحل/۹۳).

۷. در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد، و [لی] آنان [انسان‌ها] سؤال خواهند شد (انبیا/۲۳).
۸. و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم (انعام/۱۹).
۹. پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم/۳۰).
۱۰. او کسی است که پیامبر خود را برای هدایت مردم فرستاد، با دینی درست و بر حق، تا او را بر همه دین‌ها پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید (توبه/۳۳).
۱۱. نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس. نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است (فصلت/۴۲).
۱۲. حلال محمد (ص) تا روز قیامت حلال و حرام محمد (ص) تا قیامت حرام است.
۱۳. امت خود اعم از شاهد و غایب و نیز نسل‌های آینده که در ژن‌ها و رحم‌های پدر و مادرشان هستند به صلۀ رحم سفارش می‌کنم.
۱۴. محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا همواره بر هر چیزی داناست (احزاب/۴۰).
۱۵. هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندش را می‌آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟ (بقره/۱۰۶).
۱۶. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید، هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد. اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد، باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است پس، از پی هوس نروید که [در نتیجه از حق] عدول کنید و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است (نسا/۱۳۵).
۱۷. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا، حق گفتن را بر پای خیزید و به عدل گواهی دهید. دشمنی با گروهی دیگر و ادارتان نکند که عدالت نورزید. عدالت ورزید که به تقوی نزدیک‌تر است و از خدا بترسید که او به هر کاری که می‌کنید آگاه است (مائده/۸).

۱۸. خداوند، بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد و خدا شنوای داناست (مائده/۱۴۸).
۱۹. آن گاه که دو حرمت در یک زمان پیش آمد و انسان ناگزیر از ارتکاب یکی از آن دو گردید، باید تلاش کرد تا حرام بزرگ تر ترک شود و حرام کوچک تر نادیده گرفته شود.
۲۰. سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد (شمس/۸).
۲۱. کار زشتی کنند، گویند: پدران خود را نیز چنین یافته ایم و خدا ما را بدان فرمان داده است. بگو: خدا به زشتکاری فرمان نمی دهد. چرا چیزهایی به خدا نسبت می دهید که نمی دانید؟ (اعراف/۲۸).
۲۲. خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد و از فحشا و زشتکاری و ستم نهی می کند. شما را پند می دهد، باشد که پذیرای پند شوید (نحل/۹۰).
۲۳. كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"
۲۴. بگو آیا شما را آگاه کنم که چه کسانی بیش از همه زیانکارند! آنان که کوشش آنها در زندگی دنیا تباہ شد، درحالی که فکر می کردند کار نیکو می کنند. آنان کسانی هستند که به آیات الهی و ملاقات پروردگار کفر ورزیدند و بدین خاطر اعمالشان ناچیز و فاقد ارزش شد و در روز قیامت برای آنان منزلت و ارزشی نخواهد بود (کهف/ ۱۰۵ - ۱۰۳).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.

سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۸، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

رمضانی، رضا، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

صانع پور، مریم، فلسفه اخلاق و دین، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۲.

طباطبایی سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.

فهیم نیا، محمد حسین، اخلاق اسلامی در قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۲، تهران، انتشارات قائم آل محمد (ص)، ۱۳۸۵.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، قم، المكتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا ۱۳۷۹.

_____، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.

_____، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.

_____، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۵۸.

مظفر، محمدرضا، اصول فقه، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷.

معرفت، محمد هادی، تلخیص التمهید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.

دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی، _____

۱۳۷۳.

Paul Sartre Jean, *Existentialism and Humanism*, Translated by Philip Mairet Methuen, 1948.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.27/ Summer 2011

Proprietor

Shahid Beheshti University

Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

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

Reviewers

Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Mohammad Hosein Eskandari, PhD; Einollah Khademi, PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Abdol Karim Rashideian, PhD; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

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

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail:ayenehmarefat@sbu.ac.ir

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

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

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

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

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

Printed in :1390

ABSTRACTS

- Analysis and Explanation of the Action and Potentiality Modes in the Recipient and Agent, Jamshid Sadri, PhD* 5
- Comparing Ibne Arabi's and Mulla sadra's Views on the Scope of Wisdom in Understanding God Almighty, Behzad Mortzae, PhD* 7
- Man Status in the Universe from the Point of View of Agha Najafi Ghouhani, Mousa Aminazarein, PhD* 9
- The Nature of Faith from the Perspective of Ibne Arabi and Kierkegaard, Seyed Yadolah Yazdanpanah, PhD- Ahmad Razmkhah* 11
- Modernity and the Ability to Choose, Alireza Shojaizand, PhD* 13
- Explication of Divine Other-Knowledge through the Analysis of Copulative Existence in Mulla Sadra's Philosophy, Abdolali Shokre, PhD* 15
- A new Look on the Theory of Relativity of Ethics from the Perspective of the Holy Quran, Nahleh Ghoravi Naiini, PhD, Hamid Imandar, Nosrat Nilsaz, PhD* 17

تحلیل و تبیین حیثیت قوه و فعل در قابل و فاعل، دکتر جمشید صدری

۱

مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق

تعالی، ۱۷

دکتر بهزاد مرتضایی

۳۹

جایگاه انسان در هستی از نگاه آقانجفی (ره)، دکتر موسی‌الرضا امین‌زارعین

ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یرگور، سیدیدالله یزدان‌پناه، احمد رزمخواه

۵۳

مدرنیته و قدرت انتخاب، دکتر علی‌رضا شجاعی زند

۷۷

تبیین علم خداوند به غیر، از طریق تحلیل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا،

۱۱۱

دکتر عبدالعلی شکر

نگاهی نوبه نظریه نسبیت اخلاق از منظر قرآن کریم،

۱۲۷

دکتر نهله غروی نائینی، حمید ایماندار، دکتر نصرت نیلساز

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
No.27/ Summer 2011

Analysis and Explanation of the Action and Potentiality Modes in the Recipient and Agent

Jamshid Sadri, PhD*

Abstract

Potentiality and action are types of existence and existence in this sense is susceptible to two interpretations in an intellectual analysis. The object by virtue of being itself has actualization and by virtue of being capable of becoming a different object has potentiality. The susceptibility mode is the mode by which the object is ready to receive. Acceptance on the basis of word commonality is used in the sense of passivity and qualification. Potentiality in the sense of qualification and agency in the sense of requirement are mutually inclusive in essence and in existence while the difference in modes would make them mutually exclusive.

* Islamic Azad University Takestan Branch sadri_jamshid@yahoo.com

Therefore, the mode of action and conscience cannot come together with the mode of potentiality and absence. The present article is an attempt to analyze and explain the modes of potentiality and action in the recipient and agent.

Key Terms: *potentiality, action, absence, conscience, agent, recipient.*

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
No.27/ Summer 2011

Comparing Ibne Arabi's and Mulla sadra's Views on the Scope of Wisdom in Understanding God Almighty

Behzad Mortzae, PhD*

Abstract

Reason as a tool of human cognition and knowledge has acquired a high status among philosophers. But in mysticism, a lot of Sufis consider wisdom as the veil of cognition. The major theme of Ibne Arabi's theoretical mysticism and Mulla Sadra's mystical attitude is understanding the names, attributes and actions of God Almighty. Ibne Arabi, in spite of his high respect for the place wisdom, considers it as

incapable of acquiring knowledge of God Almighty. He believes that wisdom in the recognition of God has two positions: one is the position of understanding and perceiving, and the other is the position of accepting. In his view, wisdom is incapable of understanding God and some of His manifestations and determinations while in the position

* University of Tehran

drbmortzae@yahoo.com

of accepting it is capable of understanding God and there is no limit for it in this respect. Mulla Sadra also proposes limitations for wisdom in knowing and understanding God and Its names and attributes. He believes that the true knowledge of God can only be acquired through intuition. The point of similarity between Mulla Sadra and Ibne Arabi is that both consider sensory and intellectual methods flawed in understanding all aspects of reality, though both think these ways of acquiring cognition are God's manifestations and one should be aware of their limitations and do not take them as the criterion for ultimate judgments about the unknowns. The present article first introduces the views of Iben Arabi and Mulla Sadra and then accounts their similarities and differences.

Key Terms: *Ibne Arabi, Mulla Sadra, mysticism, cognition, theoretical wisdom, wisdom, names and attributes of God.*

Man Status in the Universe from the Point of View of Agha Najafi Ghouhani

Mousa Aminazarein, PhD*

Abstract

Agha Najafi is among those scholars who have commented on one of the most significant philosophical and Gnostic issues, i.e. human status in the universe and his relation with Allah. Since he was a follower of Plato and Molla Sadra, he believes in originality, unity and gradation of being. He ascribes theomorphic attributes to man except for majesty and pride which are specific to God. He believes in God as the ultimate representation of perfection for human beings and considers happiness and perfection inseparable from one another. He contends that man is superior to all creatures and angels (even in worship) and considers man as the Caliph and substitution of Allah on Earth.

* Teacher Training University of Sabzevar Aminmoosa@yahoo.com

He regards the believers' broken heart as the very abode of Allah. In fact, he believes that Allah is a perfect human being. Yet, he does not ignore the influence of environment and heredity. He attributes the chief role to instinct and will and considers human volition in the same direction as divine will. He maintains that knowledge consists of divine inspirations and inwardly blessings which emanate from exalted active intellect

infusing the faithful hearts. He considers man as capable of promoting his faculty of contemplation through exploration and intuition. As a pacifist philosopher he advocates the application of religious beliefs in settling social issues in an active cultural domain within society

Key Terms: *Agha Najafi, perfect human being, existence, fundamental reality of existence, divine attributes.*

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
No.27/ Summer 2011

The Nature of Faith from the Perspective of Ibne Arabi and Kierkegaard

Seyed Yadolah Yazdanpanah, PhD*
Ahmad Razmkhah**

Abstract

Faith and its nature have attracted the attention of scholars in different fields who have expressed views which in some cases seem incompatible. Comparing and contrasting these views and their examination can shed light on the issue of faith. In this article, the nature of faith from the point of view of Ibne Arabi, the father of theoretical Gnosticism, from the Islamic tradition and Kierkegaard from the Christian tradition are compared and contrasted. With respect to faith, the perspectives of ‘faith as confirmation’, ‘faith as act’, and so on are expressed by Islamic

scholars and the ‘propositional’

* Qom Theological School

** Begheroluloom University

ahmad.Razmkhah@gmail.com

and ‘phenomenological’ perspectives by western scholars. Ibne Arabi with his realistic views considers faith as knowledge and confirmation. For him, true faith is the one which comes before and after intuition. Kierkegaard, having bases in philosophical skepticism and considering the associations of faith as unreal, has an anti-epistemological and voluntary perspective to faith and maintains that volition, taking risks and enduring hardships are elements of faith.

Key Terms: *faith, knowledge, affirmation, Ibne Arabi, volition, Kierkegaard.*

Alireza Shoajaizand, PhD*

Abstract

The assumption is that modernity, due to its contribution to man's progress, has increased his ability to choose. This assumption which is true in certain respects is exposed to two question in this article. Whose ability to choose has been increased by modernity and what choices are made available to man by modernity? The article tries to provide answers to these questions first by focusing on the distinctive constitutive features of modernity with an emphasis on its strengths and second by contemplating on the limitations modernity has imposed on man's choices with an emphasis on delivery. Providing evidence for its claims, the article concludes that since modernity is a coherent whole and it is one of those very few macro ideas which has been actualized in man's life and has

* Tarbiat Modares University

shojaeez@modares.ac.ir

turned into a hegemonic trend and an envious pattern for human beings it suffers from an orientation toward seeking entirety, ultimateness, exclusivity and domination. These accidental features in addition to some inherent features such as contempt for equity and lack of due attention to other man's existential aspects has turned into an obstacle in the way of cotemporary man's fundamental choices.

Key Terms: *modernity, progress, choice, human being, reason, individuality.*

Explication of Divine Other-Knowledge through the Analysis of Copulative Existence in Mulla Sadra's Philosophy

Abdolali Shokre, PhD*

Abstract

The nature of the divine self- and other-knowledge has been a complex controversial issue to philosophers to the extent that some peripatetic philosophers were accused of being unbelievers in the context of the divine knowledge of the variable and temporal particulars. The views of the peripatetic and illumination philosophers on the one hand and the effects of the mystical and Qur'anic verses on the other enriched the issue in the transcendental philosophy. The major question is whether one can present a different interpretation of God's knowledge using the Copulative Existence Theory in such a way that it could not only solve the problematic aspects of the issue but it would also be devoid of the problems with the former approaches.

* University of Tabriz

alishokr67@gmail.com

The present article first presents a number of alternative views and then presents an analysis of Copulative Existence and its impact on clarifying God's knowledge.

Key Terms: *divine knowledge, necessary existence, illuminative relation, Copulative Existence, Mulla Sadra.*

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
No.27/ Summer 2011

A new Look on the Theory of Relativity of Ethics from the Perspective of the Holy Quran

Nahleh Ghoravi Naiini, PhD *

Hamid Imandar **

Nosrat Nilsaz, PhD***

Abstract

In reaction to the issue of absoluteness or relativity of ethics, the majority of researchers have tried to interpret and justify those verses which give the illusion of relativity of ethics (the negative aspect of the absoluteness of ethics) and have almost ignored the positive aspect of the absoluteness of ethics based on the perspective of the holy Quran. In addition, the researchers have not given due attention to the significance of the outcomes of such an approach to the analysis of the issues of ethics philosophy in resolving the issue of ethics relativity.

* Tarbiat Modaress University naeeni@yahoo.com
** Tarbiat Modaress University hamidimandar@yahoo.com
*** Tarbiat Modaress University n.nilsaz@modares.ac.ir

These two issues are the focus of the present article. The article first introduces the positive aspect of the absoluteness of ethics drawing on direct analysis of the verses of the holy Quran in this respect and second discusses the implications of the outcomes of a Quranic look on some of the major issues in the philosophy of ethics in resolving the relativity of ethics.

Key Terms: *absoluteness of ethics, relativity of ethics, philosophy of ethics, Quranic perspective.*