

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی - کلامی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم

سال هفدهم، شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۸

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سر دبیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، دکتر احمد بهشتی، دکتر محسن جوادی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر

شانظری، آیت الله صادق لاریجانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار: زینب صالحی

حروف‌چین و صفحه‌آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی در زمینه‌های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، کلام جدید، کلام

اسلامی، عرفان و اخلاق مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصل‌نامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصل‌نامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

نشانی فصل‌نامه: قم: بلوار الغدیر، دانشگاه قم: کتاب‌خانه مرکزی، دفتر فصل‌نامه فلسفی - کلامی

تلفن: ۶۱-۰۲۵۳۲۱۰۳۳۶۰

شماره شاپا: ۹۷۹۱-۱۷۳۵

سامانه نشریه: pfk.qom.ac.ir

نشانی الکترونیکی: pfk@Qom.ac.ir وب سایت اختصاصی مجلات علمی دانشگاه قم: mag.qom.ac.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۹۱۰/۵۳۳ مورخه ۸۴/۵/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه علمی - پژوهشی به فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم اعطا شد.

پذیرش مقاله در این در این مجله فقط از طریق ثبت در سامانه (pfk.qom.ac.ir) امکان پذیر می باشد.

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۶۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط word با دقت تایپ شده و فایل آن به انضمام یک پرینت، به دفتر مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل پذیرش خواهند بود که همراه با نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف) چکیده فارسی و انگلیسی، حداکثر در ۱۵۰ کلمه.
ب) کلیدواژه‌ها فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه)
ج) رتبه علمی نویسنده و مترجم.
د) درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات باید کامل و دقیق باشد، لذا از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۷. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
۸. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر،
نوبت چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، «عنوان مقاله»، در: نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم
زیر نظر معاونت پژوهشی
سال هفدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۵
شماره پیاپی ۶۸

- هیدگر و نقد بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی..... ۲۶-۷
علی‌اصغر مصلح و مجتبی اعتمادی‌نیا
- نقد موزر بر استدلال خفای الاهی..... ۵۰-۲۷
سید نصیر احمد حسینی
- تأملی در منشأ تصور علیت..... ۶۶-۵۱
سلیمان خاکبان
- بررسی و نقد دیدگاه موسوی خمینی درباره اخبار طینت..... ۸۸-۶۷
مرتضی کریمی
- تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی..... ۱۰۸-۸۹
حمیدرضا خادمی و سلمان شریعتی
- بررسی و نقد فاعلیت نفس نباتی در رخداد تغذیه..... ۱۲۸-۱۰۹
معصومه موحدنیا
- بررسی علم غیب ائمه (ع) در مکتب کلامی طباطبایی و شاگردان وی..... ۱۴۶-۱۲۹
عصمت نیری، حسین قاسمی و محمدتقی دیاری بیدگلی
- نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت لیندا زاگزبسکی..... ۱۶۶-۱۴۷
اکرم عسکرزاده مزرعه

هیدگر و نقد بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۰۸/۰۸ ۹۴/۱۰/۱۹

علی‌اصغر مصلح^۱
مجتبی اعتمادی‌نیا^۲

چکیده

تلقی‌های سنتی از هرم بزرگ هستی، هر یک به نحوی در دوران جدید تفکر غربی، به ویژه پس از قرن هیجدهم، رو به ضعف و اوفول نهاد و موجب شد این بنیان وجودشناختی تفکر پیشامدرن، در معرض نسیان، نادیده‌انگاشتن یا انکار قرار گیرد. در میان نقض و انکارهای ناظر به هرم بزرگ هستی در دوران جدید، نقد بنیادین مارتین هیدگر به این نحوه تلقی از هستی و مراتب آن، تفاوت بنیادینی با رویکرد سایر منتقدان داشت. او، برخلاف اغلب منتقدان هرم بزرگ هستی، که عمدتاً با نقدهای موضعی، تقریرهای سنتی را در این باره ناپذیرفتنی می‌انگاشتند، به نحوی کلی، این نحوه تلقی از هستی را از آن‌رو که موجبات فراموشی پرسش از معنا و حقیقت وجود را فراهم آورده بود، ناصواب و ناتمام می‌انگاشت. به زعم هیدگر، مد نظر آوردن وجود به مثابه بنیاد، که یکی از اصلی‌ترین مبانی نظری بسیاری از تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی است، نافی مواجهه با حقیقت وجود به مثابه ذات نامستوری است. در این تقریرها، مبدأ نخستین در جایگاه حقیقتی که وجود و ماهیت در آن هم‌پوشانی دارد، جای بحث و پرسش از معنا و حقیقت وجود را می‌گیرد. علاوه بر این، نادیده‌انگاشتن تمایز هستی‌شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، ماهیت خدانشناسانه این تقریرها، ابتدای اغلب بر نظام مقولات ارسطویی و معرفت‌شناسی بازنمودی و به دست دادن تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان در اغلب آنها، مهم‌ترین محورهای نقد هیدگر به تلقی‌های سنتی و جدید از هرم بزرگ هستی را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هرم بزرگ هستی، نسیان وجود، معرفت‌شناسی بازنمودی.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی aamosleh@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) etemadinia@gmail.com

مقدمه

هرم بزرگ هستی نمایانگر نوعی طرح وجودشناختی سلسله‌مراتبی است که آدیان طی قرن‌ها همواره نظر و عمل خود را بر اساس آن سامان داده و به لوازم منطقی و روان‌شناختی آن در عرصه فرهنگ و سیاست تن در داده‌اند. تقریرهای مختلف این طرح وجودشناختی، که از دهه ۳۰ میلادی تا کنون عمدتاً در محافل دانشگاهی غرب از آن با عنوان «زنجیره بزرگ وجود» (the great chain of being) یاد می‌شود، طی قرن‌های متمادی معنابخش حیات معقول بسیاری از ساکنان کره زمین بوده است. اصطلاح «زنجیره بزرگ وجود» را نخستین بار در سال ۱۹۳۶ فیلسوف و مورخ آلمانی تبار آمریکایی، آرتور لاجوی (Arthur Lovejoy) در اثری با همین عنوان و در اشاره به چارچوب فکری حاکم در دوران باستان و قرون وسطا به کار بست.

هرم بزرگ هستی یا بنا به تعبیر لاجوی «زنجیره بزرگ وجود» بنیادی‌ترین طرح وجودشناختی اندیشه سنتی است که بر اساس آن، هستی، مرکب از زنجیره عظیمی از پیوندهای متوالی انگاشته می‌شود که در نظامی سلسله‌مراتبی، از ناقص‌ترین موجود تا کامل‌ترین آنها تداوم یافته است. قرائت‌های گوناگون از این طرح وجودشناختی، که بر اساس تلقی‌های متفاوت از وجود و مراتب آن قوام یافته، تلویحاً یا تصریحاً پیش‌فرض همه نظام‌های اسطوره‌ای، فلسفی، دینی، سیاسی و اجتماعی در دوران پیشامدرن بوده است. کن ویلبر (Ken Wilber) فیلسوف، روان‌شناس و عرفان‌پژوه آمریکایی، شیوع فراگیر باور به زنجیره بزرگ هستی را آنچنان جدی و در خور تأمل می‌یابد که معتقد است باور به این زنجیره یا بزرگ‌ترین خطای منحصر به فرد بشری است یا آنکه دقیق‌ترین تأمل آدمی در باب عالم واقع است که تا کنون به منصفه ظهور رسیده و همچنان شایسته اعتنا است (Wilber, 1993: 53). تلقی سلسله‌مراتبی از هستی، که برخی به‌درستی آن را مهم‌ترین میراث تفکر باستان دانسته‌اند (Cassirer, 1963: 9)، مبتنی بر تقریرهایی متنوع در میان مکاتب اندیشگی منتسب به تمدن‌های پیشامدرن رواج و اعتبار داشته است.

باور به هرم بزرگ هستی یا همان زنجیره بزرگ وجود که به تصریح لاجوی، تا اواخر قرن هیجدهم در زمره معتقدات تردیدناپذیر اغلب دانشمندان به شمار می‌رفت (Lovejoy, 1936: 59) عاقبت پس از این دوران به‌تدریج در فلسفه و شاخه‌های مختلف علوم، دست‌خوش نسیان، نادیده‌انگاشتن یا انکار واقع شد. عمده‌ترین رانه این گسست در هرم بزرگ هستی ناشی از پیشرفت‌های بی‌بدیل انسان غربی در علوم تجربی بود که در نهایت به نوعی امپریالیسم علمی^۱

بیدگروته بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

(scientific imperialism) بدل شد که منکر هر گونه واقعیت عینی غیرمادی و غیر تجربی بود. اما در میان نقض و انکارهای ناظر به هرم بزرگ هستی در دوران جدید و به ویژه نزد جریان موسوم به پست مدرنیسم فلسفی، نقد بنیادین هیدگر به این نحوه تلقی از هستی و مراتب آن، تفاوتی بنیادین با رویکرد سایر منتقدان داشت. او برخلاف اغلب منتقدان هرم بزرگ هستی، که عمدتاً با نقدی موضعی تقریرهای سنتی را در این باره ناپذیرفتنی می‌انگاشتند، به نحوی کلی، این نحوه تلقی از هستی را، از آن رو که موجبات فراموشی پرسش از معنا و حقیقت وجود^۲ را فراهم آورده بود، ناصواب و ناتمام می‌انگاشت.

هیدگر با نقد شیوه‌های سنتی پرسش از معنا و حقیقت وجود، تاریخ اندیشه فلسفی غرب را پس از افلاطون، رو به انحطاط به شمار می‌آورد؛^۳ انحطاطی که به زعم وی، از seinsvergessenheit (نسیان وجود) مایه می‌گیرد. هیدگر در آثار مکتوب و درس‌گفتارهای متعدد خود پس از وجود و زمان، به دفعات ساز و کار این انحطاط را از ابعاد و زوایای مختلف محل بحث و تأمل قرار داده است.^۴ او در این باره گاهی رد پای این انحطاط را در تبدیل مفهوم aletheia یونانی به veritas لاتینی جست‌وجو می‌کرد که دیگر ناپوشیدگی وجود را به مثابه گوهر حقیقت نشان نمی‌داد و گاهی آن را در تحولات مفهوم phusis جست‌وجو می‌کرد که در نهایت به physica و natura لاتینی فرو کاسته شد و به این ترتیب، پرسش از معنا و حقیقت وجود را به مُحاق برد و در عوض، واکاوی وجود موجودات و طبیعت را به جای آن نشانید. گاه نیز تبدیل logos یونانی به ratio لاتینی یا معادل‌گذاری theorien یونانی با contemplati برای هیدگر یادآور نسیان تدریجی وجود بود که از طریق زبان، کار خویش را به پیش می‌برد. در همه این نمونه‌ها، زبان به تدریج خاصیت آشکارگری و مکاشفه‌ای خود را در قبال وجود از دست می‌دهد و در عوض، با اتکا به اندیشه مبتنی بر باز نمود، دیگر ترجمان تجربه زیسته دازاین به شمار نمی‌آید (در این باره نک: احمدی، ۱۳۹۱: ۷۸-۸۲).

پرسش از وجود، چنان که هیدگر آن را مد نظر می‌آورد، پرسش از علت و خاستگاه ناپوشیدگی وجود بود نه اینکه «موجود چونان موجود چیست؟». به زعم هیدگر، تلقی یونانیان باستان، مفهوم حضور را در پاسخ به این پرسش پیش می‌کشید و از آن رو که حضور با «اکنون» پیوند یافته، پاسخ به این پرسش با زمان پیوند می‌یافت. اما پس از ارسطو، همواره زمان را، که مقدار حرکت می‌انگاشتند، در پرتو موجودی معین، که مقدار حرکت ناظر به آن بود، تعریف می‌کردند و از این رو، به اعتقاد هیدگر در درک معنای وجود برخلاف پیشاسقراطیان، از وجود به موجود انصراف می‌یافتند (هیدگر، ۱۳۷۸: ۶۷).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

هیدگر پرسش مشهور لایب‌نیتس را، که «چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟»، برخلاف تلقی متعارف آن به کار می‌برد. او بر آن است که برخلاف لایب‌نیتس، شلینگ و سایر طراحان این پرسش، مقصودش پیگیری بنیاد موجودات نیست، بلکه او این پرسش را چنان در می‌افکند که «چرا اصلاً موجود هست و نه بسی بیشتر هیچ؟». در این نحوه از مطرح کردن پرسش، هیدگر از چرایی تقدم موجود و فراموشی وجود در مواجهه با موجودات می‌پرسد و از این حیث، کاملاً این پرسش را به معنایی متفاوت به کار می‌برد. در واقع، هیدگر با شیوه خاص مطرح کردن این پرسش، از چرایی نسیان وجود و نیز «عدم»، که آن را همبود با وجود می‌انگارد، پرسش می‌کند (همان).

به این ترتیب، هیدگر با مرور تاریخ نسیان تدریجی وجود که با افلاطون آغاز می‌شود و در دوران جدید با دکارت به اوج خود می‌رسد و سرانجام با نیچه پایان می‌یابد، تلقی‌های سنتی از وجود و مراتب آن را کم و بیش مصداقی از فراموشی وجود و تقلیل آن به موجودات به شمار می‌آورد و نام متافیزیک بر آنها می‌نهد (Heidegger, 1991: vol. 3, p. 7). در این میان، تلقی سلسله‌مراتبی از وجود که هرم بزرگ هستی، نماد و نمایانگر آن به شمار می‌آید نیز قاعداً مصون از این نقد نخواهد بود. طبق احصا و بررسی نگارنده، اگرچه هیدگر صراحتاً بحثی مستقل در باب هرم بزرگ هستی سامان نبخشیده^۵ اما از برآیند نظرگاه او در نقد متافیزیک می‌توان دریافت که هرم بزرگ هستی از منظر او، به مثابه برجسته‌ترین محمل متافیزیک در کل تاریخ فلسفه غربی، با نقدهایی روبه‌رو است که همه آنها به نوعی با نسیان حقیقت وجود در ارتباط است.

جولیان یانگ در پاسخ به پرسش نگارنده در باب رویکرد انتقادی هیدگر در قبال هرم بزرگ هستی معتقد است تلقی سلسله‌مراتبی از وجود موسوم به «زنجیره بزرگ وجود»، دست‌کم به سه اعتبار می‌تواند محل نقد هیدگر واقع شود؛ نخست آنکه این نحوه تلقی از مراتب موجودات، مصداقی از تفکر *Onto-theo-logical*، یعنی تفکر موجودپژوهانه الاهیاتی مبتنی بر منطق ارسطویی، است. دوم آنکه، این نظرگاه مصداقی از متافیزیک به شمار می‌رود و سوم آنکه تلقی سلسله‌مراتبی از وجود، متضمن حضور خدای فیلسوفان (و نه خدایی که می‌توان در برابر او زانو زد و به درگاه او نیایش بُرد) بر صدر سلسله موجودات است (Young, 2015). چنان‌که می‌دانیم، هیدگر همه اینها را عوامل بازدارنده از انتولوژی بنیادین^۶ و «فلسفه علمی» (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۷-۲۸) که سودای حقیقت وجود را در خاطر دارد به شمار آورده است. ما در ادامه ضمن بررسی مهم‌ترین نقدهای هیدگر در باب ساختار و بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی، خواهیم کوشید

بیدگرتد بنیان های نظری هرم بزرگ هستی

ذیل پنج محور کلی، تصویری روشن از نظرگاه انتقادی وی در ارتباط با تلقی های سنتی از سلسله مراتب وجود به دست دهیم.

۱. نادیده انگاشتن تمایز هستی شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی

هیدگر همواره در وجود و زمان کوشیده است توجه مخاطبان خود را به تمایز یا تفاوت هستی شناختی (ontological differentiation)، یعنی همان تفاوت یا تمایز بنیادین میان وجود و موجود، جلب کند^۷ و به این ترتیب، از تقلیل ناصواب وجود به موجودی خاص ممانعت به عمل آورد. هیدگر تمایز هستی شناختی را مدخل ورود به قلمرو مسائل فلسفی به شمار آورده است (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۳۳). علاوه بر این، او همواره یادآور شده است که پرسش از معنای وجود و پاسخ گویی به آن نیازمند دستگاه مفهومی خاصی است که کاملاً و ماهیتاً از دستگاه مفهومی لازم برای بحث و تأمل در باب موجودات متمایز است (Heidegger, 1962: 6)^۸ و این خود یکی از دلایل پیچیدگی و غموض ادبیات وجود و زمان و چه بسا سایر آثار برجسته هیدگر است. هیدگر بر آن است که التفات به این تمایز، به تدریج در نحوه مواجهه فیلسوفان با وجود به فراموشی سپرده شده و در عوض، معنای وجود از رهگذر چارچوب وجودی موجودات محل توجه واقع شده است (Ibid.).

به نظر می رسد نحوه تلقی سلسله مراتبی از وجود، که در قالب هرم بزرگ هستی نمایان است، به اعتباری در معرض این نقد هیدگر قرار دارد. در هرم بزرگ هستی، ارجاع پیوسته و زنجیره وار موجودات به یکدیگر، در نهایت به رأس هرم، که مبدأ و خاستگاه موجودات و مراتب آنها به شمار می رود، می انجامد و در این میان، بستری مناسب برای نادیده انگاشتن حقیقت وجود و پرسش از معنای آن فراهم می آید. به عبارت دیگر، «اصل تداوم»^۹ به مثابه مؤلفه مشترک اغلب تقریرهای هرم بزرگ هستی، محملی مناسب برای فراموشی پرسش وجود فراهم می آورد؛ به نحوی که مد نظر آوردن وجود به عنوان بنیادی که دیگر نوعی موجود نیست و قابلیت جایابی در سلسله مراتب وجود را ندارد، نادیده انگاشته می شود. به این ترتیب، هرم بزرگ هستی بیش از آنکه تداعی کننده تمایز هستی شناختی باشد، یادآور ارجاع و ارتباط زنجیره وار موجودات و طبقات دربردارنده آنها به یکدیگر خواهد بود؛ امری که هیدگر آن را سرآغاز نادیده انگاشتن تمایز هستی شناختی به شمار آورده است.

۲. ماهیت خداشناسانه تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی

یکی از شواهد و قراین هیدگر در اثبات روند تاریخی نسیان وجود در متافیزیک غربی، جایگزینی حقیقت وجود با موجود برتر یا خدا است که از آن با الفاظ و تعابیر گوناگون نزد ادیان و مکاتب فلسفی مختلف یاد می‌شود. به زعم هیدگر، این ویژگی که باید آن را ناشی از ماهیت خدا-شناسانه (theo-logical) متافیزیک دانست، در کنار بنیان‌های منطقی این دستگاه اندیشگی، متافیزیک را به جای پرداختن به حقیقت وجود، رو به سوی موجوداندیشی و تفکر آنتیک سوق داده است. هیدگر بی‌آنکه از این طریق در پی نفی یا انکار موجود برتر در رأس هرم بزرگ هستی باشد، معتقد است در تاریخ اندیشه غربی، التفات به موجود برتر و بحث از کیفیت وجودی و نحوه ارتباط آن با سایر موجودات، جای پرسش از معنا و حقیقت وجود را گرفته است. به این ترتیب، التفات به آنچه مایه وجود موجودات است و به زعم هیدگر، بارقه‌ای از آن در اندیشه متفکرانی نظیر پارمنیدس و هراکلیتوس وجود داشت، جایگزین پرسش از مبدأ آغازین موجودات می‌شود؛ رویه‌ای که بنیان‌های نخستین آن از رهگذر اندیشه‌های ارسطو بنا نهاده شد. این جایگزینی نزد فیلسوفان و مکاتب مختلف رویه‌های گوناگونی داشته است؛ به نحوی که گاهی به واسطه مفهوم روح (spirit) (نزد مدافعان اصالت روح) تحقق یافته و گاهی مفاهیمی نظیر ماده، اراده، جوهر، انرژی، سوژه، بازنمایی (representation) یا بازگشت جاودانه همان (the eternal recurrence of the same) در آن محوریت داشته که در همه این احوال، با تمرکز بر رابطه میان وجود و موجودات، اصل وجود مغفول نهاده شده است (Heidegger, 1998c: 278).

هیدگر در دوره متأخر اندیشه خود، در عین حال که تغییر نقطه اتکای متفکران در مواجهه با حقیقت وجود را نوعی امر مقدر و ناشی از رخ‌نمایی‌های گوناگون وجود و تغییر نحوه آشکارگی آن در ادوار مختلف تاریخ به شمار می‌آورد، اما فیلسوفان را از آن حیث که به چستی این آشکارگی و تأمل در باب آشکارگی مقدر خویش التفات نیافته‌اند، دچار نوعی انحطاط می‌داند. به زعم هیدگر، اینکه وجود در رخ‌نمایی‌ها و آشکارگی‌های گوناگون خود، همچنان خویشتن خویش را پنهان می‌دارد، امری است که اندیشه و زبان متافیزیکی از درک و بیان آن عاجز است. متعاطیان متافیزیک در طول تاریخ، غالباً در مواجهه با این مسئله، بحث از موجود برتر و مبدأ نخستین موجودات در هرم بزرگ هستی را پیش کشیده‌اند و آن را نیز به مثابه یکی از موجودات و البته برترین آنها مد نظر آورده‌اند، حال آنکه از منظر هیدگر، وجود در رخ‌نمایی‌های گوناگون خویش

بیدگروته بنیان های نظری هرم بزرگ هستی

هیچ گاه به نحو عینی و ابژکتیو در دسترس نیست و در عین حال که مایه آشکارگی و دسترس پذیری موجودات به شمار می رود، اما خود همواره خویشتن خویش را از دسترس تفکر مفهومی مبتنی بر باز نمود پنهان می دارد و هرگز در چارچوب موجودی خاص - اگرچه برترین آنها - فراچنگ نمی آید. به اعتقاد هیدگر، این شیوه چشم پوشی از حقیقت وجود، در دوران جدید خود را در پس ذات تکنولوژی مدرن و در قالب ابزارنگاری تکنولوژیک به ظهور رسانده است.

به این ترتیب، مواجهه موجودانگاران متعاطیان متافیزیک با مبدأ نخستین موجودات و جایگزین کردن آن با پرسش از معنا و حقیقت وجود، که تفکر متافیزیکی دیگر از عهده مطرح کردن و پاسخ گویی به آن بر نمی آید، به هموار کردن بستر نسیان وجود در تاریخ متافیزیک پیوسته مدد رسانده است. ناتوانی دستگاه متافیزیک در مطرح کردن این پرسش و پاسخ گویی به آن و دغدغه بنیادین و انس متعارف آدمیان در مد نظر آوردن موجودات، هیدگر را در نهایت بر آن داشت تا به نحوی ناگزیر در اشاره به بنیان موجودات و مایه آشکارگی آنها از اصطلاح و مفهوم رهزن «عدم» بهره بجوید.^۱ از منظر هیدگر، از آن رو که ما به هر جانب که می لغزیم خود را نزدیکی از موجودات می یابیم و وجود را که اغلب متافیزیک دانان آن را امری بدیهی و تعریف ناپذیر به شمار آورده اند، دیگر به جد نمی گیریم، گویی آن را در قیاس با خیل موجودات، هیچ می انگاریم، حال آنکه این هیچ موجود (عدم) خاستگاه و بنیاد همه موجودات و از این حیث بنیاد متافیزیک به شمار می رود (Ibid.: 290). هیدگر در این باره در مسائل اساسی پدیدارشناسی می نویسد:

ما نظراً باشد یا عملاً، با موجود مواجهه داریم. غیر از این موجود، عدم است. شاید جز موجودات برشمرده، آنچه هست، هیچ است، ولیکن شاید باز هم چیزی وجود داشته باشد که گرچه هست نیست. با این همه به معنایی که هنوز معین بایدهش کرد وجود دارد (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۵/ تأکیدها در اصل متن وجود دارد).

۳. هرم بزرگ هستی و ابتنا بر نظام مقولات

یکی دیگر از ساز و کارهای نسیان وجود از منظر هیدگر، ابتنای فهم موجودات بر تعینات مقولی است که مانع از آشکارگی اصیل موجودات و رویارویی با صورت حقیقی عالم می شود. عالم هیدگری امری فراتر از طبیعت و طبقات موجودات در ساختار هرم بزرگ هستی است. عالم از منظر هیدگر، گشودگی و روشنایی وجود است و انسانیت انسان نیز در گرو حضور و قیام در این گشودگی است. بر این اساس، انسان چیزی جز برون ایستایی (ek-sistenz) در ساحت گشوده

وجود نیست. از رهگذر این برون‌ایستی است که دوگانه سوژه - ابژه معنا می‌یابد (Heidegger, 1993a: 252). عالم نزد هیدگر، زمینه و بافتی است که زمینه‌ها و بافت‌های جزئی حیات انضمامی انسان در آن به مثابه یک کل در کنار هم قرار می‌گیرد. آدمی متناسب با هر بافت و زمینه انضمامی، به شیوه معینی در آن حاضر است و برآیند این حضور، اضلاع و زوایای در عالم بودن انسان را صورت‌بندی می‌کند. در عالم بودن، زمینه کلی و عرصه گشوده‌ای است که امکان‌های گوناگون انس آدمی با موجودات را در برابر او نمایان می‌سازد. از این منظر، آنجا بودن دازاین و در عالم بودن با یکدیگر هم‌افق خواهند بود. به زعم هیدگر، در عالم بودن دازاین واجد خصیصه هم‌عالمی (Mitwelt) است که دازاین بر اساس آن، همواره با دیگران یا کسان (das man) در عالمی مشترک ربط و نسبتی وجودی دارد که بر اساس آن، انتخاب‌ها و شیوه هستی او تعیین می‌یابد. از این منظر، دازاین «هستی با» است (در این باره نک.: فیگال، ۱۳۹۴: ۷۴ به بعد). بر این اساس، ما از رهگذر احصای موجودات و طبقه‌بندی آنها مبتنی بر نظام مقولات، به درک واقع‌نمایی از عالم دست نخواهیم یافت. عالم از منظر هیدگر، به‌ویژه در دوران انتشار کتاب وجود و زمان، به جای آنکه نحوه‌ای از توصیف و طبقه‌بندی اشیا باشد، نحوه‌ای از انحاء وجودی دازاین و پاره‌ای از سرشت او است. به این ترتیب، هیچ یک از موجودات جز انسان، عالم نخواهند داشت، چراکه عالم به مثابه عرصه آشنایی و دسترس‌پذیری موجودات پیش روی آدمی، موهبتی است از جانب وجود که فقط نصیب آدمی شده است.

به زعم هیدگر، برخلاف اعتقاد بسیاری از فیلسوفان گذشته، ما در وهله نخست با اشیا و پدیده‌های اطراف خود مواجهه نظری مبتنی بر دوگانه سوژه - ابژه نداریم، بلکه اغلب، مواجهه ما با اشیا، مواجهه‌ای مبتنی بر مآل‌اندیشی (Umsicht / circumspection) و کارکردهای عملی اشیا است. هیدگر شکل مواجهه اخیر با اشیا را مواجهه دم‌دستی یا در دست (Handlich / handy) نامیده و مواجهه‌ای را که در آن اشیا به مثابه متعلقات آگاهی در پیش روی ما قرار می‌گیرند و اغلب فیلسوفان مبتنی بر چنین مواجهه‌ای به بررسی اشیا پرداخته‌اند مواجهه فرادستی (Vorhandenheit / present at hand) نامیده است.^{۱۱} هیدگر بر آن است که مواجهه نظری صرف با اشیا، که شیوه رایج فیلسوفان گذشته به‌ویژه پس از دکارت بوده است، خاصیت درعالم‌بودگی دازاین و انس عملی او با اشیا (شیوه مواجهه دم‌دستی) را مغفول نهاده است.

هیدگر در این باره به نحوی هوشمندانه در رساله *پدیدارشناسی و الا‌هیات* به رویداد زبانی مهمی که با دکارت رواج می‌یابد اشاره می‌کند که بر اساس آن، برخلاف رویه فیلسوفان مدرسی

بیدگروتد بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

در قرون وسطا، پس از دکارت، جابه‌جایی مفهومی میان دو اصطلاح لاتین obiectum و subiectum اتفاق می‌افتد که مبتنی بر آن، واژه نخست که ابتدا درباره متعلقات ادراکات حسی، تخیلات، آرزوها، احکام و شهودات آدمی به کار بسته می‌شد و لفظاً به معنای «برابرافکنده‌شده» بود، به اشیای عینی اطلاق شد و واژه دوم که ابتدا برای اشاره به اعیان انضمامی پیش روی ما به کار بسته می‌شد و لفظاً به معنای «به زیرافکنده‌شده» بود، به انتزاعات ذهن ما از اشیا اطلاق شد. حجیت و اصالتی که دکارت و اتباعش برای متعلقات آگاهی در ساحت ذهن فاعل شناسا قائل شدند، موجب شد در پرتو این جابه‌جایی واژگانی، ماهیت مستقل و عینی اشیا نیز به مثابه بنیان هر گونه آگاهی جای خود را به بازنمودهای ذهن آدمی بسپارد (Heidegger, 1998b: 57-58). شیوع این رویه، نسیان وجود را در وضعیتی تازه قرار داد که گشتل به مثابه ذات تکنولوژی مدرن عاقبت از دل آن سر برآورد.

بر این اساس، هیدگر با تأکید بر اینکه مواجهه عمده ما با اشیا، مواجهه‌ای مآل‌اندیشانه و مبتنی بر اُنس عملی با موجودات است، تلاش فیلسوفان برای کشف حقیقت اشیا مبتنی بر شیوه‌ای فرادستی را تلاشی ناکام تلقی می‌کند که نسبت اشیا با انسان و نیز با یکدیگر را چنان‌که باید مد نظر نمی‌آورد و در فرآیند شناخت، انسان را موجودی جداافتاده از اشیا و در برابر آنها تصور می‌کند، در حالی که به زعم هیدگر، اشیا همواره در بستر یک زمینه و سیاق پیش روی آدمی حاضر می‌شوند و آشکارشدن موجودات پیش روی آدمی، خود یکی از انحاء وجودی انسان است که از در عالم بودن او نشئت می‌گیرد. در این میان، انسان با طرح‌افکنی امکانات وجودی خود از یک سو می‌تواند به نحوی با اشیا مواجهه یابد که اشیا چنان‌که هستند خود را بر او نمایان کنند و از سوی دیگر، ممکن است آدمی به نحوی با اشیا مواجهه یابد که به جای آشکارسازی حقیقی آنها، در جهت مستورساختن آنها گام بردارد. هیدگر در هر دو دوره فکری خود عقیده داشت که متافیزیک با مد نظر آوردن اشیا در پرتو مفهوم جوهر، چنین مواجهه‌ای (مواجهه مستورکننده) را سامان بخشیده است.

مبتنی بر این نظرگاه، درک مقولی از موجودات، که یکی از بنیان‌های ساختاری بسیاری از تقریرهای حرم بزرگ هستی است، از آن‌رو که مجالی برای مواجهه با موجودات به مثابه رخ‌نمایی‌ها و انکشافات گوناگون وجود فراهم نمی‌آورد، به ترسیم تصویری غیراصیل از عالم و آدم می‌انجامد و در نهایت، بر پرسش از معنا و حقیقت وجود سرپوش می‌نهد. در این نحوه مواجهه با وجود، آدمی با اتکا به ساز و کارهای تفکر مفهومی مبتنی بر بازنمود، برای تصاحب اقسام

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

موجودات، به وجود اصیل آنها حمله‌ور می‌شود، اما به جای فراچنگ آوردن آنها، فقط ساختارهای مقولی را بر آنها تحمیل می‌کند و بر وجود اصیل آنها روپوش می‌نهد.

فصل مشترک دوران نخست اندیشه هیدگر با دوران پس از آن را باید در ارتباط میان پرسش از معنای وجود در دوران نخست با پرسش از حقیقت در دوران پس از آن پی گرفت (در این باره نک: بیمل، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲). هیدگر در این باره با تمرکز بر معنای واژه «آلیثیا» (aletheia) که به زعم او، نخستین فیلسوفان یونان آن را مساوق با «حقیقت» و در ارتباط با مفهوم وجود و به معنای ظهور و آشکارگی به کار می‌بستند، سعی در ترسیم تلقی متفاوتی از مفهوم «هستندگی» دارد. مبتنی بر این تلقی دیگرگون، هر گونه مواجهه وجودشناختی و معرفت‌شناختی با موجودات، نخست موقوف به از حجاب و خفا به درآمدن آنها است؛ امری که به عقیده هیدگر پس از افلاطون و ارسطو به ربط و نسبت میان ذهن آدمی با واقعیات خارجی فرو کاسته شد و در دوران جدید فلسفه غربی با کوگیتوی دکارت به نقطه اوج خود نزدیک شد.

ذات حقیقت که ἀλήθεια است در تفکر یونان یونانی و از آنجا در فلسفه‌ای که در پی آن تفکر آمده است، به تفکر در نیامده است. در هستی‌حضور یونانی، ناپوشیدگی، تفکر را، پوشیده‌ترین است در عین آنکه همین ناپوشیدگی، هم از آغاز تعیین‌کننده حضور هر حاضر بوده است (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۴).

در پی فراموشی حقیقت به مثابه آلیثیا، موجودات به جای آنکه به مثابه حضور امر حاضر در نظر گرفته شوند، برابر ایستایی پیش روی ذهن و ادراک آدمی انگاشته می‌شوند و از این رهگذر، در ضبط و مهار نظام مقولات ارسطویی و نظایر آن گرفتار می‌آیند و التفات به آشکارگی آنها به مُحاق می‌رود و این در حالی است که به زعم هیدگر، یونانیان نخستین، موجودیت موجودات را به مثابه حضور امر حاضر مد نظر می‌آوردند (Heidegger, 1998c: 285). حقیقت به مثابه آلیثیا ملازم نوعی به حال خود واگذاشتن چیزها است. البته این به حال خود واگذاشتن را باید نوعی عمل ایجابی به شمار آورد که بر اساس آن، با عمل کردن به شیوه‌ای خاص، به موجودات اجازه آشکارگی اصیل داده می‌شود.

اگر ما [مطابق با درک یونانیان نخستین] ἀλήθεια (آلیثیا) را به جای حقیقت به نامستوری (unconcealment) ترجمه می‌کنیم، این کار صرفاً نوعی تحت‌لفظی‌تر بودن نیست، بلکه متضمن رهنمودی به بازاندیشی مفهوم متعارف حقیقت به معنای صدق گزاره‌ها و بازگرداندن آن به ناپوشیدگی و گشودگی هنوز

بیدگروقتدبنیانهای نظری حرم بزرگ هستی

درک ناشده موجودات است. درگیر شدن فرد با ناپوشیدگی موجودات، به معنای گم کردن خویشتن فرد در آنها نیست، بلکه این درگیری عقب‌نشینی کردن در پیش‌روی موجودات است، باشد که آنها خویشتن را با نظر به چیستی و چگونگی‌شان آشکار کنند و مطابقتِ فرانما (presentative correspondence) معیار [درستی] خود را از آنها اخذ کند (Heidegger, 1998a: 144).

نه تنها خود هیدگر بعدها در تلقی ویژه‌اش از مفهوم «آلیا» حک و اصلاحاتی به عمل آورد، برخی از یونان‌پژوهان نیز آن را نقد کردند.^{۱۲} این نقدها اگرچه می‌تواند صحت انتساب تقریر خاص هیدگر به پیشاسقراطیان را با مشکل روبه‌رو کند، اما خود مدعی او در این باره، فارغ از صحت انتساب آن به پیشاسقراطیان، مدعایی در خور تأمل است. هیدگر در سخنرانی موسوم به «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» برخلاف اظهارنظرهای پیشین خود، آلیا را مساوق با حقیقت به شمار نمی‌آورد، بلکه تأکید می‌کند که آلیا به معنای گشایش، شرط امکان هر گونه حضور و نامستوری است و از این‌رو، نمی‌توان آن را حقیقت نامید. او برخلاف اظهارنظرهای صریح خود در رساله «در باب ذات صدق» تصریح می‌کند که در فلسفه یونان نیز حقیقت به معنای نامستوری استفاده نشده، چه آنکه معنای متعارف حقیقت، نامستوری نیست. هیدگر به این ترتیب، مدعی گذشته خود در باب تبدیل مفهوم نامستوری به مطابقت را ناصواب می‌شمرد و در عوض اعلام می‌کند که آلیا از همان آغاز با مفهوم مطابقت قرین بوده است و همواره نفیس نامستوری مغفول واقع شده و تمام فلسفه صرفاً معطوف به آن چیزی بوده که ناپوشیدگی آن را آشکار کرده است (Heidegger, 1993b: 446-447).

در این میان، یکی از لوازم طبقه‌بندی موجودات بر اساس ساختارهای مقولی که در عین حال یکی از اجزای بنیادین متافیزیک مدرسی به شمار می‌رود، التفات به مفهوم جوهر است. از منظر هیدگر، موضوع فلسفه، که او آن را مساوق با متافیزیک می‌انگارد، وجود موجودات است که در طول تاریخ فلسفه خود را در قالب مفهوم جوهر یا ذات شناسا به ظهور رسانده است (Ibid.: 438). هیدگر بر آن است که این نحوه مواجهه با موجودات، مانع از آشکارگی اصیل آنها و تحقق آرمان پدیدارشناسانه «فراخوانی به خود اشیا» (the call to the things themselves) است، حال آنکه پیش از آغاز تاریخ متافیزیک، یونانیان نخستین به نحو دیگری با اشیا و پدیده‌ها مواجهه می‌یافتند. این نحوه غیرمتافیزیکی مواجهه با موجودات که بارقه‌هایی از آن حتی در آثار ارسطو به چشم می‌خورد^{۱۳} به جای آنکه در مسیر شناخت موجودات با تحمیل مقولات ذهنی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

فاعل شناسا در برابر آنها بایستد و آنها را به متعلق شناسایی خود بدل کند، با قراردادن خویشتن در ساحتی که امکان نمایانگری موجودات را برای آنها فراهم آورد، به آنها اجازه حضور و خودنمایانگری می‌دهد. اما با ملحوظداشتن ساختارهای مقولی در مواجهه با موجودات، وجود اصیل آنها مبتنی بر فراقکنی‌های مقولی ذهن فاعل شناسا، به مفهوم جوهر فرو کاسته می‌شود و سایر ابعاد و اضلاع وجودی آنها نیز ذیل مفهوم عرض طبقه‌بندی می‌شود و این رویه به عنوان معیاری برای جایابی اقسام موجودات (انواع جواهر و اعراض) در ساختار هرم بزرگ هستی به کار گرفته می‌شود؛ امری که به زعم هیدگر، آشکارگی اصیل و وجودنمای اشیا و پدیده‌ها را در حجاب می‌برد و آنها را در چارچوب‌های محدود ذهن فاعل شناسا محصور می‌سازد.

۴. هرم بزرگ هستی و ابتنا بر معرفت‌شناسی باز نمودی

وجودشناسی برآمده از ساختار هرم بزرگ هستی، از آن‌رو که مستلزم نوع خاصی از معرفت‌شناسی است نیز می‌تواند محل نقد هیدگر واقع شود، چراکه به اعتقاد وی، حصول هر گونه مطابقتی میان ذهن فاعل شناسا با امر واقع، نخست موقوف تحقق نوعی ناپوشیدگی وجودی است که متافیزیک سنتی، عموماً آن را مد نظر نیاورده است. به عبارت دیگر، امر معرفت‌شناسانه از منظر هیدگر نه تنها موقوف بنیانی وجودی است بلکه خود، نوعی امر وجودی است، حال آنکه ساختارهای مقولی مد نظر آوردن موجودات در هرم بزرگ هستی، با قراردادن آنها در برابر ذهن فاعل شناسا، از طریق ساز و کار باز نمود و احراز مطابقت میان ذهن و عین، اجازه آشکارگی اصیل به آنها نمی‌دهد.

امروز و از دیرباز مراد از حقیقت، مطابقت شناخت است با واقع [یا چیز]. اما برای آنکه شناخت و جمله تشکیل‌دهنده و به لفظ آورنده شناخت، با چیز [مورد شناخت] منطبق بتواند شد، و نیز تا پیش از آن چیز خود به جمله ربطی بتواند داشت، بایستی که چیز خود، خود را چنان که هست، نشان دهد. اگر خود را از پوشیدگی به در نتواند درآورد، و در ناپوشیدگی نتواند ایستاد، چگونه می‌تواند خود را نشان دهد؟ جمله حقیقت دارد، به سبب آنکه درست روی به سوی ناپوشیده، یعنی چیزی که حقیقی است، دارد (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۴-۳۵).

به این ترتیب، حصول هر نوعی از مطابقت، در گرو قرارگرفتن گشودگی دازاین یا «برون‌ایستایی» او در معرض ساحتی از آشکارگی است که در آن، موجودات (و به عبارت دقیق‌تر، وجود) خود را به نحوی باز و گشوده آشکار می‌کنند. پیوندیافتن آن گشودگی و این

بیدگروته بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

آشکارگی، بنیان هر گونه ادراک معرفت شناختی است (Heidegger, 1962: 213-220). هیدگر به صراحت همه انواع متافیزیک و منتقدانش، نظیر پوزیتیویسم، را هم سخن با افلاطون می داند که مفهوم بنیادین ایده (eidos) به مثابه بنیان وجود موجودات، به انحاء مختلف در کانون توجه آنها قرار دارد. این اصل بنیادین، که نزد هر یک از مکاتب فلسفی و فیلسوفان منتسب به آنها به شکلی نمایان شده، علاوه بر آنکه از یک سو مستلزم دوگانه‌هایی نظیر معقول - محسوس، نور - سایه، جوهر - عرض، سوژه - ابژه، این جهان - آن جهان و نظایر آنها است، از سوی دیگر، ظهور خارجی موجودات را موجب می شود. اما این ظهور، موقوف روشنایی ای است که متافیزیک کم و بیش آن را محل توجه قرار داده اما آنچه همه اقسام متافیزیک همواره از پرداختن به آن عاجز بوده است، تأمل در باب آن ساحت گشوده‌ای است که از رهگذر «حضور»^{۱۴} بروز و خفای روشنایی را امکان پذیر می کند و جز در دوره‌های آغازین شکل گیری اندیشه‌های فلسفی در یونان باستان و نزد اندیشمندانی چون پارمنیدس، هیچ‌گاه محل توجه واقع نشده است.

در بحث از آبخور اصلی ادراکات معرفت شناختی آدمی نیز حضور این ساحت گشوده که قوای ادراکی انسان را پیش روی گشودگی سایر موجودات می نهد، کلید اصلی فهم مسئله است. هیدگر در رساله «در باب ذات صدق» گشودگی دازاین در برابر آشکارگی و نامستوری موجودات را «آزادی» (Freiheit/ freedom) نامیده است که ماهیت صدق را تشکیل می دهد. هیدگر برخلاف کانت که برای هویت بخشی به تفکر و اندیشه بشری، آزادی را در حوزه فاهمه جست و جو می کند، آن را به مثابه حضور در گشودگی عرصه‌ای که موجودات در آن، بودن اصیل خویش را به نمایش می گذارند مد نظر می آورد و این چنین آن را قرین ذات حقیقت به مثابه نامستوری می داند.

آزادی مطلوب هیدگر صرفاً الزاماتی سلبی ندارد؛ به این معنا که فقط با بی اعتنایی و به حال خود رها کردن چیزها آزادی تحقق نمی یابد، بلکه مستلزم عملی ایجابی و ناظر به درگیر شدن با موجودات و تدارک مواجهه‌ای خاص با آنها است، آن سان که نامستوری وجود از رهگذر آنها نمایان شود. در چنین وضعیتی، ما خود را واپس می کشیم تا بودن حقیقی موجودات چنان که هست آشکار شود. گزاره‌هایی که از رهگذر چنین مواجهه‌ای ساخته می شود، به جای آنکه ملاک صدق خود را از ذهنیت فاعل شناسا و احراز مطابقت آن با خارج به دست آورد، رهین آشکارگی حقیقی موجودات است (Heidegger, 1998a: 143-144). بر این اساس، تحقق آزادی به مثابه امری وجودشناختی، بنیان هر گونه مطابقت خواهد بود. البته در این میان، نباید از خاطر برد که تحقق آزادی لزوماً به

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و نگاه‌نامه: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

معنای آن نیست که همه ادراکات آدمی باید صادق انگاشته شود، بلکه آشکارگی موجودات، از جهتی کلیت آن را مستور می‌سازد و این خود می‌تواند به ناحقیقت بینجامد.

ذات حقیقت در معنای ناپوشیدگی، در سیطره نوعی پرهیز کردن است. ولکن این پرهیزداشتن نه عیب است و نه نقص، آن نیست که حقیقت گویا قرار است ناپوشیدگی نابی باشد که هر پوششی را دور افکنده است. اگر این می‌بود، دیگر آن نمی‌توانست بود که هست. لازم ذات حقیقت که ناپوشیدگی است، پرهیز است به حیث پوششی دوگانه. حقیقت به ذات خود، نا-حقیقت است. تا مطلب به حدت و شدتی اعجاب‌برانگیز نموده آید، بگوییم، لازم ذات ناپوشیدگی که روشنی است، پرهیز است به صورت پوشش (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۷/ تأکیدها در اصل متن وجود دارد).

به این ترتیب، ناحقیقت، مستوری وجود در پس آشکارگی موجودات است. درافتادن در ورطه ناحقیقت، دازاین را به جای رویارو کردن با وجود، دل مشغول موجودات می‌کند. این ویژگی، که هیدگر آن را درون‌ایستایی (In-sistenz) می‌نامد، هنگامی که با برون‌ایستایی دازاین درآمیخته می‌شود، نه تنها موجب می‌شود وجود به ورطه مستوری درافتد، بلکه درافتادن وجود در این ورطه را نیز از دازاین پنهان می‌دارد. هیدگر این پنهانی اخیر را که در واقع، «پنهانی امر پنهان مانده» (the concealing of what is concealed) است «راز» (das geheimnis/ mystery) نامیده است (Heidegger, 1998a: 148). فراموشی راز همواره آدمی را در ورطه سرگردانی و دل مشغولی با موجودات گرفتار می‌کند. خاستگاه خطاها و اشتباهات دازاین را باید در این سرگردانی جست‌وجو کرد.

به این ترتیب، هیدگر با تأکید بر اینکه صدق گزاره‌ای پیشتر موقوف واقع‌های وجودی است، متافیزیک مبتنی بر معرفت‌شناسی بازنمودی را در فهم واقعیت، ناتمام می‌انگارد. هیدگر به‌صراحت در سخنرانی «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» یادآور می‌شود که فلسفه در عین التفات به روشنایی خرد، چیزی از گشودگی نمی‌داند (Heidegger, 1993b: 443). از این رو، هرم بزرگ هستی، که برآمده از چنین مواجهه‌ای با انواع موجودات است، حکایتگر تصویر و تصویری واقعی از اقسام موجودات نخواهد بود. در این میان، مهم‌ترین شرط به دست دادن تصویر و تصویری صائب از موجودات، قرارگرفتن در قلمرو گشوده‌ای است که در آن، گشودگی دازاین با آشکارگی موجودات مواجهه می‌یابد. گزاره‌های برآمده از چنین مواجهه‌ای، حقیقت‌ناخواهند بود؛ به این معنا که از نسبت واقعی خود با موجود یا موجوداتی که خویشان را می‌نمایند حکایت می‌کنند.

۵. هرم بزرگ هستی و به دست دادن تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان

به زعم هیدگر، آن هنگام که تلقی نادرستی از مناط خودبودن آدمی وجود نداشته باشد و مفاهیمی نظیر جوهر و سوژه در این باره موضوعیت داشته باشد، راه برای مد نظر آوردن شایسته پرسش وجود مسدود خواهد بود. هیدگر در تقابل با این رویکرد عقیده دارد که فقط آن هنگام که اکزیستانس به مثابه مناط خودبودن انسان لحاظ گردد، راه برای دیدار وجود هموار می شود (Heidegger, 1998c: 285). بر این اساس، او از همان آغاز با بهره گیری هوشمندانه از اصطلاح «دازاین» در اشاره به موجود انسانی، راه خود را از متافیزیک قدما و نحوه تلقی آن از انسان جدا کرد. وی در پی آن بود تا در توصیف حقیقت وجود انسان، به جای اتکا به مقولات ارسطویی، که خود مستلزم مفروض انگاشتن دوگانه‌هایی نظیر سوژه - ابژه، ذهن - عین، ماده - صورت و قوه - فعل است، آدمی را انکشافی پیش روی انکشاف به شمار آورد تا از این رهگذر، فقط به وجود اصالت ببخشد. از این منظر، امکانات معرفت‌شناختی آدمی، چنان که ارسطو و اتباع او می‌انگاشتند، صرفاً فصل تمایز او از سایر موجودات نیست، بلکه در وهله نخست، گشودگی^{۱۵} آدمی را در برابر موجوداتی که آنها نیز عین ظهور و گشودگی‌اند باید منحصر به فردترین مشخصه اصیل انسان به شمار آورد. این ویژگی، خود بنیان همه امکانات معرفت‌شناختی آدمی است.

نه فقط آنچه شناختی با آن مطابق می‌افتد، باید به نحوی ناپوشیده باشد، بلکه کل قلمروی که در آن این «با چیزی مطابق افتادن» جریان می‌یابد و نیز آنکه برایش، سنجیدن جمله با چیز آشکارا می‌شود، همه باید چون یک کل در ناپوشیدگی تحقق پذیرد. ما با همه تصورات درستان هیچ می‌بودیم و هرگز نمی‌توانستیم شرط نهیم که باید چیزی از پیش آشکارا باشد و ما خود را با آن مطابقت دهیم، اگر نه ناپوشیدگی موجود بر ما آن ساحت روشن را باز می‌گذاشت که به آن، برای ما، هر موجودی قائم است و از آن موجود، خود را باز پس می‌کشد (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۵).

مبتنی بر این طرز تلقی، که هیدگر در وجود و زمان به آن باور دارد، می‌توان با تحلیل نحوه وجود این افق گشوده روبه وجود، معنا و حقیقت وجود را بی‌آنکه به موجودی از موجودات فرو کاسته شود، دیدار کرد. اما چنان که می‌دانیم، جایابی انسان در ساختار هرم بزرگ هستی مبتنی بر چنین نظرگاهی صورت پذیرفته و از این حیث، اغلب تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی با یکدیگر شباهت دارند. در بیشتر این تقریرها، مهم‌ترین وجه تمایز انسان از سایر انواع موجودات را امکانات

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

ادراکی و معرفت‌شناختی آدمی دانسته‌اند و مبتنی بر این ویژگی، سایر انواع موجودات را در قیاس با انسان در طبقات مختلف هرم بزرگ هستی جای داده‌اند. اما هیدگر، برخلاف این رویکرد غالب که به زعم او از شناخت درست حقیقت انسان و اضلاع و زوایای وجودی او عاجز است، بنیادی‌ترین ویژگی اصیل آدمی را خصیصه «در-عالم-بودن» می‌داند و بر آن است که آدمی در پرتو این ویژگی، هیچ‌گاه به نحو منخل از سایر موجودات فراچنگ نخواهد آمد و از این حیث، آدمی به مثابه دازاین یا همان موجودی که از امکان برقراری رابطه‌ای خاص با خود و عالم برخوردار است، همواره «هستی با» و افقی گشوده رو به وجود و موجودات و هم‌حضور با آنها است. اما در تلقی متافیزیکی از حقیقت انسان، ساز و کارهای فهم و رصد سایر موجودات در فهم و رصد انسان نیز به کار گرفته می‌شود و این چنین بر بنیان‌های اصیل وجود او حجابی افکنده می‌شود. هیدگر می‌کوشد با به‌کارگیری روش پدیدارشناسانه خاص خود و از رهگذر تحلیل حال و روز متعارف نوع انسان‌ها در زندگی روزمره، به کشف اضلاع و زوایای اصیل وجود انسان راه یابد. مبتنی بر این روش، انسان به جای آنکه مبتنی بر خصایص مقولی خود به مثابه جوهر و ماهیت مد نظر قرار گیرد، نحوه‌ای خاص و منحصر به فرد از گشودگی وجود به شمار می‌آید که سایر ویژگی‌ها و اضلاع وجودی او را باید در پرتو این خصیصه بنیادین، فهم و تفسیر کرد. از این منظر، رابطه و نسبت انسان با سایر موجودات، در وهله نخست از امری وجودی نشئت می‌گیرد و برخلاف تلقی رایج نزد متافیزیک‌دانان، آدمی در آغاز از رهگذر ارتباطات معرفت‌شناسانه خود با جهان نسبت برقرار نمی‌کند، بلکه برقراری هر گونه نسبت ادراکی و معرفت‌شناختی، نخست از «در-عالم-بودن» انسان و گشودگی او در برابر وجود و موجودات نشئت می‌گیرد (Heidegger, 1993b: 441). در این میان، نباید از نظر دور داشت که ارتباطات ادراکی و معرفت‌شناختی انسان با سایر موجودات، خود عین گشودگی او و در حقیقت، یکی از نحوه‌های وجودی او است.

چنان‌که پیدا است، شیوه نگرش هیدگر به حقیقت انسان نیز همانند سایر بخش‌های اندیشه او، محملی برای بازگشت به پرسش از معنا و حقیقت وجود و یادآوری غلبه نسیان وجود در تاریخ متافیزیک غربی است. هیدگر به این ترتیب با نقد جایگاهی که برای انسان در تحلیل‌های سنتی متافیزیکی در نظر گرفته شده و در اغلب تقریرهای هرم بزرگ هستی انعکاس یافته است، افق دیگری در فهم و تحلیل ابعاد وجودی انسان می‌گشاید که در پس آن می‌توان به جای دل‌مشغولی مدام به موجوداندیشی و سرگردانی و آویختگی پیوسته در اقسام موجودات، به انحاء ظهور موجودات و نحوه خاص ظهور آدمی اندیشید.

نتیجه

کانونی‌ترین نقد هیدگر به هستی‌شناسی سنتی حکایت از آن دارد که معنا و حقیقت وجود در اغلب منطومه‌های فکری برآمده از هستی‌شناسی سنتی مغفول واقع شده و در عوض، التفات به موجودات و موجودپژوهی همواره در اولویت نخست فیلسوفان قرار داشته است. به زعم هیدگر، در سنت‌های متافیزیکی، فراموشی و نسیان وجود، مبتنی بر ساز و کارهای مختلفی تحقق می‌یابد که یکی از آنها پیش‌داوری در باب معنای وجود است. این پیش‌داوری با مد نظر آوردن وجود به مثابه کلی‌ترین مفاهیم، آن را تعریف‌ناپذیر و بدیهی به شمار می‌آورد و از این رهگذر، پرسش از وجود را ظاهراً به نحوی منطقی و مستدل به محاق می‌افکند و در عوض، به پرسش از چیستی و نحوه هستی موجودات یا پرسش از موجودات در کلیت آنها موضوعیت می‌بخشد. به این ترتیب، وجود نزد هیدگر از آن‌رو که در زمره هیچ یک از اقسام موجودات قرار ندارد و متصف به ویژگی‌های هیچ یک از آنها نیست، هیچ‌گاه به نحو فرادستی در معرض ادراکات ما قرار نمی‌گیرد. وجود همچون میدان دید، شرط هر گونه مواجهه وجودشناختی و معرفت‌شناختی ما با موجودات است. از این‌رو، امکان طبقه‌بندی، فقط ویژه موجودات است و وجود را به مثابه بنیاد نمی‌توان در هیچ چارچوب و ساختاری رده‌بندی کرد، چه آنکه سرچشمه از رهگذر رودخانه قابل دست‌یابی نیست. بر این اساس، تقریرهایی از هرم بزرگ هستی، که بنیاد و خاستگاه موجودات را نیز در ساختار سلسله‌مراتبی هستی جای داده‌اند، از این تفتن شایسته هیدگری غفلت ورزیده‌اند. به زعم هیدگر، مد نظر آوردن وجود به مثابه بنیاد، که یکی از اصلی‌ترین مبانی نظری بسیاری از تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی است، نافی مواجهه با حقیقت وجود به مثابه ذات نامستوری است. در این تقریرها، مبدأ نخستین در جایگاه حقیقتی که وجود و ماهیت در آن همپوشانی دارد، جای بحث و پرسش از معنا و حقیقت وجود را می‌گیرد. علاوه بر این، نادیده‌انگاشتن تمایز هستی‌شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، ماهیت خداشناسانه این تقریرها، ابتدای اغلب بر نظام مقولات ارسطویی و معرفت‌شناسی بازنمودی و ترسیم تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان در اغلب تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، مهم‌ترین محورهای نقد هیدگر به تلقی‌های سنتی و جدید از هرم بزرگ هستی است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۱). *هیدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۸۶). «بررسی امکان وقوعی ترجمه فارسی وجود و زمان هیدگر چنان که بسزای چنین کتاب بود»، در: *دوفصل‌نامه جستارهای فلسفی*، ش ۱۲، ص ۱۹۳-۲۳۶.
- فیگال، گونتر (۱۳۹۴). *درآمدی بر هیدگر*، ترجمه: شهرام باقری، تهران: حکمت، چاپ اول.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). «گفت‌وگوی ریشارد ویسر با مارتین هیدگر»، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، در: *بخارا*، ش ۵، ص ۶۱-۶۸.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۱). *زبان، خانه وجود: گفت‌وگوی هیدگر با یک ژاپنی*، ترجمه: جهان‌بخش ناصر، تهران: هرمس، چاپ اول.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲ الف). *سرآغاز کار هنری*، با شرح: ویلهلم فن هرمن، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، چاپ پنجم.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲ ب). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد، چاپ اول.
- Cassirer, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, translated with an introduction by Mario Domandi, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Britain: Blackwell Publisher Ltd.
- Heidegger, Martin (1991). *Nietzsche*, Translated by David Farrell Krell, USA: HarperOne, Vol. 3.
- Heidegger, Martin (1993a). "Letter on Humanism" in: *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of thinking (1964)*, edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin (1993b). "The End of Philosophy and the Task of Thinking" in: *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of thinking (1964)*, edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin (1998a). "On the Essence of Truth" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1998b). "Phenomenology and Theology" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1998c). Introduction to "What Is Metaphysics?" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*, Britain: Blackwell Publisher.
- Köchler, Hans (2014). "Re: Question about Heidegger's Teachings" Email to the Author, 25 December.

- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: The History of an Idea*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilber, Ken (2000). "The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion", in: *The Collected Works of Ken Wilber*, Boston: Shambhala, 8: 81-269.
- Wilber, Ken (1993). "The Great Chain of Being", in: *Journal of Humanistic Psychology*, 3 (33): 52-65.
- Young, Julian (2015). "Re: Question about Heidegger's Teachings", Email to the Author, 12 July.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این تعبیر را از کن ویلبر وام گرفته‌ام. در این باره نک: Wilber, 2000: 97.
۲. با آنکه در زبان فارسی از گذشته تا کنون لفظ «هستی» را در برابر «وجود» عربی قرار داده‌اند (علاوه بر معاصران، خداوندان فلسفه نظیر ابن‌سینا و باباافضل کاشانی نیز چنین کرده‌اند) اما نگارنده در به‌کار بستن لفظ «وجود» در مباحث مرتبط با آرای هیدگر، دقت نظری فلسفی را ملحوظ داشته است. چنان‌که استاد پرویز ضیاء شهبایی در این باره به‌درستی تفتن یافته، لفظ «هستی» از آن‌رو که نوعی افاده وابستگی به زمان حال را در خود دارد و از اشاره به گذشته و آینده فارغ است، نمی‌تواند معادل مناسبی برای واژه Sein نزد هیدگر باشد که اصولاً امری زمانمند و تاریخی است. اما ظاهراً لفظ «وجود» تا حدودی می‌تواند متکفل انتقال ربط و نسبتی باشد که هیدگر میان مفهوم هستی و اقسام سه‌گانه زمان (که در واقع نسبت مساوقت است) برقرار می‌کند. مبتنی بر پذیرش این قرارداد، باید عنوان کتاب *Sein und Zeit* را نیز در زبان فارسی به وجود و زمان ترجمه کرد (در این باره نک: ضیاء شهبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۷).
۳. هیدگر می‌کوشد از ارزش‌دآوری درباره مفهوم انحطاط اجتناب ورزد و یادآور شود که این اصطلاح را فارغ از بار ارزشی آن به کار می‌بندد و قصدش فقط اشاره به تفاوتی است که پس از دوران یونان باستان و اندکی پیش از سقراط در نظرگاه فلسفی انسان غربی پدیدار شده است. به زعم هیدگر، این تفاوت و تغییر را باید نوعی تقدیر و سرنوشت به شمار آورد. در این باره نک: هیدگر، ۱۳۷۸: ۶۴. اما به رغم ادعای هیدگر، نمی‌توان استلزامات ارزش‌دورانه این مفهوم را در آثار هیدگر نادیده انگاشت.
۴. هیدگر در پیش‌گفتار «متافیزیک چیست؟» با یادآوری اینکه در وجود و زمان نیز مسئله نسیان وجود همچنان مطرح بوده است (Heidegger, 1998c: 287) نشان می‌دهد که رابطه‌ای دقیق میان هر دو دوره فکری او برقرار است و در این میان، نسیان وجود را باید اصلی‌ترین حلقه ارتباط این دو دوره به شمار آورد.
۵. علاوه بر جست‌وجوهای شخصی نگارنده، اظهار نظر استاد هانس کوچلر (Hans Köchler)، هیدگرپژوه استرالیایی و استاد فلسفه دانشگاه اینسبروک (Innsbruck) و نیز جولیان یانگ (Julian Young) هیدگرپژوه امریکایی و استاد فلسفه دانشگاه ویک‌فورست (Wake Forest) نیز بررسی‌های نگارنده را در این باره تأیید کرده است (Young, 2015; Köchler, 2014).
۶. از منظر هیدگر، هر انتولوژی غافل از حقیقت وجود، انتولوژی بی‌بنیاد است و انتولوژی بی‌بنیاد، در موجودشناسی خویش نیز ناکام خواهد ماند. بر این اساس، او انتولوژی مطلوب خود را که به جای غوطه‌خوردن در خیل موجودات، وجود را فریاد می‌آورد، «انتولوژی بنیادین» (fundamental ontology) لقب داده است (Heidegger, 1993a: 258). انتولوژی بنیادین هیدگر بنا به تصریح خود او اندیشه‌ای نظری یا عملی نیست، بلکه این شیوه تفکر، پیش از دوگانه نظری - عملی موضوعیت می‌یابد و به عبارتی شرط

- موضوعیت یافتن آنها و روشنگر بستری است که هر یک از آنها در آن به ظهور می‌رسند. اونتولوژی بنیادین، پاسبان حقیقت وجود است که برای تحقق این رسالت از جانب وجود فرا خوانده شده است (Ibid.: 259).
۷. این اصطلاح در وجود و زمان به کار نرفته اما مضمون آن بارها در این اثر تکرار شده و نخستین بار در *مسائل اساسی پدیدارشناسی* آمده است. در این باره نک: هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۸۵ به بعد. این مفهوم بعدها در بخش دوم رساله *این‌همانی و تفاوت (Identität und Differenz/ Identity and Difference)* نیز به طور جدی محل بحث واقع شده است. هیدگر در این اثر از رهگذر گفت‌وگو با هگل، در پی مد نظر آوردن نااندیشیده متافیزیک، یعنی تأمل در باب حقیقت وجود است. به زعم هیدگر، تأمل در باب این حقیقت مستلزم التفات به تمایز هستی‌شناسانه است.
۸. اعداد در ارجاع به کتاب وجود و زمان، نمایانگر شماره بند است.
۹. «اصل تداوم» که ریشه در اندیشه‌های ارسطو دارد، امکان وجود شکاف و وقفه میان انواع مختلف موجودات را نمی‌کند و بر وجود پیوستگی و تداوم در میان آنها تأکید دارد.
۱۰. به کارگیری این مفهوم از آن‌رو رهن بوده است که برخی از مخاطبان آثار هیدگر آن را رویکردی نیهیلیستی به شمار آوردند. تومیو تسوکا، استاد فلسفه ژاپنی در گفت‌وگو با هیدگر، با اشاره به نقش محوری عدم (Das Nichts) در رساله *متافیزیک چیست؟*، از این برداشت ناصواب از مفهوم عدم در این رساله اظهار شگفتی می‌کند. او در این باره خطاب به هیدگر می‌گوید: «وقتی ترجمه رساله *مابعدالطبیعه چیست؟* در سال ۱۹۳۰ در ژاپن به دست ما رسید، ما همان وقت معانی آن را دریافتیم. یک دانشجوی ژاپنی که در آن ایام مطالب این رساله را نزد شما درس گرفته بود، جرئت کرد و آن را ترجمه کرد. ما هم امروز نیز در شگفتیم چگونه اروپاییان در مقام تفسیر مطلب «عدم» مذکور در آن رساله، سر از نیهیلیسم درآوردند. در نزد ما، کلمه «خالد» اسم اعظم است برای آنچه شما با کلمه وجود (Sein) می‌خواهید بیان کنید» (هیدگر، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹).
۱۱. هیدگر این اصطلاحات را هم برای شکل مواجهه ما با اشیا و هم به عنوان توصیف خود این اشیا به کار برده است.
۱۲. برای آشنایی با نمونه‌ای از این نقدها نک: Inwood, 1999: 14-15.
۱۳. هیدگر یکی از این بارقه‌ها را هم‌معنایی دو واژه «آشکار» (δῆλον) و «موجود» (ὄν) از سوی ارسطو می‌داند که بر اساس آن، موجود، امر حاضر نامستور انگاشته می‌شود. این نحوه تلقی، یادآور مفهوم آلیا در معنای حقیقی آن است که بعدها در پی تحولی که در این مفهوم روی داد، ذهنیت فاعل شناسا در آن نقشی محوری یافت. در این باره نک: بیمل، ۱۳۸۷: ۴۲.
۱۴. توجه به این نکته بسیار مهم است که از منظر هیدگر، گشودگی محل بحث، «بر محمل حضور» بروز و خفای روشنایی را امکان‌پذیر می‌کند و حال آنکه خود، غیر از حضور است و امکان حضور حضور را فراهم می‌آورد. هیدگر این گشودگی را درآمیزنده وجود و تفکر می‌داند. در این باره نک: Heidegger, 1993b: 444-445.
۱۵. هیدگر از واژه آلمانی Lichtung در این باره بهره می‌گیرد که به معنای هموارسازی نیز به کار می‌رود. در این باره نک: Heidegger, 1993b: 441-442.

نقد موزر بر استدلال خفای الاهی

تاریخ دریافت
۹۴/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش
۹۴/۱۱/۱۸

سید نصیر احمد حسینی^۱

چکیده

جان شلنبرگ، فیلسوف کانادایی تبار، استدلال خفای الاهی را به طور جدی در سال ۱۹۹۳ برای اولین بار مطرح کرد. چکیده سخن وی در این استدلال الحادی این است که خداوند قراین کافی بر وجود خود دست‌کم در اختیار برخی انسان‌ها در پاره‌ای از اوقات نگذاشته و از این‌رو خداوند در خفا است. شلنبرگ بر پایه این استدلال، که بر وصف حب مطلق خداوند استوار است، معتقد است اگر خدا محب مطلق می‌بود، قراین کافی بر وجود خود در اختیار انسان‌هایی که آفریده و محبوب او است، قرار می‌داد و در خفا نمی‌ماند. اما خدا قراین کافی بر وجود خود عرضه نکرده است. پس او محب نیست و باورداشتن به وجود او معقول و سرزنش‌ناپذیر است. شلنبرگ معتقد است «استدلال خفا» الحاد را توجیه می‌کند و او بر اساس این استدلال، وجود خدا را نفی می‌کند. پل موزر، فیلسوف معاصر آمریکایی، با رویکرد جدید به معرفت‌شناسی دین، دیدگاه شلنبرگ را رد می‌کند. او دلایل ناآشکارگی خدا را رد کرده، معتقد است دلایل کافی بر وجود خدا وجود دارد. اما به نظر موزر، این دلایل با آنچه به طور طبیعی انسان‌ها انتظار دارند، تفاوت بسیار دارد. او بر پایه معرفت ارادی، تعیین‌کننده مرجع حقیقی برای نوع قراین و ارزیابی آن را خود خدا می‌داند، نه انسان. به این ترتیب، موزر استدلال خفا را، که بر اساس مرجعیت انسان صورت‌بندی شده، در توجیه خفای خدا و در نتیجه نفی وجود او موفق ارزیابی نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: خفای الاهی، جان شلنبرگ، بت‌پرستی شناختی، پل موزر، خدای محب مطلق، شواهد موثق، هماهنگی ارادی.

مقدمه

استدلال خفا را حدود دو دهه پیش در سال ۱۹۹۳ برای اولین بار جان ال. شلنبرگ^۱ در کتاب *خفای الاهی و عقل آدمی*^۲ مطرح کرد. هرچند در ابتدا فیلسوفان و الاهی‌دانان توجهی به آن نکردند، اما در چند سال اخیر اقبال به این مسئله افزایش یافت و اندیشمندان به سود یا بر ضد آن مقالات و کتاب‌هایی نگاشتند. شلنبرگ در مقام بیان مسئله خفای الاهی می‌گوید عده‌ای از مردم دست کم گاهی قراین و نشانه‌هایی از وجود خداوند را در زندگی خود احساس نمی‌کنند. خداوند برای انسان‌ها به قدر کافی قراین و شواهدی بر وجود خود عرضه نکرده و از این‌رو او در خفا است. شلنبرگ در کتاب پیش‌گفته می‌گوید به دلیل نبود قراین، تردید درباره وجود خدا امکان‌پذیر و معقول است و امکان‌پذیر بودن این تردید، باعث شکل‌گیری استدلال درستی (sound argument) بر نبود وجود خدا می‌شود. زیرا اگر خدا وجود دارد و مُحَبِّ مطلق (عاشق کامل) (perfectly loving) است، به کسی اجازه نمی‌دهد بدون دسترسی به قراین کافی بر وجود خدا، وجود او را باور کند. از فقدان باور به خدا تعبیر به «ناباوری» می‌شود، و چون خاستگاه این ناباوری فقدان شواهد کافی بر وجود خدا است، ناباوری را معقول می‌داند.

استدلال خفای شلنبرگ از این لحاظ جالب است که نشان می‌دهد فقدان قراین بر وجود خدا در واقع خود قرینه مثبتی بر نبود وجود خدا است. از این مسئله تعبیر به «مسئله خفای الاهی» (Problem of Divine Hiddenness) یا «مسئله معقولیت ناباوری» (problem of reasonableness of nonbelief) می‌شود. باور به مسئله خفا مبنای شکل‌گیری یکی از استدلال‌های الحادی بر ضد وجود خدا شده، که از آن به «استدلال خفای الاهی» (Divine Hiddenness Argument) یا «استدلال معقولیت ناباوری» (Argument from reasonableness of nonbelief) یا «استدلال ناباوری سرزنش‌ناپذیر» (Inculpable nonbelief Argument from) تعبیر می‌شود. برخی مانند رابرت تی. لئه (Robert T. Lehe) و دنیل هاوئرد-اشنایدر (Daniel Howard-Snyder) اصطلاح نخست را مناسب ندانسته‌اند و به جای آن به ترتیب از اصطلاح دوم و سوم بهره گرفته‌اند (Lehe, Howard-Snyder, 2006: 352). کارکرد الحادی این استدلال برخی از فیلسوفان خدا باور و الاهی‌دانان را واداشته است به منظور اثبات وجود خدا و رد استدلال خفا در مقام دفاع برآیند. یکی از فیلسوفانی که به طور جدی در مقام دفاع برآمده پل موزر^۳ است.

پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از: چرا خداوند در خفا است و آشکارتر نیست؟ آیا خفای الاهی خدا ناباوری را توجیه می‌کند؟ در این گفتار پس از مرور پیش‌فرض‌های نظریه شلنبرگ، به تعریف برخی مفاهیم می‌پردازیم. آنگاه مقدمات استدلال را به اختصار توضیح می‌دهیم و به اصل استدلال می‌رسیم. در ادامه با تکیه بر آرای موزر مقدمه ۳ استدلال شلنبرگ را بررسی و نقد می‌کنیم. فرضیه ما این است که خداوند آشکار است و خفای ادعا شده، خدا ناباوری را توجیه نمی‌کند. موزر، برخلاف شلنبرگ، معتقد است شواهد کافی موجود است، اما نه از نوع شواهدی که به طور طبیعی ما انسان‌ها انتظار داریم. رویکرد جدید موزر به معرفت خدا ایجاب می‌کند که انتظارات خود را با انتظارات خدا هماهنگ کنیم، در غیر این صورت قادر به درک حضور خداوند نخواهیم بود.

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت تا جایی که نگارنده می‌داند تا کنون مقاله‌ای، جز مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الاهی» در این زمینه به زبان فارسی منتشر نشده است. اما در مقاله حاضر، مسئله خفای الاهی بر پایه دیدگاه موزر بررسی شده که با مقاله پیشین تفاوت دارد. این مسئله برای پژوهشگران حوزه فلسفه دین، به‌ویژه مسئله شر، مهم است. بدون تردید استدلال خفای الاهی در کنار استدلال شر^۴ به عنوان یکی از براهین الحادی بر ضد وجود خدا در پژوهش‌های آینده در سطح جهان بازتاب خواهد یافت.^۵ همچنین، در پاسخ به این استدلال، دیدگاه موزر می‌تواند یکی از دفاعیه‌ها و دادباوری‌های تأثیرگذار باشد که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. داده‌های این پژوهش به شیوه کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده و به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شوند.

۱. پیش‌فرض‌های استدلال خفای الاهی

شلنبرگ مطرح کردن مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه خود را سودمند می‌داند. وی نخست مفروض می‌گیرد که باور، امری غیرارادی است؛ به این معنا که نمی‌توانیم صرفاً آنچه را می‌خواهیم بدان باور آوریم، بی‌درنگ انتخاب کنیم و تصمیم‌های ما مؤثر واقع شوند. دوم، انسان‌ها مختار هستند، به این معنا که می‌توانند بدون اجبار کامل، از روی قصد کاری را انجام دهند و به این ترتیب قادرند آزادانه انتخاب کنند. سوم، شلنبرگ مفروض می‌گیرد که خدا به فرض وجود موجودی غایی و «عظیم بی‌همتا» (unsurpassably great) است. این وصف، اوصافی چون تشخیص، قدرت مطلق، علم مطلق، خیر محض و حب مطلق را در بر می‌گیرد. چهارم، گزاره «خدا وجود

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و نگاه‌نامه: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دارد» گزاره‌ای منسجم، و لذا معنادار است. شلنبرگ مدعی است تمام آنچه را درباره اوصاف خدا مفروض گرفته، اغلب فیلسوفان معاصر و خداپاوران نیز آن را پذیرفته‌اند. پنجم، شلنبرگ بن‌بست‌ها و مسائل حل‌نشده در آثار مرتبط به فلسفه دین را مفروض می‌گیرد، یعنی شواهد مرتبط به روشنی نه مؤید خداپاوری و نه نافی آن است. ششم، تصور اینکه انسان‌ها از مرگ مصون می‌مانند، تصویری منسجم و استوار است. مراد شلنبرگ از مرگ نابودی و فنا نیست؛ همیشگی انسان و نداشتن حیات پس از مرگ است. بنابراین، مصونیت از مرگ به این معنا است که انسان در واقع مرگی ندارد و مرگ این جهانی صرفاً عبور از این جهان به جهان دیگر است. شلنبرگ این پیش‌فرض را، مانند پیش‌فرض‌های اختیار و انسجام خداپاوری (coherence of theism)، با شناخت کامل از وضعیت بحث‌انگیز آن مفروض گرفته است (Schellenberg, 1993: 9-12).

۲. مفاهیم و اصطلاحات

برای فهم بهتر بحث لازم است پاره‌ای از مفاهیم به اختصار توضیح داده شوند.

الف. خدا: شلنبرگ «خدا» را موجودی غایی و «عظیم بی‌همتا» تعریف می‌کند. این وصف، اوصافی چون تشخیص، قدرت مطلق، علم مطلق، خیرخواهی مطلق و حب مطلق را در بر می‌گیرد. از میان این اوصاف، شلنبرگ بیش از همه بر وصف «حب الاهی» تأکید دارد، به گونه‌ای که این وصف را مبنای استدلال خود قرار می‌دهد. از اوصافی که او برای خدا ذکر می‌کند معلوم می‌شود که خدای محل بحث او خدای ادیان الاهی، نظیر مسیحیت و یهودیت، است.

موزر واژه «خدا» را نه به عنوان اسم شخصی، بلکه همچون *عنوان متعالی* (Supreme title)، مطابق با کاربرد دیرپای آن، به کار می‌برد. این کاربرد مستلزم اعتقاد به باورهای زیر است: ۱. شایستگی عبادت و تعهد کامل در زندگی و از این رهگذر، ۲. کمال اخلاقی (moral perfection) و ۳. وصف عشق و مهرورزی به همه. به باور موزر، اگر کسی این واژه را در معنای دیگری به کار برد، از خدای شخص‌واری سخن نخواهد گفت که در سنت‌های توحیدی یهودیت و مسیحیت محوریت دارد. موزر نامزد بهتر برای عنوان فوق را، خدای حضرت ابراهیم، اسحاق، یعقوب و عیسی دانسته که با اوصاف فوق سزاوار پرستش و فرمان‌برداری است. چون خداوند شایسته پرستش و اعتماد کامل است، باید به لحاظ اخلاقی خیرخواه و در نتیجه رحیم و

بخشاینده مطلق (all-compassionate) باشد. بنابراین، خدا بر اساس ترحم همه‌شمول (all-inclusive compassion) باید برای خیر اخلاقی همه کسانی که نیاز به کمک دارند، رنج ببرد (Moser, 2004: 42). همان‌گونه که دیدیم خدای مد نظر موزر نیز خدای ادیان الهی است که او نیز از وصف حب مطلق و محبت به همگان برخوردار است.

ب. خفا: از نظر شلنبرگ، مفهوم خفای خداوند، مبهم و لذا بحث درباره آن گمراه‌کننده است. اگر مراد از خفای الهی مد نظر شلنبرگ همان معنایی باشد که در کتاب مقدس و الاهیات آمده، ممکن است متألّهان آن را به دلیل اهمیت‌نداشتن کنار بگذارند. تفسیر شلنبرگ از خفای الهی، آن معنای مسلم در الاهیات مسیحی نیست، بلکه مسئله‌ای فراروی آن به شمار می‌رود. به اعتقاد شلنبرگ، برای جلوگیری از گمراهی و پرهیز از بدفهمی، باید پاره‌ای تمایزها صورت بگیرد و معنای خفا روشن شود. مفهوم خفای خداوند دست کم سه معنا دارد: ۱. ابهام در وجود خدا؛ ۲. درک‌ناپذیربودن ماهیت خدا؛ و ۳. ناتوانی ما در شناسایی الگوی دقیقی از عملکرد خدا در جهان. شلنبرگ معتقد است فقط خفا به معنای نخست آن، یعنی ابهام در وجود خدا، با مسئله محل بحث او مرتبط است. از این‌رو، تمام تلاش او این است که نشان دهد انتظار داریم «وجود» خدا روشن‌تر شود (نک: حسینی و کشفی، ۱۳۹۳: ۱۲۶-۱۲۸).

ج. باور، ناباوری و بی‌اعتقادی: هرچند «باور» از مباحث پرده‌مانه است اما معنای آن تا حدودی روشن است. «باور» یکی از سه جزء در تعریف معرفت و شرط لازم برای آن در معرفت‌شناسی به شمار می‌رود، خواه متعلق معرفت غیرمادی باشد (مانند خدا) یا مادی. باور یکی از حالت‌های التفاتی است که متعلق آن معمولاً گزاره است. اگر فاعل شناسا را S و متعلق شناخت را P در نظر بگیریم، «باور» یا «باورداشتن»، حالت ذهنی و روان‌شناختی است که در نسبت میان شخص S و گزاره‌ای مانند p به کار می‌رود. باور، برای تشکیل معرفت نیاز به «صدق» و «توجیه» دارد. در بحث حاضر متعلق باور، گزاره «خدا وجود دارد» (G) است که هر یک از دو طرف در صدد اثبات یا نفی آن هستند.

شلنبرگ میان «بی‌اعتقادی» (disbelief) و «ناباوری» (nonbelief) تمایز قائل می‌شود؛ بی‌اعتقادی، یعنی باور به اینکه خدایی وجود ندارد، اما ناباوری، یعنی این دیدگاه که میان گزاره «خدا وجود دارد» و گزاره «خدا وجود ندارد»، هم‌ارزی معرفتی (epistemic parity) برقرار است. مراد شلنبرگ از «ناباوری معقول» (reasonable nonbelief) چیست؟ ناباوری معقول این است که

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

«هیچ‌گونه ناباوری انسان به وجود خدا به مثابه فعل یا ترک فعل، سرزنش‌پذیر نباشد» (Schellenberg, 1993: 159). در مقابل، ناباوری سرزنش‌پذیر یا نامعقول، ناباوری‌ای است که به موجب آن انسان، گناهکار یا سزاوار سرزنش است. همین‌طور، به کسی که به خدا اعتقادی ندارد، کافر گفته می‌شود. اما کسی که به خدا نه مانند مؤمن (باورمند) باور دارد و نه مانند کافر بی‌اعتقاد است، اصطلاحاً در این بحث «ناباور» گفته می‌شود. ناباوری حالتی است که شخص به دلیل تردید در واقع توقف می‌کند و درباره گزاره «خدا وجود دارد» نفیاً و اثباتاً حکمی نمی‌کند. به این‌گونه افراد که به لحاظ معرفتی درباره وجود خدا و فقدان او نظری مساوی دارند، «لادری‌گرا» (agnostic) نیز می‌گویند. به انسان‌هایی که پس از بررسی و تفکر درباره چیزی از جمله گزاره «خدا وجود دارد» به شواهدی دست نمی‌یابند، «ناباوران مُتأمل» (reflective nonbelievers) و به طرز تفکرشان «ناباوری متأملانه» می‌گویند. اما عده‌ای هستند که بدون جست‌وجو و تفکر، نشانه و شواهدی از خدا را در زندگی خود نیافته‌اند؛ به ایشان «ناباوران نامتأمل» (unreflective nonbelievers) و به طرز تفکر ایشان، «ناباوری نامتأملانه» می‌گویند. شلنبرگ افزون بر این دو دسته به دسته‌های دیگری نیز در پژوهش‌های اخیر خود اشاره می‌کند (Schellenberg, 2007: 22).

۳. استدلال خفای الاهی

با توجه به پیش‌فرض‌های مزبور، اینک مقدمات اصلی استدلال شلنبرگ را مرور می‌کنیم. از آنجا که وصف «حب الاهی» یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه شلنبرگ است، آن را در مقدمه نخست استدلال خود می‌گنجانند. این وصف از نظر او جزء اوصاف جداناپذیر خداوند است، به گونه‌ای که کل استدلال بر مبنای آن استوار است و خدای بدون محبت کامل دیگر خدا نیست و اساساً نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مقدمه نخست استدلال خفای شلنبرگ این‌گونه است: «اگر خدا وجود داشته باشد، محب مطلق است». این مقدمه، بخشی از این پیش‌فرض شلنبرگ است که اگر خدا «بی‌همتا» (unsurpassable) است، پس محب مطلق است. اگر خدا عظیم بی‌همتا است، عشق او نیز باید عظیم بی‌همتا باشد. با پذیرش مقدمه نخست شلنبرگ، می‌توان پرسید که: پیامد حب مطلق الاهی چیست؟ با تأمل بر حب مطلق الاهی می‌توان گفت این‌گونه محبت می‌طلبد که انسان‌ها

را از سرگردانی نجات دهد و بر وجود خود قرینه‌ای عرضه کند. این پرسش ما را به مقدمه دوم استدلال شلنبرگ رهنمون می‌کند.

مقدمه دوم استدلال این است: «اگر خدای محب مطلق وجود داشته باشد، ناباوری معقول رخ نمی‌دهد». آنچه باعث شد شلنبرگ این استدلال را مطرح کند، ادعای ژرف‌تر او «درباره پیوند میان حب (عشق) و گشودگی به منظور ارتباط است» (Schellenberg, 2006: viii). عشق خداوند به انسان‌ها باعث می‌شود او شواهدی کافی برای باور به خود عرضه کند، به گونه‌ای که هر کسی که در جست‌وجوی خدا باشد به شواهد لازم برای باورداشتن به وجود او دست می‌یابد. با فرض خدای محب مطلق، «می‌توانیم از وجود خدا انتظار داشته باشیم آشکارتر باشد» (Ibid.: 4). دلیل برای چنین ادعایی این است که خدای محب کامل در صدد ارتباط آشکار و دوجانبه با انسان‌ها است.

آیا خدای محب مطلق در صدد برقراری ارتباط با نوع انسان و گسترش این ارتباط است؟ از نظر شلنبرگ، خدا به استثنای برخی اوقات در صدد ارتباط با اکثریت انسان‌ها است. ارتباط شخصی مستلزم مشارکت دوجانبه است: «خدا دوست دارد به طور شخصی با من ارتباط برقرار کند اما اگر من به تماس‌های او پاسخ ندهم، ارتباط شخصی میان ما وجود نخواهد داشت» (Ibid.: 27). خدایی که محب مطلق است به آزادی و استقلال محبوب احترام می‌گذارد و به او اجازه می‌دهد از این‌گونه تماس‌ها برای ارتباط دست بکشد و دیگر تلاش‌های خدا را در ایجاد ارتباط نپذیرد. به گفته شلنبرگ، «البته این‌گونه مقاومت در برابر خدا سرزنش‌پذیر است، زیرا متضمن راه‌اندادن موجودی است که او را آفریدگار خود، خیر محض و نیز فعالیت سرزنش‌پذیر خودفریبی دانسته‌ایم» (Ibid.). بنابراین، برای انسان امکان‌پذیر است که با رد پیشنهاد دوستی خدا، ناباوری سرزنش‌پذیر به خدا داشته باشد.

آیا انسان می‌تواند در موقعیتی باشد که شواهد کافی برای باور به خدا در اختیار داشته باشد و بدین‌سان با او ارتباط برقرار کند؟ شلنبرگ برقراری ارتباط با خدا را برای انسان در موقعیت معرفتی قوی امکان‌پذیر می‌داند. زیرا انسان می‌تواند شواهد کافی به سود خدا به دست آورد که به موجب آن به وجود او باور آورد. فراتر رفتن انسان از ناباوری معقول به معنای لزوم دستیابی به یقین نیست. وقتی در طرف انسانی این ارتباط، هیچ‌گونه مقاومت سرزنش‌پذیر وجود نداشته باشد، فقط نیاز این است که تا حدودی به اینکه خدا وجود دارد باور داشته باشد (Ibid.: 45). به باور شلنبرگ، تجربه دینی می‌تواند به افرادی کمک معرفتی لازم را فراهم کند و مانع از وقوع

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

ناباوری معقول می‌شود. تجربه دینی، نوعی تجربه شخصی است که در آن خدا در تجربه تجربه‌کننده حضور دارد و این نوع شواهد به طور کلی و همیشه در دسترس است و به احتمال زیاد پاسخ شخصی به خدا است (Ibid.: 48). این نوع تجربه دینی، غیرحسی است و این باور را پدید می‌آورد که خدا حاضر است و انسان می‌تواند به صورت‌های خاصی نظیر بخشش، تسلی‌بخشی، و هدایت به حضور خدا ظاهر شود؛ همه اینها به گونه‌ای رخ می‌دهند که تهدیدی برای اختیار و آزادی انسان نیست. بدین‌سان می‌رسیم به مقدمه دوم استدلال شلنبرگ که «اگر خدا محب مطلق است، ناباوری معقول (سرزنش‌ناپذیر) رخ نمی‌دهد». شلنبرگ G را در این مقدمه معادل گزاره «خدا وجود دارد» قرار داده، مقدمه را به صورت زیر صورت‌بندی می‌کند:

گزاره ۲: اگر خدا وجود دارد و محب مطلق است، در آن صورت برای هر فاعل شناسای S و زمان t اگر S در زمان t بتواند ارتباط شخصی با خدا برقرار کند، S در زمان t بر اساس شواهدی که G را محتمل می‌سازد باور دارد که G، به جز آنجایی که S به طور سرزنش‌پذیری در موقعیت مخالف در زمان t است (Ibid.: 38).

شلنبرگ معتقد است اینکه مفهوم عشق الهی مستلزم ناممکن‌بودن ناباوری معقول است، حقیقتی مفهومی است.

اینک به مقدمه سوم استدلال شلنبرگ رسیده‌ایم: «ناباوری معقول رخ می‌دهد». به باور شلنبرگ، افرادی در فرهنگ غربی یا غیرغربی هستند که هرگز درباره گزاره «خدا وجود دارد» تأمل نکرده‌اند یا با مفهوم «خدا» آشنا هستند اما این گزاره را به‌جد بررسی نکرده‌اند (Ibid.: 58). به کسانی که این گزاره را به‌جد بررسی نکرده‌اند، «ناباوران نامتأمل» (unreflective nonbelievers) گفته می‌شود. از سوی دیگر، بسیاری انسان‌ها هستند که این قبیل مقدمه را بررسی کرده‌اند اما پس از بررسی شواهد، لادری‌گرا باقی مانده‌اند. به این دسته «ناباوران متأمل» (reflective nonbelievers) گفته می‌شود. به این ترتیب، واقعیت تجربی جهان نشان می‌دهد که ناباوری رخ می‌دهد. اما مراد شلنبرگ از «ناباوری معقول» چیست؟ شلنبرگ ناباوری معقول یا سرزنش‌ناپذیر را هر نوعی از ناباوری انسان به وجود خدا می‌داند که در نتیجه فعل یا ترک فعلی باشد که به موجب آن انسان گناه‌کار تلقی می‌شود (Ibid.: 59). شلنبرگ برای دفاع از این ادعای خود با بررسی تردید (که نوعی از ناباوری است) بر استدلال متمرکز شده، نشان می‌دهد که تردید می‌تواند سرزنش‌ناپذیر (معقول) باشد. او از آن‌رو تردید را بررسی می‌کند که

نشان دهد بررسی‌کننده شواهدی به سود خدا ممکن است کارش به حالتی از ناباوری سرزنش‌ناپذیر بینجامد که با مفهوم خدای محب مطلق سازگار نیست. به نظر می‌رسد اگر کسی به جست‌وجوی خدا برآید، خدا دست‌کم شواهدی برای باور در اختیار او می‌گذارد و بدین‌سان جلوی امکان ناباوران متأمل را می‌گیرد. اگر شلنبرگ می‌تواند سناریویی را پدید آورد که در آن ناباوری متأملانه به نوعی تردید درباره وجود خدا می‌انجامد، در آن صورت امکان ناباوری سرزنش‌ناپذیر را پدید آورده است.

اما لوازم استدلال خفای الاهی برای خدا باوری چیست؟ به دیگر بیان، چگونه خفای الاهی می‌تواند مسئله‌ای برای خدا باوری باشد؟ پاسخ این پرسش از عبارت شلنبرگ به خوبی پیدا است. این عبارت با اندکی تصرف از این قرار است:

خدای مُحَبِّ مطلق همواره مایل است میان او و هر کسی که قادر به این ارتباط باشد، ارتباط شخصی دوجانبه برقرار کند. اما شرایط منطقی لازم (logically necessary condition) این رابطه متقابل الاهی-انسانی (Divine-human reciprocity) باور انسان به وجود خدا است. بنابراین، خدای محب مطلق دلیل دارد که مطمئن شود هر کسی که بتواند این‌گونه باور داشته باشد دلیل کافی در اختیار دارد که باعث شود چنین باوری به وجود آمده است. اما شواهد موجود، از این قبیل نیست. روشن‌ترین گواه بر این مدعا این است که ناباوری سرزنش‌ناپذیر یا معقول در واقع رخ می‌دهد. از این‌رو، می‌توان از ضعف شواهد خدا باورانه (theistic evidence)، یا به بیان دقیق‌تر از معقولیت ناباوری، به فقدان خدای محب کامل استدلال کرد. اما اگر خدا وجود دارد، پس محب کامل (مطلق) است. بنابراین، می‌توان از معقولیت ناباوری به فقدان خدا استدلال کرد (Ibid.: 2-3).

شلنبرگ خلاصه مفاد عبارت فوق را در قالب استدلالی قیاسی تنظیم کرده، به صورت زیر درمی‌آورد:

۱. اگر خدایی وجود دارد، مُحَبِّ مطلق است.
۲. اگر خدای مُحَبِّ مطلق وجود داشته باشد، ناباوری معقول [به وجود خدا] رخ نمی‌دهد.
۳. ناباوری معقول [به وجود خدا] رخ می‌دهد.
۴. خدای مُحَبِّ مطلق وجود ندارد (نتیجه میانی از ۲ و ۳).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

۵. «خدایی وجود ندارد» (نتیجه نهایی از ۱ و ۴) (Ibid.: 83).

استدلال فوق به لحاظ صوری و محتوایی در خور بررسی است. به لحاظ منطق صوری هیچ‌گونه اشکالی ندارد؛ مقدمات ۴ و ۵ از مقدمات پیشین با استفاده از قاعده منطقی «رفع تالی» به دست می‌آید. اما به لحاظ مادی و محتوایی، به باور شلنبرگ، مقدمه ۱ بر اساس تعریف، یا پیش‌فرض‌ها صادق است. افزون بر این، او صدق مقدمه ۳ را همچون مقدمه ۱ واضح می‌داند. تنها مقدمه بحث‌برانگیز در این استدلال از نظر شلنبرگ مقدمه ۲ است. از این‌رو درستی کل استدلال وابسته به صدق این مقدمه است؛ «اگر آن [مقدمه ۲] صادق باشد، استدلال درست (sound) است» (Ibid.: 84). شلنبرگ مدعی است بر اساس مفهوم حب الاهی، شواهدی در بادی امر (prima facie evidence) وجود دارد که نشان می‌دهد مقدمه ۲ صادق است. شلنبرگ در نهایت استدلال خفا را به لحاظ صوری معتبر (valid) و به لحاظ مادی درست می‌داند.

برای رد استدلال خفای الاهی لازم است به طور معقول مخدوش‌بودن مقدمه ۲ روشن شود. هرچند شلنبرگ فقط مقدمه ۲ را در این استدلال بحث‌انگیز می‌داند، اما عده‌ای از فیلسوفان و متألهان نظیر پل موزر، معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر آمریکایی، مقدمه ۳ را نیز بحث‌انگیز می‌دانند.^۶ بنابراین، برخی منتقدان، استدلال خفا را به طور کلی مناقشه‌پذیر و نادرست انگاشته‌اند (نک: حسینی و کشفی، ۱۳۹۳). اینک استدلال خفای الاهی را با تکیه بر آرای موزر بررسی می‌کنیم. محور بحث بیشتر مقدمه ۳ این استدلال است.

هرچند موزر در بحث از خفای الاهی در آثار خود متأسفانه به آثار شلنبرگ استناد نمی‌کند،^۷ اما درون‌مایه بحث موزر در جای‌جای آثارش اشاره به دیدگاه شلنبرگ دارد. موزر در عبارات زیر به استدلال خفا اشاره می‌کند که به اختصار مفاد آن را در زیر می‌آوریم:

چگونه خدای محب مطلق، که ظاهراً هدف او ارتباط با مردم است، به گونه‌ای آشکار نمی‌شود که همه تردیدهای معقول انسان را درباره وجود خود از میان ببرد؟ بسیاری از مردم، به شمول عده‌ای از فیلسوفان، امکان‌پذیربودن آشکارگی خدا را به گونه‌ای که تردید معقول را از بین ببرد، انکار می‌کنند. به نظر ما، وجود خدای محب مطلق برای همه انسان‌های بالغ که به لحاظ شناختی طبیعی و سالم هستند، فراتر از تردید معقول است. اما طبق نظر بسیاری از انسان‌های بالغ و سالم، وجود خدا فراتر از تردید معقول نیست. بنابراین، طبق دیدگاه این مردم،

تقدّموزر بر استدلال خفای الاهی

می‌توانیم به طور معقول انکار کنیم که خدا وجود دارد یا دست کم به طور معقول از این باور که خدا وجود دارد، جلوگیری کنیم (Moser, 2010: 106).

موزر در عبارتی دیگر نیز شبیه این مطلب را مطرح می‌کند:

برخی فیلسوفان ... اعتراض کرده‌اند که خودآشکارگی (self-revelation) خدا اصلاً روشن نیست، در بهترین حالت سزاوار تأیید معقول است. بدون تردید اعتراض ایشان وارد است، اهداف نجات‌بخش خدا هر چه باشد، او نشانه‌ها و شگفتی‌های معجزه‌آسای بیشتری را به ما مدیون است. چرا خدا یک بار برای همیشه با افشای «قاطع» قدرت حیرت‌آور خود ما را مشغول نمی‌کند؟ خلاصه، این کار می‌تواند تردیدهای آزاردهنده در باب وجود خدا را از بین ببرد. در نتیجه، خدای حقیقتاً محب بدون تردید خودآشکارگی معجزه‌آسای در خور توجهی را به کار خواهد گرفت تا ما را از دام تردیدها برهاند. اما چنین چیزی تا کنون رخ نداده است. بسیاری از مردم به این ترتیب اعتراض دارند که اهداف رهایی‌بخش خدا، او را از اتهام محدودیت اضافی در خودآشکارگی میرا نکرده است (Ibid.: 128).

چنان‌که از این عبارتها پیدا است، آنها ناظر به دیدگاه شلنبرگ در باب مسئله خفای الاهی هستند. برای بررسی دیدگاه شلنبرگ توجه به زمینه بحث او نیز مهم است. بررسی و نقد دیدگاه او را با تردید در این زمینه عام آغاز می‌کنیم.

۴. تردید در زمینه بحث شلنبرگ

مراد از زمینه استدلال شلنبرگ این است که او در وهله نخست دغدغه همه کسانی را دارد که در همه زمان‌ها برای این باور که «خدا وجود دارد» شواهد کافی در اختیار دارند، و بنابراین می‌توانند با خدا ارتباط برقرار کنند (Schellenberg, 1993: 25). در عوض، خفای الاهی باید در این زمینه بررسی شود که خدای محب کامل ممکن است در عشق الاهی در وهله نخست دغدغه «باور به خدا» داشته باشد. «باور به اینکه» خدایی وجود دارد شرط لازم برای «باور به» خدا است، نه شرط کافی. از این رو «باور به / اینکه» خدا وجود دارد «باور به» خدا را تضمین نمی‌کند، و ممکن است موانع اخلاقی و معنوی «باور به» خدا، که فراتر از مشکلات عقلی محض است، با دست‌یافتن به «باور به / اینکه» خدا وجود دارد، مرتبط باشد.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

موزر این طرز تلقی شلنبرگ را نادرست دانسته، تفسیر متفاوتی از مسئله شواهد بر وجود خدا مطرح می‌کند. موزر، برخلاف نگرش فلسفی رایج، معرفت به خدا را سرگرمی برای تماشاچی، تأمل درباره علل یا فرصتی برای کسب اعتبار برای خود نمی‌داند، بلکه بخشی از فرآیندی می‌داند که خدا می‌خواهد در کسی دگرگونی پدید آورد. معرفت به خدا، تعهد عملی انسان در ایجاد دگرگونی اخلاقی در خود و برقراری ارتباط شخصی و همکاری ارادی با خدا است. فقط زمانی امکان شناخت خدا فراهم می‌شود که خدا، «خدای ما» و پروردگار زندگی ما شود، نه متعلق سرگرمی و نظریه‌پردازی (Moser, 2010: 264).

بنابراین، از نظر موزر، برخی فیلسوفان و متألهان درباره خدا صرفاً به منظور نظریه‌پردازی و سرگرمی بحث می‌کنند که نقش آنان همچون تماشاچیان است. او میان تماشاچیان، که نظاره‌گر صرف هستند و هیچ‌گونه اقدام عملی نمی‌کنند، و کسانی که در عمل شواهدی بر وجود خدا را توثیق می‌کنند، تمایز می‌نهد. به این ترتیب او دو مفهوم «شواهد تماشاچی» (spectator evidence) و «شواهد موثق (معتبر)» را پیش می‌کشد و از آنها برای پیشبرد اهداف خود بهره می‌گیرد.

۵. تمایز شواهد تماشاچی و موثق

موزر با تمایز میان این دو دسته شواهد، دیدگاهی متفاوت را درباره نوع شواهدی که لازمه خدای محب مطلق است مطرح می‌کند. او معتقد است ما باید «شواهد موثق و هدفمند موجود» (purposively available authoritative evidence) را بر وجود خدا انتظار داشته باشیم. مراد از «هدفمند موجود» این است که شواهد برای اهداف خداوند و وصف اخلاقاً کامل او مناسب و در دسترس باشد. دسترسی به این قبیل شواهد در صورتی امکان‌پذیر است که انسان از صمیم قلب متحول شود و از این رهگذر ارتباط ارادی با خدا برقرار کند. عشقی که هدایتگر دغدغه‌های مشترک انسان و خدا است، چنین ارتباطی را میسر می‌کند. مقصود از «شواهد موثق» این است که تحول‌آفرین و دگرگون‌کننده باشد و همه کسانی را که با آن مواجه‌اند درگیر کند. خدای محب کامل در پرتو شواهد موثق، که مؤید چیزی فراتر از باور محض است، مایل است با انسان ارتباط برقرار کند. شواهد تماشاچی، ناکافی و غیردقیق است، زیرا «انسان‌هایی را که اراده خود را تسلیم عامل مقتدر کامل (perfectly authoritative agent) می‌کنند به چالش نمی‌کشد» (Moser, 2008: 2). بر پایه این دو نوع شواهد، دو نوع معرفت شکل می‌گیرد؛ یکی

تقدّموزر بر استدلال خفای الاهی

معرفت تماشایی به وجود خدا است که اراده انسان را به چالش نمی‌کشد تا شاهدهی بر وجود خدا شود. دیگری، معرفت موثق و دعوتی (invitational) به واقعیت خدا است که شخص را به همکاری با خواست خداوند دعوت می‌کند (Idem., 2010: 33). تمایز میان این دو دسته شواهد برای بررسی زمینه استدلال شلنبرگ سودمند به نظر می‌رسد.

شلنبرگ در جست‌وجوی شواهد تماشایی است که از نظر او برای «باور به اینکه خدا وجود دارد» کافی است. اما خدا بیشتر به شواهد موثق توجه دارد که مؤید «باور به خدا» است، زیرا «باور به خدا» بهتر است از «باور به اینکه خدا وجود دارد». موزر برای دریافت شواهد هدفدار موجود از خدا، مدام بر مسئولیت انسان در کنار نهادن شواهد تماشایی تأکید می‌ورزد. در مقابل شواهد تماشایی، شواهد کاملاً موثق درباره واقعیت الاهی، زندگی شخص و اراده او را فرا می‌خواند تا از صمیم قلب از طریق ارتباط با خدا عشق الاهی را در خود پدید آورد (Idem., 2008: 10).

از نظر موزر، پرسش از وجود خدا و شواهد او در ساحت اندیشه جدا از اراده انسان نیست. از این‌رو اندیشه‌ای که جامه عمل نپوشد به این معنا است که متعلق اراده انسان نیست. شلنبرگ به عنصر ارادی انسان در استدلال خفای الاهی توجه نکرده است. با در نظر گرفتن عنصر ارادی، گستره شمول ناباوری سرزنش‌ناپذیر مد نظر شلنبرگ تنگ‌تر می‌شود. علی‌رغم شواهدی بر وجود خدا، ممکن است عده‌ای از روی تقصیر آنها را نادیده بگیرند. زیرا این قبیل افراد نمی‌خواهند به طور ارادی از طریق توکل و اعتماد به خدا، در خصوص باور به خدا متعهد شوند. بسیاری از آنچه شلنبرگ ناباوری معقول نامتأملانه می‌داند در واقع ناباوری سرزنش‌پذیر است. اگر کسی با مفهوم خدا آشنا باشد اما نخواهد به خدا باور آورد، در آن صورت فقدان «باور به اینکه» خدا وجود دارد نمی‌تواند بر ضد وجود خدا به شمار رود.

رویکرد موزر نشان‌دهنده تفسیر متفاوت او از مسئله خفای الاهی است؛ او مدعی است خفای الاهی، آن‌گونه که شلنبرگ می‌پندارد، پرسش از چرایی آشکارتر نبودن خدا نیست، بلکه پرسش از این مسئله است که چرا ما واقعیت خدا و حضور او را درک نمی‌کنیم (Idem., 2004: 53-54). به باور موزر، ما نباید انتظار داشته باشیم که شواهد بر پایه معیارهای مد نظر انسان استوار باشد، بلکه باید پذیرای احتمالات دیگری باشیم که از طریق آنها خدا شواهدی را فراهم آورد (Idem., 2008: 38).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

انصاف این است که شلنبرگ احتمالات دیگر، نظیر تجربه دینی، را بررسی می‌کند، اما این کار را اغلب در زمینه شواهد تماشاچی انجام می‌دهد. شلنبرگ نیز در پی به دست آوردن حداقل شواهد برای باور آوردن به وجود خدا است. اما این در واقع نمایانگر ضعف استدلال شلنبرگ است؛ زیرا هر قدر آستانه کفایت شواهد برای باور به اینکه خدا وجود دارد پایین باشد، محتمل‌تر است که چنین شواهدی به طرز سرزنش‌پذیری نادیده گرفته شوند. بنابراین، شلنبرگ در تصورش از حب یا عشق الهی (که بر مبنای آن ناباوری سرزنش‌ناپذیر هرگز رخ نمی‌دهد) در اشتباه است؛ میزان حداقل شواهدی که او بیان می‌کند، برای همه انسان‌ها برای باور به اینکه خدا وجود دارد کافی است.

موزر رویکردهای رایج را به شواهدی به سود خدا، که معطوف به شواهد تماشاچی هستند، ناکافی می‌داند. اما شواهدی که خدا فراهم می‌کند باید ما را از استقلال و اتکالی به خود نجات داده، به سوی توکل مطیعانه به خدایی براند که می‌تواند ما را از «خودخواهی ویرانگر» نجات بخشد (Idem., 2008: 48). او شواهد مشاهده‌شده در نظام طبیعت یا شواهد نظری در باب نیاز به علت نخستین در رویدادهای تجربی ممکن را نمونه‌هایی از شواهد تماشاچی می‌داند که خواست انسان را برآورده می‌کنند (Idem., 2010: 37).

موزر در تمایز میان دو دسته شواهد مزبور، متأثر از الاهیات طبیعی نیست، زیرا به باور او، الاهیات طبیعی سنتی برای چالش و ایجاد تغییر در انسان، و به دست دادن شواهد قاطع بر وجود خدای مقتدر کامل و نجات‌دهنده، ناتوان است (Ibid.: 49). اگر کسی با جست‌وجوی صرف در پی شواهد برآید، به بیراهه می‌رود و شواهد خدا با این شیوه از نظر او پنهان می‌ماند. بنابراین، اگر کسی با این شیوه به شواهدی دست نیافت و خدا را در خفا یافت، خفای خداوند قرینه‌ای بر ضد وجود خدا نیست، بلکه خدا قراین و شواهد موثقی مطابق با اهداف خود فراهم آورده است. دسترسی به شواهدی بر وجود خدا مطابق با اهداف الهی نیازمند ارتباط ارادی و عملی انسان با خدا است.

۶. نقد مقدمه سوم: ناباوری سرزنش‌ناپذیر رخ می‌دهد

هرچند در ضمن مباحث پیشین نقدهایی بر استدلال شلنبرگ مطرح شد، اما در اینجا به طور خاص بر مقدمه ۳ متمرکز می‌شویم. به نظر می‌رسد مقدمه ۳ می‌گوید ناباوری سرزنش‌ناپذیر رخ می‌دهد، اما این مقدمه آن‌گونه که اصولاً تصور می‌شود شواهدی مؤید به سود استدلال شلنبرگ

نیست. موزر با استفاده از مفاهیم «بت‌پرستی شناختی» و «هماهنگی» (attunement) می‌کوشد نشان دهد که بیشتر آنچه شلنبرگ ناباوری معقول یا سرزنش‌ناپذیر می‌داند، در واقع ناباوری سرزنش‌پذیر است.

۶.۱. بت‌پرستی شناختی

موزر بت‌پرستی شناختی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

بت‌پرستی در اصل این است که به خدای محب، حقیقی و کاملاً مقتدر اجازه ندهیم در زندگی ما حاکم و پروردگار (Lord) باشد. بت‌پرستی تعهد به چیزی جز خدای حقیقی است، به گونه‌ای که خدای حقیقی، به‌ویژه مرجعیت و برتری برحق خدا، را کوچک می‌شمارد. بت‌پرستی به طور ذاتی نفی مرجعیت برتر خداوند و جست‌وجو برای تعریف خویش، اهمیت‌دادن به خود و ارضای خود «بر اساس معیارها و ضوابط خود» است. بت‌پرستی زیر پا گذاشتن چالشی جدی است که ما از سوی خدای حقیقی داریم که خود را از ... خودستایی، مرجعیت خود و به طور کلی از خودخواهی‌ها کنیم (Idem., 2008: 101).

از نظر موزر، هدف بت‌پرستی شناختی، که نوع خاصی از بت‌پرستی است، معمولاً حفظ سبک زندگی انسان از چالش جدی خداوند است؛ خداوندی که انسان را مقتدرانه و عاشقانه فرا می‌خواند، درباره انسان داوری می‌کند و در صدد آشتی با او است. این‌گونه بت‌پرستی، معرفت نظری به خدا را به مثابه متعلق بی‌دردسر معرفت مقدم بر معرفت ارادی خدا به عنوان پروردگار مقتدر، دانسته از آن جانبداری می‌کند. بت‌پرستی شناختی از معیارهای معرفت‌شناختی بهره می‌گیرد تا اجازه ندهد خدا در زندگی کسی، به‌ویژه در قلمرو شناختی زندگی، کاملاً مرجع و مقتدر باشد. مشکل مرجعیت کیهانی درباره خدای محب و کاملاً مقتدر نهفته در ورای بت‌پرستی شناختی و بت‌پرستی به طور کلی است (Ibid.: 102).

اگر بخواهیم تعریفی ساده و کارآمد از بت‌پرستی از زبان موزر به دست دهیم، باید بگوییم بت‌پرستی، «اعتماد به جانشین نالایق برای خدا» است (Ibid.: 84). موزر مدعی است توانایی ما برای دریافت شواهد موثق به سود خدا بستگی به وضعیت پیشین و نیات ما در جست‌وجوی خدا دارد. خودخواهی ما مانع از درک شواهد هدفمند موجود درباره خدا است. بت‌پرستی شناختی هنگامی است که ما معیارها و خواسته‌های «انسانی» خود را برای معرفت به وجود خدا کافی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

بدانیم. به نظر موزر، معیارهای شناختی تجربه‌گرایان، تحویل‌گرایان، عقل‌گرایان و آمیزه‌ای از آنها اجازه نمی‌دهد خدا پروردگار و حاکم مقتدر بر شناخت ما از وجود خود باشد (Ibid.: 102). این معیارهای بت‌پرستانه به افراد امکان می‌دهد خود را از این چالش شواهد هدفدار موثق حفظ کنند. موزر معتقد است ما در بت‌پرستی شناختی معیارهای شناختی را به کار می‌گیریم که جای شناخت خدا و برتری اخلاقی، از جمله مرجعیت خدا، را می‌گیرد. این قبیل بت‌پرستی به طرز اجتناب‌ناپذیری برای پژوهشگران زیان‌آور است، به این معنا که آنان را از معرفت لازم و مناسب و شواهد دال بر خدای حقیقی دور می‌کند (Moser, 2010: 28).

یک نوع بت‌پرستی شناختی آن چیزی است که موزر آن را «بت‌پرستی تأیید ارادی و بی‌طرفانه» (idolatry of volitionally neutral support) می‌خواند. بر اساس این نوع بت‌پرستی، وقتی فردی شواهد قاطع بر وجود خدا را مطالبه می‌کند قصد ندارد اراده خود را با اراده خدا مرتبط سازد. نمونه آن، فرد لادری‌گرا است که در پی ارتباط با خدا نیست، حتی اگر خدا وجود داشته باشد. فرد لادری‌گرا نظیر شلنبرگ از خدا انتظار دارد شواهدی را به صورت نشانه‌ها و معجزات روشن بیاورد تا وجودش را اثبات کند. طبق نظر موزر، قراردادن خود در جایگاه داور بی‌طرف نسبت به شواهد بدون فراهم کردن امکان پذیرش شواهد هدفمند موجود در خود، کاری بت‌پرستانه است (Idem., 2008: 103).

موزر حتی وقوع بت‌پرستی را در میان خداباوران انکار نمی‌کند. او با تقسیم خداباوری به اقلی و اکثری، معتقد است خداباوری اقلی بر معرفت نظری و گزاره‌ای نظیر اینکه خدا وجود دارد، متمرکز است. این نوع معرفت می‌تواند اهمیت شناخت ارادی خداوند را به عنوان پروردگار مقتدر و شخص‌واری (authoritative personal Lord) که ما را به تغییر دیدگاه، رهبری و جهت‌گیری فرا می‌خواند، مبهم کند. به خاطر خود، نمی‌توانیم خدا را متعلق راحت معرفت انسانی بدانیم. چنان‌که باید انتظار داشت، نه خدا در اختیار ما است و نه معرفت واقعی به او. معرفت ما به خدا و جست‌وجوی او، احتمال دارد تبدیل به بت‌هایی شوند اگر در آن از آشتی با خدا به عنوان پروردگار خبری نباشد (Idem., 2002: 129).

بنابراین، انسان نه تنها باید پذیرای شواهدی بر وجود خدا باشد بلکه بخواهد بر اساس خواسته‌های خدا و نه خواسته‌های خود با خدا ارتباط برقرار کند. موزر مدعی است بت‌پرستی شناختی به دلیل تمایل انسان به خودخواهی، استقلال و اقتدار بر زندگی خود به جای اقتدار و حجیت خدا، تهدیدی همیشگی است.

تقدیر موزر بر استدلال خدای الهی

موزر این گونه اظهار نظر درباره نگرش رایج افراد را مبالغه‌آمیز می‌داند، اما در نظر او منصفانه است که بگوییم انسان‌ها، خودخواه و در پی علایق و منافع خود هستند. به بیان شلنبرگ، انسان‌ها به طرز سرزنش‌ناپذیری تمایل به خودخواهی دارند، اما به مرور زمان بخشاینده‌گی‌شان فزون و خودخواهی‌شان کمتر می‌شود. اگر افراد چنین فرصت‌هایی را به منظور غلبه بر خودخواهی دنبال نکنند، این نگرش می‌تواند سرزنش‌پذیر شود. اینکه بگوییم خودخواهی ما می‌تواند نوعی بت‌پرستی سرزنش‌پذیر شود که راه ارتباط ما را با خدا ببندد، سخنی معقول است. تمایل ما به برآوردن علایق، خواسته‌ها و نیازهای خود می‌تواند مانعی بر سر راه انجام‌دادن کاری باشد که خدا دوست دارد آن را انجام دهیم. اگر من استقلال خود را جایگزین فرمان‌برداری از خواست خدا کنم، در آن صورت ممکن است اعتماد به نفس من بتی شود که جای اعتماد و اتکالی به خدا را بگیرد.

در بت‌پرستی مد نظر موزر، بت‌پرستان خود و خواسته‌های خود را بر خواسته‌های خدا برتری می‌دهند و مایل‌اند خدا را آن گونه که خود می‌خواهند بشناسند. از این‌رو، در پی شواهد برمی‌آیند که به کمک آن وجود خدا را اثبات کنند و به عبارتی او را در کنترل و اختیار خود درآورند. ما غافل از آنیم که کنترل خدا خارج از توان ما است. از این‌رو، او گاهی خود را بر ما آشکار نمی‌کند و در خفا می‌ماند.

موزر در جایی دیگر عبارتی دارد که بیانگر نوعی بت‌پرستی شناختی است. این نوع بت‌پرستی در اصل زیر جای می‌گیرد: «اگر خدا (به فرض وجود) شواهدی از نوع K عرضه نکند، وجود خدا بیش از آن در خفا است که سزاوار تأیید مستدل و معقول باشد». مشکل در تعیین نوع K است اگر ویژگی ممتاز و اهداف نجات‌بخش خدای محب در آن نادیده گرفته شود و بدین وسیله مانع از مطرح‌شدن این چالش ارادی گردد که شواهد هدفدار موثق وجود دارد. تعهد شناختی ما برای طرد خداوند از زندگی خود و نپذیرفتن تغییر مد نظر او، گُنه بت‌پرستی شناختی را به نمایش می‌گذارد (Idem., 2008: 121-122; 2004: 47-48).

به نظر می‌رسد موزر در اینجا به یکی از رخنه‌ها و کاستی‌های استدلال شلنبرگ اشاره می‌کند. شلنبرگ مدعی شده است که اگر خدا شواهدی از نوع K (آگاهی عام از راه تجربه دینی) را برای هر فردی عرضه نکند، در آن صورت وجود خدا برای کسانی که دست‌کم برخی از انواع آگاهی عمومی را از وجود خدا تجربه نکرده‌اند، بسیار مبهم است. اما شلنبرگ مؤلفه ارادی را که بر اساس آن باید شخصی این قبیل آگاهی عام را به عنوان شاهدهی بر وجود خدا بشناسد، نادیده

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

گرفته است. او ناباوری سرزنش‌ناپذیر را گسترده و نمونه آسان می‌داند، اما بدون بررسی بیشتر جنبه ارادی انسان، تأیید این ادعای او بسی دشوار است. با فرض اینکه تعیین سرزنش‌ناپذیری ناباوری متأملانه دشوار باشد، بعید است که ناباوری نامتأملانه عام نیز سرزنش‌ناپذیر باشد. بنابراین، امکان بت‌پرستی شناختی می‌تواند تردیدی بیشتر را بر میزان فراوانی ناباوری سرزنش‌ناپذیر ایجاد کند.

۲.۶. هماهنگی ارادی

موزر، افزون بر بت‌پرستی شناختی به مثابه تهدیدی که مانع دیدن شواهدی بر وجود خدا می‌شود، معتقد است انسان باید به طور مناسب با شواهد خدا «هماهنگ» شود. موزر مفهوم «هماهنگی» را با طرز نگرش کلی انسان درباره متن مقدس یا هر پدیده‌ای پیوند می‌دهد (See, Moser, 2008: 111; 2002: 135-136). به باور او، اهمیت متن مقدس برای افراد مختلف متفاوت است. ممکن است برخی خوانندگان اهمیت معنایی جمله‌ای را درک نکنند. مشکل در خود جمله نیست، بلکه نهفته در دیدگاه کلی شخصی درباره آن جمله است. این نگاه کلی، باورها، مقاصد، تمایلات و دیگر نگرش‌های شخصی درباره چیزی را در بر می‌گیرد که موزر از آن به «نگرش پذیرنده» (receptive attitude) یا «مجموعه نگرش روان‌شناختی» (psychological attitude-set) تعبیر می‌کند.

مجموعه نگرش روان‌شناختی فردی ممکن است در نقطه مقابل شواهد هدفمند و موثق موجود برای خدا باشد. بنابراین، مشکل از شواهد هدفمند و موثق موجود نیست، بلکه از نحوه نگرش شخص به آن است، که به تعبیر موزر همچون رادیو بر روی موج خاصی میزان شده است. مشکل در فهم معنای جمله‌ای خاص این است که شخص خواننده فاقد حساسیت مناسب به آن جمله یا زبان آن است. این مشکل می‌تواند شامل «بی‌میلی» یا دست‌کم فقدان تمایل به فراگیری زبان خاصی به منظور فهم آن باشد. بنابراین، پذیرش برخی شواهد مهم منوط به مجموعه نگرش روان‌شناختی مردمی است که حالت پذیرش احتمالی و بالقوه در وجود آنها هست. به طور خاص، نپذیرفتن برخی شواهد ناشی از واقعیت‌های روان‌شناختی، از جمله واقعیت‌های ارادی، درباره پذیرندگان مد نظر این شواهد است، نه کاستی‌هایی در خود شواهد موجود. از نظر موزر، با وجود کاملاً معنادار بودن متنی، نمی‌توان به طور معقول پیام یا پیام‌آور آن را به دلیل درک‌نکردن اهمیت معنایی آن، سرزنش کرد.

به باور موزر، اگر بخواهیم شواهد هدفدار موجود بر خودآشکارگی خدای محب را تمام و کمال دریافت کنیم، باید با این قبیل شواهد هماهنگ و دمساز شویم. هماهنگی لازم نیست یکباره رخ دهد، بلکه با تعهد ارادی به دریافت ندای الاهی مبنی بر تحول در اثر وصف خدای محب کامل آغاز می‌گردد. برای فهم کنه معرفت ارادی از واقعیت الاهی، روشن‌شدن معنای «هماهنگی» اهمیت دارد (Moser, 2008: 113).

به گفته موزر، ما نباید از خدا بخواهیم خود را با شیوه‌هایی آشکار کند که در تقابل با اوصاف و اهداف خدا قرار دارد. اوصاف و اهداف خدا واقعاً با اهداف و اوصاف ما انسان‌ها متفاوت است. «جهت» خدا با جهت ما انسان‌ها فرق دارد و ما باید متناسب با خواست خدا «جهت راست» را برگزینیم. مسئله بیشتر درباره اوصاف و اهداف خداوند است، نه به گمان شلنبرگ صرف وجود او. به باور موزر، «خدای محب کامل با موجی ارتباط برقرار می‌کند که در دسترس «همه» کسانی است که آماده پذیرش نجات الاهی بر اساس معیارهای خدا هستند» (Ibid.: 114-116).

بنابراین، چگونه می‌توانیم با شواهد خدا به‌درستی هماهنگ شویم؟ موزر می‌گوید شخص باید بخواهد که عشق/ایثارگرانه و مقتدر کامل خداوند را دریافت کند. خدای یهودی- مسیحی به جز وحی، اطلاعات و تجربه را در درون ما قرار داده و نوع متمایزی از شواهد بر واقعیت خود را عرضه کرده و آن «قرار دادن روح خود» در انسان‌ها است. موزر معتقد است به وسیله روح‌القدس که بر ما و بر دل ما عرضه می‌شود عشق خدای محب مطلق را دریافت می‌کنیم و به این ترتیب عشق خودخواهانه ما به عشق غیرخودخواهانه تبدیل می‌شود. امید ما به خدا تکیه‌گاهی شناختی دارد؛ شناختی در اینکه خداوند از طریق عشق خود دل‌های ما را در اثر وصف عشق الاهی دگرگون کرده است. این عشق به انسان قدرت می‌دهد تا عشق او الاهی شود و هر آنچه را خدا دوست دارد، او نیز دوست بدارد. ارتباط میان خدا و انسان نیز از طریق همین عشق برقرار می‌شود. خدا در پی آن است که به نحوی ما را از وضعیت هولناک اخلاقی ما آنگاه که ارتباطی با خدا نداریم، آگاه کند (Moser, 2003: 61-62).

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که تفسیر موزر از عشق و محبت الاهی کاملاً متفاوت است با چیزی است که شلنبرگ مطرح می‌کند. بی‌توجهی انسان‌ها به خدا در استدلال خفای الاهی شلنبرگ و تقریر او از ناباوری نامتأملانه آشکار است. مفاهیمی چون بت‌پرستی شناختی و هماهنگی ارادی این تصور را تأیید می‌کند که بسیاری از ناباوری و بی‌اعتقادی به خدا ناشی از کاستی‌هایی چون خودخواهی و فقدان پذیرش انسان برای ارتباط با خدا است. اگر لادری‌گرا به

دلیل خفای الاهی لادری گرا است، این دیدگاه‌ها باید معقولیت این نتیجه را نشان دهند که بسیاری از ناباوری و بی‌اعتقادی در جهان نتیجه نقص انسان است، نه فقدان خدا.

۳.۶. سرزنش‌پذیری ناباوری

«بت‌پرستی شناختی» و «هماهنگی ارادی» نشان می‌دهند که نقص انسان مانع از باور به خدا است. اما این مقدار برای به چالش کشیدن استدلال شلنبرگ کافی نیست. گام نهایی موزر این است که نشان دهد چگونه انسان‌ها به دلیل این نقص «سرزنش‌پذیر» هستند. چالش اصلی در برابر مفاهیم بت‌پرستی شناختی و هماهنگی موزر این است که حتی اگر این مفاهیم پذیرفته شوند، باید نشان داده شود که چگونه انسان‌ها به دلیل خودخواهی طبیعی یا ناهماهنگی با خدا، سرزنش‌پذیرند. اگر سرشت آدمی تمایل به خودخواهی دارد و دغدغه‌های او غیر از دغدغه‌های الاهی است، پس چگونه است که برای آن سرزنش می‌شود؟ اگر کسی با شواهدی بر وجود خدا در نتیجه چیزی که بیرون از اختیار او است درست همهانگ و دمساز نمی‌شود، پس چگونه ناباوری او نشانگر سرزنش‌پذیری او است؟ فردی را در نظر بگیرید که در جامعه سکولاری به دنیا آمده که در آن به مسائلی نظیر وجود خدا و ارتباط با او کمتر توجه می‌شود. چگونه می‌توان چنین فردی را به دلیل ناباوری برخاسته از پیامد طبیعی و عقلانی محیط زیست او، سرزنش‌پذیر دانست؟

از نظر موزر، چنین شخصی به دلیل ناباوری سهل‌انگارانه، باورها و اعمال غیرارادی سرزنش‌پذیر است. با نگاهی به قوانین مجازات عمومی درمی‌یابیم که سهل‌انگاری علی‌رغم نبود آگاهی می‌تواند سرزنش‌پذیر باشد. این مطلب مفهومی گسترده‌تر از سرزنش‌پذیری را نسبت به آنچه شلنبرگ مجاز می‌شمارد به نمایش می‌گذارد. اگر در بررسی احتمال وجود خدا سهل‌انگار باشیم سرزنش‌پذیر هستیم، حتی اگر نارسایی‌های معرفتی منجر به تشکیل باور را شناسیم. بدین‌سان، بر اساس اصول نظریه مسئولیت آدامز (Robert M. Adams) (۱۹۳۷-) ناباوری، که حالتی نفسانی و برخاسته از درون ما است، می‌تواند سرزنش‌پذیر باشد (See, Adams, 1985).

وانگهی، تجربه جهان به اندازه کافی غنی است که به انسان امکان دهد امور معنوی یا وجود خدا را مسئله مهمی تلقی کند. هرچند ممکن است فردی به دلیل ناباوری خود از نظر معرفت‌شناختی سرزنش‌پذیر نباشد، اما بسا به دلیل ترک فعلی که منجر به حالت ناباوری کنونی شده، به لحاظ اخلاقی سرزنش‌پذیر باشد. این مطلب در تناقض با ادعای شلنبرگ است که انسان

تقدیر موزر بر استدلال خدای الاهی

را فقط به دلیل ضعف‌های ارادی‌اش سرزنش پذیر می‌داند. طبق برداشت شلنبرگ از سرزنش‌پذیری، شخصی که بت‌پرستی شناختی یا ناهماهنگی با خدا را به نمایش می‌گذارد، اگر فاقد ضعف‌های ارادی‌ای باشد که او را در چنین وضعیتی قرار می‌دهد، سرزنش‌پذیر نیست. وقتی شخصی به دلیل داشتن چنین خصلت و منشی سرزنش‌پذیر نباشد، می‌تواند اوصافی را در خود بپرواند که کمتر او را به خودخواهی و بیشتر به هماهنگی ارادی با خدا و قدرت برتر ترغیب کند. اگر کسی این اوصاف را در خود نپرواند، در آن صورت مسئول است و به دلیل کوتاهی در پرورش این ویژگی، که به حالت کنونی خودخواهی و ناهماهنگی انجامیده، سرزنش‌پذیر است.

این مدعا درباره وضعیت‌هایی که در آنها نقص ناشی از کاستی‌های جمعی وجود دارد (نظیر زاده‌شدن فردی در فرهنگ سکولار که توجه اندکی به خدا دارد) نیز صادق است. افراد در این فرهنگ هنوز فرصت دارند ویژگی‌هایی نظیر فداکاری، نوع‌دوستی و گشودگی در برابر قدرت برتر را در خود بپروانند و در صورت نداشتن این ویژگی‌ها سرزنش‌پذیر باشند. درست همان‌گونه که فردی به دلیل عمل یا باور سهل‌انگارانه خود سرزنش‌پذیر انگاشته می‌شود، به دلیل اهمال در امکان پرورش صفتی در وجود خود نیز سرزنش‌پذیر تلقی می‌شود.

اگر منتقدی بگوید ممکن است فرد مد نظر نداند که چنین پرورشی امکان‌پذیر است، پاسخ آن است که احتمالاً ناباوری مد نظر در این صورت سرزنش‌ناپذیر است. ادعا این است که این دیدگاه‌ها مفهوم سرزنش‌پذیری را گسترش، و در نتیجه قدرت قرینه‌ای مقدمه شلنبرگ را کاهش می‌دهند. این بدین معنا نیست که ناباوری سرزنش‌ناپذیر رخ نمی‌دهد.

حتی اگر فردی برای پذیرش امکان وجود خدا آماده باشد و بتواند با او ارتباط برقرار کند، مستلزم این نیست که واقعاً باور کند که خدا وجود دارد یا با او ارتباط برقرار کند. آن فرد در عمل دغدغه‌های معنوی را طرد نمی‌کند، بلکه در عمل نیز تحقیق و بررسی نمی‌کند یا بررسی چنین احتمالاتی را دنبال نمی‌کند. او به طور جدی وجود خدا را بررسی نمی‌کند، زیرا گرفتار انجام‌دادن امور دیگر و مشغولیت‌های زندگی روزمره شده است. او گرفتار امور گذرا و دنیوی شده است تا اندیشیدن در باب امور ابدی و جاودانی. او می‌تواند به عاداتی که به بی‌توجهی جدی به امکان ارتباط با خدا به دلیل مشغولیت زیاد در امور دیگر بینجامد پایان دهد. اما کسی که سبکی از زندگی یا عادت را در پیش می‌گیرد که در آن امکان وجود خدا را به طور جدی جست‌وجو نمی‌کند، به دلیل این اعمال و قصوره‌های سرزنش‌پذیر است. زیرا به ادعای موزر بسیاری از ناباوری نامتأملانه که شلنبرگ آنها را سرزنش‌ناپذیر می‌داند، احتمالاً سرزنش‌پذیرند.

نتیجه

اینک یک بار دیگر به پرسش‌هایی که در طلوعه بحث مطرح کردیم باز می‌گردیم. چرا خداوند در خفا است و آشکارتر نیست؟ آیا خفای الهی ناخداپاوری یا الحاد را توجیه می‌کند؟ موزر با توجه به رویکرد خاص خود پرسش نخست را به صورت فوق، نادرست ارزیابی کرده، به صورت زیر تغییر می‌دهد: چرا ما واقعیت محبت و عشق‌ورزی خدا و حضور او را درک نمی‌کنیم؟ اینک پاسخ این پرسش و نیز پرسش دوم بنا بر آنچه بیان شد روشن است. از مطالب پیش گفته نتیجه می‌گیریم که خداوند، چنان که برخی می‌پندارند، در خفا نیست بلکه شواهدی بر وجود او در دسترس است. اما ما به دلیل غرور و خودخواهی اغلب شیوه‌های خداوند را برای عشق فروتنانه نادیده می‌گیریم. اگر دل‌های خود را با او هماهنگ کنیم، خداوند به اندازه کافی آشکار است. به دیگر بیان، ما انتظارات خود از خدا را باید تغییر دهیم؛ بدون دگرگونی در خود نباید انتظار درک حضور خدا را داشته باشیم. خداوند حضور دارد اما برای درک حضور خدا و شواهد او به چشم و گوش مناسب نیاز داریم. مرجع حقیقی برای تعیین شواهد، نیز خود خدا است، نه انسان. انسان در پرتو ارتباط عاشقانه می‌تواند شواهد مناسب را برای درک خداوند دریابد، نه با تأمل نظری و معرفت گزاره‌ای. به این ترتیب نگاه موزر، برخلاف شلنبرگ که در پی شناخت خداوند با معیارهای معرفت‌شناختی گزاره‌ای است، نگاهی اخلاقی است: موزر در جست‌وجوی راه‌هایی اخلاقی است که بیشتر از سنخ عمل است.

همچنین، مفاهیم بت‌پرستی شناختی و هماهنگی ارادی موزر نشان می‌دهند که بسیاری از ناباوری‌هایی که شلنبرگ آنها را سرزنش‌ناپذیر می‌خواند، در واقع احتمالاً سرزنش‌پذیر هستند. افزون بر این، شلنبرگ کوشید معیارهای نسبتاً دقیقی پدید آورد تا این احتمال را نشان دهد که تردید متأملانه، سرزنش‌ناپذیر است. اگر دشوار است نشان دهیم تردید «متأملانه»، سرزنش‌ناپذیر است، نشان دادن این نکته که ناباوری «نامتأملانه» سرزنش‌ناپذیر است، دشوارتر است. همه این ملاحظات این مقدمه استدلال شلنبرگ را، که می‌گوید ناباوری سرزنش‌ناپذیر رخ می‌دهد، تضعیف می‌کند و بنابراین از قدرت قرینه‌ای چنین مقدمه‌ای بر ضد امکان وجود خدا، می‌کاهد. با این حال، انکار کامل این مقدمه به دلیل احتمال وقوع ناباوری سرزنش‌ناپذیر قدری دشوار می‌نماید. زیرا چیزهایی نظیر ناباوری «ناباور جداافتاده» به نظر می‌رسد چالشی‌ترین نوع ناباوری

برای پاسخ به استدلال خفای الهی به منظور بیان سرزنش‌پذیری است. اما این‌گونه ناباوری نسبت به انواع دیگر ناباوری که نمونه آن در جهان است، کمتر عمومی و شایع است.

منابع

- حسینی، سید نصیراحمد؛ کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۳). «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی»، در: پژوهش‌نامه فلسفه دین، س ۱۲، ش ۲ (۲۴)، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- Adams, M. Robert (1985). "Involuntary Sins", in: *Philosophical Review*, 1 (94): 3-31.
- Howard-Snyder, D. (2006). "Hiddenness of God", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, ed. D. Borchert, 2nd ed., New York: Macmillan.
- Lehe, Robert T. (2004). "A Respose to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief", in: *Faith and Philosophy*, 21/2: 159-174
- Moser, Paul K. (2002). "Cognitive Idolatry and Divine Hiding," in: Howard-Snyder and Moser (eds.), *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2003). "Cognitive Inspiration and Knowledge of God", in: Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), *The Rationality of Theism*, Routledge.
- _____ (2004). "Divine Hiddenness does not Justify Atheism", in: Michael Peterson, and Raymond J. vanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing.
- _____ (2008). *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2010). *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schellenberg, John L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press, [2006 Paperback with a New Preface].
- _____ (2007). *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca: Cornell University Press.

پی‌نوشت‌ها:

۱. جان ال. شلنبرگ (John L. Schellenberg) استاد فلسفه در دانشگاه مونت سن وینسنت (Mount Saint Vincent) کانادا است. او به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته معاصر چهار کتاب فلسفی مهم را در زمینه فلسفه دین منتشر کرده است. مسئله خفای الهی که از ابداعات او است، محل توجه روزافزون اندیشوران واقع شده است.

۲. *Divine Hiddenness and Human Reason*

۳. پل کی. موزر (Paul K. Moser) (۱۹۵۷-)، فیلسوف دین آمریکایی، هم‌اینک استاد فلسفه در دانشگاه لویولا (Loyola University) شیکاگو است. او افزون بر سردبیری مجلات علمی و مجموعه کتاب‌های فلسفی،

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

آثار فراوانی دارد که سه کتاب مهم زیر در باب رویکرد جدیدش به معرفت‌شناسی دینی، که موضوع بحث در این جستار است، از جمله آنها است:

The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology (2008); *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined* (2010); *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconceived* (2013).

۴. میان فیلسوفان و متألهان اختلاف نظر است که مسئله خفا، همان مسئله شر است یا مسئله‌ای مستقل. در هر صورت، بحث درباره نسبت میان آنها در حال حاضر از مباحث داغ و جدی در حوزه فلسفه دین است.

۵. در باب اهمیت مسئله خفای الاهی باید گفت انجمن علمی فلسفه دین بریتانیا در سپتامبر ۲۰۱۵ همایشی بین‌المللی را با حضور اندیشمندان و صاحب‌نظران برجسته در این زمینه برگزار کرد.

۶. افزون بر پل موزر عده‌ای دیگر از منتقدان دیدگاه شلنبرگ عبارت‌اند از:

Daniel Howard-Snyder; Trent Dougherty; Ted Poston; Michael J. Murray; David E. Taylor; Mark L. McCreary; Imran Aijaz; Markus Weidler; Chris Tucker; Robert T. Lehe; Douglas V. Henry; Robert P. Lovering; Robert Oakes; Justin P. Mcbrayer; Philip Swenson; Jonathan L. Kvanvig; William J. William J. Wainwright; Nicholas Wolterstorff

۷. فقط در یک اثر، یعنی Haward-Snyder and Moser, 2002 که در آن نویسندگان دو به دو دیدگاه یکدیگر را نقد می‌کنند، شاهد رویارویی آشکار شلنبرگ و موزر هستیم.

تأملی در منشأ تصور علیت

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش

۹۴/۱۲/۱۰ ۹۴/۰۲/۱۸

سلیمان خاکبان^۱

چکیده

یکی از پرسش‌های بسیار مهم در باب علیت پرسش از منشأ تصور آن است. در پاسخ به این پرسش نظریه‌های گوناگونی مطرح بوده و هست. پس از ظهور جریان حس‌گرایی مدرن، به‌ویژه در پرتو نقدهای هیوم، بحث درباره این مسئله دوباره در کانون توجه اندیشمندان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، قرار گرفت. در این مقاله با چهار نظریه درباره توضیح و توجیه منشأ تصور علیت آشنا می‌شویم: نظریه نخست مربوط به هیوم، از منکران علیت، است. او نظریه تعاقب را به عنوان توضیح و توجیه آنچه مردم و فیلسوفان علیت می‌شمارند، پیشنهاد کرد. اما فیلسوفانی چون طباطبایی و مطهری کوشیدند با تکیه بر علم حضوری، منشأ تصور علیت را توجیه و نظریه تعاقب را نقد و رد کنند. تلاش دیگر مربوط به احمد احمدی است که کوشیده است با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس پاسخ جدیدی برای مسئله عرضه کند. اما نویسنده مقاله حاضر معتقد است پاسخ هیوم با تکیه بر علم حضوری یا تمسک بر اتحاد حاس و محسوس داده نمی‌شود. بخشی از نقد هیوم و توجیه اصل علیت را در نظریه شخصیت‌هایی چون محمدباقر صدر و جوادی آملی، که معتقد به بداهت اصل علیت‌اند، باید جست. هر چند بداهت با توضیحاتی که خواهد آمد بهترین نظریه در توضیح و توجیه اصل علیت و منشأ تصور آن است، اما برای حل مسئله کافی نیست. زیرا نظریه بداهت یا حتی نظریه علم حضوری و اتحاد حاس و محسوس، در نهایت، کلیت اصل علیت را توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند نه مصادیق علیت را؛ در حالی که مشکل اصلی در بحث علیت این است: «از کجا بفهمیم الف علت ب است نه ج یا ...؟». در پایان مقاله با ترکیب عقل‌گرایی و حس‌گرایی و نیز با استفاده از روش آزمون و خطا، کوشیده‌ایم پاسخی مقبول برای پرسش اخیر بیابیم.

کلیدواژه‌ها: علیت، تعاقب، علم حضوری، اتحاد حاس و محسوس، بداهت، حدس و احتمال، آزمون و خطا.

مقدمه

علیت یکی از مباحث بسیار مهم فلسفی و حتی علمی است که از دیرباز مسائل گوناگونی درباره آن مطرح بوده و هست. با آنکه همه در علیت غوطه‌وریم و هیچ‌گیزی از پذیرش آن، دست‌کم در صحنه عمل، نیست، اما برخی، مانند هیوم، در مقام نظریه‌پردازی منکر آن شده‌اند. در برابر این عده قلیل، بسیاری از اندیشمندان در صدد نقد و رد دیدگاه امثال هیوم برآمده‌اند و کوشیده‌اند وجود علیت و چگونگی ادراک آن را توجیه کنند. در میان نظریه‌های اثباتی، سه نظریه قوت بیشتری دارد: ۱. اثبات علیت با تکیه بر علم حضوری نفس به خود و آثارش؛ ۲. اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس؛ ۳. اثبات علیت با تکیه بر اصل بداهت.

در این مقاله پس از تبیین دیدگاه هیوم (به عنوان شاخص‌ترین نظریه انتقادی)، دیدگاه‌های اثباتی یادشده را مطرح، و ابعاد مثبت و منفی هر یک را بررسی می‌کنیم. در نهایت نیز نظریه مختار را تقدیم خواهیم کرد. اما قبل از بررسی هر یک از دیدگاه‌ها لازم است تصویری شفاف از مسئله محل بحث داشته باشیم.

همان‌طور که اشاره شد، علیت یکی از موضوعات اصلی و بسیار مهم فلسفی و حتی علمی است که از دیرباز پرسش‌های گوناگونی درباره آن، در میان اندیشمندان شرق و غرب مطرح بوده و هست؛ یکی از آن پرسش‌ها این است: تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا می‌شود؟ (مطهری: ۱۳۸۹: ۴۹۱؛ Locke: 1991: 423).

توضیح اینکه: ما در هستی‌شناسی، موجودات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنیم: «علت» و «معلول». «علت» وصف برخی موجودات (مانند آتش) است که آنها را موجد موجودات دیگر می‌دانیم؛ و «معلول» وصف برخی موجودات دیگر (مانند حرارت) است که آنها را موجد موجودات دیگر می‌شماریم. پس در علیت با سه چیز سر و کار داریم:

۱. چیزی همچون آتش که آن را علت حرارت می‌دانیم؛
۲. چیزی همچون حرارت که آن را معلول آتش می‌دانیم؛
۳. نسبت وجودی میان آتش و حرارت که آن را علیت و معلولیت می‌نامیم.^۱

در دو مقوله نخست (مثلاً آتش و حرارت) هیچ‌بחי نیست؛ زیرا آنها را با حواس خود کاملاً درک می‌کنیم. بحث در مقوله سوم یا نسبت وجودی میان دو مقوله نخست است؛ یعنی همان چیزی که به اعتبار آن، اولی را علت، و دومی را معلول می‌نامیم.

درباره سومی (یعنی نسبت وجودی میان دو امر نخست یا علیت و معلولیت) سه پرسش اساسی می‌توان مطرح کرد:

۱. آیا اساساً چنین نسبتی میان این دو هست؟
 ۲. اگر هست، این نسبت، ضروری (دائمی) است یا غیر ضروری (غیردائمی)؟
 ۳. به هر حال، اگر نسبتی (اعم از دائمی یا غیردائمی) هست، ما این نسبت را چگونه درک می‌کنیم؟ از طریق حواس ظاهری یا حواس باطنی یا عقل یا ...؟
- ظاهراً هیچ کس، در حاق ذهن خود، به‌ویژه در صحنه عمل، منکر وجود و ضرورت علیت نیست؛ بلکه بحث در دو چیز است: توجیه منشأ تصور علیت؛ و توجیه ضرورت آن. مقاله حاضر فقط در مقام مطالعه و بررسی منشأ تصور علیت است؛ اما در عین حال، ضرورت آن نیز به صورت یک لازم لاینفک، خود به خود توجیه خواهد شد.

تذکر: ممکن است برخی گمان کنند وقتی صحبت از علیت می‌شود منظور نسبت وجودی دائمی است. به عبارت دیگر، «ضرورت» یا «دوام نسبت وجودی میان علت و معلول» جزء ذاتیات علیت است؛ پس بحث درباره منشأ تصور علیت، باید علاوه بر توجیه منشأ تصور علیت، ناظر به دوام آن نیز باشد. بله، هرچند وقتی بحث از علیت می‌شود، منظور نسبت وجودی دائمی میان دو چیز است؛ اما دقت و ظرافت بحث اقتضا می‌کند که فعلاً در مقام تبیین و توجیه حداقل‌ها باشیم تا بحث به صورت کاملاً شفاف و روان پیش رود.

به عبارت دیگر، مسئله اصلی، فعلاً، تبیین و توجیه منشأ تصور نسبت وجودی میان دو چیز است؛ اعم از اینکه آن نسبت، دائمی یا غیردائمی باشد.

۲. در جست‌وجوی پاسخ

۲.۱. دیدگاه انتقادی هیوم درباره علیت

هیوم جدی‌ترین منتقد اصل علیت است. او نه تنها علیت را در امور محسوس و عینی منکر شد، بلکه نسبت میان نفس و افعال آن را نیز نپذیرفت؛ و حتی بر بداهت اصل علیت خط بطلان کشید. اما با چه توجیهی؟ کل ادعاهای انتقادی هیوم مبتنی بر یک اصل معرفت‌شناختی است؛ و آن، تأکید بر حس‌گرایی محض (empiricism) است: «تمام باورهای راجع به جهان، از تجربه اخذ شده است» (Beauchamp: 1991: 22).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

مبنای معرفت‌شناختی هیوم بر این اصل استوار است که کل معارف ما یا پیشینی و تحلیلی است (مانند ریاضیات) یا پسینی و ترکیبی (مانند علوم طبیعی). منظور هیوم از «پیشینی» پیش از تجربه است. معارف پیشینی به هیچ وجه ناظر به حقایق جهان خارج نیست؛ بلکه فقط بیانگر نسبت میان اعتبارات ذهنی است؛ و ملاک اعتبار آنها هم عدم تناقض است. اما، معارف پسینی ناظر به حقایق جهان خارج است و اعتبار آنها تابع تجربه و استقرا است نه عدم تناقض (Ibid.: 23). مثلاً گزاره «هیچ مثلثی هیچ‌گاه نمی‌تواند دارای چهار ضلع باشد» کاملاً درست است. زیرا مستلزم تناقض است. یعنی با پیش‌فرض‌ها و قراردادهای خودساخته ذهن ناسازگار است. اما گزاره «آتش همواره تولید گرما می‌کند» می‌تواند درست نباشد. زیرا این گزاره و نظایر آن ناظر به امور عینی و خارجی هستند؛ و حقایق خارجی می‌توانند به گونه‌ای کاملاً متفاوت و حتی متضاد و متناقض با آنچه تا کنون بوده‌اند، پدیدار شوند.

حال، به سراغ اصل علیت می‌رویم. علیت جزء کدام یک از معارف است: پیشینی یا پسینی؟ بی‌شک پیشینی نیست. زیرا اگر پیشینی باشد، هیچ معرفتی درباره جهان خارج به ما نمی‌بخشد؛ در حالی که مدعیان اصل علیت از آن برای توجیه حقایق عینی استفاده می‌کنند. پس علیت باید معرفتی پسینی باشد. اما، پسینی هم نیست. زیرا پایه و اساس معارف پسینی یا امور محسوس‌اند (Impressions) یا تصورات (Ideas). در حالی که علیت نه محسوس است و نه تصویری از محسوس. به عبارت دیگر، اگر نگاه عرفی و عامیانه را کنار نهیم و با دقت فلسفی بنگریم، در جهان خارج چیزی به نام علیت نخواهیم یافت؛ زیرا با نگاه دقی فقط تعاقب امور را می‌یابیم نه نسبت وجودی و ضروری میان اموری که آنها را به غلط علت و معلول می‌نامیم. در اینجا می‌توان پرسشی را مطرح کرد: اگر منشأ علیت احساس و تصور نیست، چرا همه مردم، حتی تمام دانشمندان علوم طبیعی به آن معتقدند؟ پایه و اساس این اعتقاد راسخ و همگانی چیست؟ هیوم ظهور تصور علیت را، که در واقع به نظر وی امری موهوم است، با تکیه بر مراحل سه‌گانه زیر توجیه می‌کند:

۱. مشاهده تعاقب امور در جهان خارج؛
۲. تکرار مرحله پیشین به کرات؛
۳. تداعی معانی و انتظار ذهن.

در واقع، هیوم معتقد است وقتی برای اولین بار آتش را می‌بینیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم خواص آن را پیش‌بینی کنیم. اما وقتی دیدیم در پی مجاورت با آتش گرم می‌شویم، سه چیز در ذهن ما نقش

مابلی در متناظر علیت

می‌بندد: آتش، حرارت و تعاقب آتش و حرارت. حال، اگر مواجهه ما با آتش چندین بار تکرار شود و هر بار همان سه تصور پیشین را تجربه کنیم، در آینده هر گاه آتش را ببینیم، ذهن ما، بر اساس تداعی معانی، منتظر احساس گرما نیز خواهد بود. این انتظار، همان چیزی است که مردم آن را به غلط علیت می‌نامند؛ در حالی که هیچ نسبت وجودی (علیت) میان آتش و حرارت اثبات‌پذیر نیست. بله، آنچه عینیت دارد و ما از طریق حواس خود آن را می‌یابیم فقط سه چیز است: آتش؛ حرارت؛ و توالی آتش و حرارت. هیوم بر اساس همین توجیه، اثبات علیت از طریق علم حضوری نفس به خود و آثارش را نیز رد می‌کند؛ و توجیه علیت از طریق تکیه بر بداهت عقلی را مصادره به مطلوب می‌شمارد (Hume, 1896: 45-52).

۲.۲. نقد اول علیه هیوم و اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس

در توضیح این دیدگاه می‌توان گفت ادراک حسی بر دو نوع است: ۱. ادراک حسی اموری که علت و معلول آن کاملاً خارجی و در مقابل ذهن است؛ مانند مشاهده برخورد گوی‌های بیلیارد، در مثال هیوم؛ ۲. ادراک حسی اموری که علت و معلول، هر دو خارجی نیستند؛ یکی (علت) خارجی، و دیگری (معلول) در ارتباط مستقیم با قوای حسی است؛ مانند عقرب‌زدگی و احساس طعم خوش کیوی در مثال احمد احمدی.^۲

در ادراک حسی نوع اول (مانند مشاهده گوی‌های بیلیارد هیوم) حق با منکران امکان ادراک حسی علیت است؛ زیرا در این نوع ادراک، از طریق حواس، فقط می‌توان تعاقب را درک کرد نه رابطه و نسبت وجودی میان اشیا را. اما، در ادراک حسی نوع دوم (مانند عقرب‌زدگی یا احساس طعم خوش کیوی) ما از طریق قوای حسی، دو چیز را هم‌زمان احساس می‌کنیم: یکی اثر (درد ناشی از عقرب‌زدگی یا طعم خوش کیوی) را؛ و دیگری قیام اثر به مؤثر را. پس، نفی امکان ادراک حسی علیت به طور مطلق درست نیست:

اگر در متن و بطن و بن و بافت احساس، هم اتصال اندام حسی با خارج و اثرپذیری از خارج و تأثیر خارج در آن هست - که بالضروره هست - پس در متن و ماهیت و ساختار احساس، تأثیر یا علیت وجود دارد؛ و به یک سخن، قبول شناخت عالم خارج مساوی است با قبول علیت. این نتیجه‌گیری روشن چیزی است ظاهراً خلاف نظر فلاسفه غرب و حتی مخالف نظر حکیمان خودمان؛ اما خواهیم گفت که بین این نتیجه‌گیری و این نظر، با نظر آنها تفاوت اساسی وجود

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دارد. در واقع، آنها به ماهیت این استدلال تنبه نیافته‌اند. در این استدلال رابطه خود اندام حسی با شیء خارجی و تأثیر و تأثر میان خارج و عضو حسی مطرح است و استدلال آنها معطوف به تأثیر اشیای خارجی در یکدیگر است؛ و این دو کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند (احمدی: ۱۳۸۴: ۳). به عبارت دیگر، با تکیه بر دو اصل فلسفی می‌توان توجیهی برای ادراک حسی علیت عرضه کرد:

- اصل اول: نفس با همه قوای ادراکی خود (احساس، تخیل و تعقل) واقعیت واحدی است (النفس فی وحدتها کل القوی).
- اصل دوم: عاقل با معقول، متخیل با متخیل و حاس با محسوس اتحاد دارند.
- نتیجه: بنابراین، خود نفس تأثیر شیء خارجی را در اندام حسی ادراک می‌کند و این، دریافت علیت است از طریق احساس (همان: ۱).

ممکن است کسی در بادی امر همان اشکالاتی را که هیوم در برخورد گوی‌های بیلیارد مطرح کرده، در اینجا ذکر کند و بگوید آنچه از طریق احساس وارد ذهن می‌شود فقط صورت‌های متوالی است و علیت و تأثیر ما بازا و محکی این صورت‌ها در یکدیگر، به هیچ روی از این توالی صورت‌ها به دست نمی‌آید (همان: ۵).

اما در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

بر اساس وحدت نفس و قوای نفس و اتحاد حاس و محسوس و قیام فعل و تأثیر به فاعل و مؤثر، و استحاله انفکاک آنها از هم، نفس از طریق احساس نه فقط به توالی، بلکه به خود تأثیر و علیت دست می‌یابد؛ و کسانی که گفته‌اند ذهن، تنها توالی اشیا را درمی‌یابد و نه علیت را، ارتباط اشیای بیرون از ذهن را با یکدیگر، در نظر گرفته‌اند- مانند به هم خوردن دو گوی بیلیارد در مثال هیوم- نه ارتباط آنها را با خود اندام حسی شخصِ مدرک؛ و تمام سخن در همین نادیده‌گرفتن این پل استوار ارتباطی ما با خارج است؛ و اگر در همین یک مورد، تأثیر و علیت اشیای محسوس در اندام حسی اثبات شود - و من کمترین تردیدی در آن ندارم - در سایر موارد حسی مشابه نیز اثبات خواهد شد (همان: ۷).

۲.۳. تأملاتی درباره نظریه اثبات علیت از طریق اتحاد حاس و محسوس

۲.۳.۱. تأمل اول

توجیه مذکور از جهاتی در خور تأمل است. ولی قبل از بررسی و نقد مناسب است حد وسط‌های برهان اخیر مشخص شود. در این برهان، دست‌کم، بر دو چیز به عنوان نکات کلیدی تأکید شده است: ۱. اتحاد حاس و محسوس؛ ۲. قیام فعل و اثر به فاعل و مؤثر.

از آنجا که در این برهان بر دو رکن مذکور تکیه و تأکید شده، لذا تأملات متوجه همین دو رکن رکین خواهد بود. توضیح اینکه: محسوس بر دو نوع است: محسوس بالذات و محسوس بالعرض. بی‌شک منظور از محسوس در اتحاد حاس و محسوس، محسوس بالعرض نیست؛ زیرا بدیهی است که نفس به عنوان امری مجرد نمی‌تواند با محسوس بالعرض، که امری مادی است، متحد شود. پس آنچه را نفس می‌یابد محسوس بالذات یا به قول هیوم Impression است (Hume: 1896: 7)؛ و چنین محسوسی، چیزی جز صورت^۳ امر عینی (محسوس بالعرض یا Fact) نیست. در حالی که مدعی معتقد است ما از طریق محسوس بالذات، علاوه بر صورت محسوس بالعرض، ربط وجودی محسوس بالذات به محسوس بالعرض را نیز می‌یابیم. به عبارت دیگر، محسوس بالذات را در حال قیام به محسوس بالعرض می‌یابیم.

در واقع، لازمه این سخن آن است که محسوس بالذات، مرکب است؛ که بخشی از آن ناظر به خود محسوس بالعرض است و بخش دیگر ناظر به ربط وجودی محسوس بالذات به محسوس بالعرض. هرچند این توجیه در بادی امر برای اثبات علیت، البته به صورت فی‌الجمله، کافی می‌نماید، اما اگر کسی منکر این یافت وجدانی شود و مانند هیوم بگوید «من آنچه را می‌یابم، توالی این دو امر محسوس است نه ربط وجودی آنها به هم»، چه پاسخی جز ارجاع به وجدان می‌توان داد؟!

در پاسخ به این پرسش است که پای رکن دوم توجیه مدعی به میان می‌آید؛ و آن تکیه بر ضرورت قیام فعل و اثر به فاعل و مؤثر است. به عبارت دیگر، نکته ظریف و باریک‌تر ز مو اینجا است که محسوس بالذات یک اثر است و چون هر اثری نیازمند مؤثر است، پس این اثر نیز نیازمند مؤثر است و مؤثر آن، چیزی جز همان محسوس بالعرض نیست. لذا می‌توان گفت درست است که نفس، محسوس بالذات را می‌یابد اما چون محسوس بالذات یک اثر است و مؤثر آن نیز

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

محسوس بالعرض است، پس نفس آن اثر را همراه با قیامش به غیر می‌یابد، و این، همان یافتِ علیت از طریق ادراک حسی است. فثبت المراد.

اما، واقعیت این است که ارجاع به ضرورت قیام «فعل به فاعل» یا «اثر به مؤثر» مصادره به مطلوب است؛ زیرا اگر کسی چنین اصلی را بپذیرد، در واقع اصل علیت را بدون ارجاع به توجیهات مدعی پذیرفته است؛ در حالی که تمام بحث بر سر همین قیام است. زیرا مستشکل می‌گوید آنچه را شما قیام می‌شمارید، ممکن است توالی باشد (و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

۲.۳.۲. تأمل دوم

مراد از «یافتنِ نفس» در عبارت «نفس از طریق احساس، به خود تأثیر و علیت دست می‌یابد» چیست؟ اگر منظور «یافتن از طریق حواس باطن» است، که سخنی بسیار غریب و حتی نامعقول است. زیرا «یافتِ حسی، اعم از حواس ظاهر یا باطن» از چند حال خارج نیست: یا باید علیت (یعنی نسبت وجودی میان محسوس بالذات و محسوس بالعرض) را نفس مشاهده کند؛ یا لمس کند؛ یا بچشد؛ یا ببوید؛ یا بشنود. در حالی که هیچ فیلسوفی، دست‌کم تا کنون، چنین ادعایی نکرده است. بله، برخی ادعا کرده‌اند که نفس نسبت وجودی میان محسوس بالذات و محسوس بالعرض را می‌یابد؛ ولی توضیحی درباره کم و کیف این یافت نداده‌اند؛ و این، همان نقطه کور و بن‌بست تکیه بر علم حضوری در توجیه علیت است که پس از این خواهد آمد. اما اگر مراد از «یافتنِ نفس» «ادراک عقلی» است، که ظاهراً، دست‌کم به طور ناخودآگاه، همین است، اینکه نشد یافتن علیت از طریق احساس. زیرا احساس فقط بیانگر توالی و تعاقب دو چیز است نه نسبت میان آنها.

۲.۳.۳. تأمل سوم

برخی نیز در نقد اثبات علیت از طریق اتحاد حاس و محسوس گفته‌اند:

اگر ما از مستدل سؤال کنیم، چه اشکالی دارد که ما به بیرون از خودمان علم داشته باشیم و علیتی وجود نداشته باشد؛ در پاسخ خواهد گفت: لازم می‌آید که ما اثری داشته باشیم، ولی مؤثری وجود نداشته باشد؛ حال آنکه اثر بدون مؤثر نمی‌شود. این سخن تعبیر دیگری از اصل علیت است. اگر کسی منکر اصل

تأمل در مشاهده علیت

علیت باشد، می‌گوید ما به بیرون از وجود خودمان علم و آگاهی داریم، بدون اینکه علتی در کار باشد، محالی هم لازم نمی‌آید؛ در صورتی می‌توان محال بودن آن را اثبات کرد که اصل علیت پذیرفته شود (خادمی، ۱۳۸۰: ۴۰۸).

۲.۳.۴. تأمل نهایی و جمع‌بندی نظریه اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و

محسوس

به فرض آنکه مجموعه اشکالات وارد بر این نظریه را نادیده بگیریم، مشکل دیگر این نظریه آن است که حوزه اعتبار آن محدود به ادراک حسی چیزهایی است که پایی در خارج دارند و پایی در نفس؛ یا هر دو پایشان در نفس است؛ و در نهایت، تکلیف علیت چیزهایی را که هر دو پایشان در جهان خارج است، روشن نمی‌کند:

این دلیل ولو اینکه در مدار علم و معلوم از نقطه قوت انکارناپذیری برخوردار است، لکن ضعف این دلیل عدم کلیت آن است؛ لذا در میدان ماورای علم و معلوم (مثل عالم طبیعت و احتیاج ممکن به علت) کارگر نمی‌افتد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۹۰).

از طرفی به نظر می‌رسد چون مدعی خود به این نکته توجه داشته، در تعمیم نظریه خود احتیاط کرده و گفته است:

اگر در همین یک مورد تأثیر و علیت اشیای محسوس در اندام حسی اثبات شود ... در سایر موارد حسی مشابه نیز اثبات خواهد شد (احمدی، ۱۳۸۴: ۶).

اگر نگوییم قید «سایر موارد حسی مشابه» صراحت در تعمیم‌ندادن این نظریه در حوزه «علوم طبیعی» دارد، دست‌کم ظاهرش حاکی از شمول‌نداشتن آن است. زیرا در خصوص حوزه علوم طبیعی ساکت است.

۲.۴. نقد دوم علیه هیوم و اثبات علیت با تکیه بر علم حضوری

طرفداران این نظریه معتقدند ما علیت را از طریق مطالعه نفس و آثار آن درک می‌کنیم و سپس در حوزه موجودات غیرنفسانی تعمیم می‌دهیم. در اینجا به دو پرسش اساسی باید پاسخ گفت:

۱. چگونه از مطالعه نفس و آثار آن به علیت پی می‌بریم؟

۲. پس از پی بردن به علیت به صورت وجدانی چگونه و با چه مجوزی آن را به عالم خارج تعمیم می‌دهیم؟

چون نظر این مقاله درباره منشأ علیت و کم و کیف توجیه آن، مغایر با نظریه ادراک وجدانی و علم حضوری است، پس از مطرح کردن این نظریه و نقد آن، دیگر جای برای بررسی پاسخ پرسش دوم باقی نخواهد ماند. اما ابتدا، تقریر دیدگاه توجیه علیت بر اساس علم حضوری:

۱. هنگامی که ما این نسبت [قیام افعال انسان به نفس] را مشاهده می‌نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت از همین جا شروع می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۹۱/۶).

۲. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است... نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار؛ و این یافتن، به طریق حضوری است نه حصولی. یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را، و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است (همان: ۳۰۴/۶).

۳. نحوه توجه ذهن به رابطه علیت این است که ذهن ابتدا نمونه‌هایی از علت و معلول را در درون خود می‌یابد و از آن مفهوم و تصویری می‌سازد و سپس نمونه‌های آن مفهوم و تصور را تعمیم و گسترش می‌دهد. نفس، هم خود را درمی‌یابد و هم آثار خود را؛ مانند تصورات و افکار و افعال... پس انسان به تدریج و با علم حضوری خود ادراک کرده است که هر حادثه‌ای علتی دارد (پاپکین، ۱۳۸۹: ۴۳۹ و ۴۴۰).

لب‌الباب این نظریه با نظریه ادراک حسی و اتحاد حاس و محسوس یکی است. هر دو نظریه بر این نکته تأکید دارند که نفس علاوه بر دو امر متوالی، نسبت میان آنها را نیز می‌یابد. الا اینکه:

- در نظریه پیشین یکی از دو امر، عینی بود و دیگری ذهنی؛ و در این نظریه هر دو ذهنی‌اند.
- در نظریه پیشین بر یافت علیت از طریق ادراک حسی تأکید می‌شد و در این نظریه بر یافت علیت از طریق علم حضوری.

مابلی در متنا تصور علیت

چون نقد این نظریه نیز مانند نقد نظریه پیشین است، از تکرار مباحث خودداری می‌کنیم و فقط این نکته را می‌افزاییم که از منظر بحث علیت هیچ تفاوتی میان حس ظاهر یا ادراک حسی و حس باطن یا علم حضوری نیست. یعنی همان‌طور که با بصر، صرفاً توالی و تعاقب را می‌یابیم با بصیرت نیز چیزی جز توالی و تعاقب یافت نمی‌شود.

بله، اگر اشکالات این نظریه را نیز نادیده بگیریم، از اشکال شمول نداشتن آن نمی‌توان گذشت. ولی در کل، پس از نادیده گرفتن اشکالات، از ضمیمه این نظریه با نظریه پیشین می‌توان علیت را در دو حوزه پذیرفت: رخدادهای نفسانی؛ رخدادهای خارجی - نفسانی. ولی هنوز مشکل اثبات علیت در حوزه جهان خارج (علوم طبیعی) به قوت خود باقی است.

۵.۲. پاسخ به هیوم و اثبات علیت با تکیه بر بداهت عقلی اصل علیت

تعداد در خور توجهی از شخصیت‌های فکری - فلسفی، طرفدار نظریه بداهت عقلی اصل علیت‌اند. اما قبل از مطرح کردن این دیدگاه و توجیهاتی که ذکر شده، یادآوری نکته بسیار مهمی ضروری است؛ و آن اینکه: اصل علیت، اساساً معقول است نه محسوس:

بوعلی سینا: و أما الحس فلا یؤدی إلا إلى الموافاة؛ و لیس إذا توافی شیئان وجب أن یکون احدهما سبباً للآخر (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸).
موسوی خمینی: قانون علیت و معلولیت که هر گونه شناختی بر آن استوار است، معقول است نه محسوس (موسوی خمینی، بی تا: ۲۲۴/۲۱).
مطهری: اگر کسی گمان کند رابطه علیت و معلولیت را از راه حس می‌توان کشف کرد خطا است. زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر چیزی را به ما نمی‌فهماند (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱۳، پاورقی).

هرچند، دست کم ظاهر کلام سه شخصیت مذکور ناظر به حس ظاهر است، اما همان‌طور که پیش از این گذشت: «حس ظاهر» با «حس باطن» از منظر علیت فرقی با هم ندارند.

اگر اصل علیت، معقول است نه محسوس؛ و اگر از طریق اتحاد حاس و محسوس و علم حضوری نمی‌توان آن را توجیه کرد؛ و اگر از پذیرش آن هم گزیر و گریزی نیست، پس منشأ تصور علیت چیست؟ در پاسخ به این پرسش با نظریه بداهت عقلی مواجه می‌شویم. محمدباقر صدر و عبدالله جوادی آملی از جمله طرفداران این نظریه‌اند. اما همان‌طور که در نقد این نظریه خواهد آمد نظریه بداهت نیز تمام نیست و نیاز به مکمل دارد.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

اما توضیح و توجیه طرفدارن نظریه بداهت اصل علیت:

۱. محمدباقر صدر: فلاسفه ارسطویی برای اثبات اصل علیت به دو صورت استدلال

کرده‌اند که هر دو دوری است:

الف. وجود هر ممکن‌الوجودی متوقف بر ترجیح وجود آن بر عدمش است؛ برای اینکه ترجیح یکی از دو طرف ماهیت (وجود و عدم) بدون مرجح محال است؛ لذا در وجود ممکن ناچار از وجود یک مرجح هستیم که همان علت است.
ب. هر ماهیت ممکن‌الوجودی نخواهد کرد، مگر اینکه وجود آن از ناحیه غیر، ایجاب شده باشد «ألشیء ما لم یجب لم یوجد» و همان موجب، علت آن تلقی می‌شود (صدر، ۱۴۱۰: ۱۰۳ و ۱۰۴).

صدر، پس از تحلیل محتوایی هر دو دلیل مذکور، به این جمع‌بندی می‌رسد که بازگشت هر دو دلیل به خود اصل علیت است؛ و اساساً دلایل مذکور چیزی جز تکرار اصل علیت به بیان دیگر نیست. بنابراین، بهتر است به جای تلاش برای توجیه نظری علیت آن را از قضایای اولی عقلی یا بدیهی بدانیم (همان: ۱۰۵).

۲. عبدالله جوادی آملی: مفهوم علیت ... از مفاهیم بدیهی و اولی است که ... هرگز از

طریق استدلال مفهومی و براهین عقلی قابل اثبات یا نفی نیست؛ زیرا در هر استدلال به ترتیب و چینش مقدمات و ترتب ضروری نتیجه بر مقدمات، یعنی به علیت مقدمه برای نتیجه اعتماد می‌شود و اگر اصل علیت مورد تردید باشد، هرگز نمی‌توان با اعتماد به آن به اثبات آن پرداخت؛ چنان‌که ترتیب مقدمات بر ابطال علیت نیز جز با استعانت از این اصل و اعتماد بر آن ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

اما ملاک بداهت چیست؟ پاسخ گسترده و تحلیلی به این پرسش بسیار مهم، خود، نیاز به مقال و مقاله‌ای مستقل دارد. لذا به ذکر دیدگاه مختار بسنده می‌کنیم: مهم‌ترین ملاک بداهت این است که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم کافی باشد. مثلاً:

- هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است.
- هر حادثی نیاز به محدث دارد.
- هر اثری نیاز به مؤثر دارد.
- هر فعلی نیاز به فاعل دارد.

تأمل در منشأ تصویر علیت

این نوع قضایا واقعاً روشن و واضح و بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هستند. زیرا عقل سالم نه اینکه نمی‌تواند عدم را منشأ اثر بداند بلکه اساساً و با قاطعیت و قطعیت حکم می‌کند: «نیستی» نمی‌تواند منشأ «اثر» باشد؛ و جالب این است که حتی این حکم نیز به طور ناخودآگاه مسبوق به پذیرش اصل علیت است. یعنی ذهن، ابتدا اصل علیت را پذیرفته و بعد وقتی به دنبال علت می‌رود در برابر کسانی که به غلط مدعی این احتمال می‌شده‌اند که ممکن است فلان اتفاق خود به خود رخ داده باشد می‌گوید «هیچ» یا «عدم» و اموری از این دست نمی‌تواند منشأ اثر باشد! بله، گاه می‌شود ذهن قدرت تصور موضوع و محمول را ندارد. در اینجا باید به او کمک کرد تا بتواند صورت مسئله را تصور کند. یا ممکن است قادر به تصور باشد، اما تصورات او مشوب به شبهاتی است، که باید شبهه‌زدایی کرد؛ و إلاً حقایقی از این دست را نمی‌توان اثبات نظری کرد؛ چنان‌که انکارپذیر هم نیست. زیرا خود به خود ثابت و ثبوتش به قدری آشکار و شفاف و روشن است که ذهن سالم و پاک از شبهه با صرافت طبع خود آنها را می‌یابد و بر صحتشان مهر تأیید می‌زند:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب!

۲.۶. تأملی بر نظریه بداهت اصل علیت

هرچند اصل علیت بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، اما نهایت توان آن این است که ما را مجاب می‌کند: «هر چیزی که قبلاً نبوده و به وجود آمده، دارای علت است»؛ اما از توجیه «علل خاص» در حوزه‌های گوناگون، اعم از نفس، خارج و نفس، و خارج ناتوان است؛ و بیشتر اشکالات هیوم و امثال او در نقد و رد علیت مبتنی بر مصادیق علیت است.

۲.۷. چه باید کرد؟

آیا صرفاً به پذیرش یک اصل کلی، که هیچ کاربردی در جهان خارج و حتی عالم ذهن ندارد، باید دل خوش بود و مصادیق را رها کرد؛ و در طاس لغزنده شکاکیت عینی لغزید یا راهی برای برون‌رفت از شکاکیت عینی نیز هست؟

۸.۲. نظریه مختار: جمع میان عقل و حس و آزمون تجربی

به نظر می‌رسد بهترین نظریه در باب علیت (برخلاف عقل‌گرایان و حس‌گرایان) جمع و همکاری میان عقل و حس است. عقل با صدور حکم کلی در باب علیت به ما می‌فهماند که هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ اما اینکه «آیا طعم خوشی که پس از خوردن کیوی حس می‌کنم ناشی از کیوی است یا نه؟» پرسشی است که پاسخ آن را صرفاً با تکیه بر اصل معقول و بدیهی علیت نمی‌توان داد؛ در اینجا از حس و آزمون تجربی نیز باید کمک گرفت.

بله، اصل علیت به صورت کاملاً بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و تجربه به من می‌گوید: طعم خوشی را که اکنون احساس می‌کنم و قبلاً احساس نمی‌کردم حتماً علتی دارد. اما اینکه «علت آن به صورت مشخص چیست؟» پرسشی است که اصل علیت نمی‌تواند پاسخی به آن بدهد. تعیین مصداق علت نیاز به تحقیق و تفحص و فرضیه‌سازی و بررسی صحت و سقم تک تک فرضیه‌ها دارد. مثلاً ظهر وارد خانه می‌شوم و بوی خوش غذا به مشامم می‌رسد. اصل کلی علیت مرا توجیه می‌کند که حتماً کسی این غذا را تدارک دیده است. از طرفی نمی‌دانم آشپز (فاعل: مؤثر) کیست. لذا احتمالات گوناگونی رخ می‌دهد. فرض کنید بیش از سه احتمال یا فرضیه نمی‌توان مطرح کرد (همسر، دختر، مادرم). در اینجا است که هر یک از فرضیات را بررسی می‌کنم:

۱. همسر به شدت بیمار و بستری است و امکان ندارد از صبح تا ظهر بهبود یافته باشد.
 ۲. مادرم نیز پس از خروج من از منزل به دیدار خواهرم رفته و در خانه نبوده تا غذا درست کند.
 ۳. پس حتماً دختر مهربانم امروز زحمت کشیده و این غذای مطبوع را آماده کرده است.
- این، همان سیر طبیعی و عادی است که همه دانشمندان تجربی آن را به سهولت و قاطعیت تمام طی می‌کنند و به نتایج نظری و کاربردی بسیار هم می‌رسند. در واقع، دانشمندان تجربی با تکیه بر:

۱. بداهت عقلی، کلیت اصل علیت را پذیرفته‌اند؛
 ۲. و برای تعیین مصادیق آن از حواس خود و روش آزمون تجربی بهره می‌برند.
- نمونه و مثالی که ذکر شد صرفاً ناظر به تعیین مصداق علل طبیعی بود. در زمینه علل ماورایی نیز مطلب از همین قرار است. یعنی در آنجا هم با تکیه بر اصل معقول و بدیهی علیت به دنبال علت

بطلان در منشأ تصورات

عالم ماده می‌رویم و برای تعیین مصداق آن، ابتدا احتمالات و فرضیه‌های گوناگون را مطرح، و سپس صحت و سقم هر یک از احتمالات و فرضیه‌ها را بررسی و نقد می‌کنیم؛ و در نهایت، هر احتمال و فرض و فرضیه‌ای را که مدلل‌تر و موجه‌تر باشد به عنوان مصداق *علة‌العلل* عالم ماده می‌پذیریم؛ چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

**احتمال اول: «أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ؟! آیا از هیچ خلق شده‌اند؟!
احتمال دوم: «أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟! یا خود خالق خود هستند؟! (طور: ۳۵)**

بررسی و نقد احتمالات:

- احتمال نخست به بدهت عقل باطل است؛ زیرا «هیچ» نمی‌تواند منشأ اثر باشد
(Hume: 1896: 48).

- احتمال دوم هم به بدهت عقل باطل است؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس است.

نتیجه:

حال که هیچ نمی‌تواند منشأ اثر باشد؛ و خود ما هم خالق خود نیستیم؛ پس حتماً خالق داریم.

چنان که پیدا است خداوند متعال نیز اصل علیت را مفروغ عنه گرفته و بر اساس آن احتمالات گوناگونی را مطرح و نقد کرده است؛ و حتی خود هیوم نیز به صورت ناخودآگاه با تکیه بر همین اصل فطری و بدیهی است که به دنبال توضیح و توجیه اصل علیت است. اما اینکه: «خالق کیست یا چیست؟» پرسشی است که پاسخ آن نیاز به بحثی مستقل دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *شفاه (الهیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- احمدی، احمد (۱۳۸۴). *آرشیو جزوات درسی تربیت مدرس دانشگاه قم*، قم: بی‌نا.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۹). *کلیات فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: حکمت، چاپ بیست‌وهفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء، چاپ ششم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۰). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۰). *الاسس المنطقية للاستقراء*، بی‌جا: المجمع العلمی للشهید الصدر، الطبعة الاولى.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

▪ قدردان قراملکی، محمدحسین (۱۳۸۷). *اصل علیت در فلسفه و کلام*، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

▪ مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: نرم‌افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

▪ موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۱.

▪ Hume, David (1991). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford Philosophical Texts, Edited By Tom L. Beauchamp, First Published.

▪ Hume, David (1896). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

▪ Locke, John (1991). *An Essay Concerning Human Understanding*, Electronically Enhanced Text (C) Copyright 1991, World Library, Inc.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نسبت جودی را از دو طرف می‌توان لحاظ کرد: از طرف علت به معلول (نسبت ایجاد) که آن را علیت می‌نامیم؛ از طرف معلول به علت (نسبت موجدی) که آن را معلولیت می‌نامیم.

۲. از آنجا که نظریه اتحاد حاس و محسوس و مثال‌ها مربوط به جزوه احمد احمدی است، لذا مثال‌ها به وی منسوب شده است.

۳. توجه شود «صورت امر عینی» با «تصور» فرق دارد. منظور از اولی همان *Impression* یا «انطباع» هیوم است؛ و منظور از دومی همان *Idea* یا «تصور» هیوم است که پس از قطع رابطه حسی با جهان خارج و از طریق قوه تخیل و حافظه درک می‌شود.

بررسی و نقد دیدگاه امام خمینی (ره) درباره اخبار طینت

تاریخ دریافت	تاریخ پذیرش
۹۴/۰۵/۰۷	۹۴/۰۸/۲۴

مرتضی کریمی^۱

چکیده

در منابع حدیثی شیعه، روایاتی وجود دارد که بر اساس آنها، دو نوع طینت به نام «علیین» و «سجین» یا «جنت» و «نار» وجود دارد: مؤمنان و پیروان اهل بیت از طینت علیین یا جنت آفریده شده‌اند و کفار و دشمنان اهل بیت از طینت سجین یا نار. بر این اساس، گروه نخست به واسطه طینت خوبشان، صالح و نیکوکار خواهند بود و نهایتاً وارد بهشت خواهند شد و گروه دوم به واسطه طینت ناپاکشان، بدکار و جهنمی خواهند شد. این روایات، که شمار آنها معتدبه است، شبهاتی را در پی داشته است، از جمله تضاد آنها با مسئله اختیار و عدل و لطف الاهی. محدثان و متکلمان شیعه، برای رفع این تضاد، دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند. در مقاله حاضر، پس از نقل بعضی از این روایات، اجمالاً به دیدگاه‌های متقدمان اشاره خواهد شد و از میان متأخران، دیدگاه امام خمینی (ره) به تفصیل، تبیین، بررسی و نقد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: طینت، اخبار طینت، علیین، سجین، اختیار، عدل الاهی، لطف الاهی، امام خمینی (ره).

درآمد

در منابع حدیثی شیعه، روایاتی وجود دارد که از آنها به اخبار طینت یاد می‌شود. بر اساس این روایات، دو نوع طینت به نام «علیین» و «سجین» یا «جنت» و «نار» وجود دارد: مؤمنان و پیروان اهل بیت از طینت علیین یا جنت آفریده شده‌اند و کفار و دشمنان اهل بیت از طینت سجین یا نار. بر این اساس، گروه نخست به واسطه طینت خوششان، صالح و نیکوکار خواهند بود و نهایتاً وارد بهشت خواهند شد و گروه دوم به واسطه طینت ناپاکشان، بدکار و جهنمی خواهند شد. ظاهر این روایات در تضاد آشکار با باور شیعه به اصل اراده و اختیار بشر است. بر اساس مفاد این روایات، انسان‌ها نقشی در انتخاب کار خوب و بد ندارند؛ چراکه هر فرد، صرفاً متناسب با سرشت و طینتی که از آن آفریده شده عمل خواهد کرد. از سوی دیگر، شمار این روایات در منابع معتبر شیعی به اندازه‌ای است که نمی‌توان بی‌اعتنا از کنار آنها گذشت. این امر موجب شده است علمای شیعه برای توجیه این روایات و اثبات ناسازگار نبودن آنها با اختیار بشر، اقوال مختلفی را مطرح کنند که در ادامه به اختصار بیان خواهد شد.

شمار اخبار طینت در منابع حدیثی شیعه

اخبار طینت در بسیاری از منابع حدیثی نقل شده، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفای ۲۷۴ ه.ق.) در *المحاسن* در ۵ باب، مجموعاً ۱۱ حدیث نقل کرده است.
- محمد بن حسن بن فروخ صفار (متوفای ۲۹۰ ه.ق.) در *بصائر الدرجات*، در ۳ باب، ۲۱ روایت در باب طینت جمع‌آوری کرده است.
- کلینی (متوفای ۳۲۹ ه.ق.) در کتاب *الایمان والکفر کافی*، ۳ باب را به اخبار طینت اختصاص داده و مجموعاً ۱۳ روایت در این ابواب نقل کرده است. همچنین، در کتاب *الحجة* نیز ۴ روایت در این باره نقل کرده است.
- شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ه.ق.) در *علل الشرائع*، مجموعاً ۵ روایت در این باره نقل کرده است.
- مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ه.ق.) در *بحار الانوار*، ۱۰۰ روایت مربوط به طینت را در دو باب مطرح کرده است: یکی «باب الطینة والميثاق» که در آن، ۶۷ روایت نقل می‌کند

بررسی و تقدیرگاه موسیقی خمینی درباره اخبار طینت

و دیگری «طینة المؤمن و خروجه من الکافر و بالعکس و بعض أخبار الميثاق زائدا علی ما تقدم فی کتاب التوحید والعدل» که در آن، ۳۳ روایت گرد آورده است.

نگاه کلی به اخبار طینت در اصول کافی

چنان که گفته شد، کلینی، سه باب را به این اخبار اختصاص داده است. بر اساس روایات نخستین باب، قلوب و ابدان پیامبران و ائمه را از طینت علیین سرشته است. قلوب مؤمنان از طینت علیین و ابدان آنها از طینت فروتر از آن آفریده شده است و آفرینشی آمیخته دارند و آفرینش کافران از طینت نار و سجین است. همچنین، خداوند سبحان پس از آنکه مؤمنان را از طینت علیین و کفار را از طینت سجین آفرید این دو طینت را به هم آمیخت و به سبب همین اختلاط است که مؤمن از کافر و کافر از مؤمن زاییده می‌شود یا از مؤمنان کارهای بد نیز سر می‌زند و از کافران، کارهای خوب. نکته دیگری که بر آن تأکید می‌شود این است که طینت مؤمن به گونه‌ای است که از ایمانش دست برنمی‌دارد و کافر و دشمن اهل بیت نیز از دشمنی خود دست نمی‌کشد. در اولین روایت این باب می‌خوانیم:

علی بن الحسین (علیهما السلام) فرمود: خدای عز و جل دل‌ها و پیکرهای پیغمبران را از طینت (گل و سرشت) علیین آفرید، [اندازه‌گیری کرد] و دل‌های مؤمنان را هم از آن طینت آفرید و پیکرهای مؤمنان را از پایین‌تر از آن قرار داد [آفرید] و کافران را از طینت سجین آفرید، هم دل‌ها و هم پیکرهایشان را، آنگاه این دو طینت را (هنگام خلقت آدم) ممزوج ساخت، به همین دلیل از مؤمن کافر متولد شود و کافر مؤمن زاید (زیرا فرزندان آدم استعداد این دو مرتبه را پیدا کردند) و نیز به همین سبب به مؤمن گناه و بدی رسد و به کافر ثواب و نیکی (زیرا طینت هر یک از آنها به طینت دیگری ممزوج است)، پس دل‌های مؤمنان بدانچه از آن آفریده شده گرایند و دل‌های کافران بدانچه از آن آفریده شده تمایل کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲).

چنان که قبلاً گفته شد، هفت روایت در این باب نقل شده است. به باور مجلسی در *مرآة العقول*، اعتبار این روایات از جهت سند، به ترتیب از این قرار است: مرسل، مجهول، ضعیف، مجهول، ضعیف، ضعیف، بر این اساس، هیچ روایت صحیح یا حتی حسن در این باب وجود ندارد. دومین باب، «بَابُ آخَرٍ مِنْهُ وَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَ فُوعُ التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ» نام دارد. چنان که عنوان اشاره دارد، در روایات این باب، این نکته وجود دارد که به آدمیان در عوالم پیشین دستوری از جانب حق

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

تعالی داده شد که اصحاب یمین آن را اطاعت کردند و اصحاب شمال از آن سرپیچی. بر این اساس، در این روایات به تکلیف انسان ذری اشاره شده است. خداوند، پس از تقسیم کردن آدمیان به اصحاب یمین و شمال، آنان را به داخل شدن در آتش تکلیف کرد و بر اساس عملکرد انسان‌ها در این آزمون، طینت آنها را از علیین یا سجین قرار داد. ضمن اینکه پس از این آزمون، اهل طاعت و معصیت تثبیت شده‌اند و دیگر امکان تغییر وجود ندارد و در نتیجه، هیچ یک از این دو گروه نمی‌تواند در گروه دیگر داخل شود.

در اولین روایت این باب می‌خوانیم:

امام باقر (ع) فرمود: اگر مردم بدانند، آغاز آفرینش چگونه بوده، دو تن با یکدیگر (در امر دین) اختلاف نکنند. همانا خدای عز و جل پیش از آنکه مخلوق را بیافریند، فرمود: آبی گوارا پدید آید، تا از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم، و آبی شور و تلخ پدید آید تا از تو دوزخ و اهل معصیت را بیافرینم، سپس به آن دو دستور فرمود تا آمیخته شدند، از این جهت است که مؤمن کافر زاید و کافر مؤمن. آنگاه گلی را از صفحه زمین برگرفت و آن را به شدت مالش داد، به‌ناگاه مانند مور به جنبش درآمدند سپس به اصحاب یمین فرمود: به سلامت به سوی بهشت و به اصحاب شمال فرمود: به سوی دوزخ و باکی هم ندارم. آنگاه امر فرمود تا آتشی افروخته گشت و به اصحاب شمال فرمود: در آن داخل شوید، از آن ترسیدند و پرهیز کردند، سپس به اصحاب یمین فرمود: داخل شوید: آنها داخل شدند. پس فرمود: سرد و سلامت باش. آتش سرد و سلامت شد. اصحاب شمال گفتند: پروردگارا! از لغزش ما درگذر و از نو بگیر، فرمود: از نو گرفتم، داخل شوید، ایشان برفتند و باز ترسیدند. در آنجا فرمان برداری و نافرمانی پابرجا گشت، پس نه این دسته توانند از آنها باشند و نه آنها توانند از اینها باشند (همان: ۶-۷).

به باور مجلسی در *مرآة العقول*، اعتبار سه روایت این باب از جهت سند، به ترتیب از این قرار است: موثق کالصحیح، حسن کالصحیح، حسن موثق کالصحیح.

سومین باب که کلینی آن را «بَابُ آخِرُ مِنْهُ» نام نهاده، شامل سه روایت است که در آنها به ارتباط عالم ذر با طینت و نیز حکمت تفاوت طینت‌ها اشاره شده است. به باور مجلسی در *مرآة العقول*، اعتبار سه روایت این باب از جهت سند، به ترتیب از این قرار است: مجهول، حسن، ضعیف.

اقوال علمای شیعه

به طور کلی، دیدگاه علمای شیعه در خصوص اخبار طینت را به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند:

۱. کسانی که این روایات را به کلی رد کرده‌اند.

۲. کسانی که این روایات را اجمالاً پذیرفته‌اند.

گروه دوم، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. کسانی که فهم روایات طینت را دشوار دانسته‌اند و از اظهار نظر درباره مفاد آنها صرف نظر کرده‌اند.

۲. کسانی که این روایات را قابل فهم می‌دانند و بر اساس فهم خود، توجیحات مختلفی برای این روایات و اثبات ناسازگار نبودن آنها با اصل اختیار بشر بیان کرده‌اند که به پنج توجیه اشاره خواهد شد.

بر این اساس، اقوال را در سه گروه می‌توان دسته‌بندی کرد:

گروه اول؛ اخبار طینت از لحاظ سندی یا محتوایی یا صدور به کلی مردود است. در این گروه،

دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. دیدگاه شعرانی که در تعلیقه خود بر شرح مولی صالح مازندرانی بر اصول کافی معتقد است تمام روایات نخستین باب مربوط به طینت در کافی از لحاظ سندی ضعیف است. به باور وی، در باب دوم و سوم، روایات صحیح یا حسن وجود دارد، اما محتوای این روایات، مخالف با اصول تثبیت شده در روایات، مانند اصل عدل و لطف الهی، خلقت همه انسان‌ها بر اساس فطرت توحیدی و اصل اختیار بشر و نفی جبر است و به سبب همین مخالفت، باید همه این روایات را کنار بگذاریم یا بگوییم این روایات، تأویلی دارد و نباید به ظاهر آنها تمسک کرد؛ حال چه درست تأویل را بدانیم یا ندانیم (شعرانی، در: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴/۸).

۲. دیدگاهی که مجلسی در بحار الانوار نقل می‌کند، بدون اینکه نامی از قائلان ببرد. بر اساس این دیدگاه، از آنجا که اخبار طینت موافق اشاعره قائل به جبر است باید گفت همه این اخبار در مقام تقیه صادر شده‌اند و لذا نمی‌توان آنها را پذیرفت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۵).

گروه دوم؛ در این گروه صرفاً یک دیدگاه قرار می‌گیرد: اخبار طینت، از متشابهات است و فهم آنها ممکن نیست. این دیدگاه را مجلسی در بحار الانوار مطرح کرده و آن را به اخباریان نسبت

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و اندیشه‌م: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

داده و خود نیز بعد از نقل اقوال دیگر در این باره، همین دیدگاه را ترجیح می‌دهد. بر این اساس، وظیفه ما در برابر این روایات آن است که بگوییم به محتوای آنها ایمان داریم ولی از فهم آنها ناتوانیم. مجلسی، این مسئله را در زمره مسائلی می‌داند که ائمه، شیعیان را از غورکردن در آنها منع کرده‌اند (همان: ۲۶۰/۵-۲۶۱). این نکته در روایات طینت صراحتاً وجود ندارد و روشن نیست مجلسی این نکته را از کدام روایت برداشت کرده است.

گروه سوم؛ اخبار طینت نه مردود است و نه فهم‌ناپذیر، بلکه باید آنها را تأویل کرد. بسیاری از علما در این گروه قرار می‌گیرند. در این باره، به مهم‌ترین تأویل‌ها اشاره می‌شود:

▪ اخبار طینت، کنایه از علم الاهی است؛ بدین معنا که در این اخبار، فقط به علم خداوند به سعادت و شقاوت انسان‌ها اشاره شده و لازمه این، نفی قدرت و اختیار از انسان نیست.

عالمی که به تفصیل درباره این دیدگاه سخن گفته حسن بن سلیمان حلی^۱ در کتاب مختصر *بصائر الدرجات* است. وی معتقد است اخبار طینت صرفاً کنایه از این حقیقت است که خداوند، عالم به سعادت و شقاوت انسان‌ها است و این منافاتی با اختیار انسان‌ها ندارد. نیز این مطلب، نظایر متعددی دارد؛ مثلاً اخبار از عدم نجابت ولد الزنا صرفاً اخبار از واقعیت است، یا زمانی که پیامبر از اسلام‌نیاواردن برخی مشرکان خبر می‌دهد این اخبار، منافاتی با اختیار آنها ندارد و گفتار پیامبر، صرفاً اخبار از آن واقعیتی است که با اختیار رخ می‌دهد (حلی، ۱۴۲۱: ۳۸۳-۳۸۶).

▪ تفاوت طینت‌ها، ناشی از علم الاهی به سعادت و شقاوت افراد مختلف است، به این معنا که تفاوت در طینت، مسبب از اعمال انسان‌ها است نه سبب آن. مجلسی در *مرآة العقول* می‌گوید بر اساس این دیدگاه، از آنجا که خداوند می‌داند مؤمنان با اختیار خود، ایمان را بخواهند گزید و کفار، کفر را، از همان ابتدا نیز طینتی متناسب با همین اختیار به آنها می‌دهد. لذا طینت خوب یا بد، دخالتی در اختیار افراد ندارد، بلکه مسبب از آن است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۷). مولی صالح مازندرانی، نیز این دیدگاه را پذیرفته است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴/۸-۵).

▪ تفاوت در طینت، ناشی از امتحانات الاهی در عوالم قبل است. بر اساس این دیدگاه، قبل از مرحله طینت، خداوند انسان‌ها را آزموده است و متناسب با عملکرد هر فرد در آن امتحانات، طینت وی نیز از علین یا سجین خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۵). مولی صالح مازندرانی، در تبیین بیشتر این دیدگاه می‌نویسد انسان‌ها در چندین عالم

بررسی و تقدیرگاه موسوی خمینی درباره اخبار طینت

آزموده می‌شوند، از جمله در عالم ارواح که قبل از مرحله طینت است و نیز قبل از تخمیر طینت. نوع سرشت هر انسانی نیز متناسب با نوع پاسخ وی به آزمون الهی است. لذا تفاوت طینت ناشی از تفاوت عملکرد خود انسان است و موجب جبر و نفی اختیار وی نمی‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۳/۸).

▪ مراد از اخبار طینت، تفاوت انسان‌ها از حیث استعداد و قابلیت است. مجلسی در تبیین این قول، بدون اشاره به قائل، می‌نویسد:

و منها أنها كناية عن اختلاف استعداداتهم و قابلياتهم و هذا أمر بين لا يمكن إنكاره فإنه لا شبهة في أن النبي (ص) و أبا جهل ليسا في درجة واحدة من الاستعداد والقبالية و هذا لا يستلزم سقوط التكليف فإن الله تعالى كلف النبي (ص) حسب ما أعطاه من الاستعداد لتحصيل الكمالات و كلف أبا جهل حسب ما أعطاه من ذلك و لم يكلفه ما ليس في وسعه و لم يجبره على شيء من الشر والفساد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۵).

بر این اساس، مراد از روایات طینت این است که هر فردی با استعداد و ظرفیت متفاوتی آفریده می‌شود و تکلیف او نیز کاملاً متناسب با همان ظرفیت است و این منافاتی با اصل تکلیف و نیز اختیار بشر ندارد.

▪ مراد از طینت‌های مختلف، عوالم سه‌گانه جبروت، ملکوت و ملک است. این دیدگاه از آن فیض کاشانی است. در این دیدگاه، اعلی علیین را به عالم جبروت و علیین را به عالم ملکوت تطبیق کرده است و مراد از سجین، حقیقت و باطن دنیا است که ارواح در آن مسجون‌اند. بنابراین، خلق آفرینش قلوب نبیین از طینت علیین به این معنا است که قلوب نبیین به جبروت تعلق دارد و خلق قلوب کفار از سجین نیز بدین معنا است که قلوبشان به دلیل شدت علاقه و پیوند با این بدن، چنان شده که گویا نصیبی از ملکوت ندارند. منظور از طینت مؤمنان نیز به همین ترتیب فهمیده می‌شود. به اعتقاد وی، خلط میان دو طینت، به تعلق ارواح ملکوتی به ابدان عنصری اشاره دارد و ایمان و کفر، محصول غلبه هر یک از دو نشئه ملکوت و دنیا بر دیگری است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۷-۲۵/۴).

علاوه بر این هفت دیدگاه، معاصران دیدگاه‌های دیگری را نیز مطرح کرده‌اند^۲ که در مقاله حاضر، دیدگاه امام خمینی (ره) مطرح و بررسی خواهد شد.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دیدگاه امام خمینی (ره) درباره اخبار طینت

تبیین امام خمینی (ره) درباره مسئله طینت در دو کتاب مطرح شده است: یکم. در رساله لب الاثر فی الجبر والقدر،^۳ سبحانی در مقدمه می‌گوید امام خمینی (ره) این مطالب را ضمن بحث درباره اتحاد طلب و اراده بیان فرموده که در خلال آن، بحث به موضوع جبر و تفویض کشیده شده است. جعفر سبحانی تصریح می‌کند که وی این تقریرات را به امام خمینی (ره) عرضه کرده و ایشان، ضمن تأیید و تحسین اثر، آن را لب الاثر فی الجبر والقدر نامیده‌اند.

دوم. کتاب الطلب والارادة اثر امام خمینی (ره) که نخستین بار در سال ۱۴۲۱ ه.ق. به چاپ رسیده است.

تبیین امام خمینی (ره) درباره اخبار طینت در رساله لب الاثر فی الجبر والقدر

در رساله لب الاثر فی الجبر والقدر، پنجمین و آخرین فصل کتاب، «اخبار الطینة و تفسیرها» نام دارد که در طول آن، دیدگاه امام خمینی (ره) درباره روایات طینت به تفصیل بیان شده است. امام خمینی (ره) اصل اشکال در این باره را چنین مطرح می‌کنند: «إن من الأسئلة المثارة حول اختیاریة الإنسان مسألة خلقه الإنسان من طینات مختلفة، فطینتهم إما من علیین أو من سجین، و من الواضح أن لكل أثرا خاصا فی مصیر الإنسان، و معه کیف یمکن أن یمکن الإنسان فاعلا مخیرا و إنما یمکن فاعلا مسیرا؟» (همان: ۱۱۱). تعبیر امام خمینی (ره) این است که طینت، در سرنوشت انسان، «اثر خاص» دارد. به نظر می‌رسد مراد وی، اعم از تأثیر تامه و تأثیر فی الجمله است و در هر صورت، اشکال آن است که با توجه به این تأثیر، انسان، فاعل مخیر نیست.

امام خمینی (ره)، برای حل این اشکال، ذکر دو نکته را به عنوان مقدمه لازم می‌دانند: یکم. معیار ثواب و عقاب الهی، مخالفت انسان بالغ و عاقل با تکلیفی است که به او رسیده است. چنین انسانی به واسطه عقلش، بین حسن و قبیح و نیز بین اطاعت از مولی و مخالفت با او تمییز می‌دهد و با شناخت تکلیف، خواهد فهمید چه کاری، رضایت مولی و چه کاری، خشم او را در پی دارد. در چنین شرایطی، اگر انسان با اختیار و اراده‌اش و بدون اضطراب، با امر مولی مخالفت کند همه عقلا مؤاخذه و عقوبت وی را صحیح می‌دانند (همان: ۱۱۱-۱۱۲).

دوم. امساک فیض و خودداری از احسان بر خداوند محال است؛ چراکه خداوند فیاض مطلق است که حتی شائبه بخل در او راه ندارد. ذکر این نکته نیز لازم است که افاضه جود از طرف

خدا، متناسب با قابلیت قابل است. بر این اساس، اگر کسی، قابلیت دریافت فیض و احسان را داشته باشد و مانعی نیز در میان نباشد دلیلی بر منع افاضه از سوی خداوند وجود ندارد (همان: ۱۱۲).

بعد از بیان این دو اصل کلی، امام خمینی (ره) به تبیین این واقعیت می‌پردازد که منشأ اختلاف انسان‌ها از ابتدای خلقت تا پایان، مرهون عوامل متعددی است و به همین دلیل است که بعضی از انسان‌ها در انجام دادن کارهای خیر از دیگران سبقت می‌گیرند و بعضی دیگر، میل به شرور و کارهای زشت دارند، چنان‌که گویی در جوهره گروه اول، حب صلاح و فلاح و در جوهره گروه دوم، حب دنیا و زینت‌هایش وجود دارد. این عوامل تأثیرگذار از نظر امام خمینی (ره)، پنج چیز است که عبارت‌اند از: ۱. اختلاف در نفس افاضه‌شده؛ ۲. شرافت یا دنائت خانوادگی؛ ۳. مراعات آداب ازدواج و آمیزش و بارداری و شیردهی و وضعیت معنوی والدین؛ ۴. عامل تربیت؛ و ۵. رشد و نمو در جامعه صالح یا فاسد.

بر اساس تبیین امام خمینی (ره) از عامل نخست، اختلاف انسان‌ها در نفس افاضه‌شده، ناشی از اختلاف نطفه است؛ نطفه‌ای که قابلیت پذیرش صور انسانی را دارد. توضیح اینکه دو قوه در انسان وجود دارد: یکی قوه مولده که مواد لازم برای پیدایش انسان دیگر را آماده و فراهم می‌کند تا نوع انسان حفظ شود و دیگری قوه مغیره که وظیفه‌اش این است که هر یک از بخش‌های منی موجود در رحم را برای شکل‌گیری هر یک از اعضای بدن آماده کند.

نکته دیگر اینکه ماده منی، که نتیجه قوه مولده است، نشئت گرفته از نوع تغذیه است و از آنجا که غذاها از جهت صاف یا کدر بودن و لطیف یا غیرلطیف بودن، بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند به تبع آنها، منی نیز انواع بسیار متفاوتی خواهد داشت. این اختلاف همانی است که در طب سنتی به آن، اختلاف غذاها از حیث سردی، گرمی، تری و خشکی و در طب امروز به آن، اختلاف غذاها از جهت داشتن ویتامین، پروتئین و مانند آن گفته می‌شود. بر این اساس، نطفه حاصل از غذاهای لطیف قطعاً استعدادش برای دریافت صور انسانی، با نطفه حاصل از غذاهای غیرلطیف متفاوت است و هرچه اختلاف غذاها از این حیث بیشتر باشد اختلاف منی‌ها نیز از جهت صاف یا کدر بودن بیشتر خواهد شد؛ و همان‌طور که در دومین اصل گفته شد، افاضه الهی، متناسب با ظرفیت مواد است و همان‌طور که منع فیض از ماده قوی، محال است افاضه صور قوی به ماده ضعیف نیز ناممکن است (همان: ۱۱۳-۱۱۴).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دومین عامل در کلام امام خمینی (ره) بحث اصالت خانوادگی است. بر این اساس، شرافت یا دنائت خانوداگی نیز در اختلاف فیض افاضه شده به انسان، کاملاً تأثیرگذار است. انسان‌هایی که از اصلاّب شامخه و ارواح مطهره پدید آمده‌اند قطعاً استعداد بیشتری نسبت به کسانی دارند که از این امتیاز محروم بوده‌اند (همان: ۱۱۴).

سومین عامل، ارتباط مستقیم با مسائل زناشویی دارد. به باور امام خمینی (ره)، روایات مختلف از معصومان بر این نکته دلالت می‌کند که مراعات آداب نکاح، آمیزش، بارداری و شیردهی و نیز سلامت مزاج و وضعیت معنوی و روحانی والدین، در درخشان یا کدرشدن نفیس فرزند، تأثیر مستقیم دارد (همان: ۱۱۴-۱۱۵).

بر اساس عامل چهارم، یکی دیگر از عواملی که شخصیت هر فرد را شکل می‌دهد نوع تربیت او است و نقش پدر و مادر از همان کودکی در شکل‌گیری شخصیت فرزند، انکارناپذیر است. علاوه بر پدر و مادر، نهادهای دیگر نیز در این عامل تأثیرگذارند، مانند مدرسه و دانشگاه و ... (همان: ۱۱۵).

و نهایتاً پنجمین عامل عبارت است از نوع فضا و جامعه‌ای که انسان در آن رشد می‌کند. طبعاً رشد و نمو در جامعه صالح یا فاسد، تأثیر بسزایی در رفتارهای انسان‌ها خواهد داشت (همان). امام خمینی (ره) بعد از تبیین این پنج عامل، نتیجه می‌گیرد که عوامل بسیاری در شکل‌گیری شخصیت تأثیرگذارند و این عوامل، از همان زمان انعقاد نطفه تا بزرگسالی انسان وجود دارند و هر یک به سهم خود در نوع شخصیت انسان نقش دارند، اما نکته اساسی آن است که میزان تأثیرگذاری هیچ یک از این عوامل (چه عواملی که انسان را به سمت خوبی‌ها سوق می‌دهند و چه عواملی که او را به سمت بدی‌ها دعوت می‌کنند) به اندازه‌ای نیست که از انسان، سلب اختیار کند و انسان، ناچار به تأثر صددرصدی از آن عوامل باشد، بلکه این عوامل صرفاً تأثیر فی‌الجمله دارند و نقششان در حد اعداد است و در مقابل همه این عوامل، اختیار و حق اختیار و آزادی انسان وجود دارد که نقش کاملاً روشنی در کارهای او دارد. البته تردیدی نیست که کسی که همه عوامل مثبت ذکر شده را در خود جمع می‌بیند طبعاً در خود، میل به خوبی خواهد یافت و بالعکس، کسی که عکس تمام این عوامل در وی وجود دارد، در خود، میل به بدی می‌یابد، اما با همه اینها، هیچ یک از این دو فرد، در کارهای خود مجبور نیستند و عقلاً آنها را در انتخاب‌های خود مختار می‌دانند (همان: ۱۱۶).

بررسی و تقدیرگاه موسوی خمینی درباره اخبار طینت

با این توضیحات، امام خمینی (ره)، دیدگاه نهایی خود را درباره اخبار طینت چنین مطرح می‌کند:

هذه هي العوامل التي تختلف بها الطينة تباعا، فما ورد في المأثورات حول الطينة و خلقة الإنسان فما كان موافقا لما ذكرنا فيؤخذ به، و أما المخالف لما ذكرنا الدالة على الجبر فلا بد من تأويله و تفسيره أو حمله على التقية، فإن الأمر بين الأمرين من ضروريات مذهب الإمامية فلا يقدم عليه الخبر الواحد (همان).

بر این اساس، امام خمینی (ره)، روایات طینت را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته نخست شامل روایاتی است که به باور امام خمینی (ره) با توضیحات ایشان سازگار است؛ یعنی نقش طینت را در حد تأثیر فی الجمله معرفی می‌کند نه اینکه از انسان سلب اختیار کند. طبعاً این روایات، پذیرفتنی است و منافاتی با اصول گفته شده ندارد.

دسته دوم شامل روایاتی است که با توضیحات قبلی ناسازگار است و از آنها مجبور بودن انسان در کارهایش استفاده می‌شود. به باور امام خمینی (ره)، اولاً این روایات، خبر واحدند و با این اخبار آحاد نمی‌توان به مقابله با اصل امر بین الامرین پرداخت که از ضروریات مذهب شیعه است و لذا این روایات مردود است؛ ثانیاً بر فرض پذیرش این اخبار آحاد، باید برای آنها وجه حمله پیدا کرد که با اختیار انسان ناسازگار نباشد؛ و ثالثاً می‌توان این روایات را از لحاظ صدور رد کرد؛ چراکه ممکن است این روایات در مقام تقیه صادر شده باشند.

امام خمینی (ره) در ادامه به چند روایت دیگر نیز اشاره می‌کند که از آنها نیز به اشتباه برداشت جبر شده است:

إن ثمة مأثورات و روایات ربما تقع ذریعة للقول بالجبر مع أنها لا صلة لها به و إنما تشير إلى المعدات التي أشرنا إليها في الدراسة السابقة، و إليك بعض هذه المأثورات: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» والحديث بصدد بيان اختلاف جوهر النفوس في الصفاء والكدر كاختلاف المعادن في الصور النوعية والآثار والخواص، والجميع من نوع واحد لكن اختلافها حسب اختلاف الأمكنة و حرارة الأرض و جفافها و إشراق الشمس و عدمها، مما لها مدخلية في تكون المعادن و صلابتها و خلوصها عن الشوائب. و هكذا المواد المكونة للنطقة والظروف المحيطة بها لها تأثير في صفاء نفس الإنسان، و مع ذلك لا تسلب الاختيار عنه (همان: ۱۱۶-۱۱۷).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

بنابراین، مراد از حدیث «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» این است که مواد تشکیل دهنده نطفه و عوامل محیطی، گرچه در نورانیت یا کدربودن نفس انسان تأثیرگذارند، اما از او سلب اختیار نمی‌کنند.

به باور امام خمینی (ره)، حدیث معروف «الشقی شقی فی بطن أمه، والسعيد سعيد فی بطن أمه» نیز دلالتی بر جبر ندارد. وی در اثبات مدعای خود، دو توجیه برای این روایت ذکر می‌کند: توجیه اول: مراد از این روایت آن است که نفسی که به ماده مستعد و نورانی افاضه می‌شود از همان ابتدا، طاهر و سعید است؛ چراکه به واسطه عوامل ناپاک مانند آباء و اجداد، ناپاک نشده، اما نفسی که بر مواد ناپاک افاضه می‌شود از همان ابتدا، ناپاک و شقی است. با این همه، نه طهارت نطفه، فرد را مجبور به خوب بودن می‌کند و نه ناپاکی نطفه، فرد را مجبور به بد بودن می‌کند. نهایت چیزی که وجود دارد این است که نطفه پاک، میل بیشتری به خوبی‌ها دارد و نطفه ناپاک، میل بیشتری به بدی‌ها دارد، اما میلی صرف، مستلزم اجبار و نداشتن اختیار نیست.

توجیه دوم: حکم به سعادت و شقاوت، به اعتبار عاقبت و سرانجام هر فردی است؛ چراکه شخصی که سرانجام بهشتی می‌شود از همان لحظه نخست حیات، سعید است و کنایتاً به لحظه نخست حیات، رحم مادر اطلاق شده و شخصی که سرانجام جهنمی است از همان لحظه نخست حیات، شقی است. بنابراین، علم خداوند به اینکه سرنوشت هر فرد چگونه خواهد شد منافاتی با اختیار وی ندارد؛ چنانکه این واقعیت که منشأ نطفه می‌تواند مواد نورانی یا ناپاک باشد نیز موجب جبر و سلب اختیار نیست (همان: ۱۱۷-۱۱۹).

بر این اساس، دیدگاه امام خمینی (ره) بر اساس تقریر جعفر سبحانی در کتاب *لب الاثر فی الجبر والتقدر* را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد:

۱. مراد از روایات طینت، همان عواملی است که در حد اقتضا، در شکل‌گیری نطفه انسان و بعداً شخصیت وی، تأثیر اجمالی دارند، اما این تأثیر فی‌الجمله است و هرگز انسان، مسلوب‌الاختیار نمی‌شود.
۲. اگر در روایات طینت، روایتی باشد که این تأثیر را تام بداند و مستلزم جبر باشد باید به دو شیوه این روایات را طرد کرد: اولاً این روایات، خبر واحد است و نمی‌توان در مقابل اصل کاملاً تثبیت‌شده اختیار و امر بین الامرین به این اخبار آحاد اعتنا کرد؛ ثانیاً احتمال صدور این روایات در مقام تقیه وجود دارد. نهایتاً اگر اصرار بر پذیرش این روایات باشد باید برای آنها تأویل و وجه حملی یافت که با اختیار سازگار باشد.

تبیین امام خمینی (ره) درباره اخبار طینت در کتاب *الطلب والارادة*

امام خمینی (ره) در کتاب *الطلب والارادة*، سومین و آخرین فصل کتاب خود را «فی شمة من اختلاف خلق الطینات» نامیده و در آن به شبهه طینت در ارتباط با مسئله جبر و اختیار پرداخته است. کلیت مطالب همان است که در تقریرات سبحانی از همین بحث ذکر شده، اما اختلافاتی نیز در نحوه پرداختن به برخی نکات و چینش مطالب و نیز گاهی اختلاف محتوایی وجود دارد که به برخی نکات اشاره می‌شود:

نخستین نکته در بحث امام خمینی (ره)، کثیرشمردن اخبار طینت است:

ربما يتوهم: أن اختلاف خلق طينة السعيد والشقى موجب لاختيار السعيد السعادة والشقى الشقاوة كما دلت عليه الأخبار الكثيرة، فعادت شبيهة الجبر. فلا بأس لدفعه (امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱: ۷۸).

این جمله کلیدی در بررسی و نقد کلام امام خمینی (ره) در خبر واحد خواندن بخشی از روایات طینت بسیار تأثیرگذار خواهد بود.

امام خمینی (ره)، در تحلیل پایانی خود، اخبار طینت را چنین توجیه می‌کند:

و أخبار الطينة على كثرتها تحوم حول هذه الحقائق أو ما يقرب منها مما لا يضر بما هو موضوع حكم العقل الصريح و كافة العقلاء، و ما يكون ظاهره الجبر لا بد من تأويله أو حمله على التقية بعد مخالفته لصريح البرهان و صراح الحق والأخبار المتظافرة الناصية على نفى الجبر والتفويض، بل لا يبعد أن يكون الأمر بين الأمرين من الضروريات من مذهب الأئمة عليهم السلام الغير المحتاجة إلى البرهان (همان: ۸۳).

این بخش از کلام امام خمینی (ره)، حاوی چند نکته مهم در این بحث است:

۱. اخبار طینت کثیرند.
۲. مراد از آنها همین عواملی است که ذکر شد یا عواملی مشابه اینها که منافاتی با اختیار ندارد.
۳. اگر از برخی روایات طینت، جبر فهمیده می‌شود باید این دسته از روایات را تأویل یا بر تقیه حمل کرد؛ چراکه مخالفت آشکار با عقل و نیز روایات فراوانی دال بر نفی جبر و تفویض دارد.
۴. باور به نفی جبر و تفویض و اعتقاد به امر بین الامرین، از ضروریات مذهب اهل بیت است.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

بررسی و نقد دیدگاه امام خمینی (ره) درباره اخبار طینت

در تبیین امام خمینی (ره) نکاتی کلی وجود دارد که تردیدی درباره آنها نیست، از جمله:

۱. معیار ثواب و عقاب، موافقت یا مخالفت ارادی انسان بالغ و عاقل با تکلیفی است که به او رسیده است.
۲. خداوند فیاض مطلق است و هرگز فیضش را از کسی که استحقاق آن را دارد امساک نمی‌کند.
۳. عوامل مختلفی وجود دارد که باعث می‌شود گرایش انسان‌ها به خیر و شر، تفاوت داشته باشد؛ مانند نفس افاضه‌شده، شرافت خانوادگی، آداب ازدواج، تربیت و جامعه، اما همه این عوامل در حد اقتضا هستند و هرگز سلب اختیار نمی‌کنند.
۴. نفی جبر و تفویض و اعتقاد به امر بین الامرین از ضروریات مذهب است.

بر این اساس، هیچ نقدی متوجه این اصول کلی نیست، اما تمام حرف بر سر ارتباط این نکات کلی با اخبار طینت است. تبیین امام خمینی (ره) از نوع این ارتباط را، در چند نکته، نقد خواهیم کرد: یکم. نخستین بحث درباره شمار اخبار طینت است. امام خمینی (ره)، صراحتاً در کتاب خود، این روایات را کثیر می‌خواند:

ربما يتوهم: أن اختلاف خلق طينة السعيد والشقى موجب لاختيار السعيد السعادة والشقى الشقاوة كما دلت عليه الأخبار الكثيرة، فعادت شبهة الجبر. فلا بأس لدفعه (همان: ۷۸).

و در جای دیگر، می‌نویسد:

و أخبار الطينة على كثرتها تحوم حول هذه الحقائق أو ما يقرب منها مما لا يضر بما هو موضوع حكم العقل الصريح و كافة العقلاء (همان: ۸۳).

باور امام خمینی (ره) به کثیربودن این روایات کاملاً درست است، اما نکته‌ای که وجود دارد این است که وی بعد از بیان تحلیل خود از اخبار طینت، می‌نویسد:

فما ورد في المأثورات حول الطينة و خلقة الإنسان فما كان موافقا لما ذكرنا فيؤخذ به، و أما المخالف لما ذكرنا الدالة على الجبر فلا بد من تأويله و تفسيره أو حمله على التقيية، فإن الأمر بين الأمرين من ضروريات مذهب الإمامية فلا يقدم عليه الخبر الواحد (سبحانی، ۱۴۱۸: ۱۱۶).

بر این اساس، امام خمینی (ره) معتقد است روایاتی که با تبیین وی موافق نیست خبر واحد است و لذا باید آنها را که مخالف با امر بین الامرین است رد کرد.

اشکال این کلام این است که، چنان که در نکات بعدی اثبات خواهد شد، تبیین امام خمینی (ره) با هیچ یک از روایات طینت موافق نیست و اساساً ارتباطی با این اخبار ندارد. لذا اخبار مخالف تبیین وی، در همان حد کثرت باقی خواهد ماند و نمی‌توان آنها را با خبر واحد نامیدن، رد کرد.

دوم. یکی از احتمالاتی که امام خمینی (ره) درباره اخبار مخالف با تبیین خود بیان می‌کند احتمال صدور آنها در مقام تقیه است. لذا این روایات، از حیث صدور، مردودند. چنان که قبلاً گفته شد، مجلسی نیز در بحار/الانوار، این احتمال را به عنوان یکی از دیدگاه‌ها بدون اشاره به قائلان مطرح می‌کند و دلیل این را موافق بودن این روایات با دیدگاه جبرگرایانه اشاعره می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۵).

به چند دلیل، حمل این روایات بر تقیه پذیرفتنی نیست:

۱. شمار این روایات به اندازه‌ای است که احتمال حمل این همه روایت بر تقیه، بعید به نظر می‌رسد. چه منطقی حکم می‌کند که ائمه مجبور شده باشند به اقتضای تقیه، در گفت‌وگو با بسیاری از اصحاب، کلامی خلاف واقع گفته باشند؟

۲. به نظر می‌رسد اشاره به موافق اشاعره بودن اخبار طینت، سهو قلم بوده باشد؛ چراکه ظهور اشاعره در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری است؛ یعنی ده‌ها سال بعد از صدور اخبار طینت! مگر اینکه مراد، تفکر جبرگرایانه باشد نه خود اشاعره.

۳. اخبار طینت، عمدتاً از امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل شده است. ادعای اینکه در طول بیش از یک قرن حیات این سه امام، اعتقاد به جبر، حاکم بوده و هر سه امام مجبور به تقیه بوده‌اند ادعایی است که اثبات آن اگر محال نباشد بسی دشوار است؛ به‌ویژه اینکه نخستین قائلان به جبر را جهمییه، یعنی پیروان جهم بن صفوان، می‌دانند. وفات وی در سال ۱۲۸ ه.ق. رخ داده است؛ یعنی ۳۳ سال بعد از شهادت امام سجاد (ع). بر این اساس، در عصر امام سجاد (ع)، این باور چه‌بسا حتی مطرح هم نشده بوده، چه رسد به اینکه رواج یافته باشد. چنان که مشهور است، عمدتاً اشاعره باور به جبر را ترویج کردند. یعنی بیش از دو قرن پس از شهادت امام سجاد (ع)؛ بر این اساس، چگونه می‌توان ادعا کرد که در عصر هر سه امام، باور به جبر، چنان رواجی داشته که آنها مجبور بوده‌اند روایات بسیاری موافق با مکتب جبر، مطرح کنند؟ ضمن اینکه باور به تفویض نیز قطعاً در عصر این سه امام، مطرح بوده است.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و اندیشه‌م: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

۴. اگر فرض بر این است که این روایات، در مقام تقیه صادر شده و سبب آن، حاکم بودن دیدگاه جبرگرایانه بعضی از فرقه‌های اسلامی غیرشيعه است منطق چنین حکم می‌کند که کل محتوای این روایات، مطابق با این رویکرد تقیه‌ای باشد. این در حالی است که روحیه حاکم بر بسیاری از این روایات، تصریح به این نکته است که صرفاً شیعیان اهل نجات‌اند و مخالفان، به‌ویژه ناصبی‌ها، اهل دوزخ خواهند بود. چگونه می‌توان باور کرد که امام مجبور باشد به سبب تقیه، باور به جبر را مطرح کند اما در ضمن آن، صرفاً پیروان اهل بیت را بهشتی و دیگران را دوزخی معرفی کند. بعضی از تعابیر موجود در روایات در این خصوص عبارت‌اند از:

- امام صادق (ع): «طِينَةُ النَّاصِبِ مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ وَ أَمَا الْمُشْتَضَعُونَ فَمِنْ تَرَابٍ لَا يَتَحَوَّلُ مُؤْمِنٌ عَنْ إِيْمَانِهِ وَ لَا نَاصِبٌ عَنْ نَضْبِهِ وَ لِلَّهِ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲).
- امام باقر (ع): «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ خَلَقَنَا مِنْ أَعْلَىٰ عَلِيَيْنِ وَ خَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ وَ خَلَقَ أَيْدِيَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ ... وَ خَلَقَ عِدُونَنَا مِنْ سِجِّينٍ وَ خَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِهِمْ مِمَّا خَلَقَهُمْ مِنْهُ وَ أَيْدِيَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ» (همان: ۴).
- امام باقر (ع): «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ حَيْثُ خَلَقَ الْخَلْقَ ... فَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ أَنْ هَذَا مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ أَنْ هَذَا عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالُوا بَلَىٰ فَتَبَيَّنَتْ لَهُمُ النُّبُوَّةُ وَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَىٰ أَوْلَىٰ الْعَزْمِ أَنْبِي رِبِّكُمْ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ وَلَاؤُهُ أَمْرِي وَ خُرَانُ عِلْمِي (ع) وَ أَنْ الْمَهْدِي أَنْتَصِرُ بِهِ لِإِيْنِي وَ أَظْهَرُ بِهِ دَوْلَتِي وَ أَنْتَقِمُ بِهِ مِنْ أَعْدَائِي وَ أُغْبَدُ بِهِ طَوْعًا وَ كَرْهًا» (همان: ۸).
- امام باقر (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ ... فَدَعَوْهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ... ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى وَلَايَتِنَا فَأَقْرَبَهَا وَ اللَّهُ مِنْ أَحَبِّ وَ أَنْكَرَهَا مِنْ أَنْبِغُصَ» (همان: ۱۰).
- امام صادق (ع): «خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ شِيعَتَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْرُوتَةٍ لَا يَشِدُّ مِنْهَا شَاذٌ وَ لَا يَدْخُلُ فِيهَا دَاخِلٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۷۷/۶۴).
- پیامبر اسلام (ص): «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) ... فَإِنِّي خُلِقْتُ أَنَا وَ أَنْتَ مِنْ طِينَةٍ وَاحِدَةٍ فَفَضَلْتُ مِنْهَا فَضْلَهُ فَخَلَقَ مِنْهَا شِيعَتَنَا فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ دُعِيَ النَّاسُ بِأَمْهَاتِهِمْ إِلَّا شِيعَتَكَ فَإِنَّهُمْ يَدْعُونَ بِأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ لِطَيْبِ مَوْلِدِهِمْ» (همان).
- پیامبر اسلام (ص): «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ لِعَلِيِّ (ع) ... أَنَا وَ أَنْتَ وَ قَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ خُلِقْنَا مِنْ طِينَةٍ وَاحِدَةٍ وَ فَضَلْتُ مِنْهَا فَضْلَهُ فَجَعَلَ مِنْهَا شِيعَتَنَا وَ مُجِيبِنَا فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ دُعِيَ النَّاسُ بِأَسْمَاءِ أَمْهَاتِهِمْ مَا خَلَا نَحْنُ وَ شِيعَتَنَا وَ مُجِيبِنَا فَإِنَّهُمْ يَدْعُونَ بِأَسْمَائِهِمْ وَ أَسْمَاءِ آبَائِهِمْ» (همان: ۱۲۷).

بررسی و تقدیرگاه موسوی خمینی درباره اخبار طینت

- پیامبر اسلام (ص): «إِنَّ فِي الْفُرْدَوْسِ لَعَيْنًا أَخْلَىٰ مِنْ ... فِيهَا طِينَةٌ خَلَقْنَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهَا وَ خَلَقَ مِنْهَا شَيْعَتَنَا فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَا مِنْ شَيْعَتِنَا وَ هِيَ الْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ وَ لَا يَأْتِي عَلَىٰ بَنِي أَبِي طَالِبٍ (ع)» (همان: ۲۲۶/۵).

اصلی نقل این سه روایت از پیامبر اسلام (ص)، دلیل دیگری است بر بطلان فرضیه تقیه.

- امام باقر (ع): «إِنَّا وَ شَيْعَتُنَا خُلِقْنَا مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ اللَّهُ عَدُوَّنَا مِنْ طِينَةِ حَبَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَشْنُونٍ» (همان: ۱۲۹/۶۴).

- امام صادق (ع): «الْحُسَيْنِ بْنِ نَعِيمِ الصَّحَافِ قَالَ سَأَلْتُ الصَّادِقَ (ع) عَنْ قَوْلِهِ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ فَقَالَ عَرَفَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِيمَانَهُمْ بِوَلَايَتِنَا وَ كَفْرَهُمْ بِتَرْكِهَا يَوْمَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ وَ هُمْ ذَرَّ فِي صُلْبِ آدَمَ (ع)» (همان: ۲۳۴/۵).

۱. اشکال دیگر قول به تقیه آن است که به باور بسیاری از متکلمان، تقیه به معنای تأیید کلی عقیده باطل نیست، بلکه اگر ائمه مجبور شده باشند در مقام تقیه، حقیقت را بیان نکنند حتماً در روایات دیگر، به حقیقت اشاره کرده‌اند تا نهایتاً حجت کامل شود. قاضی سعید قمی در توضیح این نکته می‌نویسد: «ان الامور الصادرة عنهم للتقيه قد ورده خلافها ايضاً اتماماً للحجة و اكمالاً للهداية» (قمی، بی‌تا: ۴۸۸). این در حالی است که در روایات طینت، این مطلب صادق نیست و روایاتی نداریم که خلاف آن را گفته باشد تا بتوان حکم به صدور اخبار طینت در مقام تقیه کرد.

۲. نهایتاً دلیل دیگری که احتمال تقیه را رد می‌کند این است که در برخی روایات، بحث اختلاف طینت مؤمن و کافر از اسرار علوم آل محمد شمرده و از بیان آن به ناهلان نهی شده و روشن است که چنین مطلبی نمی‌تواند در مقام تقیه، صادر شده باشد. برای مثال، در یکی از این روایات، امام باقر (ع) بعد از بحث مفصل درباره طینت و مسائل مرتبط با آن، خطاب به راوی می‌فرماید: «يَا أَبَا إِسْحَاقَ قَوْلُ اللَّهِ إِنَّهُ لَمِنْ عُرَرِ أَحَادِيثِنَا وَ بَاطِنِ سَرَائِرِنَا وَ مَكْتُونِ خَرَائِبِنَا وَ أَنْصَرَفَ وَ لَا تُطْلَعُ عَلَىٰ سِرِنَا أَحَدًا إِلَّا مُؤْمِنًا مُسْتَبْصِرًا فَإِنَّكَ إِنْ أَدْعَتِ سِرِنَا بَلِيَّتَ فِي نَفْسِكَ وَ مَالِكَ وَ أَهْلِكَ وَ وُلْدِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۳/۵).

با توجه به این شش دلیل، باید پذیرفت که احتمال تقیه در خصوص اخبار طینت، کاملاً مردود است. سوم. مهم‌ترین نقد بر تبیین امام خمینی (ره) از اخبار طینت، بی‌ارتباط بودن این تبیین با محتوای این روایات است. چنان‌که قبلاً گفته شد، تردیدی در تأثیرگذاری عوامل شمرده‌شده در

میل انسان‌ها به خیر و شر وجود ندارد، اما پرسش این است که اولاً کدام یک از این عوامل، همان طینتی است که در روایات به آن اشاره شده است؛ و ثانیاً آیا تأثیرگذاری طینت در روایات، در حد اقتضا است، چنان که امام خمینی (ره) معتقد است یا در حد علیت تامه است؟ پاسخ اجمالی اینکه اولاً ارتباط روشنی بین هیچ یک از عوامل با طینت وجود ندارد، و ثانیاً آنچه روایات طینت بر آن تأکید دارند تأثیرگذاری تام طینت در سرنوشت انسان‌ها است نه اقتضا و علیت ناقصه.

در پاسخ تفصیلی به پرسش نخست باید گفت امام خمینی (ره) در تحلیل خود، پنج عامل تأثیرگذار را برمی‌شمرد: اختلاف در نفس افاضه‌شده؛ شرافت یا دنائت خانوادگی؛ مراعات آداب ازدواج و آمیزش و بارداری و شیردهی و وضعیت معنوی والدین؛ عامل تربیت و رشد و نمو در جامعه صالح یا فاسد. روشن است که عامل ۲ تا ۵ هیچ ارتباطی با طینت ندارند و صرفاً می‌توان احتمال ارتباط عامل اول با طینت را بررسی کرد.

چنان که قبلاً گفته شد، امام خمینی (ره) در تبیین نفس مفاضه، اختلاف در آن را ناشی از اختلاف در نطفه‌ها می‌داند. ماده منی، که نتیجه قوه مولده است، نشئت گرفته از نوع تغذیه است و از آنجا که غذاها از جهت صاف یا کدر بودن و لطیف یا غیرلطیف بودن، بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند به تبع آنها، منی نیز انواع بسیار متفاوتی خواهد داشت. بنابراین، وقتی نطفه‌ای از غذاهای لطیف و درخشان حاصل می‌شود برای قبول صورت، استعداد خاصی دارد، برخلاف نطفه حاصل از غذاهای غیرلطیف و کدر یا مختلط از هر دو. این اختلاط نیز انواع بسیاری دارد که فقط خداوند بر آن احاطه دارد و به هر کدام، بر اساس استعدادش افاضه می‌کند.

با این حال، مطالعه اخبار طینت نشان می‌دهد که این روایات، هیچ ارتباطی با نطفه‌های مختلف در اثر اختلاف غذاها و در نتیجه، اختلاف نفس افاضه‌شده ندارند؛ چراکه:

۱. در روایات، هم سخن از قلوب است و هم ابدان، و هر یک از این دو می‌توانند از علین یا سجنین باشند. این در حالی است که در تبیین امام خمینی (ره)، صرفاً اختلاف در نطفه در اثر اختلاف در تغذیه در نظر گرفته شده و فقط مربوط به جنبه جسمانی است.
۲. حتی اگر بپذیریم امام خمینی (ره) به جنبه روحانی نیز توجه داشته و اختلاف نفس افاضه‌شده به همین جنبه اشاره دارد یکی از اشکالاتی که می‌توان مطرح کرد این است که بر اساس تبیین امام خمینی (ره)، منطبق بر نوع تغذیه، هر نطفه‌ای قابلیت پذیرش یک نوع خاص از جسم و روح را خواهد داشت و تفکیک کیفی میان جسم و روح نیست. این در حالی است که در برخی روایات، به تفاوت مؤمنان در قلوب و ابدان اشاره شده است. برای مثال، امام سجاد

بررسی و تقدیرگاه موسوی خمینی درباره اخبار طینت

(ع) می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيَّ مِنْ طِينَةٍ عَلِيَّةٍ قُلُوبُهُمْ وَ أَبْدَانُهُمْ وَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَ جَعَلَ خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲). بر این اساس، قلوب مؤمنان از طینت علیین است، اما ابدانشان از مادون آن. این تفاوت، با تبیین امام خمینی (ره) سازگار نیست.

۳. مهم‌ترین اشکال بر این تبیین آن است که اساساً اخبار طینت، ناظر به مرحله انعقاد نطفه و نوع تغذیه و مانند آن نیست، بلکه اخبار طینت به مرحله‌ای در آفرینش انسان‌ها اشاره دارد که پیش از این دنیای مادی بوده است. علاوه بر روایتی که در ابتدای مقاله از امام باقر (ع) نقل شد (همان: ۶-۷)، امام صادق (ع) نیز در این باره می‌فرمایند:

چون خدای عزوجل اراده فرمود آدم را بیافریند، آب را به سوی خاک ارسال داشت. سپس مستی برگرفت و آن را بمالید. آنگاه آن را با دست قدرت خود، دو نیمه ساخت، و بشر را بیافرید ... سپس برای آنها آتشی برافراخت و به اهل شمال دستور داد، داخلش شوند. آنها به سویش رفتند و ترسیدند و داخل نشدند. آنگاه به اهل یمین دستور داد داخلش شوند. آنها برفتند و داخل شدند. خدای عز و جل به آتش امر فرمود تا بر آنها سرد و سلامت گشت ... از این رو اینها نتوانند از آنها شوند و آنها نتوانند از اینها گردند (همان: ۷).

این مضمون در بسیاری از روایات طینت وجود دارد. بر این اساس، کاملاً روشن است که این روایات، هیچ ارتباطی با بحث تغذیه و تشکیل نطفه‌های متفاوت در اثر تغذیه متفاوت و مانند آن ندارد و به مرحله‌ای متفاوت در آفرینش انسان، اشاره دارد.

پرسش دوم در تحلیل دیدگاه امام خمینی (ره) این بود که: آیا تأثیرگذاری طینت در روایات، در حد اقتضا است، چنان که وی معتقد است یا در حد علیت تامه است؟ پیش از پاسخ تفصیلی به این پرسش، ذکر این نکته ضروری است که به باور برخی محققان، حتی در حد اقتضا بودن تأثیرگذاری طینت، پذیرفتنی نیست. شعرانی در این باره می‌نویسد:

و خلق بعض الناس من طينة خبيثة اما ان يكون ملزما باختيار المعصية جبراً و هو باطل و اما ان يكون أقرب الى قبول المعصية ممن خلق من طينة طيبة و هو تبعيض و ظلم ... فالاصل الذي عليه اعتقادنا ان جميع أفراد الناس متساوية في الخلقة بالنسبة الى قبول الخير والشر و انما اختلافهم في غير ذلك (شعرانی، در: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴/۸).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

بنا بر این استدلال، تأثیرگذاری طینت در حد اقتضا و تأثیر فی‌الجمله بدین معنا که طینت علیین سبب می‌شود اهل آن به سعادت نزدیک‌تر باشند و طینت سجین، اهل آن را به شقاوت نزدیک می‌کند مردود است؛ چراکه تبعیض میان متکلفان است، در حالی که همه مردم در قبول خیر و شر مساوی‌اند و لذا این باور با عدل الاهی ناسازگار است. البته شاید بتوان در پاسخ به شعرانی گفت که اگر تأثیر در حد اقتضا باشد ولی تکلیف الاهی نیز متناسب با همان تأثیر فی‌الجمله باشد آنگاه اشکال تبعیض وجود نخواهد داشت. بر این اساس، انتظار خداوند از کسی که اقتضای بیشتری نسبت به خوب‌بودن دارد بیشتر از کسی است که اقتضای کمتری دارد و هر کس بر اساس قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایش قضاوت خواهد شد.

اما پاسخ تفصیلی به این پرسش که آیا مفاد روایات طینت، اقتضا و تأثیر فی‌الجمله است یا علیت و تأثیر تام، واقعیت آن است که مفاد این روایات، تأثیر تام است و دقیقاً به دلیل همین مفاد ناسازگار با اختیار انسان است که علما را به تکاپو واداشته تا برای آن تفسیر و تأویلی پیدا کنند و بعضی از علما را به سمت توقف و سکوت در برابر این روایات کشانده است. در برخی روایات، این تأثیر تام صراحتاً بیان شده است. برای مثال، در بخشی از روایت امام صادق (ع) می‌خوانیم: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَ خَلَقَ الْكَافِرَ مِنْ طِينَةِ النَّارِ ... لَا يَتَحَوَّلُ مُؤْمِنٌ عَنْ إِيمَانِهِ وَ لَا نَاصِبٌ عَنْ نَصْبِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲). این روایت، تصریح می‌کند که مؤمن که به واسطه طینت جنت، مؤمن شده و ناصبی که به واسطه طینت نار، کافر شده هیچ یک نمی‌توانند از ایمان یا نصب خود دست بکشند.

در روایت صالح بن سهل نیز چنین نقل شده است: «عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ طِينَةَ الْمُؤْمِنِ فَقَالَ مِنْ طِينَةِ الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ تَنْجُسْ أَبَدًا» (همان). بنابراین، وقتی امام صادق (ع)، قاطعانه می‌فرماید طینت مؤمن هرگز آلوده نخواهد شد باید پذیرفت که تأثیرگذاری طینت، تام است.

یکی از صریح‌ترین روایات در این باره، روایتی است که در آن، امام باقر (ع) پس از بیان تفاوت طینت‌ها و امتحان الاهی از اصحاب یمین و اصحاب شمال، می‌فرماید: «فَتَمَّ تَبَتَّتِ الطَّاعَةُ وَالْمَعْصِيَةُ فَلَا يَسْتَطِيعُ هَوْلًا أَنْ يَكُونُوا مِنْ هَوْلًا وَ لَا هَوْلًا مِنْ هَوْلًا» (همان: ۷)؛ و در روایت مشابهی از امام صادق (ع) نیز با این تعبیر صریح مواجه می‌شویم که: «لَنْ يَسْتَطِيعَ هَوْلًا أَنْ يَكُونُوا مِنْ هَوْلًا وَ لَا هَوْلًا أَنْ يَكُونُوا مِنْ هَوْلًا» (همان). واژه «لَنْ» بر صراحت این نکته می‌افزاید. بنابراین، تکلیف انسان‌ها در همان مرحله طینت روشن شده و هیچ کس نمی‌تواند آن

را تغییر دهد. چگونه می‌توان این روایات را با اعتقاد به اقتضای صرف و تاثیر فی الجملة جمع کرد؟ گفتنی است دو روایت اخیر، که صراحتاً به تأثیرگذاری تام طینت اشاره دارند، در زمرة روایات موثق و حسن هستند.

نتیجه

در تحلیل امام خمینی (ره) از اخبار طینت، نکات کلی صحیحی وجود دارد. باور وی به تأثیرگذاری فی الجملة عوامل مختلف در اختیار انسان‌ها (نه در حد جبر) پذیرفتنی است، اما اشکال اصلی آن است که این تحلیل درست، ارتباطی با اخبار طینت ندارد و آنچه اخبار طینت مطرح می‌کنند اولاً هیچ وجه اشتراکی با آن عوامل ندارند، و ثانیاً مفاد اخبار طینت، تأثیرگذاری تام است نه فی الجملة. بر این اساس، خبر واحد خواندن روایات مخالف با تحلیل امام خمینی (ره) نیز درست نیست؛ چراکه اساساً هیچ روایت موافق با این تحلیل وجود ندارد و همه روایات کثیره، رویکرد کاملاً متفاوتی با این تحلیل دارند. ادعای صدور این روایات در مقام تقیه نیز مردود است. امام خمینی (ره) به درستی، در خصوص اخبار طینت چنین فرموده است که: «و أما المخالف لما ذكرنا الدالة على الجبر فلا بد من تأويله و تفسيره ... فإن الأمر بين الأمرين من ضروريات مذهب الإمامية» (سبحانی، ۱۴۱۸: ۱۱۶).

بر این اساس، اخبار طینت را باید تأویل و تفسیر کرد. اما باید اذعان کنیم که نه تحلیل امام خمینی (ره) و نه سایر تأویل‌ها و تفسیرهایی که متقدمان و معاصران مطرح کرده‌اند، انطباقی با این روایات ندارد و پذیرفتنی نیست؛ و شاید به سبب همین دشواری بوده است که چنان‌که قبلاً اشاره شد محدث بزرگی چون مجلسی، پس از نقل اقوال مختلف درباره اخبار طینت می‌نویسد: «و لا يخفى ما فيه و في كثير من الوجوه السابقة و ترك الخوض في أمثال تلك المسائل الغامضة التي تعجز عقولنا عن الإحاطة بكنهها أولى» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۵).

منابع

- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیة.
- حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱). *مختصر البصائر*، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

- ذاکری، مهدی؛ منتظری، محمدحسین (۱۳۹۳). «تحلیل و ارزیابی رمزگشایی علامه طباطبایی از مسئله طینت»، در: پژوهش‌نامه ثقلین، ش ۲، ص ۲۰۷-۲۴۰.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸). لب الاثر فی الجبر والقدر، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۵). علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
- صفار، محمد بن حسن بن فروخ (۱۴۰۴). بصائر الدرجات، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
- قمی، قاضی سعید (بی تا). شرح الاربعین، بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد (۱۳۸۲). شرح الکافی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸). تنسیهات حول المبدأ والمعاد، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- ملکی میانجی، محمد باقر (۱۴۱۵). توحید الامامیه، تحقیق: محمد بیابانی اسکویی، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۱). الطلب والارادة، بی جا: مؤسسه نشر آثار الإمام الخمينی.

پی نوشت‌ها:

۱. حسن بن سلیمان حلّی احتمالاً پیش از ۷۴۲ به دنیا آمده و پس از ۸۰۲ درگذشته است. حلّی از مهم‌ترین شاگردان شمس‌الدین محمد بن مکی، معروف به شهید اول، بود و به همراه پنج تن دیگر، در شعبان ۷۵۷ از او اجازه روایت دریافت کرد و در همان مدت کوتاه حیات شهید، در کنار فقیهان مشهوری چون فاضل مقداد، از محضر وی بهره برد.
۲. برای آشنایی با دیدگاه طباطبایی، ملکی میانجی و حسنعلی مروارید، به ترتیب نک: ذاکری و منتظری، ۱۳۹۳؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۱۳۸ و ۱۵۴؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۵-۲۱۷.
۳. این کتاب تقریرات جعفر سبحانی از مباحث کلامی امام خمینی (ره) است که در سال ۱۳۷۱ ه.ق. تدریس شده است (سبحانی، ۱۴۱۸: ۴).

تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

تاریخ دریافت	تاریخ پذیرش
۹۴/۰۵/۱۹	۹۴/۱۰/۰۲

حمیدرضا خادمی^۱

سلمان شریعتی^۲

چکیده

درباره صفات ذاتی خداوند دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ فلاسفه اسلامی قبل از صدرا و متکلمان امامیه عینیت صفات و ذات را برگزیده‌اند. دسته‌ای از متکلمان غیرامامیه، مانند اشاعره و کرامیه، قائل به زیادت صفات بر ذات شده‌اند. صدرالدین شیرازی با رد کردن دیدگاه متکلمان غیرامامیه، ادعای فلاسفه و متکلمان امامیه قبل از خود را، که فقط با مبنا قراردادن بساطت ذات، کثرت صفات را از ذات واجب نفی کردند، برگزید و ادعای عینیت صفات و ذات در تحقق خارجی را مطرح کرد. وی ضمن تشبیه رابطه صفات و ذات به رابطه معقولات ثانی فلسفی و وجود، و با استفاده از حیثیت تقييدیه، کیفیت عینیت صفات و ذات را بیان کرد. صدرا در مقام تصدیق و اثبات، علاوه بر بیان محذورات زیادت صفات بر ذات و شکل دادن آنها در قالب قیاس استثنایی، استدلال‌های دیگری را اقامه کرد که با استفاده از مبانی خاص فلسفی خود، نظیر اصالت و تشکیک وجود، به اثبات مدعای خویش نائل آمد. به مناسبت پیش کشیدن بحث صفات ذات، صفات اضافی و سلبی هم بررسی شد که با تحلیل صدرا صفات اضافی و سلبی عین ذات واجب هستند.

کلیدواژه‌ها: صفات ذات، وحدت ذات، کثرت صفات، بساطت.

۱. استادیار مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی. (نویسنده مسئول) khademi4020@gmail.com.
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم. shari.salman@yahoo.com

مقدمه

صفات به دو نوع ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. صفات ثبوتی خود بر دو قسم‌اند: حقیقی، مانند حی و علم؛ اضافی، مانند عالمیت و خالقیت. مقصود از صفات اضافی، همان اضافه و نسبتی است که میان ذات و معلول آن برقرار است. صفات حقیقی، خواه از صفات ذات باشد و خواه از صفات فعل، اموری واقعی است. زیرا صفت فعل، عین فعل است و فعل باری تعالی موجودی حقیقی است و صفات ذات نیز عین ذات واجب تعالی است. از لحاظ دیگری، صفات واجب تعالی به دو نوع تقسیم می‌شود: صفات ذات؛ یعنی صفاتی که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آن کفایت می‌کند. صفات فعل؛ یعنی صفاتی که انتزاع آن منوط به فرض غیر است. چون غیر واجب تعالی، هر چه هست، فعل او است، صفات فعلی، صفاتی خواهند بود که از مقام فعل واجب انتزاع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۰۲). محل نزاع بین متکلمان و فلاسفه صفات کمالیه ذاتی است و بحث در باب نفی و اثبات آن قبل از اسلام در میان سایر ادیان الهی و مکتب‌های فلسفی وجود داشته و شهرستانی در آثار خود به بخشی از آنها پرداخته است (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱/۳۸۲). مذاهب اسلامی نیز این مسئله را بررسی کرده‌اند، چنان‌که می‌توان گفت اولین فردی که صفات ذاتی خداوند را نفی کرد جعد بن درهم بود (ابن عبدالکریم العقل، ۱۴۱۸: ۲۹). جهم ابن صفوان نیز واجب را عاری از صفات ذاتی می‌دانست (عطوان، ۱۳۷۱: ۹۵). پیشوای قدریه، یعنی غیلان دمشقی، نیز صفات ذات را از مرتبه ذات نفی کرد (همان: ۳۹). واصل بن عطا به عنوان پیشوای معتزله نیز صفات را از مرتبه ذات واجب نفی کرد (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۴۶). ابوالحسن اشعری اوصاف کمال خداوند را زاید بر ذات می‌دانست و معتقد به قدم صفات شده بود (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰-۲۹۱؛ شهرستانی، ۱۴۲۱: ۹۵/۱). ابوعلی جبایی از بزرگان معتزله است ولی آثار وی در دست ما نیست. شهرستانی نظریه وی درباره رابطه صفات ذاتی و ذات خداوند را این‌گونه بیان می‌کند که مثلاً درباره صفت علم، از نظر جبایی باید گفت خداوند عالم به ذات خودش است اما نه بدین معنا که صفت علم را داشته باشد (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۵۰). این نظریه بعدها به نام نظریه نیابت ذات از صفات معروف شده و همین باعث شده است حکیم سبزواری به اشتباه تصور کند همه معتزله پیروان این نظریه هستند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۵۷/۳). متکلمان امامیه بر اساس آموزه‌های دینی وارد شده از اهل بیت (ع) قائل به نفی تشبیه و تعطیل، و معتقد به عینیت ذات با صفات کمالیه بودند (علم‌الهدی، ۱۴۱۴: ۳۱؛ صدوق، ۱۴۱۲: ۳).

تیسرین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

فیلسوفان قبل از صدرا نیز مسئله چگونگی ارتباط صفات با ذات را بررسی کرده‌اند. فارابی معتقد است صفات ذاتی و اضافی همه در درون ذات حق هستند به نحوی که کمالاتی که برای خداوند ثابت می‌شود نباید به گونه‌ای باشد که با بساطت و عدم انقسام ذات منافات داشته باشد؛ بلکه همه این کمالات بر وجود واحد غیرمنقسم دلالت دارد و این صفات کمالی عین ذات واحد حق تعالی است (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۷-۴۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۰۶).

ابن سینا رابطه صفات ذاتی و ذات را در دو مقام مصداق و مفهوم مطرح می‌کند. در مرتبه مصداق در وهله اول زیادت صفات بر ذات را رد می‌کند؛ زیرا یا باعث نیازمندی ذات به غیر می‌شود که با وجوب وجود ناسازگار است؛ یا محذور راه‌یابی دو جهت فعل و انفعال در مقام ذات را در پی دارد که بساطت ذات آن را نفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۲۱۸)؛ و در وهله دوم، صفات را از لوازم ذات واجب معرفی می‌کند (همان: ۲۲۶). وی علاوه بر اینکه صفات ذاتی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و جود را در عالم واقع عین ذات واجب می‌داند، قائل به اتحاد مفهومی این صفات با ذات واجب نیز می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

بعد از ابن سینا، سهرودی نورالانوار را امری بسیط در نظر می‌گیرد و تکرر را در ذاتش محال می‌داند. وی نیز صفات مطرح در مقام ذات را همچون علم، حیات، عشق و ... عین ذات می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۳/۲-۱۲۴ و ۱۳۶/۲ و ۴۸۸/۱).

میرداماد نیز ذات واجب را حقیقتی بسیط و احدی الذات می‌داند و بنابراین هر نوع تکرری را در مرتبه ذات مردود می‌شمارد. وی با بیان اینکه خداوند واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، همه حیثیات کمالی جمالی و جلالی او را به حیثیت وجوب و تقرر ذاتی ارجاع داده و وجوب و تقرر ذاتی را نیز عین ذات حق تعالی می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۵۴-۲۵۶؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۹۶).

بنا بر مطالب مذکور، فلاسفه قبل از صدرا و متکلمان امامیه صفات کمالیه را عین ذات واجب می‌دانستند. تفاوت دیدگاه وی با پیشینیان بدین گونه است که فلاسفه و متکلمان اصل مدعا را مطرح کردند و با توجه به مبنا قراردادن قاعده بساطت ذات واجب، کثرت ناشی از اتصاف ذات به صفات متعدد را نفی کردند. صدرا معتقد است هر یک از الفاظ علم، قدرت و ... معنایی غیر از معنای سایر الفاظ دارند و چنانچه این الفاظ مترادف باشند فایده‌ای در اطلاق هر یک از آنها بر ذات حق تعالی وجود نخواهد داشت و این امر به تعطیل می‌انجامد. او در ادامه می‌گوید ذات حق حقیقتی است که نه کثرت عقلی مانند انقسام به جنس و فصل را می‌پذیرد، نه انقسام خارجی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

مانند ماده و صورت و نه انقسام وهمی و حسی مانند اعضا و اجزا را. مذهب حق در اینکه صفات عین ذات هستند این است که صفات ذاتی، موجود به وجود ذات خداوند هستند و وجودی جدا و منحا از وجود واجب تعالی ندارند و هر صفتی نیز وجودی جدای از صفت دیگر ندارد. وی ادعای مذکور - عینیت صفات با ذات - را در دو مقام بررسی می‌کند. در مقام اول به کیفیت و تصور ادعای مذکور می‌پردازد و با استفاده از حیثیت تقییدیه اندماجی - چنان‌که در ادامه می‌آید - به توضیح و چگونگی ادعای خود نائل می‌شود. در مقام دوم، ابتدا به بیان تحلیلی صفات و اثبات اینکه تک‌تک آنها عین ذات واجب هستند همت می‌گمارد و سپس براهین متعددی را برای اثبات عینیت همه صفات، و نه تک‌تک صفات، اقامه می‌کند. در برخی از این براهین با استفاده از قاعده بساطت ذات به اثبات مدعای خود می‌پردازد و در برخی دیگر با استفاده از قواعد فلسفی خاص خود نظیر اصالت وجود و تشکیک وجود در کنار بساطت ذات، استدلال‌های دیگری را برای اثبات ادعای خود بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۳۳؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶؛ همان: ۴۳۱/۱؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۱۳/۳). بنابراین، صدرا در مسئله عینیت صفات با ذات حق تعالی، فقط در اقامه برهان با توجه به حد وسط بساطت ذات با پیشینیان خویش شریک بود و با توسعه‌دادن بحث مذکور در مقام تصدیق، براهین متعدد دیگری را با استفاده از قواعد فلسفی خاص خود اقامه کرد و در مقام تصور نیز به تصویرسازی ادعای خویش پرداخت.

۱. کثرت صفات و وحدت ذات از نظر صدرا

صدرا صفات الاهی را در سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند: ۱. سلویه محض، مانند قدوسیت و فردانیت؛ ۲. اضافیه محض، مانند مبدئیت و رزاقیت؛ ۳. حقیقیه که خود به دو قسم حقیقیه ذات اضافه، مانند علم و قدرت، و حقیقیه محض، مانند حیات، تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۷۰: ۲۰۸/۳). صفات سلوی در نگاه اول زاید بر ذات خداوند هستند و همه آنها به صفت «سلب امکان» برمی‌گردند؛ ولی چون مرجع سلب امکان «وجوب وجود» است و «وجوب وجود» عین ذات واجب است در نتیجه صفات سلوی عین ذات حق هستند (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۸/۷). صفات اضافی نیز به اعتبار منبع و منشأ آنها که صفت «قیومیت» است، صفتی حقیقی و کمالی برای حق تعالی به حساب می‌آید (همان: ۱۳۰/۹). صفات حقیقی به هر دو قسم خود همچون علم، قدرت، قادریت و ... عین ذات حق تعالی هستند و حیثیت صفات متعدد در ذات الاهی، حیثیت واحدی

تئیں رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

است (همو، ۱۳۷۰: ۲۰۸/۳). در جستار حاضر صفات حقیقی خداوند و عینیت آن با ذات الاهی از نظر صدرا بررسی می‌شود.

شایان ذکر است که از نظر صدرا هر صفتی که به امکان عام برای واجب اثبات می‌شود باید به نحو وجوب باشد و واجب به نحو ضرورت آن را دارا باشد. در نتیجه ذات واجب بالفعل همه کمالات را در ذات خود دارد و حالت منتظره‌ای نسبت به کمالات برای او متصور نیست. زیرا اگر برای موجود مفارق حالت منتظره باشد لازم می‌آید امکان استعدادی و انفعال از عالم حرکت که از خواص جسم است در مفارقات روی دهد، در حالی که مفارقات مجرد از جسم هستند (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۱).

برای اثبات بازگشت امکان عام به وجوب در ذات واجب صدرا چنین استدلال می‌کند: اگر واجب در مقایسه با یک صفت کمالی جهت امکانیه داشته باشد موجب ترکیب در ذات می‌شود؛ زیرا در این حالت ذات واجب به لحاظ ذاتش فاقد کمالی از کمالات موجود بما هو موجود است و ذات واجب از این حیث که فاقد کمال است مرکب از دو حیث وجوب و امکان و جهت وجودیه و جهت عدمیه خواهد بود، که این منافی بساطت واجب تعالی است (همان: ۱۲۳ و ۱۳۵).

صدرا از یک طرف صفات کمالی را برای خداوند مطرح می‌کند و از طرف دیگر ذات خداوند را حقیقتی بسیط می‌داند. با توجه به تعددبودن معانی صفاتی از قبیل علم، قدرت، اراده و ... این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه این معانی متعدد هنگام صدقشان بر واجب موجب کثرت در مقام ذات نمی‌شوند؟

پاسخ نخست صدرا این است که همه صفات کمالی ذاتی را به صفت «وجوب وجود» ارجاع می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۹/۶). در این صورت پاسخ پرسش مذکور به نحو سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا در این صورت واجب فقط یک صفت ذاتی دارد، نه صفات متعدد که باعث کثرت حیثیات در مقام ذات شوند. همچنین، در بحث از قاعده بسیط الحقیقه از ماهیت‌نداشتن خدا و وجود صرف بودن او، نتیجه می‌گیرد که همه حیثیت‌های واجب‌الوجود، یک حیثیت، یعنی حیثیت وجوب وجود، است (همان: ۲۷۱). وی در طرح دیگری با استفاده از بحث معقول ثانی فلسفی^۱ و تنقیح مناط آن در مسئله کثرت صفات و مقام ذات، به پرسش مطرح‌شده پاسخ می‌دهد. قبل از صدرا بحث معقولات در آثار فلاسفه پیش از وی نیز مطرح بود؛ چنان‌که فارابی و ابن‌سینا ضمن بیان کردن معقولات ثانیه، به معنای مفاهیم ذهنی محض، مفاهیم فلسفی را خارجی و عین ماهیات موجود دانستند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۲۴/۱؛ همو، بی‌تا: ۶۴-۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

سهروردی و نصیرالدین طوسی نیز این مفاهیم را حیثیات ذهنی ماهیات و در نتیجه حمل آنها را بر امور خارجی، حمل ذهنی می‌دانستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۳۴۳-۳۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۶۵). گرچه فارابی و ابن‌سینا این مفاهیم را تحقق خارجی دادند ولی در دسته‌بندی معقولات، جایگاه ویژه‌ای برای معقولات ثانی فلسفی معین نکردند و این مفاهیم را در کنار معقولات ثانیه، به معنای مفاهیم ذهنی محض، بیان کردند.

صدرا با استفاده از تلاش فلاسفه پیشین، بحث معقولات ثانی فلسفی را با نوآوری خود به مرحله تازه‌ای از کمال رساند. وی تحقق معقولات ثانی فلسفی همچون شیئیت، وحدت، علیت و ... را در خارج دانست؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «عالم مثال علت فاعلی برای عالم ماده است» در این قضیه، علت، که معقول ثانی فلسفی است، به عنوان وصف، حمل بر موصوف خود، یعنی عالم مثال، شده است و اگر یک طرف نسبت، یعنی عالم مثال، وجود خارجی داشته باشد طرف دیگر نسبت، یعنی علت، نیز باید در همان ظرف تحقق موصوف، موجود باشد و به عبارت دیگر ظرف اتصاف نمی‌تواند دو موطن باشد، به گونه‌ای که عالم مثال در موطن خارج از ذهن محقق باشد و علت در موطن ذهن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۶-۳۳۷). بر همین اساس، اموری چون فعلیت، وحدت، شیئیت و ... در خارج موجودند.

در توضیح عبارت صدرا باید گفت تحقق این امور در خارج به واسطه حیثیت تقییدیه است؛ بدین بیان که موضوع به دلیل ارتباطی که با واسطه دارد، از طریق واسطه به محمول قضیه متصف می‌شود و در حقیقت آنچه به وصف متصف می‌شود اولاً و بالذات، همان واسطه است و موضوع ثانیاً و بالعرض به محمول متصف می‌شود. مثلاً در قضیه «این جسم سفید است» آنچه اولاً و بالذات متصف به سفیدبودن است، سفیدی جسم است و از آنجا که جسم، نوعی ارتباط با سفیدی دارد، که در اینجا رابطه حال و محلی است، حکم سفیدبودن به موضوع، یعنی جسم، نیز سرایت می‌کند. درباره رابطه معقولات ثانی فلسفی با وجود نیز باید گفت وقتی گفته می‌شود «وجود عالم مثال علت است» و در نتیجه علیت به عنوان حکمی از احکام وجود مرتبه مثالی، در خارج تحقق دارد، آنچه اولاً و بالذات در خارج محقق است وجود عالم مثال است و چون عالم مثال با علیت رابطه‌ای در خارج دارد، این رابطه مصحح حمل وجود بر علت نیز خواهد شد و می‌توان گفت علت به عنوان حکمی از احکام وجود عالم مثال در خارج تحقق دارد. رابطه صفات کمالی همچون علم، قدرت و ... با ذات واجب‌تعالی نیز از نوع رابطه معقولات ثانی فلسفی با موضوع خود است؛ بدین‌گونه که وقتی گفته می‌شود ذات خداوند علیم است و علم در مرتبه ذات خداوند

تئیں رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

وجود دارد، ثبوت هستی برای علم در مرتبه ذات به واسطه اثبات هستی به گونه اولاً و بالذات برای خود ذات واجب است. به بیان دیگر، وجود اولاً و بالذات برای ذات واجب ثابت است و ثانیاً و بالعرض و به دلیل رابطه‌ای که ذات واجب با این صفات دارد - حیثیت تقییدی اندماجی^۲ - برای خود این صفات نیز ثابت می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۷۱ و ۱۸۲-۱۸۶).

با بررسی آثار صدرا می‌بینیم که وی به دو طریق به اثبات عینیت صفات با ذات می‌پردازد:

۱. بیان تحلیلی و جزئی: در این بیان وی به تحلیل مفهومی تک‌تک صفات کمالی می‌پردازد و در نتیجه این بررسی عینیت هر یک از صفات با ذات واجب را اثبات می‌کند، به گونه‌ای که خللی به بساطت ذات وارد نمی‌شود.
۲. بیان کلی و برهانی: وی در این شیوه با استفاده از مبانی مختص به فلسفه خویش مانند «اصالت و تشکیک وجود» در کنار دو «قاعده بساطت ذات و منتهی شدن ما بالعرض به مابالذات»، براهین متعددی را برای اثبات عینیت همه صفات ذاتی، بدون اشاره به یکایک صفات، اقامه می‌کند. در ادامه ابتدا مبانی براهین صدرا و سپس هر دو بیان وی را بررسی می‌کنیم.

۲. مبانی براهین عینیت صفات با ذات

صدرا با مبنا قراردادن چند قاعده به اقامه برهان بر مطلوب خویش می‌پردازد به گونه‌ای که با مبنا قراردادن این اصول صفات کمالیه را عین ذات واجب‌تعالی می‌داند.

۲.۱. اصالت وجود

آنچه عالم هستی را در بر گرفته و منشأ آثار گوناگون موجودات است، وجود هر موجودی است و ماهیت، اعتباری است؛ زیرا غیر از وجود به وسیله وجود است که در عالم خارج و ذهن محقق می‌شود و هر موجودی هستی خود را از وجود می‌گیرد و چیزی که هستی موجودات از او است نمی‌تواند اعتباری باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۶).

بر اساس اصالت وجود، هر چه بر وجود حمل می‌شود (معقولات ثانی فلسفی) یا وصف وجود قرار می‌گیرد (مانند علم، قدرت و ...) اموری هستند که خارج از حقیقت وجود نیستند. زیرا هر چه خارج از حقیقت وجود باشد، بطلان محض است. صدرا از این اصل برای اثبات عینیت صفات و ذات بیشترین استفاده را می‌برد، به گونه‌ای که می‌گوید ذات واجب چیزی جز وجود نیست و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

صفاتی نیز که برای واجب در مقام ذات مطرح می‌شوند، حقیقتشان جز وجود چیزی نیست؛ چراکه خارج از وجود هر چه باشد محکوم به بطلان و پوچی محض است. بنابراین، مرجع صفات کمال در مرتبه ذات واجب و همچنین ذات حق تعالی چیزی جز وجود نخواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۶/۶؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۴).

۲.۲. تشکیک خاصی در وجود

تشکیک خاصی عبارت است از تشکیک در حقیقت بسیط دارای مراتب و درجات متفاضل به گونه‌ای که اشتراک بین مراتب و درجات در حقیقت بسیط بوده و افتراقشان نیز به همان حقیقت بسیط برگردد. مانند حقیقت وجود و نور که مراتب متفاوتی دارند و در عین حال که در تمامی مراتب خود ساری‌اند و اشتراک آنها را تأمین می‌کنند، سبب افتراق آنها به نحو شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... نیز می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۴۳۱/۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۹). صفات کمالی در عین اینکه وصف واجب‌تعالی قرار می‌گیرند وصف ممکنات نیز واقع می‌شوند، ولی این صفات وقتی در عالم ممکنات محقق می‌شوند محدود و غیر از یکدیگرند. برای مثال، علم گاهی عرض و از مقوله کیف نفسانی است، مانند علم نفس به غیر خودش و گاه جوهری نفسانی است، مانند علم نفس به ذات خودش و در جای دیگر جوهری عقلی است، مانند علم عقل به ذات خودش و گاه نیز نه جوهر است و نه عرض، بلکه امری بیرون از آن دو است و آن علم واجب‌الوجود به ذات خود و به اشیا است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۴/۶).

به تعبیر صدر، متکلمانی که صفات را از مرتبه ذات خداوند نفی کردند، بدین دلیل بود که گمان می‌کردند صفات به همان معنا و نحوه‌ای که در ممکنات کاربرد دارند، در مرتبه ذات خداوند نیز که وجود او قابل مقایسه با وجود ممکنات نیست به همان معنا به کار می‌روند. صدر در مقام پاسخ‌گویی به این اشکال با توجه به مبانی فلسفی خویش یعنی اصالت و تشکیک وجود می‌گوید تمام حقایقی که در مراتب مادون هستند در مراتب بالا به نحو اعلی و اتم محقق‌اند، به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای حکم خاص همان مرتبه را دارد: «همان‌گونه که اصل وجود حقیقت واحد است در عین حال در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض خواهد بود. صفات کمالی هم مانند وجود هستند؛ مثلاً علم در واجب واجب است و در ممکن ممکن و ... زیرا مرجع علم و قدرت و ... وجود است (همان: ۳۳۶).

تئیں رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

از نظر صدرا، عالم هستی دارای چهار مرتبه طبیعی، نفسیه، عقلیه و الاهی است و هر چه به سمت مرتبه الاهی پیش برویم وحدت بیشتر می شود و هر چه به سمت نشئه طبیعت برویم کثرت فزونی می یابد. مثلاً سیاهی و سفیدی یا حرارت و برودت در عالم طبیعت در جسم واحد در زمان واحد جمع نمی شوند، ولی می توانند در خیال واحد موجود شوند. همچنین، اعضای انسان در عالم طبیعت هر یک موضعی جداگانه دارند، ولی اعضای روحانی انسان عقلی یک موضع بیشتر ندارد (همان: ۲۷۷).

با توجه به مطلب فوق از نظر وی اگرچه صفات در مراتب ممکنات محدود و متغایر از هم هستند، ولی این صفات در مرتبه وجود حق تعالی فاقد هر گونه محدودیت و غیریتی هستند تا جایی که به مرتبه ای از وحدت می رسیم که وجود و صفات کمالی در نهایت شدت وجودی و تحقق هستند و هیچ گونه تغایری نیز بین صفات و وجود ذات مطرح نمی شود.

۳.۲. بساطت ذات

واجب تعالی حقیقتی بسیط است و این بساطت مقابل اقسام ترکیب است که واجب از همه آنها منزله است. مهم ترین ترکیبها عبارتند از: ۱. ترکیب شیمیایی عناصر مانند ترکیب آب از هیدروژن و اکسیژن؛ ۲. ترکیب از اجزای مقداری، مانند ترکیب خط دومتري از دو نیم متر؛ ۳. ترکیب از جنس و فصل، مانند ترکیب ماهیت انسان از حیوان و ناطق؛ ۴. ترکیب از ماده و صورت، مانند ترکیب انسان از بدن و نفس؛ ۵. ترکیب از ماهیت و وجود، مانند ممکنات؛ ۶. ترکیب از وجدان و فقدان، مانند ترکیب حیوان از جسم نامی حساس متحرک بالاراده و ناطق نبودن (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۲۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۲/۲-۳۲۳).

آخر قسم ترکیب، یعنی ترکیب از وجدان و فقدان، بدترین نوع ترکیب و به تعبیر حکیم سبزواری «شر التراکیب» است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۶۶). زیرا اقسام دیگر ترکیب همه متشکل از دو امر وجودی است و بنابراین هر جزء مرکب، حظ و بهره ای هر چند بالتبع از وجود برده است، ولی در ترکیب «وجدان و فقدان» یک جزء وجودی داریم و یک جزء عدمی.

صدرا استدلال بر بساطت ذات را چنین تصویر می کند: اگر ذات واجب مرکب از اجزا باشد، ترکیب به سه صورت قابل فرض است؛ یا تک تک اجزا واجب الوجودند یا فقط بعضی از اجزا واجب الوجودند یا هیچ جزئی از اجزا واجب نیستند، بلکه همه ممکن اند، در حالی که هر سه قسم باطل اند. بنابراین، واجب مرکب نیست و بسیط است. بطلان قسم اول، که همه اجزا واجب

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

هستند، بدین گونه است که مفروض این بود که ما حقیقت واحدی داریم که دارای اجزا باشد، در حالی که اینجا چند واجب و بالتبع چند حقیقت خواهیم داشت. بطلان قسم سوم که بعض اجزا، واجب باشند به این است که آن جزئی که واجب است از جزء دیگر و از مرکب بی‌نیاز است، و جزء دیگر نیز چون ممکن است محتاج به جزء دیگری است که واجب است. پس واجب‌الوجودی که مرکب است نیازمند آن جزء ممکن خواهد بود (چون هر کلی به اجزای خود محتاج است) و به واسطه آن، ممکن نیازمند جزء دیگری است که واجب است، در حالی که نیاز به غیر، اگرچه آن غیر واجب باشد، ناسازگار با وجود بالذات است. بطلان قسم سوم که هیچ جزئی واجب نباشد به این است که چگونه ممکن است امری واجب از امور ممکن حاصل شده باشد. بنابراین، به دست آمد که هیچ گونه ترکیبی در واجب راه ندارد و لذا فاقد اجزا است. بنابراین، بسیط الحقیقه از تمام جهات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۲/۶-۱۰۳).

صدرا با استفاده از قاعده بساطت ذات، ذات خداوند را حقیقتی بسیط معرفی می‌کند که هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و بنابراین باید همه صفات کمالیه را در خود جمع کرده باشد. نحوه وجود این صفات در ذات حق تعالی، همان طور که گذشت، به گونه‌ای است که در مرتبه ذات واجب حقیقت وجود در عین مصداق بودن برای وجود واجب تعالی همه صفات کمالی را به نحو مندمج در خود دارد. به عبارت دیگر، واجب‌الوجود مصداق بالذات وجود است و صفات کمال با وساطت وجود واجب تعالی و به نحو مندمج و بدون اینکه موجب عارض شدن کثرتی در مقام ذات شوند، محقق‌اند (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۴-۵۵).

۳. بیان تحلیلی عینیت صفات با ذات

صفاتی که در مقام ذات واجب مطرح می‌شوند، در عدد خاصی منحصر نمی‌شوند؛ ولی صدرا عمدتاً هفت اصل را مطرح می‌کند و به توضیح و اثبات آنها برای واجب تعالی می‌پردازد (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۹/۶-۴۲۶ و ۲/۷-۵۴؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۷). صفات کمالی محل بحث در مقام فعل هم برای حق تعالی ثابت می‌شود. در ادامه به توضیح صفات کمالی مطرح در مقام ذات واجب می‌پردازیم.

۳.۱. علم: صدرالدین شیرازی علم را حصول امر برهنه از حجاب مادی برای موجود مجرد مستقل در وجود می‌داند. از آنجا که واجب در بالاترین حد از تجرد قرار دارد پس به ذات

تین رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

خویش عالم است (همو، ۱۳۵۴: ۸۹). ذات واجب همان وجود واجب است. بنابراین، علم به ذات زاید بر وجود واجب نخواهد بود و عین وجود او است (همان).

صدرا بعد از بیان مقدماتی علم واجب به ماسوا در مرتبه ذات واجب را نیز اثبات می‌کند:

- مقدمه نخست: معانی مختلفه الوجود^۳ گاه به وجود واحد موجود می‌شوند.
- مقدمه دوم: هر گاه موجودی قوی‌تر باشد در عین بساطتش معانی بیشتری را در خود دارد.
- مقدمه سوم: لازم نمی‌آید موجودی که معانی متعددی را در بر دارد، وجودش همان وجود عینی مصادیق معانی باشد.
- مقدمه چهارم: هر گاه موجودی دارای کمالات وجودی باشد، علت این موجود کمالات را به نحو اشرف دارد (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۶/۶-۲۷۰).

در نتیجه واجب مبدأ فیاض برای همه حقایق و ماهیات است و ذات واجب همراه با احدیت و بساطتش همه اشیا است؛ و چون واجب خود را تعقل می‌کند پس به همه اشیا در مرتبه ذات خویش علم دارد (همان: ۲۷۱).

با توجه به اصول ذکرشده علم واجب به اشیا منافاتی با وحدت ذات ندارد؛ چراکه واجب با بساطتش کمالات وجودی^۴ اشیا را به نحو اشرف و بدون محدودیت‌های اشیا به گونه‌ای که عین بساطتش باشد دارد.

۲.۳. قدرت: قادر بودن واجب تعالی بدین معنا است که صدور موجودات از واجب بر اساس علم به نظام خیر^۵ است. در حقیقت وقتی ممکنات از این لحاظ که از علم واجب صادر شده‌اند در نظر گرفته شوند، علم واجب به این اعتبار همان قدرتش خواهد بود (همو، ۱۳۵۴: ۱۳۱). با توجه به این تعریف، صدرا امکان محقق نشدن و صحت ترک را در قدرت واجب شرط نمی‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۶). لذا با توجه به عینیت قدرت با علم واجب به اشیا در مرتبه ذات و اثبات عینیت علم به ماسوا با ذات واجب، قدرت نیز عین واجب خواهد بود و از این‌رو منافاتی با وحدت ذات ندارد.

۳.۳. حیات: حیات مبتنی بر دو پایه ادراک و فعل است. واجب اشیا را تعقل می‌کند و همین تعقل^۶ نفس صدور اشیا است. حق تعالی منشأ همه موجودات و عالم به آنها است. بنابراین، از همه موجودات سزاوارتر به نام حیات است (همان: ۴۱۴).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

با توجه به به بازگشت حیات به دو صفت علم و قدرت واجب و اثبات عینیت این دو صفت با ذات، حیات واجب نیز عین ذاتش خواهد بود.

۳. ۴. اراده: ذات خداوند اشیای موجود را به نحو اعلی و اشرف در خود دارد و این موجودات با نظام اتم خود در ذات واجب موجودند و همین علم به نظام اتم، به این اعتبار که در صدور موجودات از ذات کافی، و ترجیح‌دهنده تحقق موجودات بر عدم آنها است، عین اراده واجب است. بنابراین، علم واجب به این اعتبار که جایز است موجودات بر اساس آن از واجب صادر شوند، قدرت واجب نامیده می‌شود و همین علم از این حیث که برای صدور موجودات کافی و ترجیح‌دهنده وجود آنها بر عدمشان است، اراده واجب نامیده می‌شود (همان: ۳۳۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۱).

در مباحث گذشته به دست آمد که علم واجب به اشیا بدون اینکه خللی به بساطت و وحدت ذات بزند عین ذات است. بنابراین، اراده نیز عین ذات باری خواهد بود.

۳. ۵. کلام: صدرا کلام خدا را به سه دسته اعلی، وسطی و ادنی تقسیم می‌کند. کلام اعلی همان امر خداوند در خصوص ایجاد عقول و مفارقات است. کلام اوسط عبارت است از امر خدا به تدبیرات و عباداتی که در نهاد ملائکه سماوی قرار داده است و کلام ادنی عبارت است از اوامر و خطاب‌های خداوند به واسطه انزال ملک و ارسال رسل به مکلفان جن و انس. وی کلام را صفتی ذاتی و عین ذات واجب معرفی می‌کند. ذات واجب از این حیث که مؤثر در غیر خود است و وجود و کمالات وجودی را ظاهر و ایجاد می‌کند و تحقق می‌بخشد صفت تکلم برای او ثابت می‌شود (همو، ۱۳۶۰ ب: ۵۲-۵۴؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/۷-۷).

۳. ۶. سمیع و بصیر: صدرا ذات حق متعال را سمیع و بصیر می‌داند، با این تحلیل که خداوند عالم به جزئیات بنا بر جزئی و مادی بودنشان است که از جمله جزئیات، مسموعات، یعنی حروف و اصوات، و مبصرات، یعنی اجسام دارای رنگ و نور، است. بنابراین، خداوند علم حضوری به مسموعات و مبصرات دارد. علم خداوند به جزئیات مادی در مرتبه ذات حق بنا بر «اجمال در عین تفصیل» عین ذات بسیط خداوند است. بنابراین، همه جزئیات مادی، از جمله مسموعات و مبصرات، بدون داشتن نقص‌ها و محدودیت‌های خود در عالم ماده در مرتبه ذات واجب تعالی وجود دارند؛ در نتیجه دو صفت سمیع و بصیر نیز عین ذات حق هستند (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۴).

تئیں رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

پس از بیان تحلیلی صدرا درباره چگونگی عینیت صفات ذاتی با ذات واجب و توضیح قواعدی که از نظر وی برای اثبات عینیت لازم است؛ در ادامه براهین وی بر مدعای مذکور بررسی می‌شود.

۴. استدلال‌های صدرا بر عینیت صفات با ذات

چنانچه اوصاف کمالی خداوند حیثیت وجودشان عین حیثیت حق تعالی نباشد و به تعبیر دیگر صفات عین ذات نباشد، محذوراتی در پی خواهد داشت که این محذورات قیاس‌های استثنائی را شکل می‌دهند که براهین عینیت ذات با صفات را بنا می‌نهند. در ادامه اصلی‌ترین براهین وی را بررسی می‌کنیم.

۴. ۱. برهان اول؛ اثبات عینیت بر اساس خالی نبودن ذات واجب از صفات کمال

صدرا با استفاده از قیاس شرطی صفات کمالی را عین ذات می‌داند بدین بیان که: اگر صفات کمالی چون علم و قدرت و ... عین ذات واجب نباشند لازم می‌آید واجب در مقام ذات خالی از این صفات باشد؛ در حالی که تالی باطل است و بنابراین صفات کمالی عین ذات هستند. وی از طریق صورت استدلالی رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌گیرد. ابطال تالی بدین گونه است که ذات واجب فاعل و مبدأ همه کمالات است و اگر در مقام ذات این کمالات را نداشته باشد لازم می‌آید این کمالات را از غیر دریافت کند که در نتیجه تعدد دو جهت فعل و انفعال در واجب لازم می‌آید که این مخل بساطت ذات است (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۳۴).

صدرا برهان مذکور را به روایت دیگری نیز بیان می‌کند. وی می‌گوید اگر صفات کمالی واجب بیرون از ذات او باشد لازم می‌آید واجب‌الوجود حقیقت بسیط نباشد. بیان ملازمه بدین صورت است که اگر صفت کمالی‌ای در درون ذات نباشد و در نتیجه واجب فاقد این صفت باشد، ترکیب از وجدان برخی صفات و فقدان برخی دیگر لازم می‌آید که این نافی بساطت واجب خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۱/۶).

همان‌گونه که در براهین مذکور مشهود است، وی با مبنا قراردادن قاعده بساطت ذات به مطلوب خویش، یعنی عینیت صفات با ذات، نائل آمده است.

۲.۴. برهان دوم؛ لزوم عینیت بر مبنای وجود مشکک بسیط

صدرا این برهان را بر اساس مبنا قراردادن هر سه قاعده اصالت وجود، تشکیک وجود و بساطت ذات، که توضیح آنها گذشت، تنظیم می‌کند و با کنار هم قراردادن آنها مدعا را ثابت می‌کند: ۱. اصالت با وجود است؛ ۲. وجود حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب است؛ ۳. از آنجا که واجب‌تعالی حقیقتی بسیط است در نتیجه همه کمالات اشیا را در خود دارد. همان‌طور که توضیح داده شد، صدرا خداوند را از همه جهات حقیقتی بسیط می‌داند که در عین وحدتش همه کمالات وجودی چون حیات، قدرت، علم و ... را در خود دارد. وی چنین استدلال می‌کند که اگر واجب‌الوجود همه کمالات را در ذات خود نداشته باشد لازم می‌آید ذات واجب مرکب از داشتن بعضی کمالات و نداشتن بعضی دیگر شود که این بساطت واجب را نفی خواهد کرد. لذا با توجه به این استدلال باید گفت وجود اصیل است و کمالات آن شدت و ضعف دارد و این کمالات در واجب‌تعالی به نهایت خود می‌رسد، به گونه‌ای که ذات واجب وجود بسیطی خواهد بود که همه کمالات سایر مراتب را به گونه‌ای که سزاوار مرتبه ذات او است و بدون داشتن محدودیت آن مراتب، به نحو عینیت با ذات خود واجد است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۴۷).

۳.۴. برهان سوم؛ منتهی‌شدن کمالات بالعرض به کمالات بالذات

صدرا با مبنا قراردادن دو قاعده اصالت وجود و تشکیک وجود، در کنار قاعده منتهی‌شدن امر بالعرض به بالذات برهان دیگری اقامه کرده است: همان‌گونه که تأمل کردن در مفهوم وجود ما را به اثبات یک وجود قائم بالذات رهنمون می‌شود، در خصوص صفات کمالی نیز چنین است و تأمل در مفهوم علم، قدرت و ... ما را به یک وجود علمی، قدرتی و ... مستقل در وجود رهنمون می‌شود. صدرا در ادامه بر بیان ابن‌سینا مبتنی بر وجوب منتهی‌شدن امر بالعرض به بالذات صحه می‌گذارد و می‌گوید همان‌گونه که در وجود، یک وجود بالذات داریم در صفات کمالی نیز صفات کمالی بالذات داریم. از نظر صدرا، همان‌گونه که در برهان صدیقین یک وجود مستقل غنی بالذات داریم که قوام‌بخش سایر موجودات است و تا آن وجود مستقل نباشد دیگر موجودات نیز موجود نخواهند شد، در خصوص صفات هم باید گفت مثلاً صفت قدرت، تشکیکی است و شدیدترین مرتبه آن وجود مستقل بالذاتی است که قوام‌بخش همه قدرت‌های ضعیف خواهد بود (همو، ۱۳۵۴: ۷۲).

تیسرین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

۴.۴. برهان چهارم؛ تناسب کمالات ذاتی با وجود در مرتبه ذات

وی در این برهان با استفاده از دو قاعده اصالت و تشکیک وجود مطلوب خود را اثبات می‌کند: وجود معنایی مشترک بین تمام موجودات است و در واجب‌الوجود واجب است، در ممکن‌الوجود ممکن است، در جواهر جوهر است و در اعراض عرض است. صفات کمالی چون علم، قدرت و ... کمالات همینی وجود مشترک هستند و هر موجودی بر حسب اینکه در چه مرتبه‌ای از وجود قرار دارد، به واسطه وجود از کمالات وجود، صفات، نیز برخوردار خواهد بود. همان‌گونه که وجود برای ذات خداوند بالذات است و از ناحیه غیر نیست، کمالات وجود، یعنی صفاتی چون علم، قدرت، حیات و ... نیز بالذات هستند و از ناحیه غیر صادر نشده‌اند و عین ذات حق تعالی هستند (همو، ۱۳۷۰: ۳/۲۱۰).

صدرا فقط به اقامه براهین بر مسئله عینیت صفات ذات با واجب اکتفا نکرده و به اثبات عینیت صفات اضافی و سلبی با ذات واجب پرداخته است که در ادامه به مناسبت بیان مسئله عینیت صفات ذات با واجب، عینیت این دو دسته از صفات با ذات واجب نیز بررسی می‌شود.

۵. عینیت صفات اضافی با ذات

صدرا معتقد است همان‌گونه که اتصاف وجود واحد در واجب به صفاتی چون علم، قدرت، حیات و ... باعث کثرت در ذات نمی‌شود و همه این صفات عین ذات واجب هستند، در خصوص صفاتی چون عالمیت، خالقیت، رازقیت و ... هرچند به حسب اعتبارات متعدد اسامی مختلف دارند، ولی همه آنها به معنای واحد و اضافه واحد، یعنی قیومیت واجب برای اشیا، برمی‌گردند تا موجب کثرت و اختلاف حیثیات در ذات اول تعالی نشوند (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۳۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۷۶). صدرا معتقد است در روابط و اضافاتی که بین ماهیات ممکن برقرار است به طرفین نسبت و خود اضافه نیاز است. در نتیجه این اضافه بین اشیا اضافه مقولی است، ولی در خصوص صفات اضافی چون خالقیت، رازقیت و ... اضافه مقولی صادق نیست، بلکه در این خصوص رابطه بر اساس اضافه اشراقی است. بر این اساس، تنها وجود مستقل در هستی، وجود واجب است و سایر موجودات قائم به ذات واجب هستند. لذا فقط یک طرف نسبت، یعنی وجود مستقل خداوند، متصور است و بقیه موجودات، استقلالی در وجود ندارند تا طرف دیگر نسبت قرار گیرند و در نتیجه این‌گونه نیست که صفات اضافی، مانند خالقیت، رازقیت و ... بیرون از ذات در نظر گرفته شوند (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۸/۱-۱۲۹؛ همان: ۲/۳۳۹).

۶. ارجاع صفات سلبی به «وجوب وجود» و عینیت آن با ذات

صدرا در ادامه به ارتباط صفات سلبی با ذات می‌پردازد. وی می‌گوید وقتی چیزی از ذات واجب سلب می‌شود مفاد این سلب به معنای سلب کمال نیست تا لازم بیاید ذات واجب مرکب از داشتن بعضی کمالات و نداشتن بعضی دیگر شود. بنابراین، وقتی می‌گوییم خداوند جسم نیست صدق این قضیه بر ذات واجب به دلیل موجودبودن جسم نیست، بلکه مفاد سلب‌هایی که در خصوص واجب به کار می‌رود سلب «سلب کمال» و سلب نقصان وجود و شرور و اعدام است. وقتی ذات واجب مجمع همه کمالات وجودی است حیثیتی برای راه‌یابی نواقص و اعدام به ذات او باقی نمی‌ماند (همان: ۴۵۴/۳ و ۲۱۵/۷). طرح صدرا برای اثبات عینیت صفات سلبی با ذات، بازگرداندن آنها به سلب واحد، یعنی سلب امکان، است و مرجع سلب امکان، وجوب وجود است که عین ذات واجب است. امکان به معنای سلب ضرورت وجود، ماهیت سلبی دارد و تحت مفهوم امکان نقائص، قصورات و اعدام قرار می‌گیرد و لذا سلب امکان از شیء مستلزم سلب کثرت، ترکیب، ماهیت، جسمیت، جوهریت و ... است (همان: ۲۱۸).

نتیجه

دیدگاه‌های مطرح‌شده در بحث رابطه صفات ذاتی و ذات واجب به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند؛ دسته اول قائل به زیادت صفات بر ذات‌اند. اشاعره صفات را زائد بر ذات و قدیم دانستند، ولی کرامیه قائل به جمع زیادت و حدوث شدند. دسته دوم، یعنی متکلمان امامیه و فلاسفه قبل از صدرا، عینیت صفات با ذات را برگزیدند. وجه اختلاف صدرا با متکلمان امامیه و فلاسفه پیشین در این است که آنها فقط با مطرح کردن بسیطبودن ذات واجب کثرت صفات را نفی کردند، ولی وی هرچند در اقامه برهان با توجه به حد وسط قراردادن بساطت ذات با پیشینیان خویش همگام بود، اما علاوه بر تبیین کردن بساطت ذات و ارائه برهان بر آن، با توسعه دادن بحث مذکور در دو مقام تصور و تصدیق به ارتقای مدعای خویش پرداخت. در مقام تصور ضمن تشبیه رابطه صفات و ذات به معقولات ثانی فلسفی و وجود، حیثیت تقییدیه را مطرح کرد و به تصویرسازی ادعای خویش پرداخت. در مقام تصدیق، براهین متعدد دیگری را با استفاده از قواعد فلسفی خاص خود، نظیر اصالت و تشکیک وجود، اقامه کرد. وی همچنین به تحلیل برهانی برای عینیت تک تک صفات ذاتی با ذات واجب پرداخت و به طور تفصیلی اثبات کرد که همه صفات عین ذات واجب هستند. به مناسبت صفات ذاتی، صفات اضافی و سلبی نیز از دیدگاه

تئیں رابطہ صفات ذاتی و ذات واجب از دیگرگاه صدرالدین شیرازی

صدرا بررسی شد که در نتیجه وی همه صفات اضافی را به قیومیت واجب برگرداند و با توجه به اشراقی بودن این اضافه‌ها این دسته از صفات عین ذات واجب شدند. بازگشت صفات سلبی به سلب امکان، یعنی وجوب وجود است که عین ذات واجب است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۲۱). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عبد الکریم العقل، ناصر (۱۴۱۸). *القدریة والمرجئة*، ریاض: دار الوطن.
- اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین*، تصحیح: هلموت ریتز، بی‌جا: دار النشر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین عربی*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم (۱۴۲۱). *الملل والنحل*، تحقیق: امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰ الف). *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰ ب). *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳ ب). المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۷۰). شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۴۲۲). شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۵۷). التوحید، تصحیح: هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۴۱۲). الاعتقادات فی دین الامامیة، تحقیق: غلامرضا مازندرانی، قم: انتشارات المحقق.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقات: مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۵). نهاییة الحکمة، قم: مرکز اصدرات مؤسسه الامام الخمینی للتعلیم والبحث.
- طوسی، ابی جعفر نصیر الدین (۱۴۰۵). مصارع المصارع، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- عطوان، حسین (۱۳۷۱). فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه: حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۴). شرح جمل العلم والعمل، تصحیح: یعقوب جعفری مراغی، ایران: دار الاسوة للطباعة والنشر.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: انتشارات الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). الکمال الفلاسفة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). کتاب السیاسة المدنیة، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (بی تا). کتاب الحروف، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). شرح مبسوط منظومه، قم: انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مجموعه آثار، تهران: صدرا.

تئین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی

- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۶). *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی نظری عرفان نظری*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

پی‌نوشت‌ها:

۱. مفاهیمی چون وجود، وحدت، تشخیص، علت و معلول، کمال و نقص، و ... را، که عروضشان (تغایر این مفاهیم با موضوعات خود) ذهنی و اتصافشان (تقرر محکمی مفهوم) خارجی است، معقولات ثانی فلسفی می‌گویند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۹/۵-۲۷۷ و ۲۸۷ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۳/۳۵۶-۳۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۳۲۰-۳۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۴/۲). در توضیح بیشتر باید گفت این مفاهیم جنبه وصفی دارند و چون از انحاء هستی موجودات خارجی حکایت می‌کنند در نتیجه احکام هستی را بیان می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲۷/۵-۲۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۱۷۸).

۲. واسطه در این قسم از حیثیت تقییدی، وجود اصیل است؛ خواه وجود واجب باشد یا ممکن؛ و مقید، حیثیت لا متحصل اندماجی است. این حیثیات، حیثیات انباشته و جهات نهفته در متن وجود هستند و به صورت تساوق وجودی با متن وجود گره خورده‌اند و گرچه در خارج موجودند و از متن وجود اصیل نشئت می‌گیرند، ولی فی حد نفسه معدوم هستند و اگر تحصیلی دارا باشند به برکت وجود متحصل است و لذا به عنوان وجود بالعرض محسوب می‌شوند. از این رو وجود اصیل اولاً و بالذات و حیثیت اندماجی ثانیاً و بالعرض به وصف وجود متصف هستند. البته تحصیل خارجی این موجود بالعرض به هیچ وجه افزوده بر متن متحصل نیست و لذا تقرر آن در متن، مستلزم تعدد و تکثر متن نمی‌شود؛ زیرا نحوه وجود آن به گونه‌ای است که در سراسر متن وجود و در حاق ذات وجود نهفته و مندمج است. برای این حیثیات می‌توان به اموری چون وحدت، فعلیت، علیت و ... که در حاق وجود اصیل نهفته و مندمج‌اند، اشاره کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۹۳؛ همان: ۱/۳: ۲۴؛ حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی در فلسفه صدرایی: ۳۷-۳۹).

۳. مفاهیمی چون جوهر، جوهر دارای ابعاد، نامی، حساس و نطق همه در نفس انسان (فصل اخیر) به یک وجود موجودند. در حالی که این مفاهیم در مصادیق دیگر می‌توانند بدون یکدیگر محقق شوند. مثلاً در هیولا فقط مفهوم جوهر انتزاع می‌شود؛ در جسم مفاهیم جوهر دارای ابعاد انتزاع می‌شود؛ در گیاهان مفاهیم جوهر دارای ابعاد نامی انتزاع می‌شود؛ در حیوان مفاهیم جوهر دارای ابعاد نامی حساس انتزاع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۶/۶).

۴. منظور از کمالات وجودی، حیثیات و ویژگی‌های وجود مانند علم، قدرت، حیات، اراده و ... است که از آنها به صفات کمالی وجود تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۶).

۵. منظور از نظام خیر سلسله‌مراتب عالم هستی است که خداوند به بهترین شیوه ممکن آنها را خلق کرده است و غایت و غرضی که از ایجاد آنها به خودش برگردد نیز نداشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۵/۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۹۷).

۶. نحوه علم خداوند به اشیا به صورت اجمال در عین کشف تفصیلی است. در توضیح این قاعده باید گفت اصالت با وجود است و وجود تمام مراتب هستی را پر کرده است. تحقق این وجود اصیل نیز به نحو تشکیکی است، به گونه‌ای که علت، وجود و کمالات مراتب پایین را به نحو اشرف و بدون داشتن محدودیت آن مراتب در خود

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دارد و مرتبه پایین‌تر همان وجود نازل شده و همراه محدودیت‌های مرتبه بالاتر است. طبق دو قاعده اصالت و تشکیک وجود و همچنین علّة‌العلل بودن خداوند، واجب کمالات همه مراتب هستی را بدون داشتن محدودیت آنها و به گونه‌ای که سزاوار مرتبه خود است، دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۸/۷؛ همان: ۳۷۹/۱؛ همان: ۱۷۸/۶).

بررسی و نقد فاعلیت نفس نباتی در رخدادهای تغذیه

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۰۹/۲۱ ۹۴/۰۳/۰۸

معصومه موحدنیا^۱

چکیده

حیات انسان با تغذیه شروع می‌شود و تغذیه فرآیندی است که در آن موجود بی‌جان به جسم زنده و پویا تبدیل می‌شود یا بخشی از جسم زنده می‌گردد. تأمل درباره چنین فرآیندی در حیطه دانش فلسفه است. تأملات برخی فیلسوفان نشان داده است که در این فرآیند جسمی که از آن تغذیه می‌شود، از جهت جوهر و عرض تغییر می‌کند و همسان جسم متغذی می‌شود تا حیات شکل بگیرد و بدن ساخته شود. فیلسوفان نفس گیاهی را مؤثر فاعل بالطبع این فرآیند می‌دانند، ولی تبیین آنان چند مسئله را پیش می‌کشد: ۱. این فعل، شرایط فعل طبیعی را ندارد؛ ۲. نفس نباتی منطبق در ماده و جسمانی است و از نظر آنان جسم و جسمانی تأثیر استقلال بر شیء دیگر ندارد؛ ۳. مقصود فیلسوفان از نفس نباتی مبهم است؛ و ۴. نفس گیاهی در نقطه شروع حیات شخص تحقق نیافته است تا در این فرآیند مؤثر باشد. از آنجا که فیلسوفان پاسخ صریحی به این پرسش‌ها نداده‌اند، این پژوهش با تحلیل لوازم التزامی نظریه آنان به حل برخی از این مسائل دست یافته است. راه‌حل اندیشه‌های فیلسوفان متقدم، به تعطیلی قوای نفس ناطقه یا تفویض فعل طبیعی می‌انجامد، ولی با اصلاح نظریه نصیرالدین طوسی به کمک نظریه حرکت جوهری صدرایی می‌توان تدبیر بدن را در آغاز حیات تبیین کرد؛ یا با نظریه ارباب انواع، هم مشکل اخیر و هم مشکل جسمانیت نفس نباتی را حل کرد. در پایان این نظر مطرح می‌شود که تغذیه فعل طبیعی نیست و از ترکیب نظریه نصیرالدین طوسی با نظریه فعل تسخیری صدرای راه‌حل دیگری به دست می‌آید که به مشکل تفویض نمی‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: فاعل تسخیری، فاعلیت نفس، تغذیه، طبیعت، نفس نباتی، عالم مثل.

مقدمه

تغذیه وصف مشترک انسان، حیوان و گیاه است و تبیین آن در هر کدام از این سه حوزه، نوشتار مجزایی می‌طلبد. این نوشتار فقط به تغذیه انسان در عالم طبیعت می‌پردازد. بنا بر تعریفی اولیه از تغذیه، تغییر اجسام در ساحت موجودات زنده تغذیه نام دارد، اما با بررسی دقیق‌تر می‌توان گفت صرف تغییر اجسام تغذیه نیست، بلکه تغییرات باید در جهتی باشد که این اجسام بخشی از بدن انسان و همسان با آن شوند. از همین رو است که تغذیه موضوع تأملات فلسفی قرار می‌گیرد و در آنجا چگونگی و عوامل این همسانی شرح داده می‌شود و تفاوت آن با تغییرات اجسام دیگر تبیین می‌گردد. پیدا است که هر تغییری به علتی مؤثر نیاز دارد و راه‌حل فیلسوفان و تأکید بر نفس نباتی چندان کارساز نیست. زیرا نفس نباتی در شروع حیات شخص تحقق نیافته و در صورت تحقق نیز امری جسمانی است که قدرت تأثیر بر اجسام را ندارد. در این میان، قول به حدوث نفس ناطقه قبل یا همراه بدن به تعطیلی دیگر قوای نفس ناطقه می‌انجامد و طرح تأثیر نفس والدین برای تدبیر بدن، به تفویض در علل طبیعی و تدبیر دو بدن از جانب یک نفس منجر می‌شود.

از راه‌حل نصیرالدین طوسی برای حل جامع و حافظ اجزای بدن مولود می‌توان چنین استنتاج کرد که تغذیه در نقطه شروع با نفس والدین و شکل‌دهی اعضا با قوه مصوره در نطفه، و در ادامه با نفس نباتی انجام می‌پذیرد. صدرا این راه‌حل را در صورتی متین می‌داند که با حرکت جوهری ترکیب شود؛ به این صورت که عالم طبیعت را توجه به «کمال و غایت»^۱ و به تعبیر دیگر، حرکت شوقی تحریک می‌کند. در عین حال، صدرا در هنگام اثبات ارباب انواع تلویحاً ناتوانی نفس نباتی از تأثیر بر تدبیر بدن را می‌پذیرد و همانند سهروردی راه‌حل را پذیرش ارباب انواع می‌داند. به نظر این نوشتار، نظریه نصیرالدین طوسی می‌تواند با نظریه فعل تسخیری صدرا تکمیل شود. به هر حال، تبیین تغذیه در حل مسائلی همانند چگونگی تکون بدن، چگونگی تأثیر مجرد بر مادی، معاد جسمانی، درد و رنج جسمانی و ... کمک می‌کند و اساساً غور در الاهیات بدون توجه به طبیعیات به مشکلات روشی می‌انجامد. این نوشتار در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است که: تغذیه در منظر فلسفی چیست؟ و مشکلات فلسفی آن کدام است؟

۱. تقریر فیلسوفان از تغذیه در عالم ماده بنا بر مسلک طبیعیون

فیلسوفان تغذیه را فعلی طبیعی دانسته و در بخش طبیعیات و تکون بدن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳/۲؛ فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۷/۲) و در بخش نفس به عنوان فعل نفس نباتی (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۴۱۰/۲) به این موضوع پرداخته‌اند. صدرا، هم در مباحث طبیعیات (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۳/۴) و هم در بحث‌های الاهیات به این مسئله توجه کرده است. به نظر می‌رسد برای او تبیین مسئله تغذیه مقدمه‌ای بر بحث معاد است (همان: ۸۳/۸؛ ۱۸۸/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۷)؛ و تعبیرهایی مانند تغذیه دنیوی و اخروی، بدن دنیوی و اخروی نشان می‌دهد که صدرا بین تغذیه اخروی و دنیایی تفاوت نهاده است.^۲ بنابراین، زمانی که از تغذیه سخن به میان می‌آید، باید آن را در دو عالم ماده و مجرد بررسی کرد، ولی تأکید این نوشتار بر تغذیه در عالم مادی است.

تبیین فیلسوفان متقدم از تغذیه در عالم مادی به شیوه فیلسوفان طبیعی است. در طبیعیات کلاسیک، تغذیه یکی از افعال نفس نباتی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۲) که در آن بدن در اثر حرارت غریزی، بعضی اجزایش را از دست می‌دهد و برای بقا باید اجزای دیگری به دست آورد و اجسامی که جایگزین اجزای از دست رفته شوند، اجسامی هستند که در اثر تغییر و تحولات به غذا تبدیل می‌شوند. فارابی تغذیه را تحویل شیئی به شیء دیگر می‌داند که صورت متغذی را می‌گیرد (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲).^۳ ابن سینا و صدرا نیز چنین برداشتی از تغذیه را پذیرفته‌اند و درباره آن تأملات فیلسوفانه داشته‌اند: «غذا، جسمی است که در اثر حرکت، استعداد غذاشدنش به فعلیت رسیده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۱).^۴

صدرا نیز این تبیین از تغذیه را پذیرفته و درباره آن ژرفاندیشی کرده است. از نظر صدرا، فرآیند تبدیل اجزای غذایی به جای اجزای از دست رفته (بدل مایتحلل) باید به گونه‌ای رخ دهد که وحدت شخصی جسم متغذی حفظ شود. از این‌رو لازم است غرابت میان جسم مستعد غذاشدن و جسم پذیرنده کمتر، و تشابه و قرابت بیشتری حاصل شود (همان: ۸۹/۸).^۵ از نظر وی، با دو تشابه بین جسم مستعد غذا و متغذی این غرابت از بین می‌رود:^۶ نخست «مماثلت و تجانس» در ماهیت جوهری و دیگری تشابه در «کیف»؛ برای تأمین شرط نخست، شیء مستعد غذاشدن باید جسمی مادی باشد. از این‌رو، تغذیه در عالم طبیعت با اشیای مادی تحقق می‌پذیرد، نه با اشیای مجرد و باید جسمی جزئی باشد نه کلی^۷ تا وحدت شخصی متغذی حفظ شود (همان: ۸۹/۸). شرط دوم، یعنی تشابه در کیف، موجب می‌شود جسم مستعد غذاشدن به راحتی استحاله، و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

با بدن متغذی همگن شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۲).^۸ وی در این زمینه می‌نویسد: «معنای تغذیه در نظر ما مداخله جسمی که از آن تغذیه می‌شود با جسم متغذی برای جایگزینی اجزای از دست رفته نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۹/۸).^۹ برای مثال، سیب خورده‌شده با طی مراحلی که از آن به هضم چهارگانه یاد می‌شود، با متغذی همگن می‌گردد: در هضم اول، معده^{۱۰} سیب را به شیره معده تبدیل می‌کند؛ در هضم دوم محصول هضم اول به کبد وارد شده و صورت خون، یعنی غذای بالقوه، ماده و هیولای اولای غذا به دست می‌آید؛ هضم سوم با ورود خون به رگ‌ها انجام می‌گیرد و در هضم چهارم خون به اعضا می‌رسد و غذا شبیه عضو می‌شود و به آن الصاق می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۷/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۸) و در رنگ و کیف شبیه عضو می‌شود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۴۰۹/۲).^{۱۱} چنین فرآیندی به وسیله قوه غاذیه از طریق چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه انجام می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۶۸/۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۹).

علوم طبیعی در مسئله تغذیه به همین مقدار بسنده می‌کند، ولی فیلسوفان با تأملات بیشتر آن را تبیین فلسفی می‌کنند و به مسائلی مانند اثبات قوا (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۸/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۷/۸)، امکان و چگونگی تأثیر قوا، که در حیطه بررسی علوم دیگر نیست، توجه کرده‌اند. مهم‌ترین اتفاق، تبدیل شیء مادی و بی‌جان به شیء دارای حیات است که تبیین طبیعی نمی‌تواند به آن پاسخ گوید. شرح فرآیند تغییر و استحاله، مشخص نمی‌کند که چگونه شیء بی‌جان به شیء جاندار تبدیل می‌شود. به همین دلیل، روش تبیین فلسفی از تغذیه با تبیین طبیعی از آن، اندکی متفاوت می‌شود. به تعبیر دیگر، روش فلسفی اساساً اینجا اهمیت دارد که تبیین کند چه عواملی در این فرآیند مؤثر است و اساساً این فرآیند چگونه رخ می‌دهد.

۲. مشکلات علیت نفس نباتی در فرآیند شکل‌گیری بدن

پیش‌تر گفته شد که، پزشکان شکل‌گیری بدن را کار قوه غاذیه از طریق چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۶۸/۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۹). در تبیین تغذیه به شیوه پزشکان یک جسم بخشی از جسم دیگر می‌شود و در ساحت مرتبه طبیعی انسان، غذا جسمی است که از اجزا و عناصر بسیط به جسم مرکب تغییر صورت می‌یابد. فیلسوفان چنین تغییری را حرکت می‌دانند و معتقدند قوای نفس نباتی علت تغییرات جسم در ساحت بدن انسان است. از نظر آنان، تنوع آثار انسان، نشان می‌دهد که مبادی متفاوتی دارند و تفاوت در اثر را ناشی از

بررسی و تقدیر فاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

تفاوت در مؤثر می‌دانند. از این‌رو، خاستگاه رشد و تغذیه از مبدأ فاعلی، میل و غضب است و به این ترتیب، علت تغذیه نفس گیاهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۸/۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۷/۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۲). این تبیین فیلسوفان از جهت‌های متفاوت ابهام‌هایی نیز به همراه دارد:

الف. مشکل جسمانیت نفس نباتی و امکان تأثیرگذاری بر فرآیند تغییر جسم

همان‌گونه که گذشت، در فرآیند شکل‌گیری بدن، جسمی که از آن تغذیه می‌شود به بخشی از بدن تبدیل می‌گردد. این تبدیل با تغییر و تحولاتی در جوهر و عرض جسمی که از آن تغذیه می‌شود همراه است که از نظر فیلسوفان علت آن نفس نباتی است و نفس نباتی از نظر ابن‌سینا و صدرا صورت جوهری منطبع در بدن است و از نظر سهروردی عرض و حال در محل است. در هر صورت، ادله فیلسوفان تجرد نفس انسانی و نهایت نفس حیوانی را اثبات می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۷). صدرا و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۳) هر دو نفس گیاهی را جسمانی می‌دانند و اختلافشان در نفس حیوانی است که صدرا آن را مجرد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۷).^{۱۴}

مشکل اینجا است که با توجه به توصیف‌های پیش‌گفته از نفس نباتی، یعنی جسمانیت نفس نباتی، به‌سختی می‌توان گفت علت تغییر جسم در ساحت بدن، نفس نباتی است. زیرا فیلسوفان شرایطی برای علل مؤثر بر تغییر اجسام قائل‌اند و معتقدند جسم بر جسم تأثیر نمی‌گذارد. فیلسوفان با دلایلی اثبات می‌کنند که مؤثر واقعی نمی‌تواند جسم باشد. از نظر صدرا،^{۱۵} مؤثر واقعی و حقیقی، مؤثری است که همه راه‌های عدم و نیاز را بر شیء دیگر (معلول) ببندد، ولی اشیای مرکب از ماهیت و وجود، در حقیقت مرکب از فقدان و وجدان‌اند. چنین موجوداتی از نظر صدرا غرق در عدم‌اند و نمی‌توانند تمام راه‌های عدم را بر شیء دیگر ببندند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۲/۳).^{۱۶} از این‌رو، مؤثر واقعی نیستند.

استدلال پیش‌گفته به طور التزامی می‌پذیرد که شیء مرکب از اجزای مقداری نیز نمی‌تواند مؤثر واقعی باشد. زیرا شیء مرکب از اجزای مقداری به اجزایش نیازمند است و در اجزای ترکیبی‌اش دچار فقدان است. از این‌رو، نمی‌تواند عاملی مؤثر در تحقق اجزا و ترکیب اجزا به گونه‌ای خاص و بدنی خاص باشد. از این‌رو، نفس نباتی یا جسم و جسمانی، یا حال در جسم است و در هر صورت، نیازش به اجزا یا محل جسمانی خود موجب می‌شود نتواند عاملی مؤثر

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

برای تحقق اجزای بدنی و محل جسمانی خود باشد و اساساً تحقق محل و اجزا دست‌کم تقدم رتبی بر شیء مرکب از اجزا و حال در محل دارند و از این رو برای تحقق نفس نباتی لازم است اجزا و بدن قبل از تحقق نفس نباتی، تحقق یابند؛ و اگر این‌گونه باشد دیگر فاعلیت نفس نباتی نسبت به بدن خود بی‌معنا است.

ب. مشکل تنوع مفهومی نفس گیاهی

یکی دیگر از مشکلاتی که در بررسی اندیشه فیلسوفان در تبیین فلسفی فرآیند تغذیه به نظر می‌رسد، ابهام در مقصود فیلسوفان از علت فاعلی تغذیه، یعنی نفس گیاهی است. زیرا آنان نفس گیاهی را در سه معنای صورت نوعیه، قوه‌ای از قوای نفس و مفهومی کلی به کار برده‌اند. گرچه نفس گیاهی به معنای صورت نوعیه از لحاظ مفهومی دربردارنده نفس گیاهی به معنای قوه گیاهی و مفهوم کلی ذهنی است، ولی از نظر مصداق چنین مفهومی فقط در گیاه به شرط لا است. گیاه به شرط لا فقط گیاه است و چیز دیگری نیست. اما نفس گیاهی در انسان و حیوان قوه‌ای از قوای نفس و لا بشرط است. به همین دلیل، صورت نوعیه کاملی نیست که خاستگاه اثری باشد که نفس گیاهی به «شکل مستقل» و بشرط لا دارد و نفس گیاهی به معنای سوم، مفهوم کلی است که باز منشأ اثر نیست. پس فقط معنای دوم، یعنی قوایی از قوای نفس، می‌تواند در تغذیه انسان مؤثر باشد، ولی آیا رفع ابهام از مقصود فیلسوفان مشکل را حل می‌کند؟ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۸).

به نظر می‌رسد حتی اگر روشن شود که مقصود فیلسوفان از نفس گیاهی، نفس به معنای قوه‌ای از قوای نفس است، مشکل برطرف نمی‌شود. زیرا نفس گیاهی در معنای قوه نفس در آغاز راه انسان تحقق ندارد. به تعبیر دیگر، هنوز نفس ناطقه یا نفس حیوانی تحقق نیافته تا قوه‌اش باشد و با این وصف، چگونه نفس نامی تحقق نیافته در مراحل نخستین بر جسم تأثیر می‌گذارد. بنابراین، نفس گیاهی حیوان و انسان در مرحله نخست هویتی شخص نمی‌تواند تدبیر تغذیه و رشد را به عهده بگیرد. آیا می‌توان این مشکل را حل کرد؟

ج. مشکل تبیین فلسفی فیلسوفان از تغذیه در نقطه آغازین هویت شخص

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، از سه معنای نفس گیاهی، فقط نفس گیاهی در معنای قوه از قوای نفس می‌تواند مؤثر در تغذیه باشد، اما در نقطه آغاز زندگی شخص که نفس انسانی تحقق

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

نیافته و به تبع آن قوای آن و نفس گیاهی نیز تحقق نیافته است، تغذیه و رشد چگونه رخ می‌دهد و جنین چگونه تغذیه می‌شود؟ پیش‌تر گذشت که، طبیعیون معتقدند حرارت باعث می‌شود برخی از اجزای بدن از دست برود و به همین ترتیب بر آنند که حرارت غریزی موجب حیات و مرگ می‌شود؛ بدین معنا که از نظر آنان علت تغییر جسم در ساحت بدن همان حرارت غریزی است. از نظر صدرا، این نظر معقول نیست. زیرا کار حرارت، تقلیل رطوبت است و گرچه برای حیات لازم است، صورت‌دهی به جسم کاری است که می‌توان حرارت را عامل و مؤثر واقعی آن دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۷)^{۱۷} ولی آیا خود فیلسوفان راه‌حلی برای این مسئله دارند؟

۳. بررسی تبیین و راه‌حل فیلسوفان متقدم

این نوشتار در تحلیل اندیشه‌های فیلسوفان سه راه‌حل برای حل مشکل تغذیه در هنگامه شروع حیات و تکون بدن شخص یافته است:

نظریه ابن‌سینا: پیش‌تر گذشت که از نظر ابن‌سینا نفس گیاهی به سه معنا به کار می‌رود. از نظر وی، از سه معنای یادشده نفس نباتی به معنای سوم، یعنی قوه‌ای از نفس حیوانی، در تکون بدن مؤثر است؛ بدین معنا که نفس نباتی در صورتی که صورت نوعیه (معنای اول) نباشد، نمی‌تواند مؤثر مستقل در فرآیند تغذیه باشد، بلکه در صورتی که ذیل نفس حیوانی یا انسانی قرار گیرد، در تغذیه مؤثر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۴/۲)^{۱۸}. به نظر می‌رسد این راه‌حل برای تبیین مشکل تغذیه در نقطه آغاز وجود انسان کارساز نیست. زیرا هنوز نفس حادث نشده که قوای آن تحقق یابد و مؤثر در تغذیه باشد. افزون بر این، از نظر ابن‌سینا، نفس حیوانی جسمانی است و تأثیر امر جسمانی بر جسم مشکل به نظر می‌رسد.

نظریه فخر رازی: بحث فخر رازی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود پیش از افاضه نفس، مستلزم تبیینی از تغذیه نیز هست. زیرا اگر بتوان تبیین کرد که در نقطه آغاز حیات شخص اجزای بدنی وی چگونه با هم ترکیب شده و ترکیبشان چگونه حفظ می‌شود، می‌توان به همین شیوه تغذیه را نیز تبیین کرد. این قول را فخر رازی به ابن‌سینا نسبت می‌دهد و می‌گوید از نظر ابن‌سینا نفس والدین تا پیش از تحقق نفس، تدبیر بدن مولود را به عهده می‌گیرد و پس از تحقق نفس مولود این کار به نفس کودک واگذار می‌شود (فخر رازی، ۲۰۰۷: ۱۲۷/۱)^{۱۹}.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

به نظر می‌رسد این رویکرد نیز از چند جنبه مشکل دارد و نمی‌تواند پاسخی مناسب برای مسئله چگونگی تدبیر بدن شخص در نقطه آغاز خود باشد: نخست آنکه مستلزم این است که فعلی طبیعی از فاعلی طبیعی به فاعل طبیعی دیگری منتقل شود، حال آنکه تفویض فعل در فاعل طبیعی ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۲۹).^{۲۰} به بیان دیگر، بنا به فرض فیلسوفان تغذیه فعلی طبیعی است و نمی‌توان گفت نفس والدین پس از تحقق نفس مولود، فعل تغذیه را به نفس مولود وا می‌گذارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۳/۳). دوم آنکه نصیرالدین طوسی نسبت‌دادن چنین چیزی را به ابن سینا رد می‌کند. قول اول نیز نظریه ابن سینا را نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد در استناد حق با نصیرالدین طوسی است، اما از جهت دیگر می‌توان گفت فخر رازی به جنبه‌ای از مسئله توجه کرده که ابن سینا بدان نپرداخته است. زیرا همان‌گونه که ملاحظه شد، تبیین ابن سینا فقط پس از تحقق نفس ناطقه صائب است و تأکید فخر رازی بر تدبیر بدن پیش از تحقق نفس ناطقه و نباتی است. سوم آنکه قول فخر رازی مستلزم آن است که نفیس واحد (مادر) دو بدن را تدبیر کند و چنین چیزی امکان ندارد. زیرا همان‌گونه که گذشت، بدن هر شخصی امری شخصی است و مدبر آن هم نفیس شخصی است نه نفیس کلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۸۹).

نظریه نصیرالدین طوسی: این دیدگاه نیز از بحث نصیرالدین طوسی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود استنتاج شده است. به باور نصیرالدین طوسی، جامع اجزای بدن مولود نفس ابوی و حافظ آن قوه مصوره است^{۲۱} که پس از طی مراحل نفیس نباتی کودک افاضه شده (فخر رازی، ۲۰۰۷: ۱۲۷/۱)^{۲۲} و این تدبیر به نفس مولود و پس از افاضه نفس ناطقه به بدن معتدل عملی تغذیه به نفس ناطقه واگذار می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۲۰۰۷: ۴۰۵/۲).^{۲۳} این پیشنهاد نیز از چند حیث مشکل‌آفرین است:

نخست آنکه، راه‌حل استنتاجی از سخن نصیرالدین طوسی نیز دو مشکل رویکرد ابن سینا و فخر رازی، یعنی مشکل تدبیر دو بدن از جانب یک نفس و مشکل واگذاری فعل در علل طبیعی را دارد؛ دوم آنکه قوه مصوره، قوه‌ای از قوای نفس است و نفس هنوز تحقق نیافته است که قوه آن باشد و اگر نفس ناطقه با حدوث نطفه حادث شود یا پیش از آن حادث شود، مشکل تعطیل دیگر قوای نفس ناطقه مطرح می‌شود که نصیرالدین طوسی آن را نمی‌پذیرد؛ و سوم آنکه، از نظر ابن فیلسوفان، قوه مصوره بسیط است و نمی‌تواند به شکل‌گیری اعضای متنوع بینجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۵/۲).^{۲۴}

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خدا و تغذیه

اما آیا می‌توان راه‌حلی یافت که هم مشکل جسمانیت نفس نباتی را حل کند و هم بتواند تغذیه را در نقطه آغاز حیات بشر تبیین کند؟ بررسی رویکرد صدرا نشان می‌دهد که نوشتارهای وی حاوی نکات بدیعی برای حل این مسئله است. ما از نوشتار صدرا سه راه‌حل یافته‌ایم: در راه‌حل نخست، نظر نصیرالدین طوسی با تلفیق در حرکت، اصلاح می‌شود، و نظر جدیدی عرضه می‌گردد. در راه‌حل دوم، نظریه ارباب انواع مطرح می‌شود و آن را مؤثر واقعی در این فرآیند می‌داند؛ و در راه‌حل سوم، که نظریه مختار است، می‌کوشد از ترکیب نظریه نصیرالدین طوسی با فعل تسخیری، نقدهای واردشده بر نظریه نصیرالدین طوسی را پاسخ گوید و راه‌حل جدیدی به دست دهد:

۴. تقریر نخست تبیین صدرايي بر اساس حرکت جوهری

همان‌گونه که گفته شد، فیلسوفان ورود جدی به این مبحث نداشته‌اند و آنچه در این نوشتار می‌آید بر اساس تحلیل و استنتاج لوازم دیدگاه فیلسوفان است. صدرا در شرح هدایه (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۱۷) در بحثی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود، کلام فیلسوفان را در این زمینه دچار تشویش و اضطراب می‌داند (همان) و از این‌رو، تبیین آنان را برای تدبیر بدن مولود نمی‌پذیرد. وی می‌نویسد: «این تحقیق از آن محقق در نهایت متانت است. نهایت وقتی از اباحت سالم می‌ماند که قائل شویم جوهر صوری در وجود متشدد می‌تواند شد و در تجوهر ذات و تطور در اطوار کامل می‌تواند گردید، و الا بر آن وارد می‌آید آنچه بر جواب قوم وارد می‌آید» (همان: ۴۲۴)، اما در نهایت در *سفر اربعه* (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۸)، *هدایه اثیرییه*، *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۴) و به‌ویژه در *سواهد الربوبیه* راه‌حل خود را تحت عنوان «حکمة عرشیه» مطرح می‌کند و با پذیرش نظر نصیرالدین طوسی، معتقد است با حرکت جوهری تکمیل می‌شود. پیش‌تر گذشت که، سخن نصیرالدین طوسی آن است که در مرحله نخست نفس والدین با قوه جاذبه اجزای نطفه را با هم ترکیب و با قوه مصوره در نطفه، ترکیب را حفظ می‌کند. اشکال صدرا بر آن است که نصیرالدین طوسی در تبیین فرآیند تکون بدن دچار تناقض شده است. زیرا از یک سو قوه مولوده و مصوره را از قوای نفس می‌داند و در عین حال، معتقد است قوه مصوره در شکل‌گیری اعضا مؤثر است. اگر نفس هنوز تحقق نیافته، چگونه می‌توان گفت قوای آن تحقق یافته و در شکل‌گیری اعضا مؤثر است. بر فرض تحقق هم نمی‌تواند در این فرآیند مؤثر باشد. زیرا نفس نباتی امری جسمانی است. ما با کاربست همین ایراد

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

از فیلسوفان برای تبیین تغذیه می‌گوییم قوای غاذیه نفسی که تحقق نیافته چگونه می‌تواند در تغذیه مؤثر باشد؟

راه‌حل صدرا تلفیق دیدگاه نصیرالدین طوسی با حرکت جوهری است، اما چگونه با توسل به نظریه حرکت جوهری می‌توان مشکل را حل کرد؟ و چگونه جسم معدنی به حرکت درمی‌آید و عامل حرکتش چیست؟ در پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد در حرکت جوهری دو جنبه داریم: یک جنبه شیء و طبیعت متشدد بالذات آن است و دیگر اینکه طبیعت متوجه کمال است. آیا می‌توان گفت جسم مستعد غذا، جسم متشدد بالذات است و در سیر حرکت به غذا تبدیل می‌شود؛ برای مثال، از صورت معدنی به صورت نباتی تبدیل می‌شود.^{۲۵} به هر حال، دقیقاً اشکال همین جا است که در مرحله نخست حیات شخص، در چه شرایطی جسم متجدد بالذات به شیء زنده تبدیل می‌شود یا بخشی از بدن انسان زنده می‌گردد. اگر به شیء برمی‌گردد که همه اجسام متجدد بالذات‌اند و باید در این فرآیند قرار گیرند و اگر شرایطی مانند نفس والدین مؤثر است، با مشکلاتی مواجه می‌شود که گفته شد. بنابراین، باید با تأکید بر جنبه دوم حرکت جوهری تغییر و تحولات در حوزه اجسام را تبیین کرد:

جنبه دوم حرکت جوهری حرکت شوقی آن است و اینکه اشیا متوجه کمال و خیرند. در حقیقت، صدرا با بهره‌مندی از این جنبه به تکمیل نظریه نصیرالدین طوسی پرداخته است. نصیرالدین طوسی معتقد بود در آغاز نفس والدین در جمع اجزا مؤثرند و قوه مصوره در شکل‌دهی به اعضا کمک می‌کند. از نظر صدرا، تشکیل نفس نباتی، حیوانی و ناطقه مرحله به مرحله است. نطفه در آغاز به والدین قوام دارد و به تدریج با حرکت شوقی تغییر می‌یابد و واجد قوه مصوره می‌شود. در ادامه نیز واجد نفس نباتی شده، به شکل صورت نوعیه و بشرط لا می‌شود و نفس نباتی آن را تدبیر می‌کند و با تحقق نفس حیوانی و نباتی، قوه‌ای از قوای نفس حیوانی و نفس نباتی لا بشرط شده و با تقوم به نفس نباتی و بر اساس اهداف نفس نباتی به حرکت خود ادامه می‌دهد. به همین دلیل، شیوه تغذیه در حیوان و گیاه بشرط لا متفاوت است و در نهایت نفس حیوانی با تمام آنچه همراه خود دارد، یعنی نفس گیاهی، پس از تحقق صورت نوعیه انسان، مقهور این نفس می‌شود و بر اساس اهداف آن کار می‌کند.

اما چگونه صورت معدنی و قوه مصوره در یک مرحله نقطه آغاز حیات شخص‌اند و در مرحله دیگر قوه‌ای از قوای نفس می‌شوند؟ چگونه اقسام به هم تبدیل می‌شوند، حال آنکه صورت معدنی، نفس نباتی، حیوانی و انسانی قسیم هم هستند و تبدیل اقسام به یکدیگر مشکل است؟

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

پاسخ این است که در حرکت جوهری یک قسم به قسم دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه قسم پیشین باقی است و بر صورت قبلی صورتی دیگر می‌آید. در این حالت، نفس نباتی و حیوانی تضادی ندارند که با هم جمع نشوند. به بیان دیگر، نفس نباتی و حیوانی هنگامی تضاد دارند که دو صورت نوعیه باشند و هر دو بشرط لا لحاظ شوند، اما اگر نفس نباتی لا بشرط و نفس حیوانی بشرط لا اعتبار شوند، با هم تضاد ندارند و قابل جمع هستند و نفس نباتی لا بشرط، قوه‌ای از نفس حیوانی بشرط لا می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷/۸؛ ۵۴/۲-۵۵)، اما همچنان پرسشی باقی است و آن اینکه نفس نباتی چگونه افاضه می‌شود؟ به نظر می‌رسد بدون پذیرش ارباب انواع این راه حل ابتر است. زیرا در این راه حل فقط عامل تغییر جسم معدنی به جسم نباتی تبیین شده است. در حقیقت، حرکت جسم تبیین شده حرکتی است که سبب می‌شود جسم معتدل شده و نفس افاضه شود، اما تبیین نمی‌کند که اجسام عالم متوجه چه امری هستند که در توجه به آن حرکت می‌کنند. همچنین، تبیین نمی‌کند که نفس چگونه افاضه می‌شود. به نظر می‌رسد نظریه ارباب انواع می‌تواند مکمل این راه حل باشد.

ارباب انواع و امکان تأثیر در فعل تغذیه

بنا بر آنچه گذشت، حرکت جوهری توانست عامل حرکت جسم را از صورت معدنی به نباتی تبیین کند تا جسم معتدل تری تشکیل شود و نفس نباتی تحقق یابد تا فرآیند تغذیه را بر عهده گیرد، اما همان گونه که گذشت، نفس گیاهی امری جسمانی است و در صورت تحقق هم نمی‌تواند به طور مستقل تأثیرگذار باشد. نفس ناطقه نیز در مراحل نخستین نیست که تأثیر بگذارد. پس علت این آثار چیست؟ از نظر فیلسوفان، به دلایل متعدد عقول و ارباب انواع مؤثر اصلی‌اند:

دلیل اول: از نظر سهروردی، در جریان تغییر و تحول عالم ماده، محرک و عامل اصلی تدبیر عالم این چنینی باید ثبات و ادراک داشته باشد و از میان سه امر جسمانی، نفسانی و عقلانی، فقط امر عقلانی می‌تواند محرک و عامل تغییر در بدن باشد. زیرا اولاً، نفس نباتی، طبیعت (به نوعی) قوه مصوره (که در نظریه نصیرالدین طوسی مطرح بود) امور جسمانی‌اند و نمی‌توانند غذا را در جهات مختلف الصاق و تشبه تحریک کنند. ثانیاً، از نظر سهروردی، عامل تغییرات اجسام باید امری ثابت باشد، اما نفس نباتی متغیر است، زیرا در نظر وی نفس نباتی عرض و حال در روح بخاری یا اعضا است و روح بخاری و اعضا (به دلیل حرارت و رطوبت) پیوسته در حال تبدل و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

تغییرند و در این صورت اعراض حال در آنها نیز متغیرند. از این رو نمی‌توانند عامل تغییرات جسم مورد تغذی باشند، نفس ناطقه هم نمی‌تواند عامل این تغییرات باشد. زیرا اگر نفس عامل این تغییرات باشد باید آگاه بر این تغییرات باشد، اما به‌وجودان بر احوال مختلفی که در ساحت وی رخ می‌دهد آگاه نیست که بتوان آن را در این فرآیند مؤثر دانست. پس از سه امر یادشده باید امری عقلی باشد که مدبّر این‌گونه تحریکات باشد (همان: ۵۴/۲-۵۵): «اگر در گیاه شیء ثابتی برای انجام‌دادن حرکات متفاوت نیست، پس باید قوه مدبّری باشد که منطبق در بدن و جسمانی نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱). شارحان سهروردی نیز با استفاده از این مسئله، کوشیده‌اند ثابت کنند که نظریه ارباب انواع راه‌حل این مسئله است و در حقیقت تدبیر امور طبیعی و انواع طبیعی به عهده ارباب انواع است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۷).^{۲۶}

دلیل دوم: صدرا در *شواهد الربوبیه و اسفار اربعه* مطلبی را از *مطارحات* با این مضمون نقل کرده که نفس گیاهی و طبیعت نمی‌توانند علت حرکت باشند و به این ترتیب، نظر سهروردی را تأیید کرده است.^{۲۷} از نظر صدرا، نفس گیاهی فی‌الجمله به محل نیاز دارد و عرض است و حامل آن روح بخاری یا اعضای بدنی است که هر دو پیوسته در حال تبدل و تغییرند. در این صورت، نفس گیاهی به محلی سیال وابسته است و این محل سیال، به امری نیاز دارد که مزاج و ترکیبش را حفظ کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۸)^{۲۸} و مسلم است که قوه گیاهی نمی‌تواند عهده‌دار این ترکیب شود. چون باید اجزا باشند تا تحقق یابد و تحقق آن فرع بر اجزا است و فرع نمی‌تواند امور اصل را تدبیر کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۸).

دلیل سوم: دلیل سوم را می‌توان از بحثی که صدرا برای اثبات ارباب انواع بیان داشته استنتاج کرد. وی در آنجا بر عدم تجرد نفس گیاهی تأکید می‌کند و معتقد است نفس گیاهی به دلیل عدم تجرد نمی‌تواند موجب آثار متفاوت در حیظه بدن باشد و عهده‌دار تغذیه شود.^{۲۹} پس باید علتی ماورای بدن انسانی جست‌وجو کرد (همو، ۱۹۸۱: ۴۹۳/۳؛ ۳۷۸/۲): «این افاعل عجیب نمی‌تواند از قوه‌ای که ادراک ندارد صادر شود. این آثار از قوه‌ای است که آن را مدبّر اجسام نباتی می‌نامیم و نفس ناطقه نمی‌تواند علت این آثار باشد. زیرا غافل از این آثار یادشده است. پس آن امر عقلانی است» (همان: ۵۶/۲).^{۳۱}

از نظر صدرا، صورت‌های جوهری مانند صورت جمادی و ... از مبدأ اعلی به نطفه افاضه می‌شود و این صورت به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و صورت نباتی و حیوانی را از «مبدأ

بررسی و تقدیر فاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

فعال» دریافت می‌کند.^{۳۲} بنابراین، از نظر صدرا، هر صورت جوهری با تعدیل مزاج جسم از جانب مبدأ اعلی افاضه می‌شود و تغییر اجسام شرایط مقتضی را فراهم می‌کند.

در نقادی این دیدگاه، می‌توان گفت دلیل صدرا برای اثبات ارباب انواع با مباحث نفس‌شناسی وی در تعارض است. زیرا وی تأکید دارد که قوای نفس نباتی قوای مخصوص تدبیربخش بدنی انسان است، ولی به هنگام اثبات ارباب انواع این قوا را از انجام دادن امور استناد شده به آنها ناتوان می‌داند. به بیان دیگر، آثار حیطة بدنی را به نفس نباتی نسبت می‌دهند و از سوی دیگر، برای اثبات ارباب انواع از ناتوانی نفس نباتی برای تدبیر بدن استفاده می‌کنند. روشن است که هنوز یکی از اشکالات مطرح شده بر نظریه نصیرالدین طوسی حل نشده است و آن اینکه چگونه فعلی طبیعی به فاعل طبیعی دیگر تفویض می‌شود؟ به نظر می‌رسد بهره‌مندی از فعل تسخیری راه‌حلی بر این پرسش باشد.

۵. بازسازی نظریه نصیرالدین طوسی بر اساس نوآوری صدرا در فاعلیت تسخیری

پیش‌تر گذشت که، صدرا نظریه نصیرالدین طوسی را به دلیل تفویض در فعل طبیعی نقد و اصلاح کرد، ولی به‌ظاهر نقد صدرا بر نصیرالدین طوسی بر اساس مبانی اندیشه صدرا محل تردید است. زیرا اساساً نمی‌توان گفت تغذیه فعلی طبیعی است. بنابراین، بهتر است نخست اثبات شود که تغذیه فعل طبیعی نیست.

فیلسوفان گذشته فعل را به شش قسم تقسیم می‌کردند. یعنی فعل را به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌کردند و فعل غیرارادی را به طبیعی، قسری و جبری؛ اما پرسش این است که تغذیه از کدام دسته افعال است. معمولاً تغذیه را فعل طبیعی می‌دانند، اما دقت در تعبیرهای فیلسوفان چنین باوری را با مشکل مواجه می‌کند. زیرا از یک سو فیلسوفان فعل طبیعی را فعلی فاقد اراده و معطوف به جهت واحد می‌دانند^{۳۳} و نفس را در مرتبه قوای طبیعی^{۳۴} فاعل بالطبع می‌دانند^{۳۵} و چنین افعالی را طبیعی (اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۵۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲) و در عین حال، فعل نفس نباتی فاقد اراده (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۳)^{۳۶} می‌دانند، اما هنگامی که فعل تغذیه بررسی می‌شود، ویژگی‌های فعل طبیعی را ندارد. آنان این امر را به جهات متفاوتی معطوف می‌دانند و چنین رویکردهایی با هم سازگار نیست. شرح بیشتر به وضوح تعارض کمک می‌کند:

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

در فرآیند تغذیه، دو جنبه داریم: جسمی که تغییر کرده و به بخشی از بدن متغذی تبدیل شده است و قوای نفس نباتی که عامل تغذیه هستند. در جنبه اول، تغییر جسم فعل طبیعی نیست (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۴۰۵/۲). دو دلیل بر این ادعا می‌توان آورد: نخست اینکه تغییر یادشده در جسم مستعد غذا به غذای بالفعل، به جهت واحدی معطوف نیست و به تبع اعضا، تغییر شیء متغذی متفاوت است و بسته به اینکه جزء کدام بخش از بدن شود، شکل متفاوتی می‌یابد و از این رو، جهت واحد ندارد: «لا یتحرک بطبعه ولا یتغیر بنفسه فی اطوار الخلقه ... الناس غافلون عن النعمة الباطنة ...؛ (غذا) به حسب طبعش تصور در تطور خلقت ندارد و مردم از نعمت باطنی غافل‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۹).

دوم آنکه توصیفی که ابن سینا از بدن دارد و ترکیبی که برای اجزای بدن مطرح می‌کند، دگرگونی‌ها در این حوزه را از جنبه طبیعی به قسری می‌کشاند. از نظر وی، «بدن جوهری و اسطوقسی مرکب از عناصر هر یک میل به انفکاک از هم و اتصال به مرکز خود دارند».^{۳۷} در این صورت، زمانی که بدن از عناصری که به انفکاک میل دارند تشکیل می‌شود، بدین معنا است که ترکیب یادشده برخلاف حرکت طبیعی آنها است و چنین تغییری قسری آنها خواهد بود. بنابراین، تغییر جسم به غذا با توجه به جسم یادشده تغییری قسری است که به آن تحمیل شده است. پس تا اینجا مشخص شد که تغییر جسم در فرآیند تغذیه طبیعی نیست.

از جنبه دیگر، شیء متغذی است که با قوای خود غذایش را فراهم می‌آورد و در نتیجه فعل تغذیه از جهت فاعل آن، یعنی قوای نفس نباتی، فاعل بالطبع است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۱).^{۳۸} به نظر می‌رسد از این جنبه نیز نمی‌توان گفت که فعل طبیعی اتفاق افتاده و فعل نفس نباتی طبیعی و نفس نباتی فاعل بالطبع است. زیرا فیلسوفان معتقدند فاعل بالطبع حرکات متفاوتی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱) و در عین حال، گفته‌اند حرکات نفس نباتی مختلف نیست (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲). بنابراین، نمی‌توان فاعل و قوای نفس نباتی را فاعل بالطبع دانست.

نفس نباتی فاعل بالتسخیر

تا اینجا مشخص شد که فعل تغذیه، بر سه رکن متکی است: جسمی که از آن تغذیه می‌شود، جسم متغذی و قوای غذایی نفس گیاهی؛ و بررسی نشان داد که تغییر جسم فعلی قسری است و هیچ کدام از فعل نفس نباتی، فعل طبیعی نیست. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که: فعل

بررسی و تقدیر فاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

نفس نباتی در کدام دسته از افعال جای می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد فعل نفس نباتی در تقسیم معهود فیلسوفان جای نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت فعل قسری یا اجباری است. فعل قسری نیست. زیرا برخلاف طبیعت نفس نباتی نیست و فعل اجباری هم نیست؛ چون نفس نباتی اراده ندارد. در اینجا می‌توان گفت فعل نفس نباتی در قسم خاصی از افعال قرار می‌گیرد که ما آن را نوآوری صدرایی می‌دانیم.

تقسیم صدرای در *شواهد الربوبیه*^{۳۹} نوعی خاص از فعل را در طبقه‌بندی فاعل قرار داده است. از نظر وی، فاعل بالتسخیر فاعلی است که به علت تقوم و اتصال به امر و مبدئی اعلی بر طبق امر او عمل می‌کند. این فعل طبیعی به شمار نمی‌رود، زیرا بر اساس طبع حرکت نمی‌کند، بلکه به خواست مبدئی دیگر و برای تحقق اهداف دیگری عمل می‌کند: «وقتی مبادی عالی،^{۴۰} فعلی را به واسطه استخدام اموری که متقوم به آن مبادی‌اند انجام می‌دهند، فاعلیت سافل بالتسخیر است».^{۴۱} در نتیجه فاعلیت نفس نباتی نه بالطبع که به نحو تسخیر است؛ نه به نحو قسر و نه به نحو طبیعی.

بنابراین، تغذیه در نقطه آغاز حیات شخص به والدین وابسته است و سپس به نفس مولود واگذار می‌شود. در آغاز، طبیعت موجود در نطفه به دلیل تقوم نطفه به بدن مادر و پدر در تسخیر نفس والدین است و هنگامی که نفس نباتی افزوده شد، در اختیار نفس نباتی و متقوم به آن است و بر اساس خواست نفس نباتی و در نهایت به خواست نفس ناطقه عمل می‌کند. در این صورت، در اینجا فعل طبیعی‌ای نیست که تفویض رخ دهد.

چه‌بسا گفته شود به هر حال نطفه محرکی نیاز دارد که آن را به سمت نفس نباتی سوق دهد. پاسخ آن است که محرک همه غایت است که با حرکت شوقی اشیا را به سمت کمال سوق می‌دهد. بنابراین، شاید بدون اعتقاد به ارباب انواع هم بتوان تغذیه را تبیین کرد.

نتیجه

تبیین شکل‌گیری بدن در عالم جسمانی بدون قول به عالم مجرد مشکل است. زیرا تأثیر و تأثر میان جسم و جسمانیات از نظر فلاسفه مشکل است. گفتار فلاسفه درباره فاعلیت نفس نباتی دچار تعارض است. از یک سو فاعلیت نفس نباتی را بالطبع می‌دانند و از سوی دیگر آن را به صفاتی توصیف می‌کنند که با این خصوصیت سازگار نیست. تبیین فیلسوفان برای نحوه شکل‌گیری و تکون بدن در نقطه آغاز با مشکلات متفاوتی مواجه است و راه‌حل نصیرالدین

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

طوسی بدون توجه به حرکت جوهری صدرایی به تفویض در فاعل طبیعی منجر می‌شود. به نظر این نوشتار، ترکیب نظریه صدرا با نظریه طوسی وجهی دیگر نیز دارد که صدرا به آن توجه نکرده است. گرچه بسترهای راه‌حل مختار در اندیشه صدرا هست، اما در نظریه وی به آن توجه نشده است. به نظر این نوشتار، فاعلیت نفس نباتی و به تعبیر گسترده‌تر فعل تغذیه بالطبع و طبیعی نیست، بلکه در اینجا با فاعل بالتسخیر و فعل تسخیری مواجهیم که از سوی فاعل‌های مختلف انجام می‌پذیرد. مسخر و تسخیرکننده نیز در هر حال مبدئی اعلا است که تمام فاعل‌ها در تسخیر او هستند؛ یک زمان نفس مادر و زمانی دیگر قوه مصوره.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق: حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳ الف). *النجاة*، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۱.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *طبیعیات*، مقدمه، حواشی و تصحیح: سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۹). *قانون*، تهران: سروش، ج ۱، در: <http://shiaonlinelibrary.com>
- _____ (۱۴۰۴). *الشفاء (الطبیعیات والالهیات)*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱ و ۲.
- _____ (۲۰۰۷). *شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات*، قم: دفتر نشر کتاب، ج ۲.
- اردکانی حسینی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآة الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*، تصحیح: هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح: نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، الطبعة الثانية.

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تعالی

- _____ (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱-۹.
- _____ (بی تا). *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *الجمع بین رأی الحكیمین*، مقدمه و تعلیق: البیر نصری نادر، تهران: الزهراء، الطبعة الثانية.
- فخر رازی، محمد (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق: محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران: موسسه الصادق (ع)، الطبعة الاولى، ج ۲.
- _____ (۱۴۱۱). *المباحث المشرقية*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، الطبعة الاولى، ج ۱.

پی‌نوشت‌ها

۱. «والذی یحرک المحرک من غیر أن یتغیر باصدق اشتیاق فهو الغایة والغرض الذی الیه ینحوا لمحرک، وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخیر عند العاشق. بل نقول: انک لمحرک حركة غیر قسریة، فهو الی أمرما، وتشوق أمرما، حتی الطبیعة فان شوق الطبیعة أمر طبیعی، وهو الکمال الذاتی للجسم: أما فی صورته، وأما فی ابن هو وضعه وشوق الارادة أمر ارادی، أما ارادة لمطلوب حسی، کاللذة، أو وهمی خیالی کالغلبة، أو ظنی، وهو الخیر المظنون» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۲۷).
۲. می‌توان گفت این تفاوت در نوع نگاه صدرا به هستی نهفته است. بخش مادی و بخش ماورای ماده با همه مراتبشان هستند. این دو بخش از نظر بودنشان ویژگی‌های مشترک دارند که سبب می‌شود قواعد عام داشته باشند و در مراتبشان ویژگی‌هایی دارند که موجب می‌شود قواعد خاص داشته باشند. علیت و لوازم آن به همه مراتب مربوط است، اما ثبات، تأثیر بدون واسطه و خالی از وضع، حدوث ذاتی، بقا و ... به مجردات مربوط است و تغییر، تأثیر با واسطه و با مشارکت وضع، حدوث زمانی به عالم ماده مربوط است. پیدا است که هر یک از دو عالم نیز مراتبی دارند که هر مرتبه ویژگی‌ها و قواعد مربوط به خود را دارد.
۳. «التغذیة تمثیل شأنها نیحولاً لمباین شیبها؛ ایانا لغذاء یفقد یتخذ صورة المغتذی. فلا بد من القول بنفس نامیة هی علة الاغتذاء والتمثیل والحیة وتکوّن الحیفی صورة ومقدار معینین».
۴. نه جسمی که اجزایش طی فعل و انفعالات نفس گیاهی (غاذیه) شبیه اجزای بدن می‌گردد و جایگزین اجزای تحلیل‌رفته می‌شود.
۵. «حقیقة الغذاء ما یقوم بدل ما یتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه لوکان التغذی بمدخله جسم غریب لم یکن المغتذی فیک لوقت جسماً واحداً شخصیا».
۶. «التغذی ... هو جذب الغذاء وإمساکه وتشبیهه وإصاقه ودفع الفضل». تبیین یادشده به نوعی تبیینی است که به شکل مشترک برای تغذیه در میان انسان، حیوان و گیاه به کار می‌رود. گرچه فرآیندهای متفاوتی در هر یک وجود دارد. یکی از ریشه و ساقه، اجزای از دست‌رفته را به دست می‌آورد و دیگری از دستگاه گوارش. به طور

- کلی، می توان گفت همان گونه که فرآیند یادشده در هر نوعی در اندام های مختلف متفاوت می شود، در انواع موجودات جاندار نیز یکسان نیست (این نوشتار به تغذیه انسانی معطوف است).
۷. جسم کلی در اصطلاح فیلسوفانه همان مجموع عالم است.
۸. «الغذاء الأول، أعنى التشبيه بالقوة هو جوهر لامحالة. فإنه يستحيل أن يكون غير الجوهر جوهرًا بالقوة. ويجب أن يكون جوهرًا غيرممتنع عن أن يكون له مقدار طبيعي، وإلا لم يتكوّن عنه جسم طبيعي. فلا يخلو إما أن يكون ذلك له بالفعل عندما هو شبيه بالقوة، أو يكون بالقوة. فإن كان بالقوة فهو هيوولى مجردة، ويستحيل قوامها إلا مقارنا لصورة جسمانية. فهي إذن، تكون مقارنة لصورة جسمانية، وتلك الصورة الجسمية تزول عند قبولها هذه الصورة ... لا يجوز أن يكون الجسم الكلى العام؛ فإن ذلك لا وجود له إلا فى الوهم؛ بل هو جسم ماشخصى. فغذاء كل جسم شخصى، ومبدأ إحالة الغذاء موجود فى المغتذى».
۹. «فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل».
۱۰. هنگام ساخته شدن کیلوس باز هم شیره معده غذای بالقوه است، ولی این قوه نزدیک تر به عضو است.
۱۱. «ثم أن فعل الغاذية إنما يتم بأمر ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصبيره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به فى اللون والقوام كالدّم وقد تخلب الأول كما فيعدم الغذاء وبالثاني كما فى استسقاء اللحمى».
۱۲. «واعلم أنه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن أولاً وهو الدم، ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الالتزاق، ثم يشبهه به حتى فى قوامه ولونه وهناك ثلاث قوى: المحصلة والملصقة والمشبهة».
۱۳. «الحق أن النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى». نظر ابن سينا این است که نفس ناطقه با حدوث بدن حادث می شود.
۱۴. «قد ألهمنى الله بفضلته وإنعامه برهانا مشرقياً على تجرد النفس الحيوانية المتخيل».
۱۵. این دلیل از سایر دلایل عام تر است و بقیه را شامل می شود.
۱۶. «فلا استقلال لهذه الاشياء فى الایجاد».
۱۷. «أما ما ذكر الأطباء من أن الحرارة الغريزية موجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بأن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات وهذا التقليل نافع فى حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة فى بدن الحى ضار ما دامت ناقصة ففعلها شىء واحد دائماً وكل واحد من النفع والضّر فعلها بالعرض وأما فعل الصورة فى مادتها فليس إلا التكميل والحفظ».
۱۸. «أن القوة النباتية تأتي وحدها فتفعل بدنا حيوانى ... فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة أسطقسات بدنه».
۱۹. «أولى فنقول الجامع لما فى النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التى جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۵۴: ۲۲۸).
۲۰. «بأن تفويض التدبير من قوة كنفس الأم أو القوة المصورة على أحد القولين بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود، غير معقول فى الأفعال والتدابير الطبيعى».
۲۱. طوسى از قوه ای به نام قوه مصوره در منى نام برده است که «حافظ و سبب کمال ماده اوليه بوده و صورت شخص را تا آخر عمر حفظ [می کند] و تغذیه را انجام می دهد ... تا به سرحد نفس انسانی برسد» (نصيرالدين طوسى، ۲۰۰۷: ۳۴/۲).
۲۲. «أولى فنقول الجامع لما فى النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تعالی

- كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء».
۲۳. «أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي يفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أنا لنفوس إن ماتفيض على الأبدان المركبة».
۲۴. «أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليسبحق وإلا لكان تضائعا معطلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة فيحفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح».
۲۵. در این تفسیر نیاز به قوای نفس باید بررسی مجدد شود.
۲۶. «كلهم متفق ونعلى أن الأفعال الصادرة من النبات، كالغذوية والنمو والتوليد والجذب والدفع وغير ذلك من الأفعال، لا يصح أن تصدر إلا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدركة؛ وسموه «صاحب النوع» و «رب الصنم»؛ وجعلوا لك نوع من أنواع النبات والحيوان واحداً من أرباب الأصنام يدبر هو يغذيه وينميه ويعطى بعض المواد قوى التوليد وكذا باقى الأفعال؛ فإن هذه الاتصافات المختلفة والتحريكات المتفتنة لا يتصور أن تكون إلا بشعور وإدراك؛ لأن الفاعل بالطبع لا يتخلف»؛ «أثار هو تحريكاته، فليست هذه الأفعال صادرة عن هذه القوى النباتية ولا يصح أن تكون هي المؤثرة على سبيل لاستقلال».
۲۷. البته متن یادشده در شرحه/الاهيه موجود است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۶) و در مطارحات (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱)، مفهوم مطلب هست نه عین متنی که در اسفار نقل شده است.
۲۸. «الفصل العاشر فى تحقيق المثل الأفلاطونية النورية وهى الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية. ثم كيف يمكن أن يقال إن القوة النامية أو المولدة جوهر، بمعنى أن كل واحد منهما موجود لا فى موضوع؛ مع أن كل واحد منهما يبتل مع بقاء ماهية التى كانت حالة فيه من نبات وحيوان؛ وكل ما كان كذا فهو عرض لا جوهر، وكذا حكم سائر القوى الظاهرة الخمسة والباطنة أيضا، حكم القوى النباتية الثلاثة فى أن جميعها أعراض. فإن قال المشاؤون: إن هذه القوى ذوات آثار ظاهرة وذلك يدل على جوهريتها؛ فيقال لهم: إن حصول الآثار لا يختص بالجواهر فإن للأعراض آثارا أيضا كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الأعراض» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۵/۱). فصل فى اثبات العقول التى هى ارباب الانواع: «إذا وجدت قابلا يحصل من المجموع أثر واجب بها والأمر سهل. وتحريكات النفس كلها هى مستقلة بايجاب وجودها باعتبار الارادات الخارجة والشرائط. واما القوى النفسانية فإن المشائين يقولون: ان لها افاعيلا ما والاقدمون ومن يرى رأيهم يرون ان الافاعيل لغيرها. اعنى المحققين منهم. بحث ومقاومة وقد أورد على المشائين ان هذه القوى كالغاذية والنامية والمولدة عند من يثبتها اعراض، وكيف يكون للعرض قوة افادة الصور؟ ولما ذا يستحق أن يسمى قوة فعالة؟ واحتجوا بأن قاعدتكم اذا أخذناها بالتسليم على تقدير النزول». فصل فى اثبات العقول التى هى ارباب الانواع. «إذا وجدت قابلا يحصل من المجموع أثر واجب بها والأمر سهل وتحريكات النفس كلها هى مستقلة بايجاب وجودها باعتبار الارادات الخارجة والشرائط. واما القوى النفسانية فإن المشائين يقولون: ان لها افاعيلا ما والاقدمون ومن يرى رأيهم يرون ان الافاعيل لغيرها. اعنى المحققين منهم. بحث ومقاومة وقد أورد على المشائين ان هذه القوى كالغاذية والنامية والمولدة - عند من يثبتها اعراض، وكيف يكون للعرض قوة افادة الصور؟ ولما ذا يستحق أن يسمى قوة فعالة؟ واحتجوا بأن قاعدتكم - اذا أخذناها بالتسليم على تقدير النزول ان الجواهر «هو الموج» (همان: ۴۵۴/۱-۴۵۵).
۲۹. «أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليسبحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱: ۵۵/۲).

۳۰. «یکفی فی تحقق تأثیر المجرّد فی شیء کون الاثر فی ذاته ممکنا».
۳۱. «والعاقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك بل لا بد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات. فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة. قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات وصيرورتها لمشكلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا وليست».
۳۲. «الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفاعل كمالات متعاقبة جوهريّة أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد وارتفع عن المادة ذاتاً ثم إدراكاً وتديبياً وفعلاً وتأثيراً».
۳۳. «فيسمى طبيعة» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱: ۷/۳).
۳۴. «القوى الطبيعية اربع: غاذية، ونامية، ومولدة».
۳۵. «فالنفس في مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع» (همان: ۲۲۰/۲).
۳۶. «ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية».
۳۷. «وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الاجسام الذي يتكوّن عنه سائر الاجسام الكائنة بقبول صورها. [ص: ۲۵ ب] حدّ الاسطقس: الاسطقس هو الجسم الأول الذي باجتماعه الى اجسام اولي مخالفة له في النوع يقال إنه اسطقس لها؛ فلذلك قيل إنه اصغر ما ينتهي اليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة».
۳۸. «الغذاء بحسب تدبير القوة الغاذية، هو لنفس الغذاء غيرطبيعي، ولكن إذا قيس إلى الطبيعة المشتركة للكل كان طبيعياً. وأما الطبيعي الخاص بالشيء، فهو أن يكون صادراً عن قوة طبيعية فيه وحده، ونعنى بالقوة الطبيعية هاهنا كل قوة من ذات الشيء تحرك لا بالإرادة، كانت طبيعية صرفة، أو كانت كنفس النبات، فيكون أحد قسمي هذا الباب على نحو تحرك الحجر إلى أسفل».
۳۹. «إن فاعل إما بالطبع وإما بالقسر وإما بالتسخير وإما بالجبر وإما بالقصد وإما بالرضا وإما بالعناية وإما بالتجلى» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۰: ۵۶).
۴۰. استفاده از واژه «قوه» موهم آن است که به موجودات عالم طبیعی اختصاص دارد. به همین دلیل، به مبدأ ترجمه شد.
۴۱. «بالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخير ما» (صدرالدين شيرازي، بی تا: ۲۴۴).

بررسی علم غیب ائمه (ع) در مکتب کلامی طباطبایی و شاگردان وی

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۰۷/۱۳ ۹۴/۱۰/۲۹

عصمت نیری ۱
حسین قاسمی ۲
محمدتقی دیاری بیدگلی ۳

چکیده

یکی از مباحث مهم درباره علم غیب این است که: علم ائمه (ع) به جهان غیب مطلق و نامحدود است یا محدود؟ نکته مهم این است که در آیات و روایات، تعبیرات به ظاهر متفاوتی دیده می‌شود. در این بحث، علم غیب را طبق دلالت آیات و روایات و از منظر کلامی طباطبایی و شاگردان وی بیان می‌کنیم. غیب دارای مراتب و مراحل است؛ مثل غیب از حواس مانند گذشته و آینده، علم کتاب، علم لدنی، علم به لوح محو و اثبات، لوح محفوظ، علوم خاص به خدا مثل زمان قیامت، و علم ذات به ذات. ادله علم غیب نیز بر دو قسم است: ادله عقلی و فلسفی که مبتنی بر قدرت و کمال نفس در اتصال به مبدأ عالی است؛ ادله نقلی که برخی علم به غیب را به طور کلی از غیرخدا نفی کرده‌اند و برخی علم را با شرایطی برای انبیا و اولیا ثابت می‌کنند. در جمع بین این دو دسته راهکارهایی عرضه شده است، از جمله: تقسیم علم به استقلالی و تبعی، لوح محفوظ و محو و اثبات، تفکیک بین معانی غیب و مانند آن.

کلیدواژه‌ها: ائمه (ع)، علم غیب، غلو، متکلمان اسلامی، وهابیت، قرآن کریم، روایات.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم

nayyeri100@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری مدرسی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم.

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.

مقدمه

در مسئله علم غیر خداوند به غیب، شبهاتی خصوصاً از طرف وهابیت مطرح شده است (دهلوی، ۱۴۱۷: ۶۵-۷۷؛ عطا صوفی، ۱۴۲۲: ۱۷۹؛ منیاوی، ۱۴۲۶: ۲۴۴). مهم‌ترین اشکال این است که اگر پیامبر و امامان علم به غیب دارند، چرا خداوند در آیات قرآن، آن را به خود اختصاص داده و از غیر، نفی کرده است. این آیات، و نیز روایاتی که به این مضمون هستند، ضمن ادله منکران علم غیب خواهد آمد. شبهه دیگر این است که اگر ائمه به غیب علم داشته باشند، در این صفت شریک خداوند خواهند بود. کوشش نویسندگان این مقاله آن است که دیدگاه طباطبایی و شاگردان وی را به اختصار بررسی کند و به نقد شبهات بپردازد.

پیشینه تحقیق

بحث علم غیب از زمان معصومان (ع) هم مطرح بوده است. گفت‌وگو و اختلاف نظر درباره علم امام از همان زمان ائمه (ع) محل توجه خود ایشان و شاگردانشان بوده است. مطابق آنچه در روایات آمده، می‌بینیم که ائمه (ع) گاه با صراحت به آگاهی خود از غیب پرداخته‌اند و گاه به دلیل خطرهایی که وجود داشته (مانند مسئله غلو یا تقیه) به گونه‌ای سخن گفته‌اند که بهانه‌ای به دست مخالفان یا اهل غلو ندهند. بنابراین، در سخن ائمه (ع) مسئله علم غیب با فراز و فرودهایی روبه‌رو است. این بحث پس از ائمه (ع) نیز ادامه داشته و علمای شیعه و اهل سنت در طول تاریخ به این بحث از جنبه‌های مختلف پرداخته‌اند. البته در دوره‌های اخیر و با گسترش فرقه وهابیت و طرح شبهاتی از سوی آنها، این مبحث اهمیت بیشتری یافته و به صورت گسترده‌تری مطرح شده است؛ خصوصاً طباطبایی و شاگردان وی، پاسخ‌های مفصلی به شبهات مطرح‌شده در این عرصه داده‌اند. نکته در خور توجه اینکه در این تحقیق فرقی بین علم پیامبر و امام نیست. موضوع این پژوهش مطلق علم غیرخداوند به غیب است؛ خواه این غیر، پیامبر باشد یا امام یا حتی اولیای الهی. بنابراین، ذکر «علم امام» یا «علم پیامبر» در این پژوهش قید اخترازی نیست.

مفهوم‌شناسی غیب

به طور کلی، غیب در لغت درباره هر چیزی که از حواس انسان مخفی بوده و پشت پرده محسوسات قرار دارد، استعمال شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۶۳/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۳). غیب در اصطلاح متکلمان و مفسران عموماً به همان معنای لغوی، یعنی «آنچه از حواس پوشیده است»، تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۷۳/۴ و ۱۷۴/۱). طباطبایی در تفسیر غیب

بررسی علم غیب ائمه (ع) در کتب کلامی طباطبائی و سایر مگردان وی

می‌نویسد: «غیب بر خلاف شهادت بوده و بر اموری منطبق می‌شود که حس آن را درک نمی‌کند، مانند ذات خداوند و نشانه‌های بزرگ خداوند که از حواس ما پنهان است و از جمله آنها وحی می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۴۵/۱).

غیب در متون دینی

بحث علم غیب در آیات قرآنی و روایات به صورت گسترده ذکر شده است. کلمه «غیب» ۴۸ مرتبه و علم غیب و مشتقات آن بیش از ۳۰ مرتبه در قرآن آمده است. در روایات ائمه (ع) نیز این مسئله فراوان به چشم می‌خورد؛ خصوصاً در کتاب شریف کافی، بسیاری از ابواب کتاب «الحجة» به بحث علم امام و کم و کیف آن، مخصوصاً علم امام به غیب، اختصاص داده شده است.

غیب در متون دینی به سه معنای عمده آمده است؛ نخست به همان معنای لغوی استعمال شده؛ یعنی چیزی که به وسیله حواس ظاهری انسان‌ها درک‌شدنی نیست؛ مانند این آیه: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ همان کسانی که به غیب ایمان می‌آورند» (بقره: ۳) (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۴۵/۱) و مانند «وَلَا يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ لَا يَعْزُبُونَ عَنْ غَيْبِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۸) که مجلسی در توضیح آن می‌نویسد: «غیب یعنی امر غائب عن الحس» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۴۰/۲۵)؛ دوم اینکه واقعیت بر کسی روشن و محسوس باشد و برای دیگری به دلیل حضورنداشتش در آن مکان، نامحسوس حساب شود؛ به آن نیز «غیب» می‌گویند، چنان‌که در داستان یوسف می‌خوانیم هنگامی که همسر عزیز مصر در غیاب یوسف اعتراف به پاکی او کرد، حضرت یوسف گفت: «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ» این به خاطر آن است که او (عزیز مصر) بداند من در غیاب به او خیانت نکردم (یوسف: ۵۲)؛ سوم، گاهی بر اموری اطلاق می‌شود که از راه‌های عادی حاصل نمی‌شود، مانند آنچه اولیای الهی از طریق غیرعادی (مثل وحی و الهام) به دست می‌آورند؛ مانند: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»؛ «این از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌فرستیم» (یوسف: ۱۰۲) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۷/۷).

دلایل نفی علم غیب ائمه (ع)

۱. نفی علم غیب در برخی آیات

قوی‌ترین دلیلی که منکران علم غیب اقامه می‌کنند، برخی آیات قرآن است که علم غیب را در انحصار خداوند دانسته و آن را از غیرخدا (انبیا و ائمه و صالحان) نفی می‌کند. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

۱. «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹)؛ کلیدهای غیب تنها نزد او است و جز او کسی آن را نمی‌داند.
۲. «فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰)؛ بگو غیب تنها برای خدا (و به فرمان او) است.
۳. «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ» (انعام: ۵۰)؛ بگو من نمی‌گویم گنجینه‌های خدا نزد من است و من آگاه از غیب نیستم (جز آنچه خدا به من بیاموزد).
۴. «وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوءُ» (اعراف: ۱۸۸)؛ و اگر از غیب باخبر بودم منافع فراوانی برای خود فراهم می‌ساختم و هیچ بدی (و زیانی) به من نمی‌رسید.
۵. «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رُسُولٍ» (جن: ۲۶)؛ دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبرانی که آنان را برگزیده و از آنها راضی است.

تحلیل و بررسی

الف. حمل خاص بر عام

ادله نافی، علم غیب را به طور عام نفی می‌کند، اما ادله مثبتی را به طور خاص برای برخی موارد اثبات می‌کند. به تعبیر طباطبایی، «عمومات نفی علم به غیب قابل تخصیص است؛ و آیات مثبت غیب، مخصص آیات نافی هستند» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵۶/۲۰). در این صورت با حمل خاص بر عام، جمع عرفی صورت گرفته و علم غیب برای انبیا و اولیا ثابت می‌شود. این مطلب از آیه ۲۶ سوره جن استفاده می‌شود. قسمت اول این آیه مطابق ادله نافی است، اما در ادامه، ذکر خاص بعد از عام شده است. ممکن است کسی بگوید ادله نافی تخصیص بردار نیست؛ ولی می‌بینیم که آیه فوق هم همین لسان را دارد، در عین حال تخصیص یافته است. وقتی این آیه در خصوص انبیا تخصیص یافت و عموماً شکسته شد، امکان دارد در خصوص افرادی غیر از انبیا هم تخصیص یابد، اعم از اینکه به وسیله سایر روایات تخصیص داده شود یا از باب اینکه ائمه علم خود را به وراثت از پیامبر (ص) به دست آورده باشند. یا به وسیله آیاتی که امامان را هم از عموم نفی غیب استثنا کرده و آگاهی آنها از غیب را ثابت کرده است. مثلاً می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»؛ «و این گونه، ملکوت آسمان‌ها و زمین و حاکمیت مطلق خداوند بر آنها را به ابراهیم نشان دادیم؛ تا به آن استدلال کند؛ و اهل یقین گردد» (انعام: ۷۵).

ب. استقلال نداشتن غیر خدا

از مجموع تمام این آیات به خوبی استفاده می‌شود که علم غیب به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی بالذات مخصوص ذات پاک خداوند است. او است که احاطه بر تمام عالم غیب و شهود دارد و این علم قائم به ذات مقدسش بوده و از او جدا نیست. ولی دیگران (مانند پیامبران، امامان معصوم و فرشتگان) فقط از طریق تعلیم الهی می‌توانند از اسرار غیب آگاه شوند. بنابراین، منظور از اختصاص علم غیب به خدا علم ذاتی و استقلالی است؛ لذا غیر او هیچ‌گونه آگاهی از اسرار غیب مستقلاً ندارد؛ بلکه هر چه دارند از ناحیه خدا است و از طریق تعلیم و لطف و عنایت او است و در واقع جنبه غیراستقلالی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۳۳/۷).

هر جا خداوند از انبیا حکایت کرده که علم غیب خود را انکار می‌کنند منظور این است که بفهماند رسولان مستقلاً و بالاصاله علم غیب ندارند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۵۵/۲۰). در آیه «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ»؛ «بگو من به شما نمی‌گویم گنجینه‌های الهی نزد من است. و من، جز آنچه خدا به من بیاموزد، از غیب آگاه نیستم» (انعام: ۵۰) مراد از علم، استقلال در داشتن و نگرفتن از وحی است؛ چراکه خداوند فرستادن وحی را ذیل آیه بیان فرموده: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»؛ «تنها از آنچه به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم»؛ و در جاهای مختلفی از قرآن گفته است برخی از آنچه به پیامبران وحی می‌کند از غیب است، مثل «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»؛ «دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبرانی که آنان را برگزیده و از آنها راضی است» (جن: ۲۶)؛ و «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»؛ «ای پیامبر! این از اخبار غیبی است که به تو وحی می‌فرستیم» (یوسف: ۱۰۲) (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۹۶/۷)؛ و حصر در آیات منحصرکننده، اضافی است؛ یعنی علم بالذات و نامحدود را سلب می‌کند، ولی خداوند می‌تواند دیگران را از این علم باخبر کند (همان: ۱۹۲/۱۸)؛ و در این صورت علم غیرخدا، در طول علم الهی واقع می‌شود (همان: ۳۹۳/۱۵).

ممکن است کسی بگوید آیه دیگری در قرآن هست که استثنا ندارد و نمی‌توان آن را این‌گونه تفسیر کرد. طباطبائی در پاسخ می‌نویسد:

و اما اینکه فرمود: «قُلْ لَا يَعْلَمُ...» یعنی هیچ کس در زمین و آسمان‌ها غیب نمی‌داند، این آیه مانند سایر آیات که غیب را مختص به خدا می‌داند بیش از این

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دلالت ندارد که علم غیب ذاتاً مختص خدای تعالی است و اما خدا این علم را به کسی تعلیم می‌کند یا نمی‌کند، آیات از آن ساکت است، بلکه آیات دیگر دلالت دارد بر اینکه خدا علم غیب را به بعضی افراد تعلیم می‌کند، مانند آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ؛ دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبرانی که آنان را برگزیده و از آنها راضی است» و نیز خود خدای تعالی پاره‌ای از خبرهای غیبی را از مسیح (ع) حکایت کرده و فرموده: «وَأَنْبَأَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ؛ و از آنچه می‌خورید، و در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید، به شما خبر می‌دهم» (آل عمران: ۴۹) (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۹۳/۱۵).

ج. اصالت و تبعیت

اصالت و تبعیت را می‌توان تعبیر دیگری از استقلال و وابستگی در علم دانست. علم به غیب به صورت اصالت و اطلاق و بدون تقیید به کم و کیف از صفات ذاتی خداوند است، همان‌طور که علم به شهادت هم اصالتاً مخصوص خدا است. با این بیان، فقدان تعارض بین ادله مثبت و نافییه ثابت می‌شود و موضوع مثبت (علم تبعی) غیر از منفی (علم بالاصاله) است. و از طرفی، دلیل شرک بودن هم منتفی می‌شود (امینی، ۱۴۱۶: ۸۸/۵-۸۹). برای مثال، در عین اینکه خلقت، صفت مخصوص خداوند است، حضرت عیسی نیز به اذن خداوند پرنده‌ای خلق کرد (آیه) اما تصریح کرد که در این کار استقلال نداشته و به اذن خدا بوده است. بنابراین، خلقت تبعی عیسی منافاتی با خالقیت بالاصاله خداوند ندارد (همان: ۹۱/۵).

وجه حمل علم غیب به تبعی به دلیل جمع بین دو دسته از آیات و ضمیمه کردن آنها به هم و تفسیر آیات با همدیگر است. از طرف دیگر، در روایات نیز قرائنی بر این جمع وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵۳/۲۰).

د. محدودیت علم امام

علم امام، هر گونه که باشد، محدود است: «انبیا و اولیا و مؤمنین به تصریح قرآن کریم از غیب آگاهی دارند؛ لکن هر کدام سهمی مشخص را دارا هستند و در هر صورت علم آنها هر چقدر هم باشد، محدود است؛ هم از نظر کمی و هم کیفی، و نیز علمشان عرضی است نه ذاتی؛ و حادث است نه ازلی؛ و ابتدا و انتها دارد و سرمدی نیست و در هر صورت از خداوند اخذ شده است» (امینی، ۱۴۱۶: ۸۳/۵).

بررسی علم غیب ائمه (ع) در کتب کلامی طائیفی و مکتوبان وی

بنابراین: ۱. علم خداوند نامتناهی است. لذا خداوند با بندگان شریک نمی‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۴۳/۳)؛ ۲. علم پیامبر شامل همه تفصیلات و جزئیات نیست (همان)؛ ۳. برخی علوم غیبی مخصوص خدا است؛ مثل علم به زمان وقوع قیامت که احدی غیر از خدا نمی‌داند. برخی هم در دست خدا است، ولی به هر کسی بخواهد عطا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴۷/۲۵)؛ ۴. ادله نافی، دلالت بر نفی علم تفصیلی می‌کنند نه اطلاع اجمالی (همان؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۴۳/۳).

هـ. علم قبل از اظهار و بعد از آن

یکی از راه‌های جمع، تمایز بین دو دسته معلومات غیبی است: معلوماتی که هنوز از طرف خداوند حتی به اولیا و معصومان ابراز نشده؛ و معلوماتی که ابراز شده است. توضیح اینکه غیب دو مرحله دارد؛ اول، مرحله قبل از اظهار؛ یعنی قبل از اینکه خداوند متعال آن را بر فرستادگانش ابراز کند. در این حالت هیچ کسی غیر از خدا از آن باخبر نیست؛ دوم، مرحله بعد از اظهار؛ در این حالت افراد پسندیده (من ارتضی من رسول) از آن باخبر می‌شوند و دیگر برای آنها غیب نیست. مفاتیح غیب منحصر به خدا است اما وقتی باب غیب را به طور محدود باز کرد (که می‌تواند باز کند) اولیا از غیب او باخبر می‌شوند. بنابراین، مفتاح غیب منحصر به خداوند است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت آنچه ائمه از آن باخبر می‌شوند دیگر غیب نیست تا مصداق نفی آن باشد؛ و به گفته شهید مطهری، «آنچه به تعلیم در آمده و به ائمه آموزش داده شده دیگر غیب نیست» (مطهری، ۱۳۶۸: ۸۱۶/۲۷).

و. لوح محفوظ و لوح محو و اثبات

آنچه مخصوص به خدا است و از غیر خدا نفی شده (یا اولیا از خود نفی کرده‌اند) علم به لوح محفوظ است، اما آنچه برای ایشان اثبات شده، علم به لوح محو و اثبات است. توضیح اینکه در غیب دو لوح وجود دارد؛ اول، لوح محفوظ که مخصوص خداوند است که ممکن است خداوند به کسی بدهد یا ندهد؛ دوم، لوح محو و اثبات که همه (پاکان) می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است: «ان الله علمنا لم یعلمه الا هو، و علما اعلمه ملائکته و رسله، فما اعلمه ملائکته و انبیاءه و رسله فنحن نعلمه؛ خداوند علمی دارد که جز خودش نمی‌داند و علمی دارد که فرشتگان و پیامبران را از آن آگاه ساخته، آنچه را به فرشتگان و پیامبران و رسولانش داده ما می‌دانیم» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۱۵).

ز. علم فعلی و علم شأنی

راه دیگر برای جمع میان این آیات، تفکیک بین علم فعلی و علم شأنی و استعدادی است؛ و اینکه چیزی از دیدگان علم نامحدود خدا پوشیده و پنهان نیست. ولی انبیا و اولیا ممکن است با علم فعلی بسیاری از اسرار غیب را ندانند؛ اما هر وقت که اراده کنند خداوند به آنها تعلیم می‌دهد. هرچند این اراده نیز با اذن و رضای خدا انجام می‌گیرد.

تفاوت علم شأنی و فعلی و علم قبل از اظهار این است که علم شأنی از طرف خداوند ابراز شده یا قابل ابراز است، ولی علم فعلی را پیامبر یا امام معصوم درخواست نکرده است. اما علم قبل از ابراز آن است که حتی هنوز به مرحله قابلیت درخواست نرسیده است و در حدی نیست که ائمه هر گاه بخواهند آن را بدانند.

به طور خلاصه، علم فعلی به تمام حقایق، مخصوص خداوند است، ولی علم شأنی برای اولیا است و هر گاه بخواهند، می‌دانند. شاهد این مطلب روایاتی است که در کتاب کافی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷/۲۳۶).

ح. تفاوت جنبه بشری و ملکوتی

نفی علم غیب از پیامبر به جهت بشر بودن او است و با علم غیب از ناحیه وحی منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸/۱۹۰). پیامبران و ائمه (ع) از آن جهت که بشر هستند، علم غیب ندارند، اما از آن جهت که پیامبر و متصل به وحی هستند غیب بر ایشان مکشوف است. یعنی اولیا بما انهم بشر، علم غیب ندارند ولی بما انهم یوحی الیهم، غیب را می‌دانند (همان: ۱۸/۱۹۱).

۲. انکار علم غیب از طرف ائمه (ع)

دلیل دیگر منکران، ظاهر روایاتی است که در آن ائمه (ع) علم غیب را از خود نفی کرده‌اند، که به دو روایت اشاره می‌شود:

چهار نفر از اصحاب امام صادق (ع) در مجلس آن حضرت بودند که آن حضرت با حال خشم نزد آنان آمد و فرمود: «یا عَجَباً لِأَقْوَامٍ یُرْعَمُونَ أَنَا نَعْلَمُ الْغَیْبَ مَا یَعْلَمُ الْغَیْبَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِیْتِی فُلَانَةَ فَهَرَبَتْ مِنِّی فَمَا عَلِمْتُ فِی أَى بُیُوتِ الدَّارِ هِی؛ تعجب است از آنان که خیال می‌کنند ما غیب می‌دانیم با اینکه جز خدا هیچ کس غیب نمی‌داند. من می‌خواستم کنیز خود را تنبیه کنم فرار کرد و ندانستم که در کدام اطاق از اطاق‌های خانه است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۵۷).

بررسی علم غیب ائمه (ع) در کتب کلامی طباطبائی و سایر روایان وی

در روایتی از امام کاظم (ع) آمده است که یحیی بن عبدالله از ایشان پرسید: «فدایت کردم، مردم خیال می‌کنند که شما علم غیب دارید». حضرت فرمودند: «سبحان الله ضع یدک علی رأسی، فوالله ما بقیت شعرة فیہ ولا فی جسدی إلا قامت؛ سبحان الله سخنی گفتمی که مو بر تنم راست شد». سپس فرمود: «والله ما هی إلا وراثة عن رسول الله؛ نه به خدا! این علم چیزی نیست جز میراثی از پیامبر خدا (ص)» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۳).

تحلیل و بررسی

احادیث متواتر و صحیح، علم غیب امام را ثابت می‌کند و اگر در جایی خلاف این ثابت شد، باید توجیه صحیحی داشته باشد. به این بیان:

۱. این قبیل روایات در صدد رد اعتقاد کسانی است که آگاهی امامان از غیب را «ذاتی» و بدون تعلیم الهی می‌دانند و حضرت با این بیان می‌خواهند به مردم بفهمانند که اگر خدا آنها را از غیب آگاه نکند، از پیش خود آگاه نیستند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۹۵-۱۹۷).

۲. این روایات از باب تقیه بوده است. گویا وقتی ائمه (ع) کسانی را می‌دیدند که تحمل شنیدن چنین مطالبی را نداشتند یا از مخالفان بودند، از باب تقیه علم غیب را از خود سلب می‌کردند. ائمه (ع) می‌دانستند که گروهی از مردم قدرت فهم و هضم این مطالب را ندارند و ممکن است برای ایشان خطری به وجود آورند یا درباره ایشان غلو کنند؛ لذا علم غیب خود را نزد همگان ابراز نمی‌کردند و حتی انکار می‌کردند. ذیل روایت اخیر مؤید این مطلب است. امام ذیل همین روایت در پاسخ به برخی اصحاب خاص که توضیح خواسته بودند فرمودند: «علم الكتاب کله عندنا، علم الكتاب والله کله عندنا؛ علم الكتاب تمامش نزد ما است، علم کتاب به خدا قسم همه‌اش نزد ما است».

۳. برخی از طرفداران ممکن است راه افراط بپیمایند و درباره ائمه (ع) غلو کنند و ایشان را خدا بدانند. لذا همان‌طور که لازم می‌دانند در برابر تفریط‌کنندگان (منکران) احتیاط کنند، در برابر افراط‌کنندگان هم ائمه (ع) لازم می‌بینند از ابراز این فضایل خودداری کنند.

۴. مردم معمولاً فهمشان قاصر از درک این معانی بوده و پیامبر و ائمه (ع) جوابی در خور فهم آنها داده‌اند؛ یعنی پیامبر (ص) در این آیه «و لو کنت اعلم الغیب» می‌خواهد بگوید من آن علم غیبی که شما تصور می‌کنید ندارم. هرچند علم غیب به معنای واقعی‌اش را انکار نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۳۷۲/۸).

۳. به وجود آمدن برخی از شبهات

شبهه شرک

یکی از ادله نفی علم غیب اولیا، شریک شدن ائمه (ع) و انبیا با خدا است، و معتقد به آن، ائمه را شریک خدا به حساب می‌آورد. لذا چنین شخصی کافر و مشرک است (میلی جزایری، ۱۴۲۲: ۲۰۰).

نقد شبهه

۱. قیود و محدودیت‌ها در ناحیه علم امام مانع از شرک می‌شود. علم امام یا پیامبر به دلیل محدودیت‌های بسیار، قابل مقایسه با خداوند نیست؛ به علاوه این علم، در طول علم خداوند و برگرفته از آن است نه در عرض آن. بنابراین مستلزم شرک نیست. به طور خلاصه، فرق است بین علم ذاتی مطلق و علم عرضی محدود.

۲. در این جهت فرقی بین علم غیب و شهادت نیست. همان‌طور که خداوند عالم به غیب است، عالم به مشهودات هم هست. پس طبق این سخن، هر کس از مشهودات آگاه باشد باید شریک خدا شود، در حالی که: اولاً، علم ما به مشهودات قطعی است؛ ثانیاً، شریک‌نبودن ما با خداوند مسلم است. در نتیجه داشتن علم، اعم از غیب یا شهادت، موجب شرک نیست (امینی، ۱۴۱۶: ۸۷).

۳. هیچ یک از علمای شیعه، هیچ انسانی، حتی پیامبر (ص) و امامان (ع)، را در هیچ صفتی شبیه خدا نمی‌دانند، و اگر اعتقاد به علم غیب درباره آنها دارند همان مصداق «تَعَلَّمْ مِنْ ذِي عِلْمٍ» یعنی آموختن از صاحب علم است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که همه چیز ما از سوی خدا است، و در تمام شؤون هستی خود نیازمند و وابسته به او هستیم، علم غیب پیامبر و امامان (ع) نیز از سوی خدا و وابسته به علم او است.

۴. آگاهی بر غیب برای انبیا و اولیا چیزی است که علاوه بر آیات قرآنی در روایات نیز به طور گسترده به چشم می‌خورد و در کتب اهل سنت علاوه بر پیامبر اسلام (ص) جمعی از صحابه و غیرصحابه را ذکر کرده‌اند که به تمام اسرار غیب یا بخشی از آن، آگاهی داشته‌اند (نیشابوری، بی‌تا: ۱۷۳/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۳۷/۷).

شبهه عمل نکردن به علم غیب و اقدام به مهملکات

تاریخ نشان می‌دهد که اهل بیت (ع) مانند سایر مردم زندگی می‌کردند و از راه معمولی و با توسل به اسباب ظاهری به مقصود خود می‌رسیدند و مثل سایر مردم گاهی به هدف خود

بررسی علم غیب ائمه (ع) در کتب کلامی طباطبائی و سایر روایان وی

می‌رسیدند و گاهی نمی‌رسیدند و اگر علم غیب می‌داشتند باید در هر مسیری به مقصد خود ناائل می‌شدند. چون شخصی که علم به همه جهات دارد قطعاً راهی برمی‌گزیند که راحت‌تر و سریع‌تر او را به مقصد برساند و از خطر پرهیز می‌کند، در حالی که می‌بینیم پیامبر (ص) در جنگ احد و حضرت علی (ع) در شب نوزده ماه مبارک رمضان و امام حسین (ع) در عاشورا خود را از مهلکه نجات نداده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۹۲/۱۸-۱۹۳).

نقد شبیهه

۱. علم غیب اثری در حوادث خارجی ندارد. توضیح اینکه، اگر امام می‌دانست شهادت او از قضای محتوم است که تبدیل‌پذیر نیست، در این صورت جلوگیری نکردن از مرگ نه از باب القای در ملهکه بلکه از باب تسلیم و رضا به قضای الاهی بوده است و می‌توان گفت القای نفس در مهلکه در صورتی که از باب دفاع از دین و مصالح عمومی بشر باشد، گاهی واجب است و فرار از آن جایز نیست (همان: ۱۹۳/۱۸).

توضیح اینکه، گاهی انسان به علم قطعی و ضروری می‌داند که به فعل اختیاری خود در فلان ساعت زهر خواهد خورد یا تصادف خواهد کرد. ولی گاهی می‌داند که به فعل اختیاری خود هلاک خواهد شد، اما این مشروط به شرایطی است (مثلاً مشروط به رفتن و خارج شدن از خانه به گونه‌ای که اگر نرود کشته نمی‌شود). در صورت اول چاره‌جویی معنایی ندارد. زیرا انسان خود را در نابودی می‌بیند نه اینکه خود را به هلاکت بیندازد. لذا خطاب «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خود را به دست خود، به هلاکت نیفکنید» (بقره: ۱۹۵) متوجه او نخواهد بود. ولی در صورت دوم تمسک به اسباب و چاره‌جویی و خودداری از اقدام به هلاکت جا دارد و خطاب «لا تلقوا» متوجه انسان می‌شود.

با توجه به مطالب فوق، اقدام ائمه (ع) از قبیل نوع اول است که حتمیت و وقوع فعل را (چه بخواهند و چه نخواهند) می‌دانستند و چاره‌جویی و نرفتن و اقدام نکردن معنا نداشت. زیرا همه برخلاف علم قطعی مفروض است. در واقع، آیه شریفه نهی از القاء در تهلکه می‌کند ولی مسائلی که برای ائمه (ع) پیش آمده، «وقوع» در تهلکه است نه ایقاع و القاء، به این معنا که خود را در معرض مرگ می‌دیدند و آن را قطعی می‌دانستند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۲).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

۲. پیامبر و امامان (ع) مأمورند طبق ظواهر امور حکم کنند نه طبق علم غیب خود. بنابراین، در قضاوت‌ها و زندگی شخصی خود بر اساس غیب عمل نمی‌کنند. زیرا اگر بخواهند همه جا طبق علم غیب حکم کنند، باب عمل به خوارق عادت باز می‌شود و این کار باعث اختلال در نظام می‌گردد و ترتیب ظواهر حفظ نمی‌شود. حتی پیامبر و ائمه نیز طبق بینة و شاهد عمل می‌کردند (امینی، ۱۴۱۶: ۸۴-۸۵).

شبهه انحصار غیب در وحی

یکی دیگر از شبهات منکران غیب، این است که غیب منحصر در وحی است (منیاوی، ۱۴۲۶: ۵۸). آنها آیات مربوط به علم غیب را به وحی و قرآن اختصاص داده‌اند تا علم امامان به غیب را انکار کنند. لذا برای سخن خود چنین استدلال می‌کنند که قرآن پس از بیان سرگذشت همسر عمران و تولد مریم، می‌گوید: «ذَلِك مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ؛ ای پیامبر! این، از خبرهای غیبی است که به تو وحی می‌کنیم» (آل عمران: ۴۴)؛ و همچنین در سوره هود پس از بیان سرگذشت نوح و دعوت قوم خویش و مأموریت او برای ساختن کشتی و ... می‌فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ؛ ای پیامبر! اینها از اخبار غیبی است که به تو وحی می‌کنیم» (هود: ۴۹). و نیز در سوره یوسف (پس از بیان داستان یوسف) می‌فرماید: «ذَلِك مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ؛ ای پیامبر! اینها از اخبار غیبی است که به تو وحی می‌کنیم» (یوسف: ۱۰۲). در این صورت مقصود از غیب در آیه ۲۶ سوره جن به قرینه این آیات همان وحی الاهی است (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

نقد شبهه

۱. غیب معنای وسیع و گسترده‌ای دارد و مطلق آنچه از حواس غایب است را در بر می‌گیرد و وجهی ندارد که چنین لفظی را که معنایی به این وسعت دارد بر خصوص وحی حمل کنیم. در آیات قرآن، غیب در معانی غیر از وحی به کار رفته است، مثل: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ کسانی که به غیب ایمان می‌آورند» (بقره: ۳)؛ و کسی به خود اجازه نمی‌دهد ایمان به غیب را منحصر به ایمان به وحی کند و ایمان به بهشت، جهنم، معاد و سایر امور پنهانی را منکر شود و از ایمان به غیب خارج کند.

۲. در لغت عرب هیچ گاه غیب به معنای وحی نیامده، بلکه وحی فقط یکی از مصادیق است.

بررسی علم غیب اند (ع) در کتب کلامی طائیفی و سائردان وی

۳. مقصود از غیب در آیه مزبور، امور پوشیده از حس است نه خصوص وحی الاهی، به قرینه آیه قبل که آگاهی از قیامت را مطرح کرده و در این آیه پیامبر آن را از خود نفی می‌کند. لذا آیه پیش از آن قرینه است بر اینکه غیب اختصاصی به وحی ندارد.
۴. همه مفسران و متخصصان فهم قرآن می‌گویند مقصود از علم غیب، اطلاع پیامبران از امور پنهانی است (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

دلایل اثبات علم غیب امامان معصوم (ع)

الف. دلیل عقلی

می‌دانیم که همه موقعیت‌ها به طور کلی برای پیامبر (ص) فراهم نشد تا شریعت اسلامی را به طور کامل تبیین کند. عمر پیامبر اکرم (ص) محدود بود و لذا باید برای بعد از خود خلیفه و امامان و جانشینانی قرار می‌داد تا ادامه‌دهنده راه او باشند؛ و به همان دلیل که پیامبر (ص) احتیاج به علم غیب دارد، امام و جانشین او نیز باید از این علم بهره‌مند شود. ابن‌سینا می‌گوید: «تجربه و قیاس می‌پذیرند که نفس انسانی می‌تواند در عالم خواب به غیب نائل شود و مانعی نیز ندارد که همین علم غیب در حال بیداری به او افزوده شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/۳۹۹) و از طرفی امامان معصوم (ع) باید آنچه را در راه هدایت بندگان لازم است، بدانند و به علومی که از راه عادی برای افراد مشهود نیست مثل علم به احکام جزئی، آگاه باشند؛ زیرا با احکام کلی شریعت یا با کلیات عقلی به تنهایی نمی‌توان به همه پرسش‌های مردم پاسخ داد. بنابراین، کسی که از طرف خداوند مأمور هدایت بندگان شده است، باید مجهز به علم غیب باشد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳/۴۴۳) چنان‌که خداوند می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ... لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَتَلَوُا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ»؛ «دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبرانی که آنان را برگزیده ... تا معلوم شود پیامبرانش رسالت‌های پروردگارشان را ابلاغ کرده‌اند» (جن: ۲۶-۲۸).

ب. دلایل قرآنی

در قرآن کریم به طرق گوناگونی علم غیب برای غیرخدا ثابت شده است:

۱. اظهار غیب بر رسولان

قرآن تصریح می‌کند که خداوند با اینکه عالم به غیب است، آن را بر فرستادگان مرضی خود اظهار می‌کند: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ»؛ «دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبرانی که آنان را برگزیده است» (جن: ۲۶-۲۷)؛ و نمی‌توان ملائکه را مشمول استثنا دانست. علاوه بر این، جمله «فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» فقط شامل اهل دنیا می‌شود که در روی زمین زندگی می‌کنند و اگر بنا باشد از سکنه زمین تجاوز کنیم تا شامل ملائکه هم باشد، باید مردگان را هم، که امور آخرت را که به نص قرآن غیب این عالم است می‌بینند، مشمول استثنا بدانیم، حال آنکه قطعاً مشمول نیستند، زیرا اگر مردگان هم مشمول باشند دیگر حتی یک نفر هم تحت عموم «فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» باقی نمی‌ماند. چون هر انسان زمینی روزی از دنیا می‌رود و غیب عالم را می‌بیند و در روز قیامت که «يَوْمَ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ»، و نیز «ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ» درباره‌اش فرموده، تمامی مردم یک جا مبعوث می‌شوند، و غیب عالم برای همه مشهود می‌گردد، پس همان‌طور که اموات مشمول استثنا نیستند، به این دلیل که عالم اموات غیر این عالم است، ملائکه نیز مشمول نیستند. زیرا عالیشان غیر از این عالم است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸۸/۲۰)؛ و آیا این آیه مختص به پیامبر است؟ چنان که برخی درباره استثنای فوق گفته‌اند، این آیه مختص پیامبران است. چون لفظ «رسول» دارد، لذا شامل ائمه نمی‌شود و علم غیب آنها را اثبات نمی‌کند. توضیح اینکه، طبق صدر آیه هیچ کس از غیب خبر ندارد. این حکم عام است و همه افراد را شامل می‌شود. اما طبق ذیل آیه، فقط رسولان پسندیده استثنا می‌شوند. لذا غیر آنها (یعنی امامان و سایر مردم) تحت عموم نداشتن علم غیب باقی می‌مانند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

جواب: از آنجایی که ائمه (ع) مصدر علمشان را «تعلم من ذی علم» (فراگیری از صاحب دانش) قرار داده‌اند و از پیامبر (ص) ارث می‌برند، باز هم علم به غیب دارند؛ یعنی وقتی خداوند غیب را طبق این آیه بر پیامبر اظهار کرده و پیامبر هم آن را برای ائمه به ارث می‌گذارد، امامان هم از علم غیب برخوردار می‌شوند. در نتیجه این استثنای دیگری بر آیه یا تأویل آن نیست (سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۳).

۲. اخبار غیبی پیامبران و اولیای الهی

پیامبران یا برخی دیگر از بندگان خدا گاه از غیب خبر داده‌اند؛ از جمله خبر دادن حضرت یوسف (ع) از شفایافتن چشم پدر به وسیله پیراهن او، هنگامی که یوسف (ع) در آخرین ملاقات، خود را به برادران خویش معرفی کرد، پیراهن خویش را به آنان داد و گفت این پیراهن را ببرید و به صورت پدرم بیندازید که بینا می‌شود. همچنین، همین که کاروان از مصر خارج شد یعقوب (ع) در کنعان (که فاصله زیادی با مصر دارد) گفت من بوی یوسف را می‌شنوم (یوسف: ۹۲-۹۵). همچنین، آیاتی نیز وجود دارد که پیامبرانی مثل آدم (نوح: ۲)، نوح (هود: ۶۴-۶۵)، صالح و خضر (کهف: ۶۵) و ... از غیب خبر داده‌اند. بنابراین، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که پیامبران الهی یا عده‌ای خاص از دیگر بندگان خدا از طریق عبودیت و بندگی خالصانه، راه ارتباط به عالم ماورای حس را پیدا کرده‌اند و از غیب خبر داده‌اند، مثل مادر موسی و ... که در آیات قبل بدان اشاره شد (تجفی، ۱۴۱۴: ۵۷، ۱۳۷).

چنان‌که امام صادق (ع) فرموده است: «امیرمؤمنان (ع) بارها فرمود: زمان فرارسیدن پیشامدهای ناگوار را می‌دانم و از اصل و نسب آدمیان و چگونگی دآوری میان آنها آگاهی دارم، نه حوادث گذشته از دسترسی من دور است و نه امور پنهان از دیده، برایم مستور است ... اینها هم دانشی است که خدا مرا از آن آگاه ساخته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۶/۱-۱۹۷). خبر دادن از اخبار آینده و بیان کردن امور غیبی، یکی از ابعاد وسیع نهج‌البلاغه را تشکیل می‌دهد. مجموعاً در این کتاب بیش از ۷۵ بار خبر غیبی آمده است که بیشتر آنها تحقق یافته‌اند.

ج. دلایل روایی

این روایات که در حد تواتر است به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱. روایاتی که مؤید حکم عقل هستند و تأکید می‌کنند که امام و حجت بر خلق باید مجهز به غیب باشد. از باب نمونه، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «أَتَرَى مَنْ جَعَلَهُ اللَّهُ حُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِهِمْ؛ آیا تو فکر می‌کنی کسی را که خداوند حجت بر خلق قرار داده ممکن است چیزی از امور آنها بر او مخفی بماند؟» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۱). در روایتی دیگر آن حضرت می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ أَحْكَمُ وَ أَكْرَمُ وَ أَجَلُّ وَ أَغْلَمُ مَنْ يَكُونُ إِخْتِجَ عَلَى عِبَادِهِ بِحُجَّةٍ ثُمَّ يَغِيبُ عَنْهُ شَيْئاً مِنْ أُمُورِهِمْ؛ خداوند حکیم‌تر، کریم‌تر، والاتر و آگاه‌تر از

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

این است که حجتی (برای بندگان) خود قرار دهد سپس چیزی از امور آنها را از وی مخفی دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۷/۲۶).

۲. روایاتی که خبر غیبی از آینده می‌دهد. برای نمونه، در خطبه ۵۹ عاقبت جنگ نهروان پیش‌بینی می‌کند «مَضَارِعُهُمْ دُونَ النَّطْفَةِ! وَاللَّهِ لَا يَفْلِتُ مِنْهُمْ عَشْرَةٌ وَلَا يَهْلِكُ مِنْكُمْ عَشْرَةٌ؛ قَتْلُكَاهِ أَنْهَا إِنْ سُوْ دَر كِنَارِ نَهْرِ اسْت، بَه خِدا سَو كِنْدَ از تَمَامِ أَنْهَا (ارْتَشِ خَوَارِجِ) حَتَّى دَه نَفَرِ جَانِ سَالِمِ بَه دَر نَمِي بَرْدِ و از شَمَا دَه نَفَرِ كَشْتَه نَخَوَاهِدِ شُد!»؛ و دَر خِطْبَه ۶۰ دَر بَارَه سَر نَوَشْتِ خَوَارِجِ خَبَرِ مِي دَهْد. هِن كَامِي كَه بَه عَلِي (ع) عَرَضِ كَرْدَنْد: «خَوَارِجِ تَارِ و مَارِ شَدَنْد»، فَرَمُود: «كَلًّا! وَاللَّهِ إِنَّهُمْ نَطَفُ فِي أَضْلاَبِ الرِّجَالِ، وَ قَرَارَاتِ النِّسَاءِ، كَلَّمَا نَجَمَ مِنْهُمْ قَرْنٌ قُطِعَ، حَتَّى يَكُونَ أَجْرُهُمْ لُصُوصًا سَالِبِينَ؛ نَه! بَه خِدا سَو كِنْدَ أَنْهَا نَطْفَه هَايِي دَر صَلْبِ مَرْدَانِ و رَحِمِ مَادِرَانِ، هَر گَاهِ شَاخِي از أَنْهَا سَر بَر آوَرْدِ قَطْعِ مِي شُود، تا اَيْنَكِه آخِرِيْنِ أَنْهَا دَرْدَانِ و رَاهَزَنَانِ خَوَاهِنْدِ بُوْد!». دَر اَيْنِجَا بَه سَر كُوبِي خَوَارِجِ دَر حُكُومَت هَايِ مَخْتَلَفِ و نِيْزِ پايانِ كارِ أَنْهَا اِشَارَه فَرَمُودَه اسْت؛ و بَه كُفْتَه اِبْنِ اَبِي الحَدِيدِ: «اِبْنِ مَسْئَلَه عِينًا وَاقَعِ شُد. زِيْرا دَعْوَتِ خَوَارِجِ مَضْمَحْلِ گَرْدِيدِ و مَرْدَانِ فَعَالِ أَنْهَا از بِيْنِ رَفْتَنْد، و سَرانجامِ اخلافِ أَنْهَا دَرْدَانِي شَدَنْد مَتَظَاهِرِ بَه فِسْقِ و فِسادِ» (ابن ابي الحديد، ۱۴۰۴: ۷۶/۵؛ مكارم شيرازي، ۱۳۸۶: ۲۴۱/۷).

۳. علامه اميني رواياتي از اهل سنت نقل مي‌کند که در آن به طور ضمنی علم غیب غیر خدا را پذيرفته‌اند. اين روايات سه نوع علم غيب را ثابت مي‌کنند: ۱. علم غيب پیامبر؛ ۲. علم غيب خلفا؛ ۳. علم غيب علما و بزرگان. برای نمونه، مسلم در صحيح خود از حذيفة بن يمان نقل مي‌کند که: «وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ النَّاسَ بِكُلِّ فِتْنَةٍ هِيَ كَائِنَةٌ، فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ السَّاعَةِ»؛ بَه خِدا سَو كِنْد! مَن از هَمِه مَرْدَمِ آگَاه تَرَمِ بَه هَر فِتْنَه اِي كَه از اَمْرُوزِ تا قِيامَتِ وَاقَعِ مِي شُود (نِيْشَابُورِي، بي تا: ۱۷۲/۸؛ اميني، ۱۴۱۶: ۹۲/۵-۹۶).

نتیجه

مسئله علم به اسرار غیب، چه درباره گذشته، چه درباره آینده، و چه درباره مسائلی که از نظرها پوشیده است، چیزی نیست که بتوان آن را از نظر قرآن و احادیث اسلامی و تواریخ انبیا و اولیا انکار کرد؛ و بدون شک انبیا و اولیا آگاهی از علم غیب دارند. طرق جمع بین آیات مربوط به علم غیب را می‌توان در اینجا خلاصه کرد:

بررسی علم غیب ائمه (ع) در کتب کلامی طائیفی و مکتوبات وی

۱. ادله نفی کننده علم غیب، عام هستند و از همه کس آن را نفی می کنند، ولی ادله اثبات کننده، خاص هستند و آن را به معصومان اختصاص می دهند و ایشان را استثنا می کنند.
 ۲. علم ذاتی، مستقل و اصیل، مخصوص خدا است و علم انبیا و اولیا تبعی و وابسته به علم خدا است.
 ۳. علم تفصیلی از آن خدا است، و علم اجمالی از آن اولیا و انبیا است.
 ۴. علم به لوح محفوظ مخصوص خدا است و علم به لوح محو و اثبات از آن انبیا و اولیا است.
 ۵. علم فعلی مخصوص خدا است و علم شأنی از آن انبیا و اولیا است.
 ۶. علم خداوند نامحدود و علم غیر او محدود است.
 ۷. علم قبل از اظهار مخصوص خدا است و بعد از اظهار برای اولیا قابل دستیابی است.
 ۸. معصومان در زندگی خود مأمور به عمل به علم غیب نیستند و از این رو آن را از خود نفی می کنند.
 ۹. نفی علم غیب از طرف ائمه از باب تقیه بوده است.
 ۱۰. علم غیب از پیامبر از جنبه بشربودنش نفی شده، ولی از جنبه ملکوتی اش نفی نمی شود.
 ۱۱. علم به غیب یعنی علم سرچشمه گرفته از ذات، مخصوص خدا است، ولی اخبار از غیب برای غیر خدا ممکن است.
- نکته در خور توجه این است که این وجوه مختلف با همدیگر منافاتی ندارند و می توان همه را صحیح و قابل جمع دانست.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ دوم.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الاشارات والتنبیها مع الشرح للمحقق نصیر الدین طوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، قم: دفتر نشر الکتاب.
- امینی، محمد حسین (۱۴۱۶). الغدیر، قم: مرکز الغدیر.

فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

- دهلوی، اسماعیل بن عبدالغنی (۱۴۱۷). رساله التوحید، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم، الطبعة الأولى.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴). آگهی سوم، قم: مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). امالی، قم: دار الثقافة.
- عطا صوفی، عبد القادر بن محمد (۱۴۲۲). المفید فی مهمات التوحید، بی جا: دار الاعلام، الطبعة الأولى.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، الطبعة الرابعة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية، الطبعة الثانية.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). امالی، قم: گنگره جهانی شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ سی و دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ نهم.
- منبای، محمود بن محمد بن مصطفی بن عبد اللطیف (۱۴۲۶). الجموع البهية للعقيدة السلفية، مصر: مكتبة ابن عباس، الطبعة الأولى.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- میلی جزایری، مبارک بن محمد (۱۴۲۲). رساله الشرك و مظاهره، بی جا: دار الراهية، الطبعة الأولى.
- نجفی، عبدالحسین (۱۴۱۴). معارف الإسلامية، تحقیق: محمد جمیل حمود، بیروت: بی نا.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). صحیح مسلم، بیروت: دار الآفاق.

نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت لیندا زاگزبسی

تاریخ دریافت

تاریخ پذیرش

۹۴/۱۰/۱۶

۹۵/۰۲/۲۹

اکرم عسکرزاده مزرعه^۱

چکیده

لیندا زاگزبسی با مطرح کردن نظریه معرفت‌شناختی اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت کوشیده است مناقشه میان نظریه‌های معرفت‌شناختی درون‌گرایانه و برون‌گرایانه را حل کند. او برای حل مناقشه از مؤلفه‌های اصلی نظریه اخلاقی فضیلت‌گرایانه ارسطو، مانند فضایل و رذایل عقلانی و اخلاقی، وجدان و عاطفه، استفاده کرده است. نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت با نظریه‌های درون‌گرایانه در اخذ مؤلفه‌های وظیفه‌گرویی، اراده‌گرویی و آگاهی فاعل شناسا در معرفت شباهت دارد و وجه اشتراکش با نظریه‌های برون‌گرایانه در توجه به تأثیر علی عوامل بیرون از باور بر نحوه شکل‌گیری باور است و در حل مناقشه تا حدودی موفق بوده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت، لیندا زاگزبسی، فضایل و رذایل

اخلاقی و عقلانی، باور.

مقدمه

از نظر زاگزیبسکی، نظریه‌های معرفت‌شناسی حاکم بر هر دوره‌ای متأثر از نظریه‌های اخلاقی همان دوره است. مفاهیم استفاده‌شده در معرفت‌شناسی صورتی دیگر از مفاهیم اخلاقی است. برای مثال، در معرفت‌شناسی علاوه بر مفاهیم مسئولیت، وظیفه معرفتی و هنجارها و قواعد معرفتی از مفاهیم ارزشیابانه اخلاقی مانند فضایل عقلانی، فضایل اخلاقی، ارزش و ... استفاده می‌کنیم. مسئول باورها و اعتقاداتمان هستیم، همان‌طور که مسئول اعمالمان هستیم. برای باورهائیمان سرزنش می‌شویم، همان‌طور که به سبب اعمالمان تقبیح می‌شویم. در خصوص ماهیت و ویژگی‌های باور، نحوه شکل‌گیری و عوامل مؤثر بر آن می‌اندیشیم، همان‌طور که در خصوص ماهیت اعمال و آنچه باید انجام دهیم، فکر می‌کنیم و از تأثیر عواطف و احساسات اخلاقی بر باورها سخن می‌گوییم (Zagzebski, 1996: 1-6).

فضیلت‌گرایی در اخلاق از تفکرات فلاسفه یونان نشئت گرفته است. سقراط پدر نظریه فضیلت است. از نظر او، میان دانش و فضیلت پیوندی وثیق وجود دارد (غفاری و باقری نوع‌پرست، ۱۳۸۰: ۱۵۸). از نظر ارسطو، انسان باید تمام قوا و استعدادهای خود را برای رسیدن به هدف طبیعی خود به کار بندد و برای رسیدن به غایت و سعادت خود بکوشد. راه رسیدن به غایت کسب فضایل اخلاقی است و فضایل اخلاقی از طریق تمرین و ممارست به صورت مهارت و ملکه‌ای نفسانی در انسان ایجاد و ماندگار می‌شود (خزاعی، ۱۳۸۰: ۵۸ و ۵۹).

در اخلاق فضیلت فاعل فضیلت‌مند به دلیل برخورداری از حکمت عملی می‌تواند تشخیص دهد در هر موقعیتی چه فعلی را انجام دهد تا به سعادت برسد. علاوه بر فعل اخلاقی که به ظهور می‌رسد، نیت و انگیزه، احساسات و عواطف در پِیس افعال برای اخلاق فضیلت مهم است. اهمیت‌دادن به نیت و انگیزه فاعل اخلاقی مؤید این معنا است که فاعل اخلاقی باید در مراحل فضیلت‌مندشدن اعمالش، درون و نفس خود را نیز به کمال برساند. فاعل ابتدا باید از درون دگرگون شود و این تحول و تکامل با اعمال فضیلت‌مندانه به ظهور برسد (همان: ۵۰-۵۷).

در اخلاق فضیلت‌گرایانه، انسان موجودی دارای نفس شناخته می‌شود که می‌تواند استعدادها و ویژگی‌های درونی خود را شکوفا کند و با ممارست و تمرین تبدیل به ملکه نفسانی کند. فضایل همان استعدادهای شکوفاشده هستند که به صورت مهارت و عادت در فاعل فضیلت‌مند

نظریه‌پردازان کرایایی مبتنی بر فضیلت‌لیندا زاگزبسکی

جای‌گیر شده‌اند و در اعمال او ظهور می‌یابند. فضیلت‌مندی فقط به اعمال فاعل اطلاق نمی‌شود، بلکه مجموعه نیت، عمل، نحوه زیست و زندگی و ویژگی‌های منشی او فضیلت‌مندانه است. مؤلفه‌های فضایل عقلانی، فضایل اخلاقی، دخالت نیت و انگیزه و احساسات و عواطف فاعل شناسا در معرفت، نقش فضایل و ردایل فاعل شناسا در نحوه شکل‌گیری باور، مهارت فاعل شناسا در وصول به باور صادق و ... از عناصر مهم نظریه معرفت‌شناسی مبتنی بر فضیلت است که آگاهانه از مؤلفه‌های محوری نظریه اخلاق فضیلت‌گرا استفاده کرده است. لیندا زاگزبسکی، از معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، آگاهانه مؤلفه‌های اصلی نظریه اخلاق فضیلت‌گرا را برای وصول به فهم جهان واقع و معرفت به کار بسته است.

۱. مؤلفه‌های مؤثر بر معرفت

یکی از تفاوت‌های مهم اخلاق فضیلت‌گرا با دو نظریه سودگرایی و وظیفه‌گرایی، در به‌کارگیری فعل اخلاقی به معنای منش اخلاقی است. منش اخلاقی همه ویژگی‌ها و خصلت‌ها و نحوه زیست و زندگی فاعل اخلاقی را شامل می‌شود. فعل اخلاقی در نظریه‌های سودگرایی و وظیفه‌گرایی بر عمل و رفتار فاعل اخلاقی اطلاق می‌شود. می‌توان مدعی شد وسعت معنای فعل اخلاقی در نظریه اخلاقی فضیلت‌گرا بسیار گسترده‌تر از دو نظریه دیگر است. زاگزبسکی وسعت معنای فعل اخلاقی در نظریه اخلاقی فضیلت‌گرا را به معنای باور در معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا تعمیم می‌دهد و فهم را جایگزین باور گزاره‌ای می‌کند. همچنین، مانند نظریه اخلاقی فضیلت‌گرا، که به جای عمل به ویژگی‌های فاعل اخلاقی می‌پردازد، به جای باور به ویژگی‌های فاعل شناسا می‌پردازد. از ویژگی‌های فاعل شناسا، احساسات و عواطف، فضایل و ردایل اخلاقی و عقلانی و نیت و انگیزه فاعل شناسا را بر فهم جهان واقع مؤثر می‌داند.

۲. جایگاه فهم در معرفت

از نظر زاگزبسکی، در طول تاریخ فلسفه، هر یک از دو ارزش فهم (understanding) و یقین، در دوره‌ای بر معرفت حاکم بوده‌اند؛ در دوران‌هایی که شکاکیت و بحث از توجیه مطرح شده است، ارزش یقین حاکم بوده و در دوران‌هایی که شکاکیت برای معرفت تهدیدی به شمار نمی‌آمده، فهم سلطه داشته است (Zagzebski, 2009: 141). برخی از اندیشمندان فهم را به معنای معرفت می‌دانند، ولی از نظر زاگزبسکی فهم به معنای معرفت گزاره‌ای نیست. فهم و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و اندیشه‌تعم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

معرفت گزاره‌ای دو راه مختلف برای شناخت یک واقعیت‌اند. فهم به معنای تبیین و توضیح (explanation) است. زاگزیسکی قائل به دو نوع دانستن و درک شناختی از یک واقعیت عینی است که عبارت‌اند از: الف. معرفت گزاره‌ای یا همان یقین که از حقانیت آن به کمک توجیه دفاع می‌شود. معرفت‌شناسان سنتی مرادشان از معرفت همین معنا است؛ ب. معرفت به معنای فهم و درک شناختی از جزئیات و روابط وابستگی حاکم بر واقعیت یادشده که ریشه آن به افلاطون باز می‌گردد و به استادی و مهارت در یک فن به گونه‌ای که در باب آن فهم بتوان توضیح داد، گفته می‌شود و از طریق یادگیری و تجربه مستقیم ایجاد می‌گردد. این نوع شناخت با توجیه و دفاع از حقانیت باور همراه نیست و اصولاً از سنخ باور نیست.

فهم در قلمرو اخلاق نسبت به سایر زمینه‌ها درک‌پذیرتر است. چون اخلاق مربوط به زندگی عملی است و فهم نیز در زندگی عملی و مهارت در زندگی و توأم با تجربه شخصی کارایی دارد (Ibid.: 148-149). فهم در معرفت‌شناسی متأثر از اخلاق به عنوان روش دانایی و درک شناختاری کاربرد دارد. چون اخلاق عملی با فهم مرتبط است، معرفت‌شناسی اخلاق‌گرا هم با فهم ارتباط تنگاتنگی خواهد داشت.

زاگزیسکی با تمایز نهادن میان فهم و یقین و نزدیکی فهم به اخلاق فضیلت‌گرا درصدد است نظریه معرفت فضیلت‌گرایی عرضه کند که محصول آن فهم واقعیت است. البته باید اذعان کرد برخی تعریف‌هایی که مطرح می‌کند به خلط یقین و فهم منجر می‌شود.^۱ مباحث هنجارمندی مربوط به رعایت قواعد و الزام‌های معرفت‌شناختی به عنوان وجدان و وظیفه از مؤلفه‌های معرفت در معنای یقین است. از سوی دیگر، بحث دخالت احساس و عاطفه و فضایل و ردایل در معرفت، گرایش به سوی فهم را در معنای معرفت در پی دارد.

۳. نقش احساس و اراده در فهم

از نظر زاگزیسکی، احساس (feeling) و اراده فاعل شناسا در کنار قوا و استعداد‌های عقلانی در نحوه شکل‌گیری باور و فهم نقش مهمی دارند. احساس و اراده ارتباط علی با فهم دارند. انسان واجد دو دسته فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی است. متعلق فضایل عقلانی، قوا و استعداد‌های عقلانی است و متعلق فضایل اخلاقی، عواطف، احساسات، میل، خواست، اراده و ... است. اگر فاعل شناسا واجد هر دو دسته فضایل باشد به باور صادق و مطابق با واقع دست می‌یابد و اگر فاعل شناسا ردایل عقلانی و اخلاقی داشته باشد به باور کاذب می‌رسد. بنابراین، تأثیر احساسات،

نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت ایندازاگزبسکی

عواطف و اراده بر فهم یا مثبت است یا منفی. اگر عواطف و احساسات فاعل شناسا ویژگی‌های فضیلتی باشند بر فرآیند شکل‌گیری معرفت تأثیر مثبت دارند و اگر این ویژگی‌ها ردیلتی باشند بر معرفت تأثیر منفی دارند (Zagzebski, 1996: 51-58).

لوئیس پویمن اراده‌گرایی را به اراده‌گرایی مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌کند. اراده‌گرایی مستقیم در جایی است که اراده مستقیماً منجر به پذیرش باور می‌شود و غیرمستقیم آن است که باور باید پیامد اعمالی باشد که خود از اراده ناشی شده‌اند. همچنین، اراده‌گرایی را به توصیفی (descriptive) و تجویزی (inscriptive) تقسیم می‌کند. زیرا گاهی کار اراده‌گرا فقط توصیف فرآیند دخالت اراده در ایجاد باور است و گاهی غیر از توصیف این کار را مجاز و لازم نیز می‌شمارد. توصیه و تجویز در حوزه اخلاق امکان‌پذیر است (توکلی، ۱۳۸۰: ۲۹).

زاگزبسکی جزء اراده‌گرایان غیرمستقیم و تجویزی است. زیرا دخالت اراده در فرآیند شکل‌گیری باور را غیرمستقیم مجاز و لازم می‌داند و یک سری دستورهای اخلاقی را برای وصول به باور صادق توصیه می‌کند. او اراده‌گرا است. زیرا به تأثیر اراده بر باور معتقد است، ولی این تأثیرپذیری را مستقیم نمی‌داند؛ یعنی معتقد نیست اراده به‌تنهایی می‌تواند علت پذیرش باور باشد، بلکه معتقد است فاعل شناسا می‌تواند به‌طور آگاهانه و ارادی زمینه مناسب حصول باور صادق را مهیا کند. زمینه و بستر مناسب حصول باور صادق را پرورش فضایل عقلانی و اخلاقی معرفی می‌کند و وجود رذایل عقلانی و اخلاقی را مانع شکل‌گیری باور صادق می‌داند (Zagzebski, 2009: 81). از نظر زاگزبسکی، فاعل شناسا می‌تواند، به‌طور آگاهانه و ارادی، فضایل عقلانی و اخلاقی را در خود ایجاد کند و رذایل اخلاقی را از بین ببرد تا زمینه اعتمادپذیر و در خور اطمینانی برای شکل‌گیری و ایجاد باور فراهم شود (Zagzebski, 1996: 59-61).

کلیفورد و کسانی که معتقدند باید ضوابط و تکالیفی را برای پذیرش باور رعایت کرد وظیفه‌گرا هستند. وظیفه‌گرایی در باور به معنای تأیید اصل وجود تکالیف و وظایف درباره باور است و در برابر نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که وجود وظایف در قبال باور را به کلی منکرند. از نظر وظیفه‌گرایان، هدف از فعالیت شناختی رسیدن به باور صادق است و برای حصول باور صادق، فاعل شناسا ملزم به رعایت وظایف اخلاقی و معرفتی است (Pojman, 1998: 543-544).

وظیفه‌گرایی با اراده‌گرایی مستقیم مخالف است، ولی اراده‌گرایی غیرمستقیم را می‌پذیرد. زاگزبسکی اراده‌گرایی غیرمستقیم را با وظیفه‌گرایی در نظریه معرفت‌شناسی مبتنی بر فضیلت جمع کرده است و به جای مؤلفه وظیفه از مؤلفه مسئولیت و وجدان استفاده می‌کند.

۴. فضیلت و فهم

مؤلفه فضیلت (virtue)، محوری‌ترین مؤلفه نظریه زاگزبسکی است. ویژگی‌های انسان، از نظر زاگزبسکی، دو دسته‌اند؛ برخی از ویژگی‌ها ذاتی و طبیعی و برخی دیگر اکتسابی‌اند. فضایل اکتسابی را فاعل در طی زمان اکتساب می‌کند و در شخصیت فرد رسوخ می‌کنند و جزء ویژگی‌های شخصیتی فرد می‌شوند. فضایل اکتسابی تحت کنترل ارادی انسان هستند (Zagzebski, 1996: 127-139). فضایل، ویژگی‌های نفس (property of the soul) هستند و در خصوص استعداد طبیعی (natural capacities) و اکتسابی‌بودن آن میان معرفت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. سوزا و پلانتینگا فضایل را قوای طبیعی و استعداد ذاتی می‌دانند و زاگزبسکی فضایل را اکتسابی می‌داند. تمایز فضایل طبیعی با فضایل اکتسابی در ارادی‌بودن آنهاست. در فضایل اکتسابی فاعل مسئول است ولی افراد در خصوص ویژگی‌های طبیعی و ذاتی‌شان مسئول نیستند.

از نظر زاگزبسکی، ویژگی‌های اکتسابی تفاوت بسیار مهمی با ویژگی‌های ذاتی دارند. در راه کسب ویژگی‌های اکتسابی فاعل می‌تواند رشد کند و به کمال برسد و امکان کسب ردیلت مقابل آن برای فاعل وجود دارد (Ibid.: 102-106).

برای درک نقش مؤلفه فضیلت در نظریه زاگزبسکی ضروری است جایگاه مؤلفه فضیلت را در نظریه اخلاقی ارسطو بدانیم. زیرا ارسطو بنیان‌گذار نظریه اخلاقی فضیلت‌گرا است. زاگزبسکی، مانند ارسطو، در تعریف فضیلت به تحلیل قوا و اجزای نفس، ارتباط میل و عاطفه با عقل و نقش نیت و انگیزه، پرداخته و در نهایت نقش فضیلت در فهم را بیان کرده است. پس از بیان جایگاه فضیلت در فهم از نظر زاگزبسکی، وجوه اختلاف معنای فضیلت در نظریه او را با نظریه‌های پلانتینگا و سوزا می‌آوریم.

از نظر ارسطو، نفس دو جنبه دارد: نفس غیرناطقه و نفس ناطقه. بخش غیرناطقه نفس نیز دو جنبه دارد؛ یکی نفس نباتی که این جزء هیچ دخالتی در کمالات و فضایل انسانی ندارد و منشأ هیچ نوع از فضایل انسانی نیست. جزء دیگر نفس غیرناطقه، قوه شهوی است که در انسان به نحوی با نفس ناطقه ارتباط دارد و از آن پیروی می‌کند و در این تبعیت مختار است. اگر این جزء نفس را نیز واجد عقل بدانیم می‌توانیم جزء عقلانی نفس را دارای دو جزء بدانیم؛ جزئی که بالذات واجد عقل است (نفس ناطقه) و جزئی که بالذات واجد عقل نیست (قوه شهوی در کنترل

نظریه‌پردازان کلاسیک بر فضیلت‌اندازان

عقل) ولی از نفس ناطقه پیروی می‌کند. با توجه به این تقسیم‌بندی فضایل را می‌توان به دو دسته فضایل عقلانی و اخلاقی تقسیم کرد. فضایل عقلانی مانند حکمت نظری، عقل، و حکمت عملی منسوب به جزء عقلانی هستند و فضایل اخلاقی مانند عدالت منسوب به قوه شهوی هستند، که از جزء عقلانی نفس متابعت می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۶). از نظر ارسطو، هر دو دسته فضایل عقلانی و اخلاقی، اکتسابی‌اند، نه فطری و ذاتی (همان: ۲۶؛ طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰: ۸). فضایل عقلانی فعالیت‌های خاص عقل را شکل می‌دهند و از طریق تعلیم و تعلم و آموزش حاصل می‌شوند و فضایل اخلاقی فعالیت‌های قوه شهوی و جزء غیرعقلانی نفس هستند، در زمانی که از عقل پیروی می‌کنند و از طریق عادت و تمرین به مهارت و رفتار تبدیل می‌شوند و ملکات و منش آدمی را شکل می‌دهند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۸ و ۲۸-۲۹). فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی برای هماهنگی وابسته به عقل عملی هستند که آنها را با هم متحد می‌کند (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۷: ۲۸۸-۲۸۹).

ارسطو می‌گوید فضیلت از قبیل حالت و ملکه است. به عبارتی وضعیت و حالتی است که انسان آن را در برابر انفعالات و تأثرات انتخاب می‌کند و انسان را خوب می‌سازد و به تبع آن اعمال انسان نیز خوب می‌گردد و این ویژگی زمانی محقق می‌شود که انسان در افعال و انفعالاتش حد وسط را انتخاب کند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۷). ملکه از سنخ احساس و استعداد نیست، چون عاطفه و استعداد از طبیعت و فطرت انسان ناشی می‌شود، در حالی که ملکه مربوط به سیرت و منش است؛ منشی که با موازین عقلی سازگار است. فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و عادت از راه تمرین و مهارت رفتاری خاص به دست می‌آید. وقتی عملی از راه تمرین و مهارت به رفتار تبدیل می‌شود، ملکه و منش انسان شکل می‌گیرد (همان: ۵۳-۵۴). نکته در خور توجه اینکه فضایل ملکاتی هستند که به دلیل احساس کردن (عاطفه و میل)، حکم کردن و عمل کردن مطابق با عقل فضیلت محسوب می‌شوند و اگر مخالف عقل باشند ردیلت‌اند.

از نظر ارسطو، عمل ارادی، عملی است که مبدئش ذات فاعل است و فاعل بر وقوع آن آگاهی دارد. فعل ارادی با انتخاب اخلاقی تفاوت دارد و اعم از انتخاب اخلاقی است. از نظر وی، فعل ارادی مبتنی بر تأمل و سنجش انسان‌های بزرگسال است (همان: ۱۱۸-۱۲۱؛ طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۱).

به نظر ارسطو، فضیلت ملکه‌ای است که موجب انتخاب آزاد و عمل می‌شود و منحصرأ موقوف به اراده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۱). فضیلت به انفعالات و افعال بستگی دارد و انفعالات

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

و افعال یا ارادی هستند یا غیرارادی (همان: ۱۱۳-۱۱۵). انسان مسئول اعمال، خصلت‌ها و ملکات نفسانی خویش است. اعمال ارادی در صورت تکرار تبدیل به عادت و مهارت می‌شوند و خصلت و شخصیت فرد را شکل می‌دهند. بنابراین، خصلت‌ها و ملکات مانند اعمال ارادی هستند. تفاوت حال و ملکه با فعل ارادی در این است که فعل ارادی از ابتدا تا پایان و در همه جزئیات ارادی است، ولی خصلت‌ها و ملکات در ابتدای شکل‌گیری ارادی هستند، اما پس از جای‌گیری شدن در نفس بدون تأمل انجام می‌شوند. اگرچه ملکات در ادامه بدون آگاهی انجام می‌شوند ولی به طور آگاهانه فرآیند شکل‌گیری ملکه خاصی با انجام‌دادن عمل خاصی از سوی فرد اراده می‌شود. بنابراین، پایان شکل‌گیری فرآیند، که تثبیت حالت و ملکه در آن فرد است، نیز ارادی محسوب می‌شود (Aristotle, 1991: 1759).

ارسطو مانند سایر معتقدان به اراده و اختیار در انسان، مراجعه به وجدان را یکی از راه‌های اثبات ارادی بودن ملکات و حالات می‌داند و می‌گوید وقتی به خودمان مراجعه می‌کنیم درمی‌یابیم که می‌توانیم با آنکه به بدی عملی آگاهی و علم داریم آن را انتخاب کنیم و انجام دهیم (Ibid.: 1758). از نظر ارسطو، اگر انسان در افعال و انفعالاتش اعتدال و حد وسط را رعایت کند، مطابق با فضیلت عمل کرده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۷). هر عملی دو سویه افراط و تفریط دارد که اگر کسی حد وسط را رعایت نکند یا به سوی افراط گراییده است یا به سوی تفریط، که هر دو رذیلت محسوب می‌شوند.

از نظر زاگزبسکی، ویژگی‌های انسان دو دسته‌اند: ویژگی‌های اکتسابی و ویژگی‌های ذاتی و طبیعی. ویژگی‌های ذاتی، استعدادهایی هستند که به طور فطری و طبیعی در انسان وجود دارد؛ مانند قوه بینایی، قوه شنوایی و ویژگی‌های دسته دوم ویژگی‌های اکتسابی هستند که بر اثر آموزش و تمرین حاصل می‌شوند و به دو دسته فضایل عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌گردند. هر دو دسته فضایل، از طریق تمرین و ممارست و عادت‌ورزی کسب می‌شوند و بر اثر تکرار به عادت تبدیل می‌شوند و مهارت فهم را در انسان ایجاد می‌کنند. فاعل شناسا می‌تواند به طور ارادی ویژگی‌های اکتسابی را در خود ایجاد کند. استعدادهای طبیعی و ذاتی به طور غیرارادی و فطری در انسان موجود هستند. فاعل شناسا در ایجاد و هستی قوای استعدادی مسئول نیست ولی ویژگی‌های اکتسابی به طور ارادی به وسیله انسان هستی و وجود می‌یابند و فاعل شناسا در برابر آن مسئول است. استعدادهای ذاتی و طبیعی قوه هستند. با آنکه در هستی و وجود قوه، فاعل شناسا دخالت ندارد رشد و فعلیت آنها بر عهده فاعل شناسا است و وی در برابر شکوفایی و کمال

نظریه‌های کرایه مبتنی بر فضیلت لیندا زاگزیسکی

استعدادها مسئول است. بنابراین، فعلیت قوا اکتسابی است. نکته در خور توجه اینکه اختلاف نظر زاگزیسکی با سوزا و پلانتینگا در خصوص فضایی است که ابتدا به صورت بالقوه و استعداد طبیعی هستند. از آنجا که رشد، شکوفایی و فعلیت قوا بر عهده فاعل شناسا است زاگزیسکی این ویژگی‌ها را اکتسابی می‌داند ولی با توجه به اینکه قوا و استعدادها ابتدا فطری و ذاتی‌اند سوزا و پلانتینگا این ویژگی‌ها را ذاتی، طبیعی و غیرارادی می‌دانند (Sosa, 2007: 22-23; Plantinga, 1993: 22-26). بنابراین، ویژگی‌های نفس، که فضایل محسوب می‌شوند، دو نوع‌اند. فضایل عقلانی در مرحله‌ای که قوه و استعداد صرف هستند طبیعی و ذاتی‌اند، ولی در مرحله رشد و شکوفایی اکتسابی‌اند. فضایل اخلاقی، هم در مرحله وجود و هستی و هم در مرحله رشد و کمال، اکتسابی‌اند. بنابراین، اختلاف نظر زاگزیسکی با سوزا و پلانتینگا درباره فضایل دسته اول یا همان فضایل عقلانی است که در مرحله وجود و هستی به صورت ذاتی در انسان وجود دارند، ولی رشد و فعلیت آنها وابسته به اراده انسان است. زاگزیسکی مدعی است فضایل معرفتی دو دسته‌اند: فضایل عقلانی و اخلاقی؛ که هر دو دسته فضایل در شکل‌گیری و ایجاد باور و فهم صادق مؤثرند (Zagzebski, 1996: 59-61).

از نظر زاگزیسکی، تمایل عاطفی فضایل را به سوی معرفت هدایت می‌کند و تمایل عاطفی اخذشده در معرفت را می‌توان انگیزه (motive) نامید و انگیزه را می‌توان به انگیزه بالقوه (initiate) و انگیزه بالفعل (action) تقسیم کرد. تمایل عاطفی و گرایش دائمی به فضایل در انسان انگیزه بالقوه فضایل است و انگیزه بالفعل انگیزه انجام‌دادن عملی خاص برای رسیدن به هدفی خاص است (Ibid.: 127-133). ریشه هر تمایل عاطفی، چه تمایل عاطفی کلی به فضیلت و چه تمایل عاطفی جزئی مربوط به انجام‌دادن عملی خاص، قوه شهوی در انسان است. تمایل عاطفی کلی به فضیلت زمانی است که فاعل در خود میل به فضیلت دارد، ولی هنوز در برابر عملی خاص قرار نگرفته است که انجام‌دادن و انجام‌ندادن عملی خاص را انتخاب کند. در این مرحله، انگیزه بالقوه فضیلت را دارد. وقتی در برابر انجام‌دادن عملی خاص قرار گرفت میل به انجام‌دادن فضیلت را در خصوص آن فعل خاص به محک عقل می‌سنجد و ارزیابی می‌کند و سپس انجام‌دادن یا ندادن عملی جزئی را انتخاب می‌کند. این انتخاب مرکب است از فعالیت قوه شهوی به همراه قوه عقلانی. اگر قوه شهوی در هنگام عملی جزئی از عقل پیروی کند آن فعل فضیلت محسوب می‌شود و اگر پیروی نکند فعل یادشده ردیلت محسوب می‌شود.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و نگاه‌های نو: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

ارسطو فضیلت را بر اساس انتخاب تفسیر می‌کند و انتخاب را علاوه بر حکمت عملی و حکمت نظری بر میل و شوق مبتنی می‌کند. به عبارتی، همراهی میل و شوق با قوه عقلانی، انتخاب را تشکیل می‌دهد. ممکن است فردی عقاید خوبی داشته باشد ولی از آنجا که میل به فضیلت ندارد و فرد رذیلت‌مندی است فضیلت را انتخاب نکند (Aristotle, 1991: 1755). همراهی میل با عقل در انتخاب توضیح می‌دهد که چگونه فردی با وجود علم و آگاهی، رذایل را انتخاب می‌کند.

از نظر ارسطو، قوه ناطقه دو جزء دارد؛ جزئی که در همکاری با قوه میل است و آن را عقل عملی می‌نامیم و جزئی که اندیشه و تأمل و حکم، پدیدار آن است و تعقل صرف است که آن را عقل نظری می‌گوییم. قوه میل در ارتباط با عقل عملی است و با آن پیوند دارد. چنانچه فاعل میل و شوق به انجام‌دادن عملی داشته باشد عقل عملی آن را ارزیابی می‌کند و چنانچه میل به عمل موافق با عقل عملی بود فاعل به مرحله انتخاب عمل می‌رسد و پس از انتخاب، فعل ضرورتاً انجام می‌شود. بنابراین، انتخاب مبتنی بر میل و عقل عملی است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱/۲-۱۳). برای همین زاگزیسکی مدعی است هر فضیلت اخلاقی را عاطفه پشتیبانی می‌کند و برآمده از میل و عاطفه است. سازگاری عقل و عاطفه فضیلت اخلاقی را می‌سازد. همراهی عقل با عاطفه باعث می‌شود امیالی مانند خشم، ترس و ... به حد افراط و تفریط نرسند و حد وسط یا همان فضیلت رعایت شود.

از نظر زاگزیسکی، هر فضیلت معرفتی متشکل از انگیزه بالفعل، انتخاب، هدف خاص از انجام‌دادن فضیلت و موفقیت (success) با احتمال زیاد در رسیدن به آن هدف است (Zagzebski, 1996: 127-139). فضایل معرفتی زمانی برای فاعل شناسا به منظور کسب باور فضیلت محسوب می‌شوند که برای وصول به فهم کاربرد داشته باشند. فضایل معرفتی، اعم از اخلاقی و عقلانی، ویژگی‌های به صدق رسان هستند که در شخصیت فاعل شناسا رسوخ کرده‌اند و موجب تقویت فرآیند شناخت می‌شوند و احتمال به صدق رسیدن فهم را بیشتر می‌کنند. فضایل فرآیند فهم را معتبر می‌کنند. به عبارتی، اگر فاعل شناسا فضایل معرفتی را کسب کند احتمال اینکه در رسیدن به باور صادق موفق باشد زیاد است.

از نظر زاگزیسکی، هر فضیلتی علاوه بر انگیزه خاص آن فضیلت، مبتنی بر انگیزه کلی معرفتی‌ای است و از آنجا که انسان‌ها میل و شوق به حقیقت دارند، فضایل معرفتی را برای وصول به معرفت انتخاب و تحصیل می‌کنند و هر فضیلتی متشکل از انگیزه معرفتی، هدف

نظریه‌پردازان کلاسیک بر فضیلت‌یندازاگزیبسی

مؤدی به صدق بودن و موفقیت با احتمال زیاد در رسیدن به فهم است (Ibid.: 166-167 & 248-253). از نظر زاگزیبسی، ارزش فضایل معرفتی ارزش ذاتی است و همه فضایل، علاوه بر اهداف جزئی، یک هدف کلی معرفت‌شناختی دارند (Zagzebski, 2009: 81-83).

با ورود فضایل، اعم از اخلاقی و عقلانی، به فرآیند شناخت، سطح فضیلت سطح معرفت را تعیین می‌کند. به عبارتی، سطوح فضایل در تعیین و ارزیابی سطوح فرآیند شناخت وارد می‌شوند. هر چقدر سطح فضایل به کار گرفته شده در فرآیند شناخت بالاتر رود سطح اعتبار فرآیند شناخت بیشتر می‌شود. با تغییر و ارتقای سطح فضایل فاعل شناسا، سطح فرآیند شناختی او نیز تغییر می‌کند و می‌توان گفت یکی از راه‌های ارتقای فهم ارتقای فضایل مؤثر بر فرآیند فهم است (Ibid.).

فرآیند شناخت در انسان مستقل از عواطف و ویژگی‌های شخصیتی او نیست و فرآیند شناختی مستقل از ویژگی‌های او نمی‌توان یافت که متأثر از ویژگی‌های او نباشد. عواطف، اراده و ویژگی‌های شخصیتی انسان در شکل‌گیری فهم مؤثرند (Zagzebski, 2010: 210-215).

از نظر ارسطو، هر علم و فنی خیر ویژه خود را دارد و خیر نهایی و ویژه فضایل سعادت است. هر عمل فضیلتی دو غایت دارد؛ غایت فی‌نفسه و غایت غیره. غایت فی‌نفسه هر فضیلت مختص خود او است و غایت مشترک همه فضایل رسیدن به سعادت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۰).

از نظر ارسطو، سعادت هر فردی تابع برخورداری او از فضیلت است. هر چه فرد از فضیلت بیشتری برخوردار باشد سعادت بیشتری خواهد داشت و هر چه میزان فضیلت او کمتر باشد از سعادت کمتری برخوردار خواهد بود (همو، ۱۳۸۶: ۳۷۴).

زاگزیبسی، به تأثیر از ارسطو، برای هر فضیلتی دو انگیزه معرفی می‌کند. انگیزه بالقوه یا کلی و انگیزه بالفعل یا جزئی. انگیزه کلی فضایل معرفتی، اعم از عقلی و اخلاقی، میل به حقیقت است. انجام‌دادن فضایل اخلاقی و ممارست در آن و تبدیل فضیلت به عادت در فاعل شناسا مهارت فهم را ایجاد می‌کند و رشد فضایل عقلانی در فاعل شناسا باعث می‌شود فاعل شناسا معرفت‌گزاره‌ای یا فهم‌صادق به دست آورد. مجموعه فضایل اخلاقی و عقلانی فرآیند اعتمادپذیر شکل‌گیری فهم در فاعل شناسا را به وجود می‌آورند و فاعل شناسای فضیلت‌مند با احتمال زیادی موفق به تحصیل فهم صادق می‌شود و هر چه میزان فضایل معرفتی در فاعل شناسا بیشتر باشد فرآیند شکل‌گیری فهم معتبرتر خواهد بود و احتمال وصول به فهم صادق بیشتر می‌شود.

۵. انگیزه فهم

یکی دیگر از مؤلفه‌های مؤثر بر فهم در نظریه زاگزبسکی مؤلفه انگیزه است که ویژگی مؤدی به صدق بودن را دارد. ویژگی مؤدی به صدق بودن در نظریه فضیلت‌گرایانه با ویژگی مؤدی به صدق بودن در نظریه‌های اعتمادگرایانه فرآیندی و قوا تفاوت‌هایی دارد که به آنها می‌پردازیم.

زاگزبسکی میان فرآیند قابل اعتماد صدق و فرآیند قابل اعتماد فهم تفاوت می‌گذارد. از نظر او، معرفت در نظریه اعتمادگرایی عبارت است از باور صادقی که محصول فرآیند باورساز قابل اعتماد است و همه نظریه‌های اعتمادگرایی دچار معضل ارزش‌اند. اگر فرآیند باورساز موجب تولید باور صادق شود فرآیند معتبر و ارزشمندی خواهد بود. زیرا اعتبار و ارزش باور صادق به فرآیندی که از آن تولید شده است، منتقل می‌شود. ولی اعتبار و ارزشمندی فرآیند بر ارزش باور صادق نمی‌افزاید.

فرآیند قابل اعتماد فهم دچار معضل ارزش نیست. فرآیند قابل اعتماد فهم مبتنی بر انگیزه فهم است. انگیزه نوعی حالت عاطفی است که موجب می‌شود فاعل شناسا به قصد رسیدن به هدفی دست به عمل یا کاری بزند. ارتباط انگیزه با فعل، نوعی ارتباط علی است و جزئی از فعل است. بنابراین، اگر انگیزه ارزشمند باشد ارزش آن به فعل منتقل می‌شود (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۲۰۸-۲۰۹). اگر فاعل شناسا مطابق با فضایل معرفتی عمل کند انگیزه فهم او را به سمت پیروی از فرآیندهای مؤدی به صدق، سوق می‌دهد. این انگیزه، علاوه بر هدایت فاعل شناسا به سوی فرآیندهای مؤدی به صدق، موجب می‌شود فاعل شناسا مهارت استفاده از این فرآیندها را کسب کند و آن قدر از این فرآیندها استفاده کند که روش استفاده از این فرآیندها تبدیل به عادت شود. فاعل شناسا علاوه بر فرآیندهای اعتمادپذیر برای وصول به باور صادق سعی در کسب فضایل معرفتی می‌کند و واجد آنها می‌شود و این فضایل در او رسوخ می‌کنند تا احتمال رسیدن به صدق افزایش یابد. احتمال رسیدن به صدق در فاعل شناسایی که واجد فضایل معرفتی است بیشتر از فاعل شناسایی است که فضایل معرفتی ندارد و فقط از فرآیندهای قابل اعتماد استفاده می‌کند. در این روش فرآیند اعتمادپذیر به علاوه فضایل معرفتی، در تولید فهم مؤثرند.

در نظریه‌های اعتمادگرایی فرآیندی و قوا، پیامد فرآیند محل توجه است. فرآیندی معتبر و مؤدی به صدق محسوب می‌شود که تعداد بیشتری باور صادق به بار آورد و فرآیند معتبر، فرآیندی است که میزان باورهای صادق تولیدی آن از نظر کمی از تعداد باورهای کاذب تولیدی آن بیشتر باشد. بنابراین، معیار تشخیص اعتبار و اعتمادپذیری فرآیند میزان کمی باورهای صادق تولیدی از آن است. ولی در نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت، کیفیت فرآیند مؤدی به صدق

نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت‌یندازاگزبسکی

موجب اعتبار فرآیند می‌شود. فاعل شناسا با کسب فضایل اخلاقی و عقلانی در کنار به‌کارگیری فرآیند مؤدی به صدق، کیفیت فرآیند را افزایش می‌دهد و احتمال به صدق رسیدن فرآیند بیشتر می‌شود و میزان کمی باورهای تولیدی از فرآیند و به عبارتی نتیجه و پیامد فرآیند مبتنی بر فضیلت بر میزان ارزش فرآیند نمی‌افزاید. باور کاذب حاصل از فرآیند معتبر فضیلت‌مند، ارزشمندتر از باورهای کاذبی است که از روش‌های دیگر به دست می‌آیند. فرآیند فضیلت‌مند چه باور صادق تولید کند و چه تولید نکند ارزشمند است و ارزش آن به باور منتقل می‌شود، به طوری که باور کاذب حاصل از آن نسبت به سایر باورهای کاذب، ارزشمندتر است و اگر از فرآیند فضیلت‌مند فقط یک باور صادق تولید شود، اعتبار و اعتمادپذیری خود را از دست نمی‌دهد. ویژگی‌های کیفی فضیلتی بخشی از علت رسیدن به صدق هستند. اگر علاقه به حقیقت در فاعل شناسا وجود نداشته باشد و فقط از فرآیند مؤدی به صدق برای وصول به حقیقت استفاده کند، در مقایسه با فاعل شناسایی که علاقه به حقیقت دارد و فضیلت‌مند است احتمال کمتری وجود دارد که به صدق برسد (Zagzebski, 1996: 166-179). فاعل شناسا با باور نسبت علی و معلولی دارد. حال اگر فاعل شناسا فضیلت‌مند باشد، دارای ارزش خواهد بود و باور از آنجا که معلول او است از او ارزش دریافت می‌کند. در واقع، ویژگی‌های فضیلتی فاعل شناسا جزئی از باور و علت آن هستند و کاملاً منفک و مجزا نیستند که اعتبار آنها به باور سرایت نکند (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۹۱-۱۹۳). در اعتمادگرایی فرآیندی و قوا، ۱. فاعل شناسا فضیلت‌مند و واجد ارزش نیست؛ ۲. فرآیند ارزشی غیر از مؤدی به صدق بودن ندارد؛ ۳. فرآیند با باور رابطه علی و معلولی ندارد و لذا فرآیند و قوای اعتمادپذیر مستقل از باور هستند و حتی اگر این فرآیند به دلیل تولید باور صادق ارزشمند محسوب شود، ارزش آن به باور سرایت نمی‌کند.

به نظر می‌رسد زاگزبسکی به بخشی از ویژگی‌های نظریه اعتمادپذیر فرآیندی و قوا توجه کرده است و برخی از ویژگی‌های این نوع نظریه‌های اعتمادپذیر در نزد او مغفول مانده است. شاخص‌ترین نظریه اعتمادگرایی فرآیندی نظریه آلوین گلدمن است که در مقاله «باور موجه چیست؟» به تفریر در آمده است. در این نظریه دو نوع فرآیند وجود دارد: ۱. فرآیند علی؛ و ۲. فرآیند اعتمادپذیر مبتنی بر فرآیند علی. فاعل شناسا در ارتباط علی با واقعیت به باور ادراکی می‌رسد و همین باور ادراکی ورودی فرآیند اعتمادپذیر است و خروجی فرآیند اعتمادپذیر، باور صادق استنتاجی است. فرآیند علی بنیان و پایه فرآیند اعتمادپذیر است. لذا این دو نوع فرآیند در طول هم قرار دارند و معرفت دومرحله‌ای است. مرحله اول شناخت محصول فرآیند علی، و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

مرحله دوم شناخت محصول فرآیند اعتمادپذیر است. او در مقاله «شیوه‌های معرفتی عامیانه و معرفت‌شناسی علمی» با رویکردی فضیلت‌گرایانه به فرآیند علی باور، این نظریه را کامل‌تر می‌کند و می‌گوید باور موجه باوری است که از طریق اعمال فضایل عقلانی به دست می‌آید. فضایل عقلانی نقش مؤثری در حصول باور ادراکی از طریق فرآیند علی دارند. هر چه فرآیندهای علی (مانند فرآیند ادراک حسی) خوب‌تر و فضیلت‌مندتر عمل کند، باور صادق معتبرتری از نظر کیفی و باورهای صادق بیشتری از نظر کمی به بار می‌آورد. در این نظریه، فضیلت‌مندی در واقع ویژگی فرآیند و قوای مولد باور است نه ویژگی فاعل شناسا. بنابراین، نظریه بدون لحاظ نحوه ارتباط فاعل شناسا با باور صورت‌بندی نشده است. فاعل شناسایی که دارای فضایل عقلانی است در مرحله اول شناخت ارتباط علی با باور دارد و هر چه فاعل شناسا دارای فضایل عقلانی بیشتری باشد باورهای باکیفیت بهتری^۲ حاصل می‌شوند. ارزشمندی قوای شناختی فاعل شناسا از طریق ارتباط علی می‌تواند به باور صادق سرایت کند.

در نظریه اعتمادگرایی قوای پلانتینگا، مؤلفه مؤدی به صدق بودن با درست عمل کردن قوای معرفتی همراه است و اعتبار و ارزش قوای معرفتی را به میزان درست عمل کردن و مطابق با برنامه و طرح کار کردن منوط می‌کند. در این نظریه، با آنکه پلانتینگا در ابتدا فضایل عقلانی را راه وصول به باور صادق معرفی می‌کند و این فضایل ارتباط علی با باور صادق ندارند و صرفاً فرآیندی مستقل از باور هستند ولی در ادامه مفهوم فضایل اخلاقی را مطرح نظر قرار می‌دهد و از تأثیر فضایل اخلاقی به عنوان بستر شکل‌گیری باور غافل نمی‌ماند و مانند سایر نظریه‌های فضیلت‌محور بسترگرا است. از نظر پلانتینگا، استعداد و توانایی‌های فطری انسان بسته به موقعیت‌های مختلف زندگی، بالفعل و شکوفا می‌شود. شکوفاشدن استعداد، نیاز به زمینه و بستر مناسب دارد و ایجاد بستر مناسب برای شکوفایی استعداد، فرآیندی فضیلتی است. انسان برای شکوفاشدن قوای معرفتی باید ردایل اخلاقی را در خود از بین ببرد. ردایل اخلاقی موجب خاموشی و از بین رفتن توانایی‌ها است.

۶. وظیفه معرفتی در فهم

زاگزبسکی در کتاب فضیلت‌های ذهن (*Virtues Of The Mind*, 1996) و کتاب معرفت‌شناسی (*On Epistemology*, 2009) تعریفی از فهم به دست می‌دهد که علاوه بر مؤلفه فضایل معرفتی مؤلفه باوجدان بودن را در بردارد. این مؤلفه وجه قاعده‌مندی و الزام‌های معرفتی در فهم را

نظریه‌های عمادگرای مبتنی بر فضیلت‌یندازاگزیبسی

نشان می‌دهد. وجدان مؤلفه‌ای فضیلتی است که نقش ایجاد الزام‌های معرفتی و اخلاقی فهم را ایفا می‌کند. از نظر زاگزیبسی، کسب فضیلت وجدان و به‌کارگیری آن در فهم از سوی فاعل شناسا ارادی است و فاعل شناسا برای وصول به باور صادق موجه ملزم به کسب و رعایت آن است. مؤلفه وظیفه (duty) در نظریه‌های درون‌گرایانه برای فاعل شناسا الزام‌هایی را در مرحله پذیرش باور پیش می‌نهد، ولی مؤلفه وجدان برای دو مرحله شکل‌گیری و پذیرش باور الزام‌هایی را برای فاعل شناسا معرفی می‌کند که اگر شخص فضیلت‌مندی باشد و بخواهد به باور صادق برسد ملزم به رعایت آنها است. بحث وظیفه معرفتی و الزام‌های معرفتی با ارادی بودن معرفت همراه است. وقتی کسی می‌تواند کاری را انجام دهد، می‌توانیم او را مکلف و موظف به انجام دادن آن کنیم. لذا ابتدا موضع زاگزیبسی درباره ارادی / غیرارادی بودن فهم را بررسی می‌کنیم.

نظریه‌های معرفت‌شناختی را، با توجه به اینکه برای فاعل شناسا در مرحله پذیرش باور و در مرحله شکل‌گیری باور الزام‌ها و قواعد معرفتی یا اخلاقی پیش می‌نهند یا نمی‌نهند، می‌توان به دو دسته نظریه‌های وظیفه‌گرا و ناوظیفه‌گرا تقسیم کرد. نظریه‌های وظیفه‌گرا در هر یک از دو مرحله پذیرش باور و شکل‌گیری باور یک سری الزام‌ها و وظایف معرفتی و اخلاقی معرفی می‌کنند تا فاعل شناسا با توجه به این الزام‌ها بتواند یا باور صادق تولید کند یا باور صادق را بپذیرد. نظریه‌های ناوظیفه‌گرا در هیچ یک از مراحل شکل‌گیری باور و پذیرش باور برای فاعل شناسا الزام‌ها و وظایف معرفتی و اخلاقی معرفی نمی‌کنند و فاعل شناسا را ملزم به رعایت قواعد خاصی برای رسیدن به باور صادق یا پذیرش باور صادق نمی‌گرداند.

بسیاری از معرفت‌شناسان، مانند آلستون، صدق وظیفه‌گرایی را منوط به ارادی و اختیاری بودن باور دانسته‌اند (Alston, 1988: 122-129; Alston, 2005: 92-97؛ مبینی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). نظریه‌های معرفت‌شناختی را با توجه به اینکه معتقد به تأثیر ساحت ارادی - عاطفی بر شکل‌گیری و پذیرش باورها هستند یا نه، می‌توان به دو دسته اراده‌گرا و ناراده‌گرا تقسیم کرد. اراده‌گروان معتقدند ساحت عواطف، احساسات و اراده بر پذیرش یا شکل‌گیری باور مؤثرند که به دو گروه اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیرمستقیم تقسیم می‌شوند و ناراده‌گروان معتقدند باید از تأثیر احساسات، عواطف و امیال بر ساحت عقاید جلوگیری کرد و تأثیر عواطف و اراده بر باور از نظر اخلاقی نادرست است.

نقش وظیفه و اراده در خصوص باور چند قسم است که در بررسی نظریه‌ها باید به این نقش‌ها توجه داشت: ۱. وظیفه‌گروی در شکل‌گیری باور؛ ۲. وظیفه‌گروی در پذیرش باور؛ ۳. اراده‌گروی در شکل‌گیری باور؛ ۴. اراده‌گروی در پذیرش باور.

آلستون با پذیرش ارادی بودن باور و تأثیر اعمال ارادی بر باور، کنترل ارادی بر باور را چهار قسم می‌داند: کنترل ارادی پایه؛ کنترل ارادی فوری؛ کنترل ارادی درازمدت؛ و تأثیرگذاری ارادی غیرمستقیم. وی می‌گوید: ۱. در کنترل ارادی پایه که کنترلی کاملاً مستقیم و بی‌واسطه است فرد به محض اراده می‌تواند اعمالی را که قصد دارد انجام دهد؛ ۲. در کنترل ارادی فوری اراده انسان ابتدا به عملی دیگر تعلق می‌گیرد و از طریق انجام‌دادن عمل اول در انجام‌دادن عمل قصدشده نیز موفق می‌شود؛ ۳. کنترل ارادی درازمدت در مقابل کنترل ارادی فوری قرار دارد. یعنی فرد در درازمدت و با انجام‌دادن اعمالی خاص به آنچه قصد دارد، می‌رسد. درباره باورها می‌توان چنین ادعایی کرد؛ فاعل شناسا می‌تواند در درازمدت به دنبال قراین و شواهدی برود که وجود خدا را اثبات کند؛ ۴. در تأثیرگذاری ارادی غیرمستقیم فاعل شناسا کنترل ارادی غیرمستقیم بر روش و شیوه شکل‌گیری باور دارد و می‌تواند با انتخاب روشی خاص به باور صادق برسد. فاعل شناسا با انتخاب روش تولید باور، باوری خاص را انتخاب یا قصد نمی‌کند بلکه با انتخاب روش می‌کوشد به باور صادق برسد. بسیاری از اعمال ارادی در رسیدن به باور مؤثرند. مثلاً بر عهده ما است که به دنبال کسب چه نوع باورهایی برویم و در چه جاهایی دنبال شواهد بگردیم و چه شیوه باورسازی و اعمال و عادات را انتخاب کنیم (مبینی، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۲۳).

در نظریه‌های اعتمادگرایی فضیلت‌محور، فاعل شناسا موظف است علاوه بر انتخاب شیوه درست و معتبر تولید باور، اعمالی را در خود به عادت و مهارت تبدیل کند که این اعمال بستر و زمینه شکل‌گیری باور صادق قرار بگیرند. ممکن است فاعل شناسا در درازمدت این اعمال فضیلتی را قصد کند و در طولانی‌مدت این اعمال تکرار شوند تا تبدیل به عادت و سپس مهارت شوند. به نظر می‌رسد در نظریه‌های فضیلت‌محور، که نظریه معرفت‌شناختی زاگزبسکی جزء آنها است، کنترل ارادی درازمدت نیز از وظایف معرفتی فاعل شناسا است. فاعل شناسا موظف است فضایل عقلانی و اخلاقی را در خود ایجاد کند و شیوه معتبر تولید باور را انتخاب کند و این شیوه‌های معتبر ممکن است شیوه‌های متداول حصول باور باشند و ممکن است متداول نباشند و افراد خاص و نابغه از آن شیوه‌ها برای تولید باور صادق استفاده کنند. فاعل شناسا دو وظیفه دارد که به طور ارادی می‌تواند انجام دهد؛ ۱. به طور ارادی در درازمدت اعمال فضیلتی‌ای را انجام می‌دهد که او را در رسیدن به باور صادق کمک کنند؛ ۲. به طور ارادی از شیوه‌های معتبر تولید باور صادق استفاده کند.

نظریه‌های کرایه مبتنی بر فضیلت ایندازاگزیسکی

زاگزیسکی در تبیین نظریه وظیفه معرفتی خود از تعبیر «باوجدان بودن» استفاده می‌کند و در این تعبیر متأثر از ارسطو است. ارسطو باوجدان بودن را دلیلی بر ارادی بودن اعمال و حالات می‌داند. او معتقد است اگر به توانایی‌های خویش در اعمال دقت کنیم، درمی‌یابیم که می‌توانیم برخلاف علم خود عملی را انجام دهیم یا ندهیم؛ و ما ارادی بودن اعمالمان را وجدان می‌کنیم. ارجاع به وجدان برای معتقدان به اراده‌گروی در اخلاق همیشه دلیلی بر اختیاری بودن اعمال بوده است (Aristotle, 1991: 1698).

زاگزیسکی بیشتر مؤلفه‌های نظریه خود را از اخلاق فضیلت اخذ کرده است. مؤلفه باوجدان بودن، وجه هنجاری و درون‌گرایانه نظریه زاگزیسکی است. در بخش انگیزه فهم، ساحتی از درون‌گرایانه بودن نظریه زاگزیسکی (با توجه به معرفت درجه دوم به فرآیندها) اثبات شد. در این مؤلفه، وجه دیگر درون‌گرایانه بودن نظریه او بررسی می‌شود که الزام‌آور بودن، قاعده‌مندی و هنجارمندی آن را مشخص می‌کند. به نظر زاگزیسکی، اگر اهمیت دادن به اخلاق و تبعیت از اخلاق، دلخواهانه نباشد به دست آوردن باورهای وجدان‌پسند تابع مؤلفه‌های اخلاقی نیز دلخواهانه نخواهد بود. مؤلفه‌های فضیلتی مؤثر بر پذیرش باور، مانند دقت، سعه صدر، انصاف فکری و ... متفاوت از نظر کلیفورد مبنی بر داشتن دلیل و بینه کافی برای پذیرش باور است (Zagzebski, 2009: 13-16). مؤلفه دربردارنده وظیفه در معرفت فضیلت‌گرا با مؤلفه وظیفه در نظریه‌های درون‌گرایانه تفاوت دارد و از آن گسترده‌تر است. زاگزیسکی از آن به عنوان «وجدان» (conscience) نام می‌برد.

فضایل معرفتی، اعم از اخلاقی و عقلانی، علاوه بر اینکه در شکل‌گیری باور مؤثرند در مرحله پذیرش باور برای رعایت وجدان معرفتی مؤثرند و موجب پذیرش باورهایی می‌شوند که مطابق با وجدان معرفتی باشد. از نظر زاگزیسکی، یکی از نتایج و پیامدهای پیش چشم داشتن وجدان معرفتی، اعتماد به خویشتن در عین سرباززدن از خودمداری معرفتی است (Ibid.: 92).

زاگزیسکی میان رعایت وجدان معرفتی و فضیلت‌های فکری برای حصول معرفت ارتباط برقرار می‌کند. فضایل علاوه بر اینکه در فرآیند شکل‌گیری باور مؤثرند باوجدان بودن معرفتی را هم می‌سازند. شخص باوجدان باید مؤلفه‌های فضیلتی را در خود ایجاد، و از بروز ردایل جلوگیری کند تا وظیفه مطابق با وجدان معرفتی خود را انجام دهد. اعتماد به قوای معرفتی خود و اعتماد به باورهای حاصل از فرآیند فضیلت‌محور و اعتماد به باورهای کسانی که از سر وجدان به باورهای خود رسیده‌اند، یکی از وظایف معرفتی شخص باوجدان است.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

نظریه‌های درون‌گرایانه فاعل شناسا را ملزم به رعایت وظایف معرفتی و اخلاقی در مرحله پذیرش باور می‌کنند و بیشتر نظریه‌های برون‌گرایانه فاعل شناسا را ملزم به رعایت وظایف معرفتی و اخلاقی در مرحله شکل‌گیری باور می‌کنند. نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت، هم در مرحله شکل‌گیری باور و هم در مرحله پذیرش باور، وظیفه‌گرایانه عمل می‌کنند. الزام‌های توصیه‌شده، هم از سنخ اخلاقی هستند و هم از سنخ معرفتی. فاعل شناسا با کسب فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل اخلاقی با کسب فضایل عقلانی و پرهیز از رذایل عقلانی و با کسب مهارت‌های معرفتی و با انتخاب فرآیندهای معتبر می‌کوشد بستر مناسب شکل‌گیری باور صادق را فراهم آورد و سپس با به‌کارگیری وجدان و همچنین فضایی مانند دقت فکری، موشکافی، تیزبینی، گشادگی و ... باور صادق با احتمال صدق زیاد را می‌پذیرد.

نتیجه

در نظریه‌های معرفت‌شناختی درون‌گرایانه، معرفت در معنای یقین و گزاره به کار برده شده است، ولی در نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت مقصود از معرفت، فهم است. نظریه زاگزبسیکی به قوای مولد باور، فضایل عقلانی، فضایل اخلاقی و تأثیر علی فضایل به عنوان بستر و زمینه شناخت توجه می‌دهد و نسبت به نظریه‌های درون‌گرایانه، که به تأثیر علی بستر و زمینه و شکل‌گیری باور بر ماهیت باور توجه نکرده‌اند، برتری دارد. نظریه‌های درون‌گرایانه به وضعیت و ماهیت باور توجه کرده‌اند و نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت به ویژگی فاعل شناسا، که بر شکل‌گیری باور مؤثر است، اهمیت داده است. نظریه زاگزبسیکی هم درون‌گرایانه است و هم برون‌گرایانه. علاوه بر اینکه رابطه علی همه عوامل بیرونی، اعم از شیوه‌ها و قوای مولد باور و ویژگی علی فاعل شناسا با باور لحاظ شده است، باور رابطه درونی با فاعل شناسا دارد و نتیجه و پیامد ویژگی‌های درونی فاعل شناسا است. از نظر زاگزبسیکی، نظریه‌های اعتمادگرایی فرآیندی و قوا، که جزء نظریه‌های برون‌گرایانه هستند، دچار معضل ارزش‌اند، ولی نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت دچار این معضل نیست. پس اشکال نظریه‌های برون‌گرایانه را ندارد. امتیاز دوم نظریه زاگزبسیکی بر سایر نظریه‌های اعتمادگرایی در معیار اعتمادپذیری فرآیند، قوا و بستر تولید باور است. در نظریه‌های اعتمادگرایی فرآیندی و قوا میزان اعتبار فرآیندها و قوای شناختاری وابسته به تعداد کمی باورهای صادق تولیدشده از آنها است، ولی در نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت اعتبار بستر، فرآیند و قوا وابسته به کیفیت آنها است. در نظریه‌های درون‌گرایانه، آگاهی و

نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت‌یندا زاگزبسکی

دسترسی از شروط ضروری یقینی‌بودن باور است و در سایر نظریه‌های برون‌گرایانه آگاهی فاعل شناسا شرط ضروری نیست، ولی در نظریه زاگزبسکی فاعل شناسا باید به اعتمادپذیری بستر شکل‌گیری باور، آگاهی داشته باشد. وجه دیگری که نظریه زاگزبسکی را به درون‌گرایی نزدیک می‌کند توجه او به مؤلفه وظیفه است. نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت حاوی الزام‌ها و هنجارهای معرفتی و اخلاقی است، با این تفاوت که در نظریه‌های درون‌گرایی الزام‌های اخلاقی و معرفتی در مرحله پذیرش باور است، ولی در نظریه زاگزبسکی الزام‌ها، هم در شکل‌گیری و هم در پذیرش باور، دخالت دارد.

زاگزبسکی در نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر فضیلت سعی بر حلّ مناقشه میان نظریه‌های درون‌گرایانه و برون‌گرایانه دارد و تا حدودی در آن موفق است. وجوه اشتراکش با نظریه‌های درون‌گرایی در مؤلفه وظیفه‌گرویی، اراده‌گرویی و آگاهی فاعل شناسا است و وجوه اشتراکش با نظریه‌های برون‌گرایانه توجه به تأثیر علیّ عوامل بیرون از باور است.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۱). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: ابوالقاسم حسینی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۸۵). *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۸۶). *سیاست*، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- توکلی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). «کیر کگور و اراده‌گرویی»، در: *نامه مفید*، ش ۲۸، ص ۲۷-۴۰.
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۰). «اخلاق فضیلت‌مدار»، در: *نامه مفید*، ش ۲۸، ص ۴۱-۶۴.
- زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲). *معرفت‌شناسی*، ترجمه: کاوه بهبهانی، تهران: انتشارات نشر نی.
- طباطبایی، سید مرتضی؛ دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۹۰). «فضیلت در نگاه ارسطو و توماس آکوئیناس»، در: *معرفت/اخلاقی*، س ۳، ش ۹، ص ۵-۲۰.
- غفاری، ابوالفضل؛ باقری نوع‌پرست، خسرو (۱۳۸۰). «تربیت اخلاقی فضیلت‌گرا از منظر دیوید کار»، در: *مطالعات اسلامی*، ش ۵۳ و ۵۴، ص ۱۵۷-۱۸۴.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۸۷). «وظیفه‌شناسی باور؛ مروری بر دیدگاه ویلیام پی. آلستون»، در: *نقد و نظر*، ش ۴۹-۵۰، ص ۹۹-۱۲۶.
- مک‌این‌تایر، السدیر (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه: حمید شهریاری، در: *نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۸۶-۲۹۹.

- Alston, W. P. (1988). "The Deontological Conception of Epistemic Justification, Philosophical Perspectives", pp. 169-221, Reprinted in *Epistemic Justification*, 1989.
- Alston, W. P. (2005). *Beyond Justification*, Ithaca: Cornell University.
- Aristotle (1991). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Vol. 2.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
- Pojman, L. P. (1998). *The Theory of Knowledge, Classical, and Contemporary, Reading*, USA: Wadsworth Publishing Company.
- Sosa, E. (2007). "A Virtue Epistemology", in: *Apt Belief and Relective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, Vol. 2.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtue of the Mind*, Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2009). *On Epistemology*, Wadsworth, CanGage Learning.
- Zagzebski, L. (2010). *A Companion to Epistemology*, 2th ed., J. Dancy, E. Sosa and M. Steup (eds.), Blakwell Publishing.

بی‌نوشت‌ها:

۱. زاگزبسکی مؤلفه توجیه را مؤلفه مبهمی می‌داند و معتقد است به جای توجیه باور صادق باید به دنبال روشی بود که باور صادق به دست می‌دهد. وی می‌گوید فهم باور صادقی است که از باور خشک و خالی بهتر است. برای اینکه یک باور صادق خوب‌تر از باور خشک و خالی شود باید از نظر معرفتی به نحو خوبی تولید شده باشد. یا به نحو خوبی پذیرفته شده باشد تا به فهم تبدیل شود و باور صادق باید معرفتاً از سر وجدان به دست آمده باشد (Zagzebski, 2009: 108). در این تعریف به روش حصول باور اشاره شده است، نه روش توجیه؛ و می‌توان مدعی شد مصداق تعریف یادشده فهم است. زاگزبسکی در کتاب دیگری تعریف دومی از معرفت عرضه می‌کند و می‌گوید باور موجه، باوری است که فاعل شناسا، که انگیزه‌اش ناشی از فضیلت عقلانی است و فهمش از موقعیت شناختی‌اش مطابق فهم انسان فضیلت‌مند است، در آن موقعیت آن را باور می‌کند و باور ناموجه باوری است که فاعل شناسا، با انگیزه ناشی از فضایل عقلانی و با فهمی از موقعیت شناختی‌اش که مطابق فهم انسان فضیلت‌مند از آن است، در آن موقعیت آن را باور نخواهد کرد. هر باور، وظیفه معرفتی است، اگر باوری باشد که فاعل شناسا با انگیزه ناشی از فضایل عقلانی و با فهمی از موقعیت شناختی‌اش، که مطابق فهم انسان فضیلت‌مند از آن است، در آن موقعیت آن را باور کند (Zagzebski, 1996: 241). در این تعریف، از باور موجه و ناموجه و وظیفه معرفتی سخن گفته است که مصداق آن معرفت گزاره‌ای و یقین است و معرفت در معنای فهم را در بر نمی‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، مصداق فهم بیشتر از مصداق معرفت گزاره‌ای است. فهم علاوه بر معرفت گزاره‌ای شامل مهارت‌ها و عادات نیز می‌شود.
۲. منظور صادق بودن است.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی فلسفی - کلامی دانشگاه قم

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:		نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها):	
شغل، محل کار، سمت:		میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:	
آدرس پستی:		پست الکترونیک:	
شماره فیش بانکی:	تاریخ فیش بانکی:	تعداد نسخه دریافتی:	شروع اشتراک از شماره:
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۲۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۴۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۳۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۰۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم: صندوق پستی ۴۱۷۱-۳۷۱۸۵ ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید. یا به ایمیل فصلنامه ارسال کنید.

hadiths and from the theological viewpoint of Allamah Tabataba'ii and his disciples. The unseen has stages and degrees such as hidden from senses like past and future, knowledge of the Book, God-given knowledge, knowledge of the Tablet of obliteration and effacement, guarded Tablet, sciences particular to God such as the time of resurrection, and knowledge of essence about essence. There are two types of reason for the knowledge of the unseen: Rational and philosophical reasons which are based on the perfection and power of the soul to attach to the supreme origin and transmitted reasons some of which generally prove the knowledge of the unseen only for God and others prove it for prophets and friends of God under certain conditions. Some solutions have been proposed to sum up these two views, including division of knowledge into independent and dependent knowledge, guarded Tablet and Tablet of obliteration and effacement, differentiating the meanings of the unseen and so forth.

Key words: Imams (peace be upon them), knowledge of the unseen, exaggeration, Islamic theologians, Wahhabism, the Quran, Hadiths

Study and Analysis of the Theory of Reliabilism Based on Linda Zagzebski's View about Virtue

Akram Askarzadeh Mazra'eh¹

Bringing up epistemological reliabilism theory based on virtue, Linda Zagzebski tries to solve the conflict between internalist and externalist epistemological theories. She has used the main components of Aristotle's virtue-oriented moral theory such as moral and intellectual virtues and vices, conscience and affection to solve the conflict. Virtue-based reliabilism theory resembles internalist theories in terms of obtaining the components of the task orientation, determination orientation and awareness of subject in knowledge. Its common feature with externalist theories is its attention to causal effect of factors out of belief on the formation of the belief. It has been successful to solve the conflict to some extent.

Key words: knowledge, reliabilism based on virtue, Linda Zagzebski, moral and intellectual virtues and vices, belief.

1. Assistant professor of department of philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, akram_asgarzadeh@yahoo.com

Study of the Problems with Philosophers' Reflections on the Agency of Vegetable Soul over the Process of Nutrition and Formation of the Body, with Emphasis on Sadrian Thought

Ma'soomeh Movahhednia¹

Man's life begins with nutrition as a process in which an inanimate being or part of it turns into an animate and dynamic being. Reflection on such a process is in the domain of philosophy. The reflections of some philosophers on the issue have shown that in this process a body which is the source of nutrition changes in terms of substance and property and resembles the nourishing body to lead to the formation of life and body. Philosophers believe that vegetable soul is influential agent by nature in this process. Their explanation, however, causes some problems: 1. this act does not have the conditions of a natural act; 2. vegetable soul is physical and molded in material, and, according to their view, body and physical has no independent effect on another thing; 3. philosophers' view about vegetable soul is ambiguous; and 4. vegetable soul is not actualized at the start of a person's life to be influential in this process. Since philosophers have not provided clear answers to these problems, the present paper have found answers to some of these problems by analyzing the implicit requirements of their theory. The solutions provided by prior philosophers lead to the ineffectiveness of the powers of intellective soul or entrusting the natural act. However, using Mulla Sadra's theory of substantial motion to reform Nasir al-din Tusi can help us to explain the governance of body at the start of life; or using the theory of archetypes can help us to solve both the aforementioned problem and the problem of physicality of vegetable soul. Finally, the paper theorizes that nutrition is not a natural act and that combining Tusi's theory with Mulla Sadra's theory of compulsive act provides another solution which does not lead to the problem of entrusting.

Key words: agent by compulsion, agency of soul, nutrition, nature, vegetable soul, imaginal world.

A Review of Infallible Imams' Knowledge of the Unseen in the Theological School of Allamah Tabataba'ii and His Disciples

Esmat Nayyeri²

Hussein Ghasemi³

Muhammad Taqi Diyari Bidgoli⁴

One of the main questions about infallible Imams' knowledge of the unseen is "whether this knowledge is absolute and limited or not?" The important point is that Quranic verses and hadiths apparently offer different interpretations. The present paper discusses the issue according to denotation of Quranic verses and

-
1. Assistant professor of department of philosophy, Qom University, mmovahed3@gmail.com
 2. MA graduate of teaching Islamic theology and sciences, University of Islamic sciences, corresponding author, nayyeri100@gmail.com
 3. PhD student of teaching Islamic sciences, University of Islamic sciences
 4. Associate professor of department of science of the Quran and hadith, Qom University

A Review and Criticism of Imam Khomeini's View about the Narrations of *Tinat* (Nature or Inborn Disposition)

Murteza Karimi¹

Shi'a collections of hadith include narrations according to which there are two types of *tinat* (nature or inborn disposition) called "*'elliyyin* (the most exalted)" and "*sijjin* (the lowest depth)" or "*jannat* (paradise)" and "*nar* (hellfire)." Believers in God and the followers of the Holy Prophet's household have been created from the former while disbelievers and the enemies of the Holy Prophet's household have been created from the latter. Thus, the first group will finally go to paradise because of that good *Tinat* while the second group will end up in hellfire as a result of their wicked *Tinat*. Such numerous narrations have caused some doubts including their contradiction with free will, Divine justice and grace. Shi'a scholars of hadith and theology have proposed different views to resolve this contradiction. Citing some of these narrations, the present paper briefly refers to the views of early Shi'a scholars. Then among contemporary scholars, it explains, reviews and criticizes Imam Khomeini's view in detail.

Key words: *tinat*, narrations of *tinat*, '*elliyyin*, *sijjin*, free will, Divine justice, Divine grace, Imam Khomeini.

An Explanation as to the Relationship between Essential Attributes and Necessary Essence in Mulla Sadra's Viewpoint

Hamid Reza Khademi²

Salman Shari'ati³

There are two main views about essential attributes of God. Muslim philosophers prior to Mulla Sadra and Imamiyyah theologians believed in the identity of attributes and essence. A group of non-Imamiyyah theologians, including Ash'arites and Karramiyyah, believed in the augmentation of attributes over essence. Refuting the view of non-Imamiyyah theologians, Mulla Sadra accepted the claim of Imamiyyah philosophers and theologians prior to him, who negated the multiplicity of attributes from necessary essence on the basis of simplicity of essence, and proposed the identity of attributes and essence in external actualization. Likening the relationship between attributes and essence to the relationship between philosophical secondary intelligibles and being, and using the conditional mode, Mulla Sadra explained the identity of attributes and essence. In addition to explaining the false consequences of augmentation of attributes over essence and forming them in the form of an exceptional deduction and in order to prove his idea, he put forward other arguments and could prove his claim using his own philosophical principles such as fundamentality and gradation of existence. Because of discussing the attributes of essence, relative and negative attributes are discussed in this paper, which are identical to necessary being, based on Mulla Sadra's analysis.

Key words: attributes of essence, unity of essence, multiplicity of attributes, simplicity

1. PhD student of Imamiyyah theology, Tehran University, mka830@yahoo.com

2. Assistant professor of philosophy, researching and development institute of Humanism Science, corresponding author, khademi4020@gmail.com

3. MA student of Islamic philosophy and theology, Qom University, shari.salman@yahoo.com

disbelieving in His existence is rational and inculpable. Schellenberg believes that "Divine hiddenness Argument" justifies atheism and accordingly refutes the existence of God. Paul K. Moser, contemporary American philosopher, rejects Schellenberg's view in his new approach to epistemology of religion. Rejecting the evidence for Divine hiddenness, Moser believes that there is sufficient evidence for the existence of God. According to Moser, however, this evidence greatly differs with what the people naturally expect. Based on volitional knowledge, he believes that it is the God, not man, who determines the genuine authority and resource for kinds of evidence and its evaluation. So, Moser does not consider divine hiddenness argument, which is formulated on the basis of human authority, successful in justification of divine hiddenness and in refutation of God's existence.

Key words: Divine hiddenness, John L. Schellenberg, cognitive idolatry, Paul K. Moser, perfectly loving God, authoritative evidence, volitional attunement.

An inquiry into Origin of Causality Conception

Soleiman Khakban¹

The question about "the origin of causality conception" is on the most important questions about causality. Various theories have been and are being proposed to answer the question. After the advent of modern sensationalism especially in the light of Hume's critiques, scholars and in particular Muslim philosophers refocused on the question. The present paper discusses four theories about the explanation and justification of the origin of causality conception. The first theory is proposed by Hume who denies causality. He proposed the theory of succession to explain and justify what common people and philosophers regard as causality. However, such philosophers as Allamah Tabatabaai and Motahhari tried to justify the origin of causality conception, and criticize and deny the theory of succession by relying on immediate knowledge. Ahmad Ahmadi has also tried to propose a new answer to the question by relying on the principle of unity of sensitive and sensible. The present paper, however, holds that Hume's critiques cannot be resolved by relying on immediate knowledge or the principle of unity of sensitive and sensible. A part of Hume's critiques and justification of the principle of causality should be found in the theories proposed by such scholars as Muhammad Baqir Sadr and Allamah Jawadi Amoli who believed in the self-evidence of the principle of causality. As it will be discussed in the paper, self-evidence is the best theory to explain and justify the principle of causality and origin of its conception, but it is not sufficient to answer the question because the theory of self-evidence and even the theories of immediate knowledge and unity of sensitive and sensible can at most explain and justify the totality of the principle of causality not its instances. It is while the main question of causality is that "how can we understand that A is the cause of B not C . . ."? Finally, the paper seeks to provide an acceptable answer to the question by combining rationalism and sensationalism and using the method of trial and error.

Key words: causality, succession, immediate knowledge, unity of sensitive and sensible, self-evidence, conjecture and probability, trial and error.

1. Assistant professor of department of philosophy and theology, Qom University, khakban34@yahoo.com

Abstracts

Heidegger's Critique of Theoretical Foundations of the Great Pyramid of Being

Ali Asqhar Mosleh¹

Mojtaba E'temadinia²

Each traditional perceptions of the great pyramid of being has been in some way disappeared and waned during modern period of western thought, especially after 18th century, which caused this ontological foundation of pre-modern thought to be forgotten, neglected or denied. Among the refutations and denials related to the great pyramid of being, Martin Heidegger's fundamental critique of this kind of perception of being and its stages has a great difference with other critics' approach. Contrary to most critics of the great pyramid of being, who principally regarded its traditional expositions as unacceptable on the basis of a topical critique, Heidegger generally regarded this kind of perception of being as incorrect and incomplete because it provided the ground for forgetting the question of meaning and reality of being. According to Heidegger, considering being as a foundation, which is one of most basic theoretical foundations of many scholastic expositions of great pyramid of being, negates confronting with reality of being as unhidden essence. In these expositions, the first origin replaces the question of meaning and reality of being in the position of a reality in which being and essence overlap. In addition, neglecting ontological distinction in philosophical expositions of great pyramid of being, theological nature of these expositions, basing most of them on the system of Aristotelian categories and representational epistemology, and providing an incomplete and unauthentic profile of man in most of these expositions are among the Heidegger's most important critiques of traditional and modern perceptions of great pyramid of being.

Key words: the great pyramid of being, forgetting the being, representational epistemology.

Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument

Seyyed Nasir Ahmad Husseini³

Canadian Philosopher, John L. Schellenberg, formally proposed and formulated "Divine Hiddenness Argument" in 1993 for the first time. In this atheistic argument, he states that God does not provide sufficient evidence for His existence at least to some people for some times, thus He is hidden. According to his argument which is based on God's perfect love, Schellenberg believes that if God perfectly loves people as his creatures, He will provide sufficient evidence for his existence to them and therefore He is not hidden. But God does not provide sufficient evidence to them, therefore He is not perfect lover and

-
1. Associate professor of department of philosophy, Allamah Tabatabaai University, aamosleh@yahoo.com
 2. PhD student of comparative philosophy, Allamah Tabatabaai University, etemadinia@gmail.com
 3. Assistant professor of department of philosophy, Al-Mustafa International University, sna.hossaini@gmail.com

Contents

Heidegger's Critique of Theoretical Foundations of the Great Pyramid of Being	5
Ali Asghar Mosleh, Mojtaba E'temadinia	
Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument	5
Seyyed Nasir Ahmad Husseini	
An inquiry into Origin of Causality Conception.....	6
Soleiman Khakban	
A Review and Criticism of Imam Khomeini's View about the Narrations of <i>Tinat</i> (Nature or Inborn Disposition).....	7
Murteza Karimi	
An Explanation as to the Relationship between Essential Attributes and Necessary Essence in Mulla Sadra's Viewpoint	7
Hamid Reza Khademi, Salman Shari'ati	
Study of the Problems with Philosophers' Reflections on the Agency of Vegetable Soul over the Process of Nutrition and Formation of the Body, with Emphasis on Sadrian Thought	8
Ma'soomeh Movahhednia	
A Review of Infallible Imams' Knowledge of the Unseen in the Theological School of Allamah Tabataba'ii and His Disciples	8
Esmat Nayyeri, Hussein Ghasemi, Muhammad Taqi Diyari Bidgoli	
Study and Analysis of the Theory of Reliabilism Based on Linda Zagzebski's View about Virtue.....	9
Akram Askarzadeh Mazra'eh	



Philosophical – Theological Research

The Quarterly Journal of Qom University

Under the supervision of the vice – president for research

Vol. 17, No. 4, Summer 2016.

Proprietor: University of Qom

Chief director: Muhammad Zabihi, Ph.D

Chief Editor: Ahmad Beheshti, Ph.D

Board of writers

Ahmad Beheshti, Ph.D; Gholam-Hossein Ebrahimi Dinani, Ph.D; Mohsen Javadi, Ph.D;
Hojatoleslam Sadeq Larigani; Mostapha Mohaqqueq Damad, Ph.D; Hojatoleslam
Abdollah noorani; Jafar Shahnazari, Ph.D; Muhammad Zabihi, Ph.D

Internal director and editorial – board director: Mohammadreza Shojaee

Editor: Zeinab Salehi

Layout: Hosein Moazami

Note

The Journal Philosophical – Theological Researches accepts papers on the Western and Islamic philosophy, modern and Islamic theology, mysticism, and ethics. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 32103360

Email: Falsafikalami@Qom.ac.ir
