

فهرست مطالب

- معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی، دکتر احمد بهشتی ۱
- آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود، دکتر حسن سعیدی ۱۹
- ابن عربی و نظریه وحدت وجود، دکتر زکریا بهارنژاد ۴۳
- هانری گربن و سیر اعتلایی حکمت اسلامی در ایران، محمدمین شاهجویی ۶۷
- بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی، دکتر قربان علمی ۹۹
- سیر تطور برهان صدیقین از ابن سینا تا علامه طباطبایی، دکتر اکبر عروتی موفق ۱۱۷
- تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیک، دکتر نرگس نظرنژاد ۱۴۱
- , Ahmad Beheshti , id ۵ Resurrection in Qadi Sa' Ph.D.
Qumi
Principality of Existence and Its Theological-
Philosophical Consequences, Hassan
, Saeidi Ph.D.
- , Zakaria Baharnezhad , Ibn Arabi and the Theory of ۹ Ph.D.
the Unity of Being
- Henry Corbin and the Transcendental Development of ,
Islamic Philosophy in Iran
.Ph.D , Mohammad Amin Shahjouei Student
The Study of the Origin of Religion and Religiousness
from the Viewpoint of allamah
, Ghorban Elmi , i ۱۳ Tabataba Ph.D.
- llamah Tabatabaà The Arguement of Devotees from Ibn Sina
, Akbar Orvati Muwaffagh , i ۱۵ to Ph.D.
- The Analysis and Epistemological Justification of
Religious Belief in John Hick, Nargess
, Nazarnejad Ph.D.

معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی

دکتر احمد بهشتی*

چکیده

در این مقاله، ابتدا به اجمال پیشینه معاد و سپس آرای جمعی از فرهیختگان عالم اسلام تا عصر حاضر مرور می‌گردد.

با توجه به اینکه مستفاد از آیات قرآنی و احادیث، معاد جسمانی است و بزرگان عالم اسلام تعبداً یا تعقلاً آن را پذیرفته‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معاد جسمانی، مثالی است یا عنصری؟ صدرالمآلهین و برخی از پیروانش و پیش از آنها سهروردی و غزالی معاد مثالی را پذیرفته‌اند. هر چند شواهدی وجود دارد که صدرا میان حوزه ایمان و حوزه عقل تفکیک کرده و به لحاظ اعتقادی - همچون ابن سینا طرفدار معاد عنصری بوده و بدن معاد را همین بدن عنصری دنیوی شمرده است. قاضی سعید قمی با نقد نظریه ابن سینا و صدرا و با توجه به حرکت جوهری جسم و استمرار رابطه نفس و بدن و اینکه حشر عنصری همین بدن دنیوی از ضروریات اسلام است و با توجه به شواهد روایی کوشیده است که معاد جسمانی عنصری را اثبات کند.

واژگان کلیدی: معاد، معاد روحانی، معاد جسمانی، بدن عنصری، بدن مثالی.

پیشینه معاد

از دیر باز، معاد در میان ارباب ملل و نحل مطرح بوده است. برخی تنها به معاد جسمانی و -

*استاد دانشگاه تهران

آینه معرفت

برخی تنها به معاد روحانی و برخی به نفی هر دو و برخی به اثبات هر دو معتقد بوده‌اند. در این میان، جمعی از اظهار نظر خودداری کرده و هیچ قولی برنگزیده و به اصطلاح متوقف شده‌اند (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۶۶-۵۶۷).

هر چند گفته‌اند که شبهات عرب جاهلی، در دو شبهه انکار بعث اجساد و ابدان و انکار بعث رسل منحصر است، ولی باید توجه داشت که این دو شبهه در قوم عرب منحصر نیست، بلکه سایرین نیز گرفتار آن بوده و هستند، اعم از اینکه به وجود خدا معتقد باشند یا نباشند. به همین لحاظ، منکران عرب و غیر عرب را سه قسم کرده‌اند: ۱. منکران خدا و معاد؛ ۲. معتقدان به خدا و منکران معاد؛ ۳. معتقدان به

خدا و نوعی معاد و منکران نبوت (شهرستانی، ص ۲۳۶). این در حالی است که گرایش به خدا و نبوت و معاد از اصول اعتقادی پیروان ادیان آسمانی است (مائده/۶۹ و بقره/۱۱/۶۲).

اصل مسئله معاد میان مسلمین از مسلمات است. کسانی که به مجرد نفس معتقد نیستند، ناگزیرند معاد را جسمانی محض بدانند؛ اما آن‌هایی که در عین قبول مجرد نفس، به معاد جسمانی معتقدند باید معاد را بازگشت روح به بدن، برای رسیدن به نتیجه عقاید و افعال نیک یا بدی که در زندگی انجام داده‌اند، بدانند (رفیعی، ص ۷۹).

بازگشت روح به بدن از مسائل غامضی است که در تبیین آن، انظار مختلفی رخ نموده است. برخی قائل به تناسخ شده و گفته‌اند: نفس پس از موت بدن، به یک نوزاد انسانی یا حیوانی یا یک جسم نباتی یا جمادی تعلق می‌یابد. این همان تناسخ نزولی یا صعودی یا افقی است. اشکال عمده تناسخ، عدم تناسخ نفس و بدن است و به همین جهت است که همه اقسام آن باطل است.

اگر کسی در تبیین معاد، بگوید اعاده اجزای بدن اول لازم نیست، گرفتار عقیده تناسخ شده است. غزالی به این عقیده گرایش یافته و در موضعی از کتب خود تصریح کرده است که لازم نیست اجزای بدن معاد، همان اجزای بدن دنیوی باشد. بنابراین فرقی میان حشر و تناسخ نیست. به نظر وی فرق این دو، این است که در حشر، معاد خود شخص اول است و در تناسخ، متسانخ به چیز دیگری است. در عین حال، مدعی شده است که اگر فرقی میان حشر و تناسخ نیست، این تناسخ را شرع تجویز کرده است؛ ولی اشکال این است که اگر تناسخ، ممتنع است،

معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی

چگونه ممکن است که شرع مقدس آن را تجویز فرماید. اشکال عمده تناسخ، به قول محققان این است که یک بدن دارای دو نفس یا یک شخص دارای دو ذات است. با غزالی بسیاری همراه شده‌اند (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۷۴-۲۷۵).

از فارابی نقل شده است که نفس پس از مفارقت از بدن به یکی از اجرام سماوی یا به ماده‌ای دخانی تعلق می‌یابد، تا به وسیله آن خیالات و افکار خود را به کار اندازد (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۷۲-۴۷۳). شاید منظور او چیز دیگری است؟ چرا که تعلق نفس به بدن، تعلقی طبیعی است و اگر بدن با نفس سنخیت نداشته باشد، چنان تعلق تناسخ گونه‌ای که از او نقل شده، قابل قبول نیست (رفیعی، ص ۸۲).

مشکل عمده تناسخ، عدم تناسخ است. اگر ابن سینا در برخی از آثار خود به معاد جسمانی تاخته است، به خاطر شبهه تناسخ به عدم تناسخ است (ابن سینا، رساله الاضحویه، ص ۵۷). به همین جهت است که برخی او را منکر معاد جسمانی دانسته‌اند (قمی، ص ۲۸۵).

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به چند دلیل فلاسفه - و از جمله ابن سینا - را تکفیر کرده است. یکی از آن ادله، انکار معاد جسمانی است (غزالی، مسئله ۲۰).

اینکه ابن سینا را از منکران معاد جسمانی بشماریم، کمال بی انصافی است. به عقیده او مکلفیم که به آنچه پیامبر و سرور و مولایمان محمد(ص) فرموده است، معتقد باشیم (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص ۴۲۳).

خواجه طوسی و حکیم قدوسی معتقد است که معاد جسمانی از ضروریات دین نبی است و چون به دفع شبهه آکل و مأکول پرداخته، معلوم است که مقصودش معاد جسمانی عنصری است (۲ حلی، ص ۳۲۰).

صدرالمتألهین در راه اثبات عقلی معاد جسمانی تلاش بسیار کرده و سرانجام به مقتضای اصول و براهین خود، توانسته است معاد جسمانی مثالی را - و نه معاد جسمانی عنصری را - ثابت کند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۷). او اعلام کرده است که معادش با معاد عنصری غزالی و معاد مثالی اشراقیان مغایر است؛ چرا که معاد مثالی خود را عین بازگشت نفس و بدن دنیوی می‌شمارد، ولی بدن مثالی اشراق غیر از بدن دنیوی است (همو، المبدء و المعاد، ص ۶۵۷).

به عقیده برخی، صدرالمتألهین:

با اینکه معاد جسمانی را در فلسفه مطرح کرده و برای اثبات آن... رنج کشیده است... در مقام عقیده، کاری به این معاد نداشته و به صراحت معتقد به همان معاد جسمانی عنصری قرآنی بوده است (حکیمی، ص ۲۵).

این ادعا شایسته تصدیق و تأیید است؛ چرا که صدرالمتألهین تصریح کرده است که عود نفس به بدن عنصری بعید نیست، بلکه استبعاد و تعجب از تعلق نفس به بدن عنصری از آغاز، ظاهرتر است از استبعاد و تعجب عود آن به بدن عنصری (صدرالمتألهین، شرح الهدایه الاثیریة، ص ۳۸۱).

اکثر شاگردان بلافضل مکتب صدرایی و شاگردان مع الفصول او نیز جانب شرع مقدس را بر عقل فلسفی ترجیح داده و هر کدام به گونه‌ای به بیان اعتقاد راسخ خویش پرداخته‌اند.

شاگرد برجسته صدرالمتألهین، عبدالرازق لاهیجی پس از آنکه معاد جسمانی مثالی استاد را تقریر کرده و آن را - به فرض مجرد خیال - اصح اقوال دانسته، می‌گوید:

اقترب آن است که آنچه از ضروریات دین است، معادی است که شخص معاد، همان شخص مکلف باشد و به نحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانی‌اش تواند شد. چه تأویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب و عقاب به روحانیین به غایت بعید است (لاهیجی، ص ۶۲۵-۶۲۶).

ملا محسن فیض، دیگر شاگرد فرهیخته او، معتقد است که خداوند ریز همه مخلوقات را و چگونگی آفریدن آن‌ها را و اجزای گوناگون و پراکنده آن‌ها را وصل و فصل و جایگاه آن‌ها را و چگونگی باز

شناختن و به هم پیوستن آن‌ها را می‌داند (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ص ۲۶۱). او این مطلب را ذیل تفسیر آیه: «قال من یحیی العظام و هی رمیم» (یس / ۷۸) آورده است. در عین حال، او در یکی از رسالات خود ضمن تجلیل‌های مکرر از استاد بر آن است که لذات و آلام به انشاء نفس انسانی پدید می‌آیند (همو، مجموعه رسالات، ص ۱۶۰). آیا این به معنای قبول معاد مثالی نیست؟

گویی فیض نیز به پیروی ابن سینا و استادش میان عقل و شرع تفکیک کرده است. حکیم مدرس زنوزی معتقد است که بدن به حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به سوی روح حرکت می‌کند و مستعد تعلق روح به آن در نشئه آخرت می‌شود (حکیمی، ص ۲۱۱).

مرحوم رفیعی قزوینی پس از نقل دیدگاه ملاصدرا می‌گوید:

در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس... لکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است؛ زیرا که به طور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبر است (رفیعی، ص ۸۳).

مرحوم علامه آملی که از اساتید مسلم فقه و فلسفه است، در حواشی خود بر شرح منظومه حکمت سبزواری، خدای بزرگ و فرشتگان و فرستادگان الهی را شاهد می‌گیرد که به معاد مثالی حاجی اعتقاد ندارد؛ بلکه به همان چیزی معتقد است که در قرآن کریم و بیانات پیامبر و امامان معصوم (ع) آمده است و امت اسلامی بر آن اتفاق دارد (آملی، ص ۴۶۰).

مرحوم میرزا احمد آشتیانی و مرحوم حائری سمنانی و مرحوم ملا اسماعیل خواجه‌نوی نیز از مخالفان نظریه معاد مثالی بوده و به پیروی از شرع مقدس بر معاد عنصری پای فشرده‌اند (حکیمی، ص ۲۰۷-۲۲۰).

استاد علامه و ستاره درخشان آسمان حکمت متعالیه در مسئله معاد عنصری همان راه ابن سینا را پیموده و معتقد است که براهین عقلی از افاده تفصیلاتی که در کتاب و سنت در باب معاد وارد شده، قاصر است (طباطبایی، ص ۱۸۵).

حضرت امام خمینی نیز معتقد است که بدن اخروی مخلوق نفس نیست و اگر عبارتی از عبارات صدراموهم این معنی باشد که نفس با فعالیت بدن خودش را ایجاد می‌کند، از خطاهای لفظی است و به فرض اگر او یا دیگری مانند حاج ملاعلی نوری و سبزواری بر این معنی مصر باشند، درست نیست (حکیمی، ص ۲۲۹-۲۳۰).

طرح مسئله

مسئله این نوشتار، بیان دیدگاه یکی از شاگردان مع الواسطه صدرالمتهلین، محمدبن محمد مفید، معروف به قاضی سعید قمی است^۳ که به واسطه استاد عالیقدرش ملامحسن فیض کاشانی سلسله تعلم و

تلمذش به صدرالمتهلین می‌رسد. او را عالم، فاضل، حکیم، مشرع، عارف ربانی، محقق همدانی و از اعظم علمای حکمت و ادب و حدیث یاد کرده‌اند. کتاب الاربعینات و شرح توحید صدوق از آثار خجسته و تألیفات برجسته او و صاحب رأی و نظر بوده است (قمی، ص ۴۳۶).

او پس از نقد نظریه ابن سینا و صدرالمتهلین کوشیده است که بر اساس مبانی مورد قبول خویش، نظریه‌ای ارائه کند که مطابق شرع انور باشد، یا حداقل مخالفتی نداشته باشد. اکنون گام به گام او را همراهی می‌کنیم تا به نتیجه مورد نظر او دست یابیم.

۱. نقد نظریه ابن سینا

او معتقد است که ابن سینا قوه متخیله را از اعراض جسمانی شمرده و در عین حال بر این اعتقاد است که این قوه پس از فناء بدن، به همراه نفس ناطقه انسانی باقی می‌ماند. مستند او بیانات خود ابن سیناست. او درباره قوه خیال می‌گوید:

« و آلتها الروح المصوب فی البطن المقدم، لا سیما فی الجانب الآخر »

آلت قوه خیال، روحی است که در بطن مقدم مغز به ویژه در قسمت آخر آن جای دارد (ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۴۴).

بهمینار که در تقریر مقاصد استاد و مراد خویش هنرنمایی کرده است، می‌گوید:

جایگاه قوه خیال در ورای مقدم مغز است و جایگاه قوه وهم در خود مقدم مغز است و هرگاه این قسمت دستخوش آفت شود، قوه وهم و خیال نیز آفت می‌بیند (بهمینار، ص ۷۸۵).

با این همه، نمی‌توان به ضرس قاطع، ابن سینا را طرفدار عدم مجرد قوه خیال دانست؛ چرا که او می‌گوید:

اگر هر موجودی به حس و وهم درآید، باید حس و وهم هم به حس و وهم درآید، بلکه عقل هم باید به وهم درآید (بهشتی، هستی و علل آن، ص ۶۷).

آیا از این عبارت، به طور واضح، استفاده مجرد حس و وهم و خیال و عقل نمی‌شود. به هر حال قاضی سعید برمبنای آنچه مشهور به ابن سینا نسبت داده است، می‌گوید:

اما قول به بقای قوه خیال در عین عرض جسمانی بودن آن، مستلزم قول به وجود عرض جسمانی، بدون محل یا قول به انتقال عرض (بدون تعرض) است (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴).

عرض جسمانی، حال آنکه در محل جسمانی و محتاج به محل و به همین جهت است که نه بقای آن بدون محل، جایز است و نه انتقال آن.

۲. نقد نظریه صدرالمتهلین

به نظر وی، قوه خیال جوهری است نیمه مجرد و حدواسط میان مجردات محض و عالم ماده. این قوه، همان جزء باقی انسان است که آخرین گون عالم طبیعی و اولین گون عالم آخرت است. مثال محسوسات در این قوه منعکس می‌شود و باقی می‌ماند و شایسته است که نشئه آخرت، قیام به آن پیدا کند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ص ۱۲۱).

قاضی سعید با تندی - و اگر جسارت نباشد!- با جسارت سخن ابن سینا و استادش را ظلم و زور معرفی کرده است؛ زیرا چنان که دیدیم لازمه قول ابن سینا بقای عرض، بدون محل و موضوع است و اما اشکال وی به صدرالمتألهین این است که فرمایش وی مستلزم این است که بدن واحد، دارای دو نفس و شخص واحد، دارای دو ذات باشد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴).

در توضیح اشکال وی به استادش صدرالمتألهین گوییم: جوهری که در ماده تصرف و تأثیر می‌کند، یا صورت است یا نفس. قوه متخیله صورت نیست و به قول صدرا از مادیت و جسمانیت برکنار است. پس باید نفس باشد. بنابراین بدن انسان تحت تأثیر دو عامل و دو فاعل است؛ یکی نفس و دیگری قوه متخیله که آن هم کار نفس را انجام می‌دهد و خود، نفسی دیگر است. ۵. اینجاست که باید اذعان کرد که هر بدنی دارای دو نفس است و چون نفس آدمی همان ذات و همان «أنا»ی اوست، هر کسی دارای دو ذات و دارای دو «أنا» است.

۳. حرکت جوهری بدن

قاضی سعید بر این اعتقاد است که ماده جسمانی و طبیعت جرمانی بر حسب استعداد خویش خالی از حرکت و پویا ذاتی نیست. این ماده، در کرور ادوار و مرور اکوار، در موطن و عوالم خویش سیر می‌کند و برای پذیرش صوری مناسب صور مکتسب دنیوی مستعد و آماده می‌شود؛ چرا که به عقیده او، صور بسیطه اجرام و اجسام، به هنگام امتزاج و ترکیب از میان می‌رود. در حقیقت، این بدن همچون خشتی است که با مرگ متلاشی می‌شود و شکل و قالب و هیئت خود را از دست می‌دهد. سپس با فرا رسیدن روز رستاخیز دوباره به قالب زده می‌شود و هیئت اولیه خود را باز می‌یابد. به گونه‌ای که هر کس او را ببیند، اذعان می‌کند که همان انسانی است که او را در دنیا دیده است (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۶۵-۵۶۶).

قاضی سعید نفس را جوهری می‌شناسد که دارای درجاتی مختلف و اکوانی مترتب است. نفس در هر مرتبه‌ای از مراتب، از جنس موجودات آن مرتبه می‌شود: در عالم اجسام، موجودی طبیعی و در عالم متوسط موجودی نفسانی و در عالم بالا - در صورتی که مشمول عنایت حق شود - عقل بالفعل است. در عالم طبیعت از قوای غذایی و منمیه و محرکه و حساسه و باصره و سامعه و متخیله بهره می‌گیرد و از تغذیه و نمو و حرکت و احساس و ابصار و شنوایی و خیال برخوردار است. در عالم

متوسط نیز همان کارها را با قوا و جهاتی که در ذات اوست، انجام می‌دهد و این نیست مگر با ماده لطیفی که از کدورت عناصر، برکنار است. لذا هم ادراک می‌کند و هم می‌شنود و هم می‌بیند و هم خیال می‌کند. این ماده لطیف همواره با نفس است؛ چرا که هیچ نفسی - به لحاظ اینکه نفس است - عاری از ماده نمی‌تواند باشد. نفس در عال گونه م مثال، متخیل است، همان که در عالم طبیعت، غذای و نامی و به حس ظاهر و باطن حساس است. با فرا رسیدن مرگ، جامه کدر طبیعت از اندام نفس جدا می‌شود و به عالم میانی - که همان عالم مثال است و عالمی است گسترده و پهناور - می‌رود. سلطان این عالم، قوه خیال است. نفس در عالم مثال، از تغذیه و تنمیه برکنار است، ولی قوه تخیلش چنان نیرو گرفته است که گویی چیزی غیر از قوه متخیله نیست. چنانکه اگر اهل تعقل باشد، قوه تعقلش چنان نیرومند می‌شود که گویی غیر از عقل نیست. به نظر وی قول شیخ‌الرئیس که به بقای قوه خیال عرضی معتقد است و قول استادش صدرالمتهین که به مجرد قوه خیال معتقد است، قابل قبول نیست. او اعلام می‌کند که حق همین است که او گفته و باید به آن معتقد بود و شکر آن نعمت معنوی را به جای آورد و از تقلید رئیس - یعنی ابن‌سینا - و مرئوس - یعنی صدرالمتهین - خودداری کرد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴-۳۱۵).

از مطالبی که از دو اثر مهم او نقل کردیم، درمی‌یابیم که او هم برای ماده بدن قائل به حرکت جوهری است و هم برای نفس. بدن دنیوی پس از موت باید در پویش دائمی خود به مرحله‌ای از کمال برسد که برای تعلق دوباره نفس و حیات اخروی و التذاذ به لذات اخروی یا تألم به آلام آن آمادگی یابد. نفس نیز با قطع تعلق از بدن به درجه خیال محض یا عقل ناب می‌رسد. چنانکه هنگام تعلق به بدن دنیوی نیز بی‌قرار و ناآرام بود و به قول ابن‌سینا از مرتبه عقل بالقوه، تا عقل بالملکه و عقل بالفعل پیشروی کرد و سرانجام - اگر اهلیت داشته باشد - دربارگاه عقل مستفاد آشیان می‌گیرد (نک. بهشتی، تجرید).

۴. استقرار رابطه نفس و بدن

قاضی سعید، قول کسانی که موت انسان را قیامت صغرا و پیوستن نفوس جزئی را به نفس کلی، قیامت کبرا نامیده‌اند، مردود می‌داند و حشر جسمانی انسان را ممکن، بلکه مقتضای برهان قطعی می‌شمارد و صراط و میزان و بهشت و جهنم جسمانی را از ضروریات می‌داند و معتقد است که اجسام طبیعی دستخوش عدم کلی نمی‌شوند، هر چند دستخوش نشئه‌ها و حالات گوناگون می‌شوند. این نشئه‌ها همانا اختلاف صور و اعراض و تردد در موطن و مقامات است و این‌ها به حقایق و ذوات آن‌ها لطمه نمی‌زند. نفس هم باید همواره ملبس ماده و معانق طبیعت جسمانی باشد و بتواند تا افق والای عقل پیش رود. هرگز علاقه نفس و بدن با پراکنده شدن اجزای آن قطع نمی‌شود، هر چند به ظاهر، میان

آن‌ها جدایی می‌افتد و آثار تعلق و پیوستگی معدوم می‌شود. این جدایی و عدم ظهور آثار، بر حسب حواس و دستگاه ادراکی ماست؛ ولی نزای از عد آنکه هیچ مثنی‌الذره لمش پوشیده نیست، چنین نیست؛ بلکه اجتماع ذاتی و انضمام حقیقی، باقی و برقرار و مشمول استمرار است. حتی در نزد ارباب معرفت و یقین و اصحاب تأله و سلسله مقرین نیز چنین است و افلاطون الهی حکم کرده است به اینکه وحدت شخصی معدوم نمی‌شود و با کثرت انفصالی از میان نمی‌رود و کثرت انفصالی منافاتی با بقای وحدت شخصی ندارد؛ چرا که این کثرت در مقابل آن وحدت نیست. همه دیده‌اند که قطعه قطعه شدن بدن یک انسان، سبب تکثر اشخاص آن نوع نمی‌شود. وحدت اتصالی منافاتی با کثرت انفصالی ندارد؛ چرا که مقابل اتصال حقیقی، انفصالی است که معنای آن، عدم فرض اجزای مشترک در حدود است و این، ممتنع است که عارض متصل گردد، مگر اینکه قائل شویم به اجزای لایتجزا که در این صورت، نه اتصالی است و نه متصلی. بنابراین متصل شخصی که به خاطر اتصال، شخصی از نوع حقیقی شده، معدوم نمی‌شود؛ هر چند اجزای آن در اطراف و اکناف پراکنده گردد. آنهایی که به درجه بصیرت عرفانی رسیده‌اند، وحدت شخصی و اتصال حقیقی و انضمام واقعی را شهود می‌کنند. این مطلب به حسب ظاهر غریب می‌نماید؛ ولی مقتضای برهان و عرفان و مؤید به کلام معصومان است (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳).

قاضی سعید با همه ادب و احترامی که در پیشگاه بزرگانی چون ابن‌سینا و صدرالمثلهین مراعات می‌کند، آزاد اندیشی و حق‌جویی را بر همه چیز مقدم می‌دارد. او - به گفته خودش - پس از سیر در بساتین رموز حکیمان متأله و بهره‌گیری از اسرار عرفا کامل، از متقدمان و متأخران و سرشار کردن قلب و مشاعر از سرچشمه فوائد ایشان، در پرتو کلام سید مرسلین و اولاد معصومین و وارثان خاتم پرچمداران دین، بر قله یقین گام نهاده و به عین‌الیقین رسیده است (همو، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۳). به همین جهت است که می‌کوشد معادی عرضه کند که جسمانی عنصری باشد و نه جسمانی مثالی یا روحانی.

آنچه از مطالب وی آوردیم، تمام سعی و کوشش او را در این راه نشان می‌دهد و از همه مهم‌تر اینکه کوشیده است از مشکلات انوار احادیث خاندان عصمت و طهارت مستفیض گردد و نشان دهد که بیاناتش ملهم از کلمات آن اقطاب علم و معرفت و عقیدت است. اکنون به بیان استشهدات روایی او می‌پردازیم.

۱. حدیث عَجِبُ الذَّنْبِ

از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که:

«کل ابن آدم یبلی الا عجب الذنب»

همه اجزای بدن انسان متلاشی و فرسوده می‌شود؛ مگر اصل دُم (مجلسی، ص ۴۳).

عجب: یعنی ریشه دم و از هر چیزی دنباله و آخر آن است. از نظر متکلمان، مقصود اجزای اصلی است، یعنی همان که در نطفه است. برخی گفته‌اند که جزء لا یتجز است؛ برخی گفته‌اند عقل هیولانی و برخی گفته‌اند هیولا و غزالی گفته است که همان نفس است که نشئه آخرت را انشا می‌کند. به نظر ابن سینا و صدرا همان قوه خیال است، ولی قاضی سعید معتقد است که تعبیر به «عجب» از آنچه باقی می‌ماند، خالی از فائده نیست، بلکه متضمن اشارتی است؛ چرا که کلام پیامبر، فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است. پس باید آنچه از انسان باقی می‌ماند، به اعتباری اصل و به اعتباری آخر اشیا باشد و این نیست مگر جسمی که از عوارض عنصری پالایش یافته و به صرافت اصلی خود بازگشته است، زیرا اصل وجود عالم جسمانی و خمیره اصلی آدم ابوالبشر همین است و در ساق لشکر هستی جای دارد و بعد از او چیزی نیست و زمین و آسمان و هر چه مابین آنهاست، از همان پدید آمده‌اند، آنچه باقی می‌ماند، همان جسمی است که از کدورت‌ها پاک شده و چندان صفا یافته که از سنخ ارواح شده است، چرا که نفس همواره با ماده جسمانی است و با مرگ، از آن مفارقت نمی‌کند، بلکه قطع تدبیر و تصرف می‌کند؛ بنابراین همواره با همان جسمی است که از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده است. همین جسم را خداوند تربیت می‌کند و با قیومیت خود که حافظ نظام عالم است، با انزال بارانی از آسمان رحمت امتنانی، محفوظ می‌دارد و مستعد و آماده می‌سازد.

«عجب الذنب» شبیه نطفه است. همان طوری که از نطفه جنین و کالبد انسان پدید می‌آید، از آن جز باقی که از دل خاک جوانه می‌زند، کالبد انسان برای تعلق و تدبیر نفس آماده و ساخته می‌شود و پدیده عجیب حشر و نشر تحقق می‌یابد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۵-۳۱۶).

او تصریح کرده است که انسان دارای سه نشئه طبیعی و مثالی و عقلی است (همان، ص ۳۱۹). او معتقد است که انسان دارای انحائی از نشر است و بدن حقیقی در همه مواطن باقی است (همان، ص ۳۲۲).

او حشر را از آن نفس و بدن هر دو می‌داند و معتقد است که پاداش و کیفر از آن هر دو است. منتهی اعراض متغیر و اعمال متبدل بدن مورد نظر نیست، بلکه همان بدنی که از آغاز زندگی تا دم مرگ، مشترک و واحد است، به همراه نفس کیفر یا پاداش می‌بیند (همان، ص ۳۴۳ و شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۵).

۲. مناظره امام صادق (ع) و ابن ابی العوجاء

حفص بن غیاث می‌گوید:

ابن ابی العوجاء در مسجد الحرام در مورد آیه «کلما نضجت جلودهم» ۶ از امام صادق (ع) سؤال کرد:

پوست چه گناهی دارد؟! حضرت فرمود:

این پوست، همان است و در عین حال غیر آن

عرض کرد: مثالی بزن، فرمود:

ارایت لو ان رجلاً أخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي و هي غيرها (طبرسی، ص ۳۵۴).
نمی‌بینی که اگر شخصی خشتی را بشکند و دوباره آن را در قالب قرار دهد، خشت دوم همان است
و در عین حال غیر آن. شبیه مثال مزبور در حدیثی دیگر از امام هفتم (ع) نیز نقل شده است (کلینی،
ص ۱۳۰).

قاضی سعید با استناد به همین تعبیر و تمثیل روایی، بر این باور است که جوهر باقی و اصیلی که بر
حسب استعدادات خویش صور و حرکات برزخی را در هیئت‌های زشت و زیبا می‌پذیرد، پذیرای روح
نیز می‌شود. سپس تصریح می‌کند که این بدن به منزله خشتی است که شکسته و قطعه قطعه و کوبیده و
دوباره به قالب زده می‌شود و همان می‌گردد که اول بود، هر چند بازسازی شده است (قاضی سعید، شرح
توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۵).

۳. مناظره امام صادق (ع) و زندیق

شخص زندیق به محضر امام صادق (ع) عرض کرد، چگونه انسان در قیامت محشور می‌شود، حال
آنکه بدن فرسوده شده و اعضا پراکنده گشته، عضوی را حیوانات درنده خورده‌اند و خاک شده و
عضوی در بنای دیواری به کار رفته است. امام فرمود:

ان الذی انشاه من غیر شیئی و صوره علی غیر مثال کان قد سبق الیه قادر ان یعیده کما بداه
همان که بدن را بدون هیچ ابزاری آفرید و همان که بدن را بدون هیچ الگویی صورت بخشید، قادر
است که همان گونه که در آغاز، بدن را آفریده، بار دیگر او را به همان صورت نخست بازگرداند
(طبرسی، ص ۳۵۰).

زندیق در برابر پاسخ دندان‌شکن امام که شبهه امتناع حشر جسمانی را ابطال می‌کرد، چاره‌ای جز
تأیید و تسلیم نداشت؛ ولی تقاضا کرد که امام (ع) توضیح بیشتری بدهد. حضرت با بیانی حکیمانه که
برخاسته از بینشی و رای طور ادراکات متعارف فیلسوفان و متکلمان و عارفان بود، فرمود:

روح نیکوکار در ضیاء و فراخنا و روح بدکار در ظلمت و تنگناست و بدن همچون قبل از آفرینش
خاک می‌شود و آنچه را درندگان و جنبنده‌گان خورده‌اند، رها می‌سازند. همه این اجزا در دل خاک
نزد کسی که هیچ مثال ذره‌ای در ظلمت‌های زمین از او مخفی نمی‌ماند و عدد و وزن اشیا را می‌داند،
محفوظ است. خاک روحانیان به منزله طلا در دل زمین است. هنگام بعثت، زمین به باران رستخیزی،
آماده می‌شود. آن گاه خاک بشر، همچون طلای شستشو شده در قالب جای می‌گیرد و به اذن خدای
توانا، به جایگاه روح انتقال می‌یابد و به صورت اولیه باز می‌گردد و روح در آن دمیده می‌شود (همان،
ص ۳۵۱).

قاضی سعید و برخی از بزرگانی که بیش از این، مطالبی از ایشان نقل کرده‌ایم، به استناد این گونه رهنمودهای روایی، به حرکت تصاعدی بدن مردگان حکم کرده و به این قائل شده‌اند که این بدن است که با صعود و تکامل خود به سوی روح، تعالی و ارتقا می‌یابد. پس حقیقت معاد به معنای بازگشت بدن به روح است نه عکس آن.

گویی در زندگی این جهان روح به مرحله‌ای رسیده است که این بدن نمی‌تواند متعلق و مدبر وی باشد. بنابراین باید دورانی طولانی بر آن بگذرد و تحولاتی را در بستر خاک پشت سر گذارد، تا شایسته تعلق دوباره روح - در یک زندگی برتر و پیوسته به ابدیت - گردد (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۴ و رفیعی، ص ۸۲-۸۳).

۴. حدیث عبدالعظیم حسنی

او که مردی وارسته و ولایت‌شعاری فرهیخته و معتقدی برجسته بود، به منظور عرضه معتقدات خویش به محضر دهمین اختر تابناک آسمان امامت باریافت و تقاضا کرد که پیشوا و مقتدایش اجازه دهد که اعتقادات خود را به محضر مبارکش عرضه دارد. آن مراد مریدپرور و آن مولای دانش گستر اجازه داد و عبدالعظیم همچون شاگردی دانش‌پژوه، در محضر استادی بی‌نهایت پرشکوه، زبان به سخن گشود و همچون بلبل خوش‌نوا بر شاخسار گلی مشک‌بیز و عطر افزا به سخن آمد و هر چه از اعتقادیات، در دل داشت بر زبان آورد، تا به اینجا رسید که:

ان الساعه آتیه لا ريب فيها و ان الله يبعث من في القبور

قیامت، آینده است و در آن شکی نیست و خدای متعال کسانی را که در قبورند برمی‌انگیزد (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۲۵).

به گفته قاضی سعید برخی چنین پنداشته‌اند که به حکم آیه «کما بدأکم تعدون» (اعراف/۲۹)، اعاده مانند ابتدا است و بار دیگر، آدم و حوایی پدید می‌آیند و از راه زناشویی و زاد و ولد، در زمانی کوتاه و لطیف - که باطن و ملکوت این زمان دنیوی است - به تقدیر و ایجاد حق، همه بازمی‌گردند؛ ولی این عقیده از دیدگاه قاضی سعید و طالبان حقیقت، مردود است و باید به فرمایش امام صادق (ع) اعتماد کرد که فرموده است خدای متعال در فاصله دو نفخ صور بارانی از آسمان می‌بارد که شیبه نطفه است. این باران به اجساد پوسیده مردگان می‌رسد و زمین حمل برمی‌دارد و مردگان، همان گونه که اطفال از مشیمه رحم خارج می‌شوند؛ از شکم زمین بیرون می‌آیند. مقصود از آیه شریفه این است که همان طوری که آفرینش نخست، بدون هیچ تجربه و سابقه‌ای صورت گرفته است، آفرینش دوم نیز چنین است، بلکه این، بانفخ صور دوم، تر است آسان‌مردگان از قبر برمی‌خیزند و بر لبه قبر می‌ایستند. گروهی با بهت و حیرت می‌گویند: چه کسی ما را از مرقدمان بیرون آورده و گروهی

تسیح کنان آهنگ «کذلک النشور» سر می دهند (فاطر/۹). یکی از زنادقه از امام صادق (ع) می پرسد که آیا روح با متلاشی شدن بدن متلاشی می شود؟ امام در پاسخ می فرماید: بلکه روح تا نفخ صور باقی است (همان، ص ۵۶۹-۵۷۰).

باری پس از آنکه جناب عبدالعظیم از عقاید باطنی خود بی پرده و بی ریا، رونمایی می کند و مخصوصاً مطابق تعالیم قرآنی و الهامات فرقانی و رهنمودهای اولیا و مقربان بارگاه یزدانی تصریح می کند که معاد به معنای خروج اجساد مردگان از دل قبور است، مورد تشویق رهبر و سرور خود - یعنی امام دهم (ع) - قرار می گیرد و مدال افتخاری بر سینه اش زده می شود که نامش ماندگار و خاطره اش ثبت جریره روزگار می شود. بنگریم به تأییدیه امام هادی (ع) درباره او که فرمود:

هذا والله دین الله الذی ارتضاه لعباده فاثبت علیه ثبتک الله بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و الآخرة
به خدا، این همان دینی است که خداوند برای بندگانش پسندیده است. بر آن استوار باش. خداوند در دنیا و آخرت تو را به قول ثابت، استوار بدارد (همان، ص ۵۷۵).

نتیجه گیری

اگر از کسانی که منکر معاد شده یا در مسئله متوقف شده اند، صرف نظر کنیم، معتقدان معاد را باید سه گروه تقسیم کنیم: معتقدان معاد روحانی، معتقدان معاد جسمانی مثالی و معتقدان معاد جسمانی عنصری.

عقیده گروه سوم که از اکثریت قاطعی در میان امت اسلامی برخوردارند، مطابق ظاهر، بلکه نص آیات و روایات است.

قاضی سعید قمی که بیان دیدگاه او محور این نوشتار است، سعی کرده است با نقد آنچه از ظاهر کلمات ابن سینا و صدرا استفاده می شود، به تبیین عقلی و نقلی معاد عنصری پردازد. در حقیقت باید گفت که جانمایه بیان عقلی او حرکت جوهری نفس و بدن پس از مرگ و عدم انقطاع ارتباط آنهاست. اگر دو مطلب فوق را به عنوان دو اصل از اصول متعارفه یا از اصول موضوعه از او بپذیریم، معاد عنصری به لحاظ عقلی اثبات می شود.

حرکت جوهری نه تنها بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل اثبات است، بلکه می توان از آثار ابن سینا هم استنباط کرد (بهشتی، و حیانت و عقلانیت عرفان، ص ۲۰۵).

مسئله ارتباط نفس و بدن هم با مبانی فلسفی قابل تبیین است؛ چرا که نفس نه مادی محض و نه مجرد محض است؛ بلکه در ذات خود مجرد و در افعال خود مادی است و اصولاً فرق نفسانیت و عقلانیت در تجرد ناقص و تام است؛ بنابراین بسی دشوار است که گفته شود: با موت، ارتباط نفس و بدن به طور کلی قطع می شود.

با این همه، از این مطالب چیزی بیشتر از امکان معاد عنصری به لحاظ عقل استفاده نمی‌شود. اما تا اثبات ضرورت عقلی آن فاصله بسیار است و بنابراین، چاره‌ای جز تعبد و تسلیم محض در مقابل شرع انور و آیین منور و دیانت اطهر نیست.

با توجه به روایاتی که مورد استناد حضرت قاضی واقع شده و سایر روایاتی که در کتب حدیث مسطور است و با توجه به نصوص قرآنی و رهنمودهای فرقانی، لزوم این تعبد و تسلیم، ضروری و حتمی و قطعی است. همان راهی که بسیاری از بزرگان ما پیموده‌اند.

توضیحات

۱. مطابق دو آیه بقره و مائده، کسانی مسلمان و یهودی و مسیحی و صائبی شمرده شده‌اند که خدا و معاد و نبوت را که لازمه اعتقاد به خدا و معاد است، پذیرفته‌اند.

۲. والضرورة قاضیه یثبوت الجسمانی من دین النبی مع امکانه

۳. تولدش را ۱۰۴۹ ق و وفاتش ۱۱۰۷ ق نوشته‌اند.

۴. لو كان كل موجود یحیث یدخل فی الوهم و الحس لكان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم و لكان العقل الذی و هو الحکم الحق یدخل فی الوهم (بهشتی، هستی و علل آن، ص ۶۷).

۵. اگر چه بنای این نوشتار بر نقد قاضی سعید نیست. مع ذلك، متذکر می‌شود که اشکال فوق در صورتی وارد است که نفس و قوه متخیله در عرض یکدیگر باشند، ولی صدر المتألهین قوه متخیله را از قوای نفس و در طول آن می‌شناسد.

۶. هر گاه پوستشان پخته شود، پوست دیگری بر آن‌ها می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند (نساء / ۵۶).

منابع

قرآن کریم

آملی، محمدتقی، دررالفوائد، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق دکتر مذکور، چاپ مصر، ۱۳۸۰ ق.

-، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

-، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

-، رساله الاضحویه، چاپ مصر، ۱۳۶۸ ق.

بهشتی، احمد، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

-، تجرید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

-، و حیانت و عقلانیت عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح استاد مطهری، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۵.
- حکیمی، محمدرضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱.
- حلی علامه، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم، مکتبه مصطفوی، بی‌تا.
- رفیعی، سیدابوالحسن، رسائل و مقالات فلسفی، تهران، چاپ سپهر، ۱۳۶۷.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، ج ۲، مصر، بی‌نا، ۱۳۸۷ ق.
- صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- ، المبدء و المعاد، تصحیح ذبیحی و نظری، ج ۲، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیه، ج ۹، چ ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، تحقیق سید محمد باقر موسوی خراسان، ج ۲، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، چ ۲، قاهره، بی‌نا، ۱۳۷۴ ق.
- ، تهافت الفلاسفه، ترجمه حلبی، چ ۲، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
- فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۴، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۲ ق.
- ، مجموعه رسالات، چاپ سنگی.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، بی‌جا، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ق.
- ، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ □ ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ج ۲، مطبعه نجف، ۱۳۵۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، چ ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۷، چ ۲، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
- فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
- دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

دکتر حسن سعیدی *

چکیده

در پیشینه تاریخی اندیشه انسانی، موضوعات و مسائل بسیاری میان اندیشه‌وران مطرح شده که برخی از آنها در رفع مشکلات فکری و یا اجتماعی و در تعیین خط سیر زندگی بشر نقش بنیادین داشته و دارند و برخی نیز صرفاً انتزاعی بوده و ارتباطی وثیق با زندگی انسان نداشته‌اند. اصالت ماهیت و وجود و تشکیک وجود از جمله مباحثی است که در فلسفه اسلامی مورد توجه فیلسوفان و اندیشه‌وران اسلامی بوده و با آنکه در فلسفه مشاء به صراحت عنوان نشده، در حکمت اشراق و حکمت متعالیه بسیار مورد توجه بوده است. بر اساس ذهنیت حاکم بر این مسئله، این پرسش مطرح می‌شود که چه اثر معرفتی بر اصالت وجود مترتب است؟ نگارنده مقاله با به کارگیری روش تحقیق کتابخانه‌ای کوشیده است تا برخی از آثار و نتایج فلسفی و کلامی این مسئله را بیان نماید. تبیین صحیح توحید اعم از ذاتی، صفاتی و افعالی؛ تبیین علیت خداوند و حفظ مسانخت و تناسب میان علت و معلول؛ تبیین تشخص؛ توجیه وجود رابط؛ چگونگی حصول شناخت؛ ربط عالم طبیعت با عالم عقول (صدور کثرات) و تبیین حمل در قضایا را می‌توان از جمله آثار مترتب بر مسئله اصالت و تشکیک وجود دانست.

واژگان کلیدی: توحید، اصالت وجود، اصالت ماهیت، امکان فقری، مسانخت علت و معلول.

-

*استادیار دانشگاه شهید بهشتی h-saeidisbu.ac.ir

آینه معرفت

مقدمه

اصالت وجود یکی از محوری‌ترین موضوع‌ها در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه است. پیشینه این موضوع از نظر تاریخی، به عنوان موضوع مستقل، به کاوش‌های فلسفی سهروردی باز می‌گردد که در کفایت دلایل اصالت وجود تشکیک نمود. پس از وی، فیلسوفانی مانند میرداماد، ملاصدرا و ... تحت تأثیر اندیشه‌های او قرار گرفتند. ملاصدرا در این خصوص، در دو کتاب مهم خود، اسفار و مشاعر آورده است که من خود، چند گاهی با سرسختی از «اصالت ماهیت» دفاع می‌کردم، سپس در پرتو انوار تابان هدایت الهی به حق راه یافتم و خداوند برهان خود را بر من آشکار ساخت و خدای را سپاس می‌گویم که مرا از رهگذر درخشش اندیشه از تاریکی‌های ظلمتکده وهم‌رهایی بخشید. او می‌نویسد:

وانی قد كنت فی سالف الزمان شدید الذب عن تاصل الماهیات واعتباریه الوجود حتی هدانی ربی وارانى برهانه ... فالحمد لله الذی اخرجنی عن ظلمات الوهم بنورالفهم ... (اسفار، ج ۱، ص ۴۸؛ مشاعر، مشعر سادس).

خواجه نصیرالدین طوسی پس از مطرح شدن اعتباریت وجود در آثار شیخ اشراق، در شرح خود بر کتاب اشارات ابن سینا این موضوع را مطرح نمود. پس از او، ابو حامد محمد اصفهانی در کتاب قواعد التوحید و سپس نوه وی (علی ابن محمد ابن محمد - ترکه - قرن ۹ هجری) معروف به صائن الدین در شرح خود بر کتاب قواعد التوحید (تمهید القواعد) به این مسئله پرداختند. پس از آنها، ملاصدرا در آثارش، به ویژه در دو کتاب فلسفی معروف خود، اسفار و مشاعر، به تفصیل به بررسی موضوع فوق پرداخت و آن را به بهترین شکل تبیین نمود، به گونه‌ای که پس از وی هیچ یک از حکیمان به اصالت ماهیت گرایش نداشته است.

مسئله اساسی که نگارنده مقاله در پی بررسی آن است، توجه به آثار کلامی و فلسفی این موضوع است، زیرا مهم‌ترین پرسش مرتبط با این بحث این است که نتیجه پذیرش اصالت ماهیت و یا اصالت وجود چیست و اصولاً اصالت وجود چه مشکل فکری و یا اعتقادی را می‌گشاید که اصالت ماهیت از گشایش آن ناتوان است؟ آیا اختلاف طرفداران این دو نظر

آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود

صرفاً حول یک موضوع ذهنی است که هیچ‌گونه اثر خارجی نیز بر آن مترتب نیست و یا پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها آثار و نتایجی ویژه را به دنبال دارد؟

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، نخست به بررسی واژه‌های مرتبط با مسئله می‌پردازیم:

۱. وجود

این واژه که در زبان فارسی از آن به «بود» و در انگلیسی به «existence» تعبیر می‌شود، به لحاظ تحقق خارجی، امری روشن، اما از نظر حقیقت و واقعیتش دارای خفاء و ناپیدایی است (مفهومه من اعراف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء، رک. سبزواری، شرح منظومه حکمت). از آنجا که تعریف حقیقی یک چیز از رهگذر جنس، فصل و اجزای ماهوی آن صورت می‌گیرد و نیز با توجه به اینکه احاطه به تمام حقیقت وجود و تعریف آن در قالب جنس و فصل میسر نیست، تعریف حقیقی آن ناممکن است و چون وجود خارج از مقولات عشر فلسفی و فوق آنهاست، لذا اجزای حدی ندارد و تعاریفی که از آن شده، صرفاً تعاریف لفظی و بیشتر شرح واژه است، نه تعریف ماهوی.

حکیم سبزواری در منظومه فلسفی خود در این خصوص می‌گوید:

معرف الوجود شرح الاسم و لیس بالحد ولا بالرسم (شرح منظومه حکمت، ص ۸-۹).

تعریف‌هایی که در مورد وجود ارائه شده، شرح واژه است، نه تعریف «حدی» و «رسمی».

شیخ اشراق نیز در مشارع و مطارحات درباره وجود می گوید:

وجود و شیئیت از آن رهگذر که که روشن ترین اند، لذا نمی توان به تعریف آن‌ها پرداخت (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۰۰).

او در تلویحات نیز آورده است که تصور وجود وهستی، بدیهی و فطری است، از این رو نیازی به شرح و توضیح ندارد:

وهذه الالفاظ كلها من اسماء الوجود اما مرادفه له او اخص. فتصوره بدیهی فطری لا حاجة له الی شرح (همان، ص ۴).

صدرالمتألهین نیز در اسفار بر همین مسئله تأکید دارد:

بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدھا كالوجود (ج ۲، ص ۴۱).

برخی اشیا را نمی توان از رهگذر تعریف تصور نمود و باید خود آن‌ها را تصور کرد همانند وجود (زیرا با علم حضوری می توان به حقیقت وجود رسید، نه با علم حصولی و تعاریف حدی).

بحث بدهت وجود را در کتاب‌های شفا، الهیات؛ شوارق، اسفار، ج ۱ و ۴؛ شرح تجرید؛ نقدالمحصل و مشاعر می توان مطالعه کرد.

معانی و کاربردهای وجود

این واژه در معانی گوناگون به کار رفته که توجه به هر یک از موارد کاربرد آن، در استنتاج‌های بعدی مفید خواهد بود.

معنای مصدری: گاه وجود به معنای مصدری به کار می رود که در زبان فارسی به «بودن» تعبیر می شود و در اصطلاح به آن وجود اثباتی نیز می گویند که از محمولات عقلی و مشترک بین ماهیات و امری انتزاعی است. ملاصدرا در حاشیه شرح حکمة الاشراق به این معنای وجود پرداخته و آن را امری مفهومی و انتزاعی می شمارد:

اعلم ان الوجود يطلق بالاشترک الصناعتی بین المعنیین، احدهما الامر الانتزاعی... (شیرازی، ص ۱۸۳).

شیخ اشراق نیز وجود را به همین معنا امری اعتباری دانسته است.

وجود عینی و خارجی: گاه وجود در برابر عدم و نیستی به کار می رود که از آن به خیر محض یاد می شود و امر عام مفهومی نیست تا در زمره مفاهیم قرار گیرد و نیز کلی طبیعی نیست تا صدق آن به نحو تساوی باشد، بلکه به نحو تشکیک و به اختلاف مرتبه بر مصادیق خود صدق می کند (نک. همان جا).

به نظر می رسد حکیم اشراقی نیز از وجود به همین معنا، به نور تعبیر می کند و آن را مشکک ذات مراتب می شمارد.

صدرالمتألهین نیز در کتاب گرانسنگ اسفار به این دو معنا اشاره و وجود را به نور تشبیه و همانند می‌کند:

الف: گاه واژه نور را به کار می‌گیریم و معنای مصدری آن یعنی «نورانیت» مورد نظر ماست که جایگاه آن صرفاً ذهن است.

ب: گاه واژه نور را در مورد آنچه خود روشن است و روشنگر دیگری نیز هست به کار می‌گیریم که در این صورت تحقق و عینیت خارجی آن مورد نظر است، واژه «وجود» نیز این گونه است (نک. ج ۱، ص ۶۳-۶۵؛ ج ۲، ص ۳۳۳).

تفاوت میان این دو معنای وجود در آن است که بر مفهوم انتزاعی وجود، کلیت و عموم عارض می‌شود، زیرا جایگاه آن ذهن است. البته این کلیت، کلیت مفهومی است و با کلیت در اصطلاح عرفان که به معنای گستره وجودی و از نوع تحقق است متفاوت می‌باشد.

وجود حقیقی تحقق صرف است، که در خارج از ذهن عینیت دارد، از این رو در تحصیل خود، نیاز به مخصص ندارد، زیرا کثراتی که در مراتب وجود دیده می‌شود نیز از ناحیه خود وجود و از رهگذر تشکیک خاصی در وجود است (نک. همان، ج ۱، ص ۶۸).

ملاصدرا در بیان این معنای وجود به واقع از حکیم اشراقی تأثیر پذیرفته است.

وجود حرفی: گاه واژه وجود به معنای حرفی (وابسته و غیرمستقل) به کار می‌رود که در فارسی از آن با واژه «است» یاد می‌شود و در قضایا نقش و جایگاه رابط میان موضوع و محمول را دارد و به واقع این نوع از وجود، یک اصطلاح منطقی است که گویای رابطه میان موضوع و محمول در قضایای حملیه است و این اصطلاح مورد اختلاف در بحث اصالت وجود و ماهیت نیست.

وجود به معنای اسم مصدری: در زبان فارسی معادل آن «هستی» است و به عنوان معقول ثانی فلسفی بر مصادیق خارجی حمل می‌شود. این معنای وجود نیز از آن رو که از نوع مفهوم و از معقولات ثانیه فلسفی است که بر مصادیق خارجی اش حمل می‌شود، مورد اختلاف نیست (مصباح یزدی، ص ۲۰).

۲. ماهیت

ماهیت نیز یکی از واژه‌های محوری است که در روند تحقیق درباره اصالت وجود و ماهیت به کار می‌رود. این واژه مصدر جعلی است که از «ماهو» ساخته شده است، مانند واژه‌های «حوقله، حمدله و بسمله» که مصدرهای جعلی‌اند و به ترتیب از عبارت‌های «لا حول ولا قوه الا بالله، الحمدلله و بسم الله الرحمن الرحیم» ساخته شده‌اند.

بنابراین آنچه هنگام پرسش از اشیا به «ماهو» به عنوان قالب ذهنی کلی، از خارج ارائه می‌شود و چیستی یک چیز را در برابر هستی می‌فهماند، ماهیت نامیده و از آن در فارسی به «نمود» تعبیر می‌شود.

در زبان انگلیسی واژه‌های quiddity و essence به معنای ماهیت و معادل آن به کار رفته است. (Oxford؛ المعجم الفلسفی، ذیل ماهیت و ترقی؛ فرهنگ بزرگ خیام، ذیل ماهیت). به تعبیر ملاصدرا ماهیت هر چیزی همانا بازتاب عقلانی از چیزی است که در عالم خارج وجود دارد:

فان ماهیه کل شیئی هی حکایه عقلیه عنه و شبح ذهنی لرویته فی الخارج (اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶).
ملاصدرا در جای دیگر، ماهیت را خیال وجود و نمودی از آن می‌داند که در افق ادراک عقلی و حسی انسان پدیدار می‌گردد.

فان الماهیه نفس خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه (همان، ج ۱، ص ۱۹۸).
شیخ اشراق نیز هنگام بیان موارد کاربرد ماهیت می‌گوید ماهیت از نظر مفهومی از اعتبارات ذهنی و از معقولات ثانیه است:

فمفهوم الماهیه من حیث انها ماهیه او حقیقه او ذات (لا من حیث انها انسان اوفرس) ایضا اعتبارات ذهنیه و من ثوانی المعقولات (ج ۱، مشارع و مطارحات، ص ۳۶۱).

۳. اصالت

اصیل در زبان عربی به چیزی گفته می‌شود که دارای اصل و بن و ریشه باشد و اصل هر چیزی عبارت از بنیان آن است که بر آن استوار است:

اصل الشی اسفله و اساس الحایط اصله، و استاصل الشی ثبت اصله و قوی (فیومی، ماده اصل).
ابن منظور نیز اصیل را با «ثبات» یکی دانسته و می‌گوید که درخت اصیل به معنی درختی پایدار است و اندیشه اصیل نیز به معنای آن است که پندار نیست، بلکه دارای پایه است:
یقال ان النخل بارضنا لاصیل ای هوبه لایزال و لا یفنی، رای اصیل: له اصل (ج ۱، ماده اصل).

۴. اعتباریت

اعتباریت از نظر مفهومی در برابر اصالت قرار دارد و به چهار معنا به کار می‌رود:

۱. به معنای معقول ثانی؛

۲. به معنای وابسته که وجود مستقل ندارد؛

۳. به معنای تصویری و یا تصدیقی که جز در ظرف عمل تحقق ندارد، مانند ریاست یک قبیله و یا

یک قوم؛

۴. به معنای اعتباری در برابر اصیل؛ منظور از اصیل چیزی است که ذاتاً منشأ اثر است. اعتباریت در بحث اصالت وجود به این معنا مورد نظر است (طباطبایی، نهاية الحکمه، ص ۲۲۹؛ مصباح یزدی، ص ۲۳).

پس از بررسی واژه‌های محوری بحث، اینک به بررسی نتایج و آثار کلامی و فلسفی می‌پردازیم که متوجه پذیرش هر یک از دیدگاه‌های اصالت ماهیت و یا اصالت وجود می‌باشد.

۱. اثبات توحید

توحید از اصول بنیادین اسلام است و تقریر صحیح آن به لحاظ ذات، صفات و یا افعال در پرتو دیدگاه اصالت وجود ممکن است، زیرا شبهاتی در بحث توحید مطرح شده که برخی از بزرگان علم از گشودن آن اظهار ناتوانی کرده‌اند، ولی در پرتو دیدگاه اصالت وجود این شبهات زدوده می‌شود. علامه محمدحسین کاشف‌الغطاء می‌گوید که از استادان حکیم خود شنیدم که محقق خوانساری^۲ (حسین ابن محمد خوانساری که عقل یازدهم لقب گرفته، شرحی بر کتاب دروس شهید اول به نام مشارق‌الشموس نوشته) چنین می‌گفت:

اگر امام زمان (عج) ظهور فرماید، هیچ معجزه‌ای از حضرتش نخواهم خواست جز گشودن معما و شبهه ابن کمونه (و سمعنا من اساتذتنا فی الحکمه ان المحقق الخوانساری صاحب مشارق‌الشموس الذی کان یلقب بالعقل الحاد یعشر قال: لو ظهر الحجه عجل الله فرجه لما طلبت معجزه منه الا الجواب عن شبهه ابن کمونه...) (کاشف‌الغطاء، ص ۲۰۰).

الف. توحید ذاتی

شبهه‌ای که پیرامون توحید ذاتی مطرح شده و بزرگانی مانند محقق خوانساری از حل آن اظهار ناتوانی کرده‌اند، شبهه منسوب به ابن کمونه است. گرچه وی نخستین کسی نبوده که این شبهه را مطرح نموده و پیش از وی نیز این شبهه مطرح بوده است.^۳

ماحصل و خلاصه این شبهه آن است که دو واجب‌الوجود را فرض کنیم که دارای دو هویت مستقل هستند و حقیقت آن دو نیز مجهول است و ذاتاً با یکدیگر تباین دارند و هیچ‌گونه وجه اشتراکی میان آن دو وجود ندارد و ذاتاً واجب‌الوجودند. چنانچه عنوان واجب‌الوجود را از آن دو انتزاع و سپس بر هر دو حمل کنیم مانند حمل وجود بر وجودهای متباین، این حمل از نوع حمل بالضمیمه مانند حمل ابیض بر جسم نیست. بنابراین، اشتراک این دو واجب‌الوجود در یک امر ذاتی نیست، بلکه در یک امر عرضی است که خارج از ذات آن دو است مانند اجناس عالیه عرضی که به رغم تمایز و تباین ذاتی آن‌ها با یکدیگر، با توجه به اینکه اجناس عالیه بسیطاند و تباین آن‌ها نیز به تمام ذات آن‌هاست و هیچ نقطه اشتراکی نیز با یکدیگر ندارند، عرض بر آن‌ها حمل می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳).

حکیم سبزواری معتقد است که با توجه به نظریه اصالت وجود این شبهه چندان اهمیت ندارد و به راحتی قابل پاسخگویی است:

و لا مبالات كثيرا بهذه الشبهه على القول باصالة الوجود (همان، ص ۱۳۲).

صدرالمتألهين نیز در مبحث الهیات اسفار می گوید که این شبهه به طور جدی متوجه روش و اسلوب حکیمان متأخر است که به اصالت ماهیت معتقدند و ستون فقرات آنان را درهم شکسته، زیرا تاب و توان مقاومت در برابر این شبهه را ندارند؛ به نظر آنان عنصر مشترک میان موجودات (وجود) امری عام و انتزاعی است (اسفار، ج ۶، ص ۵۹ - ۵۸).

این اشکال به شدت متوجه اصالت ماهویان است، زیرا اگر ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد، با توجه به اینکه ماهیت‌ها ویژگی‌های تغایر و «این نه آنی» دارند، می‌توان دو ماهیت واجب فرض کرد که با یکدیگر هیچ ارتباطی نداشته باشند و صرفاً یک امر اعتباری به نام وجود بر آن دو حمل شود و اشتراک آن دو فقط در این امر انتزاعی باشد، ولی بنا بر نظریه اصالت وجود که معتقد به واجب‌الوجود و صرف‌الوجود است، اگر از «صرف» تصویری صحیح داشته باشیم، به طور منطقی «دوم» در برابر آن معنا ندارد.

این شبهه متوجه سه گروه است که با توجه به دیدگاه‌های خود نمی‌توانند پاسخی درخور برای آن ارائه نمایند:

۱: معتقدان به اصالت ماهیت، با توجه به آنکه حیثیت ذاتی ماهیات تکثر و اختلاف و این نه آنی است، وجود که بین ماهیات مشترک است و بر آن‌ها حمل می‌شود انتزاعی و اعتباری عرضی است و در این صورت تفاوت و اختلاف بین دو ماهیت بسیط، امری مسلم و انکارناپذیر است، بنابراین فرض دو واجب متصور است.

۲: کسانی که توانایی پاسخگویی به مسئله یاد شده را ندارند، مسانخت میان علت و معلول را نادیده گرفته‌اند، خواه اشتراک لفظی وجود و خواه اشتراک معنوی آن را پذیرفته باشند.

۳: همچنین کسانی که وجود را حقایق متباینه می‌دانند از شبهه راه نجات ندارند، حتی اگر اصالت وجود را پذیرفته باشند.

بنا بر دیدگاه اصالت وجود و تشکیک خاصی آن، پاسخگویی به موضوع یاد شده بسیار آسان است و به ویژه با طرح مسئله وحدت وجود در نگاه نهایی حکمت متعالیه و عرفان، شبهه یاد شده بسیار سست بنیان می‌گردد (نک. جوادی آملی، ص ۳۷-۳۸)؛ زیرا مرتبه عالی وجود که لا بشرط مقسمی و دارای صرافت است دوم ندارد و اگر دوم برای آن فرض کنیم از فرض صرافت خارج شده و مستلزم تناقض است. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید، فاطر / ۱۵» و «کل شیء هالک الا وجهه، قصص / ۸۸» «شهدالله انه لا اله الا هو والملائکه واولو العلم، آل عمران / ۱۸»، یک اصل تحقیقی در جهان بیش نیست؛ همه نیازمند اویند و او مقوم همه است و دیگری جز او هر چه هست همه مجالی

و مظاهر اسماء و صفاتش می‌باشند (نک. قیصری، فصل اول، ص ۱۲؛ ملاصدرا، حاشیه حکیم سبزواری بر اسفار، ج ۶، ص ۵۹ - ۵۸؛ سبزواری، شرح اسماء الحسنی، ص ۱۲۹).

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

«حافظ»

به نزد آن که جانش در تجلی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

«عارف شبستری»

جهان را بلندی و پستی توئی

ندانم چه ای هر چه هستی توئی

«فردوسی»

ب. تبیین توحید صفات در پرتو اصالت وجود

متکلمان اسلامی در مورد صفات خداوند و چگونگی ارتباط آن‌ها با ذات الهی نظراتی را ابراز نموده‌اند:

۱: مغایرت مفهومی و مصداقی صفات با یکدیگر و تغایر آن‌ها با ذات، خواه صفات قدیم شمرده شوند (دیدگاه اشاعره ۴) و یا حادث باشند (دیدگاه کرامیه ۵).

۲: اتحاد صفات با ذات و اتحاد مفهومی و مصداقی صفات با یکدیگر، لازمه این سخن آن است که صفات، به نوع اشتراک لفظی بر خداوند و بر ممکنات اطلاق شوند. بنابراین اگر واژه «عالم» را در مورد خداوند به کار بریم، به معنای «الله» است و این واژه در مورد ممکنات به معنای ذاتی است که متصف به صفت علم است و در حقیقت بازگشت این سخن به آن است که این کمالات را از حق تعالی نفی کنیم، زیرا اسامی و صفاتی را بر خداوند اطلاق می‌نماییم بدون اینکه در مفهوم با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

۳: سومین نظر در باب صفات حق، دیدگاه امامیه است. از نظر امامیه، صفات به لحاظ مصداقی با ذات متحدند، ولی از نظر مفهومی تغایر دارند؛ مثلاً هنگامی که واژه «عالم» را در مورد خداوند و یا انسان به کار می‌بریم به یک معناست، ولی اگر می‌گوییم خداوند عالم است یعنی عین علم است و اطلاق عالم بر ممکن به معنای آن است که علم به او قوام دارد. بدیهی است که این تفاوت از ناحیه مفهوم عالم نیست، بلکه از تفاوت موضوع سرچشمه گرفته است. بنابراین از منظر پذیرش اصالت وجود مسئله اتحاد صفات با ذات و با یکدیگر حل می‌شود و توحید صفاتی در پرتو این اندیشه به

راحتی قابل تقریر است، اما از منظر اصالت ماهیت با توجه به اینکه صفات از نظر مفهومی با یکدیگر و با ذات مغایرند و از سویی ویژگی ماهیت این نه آنی است، توحید صفات قابل تقریر نیست.

ج. توحید افعالی

مسانخت و تناسب میان علت و معلول یکی از قواعد فلسفی است که از فروع مسئله علیت است. بنابراین اگر فعلی از علتی صادر می‌گردد باید میان فاعل و فعل تناسب باشد. طبق دیدگاه اصالت وجود، نفس رحمانی و وجود ظلّی منبسط و یا مشیت و کلمه و رحمت حق تعالی (با توجه به تعدد اسامی و القابی که در این مورد وجود دارد) فعل خداوند است و فعل خداوند وحدتش وحدت حقه حقیقه ظلّی است که در زبان وحی گاه از آن به «امر واحده الهی» تعبیر می‌شود (و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر، قمر / ۵۰) و گاه اراده الهی نام گرفته است (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، یس / ۸۲).

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
«حافظ»

گفتم که کفر زلفت گمراه عالمم کرد
گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید
«حافظ»

و منظور از «کفر زلف» کثرت تجلیات حق است.

ماهیات از آن رهگذر که با هم تخالف و تغایر و خاصیت این نه آنی دارند به یکدیگر ربط ندارند و نمی‌توانند «وجه الله» و نمادی از توحید باشند. بنابراین نمی‌توانند واحد باشند و در این صورت، صادر از حق تعالی امر واحد نخواهد بود (نک. آملی، ص ۳۹-۴۱) و لازمه این دیدگاه، اجتماع مسانخت‌های گوناگون در مبداء اول و پیدایش ترکیب در واجب است و ترکیب نیز با واجب ناسازگار است، زیرا مرکب نیازمند اجزای خود می‌باشد و از سویی نیز با «قاعده الواحد» که فرع سنخیت بین علت و معلول است ناسازگار است.

۲. معضل شناخت‌شناسی با توجه به اصالت ماهیت

یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بحث وجود ذهنی و کیفیت حصول شناخت و شناخت‌شناسی (epistemology) است؛ به ویژه برخی از مکاتب فلسفی که با مبانی تجربی

(empirical) و صرفاً با نگرش اصالت حسی و با محدود ساختن ابزار معرفتی به حس، به معرفت روی آورده‌اند، با مشکلاتی در حوزه معرفت‌شناسی مواجه شده‌اند.

برخی در حوزه فلسفه اسلامی نیز با توجه به مبنای فلسفی خود با مشکلاتی در مورد چگونگی پیدایش شناخت مواجه شده‌اند، از این رو کوشیده‌اند برای حل این معضل راه‌هایی بیابند. برخی قول به «اشباح» و برخی دیگر «اضافه بودن علم» و ... را مطرح کرده‌اند.

«تفاوت ذهن و خارج» یکی از اشکالاتی است که متوجه دیدگاه اصالت ماهیت است و مدافعان در پاسخگویی به آن با مشکل مواجه شده‌اند، زیرا آنچه در خارج از ذهن است اثر ویژه‌ای دارد که در ذهن از این آثار برخوردار نیست؛ مثلاً آتش در محیط خارج از ذهن دارای ویژگی‌هایی مانند «گرما، سوزندگی و از بین بردن رنگ و مزه و طعم و...» است، ولی آنچه را در ذهن به عنوان آتش می‌شناسیم فاقد این ویژگی‌هاست.

اکنون این پرسش مطرح است که چرا آتش در محیط خارج از ذهن دارای این ویژگی‌هاست، ولی در حوزه ذهن این آثار را ندارد با آنکه هر دو ماهیت آتش را دارند و عنوان آتش بر هر دو صدق می‌کند. با توجه به اینکه ماهیات دارای مراتب و ساحت‌ها و درجات نیستند، اگر ماهیت در ذهن با ماهیت در خارج از ذهن متفاوت باشد، چه ارتباط و پیوندی میان ذهن و خارج وجود خواهد داشت؟

بر مبنای اصالت وجود این معضل وجود ندارد، زیرا با تفاوت وجود در جایگاه‌های مختلف و با توجه به اینکه وجود در هر مرتبه و جایگاه اثر خاص خود را دارد این مشکل مرتفع می‌گردد.

گرچه ممکن است تصور شود که در مورد ماهیت نیز تفاوت یاد شده را باید پذیرفت، بنابراین پذیرش اصالت ماهیت نیز مشکلی نخواهد داشت، اما باید به این نکته توجه داشت که ماهیت از نوع مفهوم است و به تعبیری قالب کلی ذهنی و بازتاب عقلی از شیء خارجی است و در مفهوم، تفاوت رتبه به معنای شدت و ضعف و چاق و لاغری راه ندارد.

حکیم سبزواری در این خصوص می‌گوید: ذات (ماهیت) در تمام وجودات محفوظ است (والذات فی انحاء الوجودات حفظ) و در آن تفاوتی وجود ندارد، زیرا اگر ماهیت در ذهن با ماهیت شیء خارجی متفاوت باشد، نمی‌توان گفت این صورت ذهنی، صورت علمی فلان شیء است و لازمه پذیرش چنین نظریه‌ای عدم حصول شناخت و انکار آن می‌باشد. او در حاشیه شرح منظومه حکمت در توضیح این موضوع می‌گوید:

«و هی محفوظه والا لم یکن الصوره الذهنیه علماً بالخارجیه لوجوب التطابق بین العلم والمعلوم» (بخش حکمت، ص ۱۱).

فیض کاشانی نیز معتقد است که با پذیرش اصالت ماهیت، میان وجود ذهنی و وجود خارجی، تفاوتی جز به اعتبار نخواهد بود (ص ۷) و در نتیجه هنگام ارتباط با اشیا شناخت به وقوع نمی‌پیوندد،

زیرا طبق دیدگاه اصالت وجود، ماهیت در هر دو جایگاه (ذهن و خارج) از تقرر برخوردار است و در هر حال از وجود جدا نخواهد بود و اگر وجود اعتباری باشد تفاوت میان دو وجود (ذهنی و خارجی) نیز اعتباری است و عدم تفاوت بین وجود ذهنی و خارجی بدیهی البطلان است، زیرا به وضوح می بینیم که وجود خارجی دارای آثاری است که وجود ذهنی فاقد آنهاست.

« لانه منبع کل شرف والفرق بین نحوی الکون یفی» (سبزواری، بخش حکمت، ص ۱۱).

۳. تبیین علیت حق تعالی و مسانخت بین علت و معلول در پرتو نظریه اصالت وجود یکی از موضوعات محوری فلسفه، ملاک نیاز معلول به علت و چگونگی رابطه میان علت و معلول است. در این مسئله، بین فیلسوفان و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد.

الف: از دیدگاه متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت «حدوث» است و اشکال این نظر در آن است که حدوث صفت متأخر از وجود است و چیزی که در رتبه بعد و متأخر است نمی تواند در رتبه قبل باشد.

ب: ممکن است برخی تصور کنند که ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی است. این تصور نیز نادرست است، زیرا امکان ماهوی عنوان مفهومی دارد و مفهوم نمی تواند ملاک وابستگی و نیازمندی به علت باشد.

ج: بر مبنای اصالت وجود، ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان فقری اوست، زیرا هستی معلول عین احتیاج و نیازمندی به علت است. بنابراین تمام ممکنات، مراتب فقری وجودند که عین تعلق به حق تعالی می باشند؛ اما بر مبنای اصالت ماهیت، امکان ماهوی، ملاک نیازمندی است و همان گونه که پیش از این بیان شد امکان ماهوی از نوع مفهوم است و با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول آنچه برای صدور سنخیت دارد همان «تحقق» است که از آن به «وجود» تعبیر می کنیم.

اگر ماهیت اصیل باشد، لازمه آن نفی و انکار مسانخت بین علت و معلول است و در این فرض هر چیزی می تواند علت چیزی دیگر باشد و انتظار سرما از آتش و گرما از یخ دور از انتظار نیست. بازگشت این سخن به انکار اصل علیت است.

با توجه به دیدگاه اصالت وجود همان گونه که وجود در مورد حق تعالی اصیل است با ملاحظه اصل مسانخت بین علت و معلول باید گفت معلول صادر شده از او نیز اصیل است. البته این تصور که وجود در مورد واجب و ممکنات همسان خواهد بود نادرست است، زیرا وجود دارای مراتب تشکیکی به نحو تشکیک خاصی است که دارای ساحت های مختلف می باشد و شدت و ضعف و تقدم و تأخر در آن راه دارد، ولی در ماهیت که از گونه مفاهیم است این معنا صدق نمی کند. اگر یک فرد را پدر و دیگری را پسر می دانیم در مفهوم پدری و پسری تقدم و تأخر راه ندارد، بلکه تقدم و تأخر در وجود آن دو است. علامه طباطبایی نیز به اختصار به این نتیجه اشاره کرده است (نک. بدایة الحکمه، ص ۱۱).

۴. تبیین حمل در قضایا از رهگذر اصالت وجود

انسان در سپهر معرفتی خود، در مقام محاوره و تعامل با دیگران برای انتقال یک سری مفاهیم و دستیابی به نوعی آگاهی، برای حصول شناخت نیاز به سامان‌دهی مقدمات دارد و در این خصوص طبیعتاً و ضرورتاً باید از قواعد گفتاری (تشکیل قضایا که اصحاب منطق بر آن پای می‌فشارند) با رعایت اصول آن برای نیل به مقصود بهره‌جوید تا مفاهیم به درستی صورت گیرد. از این رو، در مبحث حمل در قضایا آنچه بر آن اتفاق نظر دارند این است که باید میان موضوع و محمول از یک جهت اتحاد (خواه اتحاد بالذات باشد، مانند اتحاد انسان با وجود، خواه اتحاد بالعرض باشد، مانند اتحاد انسان و ابیض) و از جهتی تغایر باشد. اتحاد لازم است تا با یکدیگر مابینت کلی نداشته و قابل حمل بر یکدیگر باشند و تغایر نیز لازم است تا حمل مفید فایده باشد و داده، معرفتی نو به عنوان رهاورد حمل به دنبال داشته باشد (نک. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۶۷). تغایر در حمل از ناحیه ماهیات با توجه به ویژگی این نه‌آنی ماهیات و اینکه خاستگاه کثرت‌اند صورت می‌گیرد و جهت وحدت در حمل نیز مربوط به وجود است:

لو لم یؤصل وحدة ما حصلت اذ غیره مشار کثرة ات (سبزواری، شرح منظومه حکمت، بخش حکمت، ص ۱۳).

۵. تشخیص در پرتو اصالت وجود

تشخیص یکی از موضوعات اساسی در فلسفه است. منشئیت اثر نیز به ویژگی تشخیص بازمی‌گردد و این موضوع در پرتو اصالت وجود توجیه‌پذیر است، زیرا تشخیص با وجود مساوق است و از آنجا که ماهیت مفهوم است با گرد آوردن چند مفهوم در کنار یکدیگر، هیچگاه تشخیص پدید نمی‌آید و در واقع گرد آوردن چند ماهیت در کنار یکدیگر مانند گرد آوردن چند گدا و نیازمند در کنار یکدیگر است که نه تنها، بی‌نیازی را به دنبال نخواهد آورد، بلکه موجب شدت نیازمندی آن مجموعه می‌شود. البته گردآوری ماهیات در کنار هم و انضمام آن‌ها به یکدیگر موجب نوعی بازشناسی می‌گردد که آن را «تمیز» می‌نامند مانند انضمام عنوان «حیوان» با «ماشی»، اما تشخیص در گرو وجود و عین آن است:

فی ما اذا الکلی مثله التحق عن التميز الشخص مفترق (همان، ص ۱۰۶)

هنگامی که کلی در کنار کلی دیگر قرار گیرد نوعی بازشناسی و تمیز حاصل می‌گردد که از تشخیص نیز بازشناخته می‌شود.

علامه غروی کمپانی در منظومه فلسفی خود، تحفه‌الحکیم، به همین معنا اشاره دارد:

ان الوجود ما به الشخص ولا یکاد غیره یشخص

اذ غیره ماهیه کلیه فضمها لا یقتضی الشخصیه

تشخیص از رهگذر وجود حاصل می‌شود و به جز وجود هیچ چیز دیگر عامل تشخیص نیست، زیرا غیر وجود ماهیت است که از آمیختن چند ماهیت به یکدیگر تشخیص پدید نمی‌آید.

۶. توجیه وجود رابط

یکی از موضوعات بنیادی در فلسفه که بسیاری از پندارها را از قلمرو توحید زدوده «وجود رابط و مستقل» است. بر اساس این نظریه، معلول، عین ربط و پیوند به علت مفیضه است (مصباح یزدی، ص ۲۵). توحید خاصی که زبان دینی نیز آن را تبیین می‌کند بر مسئله وجود رابط و مستقل انطباق دارد، زیرا وجودات امکانی در دیدگاه شرع، نسبت به وجود حق تعالی، فقر و نیازمندی محض‌اند. قرآن در این مورد می‌فرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید (فاطر / ۱۵) و در مورد دیگر نیز می‌فرماید: کل شیئی هالک الا وجهه (قصص / ۸۸). همه جز وجه حق (اسماء و صفات الهی و مجالی آن‌ها که به بقای حق باقی‌اند) فانی‌اند. بنابراین، همه وجودات امکانی در عین فقر و نیازمندی به غنی تام و فوق تمام‌اند، همان مبدئی که به تعبیر دقیق حکمی هرچه را نامتناهی فرض کنیم حق تعالی فوق همه است «فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی عده ومده و شده» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۶۵ و حاشیه حکیم سبزواری). وجود رابط نیز که بسیاری از معارف دین بر اساس پذیرش آن استوار است، تابعی از اصالت وجود است.

۷. ربط عالم طبیعت با عالم عقل از رهگذر اصالت وجود

وجود عوالم مختلف یکی از موضوعاتی است که در عرصه فلسفه و عرفان همواره مورد توجه حکیمان و عرفا بوده است. گویا عارفان و حکیمان از وحی الهی بی‌تأثیر نبوده‌اند که فرمود: الحمد لله رب العالمین (حمد / ۲). به جز عالم مادی که قابل مشاهده حسی است، عوالمی دیگر نیز مطرح است از جمله عالم مجرد عقلانی (عالم عقل) که به اصطلاح فلسفی، عالم عقول، واسطه فیض حق تعالی نسبت به سایر ممکنات و همگی تحت تدبیر الهی‌اند.

فیلسوفان برای اثبات عقول چندین استدلال دارند. سهروردی در مقاله ثانیه حکم‌الاشراق در بحث قاعده امکان اشرف دلایلی را مطرح کرده (ج ۲، ص ۱۵۴ و شیرازی، ص ۳۷۶ - ۳۷۵) و صدرالمآلهین نیز در اسفار این دلایل را از قول شیخ اشراق نقل کرده است (ج ۲، ص ۵۸ - ۵۳). حکیم سبزواری در نگاه تاریخی به «قاعده امکان اشرف» که در کلام شیخ اشراق درباره اثبات عالم عقول مطرح شده می‌گوید که وی این قاعده را از معلم اول گرفته است.

ماحصل این استدلال آن است که اگر ممکن اخس (موجودات عالم مادی که از نظر درجه و رتبه از عالم عقول پایین ترند) در خارج تحقق یافته باشد (که واقعیت نیز چنین است) ممکن اشرف، لزوماً باید یکی از چند حالت را داشته باشد:

الف: ممکن اخس پیش از ممکن اشرف جعل و ایجاد شده باشد؛

ب: همراه با یکدیگر باشند؛

ج: اصولاً ممکن اشرف ایجاد نشده باشد؛

د: ممکن اشرف پیش از ممکن اخس پدید آمده باشد.

در کتاب های فلسفی آمده که صورت اول تا سوم نادرست است و تنها صورت چهارم صحیح است:

فالممكن الاخس اذا تحققا فالممكن الاشرف فيه سبقا (سبزواری، شرح منظومه حکمت، ص ۳۰۲).
باتوجه به اینکه ممکن اشرف وجود یافته و صادر شده و واسطه فیض خداوند است، اگر ماهیات مجعول باشد، لازمه اش آن است که بین عالم عقل که واسطه فیض حق است و احکام وجود در آن غلبه دارد و مفاض علیه (وجودات امکانی عالم طبیعت) تناسب و مسانخت نباشد. بنابراین اصالت ماهویان از ارتباط و پیوند عالم محسوس و معقول ناتوانند، اما در پرتو اصالت وجود این مسانخت و تناسب رعایت و حفظ شده است، زیرا بر اساس این دیدگاه همه وجودات، مظاهر و مجالی اسماء و صفات حق و فیض اویند، بنابراین هر جا که قدم بصیرت بگذاریم جز او نمی یابیم، «هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیئی علیم، حدید/۳»، زیرا فروغ رخ یارند.

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینه اوهام افتاد

«حافظ»

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعین ها امور اعتباری است

«عارف شبستری»

و به فرموده پیشوای راستین عارفان و واصلان و سرسلسله جناب فانیان، حضرت سیدالشهداء(ع):
کجا جلوه ای است که از آن تو نباشد؟ مگر تو نهانی؟ ترا چه حاجت به برهان؟ مگر تو از ما دوری تا آثار بر تو هدایتمان کند؟ کور است دیده ای که تو را بر خود دیده بان نیند (مجلسی، ج ۴۳، ص ۱۴۳).

نتیجه گیری

از مجموعه آنچه در این مقاله مورد کاوش قرار گرفت می توان به این نتایج دست یافت:

الف: اصالت و تشکیک وجود به عنوان یک موضوع فلسفی جایگاهی بنیادین در مجموعه مسائل فلسفه اسلامی دارد.

ب: این موضوع فلسفی را نباید صرفاً یک امر اعتباری ذهنی بدون آثار خارجی پنداشت، بلکه با کاوش هر چه بیشتر درباره این موضوع به آثار و نتایجی در عرصه‌های مختلف فلسفه، کلام و منطق و مباحث معرفت‌شناسی دست می‌یابیم که برخی از نتایج حاصل به قرار ذیل است:

۱. ارائه صحیح و ناب بحث توحید اعم از ذاتی، صفاتی و افعالی و تبیین علیت حق تعالی و رعایت مسانخت میان علت و معلول در حوزه کلام و فلسفه؛

۲. تبیین درست چگونگی حصول معرفت در مباحث شناخت‌شناسی؛

۳. توجیه تصویر وجود رابط که مفاد آن در منابع دینی آمده و ربط عالم طبیعت با عالم عقول؛

۴. امکان حمل در قضایا در حوزه منطق در پرتو اصالت وجود.

توضیحات

۱. شایان ذکر است که برخی بداهت وجود را انکار کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر از نظرات آن‌ها به فخر رازی، ص ۱۳ و لاهیجی، شوارق، ص ۲۸ - ۲۷ مراجعه نمایید.

۲. آقا حسین خوانساری از دانشمندان پس از میر فندرسکی است. وی صاحب کتاب مشارق الشمس در فقه و حاشیه بر شفا و اشارات و الهیات تجرید در فلسفه و از دانشمندان برجسته عالم تشیع است. آقا حسین ظاهراً از همه معاصران خود بزرگ‌تر بوده و در سال ۱۰۹۸ یا ۱۰۹۹ در گذشته است (لاهیجی، شرح مشاعر با مقدمه آشتیانی، ص ۶۳ - ۶۲).

۳. در درستی نسبت این شبهه به ابن کمونه تردید وجود دارد، زیرا این شبهه پیش از وی نیز مطرح بوده است:

حکیم الهی قمشه‌ای می‌گوید این شبهه پیش از ابن کمونه مطرح بوده و مبتکر آن مانی نقاش است، ولی ابن کمونه در دوره متأخر آن را به خود نسبت داده است (ص ۲۴۰).

حکیم زنوزی نیز معتقد است این شبهه پیش از ابن کمونه ایراد شده، ولی چون وی باعث شهرت آن شده به نام او شهرت یافته است (ص ۱۵۱).

علامه طباطبایی در نه‌ایة‌الحکمه با عبارت «نسب» در مورد طرح این مسئله توسط شیخ اشراق تردید می‌نماید و از قول ملاصدرای نقل می‌کند که نخستین کسی که این شبهه را مطرح کرده شیخ اشراق بوده و پس از وی ابن کمونه آن را پرورش داده است (ص ۲۴۵؛ ملاصدرای، اسفار، ج ۶، ص ۶۳ و سهروردی، ج ۱، کتاب مطارحات، ص ۳۹۲).

ملاصدرای در جایی دیگر از اسفار و در شرح هدایه اثیری می‌گوید من این شبهه را در کلمات دیگران که از نظر زمانی بر ابن کمونه پیشی دارند یافتیم (اسفار، ج ۱، ص ۱۳۲؛ شرح هدایه، ص ۲۹۱).

حکیم سبزواری نیز در شرح اسماء الحسنی می گوید سید در تقدیسات گفته که برخی این شبهه را به فیلسوف‌نمایی به نام ابن کمونه نسبت می دهند با آنکه پیشگامان دانش در اعصار و روزگاران پیشین در جهت رفع این شبهه کوشیده‌اند و ابن کمونه مبدع این شبهه نبوده است (ص ۱۲۸).

ابن سینا نیز این شبهه را مطرح کرده و در مقام پاسخ آن برآمده است «وان اشترکاً (واجبین) فی شیئی ثم کان لكل واحد منهما بعده معنی علی حده تتم به الماهیه ... وان کان لاحدهما ما یشرکان فیه فقط وللثانی معنی زاید علیه فاما الاول فیفارقه بعدم هذا المعنی و وجد ذلك المعنی المشترک فیه بشرط تجریده عما لغيره وعدمه فیکون الذی لا تجرید له منقسماً فی القول غیر واجب الوجود ویکون الاخر هو الواجب وحده» (ص ۱۳۲).

بنابراین باید گفت این شبهه از نظر زمانی حتی پیش از شیخ اشراق مطرح بوده و با توجه به اینکه ابن کمونه از شارحان کلام شیخ اشراق بوده و متأخر از اوست نمی توان او را بنیانگذار این شبهه شمرد، گرچه وی در پرورش و تقریر آن نقش داشته است.

۴. اشاعره از گروه‌های کلامی اهل سنت‌اند و اصطلاحاً به پیروان ابوالحسن اشعری گفته می شود که وجه تمایز آنان از معتزله و برخی دیگر از مسلمانان در نوع نگرش آنها به این مسائل می باشد: «ایمان، عدالت خداوند، رؤیت او، قدیم بودن صفات حق تعالی، امامت انتخابی و قدم قرآن» (معین، ج ۵، ذیل اشعر).

۵. کرامیه به پیروان محمد ابن کرام اطلاق می گردد که در قرن پنجم هجری تسلط و نفوذ داشتند و در مورد خداوند معتقد به جسمیت بودند و او را جسم برتر و بزرگ تر می شمردند. همچنین خداوند را از تحت و جهت متلاقی با عرش محدود می پنداشتند و ذات الهی را محل وقوع حوادث می دانستند و برای او حیثیت مکانی قائل بودند (همان، ج ۶، ذیل کرام).

۶. أ لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هوالمظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقبيا.

منابع

قرآن کریم.

آملی، محمد تقی، دررالفوائد (تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری)، تهران، مرکز نشر کتاب، بی تا.

ابن ترکه، تمهید القواعد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن سینا، حسین بن علی، نجات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

ابن منظور، محمدابن مکرم، لسان العرب، ج ۱، بیروت، داراحیاء لثراث العربی، ۱۴۰۸ ق.

الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.

ترقی، بیژن، فرهنگ خیام، تهران، کتابفروشی خیام، بی تا.

- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حافظ، محمد (لسان الغیب)، دیوان، به تصحیح عبدالرحیم خلخالی، تهران، حافظ، بی تا.
- زنوزی، عبدالله، لمعات الهیه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- سبزواری، ملاهادی، شرح اسماء الحسنی، چاپ سنگی.
- شرح منظومه حکمت، چاپ سنگی.
- سهروردی، یحیی ابن حبش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شبستری، محمود، گلشن راز، با تصحیح دکتر کاظم دزفولیان، تهران، طلایه، ۱۳۸۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، چاپ سنگی.
- صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، ج ۲، بیروت، الشركة العالمیه الکتاب، ۱۹۸۲ م.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تهران، بنگاه نشر و ترجمه، ۱۳۴۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج ۱، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- فیض کاشانی، محسن، اصول المعارف، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- فیومی، احمد ابن محمد، المصباح المنیر، قاهره، المطبعة الامیریه، ۱۹۲۸ م.
- قیصری، داوود ابن محمود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۶ ق.
- کاشف الغطاء، محمد حسین، الفردوس الاعلی، ج ۴، قم، فیروز آبادی، ۱۴۰۲ ق.
- کمپانی، محمد حسین، تحفة الحکیم، با تحقیق محمدرضا مظفر، قم، مؤسسه آل البیت، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایة الحکمة، قم، مرکز نشر دارالتبلیغ، بی تا.
- ، بدایة الحکمه، قم، مکتبه الطباطبایی، بی تا.
- لاهیجی، محمد، شرح مشاعر، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۷.
- ، شوارق، ج ۱، چاپ سنگی.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۴۳، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایة الحکمه، قم، مؤسسه در راه، ۱۴۰۵ ق.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۵ و ۶، ج ۴، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۰.
- ملاصدرا، محمد صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱ □ ۲ □ ۳ □ ۴ □ ۵ □ ۶، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶.
- ، مشاعر، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- ، شرح هدایه اثیری، چاپ سنگی.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ابن عربی و نظریه وحدت وجود

دکتر زکریا بهارنژاد*

چکیده

برخی از کسانی که درباره ابن عربی تحقیق و پژوهش نموده‌اند، گفته‌اند اصطلاح وحدت وجود در آثار او به کار نرفته و خود وی نیز به این نظریه معتقد نبوده است و افزوده‌اند این اصطلاح را شارحان و مفسران ابن عربی به کار برده‌اند. در این مقاله، این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته و از سه طریق اثبات گردیده است که هم این اصطلاح در آثار ابن عربی به کار رفته و هم او عارف وحدت وجودی بوده است. این راه‌ها عبارت‌اند از:

۱. تصریحات ابن عربی: او در دو کتاب رساله فی التصوف و کتاب المعرفة به اصطلاح وحدت وجود تصریح کرده و در برخی از دیگر آثار خود نیز به جای وحدت وجود اصطلاح «توحید وجودی» را به کار برده است.

۲. تصریحات مخالفان ابن عربی: مخالفان ابن عربی مانند ابن تیمیه حنبلی و علاءالدوله سمنانی او را طرفدار وحدت وجود خوانده و به همین دلیل او را تکفیر کرده‌اند.

۳. معنا و مفهوم وحدت وجود در آثار ابن عربی: در آثار ابن عربی گزاره‌های زیادی وجود دارد که شارحان و حتی مخالفان وی از آنها وحدت وجود را فهمیده‌اند. در این مقاله گزاره‌های ناظر به وحدت وجود که در کتاب فصوص الحکم آمده به شرح زیر اثبات گردیده است:

الف. اثبات وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات؛

-

*استادیار دانشگاه شهید بهشتی z-baharnezhadsbu.ac.ir

آینه معرفت

- ب. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های وجودشناختی؛
- ج. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های انسان‌شناختی؛
- د. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های کیهان‌شناختی؛
- ه. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های ناظر به نظریه‌ی تجلی و ظهور.
- واژگان کلیدی: تجلی، وحدت وجود، وحدت شهود، فیضان، احد، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی.

مقدمه

صاحب‌نظران درباره مؤسس نظریه وحدت وجود نزد مسلمانان اختلاف نظر دارند که به برخی از آن نظرات اشاره می‌کنیم:

۱. ابراهیم مدکور، محقق مصری با اینکه معتقد است نظریه وحدت وجود به دست ابن عربی کمال یافته، لیکن بر این باور است که ابن عربی این اصطلاح را به کار نبرده و ابن تیمیه، فقیه حنبلی اول کسی است که این واژه را به کار برده است (جهانگیری، ص ۲۶۳).

۲. آلفرد فون کرمر (Alfred von Kremer) بر این باور است که حسین بن منصور حلاج پایه‌گذار نظریه وحدت وجود است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۵).

۳. نیکلسون (Nicholson) ضمن رد دیدگاه کرمر می‌نویسد:

...، به نظر من نظریه وحدت وجود نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر [اوایل پیدایش] تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج، در تصوف ظهور کرد و بزرگ‌ترین مؤسس آن محیی‌الدین ابن عربی (۱۲۴۰ - ۱۱۶۵) بود (ص ۶۰).

۴. برخی دیگر معتقدند اصطلاح وحدت وجود را شارحان ابن عربی جعل و وضع کرده‌اند و خود او هرگز این اصطلاح را به کار نبرده است (کاکائی، ص ۲۰۳-۲۰۴).

به نظر می‌رسد در اینجا دو موضوع جدا از هم وجود دارد و چه بسا بر اثر خلط و اشتباه یکی دانسته شده‌اند. موضوع نخست این است که آیا ابن عربی مؤسس نظریه وحدت

ابن عربی و نظریه وحدت وجود

وجود است یا خیر. موضوع دیگر این است که آیا ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است، اگر حکیم وحدت وجودی است به چه معنا. البته بدیهی است بررسی موضوع نخست جنبه تاریخی دارد و مربوط به تاریخ عرفان و تصوف می‌باشد، لیکن موضوع دوم مربوط به شناخت ابن عربی و عرفان اوست که با بررسی دقیق آثار او باید اظهار نظر نمود.

به لحاظ تاریخی به طور قطع و یقین نمی‌توان فرد و شخص معینی را بنیان‌گذار و مؤسس نظریه وحدت وجود دانست. این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است. قدر مسلم این است که

برخی از عرفای پیش از ابن عربی بدان دلمشغولی داشته‌اند و اصطلاحات و تعابیری به کار برده‌اند که توسط عرفای بعدی حمل بر وحدت وجود شده است (تعابیری مانند: سبحان ما اعظم شأنی!، لیس فی جبّتی سوی الله، انا الحق، کان الله و لم یکن معه شیء و الان کماکان، لا موجود الا هو، و لیس فی الوجود الا ذاته و افعاله و نظایر آن)، لیکن یا از ترس اتهام به کفر و زندقه بدان تصریح نکرده‌اند و اصول و مبانی آن را شرح ننموده‌اند و یا اصول مبانی این نظریه برای آنان واضح و روشن نبوده است. اهمیت ابن عربی در این نیست که او مؤسس نظریه وحدت وجود است، بلکه در این است که او بزرگ‌ترین شارح و مفسر این نظریه است. ارزش و عظمت ابن عربی و جایگاه او در عرفان اسلامی به این دلیل است که با نبوغ سرشار خود توانست مسائل عرفانی را نظم و سر و سامان بخشد و ابواب آن را منقح سازد تا آن حد که بسیاری از صاحب‌نظران او را بنیان‌گذار عرفان نظری می‌نامند. نظم و سازمانی که ابن عربی به عرفان داده است تا به امروز برقرار می‌باشد و عرفای پس از او همواره راه و روش او را ادامه داده‌اند.

در این نوشتار، صرف‌نظر از اینکه ابن عربی مؤسس نظریه وحدت وجود بوده یا خیر، تلاش خواهیم کرد اثبات نماییم او حکیم و عارف وحدت وجودی است؛ لیکن پیش از پرداختن به آن لازم است به اجمال و اختصار مقصود عرفا را از وحدت وجود بیان نماییم. عارفان و حکیمان عارف‌مشرّب تفاسیر مختلف و متفاوتی از وحدت وجود ارائه نموده‌اند، مطابق برخی از اظهارنظرها تعداد آنها به هفت تفسیر بالغ می‌گردد (رک. آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۶۰۱ - ۵۳۵). در اینجا به سه نظریه عمده اشاره می‌نماییم.

۱. وحدت وجود فلسفی

مقصود از وحدت وجود فلسفی همان «اشتراک معنوی وجود» است. از نظر حکما و عمده متکلمان - به جز ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری (رک. تفتازانی، ص ۳۰۷؛ جرجانی، جزء دوم، ص ۱۱۳ - ۱۱۲؛ لاهیجی، ص ۲۹؛ سبزواری، چاپ سنگی، ص ۱۵) مفهوم وجود قدر جامعی است که شامل همه موجودات می‌شود و محمولی است که در تمام گزاره‌های وجودی به کار می‌رود و دارای معنای واحدی است. مثال: «انسان وجود دارد»، «فرشته وجود دارد»، «خدا وجود دارد»، وجود در هر سه گزاره محمول واقع شده و دارای یک معناست. برخی از این نوع اشتراک تعبیر به «وحدت وجود» کرده‌اند و برخی دیگر گفته‌اند: قول به اشتراک در قوه وحدت وجود است (سبزواری، ص ۷۸ پاورقی). گروهی دیگر هم آن را انکار کرده‌اند؛ زیرا بیم آن را داشتند که قول به اشتراک معنوی منجر به اعتقاد به «وحدت وجود» گردد. در میان متفکران اسلامی ابوالحسن اشعری - مؤسس مذهب کلامی اشاعره - از کسانی است که آن را انکار کرده است. ملاهادی سبزواری می‌نویسد:

ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصرین ما که اهلیت اظهارنظر را ندارند از ترس تشبیه و سنخیت میان علت و معلول، اشتراک معنوی وجود را انکار کرده‌اند (همان، ص ۸۳ و چاپ سنگی، ص ۱۶).

سبزواری در مبحث «جعل» شرح منظومه - در حاشیه کتاب - در پاسخ اشعری می‌گوید: بدان که معنی «افاضت» این است که، بخشش از «دارای حقیقی» بیاید، چنان که از او چیزی نکاهد و در بازگشت، چیزی بر او نیفزاید، پس نسبت معلول به علت حقیقی نسبت «نم و یم» نشاید، بلکه «فیء و شیء» باید.

ای سایه مثال‌گاه بینش
در پیش وجودت آفرینش
(همان، ص ۲۳۳)

در میان متفکران غربی نیز «توماس آکوئینی» برای اجتناب از «وحدت وجود» اشتراک معنوی را انکار کرده است (ایلخانی، ص ۳۳۰ - ۴۲۲).

به نظر می‌رسد، ترس و اجتناب این بزرگان بی‌مورد بوده است، زیرا اشتراک معنوی وجود، یک بحث مفهومی است و از مسائل ذهنی «وجود» است و حال آنکه ادعای وحدت وجودی‌ها مربوط به «مصدق» وجود می‌باشد. عرفای وحدت وجودی با صراحت تمام گفته‌اند: مفهوم وجود امری اعتباری و از «معقولات ثانیه فلسفی» است. مقصود آنان از «وحدت وجود»، تشخیص وجود یا همان «وجود شخصی» است.

۲. وحدت وجود سنخی (تشکیکی)

ملاصدرا از راه تشکیک، یک نوع وحدت وجود را مطرح و اثبات نموده است. او معتقد است حقیقت وجود - و نه مفهوم آن - سنخی واحد و اصلی فارد است و با این حال دارای مراتب و درجات می‌باشد. صدرا به عنوان یک فیلسوف به اصل علیت پایبند است و «سلسله و مراتب وجود» را نیز باور دارد؛ لیکن می‌گوید: مراتب وجود در طول یکدیگرند و نه در عرض هم. به بیان دیگر، از نظر ملاصدرا موجودات متکثر و متعددند، اما تعدد و تکثر نشانه تباین و اختلاف نیست - چنان که مشائیان می‌پندارند - زیرا کثرات وجودی جنبه تشکیکی دارند و در طول یکدیگر می‌باشند به این معنا که درجات و مراتب یک حقیقت‌اند. او مراتب وجود را به مراتب «اعداد» و «نور» تشبیه می‌کند و می‌گوید: همچنان که اصل نور و عدد، واحد است و دارای مراتب مختلف می‌باشد و این مراتب منافی با اصل نور و عدد نیست؛ زیرا که مراتب در خود «عدد» و «نور» است و نه خارج از آن؛ حقیقت وجود نیز چنین است، به گونه‌ای که وحدت آن عین کثرت و کثرت آن هم عین وحدت است.

ملاصدرا «وحدت وجود» را به «اشتراک معنوی وجود» پیوند می‌دهد، به این صورت که می‌گوید، چون مفهوم وجود واحد است، بنابراین منشأ انتزاع آن یعنی حقیقت و مصداق وجود هم باید واحد باشد و گرنه لازم می‌آید مفهوم وجود از حقایق متباینه بما هی متباینه انتزاع شود که محال است. از سوی دیگر، ملاصدرا در صدد است تا معلول را شأنی از شئون علت معرفی کند، و در واقع می‌خواهد «علیت فلسفی» را با نظریه «تجلی عرفانی» همساز و نزدیک سازد و با این کار هم وفاداری خود را به «نظام سلسله مراتب» مشائی می‌رساند - با این تفاوت که کثرات وجودی را در طول یکدیگر می‌داند، اما مشائیان چون قایل به «تباین موجودات» هستند، به ناچار رابطه را رابطه عرضی می‌دانند - و هم علاقه‌مندی خود را به «تجلی عرفانی» بیان می‌کنند (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۸۶ و ج ۲، ص ۲۹۱ به بعد و شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۱۳۴ و ۳۲۷). ملاصدرا نمی‌تواند، خود را از «اشتراک معنوی وجود» و «سلسله مراتب هستی» برهاند و به ناچار در چارچوب نظریه تشکیک مراتب وجود گام برمی‌دارد، اما هنگامی که به تفسیر عرفانی و ذوقی روی می‌آورد، مانند یک عارف وحدت وجودی سخن می‌گوید و وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند. این عدول از روش عقلانی به روشی شهودی و اشراقی، در مباحث پایانی علت و معلول اسفار و شرح اصول کافی به خوبی نمایان است.

به نظر می‌رسد، تحلیل صدرا در «وحدت وجود» با ادعای «اصحاب وحدت وجود» فاصله دارد، زیرا وحدت تشکیکی و سنخی یک وحدت عمومی است، به این معنا که حقیقت وجود عام و گسترده است و همه مراتب هستی را در بر می‌گیرد و حال آنکه وحدت مورد نظر «اصحاب وحدت وجود» وحدت شخصی است. افزون بر این، از نظر صدرا کثرت بازگشت به سنخ وحدت دارد، در صورتی که از نظر عرفای وحدت وجودی، کثرت به «ظل» وحدت باز می‌گردد و در نتیجه نظر صدرا مطابق با «کثرت مراتب وجود» است، لیکن نظر اصحاب وحدت وجود موافق با «کثرت مظاهر و مجالی» می‌باشد. «جندی» تصریح می‌کند مراتب، ظهور و تعیین همه نسبت به ذات حق حکم نسب و اضافات را دارند و در حکم عدمند و هیچ نوع تحقیقی در خارج ندارند و وجود حقیقی از آن حق است.

۳. وحدت وجود شخصی

از آنچه گذشت، معلوم گردید که مقصود عرفای وحدت وجودی از وحدت، وحدت ذاتی و شخصی است. آن‌ها نه نظام علی و معلولی فلاسفه را قبول دارند و نه ترتیب و سلسله مراتب موجودات را و در نتیجه اعتقادی به کثرت، خواه کثرت تباینی مورد نظر برخی از فلاسفه مشاء و خواه کثرت طولی و تشکیکی صدرا - ندارند. آن‌ها بر مبنای ظهور و تجلی خداوند در موجودات و اشیا روش خود را تحلیل و تبیین نموده‌اند. اصحاب وحدت وجود دلایل و براهین متعددی بر اثبات ادعای خود اقامه نموده‌اند (فناری، ص ۱۵۳، ۱۵۵ و ۱۵۷؛ ابن ترکه، ص ۶۳-۶۰؛ شرح قیصری، ص ۲۵-۱۹).

در اینجا دو نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. از نظر عارف وحدت وجودی، وحدت وجود مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، بدین معنا که وجود منحصر در شخص واجب الوجود بالذات است و همچنین «وجود» مساوق و مساوی «وجوب بالذات» است، زیرا «وحدت» صفت و افزوده‌ای به وجود نیست؛ بلکه عین ذات وجود است، بنابراین وحدت هم با «وجوب بالذات» مساوی است (همان) و این استدلال را می‌توان به صورت یک قیاس منطقی ترتیب داد، بدین شرح:

الف. وجود مساوق با وجوب بالذات است.

ب. وجوب بالذات مساوق با وحدت است.

ج. پس وجود مساوق با وحدت است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، قیاس فوق بر اساس شکل اول که بدیهی‌الانتاج است ترتیب یافته و در آن «وجوب بالذات» حد وسط قرار گرفته و جزء ضروری «منتج» است؛ زیرا هم شرایط شکل اول را دارد و هم شرایط حد وسط را دارا می‌باشد.

۲. از نظر حکما و عرفا، صفات حق - تعالی - عین یکدیگرند، یعنی اتحاد مصداقی با هم دارند. همچنین صفات خدا هم با ذات او متحدند و از طرفی هم اشیا و موجودات عالم مظاهر اسما و صفات حق - فیض منبسط - می‌باشند و چون «ظاهر» با «مظهر» متحد است؛ بنابراین، استنتاج می‌کنیم که حق تعالی - در مرحله ظهور خود - با عالم متحد است و مقصود «ابن عربی» که گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۵۹) یعنی: حق در مقام ظهور که مقام فعل اوست - و نه در مقام ذات - عین اشیا است و تفاوت «ظاهر» و «مظهر» در اطلاق و تقیید و وجوب و امکان است. اکنون پس از بیان نظریات عمده در باب «وحدت وجود» به دلایل اثبات وحدت وجودی بودن «ابن عربی» می‌پردازیم. دلایلی که اثبات می‌کند ابن عربی حکیم و عارف وحدت وجودی است عبارت‌اند از:

۱. تصریحات ابن عربی

در آثار بر جای مانده از ابن عربی مواردی وجود دارد که وی به مسئله وحدت وجود تصریح کرده است. این موارد به شرح زیر است:

الف. دکتر ابو کرم در کتاب حقیقه‌العباده عند محیی‌الدین بن عربی می‌نویسد:

در رساله خطی منسوب به ابن عربی - موجود در کتابخانه شهرداری شهر اسکندریه - به نام: «رسالة فی التصوف» به اصطلاح وحدت وجود تصریح شده است (ص ۴۷).

ب. ابن عربی در کتاب المعرفه نیز به وحدت وجود تصریح کرده و می‌نویسد:

بدان که حقیقت وجود یکی است و تعدد و کثرت در آن راه ندارد و به لحاظ تعینات و تجلیاتی که پیدا می‌کند تعدد و تکثر می‌یابد (ص ۱۲۸ و ۱۷۹).

کتاب‌المعرفه از کتاب‌های مهم ابن عربی است و در مواردی از کتاب فتوحات مکیه بدان ارجاع داده است (ج ۱، ۱۹۱ و ۶۴۹ - ۶۴۸). از کلام ابن عربی برمی‌آید که وی دو کتاب به نام کتاب‌المعرفه نوشته است، احتمالاً یکی مستقل و دیگری ضمیمه کتاب فتوحات مکیه بوده است.

ج. سید حیدر آملی می‌گوید که ابن عربی در کتاب التدریبات توحید را به دو قسم تقسیم کرده است: توحید احدیت و توحید فردانیت و می‌افزاید مقصود ابن عربی از «توحید فردانیت» همان «توحید وجودی» است (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۸۲ و المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۲ و ۳۵۴).

د. عثمان یحیی در مقدمه‌ای که بر کتاب التجلیات الالهیه ابن عربی نگاشته معتقد است که در آثار ابن عربی به جای اصطلاح «وحدت وجود» عنوان «توحید وجودی» به کار رفته است و می‌نویسد: ...، با این همه در اینجا نوع خاصی از توحید است که نزد صوفیان متأخر ظاهر گشته است و در تاریخ اندیشه اسلامی با نام توحید وجودی شهرت یافته است... و مقصود از توحید وجودی همان قول به وحدت وجود است (ابن عربی، التجلیات الالهیه، ص ۷۹).

عثمان یحیی تصریح می‌کند منظورش از متأخران قائل به وحدت وجود ابن عربی و پیروان مکتب او می‌باشد.

ذکر مواردی از آثار ابن عربی که در آن‌ها اصطلاح توحید وجودی به کار رفته است برای تکمیل موضوع ادعا شده نمونه‌هایی از آثار ابن عربی را ذکر خواهیم کرد که در آن‌ها به جای اصطلاح وحدت وجود، «توحید وجودی» به کار رفته است. مواردی را که به آن‌ها دست یافته‌ایم به شرح زیر است:

الف. ابن عربی در باب ۷۲ از فتوحات مکیه که در معرفت مقام توحید است، می‌گوید که از نظر عرفا اثبات توحید امکان‌پذیر نیست، زیرا اثبات آن مستلزم دوگانگی و شرک است، اثبات وحدانیت برای حق تعالی بدین معنی است که ذات حق فاقد وحدانیت است و وحدانیت از طریق اثبات بر آن عارض می‌گردد، در صورتی که وحدت حق وحدت ذاتی است یعنی وحدت عین وجود حق است و با اثبات وجود حق، وحدت او نیز اثبات می‌گردد، بنابراین موحدی که وحدت را برای حق اثبات می‌کند، اثبات او مستلزم دو نوع وحدت برای حق تعالی است: وحدت ذاتی حق و وحدتی که موحد آن را اثبات می‌کند و این دوگانگی و شرک است (رک. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۲۷). نظر ابن عربی در اینجا ناظر به یکی از اصول مهم در عرفان اسلامی است که عرفا می‌گویند: «اثبات التوحید افساد فی التوحید» (شبستری، ص ۵۲۵) و در تعبیر دیگری گفته‌اند: «التوحید اسقاط الاضافات»، (عطار، ص ۶۴۱). گفتار عرفا در این گونه سخنان متوجه دیدگاه متکلمان و حکماست که توحید حق تعالی را از طریق دلیل و برهان اثبات می‌کنند.

ابن عربی در ادامه می‌نویسد:

...، بنابراین تنها «توحید وجود» برای حق باقی می‌ماند و شرک دخالتی در توحید حق ندارد، مگر از طریق ایجاد خلق توسط حق، زیرا مخلوقات با توجه به ماهیات و ذواتی که دارند مقتضی نسب و احکام مختلفی هستند که طالب کثرت در حکم‌اند. هرچند حقیقت هستی واحد است. بنابراین آفتی که عارض بر توحید می‌شود از طریق ایجاد است (الفتوحات مکیه، ج ۳، ص ۵۲۷).

ابن عربی در اینجا تصریح می‌کند حقیقت هستی واحد است و کثرت و تعدد در آن راه ندارد و اگر در هستی کثرتی مشاهده می‌شود، کثرت نسب و احکام است و این کثرت در حکم عدم است و در نتیجه حقیقت هستی از آن حق است (همان، ج ۴، ص ۲۶۸ و ج ۵، ص ۵۸۵). ادعای عارفان وحدت وجودی نیز بیش از این نیست، زیرا آنان وحدت شخصی حق را اثبات می‌کنند و کثرت‌های موجود در عالم را کثرت مظاهری می‌دانند و نه کثرت مراتب و بین این دو فرق اساسی است، چه کثرت مراتب نتیجه تشکیک وجود است در صورتی که کثرت مظاهر ناشی از نظریه وحدت شخصی وجود می‌باشد.

ب. ابن عربی در باب ۱۹۸ فتوحات مکیه که در معرفت نفس است، به مناسبت، در فصل نهم درباره توحید بحث کرده و آن را به ۳۴ نوع تقسیم کرده است و در توضیح نوع هفتم می‌نویسد:

توحید نوع هفتم، از نوع نفس الرحمان، سخن خداست که فرمود: این پروردگار شماست، خدایی جز او نیست و او آفریدگار هر چیزی است پس او را عبادت کنید. این نوع توحید، توحید پروردگار است با نام خالق که توحید هویت و «توحید وجود» است و نه توحید تقدیر (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۶۶).

ابن عربی از توحید حقیقی خداوند به «توحید وجود» تعبیر کرده و آن را مقابل «توحید تقدیر» قرار داده است. تفاوت این دو نوع توحید در این است که توحید وجودی جنبه وجودی دارد یعنی چون تنها حق موجود حقیقی است، کار خلق و ایجاد هم منحصرأ از آن اوست. لیکن توحید در تقدیر فاقد جنبه وجودی است و از این لحاظ مخلوقات متصف به توحید در تقدیرند یعنی فاقد هستی می‌باشند، زیرا مخلوقات اضافات و نسب و احکام‌اند و همان طور که اشاره کردیم از نظر ابن عربی نسب و احکام در حکم عدم و نیستی هستند. بنابراین نمی‌توانند در ایجاد عالم و ایجاد خودشان نقشی داشته باشند (رک. همان، ج ۱، ص ۲۶۹ و ج ۴، ص ۱۰۶).

به لحاظ تاریخی می‌توان گفت پس از ابن عربی نخستین کسی که اصطلاح وحدت وجود را به کار برده، صدرالدین قونوی شاگرد ابن عربی بوده است (مفتاح غیب الجمع و الوجود، ص ۲۰). همچنین قونوی در مواردی به جای وحدت وجود از اصطلاح «توحید وجودی» استفاده کرده است (اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۴۲۸).

سید حیدر آملی از شارحان مهم ابن عربی است. او نیز تصریح می‌کند مقصود ابن عربی از «توحید وجودی» همان وحدت وجود است و در تبیین آن می‌گوید، همه انواع توحید را می‌توان به شرح زیر به دو نوع اصلی تقسیم کرد (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۰۵، ۷۶؛ المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۴-۳۵۵):

۱. توحید الوهی: این نوع توحید، توحید ظاهری شرعی است و انبیا مردم را به آن دعوت می‌کردند.

۲. توحید وجودی: این توحید، توحید اهل باطن و مختص به اهل الله است.

آن‌گاه سید حیدر در تعریف توحید وجودی می‌نویسد:

توحید وجودی عبارت است از نفی وجودات کثیر و اثبات وجود واحد (همان جا).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، تعریف سید حیدر از توحید وجودی، همان تعریف وحدت وجود است که مبتنی بر وحدت شخصی وجود می‌باشد. علاوه بر این، سید حیدر تصریح می‌کند، مقصود عرفا از توحید خاصه و خاصه الخاصه همان توحید وجودی است (المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۴).

ابن عربی در مقدمه کتاب فتوحات مکیه اشاره می‌کند که عقیده خواص را در باب توحید به طور صریح بیان نکرده‌ام و آن را با کنایه و رمز در سراسر کتاب به طور پراکنده و متفرق بیان کرده‌ام (ج ۱، ص ۱۷۶). ابوالعلاء عقیفی نیز معتقد است که مقصود ابن عربی از توحید خواص و یا اخص الخواص در واقع همان نظریه وحدت وجود است.

سید جلال‌الدین آشتیانی هم در آثار خود «توحید وجودی» را حمل بر وحدت وجود کرده است و آن را به جای وحدت وجود به کار برده است (مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۱۱۰، ۳۱، ۱۷ و شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۴۵).

۲. تصریحات مخالفان ابن عربی

راه دوم برای اثبات وحدت وجودی بودن ابن عربی، اعترافات و تصریحات مخالفان اوست. آنان از بیان و گفتار ابن عربی وحدت وجود را فهمیده و آن را استخراج و استنباط کرده‌اند. ابن تیمیه حنبلی از این دسته از مخالفان ابن عربی است و فاصله زمانی چندانی هم با ابن عربی نداشته است، زیرا وفات ابن عربی در ۶۳۸ ه^ق و وفات ابن تیمیه در ۷۲۸ بوده است. او در کتاب حقیقه مذهب الاتحادیین او وحده الوجود» ابن عربی را مدافع مذهب وحدت وجود دانسته و او را تکفیر کرده است. از دیگر مخالفان ابن عربی «علاء الدوله سمنانی» است، او نیز ابن عربی را عارف وحدت وجودی معرفی کرده است. جامی در نفعات الانس می‌نویسد:

امیر اقبال سیستانی در راه سلطانیه با شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق [کاشانی] همراه شده بود، از وی استفسار آن معنا [وحدت وجود] کرده، وی را در آن معنا غلو تمام یافته، پس از امیر اقبال پرسیده که شیخ تو [علاءالدوله سمنانی] در شأن محیی‌الدین اعرابی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که: «او را مردی عظیم‌الشأن می‌داند در معارف، اما می‌فرماید که در این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرده و این سخن را نمی‌پسندد (ص ۴۸۳-۴۸۴).

آنگاه جامی از قول کاشانی نقل می‌کند که او در پاسخ امیر اقبال سیستانی چنین گفت: وی گفته که اصل همه معارف او [ابن عربی] خود این سخن [وحدت وجود] است و از این بهتر سخنی نیست. عجب که شیخ تو این را انکار می‌کند و جمله اولیا و انبیا بر این مذهب بوده‌اند (همان‌جا). عثمان یحیی فهرستی از آثار نوشته شده در دفاع و رد بر فصوص‌الحکم ابن عربی تهیه و تنظیم نموده است (سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، مقدمه عثمان یحیی). از این مجموعه ۳۶ اثر در رد نظرات ابن عربی نوشته شده است. با بررسی آن‌ها معلوم می‌شود که اشکال عمده و اساسی مخالفان ابن عربی در ارتباط با نظریه وحدت وجود است. جامی در این باره می‌نویسد: و اعظم اسباب طعن طاعنان در وی، کتاب فصوص‌الحکم است و همانا که منشأ طعن یا تقلید و تعصب است و یا عدم اطلاع بر اصطلاحات وی، یا غموض معانی و حقایقی که در مصنفات خود درج کرده است (جامی؛ سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، ص ۵۴۷).

همان‌طور که اشاره نمودیم عمده‌ترین مخالفان ابن عربی در خصوص وحدت وجودی بودن اوست. بنابراین نمی‌توان انکار کرد که ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است. چیزی که می‌تواند مؤید این نظر باشد این است که موافقان ابن عربی در پاسخ مخالفان هرگز انکار ننموده‌اند که ابن عربی عارف وحدت وجودی نیست؛ بلکه آنان تلاش زیادی کرده‌اند تا نظریه او را توجیه کنند و با ظاهر شریعت سازگار سازند و از این طریق حساسیت و تعصب متشرعان را نسبت به او کم نمایند.

۳. معنا و مفهوم وحدت وجود در آثار ابن عربی

بیان یک مسئله به هر زبانی که گفته شود معنا و محتوای آن را تغییر نمی‌دهد. مثلاً اگر به جای اسم، فعل و حرف از اسم و کلمه و ادات استفاده کنیم و یا به جای علت و معلول، سبب و مسبب و یا ظاهر و مظهر را به کار ببریم واقعیت مسئله تغییری نمی‌کند، اختلاف در این گونه موارد مربوط به جعل اصطلاح است و نه معنا و محتوا. اکنون می‌گوییم به فرض اگر کسی راه اول و دوم را در اثبات وحدت وجودی بودن ابن عربی نپذیرد، نمی‌تواند منکر این معنا باشد که ابن عربی در آثار خود گزاره‌هایی را به کار برده است که بی‌تردید ناظر به نظریه وحدت وجودند. همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم، ابن عربی نظر اخص‌الخواص در باب توحید را در قالب کنایه و استعاره بیان کرده است و خود او گفته است اگر کسی در کلمات من دقت کند می‌تواند آن را بفهمد (الفتوحات المکیه، ص ۱۷).

ویلیام چیتیک (William Chitick) می‌نویسد:

هر چند شیخ [ابن عربی] هرگز تعبیر وحدت وجود را به کار نمی‌برد، لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او مؤید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است به حق، اما نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجود شناسی او به حساب می‌آید، چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت تأکید می‌کند (ص ۲۵).

بخش دوم سخن چیتیک قابل مناقشه است و مخالف با دیدگاه ابن عربی است، زیرا اگر کسی در عرفان ابن عربی تعمق و تحقیق تام نماید، می‌فهمد که ابن عربی به هیچ وجه قائل به کثرت عین نیست. ده‌ها و بلکه صدها گزار (به تعبیر چیتیک) در فصوص الحکم و فتوحات مکیه وجود دارد که نافی کثرت از عین و مثبت وحدت در عین می‌باشند. به نظر می‌رسد چیتیک بین کثرت مظاهر و کثرت در مراتب خلط کرده است. پیش از این اشاره نمودیم نتیجه اعتقاد به وحدت شخصی وجود کثرت در مظاهر است و مظاهر «نمود»ند و از «بود» بهره و سهمی ندارند. چیتیک در ادامه سخنان می‌نویسد:

در دیدگاه ابن عربی، کثرت تقریباً به اندازه وحدت واقعیت دارد، چرا که کثرت نیز ریشه در خدا یعنی حق دارد، ولی اذعان شیخ به واقعیت کثرت متضمن این معنا نیست که کثرت هست به همان معنا که خدا هست، چرا که تنها یک وجود، یعنی یک هستی حقیقی در کار است (همان، ص ۲۷).

چگونه می‌توان پذیرفت کثرت به اندازه وحدت واقعیت داشته باشد و از طرفی قائل باشد به اینکه تنها یک وجود حقیقی در کار است؟! اگر مقصود از یک وجود حقیقی، وحدت شخصی وجود است، وحدت شخصی نافی هر نوع کثرتی است و برای کثرت هیچ سهمی از حقیقت قائل نیست (جوادی آملی، ص ۲۰-۲۱) و اگر مقصود از آن «وحدت تشکیکی» است، باید گفت مخالف نظر ابن عربی و شارحان وی است. از سخنان چیتیک برمی‌آید که او وجود و وحدت را از امور تشکیکی می‌داند و از این نظر در معرفی دیدگاه ابن عربی اشتباه کرده است.

گزاره‌های وحدت وجودی در عرفان ابن عربی

همان‌گونه که اشاره نمودیم، در آثار ابن عربی معنا و مفهوم وحدت وجود به کار رفته است و به نظر می‌رسد بتوان آنها را به پنج طریق اصلی به شرح زیر دسته بندی نمود:

۱. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق تشبیهات و تمثیلات (تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد در معدود، تشبیه خدا به مرآت بودن برای انسان و بالعکس و تشبیه و تمثیل عالم به سایه و ظل حق)؛

۲. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق انسان‌شناسی؛

۳. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق کیهان‌شناسی؛

۴. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق وجودشناسی؛

۵. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق تجلی و ظهور حق.
تبیین و تفسیر هر یک از طرق مذکور مقاله مستقل بلکه رساله‌ای می‌طلبد، اما در اینجا به طور کلی و در حد وسع خود فهرستی از گزاره‌های وحدت وجودی را ذکر می‌کنیم و تطبیق آنها را به خوانندگان محترم واگذار می‌نماییم.

الف. گزاره‌های وحدت وجودی در فصوص الحکم

۱. فان الا له المطلق لا یسعه شیء، لانه عین الاشیاء (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۲۵)؛
۲. و لیس فی الوجود الا وجود الحق (همان، ص ۹۶)؛
۳. فان الوجود، حقیقه واحده (همان، ص ۹۲)؛
۴. و هو من حیث الوجود عین الموجودات (همان، ص ۷۶)؛
۵. و ان کان الكل، لله و بالله بل هو الله (همان، ص ۷۳)؛
۶. و علی الحقیقه، فما ثم الا حقیقه واحده (همان، ص ۶۵)؛
۷. و لولا سریان الحق فی الموجودات بالصوره ما كان للعالم وجود (همان، ص ۵۵)؛
۸. ان الحق عین کل معلوم (همان، ص ۱۸۸)؛
۹. و هو هو لیس غیره (همان، ص ۱۵۳)؛
۱۰. ...، لانه تعالی عین ما ظهر و سمی خلقاً (همان، ص ۱۵۲)؛
۱۱. ...، فالغیر یقول السمع سمع زید، و العارف یقول السمع عین الحق (همان، ص ۱۱۰)؛
۱۲. فهو عین ما ظهر و هو عین ما بطن فی حال ظهوره و ما ثم من یراه غیره (همان، ص ۷۷)؛
۱۳. و ما ثم الا هو (همان، ص ۷۶)؛
۱۴. لذلك نقول فیهِ هو لاهو، انت لا أنت (همان، ص ۷۶)؛
۱۵. اذ لا معلوم الا هو و هو عین الوجود و السالك و المسافر (همان، ص ۱۰۹)؛
۱۶. و الیه یرجع الامر کله ...، بل هویته هو عین ذالک الشیء (همان، ص ۱۷۰)؛
۱۷. و هو من حیث الوجود عین الموجودات (همان، ص ۷۶)؛
۱۸. فالوجود کله خیال فی خیال و الوجود الحق انما لله خاصه (همان، ص ۱۰۴)؛
۱۹. و بالاخبار الصحیح انه عین الاشیاء ...، فهو عین الوجود (همان، ص ۱۱۱)؛
۲۰. فهو هو لا غیر، فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات (همان، ص ۱۰۳)؛
۲۱. عین الداعی عین المجیب (همان، ص ۱۸۳)؛
۲۲. و الیه یرجع الامر کله فهو هو لا غیره (همان، ص ۱۰۳).

ب. گزاره‌های وحدت وجودی در فتوحات مکیه

پس از گزاره‌های وحدت وجودی به سبک و روش «وجود شناسی» در فصوص الحکم، شایسته است گزاره‌های وحدت وجودی در فتوحات مکیه را نیز ذکر کنیم.

۱. و ما فی الوجود غیر الله (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۱۲)؛
۲. حقیقه الواحد الذی منه ظهرت هذه الکثره (همان، ج ۱، ص ۲۲۶)؛
۳. ما فی الوجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۶۲۹)؛
۴. اذ لا غیر و لا موجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۳۱۰)؛
۵. و هو عین وجود کل موجود (همان، ج ۱، ص ۴۵۷)؛
۶. ان الحق عین الوجود (همان، ج ۱، ص ۷۲۷-۷۲۸)؛
۷. و الوجود کله حق (همان، ج ۳، ص ۵۹)؛
۸. و ما فی الوجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۲۱۰)؛
۹. فما فی الوجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۲۸۶)؛
۱۰. ما ثم موجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۳۸۹)؛
۱۱. فما ثم الا الله لا شیء غیره و ما ثم الا وحدة الوحدات (همان، ج ۳، ص ۵۱۲)؛
۱۲. فما فی الوجود المتحقق الا بالله (همان، ج ۳، ص ۵۷۱)؛
۱۳. حقیقه الوجود له تعالی (همان، ج ۳، ص ۵۶۷)؛
۱۴. لم یکن فی الوجود الا هو (همان، ج ۳، ص ۶۱۹ و ۶۲۸)؛
۱۵. فالوجود المحض هو الله لیس غیره (همان، ج ۳، ص ۱۰۰)؛
۱۶. و لیس الا الحق لا غیره (همان، ج ۳، ص ۲۳۸)؛
۱۷. اذ الحق و هو الوجود و لیس غیره (همان، ج ۴، ص ۲۴۳)؛
۱۸. کل موجود واحد (همان، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵)؛
۱۹. ما فی الوجود الا الله (همان، ج ۴، ص ۱۷۹)؛
۲۰. فما فی الوجود متکلم الا الله (همان، ج ۴، ص ۳۷۰)؛
۲۱. فهو موجدهم بل وجودهم (همان، ج ۲، ص ۵۳)؛
۲۲. ان الوجود هو الخیر الخالص و الحق هو الوجود و الخلق هو العدم (همان، ج ۲، ص ۵۳)؛
۲۳. ... بل الوجود عینه (همان، ج ۲، ص ۱۰۹)؛
۲۴. فان الله هو الوجود من کل شیء (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)؛
۲۵. ما ثم شیء خارج عن الحق (همان، ج ۲، ص ۶۱)؛
۲۶. اصل الوجود و هو الحق (همان، ج ۲، ص ۴۰۳)؛
۲۷. فالوجود لله لا لها (همان، ج ۲، ص ۳۲۱)؛

۲۸. ان الظاهر الموجود هو الحق لا غيره (همان، ج ۲، ص ۵۸۴)؛
۲۹. ان ما فى الوجود الا الله (همان، ج ۲، ص ۶۰۰-۵۹۹)؛
۳۰. فالكل حق و الكل خلق (همان، ج ۲، ص ۶۲۲)؛
۳۱. الوجود دار واحد (همان، ج ۲، ص ۶۷۲)؛
۳۲. فما فى الوجود الا الله (همان، ج ۲، ص ۱۲۷-۱۲۸)؛
۳۳. ان الحق هو عين الأشياء (همان، ج ۲، ص ۳۳۳)؛
۳۴. ان الله له مطلق الوجود (همان، ج ۲، ص ۳۱۳)؛
۳۵. فلا يظهر له عين فى الوجود الحسى الا الله وحده (همان، ج ۲، ص ۳۶۱)؛
۳۶. فما ثم الا وجود عين الحق لاغيره (همان، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۰۸)؛
۳۷. ... و ليست الا هو (همان، ج ۶، ص ۰۵)؛
۳۸. فما ثم الا الله ليس سواه (همان، ج ۶، ص ۶۶)؛
۳۹. و ما بقى الا عين واحده (همان، ج ۶، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛
۴۰. فما فى الوجود الا الله (همان، ج ۶، ص ۱۴۶-۱۴۷)؛
۴۱. و ليس فى الوجود الا هو (همان، ج ۶، ص ۱۸۰)؛
۴۲. ليس الا الله وجودا (همان، ج ۶، ص ۱۹۸)؛
۴۳. ان الحق هو عين الوجود (همان، ج ۶، ص ۲۳۹)؛
۴۴. ما ثم فى الوجود الا الحق (همان، ج ۶، ص ۴۳۴)؛
۴۵. ما فى الوجود سواه (همان، ج ۷، ص ۵۰)؛
۴۶. فالوجود لله الحق (همان، ج ۷، ص ۶۳)؛
۴۷. فهو عين الموجودات (همان، ج ۷، ص ۱۸۳)؛
۴۸. ما ثم وجود الا الله (همان، ج ۷، ص ۴۵۴)؛
۴۹. فالحق عين الوجود (همان، ج ۷، ص ۵۰۴)؛
۵۰. و ليس وجود سوى وجود الحق (همان، ج ۸، ص ۴۹)؛
۵۱. لما كان الحق له حقيقة الوجود (همان، ج ۸، ص ۴۴۹)؛
۵۲. و ان كانت الاشياء موجودة فهى فى حكم العدم (همان، ج ۴، ص ۱۸۳)؛

در آثار ابن عربی از نوع گزاره‌ها فراوان است و اگر کسی تحقیق و تفحص بیشتری کند، آن‌ها را به دست می‌آورد، بی تردید عبارات منقول از ابن عربی هر یک ناظر به وحدت وجود است، و برخی از آنها تصریح به این موضوع دارد و بنابراین، جای کمترین شک و تردیدی باقی نمی‌ماند مبنی بر اینکه او حکیم و عارف وحدت وجودی است.

۵۳. ابن عربی می‌گوید: کسی که مدافع عقل و نظر است چنین می‌سراید:

و فی کلّ شیء له آیهٌ تدلّ علیّ أنه واحد

لیکن عارف معتقد به تجلی و ظهور به جای آن می‌سراید:

و فی کلّ شیء له آیهٌ تدلّ علیّ أنه عینه

در اینجا تصریح به عینیت حق و خلق کرده است و در ادامه می‌افزاید:

فما فی الوجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۶۱۴)؛

۵۴. از جمله عبارات و بیانات صریح ابن عربی در فتوحات مکیه در باب وحدت وجود عبارت زیر است:

...، فلهاذا سمّینا هذه الذات الغنیة علی الاطلاق بالواحد الاحد؛ لانه لا موجود الاهی، فهی عین

الوجود فی نفسها و فی مظاهرها.

پس برای همین ذات بی‌نیاز مطلق حق را «واحد أحد» نامیدیم؛ زیرا جز او موجودی نیست. پس

ذات حق عین وجود او و عین مظاهرش است (همان، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۳).

نکته قابل توجه در جمله پایانی است که می‌گوید: فهی عین الوجود فی نفسها و فی مظاهرها، گمان

ندارم صریح‌تر از این بتوان در باب وحدت وجود سخن گفت؛

۵۵. سبحان من أظهر الاشياء و هو عینها (همان، ج ۴، ص ۱۵۹)؛

۵۶. فهو عین کل شیء فی الظهور (همان، ج ۴، ص ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب یاد شده می‌توان اطمینان حاصل کرد که ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است، به علاوه بزرگ‌ترین شارح و مفسر آن است. بی‌تردید او مؤسس عرفان نظری در اسلام است و در عرفان نظری دو مسئله محوری و اساسی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، یعنی پیدایش و ظهور عالم؛

۲. توجیه کثرت و یا بازگشت و رجوع کثرت به وحدت (قیصری، مجموعه رسائل قیصری، ص

۶).

تبیین این دو مسئله اساس و بنیاد نظریه وحدت وجود را تشکیل می‌دهد، یعنی اگر ثابت گردد کثرات (عالم و انسان و ...) عنوان مظهر و نمود واحد حقیقی‌اند و نقش امواجی را دارند که از دریا برمی‌خیزند و به آن باز می‌گردند؛ در آن صورت اثبات می‌گردد که در جهان جز یک موجود حقیقی موجود دیگری نیست. بی‌تردید در عالم کثرت وجود دارد و ابن عربی نیز به وجود آن معترف است. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۳۵) و اشیا و موجودات وهم و پندار نیستند، و از این لحاظ عارف وحدت وجودی با فیلسوف واقع‌گرا هم عقیده است، لیکن اختلاف آنها در توجیه و تفسیر کثرت است.

فیلسوف (حتی فیلسوف صدرایی قائل به تشکیک وجود) همان طور که وحدت را واقعی و حقیقی می‌داند برای کثرت نیز سهمی از واقعیت قائل است، لیکن عارف وحدت وجودی به دلیل اینکه قائل به وحدت شخصی وجود است، وحدت را واقعی یعنی «بود» می‌داند و کثرت را ظهور یعنی «نمود» آن به حساب می‌آورد و در نتیجه رابطه وحدت با کثرت را از قبیل رابطه عکس با صاحب عکس و فیء و شیء و ظل و ذی ظل می‌داند و برای کثرت هیچ سهمی از واقعیت قایل نیست. سهم کثرت از واقعیت همان است که اصل خود را نشان می‌دهد چنان که سهم عکس، ظل از واقعیت آن است که صاحب عکس و ذی ظل را نشان دهند (جوادی آملی، ص ۴۵۲-۴۵۳).

از سوی دیگر جهان‌شناسی فیلسوفان مبنی بر پذیرفتن اصل علیت است و قبول اصل علیت مستلزم این است که هم کثرت واقعی باشد و هم وحدت و اینکه به جای وحدت، کثرت حاکم باشد، زیرا علیت مقتضی تمایز میان علت و معلول است (شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۳۷) و نتیجه تمایز کثرت است و نه وحدت. لیکن جهان‌شناسی عرفانی مبتنی بر اصل تجلی و ظهور حق (فیض منبسط) در عالم است. مطابق این جهان‌شناسی عالم فاقد سلسله مراتب است و در عالم تنها یک وجود و موجود حقیقی و واقعی وجود دارد. در این جهان‌شناسی خدا سر سلسله عالم نیست تا مراتب بعدی نیز هر چند به نحو ضعیف‌تری سهمی از هستی داشته باشند، از این دیدگاه وجود منحصر در یک شخص یعنی خداست و این همان نظریه «وحدت وجود شخصی» است که اساس و پایه نظریه وحدت وجود است. اساساً وحدتی را که عارف وحدت وجودی از آن سخن می‌گوید وحدت محض و وحدت حقه حقیقی است و این وحدت مقابل ندارد. یعنی این وحدت در مقابل کثرت به کار نمی‌رود، زیرا مقابل داشتن فرع بر آن است که به جز «واحد شخصی» موجود و یا موجودات دیگری نیز در عالم باشد و با فرض «وحدت شخصی وجود» و انحصار وجود در حق تعالی موجود دیگری وجود ندارد تا وجود حق و وحدت او را مقابل او قرار دهیم.

به علاوه وحدت در دیدگاه عارف «وحدت وجودی»، صفتی نیست که عارض بر واحد گردد، بلکه وحدت عین واحد است. به بیان دیگر، وحدت یک امر حقیقی است و نه یک مفهوم عارض بر واحد چنانکه فلاسفه بدان قائل‌اند (محمد تقی آملی، ص ۶۴ و ۳۳۲، قونوی، مفتاح غیب الجمع و الوجود، ص ۱۷۵).

ابن عربی هم قائل به وحدت شخصی وجود است و این را از طریق گزاره‌های وحدت وجودی یاد شده می‌توان استنباط و استخراج کرد - برخی نیز در این معنا صراحت دارند - و هم قائل به ظهور و تجلی حق در عالم است و او معتقد است اگر تجلی و ظهور حق در عالم نبود، هیچ موجودی در عالم جامه هستی به تن نمی‌کرد. (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۵۴، ۵۵، ۸) لیکن هستی عالم از نوع هستی

اضافی و عرضی است و از نوع نسب و احکام است و نسب و احکام در حکم عدمند و پیش از این راجع به آن سخن گفتیم.

ایزوتسو درباره اهمیت نظریه تجلی نزد ابن عربی می‌نویسد:

تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است، به تحقیق اندیشه تجلی رکن رکن جهان‌بینی اوست، همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان حول این محور در گردش است، و بدین وسیله به نظام تکوینی گران سنگی تطور می‌یابد، بدون رجوع به این اندیشه محوری هیچ بخشی از جهان‌بینی او قابل فهم نیست همه فلسفه او - به طور خلاصه - نظریه‌ای است در باب تجلی (ص ۱۶۹).

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.

- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۶ق - ۲۰۰۵م.

- المقدمات من کتاب نص النصوص، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۶ق - ۲۰۰۵م.

آملی، محمد تقی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ج ۱، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا.

ابن عربی، ابی عبدالله محمد، التجلیات الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

- الفتوحات المکیه، ج ۵، ۴، ۳، ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ق - ۲۰۰۲م.

- فصوص الحکم، ج ۱، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

- کتاب المعرفه، دمشق، دارالتکوین للنشر و التوزیع، ۲۰۰۳م.

ابن ترکه، علی صائن‌الدین، تحریر تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

ابوکریم، یوسف، حقیقه العباده عند محیی‌الدین بن عربی، قاهره، دارالامین، ۱۹۹۷.

ایزوتسو، توشیهکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۹.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۲.

تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م.

جامی، عبدالرحمان بن احمد، نفحات الانس من حضرات القدس، تهران، انتشارات روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۰.

- میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۱، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق - ۱۳۷۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکائی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، با تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، ج ۲، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶ق - ۱۳۷۴ ش.
- ، شرح منظومه، چاپ سنگی.
- شبستری، محمود، گلشن راز، به تصحیح دکتر کاظم دزفولیان، تهران، طلایه، ۱۳۸۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۲، ۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- ، شرح اصول کافی، ج ۴، ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- عطاری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- فناری، علی ابن حمزه، مصباح الانس، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین محمد، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ، مفتاح غیب الجمع و الوجود (چاپ شده با مصباح الانس حمزه فناری) تهران، انتشارات مولی، بی تا.
- قیصری، شرف‌الدین، مجموعه رسایل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- ، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۴۲۳ق.
- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، شوارق الالهام، ج ۱، چاپ سنگی.
- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

هانری گربن و سیر اعتلایی حکمت اسلامی در ایران

محمد امین شاهجویی *

چکیده

سرنوشت حکمت و فلسفه اسلامی در ایران و مقایسه آن با دیگر سرزمین‌ها موضوعی است که مستشرقان بدان پرداخته و درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. نظریه غالب در محافل رسمی شرق‌شناسی آن است که فلسفه اسلامی با ابن‌رشد خاتمه یافته، اما بر خلاف این نظریه رایج، هانری گربن، فیلسوف، اسلام‌شناس و خاورشناس بزرگ فرانسوی معتقد است که نه تنها این گونه نیست، بلکه فلسفه در جهان اسلام به ویژه در ایران، که مهد تشیع و تفکر شیعی است، از دیرباز حیاتی مستمر داشته است و پس از ابن‌سینا، برخلاف آنچه در غرب با جایگزینی ابن‌رشد اتفاق افتاد، در ایران، این حکمت با سهروردی و ابن‌عربی و نیز در سایه آموزه‌های معنوی امامان شیعه (ع) تداوم و استمرار یافته، به سیر اعتلایی خود ادامه می‌دهد تا آنکه در دوران صفویه، توسط ملاصدرا و اسلاف و اخلاف او به طرز باشکوهی احیا می‌شود و دوره بسط، توسعه، تکامل و شکوفایی خود را می‌گذراند. در مقاله حاضر کوشش خواهد شد تا نظریه مزبور در برابر نظریه مرسوم در میان شرق‌شناسان، با پژوهش در آثار هانری گربن از رهگذر تبیین ارتباط وثیق و پیوند عمیق میان حکمت اسلامی و باورهای معنوی شیعی، علوی و وکوی، و مبتنی بر رویکرد باطنی آموزه‌های شیعی تحلیل و تبیین و دلایل و شواهد آن ارائه گردد. واژگان کلیدی: هانری گربن، اسلام، حکمت اسلامی، تشیع، ایران.

* دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی

آینه معرفت

مقدمه

پروفسور هانری گربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸م) (Henry Corbin) فیلسوف، اسلام‌شناس و شرق‌شناس بزرگ فرانسوی، پس از مدت طولانی تحصیل و پژوهش در فلسفه غرب و شاگردی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین، به اسلام‌شناسی روی آورد و گمشده خویش را در حکمت معنوی اسلام یافت. او در آثار خود، مرز میان حکمت الهی و آنچه را که در غرب، فلسفه و یا الهیات خوانده می‌شود و تفاوت بین آنها را به روشنی تبیین کرده است. اهمیت ورود رشته دنباله‌داری که گربن آن را «فلسفه ایرانی - اسلامی» می‌نامد، در مدار فلسفه جهانی و شناخت ارزش واقعی آن و شناساندن آن به غرب از جمله اموری است که وی بر آن اصرار و اهتمام می‌ورزد و کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن

می‌کند. غرض او از این همه، تفهیم این نکته است که فلسفه در ایران از دیرباز چه سرگذشتی داشته و حکمت ایرانی - اسلامی چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد و چگونه و در چه جهتی می‌تواند راهنمای تحقیقات و پژوهش‌های فلسفی ما باشد.

مسئله اساسی و پرسش اصلی مقاله حاضر آن است که چرا حکمت اسلامی، به خصوص در ایران و به ویژه در دوران صفویه، سرنوشتی درخشان یافت و در یک سیر اعتلایی، مسیر بسط، توسعه، رشد، تکامل و شکوفایی خود را پیمود، در حالی که همزمان در غیر این سرزمین از پهنه جهان اسلام چنین تحولی را شاهد نبود؟

در این مقاله تلاش خواهد شد تا پاسخ پرسش مزبور با استمداد از آرا، افکار و اندیشه‌های متفکر، اسلام‌شناس و ایران‌شناس فرانسوی، پروفیسور هانری گُربِن از خلال آثار و نوشته‌های وی جستجو و به نحو مستدل ارائه گردد. گُربِن به فراست دریافته بود که ایران به عنوان مهد تشیع تنها خاستگاه و جایگاه حکمت اسلامی است و در حالی که شرق‌شناسان، ابن‌رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸م) را آخرین فیلسوف جهان اسلام می‌دانستند، وی با صراحت اعلام کرد که پس از شیخ‌الرئیس ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، برخلاف آنچه در غرب با جایگزینی ابن‌رشد رخ داد، در ایران در پرتو افکار اشراقی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق)، عرفان محی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) و تعالیم معنوی و باطن‌گرای

هانری گُربِن و سیر اعتلایی حکمت اسلامی در ایران

پیشوایان شیعه(ع)، چیزی جز تداوم و بسط حکمت الهی و معنوی اسلامی و شیعی و شکوفایی آن به وقوع نپیوست. او به نیکی متفطن این نکته بود که حکمت در سرزمین ایران، امری تاریخی و متعلق به گذشته نیست، بلکه از دیرباز حیاتی مستمر داشته، در زندگی حکمای متأخر و معاصر ایران نیز همچون اسلاف آنها تبلور و تجسم دارد. وی با یقین و اطمینان، از پیام تفکر فلسفی، حکمی و معنوی اسلامی، ایرانی و شیعی برای دنیای امروز سخن می‌گفت و بر ادعای خود مبنی بر فعلیت و امروزی بودن فلسفه سنتی (قدیم) ایران و حیات مستمر و مداوم آن اقامه دلیل می‌کرد.

ورود هانری گُربِن به عالم تفکر معنوی اسلام

هانری گُربِن بدون شک برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی است. ورود وی به عالم فکری و معنوی اسلام پس از آن بود که او «هستی‌شناسی» حقیقی را در آثار حکمای الهی ایران به دست آورد. از دکتر سیدحسین نصر (تولد ۱۳۱۲ ش) نقل شده است که روزی در کلاس درس، لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲م) (Louis Massignon) یکی از اساتید گُربِن، نسخه‌ای از کتاب حکمة‌الاشراق سهروردی را به هانری گُربِن می‌دهد و از او می‌خواهد تا آن را مطالعه کند. همین عمل، حیات فکری شاگرد جوان را به کلی دگرگون کرد و او را به صرافت انداخت تا به

شرق سفر کند و نسخ آثار این حکیم ناشناخته را که گُربن شیفته او شده بود، بازیابد (پازوکی، ۱۴ □ ۴۲ □ ۴۶). به قول خود گُربن، سهروردی به عنوان مظهر یک حکیم مسلمان ایرانی، دست فیلسوف و محقق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالمی وسیع از فکر و معنویت کرد، وی می گوید:

سهروردی، طی سال‌های متمادی، راهنما و همسفر برادروار من بود (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۵). سهروردی ... دست مرا گرفت و مرا به آن جایی که «وطن معنوی» من است، هدایت کرد (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲).

گُربن معتقد بود «شهر شیراز از برای ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق)، مانند روزبهان (۵۲۲-۶۰۶ ق) و حافظ (۷۱۰-۷۹۲ ق) و همچنین برای گروه کثیر دیگری از فلاسفه و عرفا، (صرفاً) «وطن خاکی» بوده است» (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۱۸). از این رو، وی همچون بزرگان فوق، مقصد و مقصود خود را حصول قرب به رمز «مدینه روحی و معنوی» می‌دانست، (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۸) و خود را «رهر و دیار جان» توصیف و معرفی می‌کرد:

من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که جان، راهبرم شود. گرچه در این سیر و سلوک، از فرایبورگ، تهران و اصفهان سردر آورده‌ام، اما این شهرها از نظر من، «مدینه‌هایی تمثیلی» اند، منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و دائمی (از هایدگر تا سهروردی، ص ۲۱ و شایگان، ص ۱۱۸).

حکمت الهی و برخی ویژگی‌های آن

ورود هانری گُربن به عالم تفکر و معنویت اسلام و ایران، او را به مرحله جدیدی از شناخت «حکمت الهی» هدایت نمود و جهان اندیشه بزرگان از حکمای الهی و عرفای اسلامی را برای اولین بار بر وی مکشوف ساخت. وی ضمن تأکید بر اهمیت اساسی عامل ایرانی در ایجاد و ظهور حکمت الهی (در باب امام دوازدهم، ص ۸۲) در معرفی این حکمت به وجه سلبی می‌گوید:

«حکمت الهی» ... فلسفه و الهیات (کلام) به معنای رایج این واژه‌ها در غرب نیست، اما منطقی نیست که معنای «فلسفه» را به مفهومی محدود سازیم که انسان غربی زمان ما، خود را بر آن متوقف کرده است. در این صورت، به بهانه اینکه انسان غربی در قلمروهایی از فلسفه خود را بیگانه می‌یابد، این قلمروها از تاریخ فلسفه طرد خواهد شد (آملی، مقدمه، ص ۶۳).

به بیان هانری گُربن، تعریف حکمت الهی به نحو ایجابی آن است که این حکمت از تألیف دانش فلسفی و تجربه روحانی زاده می‌گردد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱) و پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه (علم صوری) به مشاهده مستقیم و اشراق حضوری که از مشرق روح طلوع می‌کند، راهنمایی می‌نماید (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۲). حکمت مزبور نوعی از تفکر است که به نحو خاص در بطن یک دین نبوی و در نزد امت معینی به وجود می‌آید که گرایش

صرف معنوی دارد و وابسته به کتاب مقدس است که بر پیامبری نازل شده است (مقدمه بر المشاعر صدرالمثلهین شیرازی، ص ۲۶).

در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و علمی، گُربَن توانست دُرر حکمت و عرفان اسلامی ایران را در معرض توجه برخی از برجسته‌ترین متفکران جهان قرار دهد و از این راه، خدمتی ارزنده به گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان ارائه کند، وی می‌گوید:

من به راستی فکر می‌کنم اهمیت دارد که ... رشته دنباله‌داری که باید آن را «فلسفه ایرانی - اسلامی» بنامیم تا خصوصیت و نوعیت آن مشخص گردد، در سایه کوشش‌های ما، وارد مدار فلسفه جهانی شود. باقی جهان، مدتی بسیار دراز، ارزش واقعی فلسفه ایرانی - اسلامی را نشناخت. فکر می‌کنم امروزه، وجود و مفهوم این فلسفه، کم‌کم در سطح توجه فیلسوفان قرار می‌گیرد و ملاحظه می‌کنید که من کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن کرده‌ام (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۹-۱۹۰).

غرض او از این تلاش بی‌وقفه، نشان دادن و تفهیم این نکته است که فلسفه قدیم (سنتی) ایران چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴).

گُربَن با کوششی مستمر و فعالیتی خستگی‌ناپذیر موفق شد در دورانی نزدیک به نیم‌قرن به طبع، ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشه معنوی ایران همت گمارد و مجموعه‌ای پدید آورد که باعث حیرت اهل علم است. این مجموعه، جوانب گوناگون تفکر فلسفی، عرفانی و دینی ایران زمین را دربرمی‌گیرد که نه تنها برای غریبان، بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق‌های جدیدی را گشوده است. هانری گُربِن معتقد است با وجود آنکه دانشمندان ایرانی، نسل به نسل، مصنفات و آثاری جلیل و عظیم را به یکدیگر انتقال داده‌اند، باخترزمین تقریباً از جمیع مسائل فلسفی که منشأ و الهام‌بخش تفکرات ایران شیعی مذهب بوده و آن را به طریقی که با سایر فرق اسلامی تفاوت دارد، سوق داده، بی‌خبر مانده است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۸). از این رو در نظر او ضروری‌ترین و عاجل‌ترین وظایف، تجدید چاپ و تدارک منابع و مآخذ است که باید به مدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق‌شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گیرد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن، منزلت و مقامی همیشگی دارد، در دنیای عصر ما به مرحله استحصال رساند (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۱).

گُربَن توجه جوانان متفکر ایران معاصر را به این حقیقت جلب می‌کند که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفه غرب، زمانی می‌تواند بر ایشان سودآور باشد که فلسفه قدیم (سنتی) خود را که در واقع آب‌شخور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۰). در صورت صرف وقت بسیار و مطالعه فراوان به منظور تحقق بخشیدن به چنین هدفی است که آن‌ها با

مسئولیت و وظیفه خود در برابر امانتی که به آنان سپرده شده است، آشنا می‌شوند و در عمل بدان موفق خواهند بود (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۹۰).

بررسی آثار گُربن، مبین این حقیقت است که او تقریباً با تمام جوانب تفکر در ایران، نه تنها در دوران اسلامی، بلکه حتی پیش از اسلام سروکار داشته و کوشیده است تا پیوستگی عمیق برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران، از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر نشان دهد و عمق فرهنگ فلسفی ایران باستان و جهان‌شمولی و غنای فلسفه دوران اسلامی آن را که می‌توانست بسیاری از درون‌مایه‌ها و مضامین گذشته ایران باستان را در جهان‌بینی خود ادغام کند، خاطر نشان سازد.

کمال مطلوب در نظر هانری گُربن آن است که به موازات آنچه در مغرب زمین در زمینه فلسفه و حکمت اسلامی و تاریخ معنویت و روحانیت آن سامان انجام شده است، در ایران نیز بتوان رشته تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی را از زمان ابن‌سینا تا قرن گذشته پیوند کرد و شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفه ایران وجود دارد، ترمیم نمود (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۹). از دیدگاه وی، انتشار آثار سهروردی عاملی بود که باعث شد گذشته باستانی ایران رونق از دست‌رفته را بازیابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده بود، از میان برود (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱).

عناصر محوری فلسفه ایرانی - اسلامی

به نظر هانری گُربن، عناصر و موادی که با فلسفه قدیم (سنتی) ایران آمیخته و با آن یکی شده‌اند، بسیارند و سخت درهم‌پیچیده. وی از آن جمله به آرای حکمی ابن‌سینا، اشراق سهروردی، حکمت الهی ابن‌عربی و مجموعه احادیث ائمه اطهار (ع) اشاره می‌کند و عقیده دارد که این همه، خود علل و عوامل ظاهری تجدید حیاتی است که در قرن دهم هجری در ایران اتفاق افتاد و حال آنکه در سایر بلاد اسلام، چیزی مشابه آن حادث نگشت (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۳). از دید گُربن، معرفت روحانی و فلسفه معنوی ایران در دوره یاد شده، واجد غنایی بیکران و تنوعی عظیم است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۲).

۱. آرای حکمی ابن‌سینا

موفقیت هانری گُربن در شناساندن ابن‌سینا به غرب به صورتی نوین و در عین حال اصیل، یکی از بزرگ‌ترین خدمات او به فلسفه اسلامی است. او ما را به رسایل عرفانی ابن‌سینا که وی در آن، تجربه خصوصی و سرّ سلوک نفسانی خود را به امانت گذارده است، توجه می‌دهد (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن‌سینا تا ابن‌رشد، ص ۳۵) و نکته اساسی در فلسفه ابن‌سینا را جستجوی حقیقت باطنی و معنوی می‌شمارد (همان، ص ۳۶). به نظر گُربن، اشارات و امارات بسیاری برای اثبات حقانیت این ادعا وجود دارد:

طرح و نقشه عظیم فکری ابن سینا می‌بایست منتج و منتهی به یک نوع «فلسفه مشرقی» شود (همان، ص ۳۳) و فلسفه او در نهایت شکوفایی خود ممکن است منشأ تجربه عرفانی قرار گیرد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۷).

اما این امر، شگفت‌انگیز نیست، زیرا به باور هانری گُربن:

مرز میان عقاید ارسطو (۳۲۲-۳۸۵ ق م) و عقاید افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق م)، میان مشائیان و اشراقیان در فلسفه ایرانی اسلامی، به وضوح معین نیست و از این رو، گاه سوانح مرزی پیش می‌آید... برای بسیاری از فیلسوفان ارسطویی اتفاق می‌افتد که دانسته یا ندانسته در آن سوی مرز، یعنی طرف اشراقیان قرار می‌گیرند (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۳).

برای اشراقیان، مهم این است که تلاش فلسفه به یک تجربه روحانی منتهی گردد و بدون حصول آن تلاش مذکور، اتلاف وقت بیهوده‌ای است (همان، ص ۱۸۱).

اهمیت جایگاه ابن سینا در نظر هانری گُربن از اینجا معلوم می‌شود که وی تلاش‌ها و مجاهدات پیشگامان و متولیان نهضت فلسفی نوین و بنیان فلسفه تشیع در ایران، از جمله میرداماد (وفات ۱۰۴۱ ق)، ملاصدرا، قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ق) و... را در جهت روشن ساختن و فروزان نگاه داشتن مشعل علم و حقیقت و سنت فلسفه مشرقی و ایجاد فلسفه‌ای معنوی و ارتقا بخشیدن مذهب شیعه اثناعشری به مقام و مرتبتی متعالی و مستحکم نمودن مبانی فلسفی و عرفانی تشیع، ثمره آثار و عمق تفکر ابن سینا می‌داند که در افق‌ها و آسمان‌های بیکرانه، تشعشع و تالو خود را می‌گستراند (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد، ص ۳۷).

۲. تفکر اشراقی سهروردی

با این همه، بدون شک می‌توان گفت مهم‌ترین خدمت هانری گُربن به فلسفه اسلامی و معارف ایران زمین، همانا احیای تفکر سهروردی و نمایان ساختن اهمیت او در تحولات فکری قرن‌های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است. گُربن، سهروردی را شاگرد و ادامه‌دهنده فکر ابن سینا در راه تکمیل و به سامان رساندن فلسفه مشرقی می‌داند که بنای آن را بر اساسی نو استوار ساخته است و آن اساس نوین، زنده کردن فلسفه اشراق ایران قدیم است (همان، ص ۳۷). به نظر وی، انتشار آثار سهروردی عاملی بود که باعث شد گذشته باستانی ایران، رونق از دست رفته را بازیابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده بود، از میان برود (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱).

گُربن معتقد است که از تألیف دانش فلسفی و تجربه روحانی، «حکمت الهی» زاده می‌شود و با توسل به آن بوده که سهروردی خواسته است معنویت ایران را تجدید کند (همان، ص ۴۱) و در پرتو تحول و انقلابی که سهروردی در عالم معنویت ایران ایجاد کرد، فلسفه و عرفان از آن پس، از یکدیگر

انفکاک ناپذیر گشتند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۴). از این رو، می‌توان گفت پیشوایان طریقت که تفحصات فلسفی و حکمی را با سیر و سلوک عرفانی اهل تصوف قرین می‌سازند، به تمام معنا، مظهر و نماینده سنت معنوی سهروردی هستند (همان، ص ۵۹).

حکمت و فلسفه سهروردی به خصوص در عصر تجدید حیات فلسفی معاصر صفویه، دوران ثمربخشی را به خود دیده است. این حکمت، بنا به روایت هانری گُربِن، در عهد سلطه قاجار، موجب پیدایش مصنفات بزرگ‌تری گردیده و در عصر کنونی نیز هنوز از نعمت حیات برخوردار است. این فلسفه، سراسر عالم معنویت ایرانی را به خاتم خود مختوم و به نشان خود موشح ساخته است و او را یارای آن هست که هنوز هم اسم اعظم و رمز رستاخیزهای پیش‌بینی ناشدنی را در خود مضمر و نهفته داشته باشد. از این رو، مجاهدات قطعی سهروردی در امر صیانت از وجدان و ادراک ایرانی، عامل قطعی به شمار می‌رود (همان، ص ۵۶-۵۷).

غرض آنکه تأکید و اصرار فراوان هانری گُربِن بر اهمیت منزلت و مکانت حکمت اشراقی سهروردی بر برانگیختن این نکته محوری متمرکز است که چگونه و در چه جهتی هنوز شیخ اشراق می‌تواند راهنمای گشت و گذار فلسفی ما باشد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۵).

یکی از رئوس فلسفه شیخ اشراق، ابداع جهان واسط و رابط، میان جهان عقلانی عقول محض و دنیای مادی قابل درک توسط حواس ما در مبحث علم‌الوجود است. به تعبیر هانری گُربِن، با یادآوری این رکن از حکمت سهروردی، می‌توان نقطه مرتفعی را که از بالای آن، ارزش پایدار حکمت عرفانی او پدیدار می‌شود و حتی در عصر ما نیز اعتبار خود را حفظ می‌کند، مشاهده نمود. سهروردی جهان مزبور را با اصطلاح «اقلم هشتم» مشخص کرده و رتبه آن را در مراتب وجود تعیین و تثبیت نموده است (سهروردی، ص ۲۵۴) و «عالم مثال» که گُربِن، معادل آن را واژه لاتینی *Mundus Imaginalis* یا *Monde Imaginal* قرار داده است، در مفهوم گسترده خود دارای همان معناست؛ جهانی که بدون آن، کشف و شهود پیامبران و عارفان و یا رستاخیز معنا و مفهومی ندارد و در پی ابداع آن، سهروردی به ابداع نظریه‌ای درباره معرفت شهودی می‌پردازد که رسالت پیامبر و رسالت فیلسوف را لازم و ملزوم یکدیگر می‌سازد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴).

از این عالم برزخی که در آن اجسام در حالت روحانی‌اند، در فلسفه ابن‌رشد سخنی به میان نیامده بود و عواقب آن برای مغرب‌زمین بس وخیم بود، زیرا تنها به واسطه این عالم میانی است که انسان می‌تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران را به عنوان یک حقیقت صوری درک و نیز به حقیقت کشف و شهود عرفا یقین حاصل کند، و بالاخره به وسیله این عالم است که می‌توان مسئله معاد جسمانی را ادراک نمود (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۵-۲۶).

بدون کثرت عوالمی که نسبت به یکدیگر در مراتب طولی قرار دارند، «تأویل مثالی» به علت فقدان معنا و کارکرد از میان خواهد رفت. بنابراین، تأویل، مستلزم حکمتی الهی است که در آن، عوالم، هر یک مثالی از دیگری خواهد بود: عوالم ماورای محسوس و معنوی، عالم اکبر (macrocosm) یا انسان کبیر (homomaximus) و عالم اصغر (microcosm). روشی از تفکر که به تأویل دست می‌زند و شیوه درکی که تأویل به وجود می‌آورد،^۲ با سنخ عامی از فرهنگ و فلسفه معنوی مطابقت دارد. تأویل از وجدان خیالی بهره می‌گیرد که حکمای اشراقی، به‌ویژه ملاصدرا، به دقت، کارکرد ممتاز و اعتبار معرفتی آن را اثبات کرده‌اند (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷).

بر این اساس، حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به «سرزمین امام غایب» را باز می‌گویند، هیچ یک خیال واهی، غیرواقعی یا تمثیلی نیستند. «اقلیم هشتم» به مثابه عالمی که از حیظه کنترل و نظارت تجربی علوم جدید خارج است، عالمی فراحسی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت، کاملاً آگاهند که در «جای دیگر» بوده‌اند (عالم مثال، ص ۶۲).

۳. عرفان ابن عربی

هانری گُربن با علاقه خاصی که به عرفان داشت و با درک تاریخ تفکر و معنویت اسلامی در قرون اخیر، نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس، یعنی محی‌الدین ابن عربی بی‌علاقه بماند. وی بیشتر به عرفان حوزه ابن عربی و بسطی که در زمینه‌های حکمت الهی، جهان‌شناسی، معرفت نفس و علوم خفیه، خصوصاً نزد حکمای ایرانی دارد، توجه داشت و به عنوان یک زائر شرق معنوی و مفتون عرفان شیعی، آثاری در این مقوله نگاشت که از ارزنده‌ترین نوشته‌های غربیان در عرفان اسلامی است و به زیباترین وجه، جمال این بارگاه جلال را نشان می‌دهد (پازوکی، ص ۱۴۸). از دیدگاه او، نه حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) و نه ابن عربی نخواستند از اسلام تجاوز کنند یا از آن خارج شوند، بلکه آنها با اسلام زندگی کردند و تمام قوای فکری آن را به فعلیت درآوردند. آنچه که آنها می‌خواهند از آن بگذرند، بی‌شک برداشتی مطلقاً فقهی، سیاسی و اجتماعی از اسلام است که در واقع، باعث نابودی اسلام می‌شود (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۰).

هانری گُربن، راز تداوم و بسط حکمت معنوی در ایران پس از ابن‌سینا را در ظهور تفکر اشراقی سهروردی و نیز عرفان ابن عربی جستجو می‌کند و بر این اساس بر نظریه توقف این حکمت با مرگ ابن‌رشد خط بطلان می‌کشد:

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن‌سینا جای خود را با سرعت به مشرب ابن‌رشد سپرده، ولی در ایران، هرگز چنین وضعی برای حکمت ابن‌سینا حادث نشده است. در ایران به

جای ابن رشد، سهروردی قدم به منصفه ظهور می‌نهد؛ و اگر در ایران تأثیر و رسوخ اسلام غربی مشهود می‌افتاد، این تأثیر از آن ابن رشد نبوده، بلکه متعلق به شخص دیگری از اعظام اندلس، یعنی ابن عربی بوده است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱).

۴. تشیع به عنوان طریقت باطنی اسلام و مبادی و خصایص تفکر و تعالیم شیعی از لحاظ معنوی و درونی، هانری گُربن همواره کشش خاصی نسبت به تشیع که آن را «طریقت باطنی اسلام» می‌داندست ۳ احساس می‌کرد، از این رو در بسیاری از نوشته‌های خود به بحث درباره امامت و ولایت و رابطه آن دو با نبوت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، ارتباط بین ظاهر و باطن، شریعت و طریقت و حقیقت، تنزیل و تأویل، سهم امام غایب به عنوان «قیم قرآن» و «قائم بالقرآن» در هدایت خلق، راز دوام قرآن و نیز معادشناسی از دیدگاه شیعی و همچنین تحلیل آثار دینی برخی از بزرگان تشیع پرداخت.

به اعتقاد هانری گُربن:

تشیع، تمامی اسلام و باطن آن است. از این نظر، تمامی اسلام است که بر مبنای شریعت، طریقت و حقیقت گذاشته شده است؛ و از این نظر، باطن اسلام است که حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است و کسانی که خود، گنجینه و هم خازن معرفت باطنی هستند، امامان معصوم‌اند (آملی، ص سی). عرفا، تشیع، یعنی تعالیم امامان(ع) را اساس جنبه باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می‌شمارند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۵).

ایمان و اعتقاد به امام غایب، جنبه قدسی و اعتبار معنوی خاصی به مذهب شیعه می‌بخشد. بدین معنا که هر فرد شیعه مؤمن با حضور قلب، خود را همراه و هم‌عنان امام و پیشوای حقیقی طریقت معنوی خود، احساس و ادراک می‌کند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۱) بدون اینکه الزاماً نیازی به سلسله‌های تصوف داشته باشد (پیش داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۹).

کسی که سالیان دراز در ایران با تشیع زندگی کند، خود را در مرکز و قلب یک حقیقت معنوی بسیار قوی حس خواهد کرد... تنزل این حقیقت معنوی و قرار گرفتن آن در ردیف پدیدارهای ظاهری (قدرت و توده) یک اشتباه بزرگ علیه یک اندیشه معنوی است (همان، ص ۵۵-۵۶). تفکر شیعی، یک معادشناسی است، نوعی انتظار است و این چنین، هم‌اکنون و همین جا بر حضوری دیگر در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد (عالم مثال، ص ۶۳).

گُربن، فلاسفه ایرانی - اسلامی را از پیروان بسیار پرشور و حرارت تشیع می‌داند. به نظر او، این امر دارای خصلت بسیار پراهمیت و معناداری است و ما در تحلیل و تشریح خود، هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم که بتوانیم کلیه نتایج و عواقب آن را در زمینه تجارب معنوی که تا به حال، بسیار نیازمندی و ناشناس مانده است، پیش‌بینی کنیم (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۳).

به عقیده هانری گُربن یکی از خصایص عمده شیعه در طی حیات آن، این است که معتقدند متن قرآن کریم غیر از معنای اصطلاحی و ظاهری حاوی معنایی مستتر، باطنی و معنوی است. دست یافتن به این معنای باطنی، مترادف با زنده شدن روح به زندگانی جدید، حیات جان و رستگاری، آزادی و آزادگی است. حقیقت این است که اولین وارث و نخستین صاحب امانت معنوی پیامبر اسلام، شخصیت امام اول و پس از او سلسله مستقیم فرزندان وی می‌باشند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۵-۱۶؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۸).

گُربن، مذهب شیعه را دارای فلسفه و حکمت الهی بسیار غنی می‌داند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۶). از منظر وی، بدون اتحاد تفکر نظری فلسفی و یقین تجربی چشیده شده عرفانی، تحقق یک فلسفه به معنای واقعی امکان‌پذیر نیست، و در معنویت شیعه است که بالفطره این اتحاد حاصل می‌شود (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۱). همچنین در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیع از کانون نور نبوت و ولایت الهام و بهره می‌گیرد و اساساً فلسفه شیعی، یک فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) است (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۳۷).

فلسفه شیعی به نظر گُربن برای پدیدارشناسی وجدان دینی، دارای اهمیتی بی‌حد است (آملی، مقدمه، ص ۷۰). فنونولوژی (پدیدارشناسی) متوقف بر تحلیل غرض و نمایشی است که در ورای ظاهر و آشکار قرار دارد و می‌توان از آن به کشف‌المحجوب و کشف‌الاسرار یاد کرد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۲).

متفکران و حکمای الهی در تحول جهان به سیر طولی و عروج قائل‌اند و سلسله معانی وحی الهی بر این محور قرار دارد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱). از آن‌جا که واقعیت جامع وحی قرآنی، هم ظاهر است و هم باطن، به اعتقاد هانری گُربن باید بعد از پیامبر کسی باشد که «قیم قرآن» باشد و بتواند اشخاص را به علم جامع کتاب آسمانی ارشاد کند، و این امام است که «قائم بالقرآن» و قیم کتاب است و کل معنای آن را می‌داند (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۳۱؛ مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۶). اختتام دایره نبوت، مشخص‌کننده افتتاح دایره ولایت است و تحت عنوان ولایت، عملاً نوعی سنت نبوی ادامه پیدا می‌کند که نوعی نبوت باطنی و درونی است، یک نبوت ابدی (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۳۱).

گُربن، اصل و اساس تشیع را اتحاد انحلال‌ناپذیر ظاهر و باطن می‌داند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۸). از منظر وی، شیعه دوازده امامی و عرفان شیعی همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه (سمبل و سمبلیزه) داشته است (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۸). به بیان هانری گُربن، عقیده شیعه از نظر عرفا، اصولاً امتیاز بین شریعت (جنبه ظاهری دین) و

حقیقت (جنبه معنوی و عرفانی وحی) است؛ امتیاز بین دو جنبه برونی و درونی که از امتیاز بین نبوت و ولایت برمی‌خیزد (مقام ملاصدراى شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۵). در این نگاه، امامت، مفهوم باطنی و در حکم قلب نبوت است (خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی، ص ۲۶) و این دو، دارای منشأ مشترک می‌باشند.

امامت به مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به شریعت جان می‌بخشد به گونه‌ای که بدون آن، تمام کوشش‌ها به طرف حقیقت به خطا می‌انجامد (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۳-۶۴).

گُربن، قول به دو قطب شریعت و حقیقت را از مبادی تفکر شیعیان به شمار می‌آورد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱). از نظر عرفای شیعی، اگر یکی از این دو قطب منسوخ شود، این حقیقت اسلام است که به تمام و کمال لغو شده است. به بیان دیگر، دین تهدید به نابودی نمی‌شود، مگر اینکه مستبدانه از حقیقت یا تفسیر معنوی خود جدا شود. شریعت جدا مانده از حقیقت، چیزی جز یک پوسته خالی نیست و از بین خواهد رفت، زیرا شریعت نمی‌تواند جز با حقیقت زنده بماند. تنها حقیقت معنوی و باطنی است که می‌تواند تغییرات لازم را در شریعت به وجود آورد و از تحریف آن به وسیله سیاست‌های اجتماعی جلوگیری کند (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۳-۶۵).

هانری گُربن بر این باور است که سه زوج اصطلاح شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل که نسبتشان نسبت مثال و ممثول است، ملازم با یکدیگرند. از این رهگذر، وی راز دوام قرآن را در باطن الهی آن می‌داند که از آن منفک نیست و بی‌آغاز و انجام، یعنی ازلی و ابدی است (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۴-۲۵).

گُربن از شیعیان به عنوان استادان بزرگ تأویل نام می‌برد. «تأویل» به تعبیر او، عبارت از بازگرداندن و رجعت دادن به اصل است و مراد از آن، بازگشت به معنای حقیقی و اصل کتاب است؛ پس آن کس که به تأویل می‌پردازد، از ظاهر بیان اعراض می‌کند تا به حقیقت آن بازگردد؛ تأویل در واقع به مثابه تفسیر درونی، باطنی و رمزی است. (همان، ص ۲۵) آن سوی مفهوم تأویل، مفهوم راهنما یا هادی (یعنی شارح، یا امام از منظر شیعیان) ظاهر می‌شود و رخ می‌گشاید (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶).

فصل مهم و ممتازی از آثار هانری گُربن را آرا و نظریات او در خصوص امام زمان (عج) به خود اختصاص داده است. به بیان وی، آخرین امام، ثروت معنوی امامت است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۹). امام دوازدهم، امام منتظر، قیام و ظهور او معنای باطنی و پنهانی همه وحی‌های آسمانی را از آغاز حیات بشر در کره زمین تاکنون مکشوف خواهد ساخت (مقام ملاصدراى شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۷). بدین جهت، گُربن، تشیع را عهده‌دار تداوم وحی و حفظ و نگاهداری معنای

باطنی کلام الله و ضامن بقاء و حفظ معنویت اسلام می‌داند (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱).

ورود به عالم فکری و معنوی ایران، هانری گُربن را با تشیع و تصوف از نزدیک آشنا کرد تا آنجا که وی با برجسته ساختن و تذکر به اشتراک خاستگاه‌های تصوف و تشیع (آملی، مقدمه، ص ۶۳) از رویارویی با آنها فراتر می‌رود (همان، ص ۳۳)، از قرابت و خویشاوندی شیعه با شکل خاص مذهب عرفان پرده برمی‌دارد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۸) و هم‌صدا با مرحوم سیدحیدر آملی (۷۲۰- پس از ۷۸۲ ق) در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار می‌گوید:

مأخذ، مشرب و مرجع شیعیان و طایفه صوفیان، یکی بیش نیست و آن حضرت علی (ع) و اولاد اویند (آملی، ص شصت و سه).

تصوف اصیل و مسلم، همان تشیع است و تشیع واقعی، همان تصوف می‌باشد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۳؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۹؛ در باب امام دوازدهم، ص ۸۷).

شیعیان حقیقی، صوفیان‌اند و صوفیان حقیقی، شیعیان‌اند (آملی، ص سی).

نظریه مستشرقان درباره تقدیر فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد و نقد آن یکی از کژی‌ها و کاستی‌هایی که غالب تاریخ‌های فلسفه مغرب‌زمین و محافل رسمی شرق‌شناسی در غرب بدان مبتلاست و هانری گُربن در آثار خود، آن را به‌طور مکرر گوشزد می‌کند، این پندار باطل است که با قاطعیت اعلام می‌شود فلسفه اسلامی منحصر در کندی (۱۸۵-۲۵۲ ق)، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق) و ابن‌سیناست و پس از ضربات سنگین غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) بر پیکر فلسفه، ابن‌رشد روح تازه‌ای به کالبد نیمه‌جان فلسفه دمیده، تفکر فلسفی را در اسلام به شامخ‌ترین قله‌های خود صعود بخشیده، حکمت اسلامی را به تمامیت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و از آن پس، فلسفه مزبور خاتمه و توقف یافته و به انتهای سیر خود رسیده است (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن‌سینا تا ابن‌رشد، ص ۳۱؛ مقدمه بر المشاعر صدرالمآلهین شیرازی، ص ۱۵؛ میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۵؛ فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸؛ سه گفتار در باب تاریخ م معنویت ایران، ص ۶۱؛ تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱؛ در باب امام دوازدهم، ص ۸۰؛ آملی، ص ۷۰).

به عقیده هانری گُربن، آنچه به مدت زمان طولانی بر عقیده نادرست غیرمتخصصان نسبت به فلسفه اسلامی سایه افکنده، قضاوت تاریخ‌نویس و واژه‌شناس بزرگ، ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲ م) (Ernest Renan) است. گُربن می‌گوید:

در تذکری که در آغاز کتاب معروف Averroes et L Averroisme ارنست رنان آمده است، با کمال تأسف، جملاتی می‌خوانیم مبنی بر اینکه پس از ابن‌رشد، «فلسفه عربی تا حدی یگانه، مثالی است از فرهنگی عالی که ناگهان، بی آنکه اثری از خود گذاشته باشد، از میان رفته و

تقریباً توسط قومی که آن را خلق کرده بود، به فراموشی سپرده شده است، در این وضعیت، اسلام، ضعف چاره‌ناپذیر سرشت خود را آشکار می‌سازد» (فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۰۱۱).
گُربن از اینکه با این توهم، باب عمده و قابل توجهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی به عنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصنفایی از تفکر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویت و احوال و مقامات باطنی به یکباره کنار گذاشته می‌شود (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۰) ابراز تعجب و تأسف کرده، دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند:

باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و علت وجود این نقیصه بزرگ آن است که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این‌گونه مباحث، از عهده تکنیک و تربیت و حوصله یک شوق‌شناس ساده و معمولی خارج است، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت الهی مذهب تشیع، علاوه بر نیاز به استعداد و ذوق ذاتی، تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند (همان‌جا و فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

آنگاه وی تصور ناصواب مزبور را که از دیدگاه او، ناشی از خلط میان تقدیر فلسفه ابن‌رشد و سرنوشت فلسفه اسلامی در دنیای اسلام است، چنین پاسخ می‌گوید:

در حالی که همه‌جا در جهان اسلام اعتقاد بر این است که کوشش فلسفی با ابن‌رشد در قرن ششم خاتمه یافت، در ایران و جهان تشیع، فلسفه در دوران صفویه به طرز باشکوهی احیا شد. هرگاه محققى موفق شود به قلب تفکر شیعی راه یابد، افق نوینی بر او مکشوف خواهد شد؛ افقی که خارج از آن، مطرح کردن مسئله وضع فلسفه در اسلام و رابطه فلسفه با عقاید اسلامی، خطاست (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۷).

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن‌سینا، جای خود را با سرعت به مشرب ابن‌رشد سپرده، ولی در ایران هرگز چنین نشده است. در ایران به جای ابن‌رشد، سهروردی قدم به منصفه ظهور می‌نهد (سه‌گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱). فلسفه ابن‌رشد پیوند خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می‌کند و به همین جهت، رو به تحلیل می‌رود و نابود می‌شود (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱).

ابن‌رشد می‌خواست احیاکننده مکتب مشائی کامل و مفسر وفادار و دقیق فلسفه ارسطویی باشد. در سرزمین‌های غربی اسلام، تأثیر تعلیمات او با مرگ وی به پایان رسید و خَلَفی به دنبال نداشت ... با کمال تأسف به دلیل اینکه ابن‌رشد در دنیای اسلامی، وارثی معنوی نداشته است، تاریخ‌نویسان غربی فلسفه مدت‌های مدیدی گمان کرده‌اند که با تشیع جنازه وی در سال ۱۱۹۸ در قرطبه، فلسفه اسلامی

نیز به خاک سپرده شد. البته این امر، بی‌توجهی به تداوم و دوره‌های جهش بی‌نظیر فلسفه ایرانی در طول سده‌ها بود ... (فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۱۰).

هانری گُربن در مقام تعلیل و تبیین این حقیقت و واقعیت مسلم که «فلسفه اسلامی به غیر از بلاد عرب، در سایر کشورها و به خصوص در ایران، سرنوشتی درخشان پیدا کرده و به سیر اعتلایی خود ادامه داده است» (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸) در حالی که «در عهد صفویه و قاجاریه در سراسر عالم اسلام به جز ایران فلسفه دچار سکون و خمود عظیم گشته بود» (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱) می‌گوید:

به سهولت می‌توان دریافت در جایی که نظر بر این است که هر ظاهری، باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیزی، مستلزم فهم آن به عنوان یک «رمز» است، موقعیت فلسفه کاملاً متفاوت از جای دیگر خواهد بود که در آنجا برعکس، هر نوع باطنی را به اسم ظاهر دین و قانون لفظی آن نفی می‌کنند (مقدمه بر المشاعر صدرالمُتألهین شیرازی، ص ۳۳).

همه چیز به پاسخ این سؤال برمی‌گردد که آیا انسان معتقد به این هست که وحی آسمانی، معانی درونی دارد و در نتیجه، یک اسلام باطنی وجود دارد که امامان (ع) ارشادکنندگان و راهنمایان آن‌اند، و یا اینکه برعکس، این عقیده از نظر یک مذهب صرفاً ظاهری و تشریحی مطرود شمرده می‌شود؟ در صورت اول، فلسفه، خود را در وطن خویش می‌یابد، ولی صورت یک «فلسفه مبتنی بر وحی» را می‌گیرد. در شق دوم، دیگر نمی‌توان از فلسفه، سخن به میان آورد (مقام ملاصدراى شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۸).

از این روست که به تعبیر هانری گُربن: «سرنوشت فلسفه اسلامی و متناظر با آن، معنای تصوف را نمی‌توان مستقل از معنای تشیع، مورد تفکر قرار داد» (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱) و «فلسفه فقط در محیط «شیعه»، احساس «خودی» می‌کند و در همین محیط خودی است که می‌تواند صورت عالی «فلسفه معطوف به ائمه» را به خود بگیرد» (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴) و درست به همین دلیل است که گُربن معتقد است:

«جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت امری است خطا و ناروا، و آنان که به جد و لجاج در راه تفکیک این دو معنا قدم می‌گذارند، در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران‌ناپذیری سیر می‌کنند» (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۸۳).

در پرتو این تحلیل عقلانی می‌توان راز به‌هم پیوستگی و ارتباط میان تأویل قرآن و تفکر فلسفی را در کلمات ائمه اطهار (ع) به نیکی دریافت و به چرایی و چگونگی آن به نحو مستدل و مبرهن پی‌برد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۲).

حکمت متعالیه ملاصدرا و حیات حوزه فکری او در ایران معاصر

همان‌طور که حوزه‌های فلسفی، حکمی و عرفانی ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی پس از چهار قرن تحول فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیه ملاصدرا، شیرازی منجر شد، تحقیقات هانری گُربن نیز او را مجذوب شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناخته ملاصدرا ساخت؛ کسی که گُربن، او را از مهم‌ترین نوافلاطونیان ایرانی - اسلامی (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۳۰)، متفکری عمیق و واقعاً معنوی (مقام ملاصدرا، شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۹) و در یک کلام، «سن توماس اکوئینی ایران» می‌نامید (همان، ص ۱۰؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۲). از میان عناصر محوری حکمت ملاصدرا و حیات معنوی وی، هانری گُربن بر جنبه مقدماتی (و نه غایی) مطالعات نظری فلسفی به منظور کشف حقیقت و گذر از فاهمه فلسفی به ذائقه عرفانی تأکید می‌کند، از جمله می‌گوید:

به نظر ملاصدرا ... برای رسیدن به مقام کشف حقایق معنوی و مشاهده آنها، مطالعه فلسفه در آغاز کار به عنوان مقدمه‌ای لازم ضرورت دارد، ولی اگر قرار باشد شخص به هدف اصلی نایل نیاید، فلسفه جز فعالیت عقیم و توهم‌آور و اقدام و کوششی واهی، چیز دیگری نخواهد بود (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۲۳).

یقین‌تزلزل‌ناپذیر، از استدلال و برهان منطقی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه حضور مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که به نحو شهودی و ذوقی و یا به نحو تمثیلی، مورد تجربه حیاتی قرار گرفته و با مشاهده امتحان شده است. سیر حیات ملاصدرا، گذشتن از تفکر نظری فلسفی به یقین تجربی و چشیده شده عرفانی بود (مقام ملاصدرا، شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۱).

در اندیشه‌های معنوی ملاصدرا، آنچه نظر هانری گُربن را جلب می‌کند، آن است که وی معنویت اشراقی را برزخی می‌داند که روش صوفیان محض را با روش فلاسفه پیوند داده و به هم متصل و با هم متحد می‌کند (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۳۷) و بیان می‌کند که در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیع از کانون نور نبوت و ولایت الهام و بهره می‌گیرد. با این معیار، به اعتقاد هانری گُربن، فلسفه شیعی اساساً یک فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) است (همان‌جا) و ملاصدرا و استادانی که پیش از او بوده‌اند و نیز آنها که خَلف او به حساب می‌آیند، خود مثال‌های بارزی هستند بر اینکه نباید بیش از این نسبت به شعور و وجدان اسلامی که در کسوت شیعی خود به منصف ظهور رسیده است، غفلت ورزید (همان، ص ۱۵).

جذابیت معنویت و تفکر ملاصدرا و آثار جامع و ارزشمند وی برای هانری گُربن مخصوصاً از آن جهت بود که تماس‌های شخصی او با فلاسفه ایران وی را متوجه زنده بودن حوزه فکری ملاصدرا در ایران معاصر کرده بود. در دهه آخر عمر پربرت گُربن، در نتیجه مجاهدات او و برخی محققان دیگر،

از جمله مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۳۰۴-۱۳۸۴ش)، نام ملاصدرا - که هنوز پژوهشگران در فلسفه اسلامی بدان توجهی نداشتند - ناگهان طنین افکند. هانری گُربِن بشارت می‌دهد که «یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار حکیمی که خود یک مجدد واقعی بود [ملاصدرا] در شرف تکوین است» (همان، ص ۳). وی مکتب علمی و الهی اصفهان را دارای محققان و متفکران بلندپایه‌ای می‌داند که تألیفات و آثار گرانبهای آنان تا زمان حاضر، تأثیر و نفوذ زنده و غیرقابل انکاری داشته است (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۰). به گفته هانری کُربِن، اگر شیوه‌ای که فلسفه غرب در عصر ما برای درک مفهوم گذشته خود به کار می‌بندد، می‌تواند اندیشمندان ایرانی را یار و مددکار افتد تا در فلسفه کهنسال خاص خود، مفهوم بشری را که جویای درک انسان بنفسه است، دریابند، در آن صورت، شکی وجود ندارد و نخواهد داشت که اگر میرداماد در سه قرن پیش، شایسته عنوان «معلم ثالث» گردیده است، ما هم در آینده نزدیک، شاهد ظهور کسی در ایران خواهیم بود که برازنده نام «معلم رابع» باشد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۳).

از منظر هانری گُربِن، «فلسفه ملاصدرا مانند تمام تفکر شیعه، از بحث درباره معاد الهام گرفته است و این فلسفه، مانند یک فلسفه مبتنی بر وحی جلوه می‌کند که اختیار انتخاب آینده انسان را در دست او می‌گذارد» (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۶). وی با تبیین مراحل سه‌گانه نشو و نمای انسان (مرگ، قیامت صغری و قیامت کبری) که به نشو و نمای تمام اخروی که در آن، نفس به مقام کامل انسان معنوی می‌رسد، ختم می‌شود، می‌پرسد:

آیا ممکن است تفکری که چنین افق‌هایی را به روی ما می‌گشاید، پیامی برای دنیای امروزی ما نداشته باشد؟

سپس خود پاسخ می‌دهد:

من یقین دارم که پیامی دارد (همان، ص ۲۷).

هانری گُربِن از دو اندیشه اساسی در مکتب ملاصدرا، یعنی اعتقاد به «وجود عالم مثال» و وظیفه و ضرورت آن در ساختار عوالم و نیز عضو ادراکی خاص این عالم، یعنی «قوه تخیل فعال» نام برده است. به باور وی، دو اندیشه یاد شده، نزد برخی از متفکران غربی معاصر، شکوفه کرده و به بار خواهد نشست و این امر به نوبه خود، مبین مطابقت اندیشه‌های دوگانه مزبور با واقعیات فلسفی اروپای امروز است. به نظر او، ملاصدرا در این مورد و در باب فلسفه وجودی خود به یک اندازه، نوآوری «انقلابی» است و اندیشه‌های دوگانه وی و نتایج مترتب بر آن، آن‌قدر اهمیت دارد که هرچه در باب آن گفته شود، کم است (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴-۴۵). از جمله متفکران تحت تأثیر ملاصدرا در این زمینه، ژیلبر دوران (تولد ۱۹۲۱م) (Durand Gilbert)، استاد دانشگاه گرنوبل (فرانسه) است که به اعتقاد گُربِن، تأثیر بارز، مس‌تقیم و آگاهانه ملاصدرا و مکتب او و مطالبی که در

باب عالم مثال و تخیل خلاق به ما آموخته است، در اندیشه او هویدا است. وی این تأثیر را بهترین مطلب قابل بیان در ای د اندن خصوص می که نشان می دهد فعلیت و امروزی بودن فلسفه قدیم (سنتی) ایران، چگونگی در تعالیم و تفکرات یک فیلسوف فرانسوی روزگار ما آشکار است (همان، ص ۴۷).

ترکیب نادر فلسفه و شرق شناسی در شخصیت هانری گربن

به عقیده هانری گربن، با مکتب الهی و معنوی اصفهان، طی قرن شانزدهم و هفدهم میلادی (دهم و یازدهم هجری)، تفکر ایرانی، لایق و برازنده آن است که مقام شامخی در تاریخ فلسفه و حکمت الهی احراز کند (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۶)، لیکن متأسفانه از دانشمندان برجسته و حکمای عالی قدر مزبور، کمترین نام و نشانی در فهرس و تواریخ فلسفه اروپایی و غربی یافت نمی شود و این دوره پرارزش از تاریخ معنویت ایران کاملاً به فراموشی سپرده شده است. وی، همان گونه که پیشتر گذشت، علت این نقیصه بزرگ را در این می داند که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این گونه مباحث، از عهده تکنیک و تربیت و حوصله یک شرق شناس ساده و معمولی خارج و تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند (همان، ص ۶۰). او از اینکه تا به امروز، تعداد ناچیزی از دانشمندان معروف به «فلاسفه خاورشناس» به مردم مغرب زمین معرفی شده اند، اظهار تأسف بسیار نموده، معتقد است که این دانشمندان در حقیقت یا فیلسوف بوده اند و یا خاورشناس، و به ندرت، کسی از اینان را می توان یافت که مستجمع هر دو صفت مزبور باشد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۲).

به طور مسلم، خود هانری گربن، یکی از این معدود دانشمندانی است که در وجود او، ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق شناس جمع شده که در زمینه اسلام شناسی، چنین تقارنی بسیار نادر بوده است تا جایی که می توان گفت وی اولین مستشرق اروپایی است که هم فیلسوف و هم اسلام شناس است. وقتی وی از «فلاسفه قدیم (سنتی) ایران و اهمیت امروز آن» سخن می گوید، در طلیعه گفتار خود می گوید:

این صفحات را نه صرفاً به عنوان یک «مورخ فلسفه»، بلکه به مثابه یک «فیلسوف» می نگارم. مقاله من، حکم نوشته مردی غربی را دارد که هم فیلسوف است و هم ایران شناس (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

در گفتگو با فیلیپ نمو (Philippe Nemo) نیز گربن، خود را این گونه معرفی می کند: پرورش من از آغاز، پرورشی فلسفی بود. به همین دلیل، من نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی ام و نه مستشرق، من فیلسوفی رهروم، به هر دیاری که جان، راهبرم شود (از هایدگر تا سهروردی، ص ۲۱ و شایگان، ص ۱۸).

وی بر این باور بود که تحولات در تفکر اندیشمندان مسلمان ایرانی، چه پیش از تجدید حیات دوران صفوی و چه پس از آن، به نحوی حادث گشته و جریان‌های گوناگون آن، چنان همگرایی شایان توجهی پیدا کرده است که تأمل در طرز وقوع آن، دیگر کار «مورخ» نیست و صرفاً انسان «فیلسوف متفکر» را به خود جلب می‌کند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

تأکید هانری گُربن بر ماهیت زنده سنت فلسفی ایرانی - اسلامی

بر این اساس، گرچه سروکار هانری گُربن با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان بود، به این معارف به عنوان سنتی زنده می‌نگریست و همواره بر ماهیت زنده فلسفه اسلامی اصرار می‌ورزید و هدف خود را از ارائه نتایج پژوهش مستمر خویش در حکمت معنوی ایرانی - اسلامی، اطمینان‌بخشی نسبت به حیات جاویدان آن می‌دانست:

هدف عمده من از گشت و گذار فلسفی پردامنه در معیت فیلسوفان ایرانی - اسلامی این بود که اطمینان دهم که ما در این کار، تنها سیاحت گر تاریخ فلسفه و یا کنجکاوی به شناختن نوادر از یاد رفته نبودیم. من شخصاً مطمئن هستم که مسائل مورد طرح و بحث این فیلسوفان، پیوسته وجود داشته است و همیشه تازگی دارد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۸).

هانری گُربن ضمن تأکید بر ضرورت اهتمام به «مردم‌شناسی فلسفی»، وظیفه آن را در ایران، وظیفه سنگین نجات غریق و نجات‌بخش‌های عمده و پریمی از فرهنگ و معنویت این سرزمین می‌دانست و از اینکه در اندیشه کوتاه‌نظران، خطر «امحای آثار گذشته» کمتر از خطراتی که متوجه آینده و سرنوشت قوم در آینده است، جلوه می‌کند، رنج می‌برد و بر این حقیقت اصرار می‌ورزید که دریافتن میراث گذشتگان و زنده نگاه داشتن معرفت کهن، تنها وسیله هموار کردن راه آینده است (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۶-۵۵).

تلاش و کوشش هانری گُربن در این جهت بود که تصورات نادرستی که غالباً از واژه‌های «سنت» و «سنتی» در اذهان وجود دارد، از میان برود. غالب اوقات، این دو کلمه، همچون مفاهیمی سنگین از بار گذشته نمودار می‌گردند و تصور وزنه بی‌حاصلی را در ذهن برمی‌انگیزند که راه ترقی را می‌بندد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۹). گُربن در برابر این تلقی رایج معتقد است که مفاهیمی از قبیل زندگی و مرگ و گذشته و آینده، هرگاه مربوط به روح باشند، صفات اشیای خارجی نبوده، بلکه در حکم صفات و کیفیات روح‌اند؛ بنابراین این ما هستیم که یا زنده‌ایم و یا مرده و مسئول زندگی و مرگ اشیا می‌باشیم (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۸). وی توضیح می‌دهد:

ارواح زنده‌ای هستند که به علت موجود بودن عشق بالفعل در آنها، حیات را به همه چیزهایی که با آنها برخورد کنند، منتقل می‌سازند، و ارواح مرده‌ای هستند که به ظاهر زنده‌اند، ولی هرچه با آنها تماس یابد، یخ می‌زند و می‌میرد... آنها که در ذهنشان، سنت، حکم گرانباری بی‌جان را دارد، در واقع

امر، حامل باری هستند که سنگینی آن، ناشی از مرگ باطنی و معنوی خود آنهاست (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۹).

از دیدگاه هانری گُربن، سنت به ذاته «باززایی» است و هر باززایی، تجدید حیات سنت در «زمان حال» است. از این رو، اگر فیلسوف و نه فقط مورخ فلسفه بخواهد در باب نوزایی‌هایی که مخصوصاً در زمینه حکمت و فلسفه در محیط ایران به وقوع پیوسته است، شهادت و گواهی دهد و به عبارت دیگر به نحوی غیر از طریقه یادکردن از آن به حالت ماضی، از آن سخن بگوید، باید به نحوی از انحاء «تجدید ولادت فلسفی» در باطن وی نیز صورت گرفته باشد (همان، ص ۴۰).

گُربن، به سان یک فیلسوف عارف معتقد است که علم سنتی هربار که به وسیله کسی آموخته می‌شود، در ذهن آن شخص، مقارن با «ولادتی جدید» است و فقط به شرط باززایی و ولادت جدید است که دانش فلسفی از کسی به کس دیگر انتقال می‌یابد، اگر باززایی حادث نگردد، انتقال علم، صورت انتقال و دست به دست شدن بار و محمول را از دستی به دست دیگر و از روحی بی‌جان به روانی دیگر پیدا می‌کند (همان، ص ۴۱).

غرض آنکه هانری گُربن در باب سنت فکری، قائل به وراثت معنوی است که چون مشروط به تولدی دوباره است، متضمن حضور وارث در حال و نه گذشته می‌باشد، وی می‌گوید:

تصرف در میراث معنوی و تملک آن، ذاتاً تولدی جدید (نوزایی) است... تنها از برکت ولادت مجدد است که انسان، وارث معنوی می‌گردد... در این صورت، وارثی که «تولد مجدد» می‌یابد، انسان معطوف به «گذشته» نیست و ذاتاً در «زمان حال» قرار دارد... خلاصه و در واقع امر، وارث سنت، خود سنت است زنده و «در حال حاضر» (همان، ص ۴۳).

گُربن در اینجا نیز همانند بسیاری از موارد دیگر، از سهروردی نام می‌برد؛ کسی که از نظر گُربن (همان، ص ۴۱) آثار وی، بهترین نمونه برابر انگاشتن «سنت» و «تجدید حیات» است و با تحقیق در رسایل او می‌توان به بیهودگی این عقیده رایج که سنت، مخالف و مغایر «آفرینش نو» است، پی برد. وی سنت‌گرایی سهروردی در عین نوگرایی او را این گونه تحلیل و تعلیل می‌کند:

هیچ حکیمی را نمی‌یابید که بیش از سهروردی، سنت‌گرا باشد، زیرا پیوستن سنت اشراقی ایران مسلمان به سنن باستانی ایران از برکت فکر اوست؛ و در عین حال می‌بینیم که هیچ متفکری نمی‌تواند بیش از سهروردی، آفرینندگی داشته باشد؛ زیرا اگر او نبود، سنت اشراقی به وجود نمی‌آمد و تولد مجدد حادث نمی‌گشت... سنت، مستلزم آفرینش مجدد و نوآفرینی مستمر و ولادت جدید است (همان، ص ۴۳).

گواه هانری گُربن بر تجدید حیاتی که او مدعی است در قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) در ایران اتفاق افتاده است و حال آنکه در سایر بلاد اسلام چیزی مشابه آن حادث نگشت، آثار عظیم

فلسفی است که به وسیله متفکرانی نظیر ملاصدرا و قاضی سعید قمی پدید آمده و نمودار اذهان وقاد و خلاق است که در درون آنها، سنت جان می‌گیرد، زنده می‌گردد و به «زمان حال» آورده می‌شود (همان‌جا). وی همچنین در ذیل حدیثی از امام محمدباقر (ع)، زنده ماندن قرآن تا روز قیامت و انتقال معنای آن از یک مسلمان متدین به مسلمان مؤمن دیگر را مرهون «تفسیر معنوی قرآن» که تنها وسیله افشای معانی مضمور و باطنی قرآن است، دانسته، از آن به عنوان طریقه‌ای یاد می‌کند که همواره و پیوسته، مکنونات یک سنت را به فعلیت درمی‌آورد و در آن نغمه حیات می‌دمد؛ سنتی که غبار «گذشته» بر دامان والای آن نمی‌نشیند (همان، ص ۴۷).

به بیان هانری گُربن، «در یک مابعدالطبیعه سنتی بر خلاف آنچه در نزد نظام‌سازان امروزی دیده می‌شود، سعی بر این نیست که به هر قیمتی، شخص بخواهد صرفاً نظری جالب توجه، غیر از افکار دیگران ابراز دارد» (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۲۷). همچنین «فلسفه سنتی ایرانی - اسلامی از دنباله‌روی نظر اکثریت و یا پایبندی بی‌چون و چرا به عقاید خشک و تعصب‌آمیز به دور است» (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۳). وی از «فرزند زمانه خود» بودن به معنای بر ضد و در جهت مواجهه با انحرافات معنوی زمان و عصر خود برنیامدن انتقاد می‌کند (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۲۱-۲۲) و معتقد است برای مقابله پیروزمندانه با مهلکه‌ها باید «قدرت مقابله با زمان خود» را داشت (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۵) و ترس «امروزی نبودن» و هم‌رنگ جماعت نشدن را از خود دور داشت (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۸). به عقیده وی، یادآوری واقعه غم‌انگیز کربلا در آغاز هر سال مذهبی نیز دارای همین مفهوم، یعنی یک اعتراض دائمی علیه نظام این جهان است (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۵).

هانری گُربن از دید فیلسوفی که کاملاً از فقر فکری و فرهنگی دوران جدید آگاه و در جستجوی چاره‌ای برای رهایی بخشیدن بشری است که زندانی جهل دانش‌نمای خویش است، حکمت معنوی اسلامی را بررسی می‌کرد؛ از این رو، نفوذ او در غرب به هیچ‌وجه، محدود به محافل شرق‌شناسی نیست.

شاید تأثیر گُربن در ایران، بیش از هر چیز در این بود که او به عنوان یک دانشمند فرانسوی از فلسفه اسلامی ایران دفاع می‌کرد و در مقابل عظمت حکمای الهی ایران، فلسفه غربی را از رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) (Rene Descartes) تا به امروز، دچار بازی با مفاهیم ذهنی می‌دانست. به عنوان نمونه، وی در بحث «عالم مثال» می‌گوید:

این عقیده [به وجود عالم مثال]، درست در جهت مخالف اعتقادات حکمای اروپایی بعد از دکارت ابراز شده... و لفظ [عالم مثال] و مفهوم آن، اصلاً مصداقی در فلسفه غرب نداشته است. فلسفه غرب، فکر و بُعد و روح و ماده را متضاد با یکدیگر انگاشته و به این جهت، دچار دوگانه‌انگاری گشته و در

گردابی عظیم دست و پا زده و اقداماتش عقیم مانده است (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۵).

هانری گُربن با پشتکار و نیرویی تمام‌نشدنی بر موانع فایق آمد و توانست به رغم مخالفت‌های گوناگون، اهمیت سنت فکری و معنوی ایران را برای بسیاری از ایرانیانی که به این میراث معنوی بی‌اعتنا بودند، به اثبات رساند. وی از راز سفر خود به شرق معنوی و زیارت وطن روحانی‌اش این گونه پرده برمی‌دارد:

امید قلبی دارم دوستان ایرانی اینجانب، رمز اقامت طولانی این حقیر را در ایران عزیز دریابند و به دلایل عمیقی که مدت درازی، مرا در بین آنان عتبه‌نشین ساخته است، التفات فرمایند. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانمایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۸).

هانری گُربن جوانان متفکر ایران را به این حقیقت توجه می‌دهد که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفه غرب، زمانی می‌تواند برایشان سودآور باشد که فلسفه قدیم (سنتی) خود را که در واقع، آبخور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۰). در نظر وی، تحقق یک تجدید حیات فلسفی و ایجاد یک نسل از فلاسفه جوان ایرانی، امری عاجل و ضروری می‌نماید و عدم حصول این امر، کشور را به خطر «بی‌خبری از سرنوشت خود» دچار خواهد کرد البته این تجدید حیات نباید از طریق ورود کلی فلسفه غرب در فلسفه ایران انجام پذیرد. زیرا تحولات و سنن فلسفی ایران و فرنگ، اساساً متفاوت و متباین بوده‌اند و در نتیجه، چنان اقدام تصنعی و مجعول، خطر بیماری روحی لاعلاجی را دربر دارد، هرچند از دیدگاه او، میان فلسفه دو سرزمین، نقاط تلاقی و حد مشترک نیز وجود دارد (سه گفتار در باب تاریخ معن ویت ایران، ص ۶۳).

بر این اساس، تلاش‌های خستگی‌ناپذیر گُربن در راستای تجدید حیات سنت فلسفی اسلام و بازیابی غنای زایدالوصف حیات فکری و حکمت معنوی در ایران را بیش و پیش از هر کس، ایرانیان طالب حکمت حقیقی و علاقمند به خودیابی و مشتاق بازگشت به اصل خویش باید به خوبی شناخته و به شایستگی ارج نهند. به تعبیر هانری گُربن، مسئولیت و وظیفه ما در برابر امانتی که به ما سپرده شده است، این است که کار کنیم! (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۹۰).

نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعه آثار هانری گُربن در خصوص سرنوشت حکمت اسلامی و تفکر معنوی در جهان اسلام به ویژه در ایران می‌توان نتیجه گرفت، به اجمال آن است که در ایجاد و ظهور این حکمت الهی و معنوی، عامل ایرانی که متضمن مؤلفه ممتاز و برجسته شیعی است، نقش اول و بی‌بدیل را دارد، زیرا

رویکرد باطنی، معنوی و روحانی آموزه‌های امامان شیعه (ع) است که باعث می‌شود حکمت و تفکر فلسفی در محیط شیعی (ایران) که در آن، هر ظاهری، باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیز به منزله درک آن به عنوان یک «رمز» است، خود را در موطن اصیل و مکان و مکانیت مأنوس، مألوف و معهود خویش یافته، قدر بیند و در صدر نشیند و در زمینه‌ای مساعد و بستری مناسب، مراحل رشد، شکوفایی، بالندگی و ثمربخشی خود را طی کند و مسیر اعتلایی خویش را پیماید.

قهرآ چنین فلسفه‌ای، با ویژگی‌های خاصی که دارد، یک حکمت نبوی (مبتنی بر وحی)، معطوف به ائمه (ع) و دارای ماهیت شیعی خواهد بود که با ابتنا بر آن می‌توان در پرتو تأویل مثالی و تفسیر معنوی، باطنی و رمزی وحی به نحو مدام و به گونه مستمر، مکنونات مضمَر و نهفته سنت عظیم، فخیم و غنی حکمی و معنوی اسلام شیعی (یعنی همان اسلام جامع، حقیقی و معنوی) را به صورت یک منبع فیاض فعلیت بخشید و پس از اختتام دایره نبوت با افتتاح دایره ولایت و امامت (که به منزله قلب نبوت است)، تحت این عنوان (ولایت)، سنت نبوی را به صورت نبوت باطنی تداوم بخشید تا در نهایت، با قیام و ظهور امام منتظر، معنای باطنی و مستور همه وحی‌های آسمانی مکشوف و مشهور و بشارت معنوی و گرانبهای حکمت الهی و معنوی شیعی به جهانیان عرضه و ارائه و بطلان مغایرت سنت با نوآفرینی، ترقی و تجدید حیات آشکار و مبرهن گردد.

توضیحات

۱. برای آشنایی بیشتر با مراد هانری گُربِن از «مدینه‌های تمثیلی» و دیدگاه او در این باره، به هانری استیرلن، اصفهان، تصویر بهشت مراجعه کنید. مقدمه کتاب مزبور با عنوان «مدینه‌های تمثیلی به قلم هانری گُربِن می‌باشد».

۲. ادراک مثالی، نوعی استحاله در داده‌های بی‌واسطه (محسوس و مربوط به ظاهرالفاظ) ایجاد می‌کند و به آنها شفافیت می‌بخشد (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷).

۳. هانری گُربِن، سخت منتقد تبدیل تشیع به پنجمین فرقه مشروع اسلام در کنار چهار فرقه دیگر اهل تسنن (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۷) و مخالف معرفی مذهب شیعی ایرانی به عنوان فراورده سیاسی دوره صفویان است (آملی، ص دوازده). وی نسبت به عواقب غم‌انگیز غفلت و اهمال نسبت به اصالت عالم تشیع و اختلاف و تمایز آن با دیگر فرق و شعب دین اسلام هشدار می‌دهد (در باب امام دوازدهم، ص ۸۰) و برداشت مطلقاً فقهی، سیاسی و اجتماعی از اسلام را باعث نابودی آن می‌داند (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۰) و تفسیر و توضیح پیدایش و قوام مذهب شیعه را با علل و مقتضیات سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی و عللی نظیر آن مردود می‌شمارد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۷).

۴. جملات نقل شده از ارنست رنان به این شرح است: «أن الفلسفه العربيه تُعدّ مثلاً وحيداً تقريباً لثقافه بالغه السّمومُ حُذفت بغته تقريباً من غير أن تترك آثاراً، وُنسيت تقريباً من قبل الأُمّه التي أبدعتها، و في هذه الحال يكون الإسلام قد كشف عمّا هو ملازم لعبقريته لزوماً عُضالاً...» (رنان، ص ۱۱).

منابع

آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری گُربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

پازوکی، شهرام، یادى از هانری گُربن (مجموعه‌ای از مقالات درباره هانری گُربن به انضمام دو گفتگو با وی)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

رنان، ارنست، ابن‌رشد و الرشديه، ترجمه (به عربی) عادل زعیتر، قاهره، دار احیاء الکتب العربيه، ۱۹۵۷.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، کتاب حکمه الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری گُربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شایگان، داریوش، هانری گُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشرفرزان روز، ۱۳۷۳.

کربن، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.

-، از هایدگر تا سهروردی (گفتگوی فیلیپ نمو با هانری کربن)، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

-، «پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع»، ترجمه مرسته همدانی، عرفان ایران (مجموعه مقالات)، گردآوری و تدوین: سیدمصطفی آزمایش، شماره ۱۷، تهران، انتشارات حقیقت، پاییز ۱۳۸۲، ص ۵۵-۶۵.

-، «تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام» (فصل اول کتاب تاریخ فلسفه اسلامی)، ترجمه رضا داوری، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۱۱، خردادماه ۱۳۴۹، ص ۱۹-۲۶.

کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳.

-، «خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی»، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۲۳، دی ماه ۱۳۵۴، ص ۲۱-۲۷ و شماره ۲۴ و ۲۵، سال ۲۵۳۵، ص ۹۱-۹۵.

-، «در باب امام دوازدهم»، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران، مجله مردم‌شناسی، دوره دوم، شماره تیر و مرداد و شهریور ۱۳۳۷، ص ۷۹-۹۸.

-، «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، سال ۲۹، شماره مسلسل ۱۲۲، تابستان ۱۳۵۶، ص ۱۶۱-۱۹۶.

- «سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران»، ترجمه عیسی سپهبدی و سید ضیاءالدین دهشیری، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱، مهر ۱۳۳۷، ص ۴۶-۶۳.
- «شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد»، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱، مهر ۱۳۳۷، ص ۲۹-۳۷ و سال ۷، شماره ۱، مهر ۱۳۳۸، ص ۳۱-۳۵.
- «عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، تهران، مجله نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۲ و ۳، پیاپی، ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۷۲، ص ۵۴-۶۵.
- «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی»، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۵، فروردین ۱۳۴۷، ص ۳۸-۴۷.
- «مدینه‌های تمثیلی، (مقدمه کتاب اصفهان، تصویر بهشت اثر هانری استیرلن)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۷.
- «مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی»، ترجمه سیدحسین نصر، تهران، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره اول، سال ۱۲، مهر ۱۳۴۳، شماره مسلسل ۴۵، ص ۱-۳۴.
- «مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی»، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- کربن، هانری، «میرداماد یا معلم ثالث»، ترجمه عیسی سپهبدی، مجله مردم‌شناسی، سال اول، شماره ۲، آذر ۱۳۳۵، ص ۵۳-۸۳.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی*

دکتر قربان علمی**

چکیده

پیشینه گرایش به معرفت دین با خود دین برابر است، اما بررسی روشمند و علمی آن در دوره معاصر شکل گرفته است. علامه محمد حسین طباطبایی از معدود افرادی است که در دوره معاصر، در جهان

اسلام، به بررسی روشمند و علمی دین پرداخته است. وی در عرصه‌های گوناگون معرفت دینی کنکاش و نوآوری‌هایی در تعریف، ضرورت، خاستگاه دین و نقش آن در زندگی انسان ارائه نموده است. او در تبیین مسائل مربوط به دین، با بهره‌گیری از روش «تفسیر قرآن با قرآن» و دلایل عقلی و براهین منطقی، تحلیل‌هایی را ارائه می‌دهد که مطالعات نظام‌مند بعدی در گستره رهیافت‌های مطالعات دینی صدق ادعای ایشان را اثبات می‌کند. علامه طباطبایی معتقد است که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد و نیازی به جستجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آن نیست و در عین حال که دلیل پی‌دایش دین را وحی الهی، و عقل و وجدان (فطرت) انسان را منشأ دینداری و توجه انسان به خدا می‌داند، نقش جامعه را در ظهور دین نیز ضروری می‌داند.

واژگان کلیدی: طباطبایی، دین، دین پژوهی، منشأ دین، دینداری، فطرت، وحی.

* برگرفته از طرح پژوهشی تحت حمایت مالی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

** دانشیار دانشگاه تهران gelmiut.ac.ir

آینه معرفت

طرح مسئله

عمومیت رفتار دینی در جوامع انسانی امری مسلم است (Nottingham, p. ۱) و مطالعه تاریخ جوامع بشری نیز بیانگر آن است که دین عنصری پایدار، مؤثر و نیرومند در همه آن جوامع بوده و در فرهنگ جوامع بشری نقشی محوری داشته است. پیچیدگی پدیده‌های دینی و بازتاب آن در سایر جنبه‌های زندگی، هر دین‌پژوهی را به خود مجذوب ساخته است. پس از پیدایش دانش‌های میان‌رشته‌ای همچون انسان‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین، از قرن نوزدهم به بعد، بحث از منشأ دین و ریشه دینداری اهمیت زیادی یافته است. این بحث از آن جهت در انسان‌شناسی اهمیت دارد که دین یکی از مهم‌ترین ابعاد فرهنگ است و همواره در جوامع ابتدایی و کهن ظهوری متفاوت و پُررنگ داشته است و در جوامع معاصر نیز بدنه اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دهد. دین در روان‌شناسی نیز از آن جهت مهم است که با روح و روان و با دیگر ابعاد زندگی انسان سر و کار دارد. روان‌شناس از دو جهت به حوزه مباحث دین وارد شده است: نخست برای پاسخگویی در مورد ریشه و منشأ دین و دینداری و سپس بررسی آثار و تبعات دینداری در تکوین احساسات و عواطف فردی و تمایز قائل شدن به سنت‌های شخصیتی و نیز تأثیر ایمان دینی بر سلوک و رفتار فردی. جامعه‌شناسی

دین از آن جهت به دین علاقه‌مند است که دین عملکرد عمومی در جوامع انسانی است. عالم الهی نیز نگران از رویکردهای واگشت‌گرایی^۱ نسبت به دین، درصدد است با ورود فعالانه در این مباحث، به بررسی و نقد آن رویکردها پردازد و به آن‌ها پاسخ گوید.

از این رو، تبیین دینداری یکی از مهم‌ترین مسائل دین پژوهی در رویکرد جدید است. انسان امروزی واقعیت دیرین و انکارناپذیر دین را در زندگی پذیرفته و با تمام توانمندی‌های علمی خویش درصدد تبیین آن برآمده است. مقصود از تبیین دین، جستجوی علل و عوامل پیدایش دینداری و باورداشت‌ها و کارکردهای دینی انسان‌های دیندار است، که مسئله‌ای نوظهور می‌باشد. در رویکرد جدید به دین، معمولاً این پرسش‌ها مطرح می‌گردد:

دین چیست؟ منشأ دین چیست؟ منشأ گرایش انسان به دین چیست؟ آیا طلب، خواست و جستجوی آن در طبیعت و ذات انسان هست؟ دین با جامعه چه رابطه‌ای دارد؟ آیا جامعه در

بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی

پیدایش دین تاثیری دارد؟

انواع تبیین‌ها

در عصر جدید، دیدگاه‌های گوناگونی در تبیین دین و بیان منشأ دین ارائه شده است که می‌توان آن‌ها را به لحاظ موضع‌گیری درباره دین در دو دسته قرار داد: نخست دیدگاه کسانی که با حربه تاریخ ادیان و نظریه قوم‌شناسان به جنگ دیانت رفتند و بر آن بودند که علم، منشأ فوق طبیعی دین را رد می‌کند و پدیده‌های دینی همچون اعتقاد به خدا از طریق عقل قابل اثبات نیستند، پس برای تبیین آن‌ها باید به دنبال عوامل روانی و اجتماعی (غیر معرفتی و غیر عقلانی) گشت؛ دوم دیدگاه کسانی که شخصاً دیندار بودند و با احترامی آمیخته با محبت در خصوص پدیده دین به تبیین آن می‌پرداختند. آن‌ها معتقد بودند که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او مرتبط است، پس جستجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آن‌ها درست نیست (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳). علامه محمدحسین طباطبایی یکی از اندیشمندان برجسته دردآشنای معاصر است که بحث از این مسائل در آثار او جایگاه خاصی دارد. به دلیل موقف تاریخی وی در مطالعات دینی، به ویژه از دیدگاه قرآنی، جستجو از دیدگاه و تبیین وی در این ارتباط اهمیت فراوانی دارد. یکی از بزرگ‌ترین مشغله‌های فکری او را دین و ابعاد و وجوه متعدد آن تشکیل می‌دهد. وی قلمرو ویژه‌ای برای دین قائل بوده و معتقد است که دین همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد. یکی از ویژگی‌های مهم او توجه و رویکرد «نظام‌مند» وی به پدیده دین است.

علامه در تبیین مسائل فوق، به‌ویژه با توجه به آموزه‌های قرآنی، تحلیل‌هایی را ارائه می‌دهد که مطالعات نظام‌مند بعدی رهیافت‌های مطالعات دینی صدق ادعای ایشان را به اثبات می‌رساند.

روش تفکر

هرچند روش علامه طباطبایی تا حدودی درون دینی است^۲ و با استفاده از روش «تفسیر قرآن با قرآن» درصدد پاسخگویی به همه مسائل مربوط به دین است (المیزان، ج ۱، ص ۱۵؛ قرآن در اسلام، ص ۳-۹ و ۵۲-۵۶)، اما بررسی عقلانی دین در مکتب او جایگاه والایی دارد. وی می‌کوشد تا حد امکان مصلحت احکام دینی را با دلایل عقلی تبیین نماید و پیوندی ماهوی میان دین و فلسفه و وحی و عقل برقرار سازد. او جدایی دین الهی از فلسفه الهی را ستمی بس بزرگ (علی و الفلسفة الهیة، ص ۱۱-۱۲) و عقل را زیربنای دین و تعقل را شیوه تحصیل آن می‌داند و معتقد است که عقل همپای وحی، حجت و خدشه‌ناپذیر است و حقیقت پیام وحی را بی تعقل نمی‌توان یافت (المیزان، ج ۱۰، ص ۹۱). آنچه از اندیشه علامه، به‌ویژه با استناد به تفسیرالمیزان به‌دست می‌آید، اثبات و تبیین مدبرانه مصلحت عقلی احکام دینی در امور اجتماعی است، زیرا دین (اسلام) در تمام قوانین خود جانب عقل را لحاظ نموده است (همان، ج ۷، ص ۱۷۰). مواجهه او با قرآن و روایات منحصر به فرد است. او مسائلی را که برایش مطرح بوده به قرآن عرضه می‌کند و با اجتهاد روشمند پاسخ قرآن و روایات را جویا می‌شود.

مهم‌ترین ویژگی روش طباطبایی در مطالعات دینی، مسئله محور بودن آن است. مواجهه با مشکل، تبدیل مشکل به مسئله، آسیب‌شناسی مسئله با به کار بردن فنون مختلف، روش او در تشخیص دقیق مسائل دین‌شناسی است. آنچه در اندیشه‌های او مشاهده می‌شود سعی در مواجهه با مسئله‌ای است که در جامعه علمی یا فرهنگ عمومی پیش آمده و یافتن راه حل برای آن است. همین مسئولیت‌شناسی و مسئولیت‌پذیری او سبب گردید جامعیت دانش و وسعت بینش خود را در مسیری منطبق بر نیاز زمان خود به کار گیرد (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، یادنامه علامه طباطبایی، ص ۳۹).

مسئله محور بودن علامه در مطالعات خود در بسیاری از آثار او مشهود است. برای نمونه در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث خود را با طرح پرسش‌های اساسی دین پژوهی آغاز می‌نماید: «چرا باید از خدای جهان بحث کرد؟ آیا این بحث صحیح و رواست؟ فایده این بحث چیست؟» (ص ۱-۲) یا کتاب قرآن در اسلام را با طرح این مسئله شروع می‌کند که «قرآن مجید چه ارزشی در میان مسلمانان دارد» (ص ۳). او تأکید دارد که اولین وظیفه در حل مسئله، ادراک صحیح مسئله‌ای است که توسط دیگران شکل گرفته است (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱-۲).

اعتقاد به خداوند و دلدادگی به او، هرگز مسئله‌ای حاشیه‌ای و فرعی نیست تا بتوان به راحتی از کنار آن گذشت. تاریخ نیز بر اهمیت آن صحنه می‌گذارد. با توجه به تاریخ، شناسایی مبدأ هستی و پروردگار جهان همواره یکی از دغدغه‌های اصلی انسان اندیشمند بوده است.

هیچ فرهنگ و تمدنی را در نزد هیچ قومی نمی‌توان یافت، مگر آنکه در آن فرهنگ و تمدن، شکلی از مذهب وجود داشته باشد (ایورت، ص ۴۰). اگر تاریخ یکی از راهنماهای ما باشد، از مطالعه تاریخ بشر می‌توان دریافت که انسان همواره لزوم تواضع و کرنش و سر فرود آوردن در مقابل قوه‌ای که مافوق اوست، یعنی آن چیزی که همه درستی‌ها و حقیقت‌ها را می‌سازد، در خود حس می‌کند (همان، ص ۱۴۱). از این رو، دین یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است (یونگ، ص ۱) و ریشه‌های آن در اعماق تاریخ تا اعماق تاریکی از تاریخ که ثبت نشده و به دست بشر نرسیده، کشیده شده است (ایورت، ص ۴۱).

علامه طباطبایی معتقد است که تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد اکثریت افراد بشر دیندار بوده‌اند. در باستانی‌ترین آثاری که از انسان نخستین کشف شده، نشانه‌هایی از وجود دین و خداشناسی یافت می‌شود و نشانه‌هایی در دست است که آنها به ماوراء طبیعت اعتقاد داشتند. او معتقد است که حتی کسانی که منکر وجود صانع بوده و می‌باشند دلیلی بر نفی خدا ندارند، بلکه در حقیقت می‌گویند دلیلی بر وجود صانع ندارند و نمی‌گویند دلیلی بر عدم او دارند (خلاصه تعالیم اسلام، ص ۳۱-۳۲).

ضرورت دین پژوهی

حضور گسترده و عمیق دین در زندگی انسان گویای آن است که دین پدیده‌ای مصنوعی و بیگانه از زندگی انسان و تحمیل شده بر او نیست، بلکه دقیقاً با اموری مرتبط است که برای همه ما ماندگار است. پیچیدگی پدیده‌های دینی و بازتاب آن در سایر جنبه‌های زندگی، پژوهش در آن را لازم می‌شمارد (رو، مقدمه). به همین دلیل، دانشمندان علوم بیشتر از مورخان، فلاسفه، زبان‌شناسان، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به پژوهش در آن مجذوب شده‌اند.

اسلام نیز از پیروان خود می‌خواهد که انسان‌هایی فکور، متدبر و ژرف‌نگر باشند، نه سطحی و قشری و ظاهربین. قرآن همواره مردمی را که تفکر و تدبیر نداشته و به علم به ظواهر زندگی دنیا قناعت می‌ورزند مورد ملامت قرار می‌دهد؛ حتی کسانی را که چشم دارند و حقایق را نمی‌بینند و گوش دارند و شنوایی انسانی ندارند و دل دارند و تعقل ندارند همچون چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنان می‌شمارد و به تفقه یعنی علم با مهارت و هوشیاری و فهم درست داشتن در دین توصیه می‌فرماید (شریعتی، ص ۱۹)؛ به حدی که دستور داد از هر گروهی، دسته‌ای به مراکز علم بروند و علوم لازم از اصول و فروع را با دلیل و برهان فرا گیرند و در بازگشت با نشر دین آنان را بیم دهند

(توبه/۱۲۳). اسلام پژوهش در دین را همپای جهاد در راه خدا دانسته و وظیفه جهاد را از پژوهشگر علوم دینی برداشته است (المیزان، ج ۱۸، ص ۳۴۹). از این رو، خداوند دینی را از انسان طلب می‌کند که برخاسته از تدبیر و تعقل عمیق در آن باشد.

علامه دین را امری مهم و شایسته دقت تمام و توجه کامل می‌داند و معتقد است که اعتقاد به خدا همیشه با بشر بوده است و موجب طرح این پرسش می‌شود که علت پیدایش مفاهیم دینی که در رأس آن‌ها مفهوم «خدا» قرار دارد چیست؟ چطور شد که انسان به این مفهوم توجه کرد و به دنبال آن یک سلسله سنن و اعمالی را که برای آنها اهمیت بسیار زیادی قائل است انجام داد؟ کدام عامل او را به اندیشه درباره خدا برانگیخته است؟ آیا آن عامل، عقلانی و منطقی است یا روانی و اجتماعی؟ (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱-۲).

از آنجا که او دین را عنصر طبیعی زندگی انسان دانسته که برای سلامت روحی او ضروری است، تأمل و دقت در آن را سودمند و ضروری می‌داند. وی معتقد است که اسلام با اینکه تکیه‌گاه اساسی خود را بر سلسله معارف خاصی قرار داده و به آن تأکید دارد، در عین حال آزادی تفکر را نیز تجویز فرموده و چنین دستور داده است که مسلمانان در حقایق دین و معارف اسلامی فکر خود را به کار اندازند و با کوشش دسته جمعی به اجتهاد پردازند (همو، المیزان، ج ۷، ص ۲۲۱).

تعریف دین

گام اول در هر پژوهشی ارائه تعریفی روشن از موضوع مورد پژوهش است. بنابراین، از اساسی‌ترین مسائل دین پژوهی جدید تعریف دین است. فهم دین‌شناسی هر اندیشمندی و موضع او در مسائل مربوط به دین محتاج فهم دقیق وی از چیستی دین است، به این معنی که تعریف او از دین چیست. آیا او دین را تعریف‌پذیر می‌داند؟ تعریف او از دین ناظر به دین خاصی است یا دیگر ادیان را نیز دربرمی‌گیرد؟ دامنه شمول تعریف او از دین چیست؟ آیا شامل ادیان ابراهیمی است یا دیگر ادیان را نیز فرا می‌گیرد؟ تعریف او غایت‌گرایانه است یا ساختارگرایانه یا متضمن هر دو رهیافت می‌باشد؟

طباطبایی ضمن تعریف‌پذیر دانستن دین، تعریفی غایت‌گرایانه و ساختارگرایانه از آن ارائه می‌دهد. در تعریف ساختارگرایانه، دین عبارت از یک سلسله باورداشت‌ها و قوانین و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند و در تعریف غایت‌گرایانه دین برنامه الهی برای شناختن خدا و نزدیک شدن به او و رسیدن انسان به سعادت و خوشبختی در هر دو جهان است.

او با بیان اینکه دین تنها به نیایش و ستایش خدا پرداخته، بلکه برای کلیه شئون فردی و اجتماعی انسان دستورهای جامع و مقررات مخصوصی وضع نموده است، آن را «عقاید و سلسله دستورهای عملی و اخلاقی می‌داند که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به

این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است» (شیعه در اسلام، ص ۲۱). وی با استناد به قرآن کریم معتقد است که حیات انسانی، حیاتی است جاودانی که با مرگ قطع نمی‌شود و در نتیجه باید روشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاویدان بخورد، راهی را برود که وی را به سرمنزل سعادت دنیا و آخرت (هر دو) برساند. این روش همان است که قرآن آن را دین می‌نامد و این روش همان روشی است که از نیروی عمومی و اقتضای کلی دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه می‌گیرد (بررسی‌های اسلامی، ص ۳۵). از این رو، دین از نظر او نوعی روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی به منظور تأمین سعادت در زندگی اتخاذ می‌نماید. البته نظر به اینکه زندگی انسان محدود به جهان پیش از مرگ نیست، این روش هم باید مشتمل بر قوانین و مقرراتی باشد که با اعمال و اجرای آنها سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین شود و هم مشتمل بر سلسله عقاید و اخلاق و عباداتی باشد که سعادت آخرت او را تضمین نماید؛ زیرا حیات انسان یک حیات متصل است و این دو جنبه دنیوی و اخروی هرگز از همدیگر جدا نمی‌شوند (همان، ص ۳۶). از این رو، حقیقت دین عبارت است از یک رشته اعتقادات درباره آفرینش جهان و انسان و یک سلسله وظایف عملی که زندگی انسان را با تطبیق دهد (فرازمایی از اسلام، ص ۳۲۹). سرانجام، او دین را روش خاصی در زندگی می‌داند که صلاح دنیا را به گونه‌ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می‌نماید (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۷).

هر چند علامه با استناد به آیه ۴۵ سوره اعراف، مطابق با عرف قرآن، دین را برنامه زندگی مورد عمل هر انسانی می‌داند (قرآن در اسلام، ص ۶)، تعریف او از دین ناظر بر دین و حیانی است. او با عنایت به آیه ۱۹ سوره آل عمران، همه ادیان را با یکدیگر مشترک دانسته و معتقد است که همه پیامبران به یک دین دعوت کرده‌اند و با وجود برخی تفاوت‌ها، اصول مکتب انبیاء که «دین» نامیده می‌شود یکی است. ادیان فقط در شرایع اختلاف دارند و اختلاف شرایع هم در یک سلسله مسائل فرعی، بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط از یک سو، و تفاوت سطح تعلیمات پیامبران به مقتضای تکامل بشر از سوی دیگر بوده که به اعتقاد او، در همه کتاب‌های آسمانی اسلام مطرح بوده است. اسلام هم تسلیم شدن در برابر حق، آن هم در تمام اعتقاد و عمل می‌باشد (المیزان، ج ۵، ص ۲۲۹-۲۴۰). بنابراین، حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است.

منشأ دین

تبیین دینداری یکی از مسائل مهم در رهیافت نوین است. دین در رویکرد نوین واقعیتی دیرین و انکارناپذیر در زندگی بشر شمرده شده و نظیر هر واقعیتی دیگر شایسته تبیین است. مراد از تبیین دین، در واقع جستجو از علل پیدایش دینداری و پدیدارهای دینی است.

دین شناسی علامه طباطبایی مبتنی بر نظام انسان شناسی او بوده و دارای پیش فرض های زیر است: انسان مرکب از جسم و روح است (همان، ج ۳، ص ۱۶۱)؛ همه انسان ها در انسانیت با یکدیگر مشترکند؛ انسان ها دارای فطرت و نیازهای ثابت هستند.

بر این اساس، اگر دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیامبران بر مردم عرضه می شود، بدانیم - روش خاصی در زندگی که صلاح دنیا را به گونه ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می نماید - معلوم است که منشأ دین وحی است (همان، ص ۱۸۷)؛ اما آنچه پیامبران آورده اند چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست، یعنی طلب، خواست و جستجوی آن در طبیعت و ذات انسان هست. در انسان فطرتی - یعنی تقاضایی - وجود دارد که بعثت پیامبران پاسخگویی به آن تقاضاست. در واقع، آنچه بشر به حسب سرشت خود در جستجوی آن بوده است، پیامبران آن را بر او عرضه داشته اند. این همان فطرت است. از این رو، وی ضمن اثبات ضرورت دین براساس کمال جویی و زندگی اجتماعی داشتن انسان، آن را حاصل ارتباط خدا با انسان می داند نه فقط حاصل ارتباط انسان با خدا. هر آنچه دین خوانده شود اما حاصل پیام خدا به انسان نباشد دین به معنای حقیقی نیست، زیرا دین از وحی آسمانی سرچشمه می گیرد (آموزش دین، ص ۹). علامه در این ارتباط اظهار می دارد:

نظر به اینکه ارتفاع اختلافات از جامعه انسانی بدون تردید صلاح نوع و کمال انسانی است و از طرف دیگر، دین تنها راه رفع اختلافات می باشد و از سوی دیگر، دستگاه آفرینش هر نوع را به سوی کمال حقیقی وی هدایت کرده و سوق می دهد، پس ناچار دستگاه آفرینش دین حق و سزاواری را باید برای انسانیت تعیین کرده و به عالم انسانی وحی کند و این همان دین حقیقی است که باید در جامعه بوده باشد (مجموعه رسائل، ص ۳۳-۳۴).

منشأ دینداری

واقعیت انکارناپذیر دین در زندگی انسان و همزاد و همراه بشر بودن آن، همواره موجب طرح این پرسش ها می گردد که منشأ دینداری چیست و چه عامل یا انگیزه ای انسان را به سوی آن سوق داده است.

علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش ها می فرماید که حس دینی یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی است. اصلی ترین و حقیقی ترین قسمت آن به هیچ یک از رویدادهای دیگر قابل تحویل نیست، بلکه نحوه ادراک فطری و راه ماوراء عقلی است که یکی از چشمه های آن از ژرفای روان ناخود آگاه فوران می کند. او بر آن است که آدمی به حکم طبیعت و سرشت خدادادی خود دین می خواهد (آموزش دین، ص ۱۱)؛ مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد و نباید به دنبال جستجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها بود

(اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳). از این رو، به حکم عقل، دین از احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان منشأ گرفته و این همان معنایی است که آیه شریفه « فاقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون» (روم/۳۰) آن را خاطر نشان می‌سازد (المیزان، ج ۳۱، ص ۳۰۹).

فطری و عقلانی بودن دینداری

علامه طباطبایی ضمن نقد انسان‌شناسی‌های نافی دین سعی می‌کند با طرح و صورت‌بندی نظریه فطرت، نوعی انسان‌شناسی متناسب با اندیشه دینی سامان دهد تا از این طریق فطری و عقلانی بودن دین را اثبات و به مقابله با مکاتب ضد دینی برخیزد. وی را نظر بر این است که انسان به حسب فطرت ۳ حقیقت جوست و همیشه در جستجوی حق و پیرو حق می‌باشد و این میل را از کسی یاد نگرفته است و اگر گاهی انسان زیر بار حق نمی‌رود به دلیل گرفتاری به خطا و اشتباه است (خلاصه تعالیم اسلام، ص ۳۵).

انسان با فطرت الهی خود با مشاهده هر پدیده و حادثه‌ای علت و سبب پیدایش آن را جستجو می‌کند؛ همین کنجکاوی و بحث از علل و اسباب، او را وامی‌دارد که درباره پیدایش جهان آفرینش و نظام شگفت‌انگیز آن کنجکاوی نماید. از این طریق است که انسان دلایل فراوانی بر وجود خدا و آفریننده جهان می‌یابد. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۶۴-۶۶).

به نظر وی، چون بشر از قدیمی‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده، متوجه مبدأ و کل شده است. افزون بر این، مشاهده نظام‌های حیرت‌آور جهان، از همان آغاز، او را به این اندیشه سوق داده که این جهان منظم آفریننده دانا و توانایی داشته است. بنابراین، وی می‌نویسد:

تأمل در این مطلب که اعتقاد به خدا همیشه در میان بشر بوده روشن می‌کند که خداشناسی فطری انسان است و بشر با فطرت خدادادی خود خدایی برای آفرینش جهان اثبات می‌کند (خلاصه تعالیم اسلام، ص ۳۲).

او در این ارتباط به آیه ۸۷ سوره زخرف و آیه ۲۵ سوره لقمان استناد می‌کند. او در تفسیر آیه ۳۰ سوره روم (المیزان، ج ۳۱، ص ۳۰۹) و آیه ۱۷۲ سوره اعراف (همان، ج ۱۶، ص ۲۳۱-۱۹۱) به فطری بودن دین تأکید می‌ورزد و فطری بودن پرستش را همان فطری بودن دین می‌داند.

او با اعتقاد بر اینکه دین امری فطری و ناظر بر فطرت انسان است، اظهار می‌دارد که اسلام از اینکه آیینی جهانی است و نظر خاصی به جماعتی خاص و زمان و مکان معینی ندارد، در تعلیم و تربیت مخصوص خود، «انسان طبیعی» را در نظر گرفته یعنی نظر خود را تنها به ویژگی‌های انسانیت معطوف داشته که شرایط یک فرد عادی در آن جمع باشد و مصداق انسان است. در تعریف «انسان طبیعی» نیز می‌گوید:

انسان طبیعی یعنی انسانی که فطرت خدادادی را داشته و شعور و اراده او پاک باشد و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده باشد که ما او را انسان فطری می‌نامیم. باید افزود که دعوت دینی در اسلام به سوی یک سلسله عقاید پاک و اخلاق فاضله و قوانین عملی است که انسان فطری با تعقل خدادادی خود و خالی از شائبه اوهام و خرافات صحت و واقعیت آنها را تأیید می‌کند (فرازهایی از اسلام، ص ۶۳-۶۵).

به نظر او، نظریه فطرت هم راهی برای شناخت خدا و اثبات حقانیت دین (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱-۷) و هم تبیین‌کننده پایداری و دوام آن در میان انسان‌هاست. از نظر طباطبایی سنت تشریح مبتنی بر سنت تکوین است. در عالم تکوین نیز هر موجودی دارای هدفی است که به سوی آن در حرکت است. نوع انسان هم دارای غرضی است که باید با طی مسیری خاص به آن برسد. این مسیر خاص را دین تعیین می‌کند. از این رو، فطری بودن دین به معنای مطابق بودن آن با نظام خلقت است (المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۲-۱۸۱).

می‌توان گفت که او با طرح و صورت‌بندی نظریه فطرت و ارائه براهین منطقی و عقلانی، هم حقانیت دین را اثبات می‌کند و هم به رد نظرات کسانی می‌پردازد که منشأ پیدایش مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا را ترس (پازارگادی، ص ۴؛ راسل، ص ۳۶-۳۵)، جهل (هیوم، ص ۹-۱۰؛ کنت، ص ۲۷۴-۲۷۵)، عقده‌های روانی (Freud, pp. ۲۱-۳۳)، امتیازات طبقاتی و محرومیت‌های اجتماعی (دانش‌رهای و ارزش‌های انسانی، ص ۲۸) و جامعه (Durkheim, pp. ۲۴۰-۲۴۷) می‌دانستند.

او بر اساس نظریه فطرت اعتقاد دارد که اصل، اعتقاد به خدا و خداآوری است. لذا خلاف این اصل یعنی عدم اعتقاد به دین نیازمند علت‌یابی و تبیین است. اگر اصل بر همرازی و همزادی بشر و دینداری است، پس باید دینداری را اصل انگاشت و از علت عدم دینداری برخی‌ها پرسش نمود. او در عین حال که عقل و وجدان (فطرت) انسان را منشأ پیدایش دین و توجه انسان به خدا می‌داند، نقش جامعه را در ظهور دین نادیده نمی‌گیرد.

رابطه دین و اجتماع

طباطبایی معتقد است که اصل «اجتماعی بودن نوع انسان» احتیاج به بحث ندارد، زیرا هر انسانی، فطرتاً اجتماعی است (المیزان، ج ۷، ص ۱۵۵؛ روابط اجتماعی در اسلام، ص ۵). انسان با؛ رس‌ظظ فهم خدادادی خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورد (خلاصه تعالیم اسلام، ص ۱۴) و این به آن جهت است که انسان درمی‌یابد که به تنهایی و در نتیجه کار و کوشش خود، بدون استفاده از مساعی دیگران نمی‌تواند لوازم زندگی خود را تأمین نماید و از جهت دیگر، چون نمی‌تواند کار و کوشش دیگران را بلاعوض و به رایگان تملک کند، ناچار به زندگی اجتماعی تن در می‌دهد (مجموعه رسائل، ص ۲۹).

وی معتقد است که بین فرد و جامعه رابطه حقیقی وجود دارد و لازمه چنین ارتباطی وجود یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند است که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد درمی‌گیرد قوای اجتماع بر قوای فرد غلبه یابد و اراده فرد مغلوب اراده و خواست اجتماع شود (بررسی‌های اسلامی، ص ۱۱۰-۱۱۱).

یکی از آثار و لوازم حتمی زندگی اجتماعی، تزامم در منافع و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است؛ زیرا هر یک از افراد اجتماع به مقتضای غریزه سودجویی خود کوشش می‌کند تا سرحد توانایی از چیزهایی که به نفع خود می‌داند، برخوردار شود و حاصل کار و کوشش هموعان خود را بلاعوض یا به کمتر از ارزش واقعی آن تملک کند، در صورتی که سایر افراد نیز همین غریزه را دارند و در همین راه کوشش می‌کنند. از این رو اختلاف و تزامم پیدا می‌شود و با وجود اختلاف، اجتماع مختل می‌گردد. از این رهگذر است که انسان برای رفع اختلاف به قوانین و مقررات رو می‌آورد. با اندکی تأمل معلوم می‌شود که وضع قوانین کامل و جامع از عهده انسان خارج است و تنها کسی که می‌تواند آن را در اختیار بشر قرار دهد خداوند است. از اینجاست که رابطه دین و اجتماع ضروری می‌نماید (فرازهایی از اسلام، ص ۲۳-۲۵؛ مجموعه رسائل، ص ۲۹-۳۳).

وی ضمن توجه خاص به آیاتی از قرآن که به حیات اجتماعی پرداخته، معتقد است سعادت واقعی و کامل انسان جز در ظرف اجتماع سالم تحقق نمی‌یابد. چنانکه در این ارتباط می‌گوید:

اسلام تنها دینی است که اساس آیین خود را خیلی صریح و روشن بر پایه اجتماع قرار داده‌است و در هیچ شأنی از شئون خود نسبت به اجتماع بی‌اعتنا نبوده‌است (المیزان، ج ۷، ص ۱۵۸).

نقش جامعه در پیدایش دین

طباطبایی معتقد است که اسلام پذیرفته، جامعه و دین باهم ارتباط دارند و دلیل آن این است که در قرآن آیات زیادی وجود دارند که صبغه اجتماعی داشته و برای حل مشکلات اجتماعی انسان آمده‌اند. علاوه بر آن، آیاتی نظیر «و ما کان الناس الا امه واحده فاختلفوا...» (یونس / ۱۹) و «کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...» (بقره/ ۲۱۳) دین را عاملی برای حل اختلافات ناشی از زندگی اجتماعی می‌دانند.

در آیه نخست صحبت از امت واحد و به‌وجود آمدن اختلاف میان آن‌هاست، و در آیه دوم همین بحث مطرح گردیده و سپس از بعثت انبیاء سخن به میان آمده‌است. می‌توان از این دو آیه موضوع جامعه‌شناسی دینی را استخراج نمود. اگرچه خدا در قرآن اسم جامعه‌شناسی دینی را نیاورده، اما آیاتی را نازل فرموده‌است که متضمن این مفاهیم هستند.

از این آیات درک می‌شود که دین و جامعه رابطه دارند، ولی جامعه علت ایجاد دین نیست، بلکه زمینه‌ساز ظهور دین است. علت پیدایش دین خداست و با اینکه رابطه نخست آن (دین) با فطرت الهی انسان است، برای «ظهورش» نیازمند به جامعه می‌باشد.

نظر علامه طباطبایی این است که این آیات می‌خواهند علت تشریح اصل دین و مکلف ساختن انسان به آن را بیان کنند، که دین برای حل اختلافات ناشی از زندگی اجتماعی آمده است.

ایشان در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌نویسد:

افراد انسان که به حسب فطرت، مدنی و اجتماعی بودند در آغاز تشکیل اجتماع به صورت گروه واحد و یکنواختی بودند. بعداً در میان ایشان به مقتضای فطرت، اختلافاتی در کسب مزایای حیاتی بروز نمود، رفع این اختلافات و مشاجرات محتاج وضع قوانین و نظام مناسبی بود، لذا ایزد متعال پیامبرانی برانگیخت و با ایشان احکام و قوانینی در شکل دین برای بشر فرستاد و بشارت‌ها و تهدیدهایی به آنها ضمیمه کرد، و با یک سلسله وظایف عبادی کامل نمود (المیزان، ج ۳، ص ۱۵۸ و ج ۷، ص ۱۵۷).

وی اعتقاد دارد که اختلاف بین انسان‌ها در جامعه حتمی و ضروری است و مستند به اختلاف خلقت ایشان از جهت اختلاف مواد آنهاست، هرچند همه از حیث صورت انسانی متحدند و یکی بودن صورت اقتضا دارد که افعال و افکار افراد به وجهی متحد باشد، ولی لازمه اختلاف مواد این است که احساسات و ادراکات و حالات افراد در عین حالی که از یک جهت اتحاد دارد گوناگون باشد و اختلاف آنها موجب اختلاف اغراض و مقاصد و آمال و آرزوهای ایشان می‌شود و در نتیجه کردار و رفتارشان با یکدیگر تفاوت می‌یابد و سرانجام منجر به اختلال نظام می‌گردد. پیدایش این اختلافات ایجاب می‌کند قوانینی وضع گردد که ضامن رفع اختلاف باشد و در سایه آنها هر حق‌داری به حقش برسد و همه افراد ملزم به رعایت آنها باشد (همان، ج ۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

بنابراین، از این آیات چنین استنباط می‌شود که دورانی بر بشر گذشته که افراد با یکدیگر متحد و متفق بودند و ساده و بی سروصدا زندگی می‌کردند، بعد در میان آنها اختلافی به وجود آمده و خداوند برای رفع این اختلاف، دین را قرار داده است و پیامبران را فرستاده و با آنان کتاب نازل کرده تا در موارد اختلاف بین مردم حکم کنند (همان، ج ۱۹، ص ۵۳).

طباطبایی، با استفاده از این آیات بر آن است که «جامعه» هرچند در پیدایش دین تأثیر داشته، هرگز علت پیدایش آن نبوده و تنها محل «ظهور دین» بوده است.

نتیجه‌گیری

در ارتباط با تبیین منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی می‌توان نتیجه گرفت:

۱. اگر دین را روش خاصی در زندگی بدانیم که صلاح دنیا را به گونه‌ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین نماید، منشأ دین وحی است و پیامبران آن را بر انسان عرضه داشته‌اند.

۲. آنچه پیامبران آورده‌اند چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست، یعنی طلب، خواست و جستجوی آن در طبیعت و ذات آدمی قرار دارد. در انسان فطرتی - یعنی تقاضایی - وجود دارد که بعثت پیامبران پاسخگویی به آن تقاضاست. در واقع، آنچه بشر به حسب سرشت خود در جستجوی آن بوده است، پیامبران بر او عرضه داشته‌اند. این همان فطرت است. از این رو، منشأ دینداری را باید در فطرت انسان، یعنی در کمال‌جویی او جستجو کرد. مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد و نباید به دنبال جستجوی علل خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها بود.

۳. هر چند عقل و وجدان (فطرت) انسان منشأ دینداری و توجه انسان به خداست، نقش جامعه را در ظهور دین نمی‌توان نادیده گرفت. «جامعه» هر چند در پیدایش دین تأثیر داشته، اما هرگز علت پیدایش آن نبوده و تنها محل «ظهور دین» بوده است.

۴. دین حاصل ارتباط خدا با انسان است نه فقط حاصل ارتباط انسان با خدا. هر آنچه دین خوانده شود، اما حاصل پیام خدا به انسان نباشد، دین به معنای حقیقی نیست. از حکمت و لطف الهی به دور است که مخلوق خویش را از هدایت به واسطه دین محروم سازد. به علاوه چه کسی شایسته‌تر از او برای انشای دین که خود خالق اقتضائات وجودی انسان نیز بوده و بهتر از هر کس به نیازها و کمبودهای او واقف است.

علامه طباطبایی ضمن پذیرش رابطه جامعه و دین و تأثیر متقابل آن دو، به نقش دین در ایجاد نظم اجتماعی، ایجاد وحدت و انسجام میان افراد جامعه و سعادت بخشی و نقش جامعه در ظهور دین تأکید می‌نماید.

توضیحات

۱. Reductionism

۲. او با استناد به آیات قرآن اظهار می‌دارد: «لازم است در جامعه رابطه فکری و همکاری در تعلیم و تعلم برقرار شود، و هر گونه شبهه و یا فکر قوی در پرتو آیات قرآنی تجزیه و تحلیل گردد و در میزان قرآن مورد سنجش قرار گیرد، به این ترتیب می‌توان ریشه هر گونه اختلافی را برانداخت» (تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۲۲۰).

۳. فطرت گونه خاصی از آفرینش است که خداوند در بدو خلقت به انسان‌ها داده است، یعنی یک سلسله ویژگی‌های خاصی که انسان‌ها از همان ابتدای خلقت آن را دارند. از این ویژگی‌ها تعبیر به فطریات می‌شود (مطهری، ص ۱۲).

منابع

قرآن کریم

- ایورت، جان، مذهب در آزمایش‌ها و رویدادهای زندگی، ترجمه قائمی، تهران، چراغ راه، ۱۳۳۷.
- بازارگادی، بهاء الدین، تاریخ و فلسفه مذاهب جهان، تهران، اشراقی، ۱۳۴۶.
- راسل، برتراند، چرا مسیحی نیستم، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، روز، ۱۳۵۱.
- رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه علمی، تبریز، آیین، ۱۳۸۱.
- شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت، مشهد، امیرکبیر، ۱۳۴۹.
- طباطبایی، محمدحسین، آموزش دین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.
- ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
- ، بررسی‌های اسلامی، تهران، هجرت، ۱۳۶۰.
- ، تفسیرالمیزان، ج ۱ □ ۳ □ ۵ □ ۷ □ ۱۰ □ ۱۶ □ ۱۸ □ ۳۱، تهران، محمدی، ۱۳۴۶.
- ، خلاصه تعالیم اسلام، قم، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۷۰.
- ، روابط اجتماعی در اسلام، قم، بعثت، بی تا.
- ، شیعه در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ، فراهایی از اسلام، تهران، جهان آرا، ۱۳۵۵.
- ، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
- ، علی و الفلسفه الالهیه، بیروت، الدارالاسلام، ۱۴۳۹ ق.
- ، مجموعه رسائل، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- کنت، اوگوست، فلسفه علمی، ج ۱، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
- کورنفورت، موریس، دانش‌رهایی و ارزش‌های انسانی، ترجمه کیومرث پریانی، تهران، توس، ۱۳۵۸.
- مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱.
- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، یادنامه علامه طباطبایی، مجموعه مقالات، تهران، ۱۳۶۲.
- هیوم، دیوید، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸.
- یونگ، کارل، روان‌شناسی و دین، ترجمه روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴.

NewYork ,Elementary Forms of Religious Life ,۱۹۵۴.
Emile ,Durkheim
The Hogarth Press Ltd ,London ,The Future of ,۱۹۶۴.
an Illusion ,Sigmund ,Freud
Random-house ,.U.S.A ,Religion and Society ,۱۹۵۴.
Elizabeth K ,Nottingham

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

سیر تطور برهان صدیقین از ابن سینا تا علامه طباطبایی

دکتر اکبر عروتنی موفق*

چکیده

حکمای اسلامی درصددند به استدلالی عقلی راه یابند که در آن مخلوقات واسطه اثبات حق تعالی نباشند. ابن سینا نخستین فردی است که چنین شیوه‌ای را اتخاذ و برهانی بر این اساس ابداع کرده است. او برهان معروف خود را که از تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیازمندی ممکن در وجود به مرجح و امتناع دور و تسلسل علل می‌باشد، برهان صدیقین نامیده و مدعی است که این برهان بر سایر براهین شرافت دارد. پس از ابن سینا، فلاسفه مسلمان نظیر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، صدرالمآلهین شیرازی، حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی تلاش کردند تا با مقدمات کمتری استدلال خود را بیان نمایند؛ علی‌هذا تقریرهای متعددی از برهان صدیقین در فلسفه اسلامی ارائه شده است. برهان صدیقین در حکمت متعالیه با برهان صدیقین مطرح شده در فلسفه مشاء تفاوت‌هایی دارد، به همین دلیل ملاصدرا آن را شایسته عنوان صدیقین نمی‌داند، ولی طرح برهان صدیقین در حکمت اشراق به طرح آن در حکمت متعالیه نزدیک، اما نسبت به آن ناقص می‌باشد. برهان صدیقین پس از صدرالمآلهین کامل‌تر شده، بدین ترتیب که از مقدماتش کاسته شده و هدف برهان روشن‌تر و راه رسیدن به آن کوتاه‌تر گردیده است. کامل‌ترین و دقیق‌ترین تقریر برهان صدیقین پس از ملاصدرا از سوی علامه طباطبایی ارائه شده است.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، اصالت وجود، تشکیک وجود، بساطت وجود.

آینه معرفت

مقدمه

برای اثبات وجود خدا دلایل و براهین فراوانی اقامه شده است که می توان آن ها را از یک نظر به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول شامل دلایلی است که با مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می شود، مانند دلیل نظم و عنایت که با انسجام و همبستگی و تناسب پدیده ها، وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه کشف و ناظم حکیم و مدبر و علیم برای جهان اثبات می گردد. این دسته از دلایل برای اثبات ذات واجب تعالی کافی نیستند و فقط می توانند وصفی از اوصاف ذات الهی را اثبات نمایند.

دسته دوم شامل دلایلی است که با ذکر نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی نیاز را اثبات می کند، مانند برهان حدوث که با مسبوق بودن پدیده ها به عدم و نیستی، نیازمندی ذاتی آن ها ثابت می شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل، آفریننده بی نیاز اثبات می گردد، با به کارگیری برهان حرکت از طریق نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی نهایت، وجود خداوند به عنوان نخستین پدید آورنده حرکت در جهان اثبات می شود. این دسته از دلایل کمابیش نیازمند مقدمات حسی و تجربی است.

دسته سوم شامل دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می شود و به مقدمات حسی و تجربی نیازی ندارد (مصباح یزدی، ص ۳۶۶).

در میان براهین کاملاً فلسفی، در اثبات وجود خداوند و شناخت ذات و صفات او، برهانی موسوم به «برهان صدیقین» وجود دارد. علامه طباطبایی در معرفی «برهان صدیقین» این گونه می فرماید:

البراهین الداله علی وجوده تعالی کثیره متکاثره و اوثقها و امثنها هو البرهان المتضمن للسلوک الیه من ناحیه الوجود، و قد سموه برهان الصدیقین، لما انهم یعرفونه تعالی به لا بغيره:

براهین فراوانی برای اثبات وجود واجب تعالی اقامه شده است، اما از همه استوارتر و متین تر برهانی است که در آن از «وجود» به «واجب» سیر می شود، [یعنی حد وسط در آن خود «وجود» است، نه اموری از قبیل «حدوث» و «حرکت» و یا «امکان» و به دیگر سخن، از راه

سیر تطور برهان صدیقین از ابن سینا تا علامه طباطبایی

تأمل در خود «هستی» و جوب و ضرورت آن اثبات می‌گردد. [در لسان حکما این برهان به «برهان صدیقین» اشتها دارد، زیرا صدیقین کسانی هستند که خداوند را تنها به خودش می‌شناسند،] و چیزی جز او را واسطه در شناسایی او قرار نمی‌دهند. [نهایة الحکمه، ص ۱۸۰].

خواجه طوسی در معرفی صدیقین می‌فرماید:

و سهم بالصدیقین فان الصدیق هو ملازم الصدق (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۶۷).

صدیقین کسانی هستند که در گفتار و رفتار و اهداف خود ملازم با صدق و راستی بوده و لذا برهانشان صدق محض است و شائبه‌ای از کذب در آن نیست.

حکمای اسلامی از برهان صدیقین تقریرهای گوناگونی ارائه کرده‌اند. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ۱۹ تقریر از برهان صدیقین را نقل می‌کند (ص ۴۸۸-۴۹۷).

در این مقاله برآنیم تا سیر تطور و تکامل برهان صدیقین را از ابن سینا تا علامه طباطبایی بررسی نماییم.

تقریر ابن سینا از برهان صدیقین

ابن سینا در میان حکمای اسلامی نخستین فردی است که از برهان صدیقین نام برده و از راه تأمل در خود «هستی» و جوب و ضرورت آن را اثبات می‌نماید. هرچند پیش از ابن سینا، فارابی در «فص ۱۸ و ۱۹» فصوص الحکم ۱ به تقریر برهانی با توجه به حقیقت وجود پرداخته است، ولی در هیچ کتاب فلسفی او را مبدع برهان صدیقین ندانسته‌اند. او این برهان را در فصوص الحکم این‌گونه تقریر می‌کند: لک ان تلحظ عالم الخلق فتری فیه امارات الصنعه و لک ان تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا بد من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی علیه الوجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فان صاعد و ان اعتبرت عالم الوجود المحض فان نازل تعرف بالنزول ان لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود ان هذا سنیهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق و عرفت ما لیس بحق و ان عرفت الباطل عرفت الباطل و لم تعرف الحق فانظر الی الحق فانک لاتحب الافلین بل توجه وجهک الی الحق.

در این دو «فص»، فارابی در معرفت حق به دو طریق اشاره می‌کند.

تورا رسد که به قوت ادراک عالم خلق را نخست ملاحظه کنی پس در آن مشاهده آثار قدرت و صنع حق نمایی و از آن آثار اثبات صانع و مؤثر و مدبر عالم کنی و در طریق دوم که قوس نزول است فرمود برتر از این طور ادراک آن که تو را رسد که اعراض از خلق نموده و به عالم صرف الوجود و حقیقت هستی روی نمایی تا به شهود هستی به مقام مشاهده حق نائل شوی آنگاه به طریق شهود باطن به مقام

عین‌الیقین رسی و دریابی که همین وجود حقیقی موجود به ذات است و موجودات عالم به او موجودند» (الهی قمشه‌ای، ص ۲۶).

استاد مطهری از جمله کسانی است که ابن سینا را مبدع و مبتکر برهان صدیقین می‌داند. ایشان در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم نکاتی را در مورد این برهان یادآور می‌شوند:

بوعلی به این طرز بیان و استدلال که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است سخت به خود می‌بالد و افتخار می‌کند و انصاف که بدیع و ابتکاری است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۶۶).

ابن سینا با استناد به آیه ۵۳ سوره فصلت: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» استدلال خود را مطرح و برهان صدیقین می‌نامد.

شیخ‌الرئیس در انتهای نمط چهارم الاشارات و التنبیها تقرر خود را این گونه معرفی می‌کند:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیه، و براء ته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود؟ و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله، و ان كان ذلك دلیلا علیه؟ لکن هذا الباب اوثق و اشرف. ای اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حیث هو وجود، و هو یشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الوجود. و الی مثل هذا أشیر فی الكتاب الہی: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق». اقول: ان هذا حکم لقوم. ثم یقول: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید». اقول: ان هذا حکم للصدقین الذین یششهدون به لا علیه. ۲.

بیندیش و تأمل کن که چگونه بیان ما در اثبات وجود ذات حق و یگانگی‌اش و مبرا بودنش از نقص‌ها نیازمند چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیست، هیچ لزومی ندارد مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، هر چند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می‌باشند، اما این راه که ما رفتیم مطمئن‌تر و عالی‌تر است. ما چون وجود را از آن جهت که وجود است مورد نظر قرار دادیم، خود وجود از آن جهت که وجود است گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیا واقع شد. این آیه که: «به زودی نشانه‌های خودمان را در آفاق و نفس‌های آن‌ها نشان خواهیم داد تا وجود حق بر آن‌ها روشن گردد» در کتاب الہی اشاره به همین مطلب دارد. البته این گونه حکم و استدلال مخصوص یک دسته و یک طبقه است، سپس خداوند در کتابش این چنین می‌فرماید: «آیا برای اثبات خدا کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است.» با توجه به این مطالب می‌گوییم: این حکم و استدلال متعلق به صدیقین است که از او گواهی می‌خواهند نه آنکه بر او گواهی بجویند، یعنی هستی واجب‌الوجود را گواه بر سایر هستی‌ها قرار می‌دهند، نه آنکه از سایر موجودات بر هستی او استدلال کنند (الاشارات و التنبیها، شرح و توضیح بهشتی، ص ۶۶).

ابن سینا تقرر خود را از برهان صدیقین در فصل ۹ نمط چهارم با تقسیم موجود به واجب و ممکن و تحلیل آن‌ها آغاز می‌کند.

کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته، من غیر التفات الی غیره: فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه، او لا یکون فان وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته و هو القیوم. و ان لم یجب، لم یجز ان یقال: انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا، بل ان قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علتة، صار ممتنعا، او مثل شرط وجود علتة، صار واجبا. و ان لم یقرن بها شرط، لا حصول علتة و لا عدم ها، بقی له فی الذاته الامر الثالث، و هو الامکان؛ فیکون باعتبار ذاته الشیء الذی لا یجب و لا یمتنع. فکل موجود: اما واجب الوجود بذاته او ممکن الوجود به حسب ذاته؛

هر موجودی هنگامی که - از حیث ذاتش - بدون توجه به غیرش، مورد التفات قرار گیرد، یا این است که وجود - فی نفسه - برای او واجب است، یا واجب نیست. اگر وجود برایش واجب است، او - بذاته - حق و از ناحیه ذاتش واجب الوجود و قیوم است، و اگر وجود برایش واجب نیست، بعد از آنکه فرض شد موجود است، جایز نیست که گفته شود بذاته ممتنع است؛ بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی مانند شرط عدم علت با او همراه شود واجب می گردد و اگر هیچ شرطی با او همراه نشود (نه شرط حصول علت و نه شرط عدم علت) برای ذات او صفت سومی باقی می ماند که همان «امکان» است. پس در مقام ذات نه واجب است و نه ممتنع. پس هر موجودی یا واجب الوجود بذات است یا ممکن الوجود (همان، ترجمه و شرح ملکشاهی، ص ۲۵۹).

شیخ پیش از پرداختن به اثبات واجب الوجود، به بیان دو مقدمه می پردازد: یکی درباره تقسیم موجود به واجب و ممکن و بیان ماهیت ممکن (که ذکر گردید) و دیگری درباره نیاز ممکن در وجود خود به مرجح. مطابق تقسیمی که شیخ الرئیس در این فصل آورده، موجود - بما هو موجود - از دو حال خارج نیست: یا واجب بالذات و یا ممکن بالذات و واجب بالغیر.

ابن سینا در فصل دهم از نمط چهارم به مقدمه دوم برای اثبات واجب، تحت عنوان «نیاز ممکن در وجود خود به مرجح» می پردازد.

ما حقه فی نفسه الامکان فلیس یصیر موجودا من ذاته، فانه لیس وجوده من ذاته، اولی من عدمه، من حیث هو ممکن، فان صار احدهما اولی، فلحضور شیء او غیبه. فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره: هر چیزی که در مرتبه ذات ممکن باشد خود به خود موجود نمی گردد، زیرا ممکن از آن جهت که ممکن است هستی او در این مرتبه، بایسته و ضروری نباشد. پس اگر یکی از دو طرف (هستی یا نیستی) ضرورت و تعین پیدا کند، به واسطه وجود علت یا عدم آن خواهد بود. پس هستی هر ممکنی از علت است (همان، ص ۲۶۰).

شیخ در این فصل می خواهد با بررسی برخی از حالات ممکن احتیاج آن را به واجب ثابت نماید؛ بنابراین می گوید یا ممکن الوجود در مقام ذات محتاج به علت مغایری است تا در خارج متحقق و

موجود گردد و یا در هستی خود نیازی به علت مغایر ندارد؛ صحت احتمال دوم مستلزم ترجیح یکی از اوامر متساوی بدون مرجح است.

ابن سینا در فصل یازدهم و دوازدهم به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد، با این تفاوت که در فصل یازدهم به اجمال، ولی در فصل دوازدهم به تفصیل آنچه را آورده بیان می‌نماید:

اما ان يتسلسل ذلك على غير النهايه، فيكون كل واحد من آحاد السلسله ممكنا في ذاته، و الجملة متعلقه بها، فتكون غير واجبه ايضا، و تجب بغيرها. و لنزد لهذا بيانا:

یا نیاز ممکن به غیر به بی نهایت می‌کشد، پس هر یک از آحاد سلسله در مرتبه ذات ممکن خواهد بود؛ و چون همه سلسله به آحاد تعلق دارد، پس مانند ذات باری، خود به خود واجب نیست، و وجوب آن به غیر است. و برای اثبات آن باید به روشنی بیان بیافزاییم (همان، ص ۲۶۱).

شیخ‌الرئیس در این قسمت همان‌گونه که بیان شد به اجمال تحت عنوان «تنبيه» اثبات واجب‌الوجود را تقرير کرده است. به این دلیل این فصل را تحت عنوان «تنبيه» آورده که اگر انسان به مقدماتی که ذکر شد، توجه کند بدون نیاز به استدلال و تشکیل قیاس از راه صغری و کبری برهانی، به وجود مقدی واجب‌الوجود پی می‌برد. بنابراین اگر استدلالی صورت می‌گیرد در حقیقت استدلال تنبیهی است نه استدلال برهانی (همان، شرح و توضیح بهشتی، ص ۹۶). از عنوان «تنبيه» می‌توان تلقی دیگری هم داشت و آن اینکه: ذات حق، ظهور بالذات دارد و شناخت او نیاز به اثبات ندارد، به عبارت دیگر وجود خداوند بدیهی است و برهان و استدلال مایه تنبه و توجه به این امر بدیهی است. در نهایت ابن سینا در فصل دوازدهم نمط چهارم به وجه تفصیلی به شرح و بسط آنچه در فصل یازدهم آمده می‌پردازد. مرحوم شهید مطهری خلاصه برهان ابن سینا را این‌گونه آورده است:

هر موجودی یا واجب است یا ممکن و اگر ممکن است باید منتهی و متکی باشد به واجب، و گرنه تسلسل علل لازم می‌آید و تسلسل علل محال است (مطهری، ص ۱۲۹).

ویژگی‌های برهان صدیقین با تقرير ابن سینا

استاد مصباح یزدی در مورد امتیاز تقرير ابن سینا این‌گونه می‌فرماید:

امتیاز این تقرير آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها ندارد اساساً نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد، زیرا مقدمه اول، به صورت فرض و تردید بیان شده است (ص ۳۷۰).

با توجه به بیانات فوق، دو ویژگی مهم و اساسی برای تقرير ابن سینا می‌توان در نظر گرفت:

۱. این برهان به بررسی صفات مخلوقات نیاز ندارد؛

۲. این برهان نیازی به پذیرفتن وجود مخلوقات هم ندارد، زیرا نخستین مقدمه آن به صورت فرض و تردید بیان شده است، بر خلاف براهین طبیعی مانند برهان حدوث، برهان حرکت و برهان نفس که هم به پذیرفتن وجود مخلوقات نیازمندند و هم به بررسی صفات آنها و اثبات حدوث و حرکت و... برای آنها (حسین زاده، ص ۱۹۳).

نکته دیگری که در این قسمت باید به آن توجه نمود این است که تقسیم موجود به واجب و ممکن حصر عقلی است؛ از این رو، نیاز به اثبات ندارد و مقصود ابن سینا از این تقسیم منحصر بودن موجود به واجب و ممکن از جهت وجود خارجی است. مسلماً عقل در تقسیم موجود ابتدا به وجود واجب شناخت دارد و سپس به وجود ممکن.

تقریر شیخ شهاب الدین سهروردی از برهان صدیقین

شیخ اشراق در المشارع و المطارحات تقریری را از برهان امکان و وجوب ارائه داده است. او این برهان را راهی مستقیم و کوتاه می‌داند، زیرا برای اثبات آن نیازی به ابطال دور و تسلسل نیست. تقریر خلاصه این برهان این گونه است:

جمع ممکنات از حیث احتیاج به علت، در حکم ممکنی واحد هستند. علت آن مجموعه یا همه و مجموع آن آحاد و یا جزئی از آن آحاد و یا خارج از مجموعه آن آحاد است. فرض اول مستلزم تقدم شیء بر خودش، فرض دوم موجب تقدم شیء بر ذات خود و بر علل خود و فرض سوم همان مطلوب است، چون خارج از مجموعه ممکنات و جمیع اشیا ممکن، موجودی جز واجب نیست (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۳۰).

همان‌طور که بیان شد این طریقه را شیخ اشراق در مطارحات بیان کرده است و عده‌ای هم آن را مستحسن شمرده‌اند. صاحبان این روش از این طریقه دو بهره گرفته‌اند: اولین بهره این است که خواهسته‌اند مستقیماً واجب بالذات را اثبات کنند و در پرتو آن تسلسل را ابطال نمایند. بهره دیگر اینکه خواهسته‌اند اثبات کنند سلسله علل نامحدود نخواهد بود. لذا از این طریقه، هم در مسئله علت و معلول نام برده می‌شود، هم در مسئله اثبات واجب (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۳۶). ملاصدرا در مورد این روش می‌گوید:

و من الطرائق التي استحسوها، طریقه زعموا انها یتم من غیر الاستعانه بابطال تسلسل و الدور اوردها صاحب المطارحات (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۳۰).

بر این برهان، نقدها و اشکالات متعددی وارد شده است. مرحوم صدرالمتالهین در اسفار این طریقه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

شیخ اشراق برهان دیگری نیز در حکمة الاشراق (ص ۱۲۱) ارائه می‌دهد که با برهان صدیقین قرابت زیادی دارد، ولی نسبت به آن ناقص است. در حکمت اشراق به جای وجود و عدم، نور و ظلمت مطرح شده و نور از دیدگاه شیخ اشراق حقیقت ذات مراتب بوده و مقول به تشکیک است. ششمین تقریر میرزا مهدی آشتیانی، در تعلیقه خود بر شرح منظومه حکیم سبزواری از برهان صدیقین، تقریر برهان با استفاده از قاعده نور و ظلمت می‌باشد. تلخیص برهان به بیان ایشان عبارت است از:

انه لا شك ان الاشياء تنقسم الى النور و الظلمه، لانها ان كانت ظاهره بذاتها و مظهره، لغیرها، فهو النور، و الا فهي الظلمه. و لا شك في ان الظلمه ليس منشا للآثار و لاطردا للاعدام، و ان ضم مثلها الى نفسها لا تفيد ذلك. فبقی ان يكون ذلك لاجل النور و هو ان كان واجبا بذاته فثبت المطلوب، و الا استلزمه، اما بطريق الخلف، او بطريق الاستقامه، و هذا البرهان مرجعه الى الطريق الصدیقی، من جهة ان النور متحد مع الوجود حقیقه و مصداقا، و ان الاستدلال في الحقیقه من الوجود علی نفسه، فتدبر (ص ۴۹۳).

شکی نیست که اشیا به دو قسم نور و ظلمت تقسیم می‌شوند، زیرا اگر ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد، نور است و گرنه ظلمت می‌باشد و شکی نیست که ظلمت نمی‌تواند منشاء آثار و طارد اعدام باشد، خواه به تنهایی و خواه با ضمیمه شدن مثل خودش. پس آنچه باقی می‌ماند این است که منشاء آثار و طارد اعدام بودن از ناحیه نور باشد. حال اگر آن نور واجب بذاته باشد، فثبت المطلوب، و گرنه مستلزم واجب بذاته خواهد بود. خواه به طریق خلف یا به طریق مستقیم. سپس مرحوم آشتیانی می‌فرماید که بازگشت این برهان، به برهان صدیقین می‌باشد. از این جهت که نور با وجود در حقیقت و مصداق متحد است و در حقیقت سیر استدلال از وجود به خود وجود می‌باشد.

تقریر صدر المتألهین از برهان صدیقین

صدرالدین شیرازی برهان صدیقین را در آثار گوناگون خود مطرح کرده است. در برخی از آثار مانند عرشیه و مشاعر در تقریر این برهان از بطلان دور و تسلسل کمک می‌گیرد، ولی در نهایت اقامه برهان نهایی بر اثبات واجب از راه تحقق وجود صرف و هستی محض است. او این گونه استدلال می‌کند:

ان الموجود اما حقیقه الوجود او غیرها و نغنی بحقیقه الوجود مالا یشوبه شیء غیر الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاییه او ماهیه او نقص او عدم و هو المسمی بواجب الوجود فنقول لو لم تكن حقیقه الوجود موجوده لم یکن شیء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بدیهه فكذا الملزوم ... فظهر ان اصل موجودیه کل موجود هو محض حقیقه الوجود الذی لا یشوبه شیء غیر الوجود:

موجود یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر، مقصود از حقیقت وجود چیزی است که با عموم و خصوص و حد و نهایت و ماهیت و نقص و عدم آمیخته نباشد، چنین وجودی واجب الوجود نامیده می‌شود. اگر حقیقت وجود موجود نباشد هیچ یک از اشیا موجود نخواهند بود. لازم این سخن [که

عدم وجود اشیا باشد] بدیهی البطلان است؛ ملزوم هم [عدم وجود واجب] باطل است... پس از این سخن دانسته شد که اصل موجودیت هر موجودی به واسطه محض و صرف حقیقت وجود است که مشوب با چیزی غیر از حقیقت وجود نیست (عرشیه، ص ۲۱۹).

البته او در انتهای مشاعر استدلال خود را بدون تکیه بر بطلان دور و تسلسل ارائه می‌دهد.

ملاصدرا در فصل اول از جلد ششم اسفار، برهان صدیقین را به طور دقیق و مطابق با مشرب خاص خود تقریر می‌کند. او معتقد است راه‌هایی که به خداوند می‌رسند فراوان است، چرا که خداوند دارای فضیلت‌ها و جهت‌های فراوان می‌باشد، ولی بعضی از این راه‌ها «اوثق و اشرف و انور» از راه‌های دیگر می‌باشد. از نظر ملاصدرا محکم‌ترین براهین اثبات واجب تعالی برهانی است که در آن حدوسط غیر از واجب نباشد. یعنی ما با سیر در خود واجب و از تأمل در ذات حق به وجودش پی ببریم، اگر با بحث در حقیقت هستی پی به وجوب و ضرورت ازلی آن هستی بردیم، از همان شیء به آن شیء راه یافته‌ایم. «فیکون الطریق الی المقصود هو عین المقصود» که در این صورت راه عین هدف است.

و اسد البراهین و اشرفها الیه هو الذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه، فیکون الطریق الی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به (تعالی) علیه ثم یستشهدون بذاته علی صفاته و بصفاتہ علی افعاله، واحدا بعد واحد (اسفار، ص ۱۳-۱۴).

صدرالمتألهین نیز همانند ابن سینا اضافه بر استظهار و استشهاد به آیه ۵۳ سوره فصلت، در ابتدای امر راه و روش خود را در اثبات واجب تعالی از متکلمین و طبعیین و دیگران جدا می‌کند و راه صدیقین را از دیگر راه‌ها محکم‌تر و شریف‌تر می‌داند، زیرا از نظر اینان برای معرفت حق تعالی و صفاتش باید به امور دیگری غیر از حضرتش مانند: امکان ماهوی، حدوث مخلوقات و حرکات اجسام متوسل شد؛ در حالی که از نظر ملاصدرا امور یاد شده نشانه‌های ذات واجب و شاهدان اوصاف او بوده و هر کدام در حد یک دلیل، راهنمای اثبات واجب تعالی می‌باشد.

ملاصدرا در تقریر برهان صدیقین از چند مقدمه استفاده می‌کند:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛

۲. وحدت اصول وجود؛

۳. بساطت هستی؛

۴. تشکیک اصل وجود و دارای مراتب و درجات بودن آن؛

۵. عدم استقلال وجود معلول از وجود علت هستی بخش.

حال با توجه به این مقدمات به تقریر برهان صدیقین ملاصدرا می‌پردازیم:

وجود چنان که گفتیم حقیقتی است عینی و بسیط که در میان افراد آن اختلافی از جهت ذات نیست، جز به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف و یا امور زائدی که عارض بر افراد یک ماهیت نوعیه

می‌گردد. حد نهایی کمال وجود آن است که دیگر از آن کامل‌تر نباشد و آن مرتبه‌ای است که تعلق به غیر خود نداشته باشد و بالاتر از آن قابل تصور نباشد؛ زیرا هر امر ناقص به غیر خود وابسته است و به مرتبه تمامیت خود نیازمند است. پیشتر روشن شد که مرتبه تمام متقدم بر مرتبه ناقص و فعل مقدم بر قوه و وجود پیش از عدم است و نیز گفتیم که تمامیت هر چیز عبارت است از همان چیز به علاوه آنچه تام بیش از ناقص دارد. بنابراین مقدمات، وجود یا بی‌نیاز از غیر خویش است و یا ذاتاً به غیر خود نیازمند است. اولی واجب‌الوجود است که صرف وجود و تمام‌ترین مرتبه آن است و عدم و نقص در آن راه ندارد، و دومی چیزهایی است غیر واجب‌الوجود که همه افعال و آثار اوست و ماسوای او جز به او قوام ندارد، چون پیشتر گفتیم که حقیقت وجود از نقصان میراست و نقص از طریق معلولیت به وجود راه می‌یابد و این به خاطر آن است که معلول هرگز نمی‌تواند از حیث مرتبه و فضیلت وجودی با علت خود برابری کند. پس چنانچه وجود چیزی مجعول و معلول نباشد و امری برتر آن را اقتضا و ایجاد نکند هیچگاه تصور نقص و قصور در آن ممکن نیست، زیرا حقیقت وجود چنانکه گفته‌ایم بسیط و نامحدود است و هیچ تعینی جز فعلیت محض و حصول تام ندارد و اگر چنین نباشد، در آن ترکیب و حد و ماهیت لازم می‌آید که اموری است غیر وجودی. همچنین پیشتر گفتیم که وجود هرگاه معلول باشد، خود مجعول به جعل بسیط است و از حیث ذات نیازمند به جاعل و در جوهر و ذات وابسته به جاعل خویش است.

بنابراین محقق گردید که وجود یا از جهت حقیقت ذات، تام است و از حیث هویت واجب و یا ذاتاً نیازمند به واجب بالذات و متعلق به آن است و در هر حال روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از هر چه غیر اوست بی‌نیاز است و این چیزی است که ما در صدد اثبات آن بودیم (همان، ص ۱۶).
برای تبیین بهتر برهان صدیقین بر اساس مشرب ملاصدرا بیان سه تن از اساتید یعنی استاد مطهری، جوادی آملی و مصباح یزدی ارائه می‌گردد.

بیان استاد مطهری در تقریر برهان صدرالمتألهین

استاد مطهری در پاورقی‌های ارزشمند خود بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم برهان صدرالمتألهین را مبتنی بر پنج مقدمه می‌داند:

۱. اصالت وجود؛
۲. وحدت تشکیکی وجود؛
۳. اینکه حقیقت وجود عدم را نمی‌پذیرد؛
۴. اینکه حقیقت وجود، از آن جهت که حقیقت وجود است و با قطع نظر از هر حیثیتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی با کمال و اطلاق است؛
۵. اینکه معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است.

ایشان پس از بیان مقدمات فوق می گوید:

اکنون می گوئیم حقیقت هستی موجود است به معنی اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست، هستی چون که هستی است موجود است نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و هم نه به فرض وجود شیء دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می باشند از وجود و هستی برمی خیزند، یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند؛ پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجود ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۸۳).

بیان آیت الله جوادی آملی در تقریر برهان صدرالمتألهین

بر طبق اصالت وجود چون هستی اصیل است (مقدمه اول) و چون واحد است نه متباین (مقدمه دوم) و چون وحدتش، وحدت تشکیکی است نه وحدت شخصی (مقدمه سوم) و چون بسیط است و کثرتش به وحدت برمی گردد، یعنی تمام کثرتها و ما به الامتیازها به عین هستی بر می گردد، که در حقیقت این بیان همان روح تشکیک را نشان می دهد، هر چند تعبیرش جدای از تعبیر تشکیک آمده است (مقدمه چهارم)، آنگاه می گوئیم: « کل موجود فهو اما واجب و اما متعلق بالواجب»، هستی هر موجودی که در خارج هست یا واجب است یا به واجب متکی است. اگر آن موجود، هستی محض و اعلی المراتب بود و هیچ نقصی در وی راه نداشت یعنی به غیر متکی نبود، پس واجب است و اگر هستی محض نبود و ناقص بود، پس ذاتاً به هستی محض تکیه می کند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۲۷ - ۱۲۶).

بیان آیت الله مصباح یزدی در تقریر برهان صدرالمتألهین

برهان صدیقین به صورت های مختلفی تقریر شده، اما به نظر می رسد که متین ترین آنها همان تقریر خود وی می باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می یابد:

۱. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛

۲. مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول، به گونه ای که وجود معلول، استقلالی

از وجود علت هستی بخش ندارد؛

۳. ملاک نیاز معلول به علت، همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن، نسبت به علت، و به عبارت

دیگر: ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره

معلول و نیازمند به موجود عالی تری خواهد بود و هیچ گونه استقلالی از آن نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمات می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدرالمتهلین به این صورت
تقریر کرد: مراتب وجود، به استثنای عالی‌ترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال
مطلق می‌باشد عین ربط و وابستگی است، و اگر آن مرتبه‌اعلی‌تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق
نمی‌یافت، زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود این است که مراتب
مزبور، مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، در حالی که حیثیت وجودی آن عین ربط و فقر و نیازمندی است
(مصباح یزدی، ص ۳۷۲-۳۷۱).

در برهانی که صدرالمتهلین اقامه می‌کند از ماهیت و امکان ماهوی و اموری مانند حرکت و یا
حدوث استفاده نمی‌شود. این برهان نظر به حقیقت وجود و احکام مختص به آن دارد و به اصول
فلسفی چندی نظیر اصالت، بساطت و تشکیک در وجود مبتنی است. پس از او نیز برخی از حکمای
متاله نظیر حکیم سبزواری برای کوتاه کردن برخی از مقدمات آن کوشش و با استفاده از امکان فقری
از مقدمات برهان کم نمودند و لیکن به رغم همه این تلاش‌ها همان‌طور که در تقریر خود ملاصدرا و
بیانات استاد مطهری و دیگران ملاحظه گردید در هر یک از این براهین از فقر و نیاز مراتب دانی
حقیقت مشککه هستی و از هستی فقیرانه وجودات امکانی بهره گرفته می‌شود و این استعانت مانع از
ادراک مستقیم و بی‌واسطه واجب تعالی می‌باشد. در حالی که برهان صدیقین آن گونه که آیه بر آن
اشعار دارد، باید برهانی باشد که اصلاً نظر به غیر واجب نداشته باشد و در نتیجه بدون استعانت از اصول
فلسفی به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح شود (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۱۵).

تفاوت برهان صدیقین در حکمت متعالیه با دیگر مشرب‌های فلسفی

الف. فرق میان فلسفه مشاء و حکمت متعالیه در تقریر برهان صدیقین

صدرالمتهلین در صدیقین بودن برهان ابن سینا تشکیک نموده و آن را کمال مطلوب نمی‌داند، علی
هذا پس از رد ادعای ابن سینا برهانی بر اساس استدلال از خود حقیقت هستی و نه مفهوم آن، به نام
برهان صدیقین اقامه کرد. برهان اقامه شده از سوی ملاصدرا افزون بر اینکه از مزایای برهان
شیخ‌الرئیس برخوردار است از چند جهت با آن تفاوت دارد و نسبت به آن برتر می‌باشد:

۱. در فلسفه مشاء، مصب برهان صدیقین بررسی مفهوم وجود از جهت مصداق آن یعنی وجود
خارجی است، ولی در حکمت متعالیه بحث در حقیقت هستی است نه مفهوم وجود. در آنجا مفهوم
وجود است که به واجب و یا ممکن تقسیم می‌شود (الشیء اما واجب و اما ممکن)، در حالی که در
حکمت متعالیه حقیقت هستی یا قائم بالذات است یا ذاتاً متعلق به غیر است.

۲. منظور از امکان، در فلسفه مشاء «امکان ماهوی»، ولی در حکمت متعالیه «امکان فقری» می‌باشد،
زیرا مفهوم موجود مورد بحث در حکمت مشاء، هم شامل واجب می‌شود و هم شامل ممکن و هم بر
ماهیت‌های موجود حمل می‌شود؛ ولی در حکمت متعالیه حقیقت هستی مورد نظر است. حقیقت

هستی هرگز شامل ماهیت نمی‌شود بلکه مرحله عالی آن غنی بالذات است و مراحل مادون آن ذاتاً مرتبط با آن مرحله عالی هستند.

۳. برهان صدیقین در حکمت متعالیه به ابطال دور و تسلسل نیازی ندارد، زیرا در تقریر این برهان در حکمت متعالیه اول واجب بالذات اثبات می‌شود و خود برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست، در حالی که بنا بر روش مشائیان نخست باید دور و تسلسل را ابطال کرد تا به کمک ابطال دور و تسلسل، واجب بالذات ثابت شود.

۴. با برهان صدیقین در حکمت متعالیه نه تنها وحدت، بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می‌توان اثبات کرد، ولی با برهان مشائیان نمی‌توان توحید و سایر صفات حق تعالی را اثبات کرد (همان، ص ۱۳۵ - ۱۳۳ و مصباح یزدی، ص ۳۷۲).

ب. تفاوت فلسفه اشراق و حکمت متعالیه در تقریر برهان صدیقین

۱. طرح برهان صدیقین در فلسفه اشراق، به طرح آن در حکمت متعالیه نزدیک است، ولی نسبت به آن ناقص می‌باشد، زیرا شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است در حالی که چنین برهانی با اصالت وجود مناسب‌تر است.

۲. در حکمت اشراق برهان صدیقین بر اساس «نور» بنا شده و حقیقت نور در فلسفه اشراق فراگیر نبوده است و همه موجودات را در بر نمی‌گیرد، زیرا شیخ اشراق وجود و موجود را اعم از واجب و ممکن به نور و ظلمت تقسیم می‌کند (یثربی، ص ۱۱۳). در نتیجه موجودات جسمانی و جسمانی در حکمت اشراق غواسق هستند و این بخش از موجودات از بحث بیرون خواهند بود، در حالی که در حکمت متعالیه چون حقیقت هستی مطرح است، تمام موجودات از عالی‌ترین مرتبه یعنی واجب بالذات تا نازل‌ترین مرتبه یعنی ماده اولی را شامل می‌شود (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۳۵-۱۳۶).

شایان ذکر است که در مورد برهان اولی که از شیخ اشراق (در کتاب المشارع و المطارحات) نقل شد، ملاصدرا در بحث علت و معلول، فصل ابطال تسلسل از این برهان نام برده، و آن را برای اثبات علت نخستین و ابطال تسلسل کافی ندانسته است.

هدم و تحقیق، اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل و اثبات الواجب في غاية الوهن، السخافه لما حققناه سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته و الوحده في كل شيء عين وجوده (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۱۵۷).

ملاصدرا قریب همین بیان را به تفصیل در فصل دوم از جلد ششم آورده است، ولی او نسبت به برهان مطرح شده در کتاب حکمت‌الاشراق دید و نظر خوبی دارد و طرح برهان صدیقین در فلسفه اشراق را نزدیک به طرح آن در حکمت متعالیه می‌داند.

و اعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوه يقرب ماخذها من ماخذ طريقه الاشراقين التي تبتنى على قاعده النور (همان، ج ۶، ص ۱۷-۱۶).

تکامل برهان صدیقین پس از ملاصدرا

برهان صدیقین پس از ملاصدرا کامل تر شده، بدین ترتیب که از مقدماتش کاسته شده، هدف برهان روشن تر و راه رسیدن به آن کوتاه تر گردیده است. یکی از مراحل تکامل این برهان به وسیله حاج ملاهادی سبزواری و سپس عالی ترین حد تکامل آن به وسیله مرحوم استاد علامه طباطبایی صورت گرفته است.

تقریر حاج ملاهادی سبزواری از برهان صدیقین

حکیم سبزواری برهان صدیقین را در منظومه چنین بیان می کند:

إذا الوجود كان واجبا فهو

و مع الامكان قد استلزمه

هرگاه حقیقت وجود، واجب باشد، پس مطلوب حاصل است و در صورت امکان مستلزم واجب است چگونه ممکن مستلزم وجوب خود می باشد (ص ۱۴۶).

محقق سبزواری در شرح این بیت دو بیان ارائه می دهد و در حقیقت برهان را به دو صورت تقریر می کند:

۱. طریق برهان خلف: وجود (حقیقت وجود) که اصالت آن به اثبات رسیده و هر امر حقیقی حقیقت خود را از او دارد، حقیقتی صرف و خالص است که هیچ تعدد و تکثر یا دوم و غیره را نمی پذیرد. چنین حقیقتی اگر واجب باشد مطلوب حاصل است و اگر ممکن باشد، باید متعلق و وابسته به غیر خودش باشد و این مستلزم آن است که علاوه بر این وجود صرف، وجود دیگری در کار باشد که به آن قوام دهد و آن را سرپا نگاه دارد و این خلاف فرض است، زیرا معنایش آن است که حقیقت صرف و یگانه مورد نظر، صرف و یگانه نیست (وجود صرف نیاز به وجود دیگری ندارد که به آن قوام دهد، بلکه وجود ممکن چون صرف الوجود و وجود محض نیست لذا نیاز به واجب که وجود محض است دارد تا به وجود ممکن قوام بخشد).

۲. طریق مستقیم: تقریر برهان از طریق مستقیم به این صورت است که مقصود از «حقیقت وجود» مرتبه ای از مراتب وجود می باشد؛ یعنی به عنوان حقیقتی که دارای مراتب گوناگون است و کثرت در آن راه دارد مطمح نظر قرار گرفته است. پس گفته می شود: اگر مرتبه مورد نظر واجب الوجود باشد مطلوب حاصل است؛ و اگر ممکن الوجود باشد باید نهایتاً یک وجود واجب تحقق داشته باشد که

مقوم آن باشد و گرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید که هر دو محال است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۱۸۲-۱۸۳).

این تقریر از برهان صدیقین با توجه به مبتنی بودن آن بر ابطال دور و تسلسل از برهان صدیقین مطرح شده در حکمت متعالیه فاصله گرفته و شایسته این عنوان نیست.

مرحوم علامه طباطبایی تقریر بسیار زیبای محقق سبزواری را از برهان صدیقین ارائه می‌دهد، که با بیان اول حاجی که در تقریرش اصالت و صرافت و وحدت حقیقت وجود را مفروض دانسته و مبنای استدلال قرار داده، مطابقت دارد.

ان الحقیقه الوجود اما واجبه و اما تستلزمها، فاذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب (همان‌جا) محقق سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار تقریری را از برهان صدیقین ارائه می‌دهد که به تقریر نخست باز می‌گردد. او در مورد مقدمات به کار گرفته شده توسط ملاصدرا می‌فرماید:

لکنی اقول المقدمات الماخوذه فی هذه الحجه و ان كانت شامخه فیها مطالب عالیه الا ان الاستکشاف عنها فی اول امر لیس بلازم اذ تصیر به کثیره الدقه عسرہ النیل و ان کان لا زما فی مقام آخر کمقام البحث من فیاضیته (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۶، تعلیقه سبزواری، پاورقی اول).

مقدمات به کار رفته در این برهان هر چند شامخ می‌باشد و مطالب ژرفی را در بردارد، در ابتدای امر این مقدمات لازم نیست، زیرا استدلال به واسطه این مقدمات دقت زیادی می‌طلبد و راه وصول به آن مشکل می‌گردد؛ هر چند این مقدمات در مباحث بعدی لازم و مورد احتیاج است. سپس مرحوم حاجی تقریر نوینی را ارائه می‌دهد. در تقریر سبزواری غیر از اثبات اصالت وجود به مبادی تصدیقیه دیگر، نیازی نیست.

فالاسد الاخصر ان یقال بعد ثبوت اصالت الوجود: ان حقیقه الوجود الی هی عین الاعیان و حاق الواقع حقیقه مرسله یمتنع علیها العدم اذ کل مقابل غیر قابل لمقابل والحقیقه المرسله الی یمتنع علیها العدم واجبه الوجود بالذات فحقیقه الوجود الکذائیه واجبه الوجود بالذات و هو المطلوب:

پس از اثبات اصالت وجود راه محکم تر و کوتاه تر این است که گفته شود: اصل هستی صرف و مرسل و مطلق است نه محدود و مشوب و مقید، زیرا نیستی نقیض و مقابل هستی است و هیچ مقابلی نقیض و مقابل خود را نمی‌پذیرد. پس هیچگاه اصل هستی عدم پذیر نیست و بالذات عدم را طرد می‌کند و اگر حقیقت هستی عدم پذیر نیست، پس بالذات واجب الوجود است (همان، ص ۱۶-۱۷).

حضرت آیت الله جوادی آملی در مورد این تقریر می‌فرماید:

اگر چه تقریر صدرالمتألهین اسدالبراهین است لکن اخصرالبراهین نیست، ولی تقریر حکیم سبزواری نسبت به تقریر ایشان هم اسد است و هم اخصر؛ زیرا مسئله تشکیک وجود و اثبات بساطت وجود در

این برهان به عنوان مبادی تصدیقیه اخذ نشده، بلکه فقط یک مسئله باید تثبیت شود و آن اصالت وجود است (شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۷۷).

تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین

عالی‌ترین حد تکامل برهان صدیقین از سوی علامه طباطبایی صورت گرفته است. آنچه در تقریر برهان صدیقین از نظر ایشان آمده هم اسدالبراهین است به قول مطلق و هم اخصرالبراهین؛ زیرا این بیان به هیچ مقدمه و مبدأ تصدیقی از مسائل فلسفی نیازی ندارد و اثبات واجب تعالی طبق این بیان می‌تواند به عنوان اولین مسئله فلسفی قرار گیرد. صدرالمتألهین در تقریر برهان صدیقین می‌فرماید:

ان الوجود کما مر حقیقه عینیه واحده بسیطه (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۴).

با این بیان ملاصدرا سه قضیه: اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و بساطت وجود را به عنوان مبادی تصدیقیه این برهان اخذ کرده‌اند.

علامه طباطبایی در تعلیقیه ارزشمند خود، در ذیل کلام ملاصدرا «ان الوجود کما مر...» چنین می‌نویسد:

وهذه هی الواقعیه الی ندفع بها «السفسطه» و نجد کل ذی شعور مضطرا الی اثباتها، و هی لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان کل واقعیت فی وقت او مطلقا کانت حینئذ کل واقعیه باطله واقعا (ای الواقعیه ثابتة) و کذا السوفسطی لو رای الاشیاء موهومه او شک فی واقعیتها فعنده الاشیاء موهومه واقعا و الواقعیه مشکوکة واقعا (ای هی ثابتة من حیث هی مرفوعه)، و اذ کانت اصل الواقعیه لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبه بالذات، فهناک واقعیه واجبه بالذات، و الاشیاء الی لها واقعیه مفتقره الیها فی واقعیتها قائمه الوجود بها. و من هنا یظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان، و البراهین المثبه له تنبیهات بالحقیقه (همان، ج ۶، ص ۱۵-۱۴، تعلیقیه علامه طباطبایی، پاورقی سوم).

این واقعیتی که با آن سفسطه را دفع می‌کنیم و هر ذی شعوری را ناچار از اذعان به آن می‌یابیم، عدم و بطلان را ذاتاً قبول نمی‌کند [یعنی دارای وجوب ذاتی و ضرورت ازلی است]. چندان که فرض بطلان و رفع آن مستلزم اثبات و اقرار بدان است، پس اگر به طور مطلق و یا در وقتی خاص فرض بطلان اصل واقعیت را بنماییم در این صورت [معتقدیم] اصل واقعیت واقعاً باطل است. همچنین اگر سوفسطایی اشیا را موهوم پنداشته یا در اصل واقعیت آن‌ها شک نماید، اشیا در نظر او واقعاً موهوم خواهند بود و واقعیت در نزد او واقعاً مشکوک است و اگر واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را قبول نمی‌کند، پس واجب بالذات است. پس در جهان خارج واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیا دارای واقعیت هستند که در واقعیت داشتن خویش نیازمند به آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به اوست. از

اینجا برای افراد صاحب تأمل روشن می‌شود که اصل وجود واجب بالذات بدیهی است و براهینی که برای اثبات آن ارائه می‌شود در حقیقت تنبیه خواهد بود.

علامه طباطبایی همین برهان را در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین تقریر می‌فرماید: واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد؛ به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آن‌ها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست و به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.

نتیجه: جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود به یک واقعیتی تکیه دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است (همان، ص ۷۷-۸۶).

ویژگی‌ها و امتیازات تقریر علامه طباطبایی

حضرت آیت‌الله جوادی آملی در مورد امتیازات تقریر علامه طباطبایی می‌فرمایند:

این بیان استاد علامه هم اسد است و هم اخصر، اما اسدالبراهین است چون از غیر واجب، به واجب راه‌یابی نشد، از بیگانه به آشنا استدلال نشد؛ بلکه از خود واقعیت به ضرورت ازلی همان واقعیت پی برده شد و اما اخصرالبراهین یا اخصرالتنبیهاست است برای اینکه نیازی به هیچ مسئله فلسفی، به عنوان مبدا تصدیقی ندارد، نه نیازمند به اثبات اصالت وجود است، نه نیازمند به اثبات تشکیک وجود، و نه نیازمند به اثبات بساطت وجود ... (شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۸۰).

ویژگی‌ها و امتیازات تقریر علامه طباطبایی به اختصار این گونه بیان می‌شود:

۱. این تقریر به هیچ مبدأ تصدیقی نیازمند نیست و اثبات واجب می‌تواند اولین مسئله فلسفی قرار گیرد.

۲. اصل واقعیت و صرف واقعیت که لاواقعیت را نمی‌پذیرد، گذشته از اینکه واجب است شریک و همانند هم نخواهد داشت، زیرا ضرورت ازلی واقعیت با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است و اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای فرض شریک و ضد و همانند آن نمی‌گذارد. این بیان همچنین که وجود واجب را اثبات می‌کند توحید واجب را هم به اثبات می‌رساند.

۳. طبق بیان علامه اصل وجود واجب بدیهی است نه نظری و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است (همان، ص ۱۸۲).

در واقع آنچه در تقریر حضرت علامه آمده جنبه تنبیه و تنبه دارد و گفتار علامه «ره» به این حقیقت اشاره دارد که برهان صدیقین به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد، بلکه به آگاهی و علمی که انسان به آن دارد تنبه دارد و غفلتی را که انسان نسبت به این علم دارد می‌زداید (همان، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۲۳).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم برهان صدیقین پس از اولین تقریر از سوی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا تطور و تحول خاصی را پشت سر گذاشته و رو به کمال رفته است، بدین معنی که سعی نموده‌اند از مقدمات آن بکاهند و هدف برهان را روشن‌تر و راه رسیدن به آن را کوتاه‌تر نمایند. عالی‌ترین حد تکامل برهان صدیقین از سوی علامه طباطبایی صورت گرفته است. تقریر برهان صدیقین توسط علامه طباطبایی هم اسدالبراهین است و هم اخصرالبراهین.

توضیحات

۱. ر. والترز نویسنده مقاله فارابی در دائرةالمعارف اسلامی و بعضی از شرق شناسان از جمله لوئی گارده، یول کراوس و پینس کتاب فصوص الحکم را جزو کتب منحول و منسوب به فارابی می‌دانند، درحالی که برخی از منتبعان بر این باورند که فصوص الحکم از فارابی است. رک. رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۳، ص ۸۵-۸۲.
۲. این عبارت در آثار ملاصدرا به صورت «... و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به (تعالی) علیه» آمده است، در حالی که در چاپ‌های مختلف اشارات به صورت «الذین یستشهدون به لا علیه» درج شده است.

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، میرزامهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

ابن سینا، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

-، -، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۶۸.

-، -، نمط ۴، شرح و توضیح احمد بهشتی، ج ۳، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۵.

الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی، ج ۲، چ ۶، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.

جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه «اسفار اربعه»، ج ۶، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.

- ، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، [بی تا].
- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، چ ۵، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۶۶.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲ □ ۶، چ ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
- ، عرشیه، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، ترجمه و شرح از علی شیروانی، ج ۳، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
- ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۰۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، چ ۴، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱.
- یثربی، سید یحیی، حکمت اشراق سهروردی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
- دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیگ

دکتر نرگس نظر نژاد*

چکیده

مقاله حاضر می‌کوشد تا تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی را از دیدگاه جان هیگ، فیلسوف دین معاصر، طرح و بررسی کند. بدین منظور، در خصوص تحلیل ایمان دینی، نخست به اجمال، پیش فرض‌ها و بسترهای تاریخی دیدگاه هیگ مطرح می‌گردد و سپس به تفصیل بیان می‌شود که چگونه به اعتقاد هیگ، ایمان دینی ماهیتی تفسیری دارد. همچنین در خصوص توجیه معرفتی ایمان دینی، دیدگاه هیگ در باب مشابهت تجارب دینی و تجارب حسی از جهت توجیه اعتقادات مبتنی بر آن‌ها بررسی شده است.

واژگان کلیدی: ایمان دینی، توجیه معرفتی، تجربه دینی، جان هیکن.

مقدمه

۱. معرفت‌شناسی دینی (religious epistemology) شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که با یکی از موضوعات محوری فلسفه دین، یعنی توجیه عقلانی باورهای دینی سروکار دارد و فیلسوفان دین می‌کوشند تا با توسل بدان، باورهای دینی را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهند. توجیه عقلانی معنای واحد ندارد و این که چه وقت می‌توان باوری را موجه دانست، به رای‌ی که در باب ماهیت عقلانیت داریم یا به مدلی که برای عقلانیت پیشنهاد می‌کنیم، بستگی دارد. تا همین اواخر رویکرد حاکم در معرفت‌شناسی دینی، الهیات عقلی (natural theology) - بود که مدل عقلانیت آن بینه‌گرایی (evidentialism) است. این مدل امروزه در معرض مخالفت برخی از فیلسوفان دین از جمله جان هیکن قرار گرفته است و آنان کوشیده‌اند تا مدل‌های جایگزینی را برای توجیه اعتقادات دینی بیابند. مقاله حاضر با دو هدف تلویحی و تصریحی به بررسی یکی از مدل‌های جایگزین می‌پردازد. هدف تلویحی مؤلف که به لحاظ اهمیت، مقدم بر هدف تصریحی است، توجه دادن به این امر است که مباحث مربوط به فلسفه -

*استادیار دانشگاه الزهرا nazaralzahra.ac.ir

فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی، بر هر مبحث الهیاتی (کلامی) مقدم است و بدون پرداختن به آن مباحث، ورود به مسائل کلامی خاص، نمی‌تواند به نتایج راهگشا و ثمربخشی منتهی گردد؛ از این رو جا دارد اندیشمندان مسلمان پرداختن به چنین مباحثی را به جد مورد توجه قرار دهند و از ورود این مباحث به حوزه مطالعات دینی استقبال کنند. هدف تصریحی، صرفاً آشنایی با یکی از تلاش‌هایی است که به منظور توجیه عقلانی ایمان دینی صورت پذیرفته است.

۲. در جهان جدید عواملی گرد هم آمده‌اند که در مجموع ایمان آوردن را به فرایندی دشوار تبدیل کرده‌اند: وقوع بحران‌های عمیق در الهیات عقلی؛ صورت‌بندی برهان‌های قوی مانند مسئله وجود شرور در عالم، با هدف ناسازگار جلوه دادن اعتقادات بنیادین دینداران؛ امکان ارائه تبیین مکانیکی از عالم که خود بسنده و فارغ از فرض وجود خدا می‌نماید؛ رواج روحیه تعبد‌گریزی و دلیل‌طلبی در انسان جدید؛ رو به کاستی نهادن تجربه‌های عمیق دینی، همراه با عرضه تبیین‌های غیر دینی بدیل و رقیب از تجربه‌هایی که بر حسب ادعای واجدان آن‌ها دینی تلقی می‌شوند و... اما این همه تنها یک روی سکه است، روی دیگر سکه حاکی از وجود عواملی است که فرایند ایمان آوردن را تسهیل کرده و این امکان را فراهم آورده‌اند که تفسیر دینی عالم، اگر نه تفسیری بی‌بدیل و یگانه که دست کم تفسیری

معتبر از عالم، تلقی گردد و با دعاوی دینداران، اگر نه به عنوان مدعیاتی مسلم و قطعی الصدق که دست کم مسموع و معنا دار برخوردار شود. یکی از عوامل، تحولاتی است که در مبانی و پیش فرض‌های معرفت شناختی فیلسوفان پدید آمده است و در نهایت منجر به پیدایش نظریه‌های توجیه جدید شده و این امکان را فراهم آورده است تا دینداران بتوانند بر اساس آن‌ها از اعتبار معرفت شناختی ایمان خود دفاع کنند.

در نوشتار حاضر نخست تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی از دیدگاه جان هیک (۱۹۲۲)، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، به تصویر در آمده است و سپس نشان داده شده که وی چگونه با پذیرش مبانی‌ایی مانند تجربه‌گرایی دینی (religious empiricism) و واقع‌گرایی انتقادی (critical realism) در چارچوب یکی از نظریه‌های برون‌گرایی توجیه، از اعتبار

تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیک

معرفت شناختی ایمان دینی دفاع می‌کند؛ البته پر واضح است که تمسک به شیوه دفاع جان هیک تنها برای کسانی مجاز خواهد بود که مبانی و پیش فرض‌های معرفت شناختی وی را پذیرفته باشند؛ از این رو کسانی که تجربه‌گرایی دینی را مجاز نمی‌دانند، یا به عقلانیت آرمانی و حداکثری معتقدند، یا از رئالیسم خام (naive realism) دفاع می‌کنند و یا نظریه توجیه آنان نظریه‌ایی درون‌گراست، منطقی نمی‌توانند در برخی نتایج با جان هیک یا فیلسوفانی که به مشرب وی نزدیکند، اتفاق نظر یابند. ۲

۳. پیش از طرح دیدگاه جان هیک برای آگاهی از موضع وی در میان نظریه‌های مختلف توجیه عقلانی، نخست لازم است برخی از نظریه‌های توجیه را به اختصار بیان کنیم: بر اساس یک تقسیم‌بندی اولیه، نظریه‌های توجیه به درون‌گرا (internalist) و برون‌گرا (externalist) تقسیم شده‌اند. نظریه توجیه درون‌گراست اگر و تنها اگر مستلزم آن باشد که همه عوامل مورد نیاز برای توجیه باور، برای شخص مفروض، به لحاظ معرفتی در دسترس باشد (Dancy (ed) ۱۳۲p.). با این توضیح که، گاه شخص عالم قادر است باور صادق خود را تبیین کند و برای آن توجیهی ارائه دهد؛ در این حالت او به عوامل معرفتی توجیه دسترسی دارد و می‌تواند با توسل جستن بدان‌ها، توجیه مورد نظر را به وجود آورد که در این صورت توجیه، نسبت به حالت ذهنی شخص عالم، درونی است. اما توجیه در صورتی برون‌گراست که در دسترس نبودن دست کم برخی از عوامل توجیه کننده را مجاز شمرد، به گونه‌ای که آن عوامل بتوانند نسبت به منظر معرفتی شخص معتقد بیرون باشند (ibid). این سخن بدین معناست که فرد در عین موجه بودن، نمی‌تواند توجیه مورد نیاز را برای باور صادق خود ارائه دهد و عوامل معرفتی سازنده آن را برشمرد.

روشن‌ترین نمونه موضع درون‌گرایی توجیه، مبناگرایی است، همچنین تلائم‌گرایی موضعی درون‌گرا محسوب می‌شود. در مقابل نظریه اعتمادپذیری، مؤثرترین موضع برون‌گرایی توجیه است و نیز نظریه

کارکرد درست پلنتینگا و توجیه اعتقادات دینی با توسل جستن به تجارب دینی مواضعی درون‌گرا هستند. جان هیگ نیز موضعی برون‌گرایانه دارد، زیرا می‌کوشد با استناد به تجارب دینی فردی، از عقلانیت نظری یا معرفت‌شناختی اعتقادات دینی، خاصه اعتقاد به وجود خدا دفاع کند. او مفهومی از بینه وابسته به شخص را در میان می‌آورد و مدعی می‌شود که هر یک از دینداران اعتقادات دینی خود را بر بینه‌های خاصی که برآمده از تجارب دینی آنان است، مبتنی می‌کنند و به استناد همین تجارب خاص حق دارند که واجد آن اعتقادات باشند، در حالی که فاقدان آن تجارب عقلاً مجاز به داشتن چنین اعتقاداتی نیستند.

۴. تمسک جستن جان هیگ به تجارب دینی از این روست که به نظر وی آنچه براهین اثبات وجود خدا نامیده می‌شوند، برای حیات دینی نه کافی هستند و نه ضروری؛ زیرا هیچ یک از این برهان‌ها در دعوی خود کامیاب نبوده‌اند و به فرض کامیابی، در بهترین حالت تنها می‌توانند جنبه مفهومی وجود ما را ارضا کنند، اما قادر نیستند دل‌سپردگی عمیق، اعتماد، توکل و پرستشی را که لازمه حیات دینی است در ما به وجود آورد. از سوی دیگر، این برهان‌ها ضروری نیز نیستند، زیرا مؤمنان چیزی بهتر در اختیار دارند: تجربه‌ای قوی، شدید و تردیدناپذیر که آنان را نسبت به وجود خداوند متقاعد می‌سازد و حاکی از حضور زنده خداوند است.

ما در ادامه، نخست با نقدهای هیگ بر برهان‌های اثبات وجود خدا آشنا می‌شویم.

نقدهای جان هیگ بر برهان‌های اثبات وجود خداوند

به نظر جان هیگ می‌توان از موضع دینی، برهان‌های اثبات وجود خدا را مورد دو نوع نقد قرار داد: نقد کلامی (الهیاتی) و نقد فلسفی. نقدهای کلامی حاکی از غیر ضروری بودن یا ناکافی بودن آن‌هاست و نقد فلسفی ناظر بر نقدهایی است که ضعف‌های منطقی این برهان‌ها را آشکار می‌کند. هیگ در کتاب فلسفه دین خود نقدهای فلسفی وارد شده بر برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی، برهان نظم و برهان از راه احتمالات را به تفصیل بیان می‌کند و سرانجام هم‌صدا با اکثر فیلسوفان دین معاصر نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از برهان‌های پیشین و پسین اثبات وجود خدا در آنچه ادعا می‌کنند، توفیقی ندارند و اگر کسی از پیشرفت‌های نوین در الهیات معاصر بی‌اطلاع باشد و گمان کند که همه دینداران ایمان خود را بر چنین برهان‌هایی مبتنی کرده‌اند، آن‌گاه کاملاً حق دارد که ایمان آنان را غیر عقلانی تلقی کند.

ذکر این نکته ضروری است که به رغم ادعای جان هیگ امروزه برخی از فیلسوفان دین می‌کوشند تا با بازسازی برهان‌های اثبات وجود خدا خلل‌های منطقی آن‌ها را ترمیم کنند تا جایی که حتی خدا‌ناباوران بنامی مانند آنتونی فلو، برخی از تقریرهای نوین یکی از برهان‌ها را خرسند کننده یافته است؛ البته اینکه کوشش چنین فیلسوفانی تا چه میزان قرین توفیق بوده است، محل بحث ما نیست بلکه

آنچه ما را به ذکر این نکته واداشته توجه دادن به نکته است که حتی در روزگار حاضر نیز برهان‌های اثبات وجود خدا به نحوی عام و همگانی ناکارآمد و بی‌فایده تلقی نمی‌گردند و هنوز کسانی به توانمندی بالفعل یا دست کم بالقوه آن‌ها امید بسته‌اند. به هر حال ما در نوشتار حاضر تنها به ذکر نقدهای کلامی جان هیک و البته پاسخ‌های خود وی بر این نقدها می‌پردازیم.

نقدهای کلامی (الهیاتی) براهین اثبات وجود خدا

۱. متون مقدس وجود خدا را مسلم فرض می‌کنند، زیرا خدا برای مؤمنان حضوری زنده و حقیقی تجربه شده است که پیشتر در همه امور زندگی با او ارتباط داشته‌اند، به همین دلیل اثبات وجود خدا از طریق برهان منطقی امری بیهوده است، درست همان قدر نامعقول که از مردی بخواهیم بر وجود همسر و فرزندانش که به زندگی او معنا و ارزش می‌دهند، برهان فلسفی اقامه کند.

به نظر جان هیک می‌توان در این نقد مناقشه کرد، زیرا به فرض اینکه ایمان دینداران حاصل قیاس فلسفی نباشد و وجود خدا برای آنان امری بدیهی به حساب آید، آیا می‌توان از این امر نتیجه گرفت که غیردینداران نیز برای اعتقاد به وجود خدا نیازمند برهان نیستند و یا اینکه اساساً چنین براهینی وجود ندارند؟ پاسخ منفی است و همواره این امکان هست که براهین معتبری وجود داشته باشند که بتوانند وجود خدا را برای کسانی که خارج از زندگی ایمانی وجود دارند، اثبات کنند.

۲. خدایی که هر یک از برهان‌های سنتی مدعی اثبات وجود اویند، تنها سایه خدای زنده‌ای است که متعلق حقیقی ایمان دینی است و به فرض اثبات وجود او خدای ادیان اثبات نمی‌شود. بر اساس این نقد، خدای برهان‌ها (واجب‌الوجود، علت اولی، محرک اولی و ...) صرفاً جهت اعمال سنت رخنه‌پوشی به میان می‌آید و پذیرش چنین خدایی هرگز نمی‌تواند به حیات ایمانی منتهی شود، مگر اینکه بتوان به شیوه‌ای دیگر نشان داد که واجب‌الوجود یا علت اولی همان خدای ادیان الهی است.

جان هیک پس از طرح این نقد، برهان وجودی را مستثنا می‌کند و می‌گوید که اگر این برهان بتواند واقعیت موجود از هر جهت کاملی را که به هیچ وجه کامل‌تر از آن متصور نیست به اثبات رساند، آن‌گاه چنین موجودی سزاوار پرستش خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد که برخلاف برهان‌های دیگر، برهان وجودی اگر منطقاً معتبر باشد، می‌تواند افراد نسبتاً اندکی را که قادر به درک چنین برهان انتزاعی‌ای هستند، با مبنایی عقلانی، برای پرستش خداوند آماده کند؛ البته به نظر جان هیک برهان وجودی به هیچ وجه نمی‌تواند موفق شود، زیرا به نحو اجتناب‌ناپذیری مستلزم مغالطه استنتاج وجود از مفهوم است.

۳. برهان منطقی بر وجود خداوند، به نوعی جبر منجر خواهد شد، در حالی که خداوند می‌خواهد با مخلوقات خود به عنوان اشخاصی مختار و مسئول تعامل کند. بر اساس این نقد، اگر خداوند خود را در نهایت عظمت و قدرت بر اذهان بشر آشکار کند، دیگر جایی برای پاسخ‌های غیر تحمیلی ایمان بشری

باقی نخواهد ماند و همه انسان‌ها، چه آنان که با تمام قلب خود او را می‌جویند و چه آنان که از او گریزانند، از سر اضطراب به وجود او معترف خواهند شد، اصل عمده‌ای که در این نقد مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که خدا به خاطر ایجاد رابطه شخصی عشق و اعتماد با مخلوقات انسانی خود، آگاهی نسبت به خود را بر آنان تحمیل نمی‌کند، در حالی که اگر وجود خدا برهان بردار باشد، هیچ جایی برای تصمیم ما باقی نمی‌گذارد، درست همان طور که ما تصمیم نمی‌گیریم که نتایج هندسه اقلیدس را بپذیریم، بلکه صرفاً به استحکام براهین او می‌نگریم. این نقد بر براهین اثبات وجود خدا که نقد "اضطراب دینی" نامیده می‌شود، با پاسکال آغاز شده است و در روزگار ما نیز طرفدارانی دارد.

به نظر جان هیک می‌توان در این نقد مناقشه کرد، زیرا حتی اگر بپذیریم که برای خدا مجبور کردن انسان‌ها به شناخت او، برای به دست آوردن پاسخ آزادانه موجودات اخلاقاً مختار، ناسازگار است، همچنان این پرسش باقی می‌ماند که آیا یک برهان لفظی می‌تواند چنان برانگیزانندگی فوق طاقی داشته باشد که در خلوت روح‌های بشر نفوذ کند و او را در برابر تقدس کامل خداوند، بدون مقاومت از پا در آورد؟ ظاهراً حداکثر تأثیر براهین اثبات وجود خدا، تصدیق مفهومی است، آن هم برای اذهان پیچیده‌ای که چنان عقلانی باشند که ملاحظات عقلانی محض بتواند آن‌ها را به حرکت در آورد، اما حتی در چنین موردی نیز باید علاوه بر تصدیق مفهومی، یک پاسخ دینی شخصی در میان باشد تا فرد به نتیجه برهان، به لحاظ وجودی علاقه‌مند شود و در نتیجه تصدیقی حقیقی که معادل اعتقاد واقعی زنده یا ایمان به خداوند است، به وجود آید. حاصل خدشه‌ای که هیک بر نقد سوم وارد می‌کند این است که: برهان لفظی درباره وجود خداوند، به خودی خود نمی‌تواند اختیار بشری ما را در هم شکند؛ چنین برهانی تنها می‌تواند به تصدیق مفهومی منتهی شود که ارزش جوهر دینی آن هیچ یا ناچیز است. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که اعتراضات کلامی به براهین اثبات وجود خدا به نحو قابل توجهی، از اعتراضات فلسفی ضعیف‌ترند. Rational Theistic Belief without (Proof, p. ۴۴۷) - Hick

جان هیک پس از آنکه نقدهای فلسفی وارد بر براهین اثبات وجود خدا را قوی‌تر از نقدهای کلامی تلقی می‌کند می‌کوشد تا بدین پرسش پاسخ دهد که آیا بدون استناد به براهین، می‌توان اعتقاد خدا باورانه عقلانی داشت یا اینکه پرسش در باب عقلانیت اعتقاد به خدا معادل با اعتبار براهینی است که وجود خدا نتیجه آن‌هاست؟

هیک در پاسخ به پرسش فوق، نخست یادآور می‌شود که ایمان دینی، ابتدا نوعاً یا به طور طبیعی مقدم بر براهین جهان‌شناختی، وجود‌شناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی است و این براهین به لحاظ تاریخی، نه برای ایجاد اعتقاد دینی، که برای تأیید آن وارد صحنه شده‌اند؛ از این رو، به اعتقاد وی رویکرد فلسفی مناسب، کشف مبانی واقعی و ساختار ایمان زنده و کارآمد است، نه بررسی براهین

نظری و غیر کارآمدی که یکی پس از دیگری برای نگاه داشتن ایمان دینداران تنسیق شده‌اند. وی سپس به عنوان مقدمه‌ای بر دفاع از عقلانیت اعتقاد دینی، این نکته مهم را مورد تأکید قرار می‌دهد که در بحث حاضر مراد از عقلانیت یک اعتقاد، در واقع عقلانیت اعتقاد ورزیدن است، نه عقلانیت گزاره‌ای که متعلق اعتقاد است، گزاره‌ها ممکن است درست ساخت یا بد ساخت باشند، صادق یا کاذب باشند، اما نمی‌توان گزاره‌ها را عقلانی یا غیرعقلانی دانست، بلکه این اعتقاد ورزیدن به یک گزاره است که ممکن است معقول یا نامعقول باشد.

مطلب فوق هیگ را به این نتیجه می‌رساند که گاه ممکن است اعتقاد ورزیدن به گزاره‌ای برای فردی با مجموعه‌ای از داده‌ها، عقلانی باشد در حالی که اعتقاد به همان گزاره برای فردی که آن داده‌ها را در اختیار ندارد، کاملاً غیرعقلانی محسوب گردد. همین امر در باب اعتقاد به خدا نیز صادق است؛ از این رو، اعتقاد به خدا به طور عام و کلی مطرح نیست، بلکه پرسش این است که آیا اعتقاد یک شخص خاص به واقعیت وجود خدا، بر اساس داده‌هایی که در اختیار دارد، یا اعتقاد طبقه‌ای از مردم که با وی در آن داده‌ها مشارکت دارند، معقول است یا خیر؟ به نظر جان هیگ، تجربه دینی همان اساسی است که داده‌های دیندار از آن نشأت می‌گیرد و وی اعتقاد ورزیدن خود را بر این داده‌ها مبتنی می‌کند و البته غیردیندار چنین تجربه‌ای در اختیار ندارد و طبعاً نمی‌تواند از آن استفاده کند. این امر ما را بدین پرسش نزدیک می‌کند که آیا خدا باور با فرض وجود تجارب دینی شخصی، حق معرفتی اعتقاد ورزیدن به وجود خدا را دارد یا نه؟

پاسخ جان هیگ این است که خدا باور نمی‌تواند امیدوار باشد که وجود خدا را به اثبات رساند، اما با وجود این، باز هم می‌تواند نشان دهد که برای او اعتقاد ورزیدن به وجود خداوند، امری کاملاً معقول است. نکته مهمی که باید در بحث تجربه دینی جان هیگ مورد توجه قرار گیرد این است که وی تجربه دینی را مقدمه برهانی تلقی نمی‌کند که به وسیله آن بتوان وجود خدا را به عنوان علت آن تجربه، برای کسانی که در آن تجربه مشارکت نداشته‌اند، به اثبات رساند؛ یعنی وی استفاده نظری غیردیندار را از تجارب دینی گزارش شده شخص دیگر در نظر ندارد، بلکه به اعتقاد وی آنچه باید لحاظ گردد استفاده عملی خود شخص دیندار است و اینکه آیا وی در اعتماد به تجارب خود و زندگی بر اساس آن عمل عاقلانه‌ای انجام داده است یا نه.

تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی

دیدیم که جان هیگ براهین اثبات وجود خدا را برای حیات دینی انسان ناکافی و غیرضروری تلقی می‌کند و مانند بسیاری از کسانی که در وادی فلسفه دین کاوش می‌کنند، معتقد است که بهترین راه دفاع از عقاید دینی عبارت است از دفاع از عقلانی بودن بنای اعتقادات دینی بر تجارب دینی (هیگ، پلورانیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی، ص ۲۸۶) و اینکه تجارب دینی مبنای همه ادعاهایی است که

در باب خدا شده است (Smid, 1913, p. 12). وی همچنین معتقد است که ایمان دینی اعتقاد ورزیدن به گزاره‌های دینی نیست، بلکه عنصری است تفسیری و مختارانه در درون تجارب دینی (ibid). عبارت اخیر حاوی فرضیه اصلی جان هیک در تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی است و در این بخش از مقاله می‌کوشیم تا این تحلیل را بسط دهیم و بیان کنیم که وی چگونه از طریق مقایسه تجارب دینی با تجارب حسی، بر فرضیه خود یعنی وجود عنصر تفسیری در هر دو دسته تجربه تأکید می‌ورزد و در نهایت با تفسیری دانستن ایمان دینی، به تحلیل معرفت شناختی آن نایل می‌آید. پیش از اینکه زمینه و بستر تاریخی تحلیل معرفت شناختی هیک را مطرح کنیم، اشاره بدین امر ضروری است که وی درصدد تحلیل معرفت شناختی ایمان به عنوان شناخت بی - واسطه خداوند است نه ایمان به معنای اعتقاد ورزیدن به گزاره‌هایی درباره خداوند. به نظر وی چنین شناختی است که با ادراک حسی شباهت دارد و هر چند عیناً معادل با آن نیست، از جهات بسیاری با آن قابل قیاس است. به نظر می‌رسد در بیان تاریخی فرضیه جان هیک در تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی، اشاره‌ای اجمالی به نظریه پیر دوئم (۱۹۱۶ - ۱۸۶۱) و آرای لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) - خالی از فایده نباشد.

دیدگاه پیر دوئم در باب استقراگرایی

آرای پیر دوئم، فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی، در باب استقراگرایی و مشاهدات در فیزیک فصل جدیدی در حوزه فلسفه علم و به تبع آن دیگر حوزه‌های معرفت گشوده است. پیش از اشاره به آرای دوئم، نخست تعریف استقراگرایی لازم به نظر می‌رسد: تلقی رایج از علم که بر اساس آن علم، معرفتی مأخوذ از یافته‌های تجربی است، استقراگرایی نامیده می‌شود. استقراگرایی بر آن است که معرفت علمی معرفتی است اثبات شده. نظریه‌های علمی به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند، علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد و امثال این‌ها بنا شده است. عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات نظری هیچ جایی در علم ندارند. علم عینی است (چالمرز). براساس این دیدگاه، گزاره‌های مشاهده‌ای که به نحوی مستقیم و با ذهنی خالی از پیشداوری به دست آمده باشند، اساس معرفت علمی را تشکیل می‌دهند و هر مشاهده‌گری می‌تواند با مشاهده دقیق و با استفاده مستقیم از حواس خود، صدق آن‌ها را به اثبات رساند. بنابراین، مطابق نظر استقراگرایی سطحی، معرفت علمی به وسیله استقرا از بنیان مطمئنی که به واسطه مشاهده به دست آمده است، ساخته می‌شود (همان، ص ۱۷).

دوئم استقراگرایی را روش نیوتنی می‌نامد و با حمله به روش نیوتنی می‌کوشد تا این رأی را که در فیزیک معتبر، هر قضیه‌ای باید از پدیدارها اخذ شود و سپس با استقرا تعمیم یابد (گیلیس، ص ۷۶)، بی‌اعتبار کند و نشان دهد که قوانین فیزیک با تعمیم و استقرا از قوانین مشاهده‌ای به دست نمی‌آیند،

بلکه حتی در مواردی ناقص مشاهدات است. دوئم همچنین معتقد است که تمام مشاهدات در فیزیک نظریه بارند و آزمایش در فیزیک، صرفاً مشاهده یک پدیدار نیست؛ علاوه بر آن، تفسیر نظری این پدیدار هم هست (همان، ص ۱۶۲). دوئم با ارائه تمثیل‌های جالبی نشان می‌دهد که چگونه فیزیک‌دانان علاوه بر مشاهده، به تفسیر نظری پدیده‌ها نیز می‌پردازند و چگونه این تفسیرها به تدریج بهبود می‌یابند. دوئم بحث خود را به فیزیک منحصر می‌کند اما اگر بتوان تحلیل او را مبنی بر اینکه مشاهده نظریه بار است، به دیگر حوزه‌های معرفت تعمیم داد، آن گاه می‌توان به آنچه جان هیک در حوزه معرفت دینی انجام داده است، نزدیک شد.

دیدگاه لودویک ویتگنشتاین در باب تجربه دیدن اشیا

لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف شهیر اتریشی، در رساله و پژوهش‌های فلسفی با استفاده از چند یافته روان‌شناختی، به قوت، این دیدگاه را به تصویر می‌کشد که دیدن صرفاً بازتاب اشیای مادی بر پرده شبکیه و سپس میدان بینایی نیست و ما همواره امور را تحت عنوان چیزی مشاهده می‌کنیم. به عبارت دیگر، تمام مشاهدات ما نظریه بارند. وی به تصاویر معماگونه و اشکال نامشخصی اشاره می‌کند که می‌توان آن‌ها را به دو صورت در نظر گرفت؛ مثلاً "مرغابی - خرگوش"، شکلی است که می‌توان آن را هم به صورت مرغابی دید و هم به صورت خرگوش، تنها کافی است تا فرد نگاه و منظر خویش را تغییر دهد: در تفسیر به مرغابی، دو برآمدگی بزرگ، منقار مرغابی است و مرغابی به چپ نگاه می‌کند و در تفسیر به خرگوش، دو برآمدگی بزرگ، گوش‌های خرگوشند و خرگوش به راست نگاه می‌کند (همان، ص ۱۷۱)، و نیز "جام - نیمرخ" که هم طرح گلدان یا جام را به نظر می‌آورد و هم شخص می‌تواند با تغییر نگاه آن را به عنوان دو صورتی که در برابر هم به یکدیگر چشم دوخته‌اند، مشاهده کند.

در این مثال‌ها و مثال‌های مشابه دیگر، هیچ یک از دو تصویر بر دیگری رجحان ندارد بلکه هر دو از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردارند. این امر معلول ابهام تامی است که در تصاویر نهفته است و همین ابهام به بیننده امکان می‌دهد تا با تغییر منظر خویش، هر نوبت تصویر را تحت عنوان خاصی ببیند، یک بار تحت عنوان خرگوش و بار دیگر تحت عنوان مرغابی و ... این اشکال نامشخص به شدت از این دیدگاه که تمام مشاهدات نظریه بارند، دفاع می‌کنند و نشان می‌دهند که تجربه دیدن اشیای مادی، فرایند بسیار پیچیده‌ای است و نکته‌های باریکی در چگونگی تحقق آن وجود دارد. جان هیک، مفهوم "دیدن - تحت عنوان" را بسط می‌دهد و مفهوم "تجربه - تحت عنوان" (as - experiencing) را مطرح می‌کند.

دیدگاه جان هیک در باب ماهیت ایمان

به نظر جان هیک ایمان زمینه و منظری است که شخص دیندار از طریق آن به جهان می‌نگرد و به مدد آن، به اموری که غیر دیندار آن‌ها را عادی و طبیعی تلقی می‌کند، رنگ الهی می‌زند و تفسیر و تعبیری ماورایی از آن‌ها ارائه می‌دهد. این بیان اجمالی حاکی از آن است که هیک ایمان را نقطه آغاز تلقی می‌کند نه نتیجه و حاصل فرایندی برهانی که با اقرار به صدق گزاره‌هایی در باب ماهیت جهان شروع می‌شود. ما در ادامه این دیدگاه می‌پردازیم.

پیش از بسط دیدگاه جان هیک در باب ماهیت ایمان، نخست بیان یکی از پیش فرض‌های مهم معرفت‌شناختی وی ضروری به نظر می‌رسد. هیک هم‌صدا با کانت بر آن است که آگاهی موضوع ساده و مستقیم تأثیر محیط زیست بر ذهن ما نیست و ذهن در فرایند ادراک پیوسته نقش فعالی ایفا می‌کند، نه اینکه تنها دریافت‌کننده‌ای منفعل باشد. به اعتقاد وی ذهن در همه سطوح آگاهی (طبیعی، اخلاقی، زیباشناختی و دینی) به داده‌هایی که دریافت می‌کند، نظم و معنا می‌بخشد. سطوح آگاهی، سلسله‌مراتبی هستند، از این رو سطوح بالاتر مستلزم سطوح پایین‌ترند؛ مثلاً سطوح اخلاقی یا زیبایی‌شناختی مستلزم سطح فیزیکی هستند و از طریق آن عمل می‌کنند در حالی که سطح دینی می‌تواند متضمن همه سطوح دیگر باشد و از طریق آن‌ها عمل کند در حالی که عکس آن صادق نیست (هیک، بعد پنجم، ص ۶۳).

هیک معتقد است میان سطوح آگاهی و آزادی شناختاری ما یعنی تفسیری که از یافته‌های خود ارائه می‌دهیم، رابطه‌ای برقرار است که به مقتضای آن آزادی شناختاری ما شدت و ضعف می‌یابد: هر چه آگاهی در سطح پایین‌تری باشد، از آزادی شناختاری کاسته می‌شود و در مقابل بالاترین سطح آگاهی، بیشترین آزادی شناختاری را در پی خواهد داشت؛ مثلاً در سطح آگاهی طبیعی، آزادی شناختاری ما بسیار محدود است و محیط طبیعی، با تحمیل خود بر ما، راه را بر بسیاری از تفسیرها می‌بندد در حالی که در سطح اخلاقی یا زیبایی‌شناختی که آکنده از ارزش است، آزادی شناختاری ما افزایش می‌یابد. سرانجام آزادی شناختاری ما در سطح آگاهی دینی در بیشترین حد و میزان خود است به گونه‌ای که ما به هیچ وجه مجبور نیستیم امور طبیعی را بر اساس امور فراطبیعی تفسیر کنیم؛ زیرا محیط فراطبیعی یا به تعبیر جان هیک، بعد پنجم عالم بر خلاف محیط طبیعی خود را با زور بر آگاهی ما تحمیل نمی‌کند و در نتیجه انسان می‌تواند نسبت به ذات الوهیت واکنشی مختارانه نشان دهد و آزادانه، یا از حضور خدا استقبال کند و به او مهر ورزد یا خدا را از حیات خود دور و در واقع خود را از خدا محروم سازد (برای آگاهی بیشتر رک. همان، ص ۶۲-۷۴).

تا کنون دیدیم که هیک چگونه با به میان آوردن عنصری تفسیری در سطوح مختلف آگاهی، از واقع‌گرایی خام فاصله گرفته و با پذیرش واقع‌گرایی انتقادی بر نقش فعال مدرک در فرایند آگاهی

تأکید ورزیده است. حال باید دریابیم که وی چگونه با طرح بحث « تجربه - تحت عنوان » از این ادعای خویش که ایمان ماهیتی تفسیری دارد، دفاع می کند.

جان هیک با توسعه مفهوم ویتگنشتاینی « دیدن - تحت عنوان » که پیشتر دانستیم، به مفهوم « تجربه - تحت عنوان » می رسد و مدعی می شود که علاوه بر دیدن، همه حواس ما، امور را تحت عنوانی خاصی می شناسند، مثلاً نغمه پرنده را تحت عنوان نغمه پرنده می شنویم، همان طور که در مثال « جام - نیمرخ »، تصویر واحدی را یک بار تحت عنوان جام و بار دیگر تحت عنوان نیمرخ دو انسان می بینیم، البته به اعتقاد وی چنین نیست که حواس مختلف، جداگانه و به تنهایی انجام وظیفه کنند. ادراک و شناسایی ما به کمک همه حواس ذریبط ممکن می شود؛ این حواس با همکاری یکدیگر وسیله ادراکی پیچیده ای را می سازند (همو، نظریه ای درباره ایمان دینی، ص ۳۲)، که وی آن را « تجربه - تحت عنوان » تعبیر می کند. هر « تجربه - تحت عنوان » مدلولی با خود دارد، یعنی در قبال هر « تجربه - تحت عنوان » پاسخ درخوری وجود دارد که وی آن را مدلول آن تجربه می نامد؛ مثلاً اگر شخصی شیئی را تحت عنوان چنگال تجربه کند، برخوردش با آن شیء غیر از موقعیتی خواهد بود که آن را تحت عنوان قلم تجربه می کند.

حال ادعای هیک این است که بر قیاس تصاویر دو ساحتی، ما می توانیم همه وقایع زندگی خود و تاریخ بشر را به دو شیوه متفاوت و تحت دو عنوان متفاوت تفسیر کنیم. او معتقد است نظر خود ما درباره جهانی که در آن هستیم، گویی مردد بین تفسیر طبیعت گرایانه و دینی از جهان است. از هر دو [دیدگاه] می توان تفاسیری کامل و جامع ارائه داد (همو، پرداختن به فلسفه دین، ص ۱۲۷). سپس انسان ها می توانند هر یک از این دو تفسیر را بپذیرند و پذیرش هر یک از آن ها در واقع نوعی ایمان است که به مقتضای آن، جهان با نگاه خاصی نگریسته می شود و تحت عنوان خاصی به تجربه درمی آید. هیک در واقع معتقد است فرد دیندار و فرد غیردیندار، هر دو در جهان عینی و طبیعی واحدی زندگی می کنند و آنچه آنان را از یکدیگر متمایز می کند جهان ذهنی آنان است؛ آنان به واقعیت واحد از دو منظر می نگرند و امر واحد را تحت دو عنوان متفاوت تجربه می کنند، دیندار در همه امور دست خداوند را در کار می بیند و غیر دیندار چنین نمی پندارد.

بی شک چنین تفسیری از ماهیت ایمان، در نگاه نخست به هیچ وجه برای دینداران مطلوب نیست و حتی ممکن است به تشجیع غیردینداران نیز منجر گردد؛ زیرا اگر ایمان تنها پذیرش یکی از دو تفسیر رقیبی است که می توان از عالم داشت، آن گاه چگونه قادر خواهیم بود به اتهام من در آوردی و ذهنی بودن مدعیات دینی در قیاس با عینیت خلل ناپذیر ادراکات حسی پاسخ دهیم؟

هیک می پذیرد که دیدگاهش مستعد آن است که در معرض چنین اتهامی قرار گیرد و شاید در آغاز به نظر رسد که اتهام وارد است. با وجود این، وی معتقد است با افزودن نکته دیگری به ادعای

اولیه اش می تواند این اتهام را رد کند. نکته مورد نظر هیک این است که تنها تجربه دینی نیست که « تجربه - تحت عنوان » است بلکه همه تجربه ها، حتی تجربه هایی که متعلق آن ها اموری بسیار مأنوس و معمولی است، « تجربه کردن - تحت عنوان » است؛ مثلاً ما چنگال را تحت عنوان چنگال یا قلم را تحت عنوان قلم تجربه می کنیم یا بازمی شناسیم. ممکن است در بادی نظر این ادعا بسیار سخیف و مهمل به نظر آید، زیرا تشخیص دادن اموری از این دست، آن چنان راحت و طبیعی صورت می گیرد که بحث از به جا آوردن و بازشناسی بی مورد به نظر می رسد و حتی این احتمال که شخص در حال به جا آوردن و بازشناسی است، پیش نمی آید. توضیح هیک این است که مصالح و مؤلفه های فرهنگ هر قوم مفاهیمی را در اختیار آنان قرار می دهد که به مدد آن ها به راحتی می توانند اعضا و اجزای آن فرهنگ را بازشناسند، در حالی که اقوام دیگر که فاقد آن مفاهیم هستند، نمی توانند، اجزای مورد نظر را؛ قگک ظ به جا آورند؛ مثلاً شیء آشنایی مانند چنگال، تنها در صورتی تحت عنوان چنگال شناسایی می شود که در بافت فرهنگی فاعل شناسا و بر اساس هدف سازنده اش، تعیین یافته باشد، در غیر این صورت فرد ممکن است چنگال را نه به عنوان وسیله ای برای نهادن غذا در دهان که مثلاً به عنوان چیزی مانند شانه بازشناسد. هیک نتیجه می گیرد که به جا آوردن و باز شناختن، همان « تجربه کردن - تحت عنوان » و بر حسب مفهوم است و مفاهیمی که در اختیار ما قرار دارد، فراورده هایی است اجتماعی که درون محیط زبانی ویژه ای امکان وجود می یابد (همان، ص ۳۳).

حال ادعای هیک این است که در مورد اشیای طبیعی نیز وضع بدین منوال است و وقتی سخن از به جا آوردن اشیای طبیعی به میان می آوریم، در واقع مرادمان اطلاق مفهوم است، یعنی با قرار دادن آن شیء طبیعی تحت یک مفهوم کلی، آن را باز می شناسیم. ظاهراً ادعای هیک تا این مرحله، با فرایند شناختی که میان ما مأنوس و معهود است غرابت چندانی ندارد: شناخت یعنی قرار دادن اشیا تحت یکی از مقولات دهگانه ارسطویی؛ اما ادعای هیک به این مرحله محدود نمی ماند بلکه وی همچنین مدعی است که اطلاق مفهوم، بدین معناست که دامنه شناخت ما بسیار گسترده تر از چیزی است که نزد ما محسوس است. این سخن بدان معناست که تمام ادراکات آگاهانه، از گزارش ساده حواس فراتر می رود و به معنا و محتوایی دست می یابد که در حیطه و حدود حس، به عینه موجود نبوده است (همان، ص ۳۴)؛ مثلاً وقتی ما شیء در حال حرکت در آسمان را تحت مفهوم کلی پرنده قرار می دهیم، به نحو ضمنی و تلویحی اموری را به آن نسبت می دهیم که به هیچ روی در مشاهدات حسی ما وجود ندارد، اینکه شیء مشهود در حال حرکت، چگونه به وجود آمده، چه آینده محتومی خواهد داشت، چه اموری وی را جذب می کند و از چه اموری به وحشت خواهد افتاد، هیچ کدام به تجربه حسی ما در نمی آیند، اما در عین حال ما عقلاً مجازیم که پرنده محسوس یا به تعبیر دقیق تر شیء متحرک محسوس در آسمان را متضمن تمام این مؤلفه ها بدانیم.

هیچک پس از آنکه بحث خویش را در باب ادراکات عادی غیر دینی به نتیجه می‌رساند، می‌کوشد تا این ادعا را نیز تثبیت کند که ادراک عادی غیردینی به دلیل فراتر رفتن از داده‌های حواس، با تجربه دینی خصلت معرفتی مشترکی دارد و از این رو باید از این عقیده «که ادراک حسی ثبت منفعلانه و ماشین‌وار بازتاب‌های شبکیه در مغز است در حالی که ادراک دینی واکنشی فعالانه و ذهنی است که بی‌جهت معانی‌ای را بر عالم خارج تحمیل می‌کند»، دست کشید. هیچک معتقد است که در هر دو مورد، تجربه، «تجربه - تحت عنوان» است و به دلیل «تحت - عنوان» بودن، بحث اطلاق مفهوم به میان می‌آید و اطلاق مفهوم در هر دو مورد به معنای فراتر رفتن از محدوده مشاهده صرف است؛ از این رو به دلیل یکسان بودن شرایط، می‌توان هر دو مورد را به شیوه واحدی تفسیر کرد و حکمی که در باب تفسیرهای ارائه شده صادر می‌شود، باید در هر دو مورد یکسان باشد. به عبارت دیگر اگر اذعان کنیم که در تجربه‌های حسی، فرایند اطلاق مفهوم به فراتر رفتن از یافته‌های حسی صرف منتهی می‌شود و در عین حال این امر بر اعتبار یا به تعبیری واقع‌نمایی تجربه‌های حسی خدشه‌ای وارد نمی‌کند، بر همین قیاس نمی‌توان تجربه‌های دینی را به دلیل اینکه به معنا و محتوایی فراتر از حیطه و حدود حس دست می‌یابند، مخدوش اعلام کرد.

به اعتقاد هیچک، دینداران زندگی را صحنه مواجهه مستمر با خداوند می‌دانند و بر این باورند که خدا با آنان است و دست‌اندرکار عالم، متضمن عنصری تفسیری است که دلالت آن از حوزه حواس فراتر می‌رود، اما نمی‌توان به دلیل وجود چنین عنصری، تلقی دینی را گزاف و من در آوردی دانست، زیرا فراتر رفتن از حوزه حواس، بعینه در ادراکات کسی که در پی «تجربه - تحت عنوان» و اطلاق مفهوم صورت می‌گیرد نیز اتفاق می‌افتد.

با توجه به آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان دریافت که به نظر هیچک، تفاوت دینداران با غیر دینداران در این است که گروه نخست، مفاهیمی را در اختیار دارند که گروه دوم فاقد آن‌ها هستند؛ از این رو فرد دیندار در واقعه‌ای مانند جان بدر بردن از یک مهلکه یا شفا یافتن از یک بیماری، دست خداوند را در کار می‌بیند و این امور را تحت عنوان فعل الهی تجربه می‌کند، در حالی که غیردیندار به دلیل فقدان مفاهیم دینی، قادر نیست حضور خداوند را در چنین وقایعی ببیند. هیچک به منظور از میان بردن غرابت دیدگاه خویش در باب وجه دینی موقعیت‌های انسانی، آن را با وجه اخلاقی موقعیت‌های انسانی مقایسه می‌کند. او می‌گوید داوری اخلاقی ما در باب اشیای مادی پیرامونمان، امری در عرض اشیای مادی نیست، بلکه حاصل شعور اخلاقی ما یا اطلاق مفاهیم اخلاقی موجود نزد ما بر برخی از اشیای مادی است؛ مثلاً وقتی شخصی شیئی را به سرقت می‌برد، علاوه بر سارق و مسروق و در عرض آن‌ها چیز دیگری به نام قبح اخلاقی این عمل وجود ندارد، اما کسانی که واجد حس اخلاقی هستند، عمل سرقت را تحت عنوان یک فعل قبیح، تجربه می‌کنند، در حالی که انسان‌های فاقد چنین حسی، از دیدن

قبح عمل سرقت، عاجزند. همچنین، کسی که حسن اخلاقی نجات انسان در حال غرق شدن را درک می‌کند، واجد معنا و مدلول اخلاقی این عمل است نه آنکه حسن اخلاقی چیزی در عرض اشیای مادی و طبیعی پیرامون شخص در حال غرق شدن باشد؛ در مقابل کسی که فاقد شعور اخلاقی است نمی‌تواند مدرک حسن اخلاقی چنین عملی باشد و با هیچ ترفندی نمی‌توان مدلول اخلاقی این موقعیت را بر او آشکار کرد و وی را متقاعد ساخت که چیزی با نام تکلیف و وظیفه اخلاقی وجود دارد. هیک، معنا و مدلول اخلاقی را مسبق به سطح مادی و در مرتبه‌ای بالاتر از آن می‌داند؛ البته چنان که گفته شد، برخی از انسان‌ها در سطح مادی امور متوقف می‌مانند و قادر به تشخیص مدلول اخلاقی آن‌ها نیستند.

معنا و مدلول دینی امور در سطحی به مراتب بالاتر از سطح اخلاقی قرار دارد؛ در عین حال چنین نیست که هر مدلول دینی الزاماً مسبق و مترتب بر مدلول اخلاقی باشد، بلکه گاه ممکن است فرد با قرار گرفتن در یک موقعیت مادی، مستقیماً از وجود خداوند آگاه شود و امری مادی برای وی مدلولی کاملاً دینی بیابد، مثلاً ممکن است شخص آسمان پر ستاره، غروب دل‌انگیز آفتاب یا جلال و شکوه کوه‌های سر بر آسمان سائیده را تحت عنوان فعل خداوند تجربه کند. از سوی دیگر، تجربه دینی و حس حضور خداوند خود می‌تواند دارای مدلولی اخلاقی باشد و به افزایش التزام و تعهد اخلاقی فرد در قبال هموعانش منجر شود.

آنچه بیان شد طریقی است که جان هیک از مفهوم ایمان به عنوان عنصری تفسیری در تجربه دینی معرفت‌بخش (cognitive)، ارائه می‌دهد و چنان که از مطالب قبلی می‌توان دریافت مبنای معرفت‌شناختی نظریه مذکور، این رأی است که تجربه‌ها همگی تجربه - تحت عنوان است (همان، ص ۴۱) و از این رهگذر، تجربه دینی برخلاف ادعای معارضان، در مقایسه با تجربه حسی، شأنی من‌درآوردی و تحکمی ندارد. بنابراین، جهان مستعد تفسیر دینی است همان‌گونه که مستعد تفسیر طبیعت‌گرایانه است. انسانی که واجد مفاهیم دینی است، جهان را تحت عنوان فعل الهی و محل بروز و ظهور صفات کمالیه او تجربه می‌کند، در حالی که غیر دیندار به دلیل فقدان چنین مفاهیمی از مشاهده دست‌خداوند در جهان عاجز است. باید افزود که به نظر هیک، قابلیت مردد بودن جهان بین دو تفسیر از آنجا نشأت می‌گیرد که آگاهی دینی از ویژگی اجبارآمیز آگاهی حسی برخوردار نیست (هیک، بعد پنجم) و افعال خدا از چنان وضوح و حتمیت بدون چون و چرایی برخوردار نیست که آزادی شناختاری انسان را از میان ببرد.

اعتبار معرفت‌شناختی ایمان دینی

تا کنون با تحلیل معرفت‌شناختی ایمان دینی از دیدگاه جان هیک آشنا شدیم و دیدیم که به نظر وی ایمان دینی، عنصر تفسیری چیزی است که فرد دیندار آن را تجربه حضور در محضر الهی می‌داند، اما تحلیل چستی ایمان دینی امری است و اثبات اعتبار معرفت‌شناختی آن امری دیگر؛ از این رو هیک

می‌کوشد تا علاوه بر تحلیل چیستی ایمان، از اعتبار معرفت شناختی آن نیز دفاع کند. وی بدین منظور درصدد برمی‌آید تا با تبیین مشابهت‌هایی که به زعم وی میان ادعای دیندار مبنی بر آگاهی نسبت به خداوند (تجربه‌دینی) و ادعای هرانسانی مبنی بر آگاهی نسبت به جهان مادی مستقل از خود (تجربه حسی)، وجود دارد، نشان دهد که ایمان دینی از اعتبار معرفت شناختی نیز برخوردار است.

مشابهت‌های موجود میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی

مشابهت‌های مورد نظر هیک عبارت‌اند از:

- در هر دو مورد، یک تجربه شناختی (cognitive) وجود دارد که بنا به فرض، مطابق با واقع است؛ هر چند که نمی‌توان انطباق آن را با واقع منطقاً اثبات کرد.

- در هر دو مورد می‌توان بر اساس تجربه معرفت بخش پیش گفته عمل کرد و زندگی خود را؛ کل‌ظن بر مبنای آن سامان بخشید.

هیک برای اثبات اعتبار معرفت شناختی تجربه دینی، نخست به تجربه حسی می‌پردازد و می‌گوید اتفاقاتی که در عالم فلسفه روی داد - از شکست تلاش دکارت در ایجاد تضمین نظری برای ارتباط حواس ما با جهانی مادی و واقعی گرفته تا تلاش هیوم در به تصویر کشیدن چگونگی ابتدای اعتقادات بر عادات - در مجموع به این نقطه منتهی شد که اعتقاد ما به جهان عینی خارجی، نه محصول استدلال فلسفی که ناشی از عادت اذهان غیر پیچیده تلقی گردد. با وجود این، به نظر هیک اعتقاد ورزیدن به واقعیت جهان عینی که ما همراه با دیگران در آن سکنی گزیده‌ایم و زندگی خود را بر اساس آن تنظیم کرده‌ایم، کاملاً مقبول و عاقلانه است و در مقابل انکار چنین جهانی است که دیوانگی تلقی می‌گردد و لازمه‌اش قطع رابطه با اشخاص دیگر و زندگی در جهانی تک فردی است.

به نظر هیک آنچه سبب می‌شود تا ما دلیل کافی برای اعتماد به تجارب حسی و زندگی بر اساس آن‌ها داشته باشیم، وجود دو ویژگی است: نخست اینکه تجارب حسی اجتناب ناپذیرند؛ یعنی ما بر اساس ساختار خود و وضعیتی که در آن قرار گرفته‌ایم، نمی‌توانیم از اعتقاد ورزیدن به اعتقاداتی که بر حسب این تجارب کسب کرده‌ایم، ممانعت به عمل آوریم. دوم اینکه اعتقاداتی که بر حسب این تجارب کسب کرده‌ایم، پیوسته به وسیله تجارب مستمر دیگر تأیید می‌شوند و می‌توانیم به نحو موفقیت‌آمیزی بر اساس آن‌ها عمل کنیم. این دو ویژگی سبب می‌شود تا ما با وجود ناتوانی در دفع امکان نظری خیالی بودن جهان محسوسات، بتوانیم تجارب حسی خود را بپذیریم و بر حسب آن‌ها رفتار کنیم و رفتار ما نیز کاملاً عاقلانه تلقی گردد.

حال باید دید که آیا در مورد تجربه دینی نیز می‌توان بدین شیوه عمل کرد و نشان داد که اعتقاد ورزیدن به باورهای برآمده از تجارب دینی و عمل بر اساس آن‌ها نیز معقول و مقبول است یا نه. هیک با اذعان به اینکه تجربه دینی مفهومی بسیار کشدار است و طیف وسیعی از تجارب را در برمی‌گیرد،

بحث خود را به مفهوم خدا باورانه حضور خدا محدود می‌کند و می‌گوید که ما زندگی در حضور یک ذهن الهی متعالی را نه به شکل رؤیت مستقیم خداوند، بلکه به شکل حوادث تجربه شده در تاریخ و به عنوان واسطه رفتار خدا با ما، در زندگی فردی خود تجربه کرده‌ایم. البته آشکار است که تجارب دینی با تجارب غیر دینی فرق دارد، اما این تفاوت به معنای آن نیست که دیندار در خلال تجربه دینی از جهان متفاوتی آگاه می‌شود، بلکه چنان که پیشتر نیز اشاره کردیم، دیندار همین جهان را به شیوه متفاوتی تجربه می‌کند و حوادثی که محتوای تجربی محض دارند، برای او محتوایی دینی می‌یابند و واسطه حضور و فعالیت خداوند محسوب می‌شوند، "without Belief Theistic Rational" (Hick.F.C, "Proof ۴۴۳-۴۵۳).

با وجود اینکه به نظر هیک تجربه دینی هم در میان شخصیت‌های دینی اولیه و مهم یافت می‌شود و هم در میان پیروان عادی سنت‌های دینی، وی به منظور مطالعه این نوع تجربه، به سراغ قوی‌ترین و خالص‌ترین نمونه‌های آن یعنی تجربه دینی پیامبران و قدیسان می‌رود و می‌کوشد تا معنای زندگی در حضور الهی را با مشاهده زندگی آنان بیان کند. هیک می‌گوید با بررسی زندگی پیامبران بزرگ الهی و پیروان راستین آنان در خواهیم یافت که آگاهی آنان نسبت به خداوند چنان زنده و تردیدناپذیر بود که نمی‌توانستند از اعتقاد ورزیدن به واقعیت خداوند خودداری کنند، درست همان طور که انسان‌های متعارف نمی‌توانند از اعتقاد ورزیدن به واقعیت جهان مادی خودداری کنند؛ کسی که خدا را با چنین کیفیت و ادراک‌کنندگی‌ای درک می‌کند، تمایل ندارد در ویژگی انطباق آن با واقع شک کند، درست همان طور که انسان‌های عادی مایل نیستند در گواهی حواس نسبت به وجود جهان مادی تردیدی به خود راه دهند.

حال اگر در مورد اخیر اعتنا نکردن به شک معقول است چرا در مورد نخست، فرد دیندار عقلاً مجاز نباشد به تجربه حضور الهی اعتماد کند و در آن شک راه ندهد؟ آیا تجارب دینی نیز واجد دو ویژگی پیش گفته تجارب حسی یعنی اجتناب ناپذیری و دریافت تأیید مستمر از تجارب دیگر و عمل موفقیت‌آمیز بر اساس آن‌ها، نیستند؟ ظاهراً چنان که از چهره‌های برجسته دینی نقل شده است، آنان حضور خداوند را با چنان شدتی ادراک می‌کردند که نمی‌توانستند از تجربه حضور او اجتناب ورزند و نیز زندگی آنان بر اساس آن دریافت، چنان به وسیله تجربه‌های مستمر دیگر تقویت و تأیید می‌شده است که به خود حق می‌دادند به تجارب خود اعتماد کنند. حال چرا با وجود مشابهت موجود میان تجربه دینی و تجربه حسی نتوانیم در هر دو مورد حکم واحدی صادر کنیم؟

تفاوت‌های موجود میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی

هیک با وجود تأکید بر مشابهت‌های تجربه دینی و حسی معتقد است که تفاوت‌های گوناگونی میان این دو دسته تجربه وجود دارد که بیان آن‌ها تصویر خام اولیه حاکی از مشابهت را پیچیده تر می‌کند،

اما به نظر وی در نهایت نقش چنین مشابهتی را در دفاع از عقلانیت ایمان دینی تضعیف نخواهد کرد. به اعتقاد هیک آشکارترین تفاوت میان تجربه دینی و تجربه حسی این است که همگان، تجربه‌های حسی دارند و نمی‌توانند نداشته باشند، در حالی که تجربه‌های دینی همگانی نیستند. ما موجودات جسمانی که در محیط مادی زندگی می‌کنیم، نمی‌توانیم برخی از تجارب حسی را واجد نباشیم، یعنی برخی از تجارب خود را بر ما تحمیل می‌کنند و ما اگر قرار باشد معقولانه اعتقاد ورزیم، نمی‌توانیم معتقد شویم که محیط مادی به همان گستردگی که ما آن را درک می‌کنیم، نیست؛ مضاف بر اینکه اگر ما خود را به انکار تجارب حسی خود واداریم، محیط مادی سریعاً ما را مجازات می‌کند و اگر پافشاری کنیم، به وسیله آن نابود می‌شویم، مثلاً اگر تجربه حسی ما از وجود پرتگاه عمیقی در برابر گام‌های ما حکایت کند و ما چنین تجربه‌ای را منکر شویم، در واقع حکم نابودی خود را امضا کرده‌ایم.

تجربه دینی که حاصل تعامل با محیط روحانی است، فاقد عنصر اجبار است، زیرا اگر چنین بود و خداوند آگاهی نسبت به خویش را بر بشر تحمیل می‌کرد، آنگاه ایمان، فعل اختیاری و آزادانه انسان و پاسخی غیر تحمیلی تلقی نمی‌شد. با وجود این، هرگاه انسانی آزادانه به خود اجازه دهد که از وجود خداوند آگاه شود و تجربه دینی را از سر گذراند، تجربه وی در بالاترین سطح از سر جبر خواهد بود، یعنی وی نمی‌تواند از اعتقاد ورزیدن به خداوند خودداری کند، چنان که پیامبران و قدیسان که تجربه دینی شدید و سرزنده از وجود خدا دارند، نمی‌توانند در درستی آگاهی دینی خود شک کنند. هیک معتقد است در خلال مدتی که آنان آگاهانه در حضور خداوند زندگی می‌کنند، پرسش درباره اینکه آیا خدا وجود دارد یا نه، اصلاً ایجاد نمی‌شود. به نظر وی اختیار معرفتی ما در ارتباط با خداوند در این موضع پیدا نمی‌شود، بلکه این اختیار مربوط به مرحله پیش از اقدام به آگاه شدن از وجود اوست. پذیرش و پاسخ آزادانه شخص، در آگاهی آشکار او نسبت به خداوند، نقش اصلی را ایفا می‌کند، اما وقتی او از وجود خداوند آگاه می‌شود، این آگاهی می‌تواند کیفیتی جبری و تردید ناپذیر داشته باشد (F.C. ibid. p. ۴۵۰).

پس با صرف نظر از افراد نسبتاً اندکی که تجربه دینی آنان مانند تجربه دینی پیامبران و قدیسان، سرزنده و اجتناب‌ناپذیر است، در بیان نخستین تفاوت میان تجربه ادراک جهان طبیعی و تجربه دینی، می‌توان به عنصر غیراختیاری بودن تجربه‌های نوع اول و فقدان چنین ویژگی در تجربه‌های نوع دوم تأکید کرد. حال آیا قلت تعداد کسانی که از تجارب دینی الزام‌آور بهره‌مندند، نمی‌تواند این تردید را در اذهان پدید آورد که اقلیت مورد بحث از نوعی توهم رنج می‌برند و تجارب ادعایی آنان معلول روان پریشی رقت‌باری است که بدان مبتلا هستند؟ هیک چنین قضاوتی را محتمل می‌داند، اما به اعتقاد وی این قضاوت نباید به نحو پیشین صورت پذیرد، بلکه باید مستند به بینه کافی باشد؛ یعنی باید بتوان نشان داد که دارندگان تجارب دینی اجتناب‌ناپذیر، افرادی روان پریش و ناهنجار هستند، در حالی که

به نظر وی بینه‌های موجود خلاف این ادعا را اثبات می‌کند. پیامبران و قدیسان همه ادیان بزرگ الهی بینه‌های محکمی هستند که نه تنها از توهم رنج نمی‌بردند، بلکه به شهادت صدها میلیون نفر، قابلیت‌های آرمانی ماهیت انسان را تحقق بخشیده و زندگی خلاق و خرسند کننده‌ای را به تصویر کشیده‌اند و هرگز معاصرانشان آنان را افرادی با روان‌های رنجور و ناهنجار تلقی نمی‌کردند، برعکس قوت و قدرت روحی آنان به حدی بود که می‌توانستند به رغم همه مصائبی که بر آنان می‌رفت، هم در ایمان خویش ثابت قدم بمانند و هم دیگران را به ایمان خویش دعوت کنند. از این رو، به اعتقاد هیک موضع عاقلانه برای کسانی که در تجارب دینی مشارکت نداشته‌اند، موضع لادری است، یعنی در همان حال که برای آنان معقول نیست به واقعیت وجود خدا اعتقاد ورزند، در همان حال نیز معقول نیست که وجود خدا را انکار کنند.

جان هیک در بیان تفاوت موجود میان تجربه دینی و تجربه حسی، از زبان ویلیام آلستون، علاوه بر تفاوت پیش گفته به تفاوت دیگری نیز اشاره می‌کند: تفاوت دوم این است که «همه انسان‌های بالغ صرف نظر از محیط فرهنگی آن‌ها، اساساً از یک صورت عقلی و مفهومی واحد در عینیت بخشیدن به تجربه حسی خود استفاده می‌کنند، در حالی که افراد متدین به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند (هیک، فلسفه دین، ص ۱۸۸). این تفاوت حاکی از امکان نقش آفرینی شرایط فرهنگی در آفرینش تجربه‌های دینی متفاوت است. به عبارت دیگر، بر اساس این تفاوت، تجربه دینی، خلق فعالانه پدیده‌هایی است که مخلوق محیط‌های فرهنگی گروه‌های مختلف دینی است، نه تجربه محیطی واقعاً عینی که خود را بر ما تحمیل می‌کند و ما منفعلانه آن را واجد می‌شویم، چنان که درباره تجربه‌های حسی اتفاق می‌افتد.

تفاوت سوم این است که باورهای خاص مبتنی بر ادراک حسی را می‌توان از طریق مشاهده و تجربه آزمایش نمود... اما در مورد تجربه دینی عموماً شیوه‌های کنترل شده‌ای وجود ندارد. وقتی کسی ادعا می‌کند که تجلی حضور خداوند را تجربه کرده است، شیوه پذیرفته شده‌ای وجود ندارد که از طریق آن دیگران بتوانند تصدیق کنند که چنین واقعه‌ای رخ داده است (همان، ص ۱۸۹).

هیک ضمن پذیرش تفاوت‌های موجود میان تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی با بیانی همدلانه پاسخ آلستون را تکرار می‌کند که متعلق و موضوع تجربه دینی ممکن است واقعاً با موضوع فرضی تجربه دینی متفاوت باشد، اما همین تفاوت در متعلق و موضوع شناخت سبب می‌شود تا تجربه دینی از جهاتی با تجربه حسی متفاوت باشد: نخست اینکه در فرایند تجربه دینی نمی‌توانیم از راه تأثیر نهادن بر افعال خداوند - آن گونه که بر فعل و انفعالات ماده تأثیر می‌گذاریم - ذات لایتناهی او را بشناسیم. دوم اینکه معرفت فرایندی است که حاصل تعامل فاعل شناسا و متعلق شناخت است و طبعاً تفاوت‌های موجود در فاعل‌های شناسایی بر آگاهی نسبت به امر الوهی تأثیری انکارناپذیر دارد و سوم اینکه

حرمت نهادن به آزادی معرفتی انسان در ارتباط با آفریننده خود، علت همگانی نبودن تجربه دینی است و با وجود این آزادی تعجیبی ندارد که برخی انسان‌ها نسبت به وجود خداوند آگاهی دارند و برخی دیگر از چنین معرفتی برخوردار نیستند.

اما آیا می‌توان از تفاوت‌های بنیادین موجود میان متعلق تجربه حسی و متعلق تجربه دینی نتیجه گرفت که تجربه دینی نوعی پاسخ معرفتی به واقعیتی متعالی نیست؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از این تفاوت‌ها نتیجه گرفت که شرکت‌کنندگان در یکی از جریان‌های بزرگ تاریخی تجربه دینی که مجموعه اعتقادات منعکس شده در تجربه دینی خود را پذیرفته‌اند، به خرد ستیزی متهمند؟ پاسخ هیك منفی است. به اعتقاد وی تفاوت‌های موجود میان تجربه حسی و دینی، تنها حاکی از تفاوت متعلق‌های آن‌هاست، نه دال بر اعتبار یکی و عدم اعتبار دیگری. هیك، هر دو نوع تجربه را شناختی می‌داند، یعنی معتقد است هم تجربه حسی و هم تجربه دینی، ما را با واقعیت مرتبط می‌سازند و هر دو، تا زمانی که دلیل معتبر عقلی دال بر خطا یا توهمی بودن آن‌ها ارائه نگردد، قابل اعتماد هستند؛ از این رو نمی‌توان تنها به دلیل تفاوت متعلق تجربه دینی، شناختی بودن آن و در نتیجه اعتبار آن را مخدوش اعلام کرد.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

چنان که در آغاز مقاله بیان شد، دیدگاه جان هیك در باب تحلیل و توجیه معرفت‌شناختی ایمان دینی، مانند هر دیدگاه دیگری، بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که تنها با پذیرش آن‌ها می‌توان بر نتایج این دیدگاه ملتزم ماند، در غیر این صورت پذیرش نتایج به دست آمده، بدون پذیرش مبانی، حاکی از دیدگاهی ناسازگار و البته غیرقابل دفاع است. با این بیان، اگر کسی بپذیرد که فرایند شناخت حاصل تعامل فاعل شناسا و عین است و همه تجربه‌ها، تجربه - تحت عنوان است و محیط فرهنگی فرد مفاهیمی را در اختیار وی قرار می‌دهد که می‌تواند به مدد آن‌ها امور را بازشناسد، آنگاه چنین فردی می‌تواند تفسیر هیك را از ماهیت ایمان در خور توجه بداند و به این دیدگاه نزدیک شود که ایمان دینی ماهیتی تفسیری دارد. در غیر این صورت، دیدگاه هیك در معرض این نقد قرار دارد که به ایمان دینی خصلتی ذهنی (= سوپرکتیو) می‌بخشد و عینیت مدعیات دینی را محل تردید قرار می‌دهد. البته چنان که در متن مقاله بیان شد، هیك خود به این نقد متفطن است و درصدد پاسخ به بر آمده است.

همچنین، دفاع از اعتبار معرفتی ایمان دینی با تمسک به تجارب دینی، بر این پیش‌فرض مبتنی است که راه اثبات عقلی اعتبار ایمان دینی یا مسدود است و یا در صورت باز بودن، خدایی که با برهان اثبات می‌شود، با خدای ادیان ابراهیمی، مساوقت تام و تمام ندارد؛ از این رو کسی که هیچ یک از این دو پیش‌فرض را نمی‌پذیرد، از پرداختن به شیوه کسانی مانند هیك، بی‌نیاز است. چرا که چنین دفاعی از اعتبار ایمان دینی، از منظر وی، دفاعی حداقلی است که نمی‌تواند اعتبار بی‌چون و چرای ایمان دینی را به اثبات رساند. این شیوه دفاع، در فضای فکری هیك و با توجه به پیش‌فرض‌های وی در خصوص

توانمندی‌های عقل بشر و در نتیجه ناکارآمدی براهین اثبات وجود خدا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، در صورتی که در فضای فکری دیگر و با تمسک جستن به مبانی دیگر نمی‌توان روش وی را مؤثر ارزیابی کرد. همچنین، تلاش‌هایی که امروزه در جهت بازسازی برخی از براهین اثبات وجود خدا صورت گرفته است، می‌تواند تا حدی پیش فرض ناکارآمدی همه براهین اثبات وجود خدا را مخدوش سازد. با وجود این، شاید بتوان توسل جستن به تجربه دینی را به عنوان شیوه‌ای تکمیلی در کنار دیگر شیوه‌های دفاع از عقلانیت اعتقادات دینی مورد توجه قرار داد و همراه با مدافعان این شیوه نقاط قوت آن را برجسته کرد و در صدد رفع نقاط ضعف آن برآمد.

توضیحات

۱_ themes _ C.F.mwt . ۸۷۵hick _ .
۲. برای آشنایی اجمالی با مبانی معرفت شناختی جان هیک رک: .
.shtml:A Note on Critical ۴org.uk/article.
.WWW.Johnhick//:http۲۰۰۴Realism,
.On Doing Philosophy of Religion ۳org.uk/article.
.WWW.Johnhick//:http

منابع

چالمرز، آلن اف.، چیستی علم، ترجمه دکتر سعید زیبا کلام، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
گیلیس، آلن، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
-، پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت شناسی، ترجمه عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ج ۲، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
-، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲.
-، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه هومن پناهنده، نشریه کیان، سال هشتم، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۳۹-۳۰.
-، «پرداختن به فلسفه دین»، ترجمه دکتر سید محمد علی دیباجی، آینه معرفت، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۲۱.
, Blackwell , «Jonathan Dancy, first ۱۹۹۲, published in U.S.A , A Companion to Epistemology in Philosophy of Religion , "Rational Theistic : Belief Without Proof", John , Hick

printed ,the University of Mississippi ,edited
by Louis Pojman ,anAnthology
,in theUnited Stats of America ۱۹۸۷p ,.۴۴۳-۴۵۳.

.shtml .www.johnhick.org //:http ۳UK/article.

,"On Doing Philosophy of Religion ",John ,Hick
.shtml .www.johnhick.org //:http ۴UK/article.

_____," , "A Note on Critical Realism
Dictionary of Modern Western
Theology,mwt_themes ,John Harwood Hick :Robert
,Smid
_۸۷۵hick _.

ABSTRACTS

,Ahmad ۵Resurrection in Qadi Sa' Ph.D.

Beheshti ,id Qumi
Principiality of Existence and Its Theological-
Philosophical Consequences,Hassan
,Saeidi ۷Ph.D.

,Zakaria Baharnezhad ,Ibn Arabi and the ۹Ph.D.
Theory of the Unity of Being

Henry Corbin and the Transcendental Development ,
of Islamic Philosophy inIran
.Ph.D ,Mohammad Amin Shahjouei ۱۱Student

The Study of the Origin of Religion and
Religiousness from the Viewpoint ofàllamah
,Ghorban Elmi ,i ۱۳Tabataba Ph.D.

llamah Tabatabaà The Arguement of Devotees from
,Akbar OrvatiMuwaffagh ۱۵Ibn Sina to Ph.D.

,i

The Analysis and Epistemological Justification
of Religious Belief in John ۱۷ Ph.D.
Hick, Nargess Nazarnejad

- معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی، دکتر احمد بهشتی ۱
آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود، دکتر حسن سعیدی ۱۹
ابن عربی و نظریه وحدت وجود، دکتر زکریا بهارنژاد ۴۳
هانری گربن و سیر اعتلایی حکمت اسلامی در ایران، محمدمین شاهجویی ۶۷
بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی، دکتر قربان علمی ۹۹
سیر تطور برهان صدیقین از ابن سینا تا علامه طباطبایی، دکتر اکبر عرونی موفق ۱۱۷
تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیگ، دکتر نرگس نظرنژاد ۱۴۱

AYENEH MA'REFAT
Research Journal of Islamic Philosophy and)
(Theology
.No ۱۰/ ۲۰۰۷Spring

Proprietor
Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies
Director
Ph.D , Hassan Saeidi.
chief - in - Editor
Ph.D , Mohammad Ali Sheykh.
Executive Manager
Ph.D , Zahra Poursina.

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

Reviewers

Susan;.Ph.D ,Reza Akbariyan ;.Ph.D ,Reza
Akbari ;.Ph.D ,Seyyed Hassan Ahmadi
Esmail;.Ph.D ,Ahmad Beheshti ;.Ph.D ,Zakaria
Baharnezhad ;.Ph.D ,Alerasoul
Minoo Hojjat ;.Ghorban Elmi,Ph.D ;Ph.D ,
,.Mohammad Ebrahimi V ;.Ph.D ,Darabkalayi
Mansour Mirahmadi ;.Ph.D ,Mohammad RezaMarandi ,
;.Ph.D ,Mohammad Ilkhani ;.Ph.D
Ph.D ,Monirossadat Pourtolami ;.Ph.D ;
,ZahraPoursina ;Hosseini Moghiseh ;.Ph.D
Ali Mohammad Sajjadi ;.Ph.D ,Mohammad Javad ,
Roudgar;.Ph.D ,Hassan Poushnegar
Seyyed Esmail Seyyed ;.Ph.D ,Morteza Semnoon
;.Ph.D ,ManouchehrSaneii ;.Ph.D
Mahnaz Tavakkoli,Ph.D ;.Ph.D ,Seyyed Hamid ;
Talebzadeh ;.Ph.D ,Hashemi;Abdollah Shakiba
Mohammad Zabihi;.Ph.D ,Seyyed Mohammad ,
Yousofsani ;.Ph.D ,Seyyed Yahya Yasrebi
Ph.D.

Translator
Ph.D ,Roya Khoii.
Executive Editor
Forough Kazemi
Typesetter
Maryam Mirzayi

Address
ShahidBeheshti ,Faculty of Theology and
"Religious Studies ,Office "Ayeneh Ma'refat
Tehran ,Evin ,University.

Postal Code
1983963113

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

+ :Fax .Tel ۹۸- ۲۱- ۲۲۴۳۱۷۸۵Tel :+ ۹۸- ۲۱- ۲۹۹۰۲۵۲۷

Shahid Beheshti University Printing House
:Binding & Print

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

reft is available in following Web ;Ayneh M:
Sites in fulltext form

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

Resurrection in Qadi Sa'id Qumi

Resurrection in Qadi Sa' id Qumi

Ph.D ,Ahmad Beheshti.
Tehran University

Abstract

In this paper we will first have a short review
of the background of the issueof
and then we will cast a glance at the views of a
number ofearly ,resurrection
and contemporary prominent thinkers of the world .

of Islam in thisregard
Given the fact that corporeal resurrection is
inferred from Quranic versesand
the great figures of the world of Islam have
accepted it either outof ,hadiths
the question is whethercorporeal ,Nevertheless
.devotion or based on rationalisation

Mulla Sadra and some of his followers and ,
 .resurrection is Ideal or elemental
 However .Suhrawardi and Ghazzali approved of ,
 idealresurrection ,before them
 there is some evidence that Mulla Sadra made
 adistinction between the realm
 of faith and the realm of the intellect and,based
 on his religious beliefs
 believed in elementalresurrection and maintained
 that the ,and like Ibn Sina
 body of resurrection is the same worldlyand .
 elemental body
 Based on a critique of the theories of Ibn Sina
 and Mulla Sadra andconsidering
 the continuity of thesoul-body relation ,the ,
 trans-substantial motion of the body
 and that the elemental resurrection of the very
 worldlybody is one of the necessary
 as well as by paying attention to ,issues in
 Islam

AYENEH MA"REFAT

Qadi Sa ,psychological proofs` .id Qumi has tried
 to demonstrate the elementalbodily resurrection
 elemental ,corporeal resurrection ,resurrection
 spiritual ,resurrection :Key Terms
 Ideal body ,body

Principiality of Existence and Its Theological-
 Philosophical Consequences

Principiality of Existence and Its Theological-
 Philosophical
 Consequences

Ph.D ,Hassan Saeidi.

Shahid Beheshti University

Abstract

several issues and problems have been propounded
, In the history of human thought
Some of them have played a fundamental role
involving the philosophical .by thinkers
some , However .or social problems of people and
determining their path of life
of them have been merely abstract ones with
no clear relation to human aspects
The principality of quiddity and existence and
the gradation of .and modes
being are among the issues in Islamic philosophy
that have attracted the attention
Although not explicitly mentioned in Peripatetic
(of Islamic philosophers and thinkers
Illuminationist) they have been of great
significance in Ishraqi wisdom , Philosophy
Based on the mentality dominating .Philosophy) and
the Transcendent Philosophy
one might ask what epistemological
, the principality of existence and gradation of
being
effects result from this issue.
has tried to , employing a library method of
research , The writer of this paper
explain some of the philosophical and theological
effects and consequences of
we can refer to a correct explanation of , From
among all of them .these issues
the causality of God , or acts , attributes ,
, whether in essence , (tawhid) oneness
and , the commensurability and conformity between
the cause and effect

AYENEH MA'REFAT

the quality of attaining , the justification of
the existence of copula , individuation
and the relation between the world of nature and
the world of intellects , knowledge

and the clarification of predication in .
(propositions , (the emanation of pluralities
indigence possibility , principiality of quiddity ,
, principiality of existence , oneness :Key Terms
commensurability between the cause and effect

Ibn Arabi and the Theory of the Unity of Being

Ibn Arabi and the Theory of the Unity of Being

Ph.D , Zakaria Baharnezhad.
Shahid Beheshti University

Abstract
researchers who have studied Ibn Arabi's works
have said that the Some of the
and that he himself did not , has not been used in
them "unity of being" term
They have also added that this term has been used
.either , believe in this theory
by the commentators and interpreters of Ibn .

Arabi
the writer has criticized this view and
demonstrated that not only , In this paper
but also he was agnostic , in his works "unity of ,
being" has he used the term
believing in this theory by referring to three .

different pieces of evidence
They include the following:

unity of being "in" He has directly referred to
the :Stipulations of Ibn Arabi .
In some .marifat -Risalah fil tasawwuf and Kitab
al , namely , two of his books
he has used the term "ontological , instead of the
unity of being , of his works
(tawhid wujud) "oneness).

such as Ibn , Some of his opponents : Stipulations
of Ibn Arabi's opponents .
introduced him as an advocate , Dawlah Simnani have
- Taymiyyah Hanbali and Ala al
excommunicated him , thus , of the unity of being .
and
There are several : The meaning of the unity of
being in Ibn Arabi's works .
propositions in his works from which his
commentators and even opponents inferred
In this paper the . the concept of the unity of
being

AYENEH MA"REFAT

Hikam have been demonstrated - propositions
referring to the unity of being in his Fusus al
through the following ways:

assimilation and illustration (a;
ontological propositions (b;
anthropological propositions (c;
cosmological propositions (d;
propositions entailing the theory of .
manifestation and epiphany (e
The One , emanation , unity of intuition , unity of ,
being , epiphany : Key Terms
anthrology , cosmology

Henry Corbin and the Transcendental Development
of Islamic Philosophy in Iran

Henry Corbin and the Transcendental
Development of Islamic Philosophy in Iran

Student .Ph.D , Mohammad Amin Shahjouei
Shahid Beheshti University

Abstract

The fate of Islamic philosophy and wisdom in Iran and its comparison with that in other lands is one of the topics that orientalists have dealt with since long ago. The most dominant theory in this regard in formal orientology circles states that Islamic philosophy came to an end with Ibn Rushd, and an orientalist, the distinguished French philosopher Henry Corbin, maintains that Islamic philosophy has always been alive in the world of Islam, which is the cradle of Shi'ism and Shi'ism, particularly in Iran. He thought that after Ibn Sina, Islamic philosophy and wisdom continued their life and in the light of the religious teachings of replacement of Ibn Rushd, with Suhrawardi and Ibn Arabi, they pursued their transcending process, Shi'ite Imams of development still further. In the Safawid period they were gloriously revived by Mulla Sadra and they are experiencing their predecessors and successors. Presently, some of his perfection and flourishing, expansion period of. it has been tried to analyze and explain the above, In the present paper

AYENEH MA'REFAT

and to compare it with, to present the proofs and arguments underlying it, theory the theory common among orientologists through a study of Corbin's works and clarifying the strong relationship and profound unity between Islamic Wisdom or legal guardians (disseminated either 'and shi by the descendants of Imam Ali(a, i beliefs

and based on the esoteric approach of Shi
iteachings.

Shi ,Islamic Wisdom ,Islam ,Henry Corbin :Key
Terms Iran ,ism

illamah Tabatabaà The Study of the Origin of
Religion and Religiousness from the Viewpoint of

The Study of the Origin of Religion and
Religiousness from
illamah Tabatabaà ithe Viewpoint of

Ph.D ,Ghorban Elmi.

Tehran University

Abstract

The history of the interest in religious ;
knowledge is as long as that of religion itself
the scientific and methodological study of it has
appeared inthe contemporary ,however
period.

illamah Mohammed Hussein Tabatabaà i is one of
the few contemporaryphilosophers of the world of
Islam who has
He has inquired into various .studied religion
following ascientific method
fields of religious knowledgeand presented some
innovative definitions for
as well as a number ofnovel theories concerning
its necessary place ,religion
interpreting the Quran" Throughusing the method
of .and role in man's life
by resortingto some rational and logical reasons ,
and arguments and "by the Quran
he presents someanalyses the truth of which has
been demonstrated by further

systematic inquiries into various approaches to .
religious studies
llamah Tabatabaà i believes that the concepts of
God and religion are related to man's rational
related to his primordial nature) and logical)
nature and essential and fitri
tendencies and are needless of a search for
their particular psychological or
While considering the divine revelation as the
origin of religion .social reasons
and man's intellect and primordial nature

AYENEH MA"REFAT
he believes that society ,as the origin of
religiousness and man's attention to God
plays a necessary and significant role in the .
appearance of religion
Tabataba :Key Terms religiousness, primordial
,origin of religion ,study of religion ,religion
,i
revelation ,nature

i llamah Tabatabaà The Argument of Devotees
from Ibn Sina to

llamah Tabatabaà iThe Argument of Devotees from
Ibn Sina to

Ph.D ,Akbar Orvati Muwaffagh.
Buali Sina University

Abstract
Islamic philosophers intend to devise a rational
argument in which created beings
Ibn .do not function as intermediaries in the
demonstration of Almighty Truth

Sina was the first to have adopted such a method and innovated an argument based on the division of existents into necessary and possible ones. He called his famous argument which is based on the division of existents into necessary and possible ones the "argument of devotees" and the impossibility of the infinite regression of causes in existence and claimed that this argument is superior to all "others". After Ibn Sina propounded in the same regard some other Muslim philosophers, Hajj Mulla Hadi Sabziwari, Mulla Sadra, such as, Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi, and various interpretations of the argument of devotees, hence tried to formulate their arguments based on fewer premises. The argument of devotees have been offered in Islamic philosophy of devotees in the Transcendent Philosophy is other than that in Peripatetic philosophy. Mulla Sadra believes that the later does not deserve to be called the argument of devotees. Accordingly, Philosophy to be called the argument of devotees. However the one propounded in Ishraqi although incomplete in comparison to the one given in the Transcendent philosophy is closer to it. This argument became more complete after Mulla Sadra in that its premises

AYENEH MA"REFAT

and the way to attain it became ; its purpose became clearer ; were reduced in number shorter.

after , The most complete and accurate interpretation of the argument of devotees has been offered by Mulla Sadra .i gradation of being, simplicity , principality of existence , argument of devotees : Key Terms of being

The Analysis and Epistemological Justification
of Religious Belief in John Hick

The Analysis and Epistemological Justification
of Religious Belief in John Hick

Ph.D ,Nargess Nazarnejad.
Alzahra University

Abstract

the writer has tried to study the analysis
and epistemological ,In the present article
the contemporary ,justification of religious
belief from the viewpoint of John Hick
philosopher of religion.

he firstly propounds the presuppositions
,Concerning the analysis of religious belief
and historical contexts of Hick's view in brief
and then explains in detail
religious belief enjoys an interpretive nature .

,according to him ,that
concerning the epistemological justification of
religious belief,the ,Moreover
writer examines Hick's view of the similarity
between religious and sense experiences
with respect to the justification of the beliefs .

that are based on them
religious experience,John ,epistemological
justification ,religious belief :Key Terms
Hick