

معرفت فلسفه

سال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۸۹، پاییز ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی ب» به فصلنامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

ویراستار

سید محمد تقی مرتضوی زاده

صفحه آرا

امیر حسین نیک پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام حسین عشاقی

دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی

حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلام رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

www.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت فلسفی فصلنامه‌ای علمی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تبیین ارتقایافته از ادله اثبات تشکیک عرضی وجود در حکمت متعالیه / ۷

که: امیرحسین رضایی / محمدمهدی گرجیان

جایگاه عقل در اندیشه صدرالدین محمد قونوی / ۲۵

محمداصالح علی پور

تبیین فلسفی نقش «ذکر» در تکامل نفس بر اساس مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی / ۴۱

که: حامد محمدی متین / احمد ابوترابی

ولایت تکوینی روح بر بدن از منظر عقل و نقل / ۵۹

که: یاسر حسین پور / احمد سعیدی / مرتضی رضایی

بررسی خلقت در نگاه عارفان / ۷۷

که: اسماعیل شابندری / مرتضی رضایی / علی مصباح

پیامدهای آموزه گناه فطری در انسان شناسی جدید / ۹۵

که: رضا صادقی / زهرا ذوقفاری

ارزیابی اصل تضاد در دیالکتیک هگل بر پایه اندیشه مولوی / ۱۱۱

منصور مهدوی

An Advanced Explanation for the Demonstration of the Latitudinal Gradation of Existence in Mulla Sadra’s Transcendent Wisdom

✉ **AmirHussein Rezaii**  / A PhD. student of philosophy and Islamic theology Baqir- al-Ulum University
amirhosseinrezaee4444@gmail.com

MuhammadMahdi Gorjian / A full professor of philosophy and Islamic theology, Baqir- al-Ulum University

Received: 2024/10/18 - **Accepted:** 2025/03/27 gorjian@maaref.ac.ir

Abstract

This analytical-descriptive article attempts to establish and prove “latitudinal gradation” (tashkīk-e ‘arḍī) in Sadr al-Muta’alihin’s philosophy. To this end, the first step defines this term and, considering the classifications and criteria provided by Sadraean scholars, examines and solidifies its place and identity within the system of transcendent wisdom. In the next step, after conceptualizing the subject, the article addresses the demonstrative proofs for latitudinal gradation, presented in three arguments: The first argument is based on the immediate presence of intuition of multiplicity within the unity of mental entities as the middle term. The second argument uses the same middle term, in the light of the principles governing the longitudinal ranks of existence. The third argument relies on the revelatory power of the equivocal sharing of the concept of “existence” among multiple existents through their unity of cognation, despite their multiplicity. Finally, the article responds at three levels to an objection raised against the third argument (namely, uncertainty regarding the revelatory power of the equivocal sharing concept of existence as one cognation). Among the innovative achievements of this paper is the presentation of two new arguments in proving the latitudinal gradation of existence, unprecedented in previous philosophical works.

Keywords: primacy of existence (aṣālat al-wujūd), latitudinal gradation (tashkīk-e ‘arḍī), latitudinal multiplicities (katharāt-e ‘arḍī), the intuition of immediate presence (shuhūd-e ḥuḍūrī), equivocal sharing of existence (ishtirāk-e ma’ nawī-e wujūd).

نوع مقاله: پژوهشی

تبیینی ارتقایافته از ادله اثبات تشکیک عرضی وجود در حکمت متعالیه

amirhosseinrezaee4444@gmail.com

✉ امیرحسین رضایی /  دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

gorjian@maaref.ac.ir

محمد مهدی گرجیان / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷

چکیده

مقاله حاضر که به صورت تحلیلی - توصیفی نگاشته شده، تلاشی است در جهت احراز و اثبات «تشکیک عرضی» در فلسفه صدرالتألهین. بدین روی در گام نخست، پس از تعریف این اصطلاح، با توجه به دسته‌بندی‌ها و معیارهای ارائه شده از سوی صدرایین، جایگاه و هویت آن در نظام حکمت متعالیه بررسی و تثبیت شده است. در گام بعد، پس از احراز تصویری موضوع، به ادله اثباتی تشکیک عرضی پرداخته شده که در قالب سه دلیل ارائه گردیده است: دلیل نخست مبتنی بر حد وسط شهود حضوری کثرت در عین وحدت وجودات علمی؛ دلیل دوم با همان حد وسط و در پرتو احکام مراتب طولی وجود؛ و دلیل سوم با تکیه بر کاشفیت اشتراک معنوی مفهوم «وجود» میان موجودات متکثر از طریق وحدت سخی آنها در عین کثرت. در پایان، به اشکالی که بر دلیل سوم وارد شده (یعنی تردید در کاشفیت اشتراک معنوی مفهومی از وحدت سخی وجودی) در سه سطح پاسخ داده شده است. از جمله دستاوردهای نوآورانه این پژوهش، ارائه دو دلیل جدید در اثبات تشکیک عرضی وجود است که پیش تر در آثار فلسفی مطرح نشده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، تشکیک عرضی، کثرات عرضی، شهود حضوری، اشتراک معنوی وجود.

مقدمه

نقطه عطف تلاش فلاسفه اسلامی را شاید بتوان در اثبات «اصالت وجود» و «اعتباری بودن ماهیت» دانست؛ نظریه‌ای بنیادین که زمینه‌ساز تحولات عمیق در فلسفه اسلامی شد. ثمراتی همچون نظریه «تشکیک در حقیقت وجود»، تبیین مرز میان ذهن و خارج، پرهیز از تعمیم احکام مفهومی به مصادیق، تبیین حرکت جوهری، معاد جسمانی، کشف حقیقت معلول به مثابه رابط، و نیز دستاوردهای کلامی همچون تبیین صحیح توحید (ذاتی و صفاتی)، ربط ثابت به متغیر و نظایر آن، همگی از پیامدهای این تحول فلسفی به‌شمار می‌روند.

یکی از مسائل دیرپا در اندیشه فلسفی، تبیین کثرات موجود در عالم است. انسان با ادراک حسی و تحلیل عقلی، تمایز و کثرت موجودات را درک می‌کند؛ درکی که می‌توان آن را نزدیک به بدهات دانست. پرسش بنیادین این است که آیا نظریه «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» توان تبیین این کثرات را دارد؟ به‌ویژه آنکه در نظریات پیشین، ماهیات ذهنی ابزار اصلی در توجیه تمایزات بودند. اکنون با فرض اعتباری بودن ماهیت، اصالت وجود چگونه کثرت و تمایز موجودات را تصویر می‌کند؟ آیا این نظریه، همان‌گونه که کثرات طولی را تبیین می‌کند، توان تبیین کثرات عرضی را نیز دارد؟

پاسخ به این پرسش‌ها ضرورت نگارش پژوهش‌هایی همچون مقاله حاضر را روشن می‌سازد. در این مقاله، با تمرکز بر ادله اثباتی نظریه «تشکیک عرضی»، تلاش شده است تا پاسخی فلسفی به این پرسش‌ها ارائه گردد. با توجه به منابع مکتوب، می‌توان ریشه‌های بحث «تشکیک» را در آثار فلهویان و فیلسوفان ایران باستان جست‌وجو کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۹)، اما شکل‌گیری آن به‌عنوان یک بحث مستقل، خاص فلاسفه مسلمان و به‌ویژه دو مکتب اشراق و حکمت متعالیه است که به‌طور جدی به تشکیک در ماهیت و وجود پرداخته‌اند. باین‌حال، «تشکیک عرضی» تاکنون به‌صورت مستقل و مبسوط در آثار گذشتگان و حتی معاصران مطرح نشده و جز اشاره‌هایی در آثار علامه مطهری (مطهری، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۹-۴۵۲) و استاد عبودیت (۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ ۱۳۸۷، ص ۲۵۹-۲۶۰)، کتابی مفصل در این زمینه نگاشته نشده و نقدها و استدلال‌ها نیز به‌صورت پراکنده در آثار برخی بزرگان، همچون علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۶) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۵-۹۹) قابل مشاهده است.

در میان مقالات، تنها مقاله «نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی» (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، ص ۷۳-۸۴) به‌صورت مستقیم به این موضوع پرداخته که هدف آن رد تشکیک عرضی و خودمتناقض (پارادوکسیکال) دانستن آن است. با بررسی‌های انجام‌شده، مقاله مشابهی با موضوع حاضر یافت نشد.

روش پژوهش در این مقاله، «تحلیلی - توصیفی» و هدف آن پیگیری مباحث و پاسخ‌گویی به پرسش اصلی درباره امکان اثبات تشکیک عرضی در چارچوب حکمت متعالیه است.

۱. تشکیک عرضی

در آغاز، لازم است با اصطلاح «تشکیک عرضی» آشنایی بیشتری حاصل شود. این اصطلاح، همانند «تشکیک طولی»، پس از صدرالمألهین وارد ادبیات فلسفی شد و شاید نخستین بار با عنوان «کثرت عرضی» در آثار پیروان حکمت صدرا مطرح گردیده باشد (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸). باین‌حال، «کثرت عرضی» با «تشکیک عرضی» تفاوت دارد؛ زیرا اولی ناظر به تشکیک به واسطه ماهیات است، که با مبنای اصالت وجود ناسازگار است. این نوع تشکیک، مشابه تشکیک در ماهیات عرضی (مانند افراد کمیات و کیفیات به واسطه ماهیت‌شان) قابل فهم است، نه تشکیک عرضی در وجود؛ زیرا بر اساس اصل «صالت وجود»، ماهیت امری اعتباری است و نمی‌تواند منشأ حقیقی کثرت و امتیاز در وجود باشد، بلکه این خود وجود است که باید منشأ کثرت در کثرات عرضی تلقی شود، و این همان معنای مد نظر ما از «تشکیک عرضی» است.

ممکن است از «تشکیک عرضی» دو معنای متفاوت اراده شود که از حیث وسعت شمول با یکدیگر تفاوت دارند:

۱-۱. معنای نخست

وقتی این اصطلاح در تقابل با «تشکیک طولی» سنجیده می‌شود، مقصود از «تشکیک عرضی» آن است که میان امور متکثر مشکک، رابطه علی - معلولی برقرار نباشد. در این معنا، تشکیک عرضی اعم است از مواردی که امتیاز امور مشکک ناشی از تفاوت در حقیقت واحد باشد (مانند افراد کمیات و کیفیات) و نیز مواردی که چنین تفاوتی وجود نداشته باشد (مانند اجزای زمان)، وجودات جوهری مستقل (مانند جوهر انسان و جوهر سنگ)، یا افراد یک نوع جوهری (مانند افراد انسان).

۱-۲. معنای دوم

بر اساس برخی عبارات ملاصدرا (صدرالمألهین، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۶) و شارحان آثار او (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰)، «تشکیک عرضی» به حالتی اطلاق می‌شود که نه تنها رابطه علی - معلولی میان امور مشکک وجود ندارد، بلکه تفاوتی در حقیقت واحد نیز در کار نباشد. در این معنا، تشکیک عرضی صرفاً به کثرات جوهری موجود در مرتبه عالم ماده اختصاص می‌یابد. باین‌حال، از کلمات برخی دیگر از متفکران - همان‌گونه که در ابتدای بحث از شهید مطهری و حاجی سبزواری نقل شد - معنای نخست قابل برداشت است.

در هر صورت، ادله‌ای که در ادامه، برای اثبات تشکیک عرضی در وجود اقامه خواهد شد، هر دو معنای فوق را دربر می‌گیرد. با این حال، آنچه در درجه نخست اهمیت دارد، احراز موضوع و تثبیت هویت این بحث در فلسفه صدرایی است، تا از رهگذر تطبیق با دسته‌بندی‌ها و معیارهای موجود در بحث «تشکیک»، این گمان که تشکیک عرضی موضوعاً در کلمات صدرالمألهین قابل دستیابی نیست، برطرف گردد.

۲. انحای تشکیک

پیش از ورود به ادله اثباتی تشکیک عرضی، نخست باید به این پرسش پاسخ داد که آیا «تشکیک عرضی» از حیث تصویری و موضوعی، جایگاهی در حکمت متعالیه دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان آن را در چارچوب دسته‌بندی‌های موجود از تشکیک جای داد؟ برای پاسخ، می‌توان انحای مختلف تشکیک را در یک تقسیم‌بندی کلی به شرح ذیل ارائه کرد: تشکیک به اولویت و عدم اولویت؛ تشکیک به تقدم و تأخر؛ تشکیک به شدت و ضعف؛ تشکیک به بزرگی و کوچکی؛ تشکیک به بیشی و کمی (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

با طرح این انحاء، توجه به دو نکته ضروری است:

۱-۲. تفاوت اصطلاحات و زبان‌شناسی

تفاوت تعابیر و اصطلاحات در بیان انحای تشکیک و احکام متفاوتی که ممکن است بر هر یک بار شود، امری زبانی است، نه فلسفی. به عبارت دیگر، در زبان عربی، اصطلاحات مزبور کاربردهای خاص خود را دارند و ممکن است در زبان‌های دیگر، واژگان متفاوتی برای بیان همین مفاهیم به کار رود. روشن است که «از واقعیات زبان‌شناختی نمی‌توان واقعیات وجودشناختی را نتیجه گرفت» (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۳۱)، و نمی‌توان از تفاوت واژگان، تفاوت در حقیقت فلسفی را استنتاج کرد. صدرالمآلهین نیز در آثار خود به این نکته اشاره کرده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۳۸). بنابراین، رعایت این اصطلاحات برای فیلسوف الزامی نیست و تفاوت تعابیر، کاشف از حقیقت خاصی نیست، بلکه می‌توان برخی از این اشکال را در یکدیگر ادغام کرد و به صورتی عام‌تر رسید (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۵). باین حال، این اصطلاحات در آثار فلسفی برای بیان تشکیک به کار رفته‌اند و در تحلیل موضوع، نمی‌توان از آنها چشم پوشید.

۲-۲. لزوم یا عدم لزوم تفاضل در تشکیک

در تحلیل انحای فوق، ممکن است چنین تصور شود که تفاوت میان دو امر مشکک، لزوماً باید به صورت تفاضلی باشد؛ یعنی اگر دو امر در یک حقیقت مشترک‌اند، باید میزان بهره‌مندی‌شان از آن حقیقت متفاوت باشد. اما چنین نیست. ممکن است دو امر، با وجود اشتراک و تفاوت در یک حقیقت، به طور مساوی از آن برخوردار باشند. برای مثال، اجزای زمان، با آنکه تشکیک به تقدم و تأخر دارند، بهره‌مندی‌شان از حقیقت زمان یکسان است. صدرالمآلهین معتقد است: تقدم و تأخر اجزای زمان ذاتی آنهاست و حقیقت زمان چیزی جز همین اجزای متقدم و متأخر نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴).

نمونه دیگر، حرکت است که به عنوان عرض تحلیلی وجود، غیریتی با وجود ندارد. اگر حرکت با سرعت ثابت انجام شود، اجزای آن به طور مساوی از حقیقت حرکت بهره‌مندند و هیچ تفاضلی میان آنها نیست. اگر هم تفاضل یا تقدم و تأخری لحاظ شود (مانند فاصله تا مقصدی خاص) آن لحاظ، اعتباری خواهد بود. البته اگر حرکت با شتاب همراه باشد و سرعت در اجزای آن متفاوت باشد، آنگاه می‌توان از تشکیک تفاضلی سخن گفت.

با این بیان، روشن می‌شود که در نظام حکمت متعالیه، رابطه‌ای غیرتشکیکی میان موجودات عالم قابل فرض نیست، مگر در مواردی که وجود برای آنها قابل فرض نباشد؛ مانند نسبت میان وجود محض و عدم محض، که چون اشتراک و امتیازشان در حقیقت وجود نیست، رابطه تشکیکی میان آنها برقرار نمی‌شود. همچنین امور محال و با اندک تسامح، مفاهیم و ماهیات (با لحاظ حکایتگری‌شان، نه وجود ذهنی یا خارجی‌شان) از دایره تشکیک خارج‌اند. با توجه به این دو نکته، پرسشی بنیادین مطرح می‌شود: با توصیف مزبور، چه معیاری برای تشخیص تشکیک از غیرتشکیک وجود دارد؟ و آیا می‌توان به‌طور قطعی درباره شمول حقیقت تشکیک نسبت به تشکیک عرضی داوری کرد؟ این پرسشی است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۳. معیار تشکیک

با توجه به انحای مختلف تشکیک، می‌توان تحلیل کرد که حقیقت تشکیک از سه مؤلفه اساسی تشکیل شده است. احراز این سه ویژگی برای صدق تشکیک میان دو یا چند امر متکثر کفایت می‌کند:

۱-۳. وجود تفاوت و امتیاز میان امور متکثر در یک حقیقت واحد

زیرا اگر هیچ‌گونه امتیازی در کار نباشد، کثرتی قابل فرض نخواهد بود.

۲-۳. وجود اشتراک میان آنها در همان حقیقت

زیرا در فقدان اشتراک، امور متکثر به تمام ذات، با یکدیگر متباین خواهند بود و تشکیک معنایی نخواهند داشت.

۳-۳. وحدت و عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز

یعنی: آنچه موجب اشتراک است همان چیزی باشد که منشأ امتیاز نیز هست. اگر این دو از هم جدا باشند، دیگر تشکیک صادق نخواهد بود.

با تحقق این سه شرط، حقیقتی حاصل می‌شود که هم کثرتی دارد سازگار با وحدت خود، و هم وحدتی دارد سازگار با کثرت خود. از این نوع وحدت و کثرت در اصطلاح فلسفی به «وحدت تشکیکی» و «کثرت تشکیکی» تعبیر می‌شود، و حقیقتی که چنین ویژگی‌هایی دارد، «حقیقت مشکک / تشکیکی» نامیده می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۱).

باید توجه داشت که مؤسس حکمت متعالیه نیز تشکیک را بر همین اساس پذیرفته است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۶؛ ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۲۸).

بر اساس این معیار، نه‌تنها تمام انحای مذکور برای تشکیک مشمول آن می‌شوند - مشروط به آنکه هر سه شرط را دارا باشند - بلکه این معیار شامل تشکیک عرضی نیز - با هر دو معنای آن - خواهد شد؛ زیرا در این معیار تفاوتی ندارد که میان امور متکثر، تقاضی باشد یا نباشد، یا رابطه علی - معلولی برقرار باشد یا نه.

بنابراین، معیار مذکور را می‌توان به‌عنوان ملاک مختار برای حقیقت تشکیک پذیرفت؛ زیرا جامع تمام فروض و مصادیق است و مورد تأیید صدرالمآلهین نیز قرار دارد.

بالین حال، معیارهای دیگری نیز برای تشکیک ذکر شده‌اند که با این معیار کلی منافاتی ندارند، بلکه دامنه شمول آنها محدودتر است. بیان این معیارهای خاص، به‌منظور وضوح بیشتر در روند بحث و تبیین دقیق‌تر جایگاه تشکیک عرضی، خالی از لطف نیست.

۳-۴. معیار خاص تشکیک (تشکیک تفاضلی)

در این معیار خاص، با حفظ سه شرط بنیادین تشکیک (یعنی اشتراک، امتیاز و وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز) تأکید بر آن است که مابه‌الامتیاز امور متکثر، به‌صورت تفاضل در بهره‌مندی از یک حقیقت واحد باشد. این تفاضل معمولاً در قالب‌هایی همچون کمال و نقص، شدت و ضعف، اولویت و عدم اولویت، و اصطلاحاتی از این دست ظهور می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۲۸).

در چنین حالتی، افراد متکثر مراتب و درجات یک حقیقت واحد محسوب می‌شوند، به‌گونه‌ای که فرد کامل در مقایسه با فرد ناقص، همه آن واقعیتی را که فرد ناقص واجد است، دارد، به‌علاوه بهره‌ای افزون‌تر از همان حقیقت. این ویژگی، تشکیک را از تباین صرف یا اشتراک بدون امتیاز متمایز می‌سازد و آن را به‌عنوان یک نظام وجودی مراتب‌دار معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۵).

نمونه‌های روشن این نوع تشکیک را می‌توان در مفاهیمی همچون شادی و غم، سردی و گرمی، نور و ظلمت، و مانند آنها مشاهده کرد؛ اموری که در آنها، تفاوت افراد، نه در نوع حقیقت، بلکه در شدت و ضعف یا کمال و نقص آن حقیقت است.

۳-۵. معیار اخص تشکیک (تشکیک علی - معلولی)

در معیار پیشین (تشکیک تفاضلی)، هرچند میان امور متکثر رابطه تفاضل در حقیقت واحد برقرار بود، اما شرطی بر وجود رابطه علی - معلولی به‌صورت هستی‌بخش میان آنها وجود نداشت. برای مثال، میان شادی ضعیف امروز و شادی شدید دیروز، با وجود تفاوت در شدت، هیچ رابطه علیتی به‌معنای «هستی‌بخشی» برقرار نیست.

اما در این معیار خاص که از سوی ملاصدرا مطرح شده، رابطه علیت هستی‌بخش میان وجودات متفاضل نیز شرط شده است. بر اساس قاعده «سنخیت» و اصل «فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد»، علت هستی‌بخش باید در کمالات وجودی، کامل‌تر از معلول خود باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۴۹-۱۵۰). این کمال - دست‌کم - در استقلال وجودی و عدم رابط بودن علت نسبت به معلول، قابل اثبات است.

در این چارچوب، نوعی تشکیک میان علت و معلول برقرار است، به‌گونه‌ای که علت به‌سبب کامل‌تر بودن، محدودیت کمتری دارد و معلول به‌سبب نقص وجودی، محدودتر است. این سیر تشکیکی از علت مطلق و موجود نامحدود آغاز می‌شود و تا محدودترین مرتبه وجودی در معلول امتداد می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). با اثبات وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در حقیقت وجود، معلول درواقع مرتبه نازلی از وجود علت به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۶۱-۶۰).

ناگفته پیداست که اگر تنها همین معیار اخص را برای تشکیک بپذیریم - بر خلاف دو معیار پیشین - دیگر نمی‌توان از «تشکیک عرضی» در حکمت صدرایی سخن گفت؛ زیرا در این صورت، تشکیک صرفاً میان علت و معلول و موجودات طولی معنا خواهد داشت و پذیرش تشکیک عرضی به‌صورت مستقل، صورتی خودمتناقض خواهد یافت؛ مانند فرض «موجودات طولی عرضی» یا «دایره مربع».

اما همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، معیار صحیح و جامع برای تشکیک، همان معیار عامی است که در ابتدای بحث مطرح گردید؛ معیاری که هم شامل تشکیک طولی و هم عرضی می‌شود و هم با مبانی حکمت متعالیه سازگار است.

۴. اثبات تشکیک عرضی در وجود

اکنون که هویت بحث «تشکیک عرضی» از حیث تصویری در حکمت متعالیه احراز شد، نوبت به اثبات این حقیقت می‌رسد. در ادامه، سه دلیل برای اثبات تشکیک عرضی در وجود ارائه می‌شود؛ دو دلیل نخست حاصل تأملات نگارنده است و دلیل سوم، محل بحث و توجه فلاسفه پیشین و معاصر است.

۴-۱. شهود حضوری و تحلیل عقلی

این دلیل مبتنی بر علوم حضوری انسان است؛ علمی که به خلاف علوم حصولی، بدون واسطه مفهوم و به‌صورت مستقیم و شهودی، وجود را درک می‌کنند. ویژگی ممتاز علوم حضوری در خطاناپذیری و بی‌واسطه بودن آنهاست، و همین امر می‌تواند مبنایی قوی برای اثبات تشکیک عرضی باشد. یافت ما از این شهودات حضوری را می‌توان به دو شکل تصویر کرد:

۴-۱-۱. تشکیک تفاضلی در شهودات متکثر از یک سنخ

هر انسانی بالوجدان، احوال و احساساتی همچون درد، غم، شادی و مانند آن را به‌صورت شهودی درک می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۶). با کنار هم نهادن این شهودات متکثر از یک سنخ، عقل به‌سادگی حکم به وجود تشکیک تفاضلی میان آنها می‌کند. برای مثال، غم ضعیف و غم شدید، شادی کم و شادی فراوان، همگی مراتب متفاوت یک حقیقت‌اند. روشن است که میان این مراتب، رابطه علی - معلولی به‌معنای هستی‌بخشی برقرار نیست، هرچند ممکن است یکی زمینه‌ساز دیگری باشد.

۴-۱-۲. تشکیک غیر تفاضلی در شهودات متکثر از سنخ‌های مختلف

با مقایسه شهودات متفاوت (مانند درد، شادی، اضطراب، تردید و خستگی) می‌توان دریافت که تفاوت آنها در نحوه تحقق و آرایش وجودی‌شان است. این تفاوت، هرچند در سطح مفهومی و ماهوی به صورت تباین جلوه می‌کند، اما در سطح وجودی، همگی از یک حقیقت واحد برخوردارند: وجود. بنابراین، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز این حالات، در ناحیه وجود، به یک حقیقت بازمی‌گردد و اختلاف سنخی میان آنها وجود ندارد. از این‌رو تشکیک عرضی به‌معنای غیرتفاضلی نیز در این موارد قابل احراز است.

در مواردی که چند حالت متفاوت به صورت همزمان درک می شوند (مانند تردید همراه با غم و درد) اگر ترجیحی میان آنها احساس شود، این ترجیح ناشی از عوامل بیرونی همچون اهمیت، توجه، ظرفیت نفس و مانند آن است، نه از تفاضل وجودی میان آنها.

با این دو تقریر، می توان تشکیک عرضی را به هر دو معنای آن (تفاضلی و غیرتفاضلی) از طریق مواجهه مستقیم با وجودات علمی و شهود حضوری، همراه با تحلیل عقلی، اثبات کرد. این اثبات، به ویژه در عالم ماده، نشان دهنده کارآمدی حکمت متعالیه در تبیین کثرات عرضی است و می تواند ثمراتی در حوزه های مختلف علمی و اعتقادی داشته باشد؛ از جمله:

- تبیین ملموس تر مسئله شرور و نظام احسن؛

- تحلیل فلسفی کیفیت آغاز خلقت در عالم ماده؛

- پیوند فلسفه الهی با مباحث روز فیزیک؛

- تفسیر دقیق تر مباحث جهان شناختی.

پرداختن به این ثمرات، نیازمند پژوهش های مستقل و حتی نگارش پایان نامه های تخصصی است.

وقتی نتیجه این استدلال را به مناط تشکیک عام و دستگاه اصالت وجود و نظام تشکیک وجودی ملاصدرا عرضه کنیم، می توانیم مدعی شویم که نظام تشکیکی ملاصدرا مبین این شکل از تشکیک (یعنی تشکیک در کثرات عرضی) نیز هست. در انتها ذکر چند نکته لازم است:

الف) گستره علوم حضوری

تشکیک عرضی، همان گونه که در شهودات عاطفی قابل احراز است، در سایر علوم حضوری نیز محتمل است؛ مانند:

- افعال نفس: اراده، تفکر، توجه، دیدن، شنیدن، استدلال، نظارت بر معلومات و مانند آن؛

- صور ذهنی: مفاهیم و تصورات ذهنی که هر چند از حیث محکی متفاوت اند، اما در وجود داشتن و تحقق ذهنی، اشتراک دارند و فاقد رابطه علی - معلولی یا تفاضل وجودی اند.

ب) ماهیت استدلال

این استدلال، شهودی - عقلی و مبتنی بر احراز مناط تشکیک در شهودات حضوری است. بنابراین، نمی توان آن را صرفاً مجموعه ای از مثال ها دانست.

ج) محدودیت استدلال

هر چند این دلیل، تشکیک عرضی را فی الجمله اثبات می کند، اما درباره وجودات مادی که قابل شهود حضوری نیستند، جای تردید باقی است. برای رفع این تردید، می توان از اصل «تشکیک در مراتب بالاتر» استفاده کرد: اگر تشکیک عرضی در وجودات مجرد و علمی - که در نظام تشکیک طولی در مرتبه بالاتری قرار دارند - ثابت باشد، در عالم ماده که مرتبه ای مادون و محدودتر دارد، به طریق اولی قابل اثبات خواهد بود. این تفصیل در دلیل دوم پیگیری خواهد شد.

۲-۴. استنتاج از نظام تشکیکی طولی وجود

دلیل دوم بر مبنای سه اصل بنیادین استوار است: اصالت وجود، نظام تشکیکی طولی، و نتایج حاصل از دلیل نخست. در دلیل اول، اثبات شد که در مرتبه‌ای از وجود (یعنی وجودات علمی و مثالی) کثرت عرضی به هر دو معنای آن (با و بدون تفاضل) قابل احراز است. اکنون پرسش این است که آیا می‌توان این نوع تشکیک را به مراتب مافوق و مادون نیز تعمیم داد؟

پاسخ این پرسش را می‌توان در احکام نظام طولی وجود جست‌وجو کرد. در این نظام، مراتب وجود بر اساس میزان برخورداری از کمال وجودی، به‌صورت متفاضل طبقه‌بندی می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که در رأس سلسله، کامل‌ترین وجود (واجب‌الوجود) قرار دارد و در انتهای آن، ناقص‌ترین مرتبه وجودی. از جمله احکام این سلسله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

– در ناحیه صعودی: بساطت، وحدت، و عدم محدودیت؛

– در ناحیه نزولی: کثرت، محدودیت، و ترکیب.

اگر بتوان در یکی از مراتب میانی این سلسله (که نه ابتدایی‌ترین و نه انتهایی‌ترین مرتبه است) حکمی را برای وجود اثبات کرد، می‌توان ادعا کرد که سایر مراتب نیز با توجه به شرایط خاص خود، سهمی از آن حکم خواهند داشت. در این چارچوب، چون تشکیک عرضی در وجودات علمی و مثالی به‌صورت شهودی و حضوری قابل اثبات است، می‌توان نتیجه گرفت که در مراتب مادون (یعنی عالم ماده) که از کثرت و محدودیت بیشتری برخوردار است، این نوع تشکیک به طریق اولی برقرار است. زیرا:

– تشکیک در فرض وجود کثرت معنا پیدا می‌کند؛

– در عالم ماده، کثرت، قوه، زمان و حرکت به‌وضوح حضور دارند؛

– اصالت وجود، مبنای تبیین این کثرات است.

بنابراین، تشکیک عرضی در این مرتبه، نه‌تنها قابل تصور، بلکه قابل اثبات است.

در این تبیین، می‌توان از قاعده «امکان اشرف» نیز بهره گرفت؛ زیرا اگر مرتبه‌ای اشرف و کامل‌تر از مرتبه‌ای دیگر باشد، باید بتواند احکام آن مرتبه را در خود داشته باشد، و اگر مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه‌ای دیگر، کثرت و تشکیک عرضی را داراست، مرتبه بالاتر نیز با حفظ بساطت و شرایط خاص خود، می‌تواند حامل نوعی از این تشکیک باشد. در مراتب مافوق نیز تا جایی که کثرتی قابل فرض باشد (یعنی تا پیش از رسیدن به واجب‌الوجود که وحدت صرف است) تشکیک عرضی با لحاظ احکام و شرایط هر مرتبه، قابل اثبات خواهد بود.

۳-۴. اشتراک معنوی مفهوم «وجود» و لوازم آن

این دلیل بر سه اصل بنیادین استوار است:

الف) پذیرش اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛

ب) اشتراک معنوی مفهوم «وجود» میان تمام موجودات؛

ج) کاشفیت مفاهیم انتزاعی از واقعیت‌های خارجی.

صدرالمآلهین در الاسفار الاربعه تصریح می‌کند:

... لما كانت الوجودات الخاصة (أى الواقعيات الخارجیة و الحقائق الوجودیة) مشتركة فى هذا المفهوم الانتزاعی العقلى الذى يكون حكاية عنها، فلا بد أن يكون للجميع اتفاق فى نسخ الوجود الحقیقی، و لابد مع ذلك من امتیاز بینها، إما بالكمال و النقص، و الغنى و الفقر، أو بالتقدم و التأخر، أو بأوصاف زائدة... (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۸۶).

بر اساس این بیان، چون مفهوم «وجود» مفهومی انتزاعی و واحد است که بر مصادیق متعدد خود به نحو اشتراک معنوی صدق می‌کند، این وحدت مفهومی کاشف از وحدت سنخی در حقیقت وجود خارجی است. از سوی دیگر، چون اصالت با وجود است و ماهیت امری اعتباری است، کثرات وجودی نمی‌توانند مستند به تمایزات ماهوی یا مفهومی باشند، بلکه امتیاز آنها نیز باید به خود حقیقت وجود بازگردد.

در نتیجه، همان‌گونه که وجودات در حقیقت وجود اشتراک دارند، امتیاز آنها نیز در همان حقیقت است؛ یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، هر دو در ناحیه وجود تحقق دارند. این وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، همان ملاک عام تشکیک است که در بخش‌های پیشین تبیین شد، و اکنون در پرتو اشتراک معنوی مفهوم «وجود» به صورت فلسفی اثبات می‌شود.

۱-۳-۴. صورت منطقی استدلال (بر اساس تقریر علامه طباطبائی)

با اقتباس از تقریر علامه طباطبائی (۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۹) و با اندکی تصرف، می‌توان صورت این استدلال را در قالب قیاس‌های اقترانی و شرطی چنین تنظیم کرد:

- مقدمه اول: اگر مفهوم «وجود» مفهومی واحد باشد، آنگاه مصادیق آن دارای جهت اشتراک واحدی هستند.
- مقدمه دوم: مفهوم «وجود» میان تمام افراد طولی و عرضی، مفهومی واحد است (اشتراک معنوی وجود).
- مقدمه سوم: پس مصادیق مفهوم «وجود» دارای جهت اشتراک واحدی هستند.
- مقدمه چهارم: در خارج، کثرت وجود دارد.
- مقدمه پنجم: اگر اصالت با وجود باشد و ماهیت اعتباری، آنگاه کثرت وجودات خارجی باید مستند به وجود باشد.
- مقدمه ششم: اصالت با وجود است (بنا بر ادله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت).
- مقدمه هفتم: پس کثرات وجودات خارجی مستند به وجود هستند.

نتیجه: کثرت و وحدت افراد مفهوم «وجود» به واقعیت وجود مستند است. بنابراین، حقیقت وجود، حقیقتی مشکک و واحد است و دامنۀ این تشکیک شامل تمام موجودات می‌شود، چه میان آنها رابطه طولی برقرار باشد و چه رابطه عرضی.

۲-۳-۴. یک اشکال و چند جواب

ممکن است در مقام اشکال بر این دلیل، مقدمه اول این استدلال در ناحیه تالی، محل مناقشه قرار گیرد و ملازمۀ میان مقدم و تالی در آن انکار گردد و گفته شود: اشتراک معنوی مفهوم «وجود» هرچند فی‌نفسه صحیح است، ولی

نمی‌توان از آن، این نتیجه را گرفت که وحدت مفهومی مفهوم «وجود» کاشف از یک وحدت خارجی در میان مصادیق آن است. شکل خلاصه این اشکال (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶) چنین است:

مفهوم «وجود» از مفاهیم ثانی فلسفی است که با مفاهیم ماهوی تفاوت اساسی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۹). مفاهیم ماهوی در اثر انفعال ذهن و انعکاس واقعیت خارجی در ذهن پدید می‌آیند و کاشف از واقعیت خارجی هستند و به سبب همین انفعال، تعدد مفاهیم تابع تعدد مصادیق است و در مقابل تعدد مصادیق مفهوم واحد، می‌توان وحدت سنخی را نتیجه گرفت. در این مفاهیم عروض و اتصاف مفهوم به مصداق خارجی است و مفهوم مابازای خارجی دارد. در مقابل، مفاهیم فلسفی با فعالیت ذهن به دست می‌آیند و حکایتگر حیثیات و احوال وجودی موجود خارجی پس از تحلیل و مقایسه آنها هستند، نه بیانگر واقعیت آنها، و به سبب همین فعال بودن و پویایی ذهن در انتزاع این مفاهیم، تعدد مفاهیم در اینجا تابع تعدد مصادیق نیست، بلکه ممکن است یک مصداق از جهات مختلف و با تحلیل ذهن، مفاهیم متعددی را به خود اختصاص دهد؛ مثل کوچکی، نازکی، کوتاهی، فوقیت و مانند آنها برای موی سر. عروض این مفاهیم ذهنی، ولی اتصاف آنها خارجی است؛ زیرا مابازای مستقل خارجی ندارند تا عروض آنها هم خارجی باشد، بلکه تنها می‌توانند وصف امور خارجی بعد از تحلیل و مقایسه واقع شوند. پس می‌توان ادعا کرد: همان‌گونه که کثرت مفاهیم فلسفی کاشف از کثرت مصادیق نیست، وحدت این مفهوم میان مصادیق مختلف نیز کاشف از وحدت سنخی آن مصادیق نیست، بلکه ممکن است یک مفهوم فلسفی مصادیق کاملاً متباین از یکدیگر و بدون هیچ وحدت واقعی داشته باشد؛ مثل اجناس عالی و معقولات نه‌گانه عرضی که متباین به تمام ذات هستند، منتها عقل انسان می‌تواند با تحلیل و مقایسه آنها مفهوم «عرض» یا «مقوله» را از آنها انتزاع کند و به آنها نسبت دهد، و حال آنکه وحدت مفهومی این مصادیق دلالتی بر وحدت سنخی آنها ندارد؛ زیرا متباین به تمام ذات‌اند، هرچند بتوان به تبع وحدت مفهومی در اینجا، یک وحدت فرضی یا اعتباری در این میان لحاظ کرد.

در رابطه با مفهوم «وجود» نیز می‌توان همین ادعا را کرد که صرف وحدت مفهومی «وجود» میان مصادیق مختلف، کاشف از وحدت سنخی واقعی آنها نیست و این در نهایت، وحدت فرضی و اعتباری را ثابت می‌کند. بله، اگر «وجود» مفهومی ماهوی بود، می‌توانستیم چنین لازمه‌ای را برای آن مطرح کنیم.

به این اشکال می‌توان به چند شکل پاسخ داد:

الف) پاسخ اول: تمایز مفهوم وجود از سایر مفاهیم فلسفی

این پاسخ نقضی است و بیانگر این نکته است: از صرف اینکه تعدد مفاهیم در معقولات ثانی تابع تعدد مصادیق نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که در جانب وحدت نیز این تبعیت منتفی است. به عبارت دیگر، وحدت مفهوم فلسفی میان مصادیق مختلف، کاشف از وحدت سنخی آنها نیست، به‌ویژه زمانی که از معقولات ثانی فلسفی که با خارج از ذهن ارتباط دارند - بخصوص مفهوم وجود - صحبت می‌کنیم (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۷).

به همین سبب، استشهداد به مفهوم انتزاعی «مقوله» یا «عرض» که از معقولات ثانی منطقی است و موصوف مفاهیم ذهنی واقع می‌شود و قیاس آن با مفهوم «وجود» که مفهوم فلسفی است، درست به نظر نمی‌رسد. علاوه بر آن، درباره مفهوم «مقوله» یا «عرض» نیز ممکن است بتوان وحدت خارجی حقیقی را با انتساب به مفهوم «وجود» به نحوی به اثبات رساند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).

ب) پاسخ دوم: تأیید کاشفیت از سوی صدرالمآلهین

برای مفاهیم مختلف به دو شکل می‌توان مصداق فرض کرد: مصداق بالذات و مصداق بالعرض. «مصادق بالذات» مصداقی است که به طور مستقیم بیان‌کننده ذات مفهومی است که از آن حکایت می‌کند، درحالی که «مصادق بالعرض» به طور مستقیم به مفهوم اشاره ندارد، بلکه از مقایسه مصداق آن مفهوم با امری دیگر به دست می‌آید. به عبارت دیگر، سفیدی مصداق بالذات سفیدی است، اما سفید که از مقایسه یک ذات (مثل جسم یا دیوار) با سفیدی به دست می‌آید - و اسم مشتقی است که از اتصاف یک ذات به سفیدی خبر می‌دهد - مصداق بالعرض سفیدی به حساب می‌آید (مطهری، بی تا، ج ۷، ص ۲۰۷-۲۰۹).

چنان که مستشکل بیان کرده است، معقولات ثانی فلسفی عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند و به همین سبب، مصداق بالذات نداشته، تنها مصداق بالعرض دارند. این سخن صحیح است، منتها بنا بر اصالت وجود، نمی‌توان این حکم را بر مفهوم «وجود» نیز بار کرد؛ زیرا مطابق اصالت وجود، وجود امری متشخص و بسیط است و جز وجود چیز دیگری واقع را پر نکرده است که از مقایسه آن دیگری با مفهوم «وجود» بتوانیم مصداق بالعرض برای مفهوم وجود فرض کنیم و مفهوم «وجود» به سبب اصالت وجود، از این قاعده مستثناست و تنها می‌تواند مصداق بالذات داشته باشد. پس با فرض مصداق بالذات داشتن برای مفهوم «وجود» و خارجیت و تشخص محکی آن، تعدد مصادیق آن کاشف از وحدت سنخی میان آنها خواهد بود.

این پاسخ خوبی است، لیکن قوانین و روابط عقلی و فلسفی استثنابردار نیستند و به همین سبب، نباید حکم به استثنا نمود، بلکه باید گفت: به سبب این تفاوت، مفهوم «وجود»، معقول ثانی فلسفی نبوده، بلکه سنخ متفاوتی از مفاهیم است. در ادامه، در پاسخ سوم، تعبیری دقیق‌تر از پاسخ دوم ارائه می‌دهیم.

ج) پاسخ سوم: تفاوت در منشأ انتزاع و دلالت مفهومی

در این پاسخ، تأکید بر این نکته است که مفهوم «وجود» نه کاملاً فلسفی است و نه کاملاً ماهوی، بلکه با توجه به اصالت وجود و ویژگی خاصی که محکی این مفهوم دارد، باید آن را مفهومی از سنخی مستقل دانست که در کنار مفاهیم فلسفی و ماهوی قرار می‌گیرد. اگر مفهومی دیگر نیز دارای ویژگی‌های مشابه باشد، در همین دسته جای می‌گیرد. اما شرح این دیدگاه:

با پذیرش اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، مفهوم «وجود» تفسیری متفاوت پیدا می‌کند. از یک سو، ویژگی

مفاهیم فلسفی را دارد؛ یعنی به چیستی خاصی محدود نمی‌شود. همان‌گونه که مفاهیمی مانند «بزرگ» یا «کوچک» می‌توانند بر درخت، پرنده، دیوار، انسان و سایر ماهیات صدق کنند، مفهوم «وجود» نیز بر همه اینها قابل اطلاق است. تفاوت در این است که مفاهیم فلسفی مابازای خارجی ندارند و فقط به‌صورت اتصاف خارجی مطرح‌اند، اما مفهوم «وجود» به‌سبب اصالت وجود، حکایتگر ذات امور خارجی است و تحقق خارجی دارد؛ به‌گونه‌ای که به حمل «هوهو» و بالذات بر مصادیق خود بار می‌شود.

از سوی دیگر، مفهوم «وجود» ویژگی مفاهیم ماهوی را نیز دارد؛ یعنی مانند آنها دارای مصداق خارجی و حکایتگر واقعیت است. باین‌حال، مصادیق آن با مصادیق مفاهیم ماهوی دیگر مغایرت ندارند. این در حالی است که هر مفهوم ماهوی، تنها بر مصادیق خاص خود دلالت دارد و با دیگر مفاهیم ماهوی تباین دارد. برای مثال، مصداق مفهوم «انسان» با «اسب» و «سگ» متفاوت است و هیچ‌یک مصداق دیگری به‌شمار نمی‌آید؛ اما همه اینها مصداق مفهوم «وجود» هستند.

بنابراین، مفهوم «وجود» از یک جهت به مفاهیم ماهوی و فلسفی شباهت دارد و از جهتی دیگر با آنها متفاوت است. از این‌رو نمی‌توان آن را در هیچ‌یک از این دو دسته جای داد. باین‌حال، چون مفهومی از مفاهیم است، نتیجه معقول آن است که به‌تنهایی یک سنخ مستقل از مفاهیم را تشکیل دهد.

از سوی دیگر، اینکه مفهوم «وجود» با مصادیق ماهیات دیگر تنافی ندارد، به‌معنای عرضی بودن آن نیست. حتی اگر به‌صورت مشتق (مانند «موجود») به‌کار رود، این استعمال صرفاً از رابطه میان عارض و معروض حکایت نمی‌کند. بلکه بر اساس اصالت وجود، مفهوم «وجود» از جنبه فی‌نفسه و لِنفسه، حکایتگر واقعیت خارجی است و نه صرفاً نسبت میان مصداق خود با مبدأ خاصی مانند مبدأ وجود. بنابراین، مفهوم «وجود» مفهومی ذاتی است، نه عرضی، حتی اگر مانند مفاهیم ماهوی، فاقد جنس و فصل و نوع باشند.

با این توضیحات، اگر مفهومی دارای ویژگی‌های ذیل باشد، نمی‌توان آن را صرفاً فلسفی، ماهوی یا عرضی دانست، بلکه باید آن را از سنخ مفهوم «وجود» به‌شمار آورد:

– قابلیت اتصاف خارجی برای ماهیات مختلف را داشته باشد و به چیستی خاصی محدود نشود.

– دارای مابازای خارجی و مصداق بالذات باشد.

– به‌سبب حکایت از حقیقت ذاتی و انفکاک‌ناپذیر از واقعیت، عرضی محسوب نشود، حتی اگر به‌صورت مشتق ظاهر شود.

بنابراین، زمانی که مفهوم «وجود» بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، چنین تفسیری پیدا کند و دارای تحقق خارجی و مصداق بالذات باشد، می‌توان این ادعا را پذیرفت که تعدد مصادیق یک مفهوم واحد، یعنی مفهوم «وجود»، نشان‌دهنده وحدت سنخی حقیقت وجود است.

در انتهای این پاسخ ذکر چند نکته لازم است:

نکته اول: با تفسیری که از مفهوم «وجود» در این پرسش و پاسخ ارائه شد، به‌راحتی می‌توان اثبات تشکیک

عرضی به معنای دوم در عالم ماده را - که بیان بود از رابطه تشکیکی میان کثرات عرضی بدون فرض تفاضل میان آنهاست - از این دلیل نتیجه گرفت و آن را پذیرفت، به خلاف دلایل دیگر که اثبات و تبیین تشکیک عرضی به معنای مذکور از آنها قدری دشوار است. علاوه بر آن، با توجه به تفسیری که از مفهوم «وجود» ارائه گشت، وحدتی که برای کثرات عرضی در تشکیک عرضی فرض می شود، منافاتی با کثرات آنها ندارد. به عبارت دیگر، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

نکته دوم: مفهوم «وجود» با این ویژگی ها، اختصاصی به تشکیک طولی یا عرضی ندارد. اما در عالم ماده، به سبب ضعف، محدودیت و استعدادپذیری، می توان مفاهیمی انتزاع کرد که با وجود مادی این مرتبه، عین وجود باشند و کارکردی مشابه مفهوم «وجود» داشته باشند؛ مانند جرم، تراکم، قوه، زمان، حرکت، انرژی، فرکانس و ارتعاش. بررسی این مفاهیم نیازمند پژوهشی مستقل است.

نکته سوم: آنچه به عنوان پاسخ سوم (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵-۲۷۱) در این قسمت به اختصار ارائه گشت، از کلمات صدرالمتألهین قابل استخراج است. او در *الاسفار الاربعه*، تفاوت مفهوم «وجود» با مفاهیم فلسفی دیگر (مانند امکان) را روشن می سازد و مدعی تفاوت میان آنها می شود و تصریح می کند:

«وجود»، حتی به معنای مصدري اش در خارج از ذهن - به سبب اصالت وجود - تحقق دارد و برای تحقق در خارج از ذهن، نیازمند اتصاف یک ذات به خود (نظیر وصف امکان) نیست: «... الوجود ليس كالإمكان، حتي لا يكون بإزائه شيء يكون المعني المصدري حكاية عنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۱).

سپس در مقام مغایر نبودن مصادیق وجود با مصادیق ماهیات و تفاوت محکی مفهوم آن با مفاهیم ماهوی می گوید: وجود در اعیان، زاید بر ماهیت نیست: «... أن الوجود غير زائد على الماهية في الأعيان...» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵۹). وی در جایی دیگر برای ذاتی دانستن مفهوم «وجود» و عرضی نبودن آن می گوید: صدق مفهوم «وجود» بر مصادیق آن، شبیه صدق ذاتیات است: «... فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص [أي على حقيقة الوجود] يشبه صدق الذاتيات» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۲). ایشان پیش از این مطلب به طور کلی می گوید:

... هذا المفهوم - أي مفهوم الوجود - عنوان و حكاية للوجودات العينية و نسبتة إليها نسبة الإنسانية إلى الإنسان... فكما أن مفهوم الإنسانية صح أن يقال: أنها عين الإنسان - أي صح أن يحمل عليه حمل المواظاة، فيقال: ماهية الإنسان هي الإنسانية - لأنها مرآة لملاحظته و حكاية عن ماهيته... - فذلك مفهوم الوجود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۱).

نتیجه گیری

بر اساس مباحث مطرح شده در این مقاله، می توان نتایج ذیل را به عنوان دستاوردهای نظری پژوهش برشمرد:

۱. «تشکیک عرضی» در حکمت متعالیه، مفهومی معتبر و قابل احراز است. هرچند اصطلاح «تشکیک عرضی»

به صورت مستقیم در آثار صدرالمতألهین به کار نرفته، اما با تحلیل مبانی و دسته‌بندی‌های موجود در حکمت متعالیه، می‌توان جایگاه مشخصی برای آن در نظام فلسفی ملاصدرا یافت. این اصطلاح پس از وی، به تدریج در ادبیات فلسفی ظهور کرده و قابل تبیین است.

۲. تشکیک عرضی به سبب عدم بداهت، نیازمند استدلال فلسفی است. بر خلاف برخی مفاهیم فلسفی که به صورت شهودی یا بدیهی قابل درک‌اند، تشکیک عرضی - به‌ویژه در معنای غیرتفاضلی آن - نیازمند تحلیل عقلانی و استدلالی است تا بتوان آن را در چارچوب نظریه «اصالت وجود» به درستی فهم و اثبات کرد.

۳. شهود حضوری و نظریه «اشتراک معنوی وجود» ابزارهای مؤثر در اثبات تشکیک عرضی‌اند. با بهره‌گیری از شهود مستقیم در علوم حضوری و تحلیل اشتراک معنوی مفهوم وجود، می‌توان کثرات وجودی را که بالوجدان قابل درک‌اند، تبیین کرد و نشان داد که نظریه «اصالت وجود» و «تشکیک وجود»، ظرفیت لازم برای توضیح کثرات عرضی را نیز داراست. از این رو حکمت متعالیه در تبیین این نوع کثرات، دچار نقص نیست.

۴. استدلال مبتنی بر اشتراک معنوی وجود، هرچند محل اشکال است، اما قابل دفاع است. اشکالات وارد بر این استدلال، با دقت در تحلیل مفهوم «وجود» و جایگاه خاص آن در منظومه مفاهیم فلسفی، قابل پاسخ‌گویی است. به‌ویژه با پذیرش اینکه مفهوم «وجود» سنخی مستقل از مفاهیم فلسفی و ماهوی است، می‌توان کاشفیت آن از وحدت سنخی مصادیق را اثبات کرد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۵). *معرفت شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*. تعلیقات حسن حسن زاده آملی. تهران: ناب.
- سهرودی، شهاب الدین (۱۳۹۲). *حکمه الاثر*. تعلیقه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- سهرودی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدر المتألهین (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثریة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمه*. تعلیقه علامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). *نظام حکمت صدرایی ۲: تشکیک در وجود*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم الهدی، سید علی (۱۳۹۱). *نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی*. حکمت صدرایی، (۱)، ۷۳-۸۴.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق). *تعلیقه علی نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.



Şadr al-Dīn Muḥammad Qūnawī on the Position of Intellect

MuhammadSadiq Alipoor  / An assistant professor of practical philosophy group, The Research Institute of Iran Philosophy and Theosophy
alipoor@irip.ac.ir

Received: 2024/11/21 - **Accepted:** 2025/04/25

Abstract

This study examines the position of intellect (reason) and rational perceptions among mystics, analyzing the views of Sadr al-Din Qunawi, a pioneer of theoretical mysticism, in this regard. He is among the thinkers who have offered the most vehement and extensive criticisms of the value of intellectual perceptions. The main issue of this research is to critique and evaluate Qunawi's arguments against the validity of rational perceptions. To this end, eight of his arguments have been assessed. The findings show that none of Qunawi's arguments are capable of proving his claim regarding the invalidity of theoretical reason; rather, the only conclusion drawn from some of his arguments is the limitation of human intellect in comprehending the truth and core essence of things; a point embraced by the philosophers, too.

Keywords: Sadr al-Din Qunawi, mysticism (irfan), people of thought and speculation (ahl al-fikr wa al-nazar), intuition (shuhūd), intellect (aql).

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه عقل در اندیشه صدرالدین محمد قونوی

alipoor@irip.ac.ir

محمدصادق علی‌پور  / استادیار گروه حکمت عملی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵

چکیده

پژوهش حاضر جایگاه عقل و ادراکات عقلی نزد عارفان را بررسی کرده و در این زمینه، دیدگاه‌های صدرالدین قونوی، یکی از پیشگامان عرفان نظری را تحلیل نموده است. وی ازجمله اندیشمندانی است که تندترین و گسترده‌ترین نقدها را نسبت به ارزش ادراکات عقلی ارائه کرده است. مسئله اصلی این پژوهش نقد و بررسی استدلال‌های قونوی در نفی اعتبار ادراکات عقلانی است. به همین منظور، هشت استدلال او ارزیابی گردیده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هیچ‌یک از این استدلال‌ها قادر به اثبات مدعای قونوی مبنی بر بی‌اعتباری عقل نظری نیست، بلکه تنها نتیجه حاصل از برخی از این استدلال‌ها، محدودیت عقل انسان در شناخت حقیقت و کنه اشیا است؛ امری که فیلسوفان نیز آن را پذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین قونوی، عرفان، اهل فکر و نظر، شهود، عقل.

مقدمه

ابوالعالی صدرالدین محمد بن اسحاق بن محمد بن علی بن یوسف قونوی (۶۰۷-۷۳۳ق) پسرخوانده و شاگرد خاص ابن عربی و از مشایخ بزرگ عرفان است. او می‌گوید: با عنایت و توجه استادش ابن عربی، صاحب مقام «تجلی ذاتی» شده است؛ جایگاهی که وی آن را بالاترین مرتبه سلوک برای مخلوق می‌دانست (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶). آثار عرفانی او به خاطر برخورداری‌اش از این مقام از اهمیت خاصی برخوردار بوده، با استواری درخور توجهی قرین گشته است. شاید به همین علت است که در میان اهل عرفان به «شیخ کبیر» شهرت یافته است.

همراهی قونوی با ابن عربی و ویژگی‌های شخصیتی و زمانی‌اش اصالت خاصی به کلام او در شرح و تفسیر آراء ابن عربی و پی‌ریزی عرفان نظری بخشیده است، به گونه‌ای که برخی معتقدند: فهم دقیق آراء ابن عربی جز با تتبع در آثار قونوی امکان‌پذیر نیست (جامی، ۱۳۶۶، ص ۵۵۵).

قونوی هم‌عصر جلال‌الدین رومی (مولوی) و خواجه نصیرالدین طوسی بود و ارتباط علمی و معنوی نزدیکی با آنها داشت. نامه‌نگاری‌های متعددی میان او و خواجه نصیرالدین طوسی انجام شد که نشان‌دهنده احترام و تکریم ویژه او از سوی این فیلسوف بزرگ است (جامی، ۱۳۶۶، ص ۹۶).

به نظر می‌رسد هم‌عصری قونوی با این شخصیت‌ها، زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده میان عرفان و فلسفه شد و در نتیجه، تقرب و همسویی این دو جریان فکری را در سده‌های بعد تسهیل کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

همچنین از آنجاکه قونوی شاگرد برجسته و شارح مهم اندیشه‌های ابن عربی بود، می‌توان گفت: او آگاهی کامل و دقیقی از مبانی فکری استادش داشت و توانست در گسترش و شرح عرفان نظری نقش مؤثری ایفا کند.

او از سه مرتبه «علم‌العقل»، «علم‌الاحوال» و «علم‌الأسرار» در نظام فکری ابن عربی آگاه بود (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۹).

ابن عربی عقل را به درک بدیهیات و امور نظری محدود می‌دانست و ضمن پذیرش اعتبار عقل در شناخت امور دنیوی، تأکید داشت که عقل راهی به شناخت ذات الهی ندارد (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۰).

بررسی بسیاری از موارد ظاهری تعارض عرفان و فلسفه در آثار عرفانی، نشان آن است که نزاع اهل معرفت، نه با «عقل» بما هو عقل، بلکه با «عقل تاریخی‌مثنائی» است که بر سده‌های میانه اسلامی حاکم بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹).

بر خلاف رویکرد عمومی در عرفان، قونوی در نامه‌ای به خواجه نصیرالدین طوسی، پرسشی بنیادین درباره ماهیت عقل و توانایی آن در کسب معرفت مطرح کرد. او در رساله مفصحه (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵) و مقدمه/عجاز‌البیان (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲)، ارزش عقل و استدلال عقلی را زیر سؤال برده و روش عرفانی «شهود» را برتر دانسته است. این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است قونوی که درصدد ارائه عرفان نظری در قالب استدلال عقلی بود، خود عقل را بی‌اعتبار بداند؟ این مسئله، به‌ویژه با مطالعه کتاب مفتاح‌الغیب که حاوی استدلال‌های عقلانی در عرفان نظری است، پیچیده‌تر می‌شود.

در پاسخ به این تناقض، دو فرض قابل بررسی است:

۱. قونوی به فساد این استدلال‌ها توجه نداشته است.

۲. قونوی آگاهانه بر بی‌اعتباری عقل تأکید کرده است.

دلایل متعددی فرض اول را منتفی می‌سازد:

الف. شخصیت علمی ممتاز قونوی که از مهم‌ترین عرفا پس از ابن عربی است، نشان می‌دهد که به‌درستی می‌دانست که هدف عرفان نظری ارائه اصول عرفان عملی و انتقال مکاشفات عرفا در قالبی قابل‌درک برای غیر عارفان است.

ب. مکاتبات گسترده او با فیلسوفان معاصرش، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی که نشانگر درک عمیق او از فلسفه و منطق است (ر.ک. شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۸۷ و ۹۷).

ج. توجه قونوی به استدلال منطقی در آثارش، در عین اصرار بر بی‌اعتباری عقل که تأکید او بر برتری روش «شهود» در عرفان را روشن می‌کند. او تصریح می‌کند: عرفا بر این باورند که تنها علم صحیح، علم موهوب است، نه علوم مکتسبه، و در مقام مماشات با اهل فکر و نظر است که امور ثابت‌شده با برهان را صحیح می‌دانند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

قونوی با زیر سؤال بردن ارزش عقل، عملاً ورود به عرفان نظری را برای خود محدود ساخت. این خطای معرفتی موجب شد شارحان او، مانند فناری در مصباح‌الانس تلاش کنند محدوده استدلال‌های قونوی را اصلاح کنند و آنها را تنها ناظر بر ناتوانی عقل در شناخت حقایق اشیا و معرفت بالکنه بدانند، نه معرفت بالوجه (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲). این تحلیل، دیدگاه ابن عربی درباره شناخت خداوند را بازتولید می‌کند؛ زیرا وی نیز شناخت ذات الهی را از طریق عقل غیرممکن می‌دانست (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۰).

این نوشتار پس از روشن‌گری معنای «عقل»، نقدها و اشکالات قونوی را بررسی کرده است تا میزان اعتبار دیدگاه او درباره استدلال‌های عقلانی را تحلیل کند.

۱. عقل

از دیدگاه اندیشمندان، «فکر» و «نظر» از مهم‌ترین کارکردهای عقل محسوب می‌شوند. منطق‌دانان غالباً دو واژه «فکر» و «نظر» را مترادف دانسته و آنها را به «دستیابی و انتقال به مجهول از طریق معارف تصویری و تصدیقی حاضر نزد نفس» تعبیر کرده‌اند.

این کارکرد عقل در حوزه قضایا، «استدلال» نام دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴). یکی از اقسام خاص استدلال «قیاس» است که در آن، سیر فکری از کلی به جزئی انجام می‌شود. به گفته ابن‌سینا، این سیر از ویژگی‌های عقل نظری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸).

«عقل نظری» قوه‌ای ادراکی است که امور کلی را درک کرده و از معرفت کلی به معرفت جزئی منتقل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲). از دیدگاه او، قیاسی که مقدماتش ضروری و واجب‌القبول باشند، لاجرم به نتیجه‌ای ضروری و یقینی خواهد رسید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۸).

مراد از «یقین» در اینجا، اعتقاد جزمی و زوال‌ناپذیر به مفاد یک قضیه است، به گونه‌ای که نقیض آن ممتنع باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۴، ص ۵۱).

ابن‌سینا بر این باور است که چنین معرفتی قابل دسترسی است و عقل با استفاده از معلومات ذهنی و از طریق استدلال، می‌تواند به معرفت یقینی دست یابد. به عبارت دیگر، عقل قادر است با اتکا بر دانش پیشین، به معلومات جدیدی برسد که در آنها هیچ تردیدی وجود ندارد.

البته، این حکم کلی نیست و همه معلومات، یقینی و تردیدناپذیر نیستند، بلکه برخی از قضایا فاقد این ویژگی هستند.

۲. دلایل قونوی در نقد عقل و شناخت عقلانی

۲-۱. دلیل اول: ناممکن بودن شناخت عقلی یقینی

نخستین و شاید مهم‌ترین استدلال قونوی در نقد عقل نظری، نفی اعتبار استدلال عقلی و اثبات ناتوانی قوای ادراکی انسان در کشف حقیقت است. او معتقد است: ذات خداوند و تجلیات او در مرتبه قدس و کانون وحدت، یگانه و یکتا هستند؛ اما هنگام ادراک، این تجلیات با توجه به استعداد مدرک، مراتب روحانی و طبیعی، زمان و مکان، رنگ می‌پذیرند (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶). از این رو حقیقت از انسانی به انسان دیگر متفاوت است و حق نسبت به هر فرد، همان چیزی خواهد بود که مقبول او قرار می‌گیرد و با آن آرامش می‌یابد (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

به باور قونوی، گرچه انسان دارای شناخت عقلی و حسی است، اما حاصل این شناخت یقین نیست؛ زیرا یقین امری ثابت و تغییرناپذیر است؛ اما مدرکات عقل نظری نسبت به هر فرد متفاوت است. از این رو دستیابی به یقین از طریق استدلال‌های عقلی را امری ناممکن می‌داند (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۶). آنچه در ادامه می‌آید صورت استدلال اوست:

صورت استدلال قونوی:

۱. احکام نظری تابع قوای ادراکی هستند؛ یعنی احکام نظری بر اساس تغییر قوای ادراکی کسانی که آن را درک می‌کنند دچار دگرگونی می‌شوند. بنابراین، با تغییر قوای ادراکی، احکام نظری نیز تغییر خواهند کرد.

۲. قوای ادراکی تابع توجه مدرک است؛ زیرا بدون توجه مدرک، قوای ادراکی قادر به درک چیزی نخواهد بود.

۳. توجه مدرک متغیر است؛ زیرا توجه تابع قصد است و قصد افراد نیز تابع عقاید و عواید (بهره‌مندی از نعمت‌های مادی و معنوی) آنهاست.

۴. عقاید و عواید تابع تجلیات اسماء الهی هستند. تجلیات اسماء الهی، گرچه فی‌نفسه واحدند، اما با توجه به استعداد قابل‌های آن، مراتب روحانی و طبیعی، و شرایط زمان و مکان، رنگ می‌پذیرند و آثار متفاوتی به نمایش می‌گذارند.

۵. از این رو نگرنده می‌پندارد که تجلیات حقیقتاً متعددند، درحالی که چنین نیست. این امر موجب می‌شود که افراد در حکم بر یک موضوع اتفاق نداشته باشند و حقیقت برای هر نگرنده همان چیزی باشد که مورد پسند اوست.

۶. همین امر سبب می‌شود آنچه نزد فردی صحیح تلقی می‌شود، نزد دیگری خطا و ناصواب باشد.

نتیجه:

قوای ادراکی متغیرند و این تغییر موجب تغییر احکام نظری می‌شود. بنابراین، ثبات در احکام نظری امکان‌پذیر نیست و چه‌بسا احکامی که در یک زمان تردیدناپذیر تلقی می‌شدند، در زمان دیگر مورد تردید قرار گیرند.

۱-۲. بررسی و ارزیابی

الف) خودشکن بودن استدلال

نتیجه سخن قونوی این است که استدلال عقلی اعتبار ندارد و نمی‌تواند انسان را به حقیقت رهنمون سازد. اما پرسش بنیادین این است که او چگونه مدعای خود را اثبات کرده است؟

ظاهر سخن او نشان می‌دهد که خود نیز از استدلال عقلی بهره گرفته است. بنابراین، باید اعتبار این نوع استدلال را پذیرفته باشد تا بتواند آن را مبنای استدلال خویش قرار دهد. از این‌رو او در عین پذیرش اعتبار استدلال عقلی، آن را نامعتبر می‌داند که این امر منجر به تناقض می‌شود.

دفاع احتمالی قونوی و نقد آن:

قونوی ممکن است در مقام دفاع بیان کند: گرچه ظاهر سخن من نوعی استدلال عقلی است، اما این امر تنها برای تبیین و توضیح مدعاست، نه برای اثبات آن. مدعای من روشن است و نیازی به استدلال ندارد. بنابراین، سخن من صرفاً در مقام توضیح است (مانند توضیح بدیهیات). از این‌رو اشکال «خودشکن بودن» وارد نیست.

اما این پاسخ با بررسی کلمات او در *المراسلات* سازگار نیست. در این اثر، قونوی موجودات را بر اساس امکان تعلق ادراک به دو دسته تقسیم می‌کند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶):

اقسام موجودات از نظر قونوی:

دسته اول: موجوداتی که عقل و حواس انسان توانایی شناخت آنها را ندارد؛ مانند ذات خداوند و حقیقت اسماء الهی. قونوی تصریح می‌کند که هر انسان بصیر و منصفی به ناتوانی فکر و نظر در این عرصه اذعان دارد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹).

دسته دوم: موجوداتی که شناخت آنها با عقل ممکن است؛ مانند وجود خدا و ارواح مجرد.

تناقض در ادعای قونوی:

حال می‌توان از قونوی پرسید: مدعای شما درباره بی‌اعتباری احکام نظری در کدام یک از این دو دسته قرار می‌گیرد؟ - اگر این مدعا در دسته دوم قرار گیرد، یعنی در قلمرو شناخت عقلی باشد، پس استدلال عقلی نمی‌تواند نامعتبر باشد؛

زیرا شما خود بر اساس قواعد عقلانی استدلال کرده‌اید، اما همزمان آن را فاقد اعتبار می‌دانید که دچار تناقض است.

- اگر در دسته اول قرار گیرد، یعنی «بی‌اعتباری احکام نظری» امری شهودی باشد، آنگاه تبیین و توضیح او خلاف این ادعاست. به عبارت دیگر، اگر او بی‌اعتباری احکام نظری را شهود کرده باشد، باید تنها به آن تصریح کند، نه اینکه برای اثبات آن استدلال بیاورد.

نتیجه نقد:

ارائه استدلال یا مفید است یا غیرمفید:

– اگر مفید باشد، برخلاف مدعای قونوی است؛ زیرا نشان می‌دهد عقل قادر به کشف حقیقت است.

– اگر مفید نباشد، استدلال عقلی او بی‌ارزش خواهد بود و نمی‌تواند اهل فکر و نظر را قانع سازد.

بنابراین، قونوی نمی‌تواند در برابر اهل فکر و نظر از مدعای خود دفاع کند؛ زیرا شهود قابل انتقال نیست و استدلال عقلی نیز فاقد ارزش فرض شده است. از این‌رو تنها راه او سکوت در برابر منتقدان خواهد بود.

(ب) تأثیر‌پذیری شهود از عقاید و عواید

اگر عقاید و عواید انسان در شناخت‌های عقلی تأثیرگذار باشند، طبیعتاً همین تأثیر در معرفت شهودی نیز وجود خواهد داشت. هرچند معرفت شهودی از طریق آثار نیست، اما عارف نیز تحت تأثیر پیش‌زمینه‌های فکری، تجربیات، و باورهای خود قرار دارد. این زمینه‌ها می‌توانند برداشت شهودی او را شکل داده، حتی آن را مشروط کنند.

۲-۲. دلیل دوم: خطاپذیری آراء اهل فکر و نظر و بی‌اعتباری آن

قونوی استدلال می‌کند که بسیاری از امور با براهین مختلف اثبات گردیده و یقینی پنداشته شده‌اند، اما پس از مدتی نادرستی آنها آشکار شده است. این موضوع، اشکالات وارد شده به آن براهین را نیز شامل می‌شود؛ زیرا ممکن است خود این اشکالات نیز در آینده دچار همین سرنوشت شوند.

او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که خطاپذیری اختصاص به گروه خاصی از مدرّکان ندارد، بلکه شامل همه انسان‌ها می‌شود. در نتیجه، اگر احتمال خطا در برخی ادراکات و نسبت به برخی مدرّکان ممکن باشد، این احتمال به کل معارف و همه مدرّکان قابل تعمیم خواهد بود. این امر از دیدگاه قونوی، موجب بی‌اعتباری تمامی مدرّکات عقل نظری و عدم اطمینان به آنها می‌شود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸).

۱-۲-۲. بررسی و ارزیابی

اینکه برخی ادراکات عقلی دچار خطا هستند، برای اهل فکر و نظر پذیرفتنی است؛ اما تعمیم این حکم به تمام ادراکات عقلانی و برهانی، مدعایی است که قونوی هیچ دلیلی برای آن ارائه نکرده است.

این در حالی است که خود قونوی اذعان دارد که معلومات بسیاری وجود دارند که برهانی نیستند، اما هیچ تردیدی در صحت آنها نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷). این اعتراف، تناقضی آشکار در استدلال او ایجاد می‌کند.

علاوه بر این، اگر وجود خطا در برخی معارف عقلانی موجب بی‌اعتباری همه معارف عقلی شود، آنگاه همین منطق باید در مورد معارف شهودی نیز اعمال شود.

درواقع، وجود مکاشفات نادرست و شیطانی امری اثبات‌شده است و عرفا نیز آن را پذیرفته‌اند. از این‌رو اگر خطاپذیری در برخی معارف عقلی دلیل بر بی‌اعتباری تمام آنها باشد، پس باید معارف شهودی نیز به علت وجود خطاهای مشابه، فاقد اعتبار باشند.

۳-۲. دلیل سوم: ناممکن بودن دآوری بین احکام متقابل، با استناد به ادله نظری

قونوی معتقد است: حتی اگر خطاپذیری ادراکات نظری را نادیده بگیریم، باز هم احکام نظری فاقد اعتبارند. دلیل او بر این ادعا، وجود احکام نظری متقابل است.

استدلال قونوی: در برخی موارد، عقل نسبت به یک موضوع دو حکم متقابل صادر می‌کند که نمی‌توان هر دو را پذیرفت یا همزمان رد کرد. بنابراین، لازم است یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

قونوی مدعی است: این ترجیح ناممکن است؛ زیرا:

۱. اگر برای اثبات یک طرف برهان ارائه کنیم، همان اشکالات پیشین درباره آن تکرار خواهد شد.

۲. اگر برهان دیگری بیاوریم، این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

۳. اگر بدون برهان یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، این ترجیح، ترجیح بلامرجح خواهد بود که امری باطل است.

بنابراین، از دیدگاه قونوی، استناد به ادله نظری و تحصیل یقین از طریق آن غیرممکن خواهد بود (شوبرت،

۱۴۱۶ق، ص ۲۹).

اشکال قونوی را در قالب مثال می‌توان چنین توضیح داد: برخی فیلسوفان از «اصالت وجود» دفاع می‌کنند،

درحالی‌که برخی دیگر طرفدار «اصالت ماهیت» هستند. هر دو گروه، برای اثبات دیدگاه خود، دلایل فلسفی ارائه

کرده‌اند. اگر بخواهیم نظر یک گروه را بر دیگری ترجیح دهیم، این ترجیح یا با برهان خواهد بود یا بدون برهان:

- ترجیح بدون برهان، ترجیح بلامرجح خواهد بود که باطل است.

- ترجیح با برهان دچار تسلسل خواهد شد؛ زیرا براهینی که برای اثبات یا رد هر دیدگاه ارائه می‌شوند، خود در

معرض تعارض قرار دارند و این روند ادامه می‌یابد.

۳-۲-۱. بررسی و ارزیابی

در نقد این مدعا، دو نکته اساسی وجود دارد:

۱. همه احکام نظری دچار اختلاف نیستند.

۲. هنگام بروز اختلاف، می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، بی‌آنکه دچار تسلسل شویم.

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، سیر صعودی توجیه معرفت به معارفی ختم می‌شود که خودموجه‌اند و نیازی به

توجیه ندارند. این معارف یقینی و تردیدناپذیرند و بر اساس آنها، می‌توان معارف مختلف را با قواعد منطقی ارزیابی

کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد، بی‌آنکه به تسلسل نامتناهی دچار شویم (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

این نقد، پاسخ روشنی به اشکال مطرح‌شده ارائه می‌دهد. پذیرش اینکه برخی مسائل فلسفی ممکن است هیچ‌گاه

حل نشوند، به‌معنای ابطال اعتبار عقل به‌طور کلی نیست.

برای رد ادعای قونوی مبنی بر ناممکن بودن ترجیح یک حکم بر دیگری، کافی است نشان دهیم که دست‌کم

برخی مسائل با تکیه بر بدیهیات قابل حل هستند.

نمونه بارز این امر، احکام ریاضیاتی است: $2 \times 2 = 4$ حکمی است مبتنی بر بدیهیات ریاضی و با عقل نظری قابل اثبات است. اما ادعای $2 \times 2 = 5$ باطل است و عقل می‌تواند حکم صحیح را ترجیح دهد.

بنابراین، اگر قونوی می‌گفت که عقل در برخی موارد ناتوان از قضاوت است، سخن‌اش پذیرفتنی بود. اما مدعای او مبنی بر ناتوانی کامل عقل، نقض می‌شود.

صدرالدین قونوی بر این باور بود که هر استدلال نظری به مقدمات پیشین وابسته است و از این رو به نقطه پایانی قطعی نمی‌رسد که این امر منجر به تسلسل می‌شود.

در پاسخ باید گفت: استدلال‌های نظری در نهایت، به اصول بدیهی ختم می‌شوند (یعنی به گزاره‌هایی که نیازی به اثبات ندارند) و از این رو تسلسل نامتناهی رخ نمی‌دهد. فیلسوفان مسلمان (مانند ابن‌سینا و فارابی) و نیز متفکران غربی (از جمله ارسطو) این مسئله را بررسی کرده‌اند و هر یک استدلال‌هایی در جهت اثبات یا رد آن ارائه داده‌اند. برخی بر این باورند که زنجیره استدلال‌ها باید به یک «اصل نخستین» یا «علت اولی» منتهی شود تا از دور باطل جلوگیری گردد.

یکی از قدیمی‌ترین استدلال‌ها در این زمینه، استدلال ابن‌سینا است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۱۸). او برای اثبات گزاره‌های پایه، ابتدا به دو دیدگاه نادرست اشاره می‌کند و از طریق نقد آنها، دیدگاه خود را اثبات می‌نماید. در دیدگاه نخست، امکان اقامه برهان به‌طور کلی انکار می‌شود، و در دیدگاه دوم، تمام امور مبرهن و نیازمند برهان دانسته می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است: این دیدگاه‌ها نادرست‌اند و اگر به استدلال او توجه می‌شد، خطا و لغزشی رخ نمی‌داد. او بر این باور است که همه معلومات نیازمند برهان نیستند، بلکه تنها برخی از آنها به برهان نیاز دارند، درحالی‌که برخی دیگر معلوم بالذات و بی‌نیاز از اثبات‌اند. ابن‌سینا در استدلال خود روش «سبر و تقسیم» را به کار می‌گیرد و با ابطال یکی از دوطرف، نقیض آن را نتیجه‌گیری و اثبات می‌کند. استدلال او به شرح زیر است:

۱. یا همه چیز برای ما مجهول است، یا معلومی داریم. اما همه چیز نمی‌تواند برای ما مجهول باشد؛ زیرا دست‌کم همین گزاره برای ما معلوم است.

۲. حال که معلومی داریم، این معلوم یا معلوم بالذات است یا معلوم به برهان. اما تمام معلومات نمی‌توانند معلوم به برهان باشند؛ زیرا:

۳. اگر همه معلومات به برهان وابسته باشند، خود برهان نیز - که نوعی معلوم محسوب می‌شود - باید معلوم به برهان باشد، درحالی‌که چنین چیزی محال است.

برای تبیین این استحاله، ابن‌سینا دو استدلال ارائه می‌دهد. او می‌گوید: اگر فرض کنیم اثبات «ب» برای «الف» مشروط به برهان «د» است و معتقد باشیم که هر برهانی نیازمند برهان است، در این حال با دو تالی فاسد مواجه هستیم: الف. باید بپذیریم که کل مساوی جزء است؛ زیرا در چنین شرایطی دست‌کم دو مجموعه بی‌نهایت خواهیم داشت: یکی مجموعه «الف» "ب" است که هرچند محصور بین دو طرف است، اما چون برهان «د» در این میان قرار دارد و طبق فرض، هر برهانی نیازمند برهانی دیگر است، با مجموعه‌ای بی‌نهایت از برهان‌ها مواجه خواهیم بود.

از سوی دیگر، بر اساس همین فرض، بین هر دو برهانی که کنار یکدیگر قرار دارند، باید برهانی وجود داشته باشد که آن هم مستلزم بی‌نهایت برهان است.

در نتیجه، دو مجموعه بی‌نهایت داریم که از یک طرف با هم برابرند (چون بی‌نهایت‌اند)، و از طرف دیگر، یکی کوچک‌تر از دیگری است (زیرا یکی درون دیگری قرار دارد).

ب. پذیرش اقامه برهان مستلزم پذیرش وجود علم بی‌واسطه است، درحالی که فرض ما این است که علم بی‌واسطه وجود ندارد. ابن‌سینا در توضیح این مدعا می‌گوید: سلسله‌ای از حد وسط‌ها را - حتی اگر بی‌نهایت باشند - در نظر بگیرید. در این سلسله، هر حد وسطی قطعاً میان دو حد دیگر قرار گرفته که همجوار اویند. مقتضای همجوار بودن آن است که میان دو همجوار هیچ واسطه‌ای نباشد. بنابراین، میان این حد وسط و دو طرف آن نیز هیچ واسطه‌ای نیست. از این‌رو در برهان مقدمه‌ای وجود دارد که «بین» است و نیازی به برهان ندارد. روشن است که این امر، مدعای اولیه را (یعنی اینکه هر معلومی نیازمند برهان است) باطل می‌کند.

۴-۲. دلیل چهارم: ناکارآمدی قوانین منطقی

چنان‌که گذشت، روش اهل فکر و نظر برای دستیابی به معرفت، «استدلال» است. استدلال از دو بخش «صورت» و «محتوا» تشکیل می‌شود. نقد چهارم قنونی متوجه «صورت» استدلال عقلی است؛ یعنی همان قواعد و قوانین منطقی. این قوانین در صورتی که یقینی و ثابت باشند، می‌توانند پشتوانه استدلال قرار گیرند. اما قنونی معتقد است: قوانین منطقی فاقد این شرط‌اند و از این‌رو نامعتبرند. در نتیجه، استدلال‌های مبتنی بر آنها نیز بی‌اعتبار خواهند بود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹).

بنابراین، از سخن او چنین استنباط می‌شود که حتی با صرف‌نظر از اشکال اول، پذیرش دیدگاه اهل فکر و نظر همچنان صحیح نیست. او باور دارد که خود اهل فکر و نظر نیز از جهات مختلف درباره این قوانین اختلاف دارند و همین امر نشانه بی‌اعتباری استدلال و برهان مبتنی بر آنهاست. این اختلاف‌ها شامل موارد زیر است:

۱. اختلاف در منتج یا عقیم بودن برخی قوانین منطقی؛

۲. تلقی آنچه لازمه یک قضیه نیست به‌عنوان لازمه آن؛

۳. اختلاف در نیازمندی یا بی‌نیازی از قانون منطقی.

توضیح اینکه تقریباً همه فیلسوفان مسلمان - از جمله ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۱۸)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸)، ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳) - در معرفت‌شناسی «مبناگرا» هستند. در مبناگرایی، گزاره‌ها به دو دسته «پایه» و «غیرپایه» تقسیم می‌شوند. مبناگرایان معتقدند: گزاره‌های غیرپایه توجیه خود را از گزاره‌های پایه می‌گیرند و ابزار این کار، اقامه استدلال بر پایه قواعد و قوانین منطق است.

ایشان معتقدند: هرچند عده کمی از مردم استعدادی دارند که بدون فراگیری قواعد منطقی از آنها بهره می‌برند و از این رو نیازی به یادگیری آن ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۰)، اما بیشتر مردم به این قوانین نیازمندند و فراگیری آنها برایشان اولویت دارد. قونوی مدعی است: اگر بپذیریم گروهی اندک از مردم نیازی به فراگیری قواعد منطقی ندارند، پس ما - که از آن گروه، اندک‌تر هستیم - به برکت فطرت سلیم، نیازی به قوانین منطقی نداریم.

۱-۴-۲. بررسی و ارزیابی

الف) خودشکن بودن استدلال

این استدلال نیز مانند استدلال پیشین، خود مبتنی بر قواعد منطقی است، درحالی که درصدد نفی آن است. بنابراین او در عین پذیرش اعتبار قواعد منطق، در صدد نفی اعتبار آن برآمده است.

ب) نارسایی دلیل در اثبات مدعا

قونوی مدعی است: قواعد منطقی فاقد اعتبارند. دلیل او بر اثبات این مدعا، وجود اختلاف میان اهل فکر و نظر است. اما حداکثر چیزی که این استدلال نشان می‌دهد، ضرورت تحقیق و بررسی بیشتر در این زمینه است، نه اینکه اعتبار قواعد منطقی را به‌طور کلی نفی کند.

علاوه بر این، اگر وجود اختلاف نشانه بی‌اعتباری یک مسئله اختلافی باشد، در آن صورت، هیچ معرفت معتبری - حتی معرفت شهودی - نباید وجود داشته باشد؛ زیرا عرفا نیز در شهودشان دچار اختلاف‌اند. بنابراین، صرف وجود تفاوت دیدگاه‌ها نمی‌تواند دلیل کافی برای بی‌اعتباری یک اصل باشد، بلکه ممکن است نشان‌دهنده نیاز به بررسی و دقت بیشتر در آن حوزه باشد.

ج) تعمیم حکم جزء به کل

قونوی معتقد است: اهل منطق در منتج بودن برخی از اشکال منطقی اختلاف دارند. برای مثال، فرض کنید اهل منطق در لزوم موجه بودن صغرا در شکل سوم از اشکال چهارگانه، با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند. نتیجه چنین اختلافی آن است که استدلالی واحد از نظر برخی منتج و از نظر برخی دیگر عقیم باشد. قونوی قصد دارد چنین اختلافاتی را نشانه بی‌اعتباری علم منطق بداند.

در پاسخ می‌توان گفت: حتی با وجود چنین اختلافی، نمی‌توان این حکم را به همه قواعد منطقی تعمیم داد؛ زیرا در نهایت، این اختلاف - حداکثر - می‌تواند نشانه بی‌اعتباری برخی از قواعد و استدلال‌های منطقی باشد و نه همه آنها. گسترش این حکم به کل علم منطق نیازمند دلیل دیگری است.

روشن است که اگر تعدادی از قواعد منطقی باطل باشند، استدلال‌هایی هم که بر پایه آنها بنا شده باطل خواهند بود. حال چنانچه استدلالی مبتنی بر قواعد صحیح باشد و از قواعد باطل پیروی نکند، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار دانست. بنابراین، چون «محال بودن جمع و رفع دونقیض» مبنای همه قواعد منطقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳،

ص ۴۴۳)، در صورتی که بطلان این قضیه اثبات شود، سایر قواعد و اصول منطقی نیز باطل خواهند شد. اما در غیر این صورت، نمی‌توان مدعی شد که همه قواعد منطقی عقیم و نادرست‌اند.

د) فقدان اختلاف حقیقی

از دیدگاه قانونی، دلیل کسانی که قواعد منطقی را ضروری می‌دانند، قیاس اولویت و کاهش احتمال خطا با وجود این قواعد است؛ یعنی هر چند قواعد منطق امری فطری‌اند و صاحبان فطرت سلیم نیازی به اکتساب آنها ندارند، اما چون تعداد این افراد بسیار اندک است و بیشتر مردم فاقد این ویژگی‌اند، احتمال بروز خطا در بسیاری از امور جاری و آینده وجود دارد و هر عقل سلیمی حکم می‌کند که جلوگیری از بروز خطا و کاهش آن امری معقول است. از این‌رو جلوگیری بر عدم جلوگیری اولویت دارد. به عبارت دیگر، نقطه مشترک میان قانونی و اهل منطق این است که قواعد منطق فطری‌اند و کسی که فطرت سالمی دارد، نیازی به فراگیری آنها ندارد. اما قانونی درباره کسانی که چنین فطرتی ندارند، سخنی به میان نمی‌آورد، در حالی که اهل منطق فراگیری این قواعد را برای چنین افرادی ضروری می‌دانند. بنابراین، این دو حکم مربوط به دو موضوع متفاوت‌اند و میان آنها هیچ تقابل واقعی وجود ندارد.

۵-۲. دلیل پنجم: نیاز معارف نظری به معارف غیر نظری

نزد اهل فکر و نظر، این نکته مسلم است که برخی معارف غیرکسبی وجود دارند که سایر معارف با واسطه یا بی‌واسطه، به آنها بازمی‌گردند. قانونی از زبان اهل نظر، بیان می‌کند که بخش اصلی قیاس‌ها، برهان «ان» و «لم» است و محور اصلی این دو، «حد وسط» محسوب می‌شود.

«حد وسط» دارای دو ویژگی اساسی است:

نخست اینکه غیرکسبی است و به وسیله برهان به دست نمی‌آید.

دوم اینکه از اقسام تصورات به‌شمار می‌رود و اساساً تصدیق نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰).

بنابراین، از دیدگاه اهل نظر، جوهر برهان (حد وسط)، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، غیرکسبی است.

همچنین خود اهل نظر اذعان دارند که برخی امور وجود دارند که اقامه برهان بر آنها ممکن نیست؛ اما با این حال، حتی آنان نیز در درستی این امور تردیدی ندارند. از این‌رو علوم کسبی و نظری نیز در نهایت، به علوم غیرکسبی و ذوقی وابسته‌اند. قانونی از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که در نهایت، سخن اهل نظر به سخن اهل ذوق و عرفان بازمی‌گردد؛ زیرا علم صحیح، غیر اکتسابی است: «إِنَّ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ مُوْهُوبٌ غَيْرُ مُكْتَسَبٍ» (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

۱-۵-۲. بررسی و ارزیابی

الف) تعمیم حکم جزء به کل

معارف شهودی و حضوری، صحیح و تردیدناپذیرند؛ اما این معارف تنها نوع معارف صحیح نیستند و در میان معارف اکتسابی نیز معرفت‌های صحیح یافت می‌شود. بنابراین، قانونی نمی‌تواند به‌طور مطلق ادعا کند که علم صحیح، غیراکتسابی است.

به عبارت دیگر، ملاک صحت یا عدم صحت معرفت، حضوری یا حصولی بودن آن نیست، بلکه ملاک اصلی «مطابقت با واقع» است. در علم حضوری، «مطابق» و «مطابق» به صورت حضوری درک می شوند، اما در علم حصولی، دستیابی به معرفت نیازمند تلاشی مضاعف است و در برخی موارد، به استدلال نیاز دارد. بنابراین، نمی توان گفت: تنها نوع علم صادق، علم ذوقی و حضوری است، بلکه معارف حصولی نیز در صورت انطباق با واقع، می توانند معتبر و صحیح باشند.

(ب) خلط بین معرفت بدیهی و معرفت کشفی

گرچه صاحبان فکر و نظر برخی قضایا را غیر کسبی و بدیهی می دانند، اما این امر به معنای ذوقی و موهبتی بودن آنها نیست؛ زیرا هرچند بدیهیات غیر کسبی اند، همچنان از سنخ علم حصولی محسوب می شوند و با واسطه ادراک می گردند. همچنین حتی اگر بپذیریم که تصدیق بدیهیات بدون علوم حضوری ممکن نیست، باز هم این علم حضوری همان کشف و شهود مد نظر عرفا نیست؛ زیرا عرفا کشف و شهود را موهبتی الهی می دانند که از طریق آن، حقایق خارجی درک می شود، درحالی که علم حضوری موضوع بحث، حقیقتی خارج از انسان نیست و برخلاف کشف و شهود، در دسترس تمام انسان ها قرار دارد.

۶-۲. دلیل ششم: نیازمندی بدیهیات به کشف و شهود

از دیدگاه اهل فکر و نظر، نظریات در نهایت، به بدیهیات بازمی گردند و مستدل با رسیدن به قضایای بدیهی، آرام گرفته، تسکین می یابد. قونوی به بدیهیات اشاره می کند و این پرسش را مطرح می سازد: آیا قضایایی که با استناد به آنها تسکین یافتید و آنها را صحیح تلقی کردید، درواقع و مستقل از شما، ذاتاً صحیح هستند یا خیر؟ او در ادامه، خود به این پرسش پاسخ داده، تصریح می کند که تنها راه علم به صحت آنها، کشف و اخبار الهی است (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳؛ قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۰).

۱-۶-۲. بررسی و ارزیابی

قونوی در این استدلال تلاش دارد بی اعتباری استدلال های اهل فکر و نظر را اثبات کند، اما حاصل سخن او چیزی جز تأکید بر نیازمندی بدیهیات به کشف و شهود نیست و این دو از نظر ماهیت، تفاوت اساسی دارند. افزون بر این، باید توجه داشت که کشف و شهودی که در اینجا به مثابه پشتوانه بدیهیات مطرح می شود، با کشف و شهود ادعایی قونوی تفاوت دارد. درواقع، اینها دو نوع علم حضوری اند که از یکدیگر متمایزند. شباهت اسمی این مفاهیم موجب شده است که قونوی دچار اشتباه شود.

به عبارت دیگر، گرچه توجیه گزاره های بدیهی با ارجاع به علم حضوری صورت می گیرد، اما علم حضوری انواع گوناگونی دارد. آنچه پشتوانه بدیهیات محسوب می شود علم حضوری انسان به خود و حالات درونی خویش است که در دسترس همگان قرار دارد. این در حالی است که کشف و شهود مد نظر قونوی این ویژگی را ندارد و تنها در اختیار گروهی خاص قرار می گیرد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰).

از این رو اهل فکر و نظر می‌توانند استدلال کنند که مایه سکون و آرامش آنها علم حضوری‌شان است. علم حضوری دچار خطا نمی‌شود و از این رو می‌توان با آن به آرامش رسید و تردید را برطرف کرد. بنابراین، تنها راه دستیابی به سکون و آرامش، کشف و شهود نیست، بلکه دریافت حضوری نیز چنین اثری دارد.

۷-۲. دلیل هفتم: تعداد اندک معارف برهانی

قانونی معتقد است: حتی اگر بپذیریم معارف برهانی صحیح و معتبرند باز هم برای ما کافی نیستند؛ زیرا تعداد معرفت‌های برهانی بسیار کم است، درحالی‌که ما نیازمند معارف فراوانی هستیم و برهان نمی‌تواند جوابگوی این نیاز باشد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱-۳۲).

۷-۲-۱. بررسی و ارزیابی

در پاسخ به این اشکال باید گفت: هرچند محدودیت معارف برهانی امری مسلم و غیرقابل انکار است، اما این موضوع نمی‌تواند دلیلی برای کنار گذاشتن آن باشد. علوم مختلفی - مانند ریاضیات، هندسه و فلسفه - حاوی قضایای برهانی بسیاری هستند که گستره‌ای وسیع را شامل می‌شوند.

افزون بر این، امکان استدلال و ارائه برهان‌های جدید با بهره‌گیری از معارف پیشین، زمینه‌ساز توسعه معارف برهانی است. انسان برحسب نیاز، می‌تواند معارف برهانی جدیدی تولید کند و به‌نوعی بر محدودیت‌های این حوزه فائق آید.

همچنین لزومی ندارد که تمام معارف انسان برهانی باشند و اهل فکر و نظر نیز چنین ادعایی ندارند.

قانونی پس از ذکر این اشکالات، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که چون کسب معرفت تنها به دو مسیر «راه برهانی» و «راه کشف» محدود می‌شود، و راه برهان و استدلال نمی‌تواند انسان را به مقصد برساند، پس به‌ناچار باید مسیر دیگری را پیمود.

۸-۲. دلیل هشتم: ناممکن بودن شناخت کامل مدرکات عقلی

از دیدگاه قانونی، معرفت به هر چیزی در گرو وجود نوعی مناسبت میان طالب معرفت و آن چیز است؛ زیرا اگر هیچ مناسبتی وجود نداشته باشد، حصول معرفت ناممکن خواهد بود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳). از سوی دیگر، اگر این مناسبت از همه جهات کامل باشد، کسب معرفت نیز بی‌معنا خواهد شد؛ زیرا منجر به «تحصیل حاصل» می‌شود.

به همین دلیل، اهل فکر و نظر با ترتیب دادن قیاس و برهان، درصدد شناخت حقایق برمی‌آیند و از این طریق، به صفات و لوازم برخی حقایق دست می‌یابند. در چنین وضعیتی، هرچند ممکن است فرد از زوایای مختلف، صفات و لوازم حقایق را دریابد، اما درحالی‌که هنوز خود حقیقت را نشناخته است، تصور می‌کند که به شناخت کامل آن نائل شده است. این در حالی است که به‌واقع چنین نیست و آنچه حاصل شده، صرفاً معرفت بالوجه است.

همین امر در مورد مدرکان متعدد نیز صدق می‌کند. از این رو افراد مختلف درباره یک حقیقت، آراء و نظریات متفاوتی ارائه می‌دهند و دچار اختلاف می‌شوند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴). افزون بر این، قوه مدرکه انسان یکی از

قوای روح اوست و به همین دلیل، امری جزئی محسوب می‌شود و توانایی شناخت امور غیر جزئی را ندارد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵). همین محدودیت موجب می‌شود معرفت بالکنه برای عقل انسان میسر نگردد.

۱-۸-۲. بررسی و ارزیابی

همان‌گونه که قونوی تصریح می‌کند، عقل انسان از شناخت حقیقت اشیا و موجودات ناتوان است و هیچ انسان منصفی این موضوع را انکار نمی‌کند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). او حتی از قول ابن سینا نقل می‌کند که معرفت حقیقت اشیا با عقل ممکن نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶).

بنابراین، نکته‌ای که در «نقد هشتم» به آن اشاره می‌شود، درواقع محل نزاع نیست؛ زیرا هم اهل فکر و نظر و هم اهل عرفان بر این توافق دارند که عقل نمی‌تواند حقیقت اشیا را به‌طور کامل درک کند. نقطه اختلاف آنها این است که آیا شناخت عقلانی در معرفت بالوجه معتبر است یا خیر؟

افزون بر این، قونوی اختلاف مدرّکان را یکی از دلایل بی‌اعتباری ادراک عقلی می‌داند. این در حالی است که وجود اختلاف نظر درباره یک حقیقت، لزوماً نشانه بی‌اعتباری آن نیست؛ زیرا ممکن است هر یک از مدرّکان، مدرّک را از زاویه خاصی شناخته باشد و به‌واقع به شناخت صحیحی هم دست یافته باشد. در مقابل، مدرّک دیگری همان حقیقت را از وجهی متفاوت و به شکل صحیح درک کرده باشد و آن را بیان کند. در چنین حالتی، دو ادراک متفاوت از یک حقیقت وجود دارد که با یکدیگر تضاد ندارند و هر دو می‌توانند صحیح باشند.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت بررسی استدلال‌های هشت‌گانه قونوی در رد اعتبار عقل و استدلال عقلی بود. به‌طور کلی، می‌توان این استدلال‌ها را به دو بخش تقسیم کرد:

بخش اول (شامل استدلال‌های یک تا هفت)، درصدد اثبات بی‌اعتباری عقل و شناخت‌های مبتنی بر فکر و نظر است. اما با توجه به نکاتی که در نقد هر استدلال مطرح شد، می‌توان گفت: هیچ‌یک از آنها توان اثبات مدعای قونوی را ندارد. بخش دوم همان استدلال هشتم است. در این بخش، هرچند استدلال قونوی برای نشان دادن ناتوانی عقل در شناخت حقیقت اشیا ناتمام است، اما اصل مدعای او صحیح است. البته این موضوع محل نزاع نیست؛ زیرا اهل فکر و نظر نیز اذعان دارند که عقل توانایی شناخت کنه حقیقت اشیا را ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - الف). *الشفاء (المنطق)*، کتاب البرهان. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - ب). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۰۵ق). *الفتوحات المکیه*. ط الثانية. قاهره: الیهیئة المصریة العامة للكتاب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. چ دوم. تهران: سعدی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۹). *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات*. قم: بلاغت.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شوبرت، گودرون (۱۴۱۶ق). *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*. بیروت: دار فرانتس شتایز شتوتگارت.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ط الثالثة. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سبعة*. قم: حکمت.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷). *اعجاز البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الإلهیة*. تهران: مولی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

A Philosophical Explanation of the Role of “Dhikr” (Remembrance) in the Perfection of the Soul *as per* the Philosophical Principles of Allamah Misbah Yazdi

✉ **Hamid Muhammadi Matin**  / A PhD. student of comparative philosophy, Imam Khomeini Center of Education and Research matinhamed310@gmail.com

Ahmad AbuTurabi / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research

Received: 2025/02/11 - **Accepted:** 2025/05/10

abotorabi@iki.ac.ir

Abstract

As per the principles governing Allameh Mesbah Yazdi’s philosophical psychology, the ultimate perfection of man depends on the “intuitive apprehension of ontic poverty” or “the actualization of unconscious knowledge and the intensification of unmediated knowledge (ilm-e hozuri) of the self’s reality and its ontic connection with God Almighty.” The present research aims to investigate the role of “dhikr” (remembrance of God) in the course of soul’s development. Therefore, the fundamental question is: “How does ‘attention to God’ lead to the ‘intensification of the soul’s unmediated knowledge of itself and God’?” Another question is whether attention to the self strengthens or weakens the unmediated knowledge of the self. This is while Allameh Mesbah Yazdi’s statements contain arguments supporting both viewpoints. The goal of this descriptive-analytical research is to answer these questions based on his specific principles. The findings indicate a kind of agreement between attention to the self and attention to God, such that the strengthening and intensification of unmediated knowledge of the self also entails unmediated knowledge of God. Therefore, attention to the kernel of the self is compatible with the soul’s development, while attention to other levels is incompatible with it.

Keywords: dhikr (remembrance), attention, soul’s development, proximity to God, Allameh Mesbah Yazdi.



نوع مقاله: پژوهشی

تبیین فلسفی نقش «ذکر» در تکامل نفس بر اساس مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی

کامد محمدی متین  / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ matinhamed310@gmail.com

احمد ابوترابی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ abotorabi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰

چکیده

کمال نهایی انسان بر اساس اصول حاکم بر علم‌النفس فلسفی از منظر علامه مصباح یزدی، در گرو «یافت شهودی فقر وجودی» یا «به فعلیت رسیدن شناخت ناآگاهانه و اشتداد علم حضوری به حقیقت نفس و ارتباط تکوینی با خدای متعال» است. پژوهش حاضر درصدد بررسی نقش «ذکر» در تکامل نفس است. از این‌رو سؤال اساسی آن است که «توجه به خدا» چگونه موجب «اشتداد علم حضوری نفس به خود و خداوند» می‌شود؟ سؤال دیگر آن است که آیا توجه به خود، موجب تقویت علم حضوری به نفس است یا تضعیف آن؟ این در حالی است که در بیانات علامه مصباح یزدی، سخنانی به نفع هر دو دیدگاه مطرح شده است. هدف این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، پاسخ به این پرسش‌ها بر اساس مبانی خاص ایشان است. نتیجه حاصل از تحقیق نشان می‌دهد که میان توجه به خود و توجه به خداوند، نوعی یگانگی برقرار است؛ به گونه‌ای که تقویت و اشتداد علم حضوری به خود، علم حضوری به خداوند را نیز در پی دارد. بنابراین، توجه به ذات نفس با تکامل نفس سازگار است، و توجه به مراتب دیگر، ناسازگار با آن.

کلیدواژه‌ها: ذکر، توجه، تکامل نفس، قرب خدا، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

بر اساس اندیشه اسلامی - اعم از فلسفه اسلامی و متون دینی - از یک سو، تنها راه تکامل نفس، یاد خدای متعال (ذکر) است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۳۲) و از سوی دیگر، تکامل نفس، با توجه به نظام فلسفی حکمت متعالیه و مبانی مورد پذیرش علامه مصباح یزدی، در گرو خودآگاهی حضوری است که مستلزم، بلکه عین اشتداد علم حضوری به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۹).

سؤال اساسی این پژوهش آن است که چه رابطه‌ای میان توجه به خدا و تقویت علم حضوری وجود دارد؟ در این زمینه، سؤالات فرعی متعددی نیز قابل طرح است؛ از جمله اینکه اگر «تکامل نفس» به معنای تحقق و اشتداد علم حضوری به خداوند، در انحصار توجه به خداست، چه نوع توجهی چنین ثمره‌ای دارد؟ توجه دائمی یا موقت؟ شدید یا ضعیف؟ در خواب یا بیداری؟ آیا برای تحقق علم حضوری به خداوند، ذکر دائمی لازم است و ذکر موقت بی‌تأثیر است؟ یا آنکه هر نوع ذکر، به تناسب خود، در این مسیر مؤثر است؟

نکته دیگر آن است که بر اساس دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی، از یک سو، تقویت علم حضوری به خداوند از طریق تقویت علم حضوری به نفس حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷)؛ یعنی اگر انسان حقیقت خود را با وضوح بیشتری بیابد، ارتباط خود با خداوند و عدم استقلال خویش را نیز خواهد یافت. به عبارت دیگر، یافت ارتباط تکوینی نفس با خداوند، یعنی یافت نفس مرتبط با خداوند، همان یافت خداوند متناسب با مرتبه وجودی نفس است. از سوی دیگر، بر اساس بیانات دیگر ایشان، راه تقویت و اشتداد علم حضوری به نفس، توجه به خدا و تمرکز در یاد او و قطع توجه از خود است: «روح انسان به گونه‌ای آفریده شده که جهت حرکت آن به سمتی است که به آن دلبستگی و توجه پیدا می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰-۱۳۹۱، ص ۲۱).

در اینجا دو پرسش بنیادین مطرح می‌شود:

نخست. آیا این بیانات مستلزم نوعی دور نیست؟ زیرا از یک سو، اشتداد علم حضوری به خداوند متوقف بر اشتداد علم حضوری به نفس است، و از سوی دیگر، اشتداد علم حضوری به نفس نیز متوقف بر اشتداد علم حضوری به خداوند. دوم. چگونه ممکن است توجه به غیر نفس، موجب تقویت علم حضوری به نفس گردد؟ به عبارت دیگر، آیا برای تقویت علم حضوری نفس، تمرکز بر خویشتن ضرورت دارد یا توجه به خداوند؟

یکی از دلایل ضرورت انجام چنین تحقیقاتی آن است که هدف نهایی از آفرینش انسان، قرب الهی از مجرای رفتارهای اختیاری است. رفتار اختیاری نیازمند زمینه‌های بینشی و گرایشی است؛ یعنی انسان اگر نسبت به فایده‌مند بودن فعلی توجه نشود، اراده انجام آن را نخواهد داشت، و تا عقل سیراب نگردد، دل زیر بار عمل نمی‌رود. روح پرسشگر انسان، تنها زمانی حاضر به یاد دائمی خداوند در همه رفتارهای خویش است که ابتدا در مقام اندیشه و نظر، بداند راهی جز این برای قرب الهی وجود ندارد. همچنین ارائه هرگونه برنامه تربیتی در علوم انسانی و جهت‌دهی حرکت علمی و عملی جامعه اسلامی، مبتنی بر تحلیل‌های عقلی و فلسفی است.

مقاله حاضر کوشیده است تصویری روشن از راه تحقق کمال نهایی انسان، مبتنی بر ادله متقن و با توجه به مبانی قابل دفاع، ارائه کند، لوازم آن را بررسی نماید و ابهامات و تناقضات موجود را برطرف سازد. بدین‌سان، با اثبات یکی دیگر از مبانی علوم انسانی اسلامی، راه تحقق چنین علومی بیش از پیش گشوده می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت: تحقق کمال مطلوب برای فرد و جامعه، و نیز شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی، در گرو چنین تحقیقاتی است. به عبارت دیگر، نمی‌توان برای نفس، کمال و هدفی در نظر گرفت و فعلی خاص را برای رسیدن به آن معرفی کرد، اما از ارائه تبیین فلسفی کیفیت وصول نفس از طریق آن فعل به هدف مذکور امتناع ورزید. این همانند آن است که دانشمندی راه برون‌رفت از تورم را پیوستن به معاهده خاصی بداند، اما ارتباط آن با هدف مذکور را تبیین نکند. ناگفته پیداست که افتخار تحقیق و پژوهش مبتکرانه در این زمینه، نصیب علامه مصباح یزدی است که در آثار متعدد، نقطه‌نظرات خویش را تبیین کرده است. چون این مقاله، تفسیر دیدگاه ایشان را دنبال می‌کند، آثار ایشان که حاوی مباحث مرتبط با این موضوع‌اند، سهم ویژه‌ای در این پژوهش دارند.

با وجود آنکه علامه مصباح یزدی در موارد متعدد در این زمینه سخن گفته، بیشتر تلاش خود را صرف بیان اصل نظریه کرده و علی‌رغم کوشش ارزشمند ایشان در تبیین عقلی آن، مجال رفع همه ابهامات را نیافته است. تنها در مواردی، به صورت خلاصه و پراکنده به استدلال‌های خاص خود اشاره کرده است. از این‌رو جای خالی پژوهشی مستقل که علاوه بر بیان اصول و مبانی فلسفی این نظریه، مقدمات استدلال را به صورت منطقی ارائه کرده و اشکالات و ابهامات پیرامون آن را پاسخ دهد، به روشنی احساس می‌شود.

۱. تبیین مبانی

هر نظریه‌ای - درست یا نادرست - ریشه در مبانی خاص خود دارد و اثبات آن وابسته به صدق همان مبانی است. مبانی نظریه علامه مصباح یزدی به سه دسته تقسیم می‌شود: معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، و انسان‌شناختی.

۱-۱. مبانی معرفت‌شناختی

بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی که مطابق با دیدگاه نهایی ملاصدراست تکامل نفس به تقویت و اشتداد علم حضوری است: «کامل شدن انسان به این است که علم حضوری‌اش کامل‌تر شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۱). از این‌رو لازم است تعریف مختصری از «علم حضوری» ارائه شود و به ویژگی آن (یعنی قابلیت اشتداد و تقویت آن) و نیز ادراک آگاهانه و ناآگاهانه به مثابه مبانی معرفت‌شناختی پژوهش تبیین گردد:

علم حضوری به شیء، یافتن خود واقعیت شیء است، درحالی‌که علم حصولی یافتن صورتی مغایر با شیء و منطبق بر آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۸۷).

یکی از ویژگی‌های علم حضوری قابلیت شدت و ضعف آن است. بسیاری از فلاسفه با وجود وجدانی بودن این علم، به این ویژگی تصریح کرده‌اند (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۹۷ و ۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۷۷).

شناخت انسان، یا آگاهانه است یا غیر آگاهانه. وقتی عنصر «شناخت» با «توجه» همراه شود علم و معرفت آگاهانه است، و در صورت فقدان توجه، شناخت غیر آگاهانه خواهد بود. اگر شناخت با اندک توجهی وارد صحنه ذهن شود «نیمه آگاهانه» است، و اگر نیازمند توجه بسیار زیاد و رفع موانع لازم باشد «ناآگاهانه» خوانده می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، جلسه ۱۰). در این پژوهش حاضر، ناآگاهانه نفس مد نظر است. بنابراین، می توان سؤال اصلی را به صورت زیر بازسازی کرد: نقش ذکر در اشتداد علم حضوری ناآگاهانه نفس به خداوند چیست؟ علم حضوری انسان به خداوند - دست کم در انسان های عادی - در آغاز ناآگاهانه است و نقش توجه به خداوند رساندن این علم به مرحله آگاهانه و تقویت آن است.

۱-۲. مبانی هستی شناختی

مبانی هستی شناختی اختصاص به نفس یا موجود خاصی ندارند، بلکه مبانی تفسیر هستی در همه مراتب وجودند. این مبانی عبارت اند از: اصالت وجود، تشکیک در وجود، و وجود رابط معلول.

۱-۲-۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

در حکمت متعالیه، اولین مبنا برای همه مباحث فلسفی، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است. از دیدگاه صدرالمتألهین، مقصود از «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» چیزی جز این دو مدعا نیست (عبودیت، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۸۲):

۱. واقعیات که جهان خارج را پر کرده اند، از سنخ ماهیت نیستند، بلکه ماهیات صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری و - به اصطلاح - اعتباری اند.

۲. مفهوم «وجود» مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل «هوهو» قابل حمل است. بنابراین حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است: «إن لمفهوم الوجود المعقول الذی من أجلی البديهيات الأولية مصداقاً فی الخارج و حقيقةً ذاتاً فی الأعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰). «أما الماهية، فهي ليست موجودة بذاتها إلا بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۴۹).

۱-۲-۲. تشکیک در وجود

دومین مبنا «تشکیک در وجود» است. مقصود آن است که تمایز و اشتراک موجودات در حقیقت وجود است، بر خلاف ماهیات که تمایزشان در امور ذاتی یا عرضی است.

در این پژوهش، نوع خاصی از تشکیک (یعنی تشکیک تفاضلی میان علت هستی بخش و معلول) ضروری است: «إن أفراد مفهوم الوجود لیست حقائق متخالفة، بل الوجود حقيقة واحدة و لیس اشتراكها بین الوجودات كإشترک الطبيعة الكلية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰).

ارتباط بحث مبنا با موضوع مقاله از آن روست که به موجب تشکیک تفاضلی، میان نفس و علت هستی بخش، نوعی اتحاد برقرار است و علم حضوری به یکی، علم حضوری به دیگری را در پی دارد. درواقع، بازگشت اتحاد در علم، بازگشت به اتحاد واقعیات دارد؛ زیرا علم حضوری یافت واقعیت است آن گونه که هست، بدون افزوده ذهنی. پس اگر یافت واقعیت a با یافت واقعیت b همراه باشد، به معنای اتحاد حقیقی آن دو در خارج است.

تشکیک با طرح وحدت و کثرت، زمینه را برای وحدت علم حضوری به نفس و خداوند فراهم می‌آورد.

۳-۲-۱. وجود رابط معلول

مبنای سوم «وجود رابط معلول» است؛ یعنی معلول هیچ استقلالی از علت هستی‌بخش ندارد، بلکه با تمام حقیقت خود وابسته و عین وابستگی به علت است.

صدرالمতألهین چنین موجودی را «موجود رابط» می‌نامد: «فیکون وجود الممكن رابطاً عندنا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

با پذیرش این مبنا، می‌توان ادعا کرد تقویت علم حضوری نفس، مستلزم یافتن ارتباط نفس با خداوند است، بلکه به تعبیر دقیق‌تر، عین یافتن خداوند در مرتبه وجودی نفس است.

۳-۱. مبانی انسان‌شناختی

مقصود از «مبانی انسان‌شناختی» مبانی ویژه صدرالمتألهین و علامه مصباح یزدی درباره نفس است که عبارت‌اند از: «تجرد نفس»، «تکامل نفس» و «حرکت جوهری اشتدادی نفس». نفس حقیقتی مجرد است که عین علم حضوری به خویش است؛ چنان‌که ابن‌سینا اثبات کرده است که علم نفس به خود، حضوری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷). در تفسیر قرب الهی، دو نظریه قابل رصد است: نظریه «قرب وجودی» و نظریه «قرب حقیقی».

۱-۳-۱. نظریه «قرب وجودی»

بیشتر فلاسفه از نظریه «قرب وجودی» دفاع می‌کنند؛ یعنی شباهت انسان به خدا از حیث دارا بودن همه حقایق عالم، همان‌گونه که در ذات خداوند موجود است: «من شأنه أن یتشبه بالمبدأ الأول» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۷).

علامه مصباح یزدی سه نقد اساسی به این دیدگاه مشهور وارد می‌کند:

۱. برخی صفات برای خداوند کمال‌اند (مانند واجب‌الوجود بودن)، اما برای انسان نیستند؛ برخی صفات (مانند عبودیت) برای انسان کمال‌اند، اما برای خداوند نیستند. بنابراین، این تفسیر به شرک نزدیک‌تر است تا توحید! (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۹).

۲. این دیدگاه مبتنی بر نظر ارسطو است که راه تحصیل کمال انسان را تعقل و برهان می‌داند، درحالی‌که کمال حقیقی انسان در تقویت علوم حضوری است، نه حصولی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۳۲۳ و ۳۲۴).

۳. مقایسه کمال انسان با کمال بی‌نهایت خداوند، نادرست است؛ زیرا هیچ موجودی در برابر خداوند کمالی ندارد که قابل مقایسه باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، جلسه ۲۱).

۲-۳-۱. نظریه «قرب حقیقی»

تفسیر مورد قبول علامه مصباح یزدی «قرب حقیقی» است. از منظر ایشان، «تکامل حقیقی انسان عبارت است از: سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا می‌کند تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

به بیان دیگر، «کمال نهایی انسان در تقویت رابطه وجودی او با خدای متعال است؛ به این معنا که علم حضوری نفس به خدای متعال شدیدتر شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۵). از این رو «تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است، نه تنها دانستن» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۹).

۳-۳-۱. حرکت اشتدادی نفس

مبنای سوم در مبنای انسان شناختی، «حرکت جوهری اشتدادی نفس» است. علامه مصباح یزدی همچون صدرالمآلهین (صدالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۳) نفس را مشمول حرکت جوهری اشتدادی می‌داند و حتی آن را عین حرکت و پویایی معرفی می‌کند. ایشان توجه و خواست نفس را نشانه و عامل حرکت آن می‌داند:

ما معتقدیم که روح ذاتش تکامل‌بردار است. این هم از یک اصل فلسفی گرفته می‌شود که وجود حرکت جوهری اشتدادی در روح است که البته این حرکت در سایه تعلق به بدن حاصل می‌شود؛ ولی به هر حال، خود روح هم تکامل می‌یابد و جوهر نفس کامل می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۳۳).

بنابراین حرکت اشتدادی نفس، نه تنها مبنای تبیین سیر تکاملی انسان است، بلکه زمینه‌ساز تقویت علم حضوری به خداوند و تحقق قرب حقیقی است.

۲. مفهوم‌شناسی «ذکر»، «توجه» و «یاد»

واژه «ذکر» در منابع لغوی، به معانی گوناگونی همچون حفظ شیء، نام و آوازه، نماز و دعا، و کتابی که دربردارنده تفصیل معارف دینی است، به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۳۳ ق، ج ۴، ص ۴۹۸). مقصود اصلی از «ذکر» در این پژوهش، همان «هشیاری»، «توجه به چیزی» و «یاد آن» است (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۰۸).

علامه مصباح یزدی نیز «توجه» را به مثابه آگاهانه شدن ادراک تعریف می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶-۱۳۹۷، جلسه ۲؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۱). ایشان تأکید دارد که توجه غیر از علم است؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که انسان چیزی را می‌داند، ولی به دانسته خود توجه ندارد. علاوه بر آن، علم نوعی انفعال است، درحالی که توجه می‌تواند اختیاری باشد. برای نمونه، وقتی معده انسان خالی شود توجه او به صورت جبری به گرسنگی و غذا جلب می‌گردد، اما هرچه انسان کامل تر گردد، توانایی بیشتری در جهت‌دهی اختیاری به توجه خود خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۶-۱۳۹۷، جلسه ۲).

نکته مهم آن است که توجه و یاد، اختصاصی به امور معدوم یا غایب ندارد، بلکه درباره موجودات حاضر نیز به کار می‌روند (مصطفوی، ۱۳۶۸ ق، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۸). برای نمونه، خداوند و قواعد ریاضی می‌توانند متعلق یاد انسان واقع شوند، با آنکه خداوند همواره حاضر است و غیبت او غیرممکن، و قواعد ریاضی به زمان خاصی تعلق ندارند. بنابراین یاد خداوند یا مفاهیم انتزاعی (مانند ریاضیات) به معنای توجه به چیزی است که در عالم خارج یا در ذهن حاضر است.

تنها تفاوت میان واژگان «ذکر»، «یاد» و «توجه» در ریشه زبانی آنهاست: «یاد» واژه‌ای فارسی است، درحالی که «ذکر» و «توجه» عربی‌اند. واژه «توجه» از ریشه «وجه» گرفته شده و دلالت بر آن دارد که وقتی انسان به چیزی توجه می‌کند درواقع نفس او رو به آن چیز می‌گردد و آن را در مرکز ادراک خود قرار می‌دهد.

۳. استدلال از طریق علم حضوری

مدعای اصلی این بخش آن است که اساسی‌ترین عامل در تقویت علم حضوری نفس به حقیقت خویش و تعلق ذاتی‌اش به خداوند، توجه به خداست. این نکته با فرمایش علامه مصباح یزدی تأیید می‌شود که فرمود: «ذکر حقیقی، توجه دل به معبود است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱-۱۳۹۲، جلسه ۷).

ایشان روح همه عبادات و هدف نهایی تکالیف شرعی را تقویت توجه به خداوند می‌داند: «روح همه آنها [تکالیف شرعی] توجه به خدا و یاد اوست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷).

از همین رو، دعا و مناجات با خدا مطلوبیت ذاتی دارند، و خود طلب از خداوند، مهم‌تر از مطلوب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱، ۱۱۰، ۱۲۴).

استدلال بر نقش ذکر و توجه به خدا در تکامل نفس را می‌توان به صورت تفصیلی یا موجز و با تعبیر گوناگون ارائه کرد. ابتدا استدلال تفصیلی را با مقدمات صریح و مطوی بیان می‌کنیم، سپس استدلال موجز را نقل خواهیم کرد:

۱-۳. استدلال اول (تفصیلی)

مقدمات این استدلال به شرح ذیل است:

۱. نفس موجودی مجرد است. فلاسفه برای اثبات تجرد نفس، براهین متعددی اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸-۱۹۶؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۶؛ صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۴۶۷-۵۰۹).

۲. حقیقت مجرد عین علم و آگاهی به خود است. علامه مصباح یزدی تصریح می‌کند: «همه موجوداتی که بهره‌ای از تجرد دارند، یعنی عین ماده نیستند، این خاصیت را دارند که وجودشان عین علم است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، جلسه ۳۱؛ نیز ر.ک. ۱۳۸۹، ج ۱، جلسه ۱۰).

۳. علم یعنی: حضور. برای اثبات این مدعا، به طور خلاصه باید به تحلیل علم پرداخت: از یک سو، ملاک علم بساطت و عدم امتداد است و ملاک چهل ترکیب و امتداد. موجودی که دارای امتداد است - دست کم - دو طرف دارد و هر طرف آن از طرف دیگر غایب است. بنابراین، هر دو طرف به یکدیگر چهل دارند، و به حکم اینکه حصول امتداد از ترکیب دو جزء غیرممتد محال است، هر یک از طرفین، خود دارای امتداد است و بنابراین هر دو طرف به یکدیگر جاهل‌اند.

از سوی دیگر، چون علم به هر چیزی متوقف بر علم حضوری به خود است، امکان ندارد هیچ موجود ممتد و مادی به هیچ چیزی علم داشته باشد. درواقع، موجود مادی به سبب برخورداری از امتداد، عین غیریت اجزاست و خودی ندارد که نزد خود حاضر باشد، و از لحاظ فلسفی، بی‌خود است.

در مقابل، موجود مجرد بسیط و فاقد امتداد است. در نتیجه، نزد خود حاضر و موجود است و امکان ندارد از خود غایب و غافل باشد. از این رو امکان ندارد موجود مجرد به خود چهل داشته باشد. بنابراین، مجرد عین علم حضوری به خود است (ر.ک. صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰-۱۶۱ و ۱۶۳-۱۶۴).

۴. علم حضوری قابل شدت و ضعف است (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۹۷-۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۷۷).

۵. پس حقیقت مجرد قابل شدت و ضعف است.

۶. کمال و نقص هر موجودی، در گرو فعلیت یافتن مراتب وجودی خود است. به تعبیر علامه مصباح یزدی، کمال هر موجودی مرتبه‌ای از وجود خود اوست، نه چیزی عارضی یا الحاقی. اگر چیزی را به فردی یا شیئی ضمیمه کنند که از مراتب وجودی او به حساب نیاید کمال او محسوب نمی‌شود، بلکه جنبه عاریه‌ای دارد. برای نمونه، اگر صد خوشه انگور را به طور مصنوعی بر درختی آویزان کنند، تا وقتی که ثمر از خود درخت نباشد کمال آن درخت به حساب نمی‌آید. پس کمال در حقیقت، مرتبه‌ای از وجود خود شیء (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۸۷-۱۸۸)، بلکه در فعلیت یافتن آخرین کمالاتی است که برای آن ممکن است، هرچند خود این کمال، دارای مراتب مختلفی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۵) و امور دیگر در حدی که برای رسیدن به کمال حقیقی‌اش مفید باشد، کمال مقدمی و مقدمه‌الکمال خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۴).

۷. بنابراین کمال و نقص نفس انسان نیز به شدت و ضعف علم حضوری‌اش به خود وابسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۱) و هر قدر نفس انسان کامل‌تر و تجردش بیشتر باشد، علم حضوری او نسبت به خودش کامل‌تر، روشن‌تر و عمیق‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

۸. انسان ممکن بالذات است؛ زیرا فرض عدم انسان منجر به تناقض نمی‌گردد.

۹. هر ممکن بالذاتی معلول است.

۱۰. پس انسان معلول است.

۱۱. هر معلولی عین ربط به علت هستی‌بخش است (= قرب فلسفی) (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۸-۸۲ و ۳۳۰).

۱۲. پس انسان عین ربط به علت هستی‌بخش است؛ یعنی وجود انسان همان ارتباط او با علت هستی‌بخش است.

۱۳. لازمه مقدمات مذکور این است که اشتداد علم حضوری نفس به خود، مستلزم و بلکه عین اشتداد علم حضوری به خداوند است (= قرب حقیقی). علامه مصباح یزدی می‌گوید: «اگر ما با علم حضوری وجود خویش را درک کنیم، به این شهود و دریافت حضوری نیز می‌رسیم که وجود ما عین تعلق و ارتباط به خداوند است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷).

۱۴. بنابراین، کمال انسان در قرب شهودی و حضوری الهی و یافت ارتباط تکوینی نفس با خداوند است؛ اما سؤال اساسی این است که چگونه می‌توان به هدف مذکور که نهایت کمال انسانی است، دست یافت؟ پاسخ به سؤال مستلزم آن است که بدانیم:

۱۵. علم حضوری به هر چیزی، در اثر توجه به آن اشتداد می‌یابد و در اثر بی‌توجهی به آن که مقارن با توجه به امور دیگر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۶) تضعیف می‌گردد. علامه مصباح یزدی «توجه» را عامل اصلی تقویت علم حضوری به خداوند می‌داند: «خدای متعال معرفتی شهودی را در وجود ما قرار داده است که اگر بخواهیم آن را تقویت کرده، به مرحله آگاهی برسانیم حتماً باید از عامل توجه استفاده کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱-۱۳۹۲، جلسه ۷). ایشان در برخی از موارد نیز به صورت موجز به نقش توجه در تکامل نفس اشاره کرده است:

فصل ممیز روح درک است و حقیقت آن با درک توأم است. حرکت و رشد روح در گرو علم و آگاهی و توجه است. سقوط روح نیز ناشی از ضعف شعور، آگاهی، علم و توجه است. بنابراین چنین موجودی اگر بخواهد به‌سوی خداوند حرکت کند و به او نزدیک شود باید توجهاتش به خداوند فزونی گیرد و بلکه دائمی گردد. بدین ترتیب حقیقت سیر انسان همان توجهات اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹-۱۳۲؛ نیز ر.ک. ۱۳۹۴، ب، ص ۳۰).

لازم به ذکر است که مقصود از «توجه» در اینجا توجه اختیاری است. اساساً تکامل نفس تنها به‌واسطه فعل اختیاری حاصل می‌شود؛ زیرا انسان موجودی مختار است و موجود مختار بالفعل کمالی ندارد و به تعبیر متناسب با پژوهش، علم حضوری انسان به‌خودی‌خود آگاهانه و شدید نیست. بنابراین برای تحقق هدف مذکور و رسیدن به کمال، لازم است با اختیار توجه خود را به خداوند معطوف سازد.

۱۶. بنابراین راه تکامل نفس و اشتداد علم حضوری نفس به خداوند، توجه به خود و خداوند و به تعبیر دینی، «ذکر و یاد خدا» است.

۲-۳. استدلال دوم (موجز)

علامه مصباح یزدی در بیانی موجز، استدلالی با تعابیر نورانی ارائه می‌کند:

۱. شعاع نور برای درک حقیقت وجود خود، باید نور و منبع خود را درک کند.
۲. انسان پرتوی از خورشید ذات اقدس الهی است؛ زیرا معلول عین ربط به علت هستی‌بخش است.
۳. از این رو تکامل روح انسان در پرتو توجه به خدا تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۷).
- این استدلال با وجود اختصار، تفاوت ماهوی با استدلال نخست ندارد و صرفاً با تعابیر عرفانی‌تری بیان شده است. می‌توان آن را در سبک شیخ اشراق دانست که نفس مجرد را به نور و پرتوی از نور الهی تشبیه می‌کند.

۴. تحلیل مانعیت «توجه استقلالی به مادیات» در تکامل نفس

بر اساس استدلال‌های پیشین، آنچه حقیقتاً موجب تکامل نفس و تقویت علم حضوری به خود می‌گردد، توجه به خود و به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۹۱؛ ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۹). هرچه انسان در حین انجام امور دنیوی از خداوند غافل نشود، خودآگاهی نفس تقویت می‌گردد، و هرچه بیشتر غفلت کند - حتی در حال تلاوت قرآن - خودآگاهی‌اش تضعیف می‌شود.

علامه مصباح یزدی به این حقیقت این‌گونه اشاره کرده است:

سیروسولوک مورد پذیرش ادیان حق بر این اساس استوار است که انسان در همان حال که در میان مردم و با مردم زندگی می‌کند، کانون اصلی توجه و محبت او خداوند متعال باشد. اگر انسان بتواند چنین حالتی را تمرین کند، هنگام پرسشش، رابطه قلبی خود را با خدا می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۱۹).

توجه به هر چیزی لزوماً موجب تکامل نفس نیست. هنرمندان و شاعران توجه عمیقی به طبیعت دارند، اما این توجه لزوماً موجب کمال نهایی نمی‌شود.

البته در کمال نسبی بودن این توجهات تردیدی نیست؛ زیرا دقت کمال است و بی‌دقتی نقص. اما هر توجهی که مرتبه وجودی انسان را ارتقا نبخشد و موجب تقویت علم حضوری نگردد، نمی‌تواند در مسیر کمال نهایی انسان مؤثر باشد. سخن در اینجا از کمال نهایی انسان، یعنی قرب به خداست. از این رو می‌توان پرسید: توجه به چه چیزی مایه تکامل نفس است؟ پاسخ آن است که توجه به هر چیزی غیر از خداوند، چون حقیقتی مغایر با نفس دارد فی‌نفسه موجب غفلت از نفس می‌گردد؛ زیرا نفس در حال هشیاری غافل محض نیست و همواره به چیزی توجه دارد؛ اما به حکم آنکه توجه به یک شیء موجب غفلت از سایر اشیا می‌گردد، توجه به غیر خدا موجب ضعف علم حضوری نفس به خود خواهد شد.

در مقابل، توجه به خداوند به سبب آنکه حقیقت نفس مرتبط با خداوند است، توجه به طرف ربط نفس خواهد بود و در نتیجه، موجب اشتداد علم حضوری به نفس می‌گردد. بر این اساس، تنها راه تقویت علم حضوری نفس به خود، شدت توجه به خداوند و کاستن از توجه به سایر امور است.

از اینجا روشن می‌شود تعارض و مغایرتی میان توجه به نفس و توجه به خداوند وجود ندارد؛ زیرا توجه به خداوند به چیزی است که حقیقت نفس جز ارتباط با او نیست. بدین‌رو، توجه به خداوند نیز توجه به حقیقت نفس است، از آن جهت که متعلق ارتباط با نفس است، البته با حفظ مغایرت نفس و خداوند.

۵. اقسام ذکر (دائمی و غیردائمی، عمیق و سطحی)

توجه به چیزی ممکن است دائمی یا موقت و یا عمیق یا سطحی باشد. کامل‌ترین نوع توجه آن است که هم عمیق باشد و هم دائمی؛ یعنی شخص در همه حال متوجه آن شیء باشد و توجهش از آن به چیز دیگری منصرف نگردد. با این حال، چنین توجهی در دنیا غیرممکن است؛ یعنی ممکن نیست انسان متوجه چیزی باشد و هیچ‌گاه از آن غفلت نکند. «از همین رو، خداوند چنین تمرکزی را از ما نخواست است، بلکه فقط انتظار دارد ضمن کارهایمان بخشی از توجهمان به خدا باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲-۱۳۹۳، جلسه ۴۸).

با این حال، باید دانست که توجه نباید کوتاه و سطحی باشد، بلکه باید مکرر و عمیق باشد. البته توجه عمیق و دائمی نیز ممکن نیست و از انسان خواسته نشده است. «روشن است که توجهی که غایت و هدف برپاداشتن نماز قرار داده شده، توجه قلبی عمیق و قوی است، نه توجه ضعیف و سطحی» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

علت این امر آن است که برای یادآوری یک چیز، باید به اندازه‌ای به آن توجه کرد که وارد مرتبه آگاهانه نفس شود. علم حضوری به وابستگی به خداوند، در نهایت خفاست، و عوامل مادی که توجه انسان را به خود جلب می‌کنند و او را به خود دلبسته می‌سازند، بسیارند. از این رو اگر توجه مکرر و شدید نباشد علم حضوری به مرتبه آگاهانه نمی‌رسد. بنابراین، اگر توجه نامنظم و سطحی باشد هر قدر هم بر عمر انسان افزوده شود، تأثیری در به فعلیت رسیدن علم حضوری نخواهد داشت، بلکه غفلت انسان از حقیقت ارتباط او با خداوند بیشتر خواهد شد؛ زیرا عمر بیشتر مساوی است با توجه بیشتر به مادیات؛ و توجه بیشتر به مادیات مساوی است با ناآگاهانه‌تر شدن علم حضوری به ذات نفس.

علامه مصباح یزدی معتقد است: «روح آدمی به گونه‌ای آفریده شده است که در صورتی مطلبی در آن راسخ و پایدار می‌گردد که بدان توجه مکرر داشته باشد». (مصباح یزدی، ۱۳۹۲-۱۳۹۳، جلسه ۱۳).

۶. تفاوت «توجه به خدا» و «بی‌توجهی به مادیات» در تکامل نفس

در اینجا تفاوت میان «توجه به خدا» و «عدم توجه به مادیات» در مسیر تکامل نفس آشکار می‌گردد. توجه به خود و خدا مقتضی تکامل نفس است. از این رو به صورت مستقل در تقویت علم حضوری مؤثر است؛ اما عدم توجه به بدن و مادیات، صرفاً از باب رفع مانع مؤثر است. بنابراین به‌تنهایی و بدون وجود مقتضی، سبب حصول تکامل و تقویت علم حضوری نمی‌شود.

بر همین اساس، نمی‌توان از مرتاضان ملحد که توجهات خود را از خواهش‌ها و لذا یذ جسمانی قطع کرده‌اند، انتظار علم حضوری به خداوند را داشت. درواقع، بی‌توجهی به دنیا تنها زمانی ارزشمند است در راستای کمال‌نهایی انسان قرار گیرد؛ زیرا این بی‌توجهی از باب رفع مانع در مسیر تقویت علم حضوری مؤثر است، و رفع مانع به‌تنهایی موجب تحقق کمال‌نهایی برای نفس نمی‌گردد.

از این رو می‌توان برای بی‌توجهی به دنیا، تنها در صورتی که مقدمه‌ای برای تحقق کمال‌نهایی باشد، ارزش مقدمی قائل شد.

۷. رابطه «توجه به خود» با «توجه به خدا»

در نگاه نخست، میان برخی بیانات علامه مصباح یزدی تناقضی ظاهری به چشم می‌خورد: از یک سو، ایشان تقویت علم حضوری به خداوند را در گرو تقویت علم حضوری به نفس می‌داند؛ یعنی هرچه انسان خود را با وضوح بیشتری بشناسد، وابستگی وجودی‌اش به خداوند را نیز بهتر درک خواهد کرد. از سوی دیگر، ایشان در بیاناتی دیگر، راه تقویت علم حضوری به نفس را توجه به خدا و تمرکز در یاد او معرفی می‌کند. دو عبارت زیر گویای این دو منظر هستند:

«روح عبادت، توجه به خداست و لازمهٔ توجه به خدا هم قطع توجه از خود است» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۸۱).

«هرچه از توجه انسان به خویش کاسته گردد و بیشتر به بیرون از خود توجه پیدا کند، از خودآگاهی او کاسته

می‌شود، درحالی که رشد و تعالی انسان در گسترش خودآگاهی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷).

در اینجا این پرسش رخ می‌نماید که آیا این امر مستلزم نوعی تناقض نیست؟ زیرا بر اساس بیانات ایشان، اشتداد علم حضوری به خداوند متوقف بر اشتداد علم حضوری به نفس و اشتداد علم حضوری به نفس نیز متوقف بر اشتداد علم حضوری به خداوند است.

پاسخ این تناقض در تحلیل معنای «خود» نهفته است. «خود» در اینجا دو معنا دارد:

۱. مرتبهٔ اعلای نفس: توجه به ذات مجرد نفس، فارغ از بدن، قوا، ادراکات و خواسته‌ها؛

۲. مراتب مادون نفس: شامل بدن، نیازهای جسمانی، قوا و ادراکات حسی و خیالی، و خواسته‌های دنیوی و اخروی.

بنابراین فیلسوفان مرتبه غیر اعلای نفس را گاه به اعتبار انتساب آن به نفس، «خود» می‌گویند و گاه از آن منظر که موجب غفلت نفس از حقیقت مرتبه اعلای می‌شود، «غیر خود» می‌خوانند.

بدین‌روی، تمرکز بر مرتبه اعلای نفس، عین توجه به خداست؛ اما تمرکز بر مراتب مادون، موجب غفلت از حقیقت نفس و در نتیجه، غفلت از خداوند می‌شود. به همین دلیل، در عبارت حافظ «تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز»، مقصود رفع توجه از مراتب نازل نفس است، نه از حقیقت آن. و گرنه قطع توجه از مرتبه اعلای نفس، نه تنها کمال نیست، بلکه عین نقص است. نفس در مراحل ابتدایی، عین علم حضوری ناآگاهانه به مرتبه اعلای نفس و عین علم حضوری آگاهانه به مرتبه مادون آن است.

بنابراین، توجه به خود گاه، عین توجه به خداست، در صورتی که توجه به ذات نفس معطوف گردد؛ و گاه عین بی‌توجهی به آن است، در صورتی که مراتب مادون مد نظر قرار گیرد.

قرآن کریم نیز این تلازم را با آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) بیان کرده است. فراموشی خداوند فراموشی نفس را در پی دارد؛ زیرا خدا و نفس در مرتبه اعلای، نوعی اتحاد معرفتی دارند. از این منظر، می‌توان گفت: توجه به مرتبه اعلای نفس توجه به خداست؛ و توجه به مراتب مادون نفس، توجه به غیر خداست.

بر اساس تحلیل فوق، کمال نهایی انسان در قرب به خداوند است؛ زیرا علم حضوری به خداوند، عین علم حضوری به نفس است و بالعکس. توجه به خود، تنها زمانی موجب تقویت علم حضوری می‌شود که معطوف به مرتبه اعلای نفس باشد. توجه به ادراکات، گرایش‌ها، و خواسته‌های نفس، توجه به خود نیست، بلکه توجه به غیر خود است.

از این‌رو می‌توان دقیق‌تر گفت: «تنها راه تکامل نفس و قرب به خدا، یاد خود و خدا و انجام خالصانه کار برای خود و خداست». علامه مصباح یزدی در تأیید این معنا می‌فرماید: «خداآگاهی با خودآگاهی تفاوتی ندارد. این خودشناسی عین خداشناسی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴؛ ج ۲، ص ۹۲).

بر اساس تحلیل ذکرشده:

- (۱) مقصود از «نفس» حقیقت مجرد آن است، نه بُعد مادی آن، یعنی بدن.
 - (۲) مقصود از «حقیقت مجرد نفس»، مرتبه ذات نفس است، نه قوا و مراتب متعدد آن (همچون شهوت و غضب) و نه خواسته‌ها و متعلقات قوا؛ مانند دنیا و مافیها (دارایی‌های مادی، شهرت‌طلبی، مقام و منزلت اجتماعی، رقابت‌های دنیوی و آخرت و مافیها (همچون نعمت‌های بهشتی) و مایعّلق بها (مقامات معنوی و لوازم آنها؛ مانند علم‌ها و قدرت‌های خارق‌العاده)، و نه بدن و آنچه به آن تعلق دارد؛ یعنی نیازهای مرتبط با آن (همچون خوراک و پوشاک)، یا ادراکات مرتبط با آن (ادراکات حسی و خیالی) و لذت‌ها و رنج‌های وابسته به آن.
- حال آیا توجه به نعمت‌های بهشتی نیز همچون امور دنیوی، موجب ضعف خودآگاهی می‌گردد؟ پیداست که میان نعمت‌های دنیا و آخرت، از این جهت تفاوتی نیست؛ زیرا همه آنها غیر نفس‌اند.

نتیجه آنکه توجه استقلالی به بدن و نیازهای آن، قوا و مراتب متعدد نفس و خواسته‌های آنها، ادراکات نفس - اعم از حضوری و حصولی، دنیا و آخرت و مافیها و مایتعلق بها - با تقویت خودآگاهی منافات دارد. البته هیچ‌یک از موارد مزبور، در صورتی که مقدمه‌ای برای دستیابی به کمال نهایی باشند و انسان را از تمرکز توجه به خدا و انس با او باز ندارند، منافاتی با خودآگاهی و تقویت آن نخواهند داشت، بلکه بدون آنها، معمولاً وصول به چنین هدفی غیرممکن است.

۸. مراحل توجه به خود

وقتی سخن از توجه به خود برای تقویت علم حضوری به نفس به میان می‌آید، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که مقصود از «توجه به خود» چیست؟

بر اساس قاعده‌ای کلی، راه تقویت علم حضوری به هر چیز، توجه مستقیم و بی‌واسطه به خود آن چیز است. علم حضوری به نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست. با این حال، توجه به خود دارای مراحل و مراتب گوناگونی است که هرچند در آثار فلاسفه و به‌ویژه علامه مصباح یزدی به‌صراحت بیان نشده‌اند، می‌توان آنها را به‌صورت تحلیلی استخراج کرد.

۱-۸. گام نخست: توجه به هستی نفس

گام نخست، توجه به هستی خویش است؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، هستی واقعیت هر موجودی است. پس توجه به هستی و بودن خود، توجه به خود و اولین گام توجه به خداست. پیداست که این توجه مربوط به مرتبه‌ی اعلای نفس و مقام ذات می‌شود و منافاتی با توجه به خدا ندارد، بر خلاف توجه به غیر خود - شامل توجه به ادراکات و خواسته‌های خود - که با آن منافات دارد؛ یعنی وقتی انسان خواسته‌ای دارد که مد نظر قرار می‌دهد، توجه به هستی‌اش تحت‌الشعاع آن ادراک یا خواسته واقع شده، به پس پرده‌ی ناآگاهانه‌ی ذهن انتقال می‌یابد؛ اما توجه به هستی مبهم است. توجه به هستی از چه جهت؟

به تعبیر دیگر، توجه به کدام ویژگی از ویژگی‌های هستی؟ پاسخ این است: توجه به محدودیت هستی خویش یا هستی محدود خویش، و توجه به اینکه وجود ما بی‌نهایت نیست و همه‌ی وجودها را ندارد. پس مقصود توجه به نیازمندی وجودمان یا وجود نیازمندان است. در نتیجه، مقصود از «توجه به خود» در این مرحله، توجه به هستی خویش است از آن‌رو که نیازمند است. معلول در همه‌ی اوصاف خویش عین وابستگی است و استقلالی از خود ندارد. در این مرحله، آنچه مانع اشتداد علم حضوری به حقیقت نیازمندی به خداوند است استقلال‌های پنداری در وجود و اوصاف و افعال است.

۲-۸. گام دوم: توجه به تجرد نفس

گام دوم، توجه به این حقیقت است که نفس، عین علم حضوری و شهودی به خود است. نفس به سبب تجرد، خودآگاه است؛ یعنی ذات بسیط آن نزد خود حاضر است. توجه به خود در این مرحله، به معنای توجه به یافت حضوری خویش است؛ یعنی توجه به اینکه انسان، خود را به‌عنوان موجودی خودآگاه می‌یابد و به هستی‌اش واقف است.

نیافتن خود برای موجود مجرد، به منزله معدوم بودن است؛ و چون هیچ مجردی معدوم بودن را نمی‌پذیرد، جهل به خود را نیز بر نمی‌تابد. در این مرحله، انسان درمی‌یابد که خود را ناقص می‌بیند؛ یعنی هم یافت‌اش از خود ناقص و مبهم است و تمام حقیقت خود را به‌طور واضح نمی‌یابد، و هم می‌فهمد که ناقص است و نیازمند موجود کاملی است که بتواند به آن تکیه کند. پس درمی‌یابد که هم ناقص است و هم یافت‌اش از خود ناقص است. به عبارت دیگر، یافتی ناقص از موجودی ناقص است. در اینجا است که تمایل به کمال و یافت کامل در انسان شکل می‌گیرد.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا در این مرحله، یاد خود که موجودی ناقص است، با یاد خدا که کامل مطلق است، یکی است؟ پاسخ مثبت است. در اینجا، «یاد خود» یعنی: تمرکز بر حقیقت نفس و توجه به اینکه این موجود ناقص، مرتبط با کامل است. درواقع، یافت ناقص خود (یعنی ادراک اینکه نفس ناقص است) نخستین مرحله یافت ارتباط نفس با خداوند است.

باین‌حال، چون چنین درکی بسیار ناقص است، تنها یک طرف، یعنی موجود ناقص، حضوراً درک می‌شود، اما به طرف ربط توجهی نمی‌شود، و این از عجایب است که انسان موجودی را که عین ربط است و استقلالی از خود ندارد، می‌یابد، نقص‌اش را نیز درمی‌یابد؛ اما آن را مستقل می‌پندارد و به طرف ربط توجهی ندارد.

توجه به خود در این گام، به این معناست که انسان دریابد روح او عین علم و آگاهی و یافت حضوری است، و یافتن چیزی، از جمله یافتن خود، مستقل نیست. وقتی نفس در یافتن خویش استقلال ندارد، خود نیز استقلالی ندارد؛ زیرا حقیقت نفس همان یافتن نفس است. درواقع، خداوند وجود خودآگاه را به انسان عطا می‌کند.

در این مرحله، انسان باید توجه کند که از ناحیه خویش، خودآگاهی ندارد، بلکه خداوند او را از خود آگاه می‌سازد. به تعبیر دیگر، چون خودآگاهی، عین وجود نفس است، خودآگاهی ضعیف نشان‌دهنده مرتبه ضعیف وجود نفس است؛ یعنی اعطای این مرتبه از وجود نفس، همان آگاهی را اقتضا می‌کند، بلکه عین آن است.

بنابراین، اگر انسان بخواهد آگاهی‌اش به ذات خود بیشتر شود، باید مرتبه بالاتری از وجود از سوی علت به او افزوده شود. در آن صورت، آن مرتبه از هستی، خودآگاهی عمیق‌تری را با خود به همراه دارد. با افاضه چنین وجود شدیدی، انسان به جنبه‌ها و ابعاد بیشتری از وجود خویش آگاه می‌شود و به نیازمندی خویش و ارتباط‌اش با علت هستی‌بخش، آگاه‌تر می‌گردد.

۳-۸. گام سوم: توجه به حرکت جوهری نفس

نفس موجودی مجرد و در عین حال متحرک به‌صورت جوهری است؛ یعنی عین سیلان و تغییر تدریجی است. توجه نفس همواره به چیزی معطوف است، و این توجه، یا به امور مادی و لذا یذنبوی است، یا به ذات روح.

توجه به خود در این مرحله، یعنی: رویارویی آگاهانه با ذات خویش و تماشای آن.

توجه به خود در این مرحله به این معناست که روح انسان متوجه خود باشد و به تماشای خود بپردازد. همین

رویارویی زمینه تقویت علم حضوری به خود را فراهم می‌سازد. هرگونه توجه به غیر ذات نفس - حتی در امور روزمره؛ مانند خوردن، خوابیدن و مطالعه - توجه به ذات را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. البته توجه به ذات نفس هرگز معدوم نمی‌شود، اما ممکن است به سطح ناآگاهانه منتقل گردد. نتیجه این مرحله آن است که توجه استقلالی به هر چیز - خواه مادی یا معنوی - با قرب الهی منافات دارد، مگر آنکه توجه اصلی انسان به ارتباط روح با خداوند باشد و توجه به غیر، تابع و فرعی تلقی شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، روشن شد که علامه مصباح یزدی با بهره‌گیری از نظریه نهایی صدرالمآلهین در تکامل نفس که تقویت علم حضوری به خداوند است، بر نقش توجه به خداوند در تکامل نفس چنین استدلال کرده است: - نفس موجودی مجرد و عین علم و آگاهی است. بنابراین، کمال و نقص آن نیز از سنخ آگاهی است. - توجه به خود، اگر معطوف به مرتبه ذات نفس باشد، عین توجه به خداوند است و موجب تکامل نفس می‌شود، و تمرین «خودنگری» نیز ناظر به همین معناست. اما اگر توجه به خود، معطوف به قوای نفس، ادراکات حسی، خیالی یا عقلی، یا بدن باشد، موجب ضعف خودآگاهی و مانع توجه به خداوند خواهد بود. - توجه به خداوند، مقتضی تکامل نفس است و بی‌توجهی به غیر خدا - ازجمله مادیات - تنها از باب رفع مانع مؤثر است، نه علت تامه رشد. - حتی توجه به کمالات معنوی و نعمت‌های بهشتی نیز مانع از یافت حقیقت ارتباط ذات با خداوند است. بنابراین، برای رشد خودآگاهی، توجه آگاهانه و مستمر به خداوند ضروری است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الشفاء*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱). *منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۵). *مجموعه مصنفات*. تحقیق هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ط. الثانية. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ دهم. قم و تهران. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۳۳ق). *کتاب العین*. چ دوم. قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. ط. الثانية. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *مبادی اخلاق در قرآن*. تنظیم حسین شفیعی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *یاد او*. نگارش کریم سبحانی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *راز و نیاز* (شرح مناجات خمس عشره). نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹الف). *خلأشناسی*. تحقیق امیررضا اشرفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ب). *درس اخلاق* (شرح خطبه فدکیه). نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *بر درگاه دوست*. نگارش عباس قاسمیان و کریم سبحانی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰-۱۳۹۱). *راه رویش: درس‌های اخلاق سال تحصیلی ۱۳۹۰-۱۳۹۱*. نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱-۱۳۹۲). *درس اخلاق*. نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲-۱۳۹۳). *درس اخلاق* (محبت خدا). نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *آموزش فلسفه*. چ چهاردهم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. نگارش احمدحسین شریفی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. تحقیق غلامرضا متقی‌فر. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *اخلاق در قرآن*. نگارش محمدحسین اسکندری. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *خودشناسی برای خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶-۱۳۹۷). *درس‌های اخلاق*. نرم‌افزار مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *شرح نه‌ایة الحکمه*. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *آیین پرواز*. تلخیص جواد محدثی. چ نهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

The Genetic Guardianship of the Soul over the Body in the Light of Reason and Faith

✉ **Yasir Husainpoor**  / An assistant professor of Islamic studies group, Islamic Azad university, Mashhad
0945385439@iau.ir

Ahmad Saeidi / An associate professor of mysticism group, Imam Khomeini Center of Education and Research
saeidi@iki.ac.ir

Murteza Rezaei / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research
Received: 2024/11/25 - Accepted: 2025/05/03
m.rezaei@iki.ac.ir

Abstract

The genetic guardianship (Wilayah al-Takwini), a form of true dominion and ownership, inherently belongs to God. However, in line with God's guardianship and as its consequence and through divine will and permission, some creatures possess genetic guardianship and dominion to varying degrees. Employing a descriptive, analytical, and comparative method, this paper examines the genetic relationship between the soul and the body from the perspective of reason and faith (naql). It demonstrates, firstly, that according to verses, traditions, and the views of philosophers, genetic guardianship has multiple degrees and levels, and its scope varies according to the ontic rank of each creature. Secondly, one of the lower levels of genetic guardianship, as a gift from the Divine Presence, is the genetic dominion of the soul over the body. Unlike the higher levels of guardianship, this level is not exclusive to a specific person or group, or even humans, but exists to some extent in animals as well. Thirdly, God Almighty has placed this capacity within the human soul, enabling it, through intensifying substantial motion, to increase its gifted genetic guardianship and attain its higher levels. Likewise, it is possible for humans, through their own misuse of free will, to reduce or annihilate the soul's genetic guardianship over the body, thereby weakening or completely severing their connection with the material world.

Keywords: genetic guardianship (wilayah al-takwini), soul, body, reason and faith (naql), ontic dominion.

نوع مقاله: پژوهشی

ولایت تکوینی روح بر بدن از منظر عقل و نقل

0945385439@iaui.ir

saeidi@iki.ac.ir

m.rezaei@iki.ac.ir

✉ یاسر حسین پور / استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مرتضی رضائی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

چکیده

ولایت تکوینی که نوعی مالکیت و تسلط حقیقی است، بالذات از آن خداوند است؛ اما برخی مخلوقات نیز به اراده و اذن الهی، در امتداد ولایت خداوند و به تبع آن، کموبیش از ولایت و مالکیت تکوینی برخوردارند. این نوشتار با روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی، رابطه تکوینی روح و بدن از منظر عقل و نقل را بررسی کرده و نشان داده است که اولاً، از دیدگاه آیات و روایات و نیز حکما، ولایت تکوینی درجات و مراتب متعددی دارد و گستره آن متناسب با مرتبه وجودی هر مخلوق، متفاوت است. ثانیاً، یکی از مراتب نازل ولایت تکوینی، که موهبتی از جانب حق سبحانه به‌شمار می‌رود، سلطه تکوینی روح بر بدن است. این مرتبه بر خلاف مراتب عالی ولایت، مختص شخص یا گروه خاصی یا حتی انسان‌ها نیست، بلکه در حیوانات نیز کموبیش وجود دارد. ثالثاً، خداوند سبحان این قابلیت را در روح انسان قرار داده است تا با حرکت جوهری اشتدادی، ولایت تکوینی موهبتی خود را افزایش دهد و مراتب عالی‌تر آن را کسب کند. همچنین این امکان در انسان وجود دارد که با سوء اختیار خود، ولایت تکوینی روح بر بدن را کاهش دهد یا نابود سازد و ارتباط خود با عالم ماده را تضعیف یا به کلی قطع کند.

کلیدواژه‌ها: ولایت تکوینی، روح، بدن، عقل و نقل، مالکیت تکوینی.

مقدمه

اصطلاح «ولایت تکوینی» نسبتاً نوظهور است، اما اعتقاد به مفاد آن - به معنای امکان تصرف در عالم - از دیرباز در میان عالمان مسلمان مطرح و مورد وفاق بوده است (دورانت، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۹). مالکیت، سلطنت و ولایت تکوینی حق سبحانه نسبت به عالم، هیچ گاه محل اختلاف میان مسلمانان نبوده است. ولایت تکوینی نبی مکرم ﷺ بر عالم نیز از سوی اکثر قریب به اتفاق اهل اسلام تصدیق شده است. ولایت اولیای الهی بر عالم نیز از منظر بسیاری از شیعیان، یقینی تلقی می شود؛ چنان که مرحوم کلینی (۳۲۹ق) در کتاب شریف کافی، به وفور از قدرت های خارق العاده، کرامات و امتیازات ویژه اولیای الهی سخن گفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

باین حال، شاید بتوان گفت: اولین بار حکیم ترمذی (م ۲۷۹ق) در کتاب ختم الاولیاء (بی آنکه اصطلاح خاصی برای آن به کار ببرد)، به مفاد ولایت تکوینی اولیای الهی تصریح کرده است (ترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۲). اما به نظر می رسد اصطلاح «ولایت تکوینی» نخستین بار توسط سید صالح موسوی خلخالی (م ۱۳۰۶ق) درباره ائمه اطهار ﷺ به کار رفته است (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲، ص ۳۵۸) و پس از ایشان، به صورت گسترده و در زمینه های گوناگون از این اصطلاح استفاده شده است.

۱. تبیین مفاهیم

۱-۱. ولایت

«ولایت» از الفاظ پر کاربرد در قرآن و روایات است و معانی فراوانی دارد؛ اما می توان معنای «قرب و نزدیکی» دو چیز و تأثیر هریک در دیگری را به عنوان معنای جوهری و جامع در میان تمام معانی لغوی آن، یا دست کم به عنوان لازمه معنای جوهری آنها برشمرد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶، ص ۱۴۱؛ زبیدی، بی تا، ج ۴۰، ص ۲۴۱).

واژه «ولایت» در اصطلاح نیز به معنای نوعی قرب است که منجر به تصرف و تدبیر در امور غیر می شود (آملی، ۱۳۵۲، ص ۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵؛ مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

۱-۲. تکوین

واژه «تکوین» برگرفته از «کون» به معنای «احداث» و به وجود آوردن است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۱۴۸). در اصطلاح «ولایت تکوینی»، واژه «تکوینی»، یا به معنای لغوی «تکوین» یعنی «ایجاد کردن» و «هستی بخشی» است، یا مانند اصطلاح «عالم تکوین»، خود «وجود» عینی و «کون» خارجی مراد است، نه صرفاً «ایجاد کردن» و «هستی بخشی».

باین حال، چون واژه «تکوینی» غالباً در برابر واژه هایی همچون «تشریعی»، «قراردادی» و «اعتباری» به کار می رود، می توان گفت: «تکوینی» در عین دلالت بر «هستی» و «هستی بخشی»، متضمن - یا دست کم مستلزم - معنای «حقیقی» و «عینی» نیز هست؛ یعنی امری غیراعتباری و غیرقراردادی.

۲. ولایت تکوینی

منظور از ولایت تکوینی، قدرت فرمانروایی بر موجودات و اشیای خارجی است؛ قدرتی که منجر به تسخیر موجودات و تصرف عینی در عالم و دخالت در اموری (همچون احیا، اماتنه و رزق و ایجاد اشیا) می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

۱-۲. مراتب ولایت تکوینی

در ولایت تکوینی، ولایت‌پذیر به‌گونه‌ای در تسخیر ولی قرار دارد که برخلاف خواسته او نمی‌تواند چیزی بخواهد یا کاری انجام دهد. به عبارت دیگر، ولی نه تنها بر افعال، بلکه بر اراده ولایت‌پذیر نیز سلطه و قدرت تصرف دارد. تصرف انسان در اشیای پیرامونی به واسطه بدن خود، نوعی ولایت تکوینی به شمار می‌رود؛ اما مرتبه برتر از این ولایت آن است که به اذن الهی، اشیا همانند اعضای بدن از انسان پیروی کنند؛ یعنی تابع اراده انسان باشند، نه صرفاً تابع حرکات بدنی یا گفتار او؛ چنان که همه عالم به همین صورت تابع اراده خداوند است.

در حقیقت، «ولی» اسمی از اسماء الهی است و ولایت منحصر در ذات اوست: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷). با این حال، ولایت به حسب اراده الهی و در طول اراده او، کم‌وبیش به بندگان خدا - یعنی به روح انسانی ایشان - نیز اعطا شده است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۳؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱). ابن عربی در این باره می‌گوید: «الْوَلِيُّ اسْمٌ بَاقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، فَهُوَ لِعَبِيدِهِ تَخَلُّقًا وَ تَحَقُّقًا وَ تَلَقُّا» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۶)؛ یعنی: «ولی» اسمی ماندگار برای خداوند است و اطلاق این اسم بر بندگان او از حیث تَخَلُّق (به اخلاق الهی که فنای در افعال و صفات است)، تحقق (به ذات الهی که ولی است)، و تعلق (اعیان ثابته آنان به صفت ولایت و طلب آنان از خداوند به حسب استعدادشان، یا تعلق ایشان به بقای پس از فنا، یا آن گونه تعلقی که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «و ارواحنا معلقة بعز قدسک») است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۳).

ولایتی که از سوی خداوند به انسان‌ها اعطا می‌شود، دارای درجات متفاوتی است. اعطای درجات عالی ولایت به برخی انسان‌ها نشان‌دهنده ظرفیت فوق‌العاده حقیقت انسان در مسیر رشد و تعالی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۵). از همین رو می‌توان گفت: به لحاظ مصداقی، خداوند بیشترین ولایت تکوینی و تسلط حقیقی را به اهل بیت علیهم السلام اعطا کرده است. سایر اولیای الهی نیز بسته به مقام و منزلت الهی خود، از ولایت اصیل الهی یا ولایت تبعی اهل بیت علیهم السلام بهره‌مندند. این ولایت در مراتب پایین‌تر، به انسان‌های عادی نیز کم‌وبیش اعطا شده است، به گونه‌ای که آنان به برکت اهل بیت علیهم السلام، نوعی ولایت تکوینی و غیر اعتباری بر بدن خود (بی‌واسطه) و بر اشیای بیرونی (باواسطه) دارند. درواقع گستره و میزان ولایت هر فرد، نخست تابع اندازه سعه وجودی اوست، و سپس تابع میزان قابلیت موجودی است که تحت ولایت و تسخیر قرار گرفته است.

۲-۲. ولایت تکوینی روح بر بدن

هر انسانی کم‌وبیش مرتبه‌ای از ولایت تکوینی را داراست. به عبارت دیگر، تصور انسانی که در دنیا متولد شود، اما بدن

نداشته باشد، یا بدن داشته باشد، ولی هیچ گونه دخل و تصرف و تسلطی بر آن نداشته باشد، بی معناست. اساساً انسانی که هیچ نوع تسلطی بر اعضا و جوارح خود ندارد، در دنیا حضور بالفعل ندارد.

بنابراین، می توان گفت: کمترین مرتبه از ولایت تکوینی روح هر انسان، ولایت او بر اعضا و جوارح خویش است. به تعبیر دیگر، ولایت تکوینی روح بر بدن، آغازین مرحله ولایت روح به شمار می آید (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۲؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۱۸).

این ولایت روح حاکی از نوعی مالکیت حقیقی و غیراعتباری روح نسبت به بدن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱) که برخی نیز آن را فرع بر «حس مالکیت بدن» دانسته اند (وینیمون، ۱۳۹۳، ص ۶۳-۷۲).

ولایت تکوینی روح بر بدن، نه تنها در میان انسان ها متفاوت است و درجات تشکیکی دارد، بلکه در یک انسان نیز می تواند شدت و ضعف پیدا کند. به عبارت دقیق تر، ولایت روح بر بدن، هم دارای شدت و ضعف وجودی (درجات تشکیکی) است و هم قابلیت اشتداد وجودی (یعنی تغییر درجه وجود) دارد.

روح با اشتداد وجودی، می تواند به مرحله ای برسد که افزون بر تسلط بر قوای مجرد خود (مانند قوه خیال) و قوای مادی خود (مانند دستگاه گوارش)، در عالم خارج از بدن نیز با واسطه بدن یا حتی بدون آن، تصرف کند.

شهید مطهری در این باره می نویسد:

اولین درجه تسلطی... که انسان... پیدا می کند... تسلط بر خود است؛... به معنای تسلط انسان بر شهوات خودش...، تسلط انسان بر اعضا و جوارح خودش، تسلط انسان بر چشم و زبان و گوش و دست و پای خودش و بر سراسر وجود خودش. [به عبارت دیگر،] اولین مرحله خداوندگاری و قدرت و تسلط... تسلط بر قوا، غرایز، شهوات و تمایلات نفسانی... و تسلط بر اعضای خود ماست؛ خودمان بر خودمان مسلط شویم... .

از این مرحله که بگذریم، یک مرحله بالاتر و عالی تری است، و آن تسلط بر اندیشه و قوه خیال است... مرحله ای بالاتر هم هست... [در] این مرحله... در عین اینکه بدن انسان نیازمند به روح است، روحش از بدنش بی نیاز می شود... .

[انسان در مرحله بعد] می رسد به جایی که هر تصرفی که بخواهد، در بدن خودش می کند... [و نهایتاً قادر می شود] در دنیای بیرون خودش هم تصرف کند (مطهری، بی تا، ج ۲۳، ص ۴۸۷؛ نیز ر.ک. صالح، ۱۳۹۷، ص ۵۰؛ رضائی بیرجندی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

۲-۱-۲. انواع ولایت تکوینی روح بر بدن بر حسب آثار و اعمال

برخی از اندیشمندان با توجه به آثار، زمینه های پیدایش و نحوه اعمال ولایت، انواعی برای آن ذکر کرده اند که برخی از آنها عبارتند از: ولایت نصرت، ولایت محبت و ولایت حکومت.

در «ولایت نصرت»، ولی یاور و کمک حال ولایت پذیر است.

در «ولایت محبت»، ولی محبوب است و ولایت پذیر مجذوب؛ مجذوبی که نمی تواند خود را از دوست داشتن ولی و کرنش در برابر او باز دارد.

در «ولایت حکومت»، ولی بدون توجه به خواست باطنی و ولایت‌پذیر، اعمال ولایت می‌کند، به گونه‌ای که اگر ولایت‌پذیر به اختیار خود و با طوع و رغبت، اطاعت نکند، او را به زور و زنجیر تحت حکومت و ولایت و سلطه خود درمی‌آورد. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید:

و بالجملة الولاية نوع اقتراب من الشيء يوجب ارتفاع الموانع و الحجب بينهما من حيث ما اقتراب منه لأجله؛ فإن كان من جهة التقوي و الانتصار فالولي هو الناصر الذي لا يمنعه عن نصرته من اقتراب منه شيء؛ وإن كان من جهة الإلتيام في المعاشرة و المحبة التي هي الإنجذاب الروحي، فالولي هو المحبوب الذي لا يملك الإنسان نفسه دون أن يتفعل عن إرادته و يعطيه فيما يهواه؛ و... إن كان من جهة الطاعة، فالولي هو الذي يحكم في أمره بما يشاء (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۶۸).

یعنی: به‌طور کلی، ولایت نوعی نزدیکی به چیزی است که موجب از بین رفتن موانع و حجاب‌ها میان آن دو می‌شود، به نسبت آنچه به‌خاطر آن نزدیک شده است. اگر این نزدیکی از جنبه تقوا و یاری‌رسانی باشد، ولی همان یاور است که هیچ چیز او را از یاری کسی که به او نزدیک شده است، باز نمی‌دارد؛ و اگر از جنبه الفت در معاشرت و محبت - که همان انجذاب روحی است - باشد، ولی همان محبوب است که انسان نمی‌تواند در برابر او مقاومت کند و ناخواسته تحت تأثیر قرار می‌گیرد و هرچه را او بخواهد به او می‌دهد؛ و اگر از جنبه اطاعت باشد، ولی کسی است که در امر خود هر گونه بخواهد حکم می‌کند.

عبدالوهاب شعرانی نیز در این زمینه می‌نویسد:

قال أحد العارفين: [لولاية ثلاثة اقسام:] ولاية الرحمة للعوام، و ولاية النصرة للخواص، و ولاية المحبة لخواص الخواص؛ فولاية الرحمة للعوام في الحياة الدنيا يوفقه إقامته الشريعة و في الآخرة يجازيهم بالجنة؛ و بولاية النصرة للخواص في الحياة الدنيا يسلطهم على أعدى عدوهم، و هو نفسهم الأمارة بالسوء؛... و بولاية المحبة لخواص الخواص، في الحياة الدنيا يفتح عليهم أبواب المشاهدات و المكاشفات، و في الآخرة يجعلهم من أهل القربات و المعاینات (شعرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۷)؛

یعنی: یکی از عارفان گفته است [که ولایت سه قسم دارد]: ولایت رحمت برای عوام؛ ولایت نصرت برای خواص؛ و ولایت محبت برای خواص خواص. [خداوند] با ولایت رحمت، عوام را در دنیا به انجام شریعت موفق می‌دارد و در آخرت با بهشت پاداش می‌دهد؛ با ولایت نصرت، خواص را در دنیا بر دشمن‌ترین دشمن‌شان (یعنی نفس اماره) مسلط می‌سازد؛... و با ولایت محبت، خواص خواص را در دنیا به مشاهدات و مکاشفات می‌رساند و در آخرت آنان را از اهل قرب و معاینات (یعنی مشاهدۀ جمال الهی) قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد که ولایت روح، نوعی ولایت جامع است و هر سه نوع ولایت مزبور در ولایت روح بر بدن حضور دارند: **الف) ولایت نصرت:** روح بدن را یاری می‌رساند؛ همچنان که بدن نیز در اموری که جز با ابزار جسمانی ممکن نیست، روح را یاری می‌کند. روشن است که بدن در نصرت روح توان محدودی دارد، و بدن آرمانی، بدنی است که

بتواند حداکثر کمک را به روح برساند و به اصطلاح شریعت، «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ» باشد. از این رو سلامت و نشاط بدن اهمیت فراوان دارد.

برای مثال، روح در ادراک، به بدن و اندام‌های حسی آن (مانند چشم و گوش) نیازمند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰). در مقابل، روح نیز بدن را یاری می‌رساند؛ چنان که در صورت بی‌توجهی و عدم یاری او، بدن فاسد می‌شود و از ادامه حیات بازمی‌ماند. برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، روح حامل بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۷) و فاعلیت طبیعی افعال انسانی مستقیماً توسط روح صورت می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶)؛ حتی درمان بدن جز با اراده و یاری روح ممکن نیست.

«هی ایضا التي تغذیه و تنمیه و تکمله شخصاً بالتغذیه و نوعاً بالتولید و تحفظ صحته علیه و تدفع مرضه عنه و ترده علي مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد و تدیمه علي النظام الذي ينبغی فلايستولی عليه المغيرات الخارجیة ما دامت النفس موجودة فيه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱).

یعنی: نفس بدن را تغذیه می‌کند و پرورش می‌دهد، شخص را از طریق تغذیه و نوع را از طریق تولیدمثل به کمال می‌رساند، سلامتی او را حفظ می‌کند، بیماری را از او دفع می‌نماید، و اگر فاسد شود، او را به مزاج صحیحی که موجب صلاح وی باشد بازمی‌گرداند و بر نظام شایسته‌اش پایدار نگه می‌دارد؛ به گونه‌ای که تا وقتی نفس در بدن موجود است، عوامل تغییردهنده خارجی بر آن غلبه نمی‌کنند.

ب) ولایت محبت: محبت نیز با شدت زیاد میان روح و بدن جاری است. روح، همچون مادری که از تألم فرزند بی‌تاب می‌شود، از آسیب دیدن بدن منفعل می‌گردد. بدن نیز متقابلاً همین احساس را نسبت به روح دارد، به گونه‌ای که آسیب‌های روحی موجب صدمه به بدن می‌شود.

«علت الفت نفس با بدن کسب کمالات علمی و عملی است از جهت واسطه قراردادن بدن جهت استکمال... و همان افتقار نفس به بدن برای خروج از قوه به فعلیت و اظهار استعداد و ابراز کمالات علت و سبب تعلق است» (اشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷).

ج) ولایت حکومت: روح بر بدن سلطه دارد و حاکم بر آن به‌شمار می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۶۸؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۹).

۲-۲-۲. انواع ولایت تکوینی روح بر بدن بر حسب موهبتی یا اکتسابی بودن

ولایت را از یک منظر می‌توان به دو قسم «ولایت ذاتی مستقل» و «ولایت افاضی غیری» تقسیم کرد. با توجه به اینکه «ولی» به تعبیر عرفا، از اسمای الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۳) و به تعبیر فلاسفه، از صفات فعلی خداوند به‌شمار می‌رود، ولایت اولاً و بالذات، از آن خداوند است و مخلوقات، هر یک به اندازه سعه وجودی خویش و ثانیاً و بالعرض (یا بالتبع)، متصف به ولایت می‌شوند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۶).

بنابراین، «ولایت ذاتی مستقل» منحصر در خداوند است؛ به این معنا که خداوند هیمنه و تسلط کامل بر تمام عالم دارد و ولی مطلق و قیوم علی‌الاطلاق است، و ولایت هیچ‌کس در عرض ولایت او نیست.

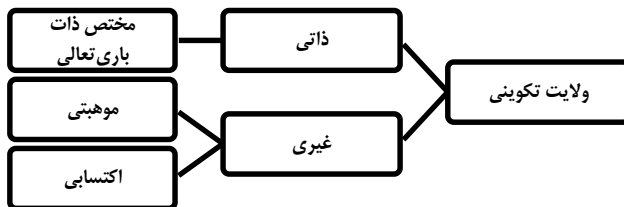
طبعاً عالی‌ترین مراتب «ولایت افاضی غیری» (یعنی ولایتی که فیض الهی و عطای ربانی است) در درجه اول برای اهل بیت علیهم‌السلام و در درجات بعدی برای اولیا و مؤمنان است و سایر موجودات نیز به اندازه سعه وجودی خود، از درجات نازل ولایت بهره‌مند می‌شوند (خیزاب، ۱۳۹۲، ص ۲۶-۲۷؛ صالح، ۱۳۹۷، ص ۴۵-۴۶)؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰).

باین‌حال، گاهی خود ولایت افاضی غیری نیز به دو قسم فرعی‌تر تقسیم می‌شود: «ولایت موهبتی» و «ولایت اکتسابی». برای هر دو نوع ولایت، درجات و مراتب فراوانی قابل تصور است.

سطحی از تسلط روح بر بدن را می‌توان «ولایت غیری موهبتی عام» شمرد؛ چنان‌که سطحی از ولایتی را که خداوند به مجذوبان عنایت می‌کند، می‌توان «ولایت غیری موهبتی خاص» دانست.

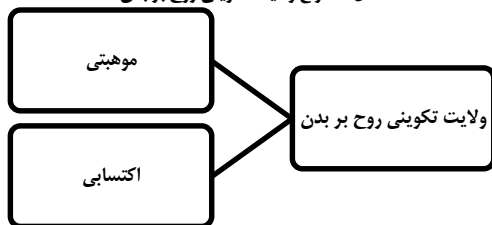
همچنین آنچه را خداوند به سالکان طریق و مجاهدان راه خود عنایت می‌کند، می‌توان «ولایت اکتسابی» نامید. عبدالوهاب شعرانی در این‌باره می‌نویسد: «و الولاية تنقسم إلى ولاية صغرى، و ينالها أصحاب الترقى؛ و الأخرى ولاية كبرى، و ينالها أصحاب الجذب» (شعرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۷). یعنی: ولایت به دو قسم تقسیم می‌شود: ولایت صغرا که نصیب اهل ترقی است، و ولایت کبرا که نصیب اهل جذب است.

شکل ۱: انواع ولایت تکوینی



تسلطی که ورزش‌کاران و مرتاضان و امثال ایشان از طریق تمرین و ریاضت به دست می‌آورند از اقسام «ولایت تکوینی اکتسابی» است. بنابراین در مجموع، می‌توان همه مراتب ولایت تکوینی روح بر بدن را به دو قسم «موهبتی» (وهبی) و «اکتسابی» (کسبی) تقسیم کرد. البته باید توجه داشت که همه امور اکتسابی نیز نوعی عطا و موهبت از جانب خداوند به‌شمار می‌روند، ولی گاهی به عللی خداوند برخی عطایای خود را قبل از افعال اختیاری بنده، به او عنایت می‌کند و اندیشمندان برای روشن شدن تفاوت این قسم از موهبت‌های پیش از فعل، با عطایا و موهبت‌هایی که خداوند بعد از افعال اختیاری به عبد خود عنایت می‌کند، آنها را «مواهب» خوانده‌اند.

شکل ۲: انواع ولایت تکوینی روح بر بدن



۳. دیدگاه فلاسفه مسلمان در زمینه ولایت تکوینی روح بر بدن

بحث از ساخت‌های وجودی انسان، پیشینه‌ای دیرینه در تاریخ فلسفه دارد. از آغاز شکل‌گیری فلسفه اسلامی نیز این مسئله کم‌وبیش مطرح بوده و بیشتر فلاسفه مسلمان برای انسان دو ساخت یا دو بُعد اثبات کرده‌اند: یکی مادی و دیگری فرامادی.

از منظر ایشان، انسان نه مادی محض است - آن‌گونه که ماده‌گرایان، برخی فیزیکیالیست‌ها، و برخی متکلمان می‌پندارند - و نه مجرد محض، آن‌گونه که برخی ایدئالیست‌ها مدعی‌اند، بلکه موجودی است مرکب از امری مادی و زمانمند، و امری فرامادی و ثابت.

گرچه میان فلاسفه مسلمان درباره هویت نفس و رابطه آن با بدن اختلافاتی وجود دارد، اما تقریباً همه آنان در این نکته اتفاق نظر دارند که روح نوعی ولایت، حکومت، و سلطه تکوینی و غیرقراردادی نسبت به بدن دارد. حتی بر مبنای نظریه صدرالمتهالین که روح و بدن را نه دو موجود جداگانه، بلکه دو مرتبه از یک وجود واحد می‌داند، نیز تسلط و برتری بعد روحانی بر بعد مادی پذیرفته شده است.

۱-۳. دیدگاه صدرالمتهالین

صدرالمتهالین بر این باور است که انسان نه تک‌ساختی است و نه مرکب از دو جوهر مستقل - یکی مادی محض و دیگری مجرد محض. از نظر ایشان، انسان یک جوهر واحد سیال است که در مقاطع مختلف از سیلان وجودی خود، گاه تک‌ساختی و گاه دارای دو یا سه مرتبه وجودی است.

به عبارت دیگر، صدرالمتهالین معتقد است: سایر فلاسفه جوهر انسان را ثابت در نظر گرفته‌اند؛ برخی آن را مادی، برخی مجرد، و برخی ترکیبی از دو یا سه جوهر مستقل مادی و مجرد دانسته‌اند. این در حالی است که باید انسان را در موطن دنیا، جوهری گسترده در بستر زمان دانست که هر مقطع از آن، حکمی جداگانه دارد.

انسان گسترده در زمان، موجودی است که اگر به ابتدای وجود گسترده او - یعنی زمان حدوث و ظهورش در عالم ماده - نظر کنیم، جوهری مادی محض است که به‌سوی تجرد حرکت می‌کند. اگر به مقطع میانی او در دنیا نظر کنیم، جوهری دو یا سه مرتبه‌ای است که در عین دارا بودن نوعی بساطت، مادی - مجرد است. پس از پایان حرکت انسان در دنیا نیز او به موجودی مجرد محض با یک یا دو مرتبه مجرد تبدیل می‌شود.

علاوه بر این، ترکیب حقیقت انسان از ابعاد مادی و مجرد در بخشی از حیات دنیوی، ترکیبی اتحادی است، نه انضمامی؛ یعنی انسان متشکل از دو جوهر مستقل نیست که به‌صورت قراردادی و اعتباری در کنار هم قرار گرفته باشند، بلکه جوهری دو یا سه مرتبه‌ای است که در عین برخورداری از نوعی بساطت، نوعی کثرت نیز دارد. این ذهن انسان است که در تحلیل‌های خود، انسان را به دو هویت ممتاز و مستقل «مادی» و «مجرد» تقسیم می‌کند، درحالی‌که در خارج، انسان نه مادی است و نه مجرد، بلکه مادی – مجرد است.

از این منظر، ولایت تکوینی روح بر بدن با یگانه‌انگاری محض حقیقت انسان ناسازگار نیست و بر خلاف تصور اولیه، این ولایت مستلزم پذیرش دوگانه‌انگاری به‌معنای مشائی یا دکارتی نیست، بلکه با دیدگاه صدرالمتألهین که روح و بدن را مراتبی از یک وجود یگانه می‌داند، کاملاً قابل طرح و پذیرش است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۸؛ ج ۹، ص ۱۹۹۴؛ ۱۳۷۵؛ ۱۴۲؛ ۱۳۶۳، ص ۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۹؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۰۲). درواقع بسیاری از قائلان به ولایت تکوینی روح بر بدن، نظریه صدرالمتألهین در باب «وحدت روح و بدن» را نیز پذیرفته‌اند و بدن را صرفاً مرتبه نازل روح می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۵۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۷-۴۰۱؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۱۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۹۱؛ سعیدی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰-۱۳۶). از سوی دیگر، صدرالمتألهین، همانند شیخ اشراق، معتقد است: هرچه روح تجرد بیشتری داشته باشد، قوت و تأثیر بیشتری نیز خواهد داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۵).

او با دیدگاه خاصی که درباره رابطه نفس و بدن دارد، نفس را حاکمی قدرتمند می‌داند که می‌تواند در غیر خود تصرفاتی داشته باشد. به عقیده او، تصرف‌های روح اغلب در مملکت بدن رخ می‌دهد؛ اما همین نفس محصور در بدن می‌تواند با ازدیاد تجرد و حرکت از ماده به سوی عوالم بالاتر، بر وسعت سلطنت خود بیفزاید و افزون بر بدن، عالم را نیز مسخر خود گرداند.

ایشان می‌نویسد:

ان النفس من سنخ الملكوت... و أول أثر من آثاره يظهر في مملكته الخاصة و هي بدنه. فإن القوي كلها مسخرة تحت يده و تصرفه و هذه الحالة تجدها كل نفس في ذاتها وجدانا ضروريا حيث خلقت قوي البدن مجبولة على طاعتها، مفقودة علي خدمتها، لا تستطيع لها خلافا و لا عليها تمردا... و أما تأثيرها و سلطتها علي مملكة الأعضاء، فإذا أمرت العين للإنتحاح انفتحت، و إذا أمرت اليد للإقباض انقبضت حتي قبضت، فإذا أمرت الرجل للحركة تحركت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۶۸).

یعنی: نفس از سنخ ملکوت است... و نخستین اثر آن در قلمرو ویژه‌اش، یعنی بدن، ظاهر می‌شود؛ زیرا تمام قوا تحت فرمان و تصرف آن هستند. این حالت را هر نفسی در ذات خود به‌صورت وجدانی و ضروری می‌یابد؛ زیرا قوای بدن چنان آفریده شده‌اند که به لحاظ جبلت و سرشت، مطیع نفس‌اند و فطرت آنها بر خدمت نفس قرار گرفته است و توان مخالفت

یا طغیان بر ضد آن را ندارند... اما تأثیر و سلطه نفس بر قلمرو اعضا چنان است که اگر به چشم فرمان گشودن دهد، گشوده می‌شود؛ اگر به دست فرمان انقباض دهد، منقبض می‌شود؛ و اگر به پا فرمان حرکت دهد، به حرکت درمی‌آید.

۲-۳. دیدگاه پیروان حکمت متعالیه

بسیاری از فیلسوفانی که پس از صدرالمتألهین ظهور کردند تقریباً همه ادعاهای مطرح‌شده در حکمت متعالیه را قبول کردند. با این حال، برخی از ایشان، هرچند دیدگاه حکمت متعالیه درباره سیلان هویت انسان در دنیا را پذیرفتند، برای حفظ ظواهر شریعت درباره عوالم قبل و بعد از نفس - یعنی عالم «ذر» و عالم آخرت - برخی از ادعاهای حکمت متعالیه را انکار، اصلاح یا تکمیل کردند.

از جمله این حکما، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی و علامه مصباح یزدی هستند که در مسئله جسمانی بودن حدوث نفس، روحانی بودن معاد نفس، یا در هر دو مورد با صدرالمتألهین همراهی نکرده‌اند. آیت‌الله فیاضی افزون بر انکار آموزه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، ترکیب اتحادی نفس از دو بُعد مادی و مجرد را نیز نپذیرفته است.

با این حال، تقریباً همه فیلسوفان صدرایی ولایت تکوینی روح بر بدن را پذیرفته‌اند. امام خمینی علیه السلام تصرف تام عقل کلی در تمام مراتب غیب و شهود را از نوع تصرف نفس انسانی در اجزای بدن دانسته و بدین سان، به ولایت تکوینی روح بر بدن تصریح کرده است.

ایشان می‌نویسد: «ولایت [العقل الکلی] التصرف التام فی جمیع مراتب الغیب و الشهود، تصرف النفس الإنسانية فی أجزاء بدنها» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۷۲). یعنی: ولایت عقل کلی، تصرف تام در تمام مراتب غیب و شهود است، از نوع تصرفی که نفس انسانی در اجزای بدن خود می‌کند.

علامه طباطبائی نیز اختیار انسان در انجام افعال خود را عطا و موهبتی الهی در طول فاعلیت تکوینی خداوند بر عالم دانسته و با تفسیر این اختیار به نوعی ملکیت تکوینی، به صراحت ولایت تکوینی روح بر بدن را پذیرفته است. ایشان می‌نویسد:

له تعالی ملک مطلق بذاته، و لغيره من الفواعل التکوینیة ملک تکوینی بالنسبة إلی فعله حسب الإعطاء و الموهبة الإلهیة، و هو ملک فی طول ملکه تعالی، و هو المالك لما ملکها، و المهيمن علی ما علیه سلطها، و من جملة هذه الفواعل النوع الإنسانی بالنسبة إلی أفعاله، و خاصة ما نسميها بالأفعال الإختیاریة، و الإختیار الذی يتعين به هذه الأفعال (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵، ص ۳۲۵).

یعنی: خداوند متعال دارای مالکیت مطلق، ذاتی و قائم به ذات است؛ اما دیگر فاعل‌های تکوینی، به واسطه عطا و موهبت الهی، از نوعی مالکیت تکوینی نسبت به افعال خود برخوردارند. این مالکیت در طول مالکیت الهی قرار دارد؛ زیرا خداوند، مالک حقیقی آن چیزی است که به آنان عطا کرده و مسلط بر آن چیزی است که تحت سلطه ایشان قرار داده است.

ازجمله این فاعل‌ها، نوع انسانی است که نسبت به افعال خود - به‌ویژه آنچه «افعال اختیاری» نامیده می‌شود - دارای نوعی اختیار و سلطه است؛ اختیاری که افعال انسانی به‌واسطه آن متعین و محقق می‌شوند. علامه طهرانی نیز با بیان اینکه «ولایت تکوینی از امور ضروری و از لوازم حتمی سیر در راه معرفت، عرفان و شهود حضرت حق است» (طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۰۷)، به ولایت اکتسابی روح اشاره کرده است. علامه حسن‌زاده آملی نیز معتقد است: روح بر کائنات ولایت دارد؛ همان‌گونه که بر جوارح بدن ولایت دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۵۴). ایشان تصریح می‌کند: «این ولایت که اقتدار نفس بر تصرف در ماده کائنات است، ولایت تکوینی است، نه تشریعی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۵۷). بنابراین، ایشان نه‌تنها ولایت روح بر بدن را ولایت تکوینی می‌داند، بلکه ولایت تکوینی انسان کامل بر عالم را نیز همان ولایت توسعه‌یافته روح بر بدن یا به‌منزله آن تلقی می‌کند. ایشان می‌نویسد:

[انسان کامل] دارای ولایت تکوینی است... و می‌تواند با اذن و مشیت الهی در کائنات تصرف کند، بلکه در موطن و وعاء خارج از بدن خود، انشا و ایجاد نماید، و موجودات خارجی به‌منزلت اعضای او و خود او به‌مثابه جان آنها گردد؛ زیرا نفس ناطقه انسانی جوهر مجرد قائم به ذاتش و خارج از بدن و محیط و مستولی بر آن است و تعلق تدبیری و تصرف در بدن دارد. بنابراین، چه تفاوت که بدن خود را در تدبیر و تصرف خود بدارد یا اعیان خارجی دیگر را؟ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۸).

شهید مطهری نیز می‌نویسد: «قوای روحی یک نوع حکومت و تسلطی بر قوای بدنی دارند و نیروهای بدنی را در خدمت خودشان می‌گیرند» (مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۱).

ایشان افزون بر اینکه از تسلط قوای روحی بر قوای بدنی با تعبیر «ولایت» یاد می‌کند، به‌صراحت آن را از نوع ولایت تکوینی می‌شمارد و از آن به‌عنوان «اولین مرتبه ولایت تکوینی» که عام و فراگیر همه انسان‌هاست، یاد می‌کند (مطهری، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۹۵؛ ج ۲۳، ص ۴۹۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌فرماید: هر انسانی بر اعضا و جوارح سالم خود ولایت تکوینی دارد؛ اما اطاعت و فرمانبری بدن از روح، مشروط به سلامت اعضاست؛ یعنی سلامت بدن شرط قابلی برای اعمال ولایت روح است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

آیت‌الله سبحانی نیز ولایت تکوینی روح بر بدن را از آثار عبودیت خداوند می‌شمارد (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). تعبیر ایشان درواقع به پذیرش ولایت تکوینی اکتسابی از راه شریعت اشاره دارد و منافاتی با وجود درجه نازل ولایت تکوینی موهبتی در همه انسان‌ها ندارد.

۴. ولایت تکوینی روح در آیات قرآن

در قرآن کریم، آیات فراوانی دلالت دارند بر اینکه انسان می‌تواند با ارتقای روحی و معنوی، به قدرتی فراتر از تصرفات

عادی در عالم دست یابد (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۵۱-۸۰). تمام آیاتی که معجزات پیامبران ﷺ را بیان می کنند، در حقیقت نشان دهنده نوعی ولایت تکوینی برتر هستند؛ ولایتی که به مراتب فراتر از ولایت تکوینی عمومی انسان ها بر بدن خویش است؛ چنان که شهید مطهری تصریح می کند: «معجزه جز مظهری از ولایت تصرف و ولایت تکوینی نیست» (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۴).

بر این اساس، تمام آیاتی که به معجزات پیامبران و اولیای الهی اشاره دارند، می توانند به مثابه ادله ای عام بر وجود ولایت تکوینی روح تلقی شوند؛ از جمله:

- تولد حضرت مریم ﷺ و بشارت به مقام خاص ایشان (مریم: ۱۹؛ آل عمران: ۳۴ و ۴۵)؛
 - شفا دادن بیماران خاص و زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی ﷺ (آل عمران: ۴۹)؛
 - سلطه بی نظیر حضرت سلیمان ﷺ بر انسان، جن، حیوان و جمادات (نمل: ۳۶-۳۸)؛
 - سخن گفتن حضرت داود ﷺ با پرندگان و تسبیح گفتن کوه ها همراه ایشان (انبیاء: ۷۹).
- از سوی دیگر، برخی آیات نیز نشان می دهند که ولایت تکوینی خاص، منحصر به انبیا و اولیای الهی نیست، بلکه گاهی انسان هایی خارج از دایره نبوت نیز به صورت محدود از این قدرت برخوردار شده اند؛ از جمله:
- داستان ذوالقرنین و قدرت گسترده او در تدبیر امور (کهف: ۸۳-۹۷)؛
 - آصف بن برخیا و آوردن تخت بلقیس در لحظه ای کوتاه (نمل: ۴۰)؛
 - بلعم باعورا که به رغم برخورداری از آیات الهی، سقوط کرد (اعراف: ۱۷۶)؛
 - سامری و تصرف خاص او در ساخت گوساله (طه: ۹۶).
- این شواهد قرآنی، به صورت اجمالی دلالت دارند بر اینکه ولایت تکوینی روح، در طول اراده الهی و به اذن او، می تواند در انسان هایی غیر از انبیا نیز تحقق یابد، به ویژه اگر روح آنان در مسیر تربیت و تزکیه، به مراتبی از کمال برسد که امکان تصرف در عالمی فراتر از ابزارهای بدنی فراهم گردد.

۵. ولایت تکوینی روح در روایات

روایات متعددی در منابع شیعی، بر وجود قدرتی خارق العاده در برخی بندگان صالح خداوند دلالت دارند؛ قدرتی که زمینه تصرف در عالم تکوین را برای ایشان فراهم می سازد. این روایات، به ویژه درباره اهل بیت ﷺ از تواتر معنوی برخوردارند (خرسی بحرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰). برای نمونه، از امام حسن مجتبی ﷺ نقل شده است: «مَنْ عَبَدَ اللَّهَ عَبَدَ اللَّهَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ» (امام حسن عسکری ﷺ، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۷)؛ هر کس بنده خدا شود، خداوند همه چیز را تحت فرمان و بندگی او قرار می دهد.

در حدیث قدسی نیز آمده است: «عبدی! اطعنی حتی اجعلک مثلی...» (برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴)؛ بنده من! مرا اطاعت کن تا تو را مثل خودم قرار دهم... .

يَا بَنِي آدَمَ! اَنَا غَنِيٌّ لَا أَتَقَرُّ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ غَنِيًّا لَا تَقْتَرُ. يَا بَنِي آدَمَ! اَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ. يَا بَنِي آدَمَ! اَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۳۷۶):

یعنی: فرزند آدم! من غنی هستم و فقیر نمی‌شوم، از من اطاعت کن تا تو را بی‌نیاز قرار دهم که فقیر نشوی. من زنده‌ام و نمی‌میرم، آنچه را به تو امر می‌کنم اطاعت کن تا تو را زنده‌ای دائمی قرار دهم که هرگز نمیری. من به شیء می‌گویم «باش» پس می‌شود، از من اطاعت کن تا تو را آنچنان قرار دهم که به شیء بگویی «باش» پس موجود شود.

این مضمون در دعای عدیلہ نیز تکرار شده است؛ آنجا که درباره حضرت حجت (علیه السلام) آمده است: «... الْحُجَّةُ الْخَلْفُ الصَّالِحُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ... بِقَائِهِ بَقِيَّتِ الدُّنْيَا وَ يُمِئِهِ رُزْقُ الْوَرَى وَ بُوْجُودِهِ بَنَتْ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۳؛ نیز ر.ک. برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۷).

در کتاب الکافی، کلینی در باب «ما أعطى الأئمة من اسم الله الأعظم»، روایاتی نقل می‌کند که بر برتری روح مطهر ائمه اطهار (علیهم السلام) نسبت به سایر ارواح، حتی انبیای عظام دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۰؛ خرسی بحرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰-۱۵۰؛ خبار، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹-۳۰۲). همچنین در بصائر الدرجات، بارها بر ولایت تکوینی اهل بیت (علیهم السلام) تأکید شده است (صفار، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۶۴۶).

اما در کنار این دسته از روایات، گروهی دیگر نیز وجود دارند که امکان دستیابی انسان‌های مؤمن به درجاتی از ولایت تکوینی را مطرح می‌کنند؛ از جمله روایت مشهور «قرب نوافل» که در کافی آمده است:

مَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطَقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أُجِيبَهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتَهُ. وَ مَا تَزَدَدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

یعنی: هیچ بنده‌ای با عملی محبوب‌تر از انجام واجبات به من نزدیک نشده است، و به راستی که بنده با انجام مستحبات (نوافل) به من تقرب می‌جوید، تا جایی که او را دوست می‌دارم. پس هنگامی که او را دوست بدارم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، و چشم او می‌گردم که با آن می‌بیند، و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، و دست او می‌گردم که با آن عمل می‌کند؛ اگر مرا بخواند، اجابتش می‌کنم، و اگر از من درخواست کند، به او عطا می‌کنم. و در هیچ کاری که قصد انجام آن را دارم، مانند تردیدم در [قبض روح] مرگ مؤمن تردید ندارم؛ او مرگ را ناخوش می‌دارد و من ناخشنودی او را ناخوش می‌دارم.

این روایت حاکی از آن است که انسان با رعایت شروط بندگی، می‌تواند به مراتبی از تصرف تکوینی دست یابد. در روایت دیگری، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «ما ضعف بدن عما قويت عليه النية» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۰).

فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۷۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۴۶؛ بدن از انجام آنچه نیت بر آن قوی باشد، ناتوان نمی‌شود.

این روایت به ولایت روح بر بدن اشاره دارد؛ جایی که اراده و نیت روح، بدن را تحت تدبیر خود قرار می‌دهد. همچنین روایاتی درباره «تملک نفس» وجود دارند که با ولایت تکوینی روح بر نفس و بدن قابل تطبیق‌اند: «مَنْ مَلَكَ نَفْسَهُ إِذَا رَغِبَ وَ إِذَا رَهَبَ وَ إِذَا أَشْتَهَى وَ إِذَا غَضِبَ وَ إِذَا رَضِيَ حَرَّمَ اللَّهُ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۲۹)؛ هر کس هنگام میل و رغبت، هنگام ترس، هنگام شهوت، هنگام خشم و هنگام رضایت، بر نفس خود مسلط باشد خداوند بدن او را بر آتش دوزخ حرام می‌کند.

«وَ خَرَجَ (ص) یَوْمًا وَ قَوْمٌ یَذْخُونُ حَجْرًا، فَقَالَ: أَشَدُّكُمْ مَنْ مَلَكَ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ وَ أَحْمَلُكُمْ مَنْ عَقَا بَعْدَ الْمُقَدَّرَةِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵)؛ روزی پیامبر ﷺ بیرون رفتند و گروهی را دیدند که در حال گرداندن سنگی هستند (و مسابقه می‌دادند). (با دیدن این صحنه) فرمودند: «قوی‌ترین شما کسی است که هنگام خشم، بر خود مسلط باشد، و بردبارترین شما کسی است که پس از توانایی (بر انتقام)، عفو کند.

این روایات ضرورت تقویت ولایت روح و هدایت آن در مسیر بندگی خداوند را یادآور می‌شوند. درنهایت، می‌توان گفت: هرچند در آیات شریفه و روایات اهل‌بیت، اصطلاح نوظهور «ولایت تکوینی» به کار نرفته، اما مفاد آن، به‌ویژه درباره ولایت خاص اولیای الهی - و در رأس آنان پیامبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت ایشان - به‌صورت متواتر و مکرر بیان شده است، به‌گونه‌ای که جای هیچ شک و شبهه‌ای در اصل این حقیقت باقی نمی‌گذارد. درعین‌حال، در روایات، به امکان دستیابی سایر انسان‌ها به این قدرت خارق‌العاده و نیز ولایت تکوینی مد نظر این نوشتار (یعنی ولایت تکوینی روح‌های همه انسان‌ها بر بدن‌هایشان) اشاره شده است، به‌گونه‌ای که می‌توان آن را حقیقتی قابل رشد، تربیت‌پذیر و وابسته به بندگی و تقرب به خداوند دانست.

با توجه به مجموع آیات و روایات، می‌توان روایات مربوط به ولایت تکوینی را در سه دسته جای داد: الف. روایات مربوط به ولایت تکوینی اهل‌بیت ﷺ که بر مقام شامخ ایشان در تصرف بر عوالم دلالت دارند. این دسته متواتر و غیر قابل‌خنده‌اند.

ب. روایاتی که امکان دستیابی به قدرتهای خاص را برای انسان‌ها مطرح می‌کنند. این روایات نیز با ذکر شروط، مؤمنان را به عبودیت و تقوا ترغیب می‌نمایند.

ج. روایاتی که بر ولایت تکوینی همه روح‌ها دلالت دارند. این دسته نیازمند بررسی و واکاوی عمیق‌ترند؛ اما در مجموع، مفاد آنها با اصول توحیدی و تربیتی قابل جمع است.

هرچند اصطلاح «ولایت تکوینی» در منابع اولیه به‌صورت صریح به‌کار نرفته است، اما مفاد آن در آیات و روایات به‌ویژه درباره اولیای الهی، به‌گونه‌ای متواتر و مکرر آمده که جای هیچ تردیدی در اصل آن باقی نمی‌گذارد. همچنین امکان ارتقای انسان‌های مؤمن به مراتبی از این ولایت، در طول اراده الهی، امری قابل استنباط از متون دینی است.

نتیجه‌گیری

ولایت تکوینی روح مجرد بر بدن مادی را می‌توان از باورهای مشترک میان همه فلاسفه مسلمان دانست. این آموزه به صورت‌های گوناگون در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز منعکس شده است، به گونه‌ای که می‌توان برای آن ادعای تواتر معنوی کرد.

با این حال، ولایت تکوینی روح بر بدن، حقیقتی تشکیکی دارد؛ یعنی دارای مراتب شدت و ضعف است و با اعمال اختیاری انسان قابل افزایش یا کاهش است.

مرتب‌های نازل از این ولایت در همه انسان‌ها در دنیا وجود دارد و روح هر انسانی، با ولایت تکوینی که موهبتی از سوی خداوند و در طول مالکیت و ولایت مطلقه الهی است، بدن خود را برای تحقق منویات و اراده خویش به خدمت می‌گیرد.

بر اساس تصریح فلاسفه، ولایت تکوینی اولیای الهی بر اشیای عالم نیز از سنخ همین ولایت عمومی ارواح بر ابدان است؛ با این تفاوت که در اثر عبادت، تزکیه، و تقرب به حق سبحانه، این ولایت در آنان افزایش و توسعه یافته و به مراتب عالی‌تری از تصرف در عالم رسیده است.

منابع

قرآن کریم.

- امام حسن عسکری علیه السلام (۱۴۰۹ق). تفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- بحرالعلوم، محمدتقی (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. تهران: مکتبة الصادق.
- برسی، حافظ رجب (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. تحقیق سیدعلی عاشور. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). ختم الأولیاء. بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ولایت فقیه: ولایت فقهات و عدالت. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تحریر رساله الولایة. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). ولایت تکوینی. قم: قیام.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. تهران: الف لام میم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۲). سرح العیون فی شرح العیون. قم: بوستان کتاب.
- خباز، ضیاء (۱۳۹۲). الولایة التکوینیة بین القرآن و البرهان. قم: باقیات.
- خرسی بحرانی، محمد (۱۳۹۱). الأنوار المحمدیة فی الولایة التکوینیة. قم: السیدة الفاطمة المعصومة علیها السلام.
- دورانت، ویل (۱۳۹۰). تاریخ تمدن. ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران. تهران: علمی و فرهنگی.
- رضائی بیرجندی، علی (۱۳۸۹). سیمای ولایت در متون دینی و فرهنگ اسلامی. بیرجند: رزقی.
- روحانی، صادق (۱۴۱۲ق). فقه الصادق. قم: مدرسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). ولایت تکوینی و تشریعی. قم: مؤسسة امام صادق علیه السلام.
- سعیدی، احمد (۱۳۹۵). حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۵ق). ردع الفقراء عن دعوی الولایة الکبری. قاهره: دار جوامع الکلم.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۲). ولایت تکوینی و ولایت تشریعی. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.
- صالح، محمدحسن (۱۳۹۷). ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه قرآن و روایات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.

- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأُمالی. تهران: کتابچی.
- صفا، محمد بن حسن (۱۴۳۱ق). بصائر الدرجات. قم: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
- طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۸ق). امام شناسی. مشهد: علامه طباطبائی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرائی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). زاد المعاد (و مفتاح الجنان). تحقیق علاءالدین اعلمی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق). روضة المتقین. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). سجاده های سلوک (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- موسوی خلخالی، سید صالح (۱۳۲۲). شرح مناقب محیی الدین بن عربی. تهران: کتابخانه خورشید.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۶). مصباح الهدی الی الخلافة و الولا یة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۴ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق). کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- وینیمون، فردریک دو (۱۳۹۳). بدن آگاهی. ترجمه مریم خدادادی. تهران: ققنوس.

The Study of Creation in the Light of Islamic Mysticism

✉ **Ismail Shabandari**  / A PhD. student of comparative philosophy, Imam Khomeini Center of Education and Research
esmail.sh@iran.ir

Murteza Rezaei / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research
m.rezaei@iki.ac.ir

Ali Misbah / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research

Received: 2025/02/04 - **Accepted:** 2025/05/03

a-mesbah@iki.ac.ir

Abstract

Muslim thinkers -including theologians, philosophers, and mystics- have addressed the theory of creation, with mystics showing particular attention to this topic. Many authors in theoretical mysticism have presented the mystics' view on creation through the framework of the "theory of manifestation." This research has examined the works of mystics in a sub-structural and structural manner using library research and an "argumentative-critical" method. The novelty of this article lies in two aspects: First is a sub-structural examination: i.e. the mystics' view which is based on the "theory of the unity of existence" (Wahdat al-Wujud). Numerous arguments have been presented for the unity of existence, with two arguments being more prevalent. This article raised new objections to these two arguments. Second is a structural examination: The latest revision of the "theory of manifestation," recently proposed by some authors of theoretical mysticism unexamined yet, is scrutinized. The results of this research indicate that in proving the "theory of the unity of existence," the fallacy of "confusing the accidental with the essential" (akhdh ma bil-'arad maqaam ma bil-dhat) and the "false premise" fallacy have occurred. In presenting the "theory of manifestation," the fallacy of "equivocation" (ishtirak lafz) and the "begging the question" fallacy have been committed. Therefore, accepting this explanation faces challenges.

Keywords: creation, unity of existence (wahdat al-wujud), multiplicity, manifestation, state (sha'n).

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی خلقت در نگاه عارفان

esmail.sh@iran.ir
 m.rezaei@iki.ac.ir
 a-mesbah@iki.ac.ir

✉ اسماعیل شایبندری  / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مرتضی رضایی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

چکیده

اندیشمندان مسلمان - اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان - به مسئله آفرینش توجه کرده‌اند. عرفا توجه خاصی به این موضوع از خود نشان داده‌اند. بسیاری از نویسندگان عرفان نظری، دیدگاه عرفا در مسئله آفرینش را در قالب نظریه «تجلی» ارائه داده‌اند. تحقیق حاضر آثار عارفان را از طریق جست‌وجوی کتابخانه‌ای و به روش «استدلالی - انتقادی» بررسی بنایی و مبنایی کرده است. نوآوری این مقاله از دو جهت است: اول. بررسی مبنایی: دیدگاه عرفا مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» است. برای وحدت وجود، ادله متعددی ذکر شده که دو دلیل در میان آنها، پُرسامدتر است. این مقاله آن دو دلیل را با اشکالات جدیدی مواجه کرده است. دوم. بررسی بنایی: آخرین ویراست از نظریه «تجلی» که اخیراً از سوی برخی از نویسندگان عرفان نظری ارائه شده و تاکنون بررسی نگردیده، واکاوی شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد در اثبات نظریه «وحدت وجود» مغالطه «اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات» و مغالطه «پیش فرض نادرست» و در ارائه نظریه «تجلی»، مغالطه «اشتراک لفظ» و مغالطه «مصادره به مطلوب» صورت گرفته است. از این رو پذیرش این تبیین با چالش مواجه است.

کلیدواژه‌ها: آفرینش، وحدت وجود، کثرت، تجلی، شأن.

مقدمه

عارف اساساً غیر خداوند را دارای وجود حقیقی نمی‌داند. بدین‌رو «خلقت» به معنای اصطلاحی آن، در نظرگاه او جایگاهی ندارد. سراسر هستی را وجود واحد و لایتناهی الهی فراگرفته و هیچ موجود دیگری امکان وجود یافتن ندارد. از این‌رو عارفان تفسیر خاصی از حقیقت «خلقت» ارائه می‌دهند. از دیدگاه ایشان، «خلقت» همان تجلی و ظهور کمالات کامن خداوند است که در ذات مقدس او مندمج‌اند. درواقع حقیقت ظهور یا «تجلی» به معنای ایجاد و هستی‌بخشی به امر معدوم نیست. از نظر عارفانی که قائل به وحدت وجود هستند، آنچه ظهور می‌یابد، نه پیش از تجلی معدوم است و نه پس از آن دارای هستی مستقل می‌شود، بلکه همان حقایقی که در ذات حق تعالی وجود دارند، آشکار می‌شوند.

نظریه «تجلی» ناظر به «قوس نزول» در «دایره وجودی» است که درواقع توجیه‌کننده کثرات عالم به‌شمار می‌آید. توضیح آنکه عارف مجموعه نظام هستی از مبدأ تا معاد را «دایره وجودیه» می‌نامد. این دایره از دو نیم‌قوس نزول و صعود تشکیل شده است. دایره وجود از خداوند که مبدأ خلقت است، آغاز می‌شود و در یک سیر نزولی، از تعین اول و ثانی، عالم عقل و عالم مثال، تا نازل‌ترین نقطه دایره وجودی که مطابق دیدگاه فلاسفه «ماده اولی» و مطابق دیدگاه عرفا «انسان» است، امتداد می‌یابد و از این نقطه، قوس صعود آغاز می‌شود. مسیر قوس صعود مشابه قوس نزول، اما به صورت معکوس است؛ یعنی از عالم ماده به عالم مثال، سپس عالم عقل، تعین ثانی و در نهایت، به تعین اول بازمی‌گردد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۳۷-۵۴۰).

صاحب‌نظران عرفان نظری معاصر برای تبیین کثرت در عالم، ابتدا برای وحدت وجود عرفانی ادله‌ای ارائه می‌کنند و سپس با طرح نظریه «تجلی» مبتنی بر وحدت وجود، رابطه کثرات عالم با وجود واحد و لایتناهی را توضیح می‌دهند. این نوشتار ادله نظریه «وحدت وجود» و نیز دیدگاه «تجلی» مبتنی بر آن را بررسی و نقد کرده است.

مهم‌ترین مسئله در نظرگاه عرفا نسبت به آفرینش، مسئله «وحدت وجود» است. این مسئله از یک‌سو به وجود و صفات حق تعالی و از سوی دیگر به مخلوقات و معالیل خداوند - که عارف از آنها با عنوان «شئون حق تعالی» یاد می‌کند - مرتبط است. عارف با به‌کارگیری اصطلاح «شئون» می‌کوشد نوع خاصی از ارتباط مخلوق با خالق را تفسیر کند.

شایان ذکر است که اگرچه در دوره‌های اخیر، فضای گفت‌وگو میان عارف و فیلسوف تلطیف شده و هر دو گروه در تلاش برای درک متقابل یکدیگرند، اما همچنان شکاف معرفتی میان آنها پابرجاست؛ به گونه‌ای که فیلسوف، عارف را به تناقض‌گویی و عارف، فیلسوف را به عدم درک صحیح مسئله متهم می‌کند.

این نوشتار پس از آشنایی مفهومی با برخی اصطلاحات، ادله وحدت وجود و نظریه تجلی را بررسی کرده است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «وحدت وجود»

پیش از بررسی مسئله «وحدت وجود»، به اجمال، معنای لغوی و اصطلاحی «وحدت» و «وجود» را تبیین می‌کنیم:

۱-۱. واژه «وحدت»

در لغت، به معنای یکی بودن، منفرد بودن و یگانه بودن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۳۰). در اصطلاح فلسفی، «وحدت» در مقابل «کثرت» است و به سبب بدیهی بودن قابل تعریف نیست. از این رو هر تعریفی که برای آن ارائه شود، تعریف حقیقی نخواهد بود. در اصطلاح عرفانی نیز «وحدت» به معنای نبود کثرت و عدم تقسیم‌پذیری است. در نگاه عارفان، وجود اصیل است، اما مصداق بالذات و حقیقی آن، یکی بیش نیست، و او همان ذات حق تعالی است. کثرات مظاهر و شئون آن ذات به شمار می‌آیند (برای نمونه، ر.ک. قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۴-۱۵).

۱-۲. واژه «وجود»

در لغت، به معنای «بودن، هستی، حصول و یافتن» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۱۹). برای واژه «وجود»، دومعنا قابل تصور است:

۱. معنای مصدری (بودن یک شیء)؛

۲. معنای اسم مصدری (هستی، به مثابه یک حقیقت مستقل).

معنای اسمی وجود، همان حقیقت وجود است، در حالی که معنای مصدری حقیقت، وجود همراه یک نسبتی با فاعل آن است. در مباحث فلسفی، آنچه مد نظر است معنای اسمی «وجود» است.

۱-۲. تفسیر وحدت وجود

از دیرباز، تفاسیر گوناگونی از نظریه «وحدت وجود» ارائه شده و این نظریه همواره از سوی موافقان و مخالفان نقد و بررسی شده است. از میان این تفاسیر، دو دیدگاه بیش از همه مطمح نظر اندیشمندان قرار گرفته‌اند: بیشتر فلاسفه متأخر به «وحدت تشکیکی وجود» و بیشتر عرفا به «وحدت شخصی وجود» قائل‌اند.

مراد از «وحدت شخصی وجود» آن است که یک وجود شخصی بی‌نهایت، سراسر عالم هستی را فرا گرفته و تمام واقعیت خارجی را پر کرده است، به گونه‌ای که هیچ جایگاهی برای وجود دیگری - نه در عرض و نه در طول آن - باقی نمی‌ماند. واژه «شخصی» در این اصطلاح، بیانگر ویژگی تشخیص و تعین واقعیت خارجی است.

در برخی تفاسیر، وحدت میان موجودات به وحدت شهود، وحدت مفهومی یا وحدت سنجی ارجاع داده شده است. بدین روی واژه «شخصی» برای تمایز این دیدگاه از سایر تفاسیر وحدت وجود به کار رفته است؛ به این معنا که عالم وجود را یک واقعیت خارجی مشخص پر کرده است؛ این وجود بی‌انتهای که همه سطوح و مراتب هستی را دربر گرفته، همان خداوند است، و هر آنچه غیر اوست، صرفاً جلوه، شأن یا تجلی او به شمار می‌آید (قانونی، ۱۳۸۷، ص ۳۸؛ ۱۳۸۴، ص ۱۹؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۶؛ ابن ترکه، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱).

تبیین عارف از حقیقت آفرینش، مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» است. فهم این نظریه در عرفان، نیازمند آشنایی با برخی اصطلاحات عرفانی است.

۳-۱. اطلاق مقسمی واجب

«وجود لا بشرط مقسمی» که همان مقام ذات الهی است، از هرگونه قیدی - حتی قید اطلاق و سریان - مبرا است. این وجود شریف، بی‌نهایت و نامحدود است. از این رو در سراسر دار وجود، هیچ موجودی غیر از او نیست. آنچه در عالم هستی مشاهده می‌شود، نه وجودی در برابر یا مغایر او، بلکه ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست؛ صفاتی که در حقیقت، عین ذات‌اند و نه زاید بر آن.

عارف برای اشاره به حقیقت واجب‌الوجود، بدون هرگونه قید و تعین، از اصطلاحاتی همچون «صرف الوجود»، «هویت مطلق»، «غیب‌الغیوب» و «اطلاق مقسمی» بهره می‌گیرد (برای نمونه، ر.ک. ابن عربی، ۱۴۳۷ق، ص ۶۲). چون این وجود نامتناهی است، هیچ ساحت وجودی نیست که از حضور او خالی باشد؛ زیرا فرض خالی بودن ساحتی از حق تعالی، مستلزم محدود بودن وجود اوست. بنابراین، نمی‌توان هیچ موجود مستقلی را در کنار خداوند فرض کرد، به گونه‌ای که بتوان بدون در نظر گرفتن خدای متعال، به آن وصف «موجودیت» را نسبت داد. بدین‌روی، ذات الهی - یعنی «وجود لا بشرط مقسمی» - تنها وجود حقیقی و فی‌نفسه است که با وجوب مساوق است. مراد اهل عرفان از «واجب‌الوجود» نیز همین وجود لا بشرط مقسمی است.

۱-۴. اقسام حیثیات تقییدیه

برخی اندیشمندان بر این باورند که همان نسبتی که ملاصدرا میان وجود و ماهیت برقرار می‌کند، میان وجود حق تعالی و کثرات نیز برقرار است. به بیان دیگر، همان گونه که ماهیت به «حیثیت تقییدیه» وجود موجود است، کثرات نیز به «حیثیت تقییدیه» حق تعالی موجودند، با این تفاوت که ماهیت به «حیثیت تقییدیه نفادیه» و کثرات به «حیثیت تقییدیه شأنی» واجب موجودند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷-۱۹۶).

۱-۴-۱. حیثیت تقییدیه نفادیه

مفاهیم ماهوی از حدود اشیا انتزاع می‌شوند، نه از متن واقعیت. هیچ‌یک از کثرات نامتناهی نیستند. هر ماهیت - درواقع - مجموعه‌ای از سلب‌ها به عدد ماهیات دیگر است. حقیقت وجود، متن واقعیت را پر کرده و ماهیت از نفاد و حد شیء انتزاع می‌شود.

وجود مصداق بالذات واقعیت است؛ و ماهیت مصداق بالعرض آن. این حیثیت ناظر به تعین و محدودیت شیء است. از این رو «نفادیه» نامیده می‌شود (ر.ک. امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱-۱۵۹).

۲-۴-۱. حیثیت تقییدیه اندماجیه

این بحث با مفاهیم ثانی فلسفی (مانند وحدت، علیت و وجوب) مرتبط است. این مفاهیم ذهنی‌اند، اما ریشه در واقعیت خارجی دارند. در خارج، به صورت متعین و جدای از هم نیستند، بلکه اندماجی و جمعی‌اند و منشأ انتزاع آنها حاق وجود شیء است، نه حدود آن. همچنین موجب تکرر در شیء نمی‌شوند و در متن واحد حضور دارند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸-۱۸۱).

۳-۴-۱. حیثیت تقییدیه شائیه

حیثیت تقییدیه شائیه متفاوت از دو حیثیت تقییدی قبلی است. این نوع حیثیت در جایی مطرح می‌شود که یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی «انبساط» و «اطلاق» و نحوه وجودی سعی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون و متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خود، در هر مرتبه، عین همان مرتبه باشد. در این حالت، مطلق با تنزل به مراتب، از اطلاق صرف درمی‌آید، ولی با همان هویت اطلاقی‌اش، در تمام این مراتب حضور دارد و به همین سبب، عین همه مقیدات و مراتب هم هست؛ یعنی مقیدات به نفس مطلق، در مرتبه تعینی‌شان موجودند و خود مقیدات وجودی جدای از وجود مطلق و در عرض آن ندارند. بدین‌رو، مقیدات شأن و ظهور آن مطلق به حساب می‌آیند، نه وجودی مغایر با آن. درواقع شأن حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است. با این حال، آن حقیقت با ویژگی اطلاقی خود، در این شأن حضور دارد و متن آن را پر کرده است. اساساً مقصود از «شأن» در نام‌گذاری این نوع حیثیت تقییدی نیز همین است؛ مثل نفس که با وجود سعی، تمام مواطن و مراتب نفس (مانند موطن قوه عقل، قوه خیال و قوای حسی) را دربر می‌گیرد و در متن تمام آنها حضور دارد، بلکه در هر مرتبه، عین همان مرتبه است و در عین حال، به هیچ‌یک از این مراتب و قوا هم منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آنها اطلاق دارد.

سعی بودن وجود نفس، مصحح جمع وحدت ذات نفس با کثرت قوا و شئون آن است. قوای نفس در عین تکثر، به حیثیت تقییدیه وجود نفس موجودند؛ ولی این حیثیت تقییدیه متفاوت از «حیثیت تقییدیه نفادیه» و «حیثیت تقییدیه اندماجیه» است؛ زیرا در حیثیت نفادیه، نظر به نفاد و محدودیت چیزی می‌شود، درحالی که در بحث ارتباط وحدت نفس با کثرت قوا، نظر به سعه و گستردگی وجود نفس است، نه نفاد و حد آن.

حیثیت اندماجیه هم از این‌رو نفی می‌شود که حیثیات اندماجی از تمام متن یک حقیقت انتزاع می‌شوند و در مرتبه اطلاقی آن حاضرند، به‌گونه‌ای که این حیثیات با یکدیگر عینیت و اتحاد دارند. اکنون اگر قوای نفس را از قبیل حیثیات اندماجیه برای نفس به حساب آوریم، با عینیت و اتحاد قوایی مواجه خواهیم شد که بالبداهه تغایر آنها را درک می‌کردیم. مهم‌ترین ویژگی این نوع حیثیت تقییدیه «اطلاق» و «انبساط» است که به موجب آن، کثرات شئون، ظهورات و تقیدهای مطلق به حساب می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷-۱۹۲).

۵-۱. «تجلی»

«تجلی» در لغت، به‌معنای «پیدایی، وضوح، انکشاف، آشکار شدن، از نهانی و خفا بیرون آمدن و هویدا گشتن» به کار می‌رود (ر.ک. طریحی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۰، ماده «جلا»).

«تجلی» در اصطلاح عرفانی، عبارت است از: «بروز، ظهور پیدا کردن و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی مخفی و مندمج در ذات حق تعالی». این تعریف ناظر به تجلی در قوس نزول و چگونگی پدید آمدن کثرات و مخلوقات از واحد مطلق است.

عارف در اصطلاحی دیگر، تجلی در قوس صعود را به فیض‌هایی اختصاص می‌دهد که در سیر و سلوک معنوی خود از حق تعالی دریافت می‌کند و از آن با عنوان «تجلی شهودی» تعبیر می‌نماید.

درواقع مدعای عرفا این است که چگونگی پدید آمدن کثرات امکانی (مخلوقات) از خدای متعال - که فرایند تجلی چگونگی آن را بیان می‌کند - واقعیتی است نفس‌الامری که آفرینش بر اساس آن صورت می‌گیرد، فارغ از اینکه عارفی در کار باشد یا خیر، و فارغ از اینکه او این واقعیت را به همین صورت شهود کند یا نه. به تعبیر دیگر، «تجلی» در تعریفی که ارائه شد، واقعیتی کاملاً هستی‌شناسانه است، نه موضوعی معرفت‌شناسانه که ناظر به نحوه تلقی عارف از انتشای کثرات از واحد مطلق باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲-۲۱۷ و ۲۲۹).

۶-۱. تشوّن (شان)

«شان» در لغت به معنای «کار، عمل، حال، مرتبه، کار بزرگ و حالت عظیم» به کار می‌رود (ر.ک. ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۳۱) و در اصطلاح، حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است، در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاقی خود، در این شان حضور دارد.

درواقع مراد از «شان» آن است که حقیقتی واحد با دارا بودن ویژگی اساسی «انبساط» و «اطلاق» و نحوه وجود سعی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش، در هر مرتبه، عین همان مرتبه باشد؛ یعنی همان حقیقت مطلق در عین اطلاق، در تمام مراتب حاضر باشد. در این صورت، مقیدات به نفس وجود مطلق - در مرتبه تعینی خود - موجودند و خود، وجودی مغایر وجود مطلق ندارند. به همین علت، مقیدات - که همان مطلق تعین‌یافته‌اند - ظهور و شان واحد مطلق به حساب می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱-۱۹۲).

بدین‌روی، تعبیر «شان» و «جلوه» به یک حقیقت اشاره دارند و هر دو از مطلق تعین (تقید) یافته حکایت می‌کنند. درواقع هرگاه ذات مطلق به مرتبه ظهور و تعین - یا همان مرتبه شئون - تنزل پیدا کند و متعین شود، از آن به «تجلی»، «ظهور»، «تشوّن» و «تطور» یاد می‌شود.

نظریه «تجلی» جایگزینی برای نظریه «علیت» است. غالب فلاسفه به رابطه «علیت» قائل‌اند و در نظریه «علیت»، بین علت و معلول دوگانگی است و معلول نیز سهمی از وجود دارد، گرچه معلول فاقد وجود مستقل بوده و به علت وابسته است و طبق اختلاف دیدگاهی که وجود دارد، یا وجود رابطی است یا رابط؛ اما در هر حال، از نظر فیلسوف معلول وجود دارد.

اما عارف دیدگاه متفاوتی دارد. در نگاه «وحدت شخصی وجود»، کران تا کران هستی را صرفاً یک وجود پر کرده است و آنچه به عنوان کثرات درک می‌شود، صرفاً شئون و تطورات و تجلیات وجود حق تعالی است و سهمی از وجود ندارد؛ زیرا یک وجود واحد مطلق بی‌نهایت همه هستی را فراگرفته و جایی برای موجود دیگری نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۸۱).

۲. ادله اثبات نظریه «وحدت وجود» و بررسی آن

بعد از بیان برخی مقدمات مرتبط با بحث، به مهم‌ترین ادله وحدت وجود اشاره می‌کنیم:

۱-۲. تحلیل رابطه علیت

بین وجود شیء و ایجاد آن، غیریت و تمایزی نیست. وجود معلول عین ایجاد و هستی‌بخشی علت است و هویت معلول، چیزی جز وابستگی و ربط به علت نیست؛ یعنی معلول به حسب ذات، هویتی ندارد و از این‌رو به حسب ذات، هیچ حکمی نمی‌پذیرد. درواقع معلول با نادیده گرفتن علت خود، چیزی نیست تا حکمی داشته باشد.

صورت منطقی این استدلال چنین است:

مقدمه اول: معلول هیچ ذاتی ندارد و عین‌الربط به علت است.

مقدمه دوم: معلول به سبب عین‌الربط بودن (نداشتن ذات) هیچ حکمی نمی‌پذیرد.

نتیجه: وجود معلول نمی‌تواند حکم موجودیت را بالذات بپذیرد.

بدین‌سان، معلول وجودی مغایر علت ندارد و درواقع شأن و صفت آن به‌شمار می‌آید. چون همه معالیل در نهایت به واجب تعالی (وجود مستقل) منتهی می‌شوند، پس جهان هستی از یک وجود واحد شخصی و شئون و تجلیات همان یک وجود تشکیل یافته است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

اگرچه بسیاری از عارفان در عبارات خود، از این دلیل برای اثبات وحدت وجود بهره برده‌اند، اما این استدلال با مناقشات مواجه است.

۱-۲-۱. بررسی

مغالطه «اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات»: اگرچه معلول در مرتبه پیش از ایجاد و هستی‌بخشی، هیچ نبود و هیچ ذاتی نداشت، اما باید توجه داشت که محل بحث در مرتبه پس از ایجاد است، نه پیش از آن؛ زیرا اساساً در مباحث فلسفی، به معلول، «معلول» گفته می‌شود، اگر و تنها اگر معلول موجود شده باشد، و گرنه معلولی که صرفاً در ذهن تصور شده و خارجیت نیافته است، معلول به‌شمار نمی‌آید.

از این‌رو باید گفت: درواقع طبق تحلیل هستی‌بخشی علت به معلول و اثبات وجود رابط معلول، یا همان مقدمه اول، معلول نمی‌تواند پیش از ایجاد، هویت و ذاتی داشته باشد؛ زیرا وجودبخشی به چنین چیزی تحصیل حاصل و محال است، درحالی‌که در این استدلال، وجود ذات برای معلول پس از ایجاد، نفی شده است.

مستدل مدعی شده است که چون وجود ذاتی برای معلول پیش از ایجاد، محذور عقلی دارد، پس از ایجاد نیز معلول هیچ ذاتی ندارد و هیچ حکمی - از جمله حکم به موجودیت - را نمی‌تواند بپذیرد، درحالی‌که این قول مستلزم آن است که حکم ایجاد و عدم ایجاد با هم مساوی باشند؛ یعنی معلول پس از ایجاد، همان احکام پیش از ایجاد را داشته باشد.

مطابق این دیدگاه، در فرایند ایجاد، هیچ اتفاق قابل‌ذکری نمی‌افتد که منجر به آن شود که معلول پس از ایجاد، احکام متفاوتی نسبت به معلول پیش از ایجاد داشته باشد. درواقع بین ایجاد و عدم ایجاد معلول تفاوتی باقی نمی‌ماند.

اگر مستدل در این مقام، قائل شود به اینکه در فرایند ایجاد، هستی‌بخشی و آفرینش، غیر از ظهور و تجلی وجود واحد در این مظاهر کثیر، اتفاق دیگری نمی‌افتد و به همین سبب معلول پس از ایجاد، همان حکم پیش از ایجاد را خواهد داشت، درواقع گرفتار مغالطه شده است؛ زیرا این مصادره به مطلوب است. او با این استدلال در پی اثبات «وحدت وجود» است، درحالی که در ضمن استدلال، به نوعی، وحدت وجود را مفروض گرفته و از نتایج آن بهره برده است. خلاصه اینکه اگرچه معلول پیش از ایجاد، عقلاً نمی‌تواند ذات و هویتی داشته باشد، اما حکم پیش از ایجاد را نمی‌توان به پس از ایجاد تعمیم داد و مدعی شد: معلول پس از ایجاد نیز هیچ هویتی ندارد.

۲-۲. نامتناهی بودن حق تعالی

با توجه به اطلاق مقسمی وجود حق تعالی، خداوند دارای وجودی نامتناهی است؛ وجودی که به هیچ حدی محدود نمی‌شود. حقیقتی که از نظر وجودی هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، همهٔ ساحت‌های وجودی را دربر می‌گیرد و برای هیچ موجود دیگری، به‌عنوان وجود حقیقی، جایگاهی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا اگر بتوان ساحتی وجودی را فرض کرد که وجود بی‌نهایت حق تعالی در آن حضور نداشته باشد، این فرض به‌معنای محدود بودن وجود او خواهد بود و چنین چیزی با اصل بی‌نهایت بودن وجود حق تعالی ناسازگار است.

بنابراین، لازمهٔ نامتناهی بودن وجود حق تعالی آن است که هیچ موطن وجودی دیگری مستقل از او وجود نداشته باشد و «وجود» جز در حق تعالی، مصداق دیگری نداشته باشد. در این صورت، کثرات نیز در دل همان وجود، به «حیثیت تقییدیه شأنی» موجود خواهند بود.

مقصود ما از عدم تناهی حق، عدم تناهی وجودی است؛ بدین معنا که حق تعالی... در ذاتش که همان وجود «من حیث هو هو» است، دارای ویژگی عدم تناهی است... اگر امری ویژگی «عدم تناهی وجودی» داشت، آنگاه چنین وجود لایتناهی، دیگر برای حضور و وجود امور دیگر به‌عنوان اموری که مصداق بالذات وجودند، جایی نخواهد گذاشت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۵-۲۶۷).

صورت منطقی استدلال چنین است:

مقدمهٔ اول: وجود واجب تعالی نامتناهی است.

مقدمهٔ دوم: وجود نامتناهی، ثانی (در عرض یا طول خود) ندارد و همهٔ موطن وجودی را پر کرده است. ازاین‌رو واحد شخصی است.

نتیجه: وجود واجب تعالی واحد شخصی است.

۲-۲-۱. بررسی

لازم است توجه داشته باشیم که بررسی ادلهٔ فلسفی این نظریه به روش «عقلی» مد نظر است، نه به روش «شهودی و عرفانی». این در حالی است که دلیل عمدهٔ بسیاری از مدعیان وحدت وجود، کشف و شهود عرفانی است:

تنها طریق وصول حقیقی به این معرفت توحیدی، سیر انفسی است که غایت آن شهود عرفانی است؛ چه سیر آفاقی به‌تنهایی موصل بدین معرفت بر سبیل حقیقت نیست. منتهای همت عقل این است که بداند این خلق را مبدای است، ولی شهود عرفانی او ممکن نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

مولوی نیز در مثنوی به همین تمایز اشاره می‌کند:

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر کاین سخن را درنیا بد گوش خر
(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر اول، بخش ۵۶)

در بررسی استدلال فلسفی وحدت وجود بر اساس نامتناهی بودن وجود خداوند، باید به چند نکته توجه کرد:

۱. محدودیت معرفت حصولی نسبت به حقیقت وجود: اگرچه مفهوم «وجود» بدیهی است، اما حقیقت وجود

امری نیست که وارد ذهن شود. اساساً حقیقت وجود از سنخی نیست که انسان بتواند بدان معرفت حصولی پیدا کند. سهروردی می‌نویسد: «الذی یقع من الهویات الوجودیه فی الذهن أمر مشترک انتزاعی هو حکایة عنها؛ إذ البرهان قائم علی أن تعقل الوجود العینی لایمکن بالعلم الذهنی الارتسامی، و إلاّ یلزم انقلاب الحقیقه» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴۴). صدرالمتهلین هم می‌نویسد: «أن حقیقة الوجود و کنهه لایحصل فی الذهن و ما حصل منها فیهِ أمر انتزاعی عقلی و هو وجه من وجوهه و العلم بحقیقته یتوقف علی المشاهدة الحضوریه» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱).

۲. ناتوانی عقل در شناخت وجود نامتناهی: انسان از درک وجود حقیقی و خارجی امر نامتناهی عاجز

است و صرفاً امکان درک مفهومی از آن را دارد. به حکم عقل، شناخت امر نامتناهی، توسط امر متناهی ممتنع است (عصار، ۱۳۷۶، ص ۵).

حتی مفهوم «نامتناهی» یک مفهوم انتزاع‌شده از حقیقت لایتناهی نیست، بلکه یک مفهوم اعتباری اخذشده از دو واژه «نا» به‌معنای عدم و «متناهی» به‌معنای محدود است. بنابراین آنچه ما از «نامتناهی» می‌فهمیم صرفاً اشاره‌ای مفهومی و اعتباری است، نه شناختی حقیقی از ذات آن.

۳. عدم امکان شناخت ذات الهی از منظر عقل، شرع و عرفان: شناخت ذات الهی، علاوه بر حکم عقل،

به حکم شرع (۱) و عرفان (۲) نیز منتفی است.

با توجه به این نکات، اگر در استدلال مذکور، وجود خارجی بی‌نهایت مد نظر باشد - آن‌گونه که مستدل به این امر تصریح کرده است - باید گفت:

اولاً، با توجه به گزاره (۱)، حقیقت وجود - همچنان‌که فلاسفه بدان اذعان کرده‌اند - برای انسان قابل درک نیست و انسان نمی‌تواند به حقیقت خارجی وجود، معرفت (حصولی) داشته باشد.

قابل ذکر آنکه ادعای شهود «وحدت وجود»، در مباحث فلسفی شنیدنی نیست؛ زیرا معرفتی شخصی و غیرقابل انتقال به دیگری است. از این گذشته، اساساً روش فلسفه، در مقام رد و اثبات دعاوی، روش «عقلی» است که بی‌واسطه یا با واسطه از بدیهیات عقلی بهره می‌گیرد. نه شهودات عرفانی. بنابراین، شهودات عرفانی - در مقام بحث عقلی و فلسفی - زمانی برای دیگران اعتبار پیدا می‌کنند که با برهان عقلی اثبات شوند، وگرنه تنها برای خود صاحب شهود معتبر خواهند بود.

ثانیاً، با توجه به گزاره (۲)، چون معرفت بالکنه امر بی‌نهایت در دسترس فهم ما نیست و معرفت بالوجه هم برای این استدلال کافی نیست، باید گفت: این سطح از معرفت ما نسبت به امر بی‌نهایت و لایتناهی نتایج این استدلال را اثبات نمی‌کند.

توضیح آنکه عارفان در مقام ادعا و استدلال، صرفاً مدعی وجود معرفت بالوجه هستند، اما در نتایج استدلال، صفات و ویژگی‌هایی برای باری تعالی بیان می‌کنند که با معرفت بالوجه حاصل نمی‌شود. طبق این کلام قانونی، صرفاً اصل وجود خداوند متعال قابل فهم است: «و لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقة في حجاب عزه... كان الخوض فيه... طلباً لما لا يمكن تحصيله و لا الظفر به إلا بوجه جملي و هو أن ما وراء ما تعين أمراً به يظهر كل متعين لذلك» (قانونی، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۲۷).

دیگران نیز همین سطح از علم به خداوند را اراده کرده‌اند. استاد یزدان‌پناه می‌گوید: «عارف در... شهود به اجمال چنین می‌یابد که در ورای تعینات و تجلیات مقیدی که مشهود وی می‌افتند، حقیقتی بی‌تعین وجود دارد که منشأ و مبدأ این تجلیات است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴).

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آن قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

(حافظ، ۱۳۷۹، غزل ۱۱)

خراباتی است بی‌حد و نهایت نه آغازش کسی دیده، نه غایت

(شبستری، ۱۳۶۱، بخش ۵۷)

اما در استدلال بر وحدت وجود، با استفاده از نامتناهی بودن وجود خداوند، به صفات و ویژگی‌هایی فراتر از اصل وجود اشاره می‌شود:

حقیقتی که از نظر وجودی، هیچ حدی ندارد، همهٔ ساحت‌های وجود را پر می‌کند و برای دیگری به‌عنوان وجودی حقیقی، اما مغایر با ذات خود جایی نمی‌گذارد... آن وجود بی‌نهایت از تمام جنبه‌های وجودی و کمالی، باید در همهٔ مواطن و ساحت‌ها رخنه کند و سراسرشان را پر کند و جایی برای غیر باقی نگذارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۵-۲۶۷).

اینکه امر نامتناهی وجودی به نحوی در ساحت‌های وجود رخنه می‌کند و مواطن وجود را پر می‌سازد که جایی برای حضور غیر نمی‌گذارد، فراتر از آن چیزی است که دلیل اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، این بیان به نوعی مبتنی بر شناخت ذات خداست. حقیقت ذات اوست که نامتناهی است و در نگاه عارف، هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود، از وجودش خالی نیست و رخنه‌ای ندارد تا جایی برای وجود غیر باشد. درواقع عارف مدعی آگاهی از وجود بی‌نهایت ذات و حقیقتی با این مختصات است؛ یعنی تا وقتی ذات او برای مستدل روشن نباشد، نمی‌تواند این گونه ادعا کند که سراسر وجود و مواطن و ساحت‌های وجود را طوری پر کرده که جایی برای رخنهٔ موجود دیگری نیست؛ زیرا آنچه دلیل اثبات می‌کند صرفاً اصل وجود است و نه بیشتر؛ مدعا اعم از دلیل و دلیل اخص از مدعاست. بدین‌روی باید گفت: قلمرو معرفت بالوجه به موجود بی‌نهایت، شامل بیان صفات و ویژگی‌های موجود بی‌نهایت نمی‌شود، به‌ویژه زمانی که در نگاه عارف، اسما و صفات الهی اموری وجودی‌اند، نه صرف لفظاً.

«اسم در اصطلاح اهل عرفان لفظ نیست، بلکه ذات است که به اعتبار صفتی وجودی (مانند علیم و قدیر) و یا به اعتبار عدمی (مانند قدوس و سلام) نامیده می‌شود» (کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۸).

اگر بپذیریم فارغ از معرفت‌های وحیانی، این امکان وجود دارد که این معرفت بالوجه، به صفات و ویژگی‌های امر بی‌نهایت، که اموری وجودی‌اند نیز گسترش یابد، اثبات این صفات نیاز به دلیل مستقلی دارد و با مباحث موجود قابل اثبات نیست؛ زیرا در عبارات ایشان صرفاً به اصل وجود اشاره می‌شود.

نتیجه آنکه حقیقت خارجی خداوند یک حقیقت وجودی است که درک آن، مطابق گزاره (۱) متغی است. از سوی دیگر، این حقیقت امری لایتنهای است که مطابق گزاره (۲)، شناخت آن ممکن نیست. همچنین در کلام شارع و عارف، به این نتیجه اذعان شده که شناخت ذات حق ممکن نیست: «كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸)؛ «كُلُّ مَوْهُومٍ... فَهُوَ مَخْلُوقٌ»؛ «إِنْ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ / أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۴ و ۹۹).

علاوه بر آن، همین معرفت بالوجه و ناقص انسان ناظر به اسما و صفات و ظهورات حضرت حق است، نه حقیقت لایتنهای، درحالی که استدلال ناظر به حقیقت امر لایتنهای است.

با این توصیفات، این احتمال دور از ذهن نیست که برخی از ویژگی‌های نسبت داده شده به وجود بی‌نهایت، ناخودآگاه، ناشی از آنسی باشد که انسان با موجودات متناهی و مادی دارد و وجود لایتنهای او مبرّای از این توصیفات است: «لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ النَّهَائِيَّاتُ فَكَبَّرَتْهُ تَجَسُّيماً وَ لَا بِذِي عِظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْعَايَاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجَسُّيداً، بَلْ كِبَرٌ شَأْنًا وَ عَظَمٌ سُلْطَانًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ نیز ر.ک. جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

انسان موجودات متناهی و امور مادی پیرامون خود را با یکدیگر متزاحم می‌یابد، به‌طوری که وجود هر موجودی محدود به حدود موجودات دیگر است و اساساً همین حدود مایه تمایز میان موجودات متناهی هستند. اما آیا همه موجودات چنین‌اند؟ آیا حدود وجودی همه موجودات، محدود به حدود وجودی موجودات دیگر است؟ آیا تمایز همه موجودات از یکدیگر، مستلزم آن است که در مرتبه وجودی موجود دیگری وجود نداشته باشند؟ به نظر می‌رسد در استدلال مذکور، این استلزام پذیرفته شده، درحالی که دلیلی برای آن اقامه نگردیده است. به عبارت دیگر، این استدلال گرفتار مغالطه «پیش‌فرض نادرست» شده است.

با توجه به نکات یادشده، می‌توان گفت: اگرچه مقدمه اول این استدلال (وجود واجب تعالی نامتناهی است) تمام و پذیرفته شده است، اما مقدمه دوم (وجود نامتناهی ثانی ندارد و همه مواطن وجودی را پر کرده و از این‌رو واحد شخصی است) قابل مناقشه است.

به عبارت دیگر، آنچه محال است تراحم بین دو موجود است؛ مانند اینکه در ظرفی با گنجایش سیصد سی‌سی نمی‌توان همزمان سیصد سی‌سی آب و سیصد سی‌سی شیر را جای داد. اما اگر میان موجودات تراحمی وجود نداشته باشد، یعنی اجتماع آنها از نظر عقلی مشکلی نداشته باشد، محال بودن نیز لازم نمی‌آید.

عالم ماده البته عالم تراحم است و همان گونه که در جای خود ثابت شده، موجودات این عالم امکان اجتماع ندارند؛ لیکن هیچ دلیلی بر استحالة اجتماع در عوالم غیرمادی، یا اجتماع موجود غیرمادی با موجود مادی اقامه نشده است. از این رو عارف سخن درستی را بی دلیل به ساحتی تعمیم داده است که با آن ارتباطی ندارد.

برخی فلاسفه معاصر نیز این اشکال را هریک به شیوه‌ای، ناکافی دانسته‌اند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۴).

شایان ذکر است که در دیدگاه «تداخل وجود» - که راهبردی برای اثبات وجود کثرات در سایه پذیرش نامتناهی بودن خداوند به شمار می آید - نیز پیش فرضی نهفته است. در واقع ادعای امکان یا وقوع تداخل وجود نامتناهی خداوند در وجود ممکنات، مستلزم نوعی علم و آگاهی از ذات و حقیقت وجود لایتناهی خداوند است؛ معرفتی که با علم بالوجه حاصل نمی شود.

گفت و گو درباره امکان یا وقوع تداخل وجود لایتناهی خداوند با موجود دیگر، متوقف بر شناخت حقیقت و ذات الهی است. به بیان دیگر، باید پرسید: آیا چنین حقیقت و ذاتی اساساً به گونه‌ای هست که بتوان از تداخل آن با دیگر موجودات سخن گفت یا نه؟ این امکان یا وقوع، نه بدیهی است و نه دلیلی برای اثبات آن ارائه شده است.

البته این اشکال در صورتی وارد است که صرفاً به مقدمات عقلی اکتفا شود و از مقدمات نقلی همچون «داخل فی الأشياء لا بالمازجه» چشم‌پوشی گردد. (برای آگاهی از مناقشات نظریه «تداخل وجودات»، ر.ک. دانش شهرکی و هندی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۹-۲۵۴ و ۲۶۱-۲۶۳).

پس از بررسی ادله، وحدت وجود و نیز آشنایی با اصطلاحات عرفا، در ادامه، تقریری از نظریه «تجلی» ارائه می شود؛ نظریه‌ای در واقع «تبیین عارف از حقیقت آفرینش» است.

۳. تبیین حقیقت آفرینش طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود (نظریه تجلی)

عرفا تحلیل ارتباط میان حق و خلق را در قالب نظریه «تجلی» ارائه کرده‌اند. این نظریه در عرفان نظری، نحوه ارتباط کثرات (آفرینش) با وجود واحد حق تعالی (آفریننده) را تبیین می کند. بر اساس این دیدگاه، عارف وحدت وجود حق و کثرات عالم را چنین تحلیل می کند:

تمام عالم را یک وجود واحد شخصی فراگرفته است؛ وجودی که همه صفات حمیده و کمالات را داراست. این کمالات به حیثیت تقییدیه اندماجیه در وجود واجب موجودند. چون این وجود واحد بی نهایت است و جایی برای موجود دیگری باقی نمی گذارد، کثراتی که رؤیت می شوند وجودی مستقل از وجود حق تعالی ندارند، بلکه صرفاً شئون و تجلیات آن وجود واحدند که به حیثیت تقییدیه شأنیه حق تعالی موجودند. بنابراین، نمی توان کثرات را بدون در نظر گرفتن حیثیت تقییدیه، موجود بالذات دانست.

تجلی چیزی جز آشکار شدن صفات و کمالاتی نیست که در ذات حق تعالی به صورت اندماجی و کامن حضور دارند. این کثرات صرفاً نمود و ظهور حقیقت آن وجود یگانه‌اند که سراسر هستی را پر کرده است و خود از وجود بهره‌ای ندارند.

مانند آنکه وقتی کسی سخن می‌گوید، کلام او امری منقطع از وجود متکلم نیست، بلکه کلام درواقع تجلی و ظهور متکلم است. اصوات و کلمات ایجادشده (در قالب کلام، نه صرف واژگان) تنها با لحاظ متکلم، کلام محسوب می‌شوند. کلام، شأنی از شئون متکلم است و بدون در نظر گرفتن او، معنا ندارد.

در نگاه عرفا، ماسوای حق تعالی، معدوم بالذات و موجود بالعرض‌اند، و این وجود بالعرض، همان ظهور و تجلی حق تعالی است. موجودیت کثرات چیزی جز تجلیات، شئون و ظهورات آن ذات مطلق نیست، و آن ذات مطلق در همه مراتب و شئون، سریان و حضور دارد (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۱۶-۲۲۰).

نظریه «تجلی» مبتنی بر نظریه «وحدت» وجود ارائه شده است. بدین‌روى باید توجه داشت که مراد عارف از «ظهور و تجلی»، نمی‌تواند «وجود» باشد. بنابراین، نمی‌توان ظهورات و تجلیات را موجود دانست، بلکه مراد از «ظهور و تجلی» درواقع تعیین یافتن و متعین شدن امر مطلق است.

از نظر عارف، ذات حق تعالی به «اتلاق مقسمی» موجود است و هیچ‌گونه تعین، تشخیص، مرتبه یا حتی حکمی ندارد. این موجود واحد مطلق کامن و مخفی که در مقام «غیب‌الغیوب» قرار دارد، در کثرات متجلی می‌شود و ظهور می‌یابد. تجلی و ظهور، همان مقام آشکار شدن صفات و کمالات حق تعالی است که در مقام غیب‌الغیوبی ذات، به‌صورت وجود جمعی و اندماجی حضور دارند (ر.ک. امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۲۹-۳۳۰ و ۳۷۲-۳۷۳).

کسی که به این تبیین قایل است، می‌کوشد با چنین بیانی، اتهام تناقض‌گویی عرفا را - که کثرات هم ظهور وجودند و هم معدوم - دفع کند. از نظر عارف، وجود حقیقی منحصر در واجب‌تعالی است، و کثرات ظهور و تجلی همان امر واحد شخصی‌اند و موجود نیستند. این دیدگاه تناقض‌آمیز نیست؛ زیرا کثرات ظهور وجودند، اما خود وجود نیستند. نقیض «ظهور وجود»، سلب ظهور است، نه سلب وجود. بنابراین، می‌توان ظهورات را معدوم به‌معنای نقیض موجود دانست؛ یعنی در عین حال که ظهور وجود هستند، معدوم نیز هستند، و این جمع نقیضین نیست (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۱۰۹).

همان‌گونه که در بحث «اصالت وجود» در حکمت متعالیه آمده، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معناست که وجود اصالتاً موجود است و ماهیات اعتباراً و به حیثیت تقییدیه وجود موجودند. اعتباری بودن ماهیات به‌معنای معدوم محض بودن آنها نیست. در ما نحن فیه نیز وجود حق تعالی بالذات موجود است و ماسوای او بالعرض و بالمجاز، به حیثیت تقییدیه شأنی به موجودند.

همان‌گونه که اعتباری بودن ماهیات به‌معنای نفی واقعیت آنها نیست، لازمه نظریه «وحدت وجود» نیز نفی واقعیت داشتن کثرات امکانی نیست. این بیان پاسخی نقضی است به آن دسته از منتقدانی که به اصول و مبانی حکمت متعالیه ملتزم‌اند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۳-۱. بررسی تبیین حقیقت آفرینش مبتنی بر وحدت شخصی وجود

۳-۱-۱. نقد قیاس وحدت وجود با رابطه ماهیت و وجود

برخی مستدلان در مقام پاسخ به اتهام تناقض‌گویی عرفا، رابطه «ماهیت و وجود» را با «وحدت وجود» مقایسه کرده‌اند. آنان ادعا دارند که هر کس بپذیرد ماهیت به حیثیت تقییدیه وجودیه موجود است، باید بپذیرد که کثرات نیز به حیثیت تقییدیه وجود حق تعالی موجودند، و این همان نظریه «وحدت وجود» است که عرفا بدان قائل‌اند (ر.ک. جوادى آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۵-۲۴).

اما در خلال همین استدلال، به امکان انتزاع مفهوم وجود از وجودهای امکانی با لحاظ علت، اذعان شده است. این اذعان برای بحث ما کافی است؛ زیرا اگر با لحاظ علت بتوان مفهوم وجود را از ممکنات انتزاع کرد، یعنی ممکنات نیز - هر چند به واسطه علت - موجودند. در این صورت، وحدت وجود با قرائت غلیظ عرفا، که منکر موجودیت ممکنات است، اثبات نمی‌شود.

درواقع مقایسه «حیثیت تقییدیه شأنیه» کثرات نسبت به وجود حق تعالی با «حیثیت تقییدیه نفادیه» ماهیت نسبت به وجود، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا:

اولاً، در مسئله «اصالت وجود» در حکمت متعالیه، برداشت‌ها و تفاسیر متعددی وجود دارد، و این تحلیل صرفاً مبتنی بر یکی از آنهاست که خود محل مناقشه است (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۴۹).

ثانیاً، در مسئله وجود و ماهیت، اتفاق نظر وجود دارد که در عالم خارج، یک مصداق واحد وجود دارد که ذهن انسان از آن، دو مفهوم اخذ می‌کند: یکی «وجود» و دیگری «ماهیت». اما در بحث «وحدت وجود»، وجود مصداق واحد برای «حق تعالی» و «کثرات» اول الکلام است. صرف‌نظر از پذیرش وحدت وجود، مانعی از وجود دو موجود بالذات وجود ندارد. بنابراین، قائل به «وحدت وجود» در مقام اثبات مصداق واحد برای حق تعالی و کثرات است، و روشن است که نمی‌توان به جای «دلیل»، «تحلیل» ارائه کرد و با تنظیر به مسئله‌ای دیگر، مدعا را اثبات نمود. چنین تنظیری - حتی اگر صحیح باشد - در بهترین حالت، محال نبودن مدعا را نشان می‌دهد، نه اثبات آن را.

از این رو این بیان نمی‌تواند نقضی به منتقدان نظریه «وحدت وجود» باشد و همچنان این پرسش باقی است که آیا تجلیات و ظهورات حق تعالی موجودند یا معدوم؟ آیا «ظهور وجود» که در کلام عرفا معدوم دانسته شده است، هیچ سهمی از وجود ندارد؟ اگر جلوه‌های حق تعالی مصداق عدم باشند، آیا می‌توان آنها را نمود کمالات وجودی دانست؟ آیا «ظهور وجود» امری بین وجود و عدم است؟

۳-۱-۲. اشتراک لفظی در مفهوم «وجود»

می‌توان گفت: نظریه «وحدت شخصی وجود» به اشتراک لفظی در مفهوم «وجود» منجر می‌شود. مراد عارف از «نفی وجود از ماسوی‌الله»، نفی وجود مستقل است؛ اما او ابایی از پذیرش وجود اعتباری و عرضی برای معالیل ندارد.

در مکاتبه ششم میان حکیم و عارف، در پاسخ به شیخ محمدحسین اصفهانی که پرسیده بود: «نمی‌دانم این همه امتناع و تأبی از اطلاق لفظ وجود با التزام به حقیقت آن برای چیست؟» مرحوم سیداحمد کربلایی پاسخ داده است: قوله: «این همه امتناع و تأبی»، إن شاء الله سرّ امتناع و تأبی معلوم شد که در مقام حقیقت توحید است، و الا بعد التّنزّل الی دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة التعدّد بسبب الاعتبار مضایقه ندارم، لکنه معنی اعتباریة الممكن و وجود الممكن بما هو ممکن (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۴۱ و ۱۴۸-۱۴۹).

همچنین است که فیلسوف نیز اگر کثرت را می‌پذیرد، به معنای اثبات وجود مستقل برای معالیل نیست، بلکه آنها را موجوداتی رابط، بلکه عین‌الرابط به علت می‌داند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۵).

به بیان دیگر، کلام حکمای صدرایی در تبیین کثرت، مبتنی بر تفکیک میان «وجود مستقل» و «وجود رابط» است و اساس قول عرفا مبتنی بر تفکیک بین «وجود حقیقی» و «وجود مجازی». از این رو اگرچه حکیم وجوداتِ رابط را مستقل نمی‌داند، اما حقیقی می‌داند این در حالی است که عارف ماسوی‌الله را اعتبار و مجاز می‌داند. درواقع تعریف حکیم و عارف از «وجود» یکسان نیست. وقتی گفته می‌شود: «وجود»، مراد عارف وجودی واحد است که نه تنها ثانی ندارد، بلکه فرض ثانی هم برای او ممکن نیست و فارغ از همه قیود است، حتی قید اطلاق؛ و این معنا از «وجود» را بر معلول منطبق نمی‌داند. اما فیلسوف وجود را چیزی می‌داند که طارد عدم باشد، ولو بالعرض و به حیثیت تعلیلیه علت موجود باشد.

به سخن دیگر، در نگاه فیلسوف صدرایی، واجب تعالی و ممکنات همگی از حقیقت واحد وجود بهره‌مند و همگی مصداق حقیقی وجودند و تفاوت آنها، تنها در شدت و ضعف بهره‌مندی از آن حقیقت واحد (وجود) است. این دیدگاه حکیم مبتنی بر مشترک معنوی بودن وجود است؛ اما نظرگاه عارف این گونه نیست.

۳-۱-۳. نقد تمثیل نفس و قوای آن در تبیین حیثیت شأنی

تمثیل حیثیت تقییدیه شأنی با رابطه نفس و قوای آن، در تبیین مد نظر عرفا مفید نیست. استفاده از این تمثیل، با ما نحن فیه بیگانه است.

توضیح آنکه «عرض بودن قوا برای نفس» از مقدمات ملاصدرا در ارائه دیدگاه خود درباره شأن بودن قوا نسبت به نفس است. انسان به علم حضوری درمی‌یابد که نفس واحدی ادراکات و افعالش را تدبیر می‌کند. ادراک توسط نفس اتفاق می‌افتد و قوای نفس مدرک نیستند، بلکه ابزار و آلت ادراک‌اند (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۱). اما آیا این مقدمات در ما نحن فیه نیز برقرار است تا بتوان همه مخلوقات را شأن وجود خداوند دانست؟ باید گفت: نمی‌توان رابطه خداوند با مخلوقات - به‌ویژه مخلوقات مختار - را به رابطه نفس با قوایی که اموری عرضی، ابزاری و فاقد اراده‌اند، تشبیه کرد.

تکیه‌گاه اصلی این اشکال، اختیار و اراده انسان است. با وجود اختیار - دست‌کم در برخی مخلوقات - قیاس آنها با قوای نفس، قیاس مع‌الفارق است. آنچه شأن بودن قوای نفس را ممکن کرده، موجودیت عرضی و ابزاری آنها و عدم امکان اسناد افعال به آنهاست. اما این خصوصیت در موجودات مختار وجود ندارد.

موجود مختار دارای اراده است و اسناد افعال اختیاری به او - بدون مجازگویی - ممکن است. از این رو انسان در برابر افعال خود مسئول است، در حالی که چنین مسئولیتی برای قوای نفس معنا ندارد.

نتیجه گیری

عارفان از زاویه دید خاص خود، تفسیر متفاوتی از خلقت ارائه می دهند؛ تفسیری که «وحدت وجود» و نظریه «تجلی» در آن جایگاهی محوری دارند. اگرچه برای نظریه «وحدت وجود» تفاسیر متعددی ذکر شده است، اما دو تفسیر بیش از بقیه مد نظر قرار گرفته اند: فلاسفه به «وحدت تشکیکی وجود» گرایش دارند، در حالی که عرفا از «وحدت شخصی وجود» دفاع می کنند.

بر اساس دیدگاه عرفا، کثرت میان موجودات در قالب نظریه «تشوّن» و «تجلی» تفسیر می شود. «تجلی» در نگاه ایشان، به معنای بروز، ظهور و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی است که در ذات حق تعالی به صورت مخفی و مندمج حضور دارند.

برای ارائه این تفسیر از خلقت، عارف نخست بر اثبات وحدت وجود تمرکز می کند. در میان ادله مختلفی که برای وحدت وجود مطرح شده اند، دو دلیل بیش از بقیه تکرار شده اند: «تحلیل رابطه علیت»؛ «استناد به نامتناهی بودن وجود حق تعالی».

اما در دلیل نخست، حکم معلول پیش از ایجاد، به معلول پس از ایجاد تعمیم داده شده، که در واقع نوعی مغالطه «اخذ مابالعرض در مقام مابالذات» است. دلیل دوم نیز گرفتار مغالطات ناشی از پیش فرض های نادرست شده است. در گام دوم، تبیین عارف از کثرات مبتنی بر نظریه «تجلی» صورت می گیرد. آخرین تلاش های عرفان نظری در ارائه این نظریه، در این کاوش، نقادی گردیده و مغالطاتی همچون «اشتراک لفظی» و «مصادره به مطلوب» در این دیدگاه شناسایی شده اند.

در مجموع، تبیین عرفا از رابطه کثرات عالم با وجود واحد حق تعالی، هم از حیث مبنا و هم از حیث بنا، با مناقشاتی جدی مواجه است؛ مناقشاتی که پذیرش این دیدگاه را با چالش های معرفتی و منطقی روبه رو می سازد.

منابع

- ابن ترکه، صافن‌الدین (۱۳۸۷). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ چهارم. قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۷ق). فصوص‌الحکم. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان‌العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امینی‌نژاد علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفانی استاد یل‌الله یزدان‌پناه. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی. چ دوازدهم. تهران: اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه. چ دوم. قم: اسراء.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹). دیوان حافظ. تهران: یاسین.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: الف لام میم.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. چ هشتم. مشهد: علامه طباطبائی.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله و هندی، سیدمحسن (۱۳۹۷). نقد و بررسی نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن با توجه به معنای صحیح غیرمتناهی بودن حق متعال. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۳۲، ۲۴۷-۲۶۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۲). حکمه الاثر (تعلیق ملاحظه). شرح قطب‌الدین شیرازی. تصحیح حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شبیستری، محمود (۱۳۶۱). گلشن راز. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ پنجم. قم: اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۸۶). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی. چ چهارم. تهران: دفتر فرهنگ نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عصار، محمدکاظم (۱۳۷۶). مجموعه آثار عصار. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض‌کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۴). مفتاح‌الغیب و شرحه مصباح الانس. تصحیح محمد خواجوی. چ دوم. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۸). البیان فی تفسیر ام القرآن. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- قیصری، محمدداود (۱۳۸۶). شرح فصوص‌الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۷). اصطلاحات الصوفیه: فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمه محمد خواجوی. چ سوم. تهران: مولی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۶ق). تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. تهران: امیرکبیر.
- نویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی. قم: حکمت اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان‌نظری. نگارش سیدعطاء‌انزلی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

The Consequences of the Doctrine of Innate Sin in New Anthropology

✉ **Reza Sadeghi**  / An associate professor of philosophy, Isfahan University
Zahra Zdulfaqari / A PhD. holder of transcendent wisdom, Isfahan University

r.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

z.zoofaghari@iran.ir

Received: 2025/04/09 - **Accepted:** 2025/06/30

Abstract

In the Middle Ages, Christianity defended the concept of “innate (original) sin” by appealing to the Old Testament. The doctrine of “innate sin” contained an internal contradiction, and the Church’s attempt to resolve this problem by resorting to the theory of “universals” failed. For this reason, in modern anthropology, the concept of “innate sin” was abandoned. Nevertheless, within the framework of “belief in the inherent human evil,” this doctrine was reconstructed in a significant part of the anthropological foundations of ethics, psychoanalysis, and the philosophy of history, continuing its existence under a scientific or philosophical label. Even the growing skepticism and distrust towards human reason, concerns about human access to technology, and efforts to limit human access to nature are related to the doctrine of “innate sin.” This paper argues that the belief in inherent human evil, like the concept of “innate sin,” is also contradictory and cannot be proven by scientific or rational methods. Even psychoanalysis, through its empirical or rational methods, cannot demonstrate inherent human evil, and when it resorts to the unconscious, it transforms into an irrefutable and unscientific viewpoint. The historical method is also trapped by the “fallacy of the appearance of evil,” and from the focus of history on war and bloodshed, it cannot be concluded that evil is inherent in humans or that it predominates.

Keywords: anthropology, human nature, innate (original) sin, pessimism, psychoanalysis.

نوع مقاله: پژوهشی

پیامدهای آموزه گناه فطری در انسان‌شناسی جدید

r.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

z.zoofaghari@iran.ir

رضا صادقی  / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

زهره ذوفقاری / دکترای حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹

چکیده

در قرون وسطا مسیحیت با تمسک به عهد عتیق از مفهوم «گناه فطری» دفاع می‌کرد. آموزه «گناه فطری» تناقض درونی داشت و تلاش کلیسا برای حل این مشکل با تمسک به بحث از «کلی‌ها» ناموفق بود. به همین علت در انسان‌شناسی جدید، مفهوم «گناه فطری» کنار گذاشته شد. با این حال، این آموزه در چارچوب «باور به شرارت ذاتی انسان» در بخش مهمی از مبانی انسان‌شناختی اخلاق، روانکاوی و فلسفه تاریخ، بازسازی شد و با برچسبی علمی یا فلسفی به حیات خود ادامه داد. حتی گسترش شک و بی‌اعتمادی به عقل بشر و نگرانی از دسترسی انسان به فناوری و تلاش برای محدود کردن دسترسی انسان به طبیعت نیز با آموزه «گناه فطری» در ارتباط است. این نوشتار استدلال کرده است که باور به شرارت ذاتی انسان نیز مانند مفهوم «گناه فطری» دچار تناقض است و با روشی علمی یا عقلی قابل اثبات نیست. حتی روانکاوی نیز با روش تجربی یا عقلی نمی‌تواند شرارت ذاتی انسان را نشان دهد و زمانی که به ناخودآگاه تمسک می‌کند، به دیدگاهی ابطال‌ناپذیر و غیرعلمی تبدیل می‌شود. روش تاریخی نیز گرفتار «مغالطه نمود شر» است و از تمرکز تاریخ بر جنگ و کشتار نمی‌توان نتیجه گرفت شرارت در انسان ذاتی است یا غلبه دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، طبیعت انسان، گناه فطری، بدبینی، روانکاوی.

مقدمه

تصور رایج این است که اندیشه دوران جدید در برابر آموزه‌های قرون وسطایی یا دست‌کم جدای از آن شکل گرفته است. بر اساس تصویری که از دوران روشنگری ترسیم می‌شود، در این دوران دستاوردهای عقل‌خودبنیاد جایگزین متون کلیسایی شد و آموزه‌های مسیحی از اندیشه و زندگی جدید کنار رفت یا نقد گردید و اصلاح شد. اما جدایی یک جامعه از تاریخ و فرهنگ گذشته خود عملی نیست و فرهنگی که چند قرن مسلط بوده، این توان را دارد که با نام‌هایی جدید، عناصر خود را بازتولید کند.

لین وایت در این خصوص توضیح می‌دهد که گرچه اکنون ساختار کلیسا در حاشیه است، ولی «ما امروز مانند گذشته، همچنان به صورت بسیار گسترده‌ای، در متن اصول موضوعه مسیحی زندگی می‌کنیم» (وایت، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲-۳۴۳). فهرست اصول موضوعه‌ای که وایت از آن سخن می‌گوید بسیار گسترده است. خود وایت به نقش آموزه‌های کتاب مقدس در برخورد انسان جدید با محیط زیست توجه دارد.

این نوشتار با تمرکز بر یکی از مهم‌ترین اصول موضوعه مسیحیت، یعنی «گناه فطری» پیامدهای منطقی و تاریخی آن را در انسان‌شناسی جدید بررسی کرده است. در این مسیر نخست مفهوم «گناه فطری» با تکیه بر کتاب مقدس تعریف، تحلیل و نقد شده است. سپس از دو روش روان‌شناختی و تاریخی برای دفاع از شرارت ذاتی انسان بحث شده است که در دوران جدید رواج یافت. همچنین از بی‌اعتمادی به شناخت انسان و دستاوردهای آن و نگرانی از دسترسی انسان به فناوری به مثابه بخشی از نتایج باور به شرارت ذاتی انسان بحث کرده است.

۱. باور به شرارت انسان در عهد عتیق

بحث از پاکی یا آلودگی فطرت بشری نقشی محوری در انسان‌شناسی دارد و پایه خوش‌بینی یا بدبینی به مسیر و غایت تاریخ است. این بحث فقط نظری نیست و پیامدهای گسترده‌ای در شیوه تعلیم و تربیت، برنامه‌ریزی جمعی و تنظیم مناسبات انسان‌ها با یکدیگر و با محیط‌زیست دارد. در این بحث، «گناه فطری» و «شرارت ذاتی» در برابر فطرت توحیدی و پاک‌طینتی قرار دارند. باور به فطرت پاک و توحیدی به این معناست که انسان موجودی است با فطرتی پاک که به صفات الهی (مانند دانش و خیر مطلق) تمایل دارد.

در این سیاق، خود مفهوم «فطرت» به‌تنهایی بار ارزشی مثبت دارد و صفات و امیال و اخلاق و شناخت هر چیز دیگری که فطری باشد ارزشمند و قابل اعتماد است.

اما کلیسا با تکیه بر متن کتاب مقدس، از آموزه «گناه فطری» دفاع می‌کند و در فلسفه جدید نیز مفهوم «شرارت ذاتی» مطرح است. بر اساس داستان کتاب مقدس، گناه نخستین و خطای اصلی انسان دسترسی به میوه درخت دانش بود. در این داستان فقط انسان شرارت ندارد. مار گناه نخستین را مرتکب شد و به سبب نقشی که در وسوسه انسان داشت، محکوم شد که بر شکم راه برود (پیدایش، ۳: ۱۵). گناه بعدی را حوا انجام داد که آدم را قانع کرد از دستور خدا سرپیچی کند و در نهایت، گناه اصلی رخ داد و انسان با دسترسی به میوه درخت دانش، از نیک و بد آگاه شد.

خدا در روایت عهد عتیق از این داستان، نه چندان مسلط بر امور است و نه چندان مهربان و بخشنده و یا خیرخواه بشر. خدا بعد از آنکه سعی دارد انسان را از شناخت محروم کند و موفق نمی‌شود، می‌گوید: «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده. اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا ابد زنده ماند» (پیدایش، ۳: ۲۳).

بنابراین خدا از سر بدخواهی و نگرانی از اینکه انسان مانند خدایان شود، او را از خوردن درخت آگاهی منع کرد و همین بدخواهی خدا عامل هبوط انسان به زمین شد. روایت به گونه‌ای است که گویی حق با مار بود و سرپیچی از فرمان خدا به نفع انسان بود و مجازاتی که انسان تحمل کرد، عادلانه نیست.

این تصویر از خدا با خدایان اسطوره‌ای یونان و روم قابل مقایسه است که دانش و توان مطلق ندارند و گرفتار اختلاف و نزاع و حتی حسادت و شهوت هستند. چنین تصویری از خالق می‌تواند شرارت ذاتی مخلوق را نیز توضیح دهد. درواقع مخلوق چنین خدایی اگر فطرت پاکی داشته باشد اصل «سنخیت علت و معلول» نقض می‌شود. بنابراین کتاب مقدس نخست بدخواهی را به خدا نسبت می‌دهد و سپس نشان می‌دهد که انسان از این جهت نیز شبیه خداست. چون در روایت کتاب مقدس نگاه منفی به انسان با بدبینی به خالق همراه است، این نگاه منفی مستعد سرایت به کل جهان هستی است. شوپنهاور که در بدبینی به کل هستی، تحت تأثیر مسیحیت است، داستان هبوط آدم را حقیقتی متافیزیکی می‌داند و جهان را به مثابه ثمره گناه آدمی می‌نگرد. از نگاه او خیر و لذت و سعادت فریبی بیش نیست. او انسان‌ها را گوسفندانی می‌داند که زیر سیطره نگاه خونبار قصاب هستند (مسگری، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳).

خدا در روایت کتاب مقدس، حتی بعد از هبوط انسان به زمین نیز بدخواه انسان است. در داستان «برج بابل» انسان‌ها تلاش دارند با ساختن یک برج از زندان زمین فرار کنند و به بهشت آسمانی برگردند. اما آنها با کیفر جدیدی از جانب خدا روبه‌رو می‌شوند. این بار آنها از فهم زبان یکدیگر ناتوان می‌شوند و در زمین پراکنده می‌گردند. «الآن هیچ کاری که قصد آن یکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد. اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند» (پیدایش، ۱۱: ۸).

برخی از منتقدان نسبی‌گرایی داستان «برج بابل» را ریشه باور به تکثر فهم‌ها و ناتمام بودن ترجمه و تفسیر می‌دانند که در تفسیرگرایی تأویلی (هرمنوتیک) و برخی از بیان‌های کثرت‌گرایی مطرح شده است (Morris, 2018, p44). البته خدای کتاب مقدس که بدخواه انسان است، قدرت مطلق نیز ندارد و در نهایت، در مصاف با انسان شکست می‌خورد. داستان صلیب می‌تواند بیانی تمثیلی از این رویداد باشد که نیچه با مفهوم «مرگ خدا» به آن اشاره می‌کند (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲-۱۹۳).

در عهد عتیق نیز یعقوب در داستان نزاع شبانه با شخصی که نشانه‌های خدایی دارد، پیروز می‌شود و این پیروزی آغاز پیدایش مفهوم «بنی اسرائیل» و ادعای برتری نژادی آنها بر روی زمین است. «از این پس، نام تو "یعقوب" خوانده نشود، بلکه اسرائیل؛ زیرا که با خدا و انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی» (پیدایش، ۳۲: ۲۹).

در عهد عتیق نخستین بابی که در عنوان آن نام «انسان» به کار رفته است «شرارت انسان» نام دارد. در باب‌های قبلی نیز از گناه آدم و حوا و قتلی که در نزاع فرزندان او رخ داد بحث شده است. بنابراین تمرکز باب‌های قبل نیز بر شرارت انسان است. اما در بخش «شرارت انسان» این واقعیت جدید کشف می‌شود که شرارت در دل انسان جای گرفته و همیشگی شده است.

بر اساس آیات این بخش، خدا در نهایت «پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود». علت این پشیمانی آن بود که «هر تصور از خیال‌های دل وی دائماً محض شرارت است» (پیدایش، ۶: ۷و۸).

در نهایت، صریح‌ترین آیه عهد عتیق که به آلودگی و شرارت فطری اشاره می‌کند این است که «خیال دل انسان از طفولیت بد است» (پیدایش، ۸: ۲۲). این نخستین اشاره به گناهی است که از طفولیت با انسان است. تا اینجا گناه انسان یا ناشی از وسوسه مار بود و یا رفتاری اکتسابی و اتفاقی؛ مانند قتل و فساد در زمین. اما اینکه خیال‌های دل انسان از کودکی و به طور دائم محض شرارت باشد، با تمام این گناهان تفاوت دارد و زمینه اصلی آموزه «گناه فطری» است که بعدها در مسیحیت مطرح شد.

این ادعا که خیال انسان به طور دائم محض شرارت است، با آن دسته از مکاتب جدید قابل مقایسه است که حرص و طمع و غریزه را زیربنای کنش‌های فردی و جمعی معرفی می‌کنند و «خودخواهی ذاتی» را زیربنای تمام رفتارهای انسان می‌دانند. در برخی از مکاتب جدید، مانند روانکاوی این مطلب نیز اضافه شده است که حتی ممکن است خود انسان نیز از نیت واقعی و شرارت خود آگاه نباشد. انسان می‌تواند خودش را نیز فریب دهد و شرارت و خودخواهی خود را زیر عنوان‌های اخلاقی پنهان و توجیه کند.

۲. گناه فطری در مسیحیت

در مسیحیت مفهوم «گناه فطری» نقشی محوری در فلسفه تاریخ و تحلیل ماهیت انسان و بیان نسبت او با خدا دارد. بر اساس گزارش سفر «پیدایش» سختی و رنج و مرگی که هر انسانی آن را تجربه می‌کند، نتیجه گناه نخستین آدم است. پولس از همین مطلب نتیجه می‌گیرد که هر انسانی وارث گناه نخستین است. او در نامه به رومیان می‌نویسد: «به واسطه یک انسان، گناه وارد جهان شد و به واسطه گناه، مرگ آمد و بدین‌سان، مرگ دامگیر همه آدمیان گردید، از آنجا که همه گناه کردند» (رومیان، ۵: ۱۳). تورات زن را عامل گناه آدم معرفی می‌کند. بنابراین آموزه «گناه فطری» زمینه نگاه منفی به زن را فراهم می‌کند. «چگونه کسی که از زن زاییده شده پاک باشد؟!» (ایوب، ۲۵: ۵)

بعد از آنکه «گناه فطری» به عنوان آموزه رسمی مسیحیت تثبیت شد، آموزه «فدا» نیز مطرح گردید. انسان گنه‌کار متولد می‌شود و خداوند برای نجات انسان فرزند خود را به زمین می‌فرستد تا با رنجی که بر صلیب می‌کشد، گناه انسان را پاک کند. با اینکه در عهد عتیق تصریح شده است که «پسر بار گناه پدر را نخواهد کشید» (حزقیال، ۱۸: ۲۰)، اما مسیحیان گناه را به «ذاتی» و «عملی» تقسیم می‌کنند. آنچه به شخص تعلق دارد و از تبار به ارث نمی‌رسد، گناه عملی است و پسر بار گناه عملی پدر را نخواهد کشید.

ذات انسان با «گناه نخستین» آلوده شد و این آلودگی نسل به نسل منتقل گردیده است. انسان فقط با فیض خداوند از این آلودگی نجات پیدا می‌کند؛ «زیرا به همین قسمی که از نافرمانی یک شخص، بسیاری گنهکار شدند، همچنین نیز به اطاعت یک شخص بسیاری عادل خواهند گردید» (رومیان، ۵: ۲۰).

اکنون که شریعت مسیح هست، هر کودکی که قبل از غسل تعمید از دنیا برود، از ملکوت الهی محروم است. اما قبل از آمدن این شریعت «گناه در جهان می‌بود، لکن گناه محسوب نمی‌شود در جایی که شریعت نیست» (رومیان، ۵: ۱۴). به خاطر گناه انسان «زمین ملعون شد» (پیدایش، ۳: ۱۸). بنابراین از نگاه تورات، یکی از پیامدهای گناه نخستین آشفته‌گی در جهان است. این آشفته‌گی می‌تواند ناشی از نقص در نگاه انسان باشد. اما جهانی که به‌واقع آشفته باشد گرایش به پوچی را تقویت می‌کند. البته روایت کتاب مقدس از «شرارت انسان» از جهت دیگری نیز پوچی را تقویت می‌نماید. در کتاب مقدس هیچ منطقی در نهی از درخت دانش نیست و اگر هست، حکیمانه و عقلانی نیست. گناه نخستین فقط به این علت شرارت است که خلاف خواست خداست. خدا نمی‌خواهد انسان از نیک و بد آگاه شود و همین نخواستن کافی است تا این کار گناه یا شرارت تلقی شود.

فقط منع از درخت دانش نیست که منطقی ندارد و خواست خداست. در مسیحیت قرون وسطا، دیدگاه رایج این است که احکام اخلاقی فاقد هرگونه عینیت و حکمت و عقلانیت است و حاصل امر و نهی و اراده الهی. این دیدگاه در دوران جدید نیز طرفدارانی داشت (Bennett, 1994, p643). حتی این ادعا مطرح شد که صدق تمام احکام عقلی نیز ناشی از اراده خداست (Curley, 1984, p595).

این دیدگاه که در کلام با عنوان نظریه «امر الهی» و در فلسفه جدید با عنوان «اراده‌گرایی» مطرح شد، بعداً متناسب با نگرش انسان‌گرایی اصلاح گردید و اراده انسان جایگزین اراده خداوند شد. در این مسیر احکام عقلی ضرورت خود را از دست می‌دهند و از نظر منطقی امکان تغییر آنها وجود خواهد داشت. این نگاه به اخلاق نیز با پوچ‌گرایی ارتباطی منطقی دارد. گویی هیچ ارزش واقعی وجود ندارد و ارزش‌ها ساختگی هستند و امکان تغییر آنها هست.

ماکیاولی که نگاه او به سیاست بدبینانه است و سیاست را از ملاحظات اخلاقی جدا می‌کند، روایت کتاب مقدس درخصوص پیدایش خوب و بد را با روشی تاریخی تکرار می‌کند. بر اساس داستان ماکیاولی در دوران باستان، بعد از اینکه اولین حکومت تشکیل شد، انسان‌ها قوی‌ترین فرد را به عنوان حاکم انتخاب کردند و چون ناسپاسی نسبت به حاکم بد تلقی شد و حق‌شناسی نسبت به حاکم خوب تلقی گردید، «بدین‌سان مفهوم "نیک" و "درستکار" و در برابر آن، مفهوم "بد" و "شریر" به‌وجود آمد» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۴۲).

تفاوت دیدگاه ماکیاولی با دیدگاه کلیسا در این است که ماکیاولی اراده انسان قدرتمند را جایگزین اراده خدا می‌کند. در هر دو دیدگاه، از نقش عقل و فهم انسان در رسیدن به مفاهیم و احکام اخلاقی غفلت شده است.

۳. نقد گناه فطری

داستان مسیحی از «گناه فطری» یک اشکال‌مبنایی داشت. مشکل اصلی این بود که «گناه» بنا بر تعریف، رفتاری

اختیاری است و نمی‌تواند ذاتی یا فطری باشد (Swinburn, 1989, Ch9). درندگی گرگ بخشی از خلقت این حیوان است و یک گناه یا یک انتخاب بدخواهانه نیست. در انسان نیز آنچه ذاتی یا فطری است، جبری و غیراختیاری است و نمی‌توان آن را بد یا خوب دانست. شرارتی که انسان دارد و گرگ ندارد، ناشی از انتخاب است و اکتسابی است. بر این اساس، حتی شیطان نیز گرفتار گناه ذاتی نیست و گناه او به سبب طغیان و تکبری است که هنوز بر آن پافشاری می‌کند. چیزی به نام «شرارت ذاتی» در جهان وجود ندارد. «شرارت ذاتی» یا «گناه فطری» مانند مفهوم «مثلت دایره» یک مفهوم متناقض و ناسازگار است، اما پاکی و بی‌گناهی و عصمت این گونه نیست. تولد انسانی که پاک و بی‌گناه است و به خوبی‌ها تمایل بیشتری دارد، امری ممکن است. بنابراین فطرت پاک برخلاف مفهوم «گناه فطری»، مفهومی متناقض نیست.

اشکال تناقض در مفهوم «گناه فطری» از ابتدا مطرح بود. آگوستین برای حل این مشکل، مفهوم حیات مشترک را مطرح می‌کند. از نظر او، هر کس در کنار زندگی شخصی خود با آدم، در زندگی مشترکی سهیم است و همین زندگی مشترک برای مشارکت در گناه نخستین کافی است. در قرون وسطا برای دفاع از این دیدگاه به بحث از کلی‌ها تمسک شد و انسانیت مشترک بین افراد به مثابه زمینه سهیم شدن در گناه نخستین معرفی گردید (مالایوسفی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۴). تصور این بود که مفهومی کلی مانند «انسان» که بر همه فرزندان آدم صدق می‌کند، از یک حقیقت مشترک خبر می‌دهد و این حقیقت مشترک می‌تواند آلوده باشد. اما سهیم بودن در ماهیت کلی انسانی برای اثبات آلودگی فطری کافی نیست؛ زیرا شرارت بخشی از تعریف «انسان» نیست و حتی انسان نخستین نیز به طور فطری آلوده نبود و با اختیار خود گناه کرد. مشکل دیگر این است که در داستان کتاب مقدس، بهره‌مندی از دانش، گناه معرفی شده است. این در حالی است که برخورداری از آگاهی و دانش، نه تنها گناه نیست، بلکه بزرگ‌ترین خیر قابل تصور است. بنابراین خدایی که خیرخواه است، انسان را از آگاهی منع یا محروم نمی‌کند و انسان را به جرم شناخت نیک و بد از بهشت اخراج و به زمین تبعید نمی‌کند. بنابراین میوه‌ای که خداوند منع کرده است، نمی‌تواند از جنس دانش و شناخت باشد. طغیان در برابر خدا، نافرمانی و غفلت از او همگی می‌توانند گناه انسان نخستین باشند و هر کس در زندگی ممکن است گرفتار این گناه شود؛ اما این گناه فطری یا ارثی نیست و همان گونه که با اختیار و اراده قابل اکتساب است، با اختیار و اراده نیز قابل جبران است.

در سیاقی که مفهوم «گناه ذاتی» پذیرفته شده باشد، خطر نژادگرایی نیز پدیدار می‌شود. مفاهیمی همچون «گناه» و «شرارت» - همانند مفهوم «شرافت» و «برتری» - بار ارزشی دارند. هرگاه شرارت و گناه امری ذاتی و ارثی تلقی شود، در نقطه مقابل، شرافت و برتری نیز می‌تواند ارثی قلمداد شود. در نتیجه، مفهوم «گناه ذاتی» همزمان زمینه پذیرش این ادعا را نیز فراهم می‌کند که برخی انسان‌ها به خاطر نسب خود، قوم برگزیده تلقی می‌شوند.

در متون مذهبی - از جمله کتاب مقدس - پس از بیان طرح این دیدگاه که نوع انسان دچار شرارت است، از شرافت یک قوم خاص نیز سخن به میان می‌آید. این دفاع از برتری یک نژاد، در دوران جدید، بیان‌های غیردینی یافته و بستر رواج انواع نژادپرستی را در کشورهای مسیحی فراهم کرده است.

باور به شرارت ذاتی انسان می‌تواند خشونت را توجیه کند. در هر جنایتی اگر قربانی گناهکار تلقی شود، توجیه جنایت ساده‌تر است و اگر شرارت جنایتکار نیز ناشی از ذات و طبیعت او باشد، باید او را تحمل کرد. کتاب مقدس بعد از آنکه از شرارت ذاتی کودکان سخن می‌گوید، به راحتی و مکرر به قتل عام کودکان امر می‌کند و به تنها کتابی تبدیل می‌شود که کشتار کودکان را به‌عنوان دستوری الهی مطرح می‌کند و گزارش‌های قتل عام کودکان را تأیید می‌کند: «پس الآن هر ذکوری از اطفال را بکشید و هر زنی را...» (اعداد، ۳۱: ۱۷). «مردان و زنان و اطفال هر شهر را هلاک کردیم که یکی را باقی نگذاشتیم» (تثنیه، ۲: ۳۴ و ۳: ۶؛ استر، ۸: ۱۱).

در دوران جدید نیز باور به شرارت ذاتی انسان نقش مهمی در توجیه و گسترش خشونت داشته است. دیگر با گسترش خشونت، باور به شرارت ذاتی انسان تقویت شده است.

۴. تداوم بدبینی به انسان در دوران جدید

مفهوم «فطرت» در متون دینی به خلقتی الهی اشاره دارد، اما در مکاتب فلسفی معمولاً به جای «فطرت» از «طبیعت»، «ذات انسان» و یا حتی «خلق و خوی بشری» سخن گفته می‌شود. بر این اساس، بسیاری از مکاتب جدید مفهوم «شرارت اخلاقی» را جایگزین «گناه فطری» کرده‌اند. این مکاتب بدبین در توجیه این شرارت به نقش غرایز انسان (مانند خشونت، شهوت و حرص و طمع) در شخصیت و رفتار انسان تمسک می‌جویند.

هابز انسان را موجودی منزوی، فقیر، رذل، وحشی و حقیر می‌داند (Hobbes, 1904, p9) و کانت نیز در کتاب دین در محدوده عقل تنها، با وجود آنکه تأکید داشت گناه نمی‌تواند فطری باشد، اما انسان را گرفتار «شر بنیادین» می‌داند (Kant, 1973, p35).

در روانکاوی نیز «ناخودآگاه» نقشی محوری در ساخت شخصیت، افکار و رفتار انسان دارد و سلطه غرایز و خودخواهی بر ناخودآگاه، حاکی از آن است که «کار انسان از اساس خراب است».

داروینسم نیز چنین دیدگاهی را تقویت کرد که انسان را موجودی دانست که از حیوانات جدا نیست و طبیعتی وحشی دارد: «انسان اساساً یک میمون شهوتران و وحشی است» (بوتول، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

نگاه منفی هابز به انسان با نگاه مثبت صدرالمآلهین قابل مقایسه است که به فطرت پاک انسان باور دارد. به اعتقاد ملاصدرا، شرور در اشخاص اندکی وجود دارد. این عده کمتر از کسانی هستند که از این شرور و آفات در امان هستند و تازه شرور در همین انسان‌ها نیز در زمان‌هایی اندک به ظهور می‌رسد، کمتر از زمان‌های عافیت و سلامت از شرور (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۶۸).

وی انسان را در مراتب وجودی بعد از خداوند قرار می‌دهد. از نظر او انسان در برابر خالق، دچار فقر ذاتی است. اما این نقص و فقر گناه نیست، بلکه پذیرش آن نخستین گام برای پرهیز از گناه و طغیان است. خود دنیا نیز در نگاه صدرایی مذموم نیست، بلکه دنیا بخشی از خلقت خداست. زندگی انسان در دنیا مرحله‌ای کوتاه از حیات جاودانه‌ای است که هدف آن

آگاهی بخشی از نقص انسان و نیاز او به خداوند است. در این دوره، انسان فرصت دارد تا با اختیار خود، «هویت» و «سرشت» خود را بسازد. این هویت - که انتخاب خود اوست و ریشه در دنیا دارد - در جهان جاودانه همراه او باقی می ماند. مفهوم «شرارت» انسان در فلسفه سیاست و اقتصاد نیز مطرح است. عبارتهایی کلیشه‌ای مانند اینکه «قدرت / ثروت کثیف» است در واقع بازتاب نگرانی از شرارت انسانی است که به قدرت یا ثروت دست یافته است. ماکیاوولی زمانی که شرارت و دسیسه و قتل را بخشی گریزنپذیر از نهاد سیاست می داند، در حقیقت، پیامد گناه ذاتی را در ساختار سیاسی تفسیر می کند. نخستین جمله ماکیاوولی در کتاب *گفتارها* چنین است: «آدمیان بالفطره حسودند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۳۵).

او انسان‌ها را این گونه توصیف می کند: در هنگام اجبار و در صورت مصلحت خوب می شوند (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۴۶)؛ ذاتاً حریص‌اند (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۵۲)؛ «همواره با تو ناراست‌اند، مگر آنکه ناگزیر از راستی باشند» (ماکیاولی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱)؛ حتی آنان که استعداد نیکی دارند، به آسانی تن به فساد می دهند و امیالی برخلاف طبیعت خود می یابند (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷)؛ عهدشکن‌اند و صفات حیوانی دارند (ماکیاولی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸)؛ «ناسپاس‌اند و زبان باز و فریبکار و ترسو و سودجو» (ماکیاولی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲)؛ و هیچ گاه دست به کار نیکی نمی زنند، مگر به اجبار (اسکینز، ۱۳۷۲، ص ۱۱۷).

باور به شرارت انسان در تحلیل‌های مربوط به فناوری نیز نقش دارد. برخی مکاتب منتقد فناوری آن را دارای ذاتی سلطه‌گر، سرکوبگر و نابودگر می دانند (برگ، ۱۳۸۳، ص ۶۵). اما روشن است که فناوری محصول انسان است و جدای از او چنین نقشی ندارد.

فناوری طرح انسان است و پیشرفت فناورانه تابع منافع اجتماعی است (برگ، ۱۳۸۳، ص ۷۱). بنابراین نقد شدید فناوری به معنای پذیرش پیش فرض «شرارت ذاتی انسان» است؛ انسانی که نباید به فناوری مجهز شود. حتی دیدگاه‌هایی که هشدار سلطه فناوری بر انسان را مطرح می کنند، در واقع انسان را در برابر دست‌ساخته‌های خود، منفعل و ناتوان از کنشگری عاقلانه و اخلاقی تصویر می کنند.

در مباحث مربوط به محیط‌زیست، بدبینی به طبیعت انسان، نمود بیشتری دارد. لین وایت در مقاله «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما» (وایت، ۱۳۸۲) نقش آموزه‌های کتاب مقدس را در تخریب محیط‌زیست برجسته می داند و به آیاتی اشاره می کند که خداوند زمین و حیوانات را برای انسان آفرید و به انسان برتری داد. اما تحلیل نسبت انسان و طبیعت نیازمند برداشتی بنیادی تر است. تسخیر طبیعت تنها در صورتی خطرناک است که انسان ذاتاً آلوده و شرور باشد. گروه‌های طرفدار محیط‌زیست زمانی که انسان را نخستین تهدید برای طبیعت می دانند، در واقع به همین باور بدبینانه تمسک می جویند.

درحالی که متقدنان فناوری در محدود کردن دسترسی‌های انسان ناکام مانده‌اند، گروه‌های طرفدار محیط‌زیست توانسته‌اند دولت‌ها را مجاب کنند که انسان را از بخش‌های وسیعی از زمین محروم سازند. امروزه بهترین نواحی جغرافیای زمین به حیوانات اختصاص یافته و گروه‌هایی شبه نظامی از آنها حفاظت می کنند و مانع ورود انسان به قلمرو آنها می شوند.

حیوانات و حتی عوامل طبیعی (مانند سیل و طوفان) مجاز به دخالت در چرخه زیستی‌اند؛ اما انسان خطرناک‌تر از هر موجودی فرض می‌شود و حتی حق ندارد مطابق طبیعت خود رفتار کند. پیش‌فرض اصلی چنین نگاهی این است که «ذات انسان آلوده است».

«هوش مصنوعی» آخرین نمونه از دستاوردهای علمی است که نگاه‌های بدبینانه به آن نیز پدید آمده است. تفاوت آن با دیگر دستاوردها در این است که دارای «کارکردهای درخت دانش» است. دیدگاه‌های بدبین در اینجا خطر مضاعفی را حس می‌کنند. گویی انسان پس از چشیدن از درخت دانش، اکنون به نقطه‌ای رسیده است که می‌تواند شرارت خود را به طبیعت نیز منتقل کند و مصنوعات خود را نیز از میوه دانش بهره‌مند سازد. در این صورت، توان انسان برای آسیب‌رسانی از اختیار او نیز خارج خواهد شد. شرارتی که در این پدیده تصور می‌شود تنها پیامد «گناه نخستین» نیست، بلکه «هوش مصنوعی» نوعی «گناه ثانویه» است در ادامه بهره‌مندی از میوه ممنوعه.

آرمان مسیحیت آن است که «عقل بشر» - که از نظر کلیسا آلوده و طغیانگر است - تا حد امکان محدود شود و انسان در گوشه‌ای محبوس، بی‌خبر منزوی؛ همچون راهبان عزلت‌نشین، جان سپارد.

اگرچه رهبانیت مسیحی امروز طرفداران زیادی ندارد، اما در دوران جدید، شیوه‌های متعددی برای کاهش سهم انسان از آگاهی و عقلانیت پدید آمده است. با اینکه الکل و انواع مخدرها همیشه چنین نقشی داشته‌اند، اما دوران جدید دوران بازی‌هاست و اکنون رهبانیت جدید با استفاده از ابزارهای ارتباطی، انفجاری از سرگرمی‌ها و بازی‌ها ایجاد کرده و سعی دارد توجه انسان را در صومعه‌ای مجازی محبوس کند و او را از زندگی اصیل و ارتباط جمعی و حضور در محیط‌زیست محروم سازد. درحالی‌که مجموعه‌ها و فیلم‌ها و رمان‌های متنوع بخش زیادی از مردم را در سطح خیال متوقف کرده، از تعقل و خودآگاهی و یا حتی تجربه طبیعت محروم می‌کند، فرهیختگان نیز ممکن است در محیط‌های دانشگاهی غرق معماهای خودساخته‌ای باشند که نقشی در حل مشکلات بشری ندارند.

انگر نخست آثار خود را و سپس بخش زیادی از متون دانشگاهی را معماهای بی‌خاصیتی می‌داند که پوچی و انزوا و بی‌خبری را نهادینه می‌کند (Unger, 2014).

در دوران جدید، بدبینی به طبیعت انسان غالباً در کنار شکاکیت، ماده‌گرایی و اصالت انسان قرار دارد، اما بدبینی با هیچ‌یک از این سه رویکرد سازگار نیست. کسی که به طبیعت انسان بدبین است ادعای شناخت انسان را دارد و نمی‌تواند شک‌گرا باشد. بالین‌حال بدبینی به انسان شکاکیت را تقویت می‌کند و موجب بی‌اعتمادی به عقل بشر است. این تناقض درونی در هر شک فراگیری هست. مسیحیت هنگامی که گناه فطری را با عهد عتیق اثبات می‌کند، برای اثبات اصالت وحی و دفاع از برداشت خود، به عقل انسانی تکیه می‌کند. بنابراین مسیحیت نیز دچار تناقض مشابهی است.

بدبینی به انسان با دو مکتب «ماده‌گرایی» و «اصالت انسان» نیز سازگاری ندارد؛ زیرا انسان برای اینکه شرارت و گناهی داشته باشد، نمی‌تواند یک جسم بی‌جان باشد که تحت تأثیر سایر نیروهای مادی رفتار می‌کند. رفتاری که

ناشی از جبر محیط و یا تصادفی باشد، ارزش اخلاقی ندارد و نمی‌توان آن را خوب یا بد دانست. انسانی که شرارت دارد، اصالت ندارد. اگر انسان گرگ انسان است، پس در زمین یک دسته جنایت می‌کند و یک دسته قربانی هستند. اما هیچ‌یک از این دو دسته نمی‌توانند محور جهان هستی باشند. انسانی که ذاتاً آلوده و درنده است، شرافت ندارد و نمی‌تواند از جایگاه خود به مثابه محور جهان هستی دفاع کند. سایر انسان‌ها هم که قربانی می‌شوند به سبب ضعفی که از خود نشان داده‌اند، نمی‌توانند ادعا کنند مقیاس هست و نیست جهان هستند.

۵. بدبینی به انسان در روانکاوی جدید

در روانکاوی ادعا شده است که ضمیر ناخودآگاه می‌تواند انسان را گرفتار خودفریبی کند. نقش ناخودآگاه به این معناست که انسان ممکن است از انگیزه‌های بنیادین رفتار خود آگاه نباشد. در این صورت، امکان دارد خودخواهی انگیزه اصلی هر رفتاری باشد و غرایز حیوانی به طور ناخودآگاه درون انسان را مدیریت کنند. اگر شرارت ناخودآگاه ریشه و زیربنای هر اندیشه و رفتاری باشد، هر نوع خیرخواهی تظاهر است و هرگونه استدلال عقلی برای دفاع از تصمیمی است که پیش از هر تعقلی تحت تأثیر غرایز واقع شده است. درواقع حتی ممکن است عقل انسان نیز ناخواسته ابزاری برای نیروها و انگیزه‌های پنهان درونی باشد.

اما در شیوه اثبات ضمیر ناخودآگاه و در نسبت آن با ضمیر خودآگاه، ابهام‌های زیادی وجود دارد. آیا راهی تجربی برای اثبات ناخودآگاه هست؟ آیا ناخودآگاه از ترس‌ها و خواسته‌های سرکوب‌شده‌ای که در درون خود دارد، آگاه است؟ آیا ناخودآگاه آزادی دارد و می‌تواند این ترس‌ها و خواسته‌ها را تغییر دهد؟ آیا ضمیر خودآگاه می‌تواند در برابر تأثیر ناخودآگاه مقاومت کند؟ انسان غریزه و حرص و طمع و شهوت دارد. بیشتر خواسته‌های غریزی انسان توسط عقل انسان یا دیگران محدود می‌شوند. بدین‌روی همیشه در کنار نزاع با دیگری، بین دو سطح از درون انسان نیز نزاع است.

روانکاوی می‌تواند نشان دهد در نزاع نیروهای درون انسان، یک بخش از درون، بخش دیگر را فریب می‌دهد و بر آن چیره می‌شود، اما در چنین شرایطی، خود فرد پیش و بیش از دیگران از این خودفریبی آگاه است. اما این تصور که غرایز حیوانی با کمک ناخودآگاه می‌توانند بر رفتار و ذهن و عقل انسان سیطره یابند، بی‌دلیل است و قابل اثبات نیست. هر انسانی بیش از دیگران از انگیزه خود آگاه است و با تمسک به ناخودآگاه نمی‌توان افراد را متهم به شرارت کرد یا کارهای خوب را ریاکاری و خودفریبی دانست.

انگیزه چیزی نیست که خود فرد از آن آگاه نباشد. انگیزه فرد ممکن است برای دیگران پنهان باشد، اما «انگیزه‌ای که برای خود فرد نیز پنهان باشد»، یک مفهوم متناقض است. اگر افراد از سطح ناخودآگاه خود آگاه نیستند و نمی‌توانند آن را پایش کنند، در این صورت این نیرو با سایر نیروهای بیرونی تفاوتی ندارد و نمی‌توان تأثیر و تصمیم آن را به خود فرد نسبت داد. ناخودآگاهی که به گونه‌ای پنهان، خودآگاهی و رفتار را به سمت شرارت مدیریت می‌کند، مانند شیطانی است که وسوسه می‌کند. وسوسه ناخودآگاه در سطح هوشیاری دریافت می‌شود و کسی که توان مقاومت در

برابر آن را ندارد، گرفتار جبر است و مسئول رفتار یا اندیشه حاصل از این وسوسه نیست. بنابراین اگر تصمیم بخش خودآگاه ذهن نقشی در تأثیر ناخودآگاه ندارد این تأثیر را نمی‌توان به خود فرد نسبت داد.

۶. غلبه بدبینی در نگارش تاریخ

باور به «گناه فطری» و «شرارت ذاتی انسان» در نگارش تاریخ و تمرکز بر گزارش‌های تاریخی از میزان قتل و جنایت در تاریخ بشر، نقش داشته است. بر اساس آماری که تافلر ارائه می‌کند، در سطح سیاره زمین به طور متوسط در هر سال، قریب سی جنگ با ابعاد گوناگون رخ می‌دهد. او پیش‌بینی می‌کند در آینده این آمار به ۵۰ تا ۱۰۰ جنگ افزایش یابد (تافلر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴). هرگونه گزارشی که از جنگ و غارت در تاریخ وجود دارد و هر نوع درد و رنجی که انسان در طول زندگی از رفتار و گفتار هموعان خود تحمل می‌کند، این باور را تقویت می‌نماید که نوع انسان بیشتر میل به بدی دارد و انسان گرگ انسان است.

با اینکه در برخی از جنگ‌ها میلیون‌ها انسان کشته شده‌اند، اما این آمار نمی‌تواند طبیعت و هویت انسان را به طور کامل معرفی نماید. یک مورخ یا گزارشگر وظیفه ندارد رویدادهای تکراری زمین را گزارش کند. این در حالی است که طبیعت انسان را با کمک رویدادهای تکراری بهتر می‌توان شناخت و رویدادهای تکراری در تاریخ گزارش نمی‌شوند. در روی زمین برای هر انسانی که کشته می‌شود، یک قاتل وجود دارد. اما صدها نفر نیز هستند که برای رشد و پرورش و حفظ جان او تلاش کرده‌اند. کار و تلاش خانواده‌ها و مریدان برای پرورش نسل بعد از خود، متن اصلی زندگی انسان در تمام جوامع است. تاریخ قادر نیست جزئیات این بخش را که پر از فداکاری و عشق و معناست، ثبت کند.

سازمان‌ها و دولت‌ها در طول تاریخ، برای آموزش و رشد و رفاه شهروندان تلاش می‌کنند؛ اما بیشتر نام دولت‌هایی در تاریخ می‌ماند که گرفتار جنگ و خشونت و خیانت می‌شوند. درحالی‌که همیشه تولدها بیش از مرگ و مرگ طبیعی بیش از قتل است، روزنامه‌ها و رسانه‌ها نیز مانند علم تاریخ، تعداد قتل‌ها را مهم‌تر می‌دانند. حتی در روابط شخصی نیز دروغی که یک نفر یک بار می‌گوید، بیش از سخنان راستی که همیشه می‌گوید در ذهن‌ها می‌ماند. جنایت و شرارت نیز مانند دروغ، رویدادی طبیعی و تکراری و قابل انتظار نیست و به همین خاطر بیشتر دیده می‌شود.

در دوگانه «بود و نمود»، بدی نمود بیشتری دارد. همین نمود بدی‌ها ریشه بدبینی به نوع انسان است. قضاوت بر اساس نمود شر را می‌توان «مغالطه نمود شر» نامید. مردم در این مغالطه بسیار رایج که بدی نمود بیشتری دارد، نتیجه می‌گیرند که بدی و شرارت همه جا را گرفته است. فیلسوفان تاریخ نیز ممکن است با مغالطه مشابهی به این نتیجه برسند که شرارت در ذات انسان است و بر تاریخ غلبه دارد. اما واقع آن است که جنگ و کشتار فقط نمود بیشتری دارد و بیشتر رفتارهای بشر برای کمک به دیگران است. حتی در جنگ‌ها نیز نمی‌توان ادعا کرد شرارت بر انسان غلبه دارد. در بسیاری از جنگ‌ها و قتل‌ها و دشمنی‌ها جهالت و خطای شناختی بیش از شرارت و خطای اخلاقی است. سربازان اغلب گمان می‌کنند در حال دفاع از ارزش‌هایی مانند حقیقت و شرافت هستند و رفتار خود را غیراخلاقی نمی‌دانند. این قضاوت آنها اگر نادرست باشد ناشی از شرارت ذاتی آنها نیست و نادانی را نشان می‌دهد.

کسانی که در خصوص خطر فناوری و خطر انسان برای محیط‌زیست هشدار می‌دهند نیز ممکن است گرفتار «مغالطه نمود شر» باشند. در این هشدارها فقط به نابودی جنگل‌ها و آلودگی‌های صنعتی و پسماندها و نقش انسان در گرمای گلخانه‌ای توجه می‌شود و از نقش انسان در مقابله با عوامل خطر و نگهداری از محیط‌زیست و کاشت درخت و پرورش حیوانات سخنی به میان نمی‌آید. وقتی جنگل با صاعقه آتش می‌گیرد، بیشتر انسان‌ها هر کاری که بتوانند برای خاموش کردن آتش انجام می‌دهند، اگرچه آتش‌سوزی‌ها در جنگل‌ها همیشه طبیعی نیست و برخی نیز عمدی و یا ناشی از سهل‌انگاری انسان است. اما در مجموع، تلاش انسان برای خاموش کردن آتش بیش از تلاش برای روشن کردن آن بوده است.

بقای بخش زیادی از موجودات زنده به خاطر بهره‌مندی از غذایی است که انسان تولید کرده است. بخش زیادی از فضای سبز و اکسیژن و مواد غذایی مورد نیاز حیوانات در روی زمین حاصل باغ و بوستان‌هایی است که انسان با دست خود بر روی زمین ایجاد کرده است. همچنین در گزارش‌های مربوط به محیط‌زیست، به نقش انسان در نظافت شهر و خانه خود و ایجاد فضای سبز و نگهداری از گونه‌های گیاهی و حیوانی توجه نمی‌شود و یا حتی ممکن است این نقش مثبت انسان نیز ناخواسته، نمایشی یا خودخواهانه تلقی شود.

هوش مصنوعی در گام نخست، ابزاری در دست انسانی است که خیرخواه خود و دیگران است. اما حتی اگر هوش مصنوعی از حالت ابزاری خارج شود و آگاهی و آزادی و خلاقیتی بیش از انسان پیدا کند، باز جای نگرانی نیست. اگر وجود و آگاهی خیر است، تولد موجودی برتر از انسان که دارای آگاهی و آزادی است، پدیده‌ای خطرناک نیست و باید از آن استقبال کرد. اما نگرانی از هوش مصنوعی نگرانی از گسترش عقل و محصولات آن است و این نگرانی ماهیتی مسیحی دارد. هوش مصنوعی تا زمانی که از نظر آگاهی و خلاقیت پایین‌تر از انسان است، ابزاری مفید برای توسعه عقل است و اگر بر انسان برتری یابد یک معلم و الگوی تواناست.

اگر انسان دارای فطرت پاک بوده و میل به خوبی در او غلبه داشته باشد، دیگر نسبت به دسترسی انسان به طبیعت و بهره‌برداری بیشتر از طبیعت نگرانی زیادی وجود ندارد. اعتماد به عقل انسان به این معناست که تسخیر و تغییر طبیعت و استفاده از آن زیر نظر عقلی است که خیرخواه خود و دیگران است. در این صورت، در تولید و استفاده از محصولات فنی و صنعتی نیز بدخواهی غلبه ندارد و هرچه توان و آگاهی انسان افزایش یابد، زمینه رشد و غلبه خوبی‌ها فراهم می‌شود. خواست خدایی که خیرخواه است و بر تمام امور نظارت و سیطره دارد نیز این است که انسان از طبیعت استفاده کند و نگرانی از کمبود منابع، بدبینی به رحمت الهی است؛ زیرا خلقت او در آینده نیز استمرار دارد. یکی دیگر از نتایج عملی بدبینی به انسان و هستی این است که انسان به طور نظام‌مند و خودخواسته با افزایش جمعیت خود مقابله می‌کند. درحالی‌که برای یافتن نشانه‌هایی از حیات در سایر کرات میلیاردها دلار هزینه می‌شود، اما هنوز هیچ نشانه‌ای از حیات و آگاهی در سایر کرات نیست. در زمین حیواناتی که در قابلیت‌های هوشی و عقلی

کمتری نسبت به انسان دارند، برای بقای نسل خود، از تمام غریزه و توان خود بهره می‌گیرند. اما فقط انسان از افزایش جمعیت خود هراس دارد و تنها موجودی است که با برنامه، جمعیت خود را نازا می‌کند.

نگرانی از رشد جمعیت فقط به سبب نگرانی از کمبود غذا و مسکن نیست. در طول تاریخ هرچه تعداد انسان‌ها افزایش پیدا کرده، امکانات زندگی و تنوع محصولات غذایی نیز افزایش یافته است. چین و هند بعد از اینکه جمعیتی میلیاردری پیدا کردند، اکنون در بسیاری از محصولات غذایی صادرکننده هستند و امکانات زندگی را برای سایر کشورها نیز فراهم می‌کنند. منطق این فرایند روشن است. انسان فقط مصرف‌کننده نیست. با تولد هر انسان میزان عقل و آگاهی و آزادی و خلاقیت در جهان افزایش می‌یابد. هر انسانی یک نیروی کار است که با کمک فناوری می‌تواند نیازهای چند انسان را تأمین کند. بنابراین بدون بدبینی به نوع انسان دلیلی برای مخالفت با افزایش جمعیت وجود ندارد.

در نهایت، تفاوت بنیادین بین دو نگاه مثبت و منفی به انسان در بحث از ساختارها و نهادهای جمعی نیز مشخص می‌شود. نهاد کلیسا دارای ساختاری است که برای نظارت بر انسانی طراحی شده که از نظر مسیحیت فطرتی آلوده دارد. در این سازمان، روحانیت واسطهٔ انسان و خداست. در دوران جدید نیز مکاتب بدبین به انسان نیز برای مهار خشم و حرص و شهوت افراد به سازمان‌ها و نهادها تکیه می‌کنند و نظارت آنها را تقویت می‌نمایند. رسانه‌ها نیز با انواع روش‌های تلقینی ذهن‌ها را مدیریت می‌کنند و روش «محرک - پاسخ» بر نظام آموزش و پرورش غلبه دارد. شاید به همین علت است که هابز دولت جدید را با تعبیر «لویاتان» معرفی می‌کند (Hobbes, 1904). «لویاتان» دیوی افسانه‌ای است که شرارت ذاتی دارد و از نظر هابز، انسان به‌ناچار و برای مهار نزاع با هموعان، اسیر دولت می‌شود. تکیه به سازمان‌های جمعی برای مدیریت شرارت انسان، همانند مفهوم «گناه فطری» دچار تناقضی منطقی است؛ زیرا این سازمان‌ها نیز محصولی انسانی‌اند و اگر انسان گرفتار شرارتی بینادین باشد، شرارت انسان در ذات هر سازمان و نهادی نیز رسوخ خواهد کرد. اما اگر به فطرت و وجدان انسانی اعتماد شود، این تناقض حل می‌گردد و نقش سازمان‌های جمعی در زندگی انسان حداقلی خواهد بود.

«پاک‌طینتی» به این معناست که وجدان اخلاقی افراد جدای از تسلط سازمان‌ها می‌تواند نقش‌نهایی را در پیشرفت فرد و جامعه داشته باشد. البته هنوز سازمان و نهاد جمعی، مانند فناوری و طبیعت، ابزاری مفید است که می‌تواند به رشد عقلانیت و اخلاق بشری کمک کند. اما تکیهٔ اصلی بر فطرت و وجدان و عقل انسانی است که مورد تأیید خدای خیرخواه است.

نتیجه‌گیری

کلیسا گناه را ارثی و فطری می‌داند. بر اساس آموزهٔ «گناه فطری» نخستین زوج از نسل بشر که به گناه آلوده شدند، نسل‌های بعدی را نیز آلوده کردند بی‌اعتمادی به عقل بشر در قرون وسطا در همین فضای بدبینی به ذات انسان شکل گرفت. این بدبینی به عقل بشر، در دوران جدید با شک‌گرایی تلاطم یافت. اشکال اعتقاد به مفهوم «گناه فطری» این است که گناه و

شرارت را رفتاری اختیاری و ارادی می‌داند که نمی‌تواند فطری باشد. از این نظر، مفهوم «گناه ذاتی» گرفتار تناقض درونی است، اما پاکی یک رفتار اختیاری نیست و می‌تواند فطری باشد و در این باور که نوزاد در بدو تولد، پاک و معصوم است، هیچ تناقضی نیست. حتی گرایش به خوبی‌ها نیز یک رفتار اختیاری نیست و می‌تواند فطری باشد.

در قرون وسطا برای حل مشکل تناقض، به بحث از کلی‌ها توجه شد. تلقی رایج این بود که اگر بتوان ذات مشترکی را اثبات کرد، اثبات گناه ذاتی ساده‌تر است. اما مشکل این است که انسان نخستین با گناه متولد نشد، او فطرتی پاک داشت و گناه بخشی از فطرت و ذات او نبود. پس با اثبات ذات مشترک نیز نمی‌توان به مفهوم «گناه ذاتی» رسید. در دوران جدید باور به «شرارت ذاتی انسان» جایگزین آموزه «گناه فطری» شد و با دو روش روان‌شناختی و تاریخی از شرارت ذاتی انسان دفاع گردید و بدبینی نسبت به انسان تداوم یافت. این بدبینی فقط نظری نبود. در فلسفه سیاست و فناوری قدرت انسان در مدیریت جامعه یا تسلط بر طبیعت خطرناک تلقی شد و به‌طور کلی، هر پدیده انسانی به‌عنوان دخالت در طبیعت، نقد گردید. درحالی‌که اجسام و حیوانات حق دارند بر اساس طبیعت خود رفتار کنند، چنین حقی برای انسان مورد تردید قرار گرفته است. گویی دستکاری و تغییر طبیعت توسط انسان از سر بدخواهی و یا نادانی است و ابزارهای جدید نباید در دست انسانی که بدخواه و نادان است، قرار گیرد.

بدبینی به انسان موجب شد نقش دولت و سازمان‌ها در مهار شرارت انسان تعریف شود. در چنین فضایی این خطر وجود دارد که هویت و آزادی و سرنوشت افراد تحت سیطره سازمان‌های جمعی قرار گیرد و ذهن انسان توسط رسانه‌ها مدیریت شود.

اما شرارت نیز مانند گناه نیازمند آزادی است و چنین مفاهیمی نمی‌توانند ذاتی یا فطری باشند. بنابراین مشکل آموزه «گناه فطری» در مفهوم «شرارت ذاتی انسان» نیز وجود دارد. همان‌گونه که گناه فطری از راه تجربه و عقل قابل اثبات نیست، راهی برای شرارت ذاتی انسان نیز وجود ندارد.

اثبات شرارت با روش روانکاوی نیازمند نیت‌خوانی است و روشی تجربی برای مشاهده انگیزه انسان و اثبات غلبه بدخواهی در آن وجود ندارد. این ادعا که خودخواهی و بدخواهی انگیزه پنهان هر رفتاری است، با تجربه قابل اثبات یا ابطال نیست.

مشکل دیگر این است که انگیزه نیازمند آگاهی است و نمی‌تواند برای خود فرد پنهان باشد. بنابراین «انگیزه ناخودآگاه» یک مفهوم متناقض است. البته شرارت در تاریخ وجود داشته است؛ اما شرارت ذاتی نیست و به سبب آنکه غیرطبیعی است، در تاریخ و نگاه بشری نمود بیشتری داشته است. مطالعه و تفسیر تاریخ بر اساس پدیده‌ای غیرطبیعی که نمود بیشتری دارد، نوعی مغالطه است که در این نوشتار با عنوان «مغالطه نمود شر» معرفی شد.

منابع

- کتاب مقدس (۲۰۰۹). ترجمه انجمن کتاب مقدس. چ پنجم. ایلام: ایلام.
- اسکینز، کوئنتین (۱۳۷۳). *ماکیاولی*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- برگ، آندریوفین (۱۳۸۳). مارکوزه یا هابرماس: دو منتقد تکنولوژی. ترجمه عباس قنبری و مصطفی امیری. *نامه فرهنگ*، ۵۴ (۱۴)، ۶۴-۸۱.
- بوئول، گاستون (۱۳۶۸). *جامعه‌شناسی جنگ*. ترجمه هوشنگ فرخجسته. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- تافلر، آلوین (۱۳۷۷). *جنگ و ضد جنگ: بقا در آستانه قرن بیست و یکم*. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: سیمرغ.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مصطفوی.
- علی‌اکبر مسگری، احمد (۱۳۹۱). شوپنهاور؛ بدبینی و سرشت ایجابی شر. *شناخت*، ۲ (۶۷)، ۹۵-۱۰۹.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). *گفتارها*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۷). *شهریار*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- ملايوسفی، مجید (۱۳۹۱). تأثیر آموزه گناه نخستین بر مبحث کلیات در قرون وسطی. *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱ (۱۹)، ۳۷-۵۴.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۹). *چنین گفت زرتشت، کتابی برای همه کس و هیچ کس*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- وایت، لین (۱۳۸۲). ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما. ترجمه مصطفی ملکیان. در: *اخلاق زیست‌محیطی*. به کوشش مهدی داودی. تهران: توسعه.
- Bennett, J. (1994). Escartes's Theory of Modality. *The Philosophical Review*, 103 (4), 639-667.
- Curley, E. M. (1984). Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, 93 (4), 569-597.
- Hobbes, T. (1904). *Leviathan, or: The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. London: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1937). *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. by Theodore M. Greene & H.H. Hudson. New York: Harper and Brothers.
- Morris, E. (2018). *The Ashtray (Or the Man Who Denied Reality)*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Swinburne, R. (1989). *Responsibility and Atonement*. Oxford: Clarendon Press.
- Unger, P. (2014). *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

An Assessment of the Principle of Opposition in Hegelian Dialectics Based on the Thought of Rumi

Mansoor Mahdavi  / An assistant professor of philosophy and Islamic theology, Jahrom University
Received: 2025/04/14 - **Accepted:** 2025/07/14
mahdavi.mnsr@gmail.com

Abstract

Adopting a descriptive-analytical approach, this paper refers to the concept of opposites in Hegelian thought. Opposites have transformed Hegel's philosophy into a fruitful contemplation for audiences, to the extent that this dimension can be considered the most captivating aspect of his thinking. Opposites progress through their dialectical course based on a triad. Therefore, in the first step, by examining the dialectical method and the process of transformation of opposites, an attempt has been made to present Hegel's viewpoint on opposites and the manner of their unification. In the next step, opposites are examined from Molavi's perspective. In Molavi's thought, significant attention is also paid to this subject. In his thinking, opposites have entirely different fates in the world of Sovereignty (Jabarut) and the material world, such that in the material world, they have diverse functions and ultimately follow the path of incorporeality, whereas Hegel's thought is far removed from such concepts, as he only focuses on opposites in the material world. Hegel has borrowed heavily from Molavi in his discussion of opposites.

Keywords: opposites, dialectical method, unity of two opposites, world of sovereignty (Jabarut), material world.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی اصل تضاد در دیالکتیک هگل بر پایه اندیشه مولوی

mahdavi.mnsr@gmail.com

منصور مهدوی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه چهرم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳

چکیده

این نوشتار با رویکرد توصیفی - تحلیلی به تضاد در اندیشه هگل اشاره کرده است. تضاد فلسفه هگل را در نظر مخاطبان به تفکری زایا تبدیل کرده است، تا آنجا که می‌توان این بعد را جذاب‌ترین جنبه اندیشه وی دانست. تضاد بر اساس سه پایه‌ها سیر دیالکتیکی خود را طی می‌کنند. از این رو در گام اول با بررسی روش دیالکتیکی و فرایند تبدیل تضاد سعی شده است نظرگاه هگل درباره تضاد و نحوه وحدت بین آنها ارائه شود. در گام بعد تضاد از منظر مولوی بررسی گردیده است. در اندیشه مولوی نیز توجه فراوانی به این موضوع شده است. در تفکر وی تضاد در عالم جبروت و عالم ماده سرنوشتی کاملاً متفاوت دارند، به گونه‌ای که در عالم ماده، کارکردهای متنوعی دارند و در پایان، مسیر تجرد را می‌پیمایند، درحالی‌که فضای اندیشه هگل از چنین مفاهیمی به دور است؛ چنان‌که وی تنها به تضاد در عالم ماده توجه دارد. هگل در بحث تضاد، اقتباس‌های پرشماری از مولوی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تضاد، روش دیالکتیکی، وحدت ضدین، عالم جبروت، عالم ماده.

مقدمه

فلسفه هگل از فعال‌ترین شاخه‌های فلسفه غرب در قرون جدید به‌شمار می‌رود. بسیاری از اندیشمندان به این نظام فکری توجه داشته‌اند و موج‌های فلسفی و اجتماعی پرشماری در غرب بر پایه آن شکل گرفته است. افزون‌براین، در شرق نیز تحت تأثیر فضای فکری غرب، افراد زیادی به ترویج افکار هگل پرداخته و به مبانی اندیشه او توجه کرده‌اند. هسته پر جنب‌وجوش تفکر هگل «روش دیالکتیکی» اوست. تحرک و پویایی فلسفه هگل وابسته به دیالکتیک است. دیالکتیک نیز مبتنی بر اصل «اتحاد ضدین» است.

از سوی دیگر، بحث «تضاد» در اندیشه عارف شهیر جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) مکرر مطرح شده است. شواهد روشنی وجود دارد مبنی بر اینکه هگل با اندیشه‌های مولوی آشنایی داشته و از آنها در آثار خود بهره برده است. ارزیابی دیدگاه هگل درباره «اتحاد متضادین» موضوع اصلی این نوشتار است. بر این اساس، پرسش بنیادی آن است که آیا اصل «اتحاد ضدین» در روش دیالکتیکی هگل از نظر مولوی پذیرفتنی است؟ بحث «اتحاد ضدین» در اندیشه هگل، چالش پذیرش اصل «امتناع نقیضین» را نیز به‌میان می‌آورد. از این‌رو ضروری است نظر هگل در این باره بررسی شود و روشن گردد که آیا در دیدگاه مولوی، اصل «امتناع نقیضین» اعتبار دارد یا خیر؟

هگل تأکید دارد که جهان باید به صورت «کل» نگریسته شود. در این نگرش، عقل جایگاهی بنیادین دارد. بنابراین بررسی ماهیت و کارکرد عقل در روش دیالکتیک هگل نیز از اهمیت برخوردار است.

تا کنون پژوهش‌های پرشماری درباره دیالکتیک هگل صورت گرفته، ولی مقایسه و ارزیابی نظریه وی بر اساس اندیشه‌های مولوی کمتر توجه پژوهشگران را برانگیخته است.

نخستین کاربرد مؤثر اصطلاح «دیالکتیک» در آثار افلاطون دیده می‌شود، هرچند این مفهوم در آن دوران ماهیتی انتزاعی داشته است. در آثار فیلسوفانی مانند ارسطو، آگوستین، دکارت و دیگران ماهیتی متغیر و حاشیه‌ای دارد (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۷)، تا اینکه در اندیشه کانت، دیالکتیک (استعلایی) با ویژگی‌هایی نوین مطرح گردید. «دیالکتیک استعلایی» بخشی از منطق کانت بود که به عقل و شناسایی غیرمجاز مربوط می‌شد. بخش دیگر، تحلیل استعلایی بود که عملکرد فاهمه و شناسایی مجاز را در قالب مقولاتی سه‌گانه بررسی می‌کرد که مقوله سوم تألیف دو مقوله قبلی بود.

هگل نقدهای بسیاری به دیالکتیک کانت وارد کرده است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۳-۲۶۷ و ۲۶۹). شاید مهم‌ترین ایراد هگل به کانت آن باشد که هگل معتقد است: حصول شناخت از مطلق (نامشروط) از طریق عقل ممکن است و بر این اساس، مطلق را به صورت «کل» عرضه می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱).

هگل از فهم واقعیت استقبال کرده، آن را نقطه مرکزی تفکر خود قرار می‌دهد، درحالی‌که بنیان معرفت‌شناسی کانت بر اساس بیگانگی با واقعیت شکل گرفته است.

۱. تضاد در اندیشه هگل

تضاد دیالکتیکی جایگاه مهمی در اندیشه هگل دارد. برای کشف معنای مد نظر هگل لازم است ماهیت، فرایند دیالکتیکی، اصل «تضاد» و دیگر مفاهیم مرتبط را واری کنیم. در ادامه، در گام اول این سرفصل‌ها را مرور کرده، در گام بعد، تضاد در اندیشه مولوی را تحلیل خواهیم کرد:

۱-۱. ماهیت دیالکتیکی اضداد

دیالکتیک هگل نقطه تقاطع هستی و شناخت است؛ زیرا هگل معرفت‌شناسی و هستی را بر همدیگر منطبق می‌داند. بر این اساس، «دیالکتیک» مطابقت اندیشه و هستی است (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۴). «دیالکتیک» روح پیشرفت علمی است (میعی، ۱۴۰۲، ص ۲۳) و هر شناخت علمی معتبر، مبتنی بر آن شکل می‌گیرد (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). دیالکتیک، هم روش بیان است، هم خود محتوا؛ زیرا محتوای اندیشه نیز ماهیتی دیالکتیکی دارد (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸).

هگل دیالکتیک را به مثابه روشی برای کشف حقیقت برگزید؛ روشی که از مواجهه با تضاد و تناقض گریزان نیست. دیالکتیک درواقع موتور محرک فلسفه هگل محسوب می‌شود.

این دستگاه فکری نوعی مابعدالطبیعه است که در پی تعیین ساختار کلی هستی است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰). هستی متناهی - اعم از ذهنی یا عینی - در فرایند دیالکتیکی قرار می‌گیرد. دیالکتیک به مطلق اعتبار می‌بخشد و این اعتبار را از مطابقت با اصول خود و هماهنگی با هستی به دست می‌آورد. برای آنکه اندیشه بتواند هستی را بشناسد ناگزیر باید فرایند دیالکتیکی را تجربه کند. اما فرایند دیالکتیکی چیست؟

۱-۲. اضداد در فرایند دیالکتیکی

روش دیالکتیکی مبتنی بر سه گام با دقت است:

نخست. گام فاهمه (ثبات): در آن مفهوم یا صورت دارای پایداری است. کارکرد فاهمه ایجاد تمایز بین اشیاست؛ به گونه‌ای که اشیا را به نحو «فی نفسه» وضع می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۸).

دوم. عقلانیت سلبی (بی‌ثباتی): در این مرحله تعیین اول، بخشی از ضد خود می‌شود. این گام را «دیالکتیک» هم نامیده‌اند؛ زیرا هم لغو می‌کند و هم حفظ می‌نماید (میعی، ۱۴۰۲، ص ۱۲). این مرحله در فرایند دیالکتیک نقش بسزایی دارد؛ زیرا تحقق دیالکتیک منوط به وجود این گام در مقام نفی‌کننده است. گام دوم همواره خصلتی منفی دارد.

سوم. عقلانیت ایجابی: در این مرحله، میان دو امر متضاد، وحدت شکل می‌گیرد (میعی، ۱۴۰۲، ص ۱۲). این گام زمینه‌ساز تداوم فرایند دیالکتیکی است؛ از یک سو محل وحدت گام اول و دوم بوده؛ زیرا بر تعامل دو حالت پیشین استوار است، و از سوی دیگر، به سبب ایجابی بودن، آمادگی ورود به سه پایه‌ای دیگر را نیز دارد.

گام سوم از ابتکاراتی است که هگل در عین اقتباس، بدان روی آورده است. پس از آنکه بین گام اول و دوم تناقضی رخ داد، در این مرحله فاهمه چنین ادعا می‌کند که مطلق یک شیء منفرد نیست، بلکه مجموعه آن شیء و همه اشیا است که شیء نخست وابسته به آنهاست.

با این وصف، هم ادعای گام اول (استقلال امر نامشروط و مطلق) حفظ می‌گردد و هم مدعای گام دوم (جزئی بودن و وابستگی شیء) تثبیت می‌شود. رهایی از تناقض، با رسیدن به ساحت «کل» ممکن می‌شود (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۹). «کل» در نسبت با اجزای خود، نامشروط است، درحالی که فاهمه نادانسته امر نامشروط را جزئی از کل تلقی کرده بود. این در حالی است که این کل، خود نامشروط است.

۳-۱. اولین اضداد

هگل با الگوبرداری از منطق ارسطویی - که در آن با افزودن فصل به جنس، نوع حاصل می‌شود - سه مقوله «یجابی»، «سلبی» و «عقلانی» (ایجابی) را طراحی کرد. برای فهم بهتر سخن هگل، بجاست نخستین کاربرد روش دیالکتیکی او را در سه پایه معروف (هستی، نیستی، شدن) بررسی کنیم:

«هستی»، هستی محض است، بدون هرگونه تعین یا کیفیت دیگر. در بی‌واسطگی تعین‌اش، تنها با خود یکسان است و همین امر موجب غیرمتعین‌پذیری و تهی‌بودن آن می‌شود (هگل، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱)؛ مانند اینکه بگوییم: این کتاب «هست»، ولی هیچ ویژگی دیگری نداشته باشد؛ انگار گفته‌ایم: این کتاب «نیست». وقتی می‌گوییم: این کتاب «هست»، اما غیر از هست بودن هیچ خاصیت دیگری ندارد، مثل این است که بگوییم: این کتاب «نیست». بر این اساس، هستی محض اگر از همه تعینات خود تهی باشد به ضد (نقیض) خود تبدیل می‌شود. از اینجاست که «نیستی» پدیدار می‌شود. بنابراین، هستی، نیستی را درون خود دارد؛ چنان که هگل نوعی یگانگی بین هستی و نیستی قائل است (هگل، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳). این وضعیت حاکی از بروز تناقض بین دو مقوله هستی و نیستی است. اما چون هستی و نیستی با همدیگر تعامل دارند و درون یکدیگر منحل می‌شوند، مقوله سومی به نام «شدن» پدید می‌آید که جامع بین دو مقوله پیشین است.

معجزه روش دیالکتیک هگل اینجاست: استخراج چیزی از درون مقوله‌ای مانند هستی که ظاهراً در آن نیست (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۶). در این سیر، هستی نخستین مقوله است و البته شامل همه مقولات بعدی نیز می‌شود؛ زیرا مشترکات آنها را در خود دارد. حرکت میان مقولات متضاد، از مفاهیم کلی و مجرد به مفاهیم کمتر کلی و کمتر مجرد گرایش دارد.

در سه پایه دوم هگل مقوله اندازه (دارای کیفیت و کمیت) به مثابه «برنهاد» مطرح می‌شود. سپس به «بی‌اندازه» - به مثابه «برابر نهاد» - گذر می‌کند که با آن در تضاد است. سرانجام این دو در «ذات» به مثابه «هم‌نهاد»، به وحدت می‌رسند (میپی، ۱۴۰۲، ص ۲۸). هریک از اجزای این سه پایه، مطابق الگویی که هگل ترسیم کرده است، به دیگری گذر می‌کند. اما باید دید آیا این الگو به واقع تحقق یافته است؟

۳-۱-۱. چالش سه پایه‌های دیگر هگل

سه پایه‌های دیگر منطق هگل به سادگی و انسجام این دو نیست و با چالش‌های جدی مواجه‌اند:

الف. چالش ساختاری: برخی سه پایه‌ها درواقع چهارپایه و دوپایه‌اند؛ یعنی به جای سه عنصر، از چهار یا دو عنصر

استفاده شده است، بی آنکه هگل توضیحی درباره تغییر اصل دیالکتیکی ارائه کند (میبی، ۱۴۰۲، ص ۲۹-۳۰). مفسران او تلاش‌های ناموفقی برای توجیه نقض اصول دیالکتیک انجام داده‌اند یا صرفاً از او دفاع کرده‌اند (Taylor, 1999, p79). برخی پیشنهاد داده‌اند: مراحل سه‌گانه را در بیش از یک معنا درک کنیم (Findlay, 1962, p68-69) یا با تمهیداتی لفظی، تناقض را کاهش دهیم (Burbidge, 1981, p44). برخی نیز پذیرفته‌اند که هگل نتوانسته است روش دیالکتیک خود را به صورت یکدست به کار بندد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۲).

ب. چالش محتوایی: برخی سه‌پایه‌های (هنر، دین و فلسفه) فاقد تضادهای واضح‌اند. بین هنر و دین تضادی مشهود نیست و روشن نیست چگونه فلسفه می‌تواند هم‌نهاد آنها باشد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۱). همچنین در سه‌پایه «هدف انتزاعی، هدف محدود و هدف تحقق‌یافته» نیز اصول دیالکتیکی جاری نیست (میبی، ۱۴۰۲، ص ۳۲). برخی مفسران با توجیهات غریب کوشیده‌اند این چالش‌ها را پنهان کنند (میبی، ۱۴۰۲، ص ۳۳-۴۰). و حال آنکه وقتی هگل از تشکیل سه‌پایه بازمانده و اجزای آن از نظر محتوا متضاد نیستند، نمی‌توان با تعبیر کلی مانند «در مقابل بودن» آن را توجیه کرد. این مسئله نشان از ناتمامی اصلی دارد که مفسران وی از آن حمایت کرده‌اند.

سیر اضداد در سه‌پایه‌ها، تا مرحله نهایی، یعنی «مطلق» ادامه پیدا می‌کند. مطلق نامشروط است و هیچ چیزی وجود ندارد که آن را محدود سازد. چون مطلق شامل همه چیز است، از این رو به چیزی خارج از خود وابسته نیست. با تحقق مطلق، نظام فکری هگل تکمیل می‌شود و شناخت مطلق نیز حاصل می‌گردد (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰). مطلق پایان تضادهاست؛ زیرا با هیچ چیز در تضاد نیست. چیزی فراتر از مطلق وجود ندارد تا تضاد با آن معنا پیدا کند. بنابراین مطلق آخرین مقوله در منطق هگل است. این مقوله باید همه مفاهیم پیشین را در خود داشته باشد؛ زیرا «انضمامی» است. اگر چنین نباشد صرفاً انتزاعی خواهد بود.

چرخه تضاد بین مقولات فروتر و برتر، آنها را به تقابل و تعامل می‌کشانند. مقولات فروتر به نحو ضمنی حاوی اضداد خود و مقولات برتر هستند؛ مثلاً، «هستی» به‌طور ضمنی، هم «نیستی» و هم «شدن» را در خود دارد. در مقابل، مقوله «برتر» به صورت صریح مقوله فروتر را دربر دارد؛ مثلاً، «هستی» به‌وضوح در «شدن» حاضر است؛ زیرا «شدن» نوعی هستی است (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ زیرا شدن در فلسفه هگل، با نگاهی هستی‌شناسانه بررسی می‌شود؛ چراکه گذار از یک امر به امر دیگر است و نمایش تحول وجودی را بازتاب می‌دهد.

۴-۱. اصل «تضاد»

یونانی‌ها بر این باور بودند که جهان از نیروها، کیفیت‌ها و جوهرهای متضاد (آتش و آب، گرمی و سردی، تری و خشکی) ساخته شده است. تضادها نقش مهمی در اندیشه آناکسیمندر و فیثاغورثیان ایفا می‌کردند. افلاطون و ارسطو نیز تغییر را گذار از یک ضد به ضد دیگر دانسته‌اند. گوته و خیال‌پردازان (رمانتیک‌ها) جهان را واجد تضاد و قطبیت می‌دانستند (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹-۴۳۰). در این نگاه، همه چیز در جهان دوگانه است؛ به این معنا که شامل اشیایی است که هریک ضدی دارد. این اضداد تفاوت ماهوی ندارند، اما از نظر کمّ با یکدیگر متفاوت‌اند. برای مثال، عشق و نفرت از همین نوع‌اند.

در نظام فکری هگل، اصول مشخصی وجود دارد که یکی از آنها اصل «تضاد» است. مطابق این اصل، امور متضاد به دنبال هم تحقق پیدا می‌کنند. «هستی» و «نیستی» همزمان پدیدار می‌شوند و تضاد میان آنها بستری برای شکل‌گیری امر سومی را فراهم می‌کند تا میان آنها الفت برقرار سازد. این فرایند، هم در عالم ذهنی رخ می‌دهد و هم در سطح عینی و مسیر حرکت جامعه و جهان بر همین اساس رقم می‌خورد.

هگل پیدایش دولت را نیز نتیجه تضادهای درونی جامعه می‌داند؛ زیرا لازم است این تضادها در یک «هم‌نهاد» به وحدت برسند. به عبارت دیگر، اصل «تضاد» بستر ساز تحرک و پیشرفت است و نبود آن به ایستایی و رخوت منجر خواهد شد.

۱-۴-۱. ویژگی‌های تضاد در اندیشه هگل

ویژگی‌های تضاد در اندیشه هگل به این شرح است:

- هر چیزی فقط یک ضد دارد؛ اگر غرب ضد شرق است ضد چیز دیگری نیست.
- اضداد تفکیک‌ناپذیرند.
- امکان تبدیل هر ضد به ضد دیگر وجود دارد. به عبارت دیگر، هر ضد مستلزم یا حاوی ضد دیگر است.
- تبدیل‌پذیری اضداد نشان‌دهنده هم‌پوشانی آنهاست.
- ضدیت همه اضداد ذاتی نیست؛ برخی اضداد از طریق تضاد تمایز می‌یابند.
- اضداد در نقطه اوج خود، به یکدیگر گذر می‌کنند؛ مثل وارونگی در خواجه و برده.
- اضداد در بالاترین نقطه به همدیگر تبدیل می‌شوند؛ یعنی: وحدت نهایی اضداد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۳۱-۴۳۴).
- مطابق این اصول، بین اشیای مختلف، اصل «تضاد» حاکم است. امور متضاد به یکدیگر پیوسته‌اند و زمینه‌ساز رشد و تحول‌اند؛ زیرا به یکدیگر گذر می‌کنند و در نهایت، راه وحدت را پیش می‌گیرند.

۵-۱. اصل «وحدت ضدین»

در دیالکتیک هگلی هر تصویری ممکن است ضد خود را درون خود پنهان داشته باشد. با این حال می‌توان ضد شیء را از درون آن استنتاج کرد و بدان افزود؛ همچنان‌که فصل را به جنس می‌افزاییم. زایش ضد از دل ضد دیگر، بر اساس این قاعده صورت می‌گیرد که امر نامتناهی امر متناهی را درون خود دارد. بنابراین می‌توان گفت: «هستی حاوی نیستی است».

مخالفت میان اضداد مانعی برای وحدت آنها نیست؛ «الف» و «نالف» دو امر جدای از یکدیگرند و در عین حال، یکی هستند. «تخالف اضداد» امری مهم است و باید بدان اذعان کنیم؛ اما این دلبلی برای انکار وحدت آنها نمی‌شود. هستی، هستی است و از همین‌رو با نیستی تفاوت دارد. همچنین نیستی، نیستی است و همین ویژگی، تمایز آن را با هستی نشان می‌دهد. با وجود این، باید باور داشت که هستی و نیستی یک چیزند. این دیدگاه حاوی نوعی تناقض است؛ از یک سو گفته می‌شود: هستی و نیستی دو چیزند و از سوی دیگر باور بر این است که یک چیزند. این تناقض باید حفظ شود تا زمینه ظهور مقوله سوم یعنی «شدن» فراهم گردد.

پیداست که هگل با تکیه بر اصل «وحدت اضداد» کوشیده است تصویری از وحدت وجود ارائه کند. توجه خاص او به اندیشه مولوی در این زمینه قابل توجه است. هگل به صراحت افکار مولوی درباره «وحدت وجود» را تحسین کرده است (Hegel, 2001, p.74). درواقع تلاش او برای یافتن محملی مناسب جهت وحدت اضداد، سبب شد او مکاتب مختلفی از غرب و شرق را واری کند و در نهایت، مقصود خود را در افکار مولوی یافت.

برخی از مفسران هگل در توصیف اصل «وحدت ضدین» چنین می‌گویند: «باید اذعان کرد که اصل هگلی «وحدت ضدین» یکی از شگفت‌انگیزترین نمودارهای جسارت تخیل در تاریخ اندیشه است... محتوای این اصل درواقع، در متن بسیاری از فلسفه‌های گذشته نهفته بوده... اما او [هگل] نخستین کسی است که این اصل را آشکارا به صورت یک اصل منطقی بیان کرده است... هر فلسفه‌ای که تنوع جهان را به وحدت تبدیل کند (مانند آیین ایللیان یا ودائیان هندوان باستان یا فلسفه فلوپین و اسپینوزا) ناگزیر باید به اصل «وحدت اضداد» باور داشته باشد... مکتب ودائی اظهار می‌دارد که کثرت از وحدت پدید می‌آید؛ درست همانند آیین هگل که می‌گوید: نیستی از هستی پدیدار می‌شود... کثرت و وحدت ضد یکدیگرند» (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

فیلسوفان ایللیائی به یک اصل واحد وجودی باور داشتند که در همه موجودات ساری است؛ ودائیان نیز همه هستی را در ساختاری منسجم و به‌هم‌پیوسته دارای وحدت می‌دیدند. افلوپین «واحد» را منشأ همه وجود می‌دانست و اسپینوزا از «جوهر واحد» سخن به میان آورد. این دیدگاه‌های وحدت‌گرایانه مد نظر هگل واقع شد، تا از دل آنها راهی برای توضیح وحدت اضداد بیابد.

۶-۱. عقل جامع اضداد

پیشینه بحث «وحدت اضداد» به هراکلیتوس بازمی‌گردد؛ کسی که به «وحدت ذاتی اضداد» باور داشت و همچون هگل به دنبال تأیید زبانی آن بود. وی می‌گفت: «کمان [bios] را زندگی [bios] می‌نامند؛ درحالی که کارکرد آن مرگ است» (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹).

نیکولاس کوسایی بر این باور بود که اضداد در ذات الهی خدا با یکدیگر سازگار می‌شوند (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹). جُردانو برونو نیز وحدت الهی را بستری برای تجربه تضادها قلمداد می‌کرد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹-۴۳۰). برونو را می‌توان از پیشگامان نظریه «وحدت دیالکتیکی اضداد» دانست؛ زیرا او جهان را واحدی می‌دانست که همه کثرتها را در خود گنجانده است. این دیدگاه بستر مهمی برای شکل‌گیری تفکر هگل بوده است.

کانت در دیالکتیک استعلایی خود تأکید داشت که عقل نباید وارد محدوده شناسایی غیرمجاز شود؛ زیرا توان دستیابی به امر نامشروط را ندارد. هگل درست در همین جا با کانت مخالفت کرد و عقل را قادر به دریافت و درک امر نامشروط دانست. درحالی که کانت چهار تناقض بنیادین عقل را کشف کرد و جهان را به «شیء فی‌نفسه» و «پدیدار» تقسیم نمود، هگل نخست باور داشت که تعداد تناقض‌ها بسیار بیش از این است، ولی عقل می‌تواند میان آنها وحدت برقرار سازد.

به‌زعم هگل، «شیء فی‌نفسه» و «پدیدار» اجزای یک کل تقسیم‌ناپذیرند. شیء فی‌نفسه واقع در ظرف پدیدار است؛ یعنی امر نامشروط در ظرف امر مشروط حضور دارد (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۷).

در نگاه هگل، اجزای آشتی‌ناپذیر کانتی درواقع، وحدت یک کل را نشان می‌دهند و تنها باید راه‌حل مناسبی برای تبیین این مهم پیدا کرد.

در دیالکتیک هگلی، عقل افزون بر تبیین وابستگی اشیای متناهی به یکدیگر، وظیفه مهم‌تری نیز بر عهده دارد: ارائه تبیین کل‌گرایانه؛ به این معنا که عقل باید نشان دهد همه اشیای متناهی اجزای یک کل وسیع‌اند. بدین‌سان، عقل وظیفه بسترسازی برای اجتماع اضداد را نیز بر دوش دارد.

نگاه کل‌نگر هگل به هستی، تأثیری عمیق بر ساختار فلسفه او داشته است، تا آنجا که «تمامیت» را باید نخستین اصل تفکر وی قلمداد کرد. بر اساس این اصل، اوصاف جهان یا انسان نباید به‌مثابه واقعیتی مستقل تلقی شوند، بلکه همگی جرئی از یک کل اجتناب‌ناپذیرند و عقل نقشی محوری در فهم این کل‌گرایی ایفا می‌کند (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵). حقیقت مطلق هستی تنها در تمامیت انضمامی قابل کشف است.

برخلاف دیدگاه رایج کانتی که عقل را منحصر در انسان می‌دانست، هگل بر این باور بود که عقل نه‌تنها در انسان، بلکه در خود جهان نیز حضور دارد. این عقلانیت جاری در جهان، واقعیت را قابل فهم می‌سازد. عقل بر جهان حکمرانی می‌کند؛ عقلی که روح جهان است و ماهیت غایی‌اش این است که ساکن جهان و درونی آن باشد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۴۳).

این نگرش، دیالکتیک را به نماینده «هر امر حقیقی در کل» تبدیل می‌سازد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۴۳)؛ بدین معنا که بین حقیقت و کل در اندیشه هگل پیوندی وثیق برقرار شده است. کل ذاتی است که حقیقت خود را از طریق اجزایش محقق می‌کند.

در این نگاه کل‌نگر، اضداد در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه تا حد امکان، ضدیت میان آنها حذف می‌شود. عقل هستی و نیستی را تا حدی ضد یکدیگر می‌داند، ولی این تضاد را مطلق تلقی نکرده، اتحاد میان آنها را ممکن می‌شمارد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷). بر اساس این برداشت دیالکتیکی، هگل نمی‌تواند به ضدیت مطلق باور داشته باشد، بلکه معتقد است: تضاد بستری برای حرکت و پیشرفت جهان و اشیا فراهم می‌آورد.

در مقابل، فهم یا فاهمه بر تفکیک و تمایز امور پای می‌فشارد. فاهمه اشیا را همسان یا ناهمسان تشخیص می‌دهد و از اصول منطقی، همچون «این‌همانی» و «امتناع تناقض» پیروی می‌کند. اصل «این‌همانی» می‌گوید: «الف، الف است» و اصل «امتناع تناقض» تأکید می‌کند: «الف، نالف نیست». این در حالی است که عقل رویکردی متفاوت دارد؛ عقل ضمن پذیرش تمایزها، به امکان وحدت آنها نیز اذعان دارد: «الف» و «ب» همسان‌اند، در عین اینکه می‌توانند ناهمسان باشند. از نظرگاه عقل، همسانی در عین ناهمسانی امکان‌پذیر است. بنابراین «الف، نالف هم

هست». عقل هستی و نیستی را متفاوت می‌داند، ولی آن دو را همسان نیز تلقی می‌کند؛ زیرا هر دو «عین خال» هستند (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). عقل توان درک تمایزها را دارد، ولی در مرتبه‌ای بالاتر از فهم قرار می‌گیرد و از این‌رو همسانی و ناهمسانی را قابل جمع دانسته، ضدیت اضداد را نادیده می‌گیرد.

۷-۱. تضاد یا تناقض

آنچه در روش دیالکتیکی هگل به چشم می‌خورد و به‌عنوان اصل بنیادین، مورد تأکید قرار گرفته، «وحدت ضدین» است. اما در اولین و دومین سه‌پایه هگل («هستی و نیستی» از یک‌سو و «اندازه و بی‌اندازه» از دیگرسو) با مفاهیمی مواجه می‌شویم که درواقع متناقض‌اند، نه صرفاً متضاد. از این‌رو کاربرد واژه «ضدین» را می‌توان نوعی تسامح در تعبیر دانست. در همین زمینه، پرسش اصلی آن است که موضع هگل درخصوص تناقض چیست؟

هگل منطق ارسطو را به‌سبب پایبندی به اصول «این‌همانی»، «امتناع تناقض» و «نفی شق ثالث» به شدت نقد می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱). به‌زعم او، منطق قدیم انتزاعی است و از مواجهه با امور انضمامی ناتوان. بر این اساس، هگل اصل «این‌همانی» را واجد تناقضی صوری می‌داند؛ زیرا پذیرش وجود یک شیء با انبوهی از تفاوت‌ها بین آن شیء و دیگر اشیا همراه است؛ مثلاً، کتابی که در دست داریم، تنها یک کتاب نیست، بلکه «کتاب فلسفه» است و نه کتاب فقه؛ ورق‌های آن گاهی نیست و... (هگل، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

از نگاه هگل «هر چیزی ذاتاً متناقض است» (هارتاک، ۱۳۹۷، ص ۸۳)؛ زیرا حرکت و پویایی در گرو تناقض درونی آن است؛ و تناقض خاستگاه حرکت است.

وی معتقد است: هر چیز در عین اینکه با خود این‌همان است، با خود متفاوت نیز هست؛ یعنی یک شیء می‌تواند با خود متضاد یا متناقض باشد (تیلور، ۱۴۰۳، ص ۹۵). اساساً هگل تضاد شیء با خودش را تناقض تلقی می‌کند (Hegel, 2004, p99) و تناقض را نه مایه توقف، بلکه فرصتی برای حرکت و توسعه می‌داند؛ تا آنجا که سازش تضادها و تناقض‌ها را هنر فلسفه خود می‌شمارد، بی‌اعتنا به اینکه فیلسوفان پیشین تناقض را مانعی عبورناشدنی می‌دانستند.

با این حال، هگل منطق ارسطویی را ناکارآمد و یک‌سویه تلقی می‌کند؛ زیرا در آن، اجتماع متناقضات ممکن نیست (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۲). از این‌رو در بنیان فکری خود، وجود تناقض را پذیرفته، آن را توصیف می‌نماید. در اندیشه هگل، حرکت در موجودات، نشانه‌ای از پویایی و تکاپوی آنها برای تعالی است، که در دل «کل» بزرگ‌تر جای می‌گیرد و مشمول قانون «تضاد دیالکتیکی» است؛ چنان که می‌گوید: «آنچه حرکت می‌کند... به این دلیل در این لحظه، در اینجا و در آنجاست؛ زیرا در همین‌جا، در همان لحظه، هست و نیست» (Hegel, 1998, p440).

صراحت هگل در توصیف حرکت به‌مثابه امری متناقض، جایی برای دفاع باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن، وی «تناقضات عقل» مورد اشاره کانت را به رسمیت شناخته، اما آنها را ناکافی می‌داند؛ زیرا معتقد است: «تناقض در همه چیزها، در همه

بازنمودها [تصورات] در همه مفاهیم یا نظرات وجود دارد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۵۳). بر همین مبنا، هدف او ایجاد سازش بین همه چیز است؛ زیرا ذهن و عین مملو از امور متناقض‌اند و تنها راه درمان آنها را در «وحدت» می‌بیند.

هگل برای تبیین تأثیر دیالکتیک در واقعیت، مثالی ساده ارائه می‌دهد: اگر ساعت خود را نشان دهیم و روی کاغذ بنویسیم «اکنون ظهر است»، چند دقیقه بعد، حقیقت به خطا تبدیل می‌شود و ساعت «پنج دقیقه بعد از ظهر» را نشان می‌دهد. پس هستی واقعی انضمامی است و می‌تواند حقیقت را به خطا مبدل سازد (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۹). این مثال گویای آن است که در نظر هگل، مفهوم «تناقض»، مشترک لفظی است، چون زمان سپری شده و زمان قبلی اکنون موجود نیست.

در روزگار هگل، منطق ارسطویی بر تفکر فلسفی سایه افکنده بود، اما ولی هگل تمایلی به پذیرش آن ندارد و اصول مهم آن را به چالش کشید؛ از جمله، به صراحت اصل «امتناع تناقض» را رد کرد (میبی، ۱۳۹۹ ص ۵۳). این موضع، موجب انتقاد بسیاری اندیشمندان غربی شد و فلسفه هگل را با چالش‌هایی مواجه ساخت.

برخی مفسران کوشیده‌اند مخالفت هگل را به محدودیت کاربرد اصول منطق صوری در مابعدالطبیعه تعبیر کنند. بر این اساس، واقعیت فی‌نفسه (جوهر) را نمی‌توان با یک محمول تعریف کرد، بلکه باید آن را هم به نحو ایجابی و هم به نحو سلبی توصیف کرد؛ چنان‌که بیرز می‌نویسد: «واقعیت فی‌نفسه همانا کیهان به‌مثابه کل است: باید هم آن را به شکل F توصیف کرد هم به شکل F- . چون F و F- درباره اجزای مختلف کل صدق می‌کنند، بنابراین تخلفی از اصل «امتناع تناقض» رخ نداده است» (بیرز، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱).

به‌زعم او، روش دیالکتیکی می‌خواهد نشان دهد محمول‌های متناقض درباره وجوه مختلف یک شیء واحد صدق می‌کنند، نه درباره ذات واحد آن شیء (بیرز، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱). این بیان می‌کوشد ضمن تأیید اصل «امتناع تناقض»، سازگاری نگاه هگل را حفظ کند.

در مقابل، برخی دیگر از مفسران او می‌گویند: «هگل همین قانون [امتناع تناقض] را مبنای عبور از مقوله دوم سه‌پایه به مقوله سوم قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که چون عقل نمی‌تواند در تناقض باقی بماند، باید تناقض میان «برنهاد» و «برابر‌نهاد»، در «همنهاد» رفع شود» (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷). از این منظر، راهکار آن است که از دو مقوله قبلی پا را فراتر نهاده و در یک «کل فراگیر» تناقض موجود را حل کنیم؛ زیرا مفاهیم جزئی، هم محدودند و هم متناقض.

۲. تضاد در اندیشه مولوی

توجه به اضداد یکی از اصطلاحات پرکاربرد در بیان مولوی است. پیش از ورود به اندیشه وی بجاست معنای مد نظر او درباره «ضد» را کشف کنیم. «ضد» در لغت به‌معنای «ناهمتا» است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۱). بر این اساس «ضد» معنای گسترده‌ای دارد، به‌گونه‌ای که هرچه همتای شیء نباشد ضد آن تلقی می‌شود. در علم کلام و فقه، به‌معنای «مقابل شیء» است، و در حکمت یکی از اقسام چهارگانه تقابل محسوب می‌شود؛ یعنی: تناقض، تضاد، تضایف، و عدم و ملکه (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۱).

در اصطلاح لغویان، «ضد» به واژه‌ای اطلاق می‌شود که دو معنای متضاد در خود داشته باشد؛ مانند «فراز کردن» که هم به معنای «باز کردن» است و هم به معنای «بستن». با این وصف به نظر می‌رسد مولوی در موارد بسیاری واژه «ضد» را به معنای «امر ناهمتا» به کار گرفته است. به عبارت دیگر، مولوی مفهومی متفاوت از اصطلاح رایج را مد نظر قرار داده است (زمانی، ۱۳۸۳، ص ۸۳). بر این اساس، در ادامه مفهوم «اضداد» را در اندیشه مولوی بررسی می‌کنیم:

۱-۲. اضداد در عالم جبروت

مراتب چهارگانه عالم از نظر عارف عبارت‌اند از: «لاهورت»، «جبروت»، «ملکوت» و «ناسوت». عالم جبروت که به تعبیری همان عالم عقل و مرحله نخست از قوس نزول است، جایگاه وجود همه چیز است، بی‌آنکه تصور اجسام در آن ممکن باشد؛ زیرا اشیا در این مرتبه به صورت اندماجی و اندک‌اکی حضور دارند.

«عقل» مرتبه‌ای از وحدت است که عارفان از آن با عنوان «روح» نیز یاد کرده‌اند (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۵۸۶). عالم عقل دارای دو مرتبه است:

اول. مرتبه عالی آن «جبروت» نامیده می‌شود؛ زیرا همه نقص‌های وجودات در آن جبران شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲). این مرتبه را با نام‌هایی همچون «عقل»، «مصباح»، «تام» و «حقیقت محمدیه» نیز شناخته‌اند. در این طبقه، قوه، استعداد، حرکت، ترقی و تنزل وجود ندارد و همه کمالات در آغاز تحقق حضور دارند (طالقانی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸).

این عالم نور محض است و از جهات عالم‌های فروتر منزّه است. باین‌حال، سیاهی امکان بر سیمای او نقش بسته و ذلت فقر بر پیشانی‌اش نشسته است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۵۰). این مرتبه را «عقول کلیه» هم نامیده‌اند؛ زیرا در رتبه کمال قرار دارد و نواقص عوالم مادون را ترمیم می‌کند (سجادی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳). در حقیقت، این مرتبه نقطه‌اعلای جهان امکانی است که به فعلیت رسیده و بیشترین قرابت را با تعینات حق دارد.

دوم. عالم ملکوت است. خلقت عالم ملکوت و ملک به وسیله جبروت است. جبروت و ملکوت وجود حقیقی دارند، ولی عالم ملک فقط وجود خیالی دارد (نسفی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹). عالم جبروت مجمل است؛ همچون بذر، درحالی که عوالم ملکوت و ملک مفصل‌اند و به منزله درخت هستند (نسفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷). جبروت وحدت صرف بوده و مبدأ وجود و عدم است و در قیاس با آن، عالم ملک و ملکوت قطره‌ای در برابر دریاست. هرچه در عوالم مادون وجود دارد، در عالم جبروت به نحو اجمال موجود است (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۷۸). مراتب مختلف عالم، هرکدام نسبت به مادون خود، دارای قهر و احاطه است.

لازم به ذکر است که اصطلاح «ملکوت» دارای دو کاربرد است: نخست. «ملکوت» به معنای/عم که به طبقه دوم عالم عقل اطلاق می‌شود؛ و دوم. «ملکوت» به معنای/خص که معرفت عالم مثال است. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶۲).

مولوی در اشعار خود، عالم جبروت را محیطی ترسیم می‌کند که اشیا در آن وجود دارند، ولی هنوز تفصیل نیافته و از یکدیگر متمایز نشده‌اند. اضداد در کنار یکدیگرند، بی‌آنکه جدایی یا تمایز حاصل شود. در عالم عقول، موجوداتی هستند که از قوانین عالم طبیعت (مانند سوختن، نجوست، خرق و التیام) فارغ‌اند و غرق در تابش نور ذات الهی‌اند:

اختران‌اند از ورای اختران که احتراق و نحس نبود اندر آن
سایران در آسمان‌های دگر غیر این هفت آسمان معتبر
راسخان در تاب انوار خدا نی به هم پیوسته، نی از هم جدا

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۷)

عالم جبروت عالم بی‌رنگی است؛ عالمی است که اضداد در کنار هم حضور دارند. در جبروت، شاهد و حنظل طعمی واحد دارند؛ تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می‌یابند؛ شیر و آهو با هم زندگی می‌کنند (گوهرین، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲)؛ رنگ روز و شب یکی است. اگر کسی بتواند به مقام وحدت و بی‌رنگی برسد، خواهد دید که موسی ﷺ و فرعون در آن مقام در صلح‌اند:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)

در این مرتبه، موجودات به صورت بسیط و بی‌تعیین در کنار هم آرمیده‌اند. ما انسان‌ها در عالم ماده گرفتار کثرت و تمایز شده‌ایم، غافل از آنکه پیش از این، در حال انبساط و بی‌تعیین، گوهری واحد داشتیم و همگی جزئی از وحدت ناب بودیم:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۴)

۲-۲. اضداد در عالم جسمانی

عارفان «تضاد» را از لوازم عالم ملک (ماده جسمانی) می‌دانند؛ عالمی که محدود به زمان، مکان، اندازه، عدد و مانند آن است. در این مرتبه، اشیا به‌طور کامل، تشخیص و تمایز می‌یابند و عوارض ماده بر آنها نقش می‌بندد. موجودات هریک، شکل و صورتی خاص پیدا می‌کنند و از همین‌رو اضداد نیز مجال ظهور می‌یابند. تضاد موجودات در صفات و اعراض، بستر تمایز آنها را فراهم می‌کند؛ زیرا که در این عالم، بی‌رنگی، اسیر رنگ گشته است. حقیقت ناب هیچ تعین و رنگی ندارد؛ اما وقتی به مرتبه کثرت می‌رسد، در قالب‌های مختلف جای می‌گیرد و هر مریدی در پی مرادی روان می‌شود، که این خود زمینه‌ساز اختلاف و نزاع است:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)

در این عالم، نور نیز در قالب «صورت» محدود می‌گردد؛ چنان‌که آفتاب نوری صاف و یکپارچه دارد و ما نیز این‌گونه بودیم. ولی آنگاه که آن نور پاک و بسیط در تعین‌های مختلف جلوه کرد، کثرت پدید آمد؛ آن‌گونه که دندانه‌های دیوار سبب سایه‌های گوناگون می‌شوند:

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۴)

گونه‌ها، فواید، غایات و مانند آن، همگی جلوه‌هایی از تضاد در عالم جسمانی‌اند، که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱. تضاد در جهان جسمانی

عالم ماده غرق در تضاد است؛ زیرا اضداد به این عالم تعلق دارند. در عالم جسمانی، اضداد درون همدیگر پنهان‌اند. مولوی پیدایش ضدها را از درون یکدیگر می‌داند؛ بدین‌گونه که یک ضد بستر پیدایش ضد دیگر است؛ چنان‌که یک ویژگی موجب برجسته‌شدن مخالف خود می‌شود؛ مانند زمینه سفید که رنگ سیاه را نمایان‌تر می‌سازد:

ضد اندر ضد، پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندرج

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۹۷)

زانکه ضد را ضد کند ظاهر یقین زآنکه با سرکه پدید است انگبین

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰)

۲-۲-۲. تضادها؛ بستر تحقق امور

مشیت الهی از طریق جدال اضداد، زمینه تحقق امور را فراهم می‌سازد. جهان ماده آکنده از نیروهای متضاد است که در تعامل با یکدیگر، گاه جذب می‌کنند و گاه دفع؛ اما در نهایت، حکم الهی بر آنها جاری می‌شود و تعادل را بر جهان مستقر می‌سازد:

صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰)

۲-۲-۳. تضاد؛ زمینه‌ساز شناخت

قاعده «تُعرف الاشياء باضدادها» زمینه شناخت بسیاری از امور را فراهم می‌سازد. البته مراد از «ضد» صرفاً معنای فلسفی آن نیست، بلکه - چنان‌که گذشت - به معنای «ناهمتا» یا «مطلق نقطه مقابل» است. همچنین منظور از «شناخت» تعریف منطقی به واسطه جنس و فصل نیست، بلکه مقصود آگاهی مطلق نسبت به یک شیء است. مولوی در این باره می‌گوید:

چون نمی‌پاید همی باید پنهان هر ضدی را تو به ضد آن بدان

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹)

یعنی: آنچه خود پایدار نیست در پوشش ناپایداری پایدار شده و برای شناخت هر چیز، باید ضد آن را شناخت. در ادامه، مولوی به همین اصل درباره شناخت نور از طریق شب اشاره می‌کند:

پس به ضد نور دانستی تو نور
ضد، ضد را می‌نماید در صدور
که نظر بر نور بود آنگه به رنگ
ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ
راسخان در تاب انوار خدا
نی به هم پیوسته، نی از هم جدا
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۱)

در این نگاه، شب - که ضد نور است - سبب ناپیدایی رنگ‌ها می‌شود و از همین راه می‌توان حقیقت نور را شناخت. مشاهده رنگ به واسطه نور است؛ زیرا رنگ، ضد نور است. به همین منوال، خداوند نیز رنج و غم را وسیله پیدایی شادی و خوش‌دلی قرار داده است. از این رو ماهیات پنهان اشیا به واسطه ضد آنها آشکار می‌شوند، و چون حضرت حق ضدی ندارد، بر همگان پنهان می‌ماند:

شب بُد نوری، ندیدی رنگ را
پس به ضد نور، پیدا شد تو را
دیدن نور است، آنگه دید رنگ
وین به ضد نور دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق بی آن آفرید
تا بدین ضد، خوش‌دلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
چون که حق را نیست ضد، پنهان شود
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۱)

۲-۲-۴. تضادها در مسیر وحدت

گاه دو کنش به ظاهر متضاد در حقیقت، بخشی از یک فرایند واحدند؛ مانند یک رخشتو که پارچه کرباس را در آب می‌زند و دیگری که آن را خشک می‌کند. رفتار این دو در ظاهر ستیزه‌ناماست، اما درواقع یک عمل را تکمیل می‌کنند.

مولوی این وضعیت را با تفاوت در آیین و شریعت انبیا ﷺ نیز مقایسه می‌کند: هر نبی مسلکی ویژه دارد، اما همگی در طلب حقیقت گام می‌زنند:

آن یکی کرباس را در آب زد
و آن دگر همباز خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند
گویا ز استیزه ضد بر می‌تند
لیک، این دو ضد استیزه‌نما
یک‌دل و یک‌کار باشد در رضا
هر نبی و هر ولی را مسلکی است
لیک تا حق می‌برد جمله یکی است
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵)

از نگاه مولوی، اضداد، نه مانع، که یاریگر یکدیگرند؛ همان‌گونه که «علم» و «جهل» مکمل یکدیگرند و «شب» با وجود تضاد با «روز»، بستر تحقق و توازن در طبیعت را فراهم می‌سازد. در بیانی روشن، او می‌گوید:

... پس [علم و جهل] هر دو یاریگر همدگرند و همهٔ اضداد چنین‌اند. شب اگرچه ضد روز است، اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی، هیچ کاری حاصل نشدی و برنیامدی، و اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل. ... پس جملهٔ اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند؛ نسبت به حکیم، همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند (مولوی بلخی، بی‌تا، ص ۲۳۶).

این فرایند پویای حرکت در اضداد، موجب کمال عالم و فعلیت یافتن امور بالقوه می‌شود و در نهایت، بستر رشد انسان را فراهم کند.

مولوی به «وحدت شخصی وجود» باور دارد؛ بدین معنا که وجود حقیقتی یگانه و عین وحدت است. آنچه غیر از این وحدت جلوه کند از منظر عرفان، بت‌پرستی است. او این اصل را با استعاره‌ای از نور خورشید توضیح می‌دهد: نور واحد است، اما وقتی بر صحن خانه‌ها می‌تابد، به صورت متعدد و متکثر ظاهر می‌شود:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر و احد هرچه بینی آن بُت است
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۲۱)

همچون آن یک نور خورشید سما صد بُود نسبت به صحن خانه‌ها
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۵۵۰)

در این نگاه، کثرت در ساحت ظهور، ریشه در وحدت دارد؛ آن‌گونه که یک حقیقت مطلق، در چهره‌های مختلف جلوه‌گر می‌شود، اما در اصل، همان یگانگی ناب باقی است.

۲-۲-۵. غایت تضاد

بانگ پرهیزگاران و بانگ تیره‌بختان، دو صدای پیچیده در جهان است؛ یکی مردم را به هوشیاری و پرهیز از فریفتگی‌های دنیوی فرا می‌خواند، و دیگری دعوت‌کنندهٔ به لذت‌های زودگذر و غفلت‌آلود است. پرسش این است که انسان گوش جان را به کدامیک از این دو بانگ می‌سپارد؟

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش، نُشور اتقیا و آن یکی بانگش، فریب اشقیا
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۵۹۶)

جنگ و صلح نیز در نگاه عرفانی، نه در تقابل، بلکه در امتزاج‌اند؛ چنان که جنگ‌های پیامبرانه وسیله‌ای برای تثبیت صلح، حفظ اخلاق و تحقق عدالت الهی است:

جنگ‌ها بین کان اصول صلح‌هاست چون نبی که جنگ او بهر خداست
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

همچنین خشم و نزاع‌های مردمان در بطن خود، میل به آشتی و آسایش دارند و راحتی در ژرف‌ترین

لایه‌های خود، با ناراحتی همراه است. انسان خردمند از راه ضدها به شناخت ضد دیگر نائل می‌شود و از جزء، راهی به کل می‌یابد:

خشم‌های خلق، بهر آشتی است دام راحت، دائماً بی‌راحتی است
بوی بر، از جزو، تا کل، ای کریم بوی بر از ضد، تا ضد، ای حکیم

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۳۸۳)

اضداد در مسیر تکامل‌اند و در سیر مراتب وجودی، از مادیت به سوی روحانیت و از کثرت به وحدت در حرکت‌اند. فرایند تبدیل در جهان مادی از جماد، گیاه، حیوان، انسان، ملک و... است؛ این مسیر برای تکامل از جسم مادی آغاز شده و تا پیوستن به بی‌نهایت و فنا در ذات الهی امتداد می‌یابد. این نگرش نشانی از فرجام توحیدی و بازگشت به حقیقت وحدانی حق دارد:

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو «کُلَّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۴۹۴)

۳-۲. اضداد در جهان آخرت

در قوس صعود، اضداد بار دیگر رنگ می‌بازند؛ زیرا آخرت جای تضاد نیست و در آن چیزی سبب چیز نابودی چیز دیگر نمی‌شود. وجود اضداد زمینه‌ساز فناست و نبود آنها عرصه بروز جاودانگی است. از همین رو خدای بی‌همتا بهشت را از اضداد تهی ساخت:

آن جهان جز باقی و آباد نیست زآنکه آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را چون نباشد ضد نبود جز بقا
نفی ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر نباشد شمس و ضدش ز مهریر

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

در این معنا، جهان آخرت - که اصل و سرچشمه جهان است - جایگاه وصال و بی‌رنگی است. «بی‌رنگی» یعنی وحدت مطلق؛ همان وحدتی که سرچشمه همه رنگ‌ها (کثرت) است؛ چنان که صلح بنیاد و اصل جنگ‌هاست. بدین‌سان، غم‌های این جهان، حاصل فراق از آن جهان وحدت و آرامش است؛ همان‌گونه که وصال، سرچشمه و اساس هر هجران است:

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
آن جهان است اصل این پُر غم و ثاق وصل باشد اصل هر هجر و فراق
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

۳. ارزیابی و تحلیل

اکنون اضداد دیالکتیکی هگل را بر اساس تفکر عارفانه مولوی بررسی و ارزیابی می‌کنیم:

۱. **اضداد:** اضداد در تفکر هگل درواقع متناقض هستند، درحالی‌که در اندیشه مولوی مقصود از اضداد امور ناهمتاست و تقابل به معنای اصطلاحی آن مد نظر نیست.

تبیین هگل از تبدیل‌پذیری اضداد نشان می‌دهد که وی اضداد را امور نسبی در نظر می‌گیرد، درحالی‌که در خارج چنین امکانی وجود ندارد، مگر با ایجاد تغییری اصطلاحی و مفهومی که جنبه قراردادی داشته باشد.

۲. **هستی و نیستی:** استخراج مقوله «نیستی» و سایر مفاهیم از «هستی» در نگاه هگل امری کاملاً انتزاعی است. اگر هستی صرفاً «تصور» باشد قابلیت تبدیل ندارد؛ زیرا هر تصور و صورت علمی، ماهیتی ثابت دارد و به چیز دیگری مبدل نمی‌شود. اگر هستی «تصور محض» (ماهیت) باشد تبدیل آن به نیستی، نوعی انقلاب مفهومی خواهد بود. از سوی دیگر، اگر هستی در نگاه هگل چیزی باشد که خارجیت دارد، در حقیقت همان «وجود» است؛ پس همان وجود است که با اشیاء دیگر نسبت دارد. حال چگونه ممکن است چیزی که خارجیت دارد به ضد خود تبدیل شود؟ هستی محض امری خارجی است و نیستی چیزی نیست که بتوان آن را از درون هستی استخراج کرد. بنابراین هستی محض هرگز نمی‌تواند حامل یا شامل نیستی باشد.

با توجه به قابلیت «استخراج‌پذیری» و «تبدیل‌پذیری» که هگل برای هستی قائل است، می‌توان گفت: تصور هستی در اندیشه او، تا حدی مشابه «هیولای اولی» در حکمت مشاء است؛ ظرفی فاقد تعین که صور اشیاء بر آن می‌نشیند.

در مقابل، در اندیشه مولوی «وجود» و «هستی» یک معنا دارند؛ یعنی همان معنای «بدیهی» و «خارجی» که به‌واقع در هستی تحقق یافته است (مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۱)، هرچند گاه معناهای دیگری بر آن حمل کرده است.

۳. **تناقض:** برخی مفسران هگل به‌منظور گریز از اتهام نقض اصل «امتناع اجتماع نقیضین»، کوشیده‌اند اضداد را صرفاً به صورت نشانه‌هایی توضیح دهند، یا چنین ادعا کرده‌اند که عقل در تناقض باقی نمی‌ماند و آن را به سرعت رفع می‌کند، درحالی‌که از دیدگاه منطقی، اجتماع امور متناقض، حتی در یک «آن» هم امکان‌پذیر نیست. با این حال، هگل به‌صراحت بر این نکته پافشاری می‌کند که «برنهاد» و «برابرنهاد» - با وجود آنکه متناقض‌اند - در یک فرایند دیالکتیکی با هم اجتماع می‌کنند و در نهایت، این تناقض در «هم‌نهاد» رفع می‌شود.

۴. **وحدت اضداد:** در فلسفه هگل، اضداد با کمک عقل، در همین جهان مادی به وحدت می‌رسند. چنین جایگاهی برای عقل در فلسفه غرب کمتر سابقه دارد؛ چنان‌که فیخته در مواجهه با تناقض‌های کانت، به هگل توصیه می‌کند تا با روش «تألیفی» از تناقض‌ها عبور کند (میسی، ۱۳۹۹، ص ۵۰)؛ اما هگل قدمی فراتر نهاد و عقل را جامع تناقض دانست.

این دیدگاه شباهت قابل توجهی با اندیشه مولوی دارد. از منظر مولوی، عالم عقل جایگاه و مأوی وحدت میان اضداد است، با این تفاوت که این مرتبه مقدم بر جهان مادی و عالم مثال است، نه در دل امور محسوس.

۵. صدور نیستی از هستی: برخی مفسران هگل صدور مقوله «نیستی» از «هستی» را با صدور «کثرات» از «وحدت» در فلسفه اسلامی مقایسه کرده‌اند. اما این قیاس مع الفارق است؛ زیرا میان «وحدت» و «کثرت» تقابل ذاتی وجود ندارد و این دو ضد یکدیگر نیستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴).

۶. وحدت وجود و وحدت شخصی: رویکرد هگل به مقوله اضداد، از سوی برخی مفسران در راستای نظریه «وحدت وجود» تفسیر شده است. خود هگل نیز دیدگاه‌های مولوی در این زمینه را ستوده و علاقه‌مندی او به اندیشه‌های عرفانی مشرق‌زمین مشهود است. با این حال، به نظر می‌رسد خوانشی نادرست از نظریه مولوی صورت گرفته است؛ زیرا «وحدت وجود» در نگاه مولوی، ناظر به وحدت، حقیقت و خارجیت وجود است، و حال آنکه در اندیشه هگل، وجود، نه واحد تلقی می‌شود، نه خارجیت دارد و نه رنگی از حقیقت گرفته است. افزون بر اینکه مولوی پیرو نظریه «وحدت شخصی وجود» است که با وحدت وجود تفاوت داشته و دارای لایه‌های معرفتی خاصی است که در نظام هگل قابل تطبیق نیست.

۷. سیر اضداد و الگوی سه‌پایه‌ها: انتظار آن است که هگل زنجیره‌ای منسجم از سه‌پایه‌ها را تا مقوله نهایی (یعنی مطلق) ترسیم کند، یا سیر اضداد را به گونه‌ای ترسیم نماید که مسیر آن برای مخاطب روشن باشد. اما در آثار او چنین منظومه‌ای به‌وضوح وجود ندارد. پس از سه‌پایه دوم، با سه‌پایه‌های ناقص، نامنظم و گاه گسسته مواجه می‌شویم. برای نمونه، مشخص نیست «شدن» - که پایان سه‌پایه نخست است - نهاد کدام سه‌پایه بعدی محسوب می‌شود. همچنین پیوستگی میان سه‌پایه‌های «اندازه، بی‌اندازه و ذات» با سه‌پایه‌های قبلی کاملاً مبهم است. این مقولات از الگوی معمول «هستی، نیستی و شدن» تبعیت نمی‌کنند، بلکه گویی بر اساس الگویی متفاوت، نظیر «اندازه، اندازه، ذات» ساخته شده‌اند که تشابه دقیقی با مثال رایج ندارند (می‌بی، ۱۴۰۲، ص ۲۹).

افزون بر این، برخی سه‌پایه‌ها در عمل، دارای دو یا چهار پایه‌اند که نشانی از کاستی در روش دیالکتیکی هگل و دشواری در اجرای آن دارد. او فقط چند نمونه کامل و ناقص از دیالکتیک خود ارائه کرد و مطلق را به‌عنوان پایان دیالکتیک نشان داد. درحالی‌که فرایند پیدایش اضداد در اندیشه مولوی با حرکت عمومی عالم و فرایند علت و معلول - که امری بدیهی است - به‌خوبی قابل توضیح است و البته خود او این امر را به درستی تصویر کرده است؛ افزون بر اینکه وصول به ذات باری تعالی را به‌مثابه پایان فرایند زایش اضداد معرفی کرد.

۸. غایت اضداد: در نگاه هگل، اضداد صرفاً ذهنی و علمی هستند. امور متضاد در جهان مادی وجود دارند، دچار تحول و حرکت می‌شوند و در نهایت، به «مطلق» می‌رسند - که خود امری ذهنی و فلسفی است. در مقابل، مولوی مسیر دیگری را نشان می‌دهد. انسان باید از میان اضداد، بهره عملی و معنوی برده، راه سعادت را بیابد. فرجام نیک انسان در وصول به «خداوند حکیم» است. در نظام عرفانی مولوی، عالم ماده به‌واسطه عالم ملکوت (مثال) از عالم

جبروت (عقل) نشئت گرفته و در قوس صعود، دوباره به مجرد محض بازمی‌گردد. بنابراین اضداد در اندیشه مولوی غایتی توحیدی و هستی‌شناسانه دارند.

۹. پیوند فلسفه غرب و عرفان شرقی: عصر جدید فلسفه غرب دوران آشنایی فزاینده فیلسوفان اروپایی با اندیشه شرقی و به‌ویژه ایرانی است. آموزه‌های عارفان ایرانی در قالب آثار ادبی راهی اروپا شد و توجه بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان را جلب کرد.

لایبنیتس کتابی درباره فلسفه چین نوشت و به آیین کنفوسیوس علاقه‌مند بود. کریستیان ولف هم به آموزه‌های اخلاقی کنفوسیوس گرایش داشت. گوته به فرهنگ چینی علاقه‌مند بود. کانت و لیشتنبرگ و هومبولت نیز مقالاتی درباره زبان و اندیشه شرق نوشتند. شوپنهاور و نیچه آشنایی عمیقی با فلسفه هند داشتند و نیچه با فرهنگ چینی آشنا بود (مای، ۱۳۹۵، ص ۱۵).

هگل نیز به مطالعه فلسفه چین علاقه‌مند بود (مای، ۱۳۹۵، ص ۱۵) و با تاریخ و اندیشه ایران آشنایی داشت و به‌ویژه با مثنوی معنوی، اثر جلال‌الدین مولوی بلخی مأنوس بود. برخی از اشعار مولوی که توسط فردریش روکرت ترجمه شده بود، مستقیماً در آثار هگل آمده است. یکی از شعرهایی که وی ذکر کرده، به زیبایی نحوه پیدایش اضداد را بر اساس نگاه مولوی توضیح می‌دهد:

خاک، هوا، آب و آتش با هم آمیختند و یکی شدند...

غبار به آسمان تبدیل می‌شود و آسمان به غبار

اما ذات تو و من یکی است...

ای دل! باید در بادها سازگار و در سیلاب پایدار باشی.

باد و آب یک عنصرند؛ چراکه تو هستی...

خواهم گفت که چگونه خدا از خاک انسان پدید آورده است؛

زیرا که خداوند بر خاک عشق دمیده است...

زندگی در اندوه و ترس از مرگ از بین می‌رود،

اگرچه مرگ به خوبی پایان می‌یابد... (Hegel, 1894, p346-347).

هگل در این موارد، آشکارا و به نحو گسترده از مولوی اقتباس کرده است. در نمونه‌هایی مانند «خواجه و بنده»، «شکوفه و میوه»، «هستی و نیستی»، و «سیر مراحل تاریخی» از تضادهای یاد می‌کند، بدون آنکه به اشعار مثنوی اشاره‌ای کند که منبع اصلی تفکر اوست (خلیلی جهرمی و نیکدار اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹-۲۰۵).

نتیجه‌گیری

«اضداد» نیروی محرک فلسفه هگل است که با تکیه بر روش دیالکتیکی، زمینه شکل‌گیری مفاهیم و مقولات را فراهم می‌آورد. «هستی و نیستی» نخستین اضدادند که هگل می‌کوشد بین آنها وحدت ایجاد کند، درحالی که در

برخی تعابیر این اضداد به مثابه «متناقضین» معرفی شده‌اند و هگل اصل «امتناع تناقض» را کنار گذاشته و عقل را جامع میان اضداد قلمداد کرده است.

در مقابل، اضداد در اندیشه مولوی نیز جایگاه ویژه‌ای دارند؛ ولی «ضد» معنای دیگری دارد و در سخن مولوی اشاره‌ای به نقض اصول منطقی (مانند امتناع) دیده نمی‌شود. افزون بر این، مولوی به عوالمی فراتر از ماده (جبروت «عقل» و ملکوت «مثال») باور دارد و نقش آنها در اتحاد و انفکاک اضداد، اساسی و بنیادین است، و حال آنکه هگل فقط در سطح عالم جسمانی تأمل می‌کند.

سیر اضداد در تفکر هگل، ساختاری مبهم و پراکنده دارد؛ ولی مولوی این مسیر را با شفافیت هستی‌شناسانه ترسیم می‌کند تا انسان را به تجرد و الحاق به انجام خلقت رهنمون سازد. غایت نهایی اضداد نزد مولوی حقیقتی توحیدی و عرفانی است؛ درحالی‌که در این خصوص کاستی‌های بسیاری در تفکر هگل وجود دارد.

سخن از اضداد در اندیشه هگل، آمیخته با اقتباس‌های پر شمار از محتوای عرفانی مولوی است. با این حال، هگل به عمق تفکر مولوی راه نیافته و در سطح برداشت‌های عقلانی و انتزاعی متوقف مانده است. برخلاف دیدگاهی که مولوی را «هگل شرق» می‌داند (امامی، ۱۳۵۷)، باید گفت: این هگل بود که کوشید مولوی غرب باشد، ولی در همان ابتدای راه متوقف ماند.

منابع

- استیس، وت (۱۳۷۱). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. چ پنجم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- امامی، نوروز (۱۳۵۷). *مولانا جلال‌الدین هگل شرق است*. بی‌جا: کتابخانه به سوی آینده.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۷). *فرهنگ فلسفی هگل*. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). *هگل*. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). *موسوعه کشف الاصطلاحات الفنون و العلوم*. تحقیق علی دحروج. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- تیلور، چارلز (۱۴۰۳). *دیالکتیک هستی و اندیشه در منطق هگل*. ترجمه زهره نجفی. تهران: ققنوس.
- خلیلی جهرمی، جلیل و نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۹۷). همانندی‌های دیالکتیکی مولانا و هگل. *شعریوهی (بوستان ادب)*. ۳(۳۷)، ۱۹۱-۲۱۴.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳). *میناگر عشق*، شرح موضوعی مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. چ دوم، تهران: نشر نی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات و تعریفات عرفانی*. چ چهارم. تهران: کتابخانه طهوری.
- سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- طالقانی، نظر علی (۱۳۷۹). *کاشف الاسرار*. به کوشش مهدی طیب. چ دوم. تهران: رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*. قم: نشر اسلامی.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*. چ هفتم. تهران: زوار.
- مای، راینهارد (۱۳۹۵). *منابع پنهان اندیشه هایدر*. ترجمه حسن عرب. تهران: زندگی روزانه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰). *درباره هگل و فلسفه او*. تهران: امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). *افکار هگل*. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۲). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*. مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تحقیق سیدعبدالعزیز اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین (بی‌تا). *فیه مافیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر. تهران: نگاه.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین (۱۳۹۵). *مثنوی معنوی*. چ ششم. تهران: پیام عدالت.
- میعی، جولی (۱۳۹۹). *دیالکتیک هگل*. ترجمه میلاد عمرانی. تهران: سمندر.
- میعی، جولی (۱۴۰۲). *دیالکتیک هگل*. ترجمه مهدی محسنی. تهران: آن‌سو.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳). *زبده الحقائق*. تصحیح و تعلیقات حق‌وردی ناصری. تهران: کتابخانه طهوری.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱). *بیان التنزیل*. تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری‌فرد. تهران: سخن.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۹۷). *درآمدی بر منطق هگل*. ترجمه حسین مافی مقدم. تهران: نقد فرهنگ.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۰). *علم منطق*. ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیع.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۵). *متافیزیک بنا*. ترجمه محمدمهدی اردبیلی. تهران: حکمت.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۱). *دانشنامه علوم فلسفی*. ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیع.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Philosophy of Mind (Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical*

- Sciences). Trans. by William Wallace. Im blakmask.com.
- Hegel, G. W. F. (1894). *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, With Five Introductory Essays*, Trans. By William Wallace. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Hegel's Science of logic*. Trans. by A.V. MILLER. New York: Published by Humanity Books, Prometheus Books.
- Hegel, G. W. F. (2004). *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*. Trans. by A. V. Miller, with Analysis of the Text and Fore word by J. N. Findlay, F.B.A., F.A.A.A.S. Oxford: Oxford University Press. New York, Published in the United States by Inc.
- Burbidge, J. (1981). *On Hegel's logic: Fragments of a Commentary, Atlantic Highlands*. N.J. London: Humanities Press.
- Taylor, Ch. (1999). *Hegel*. printed in United States of America (from First published 1975 in Cambridge).
- Findlay, J.N. (1962). *Hegel*. New York: Collier Book.

Table of Contents

An Advanced Explanation for the Demonstration of the Latitudinal Gradation of Existence in Mulla Sadra’s Transcendent Wisdom / 7

✎ *AmirHussein Rezaii / MuhammadMahdi Gorjian*

Şadr al-Dīn Muḥammad Qūnawī on the Position of Intellect / 25

MuhammadSadiq Alipoor

A Philosophical Explanation of the Role of “Dhikr” (Remembrance) in the Perfection of the Soul as per the Philosophical Principles of Allamah Misbah Yazdi / 41

✎ *Hamid Muhammadi Matin / Ahmad AbuTurabi*

The Genetic Guardianship of the Soul over the Body in the Light of Reason and Faith / 59

✎ *Yasir Husainpoor / Ahmad Saeidi / Murteza Rezaii*

The Study of Creation in the Light of Islamic Mysticism / 77

✎ *Ismail Shabandari / Murteza Rezaii / Ali Misbah*

The Consequences of the Doctrine of Innate Sin in New Anthropology / 95

✎ *Reza Sadeqi / Zahra Zdulfaqari*

An Assessment of the Principle of Opposition in Hegelian Dialectics Based on the Thought of Rumi / 111

Mansoor Mahdavi

Ma‘rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

In the name of Allah

Maʿrifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 23, No. 1

Fall 2025

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fathʿali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādī

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muʿammad Fanāʾi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Ri,ā Fayyā,ʾi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muʿammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muʿammad Saʿīdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Maʿrifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32113468

Subscribers: (25)32113471

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net