بسم الله الرحمن الرحیم

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین

الهیات تطبیقی

دوفصلنامه علمی- پژوهشی

نشریه **الهیات تطبیقی**، براساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۰۹ مورخ ۱۳۸۸/۰۵/۱۰ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای اعتبار **علمی- پژوهشی** است. مجوز فوق براساس عقد تفاهم‌نامه بین دانشگاه اصفهان و دانشگاه‌های شیراز، علامه طباطبایی، قم، کاشان، لرستان و یزد صادر گردیده است.

سال هفتم- شماره شانزدهم- پاییز و زمستان ۱۳۹۵

الهیات تطبیقی

(علمی- پژوهشی)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سردبیر: دکتر محمد بیدهندی

مدیر مسؤول: دکتر جعفر شانظری

هیأت تحریریه:

دکتر حمیدرضا آیت اللهی	**استاد دانشگاه علامه طباطبایی**
دکتر محمد ایلخانی	**استاد دانشگاه شهید بهشتی**
دکتر نصرالله حکمت	**استاد دانشگاه شهید بهشتی**
دکتر محمد ذبیحی	**دانشیار دانشگاه قم**
دکتر فروغ السادات رحیم پور	**دانشیار دانشگاه اصفهان**
دکتر عباس زراعت	**دانشیار دانشگاه کاشان**
دکتر یوسف شاقول	**دانشیار دانشگاه اصفهان**
دکتر جعفر شانظری	**دانشیار دانشگاه اصفهان**
دکتر روح الله عالمی	**استاد دانشگاه تهران**
دکترقاسم کاکایی	**استاد دانشگاه شیراز**

کارشناس اجرایی: زهرا بهشتی نژاد

ویراستار فارسی: حمیده ضیایی

ویراستار انگلیسی: مهدی حبیب اللهی

صفحه‌آرایی: اعظم طغیانی

ناشر: دانشگاه اصفهان

لیتوگرافی و چاپ: انتشارات دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامwww.isc.gov.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سایت اختصاصی نشریه www.uijs.ui.ac.ir/coth

دوآج: فهرست مجلات پژوهشی www.doaj.org

اولریخ: راهنمای بین المللی نشریات ادواری ulrichweb.serialssolutions.com

ایندکسکوپرنیکوس(فهرست مجلات برتر)www.journals.indexcopernicus.com

ابسکو: میزبان پایگاه‌های اطلاعاتی www.ebscohost.com

نشانی: اصفهان- میدان آزادی- خیابان هزار جریب- دانشگاه اصفهان- حوزۀ معاونت پژوهش و فناوری- دفتر نشریه الهیات تطبیقی- کدپستی۷۳۴۴۱-۸۱۷۴۶ تلفن: ۳۷۹۳۲۶۸۰-۰۳۱ دورنگار: ۳۷۹۳۲۱۷۷-۰۳۱ پست الکترونیکی: coth@res.ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن

نشریه الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان

(علمی- پژوهشی)

دوفصلنامۀ علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، تازه‌های پژوهشی صاحب‌نظران را منتشر می‌کند تا در دسترس علاقه‌مندان قرار گیرد. بنابراین مقالات ارسالی باید دارای شرایط زیر باشد.

الف- شرایط علمی

۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری(Original Research) تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.

۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده گردد.

توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیأت تحریریه مطرح می شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می گیرد.

ب- شرایط نگارش

۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.

۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و شکل ظاهری مقاله به صورت دو ستون باشد.

۳- نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی (Email)نوشته شود (ذکر شماره تلفن مسؤول مکاتبات در برگ پیوست نیز لازم است).

۴- چکیده فارسی حد اکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.

۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد به‌گونه‌ای که خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.

۷- بیان پیشینۀ تحقیق از شرایط مقاله است.

۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.

۹- مقاله باید دارای نتیجه گیری دقیق باشد.

۱۰- چکیدۀ انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰کلمه) باشد.

۱۱- کلید واژۀ انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.

۱۲- نام نویسنده، درجه علمی و محل کار به انگلیسی نوشته شود.

۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه نوشته شود؛ مثال: (زرین کوب،۲۵۴:۱۳۷۲).

۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، نام کتاب، نوبت چاپ، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر.

ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شمارۀ دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص).

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام گرد آورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

ه: لوح فشرده:

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه باشد و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقاله باید تحت برنامه word xp با قلم Lotus فونت ۱۳ در سه نسخه، با ثبت نام در سامانه نشریات به دفتر مجله ارسال شود.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی، بلافاصله پس از فارسی آن، درون پرانتز، در متن مقاله نوشته شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری۱: مجله در پذیرفتن یا نپذیرفتن مقاله، همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری۲: چاپ مقالات به ترتیب مرتبهٔ علمی نویسندگان است.

یادآوری۳: ارسال مقاله فقط از طریق سامانه نشریات دانشگاه اصفهان امکان پذیر است و به مقالاتی که از طریق پست الکترونیکی و ... ارسال شود، پاسخ داده نمی‌شود.

همکاران علمی این شماره

دکتر مهدی امامی جمعه	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر جنان ایزدی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی حسن زاده	دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر ابراهیم رضایی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر جعفر شانظری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر محمدصالح طیب نیا	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر مرتضی عرفانی	استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
دکتر محمد مهدی علیمردی	استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب
دکتر علیرضا فهیم	استادیار دانشگاه شهرکرد
دکتر علی کرباسی زاده	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر مرتضی کربلایی	استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم
دکتر محمدمهدی مشکاتی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر منصور معتمدی	استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر سید حسین واعظی	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان

فهرست مطالب

سال هفتم- شماره شانزدهم- پاییز و زمستان ۱۳۹۵

بررسی و نقد ارتباط مرگ و گناه در آثار آگوستین قدیس..۱-۱۸

قاسم کاکایی- محبوبه جباره ناصرو

وجه وجودیِ« شرّ» در آثار مانی: تبیین و سنجش..۱۹-۳۶

مژگان خلیلی- حسین کلباسی اشتری

ملا محمدمهدی نراقی و نقد و ارزیابی نظریات وحدت وجود...۳۷-۴۸

کورش آسمند- هاشم گلستانی- فتحعلی اکبری

بررسی دیدگاه ابن میمون درباره نقش عقل و شرع در استکمال انسان، بر مبنای رویکرد صدرایی........۴۹-۶۸

حجت ابراهیم نجف‌آبادی- جعفر شانظری

خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبایی...۶۹-۸۶

جنان ایزدی- مجید صادقی حسن‌آبادی- فاطمه یوسفی کزج

بررسی ارتباط «طور ورای عقل» ملاصدرا و «سپهر دین» کی‌یرکگور...۸۷-۱۰۰

محمودرضا صدرایی- عباس حاجیها-اکبر گلی ملک‌آبادی- سید علی علم‌الهدی

رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی...۱۰۱-۱۱۴

علی صبری- سید محمدکاظم علوی

بازکاوی مسئله تشبیه و تنزیه در آموزه وحدت تشکیکی وجود...۱۱۵-۱۲۴

حامد ناجی اصفهانی

مطالعۀ تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی...۱۲۵-۱۴۲

سید محمود یوسف‌ثانی- حسین زحمتکش زنجانی

بررسی دیدگاه ویلفرد کنت‌ول اسمیت در مسئلۀ تنوع دینی..۱۴۳-۱۵۶

حامد نظرپور نجف‌آبادی- قربان علمی- مجتبی زروانی

A Critical Investigation of the Relationship between Death and Sin in the Works of St. Augustine

Ghasem kakaie*
Mahbubeh jabbareh naseru **

Abstract
Death has been an everlasting human question. It has been regarded as one of the existential and human epistemic concerns both in religions and various philosophical and theological schools. The question of death in the works of Saint Augustine has been largely dismissed by scholars. Scrutinizing his oeuvre indicates that compared to his predecessors and based on his approach to Christianity, specifically to St. Paul's doctrines, Augustine is more attentive to the relation between death and sin. In his works, he justifies death based on the original sin as well as those everyday sins that committed by human being throughout her life, identifying sin as the cause of death. Accordingly, he prefers moral causes rather than natural causes resulting in death. Augustine contends that there are three types of death, i.e. corporeal death (the separation of soul and body), spiritual death (separation of human being and God due to sin), and the eternal death (in which soul remains in body, bearing the burden of eternal corporeal punishment away from God.) He believes that God created a human being in a way according to which she would have benefited from eternal life if she had not sinned. However, now not only corporeal death but also the eternal death of soul are the consequences of sins. He opines that all human race, Except Jesus and his mother are the heirs of the original sin committed by Adam and Eve. In this way, every human being is born sinful, contaminated by the original. According to this viewpoint, the human race cannot be perceived as naturally innocent or away from intellectual mistake and deviation. Rather, human being and her thoughts and deeds can be understood only based on the doctrine of fall. In addition, the Adam's original sin in not merely an event but it is a complicated circumstance imposed by God as a punishment of Adam and Eve due to their disobedience which is followed by different types of death as well as such consequences as the supremacy of body over soul, suffering from old age and senility, struggling with carnal soul, and suffering from various pains, calamities, and illnesses.
Critique: Augustine believes that the human race shares the original sin with Adam since they have been in his semen except they are saved by divine grace, becoming able to do the good. Divine grace, however, is not granted to all. Even human's eligibility is not considered, even though it is not fair. Such figures as Pelagius criticize his extremist approach regarding the original sin, proposing salvation by eligibility. Accordingly, sin cannot be considered as inherited. Rather, everybody, including Adam, will be responsible for his deed. Thus, there is

* Professor, Department of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran (Responsible author)
ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir
** Ph. D. Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran m.jabbareh@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

no Original Sin or Fall, but it is only the culprit who bears punishment. Plus, neither paradise nor hell is predestined, but a human being will be the master of his destiny. In addition, death is regarded as a natural phenomenon rather than punishment. Adam was mortal, with or without committing sin, and he was individually responsible for his deeds.

Keywords: Death, sin, original sin, individual sin, Augustine

Bibliography

1- *The Holy Quran*

2- Eshaghi, Seyyed Hossein. (2007). *Guilt Aversion*, Qom, The Wisdom Booklet, First edition.

3- Augustine. (2014). *The City of God*, translated by Hossein Tofighi, Qom, Published by University of Religions and denominations (Adyan va mazaheb), second edition.

4- Augustine. (2009). *Confessions*, Translated by Saye Meysami, Edited by Mustafa Malekian, Tehran, Sohrevardi Research and Publication Center.

5- Blanchot, Maurice. (2006). *Literature and Death*, Translated by Leila Kuchak Manesh, Tehran, Gam-e-Nou Publication, First edition.

6- PourSina, Zahra. (2006). *The effect of Sin on Cognition Based on Saint Augustine Ideas*, Qom, Islamic Sciences and Culture Research Institute, First edition.

7-Tavakoli, Gholamhossein. (2005). *Original Sin*, Journal of Literature and Human Science Faculty of Tabriz University, Spring 2005.

8- Chidester, David. (2001). *patterns of transcendence*, Translated By: Gholamhossein Tavakoli,Qom, Religions and Denomination (Adyan va mazahib) center, First edition.

9- Durant, Will. (1994). *The Story of Civilization* (The Age of Faith, The first part) Translated by Abotalib Saremi, Abolghasem Payandeh, Abolghasem Taheri, Tehran, The Scientific and Cultural Publication of Tehran, First edition.

10- Russell, Bertrand. (1972). *A History of Western Philosophy (Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day)* Translated by: Najaf Daryabandari, Publication place unspecified, Franklin publication ,Third edition.

11- Rahmati, Insha-allah. (2009). The mystery of the Fall Information of wisdom and Cognition, Issue 45, pp. 47- 50.

12- Gilson, Étienne. (2000). *(L' Esprit de la Philosophie Medievale) The spirit of philosophy in the Middle Ages*, Translated by: A Davoodi, Tehran, Scientific and Cultural publication, first edition.

13- Copleston, Frederick (2011). *History of philosophy (The second volume) Augustine to scouts*, Translated by: Ibrahim Dadjoo,Tehran, Scientific and Cultural publication,Third edition.

14- Küng, Hans. (2007). *Great Christian Thinkers*, Group of Translators,Qom, Religions and Denomination (Adyan va mazahib) center.

15- Holy book. (1920). In collaboration with a group called the Brittish Forn and ibeel society, London Darolsaltane.

16- Geridi, Joan. (1998). *Christianity and Innovation*,Translated by :Abdorahim Soleimani ,Qom,Taha.

17- Mojtahedi, Karim. (2000). *Philosophy in the Middle Ages (Collection of articles)*,Tehran,Amirkabir, Second edition.

18- Malekian, Mustafa. (date unspecified), *The effect of sin in human cognition traditional and modern human* , Andishe magazine , Pp. 85-87.

19- Atkins, E.M and Dodaro R. J(2001). *Augustine Political Writing*, Cambridge, university press.

20- Augustine, saint(1999). *On Free choice of the will*, translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, Seventh Printing.

21- St. Augustine (1988). *The Fathers of the church*, Translated by John W.Rettig Xavier, Ohio, university Cincinnati.

22-Augustine(2002). *On the Trinity, Books 8–15*, translated by Stephen Mckenna, Cambridge University Press, first published.

23- Bonner, Gerald(2007). *Freedom and Necessity*, St.Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom, The Catholic University of America Press Washington, D.C.

24- Dean, Herbert A. (1963). *The Political and social ideas of St. Augustine*, Columbia university press, New York and London.

25- Hess, Hamilton (2002). *The early development of canon law and the council of serding,* Edited with an Introduction, Translation and Commentary Ivor J. Davidson, New York, Oxford University Press Inc, First published.

26-Karfikova, Lenka (2012). *Grace and the will according to Augustine*, Translated by Marketa Janebova, Leiden, Boston, Brill

27-kierkegard, Soren (1978). *Either/or*. Ed and trans. Howard v. Hong and Edna H. Hang, U S A: Princeton university press. iversity Press.

28- Matthews, Gareth b(2005). *Augustine*, Hong kong, Blackwell Publishing, first published.

29- Mcwilliam, Joanne (1992). *Augustine from Rhetor to theologian,* Wilfrid Laurier Un- AUGUSTINE *On the Trinity, Books 8–15,* translated by Stephen Mckenna, Cambridge University Press, first published.

30- Nisula, Timo (2012). *Augustine and the function Concupiscence*. Brill Leiden. Boston.

31- O'Daly, Gerard (1987). *Augustine's Philosophy of Mind,* Duckworth, British Library Cataloguingin Publication Data, first published.

32- Schaff Philip. *NPNF 1- 04 (1890), Augustine: The Writings against the Manichaeans and Against the Donatists,* Grand Rapids, MI: Christian Literature, New York, Publishing Co.

33- Vessy, Mark (2012). *A Companion to Augustine*, Wiley Blackwell, First publishing.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص۱۸-۱

بررسی و نقد ارتباط مرگ و گناه در آثار آگوستین قدیس

قاسم کاکایی* - محبوبه جباره ناصرو**

چکیده

مسئلهٔ مرگ، مسئلهٔ همیشگی بشر بوده است و ادیان و مکاتب فلسفی و کلامی، آن را ازجمله دغدغه‌های وجـودی و معرفتـی انسان می دانند. توجه به موضوع مرگ در آثار آگوستین و ارتباط آن با مقولهٔ گناه کمتر مطرح شده است. بررسی آثار آگوسـتین نشان می‌دهد که وی با توجه به آیین مسیحیت، به‌ویژه تعالیم پولس، بیش از پیشینیان بـه ارتبـاط مـرگ و گنـاه توجـه دارد. او مرگ را بر مبنای گناه نخستین و دیگر گناهان توجیه می‌کند و حتی گناه را علت مرگ مـی‌دانـد. بـه بـاور آگوسـتین، خداونـد انسان را به گونه‌ای آفریده است که اگر گناه نمی‌کرد، از زندگی جاودانه برخوردار می‌شد. اقسام مرگ اعم از مرگ جسم، مرگ نفس و مرگ ابدی در اثر نافرمانی به سراغ انسان می‌آید. وی تأکید می‌کند که اولین زوج بشـری بـر اثـر عصـیان و بـر مبنـای داوری عادلانهٔ خداوند مجازات شدند. همچنین نسل بشر در اولین انسان، حاضر بود؛ بنابراین، مجازاتِ گناه دربردارنـدهٔ همـهٔ انسان‌هاست؛ ازاین‌رو، هر انسانی درحالی متولد می شود که ذات او آلوده به گناه نخستین است. وی درمـورد گنـاه نخسـتین و پیامدهای آن به افراط می‌گراید و هیچ‌کسی را به‌جز حضرت عیسی و مادرش از گناه مبرّا نمی‌داند.

واژه‌های کلیدی

مرگ، گناه، گناه نخستین، گناه عملی، آگوستین.

* استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (مسؤول مکاتبات) gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران m.jabbareh@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/٤/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹٤/۱۲/۲٤

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱ - مقدمه

مرگ همواره در برابر ماست. نمی‌توان مرگ را «نادیده» گرفت؛ خصوصاً اگر با فلسفه نیز سروکار داشته باشیم (بلانشو، ۱۳۸۵: ۹). در این نوشتار تلاش شده است با تکیه بر آرای آگوستین، فیلسوف قرن چهارم میلادی، این موضوع مهم و ارتباط آن با مقولهٔ گناه، بررسی و به این سؤال مهم در این باب پاسخ داده شود که آیا اگر آدم گناه نمی‌کرد، نمی‌مرد. به عبارت دیگر، آیا مرگ نتیجهٔ گناه است یا جزء ذاتی طبیعت انسان است.

انسان بر پایهٔ آموزه‌های مسیحیت، گناهکار زاده می‌شود. مناسک مسیحیت منطبق با هویتِ شریعت‌بنیاد آدمی است؛ بدین‌ترتیب که غسل تعمید، گناه نخستین را تطهیر می‌کند و مناسک توبه، گناهان صغیره‌ای را از میان برمی‌دارد که مستوجب عذاب جاودانه نبوده‌اند (چایدستر، ۱۳۸۰: ۳۷۷). به دلیل همین نگاه خاص به انسان است که در نمادپردازی مسیحیت از مرگ، در بیشتر موارد، گناه، علت مرگ معرفی می‌شود؛ به گفتهٔ پولس، در عهد جدید «مرگ بهای گناه است». درواقع، در اینجا علل اخلاقی بر علل طبیعی و بی‌واسطهٔ مرگ بالاتر نشانده شده‌اند تا به مرگ بیولوژیک، معنا و مدلول وسیع‌تری ببخشند. بدین‌ترتیب، ممکن است حیات انسان صرفاً به وجود علایم حیاتی بستگی نداشته باشد؛ بلکه منوط به کیفیتی خاص از زندگی باشد که در نمادپردازی دینی از مرگ بیان شده است (همان: ۳٤- ۳۵).

۲- پیشینهٔ تحقیق

کتاب‌ها و مقالات زیادی در باب مرگ و گناه جداگانه نوشته شده است: کتاب *فلسفه و مرگ* از جف مالپاس و روبرت لی سولومون، *مرگ و جاودانگی* از سیدمحسن رضازاده، *مرگ سقراط* از رومانو مانوگواردینی، *درآمدی بر مرگ‌شناسی* از غلامحسین معتمدی و نظایر این‌ها. همچنین مقالاتی نیز در این باب به رشتهٔ تحریر درآمده است ازجمله: *تأملی در مسئلهٔ مرگ‌ستایی در ادب عرفانی و دیوان غزلیات* از علی حسین‌پور، *چهار نگاه به مرگ* از مجید نفیسی، *مرگ و مرگ‌اندیشی* از سیدیحیی یثربی و ... . در باب گناه نیز: کتاب *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس* از زهرا پورسینا، *درآمدی بر کلیّات گناه‌شناسی* از رضا رمضانی گیلانی. همچنین مقالاتی مانند: *تأثیر گناه بر معرفت در اعترافات آگوستین قدیس* از زهرا پورسینا، *گناه اولیه* از غلامحسین توکلی، *چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس* از سیدمصطفی حسینی و سیداکبر قلعه بهمن و نظایر این‌ها. تاآنجاکه مطالعه شد، کتاب یا مقاله‌ای در رابطه با بررسی تطبیقی مرگ و گناه از دیدگاه آگوستین مشاهده نشد.

۳- مفهوم‌شناسی مرگ و گناه از نگاه آگوستین:

آگوستینِ مسیحی، تعریفی از مرگ ارائه می‌دهد که ارتباط تنگاتنگی با گناه دارد. در ابتدا، لازم است مقصود وی از مرگ و گناه، روشن و درنهایت ارتباط این دو بررسی شود:

۳-۱- چیستی مرگ:

در اندیشهٔ آگوستین، انسان با یک معنا از مرگ رودررو نیست. وی مرگ را به سه دسته تقسیم‌بندی کرده است:

۳-۱-۱- مرگ جسم: آگوستین فیلسوفی افلاطونی است و برداشت او از مرگ و نفس نیز متأثر از دستگاه فلسفی اوست. ثنویت‌گرایانی مانند آگوستین هر شخص زنده را روحی می‌دانند که به یک بدن تعلق می‌گیرد. طبق این تعبیر، مرگ را هم، جدایی نفس از بدن می دانند؛ بنابراین، آگوستین همانند سنت یونانی افلاطونی می‌گوید: «مرگِ جسم هنگامی رخ می‌دهد که نفس آن را ترک می‌کند» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۳).

۳-۱- ۲- مرگ نفس: آگوستین چون حقیقت انسان را انسان هبوط‌یافته و نجات‌یافته تعریف می‌کند، در درجهٔ اول به رابطهٔ واقعی نفس با خدا توجه دارد. او معتقد است فراموش‌کردن خداوند و تعلق به دنیا و ظواهر آن، نوعی مرگ روحی و معنوی را به دنبال دارد و باعث می-

شود خداوند که حیات نفس است، نفس را ترک کند؛ در این حالت، با وجود اینکه نفس انسان فناناپذیر است، ولی چون ارتباط حیات آن با خدا قطع شده است، به‌گونه‌ای به مرگ مخصوص خویش گرفتار می‌شود و به‌درستی می‌توان گفت که نفس مرده است (همان: ٥٣٤).

۳- ۱- ۳- مرگ ابدی: این مرگ هنگامی اتفاق می‌افتد که نفس، بدون خدا، ولی با جسم، متحمل مجازات ابدی می‌شود. در این حالت، نفس از حیات خدا منقطع می‌شود و به همین علت نمی‌توان آن را زنده به شمار آورد. جسم نیز تسلیم رنج ابدی خواهد شد (همان: ٥٤٦). آنچه مرگ ابدی را بدترین و تلخ‌ترین نوع مرگ می‌کند این است که جسم و نفس برخلاف جانداران زمین، با مرگ از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ بلکه زنجیری برای مجازات ابدی می‌شوند؛ زیرا چنان درهم تنیده می‌شوند که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. بنابراین وقتی این مرگ سراغ جسم می‌آید، موجب نمی‌شود که نفس، جسم را ترک کند؛ ولی حیات و حس را برای عذاب شدن باقی می‌گذارد. این مرگ، انسان را برای همیشه از خداوند دور می‌کند.

۳-۲- چیستی گناه: می‌توان گفت گناه، هرگونه عملی است که فرد با ارتکاب آن از حدود الهی تجاوز می‌کند (اسحاقی، ١٣٨٦: ١٥). در فرهنگ مسیحی در یک تقسیم‌بندی کلی، گناه به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- گناه نخستین (ذاتی)؛ ۲- گناه فردی و اختیاری (عملی).

۳- ۲-۱- گناه نخستین: تکوین آموزهٔ گناه اولیه با داستان هبوط آدم و حوا در باب سوم سفر پیدایش آغاز می‌شود و بر سرپیچی آن دو از فرمان الهی، مبنی بر نخوردن از میوهٔ شجرهٔ ممنوعه اشاره دارد؛ بنابراین آموزهٔ گناه نخستین، آموزه‌ای مشخصاً مسیحی است. این مفهوم و نظریه، ابداع آگوستین نبود؛ پولس، ترتولیانوس، کوپریانوس و آمبروسیوس آن را پیش از او آورده بودند؛ ولی آگوستین، مهم ترین نظریه‌پردازِ گناه نخستین، با تاریخی‌کردن، روانشناختی‌ساختن و بالاتر از همه شهوانی‌کردن مسئلهٔ هبوط آدم، این آموزه را برجسته ساخت (کونگ، ١٣٨٦: ١٠٦). در واقع آموزه‌ی گناه نخستین در دیدگاه آگوستین، بازتابی از دیدگاه پولس قدیس در کتاب مقدس است. آنچه در نظر پولس دربارهٔ مفهوم گناه اهمیت دارد، آن است که گناه همه را دربند کرده است و تنها جزای درخور آن مرگ است و این گرفتاری انسان‌ها در گناه، جز با عمل خنثی‌سازی روح‌القدس یا عیسی مسیح، زدودنی نیست؛ ازاین‌رو، آگوستین نیز (که تابع پولس است) معتقد است ماجرای هبوط آدم وحوا که در باب سوم سفر پیدایش بازگو می‌شود، پیامدهای مصیبت‌باری برای نژاد بشر داشته است. تمامی فرزندان آدم ابوالبشر به استثنای عیسی و مادرش وارث گناه اولیهٔ آدم و حوا هستند و در گناه او شریکند؛ بنابراین با کوله‌باری از گناه متولد می‌شوند. «گناه ما به دلیل اتحاد و پیوستگی ذات ما با آدم است و این اقتضا می‌کند که اراده و درنتیجه شخصیت و فردیت ما نیز با آدم یکی باشد» (Karfikova, 2012:p. 174). بنابراین به نظر آگوستین، اگر آدم و حوا گناه نمی کردند، نسل انسان نیز سعادتمند بودند و در آن صورت، نه هیچ کس گناه می‌کرد و نه هیچ‌کس می‌مرد (آگوستین، ١٣٩٢: ٥٩١-٥٩٢)؛ ولی گناه آدم و حوا مانع دستیابی بشر به این سعادت شد؛ به همین سبب به تعبیر برخی متفکرین، آگوستین این گناه را گناه «سعادت برانگیز» می‌داند (مجتهدی، ١٣٧٩: ٩٣). به تعبیر تننت: «ویژگی خاص نظریهٔ گناه ازلی آگوستین، اغراق وی درمورد تأثیرات هبوط آدم در ذات انسان است. وی چنین تعلیم می‌داد که فساد و تباهی آدم، کامل بوده است و انسان هبوط یافته، حتی در ارادهٔ خیر ناتوان است...» (Tennant, 2003:p. 560- 562) طبق آنچه گفته شد، آگوستین گناهان فطری را به بشر نسبت می‌دهد و معتقد است این گناه تبعات جبران‌ناپذیری را برای بشر به همراه داشته است که در ادامه بحث، این تبعات مطرح شده است:

۳-۲-۱-۱-تبعات گناه نخستین از دیدگاه آگوستین:

همان‌طور که گفته شد، بنا به دیدگاه آگوستین، زندگی

نسل بشر به دنبال هبوط آدم و حوا، به نوعی کیفر و مجازات تبدیل شد. فناپذیری، مرگ، بدبختی، درد و رنج، جنایات، جنگ، جنگ تن در برابر روح و نظایر آن ها (Dean, 1963:p. 17- 18). این امور را می توان به شکل ذیل دسته‌بندی کرد:

١ - **غلبهٔ بدن بر نفس:** یکی از محدودیت‌هایی که برای انسان به خاطر گناه نخستین ایجاد شد، غلبهٔ بدن بر نفس و درنتیجه اطاعت‌نکردن جسم از نفس بود (Schaff, 1890:p. 59). این درحالی است که جسم از نفس پست‌تر است و نفس شرافت بیشتری دارد و این امر نه چیزی طبیعی، بلکه یک نقیصه است (آگوستین، ١٣٩٢: ٦٢٥). آگوستین معتقد است به محض اینکه والدینِ نخست ما تخطی کردند، نفس که در آزادی خویش سرکشی کرده و اطاعت از خدا را خوار شمرده بود، از سلطه‌اش بر جسم محروم شد. در اینجا انسان چون از روی اراده، خدا را ترک کرد، تبعیت جسم (که خدمتکار و زیردستش بود) را از دست داد. وی در مجموع، تمام نیازهای جسم انسان را ناشی از گناه انسان و ارتباط روح با بدن و نیازهای بدن می‌داند (Nisula,2012:p. 103).

٢- ابتلا به پیری و سالخوردگی: یکی از نتایج غلبهٔ جسم بر نفس، تجلی این غلبه در قالب پیری، بیماری و مرگ است. درواقع، این جسم بر اثر ضعف طبیعی با ارادهٔ انسان مخالفت می‌کند و گذشت زمان، برخلاف میل بشر جسم را می‌فرساید و درنتیجه به مرگ نزدیک می‌کند (آگوستین، ١٣٩٢: ٥٥٧). این دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که آگوستین به دو نوع جسم قائل است: جسم نفسانی و جسم روحانی. آن جسمی که در ابتدا به بشر داده شده بود، جسم نفسانی است (همان که اکنون ما داریم)؛ ولی چنان نبود که هرگز نمیرد؛ بلکه به انسان قول داده شده بود که اگر نافرمانی نکند، این جسم در طول زمان، روحانی و جاودانی می‌شود؛ ولی گناه نخستین چنان طبیعت جسم را تغییر داد و فاسد کرد که باعث شد جسم نه تنها روحانی نشود، بلکه با خوردن غذا به شیوه‌ای که اکنون معمول است، جسم حیوانی و زمینی شود. جسمی که اکنون به نفس زنده پیوند خورده است، در معرض زوال و نابودی و پیری و درنتیجه ضرورت مرگ قرار دارد؛ ولی اگر به روح حیاتبخش پیوند بخورد، دیگر ابدی و جاودانه می‌شود؛ البته نه اینکه روح شود، بلکه همان گوشت و خون، ابدی و همیشگی می‌شود. این جسم از این جهت که هرگز نخواهد توانست بمیرد، مانند نفس است. آگوستین معتقد است کسانی که جسم روحانی را دریافت می‌کنند هرگز گناه نمی‌کنند و نمی‌میرند. آنان مانند فرشتگان لباس جاودانگی به تن خواهند کرد و گناه نخواهد توانست آن لباس را از تن ایشان بیرون آورد (همان: ٥٥٧- ٥٦٣).

٣- ابتلا به شهوت: یکی دیگر از نتایج مغلوب‌شدن نفس، غلبهٔ شهوت بر انسان است. به اعتقاد آگوستین، قبل از گناه نخستین، شهوت جنسی وجود نداشت و همان‌طور که انسان به وسیلهٔ ارادهٔ خویش می‌توانست اندام‌های دیگر نظیر دست و پا را حرکت دهد، می‌توانست با ارادهٔ خویش اندام‌های تناسلی را تحت فرمان درآورد و آن را وادار به تولید نسل کند (همان: ٥٩٩- ٦٠٦)؛ اما گناه نخستین آدم و حوا، که تأثیرات فوری بر روی بدن آن‌ها داشت، نه تنها آن‌ها را در معرض بیماری و مرگ مانند دیگر حیوانات قرار داد، بلکه باعث شد آن‌ها نیز مانند حیوانات متمایل به مقاربت جنسی و فرزندآوری شوند. این تحریک جدید در بدنشان بود که باعث شد آدم و حوا از عریان‌بودنشان احساس شرم کنند؛ همان‌طور که آگوستین می‌گوید: به محض اینکه آن‌ها حکم را نقض کردند، کاملاً عریان شدند. درون آن‌ها به جرم غرور و گستاخیِ عشق به استقلال از فیض خالی شد و چشمانشان بر بدنشان افتاد و احساس شهوتی کردند که برایشان شناخته‌شده نبود (Vessy, 2012:p. 358 - 360). آگوستین شرم و خجلت آن دو بر برهنگی را نه به این دلیل می‌داند که آن‌ها قبلاً از برهنگی خویش آگاه نبودند، بلکه به این دلیل که هنوز برهنگی، شرم‌آور نشده

بود: «زیرا تا آن هنگـام، شـهوت، آن انـدام‌هـا را بـه طـور غیرارادی بر نمی‌انگیخت و جسم تا آن زمان بـا نافرمـانی خود، بر نافرمانی انسان گواهی نمی‌داد» (همان: ۶۰۲).

٤- ابتلا به انواع بلاها: آگوستین همچنین معتقد اسـت انسان به سبب گناه نخستین از فردوس بـرین رانـده و بـه درون مصیبت‌های این زندگی فانی رانده شـد (آگوسـتین، ۱۳۹۲: ۹۲۵). این زندگی را اگـر بتـوان زنـدگی نامیـد، از بلاهای وحشتناکی پر شده است که به محکومیت کل نژاد انسان از همان آغاز گواهی می‌دهد. «چه طوفانی از بلاغت می تواند بدبختی‌های این زندگی را شرح دهـد؟» (همـان: ۸۷۰) ازجملهٔ این بلاها نادانی عمیـق و وحشـتناکی اسـت که سرچشمهٔ همهٔ خطاهای محیط بر فرزنـدان آدم اسـت. وی جرائم بی‌شماری را از فرزندان آدم برمـی‌شـمارد کـه ناشی از علاقهٔ انسان به انبوهی از اباطیل و چیزهای زیانبـار است. در ادامه می‌گوید «همه دیده‌ایم که انسان با چه نادانی عمیقی که در کودکی خودنمایی می‌کند و با چـه انبـوهی از امیال احمقانه کـه در نوجـوانی ظـاهر مـی‌شـود، بـه جهـان می‌آید. به‌گونه‌ای که اگر او را واگذارند تـا طبـق میـل خـود زندگی و عمل کند، او به همه یا بیشتر جرائم و گناهانی کـه گفته شد و نشد دست خواهد زد» (همان: ۱۰۸٤).

٥- ابتلا به اقسام مرگ: آگوستین معتقـد اسـت انسـان نخستین با نافرمانی درخت حیات را از دسـت داد. و ایـن باعث مرگ اول وی شد؛ ولی در همین شرایط هم، به آدم و حوا و نسل او غذاهای دیگر و اندکی از درخت حیـات داده شد تـا اجسـام حیـوانی‌شـان از گرسـنگی و تشـنگی رنجور نشود و مدت طولانی‌تـری زنـدگی کننـد و مـرگ آن‌ها را نابود نکند؛ ولی به هرحـال، همـه مـرگِ همگـانی جسم را به ارث می برند. علاوه‌براین، گناه نخستین باعـث شد کـه سـوء اسـتفاده بشـر از اختیـار، او را بـه گناهـانی بکشاند که وی را لایق مرگ نفس و عذاب ابدی کند، کـه هرچند همگانی نیستند؛ ولی افرادی را شامل می‌شوند. در ادامه به‌طور مفصل به این بحث پرداخته شده است.

درنهایت، تذکر این نکته لازم است که آگوستین معتقـد است گناه نخستین با غسـل تعمیـد حـذف مـی‌شـود؛ امـا عواقب ناشی از گناه، مانند مرگ و میر، جهـل و شـهوت، در انسان وجود دارد و فقط به‌آرامی در یک مبـارزهٔ ناشـی از زندگی بافضیلت است که انسان می‌تواند به وسیلهٔ فیض خداوند، خود را حفظ کند تا بالآخره بتواند بـر ایـن امـور غلبه کند؛ اما بااین حال، این امور در بدن مادی نمـی‌توانـد به‌طور کامل ریشه‌کن شود؛ درست همان‌طور که نمی‌تـوان (ممکن نیست) بر مرگ جسمی غلبه کرد که نتیجهٔ دیگـرِ گناه است (Karfikova, 2012:p. 209).

۳-۲- ۲- گناهان ارادی اختیاری که نسبت به خـدا، خودمان و دیگران مرتکب می‌شویم. از دیدگاه آگوسـتین گناهان فردیِ بشر نیز ریشه در گناه نخستین داشته اند و به سبب انحـراف در ارادهٔ آدم اسـت کـه اکنـون فرزنـدان او مرتکب گناه مـی‌شـوند (Matthews, 2005:p. 548). وی دراین‌باره چنین می‌گوید: «وقتی کسی از سـر جهالـت خطا می‌کنـد یـا نمـی‌توانـد آن کـاری را انجـام دهـد کـه به درستی ارادهٔ انجـام دادنـش را مـی‌کنـد، افعـالش، گنـاه خوانده می‌شوند؛ زیرا منشأ آن افعال در آن گنـاه نخسـتین است که از سر اختیار انجام شد. گناهان بعدی فقط نتـایج آن گناه نخستین‌اند» (Augustine, 1999:p. 107) بـه گفتهٔ راسل: «از دیدگاه آگوستین، گناهانِ انسان، جملگی از این گناه اولیّه نشأت گرفته‌اند؛ زیرا با گنـاه اولیّـه، جسـم، زندان روح شد و شـهوت و نـادانی زاده شـد. بـدین‌سـان روح که باید سرور تن مـی بـود، اسیر آن شـد و بـر نـور معنویّت نابینا شـد» (راسـل، ۱۳۵۱: ۱۱٤). عـلاوه بـر ایـن، آگوستین تلقی خاص دیگری نیز از مقولـهٔ گنـاه دارد کـه توجه به آن ضروری اسـت. بـه گفتـهٔ برخـی نویسـندگان «ویژگی برجسته‌ای که در مفهوم مسیحانهٔ گناه وجـود دارد و آن را از دیگر دیدگاه‌ها متمایز می‌کند، رابطهٔ آن با عشق مقدس است. گناه مسیحی را می‌توان بی‌تفاوتی یا ضدیت با ارادهٔ خدا، یعنی سرپیچی از ایمان و عشق تعریف کـرد؛ و اگـر ارادهٔ خـدا کـاملاً در عیسـی آشـکار شـده باشـد، برداشت مسیحانهٔ گناه، نظری نو است؛ زیرا بنا بر این نظر،

گناه به واسطهٔ رابطه با عشق مقدس، گناه است. در این صورت، گناه ادعای تصریحی یا تلویحی بر زندگی مستقل از خداست و اینکه چیز دیگری، یعنی عالم یا خود را به جای او قرار دهیم» (پورسینا، ۱۳۸۵: ۱٦۰). در دیدگاه آگوستین نیز ازآنجاکه ارتباط و عشق به خدا، محور اندیشهٔ وی را شکل می‌دهد، لبّ گناه را روی‌گردانی عالماً و عامداً عشق از خدا به مخلوقات می‌داند. «گناه برای انسان، بی‌نظمی و انحراف است؛ یعنی روی‌گردانی از باارزش‌ترین خالق و روی کردن به چیزهای پست‌تری که او آفریده است» (Augustine, 1999:p. 18). در جای دیگری می‌گوید: انسان زمانی گناهکار است که به شیوه‌ای زندگی نکند که برای آن آفریده شده است و به عبارت دیگر، به مقتضای خواست خودش زندگی کند، نه به مقتضای خواست خدا (آگوستین، ۱۳۹۲: ٥۷٦).

بنابراین، این تغییر جهت ارادی از خیر عالی به خیر دانی، گناهی است که برای انسان انحراف و بی‌نظمی ایجاد می‌کند و انسان‌ها را به دو صف جداگانهٔ عاشقان خدا و عاشقان خود تقسیم می‌کند. «آنچه شر است، روی‌گردانی از خیر لایتغیر و روی‌کردن به خیرهای متغیر است و چون این روی‌گرداندن، ارادی و نه اجباری است، عادلانه و به حق با فلاکت کیفر داده می‌شود» (Augustine, 1999:p. 68). وی همچنین در اعترافات به صراحت می‌گوید: «شرّ، آنگاه رخ می‌دهد که اراده به کژراه رفته باشد. از تو، ای خدا! که جوهر اعلایی، روی برتابد و به جانب دون‌مرتبه‌ترین موجودات عطف عنان کند» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

نتیجه اینکه، گناه نخستین آدم و گناهان عملی فرزندان او همگی تجلی انحراف در رویکرد و التفات انسان است. اگر انسان به جای خیر مطلق به خیرهای متغیر و ناپایدار روی کند، دچار گناه شده است و بی‌گمان، گناه هرچه هم جزئی باشد، اثر عمیق خود را در اندرون انسان برجای می‌گذارد؛ به گونه‌ای که حتی ممکن است انسان، ناخواسته یا ندانسته هم مرتکب گناه شود. این سخن بدین معناست که وقتی انسان به قول آگوستین، از سر جهالت با غلیان شهوت دست به گناه می‌زند، گرچه به ظاهر به نحوی غیرارادی چنین کرده است، ولی چون همین افعال، نخست در گناه نخستین و در درجهٔ بعد در گناهان عملی آگاهانه و تعمّدی ریشه دارند، باز مرتکب گناه شده است (پورسینا، ۱۳۸۵: ۱۸۷- ۱۸۸). بنابراین طبق این دیدگاه سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا گناه (شر اخلاقی) ذاتی عالم است.

٤- شر و گناه:

به طورکلی می‌توان گفت در فلسفهٔ مسیحیت، شر اخلاقی عنوان مخصوصی گرفت و آن عنوان «گناه» بود (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۹٥). در اندیشهٔ آگوستین نیز مفهوم شر (شر اخلاقی بیشتر تا طبیعی) و گناه درهم‌تنیده شده‌اند. یکی از علل گرایش آگوستین به مانویّت و سپس مشرب افلاطونی، یافتن راه‌حلی برای معضل شر بود. زندگی خود آگوستین نیز که قبل از گرویدن به مسیحیت در گناه (شر اخلاقی) موج می‌زد، باعث شده بود وی به دنبال یافتن خاستگاه شر در عالم باشد. به همین سبب، وی برای یافتن پاسخ خویش، دو راه حل پیش می‌گیرد: ۱- به تبعیت از افلاطونیان، شر را ذاتی عالم ماده نمی‌داند و معتقد است شر، امری عدمی است و اصلاً وجودی نیست تا برای توجیه آن به خالق و مبدأ نیازی باشد و به عبارت دیگر، شر همان غیاب خداست وگرنه کل دستگاه آفرینش خیر است. وی گاهی نیز شر را امری نسبی می‌داند؛ یعنی ممکن است امری برای موجودی نیک و خوب باشد و برای موجود دیگر شر باشد؛ ولی چیزهایی که شر و بد دانسته می‌شود، اگر در مقایسه با کل عالم در نظر گرفته شوند، زیبا و تحسین برانگیز هستند (آگوستین، ۱۳۹۲: ٤۷٦). ما چون همه‌چیز را با آسایش‌داشتن و نداشتن خود می‌سنجیم. برخی موجودات را بد می‌دانیم؛ درحالی که مخلوقات، نه در ارتباط با آسایش‌داشتن و نداشتن ما، بلکه در ارتباط با طبیعت خودشان است که آفریدگار خویش را

جلال می‌دهند (همان: ٤۹۹). ۲- پاسخ دوم وی برگرفته از کتاب مقدس است، که می‌گوید شر در این عالم، محصول و اثر همان گناه اولیه است و به‌صورت ارثی به انسان‌های بعدی منتقل می‌شود. «به وساطت آدم، گناه داخل جهان شد و به گناه، موت و این‌گونه موت بر همه طاری شد. از آنجا همه گناه کردند» (نامه به رومیان، ۱۲: ۵). بنابراین آگوستین دریافت که چیزی در درون انسان وجود دارد که همواره او را گرفتار می‌کند. وی این گناه را منشأ تمام بیچارگی‌ها و بدبختی‌های بشر و منشأ شر دانست. آگوستین حتی شروری مانند سیل، زلزله، بیماری، طوفان و... را نتیجهٔ کیفر گناهان می‌داند. پس شرور یا گناه هستند یا کیفر گناه. اینجاست که بشر برای رهایی از این وضعیت خویش نیازمند به فیض الهی است:

٥- فیض و گناه:

آگوستین به نظریه‌پرداز فیض معروف است. دیدگاه وی در باب فیض نشأت‌گرفته از دیدگاه پولس رسول است (رساله به غلاطیان، ٦: ۱۳و ١٤). چون زندگی آگوستین سراسر لطف و فیض خداوند بوده است؛ درنهایت به این می‌رسد که تنها فیض الهی است که انسان‌ها را نجات می‌دهد. وی حتی ایمان آوردن خویش را هم بدون اصل فیض خداوند ناممکن می‌داند و در سراسر اعترافات، لطف خدا را هادی و راهنمای خود برای نجات از وضعیت گناه‌آلود خویش و پذیرش مسیحیت می‌داند؛ ازاین‌رو، می‌گوید: «انسان هرقدر هم که کردارش ستودنی باشد، اگر مشمول لطف تو نشود، امتحانش بسیار دشوار خواهد بود» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۸٦). در دیدگاه آگوستین، آموزهٔ فیض، ارتباط تنگاتنگی با مسئله گناه اولیه دارد. وی معتقد است گناه نخستین، ارادهٔ بشر را به حدّی متأثر کرده است که دستیابی مجدد بشر به اراده‌ای پاک و پالوده از گناه را با نوعی دشواری حداکثری مواجه ساخته است؛ تاآنجاکه دخالت مستقیم خدا در رسیدن به چنین مقصودی را ضروری می‌سازد. طبق این دیدگاه، ازآنجاکه همه گناهکارند، همه نیازمند نجات‌اند؛ ولی بشر هرگز نمی‌تواند به مدد ابزارها و امکانات خود، به دوستی با خدا درآید و ناتوان از آن است که خود را نجات دهد. دگرگونی حتمی باید از بیرونِ اوضاع و احوال بشر صورت گیرد. آگوستین سعی می‌کند این مشکل را با ارائهٔ تبیینی جدید حل کند که بر لطف الهی مبتنی است. به همین سبب می‌گوید: «فقط کسی که در ابتدا آن را عطا کرده است، می‌تواند آن را برگرداند» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۹۳). از دیدگاه وی، فیض «موهبتی» است که خداوند آن را اعطا کرده است؛ اما نه به سبب شایستگی انسان. خداوند به خواست خود بشر را از بند گناه می‌رهاند و این به مثابه موهبتی الهی است؛ چیزی نیست که خود بتوانیم آن را تحصیل کنیم. ازسوی‌دیگر، زمانی‌که بشر سعی می‌کند با توان خود و بدون کمک از فیض الهی زندگی کند، دچار گناه می‌شود؛ بنابراین بشر می‌تواند با اختیاری که دارد به موجود نجات‌دهنده‌ای معتقد باشد و از لطف و رحمت او بهره‌مند شود (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۱۰۵- ۱۰۷). این موجود نجات‌دهنده حضرت عیسی مسیح است. خدا با لطف و رحمتش و ازآنجاکه بندگان را دوست داشت، تصمیم گرفت که کفاره گناه انسان را بپردازد؛ ازاین‌رو، پسر یگانه‌اش را به دنیا فرستاد تا با تجسد خود و پذیرفتن جسم و نفس انسانی و به دنبال آن، کشته شدن بر روی صلیب، بندگان را از گناه رهایی بخشد. وی عیسی مسیح را قربانی عظیمی می‌داند که می‌خواهد گناه بزرگی را پاک کند که ساحت انسانیت را آلوده کرده است.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که با وجود فیض الهی نقش اراده چگونه است.

٦- اراده و گناه:

تأکید آگوستین بر آموزهٔ فیض به معنای نادیده گرفتن اختیار و اراده برای انسان نیست. وی اساساً گناهی را که بدون اراده از انسان سر زند، گناه نمی‌داند. حتی اصل گناه

از نظر او همین حضور عنصر اراده است. به همین سبب تأکید می‌کند که هیچ فعلی اگر از سر اراده انجام نشده باشد، گناه یا کار خیر نیست. اگر انسان اختیار نداشت، کیفر و پاداش اخروی بی‌معنا و ناعادلانه بود (Augustine, 1999:p. 30). درخور ذکر است که آگوستین در آثار خود هیچ تبیین نظام‌مندی از ماهیت و کارکرد اراده به دست نمی‌دهد؛ بااین حال، بسیاری از ملاحظات آگوستین در این مورد بر مفهوم گزینش آزادانهٔ اراده متمرکز است که با مفاهیم دیگری ازقبیل فیض و گناه اولیه ارتباط تنگاتنگی دارد. به اعتقاد او، نخستین اختیاری که انسان پس از آفرینش خود دریافت کرد، توانایی او بر انجام یا ترک گناه بود (آگوستین، ۱۳۹۲: ۱۱۰۷). آگوستین با این توضیحات نشان می‌دهد که گناه نخستین کاملاً آگاهانه و از سر اختیار صورت گرفته است و با اینکه به دنبال یک فریب (فریب مار یا شیطان یا هر دو) صورت گرفته است، ولی از سر اجبار نبوده است. وی در تمام آثار خود به حضور عنصر اراده و درنتیجه استفادهٔ نادرست و متکبرانهٔ بشر از این عنصر تأکید می‌کند (آگوستین، ۱۳۸۷: ۲۸۸۸). به همین سبب، تأکید می‌کند «ارادهٔ آزاد عمدتاً برای انسان باعث رنج و بدبختی است؛ هم بدبختی موقت و هم بدبختی ابدی» (Karfikova, 2012:p. 271).

بعد از بیان این مقدمات، بحث اصلی ارتباط بین مرگ و گناه مطرح شده است.

۷- ارتباط بین مرگ و گناه:

متفکران مسیحی در باب ماهیت گناهِ مرتبط با مرگ سه دسته می‌شوند: ۱- بعضی می‌گویند مراد همان گناه نخستین است. ۲- عده‌ای می‌گویند مراد از این گناه همان گناهان معمولی است که مرتکب می‌شویم و ناخواسته در شناخت ما از عالم واقع اثر می‌گذارند. ۳- برخی نیز جمع هر دو نظریه را می‌پذیرند و معتقدند که گناه نخستین، آثاری در شناخت از عالم واقع دارد؛ همچنان که گناهان روزمره هم، تأثیرات منفی و مخرب دیگری بر شناختی که از عالم واقع وجود دارد برجای می‌گذارند (ملکیان، بی‌تا :۸۵). آگوستین را می‌توان در دستهٔ سوم جای داد. وی هر دو دسته گناه را علت و عامل مرگ معرفی می‌کند: ۱- گناه نخستین که باعث شد جملگی ما به همراه آدم، مرگ را به جان بخریم (گناه ذاتی)؛ ۲- گناهان ارادی‌اختیاری که نسبت به خدا، خود و دیگران مرتکب می‌شویم (گناهان عملی) (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

۷- ۱- گناه و مرگ جسم:

با توجه به آنچه در باب گناه نخستین گفته شد، آگوستین اصرار دارد مرگِ جسم را هم بر مبنای گناه نخستین توجیه کند؛ ازاین‌رو، معتقد است این‌گونه نبوده است که خداوند از اول، طبق قانون طبیعت، مرگی را مقدر کرده باشد؛ بلکه جداشدن نفس از جسم، بخشی از مجازات عادلانهٔ گناه انسان است. وی طبق کتاب مقدس، معتقد است جسم انسان پیش از گناه‌کردن وضعی دیگر داشت و چنان ساخته شده بود که اگر گناه نکند، ابدی شود؛ چون جسم نفسانی بود؛ ولی می‌توانست در اثر طاعت، روحانی و درنتیجه ابدی شود. بنابراین طبیعت این جسم مانند طبیعت فرشتگان نبود که درصورت نافرمانی باز هم فناناپذیر باشد؛ بلکه به او گفته شده بود که اگر نافرمانی کند، می‌میرد؛ همان‌طور که به او گفته شده بود اگر از عهدهٔ وظایف بندگی برآید، به فناناپذیری فرشته‌آسا و ازلیّت سعادت‌آمیز دست می‌یابد و مرگ به سراغش نمی‌آید (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۳)؛ ولی انسان با وجود این هشدار، چون احکام خداوند را نگه نداشت و خواست خود را بر خواست خداوند ترجیح داد، مرگ بر او غلبه کرد (Schaff, 1887:p. 135 -136). آدم نمی‌دانست که نتیجهٔ عصیانش مجازات اعمال‌شده از سوی خداوند است که آن‌چنان سخت خواهد بود که کل وجود وی را تغییر خواهد داد؛ به‌نحوی‌که آن‌ها را در اسارت گناه و در معرض تلخی مرگ قرار می‌دهد (Mcwilliam, 1992:p. 133) و این تغییر شرایط فقط مختص خودش

نیست؛ بلکه چون طبیعت نطفه‌ای که قرار بود انسان‌ها از آن منتشر شوند، از ابتدا در آدم و حوا وجود داشت، طبیعت آنان نیز فاسد و فرزندانی که متولد می‌شوند، محکوم به مرگ هستند؛ ازاین‌رو، هیچ انسانی جز در این حالت متولد نمی‌شود و گویی همه با زنجیر مرگ بسته شده‌اند. وی همچنین معتقد است منظور خداوند از این هشدار «روزی که از آن خوردی به مرگی خواهی مرد» (پیدایش، ۲: ۱۷) این است که آدم و حوا از همان روزی که میوهٔ ممنوعه را خوردند، نه تنها از جسم جدا شدند، بلکه در همان روز، طبیعت آنان بدتر شد و فساد به آن راه یافت و با رانده شدن کاملاً عادلانه از درخت حیات، ضرورت حتی گرفتارشدن به مرگ جسمانی دامنگیرشان شد و ما نیز در این ضرورت متولد شدیم. «بنابراین مرگ جسمانیِ ناخواسته، نتیجهٔ مرگ روحانی ارادی آدم است» (Nisula,2012:p. 108). ازاین‌رو، انسان که به خواست خودش در روح، مرده بود، محکوم شد که برخلاف خواست خودش در جسم نیز بمیرد. در این حالت محکومیت بود که خداوند خطاب به انسان گفت: «تو خاک هستی و به خاک برخواهی گشت» (پیدایش، ۳۰: ۱۹). اینجا بود که اگر فیض خدا او را نجات نداده بود، به مرگ ابدی نیز محکوم می‌شد؛ زیرا وی حیات ابدی را ترک کرده بود. آگوستین به این دلیل این مجازات را عادلانه می‌داند که پرهیز از آن گناه خیلی آسان بود؛ ولی تکبر و خودبزرگ‌بینی انسان مانع تسلیم شدنش شد (همان: ۵۹۷- ۵۹۹).

آگوستین با اینکه جداشدن نفس از جسم را مجازات گناه می‌داند، معتقد است بازخرید کامل ما از گناه در گرو نجاتمان از بدن است و تازمانی‌که ما تخته‌بند تن هستیم، قادر به گناه کردنیم. تنها بعد از مرگ است که ما به وضعیت سعادت کامل می‌رسیم که در آن گناه‌کردن غیرممکن است (Bonner, 2007:p. 84)؛ به همین دلیل این نکته را تذکر می‌دهد که «مرگ بدن با رستاخیز، تمام می‌شود. آنچه باید از آن ترسید و نگران‌کننده است، مرگ روح است که آتش ابدی را به دنبال دارد؛ ازاین‌رو می‌گوید: از مرگ جسم نترسید؛ بلکه از لعنت مرگ روحانی بترسید که منجر به عذاب ابدی روح و بدن، هر دو، می‌شود» (Schaff, 1887:p. 248).

روشن است که این دیدگاه آگوستین درست نقطهٔ مقابل دیدگاه کسانی است که معتقدند سعادت نفس هنگامی کامل می‌شود که کاملاً از جسم عاری شود و به‌صورت نفس ساده و عریان به سوی خدا بازگردد. در نتیجهٔ این دیدگاه، پیوند نفس با جسم است که مجازات است، نه جدا شدنش از آن. آگوستین در پاسخ به این افراد می‌گوید: جسمِ فانیِ رنجورِ میرا که بر اثر گناه تغییر یافته است و درنتیجه مانند باری بر نفس سنگینی می‌کند، باید از آن جدا شود، نه هرگونه جسمی (آگوستین: ۵۴۸- ۵۴۹).

۷-۲- گناه و مرگ نفس: آگوستین زندگی در گناه را «مرگ روح» تعریف می‌کند (Schaff, 1890:p. 106) که نتیجهٔ آن رهاشدن از طرف خداوند است. در این حالت، نفس، هرچند که جاودانه است، ولی با گناه که ویرانگر آن است به مرگ خاص خویش گرفتار می‌شود و به‌گونه‌ای در تاریکی گناه غوطه‌ور می‌شود که نمی‌تواند واقعیت‌های پیرامون خویش را تشخیص دهد. در این وضعیت، گویی روح انسان از کف رفته است (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۰۹- ۱۱۰)؛ چون قوای خویش را از دست می‌دهد و دیگر حس و دریافت ندارد. این مرگ از دیدگاه آگوستین، خاص انسان نیست؛ بلکه فرشتگان نامیرا نیز به سبب نافرمانی می‌توانند گرفتار آن شوند. وی همچنین معتقد است آدم نیز با نافرمانی نخستین خود که با ارادهٔ خویش انجام داد، خدا را ترک کرد و این دورافتادن از خدا، مرگ نفس را برای او به دنبال داشت؛ چون «علاوه بر به‌هم‌خوردن وضعیت فیزیکی وی در اثر گناه، باعث فاسدشدن وضعیت هستی‌شناختی او و شکسته‌شدن ارتباطش با خدا شد» (Nisola,2012:p. 103). خداوند نیز با خطاب «آدم کجا هستی؟» به همین مرگ اشاره می‌کند. سخن مذکور از روی بی‌خبری و استفهام

گفته نشد؛ بلکه خداوند به آدم یادآوری می‌کند که به جایگاه کنونی‌اش توجه کند که دیگر خدا در او نیست و به او عصیان ناشی از تکبرش را تذکر می‌دهد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۶۱)؛ زیرا از دیدگاه آگوستین تکبر بود که باعث گناه نخستین انسان شد و «تکبر آغاز هر گناهی است» و «آغاز تکبر زمانی است که انسان از خدا ببُرد» (Augustine, 1886:p. 273). پس آدم در اثر تکبر، گناه را وارد عالم کرد و به سبب گناه مرگ را؛ زیرا مرگ، حاصل مخالفت خداوند با متکبران است: «انسان... علامت مرگ را که نشان گناه خود اوست، بر دوش می‌کشد تا همواره به یاد داشته باشد که تو با متکبّران مخالفت می‌ورزی» (آگوستین، ۱۳۸۷: ٤٧). بنا بر آنچه آمد، مفهوم زندگی مرده در مقابل حیاتی که ازطریق ایمان زنده خوانده می‌شود، مفهومی محوری در نظر آگوستین است. به باور او، تنها حیاتی، حیات واقعی است که صرفاً به سوی خدا جهت‌گیری شده باشد. آلودگی به گناه، انسان را از دستیابی به این حیات محروم می‌کند. آگوستین کشش‌های گناه‌آلود را به نفس مرده نسبت می‌دهد و معتقد است زنده‌بودن جان در گرو دوری‌جستن از اموری است که انسان را به سمت گناه و در نتیجه مرگ می‌کشانند. براین اساس، «تمام ملت‌هایی که خداوند را فراموش کرده‌اند، ستمکار و شایستهٔ جهنم هستند. آن‌ها با فراموش‌کردن خداوند زندگی مناسب را فراموش می‌کنند؛ ازاین‌رو، به سمت مرگ رهسپار می‌شوند که همین خود نوعی جهنم است» (Augustine, 2002:p. 155)؛ اما با به یادآوردن خداوند، به سوی زندگی برمی‌گردند و با این یادآوری، زندگی مناسب خود را که با فراموش‌کاری از دست داده بودند به دست می‌آورند (Ibid). وی انسان‌های بی‌خدایی که در این دنیا، بعضی جانشین بعضی دیگر می‌شوند را مردگانی می‌داند که جانشین مردگان دیگر می‌شوند. این افراد از دیدگاه آگوستین به جای اینکه جلال خدا را دوست داشته باشند به جلال‌های فانی دنیوی چسبیده بودند و آن‌قدر به این اوضاع دلخوش بودند که آرزو می‌کردند پس از مرگ نیز بر زبان کسانی که آنان را تحسین می‌کنند، زنده بمانند (آگوستین، ۱۳۹۲: ۲۲۸). به همین دلیل «ما کسی را که به‌عنوان مؤمن می‌میرد، فقط براساسِ بدن، مرده می‌دانیم، نه براساس نفس. همان‌طور که اگر کسی را قوی یا زیبا می‌دانیم، منظور ما بدن است نه نفس» (Augustine, 2002:p. 162). گفتنی است هرچند آگوستین روح بدون خدا را یک روح مرده می‌داند، اما بر این باور است که روح، جاودانه است و هیچ وقت از زندگی خالی نیست و زندگی‌اش متوقف نمی‌شود؛ حتی زمانی‌که اسفبارترین زندگی را داشته باشد (O' Dalvy, 1987:p. 35). بنابراین، هرچند دربارهٔ نفس می‌توان گفت گناه موجب مرگ و ازدست‌رفتن گونه‌ای حیات ویژهٔ آن می‌شود که عبارت است از روح خدا که او را برای زندگی حکیمانه و سعادتمندانه توانا می‌سازد، ولی چون فناناپذیر آفریده شده است، زیستن او (هرچند با گونه‌ای زندگی توأم با بدبختی) متوقف نمی‌شود و زمانی که به خدا برگردد و به خداوند معرفت حاصل کند، پاداش وی معرفت جاودانه خواهد بود؛ اما هیچ کس نمی‌تواند به این مرحله برسد، مگر اینکه خود را از این دنیا دور کند (Schaff, 1887:p. 113).

۳-۷- گناه و مرگ ابدی: آگوستین معتقد است برای گناهکاران در هنگام داوری نهایی، نوع جدیدی از مرگ اتفاق خواهد افتاد که از هر شری بدتر و سخت‌تر است؛ چون مرگی است که با هیچ مرگ دیگری به پایان نمی‌رسد و جدایی نفس از جسم نیست؛ بلکه اتحاد آن دو در مجازات ابدی است. در آنجا برخلاف وضع فعلی، انسان‌ها در حال پیش یا پس از مرگ نخواهند بود؛ بلکه پیوسته در حال مردن هستند (آگوستین، ۱۳۹۲: ٥٤٥).

در مرگ حاضر، روح از بدن برخلاف خواستش جدا می‌شود؛ ولی در مرگ ابدی، روح در بدن برخلاف خواستش نگه داشته می شود. تحمل درد روانی که سبب آن دوری از خداوند است و تحمل درد فیزیکی از آتش

ابدی، تجربه یک نوع از درد روانی جسمانی بی‌پایان خواهد بود که وحدت روح و بدن آن را به اجرا درخواهد آورد (Vessy, 2012:p. 361). وی این قسم مرگ را مرگ دوم می‌داند و با استناد به این سخن کتاب مقدس بر آن تأکید می‌کند: «از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نیستند، بیم مکنید؛ بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم» (انجیل متی، ۱۰: ۲۷). از دیدگاه آگوستین هنگامی‌که این مرگ اتفاق می‌افتد، جنگ و تعارضی بین اراده و احساسات به وجود می‌آید که چیزی از آن سخت‌تر و تلخ‌تر نیست. اراده با احساسات مخالفت می‌کند و احساسات با اراده. درواقع، در اینجا دشمنی‌ای است که با پیروزی یک طرف به پایان نمی‌رسد. رنج چنان با طبیعت جسم درگیر می‌شود که هیچ یک از آن دو، دیگری را تحمل نمی‌کند. در این دنیا رنج وجود دارد؛ ولی در رنج‌ها و تعارض‌های این زندگی، یا رنج پیروز می‌شود و مرگ، احساسات را از میدان بیرون می‌کند، به‌طوری‌که بسیاری افراد از شر رنج و درد به مرگ پناه می‌برند، یا اینکه طبیعت پیروز می‌شود و تندرستی، رنج را از میدان بیرون می کند؛ ولی در جهان آینده رنج ادامه می‌یابد تا عذاب کند و طبیعت باقی می‌ماند تا عذاب را حس کند. هیچ‌یک از این‌دو معدوم نمی‌شود تا مجازات معدوم نشود. تأکید آگوستین در این قسم مرگ بر این مبنا است که نفس می‌میرد؛ زیرا ارتباط حیات آن با خدا قطع می‌شود؛ ولی جسم نمی‌میرد؛ چون حیات آن به نفس بستگی دارد و باید زنده باشد تا بتواند عذاب‌های جسمانی پس از رستاخیز را احساس کند. پیش‌فرض این دیدگاه آگوستین این است که نفس چون در طبیعت خویش جاودانه آفریده شده است، نمی‌تواند بدون نوعی زندگی باشد؛ ولی وقتی که نفس موجب حیات جسم نباشد، بلکه موجب رنج آن در کیفری ابدی باشد، چگونه می‌توان آن را زنده نامید. این بدترین و بزرگ ترین مرگی است که در آن مرگ هرگز نمی‌میرد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۲۷۸ و ۹۱۱- ۹۱۲). بنابراین هرچند که در این وضعیتِ محکومیت نهایی، احساس انسان متوقف نمی‌شود، ولی ازآنجاکه این احساس، نه مطبوع است تا شیرین باشد و نه پایدار است تا کامل باشد، بلکه مجازاتی است دردناک، بیشتر، شایستهٔ نام مرگ است تا زندگی. به گفتهٔ کی‌یرکگور: «عده‌ای گمان می‌کنند که مرگ بدترین بلاست و به سبب اینکه از مرگ می‌ترسند، ناشاد هستند؛ اما ما مانند سربازان رومی از مرگ نمی‌ترسیم. ما بلایی بدتر را می‌شناسیم. اولین بلا، آخرین بلا و بلکه بدترین آن‌ها این است که زندگی کنیم. درواقع، اگر انسانی باشد که نتواند بمیرد و اگر افسانه‌ای که دربارهٔ یهودی سرگردان سخن می‌گوید، درست باشد، چرا باید دراین‌باره تردید کنیم که او را ناشادترین انسان بنامیم؛ بنابراین باید تأکید کرد که ناشادترین کس، آن کسی است که نمی‌تواند بمیرد...» (kierkegard, 1978:p. 220- 221). به تعبیر چایدستر: «فرد لعنت شده در حالتی میان مرگ و زندگی دست و پا می‌زند و طلب مرگ می‌کند؛ اما او را از این عذاب رهایی نیست؛ حتی رهایی با مرگی دوباره» (چایدستر، ۱۳۸۰: ۳۳۷- ۳۴۱). این دیدگاه آگوستین یادآور آیات قرآن است: «لا تبقی و لا تذر: نه می‌میراند و نابود می‌کند و نه رها می‌سازد» (مدثر/ ۲۸). همچنین «لا یَموتُ فیها وَ لا یَحیی: نه در آن می‌میرند و نه زنده می‌مانند» (طه/ ۷۴ و اعلی ۱۳). آگوستین این فرجام و شر اعلی را برای کسانی می‌داند که بد زیستن و سرپیچی از امر خدا را در این دنیا انتخاب می‌کنند (آگوستین، ۱۳۹۲: ۹۱۱- ۹۱۲) و با گناهان خویش از خدا رویگردان می‌شوند؛ بنابراین تنها حکم درخور چنین افرادی کیفر ابدی است. به عبارت دیگر، کیفر ابدی دِینی است که ما باید به خاطر گناهانمان به خداوند بپردازیم. به تعبیر برخی مفسرین «پیامد گناه، مرگ جسمی نیست که روح از بدن جدا می‌شود؛ بلکه مرگ ابدی روح است. عصیان آدم موجب فناپذیری انسان نشد؛ بلکه موجب مرگ ابدی شد؛ همچنین زندگی دنیوی را تحت تأثیر قرار نداد؛ بلکه کیفر ابدی را به خاطر گناه به دنبال داشت. نسل آدم همان

وضعیت آغازینی را دارند که آدم ابوالبشر داشت. اگر آن‌ها از رفتار ناشایست او پیروی کنند، سزاوار همان کیفر خواهند بود و اگر بهتر از او عمل کنند، پاداش آن‌ها برای حیات نیکوی زمینی، سعادت ابدی خواهد بود. اگر مرگ جسمانی کیفر گناه باشد، این مرگ با بخشش گناه از میان خواهد رفت. این بخشش ازطریق غسل تعمید حاصل خواهد شد» (Karfikova, 2012:p. 173). بنابراین مرگ ابدی از دیدگاه آگوستین شری است که باید برای رهایی از آن درست‌زیستن را انتخاب کنیم.

حال اگر از آگوستین پرسیده شود هنگامی که آدم و حوا نافرمانی کردند به کدام یک از اقسام مرگ (که گفته شد) دچار شدند؟ وی معتقد است به تمام اقسام مرگ (مرگ جسم، مرگ نفس، مرگ کل و مرگ ابدی که مرگ دوم نامیده می‌شود.) دچار شدند. وی حتی بر مبنای کتاب مقدس معتقد است منظور خداوند از این جملهٔ کتاب مقدس: «روزی که از آن خوردی، به مرگی خواهی مرد»، این است: «روزی که مرا از روی نافرمانی ترک کنی، من تو را از روی عدالت ترک خواهم کرد.» از دیدگاه آگوستین «مرگی» که در اینجا به کار گرفته شده است، منظور یک مرگ یا مرگ اول نیست؛ بلکه مرگ‌های دیگری را نیز که لازمهٔ این مرگند دربرمی‌گیرد (آگوستین، ۱۳۹۲: ٥٤٦).

۸- چیستی میوهٔ ممنوعه:

پیرو مسائلی که مطرح شد، در اینجا دو سؤال مهم به ذهن خطور می‌کند: ۱- میوهٔ ممنوعه چه بود؟ ۲- چرا سایر گناهان، طبیعت بشری را تغییر نمی‌دهند؛ آن‌طور که تخلف نخستین انسان‌ها طبیعشان را تغییر داد، طوری که، هم تسلیم مرگ شدند و هم این همه احساسات خشم و رشک، طبیعت آن‌ها را متلاطم و آشفته ساخت؟ در پاسخ سؤال اول باید گفت آگوستین بر مبنای کتاب مقدس (پیدایش، ۲: ۱۷)، میوهٔ ممنوعه را درخت معرفت نیک و بد می‌داند و در تحلیل آن می‌گوید: هنگامی که آدم و حوا از آن درخت خوردند، در این آگاهی سهیم شدند که چه لباس فیضی بر ایشان پوشانده شده بود؛ لباس فیضی که تا بر تن داشتند، اندام‌هایشان نمی توانستند با ارادهٔ آنان مخالفت کنند؛ بنابراین با انجام آن گناه، چشمانشان برای دیدن معرفت خیر (که از دست داده بودند) و شر (که در آن افتاده بودند) باز شد. این معرفت در عوض نافرمانی و بی‌ایمانی حاصل شده بود؛ ولی اگر آدم و حوا این معرفت را به دست نمی‌آوردند، در پرتو ایمان به خدا و فرمانبرداری از او سعادتمندتر بودند (آگوستین، همان: ۶۰۳). آنان با این نافرمانی به آثار زیانبار و شکستن مرزهایی که خداوند برای آن دو قرار داده بود، آگاهی یافتند. آنچه در اینجا مهم است خودِ عصیان است که مرگ و هلاکت آنان را به دنبال داشت. بنابراین مسئله میوه و نوع آن و به طورکلی ظاهر فعل نیست؛ بلکه این عمل، تنها به علت خلاف فرمان الهی‌بودن، نافرمانی است. به تعبیر آگوستین، آدم و حوا طوری برخورد کردند که گویی به جای خدا کسی هست که باید سخن وی را باور کنند و آن هم شیطان بود. شیطان به آنان وعدهٔ جاودانگی و عارف نیک و بد شدن داده بود (همان: ۵۹۷- ۵۹۸). با این توضیحات جواب سؤال دوم هم روشن می‌شود. بنابراین نباید گمان کرد که ممنوعیت خوردن آن درخت و تغییر ماهیت دادن انسان، به خاطر بدبودن طبیعت آن درخت بود؛ چون غذایی بود که هیچ زیانی نداشت، جز اینکه ممنوع بود و آدم و حوا کار ممنوع را انجام دادند. این نافرمانی بود و نافرمانی عین گناه است (همان: ۵۵۷). آن دو طوری آفریده شده بودند که تسلیم برای آنان یک امتیاز بود؛ ولی ایشان با عملی کردن ارادهٔ خود در مقابل آفریدگار، هلاکت خویش را به جان خریدند و با این انتخاب، فرمان خدا را خوار شمردند؛ خدایی که آن‌ها را به‌صورت خودش خلق کرده بود و بر تمام حیوانات برتری داده و در فردوس مسکن داده بود.

۹- چگونگی انتقال گناه به نسل بشر:

یکی از سؤالاتی که درمورد دیدگاه آگوستین به ذهن

خطور می‌کند این است که: چگونه گناهان از آدم به فرزندان وی منتقل شد. آگوستین معتقد است در هنگام گناه نخستین و محکومیت آدم و حوا نطفهٔ کل نژاد انسان با آن‌ها بود و به همین سبب وارث گناهان آنان شدند و محال بود از آنان چیزی جز در وضعیت خود آنان پدید آید. طبیعت آنان متناسب با بزرگی گناهشان به وضعیتی بدتر متحول شد؛ به‌گونه‌ای‌که آنچه پیش‌تر، مجازات نخستین انسان‌هایی بود که گناه کرده بودند، پیامدی طبیعی برای فرزندانشان شد. ازسوی دیگر، به تعبیر آگوستین، تولید انسان از انسان مانند تولید انسان از خاک نیست؛ زیرا خاک مادهٔ خامی بود که انسان اولیه از آن آفریده شد و آن انسان نیز پدری شد که انسان‌ها از او زاده شدند؛ و هرچند که گوشت از خاک پدید آمده است، ولی گوشت و خاک یکسان نیستند (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۳۵). منظور آگوستین از این کلام این است که همان‌طور که انسان خصوصیات جسمانی خود را از والدین خود می‌گیرد، طبیعت گناه‌آلود را هم از آدم به ارث می‌برد؛ به عبارت دیگر، گناه از لحاظ زیست‌شناختی به شکل وراثتی و ژنتیکی از نطفهٔ آدم به فرزندان وی منتقل شد. علاوه برآن، گناه، فطری است و ویژگی‌های فطری انتقال می‌یابند. به دلیل همین وراثت، وضع جدید (که محکومیت به گناه و مرگ بود) در فرزندانشان نیز تکثیر شد.

۱۰- نقد دیدگاه آگوستین:

همان طور که اشاره شد، آگوستین معتقد بود «فیض» موهبتی از جانب خداوند است. وی به عنوان عالم الهیات مسیحی، مواضعی را برمی گزید که برای انسان هیچ قدرت و اختیاری باقی نمی‌گذاشت (البته اختیار انسان را ضعیف شده و آلوده به گناه می‌دانست). او به صراحت تأکید می‌کرد: «ما بدون فیض الهی، قادر به هیچ کاری نیستیم»؛ اما این فیض الهی به چه کسی و بر چه معیاری تعلق می‌گیرد؟ آگوستین با استفاده از سخنان پولس معتقد است اعطای فیض به هیچ وجه بر مبنای شایستگی افراد نیست و خداوند به هرکس که بخواهد، می‌دهد و به هرکس که نخواهد، نمی‌دهد و هیچ‌کس حق اعتراض و سؤال ندارد.

علاوه‌براین، از دیدگاه آگوستین، «سلاله آدم هنگام گناه در صلب او بودند و به طرزی رازآمیز در این گناه دست داشتند و بدین ترتیب کیفر را به ارث بردند؛ به همین سبب، همه توش و توان خود را برای کار خیر از دست دادند؛ مگر آنکه به فضل الهی به انجام عمل نیک توانا شوند؛ اما به فرمان عدل خداوند، همه انسان‌ها از فضل الهی برخوردار نمی‌شوند و تا همیشه بی آنکه ملاحظه استحقاق در کار باشد به محنت گرفتار می‌شوند. آگوستین می‌پذیرد که این خودسرانه به نظر می‌رسد و از نظر انسان، ناعادلانه است؛ اما معتقد است که دلیل این اراده الهی در قیامت آشکار خواهد شد» (Bonner, 2007:p. 5- 6). او این باورهای خود را چنان با صراحت بیان کرده است که هیچ‌جایی برای توجیه و تأویل باقی نمی‌گذارد. پلاگیوس (Pelagius) (۳۶۰- ۴۲۲)، راهب و متکلم بریتانیایی هم‌عصر آگوستین، در عکس‌العمل به این دیدگاه آگوستین که باعث سستی مسیحیان در اجرای اخلاقیات و دستورات دینی شده بود، نظریهٔ آزادی کامل ارادهٔ انسان را در کلام مسیحی ارائه کرد. در آن عصر برخی از مسیحیان به دلیل ضعف ایمان یا تمایلات دنیوی حاکمیت ارادهٔ خداوند را در انجام امور بهانه قرار می‌دادند و پایبندنبودن در اجرای احکام مسیحی را به خواست خداوند ربط می‌دادند و نوعی جبرگرایی را در پیش گرفته بودند. پلاگیوس برای مقابله با این جریان بر نیروی طبیعی انسان، تأکید و اعلام کرد که اگر انسان بخواهد، می‌تواند عمل نیک انجام دهد. بدین ترتیب انسان براساس ذات و با آزادی می‌تواند خیر یا شر را بخواهد و با اعمال خوب به رستگاری برسد. فیض عیسی براساس استحقاق افراد به آن‌ها داده می شود، نه براساس انتخاب صرف و جبری خداوند. درواقع، هر یک از افراد بشر قابلیت دارد به رستگاری برسند. چنین نیست که آنان در دام گناه قرار گرفته باشند؛ بلکه می‌توانند هر چیزی را که برای

رستگاری خود لازم است انجام دهند. رستگاری چیزی است که با اعمال نیک به دست می‌آید و خداوند ناگزیر بشر را به‌خاطر دست‌آوردهای اخلاقی پاداش می‌دهد. بدین‌صورت، پلاگیوس اندیشهٔ فیض را به حاشیه راند و آن را خواسته‌های خداوند از بشر برای نیل به رستگاری دانست؛ مانند ده فرمان یا الگوی اخلاقی مسیح. کلام پلاگیوس را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: «رستگاری به سبب شایستگی»؛ درحالی که آگوستین به «رستگاری به سبب فیض» می‌اندیشید. براین‌اساس، دیگر نمی‌توان گناه را موروثی دانست و به دیگری نسبت داد؛ بلکه هرکس مسئول عمل خویش خواهد بود، ازجمله آدم. پلاگیوس می‌گفت درواقع خداوند با اعطای شریعت و احکام، دستورهای قدیسان و فرستادن عیسی مسیح، ما را یاری می‌کند و هرگز با شرّساختن طینتِ انسان، ترازو را به زیان رستگاری ما سنگین نمی‌کند. گناه نخستین و سقوطی در کار نیست؛ فقط گناهکار مجازات می‌شود و هیچ گناهی به فرزندان آدم منتقل نمی‌شود. خداوند بهشت و دوزخ را از پیش برای انسان مقدّر نمی‌سازد و هرگز به میل خود معین نمی‌کند که چه کس مشمول رحمت او شود، یا به لعنت گرفتار آید؛ بلکه انتخاب سرنوشت ما را به خودمان وامی‌گذارد. پلاگیوس می‌گفت نظریهٔ گناه ذاتی انسان، تقصیر گناهان بشر را بزدلانه به گردن خدا می‌اندازد (دورانت، ۱۳۷۳: ۸٤- ۸٦). آگوستین مرگ را مجازات گناه می‌داند؛ ولی پلاگیوس این دیدگاه را رد می‌کند و می‌گوید: «مرگ برای انسان طبیعی است و مجازات گناهِ آدم نیست. علاوه‌براین، وی استدلال می‌کند غسل تعمید تنها برای بخشش گناهان در طول زندگی فرد است؛ بنابراین درمورد کودکان غیرضروری است... او در مقاله‌اش استدلال می‌کند که انسان می‌تواند بدون گناه زندگی کند. پس گناه، ذاتی انسان نیست؛ ولی با این اعتراض خود به کلیسا، بی‌گناه تبعید شد» (Atkins, 2001:p. 231-232). علاوه بر پلاگیوس، برخی همچون تئودوروس و سلستیوس نیز دیدگاه آگوستین را نقد می‌کنند. تئودوروس منکر آن بود که گناه آدم، منشأ و علت مرگ باشد. سلستیوس دوست و شاگرد پلاگیوس که دیدگاه‌های او را برای عامه مردم تبلیغ می‌کرد، معتقد بود آدم بنا بود بمیرد، چه گناه می‌کرد یا نمی‌کرد. گناه آدم تنها به خود او آسیب رسانده است، نه نسل بشر (گریدی، ۱۳۷۷: ۱۸۰- ۱۸۱). لنکا کارفیکووا از مفسرین آراء آگوستین نیز در این باب می‌گوید: «۱- آدم به مرگ فیزیکی می‌مرد، حتی اگر هیچ گناهی نداشت. ۲- گناهش فقط به خود آسیب رساند، نه به کل نژاد بشر. ۳- قانون یا شریعت دست‌کم به اندازهٔ انجیل، انسان‌ها را به سوی حکومت خداوند می‌برد. ٤- انسان‌ها حتی قبل از آمدن مسیح، بدون گناه زندگی می‌کردند. ۵- نوزادان تازه متولد شده در همان وضعیت آدمِ قبل از عصیان هستند. ٦- تمام نژاد بشر، نه در نتیجهٔ گناه آدم می‌میرند و نه دوباره ازطریق گناه می‌میرند و نه دوباره ازطریق رستاخیز مسیح برمی‌خیزند» (Karfikova, 2012:p. 160). مخالفان، همچنین دیدگاه لکهٔ گناه نخستین داشتن فرزندان آدم به هنگام تولد را انکار می‌کنند؛ زیرا معتقدند آن‌ها بدون قید و زنجیرِ گناه نخستین متولد شده‌اند و به همین ترتیب مطلقاً هیچ نیازی به بخشیده شدن در یک تولد دوباره (غسل تعمید) را ندارند. علاوه‌براین، آدم متحمل مرگ بدنی شد. آدم اگر هیچ گناهی هم نداشت، می‌مرد؛ نه به‌خاطر مجازات گناه، بلکه به‌خاطر وضعیت طبیعی (Karfikova, 2012:p. 165). پس از کشمکش‌های بسیار، پلاگیوسی‌ها انتقال مرگ از آدم و حوا را پذیرفتند، چون این پذیرفتنی بود؛ زیرا کودکان از والدین خود امراضی را به ارث می‌برند؛ ولی هنوز با انتقال گناه به شدت مخالف بودند و معتقد بودند که منظور پولس از انتقال گناه، انتقال مرگ است؛ ولی کاتولیک ها آن را در شورای اورانژ و سپس ترنت رد کردند. پلاگیوسی‌ها این تفسیر را هم کنار نهادند و پذیرفتند که آدم باعث گناه شده است؛ اما گفتند منظور گناهی است که بزرگسالان به تقلید از آدم انجام می‌دهند، نه گناه موروثی. این سومین تفسیر را هم شورای ترنت رد می‌کند و تصریح می‌کند که ازطریق توالد و تناسل و نه تقلید، گناه به نسل آدم انتقال

یافته است (توکلی، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

حتی شورای اورانژ که در سال ۵۲۹ میلادی و برای داوری در مسئلهٔ مورد اختلاف بین آگوستین و پلاگیوس تشکیل شد، کاملاً جانب آگوستین را گرفت و بر کسانی که آلودگی مورثی روح و جسم انسان را انکار می‌کردند، لعنت فرستاد: «هرکس که بگوید گناه آدم تنها بر او اثر کرد و نه بر نسل او و یا بگوید مجازات گناه، تنها مرگ بدن است، نه مرگ روح... لعنت خدا بر او باد» (Hess, 2002:p. 222).

نکتهٔ آخر در این باب اینکه می‌توان ماجرای هبوط را به سیر تکاملی بشر بر روی زمین تفسیر کرد. به تعبیر برخی از نویسندگان: «با جرح و تعدیل در نظریهٔ آگوستینی می‌توان آن را با حکمت و عدالت خداوندی سازگار کرد. نخست، همهٔ ماجرای هبوط به تکوین سرشت آدم برمی‌گردد و این ماجرا از ابتدای آفرینش آدم تا اخراج او از باغ عدن و درنهایت قرارگرفتن بر روی زمین، مراحلی است که باید طی می‌شد تا خلقت آدم به منزله رمز نوع بشر کامل شود. دوم، با توجه به مورد بالا، لزومی ندارد هبوط آدم سیر کاملاً سلبی دانسته شود؛ یعنی گفته شود که هبوط، آدم و اولاد آدم را از همه کمالات بهشتی محروم ساخته است؛ بلکه اصولاً همین هبوط شرط لازم برای تحقق آن کمالات در شکل شایستهٔ آن‌هاست. بنابراین نمی‌توان گفت در اثر هبوط، سرشت آدمی یکسره تباه شده است و در نهاد آدمی جز میل به شرّ و فساد وجود ندارد؛ بلکه او درحقیقت ترکیبی از خیر و شر است و در میانهٔ این دو گرفتار آمده است. سوم، می‌توان ماجرای هبوط را به گونه‌ای تأویل کرد که به تبیین عقلی و زیستی، نیاز نباشد. تفسیر بیشتر حکیمان مسلمان دربارهٔ هبوط چنین است» (رحمتی، ۱۳۸۸: ۴۹).

نتیجه‌گیری:

در این مقاله، رابطهٔ بین مرگ و گناه از دیدگاه آگوستین بررسی شده است. ابتدا، اقسام مرگ و گناه از دیدگاه وی، تحلیل و در ادامه، منظور وی از گناهی که باعث مرگ می‌شود، روشن شده است. آنچه دیدگاه آگوستین را مرموز و فهم آن را دشوار کرده، اعتقاد به گناه ذاتی است. انسان متولد می‌شود، نه‌تنها با بدن‌های مقدر شده به سوی مرگ، بلکه با قالب‌های متمایل به گناه. علاوه برآن، مرگ، مجازات گناه انسان مشخص شده است و گناه علت آن است؛ بنابراین گناه هم به معنای یک فعل بد، سزاوار مجازات است و هم به معنای مرگی که نتیجهٔ گناه است. آگوستین گناه نخستین را سرچشمهٔ گناهکاری تمام آدمیان می‌داند و معتقد است هنگام گناه، تمام نسل بشر با وی بودند و گناه و درنتیجه مرگ را از وی به ارث بردند و درواقع آدم در این گناه از تمام نسل خود نیابت کرد؛ بنابراین انسان را به نحو طبیعی بی‌گناه و عقل او را مبرا از خطا و انحراف نمی‌توان تصور کرد. انسان و افکار و اعمال او را فقط براساس و مبنای هبوط می‌توان فهمید و این انسان طبیعی است که هبوط پیدا کرده و با ارتکاب به گناه در این جهان خاکی، گرفتار شده و در شرف رنج و درد و مرگ و غیره قرار گرفته است و بیشتر با توجه به گناه اولیه هست که می‌توان راهی برای رستگاری و فلاح او جست‌وجو کرد. ازسوی‌دیگر، لکهٔ گناه و پلیدی، جزء طبیعت و سرشت انسان نبوده، بلکه مخالف آن است. علت گناه نیز، خالق انسان نبوده، بلکه ارادهٔ انسان است. از نظر او، گناه نخستین آدم، رویداد صرف نیست؛ بلکه یک وضعیت است؛ وضعیتی که خداوند برای مجازات آدم و حوا و به‌خاطر سرپیچی از فرمان خداوند به آن‌ها تحمیل کرد. این وضعیت باعث ازدست دادن بهشت، جاودانگی، قابلیت ادراک رنج جسمانی، فرسودگی، بیماری و شهوت، مرگ و سالخوردگی و ... شد و همهٔ این‌ها موروثی است؛ درنتیجه هر نسلی از انسان را آلوده می‌سازد. به عبارت دیگر، این وضعیت ذاتی بوده است و اکتسابی نیست و ازطریق زاد و ولد انتقال می‌یابد، نه ازطریق تقلید و تأسی؛ ولی آگوستین درمورد مکانیزم این انتقال چیزی نمی گوید. حال باید فیض خداوند، انسان را از این وضعیت نجات دهد؛ ولی فیض هم شامل هر کسی نمی‌شود؛ چون شایستگی‌ها باعث نمی‌شود که فیض اعطا شود؛ بلکه

فیض الهی باعث همهٔ خوبی‌ها و شایستگی‌ها می‌شود. او با صراحت بر این مسئله تأکید می‌کند که خداوند برخی از انسان ها را برای نجات برگزیده است، بنابراین، همه چیز در دست خدا است و نجات و رهایی، تنها بخشش خداوندی است. او با توجه به سخنان نقل شده از پولس ازجمله اینکه: «چه چیزی داری که نیافتی؟» به این نتیجه رسید که فیض الهی همه کاره است و انسان هیچ نقشی در نجات خود ندارد. او هرچه نامه های پولس را بیشتر مطالعه می‌کرد، در این نوع اعتقاد خود راسخ تر می‌شد. به این دیدگاه آگوستین ازطریق پلاگیوس و دیگر مخالفان وی ایراداتی وارد شده که در متن به آن‌ها اشاره شده است.

منابع

۱- **قرآن کریم**

۲- اسحاقی، سیدحسین، (۱۳۸٦)، **گناه گریزی**، قم: دفتر عقل، چاپ اول.

۳- آگوستین، (۱۳۹۲)، **شهر خدا**، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.

٤- ــــــــ (۱۳۸۷)، **اعترافات**، ترجمه سایه میثمی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۵- بلانشو، موریس، (۱۳۸۵)، **ادبیات و مرگ**، ترجمهٔ لیلا کوچگ‌منش، تهران: گام نو، چاپ اول.

٦- پورسینا، زهرا، (۱۳۸۵)، **تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

۷- توکلی، غلامحسین، (۱۳۸٤)، **«گناه اولیه»**، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، بهار.

۸- چایدستر، دیوید، (۱۳۸۰)، **شور جاودانگی**، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.

۹- دورانت، ویل، (۱۳۷۳)، **تاریخ تمدن (عصر ایمان، بخش اول)**. مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران، چاپ اول.

۱۰- راسل، برتراند، (۱۳۵۱)، **تاریخ فلسفهٔ غرب (روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز)**. ترجمهٔ نجف دریابندری، بی‌جا: انتشارات فرانکلین، چاپ سوم.

۱۱- رحمتی، إنشاءالله، (۱۳۸۸)، «راز هبوط»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ٤۵، ص ٤۷- ۵۰.

۱۲- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۹)، **روح فلسفه در قرون وسطی**، ترجمه ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۱۳- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۰)، **تاریخ فلسفه**، ج ۲، از آوگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

۱٤- کونگ، هانس، (۱۳۸٦)، **متفکران بزرگ مسیحی**، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۵- **کتاب مقدس، (۱۹۲۰)**، با همکاری گروهی معروف به بریتینیش فورن و ببیل سوسائیتی، لندن: دارالسلطنه.

۱٦- گریدی، جوانا، (۱۳۷۷)، **مسیحیت و بدعت‌ها**، ترجمهٔ عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: طه.

۱۷- مجتهدی، کریم، (۱۳۷۹)، **فلسفه در قرون وسطی (مجموعهٔ مقالات)**، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

۱۸- ملکیان، مصطفی، (بی‌تا): «**تأثیر گناه در شناخت انسان سنتی و انسان متجدد**»، مجلهٔ اندیشه، ص ۸۵-۸۷.

19- Atkins. E.M and Dodaro R. J. (2001). **Augustine Political Writing**. Cambridge. university press.

20- Augustine. saint. (1999). **On Free choice of the will**. translated by Thomas Williams. Hackett Publishing Company. Indianapolis. Cambridge. Seventh Printing.

21- St. Augustine. (1988). **The Fathers of the church**. Translated by John W.Rettig Xavier. Ohio. university Cincinnati.

22-Augustine. (2002). **On the Trinity.**

Books 8–15. translated by Stephen Mckenna. Cambridge University Press. first published.

23- Bonner. Gerald. (2007). **Freedom and Necessity**. St.Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom. The Catholic University of America Press Washington. D.C.

24- Dean. Herbert A. (1963). **The Political and social ideas of St. Augustine**. Columbia university press. New York and London.

25- Hess. Hamilton. (2002). **The early development of canon law and the council of serding.**Edited with an Introduction. Translation and CommentaryIvor J. Davidson. New York. Oxford University Press Inc.First published.

26-Karfikova. Lenka. (2012**). Grace and the will according to Augustine**. Translated by MarketaJanebova. Leiden. Boston. Brill

27-kierkegard. Soren. (1978**). Either/or**. Ed and trans. Howard v. Hong and Edna H. Hang. U S A: Princeton university press. iversity Press.

28- Matthews. Gareth b. (2005). **Augustine**. Hong kong. Blackwell Publishing. first published.

29- Mcwilliam. Joanne (1992**). Augustine from Rhetor to theologian**.Wilfrid Laurier Un-AUGUSTINE On the Trinity. Books 8–15. translated by Stephen Mckenna. Cambridge University Press. first published.

30- Nisula. Timo. (2012). **Augustine and the function Concupiscence**. Brill Leiden. Boston.

31- O'Daly. Gerard. (1987). **Augustine's Philosophy of Mind**. Duckworth. British Library Cataloguingin Publication Data. first published.

32- Schaff Philip. NPNF 1-04. (1890).**Augustine: The Writings against the Manichaeans and Against the Donatists**. Grand Rapids. MI: Christian Literature. New York. Publishing Co.

33- Vessy. Mark. (2012).**A Companion to Augustine**. Wiley Blackwell. First publishing.

Existential Aspect of Evil in the Works of Mani: Explanation and Evaluation

Mozhgan Khalili*
Hosein Kalbasi Ashtari**

Abstract
Since the old times, resolving and justifying the issue of "Evil" has been among humankind's perpetual and difficult questions in the path towards making sense of the universe. The background and history of "Evil" in the literature and religion indicates its role in humankind's worldview towards its Existential roots, and this is among the important reasons why theological-philosophical traditions pay great attention to it. Philosophers and theologians have always been aware that justifying Evil in terms of religious beliefs is a huge task; therefore, their endeavors did not always lead to success. Justifying this issue has sometimes lead to duality and polytheism and sometimes it has actually caused theoretical conflicts. According to Mani - whose viewpoint is grounded in some Iranian ancient religious and ceremonial traditions - evil (darkness) resides in the nature of terrestrial creatures. The aforesaid religion claims it wants to discover the rules governing this Being which is composed of Good and Evil and the procedure of liberation and purification from it. Mani's thoughts had an impact on some Iranian and non-Iranian ancient religions in India, Africa and Middle East. For many years, Augustine believed that Mani's religion offers the only acceptable rational interpretation of how the world is formed, because, it properly explains the source of Evil. Some scholars believe that Evil is an outcome of abulia and some other – like philosophical and theological traditions of Islamic world – believe that Evil is an outcome of lack of perfection and the absence of good; therefore, they think that Evil is devoid of any originality. The crucial point in this essay is to explain the existential aspect of Evil according to Mani; its real existence and its obvious opposition to good throughout the world; we also want to pay attention to the reasons behind this duality which opens its way out of Mani's works; as he claims, this duality will resolve and become unified in upper levels. If, regardless of the origin that Mani considers for the reality of Evil, we consider Evil a living creature unified with good, because of its being mixed with it, we will need a phenomenological viewpoint towards Evil; from an existential perspective and not from the point of its privation; however, to decide whether this image can withstand theoretical and rational criticism is another point and we have tried to present some of this method's – which theoretically tries to explain Evil cognitively - shortcomings briefly.
It should be said that the reason behind difficulties in explaining Evil throughout the history of philosophy lies in assuming it an object we can gain knowledge of. The subject of Evil, before being an issue related to theory and cognition as an individual object, appears in natural life and people can experience it; thus, above all other things, it's the general and beforehand understanding of Evil's various phenomenological possibilities from an existential

* Ph. D. Student of Philosophy, Allameh TabaTabai University, Tehran, Iran (Responsible author)
mozhgan.kh1@gmail.com
** Professor, Department of Philosophy, Allameh TabaTabai University, Tehran, Iran hkashtari@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

point of view in the field of ontological experience which opens the way for cognitive explanations, which also happens through the help of metaphors and allegories.
From a Kantian perspective it's as if having no access to the essence and Noumenon of Evil causes old and traditional efforts that try to justify the explanations about phenomenological presence of Evil in a cognitive belief system, which, through relying on analogical abilities of pure reason, on the one hand, results in assuming an origin for Evil, and on the other hand, the way out of it and the only way to donate life a purpose will only happen through denying and rejecting the current existence of Evil; a purpose which sums up as paving the way towards death and the supernatural purpose in the afterlife. This is exactly the same thing Mani tries to do through relying on the purpose of absolute good and how to join it in the course of humankind's religious and ethical life.
From an ontological and phenomenological perspective, Evil, with its permanent non-independent presence, benefits from the ability to appear in different shapes in the context of various possibilities of existence and is intertwined with life in a way that on the one hand, because of having no access to it as an independent constant Being we are unable to explain Evil cognitively prior to explaining its existential flow; on the other hand, because Evil appears in different forms, we can only explain the way it is experienced in different possibilities according to a cognitive system, only through relying on allegory or assuming that Evil possesses an unknown essence, as purpose, - a purpose like what Kant explains in his third criticism as teleological reflective verdict -.
Meanwhile, allegory plays an important role and it's exactly what Kant uses in order to explain the relationship between the unknowns' Noumenon or essence and their appearance. Different experiences of various appearances of Evil has attracted many intellectuals and artists; however, according to this respect, this explanation, will be only accessible after gaining a concise glimpse of Evil's way of being and appearing, through an aesthetical and teleological reflection and through relying on symbolic metaphors. Mani's conscious or unconscious efforts to integrate and consolidate his belief system and everything he knew of Evil – according to the natural desire of human or Kantian intellect – results in assuming the existence of an unknown essence behind the veil. An assumption without which, Mani's basis of aesthetical cognition of this "existence's genuine issue" will not be organized. It's exactly because of this that Mani's cognitive justification of fundamentals of his religion only happens through allegorical tales and in the form of images.

Keywords: Mani's religion, good and Evil, Khosravani (royal) wisdom, assuming Evil as devoid of existence, ontology of Evil's phenomenon.

Bibliography

1- Ibn al-Nadim. (2009). *Mani***.** Abolghassem Farhad.(trans.). Tehran: Tahoori Pub.
2- Stead, Kristoffer. (2009). *Philosophy in Christian Antiquity.* Abdolrahim Soleimani. (trans). Qom: Religion's studies Press
3- Plato.(1978). *Plato's works*. Kaviani Reza& Lotfi Mohammadhasan. Tehran: Kharazmi Pub.
4- Ilkhani, Mohammad. *(2012). history of philosophy in the middle ages and renaissance*. Tehran: Samt Pub.
5- Peterson, Michael. (1999). *Reason and Religious Belief.* Naraghi & Soltani .(Trans). Tehran: Tarhe No Pub.

6- *Poursina, Zahra. (2006)***.** *The Impact of Sin on Knowledge concerning on Saint Augustine's View- point.* Qom: Research Center for Islamic Theology and Philosophy Academy of Islamic Sciences and Culturs

7- Reshad, Aliakbar. (2012). *Encyclopedia of Imam Ali.* Tehran: Publishing organization for Islamic Culture and Thought

8- Rezaei, Mahin.(2002). *Theodicy and Divine Justice*. Tehran: Pajoohesh Va Nashre *Sohrevardi*.

9- Gilson, Étienne. (1992).*The spirit of mediaeval philosophy*. Davoodi.(trans). Tehran: Elmi Farhangi Pub.

10- Soleimani Amiri Asgari. (2010). *Criticism of indemonstrable argument of God existence.* Qom: book of Boostan

11- Sadr-ol-Mote'allehin. (2004). *Asfar al-'Arba'ah*. Mohammad KHajavi.(trans.). 7 vol. Tehran: Mola Pub.

12- Klimkeit, Hans Joachim. (2005). *Manichaean Art*. A. Esmailpour. (trans). Tehran: Ostooreh Pub.

13- Kenny, Anthony. (2010). *What I Believe*. Pooya Azam. Tehran: Hermes Pub.

14- *Motahari, Morteza. (1993). Collection of works. 4 vol. Tehran: Sadra Pub.*

15- *Moreno, Antonio. (1998). Jung, Gods and Modern Man*. Ashoori Daryoosh. (tras). Tehran: Markaz Pub.

16- *Mazdapour, Katayoon & Colleagues. (2016*). *Religions and sects in the Ancient Persia.* Part 3: Zarshenas, Zohreh.Tehran: Samt Pub.

17- *Nategh, Naseh. (1979). About Mani and his message***.** Tehran: *Amir Kabir Pub.*

18- *Naghibzadeh, Mir Abdolhosein. (1996*)*. Philosophy of Kant (The* Awakening *from Dogmatic Slumber).* Tehran: Agah Pub.

19- *Gnoli, Gherardo. (1979). From Zoroaster to Mani. Taleghani, Arezoo.(trans). Tehran: Mahi Pub.*

20- *Warburton, Nigel. (2013). Philosophy: The Basics* (Alphabet of Philosophy). Oliya, Masoud. Tehran: Ghoghnoos Pub.

21- Wall, John.(1997*). Debates in Metaphysics. Mahdavi. Yahya. (tran.). Tehran: Kharazmi*

22- Werner, Charles.(1995). *Wisdom of Greek. Naderzad, Bozorg*. Tehran: Elmi & Farhangi Pub.

23- *Hick***,** *John.(2012). Philosophy of Religion. Saleki, Behzad.(trans.). Hoda international Pub.*

24- *Yalom, Ervin D.* (2013). *Existential Psychotherap*y **.** Habib, Sepideh. (trans). Theran: Ney Pub.

25- Jorge J. &... .(ed.) .(2006). *A Companion to philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing.

26- Viladesau, Richard. (1999). *Theological aesthetics*.Oxford University Pub.

27- Douglas, Lockhart. (2006). *The Manichaean Synthesis and its Philosophical Implications:* www.douglaslockhart.com

28- Routledge.(1998).Encyclopedia of Philosophy.Volum 3

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص۳۶- ۱۹

وجه وجودیِ« شرّ» در آثار مانی: تبیین و سنجش

مژگان خلیلی* - حسین کلباسی اشتری**

چکیده

از گذشتهٔ دور، حل و توجیه مسئلهٔ «شرّ» ازجمله پرسش‌های همیشگی و دشوار بشر در مسیر فهم هستی بوده است. سابقه و دیرینهٔ این مسئله در عرصه دین و نیز ادبیات، نشانهٔ نقش آن در جهان‌بینی بشر نسبت به ریشه‌های وجودیِ آن است و این یکی از دلایل مهمِ توجه ویژهٔ سنت‌های کلامی‌فلسفی به این مسئله است. فیلسوفان و متالهین آگاه بوده‌اند که توجیه شرّ در زمینهٔ باور و اعتقاد دینی کاری است سترگ؛ بنابراین تلاش آنان همواره موفقیت‌آمیز نبوده است. توجیه این مسئله گاهی به ثنویت و چندخدایی انجامیده و گاهی نیز عملاً به بروز تعارضات نظری منجر شده است. از دیدگاه مانی – که برخاسته از برخی سنت‌های کهن دینی و آیینی ایران زمین است – شرّ (تاریکی)، داخل در سرشت موجودات زمینی و این‌جهانی است. آیین مذکور مدعی است در پی تحقیق کشف قوانین حاکم بر این هستیِ مرکب از خیر و شرّ و روند رهایی و تطهیر از آن است. اندیشه‌های مانی در برخی مذاهبِ کهن ایرانی و غیرایرانی، در پهنهٔ هند و آفریقا و آسیای میانه تأثیر گذاشت. *آگوستینوس* سال‌ها معتقد بود دین مانی تنها تفسیر عقلانی پذیرفتنی از نحوه شکل‌گیری جهان است؛ زیرا منشأ شرّ را به درستی تبیین کرده است. برخی شرّ را حاصل نقص و ضعف در اراده دانسته‌اند و برخی دیگر – ازجمله در بسیاری از سنت‌های فلسفی و کلامی عالم اسلام– شرّ را نتیجهٔ فقدان کمال و غیبت خیر می‌دانند و برای آن اصالتی قائل نیستند. مسئله مهم در این نوشتار، تبیین وجه وجودی شرّ به طریقی است که در مذهب مانی تدارک شده است؛ نوعی حضور واقعی شرّ و در عین حال ضدیتِ آشکارِ آن با خیر در پهنهٔ گیتی و نیز توجه به علل ثنویتی که از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند و بنا بر ادعا، در مراحلی بالاتر به وحدت و یگانگی می‌رسد. اگر صرف‌نظر از مبدایی که مانی برای واقعیت شرّ در نظر گرفته است، آن را در اثر درآمیختگی با خیر، مخلوقی زنده و یگانه با خیر ببینیم، نیازمند نگاهی پدیدارشناسانه به شرّ هستیم؛ آن هم از جنبه وجودی و نه از حیث عدمیِ آن؛ اما در اینکه این تصویر بتواند در برابر نقد عقلی و نظری تاب بیاورد یا خیر، نکته دیگری است که به اجمال تلاش شده است برخی از کاستی‌های این شیوهٔ نقد و بررسی – که به دنبال تبیینِ شناختی شرّ در حوزهٔ نظری است – ارائه شود.

واژه‌های کلیدی

آئین مانی، خیر و شرّ، حکمت خسروانی، عدمی‌انگاشتن شرّ، هستی‌شناسیِ پدیدارِ شرّ.

---

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (مسؤول مکاتبات) mozhgan.kh1@gmail.com
** استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران hkashtari@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

به نظر می‌رسد مسئلهٔ وجودداشتن یا نداشتن شرّ از نخستین دغدغه‌های نظری بشر بوده و هست. شاید بتوان گفت ازجمله ابتدایی‌ترین باورهای دینی بشر، تأمل و فهم ریشه‌شناختی پدیده شرّ- یعنی همان بلایا و ناملایمات زندگی- بوده است؛ به‌گونه‌ای‌که تقریباً تمامی ادیان الهی و غیرالهی به‌طورمستقیم یا غیرمستقیم، بود یا نبودِ خارجی و عینی شرّ را توجیه کرده‌اند. سابقهٔ کهنِ این مسئله، یکی از محوری‌ترین مسائل مورد توجه فیلسوفان است. ازآنجاکه برخی دین‌شناسان شرّ را جدی‌ترین چالش علیه وجود خدا پنداشته‌اند و حتی آن را پناهگاهی برای الحاد دانسته‌اند (پترسون، ۱۳۷۷: ۱۷۶). این مسئله به‌طور وسیع در معرض بحث و مناقشات الهیاتی، کلامی و فلسفی قرار گرفته است و می‌گیرد. در دنیای یونانی‌مآب، اپیکوروس از نخستین کسانی است که با تمسک به معضلی به‌نام شرّ، علیه وجود علت اولی، برهان اقامه کرده است (واربرتون، ۱۳۹۱: ٤١). او در بیانِ خود موسوم به «برهان شرّ» سعی در نشان‌دادن تناقض منطقی میان دو قضیه «وجود خدا» و «وجود شرّ » دارد و می‌گوید برابر با اصل عدم تناقض، تنها یکی از این طرفین درست است و ازآنجاکه در وجود شرّ، شک وتردیدی نیست، می‌توان از صدق قضیه دوم به نادرستی قضیه نخست رسید؛ بنابراین خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد! (سلیمانی‌امیری، ۱۳۸۸: ۳۰۸). چندین قرن پس از آن، هیوم با تمسک و استفاده از نخستین صورت فلسفی برهان یا شبههٔ اپیکور سعی داشت وجودنداشتن خدا را اثبات کند. رواقیان که برخلاف اپیکوروس خلقت جهان را با اطمینان به خدا نسبت می‌دادند، برای حل مسئله شرّ دو نظر عمده را مطرح کردند: ازیک‌سو، ارتباط متقابل اضداد را تأیید می‌کردند؛ به این معنا که اضداد با تکیه برهم و تلاش دو جانبه، نگه‌دارِ یکدیگرند؛ بنابراین خطاست که «خیر» را بدون شرّ طلب کنیم. ازسوی‌دیگر، معتقد بودند که «بد» به ظاهر بد است و درحقیقت به کمالِ مجموعه کمک می‌کند. ما چون به پاره‌ای جزئی از جهان بدون ارتباط آن با اجزاء دیگر می‌نگریم، برخی چیزها را بد می‌دانیم؛ درحالی‌که وجودِ آن‌ها برای برپایی مجموعه جهان و کمالِ آن ضروری است (ورنر، ۱۳۷۳: ۲۰۵). بنابراین رواقیون با انکارِ واقعیتِ خارجی شرّ، آن را امر موهومی می‌پنداشتند که ناشی از ضعف اندیشه آدمی است. درواقع، این ناتوانیِ انسان‌ها در درک جزء جدایی‌ناپذیر و ضروری از کلیتِ خیر است که باعث می‌شود امری را که در واقع نیست، موجود بپندارند؛ زیرا بسیاری از چیزها که به نظر شرّ می‌آید، ممکن است درواقع خیر باشند. معرفت و خودشناسیِ بیشتر، این امکان را به وجود می‌آورد که انسان‌ها از بسیاری از رنج‌های غیرضروری - که به اشتباه آن را شرّ می‌دانند - اجتناب کنند (Routledge, 1998:p. 463 – 466). اگوستینوس به مدت نُه سال مانوی بود و طی این دوران، جهان‌شناسیِ ثنوی مانویان را تنها تفسیرِ عقلانی پذیرفتنی برای ساختار عالم می‌دانست؛ اما کم‌کم پیامدهای تفسیر ثنوی از ریشه و بنیاد جهان که به «ردِ قدرت مطلق خداوند» و «پذیرفتن شرّ به عنوان جوهری عینی» می‌انجامید، او را قانع نکرد و درنهایت به دین مسیحیت گروید (ایلخانی،۱۳۹۰: ۸۷). اما به نظر می‌رسد نحوه مواجهه با این مسئله درمشرق زمین — و به‌ویژه در سنت‌های کهن ایرانی — با دیدگاه و روش یونانیان در این باب متفاوت بوده است. از دیدگاه برخی از پژوهشگران، عقیده به دو امر وجودی خیر و شرّ، ریشه در آیین گاهانی در حکمت خسروانی ایران دارد. زردشت میان وجود غیرمادی فکر یا اندیشه (اَهومَنَهو) و وجود مادی و جسمانی (اَستوَنت) اشیاء، تمایز قائل شد. طبیعت مینوی خیر، حامی زندگی است و مینوی شرّ، به‌خاطر ذات خود با آفرینش زندگیِ مادی، بیگانه و به ناچار ویران‌کنندهٔ آن است. مینویِ خیر، منشأ زندگی (گَیَ) و مینوی شرّ اصل و منشاء نازندگی (اَجیایتی) است؛ بنابراین، شرّ به‌طور طبیعی از خلق‌شدن به شکل مادی ناتوان است. اهریمن، برخلاف اهورامزدا، وجود مادی

ندارد و آفرینش شرّ به لحاظ هستی‌شناسی محدود به وجود مینوی است. شرّ به‌خودیِ‌خود، شیء و ماده نیست؛ بلکه می‌تواند واردِ آن شود وآن را آلوده و پریشان سازد. با این وصف، جایگاه وجودی و عینی شرّ را در متن عالم خارج نمی‌پذیرد و به پذیرش وجه عدمی آن گرایش دارد تبیین وجه وجودی شرّ در مذهب مانی مسئلهٔ اصلی این نوشتار است؛ شکل خاصی از حضور واقعی آن و در عین حال ضدیتِ آشکارش با خیر در هستیِ مادی و نیز توجه به علل ثنویتی که از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند و بنا بر ادعا، در مراحلی بالاتر به وحدت می‌رسد. اگر شرّ – صرف‌نظر از مبدایی که مانی برای واقعیت آن در نظر گرفته – ، در اثر درآمیختگی با خیر، مخلوقی زنده و یگانه با خیر دیده شود، نیازمند نگاهی پدیدارشناسانه، از جنبه وجودی و نه از حیث عدمیِ به آن هستیم. . از این منظر، درخواهیم یافت امکانِ تبیین شرّ قبل از هرگونه شناخت نظری، منوط به درک تصویرِ پدیداری آن در حوزهٔ عقل عملی و تجربهٔ هستیِ اگزیستنیال آن است.

مبانی آیین مانوی و زمینه‌های پیدایش‌آن:

در ابتدا برای درک بهتر مسئلهٔ شرّ در بنیان آیین مانوی، لازم است به اجمال مروری داشته باشیم بر زندگی مانی و آنچه منجر به شکل‌گیری مبانی آیین او شده است. مانی، فیلسوف، شاعر، نویسنده، پزشک، نقاش و بنیانگذار دین مانوی در سال ۲۱٦ میلادی است. او در شمال بابل متولد شد و در ایرانِ دوران ساسانی زندگی می‌کرد. در آغاز قرن سوم میلادی، میان‌دورود یا بین‌النهرین، مرکز برخورد فرهنگ‌ها، ادیان و فرقه‌های مختلف مذهبی بود. فرهنگ‌های «ایرانی» و «یونانی»، دو دین «مسیحی» و «زردشتی» و فرقه‌های «غنوسی»[۱] و «یهودی – مسیحی» مثل: الخساییه. (الخساییوس در اصل یهودی بود که از این دین جدا شد. او بخشی از انجیل را قبول نداشته و از تورات و بخش‌های دیگر انجیل تفسیرهای خاصی داشته است). مطابق با دست‌نوشته‌های یونانیِ مجموعه کلن [۲]، کودکی و نوجوانی مانی در میان الخساییون گذشته است [۳] (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤۲۳-٤۲۲).

آیینِ مانی، بر بنیان دو نیرویِ « نیکی یا روان: روشنی» و « بدی یا ماده: تاریکی» استوار شده است؛ دو اصل و بُنی که؛ ازلی، حادث و در تضاد با هم‌اند؛ اما همپایه نیستند و نیکی بر بدی برتری دارد (همان: ٤۱٦-٤۱٥). این دو براساس اسطورهٔ آفرینش مانوی، در آغاز از هم جدا هستند و در فرآیند نبرد دشواری که منجر به آفرینش انسان می‌شود، به هم می‌آمیزند. این دو بُن را دو درخت زندگی و مرگ هم نامیده‌اند (همان: ٤۳۹ و٤٤۱). اساس نگاه مانی به هستی، درهم‌تنیده‌بودن خیر و شرّ است. بودنِ شرّ در کنار خیر در فلسفه‌او، با جدایی کامل دو مبدأ خیرِ و شرّ تبیین می‌شود. او برای ظلمت، هستیِ واقعی قایل است؛ همان چیزی که باعث می‌شود از دوگانگی انسان به دوگانگی مبدأ منتقل شود و یا برعکس. و آنچه برای مانی اهمیت زیادی دارد، نحوهٔ انفکاک از این ظلمت و راه تصفیه‌شدن از وجود این عناصر ذاتی و سرانجام، عوض‌شدن صورت و تبدیل‌شدن به عناصر پاک است. به باور او، تنها با آگاهی از ماهیت این تاریکی‌ها و دلیل خلق آن‌ها در وجود ما و انجام اعمالی که دیناوریِ عارفانه خاص مانی است، می‌توان پس از مرگ به سرزمین روشنایی – که امکان سکونت درآن، به ماهیتی تغییرشکل‌یافته و پاک‌شده از ناخالصی نیاز دارد – سفر کرد. خودآگاهی بر وجود شرّ، بدون شک ما را به سمت تسلط بر قواعدی سوق میدهد که خیر را در رفتار و درون، شکل می‌بخشد و برعکس. با این‌فرض، باید موجودیتی کشف‌شدنی برای شرّ جست‌وجو کرد. دراین‌باره از او نقل شده است:

« نور، عظیم اول است، نه به عدد و او خدا و پادشاه بهشت‌های روشنی است و او راست پنج اندام: حلم و علم و عقل و غیب و فطنت؛ و پنج اندام روحانی دیگر دارد و آن حب و ایمان و وفا و مودت و حکمت...و با اوست دو چیز

ازلی: یکی از آن دو، جو و دیگری زمین است. اندام‌های جو پنج است: حلم و علم و عقل و غیب و فطنت؛ و اندام‌های زمین، نسیم و باد و نور و آب و آذر است. هستیِ دیگر، ظلمت است. اندام‌های آن پنج است: نزم و حریق و سموم و سم و ظلمت» (مانی ابن الندیم، ۱۳۸۷: ۱۸).

دلیل بودن ما و خلق دنیا این است که به‌طور تصادفی، «تاریکی یا ابلیس قدیم» از وجود عالمِ نور، آگاه می‌شود و زیباییِ آن را می‌طلبد؛ درنتیجه، میان نور و تاریکی، جنگ برپا می‌شود. «پادشاه روشنی یا پدرِ بزرگی» ایزدان مانوی یا جلوه‌های مختلف خود را طی سه دوره، یک‌به‌یک برای جنگ با نیروهای تاریکی فرا می‌خواند « فراخواندن، به معنای خلق‌کردن به‌کار می‌رود» (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤٤۲).

نبرد و خلق ایزدان مانوی در سه مرحلهٔ زمانی رخ داده است که از مفاهیم بنیادین آیین مانی است و به همین علت مانویت را «آموزهٔ دو بُن و سه دوره نامیده‌اند.» «دورهٔ نخستین»، دورهٔ جدایی دو بن روشنی و تاریکی و «دورهٔ میانی»، یعنی عصر کنونی دورهٔ آمیختگی آن دو و دورهٔ پایانی که خواهد آمد، دورهٔ جدایی در اثر پیروزی روشنی بر تاریکی و رهایی روح از ماده و برگشت به حالت نخستین است (همان: ٤٤۱).

دورهٔ آفرینشِ اول:

پادشاه روشنی یا خیر، **مادر زندگی (مادر زندگان / روح بزرگ)** را فرا می‌خواند یا خلق می‌کند. مادر زندگی، پسرش **انسان نخستین (اورمزد بغ)** را فرا می‌خواند یا خلق می‌کند. انسان نخستین با **پنج پسرِ** ایزدش که همان پنج عنصر نورانی‌اند: «فروهر/ اثیر»، «نسیم/ باد»، « آتش»، « آب» و «روشنی» و به منزلهٔ سلاح‌های او هستند، به نبرد اهریمن می‌رود. ایزد **نفس زنده (نفس روشنی)** در این دوره خلق می‌شود که ترکیب‌یافته از این پنج عنصر روشنی است. انسان نخستین به نبرد اهریمن می‌رود و شکست می‌خورد (همان: ٤٤۲-٤٤۱).

انسان نخستین، مغلوب و در اعماق تاریکی، بیهوش رها می‌شود. دیوان، پنج پسرش را می‌بلعند و آرامش می‌یابند. انسان نخستین به هوش می‌آید و با فریاد درخواست کمک می‌کند. مادرش با شنیدن صدای او از پادشاهِ روشنی کمک می‌خواهد و او ایزدان آفرینش دوم را به هستی فرا می‌خواند یا خلق می‌کند (همان).

دورهٔ آفرینشِ دوم:

در این دوره، به‌ترتیب ایزدهای «دوست روشنی‌ها»، ایزد / معمار بزرگ خلق می‌شوند تا پس از آن‌ها مهرایزد / روح زنده فراخوانده شود که پنج فرزند دارد. فرزندهای مهرایزد به ترتیب: دهبد/ نگاهدارندهٔ شکوه، مرزبد/ شهریار افتخار (پادشاه شرافت)، ویسبد/ الماسِ‌نور (آدم نورانی، اداماس نور/ ایزد چهارپیکر)، زندبد/ شهریارِشکوه (ایزد وادهرام)، مانبد/ اطلس (ایزد پرمانگِن) هستند (همان: ٤٤۲).

مهرایزد با مادر زندگی همراه می‌شود و به مرز تاریکی می‌روند. مهرایزد، انسان نخستین را به فریاد می‌خواند. او هم پاسخ می‌دهد. این فریاد و پاسخ، هرکدام به یک ایزد تبدیل می‌شوند؛ **ایزد خروش/ فریاد**(ششمین فرزند مهر ایزد)، **ایزدِ پاسخ** (ششمین فرزند انسان نخستین) (همان: ٤٤۷و٤٤٦-٤٤۳).

به این ترتیب، انسان نخستین به کمک مهرایزد به بهشت برمی‌گردد؛ اما پنج پسرش در اسارت تاریکی باقی می‌مانند. رهایی انسان نخستین، الگویی برای آزادسازی آتی همهٔ روان‌های انسان است. مهرایزد این‌بار به نیروهای تاریکی حمله می‌کند و پیروز می‌شود؛ اما برای آزادکردن نورِ اسیر در مادهٔ تاریک، از جسمِ دیوان کشته‌شده، هشت زمین و از پوستشان ده آسمان می‌سازد. مهرایزد «رهبرانِ نیروهای تاریکی» با نام «شیاطین یا آرخن‌ها» را در آسمان به بند می‌کشد. فرزندش دهبد از بالا نگاهبان ده آسمان است (همان).

مانبد بر زمین پنجم ایستاده است و سه زمین دیگر را رویِ شانه‌هایش نگاه می‌دارد. او همچنین از نورهای بلعیده‌شده که هنوز به ماده نیامیخته‌اند، خورشید و ماه و از نور کمی آمیخته‌شده به ماده، ستارگان را می‌سازد. سه چرخ آتش، آب و باد را برای رهایی نورِ اسیر در ماده می‌سازد و

زندبد پسر چهارمش را نگاهبان آن‌ها می‌کند (همان).

«گوید مانی: و پادشاه جهانِ نور به فرشته‌ای دستور داد، این عالم را از آن اجزای درآمیخته، برای رهایی آن اجزای نور از اجزای ظلمت خلق کند و بسازد. پس او، ده آسمان و هشت زمین ساخت و فرشته‌ای را به آسمان‌ها و دیگری را به رفع زمین‌ها مأمور کرد. برای هر آسمان، دوازده باب با راهروهای بزرگ و وسیع ساخت...» (مانی ابن الندیم،۱۳۸۷: ۲۱ -۲۰).

دورهٔ آفرینشِ سوم:

در این زمان، جهان، بی‌جنبش و بی‌حیات و خورشید در آسمان ساکن است. که پدر روشنی، ایزدان منجی آفرینش سوم را فرامی‌خواند؛ **ایزد نریسه/ پیامبرسوم** (مهرایزد / ایزد روشن شهر/ مهربغ/ ایزد زیناریس/ ایزد سرزمین روشنی) که خودِ مانی را تداعی می‌کند. ایزد نریسه نیز **دوشیزهٔ روشنی** را فرامی‌خواند (گاه چون دوازده دوشیزه ظاهر می‌شود) .ایزد **ستون روشنی (یا ستون شکوه / ایزد کشوردار/ سروش اهلای/ بامیستون)** نیز فراخوانده می‌شود او گذرگاه نورها یا روان‌های آزادشده در راهِ بهشت‌نو، ازطریق گردونه‌های ماه و خورشیدی است. سپس، **عیسای درخشان** (ایزد خردیشهر) و **بهمن بزرگ** (منوهمد/ نوس روشن/ تفکر بزرگ) فرا خوانده می‌شوند. پنج اندامِ بهمن بزرگ عبارت‌اند از: **خرد، ذهن (تفکر)، هوش، اندیشه، ادراک. او ایزد واپسین است.(آخرین ایزد/ ایزد ایستومن)** (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤٤٧و٤٤٦-٤٤٣).

با برهنه و ظاهرشدن دو ایزد نریسه و دوشیزهٔ روشنی در برابر آرخن‌های به بند کشیده شده در آسمان، نطفه و جنین آن‌ها خارج می‌شود که حاوی نور است و گیاهان و حیوانات روی زمین به وجود می‌آیند. پس از آن، بام ایزد «بهشت نو یا ائون نو» را - که قبل از پایان جهان و رستاخیز، جایگاه ایزدان و پاره‌های نور رستگار شده است - می‌آفریند و بهشت جاودانی را از آشوب دوران نبرد محفوظ می‌دارد (همان:٤٤٤).

پس هنگامی که ابلیس قدیم با انسان قدیم در محاربه برآویخت، از اجزای پنجگانهٔ نور به اجزای پنجگانهٔ ظلمت درآمیخت. پس این نسیم، ممزوج از آن است. پس هرچه در آن است، از لذت و ترویح نفس‌ها و حیات حیوان، از نسیم است و آنچه در آن است از هلاک و بیماری، از دود است و حریق با آذر در آمیخت. پس این آذر از آن است. پس آنچه در آن است از احراق و هلاک و فساد، از حریق است و آنچه در آن است از پرتوافشانی و نورافشانی، از آذر است. نور با ظلمت درآمیخت. پس این اجسام کثیف، مانند زر و سیم و... از آن است. پس آنچه در آن است از صفا و حسن و نظافت و منفعت، از نور است و آنچه در آن است از کثافت و تیرگی و غلظت و قساوت، از ظلمت است. سموم با باد درآمیخت، پس این باد از آن است. پس آنچه در آن است از منفعت و لذت، از باد است و آنچه در آن است از اندوه و شرّ و ضرر، از سموم است. نزم با آب در آمیخت. پس این آب از آن است. پس آنچه در آن است از صفا و عذوبت و ملایمت برای نفس‌ها، از آب است و آنچه در آن است از غرق‌کردن و خفه‌کردن و هلاک‌کردن و سنگینی و فساد، از نزم است (مانی ابن الندیم،۱۳۸۷ : ۲۰).

با قاعده و ترتیبِ خاصی، پنج عنصر از خیر با پنج عنصر از شرّ (دو به دو)، قابلیت درهم‌شدن دارند: نسیم و دود، آذر و حریق، نور و ظلمت، باد و سموم، نزم وآب. حاصل آن موجودی است با وجهِ خیر و شرّ توامان. این ترکیب و نظام‌مندیِ مشخص باید در فرآیندی نهایی از هم فروپاشد و این فروپاشی، قهراً برای طی دوره زمانیِ لازم و پشت سر گذاشتن مراحل جدایی، نیازمندِ مکانی است. اینجاست که به عقیده مانی خلق جهانِ مادی لازم می‌شود:

«...و در حول این عالم، خندقی ساخت تا ظلمتی که از نور تصفیه می‌شود، در آن افکنده شود و در پشت آن خندق، دیواری ساخت تا چیزی از آن ظلمتِ جداشده از نور، بیرون نریزد... پس خورشید، نوری را که به شیاطین گرما درآمیخته است و ماه، نوری را که به شیاطین سرما

مخلوط شده است، تصفیه می کند... پس پیوسته کار او چنین است تا اینکه از نور، چیزی در ظلمت بسته بماند که خورشید و ماه نتوانند آن را تصفیه کنند ...» (مانی ابن الندیم، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۰).

در پاسخ به جنبش جهان و در تلاش برای گردآوری دوبارهٔ نور و ادامهٔ جذب عناصر روشنی، اهریمن - که تجسمی از حرص، آز و شهوت است - آدم و حوا (گِهمرد و مردیانه) را به وجود می‌آورد که هم، روح تاریکی (با صفات آز، شهوت، رشک و نفرت) و هم روح روشن در کالبدشان زندانی است. صفات روح تاریکی و در رأس آن‌ها زاد و ولد، نژاد انسان و در پی آن، اسارت نور در زندان جسم را نسل به نسل منتقل می‌کند. انسان می‌تواند با تلاش و آگاهی‌بخشی برای اخلاق نیک و تقوا، به آزادی نور کمک کند. هدف از فرستادن پیامبران نیز رساندن دانش و آگاهی به فرزندان آدم برای رهایی است (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤٤٥- ٤٤٤).

با ظهور مانی، عناصر روشنایی از زندان ماده جدا می‌شوند و جداییِ کامل وقتی است که نبرد بزرگ اتفاق بیفتد؛ وقتی که پاره‌های نور به بهشت می‌روند و حاملان تاریکی ساقط می‌شوند. در این زمان، عیسی، داور دادگر برای بار دوم ظهور می‌کند تا روان‌ها را داوری کند. بعد از آن، ایزدان نگهدارندهٔ زمین و آسمان آن‌ها را رها کنند. زمین در آسمان می‌آویزد و آتشی بزرگ به مدت ۱٤٦۸ سال زبانه خواهد کشید تا همهٔ نورها پالایش شوند. باقیماندهٔ ذرات نور آزادشده به شکل ایزد واپسین به بهشت نو صعود می‌کنند. بهشت نو به بهشت اصلی خواهد پیوست. شرّ یا تاریکی زندانی می‌شود و سنگ عظیمی درِ زندان را برای همیشه خواهد بست (همان: ٤٤٥).

«..پس در این هنگام... بالا و پایین درهم می‌آمیزد و آتشی زبانه می‌کشد... پس پیوسته شعله‌ور است تا هرچه نور درآن‌هاست، آزاد شود. گوید مانی: آن آتش‌سوزی، هزار و چهارصد و شصت و هشت (سال) به‌درازا می‌کشد. هرگاه این تدبیر تمام شود، همامهٔ روح ظلمت‌طلب... به فکر جنگ می‌افتد. پس سپاهیان نور به او از اطراف فشار می‌آورند و او به قبر آماده‌شده بازمی‌گردد. پس با صخره‌ای که به اندازهٔ دنیاست، آن قبر، پوشیده می‌شود. فرقه ماسیه از مانویان پنداشته‌اند که چیزی از نور در ظلمت باقی می‌ماند» (مانی ابن الندیم،۱۳۸۷، ص۲۱-۲۰).

به دنبال همین تعرضِ ظلمت، پیدایش نسل انسان و نیز موجودات دیگر با انتشار شرّ در دل خیر و با اسارت خوبی در درون بدی آغاز شده است و قرار است تا رهاییِ کامل نورها از درون تاریکی، بساط جهان مادی برقرار باشد. درادامهٔ درک این موقعیت، روی‌گردانی از ازدواج توصیه شده است؛ با این توجیه که، توالد به اسارتِ طولانی‌ترِ خوبی در درون بدی منجر می‌شود و در کانون ریاضت شخص مانی و برگزیدگان طبقه خاص آیین او قرار می‌گیرد. البته طبقه نیوشایان، همان مردم عادیِ پیرو آیین مانی‌اند که می‌توانند چنین ریاضتی را تحمل نکنند؛ فقط در این صورت نمی‌توانند پس از مرگ مستقیماً به بهشت روشنی بروند؛ و به آمدن‌ها و رفتن‌های زیادی در چرخه هستی برای تطهیرِ کامل نیاز دارند (همان).

بنا بر اسطورهٔ آفرینش مانوی، بهشت یا جهانِ ازلیِ روشنی، فقط از جنوب به سرزمین تاریکی محدود شده است؛ درحالی‌که از سمت شمال، شرق و غرب گسترده است. «پدر بزرگی» یا «پدر نخستین» یا «بغ راستیگر» یا «زوران یا خدای خیر» شهریار این سرزمین است. او بیش از آنکه شخص باشد، چون وجودی کلی و انتزاعی عمل می‌کند، دیهیم دوازده لایه‌ای از نور داشته است و با دوازده پسر نورانی‌اش یا دوازده ایزد برتر احاطه شده است. او دارای پنج عنصر نورانی « فروهر/ اثیر»، «نسیم/ باد»، « آتش»، « آب» و « روشنی» است که هرکدام به‌ترتیب با مقوله‌های «خرد»، «ذهن»، « هوش»، « تفکر» و « ادراک» مرتبط‌اند. در بهشت روشنی، ائون های (Aeon) بی‌شمار زندگی می‌کنند و نیز ایزدبانویی (روح القدس/ روح بزرگ) که به نظر می‌رسد همسر خدای بزرگ است

(زرشناس، ۱۳۹٤: ٤٤٠).

سرزمین تاریکی یـا دوزخ، دارای پـنج طبقـه از جـنس پنج عنصر تاریکی است که عبارتند از: نِزم، حریق، سموم، سم و ظلمت. « نزم: بخاری است که در ایام زمستان پدید می‌آید و ملاصق زمـین، بـاد و هـوا را تاریـک مـی‌سـازد» (برهان قاطع). شاهزادهٔ این سرزمین، تاریکی یا شرّ اسـت و ظاهر آمیخته‌ای از پنج گونهٔ اهریمنی (دیو، شیر، عقـاب، ماهی و اژدها) دارد. او فرمانروای ساکنان دوزخ و تجسـم ماده است. قلمرو او منبع آشوب همیشگی است و به پـنج غار تقسیم می‌شود کـه پـنج نـوع دیـو یـا اهـریمن دوپـا، چهارپا، پروازگر، شناگر و خزنده در این غارهای پنجگانـه زندگی می‌کنند (همان: ٤٤١).

«گنوس یا دانـشِ» مـانوی، معرفتـی بـاطنی اسـت کـه چگونگی برگرداندن روان اسیر در زنـدان مـاده در دوران آمیزش کنونی را به سرچشمهٔ اصیل خود، آموزش می‌دهد (همان: ص٤١٦-٤١٥). بنابراین اساس این آیین بـر مـژدهٔ نجات و رسـتگاری شـکل مـی‌گیـرد و هـدف غـایی آن، برانگیختن آرزوی این رستگاری در انسـان اسـت (همـان: ٤٤٠).

به اعتقاد مانویان، بن شـرّ یـا تـاریکی از میـان نرفتنـی است؛ بنابراین آیندهٔ پیروان مانی رهایی و نجات از تمـامی بدبختی‌های این جهانی و اقامت دائـم در دنیـای روشـنی است؛ اما سرنوشتِ محتوم توانگرانِ این جهـان، رفـتن بـه قلمرو تاریکی اسـت. تخطئـهٔ نهادهـای اجتمـاعی و همـهٔ چیزهای پیرامون، بـه شـکل نـوعی اعتـراض اجتمـاعی و به‌مثابه سلاحی عقیدتی علیه شرّ، جزء جدانشـدنیِ آمـوزهٔ مانوی بود و سبب جذب تـوده‌هـای تحـت سـتم جوامـع مختلف آن دوره می‌شد (همان).

واقعیتاین است که هر پاسخی به معضل شرّ، هـم‌زمـان نقدی جدی را درون خود پرورده اسـت؛ تاآنجاکـه عمـوم تبیین‌های مرتبط با این مسـئله، کـافی نیسـتند و شکسـت خورده‌اند و ماهیت شرّور- اعم ازآنکه موجـود باشـند یـا نباشند - چالشی عمیق در روح و هستی ما ایجاد می‌کنند.

اهمیت آراء مانی در این زمینه از آنجا ناشی می‌شود که در آیین او «حساسیتی حاد و بس فراگیر نسبت به شرّ و رنـج و بـی‌عـدالتی وجـود دارد کـه هسـتیِ آمیختـه از نـور و ظلمت را تیره و تار می‌کنند» (نیولی،۱۳۹۰ :۸۸). بنابراین، در آموزهٔ مانوی، شرّ، موجودیت و هویتِ بیرونـی و بقـای خود را در تسخیر خیر و تقابل دائمی با آن در نوع هسـتی مادی، به دست می‌آورد که تنها راه گریز از آن، خودآگاهی به این موقعیتِ متعـارضِ همیشـگی اسـت کـه همـراه بـا تلاش برای رهایی از این دوگانگی و گریز از ایـن جهـانِ مادی و رو به سوی مرگ‌داشتن به دست می‌آید.

معروف‌ترین تقسیمات مربوط به شرّ:

درفلسفه و کلام اسلامی نیز فصول درخور توجهی مسـئله شر را تبیین و توجیه کرده‌انـد و هـم‌زمـان در ایـن زمینـه، دیدگاه‌های ثنوی و دهری، نقد و سنجش جدی شـده‌انـد. نخستین بحث، تعریف و تقسیم شـرّ اسـت. فیلسـوفان و متکلمان اسلامی و بعضاً غربـی بـا توجـه بـه مـلاک‌هـای گوناگون، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از شرّ ارائه کرده‌اند. در این میان، شرور طبیعی و اخلاقی محل اختلاف‌نظر اسـت و درمورد آن، بیشتر از سایر اقسام بحث شـده اسـت؛ امـا به‌هرحال، تمامی انواع شرور می‌توانند بـه نحـوی بـا هـم تداخل داشته باشـند(مطهـری، ۱۳۷۷: ۲۹۹). از زمـره ایـن تقسـیمات مـی‌تـوان بـه شـرّ اخلاقـی، شـرّ طبیعـی، شـرّ اجتمـاعی، شـرّ عـاطفی (رضـایی،۱۳۸۰: ۱٤۹و۵۳)، شـرّ مرکب (عقـل و اعتقـاد دینـی: ۱۷۸)، شـرّ متـافیزیکی یـا فلسفی، شرّ ادراکـی (اسـفار، ج ۷: ٦۳-٦۲) اشـاره کـرد. روشن است که این تقسیمات و مانند این‌ها بـر اعتبـارات مختلفی استوار است که امکـان تکثیـر و انـدراج آن‌هـا در یکدیگر منتفـی نیسـت؛ امـا مهـم‌تـر از بیـان تقسـیمات و فروعات شرّ، تبیین عقلانی و موجـه آن اسـت کـه لزومـاً نشـان‌دهنـدهٔ نگـاهِ شـناخت‌شناسـانهٔ مسبوق بـه نگـاه هستی‌شناسانه مکاتـب در ایـن بـاب اسـت. از تبیـین شـرّ براساس «عدل الهیِ مبتنی بر انسان‌سازی»، «لزوم پـرورشِ

روح و بروز فضیلت‌های اخلاقی» یا «سرشت و ضرورت قوانین طبیعی وشکوفا شدن استعدادها»، «نظریهٔ بهترین جهان ممکنِ لایب‌نیتس»، «نسبی‌بودن شرّ»، «شرّ ظاهری و خیر واقعی»، «تلازم میان خیر و شرّ» و «شرّ لازمهٔ وجود و درک خیر» گرفته تا «نظریهٔ هماهنگی نهایی یا راه‌حل زیبایی‌شناسانه» یا « دفاع مبتنی بر اختیار» که براساس آن، شرّ دلیلی اساسی برای اختیار و انتخابِ انسان است، تلاش‌ها برای توجیه نظریِ مقدم بر درک آن در حوزهٔ عملی است. در الهیات پویشی هم، خدا جزئی کاملاً اساسی از خودِ جهان است که نه قادر است ساختار بنیادین آن را دگرگون کند و نه مستقیماً در جزییات مستمرآن دخالت می‌کند، بنابراین لازم نیست برای مجازشمردن شرّ، به توجیه عمل خدا بپردازیم. برخی این الهیات را «دعوتی به جانبداری از خدا در مبارزه بی‌پایان علیه شرور جهانی توصیف کرده‌اند که مقهورناشدنی هستند؛ همان‌طور که در آیین مانی و زرتشتی دیده می‌شود» (جان هیک، ۱۳۹۰: ۱۲۰)؛ در این نگرش نیز، به مطلق انگاشتن وجود شرّ می‌رسیم که بیشتر از عدم تواناییبرای تبیین وجود آن، خبر می‌دهد تا پاسخی به مسئله.

درمجموع، به نظر می‌رسد اگر برای شرّ با توسل به حوزهٔ نظر، تبیینِ شناخت‌شناسانهٔ مقدم بر وجودِ پدیداری آن، در نظر بگیریم، توجیهی قابل قبول‌تر از انکار و عدمی‌انگاشتنِ آن به دست نمی‌آوریم.. اما ازآنجا که؛ شرّ با جریان طبیعی زندگی انسانی - که بنا به اقتضای طبیعتش از ریشه‌ی هستیِ خیر و شرّ می‌پرسد - آمیخته است و در سیر طبیعی این هستی، پدیدارمی‌شود، مسئله‌ای مربوط به حوزه‌ی تجربهٔ عملیِ زندگی است. براین‌اساس، معضلِ شرّ موضوعی عملی و اخلاقی است که مقدم بر توجیه آن، در سیستمی از باورها یا نظامی نظری، به تبیین وجودشناسانه و پدیداری نیاز دارد.

فلسفهٔ رهاییِ مانی و ریشهٔ هستی‌شناسانهٔ شرّ:

درمیان متالهین مسیحی، توماس آکوئیناس و اگوستین حقایق ازلی و ابدی را یکی از جلوه‌های خدا به حساب می‌آوردند؛ بنا بر این رأی، نمی‌توان تاریکی را جلوه‌ای ازخدا به‌شمار آورد؛ اما اگر بتوان با دکارت هم‌عقیده شد و حقایق ازلی و ابدی را تابعِ خدا و مخلوق قدرت مطلقهٔ او دانست، شاید بتوان گفت هر حقیقتی در عالم، مخلوق اوست؛ زیرا درغیر این صورت، بنا به قول دکارت، خداوند باید تابع احکام تبدل‌ناپذیر سرنوشت پنداشته شود و البته از نظر او، این حقایق ازلی و ابدی، خلقتی بی‌حکمت و از سر تحکم نیست (ژان وال، ۱۳۷۵: ۷ – ۵۲۶). (آستین) فارر، نویسندهٔ کتاب *متناهی و غیرمتناهی و الهیدان*، معتقد بود استدلالِ « به خدا معتقدم؛ زیرا جهان خیلی بد است» همان‌قدر درست است که استدلالِ « من به خدا معتقدم؛ زیرا جهان خیلی خوب است» و آنتونی‌کنی در کتاب *ایمان* چیست؟ با تأیید و ارجاع به این نظر فارر می‌نویسد: هرچند فارر با دقت کافی این بصیرت خود را دنبال نکرد که استدلال‌های له وجود خدا با تقسیمی در درون عالم متناهی شروع می‌شود و نیز در عالم نامتناهی از این تقسیم فراتر می‌روند تا این روند به خدایی بینجامد که همان‌قدر منبع خیر است که منبع شرّ؛ و خدایی که این استدلال کلام عقلی به او می‌انجامد، خیراعلی نیست؛ موجودی است ورای خیر و شرّ» (کنی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۱۷).

در دوگانگیِ فرارَوندهٔ حاصل از آثار مانی، شرّ یا نیستی نیمه مقابلِ هستی و هم‌نشین ازلی‌ابدیِ آن است؛ اما در گوهر و جوهر کاملاً مغایر با آن است. در رویاروییِ جدل‌آمیز این دو هم‌نشین، «خیر»، وقتی بر « شرّ» مسلط می‌شود که از ریشهٔ وجودی‌اش آگاه شود و «شرّ»، وقتی بر «خیر» مسلط می‌شود که «خیر» در خواب نگاه داشته شود و به عبارت دیگر، مستور بماند. به تعبیر روان‌شناسانهٔ آن، همه‌چیز بستگی به این دارد که «خیر» هوشیار باشد یا ناهشیار. برای هشیار نگاه‌داشتن آن به بینشی نیاز است که شکل مانویِ آن، عارفانه و مبتنی بر نوعی تجربهٔ درونی منجر به خودآگاهی است. در آموزهٔ مانی، شرور یا ظالم

کسی است که قدرت را به دست بخشِ تاریک سپرده و نیمهٔ روشن را به گودال فراموشی انداخته است. اینجاست که آگاهی‌دادن به دیگران برای او مسئولیت می‌شود؛ تاآنجاکه گویی به دنبال سازمان‌دادنِ پشتوانه‌ای شناختیِ برای تبیین آن؛ موخر بر این تجربه‌ی عملی است.به نظر می‌رسد همان‌طور که نیولی می‌گوید، نتوان-آیین مانی را - شاید به دلیل همین تلاش او برای تبیینِ مبانی و اجزای آن در یک سیستم منسجم - با نوعی تحلیل عناصر نامتجانس آن، به‌مجموعه‌ای از تأثیرات گوناگون یا تنها به یکی از فرقه‌های متعدد غنوسی آن زمان تنزل داد؛ نیولی معتقد است این دین را باید دستگاه دینی اصیلی شمرد که تفکری منسجم و یکدست، پشتوانهٔ آن است» (گراردو نیولی، ۱۳۸۸: ۸۸ و۸۷).

آنچه از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند، ثنویتی است که در مراحلی بالاتر به وحدت می‌رسد. به‌جای اینکه ذاتِ تاریکیِ مقابل این روشنی، آشفته و بی در و پیکر باشد، درست مطابق با منطق وجود خیرِ مقابلش، اندام‌هایی برای ترکیب متقابل دارد و جز از راه ورود به هستیِ روشنی، امکان آفریده‌شدن ندارد. «حقیقت» همه‌جا در مرکز آثار هنریِ مانی، یگانه و بی‌همتا خودنمایی می‌کند. «حقیقت» به اشکال گوناگون بیان می‌شود و با فرهنگ‌های دور مطابقت دارد و به قالب‌های مختلف ریخته می‌شود؛ اما به ماهیت اصلی آن هیچ خدشه‌ای وارد نمی‌شود و در ذات واقعی خود، متکثر و حتی دوگانه هم نیست. جهت در همه‌جا به سمت یگانگی است، نه دوگانگی. آنچه انسان را به آن فرا می‌خواند، رهایی از دوگانگی و قبولِ یگانگی و معرفت به آن است و از طرف دیگر، «تاریکی» مسئولِ رنج تحمیل‌شده بر بشر است؛ اما خواهانِ زیبایی! و به تعبیری، خواهانِ موجودشدن و طالبِ نور است و آن‌گونه که موفق به ترکیب با نور می‌شود، حادث است، نه قدیم. « به اعتقاد او، خدا و روان، هر دو، از یک اصل هستند و روح یا روان، بخشی از خداست؛ یعنی جزئی از خدا به زمین آمده و با جسم و ماده و کالبد تیره بدن آلوده شده است» (ناصح ناطق، ۱۳۵۷: ۵٦). شهرستانی می‌گوید: «زرتشت ... نور و ظلمت را دو اصل متضاد می‌داند. این هر دو را مبدأ موجودات عالم می‌داند؛ ولی گوید خدا خالق نور و ظلمت است. نور بر ظلمت غالب آمد و خیر بر شرّ» (همان: ۱۲۹).

پیامدِ عدمی‌انگاشتنِ شرّ:

«کریستوفر استید» در نقد دیدگاهِ عدمی‌انگاشتنِ شرّ می‌گوید: منشأ یک قدرت واقعاً شرّ، به انحراف‌کشیدن خصلت‌های نیک و قراردادن آن‌ها در طرح‌هایی است که مخرب نیکی‌اند. این دیدگاه آگوستین، که شرّ امر عدمی است و باید خودش محو شود، رضایت‌بخش نیست. شرّ، بیشتر شبیه آتش است و تاجایی‌که خیری برای بلعیدن وجود دارد، برای قدرت تخریب آن محدودیتی وجود ندارد. تلقیِ عدمی‌انگاشتنِ شرّ تنها جنبهٔ منفی این نظریه است که خیر را با وجود، یکی می‌گیرد (فلسفه در مسیحیت باستان، ۱۳۸۷: ۱-۳۷۰).

طرفداری از نظریه عدمی‌بودن شرّ، اذهان را به یکی‌گرفتنِ وجود با خیر و خدای یگانه سوق می‌دهد؛ همان‌طور که آگوستین را به مساویِ‌گرفتنِ ذات خدا با خیرِ اعلی سوق داد و کم‌کم به جایی رساند که منشأ همه شرور، حتی شرّ طبیعی را، با واسطه، به اراده و شرّ اخلاقیِ انسان نسبت دهد؛ زیرا آگوستین درنهایت، بنا به مفهوم مانوی آن، خیر را با زیبایی و روشنی یکی می‌گیرد و برای حل معضلِ شرّبودن ماده، به معنایی که افلوطین به کار برده بود، شرّ یا عدمی‌بودن را از عناصر مادی می‌گیرد و آن را یکسره به امکان و اراده و انتخاب انسان نسبت می‌دهد تا به ماده‌ای که مخلوق خداست به دیده شرّ نگریسته نشود. از نظر افلوطین، وجود، نیکوست؛ پس آنچه ضد اوست، یعنی عدم و بد است؛ پس ماده عدم است و اصلِ شرّ؛ اما چون آگوستین نمی‌توانست وجودِ خیر خداوند را با آفرینشِ مادهٔ بد توجیه کند، به این قائل شد که حتی اگر ماده، تنها صورت مبدئی برای امکان و

عدم تعین تصور شود، نمی‌تواند بد انگاشته شود (اتین ژیلسون، ۱۳۷۰ :۱۸٦). ماده، نیکوست چون کار خداست؛ پس در همین‌جا مانویان به خطا رفته‌اند و چون کار خداست نیکوست؛ همین‌جا هم افلوطین به خطا رفته است. پس چون وجود او خیر اعلی و ضد او، لاوجود است، می‌توان گفت همهٔ طبیعت، نیکو و کار خداست. مسیحیان و بسیاری از ادیان با اتکا بر همین اصل می‌گویند: هر شرّ بالذاتی، امری عدمی و عرضی است (همان: ۱۸۹).

همین نحوه تفکر، آگوستین را به این نتیجه رساند که جسم، روح را به گناه وا نمی‌دارد؛ بلکه روح است که جسم را به گناه می‌کشد (همان: ۱۹۰)؛ چون انسان با گناه نخستین اختیارِ خود را بد به کار برد. انسان با این کار، شرّ را در این عالم دخیل کرد؛ زیرا با این عملِ خلاف او، نظام الهی غیرمنتظم شد و چون انسان در سلسله مراتب روحانی مرتبهٔ سفلی را بر مرتبهٔ علیا رجحان بخشید، جسمی را نیز که زنده به جان او بود، پریشان کرد و تعادل دقیق عناصر وجود طبیعی او برهم خورد (همان: ٦-۱۹۵).

آگوستین با تکیه بر آیات کتاب مقدس، حتی مرگ را نیز از آثار اصلیِ گناه آدم می‌شمارد و چون بر این مبنا همه چیز را در خلقت، خیر می‌بیند، نمی‌تواند شرّ را به ذات انسان هم نسبت دهد. او این آثار را که همه فرزندان آدم با آن‌ها زاده می‌شوند، کیفرِ گناه آدم می‌شمرد که نتیجه ارادهٔ شرّی است که انسان اولیه در بدو خلقت مرتکب شد. به نظر او، ذهن یا غیرمستقیم از تأثیر گناه بر اراده، متأثر شده است یا گناه بر خودِ عقل شهودی، مستقیماً اثر گذاشته است (زهرا پورسینا، ۱۳۸۵: ۳۳۲و۱۸٤).

به نظر یونگ، یکی از ویژگی‌های آشکارِ شرّ این است که هستی، منفی و سایه نیست و همچنین یکسان‌شمردن خیر با هستی خطاست. اگرچه خیر و شرّ از هم منتج نمی‌شوند، اما واقعیت بیرونی به ما نشان می‌دهد که در آنچه بد است؛ غالباً چیزی خوب وجود دارد و به‌نحوی مرموز، گاهی بد، خوب است؛ ولی درنهایت، یونگ ناچار می‌شود به شیوه مانوی، از راه نسبت‌دادن دوگانگی به خدا، معمای شرّ را حل کند؛ گرچه از این اتهام بیزار است (آنتونیو مورنو،۱۳۷٦: ۱۹۹- ۱۸۱).

آگوستین نیز چون زیبایی را به منبع الهی وابسته می‌بیند، ناچار است برای خیردیدن تمام هستی، شرّ را نادیده بگیرد. از نظر او، زیبایی یک ابژه است و موقعیت وجودی آن وابسته به الوهیت است و در یکی از مشهورترین عبارات کتاب اعترافات، خدا را زیبایی اصیل و اولیه و به معنای استعلایی و مفهوم وجودشناسانه معرفی می‌کند (Richard, Viladesau, 1999: p. 106) . طبیعی است که با چنین نگاهی یا باید شرّ را عدم بشمارد یا آن را از جلوه‌ها یا صفات الهی بداند. پیامدِ عدمی‌انگاشتن شرّ برای او به لحاظی، به انکار وجود ختم می‌شود که شاید توجیه عقلانی آن، بدون کمک و دستگیری از دین و درنهایت به روش تعبدی، امکان‌پذیر نباشد.

وجه وجودی شرّ در فلسفهٔ مانی:

مطابقِ آیینِ مانی، روح با اراده‌ای که تحت فرمانِ بخش تاریک قرارگرفته است با بی‌میلی گناه می‌کند. فقط بیداری، معرفت و خودآگاهی است که او را به طبیعتش برمی‌گرداند. پس برای رهایی، نیاز به یک هوشیاری و بیداریِ قوی - خودآگاهی درونی عمیق - دارد. بیدارشدن، روح را مقاوم و در برابر شرّ، با استقامت می‌کند و فراموشی و در خواب‌ماندن، درنهایت او را تسلیم دوزخ می‌کند و از پای درمی‌آورد (Lockhart, 2006: p. 5,6).

دکتر اروین د. یالوم، روان‌تحلیل‌گر معاصر، با خوش‌فکریِ ویژه‌ای در سراسر کتاب خواندنی‌اش، *روان درمانی اگزیستانسیال*، تعامل متعارض و کشمکش نیروها، انگیزه‌ها و ترس‌های درونی کاملاً متفاوتی را برای انسان بنا به هستیِ اگزیستانسیالش معرفی می‌کند. چهار دلواپسیِ غایی که او از عمق وجود انسان، بیرون می‌کشد عبارتند از: مرگ، آزادی، تنهایی و پوچی. رویارویی فرد با هریک

از ایـن حقـایق زنـدگی، درونمایـهٔ تعـارض پویـای اگزیستانسـیال را مـی‌سـازد. مـرگ، واضـح‌تـرین و درک‌شدنی‌ترین دلواپسی غـایی اسـت؛ حقیقـت هولنـاکی است که انسان با وحشت به آن پاسخ مـی‌دهـد. تعـارض اگزیستانسیال اصلی، تنشی اسـت کـه در میـان آگـاهی از اجتناب‌ناپذیری مرگ و آرزوی ادامهٔ زنـدگی وجـود دارد. آزادی، دلواپسی غایی دیگری است که کمتـر درک‌شـدنی است؛ فرد در میـان دو قطـبِ مسئولیتِ کامـل واحسـاس آزادی نسبت به همه‌چیـز دچـار تـنش مـی‌شـود. تنهـاییِ اگزیستانسیال می‌گوید هرچقدر انسان‌هـا بـه هـم نزدیـک شوند، باز همیشه فاصله‌ای هست. هریک از انسان‌ها تنهـا پا به هستی پا می‌گذارند و تنها آن را ترک می‌کننـد. پـوچی، در ارتباط با معنای کلی زندگی است. اگر هدفی مقـدر و از پیش تعیین شده وجود ندارد، پس هریک از ما بایـد معنـای خـویش را در زنـدگی بسـازیم! ایـن تعـارضِ پویـای اگزیستانسیال، ریشه در معمای مخلـوقی در جسـت‌وجـوی معنا دارد که به درون جهانِ خالی از معنا افکنده شده اسـت. موقعیت اضطراب‌آلود انسـان، در حـالی در ایـن کشـمکش درونی با چهار دلهرهٔ ریشه‌ای خلاصه مـی‌شـود کـه او ایـن جنبه‌های منفی را به سرکوبی و انکار کشانده است؛ بنـابراین رمز بیداری و خودآگاهی امروزی و معاصر انسان در آموزه مانوی جابه‌جا و معکوس مـی‌شـود؛ بیـداری و خودآگـاهیِ بخشِ تاریک و نه روشن! (۱۳۹۱: ۴۹-۱۷)

هنرِ دیالکتیکی مانوی:

همراهیِ کلامِ مانی با هنرش به جهان‌بینی او ابعادی دیگـر مـی‌بخشـد. ازآنجاکـه نگـاره‌پـردازی بـرای او «فقـط بـه تصویرکشیدنِ حقیقت نیست؛ بلکه وسیله‌ای اسـت بـرای تفکر در باب حقیقت» (کلیم‌کایـت، ۱۳۸٤: ۲۷۱). تفسـیر آنچه از درون هنر او نمایان می‌شود «آینـه‌ای اسـت بـرای روح که فرمان می‌یابد و نهایتاً بُنـی ایـزدی دارد» (همـان). این بُنِ ایزدی خلاق است و می‌تواند آنچـه را در کـلام و نهایت سخن نمی‌گنجد، افشا کند. بُن ایزدیِ دربندِ جسم، ازطریقِ هنرش، آزادی به دست می‌آورد و خود را آشـکار می‌کند. زبانِ نمادینش، شکل‌هـای مختلفـی دارد؛ امـا هـر تصویری که می‌دهد، فقط نمـادی دیگـر از یـک حقیقـتِ ثابت است. این توانایی بُنِ «روشنی»- یا بُنِ ایزدی- را بُنِ همـزادش- یعنـی «تـاریکیِ» عقـیم- برخـوردار نیسـت؛ بنابراین ابزار هنری لازم برای مقابله با روشـنائی را نـدارد. اگر تاریکی در همه‌جا روشنی را اسیر و پنهـان نگـاه دارد، دراینجا ذاتِ تـاریکش بـه دلیـلِ حضـورِ آزاد شـدهٔ ذاتِ روشن، افشا می‌شود (همان: ۲۷۵).

این آزادی یادآورِ نظر کانت درباره هنرِخلـقِ همـراه بـا آزادی است. از نظر کانت، هنرمند یـا فـرد دارای توانـاییِ ژنی «کسی است که استعداد دارد توانـایی‌هـای شناسـایی خود را آزادانه به‌کار بگیرد. حاصل کـارِ او، نمونـه اسـت؛ برای پیرویِژنی دیگر؛ یعنی کسی که اثر اخیر می‌تواند او را برانگیزاند تا با نیـروی آفریننـدگی خـود قاعـده‌ای نـو بـه وجود بیاورد. "خودِ ژنی" نمی‌تواند چگونگی پدیدآوردن اثر خود را به‌طور علمی توضیح دهد. قاعـده‌هـای هنـر را باید با "نگریستنِ" اثرهـای هنـری بـه دسـت آورد. ایـدهٔ "زیبـا" (بـه تعبیـر مـانوی آن: بـنِ روشـنایی) برانگیزنـده اندیشه‌های بسیار است؛ بدون‌آنکه در هیچ اندیشـه معـین، یعنی در هیچ مفهوم (خاصی) بگنجد» (نقیب‌زاده، ۱۳۷٦: ۳۷۲- ۳۵۸). خاصیت پویا و دیالکتیک‌وارِ تصاویرِ مـانوی، ویژگیِ خاص هنری است که پیروانش با نگـاه‌کـردن فـرا می‌گیرند؛ چیزی فراتر از قصدِ آگاه و جهان‌بینیِ مانی. ایـن خاصیت دیالکتیکیِ هستی، بـه اندیشـه نهفتـه در آثـار او، دوگانگی فلسفی‌ای فراتر از دوگانگیِ ساده‌انگارانـهٔ فـرضِ دو مبدأ می‌بخشد. برخی از مستشـرقان و ازجملـه نیـولی معتقدند ویژگی بـارز تجـدد دینـیِ زرتشتی، یکتاپرسـتی است. این یکتاپرستی با ثنویت مانوی پیوند نزدیکـی دارد. «ماهیت این ثنویت کـه مینـوی خیـر (سـپنته مینیـو) را در مقابل مینوی شرّ (انگره مینو) مـی‌گـذارد ،اساسـاً اخلاقـی است. این ثنویتِ‌گاهانی ثمره اندیشه‌ای فلسفی و اخلاقـی اسـت» (نیـولی، ۱۳۹۰: ۵۹). بنـابراین، وجـه وجـودیِ

اگزیستنسیالِ شرّ در مذهب مانی، به نوعی حضور واقعی و پدیدارشدنِ آن در تقابل آشکار با خیر می‌انجامد؛ این دوگانگی از درون آثار و بطن آیین او راه به بیرون باز می‌کند و در مرحله‌ای ورای جهانِ مادی، به وحدت و یگانگی با روشنیِ مطلق می‌رسد.

دیالکتیکی که قلب تصاویر دیداری و دین مانی را به طپش و اضطراب می‌اندازد، حضورِ هم‌زمانِ دو اندیشه، دو زبان، دو گونه خواندن، دو گونه دیدن و دو معنا داشتن – یکی ظاهری و خودآگاه و دیگری پنهان و ناخودآگاه – است. در یک لحظه، یکی زیر حجاب می‌رود و دیگری چهره نشان می‌دهد و برعکس. یک لحظه وضع است و لحظه دیگر وضع مقابل و در اشاره‌ای کوتاه، وضع مجامعی ورای هر دو. این طرف با طرفِ دیگر به گفت‌وگو می‌نشینند. نمادهای مهمِ آثار او مانند دریا و کشتی، درخت زندگی و درخت مرگ، سکان‌دار و کشتی، غواص و دریا، مروارید و بازرگان، دزدان و دریا، فرآیند رستگاری و فرآیند عذاب و گنج و دریا، دو طرف گفت‌وگو را می‌سازند. در واقع این کشمکش میان «نسیم و دود» و «ترویح یا بیماریِ» حاصل از آن دو، کشمکش میان «حریق و آذر» و «هلاک یا نور افشانیِ» حاصل از آن دو، کشمکش میان «نور و ظلمت» و«حُسن یا تیرگی و قساوتِ» حاصل از آن دو، کشمکش میان «سموم و باد» و «لذت یا شرّر و ضرر» حاصل از آن دو، کشمکش میان «نزم و آب» و «صفا و ملایمت یا غرق‌و خفه‌کردن» حاصل از آن، که در اساس شکل‌گیری این جهانِ مرکب و منتظم از خیر و شرّ، سرشته شده‌اند؛ گفت‌وگو و هم‌نشینیِ دیالکتیک‌وارِ ریشه‌های هستیِ شرّ است در درون خیر. در این دوگانگی‌ها و برابرِ هم نهادن‌ها، تجربهٔ چیزی برحسب چیزی دیگر اتفاق می‌افتد و چیزی در فراسوی آنچه شخص را به گفتن وا داشته است، خوانده می‌شود. «تصویرها درخور تغییر و تبدیل‌اند و کارکردِ اصلی آن‌ها، اشاره به یک مفهومِ خاص معنوی است. حقیقتشان نسبی نیست، فقطِ تفسیرپذیر است» (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۲۷۰). تجربهٔ آشکار بشر، حضورِ همیشگیِ بدی درون خوبی، زشت درون زیبا، سلامت و استقامت درون بیماری و ضعف، غبطه درون حسد، خشم در دلِ مهربانی و... است طلبِ بی‌نهایت در دل نهایت؛ چیزی که به اندازه پرسش بزرگ از دلیل هستی و مرگ، می‌تواند تأمل‌برانگیز باشد. همین‌جا است که به اعتقاد برخی، مانوی‌گری زاییدهٔ دلهره‌ای می‌شود که وضع انسان در جهان دارد و انسان اندیشمند درک می‌کند روح انسان، اسیر جسم و جسم، اسیر جهانی است که همهٔ پدیدارهای آن با بدی آمیخته شده است و پیوسته آن را تهدید و آلوده‌اش می‌کند و با این همه، انسان دنبال رهایش می‌گردد» (ناصح ناطق، ۱۳۵۷: ۵۷).

حاصل سخن:

دوگانهٔ نور و ظلمت یا فراموشیِ هستی‌شناسانه؟

امروزه، بسیاری از تحلیل‌های روان‌شناسانه و عدهٔ زیادی از آثار هنری به دنبال راهی برای آگاه نگاه‌داشتنِ فرد نسبت به جنبه‌های شرِّ وضعیت و موقعیت‌اش در هستی هستند؛ درحالی‌که، راه و رسم مانوی‌گری و «هنر در آیین او» راهی برای بیدار نگاه داشتن جنبه‌های خیر و روشنیِ موقعیت انسان بوده است. مانی با هنر خود به دنبال راهی برای درمان حاصل از سرکوبی و انکار خیر توسط شرّ است. «ایزدان نجات‌بخش مثل عیسی و مانی با پزشکان ماهر مقایسه شده‌اند» (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۲۶۹). «مانی، شصت سال با مهارت آموزش می‌دهد و بعد از او، پیروان و مبلّغان ایشان با هنر مانوی در کار درمان و نجات روح‌اند» (همان). در نگاه مانی، درمان وقتی حاصل می‌شود که از زندانی‌بودن روشنی در درونِ تاریکی وجودمان آگاه شویم و در نگاه روان‌شناسانه‌ی یالوم، درمان وقتی انجام می‌شود که از تاریکیِ دربندِ روشناییِ وجودمان، آگاه شویم. به عبارت دیگر از نظر یالوم، درمان در آگاهی به عمق وجودِ تاریک‌مان است و در جست‌وجو و تأمل در بخشِ تاریکِ هستی‌مان، نه در

بخشی که از پیش روشن است! به تعبیری اگزیستنسیالیستی؛ امروزه آگاهی و اعتراف به وجودِ این بخش تاریک یا بخشِ شرِّ هستی، به زندگیِ انسانِ پرتاب‌شده در جریان هستی، معنا و جهت می‌دهد. مانی در حوزهٔ تجربهٔ عملی زندگی با بدیهی‌انگاشتنِ حضور دائمیِ شرّ و نشان‌دادنِ مصادیق آن، به دنبال تبیین معرفت‌شناسانهٔ ریشه‌های وجود این مصادیق است که هرچند به ثنویتِ شناختی و فرضِ وجودِ دو مبدأ ختم می‌شود، اما درنهایت، غایتِ زندگی را در یگانگی و رهایی از شرِّ این «نوع‌بودن» و این «شکل از هستی» می‌داند و فرضِ غایتِ خیرِمطلق و یگانه‌شدن با مبدأ است که به نظامِ باورهای او جهت و معنا می‌بخشد.

نقد و سنجش:

علت دشواری‌های تبیین مسئلهٔ شرّ در تاریخ اندیشهٔ فلسفی، تلقی‌کردنِ آن به‌عنوان یک ابژهٔ قابل شناخت است. موضوعِشرّ قبل از اینکه مسئله‌ای مربوط به حوزهٔ نظری و شناختی به‌عنوان یک ابژهٔ مستقل باشد، در زندگی طبیعی و به تجربهٔ عملی انسان پدیدار می‌شود و مقدم برهمه چیز، ابتدا درک کلی و پیشاپیشِ امکان‌های پدیداریِ متنوع آن به لحاظ وجودی،درحوزهٔ تجربهٔ هستی‌شناسانه است که راه را برای تبیینِ شناختی،آن هم با تکیه بر تمثیل و استعاره، باز می‌کند.

از **منظری** کانتی، گویی دسترسی‌نداشتن به ذات و نومنِ شرّ باعث تلاش‌های توجیهیِ سنتی و کهن برای تبیینِ حضورِ پدیداریِ آن در یک نظامِ باوری و شناختی می‌شود که با تکیه بر توانایی‌های قیاسیِ عقلِ محض، از یک طرف، به فرضِ مبدأ و بُنی مطلق برای آن منتهی می‌شود و از طرف دیگر، راه رهایی و غایت‌بخشیدن به زندگی در انکار و ردِ هستیِ فعلیِ آن به دست می‌آید؛ در رو به سویِ مرگ داشتن و غایتِ ماوراییِ پس از آن. همان چیزی که مانی سعی دارد با تکیه بر غایتِ خیرمطلق و راه و رسمِ پیوستن به آن در جریان هستیِ اخلاقی و دینی انسانی انجام دهد.

شرّ از دیدگاه هستی‌شناختی و پدیدارشناسانه، باحضوری غیرمستقل و دائمی، امکان پدیدارشدن به شکل‌های مختلف را در بافتِ مسیر احتمال‌های متنوعِ هستی دارد و در آن تنیده شده است؛ به‌طوری‌که از یک طرف، به دلیل دسترسی‌نداشتن به آن به‌عنوان یک موجود مستقلِ ثابت، امکان تبیین‌شناختی آن مقدم بر تبیین سیالِ وجودی‌اش نیست؛ و از طرف دیگر، به دلیل همین نحوه‌ها و شکل‌های پدیداری متنوع، تبیین نحوهٔ تجربهٔ آن در امکان‌های مختلف و در یک نظام شناختی ، تنها به مدد تمثیل و با فرض وجود ذاتی ناشناخته، به عنوان غایت، - غایتی نظیر آنچه کانت در نقد سوم با عنوان حکم تأملیِ غایت‌شناسانه بیان می‌کند- ممکن می‌شود.

در این میان، «تمثیل» نقش مهمی دارد و همان چیزی است که کانت برای بیان رابطهٔ میانِ نومن یا ذاتِ ناشناخته‌ها با پدیدارهای‌شان پیشنهاد می‌کند. تجربه‌های مختلف از پدیدارهای متنوع شرّ، متفکران و هنرمندان بسیاری را در تاریخ اندیشه به تبیین خود، فراخوانده است؛ اما در این منظر، این تبیین، گویی تنها بعد از دریافتِ اجمالیِ نحوهٔ بودن‌های آن، با تأملی زیباشناسانه و غایت‌شناسانه و با اتکاء به استعاره‌های نمادین دسترس‌پذیر است. تلاش آگاهانه و ناآگاهانهٔ مانی برای انسجام و تمامیت‌بخشیدن به نظام آیینی و مجموعهٔ شناخت‌هایش از شرّ – بنا به همان میل طبیعی عقل بشری یا کانتی – به فرض وجود ذات ناشناخته‌ای پسِ پرده می‌انجامد. فرضی که اگر نباشد، بنای شناختیِ هنریِ او، از این «مسئلهٔ اصیل هستی» سامان پیدا نمی‌کند. به همین طریق است که توجیه‌شناختیِ مبانی آیین او به مدد قصه‌های تمثیلی و در قالب‌های تصویری عرضه می‌شود. تصویر موقعیت ازلی خیر و شرّ که مانی دربارهٔ دوران جدایی اولیه، بدان معتقدست، همان فرض وجود مبدأ لازمی است که این بنای شناخت عملی، تمثیل‌وار باید بر آن بنا شود. نور در بالاست و تاریکی پایین، مثل اقیانوسی

که برحسب اتفاق و نه از سرِ آگاهی از وجود نور، بنا به طبیعت پریشان و نه از سر اختیار، روح یا نور را به سمت خود می‌کشد و می‌بلعد و تا چند صباحی، طبیعت ناآرام و ناموجود پراکنده‌اش، با موجودیت‌یافتن آرام شود؛ اما نور بنا به ذات آگاه هستیِ خود از شرّ آگاه است و برای راندن آن، دست به آفرینشِ از سرِ علم و اراده می‌زند. سلاح ماهوی نور، آفرینش و انسجام‌بخشیدن است و ذات شرّ، پریشانی و ازهم‌پاشیدن. خیر مطابق با ماهیت ذاتی خود تواناییِ تخریب و شرّ بنا به ذات ویرانگرِ خود توان خلق ندارد. شرّ به‌خودی‌خود، موجود نیست؛ بلکه فقط یک تجسم متضاد و یک‌به‌یک در تقابل باوجودِ اندام‌های روشنیاست و همراه با آن هستی یافته است. از یک طرف، طبیعت شرّ، تلاطم است. به آنچه انجام می‌دهد، علم ندارد. کورکورانه به سمت روشنی، کشیده می‌شود یا آن را به سوی خود می‌کشد. از طرف دیگر، ایزدانِ خیر یا نور به دستور خدای زروان، انسان و زمین و آسمان را در جهت این تمایل ذاتیِ شرّ، هرچند با هدفِ پالایش از آن، می‌آفرینند. ذاتِ شرّ ازبین‌رفتنی نیست؛ چون وجود نور، ازلی و ابدی است. تا نور هست، در مقابلِ آن، کششی دائمی ازطرف تاریکی برای به سمت آن رفتن و درنتیجه به هستی درآمدن هست؛ بنابراین، شرّ، بدون خیر، امکانِ موجودشدن ندارد. به نوعی، همین برتری و تقدم ذاتی خیر بر شرّ، راه به یگانگیِ «وجودی» باز می‌کند که ورای خیر و شرّو آفرینندۀ هر دو است. انسانی که محصول این خلق است، به دلیل منشأ پلید به تاریکی و نادانی تمایل همیشگی دارد و به‌خاطرداشتن روح روشنی، صاحب اختیار و علم است؛ همچنین می‌تواند خیر را برگزیند و با پای‌بندی به اصول اخلاقی به مقابله با شرّ برود و نیز می‌تواند در جهتِ پایداریِ «موجودیت‌یافتن شرّ» قدم بردارد.

هرچند جدایی نهایی حتمی است، اما تا زمانی‌که انسان به انتشار شرّ در خیر، بنا به ذات مخلوقِ مرکّبش، ادامه دهد، فقط باید صبر کرد. ازطرفی، امکان دخالت انسان در این سرنوشت نیست. درنهایت، قرار است خیر، بنا به علم و قدرت اختیارش، از شرّ جدا شود و از طرف دیگر، با خواهش شرّ در بطن وجود، می‌تواند مدام جدایی نهایی را به تعویق بیندازد و اما کار طبیعی آتشِ عظیمی که قرار است به آمیزش خیر و شرّ پایان دهد، پالایش نهایی است؛ بنابراین، همۀ انسان‌ها می‌توانند به رستگاری نهایی امیدوار باشند. نجاتی که قبل از پیدایش این جهان، مطابق با تقدیر، برای آن‌ها رقم زده شده است. بنابراین بنیانِ فلسفۀ آفرینش مانوی، آموزش حکمتی باطنی است که راه رهایی از رنجِ هستی‌یافتن یا آفریده‌شدنی را می‌آموزد که به شرّ، موجودیت می‌بخشد و با جبر و تقدیری که در بطن نگرش خود دارد، می‌تواند خیل عظیمی از انسان‌ها، حتی پیروان خودش را (به جز طبقۀ اندک خاصی که مثل خود مانی متحمل ریاضت زیادی می‌شدند) به سمت زندگی عادی و تلاش برای حفظ انتشار شرّ در خیر سوق دهد!

براین‌اساس، مسئله «اسارت و سرکوب» است. دردِ هستی‌شناسانۀ انسان با تجربه عمیق این دیالکتیک دوگانۀ درونش و با فهم برآمده از درک فرآیند دیالکتیک‌وار خیر به شرّ و شرّ به خیر نمایان می‌شود. راه چاره را می‌توان در آگاهی به حضور مساوی رویاروییِ این دو جست؛ آگاهی از وجود بحران و جست‌وجوی راهی هنرمندانه برای مواجهه هستی‌شناسانه با این اضطراب عمیق درونیِ حاصل از آن. برخی آموزه‌های روان‌شناسی تأکید می‌کنند هیچ‌کدام را نباید به نفع دیگری سرکوب کرد؛ چون در این صورت، طبیعت انسانی انسان یا باید خدا شود یا شیطان! ضحاک را به جای اینکه بکُشند، در کوه دماوند زندانی می‌کنند و به کلامِ مانی در فرش‌گِرد یا همان قیامت، دیو تاریکی را درون چاهی بزرگ زندانی خواهند کرد و بنا به عقیدۀ برخی فرقه‌های مانوی، چیزی از نور در درون شرّ باقی خواهد ماند و بنابراین شاید بازگشتِ دوباره به خلق. آنچه در کُنه اندیشه و زبان تصویری مانی خودنشانی می‌کند موجودیتی تنزل یافته است! موجودی که با بهرۀ هم‌زمان از زیباییِ نورانیت و میلِ ویران‌کنندۀ بُنِ شرّش به موجودیت‌یافتن، لبۀ پرتگاه ایستاده است و

«اخلاق» مبتنی بر آگاهی و اراده، تنها راه رهایی او از این موقعیت اعلام شده است. «بودن یا نبودن»، مسئله اصلیِ این «موجودیت نیمه‌تاریک» است، نه مسئله روشنایی! «هستیِ هبوط‌یافته» یا نازل شده‌ای که کشمکش مداوم هستیِ سیال آن، هم خیر را می‌طلبد و هم شرّ را؛ نه این است، نه آن؛ هرچه هست "«نمی تواند» در این موقعیتِ وجودی به معنای واقعی «زیبا یا نور یا خیر مطلق» باشد؛ اما «می تواند» به دلیلِ همین موقعیت نازل وجودی به معنای واقعی به «شرّ» موجودیت ببخشد. این موجود، مستعدِ خیرشدن است؛ اما خیر نیست. می‌تواند طوری رفتار کند که به شرّ، تعین کامل ببخشد؛ اما برای تعین‌بخشیدن به خیر مطلق، باید از درجه نازل وجودی که در موقعیت فعلی دارد به مرتبه بالاتر و به مدد سلوک اخلاقی صعود کند. یگانگی با خیر مطلق، تنها موقعیتی است که می‌توان او را «زیبا یا خیر مطلق» نامید؛ هرچند او، به هر دو سو گرایشِ دیرین دارد. شرّ برای او، به‌طورپیوسته، در حوزهٔ پدیداری با حضوری جبری و گریزناپذیر، خود را در امکان‌های مختلف طبیعی و انتخاب‌های انسانی تعین می‌بخشد و پدیدار می‌کند. انسان فقط با خودآگاهی به این موقعیت، رها نمی‌شود؛ بلکه باید درعمل، رفتارش را در سایهٔ قانونی اخلاقی و مبارزه‌ای دائمی، شکل بدهد؛ و لازم است که این عمل اخلاقی، برخلاف میل طبیعیِ ویرانگرِ شرّبرای تعینِ وجودی و پدیدارشدن سیال در موقعیت‌های مختلف، باشد؛ که چنین تلاش اخلاقی به نوعی رهاییِ دشوارِ مساوی با مرگ می‌انجامد.

مطابق با این نگاه اگزیستنسیالیستی، انسان در میانهٔ خیر و شرّ و معادلات و مناسبات حاکم بر آن، پرتاب شده و به شکلی درون این مناسباتِ امتزاج‌یافته از هر دو قطب،جای گرفته که در حالت طبیعی و معمول، نمی‌تواند خود را به موقعیتی جداافتاده از این مناسبات بکشاند. کنش و نگرش ما هم با همان مناسبات جبری تعیین و تحدید می‌شود. این‌جاست که اراده و انتخاب آزاد ما، با نوعی خرقِ عادت و برخورد خودآگاهانهٔ غیرمعمولِ فلسفی و حیرت‌زده پیوند می‌خورد.

حالتی از خودآگاهی که هرچند نمی‌تواند جدا از نسبت با شرّ و مناسباتِ همراه‌شده با خیر عمل کند؛ اما سعی می‌کند این نسبت را جهت بدهد و به دنبال راه نجاتی، ابتدا برای خود و سپس برای دیگران باشد و این «جهت» چیزی جز برخورد آگاهانهٔ دائمی، منتقدانه و فعالانه با مناسبات شرّ در خیر و خیر در شرّ نیست که در هر موقعیت، دوره و بستر فرهنگی، راه و رسم خاص خود را می‌طلبد. نمونه‌ای از راه و رسم این رهایی، مطابق با آموزه‌های کهنی نظیر آیین مانی که ریشه در اسطوره‌های رازآلود دارد، گاه به رویگردانی از دنیا می‌انجامد و مطابق نمونه‌ای از آموزه‌های مدرن، نظیر پیشنهاد یالوم، در نوعی روان‌درمانی اگزیستنسیال، به پذیرش این دنیا با حضور قطعی شرّ و آگاهی به این اضطراب دائم ختم می‌شود.

به نظر می‌رسد بدون کمک‌گرفتن از قصه‌های تمثیلیِ اسرارآمیز برای توجیه تجربهٔ وجود شرّ، راهی جز جایگزینی نسخهٔ درمانِ روان‌شناسی باقی نماند که بالطبع خودِ او نیز گرفتار این موقعیت دشوار است. نسخه‌های مدرن به دنبال پیشنهاد راهی برای نحوهٔ پذیرش این اضطراب همیشگی‌اند و در بهترین حالت، قصد دارند راه تمرین تکنیک‌هایی عملی برای مواجههٔ سازگارانه، تسلیم و کنارآمدن با شرّهای اصیل هستی را بدون اعتقاد و باور به قصه‌های ازلی و ابدیِ پیدایش و امید به جهانی دیگر، بیاموزند. اینکه آیا جهان عاری از تمثیل و باور و رازز‌دایی‌شده، قدرت و جرأت غلبه بر این بحران عمیق را به انسانِ مدرن‌شده می‌بخشد یا نه، قصهٔ دیگری است.

دیالکتیک سقراطیِ افلاطون را به یاد بیاوریم. افلاطون در رسالهٔ هیپیاس می‌گوید: چیزهای زیبا به‌خاطر یک چیزِ زیبایِ دیگر، زیبا هستند. آنچه چیزی را زیبا می‌کند، خودِ زیباست. هیپیاس درپاسخ پرسش‌های سقراط، مجموعه‌ای از چیزها و موقعیت‌ها را برمی‌شمارد که زیبا هستند؛ اما سقراط مرتب به این پرسش برمی‌گردد که چه چیزی در زیبا هست که آن را زیبا می‌کند یا چه چیزی با زیبایی‌اش

آن را زیبا می‌کند، و خودش شروع می‌کند به تعریف زیبایی؛ اما تعریف‌های خودش را هم رد می‌کند و بالاخره در پایان نتیجه می‌گیرد مجادله بر سر ماهیت زیبا برای او سودمند بوده است؛ چون تازه به معنی این جمله پی برده است که: «زیبا دشوار است!» (افلاطون، ۱۳۵۷: رسالۀ هیپیاس). به تبعیت از سقراط افلاطونی، ما نیز می‌توانیم این پرسش را در دیالکتیکی درونی و گفت‌وگویی ابدی با دیگران مطرح کنیم که چه چیزی در شرّ هست که آن را شرّ می‌کند یا چه چیزی با شرّبودنش؛ شرّبودن را تعین می‌بخشد؟

پی‌نوشت‌ها

۱- غنوسی یا گنوسی (gnosis) عنوان مجموعه‌ای از ادیان و آیین‌های دینی عهد باستان است که در بین‌النهرین، فلسطین، سوریه و مصر رواج داشته‌اند و محور آموزه‌های آن، تکیه بر نوعی شناخت باطنی، روحانی و فوق طبیعیِ نجات‌بخش بوده است. هرچند غنوسی‌ها پس از ظهور مسیحیت و مضمونِ منجی آسمانی، چهرۀ خاص خود را پیدا کردند، اما ریشۀ آن‌ها به دوران قبل از مسیحیت برمی‌گردد (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤۱٦- ٤۱۵). آیین مانویت که ازجمله آیین‌های غنوسیِ باستانی محسوب می‌شود، آمیخته‌ای از ادیان مختلف مسیحیت غنوسی سوریه و بین‌النهرین، عقاید قدیمی بابلی، فلسفۀ هلنی، عقاید ایرانی زردشتی و غیرزردشتی، زورانی و آیین بودایی بوده است که با نبوغ مانی به‌صورتِ دینی مستقل درآمده و جهان‌شمول شده است (همان: ٤۳۹).

۲- نسخه‌های خطی مانوی کلن (Codex Manichaicus Coloniensis) مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی مانوی نوشته‌شده بر روی پاپیروس است. قدمت این مجموعه به قرن پنجم میلادی برمی‌گردد که در سال ۱۹٦۹ در مصر یافت شده است. موضوع این نسخه‌ها زندگی و آموزه‌های مانی‌است که به زبان یونانی نوشته شده‌اند: http://www.iranicaonline.org/articles/cologne-mani-codex-parchment)

۳- پدرِ مانی به اجابتِ خواستۀ هاتفی در بتکده‌ای در تیسفون به یکی از فرقه‌های مغتسلۀ میان‌رودان پیوست. این هاتف او را از خوردن گوشت و شراب و معاشرت با زنان نهی‌کرده بود. وقتی مانی چهارساله شد، او را از مادرش گرفت و برای زندگی میان فرقۀ مغتسله با خود برد. مانی تا بیست‌وچهارسالگی بین آن‌ها زندگی کرد و به ترک علایق دنیوی انس گرفت. او مدعی بود که پیام پیامبری خود را در دو نوبتِ دوازده‌سالگی و بیست و چهارسالگی از همزاد مینوی‌اش «توم» دریافت کرده است. جفت آسمانیِ پیامبر مبعوث را همزاد می‌نامند و او ازطریق نزول نفس آسمانی به پیامبری برگزیده می‌شود. مانی به‌واسطۀ همزاد، خودش را با فارقلیط یکی دانست؛ همان فارقلیطی که حضرت مسیح ظهورش را اعلام کرده بود؛ بنابراین بین خود و نفس و یا درواقع، میان مانی و همزاد رابطه‌ای بنیادین وجود دارد (زرشناس، ۱۳۹٤: ٤۲۹-٤۲۸). دورۀ زندگیِ شصت‌سالۀ مانی مصادف با دوره‌های پادشاهی اردوان اشکانی، اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم و بهرام یکم بود. در دورۀ اردشیر بابکان به او وحی رسید. دوران شاپور یکم دعوت خود را اعلام کرد. در دورۀ هرمزد یکم از حرمت و آزادی برخوردار شد و در زمان پادشاهی بهرام یکم ساسانی کشته شد (همان: ٤۲٦). مانی ابتدا پیام خود را بر پدر و بزرگان خاندانش آشکار کرد و سپس به همراه پدر و دو مرید، برای تبلیغ و انتشار دینش از بابل به سند و از آنجا به پارس رفت و گویا به میانجی‌گریِ پیروز، برادر شاپور، موفق به دیدار شاه شد و کتابی به نام او (شاپورگان) و به زبان فارسی‌میانه برایش برد و اجازه یافت در سراسر قلمرو شاهنشاهی به تبلیغ دین بپردازد. مانی حتی جز ملتزمان شاپور در سفرهای جنگی، ازجمله جنگ علیه امپراتور والرین بوده است. علاوه‌براین، مانی طبابت هم می‌کرده است. زمانی‌که مانی در مداین ساکن بود، مبلغان خود را به مصر، ابرشهر (نیشابور امروزی)، مشرق دجله و

سرزمین‌های دیگر فرستاد. مبلغان مانوی بسیار پرحرارت بودند و یکی از مشهورترینِ آن‌ها «آمو» نام داشت که به نیشابور و و مرو رفت و بسیاری را به آیین مانی مشرف و کلیسای مانوی را در کوشان برقرار کرد (همان: ٤٣٢- ٤٣٠). دین مانی به‌سرعت در نواحی شرقی و مدیترانهٔ مرکزی تا سوریه فلسطین و شمال عربستان گسترش یافت و در مصر، خصوصاً در مراحل اولیه، قدرتمند بود و تا شمال آفریقا، ارمنستان و آسیای صغیر و داخل امپراتوری روم رواج پیدا کرد. (همان: ٤٣٢). مانی پس از پادشاهی هرمزد یکم نیز اجازهٔ فعالیت‌های مذهب را داشت و هرمز یکم را شاه نیک می‌نامید؛ اما بعد از یکسال و نیم، بهرام یکم به پادشاهی رسید و مانی به دعوت او به دربار آمد. روز بعد متهم و محکوم شد و در پایان محاکمهٔ شتابزده به شاه گفت: با او هرچه می‌خواهد می‌تواند بکند؛ اما شاهان قبلی با او مهربان بوده‌اند؛ اما شاه دستور داد مانی را زنجیر کنند و به زندان بیندازند. مانی ٢٦ روز پس از آن کشته شد (همان: ٤٣٤-٤٣٣).

منابع

۱- ابن‌الندیم، (۱۳۸۷)، **مانی**، ترجمه فرهاد ابوالقاسمی، تهران: انتشارات طهوری.

۲- استید، کریستوفر، (۱۳۸۷)، **فلسفه در مسیحیت باستان**، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مطالعات و تحقیقات ادیان.

۳- افلاطون، (۱۳۵۷)، **دورهٔ آثار**، رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

٤- ایلخانی، محمد، (۱۳۹۰)، **تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس**، تهران: سمت.

۵- پترسون، مایکل [و دیگران]، (۱۳۷۷)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

٦- پورسینا، زهرا، (۱۳۸۵)، **تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷- رشاد، علی‌اکبر، (۱۳۸۷)، **دانشنامه امام‌علی(ع)**، تهران: نشر «سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی».

۸- رضایی، مهین، (۱۳۸۰)، **تئودیسه و عدل الهی**، تهران: دفتر پژوهش و نشرسهروردی.

۹- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۰)، **روح فلسفهٔ قرون وسطی**، ترجمه ع، داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰- سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۸۸)، **نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا**، قم: بوستان کتاب.

۱۱- صدرالمتألهین، (۱۳۷۸)، **اسفار اربعه**، ترجمه محمد خواجوی، ج۷، تهران: انتشارات مولی.

۱۲- کلیم کایت، هانس- یواخیم، (۱۳۸٤)، **هنر مانوی**، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر اسطوره.

۱۳- کنی، آنتونی، (۱۳۸۸)، **ایمان چیست؟جستارهایی در باب فلسفهٔ دین**، ترجمه پویا اعظم، تهران: انتشارات هرمس.

۱٤- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، **مجموعه آثار**، ج ٤، تهران: انتشارات صدرا.

۱۵- مورنو، آنتونیو، (۱۳۷٦)، **یونگ و خدایان و انسان مدرن**، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

۱٦- مزداپور، کتایون و همکاران، (۱۳۹٤)، **ادیان و مذاهب در ایران باستان**، فرگرد سوم: دکتر زهره زرشناس، تهران: انتشارات سمت.

۱۷- ناطق، ناصح، (۱۳۵۷)، **بحثی دربارهٔ زندگی مانی و پیام او**، تهران: امیرکبیر.

۱۸- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۷٤)، **فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)**، تهران: آگاه.

۱۹- نیولی، گراردو، (۱۳۸۸)، **از زردشت تا مانی**، ترجمه آرزو طالقانی، تهران: نشر ماهی.

۲۰- واربرتون، نایجل، (۱۳۹۱)، **الفبای فلسفه**، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

۲۱- وال، ژان، (۱۳۷۵)، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۲- ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، **حکمت یونان**، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳- هیک، جان، (۱۳۹۰)، **فلسفهٔ دین**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.

۲٤- یالوم، اروین، (۱۳۹۱)، **روان درمانی اگزیستانسیال**، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نشر نی.

25- Jorge J. &... .(ed.) .(2006). **A Companion to philosophy in the Middle Ages**. Blackwell Publishing.

26- Viladesau, Richard. (1999)**. Theological aesthetics**.Oxford University Press.

27-Douglas, Lockhart. (2006). **The Manichaean Synthesis and its Philosophical Implications:** www.douglaslockhart.com.

28-Routledge.(1998).Encyclopedia of Philosophy. Volum 3.

Mullah Mohammad Mehdi Naraqi and analysis of pantheism theories

Korush Asmand*
Hashem Golestani**
Fathali Akbari***

Abstract

Unity of Existence is one of the key issues of human knowledge that has been discussed by great thinkers in various forms since long time ago. Some have dealt with this issue in pure rational or intuitive terms while some others have tried to combine the two elements of reason and intuition in their discussions. This issue has been discussed by ancient Greeks, neo-Platonists and Persian sages under a variety of titles that range from Intuitive Unity and Gradational Unity to Personal Unity and this shows the importance of this issue. Muhammad Mahdi Naraqi better known as Muhaqiq-e Naraqi is a Muslim mystic, philosopher and theologian who has discussed this issue at various points of his works and critically assessed the ideas of te mystics and philosophers. We can outline his key ideas and critical remarks as follows: -Mystics believe that Divine Presence reveals itself in contingent beings by way of immanence and occurrence. This is indeed to say that God is not independent and is in need of the contingent beings for its realization. -The idea of absolute indetermination of Divine Essence as propounded by mystics is baseless from a logical point of view and is a sign of confusing concept with extension. -No diversity is perceivable in Divine Existence and accordingly believing in divine incarnations in this world is tantamount to express blasphemy.
-The objectification of Divine Presence through contingent beings is not acceptable as the latter is equal to endorsing the descent of Divinity to the sphere of corporeal entities. -The reality of contingent beings as conceived by the proponents of the doctrine of taste of sapience has nothing to do with the Essence of Divine Existence. -Divine Presence is of concrete reality regardless of its mental representation and the abstract mode of contingent beings has no rational basis. Although the author believes that Naraqi is right in a number of his remarks some of them are still critically flawed and need to be revised.In fact, Naraqi's analyses are based on gradational unity and conceptualperspective not personal unity nor extensional perspective. To put it otherwise, he has thought that mystics deny every type of diversity while this is far from being correct as the mystics ground their arguments mainly on Quran and prophetic traditions. Then one cannot negligently attribute such baseless doctrines as immanence, occurrence, apostasy and blasphemy to mystics. After critical assessment of the ideas ofmystics, Naraqi turns to Mulla Sadra's views of Unity of Existence and reviews him as we have summarized hereunder:
-The maxim of Simple Reality in the discussions of unity of existence is concerned with the modes of existence and gradational unity not personal unity. -Mulla Sadra's depiction of the world as the shadow of Divine Presence is blasphemous because this implies attribution of the flaws of the worldly objects to divinity. -The essential difference between the generator and the generated is an

* Ph. D. Student of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. (Responsible author) asmand_korosh@yahoo.com
** Professor, Departman of Philosophy, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. golestani305@gmail.com
*** Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Armin141@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

expression of the inconsistency between the mode and the owner of the mode. -Gradationhappens in the concept of existence not in its reality. In other word, weakness and intensity and priority and posteriority occurs in the concept. It seems that the majority of Naraqi's objections to Mulla Sadra have their origin in Naraqi'ssubjective notion of unity of existence while Mulla Sadras's point of view of the gradation of existence is objective and his perspective of personal unity of existence is subjective. To put the matter differently, Naraqi speaks of both notions in subjective terms and his idea that there are a number of similarities and differences between the true unity and the untrue one endorses the author's latter remark. Generally speaking, Naraqi's objections to the mystics and philosophers show that he is definitely agree with the idea of unity of existence but he does not have a unified approach in this regard and this is why there are various strands of thought within his corpus on the subject that range from Peripateticism and Inutionism to Transcendent Theosophy. Though on surface this might appear to be methodological flaw Naraqi's attentiveness to various schools of thought is valuable as such.

Bibliography

1- *Holy Quran*
2- *Nahjulbalaghah*
3- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (1998). *Philosopher's Supplication*, Mashhad, Razavi University.
4- Jami, Abdurrahman. (1991). *Nafahat al-Uns min Hazarat al-Quds*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran, Entesharat-e Etelaat.
5- Jawadi Amuli, Abdullah. (2003). *Imam Khomeini, A Man of Intuition*, Reason and Tradition, A Congress on the Ideas of Imam Khomeini, Tehran, No. 5, September.
6- Jawadi Amuli, Abdullah. (1996). *Rahiq-e Makhtum*, vol. 1, Part 5, Qom, Asra Publishers.
7- Dawani, Muhammad ibn Asaad. (1942). *A Commentary of the Ideas of Azuddyah*, Mashhad, Astan-e Quds-e Razawi.
8- Dehkhoda, Ali Akbar, *Proverbs*, in 3 volumes, Tehran, Entesharat-e Amir Kabir.
9- Shayanfar, Shahnaz. (2002). *A Short Essay on Naraqi's Lumaat al-Arshyah*, Ayeneh Mirath, No. 2-3, Winter.
10- Mulla Sadra. (2003). *Divine Witnesses*, edited and annotated by Jalaluddin Ashtyani, Qom, Daftar-e Tabliqat.
11- Salawati, Abdullah. (2007). *Assaying an essay by Naraqi and his debt to Mulla Sadra*, Mirath, No. 2-3.
12- Qayyumzadeh, Mahmoud. (2008). *A Study of the Doctrine of Taste of Sapience on Unity of Existence*, No. 66: 2-72.
13- Kakaei, Qasim. (2004). *Ala ul-Dowlah al-Simnani on Unity of Existence*, Religious Thought Quarterly, New Series, Issue 1.
14- .... (1994). *Unity of Existence or Intuition according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Tehran, Muassis.
15- Naraqi, Mulla Mahdi, (2001). *A Commentary on the Theology of Shifa*, edited by Naji, Qom, Congress of the Scholars of Niraq.
16- .... (2002). *A Compendium of Ideas*, in 2 volumes, edited by Majid Hadizadeh, Tehran, Entesharat-e Hekmat.
17- .... (1979). *Qurat al-Uyun*, edited by Ashtyani, Mashhad, Khaneh Mashhad.
18- .... (2002). *Al-Lumaat al-Arshyah*, Qom, Nashr-i Ahd.
19- .... (1979). *Kalamat al-Wajizah*, First Impression, Tehran, Nashr-e Anjoman-e Hekmat-e Iran.
20- .... (1990). *Anis Al-Muwahidin*, Tehran, Nashr-e Zahra.
21- .... (1423) A. H.: Jame- al-Afkar, vol. 1, Tehran, Hekmat.
22- Herawi, Najib, *Muqadameh Urwa*, Ala al-Dawlah Simnani, Tehran, Mola.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ٤٨- ۳۷

ملا محمدمهدی نراقی و نقد و ارزیابی نظریات وحدت وجود

کورش آسمند*- هاشم گلستانی**
فتحعلی اکبری***

چکیده

مسئله وحدت وجود ازجمله مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مطالب فلسفی و عرفانی است. این مسئله همواره محل بحث و تأمل اندیشمندان بسیاری بوده است. برخی چون ابن‌عربی، قونوی، عبدالرازق کاشانی با رویکرد شهودی و کسانی چون ملاصدرا با رویکرد عقلی و صبغه فلسفی آن را اثبات کرده‌اند و کسانی همچون علاءالدوله سمنانی، این مسئله را به چالش کشیده و نقد کرده است. در این نوشتار، تلاش شده است دیدگاه ملا محمدمهدی نراقی در مسئله وحدت وجود، بررسی و موضع نقادانه‌اش بر آراء اندیشمندان این مسئله به‌ویژه نظریه ملاصدرا و عرفا تبیین شود. ابتدا، دیدگاه اجمالی ایشان درمورد وحدت وجود، مطرح و درنهایت، انتقادات این حکیم بزرگوار نسبت به نظریات مربوط به آن بیان شده است.

واژه‌های کلیدی

ملا محمدمهدی نراقی، وحدت وجود، وجود مطلق، کثرت حقیقی، تشکیک عامی و خاصی.

---

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (مسؤول مکاتبات)
asmand_korosh@yahoo.com
** استاد گروه علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، اصفهان، ایران
Golestani305@gmail.com
*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
Armin141@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

در زمینه وحدت و کثرت وجود، ارزیابی‌های متفاوتی وجود داشته است که این خود بیانگر اهمیت این مسئله نزد تحلیل‌گران حوزه فلسفه و عرفان است. برخی از این تحلیل‌ها درخور جمع و تلفیق و بسیاری هم در تقابل با هم بوده‌اند. تقریر عرفا این است که جز یک موجود حقیقی که همان خداوند است، موجود دیگری در عالم هستی نیست و ماسوی‌اللّه جملگی تجلی و ظهور اویند.

«کسانی چون چالز هارتسهام با تقریر پانتهایسمی، وجود خداوند را دربردارندۀ همه موجودات و ساری در تمام کائنات دانسته است و عده‌ای برخلاف آن، وجود خداوند را اضافه بر جهان و جهان را دربردارندۀ بخشی از خداوند تلقی کرده‌اند» (کاکایی، ۱۳۷۷: ۸۱) و به تعبیر برخی، تنها یک موجود در عالم هستی است و ماسوی اللّه همگی، اشکال واقعیت و اطوار و ظهورات آن موجود واحد یا عین او هستند (همان: ٦٥).

درباره مسئلۀ وحدت وجود، تحلیل‌های متفاوتی وجود دارد و جای آن دارد تا در این نوشتار، اندیشه‌های مربوط به وحدت وجود، ارزیابی و ابهامات مربوط به آن رفع شود و یا به حداقل برسد. پیداست که تحلیل دقیق این مساله جزء به واسطۀ فیلسوف صاحب نظری که در این زمینه مفصّل بحث کرده میسّر نیست.

«با اینکه نمی‌توان شخص یا گروه خاصی را بنیان‌گذار مسئله وحدت وجود دانست» (ابراهیمی دینایی، ۱۳۷۷: ۲۳) و اگرچه به لحاظ گفتمان، علمای صوفی قبل از دیگران از وحدت وجود حرف زده‌اند و آن را جزء میراث خود دانسته‌اند و هرچند تحلیل‌گران این مسئله، ریشه آن را (بنا بر اقوال مختلف) به قبل از میلاد مسیح، پیش از سقراط، اندیشه هندویان و یونانیان قدیم، فلسفه نوافلاطونی و حکماء و عرفای قرن هفتم و بعد از آن برمی‌گردانند؛ اما مصنفات ملاّ محمدمهدی نراقی به‌وضوح نشان می‌دهد که اندیشه‌های وی در دستیابی به حقیقتِ «وحدت وجود» در نوع خود کم‌نظیر بوده است.

حکیم نراقی، گرچه آشکارا از «وحدت صورت» یا «وحدت نظام» سخن نگفته است؛ اما به‌صراحت در اندیشه‌های خود از «وحدت وجود» و «وحدت شهود» بحث کرده است (ر.ک. قرۀالعیون نراقی،ص۷۵). در این مقاله تلاش شده است نظریات مربوط به وحدت وجود، به‌ویژه اندیشه‌های عرفا و ملاصدرا از منظر این حکیم بزرگوار تحلیل و ارزیابی شود؛ ازاین‌رو، در جایگاه تبیین این مسئله، ابتدا دیدگاه نراقی در این خصوص، مطرح و درنهایت، انتقادات وی بر نظریات عرفا و ملاصدرا تبیین می‌شود.

ملامحمدمهدی نراقی و وحدت وجود

حکیم نراقی (متوفی ۱۲۰۹) از مفاخر علمی متأخر در حوزه فلسفه و عرفان اسلامی است که در آثار فلسفی خود به‌طور پراکنده و گاهی مفصل مباحثی را به مسئله وحدت وجود اختصاص داده است. «روحیه فلسفی وی در فصلی به‌نام «مجاری التکفیر فی المخلوقات» توجه انسان را به وجود واحد و آثار صنع و حکمتش معطوف می‌کند» (نراقی، ۱۳۵۷: ۳۸). کتاب *جامع الافکار و ناقد الانظار*، مفصل‌ترین اثر وی در باب خداشناسی و توحید است. در این کتاب آراء اندیشمندان به نحو تفصیلی با موضع نقادّانه مطرح شده است. *لمعۀ الهیۀ* اثر فلسفی دیگر نراقی است که در آن مؤلف ضمن پرداختن به مباحث وجود و ماهیّت و اثبات واجب الوجود و توحید واجبیِ، به دو رویکرد مشائی و صدرایی، نظریات پیرامون آن را طرح و نقد می‌کند.

در اثر خود به‌نام *شرح الهیات شفاء* با تأسی از الهیات تنزیهی و تشکیک عامّی، ضمن اشاره به اصل توحید و اثبات واجب‌تعالی فروعاتی را ذکر کرده است که متمّم این مسئله، مهم و بحث‌برانگیز است (ر.ک: شرح الهیات شفا: ٦٣٤). ایشان در اثر فلسفی دیگر خود به‌نام قرۀ العیون فی الوجود و الماهیۀ در چهارده مبحث، الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص را مطرح و آراء مربوط به وحدت وجود را تبیین کرده است.

توحید از دیدگاه وی عبارت است از: «حصر الوجود واحد هوالوجود الاصیل المتحقّق بذاته و الصفه فی صفۀ و

الفعل فی فعله فیری الکل مستهکلاً فیه ظلاً و تجلیاً بملاحظه معذوماً بذاته» (نراقی، ۱۳۵۷: ۷۵). توحید عبارت است از: انحصار وجود در یک‌چیز است به گونه ای که آن چیز، اصیل و متحقّق بالذات باشد و به عبارت دیگرتوحید همان حصر هر وصفی در صفت او و هر فعلی در فعل اوست. بنابراین همه‌چیز، سایه و ظّل و تجلّی آن و مستهلک در او و متحقّق به ملاحظه او و معدوم به عدم ملاحظه اوست.

در تعریف فوق چنین برداشت می‌شود که وحدت برابر با وجود است و نه‌تنها بر ذات الهی سایه افکنده است، بلکه بر صفات و افعال وی هم حاکم است، حکیم نراقی خود به این مسئله اذعان کرده است و می‌گوید: «وحدت به جهت برابر با وجود، احکامش همچون احکام وجود است و وحدت حقّ تعالی، خالص و عین ذات و قائم به خویش و غیرعددی است و وحدت ممکن، ناخالص، زائد بر ذات و ناشناخته و تکرارپذیر است و میان این دو نوع وحدت (واجب و ممکن) به لحاظ نزدیکی و دوری، مراتب گوناگونی وجود دارد و بین آن‌ها گاهی تناسب و زمانی، تغایر برقرار است (همان: ۷۵).

وی با تبیین اقسام وحدت به شیوه ملاصدرا و ابن‌سینا در حکمت متعالیه و الهیات شفاء و پذیرش رأی آن‌ها، ادله و برهان‌های فراوانی بر اثبات وحدت وجود ذکر کرده است که مجال مطرح‌کردن همهٔ آن‌ها در این نوشتار مقدور نیست و صرفاً نقد و ارزیابی ایشان بر نظریات مربوط به وحدت وجود بررسی شده است.

حاصل آنکه، گرچه «وحدت‌گویی» و «وحدت‌جویی» جزء جدانشدنی میراث صوفیه به شمار می‌رود، اما ملا محمدمهدی نراقی از این مسئله مستثنی نبوده است و به‌وضوح می‌توان گفت ایشان عارف و حکیم وحدت وجودی بوده است و از مفسرین و شارحان بسیار جدّی آن به حساب می‌آید.

وحدت وجود عرفا و ارزیابی ملا محمدمهدی نراقی

قدمای صوفیه به این قائل هستند که وجود واحد (واجب‌تعالی) در تمامی ممکنات سریان دارد؛ اما نه به شیوه حلول و عروض، بلکه سریانی مجهول الکنه که درک و فهم آن جز به شیوه ی شهودی مقدور نیست. بسیاری از متأخرین صوفی تلاش کردند این مبحث را به‌گونه‌ای توجیه کنند تا با معیارهای عقلانی مطابقت کند. حاصل توجیهات آن‌ها بر چند طریق است که به‌طورکلی، از دیدگاه حکیم نراقی جای نقد و اشکال دارند.

طریق اول

طبیعت کلّی مانند حقیقت وجود، سه نحوه اعتبار دارد؛ ۱- اعتبار بشرط لا از تعیّن که مادّه عقلّیه نامیده می‌شود و تحقّق خارجی ندارد. ۲- اعتبار بشرط تعیّن که شخص، موجود در خارج است. ۳- اعتبار لابشرط تعیّن که همان کلی طبیعی است. پس وجود لابشرط تعیّن همان واجب‌تعالی است و وجود بشرط لا از تعیّن که تحقق خارجی ندارد، و اگر با ملاحظه تعیّن لحاظ شوند، ممکن و شیء خارجی‌اند و حقیقت وجود به‌خودی‌خود و بدون انضمام به تعیّنات ماهیات، متحقّق در خارج است.

تحلیل و ارزیابی نراقی

اینکه قدمای صوفیه می‌گویند: حقیقت وجود به‌خودی‌خود و بدون انضمام به تعیّنات ماهیّات و غیر آن، موجود و متحقّق در خارج است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا هرگز تصوّرشدنی نیست که چیزی در خارج محقّق شود، اما متعیّن نباشد. لازمه پذیرش این امر، تحقّق وجود خداوند در ضمن ممکنات و استقلال نداشتن واجب‌تعالی در تعیّن خود است و نیز بیانگر آن است که تفاوت واجب و ممکن به صرف اعتبار عقلی باشد که بطلان آن روشن است (نراقی، ۱۳۵۷: ۵۲۳).

طریق دوم

تعیّن واجب‌تعالی متفاوت از تعیّن ممکنات است. واجب‌تعالی عین تعیّن و نفس تعیّن است؛ امّا ممکنات

وجودی دارای تعیّن و محصور در زمان و مکان هستند؛ بنابراین تعیّن واجب‌تعالی جدای از تعیّنات ماهیّات ممکنه است؛ امّا همراهی و معیّت وی با آن‌ها واحد و یکسان است.

تحلیل و ارزیابی نراقی

بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، تعیّن هر مرتبه، عین همان مرتبه است و براساس همین اصل تعیّن واجب‌تعالی، عین، خود واجب است، نه چیز دیگری جز ذات او؛ بنابراین ملاحظه واجب‌تعالی در یک مرتبه، عین مرتبه دیگر نیست و متفاوت از آن است؛ درنتیجه، معیّت و همراهی وی با ممکنات یکسان نیست. از طرف دیگر، اگر تعیّن واجب در یک مرتبه، عین مرتبه دیگر باشد، مستلزم آن است که شیء متعیّن از مرتبه خود دوری کند (همان: ٥١٦).

واقعیت این است که تحلیل و ارزیابی نراقی در این مسئله مخدوش است و درحقیقت، ایراد وی بر مبنای وحدت شخصی وجود صدق نمی‌کند؛ زیرا نقد وی در صورتی وارد است که به مراتب و شؤونات متفاوت قائل بوده و وحدت تشکیکی را بپذیریم؛ بنابراین بر مبنای وحدت وجودِ عرفا که می‌گویند: جز یک موجود حقیقی که همان خداوند است، موجود دیگری در عالم هستی وجود ندارد، این ایراد وارد نیست. پس براساس وحدت شخصی وجود شیء متعیّن از مرتبه خود دور نخواهد شد.

تشکیک عامّی و خاصّی

حکیم نراقی در آثار خود بیان می‌کند: تشکیک صرفاً از آنِ مفهوم وجود است، نه حقیقت وجود؛ به این معنی که صدق وجود عام بر مصادیق خود، مشکک است و اشتراک در عرض، مستلزم اشتراک در ذاتی نیست. بر این مبنا، واجب و ممکن، تنها در امور انتزاعی و لازم اشتراک دارند، نه در امور داخلی و ذاتی. «درواقع، تشکیک نراقی، تشکیک عامّی است که در آن ما به الامتیاز – مفهوم وجود – غیر از ما به الاختلاف – وجودات خاصه – است و این نوع از تشکیک با تشکیک خاصّ به معنای صدرایی فرق دارد؛ زیرا در تشکیک خاصّی، وحدت و کثرت حقیقی است و هریک به دیگری برمی‌گردد. در این نوع از تشکیک، ما به الامتیاز عین ما به الاشترک است؛ بدون آنکه در حقیقت هستی، ترکیب لازم آید. در این نوع تشکیک، متعلق، حقیقت هستی است و بالعرض در مفهوم وجود راه می‌یابد؛ امّا در تشکیک عامّی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک نیست» (صلواتی، ١٣٨٦: ٣٢٨).

چنین برداشت می‌شود که حکیم نراقی، وجود عام منتزع – مفهوم وجود – را متعلق تشکیک می‌داند و اصالت تشکیک را در مفهوم وجود روا دانسته و معتقد است که وجودات خاصّه به تبع مفهوم وجود، مشترک هستند. وی می‌گوید: صدق مفهوم وجود در وجودات مختلف، متفاوت است و اساساً اقدمیّت وجود واجب بر وجود ممکن‌الوجود و نیز اقدمیّت وجود جوهر بر وجود عرض در مدار مفهوم وجودات، صورت می‌گیرد نه در مدار حقیقت وجود.

طریق سوم

حقیقت وجود بدان حیث که فقط وجود است، حقّ تعالی است که مطلق از هر قیدی، حتی قید اطلاق است و از آن حیث که وجودش مشروط به تعین لحاظ شود، خلق و غیر حقّ است که دراین صورت مقیّد به هر اسم و وصفی خواهد بود.

تحلیل و ارزیابی نراقی

عقلانی نیست که گفته شود حقیقت وجود از حیث تعیّن، خلق است نه حقّ؛ زیرا پذیرش این سخن مستلزم اشکال اساسی و تناقضی آشکار است. اشکال اساسی اینکه براساس این استدلال، تفاوت میان واجب‌تعالی (یعنی وجود مطلق) و ممکنات (یعنی وجود متعّین) صرفاً عقلی و اعتباری خواهد بود و تناقض آشکار این است که این سخن با گفته خود آن‌ها که می‌گویند «هر چیزی متحقّق در خارج باشد، متعین

هست» منافات دارد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۱۶).

وجود مطلق

علمای صوفیه، وجود حقّ تعالی را وجودی مطلق و عاری از هر قیدی، حتی قید اطلاق می‌دانند که هیچ اسم و رسم و وصفی را نمی‌پذیرد. استدلال آن‌ها این است که حقیقت وجود از چهار حالت خارج نیست؛ یا این حقیقت، عدم و معدوم است که بطلان آن روشن و آشکار است یا اینکه آن حقیقت، ماهیت موجود به وجود است که با محذور ترکیب و نیازمندی واجب‌تعالی روبه‌رو خواهیم شد و یا آن حقیقت وجود، عین آن یا زائد بر آن است که با مجذور ترکیب مواجه خواهیم شد؛ بنابراین تنها فرض صحیح آن است که واجب‌تعالی وجود مطلق محض باشد. برخی دیگر از عرفا، وجود مطلق صوفی را به مفهوم عام، زائد بر وجود واجب یا وجودات خاصّه ممکنه برمی‌گردانند. و بعضی دیگر می گویند وجود مطلق صوفی، اگر بر واجب‌تعالی اطلاق شود، وجودی بشر بالا خواهد بود، نه وجود منبسط. فلاسفه‌ای چون ملاصدرا، وجود مطلق صوفی را در عرف عام، همان وجود بشرط لا می‌داند و ابن‌عربی آن را به وجود لا بشرط و وجود منبسط برمی‌گرداند. مشایخ صوفی نظیر نور بخشیه و نقشبندیه آن را وجود لا بشرط شیء می‌دانند (ر.ک: آشتیانی: ۵۴_۵۴۶).

تحلیل نراقی

نخست، باید گفت وجود مطلق صوفی جزء مقولات ثانیه است. دوم اینکه، مراتب سه‌گانه وجود (یعنی وجود بشرط شی، لا بشرط شیء، بشرط لا شیء) یا با یکدیگر متباین هستند یا نه. در حالت نخست، وحدت وجود، محقّق نمی‌شود و وجود واجب و ممکن، مستقل از هم خواهند بود و در حالت دوم، مستلزم آن است که بین آن‌ها تفاوتی جز در عقل و اعتبار نباشد؛ بس چگونه شیء واحد به محض تغییر اعتباری، از حقیقت خود خارج می‌گردد؟ (نراقی، ۱۳۵۷: ۵۴۷).

ملاحظه

مبنای سخن عرفا این است که حقیقت وجود (یعنی واجب‌تعالی) مطلق است و بر این مسئله استدلال کرده‌اند که مبدأ موجودات (یعنی واجب‌الوجود بالذات) نمی‌تواند غیر وجود باشد؛ زیرا وجوب با حاجت‌مندی و احتیاج منافات دارد. بنابراین مبدأ موجودات، حقیقت وجود است. این حقیقت اگر مطلق باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن و متعیّن باشد، شائبه ترکیب در ذات واجب‌تعالی لازم می‌آید؛ بنابراین تعیّن وصف، عارضی و خارج از ذات واجب‌تعالی است.

پاسخ قونوی

حکیم نراقی در پاسخ به قونوی می‌گوید: آنچه تعیّن به آن است، همان تشخص است و تشخص همان وجود است؛ بنابراین ذات حقّ تعالی ذاتاً تشخص دارد. با این بیان، جمیع ایرادات عرفا مبنی بر مطلق‌بودن واجب‌تعالی در کلام صوفیه رفع می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۴۱).

طریق چهارم

وحدت وجود بیانگر ارتباط شدید بین علّت و معلول و کیفیت قیّومیّت واجب‌تعالی نیست؛ بلکه بیانگرارتباط علت با معلول‌های خود است، به عبارت دیگر، واجب‌تعالی نسبت خاصّی با معلول‌های خود دارد که این نسبت مراتب متفاوتی دارد. به اعتباری آن را انیّت، علت و ایجاد و به اعتباری دیگر، آن را قرب و معیّت نامیده اند که البته این سه نسبت، مغایرت اعتباری با هم دارند، نه مغایرت حقیقی.

تحلیل و ارزیابی نراقی

کلام عرفا به‌خودی‌خود درست است. درحقیقت، وحدت وجود بیانگر شدّت ارتباط علّت و معلول و کیفیت قیومیّت واجب‌تعالی نیست؛ بلکه بیانگر ارتباط علت با معلول‌های خود است (نراقی، ۱۳۴۲:۴۵۳)؛ اما شأن واجب‌تعالی این است که با اشیاء معیّت و ارتباط دارد؛

حتی اگر حقیقت معیّت برای ما نامعلوم باشد.

برخی می‌گویند: برای تقریب این نسبت قیومی (یعنی احاطه و معیّت واجب‌تعالی با موجودات) به ذهن خود می‌توان به کیفیت ارتباط نفس با بدن اشاره کرد؛ اما عرفا تحلیلی غیر از این دارند (نراقی، ۱۳۵۷: ۵۲۵) علاءالدوله سمنانی می‌گوید: حقّ، مبدأ اشیاء است و نه دور از آن‌ها و نه همراه آن‌ها؛ بلکه او با تمام اشیاء است؛ اما گویی با آن‌ها نیست. محی‌الدین عربی می‌گوید: چنانچه بین ذات واجب‌تعالی و مخلوقات، ارتباط و معیّت نباشد، علم واجب به ذاتش، علم حقیقی به جمیع موجودات نخواهد بود. حکیم نراقی می‌گوید: گرچه می‌توان به این معیّت اطلاق وحدت وجود کرد، اما غرض صوفیه از وحدت وجود، این معنی نیست، برخی دیگر از عرفا می گویند: چنانچه کسی معیّت و احاطه روح بر بدن را بشناسد، کیفیت و احاطه و معیّت حقّ تعالی را نسبت به جمیع موجودات بدون نسبت طول و اتصال و انفصال خواهد شناخت (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۹۵).

طریقه پنجم:

حقیقت وجود، واحد است و به هیچ‌وجه کثرت‌پذیر نیست و کثرت حقیقی معتبر درحقیقت وجود به اعتبار سلوب عارض بر درجات آن است؛ بنابراین، با وجود اینکه وجودات، کثرت حقیقی دارند، اما حقیقت وجود، واحد است؛ همان‌طور که وحدت وجود، امری حقیقی است، کثرت وجود نیز امری حقیقی است؛ نظیر عدد یک و اعتبار آن در سایر اعداد که با تکرار خود مراتب متفاوتی را پدیده می‌آورد؛ به‌گونه‌ای‌که هر مرتبه‌ای از اعداد، خصوصیت ویژه خود را دارد که در مرتبه دیگر نیست.

تحلیل نراقی

از دیدگاه حکیم نراقی، درست است که کثرت حقیقی معتبر در وجود به‌واسطهٔ اعتبار اعدام بر درجات حقیقت وجود است؛ امّا این استدلال در باب حقیقت وجود واجب‌تعالی صادق نیست؛ زیرا حقیقت واجب‌تعالی مانند طبایع کلّی نیست که با قطع نظر از تعیّنات، ماهیّات تحقّقی در خارج ندارد؛ بلکه حقیقت واجب‌تعالی صرف‌نظر از تعیّنات، متحقق در خارج است. بنابراین، اگرچه دلیل این گروه از عرفا درمورد طبایع کلّی صادق است، امّا درمورد واجب‌تعالی صادق نیست (همان: ۵۱۳).

می‌توان گفت بر مبنای تحلیل نراقی، حقیقت وجود پیش از اعتبار سلوب عارض بر وجود، موجودیت دارد؛ بنابراین اگر حقیقت وجود واجب‌تعالی را قبل از اعتبار سلوب در نظر بگیریم، از دو حالت خارج نیست: یا متحقّق در خارج نیست که بطلان آن آشکار است و با وجود واجب منافات دارد و یا متحقّق در خارج است که با قید سلوب عارض در مراتب، معنا و مفهوم نخواهد داشت.

حکیم نراقی گمان کرده است که عرفا کاملاً منکر کثرت حقیقی‌اند و اهل وحدت کسانی هستند که کثرت را از وجود و موجود نفی می‌کنند؛ امّا خود وی چنین برداشتی را مخالف با امر بدیهی دانسته و تکثر موجودات را امری بدیهی و حقیقی قلمداد کرده است (ر.ک: شرح خصوص الحکم خوارزمی: ٥٢٤)

به نظر می‌رسد این برداشت و گمان نراقی محل اشکال است و جز درمورد جهال صوفی صادق نیست؛ زیرا عرفا به هیچ‌وجه کثرت حقیقی را انکار نکرده‌اند؛ بلکه برداشت آن‌ها این بوده است که کثرت همواره مصداق بالعرض وجود است؛ و وحدت مصداق بالذات وجود است.

طریقه ششم

واجب‌تعالی روح و نفس این عالم است و این عالم به منزلهٔ جسم انسان کبیر بوده است که روح آن همان وجود واجب‌تعالی است و هر یک از اجزای این عالم به منزلهٔ اعضاء و جوارح آن محسوب می‌شوند.

تحلیل نراقی

این مذهب که به جهله صوفیه منسوب است، کفر

صریح و نوعی الحاد مفتضحانه و زندیق صرف است که پذیرش آن مستلزم تحقّق خارجی واجب‌تعالی در ضمن اشیاء، و معلول‌بودن و نیازمندبودن حقّ تعالی به آنها خواهد بود. البته اکابر صوفی این‌چنین سخن نگفته‌اند؛ بنابراین، نسبت‌دادن این استدلال به آن‌ها افتراء محض و رسوایی بزرگ است. گرچه برخی از عرفا این تشبیه را برای تقریب به ذهن در خصوص کیفیت احاطه حقّ تعالی بر موجودات و معیّت وی با آن‌ها تعبیر کرده‌اند؛ اما حقیقتاً این طور نیست (همان: ۵۰۳).

طریقه هفتم

واجب‌تعالی همان وجود مطلق انتزاعی است که از مراتب سه‌گانه حقیقت وجود (یعنی وجود بشرط شیء، بشرط لا، لا بشرط) انتزاع می‌شود.

براساس تحلیل نراقی، این استدلال نیز کفر صریح و زندیق صرف است و همان‌طور که در تحلیل عارف شیرازی آمده است، مفهوم حقیقت وجود از مراتب سه‌گانه انتزاع می‌شود، نه حقیقت وجود واجب (همان: ٥٤٤).

طریقه هشتم:

وجودات در عالم خارج، متعدد و کثیر هستند؛ مگر اینکه عارف واقعی با مجاهدت عرفانی خود به درجه‌ای از شهود برسد که با تابش نورانیت، نور الانوار، مشاهده کثرات برای وی آشکار شده و به غیر واجب‌تعالی توجه نکند.

تحلیل نراقی

حکیم نراقی با اذعان و اعتراف به کثرت حقیقی موجودات و تعدد آن‌ها در عالم واقع می‌گوید: این استدلال به‌خودی‌خود صحیح است و درحقیقت، منطق کلام و سخن بسیاری از بزرگان عرفا است؛ به‌گونه‌ای‌که حتی در گفتار آن‌ها عباراتی دال بر تکثر حقیقی موجودات وجود دارد؛ اما چنانچه پیش از این گفته شد، کثرت به‌واسطهٔ مقهور بودن، آشکار نیست؛ وگرنه بیان عرفا در باب تقسیم توحید به مراتب متفاوت، تأییدکننده ی این موضوع است که کثرت وجود دارد؛ همان‌گونه که وحدت وجود دارد (همان: ۵۹۸).

طریق نهم

ذوق المتألهین گویند: اشیاء، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه وجود حقیقی یکی بیش نیست و آن واجب‌تعالی است و موجودیت سایر اشیاء ممکنه به واسطه انتساب آن‌ها به وجود واقعی و حقیقی (یعنی واجب‌تعالی) است؛ بنابراین اطلاق وجود بر آن‌ها بر سبیل مجاز است، نه بر سبیل واقعیت.

تحلیل و ارزیابی نراقی

نسبت فرع بر طرفین و قائم به آن‌ها است و جز به واسطه آن دو طرف تحقق نمی‌یابد و ازطرفی ماهیّات ممکنه که یکی از طرفین این نسبت هستند، فی حد ذاته معدوم‌اند. حال چگونه این ماهیّات معدومه با وجود حقیقی واجب‌تعالی نسبت پیدا می‌کند (همان: ٥١٤). البته باید گفت استدلال ذوق المتالهین بیانگر وحدت وجود نیست؛ همان‌طور که عارف شیرازی (ملاصدرا) چنین گفته است: حتی اگر موجودیت اشیاء ممکن را در انتساب به وجود حقّ تعالی صحیح بدانیم، نمی‌توان توحید خاصّه را از آن نتیجه گرفت.

طریق دهم

وحدت وجود همان وحدت شهودی است که برای عارف کامل با طی‌کردن مقامات حاصل می‌شود. در خصوص وحدت شهودی برخی، بر آنند که این اصطلاح از زمان شیخ احمد سرهندی وضع شده و هدف آن گریز از انتقادات امثال ابن‌تیمیه بر مکتب وحدت وجود بوده و بعضی دیگر تحلیل می‌کنند که نظریه وحدت شهودی بر جنبه ذهنی در بحث وحدت وجود تأکید دارد و به تعبیر بعضی دیگر، وحدت شهودی از حالات روانی عارف

است که در هنگام تجربه عرفانی با آن مواجه می‌شود» (کاکایی، ۱۳۸۹: ٥٥).

تحلیل و ارزیابی نراقی

حکیم نراقی وحدت وجود عرفا را به وحدت در شهود تأویل کرده است و می‌گوید: وحدتی که عارف از آن سخن می‌گوید، وحدت در شهود است، نه وحدت وجود؛ و آن هم به دلیل اینکه عارف با حصول تجرد تامّ و با نور بصیرت خود، به نوعی از اتحّاد می‌رسد؛ به‌طوری‌که در خلسات و مجاهدات خود، وحدت به قدری برای وی غلبه دارد که از کثرت غافل می‌شود و به همین دلیل کلماتی را که بوی وحدت محض می‌دهند به یکباره و بدون فکر از وی سر می‌زند (ر.ک. شرح خصوص الحکم خوارزمی: ٥٢٤). وی می‌گوید: اگرچه وحدت شهودی جایگاه رفیعی دارد؛ ولی با مذاق اصلی بحث سازگاری ندارد؛ زیرا محل بحث وحدت وجود، اثبات آن براساس ادله عقلی است، نه اثبات آن به شهودات عرفانی (نراقی، ۱۳٥۷: ٥۲۰).

به نظر می‌رسد تحلیل نراقی با مبانی خودِ وی در برخی از آثارش تعارض دارد. ایشان در *شرح الهیات شفا* با پذیرش معرفت شهودی به حق تعالی، معرفت نظری به حقّ تعالی را مشکل دانسته و معتقد است که خداوند عالم، وجودی بسیط و فاقد حد است و آنچه حد نداشته باشد، استدلال عقلی درمورد آن دشوار است.

طریق یازدهم

برخی از عرفا بر این عقیده‌اند که وجود حقّ تعالی، عین تمامی موجودات است، نه عین تک‌تک آن‌ها و به‌جز حقّ تعالی، هیچ وجودی در سرای عالم هستی نیست و ماسوی‌الله، تحقّق نفس الأمری ندارند.

تحلیل و ارزیابی نراقی

چنانچه پذیرفته شود که حقّ تعالی عین تمامی موجودات است، در آن صورت، واجب و ممکن صرفاً در مقام عقل و اعتبار با موجودات متفاوت خواهد بود. اشکال دیگر این که وجود کثرت حقیقی در عالم، امری بدیهی است چنانچه پیش از این ثابت شد (همان: ٥۲۷).

طریق دوازدهم

ابن‌عربی می‌گوید: حقّ تعالی، وجود مطلق موصوف به هر وصفی است و این وجود مطلق، وجود منبسط و لا بشرط است که بر وجود بشرط لا حمل نمی شود زیرا وجود در مرتبه بشرط لا، هیچ اسم و وصفی را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳۲٦).

تحلیل علاءالدوله سمنانی

وجود حقّ تعالی، حقّ است، نه مطلق یا مقید (کاکائی، ۱۳۸۳: ۱۰۲) و در جایی دیگر، در انتقاد از شیخ می‌گوید: در تمامی ملل و نحل اسلامی، کسی بدین رسوایی سخن نگفته است؛ حتی مذهب دهریه و طبیعیه (جامی، ۱۳۷۰: ٤٨۳).

برخی تحلیل علاءالدوله سمنانی را از باب شریعت و به نوعی اعتراض یک متکّلم شریعت‌مدار علیه بیانات جسارت‌آمیز یک عارف فیلسوف تلقی کرده‌اند (کاکائی، ۱۳۸۳: ۱۰۳) برخی دیگر معتقدند دیدگاه انتقادی علاءالدوله سمنانی مربوط به اواسط عمر وی بوده و در اواخر عمر دیدگاه وی نسبت به ابن‌عربی عوض شده است (همان: ۱۰٦).

برخی خطر «بوداگرایی» و غیرت علاءالدوله سمنانی نسبت به اسلام را عامل این انتقاد می‌دانند (دهخدا، ۱۳٥۱: ۹)

ملاصدرا اختلاف بین آن دو را به لفظ برگردانید و معتقد است ابن‌عربی در بسیاری موارد، لفظ وجود مطلق را برای وجود منبسط به کار برده است؛ درحالی‌که شیخ علاءالدوله این لفظ را برای واجب‌تعالی به کار برده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۳٥).

تحلیل و ارزیابی نراقی

اولا شأن علاءالدوله سمنانی بالاتر از آن است که سخن

ابن‌عربی را بر چیزی حمل کند که خلاف آن باشد (نراقی، ۱۳۵۷: ۵۴۹). در ثانی مخالفت ابـن عربـی و علاءالدولـه، نزاعی معنـوی و عمیـق اسـت؛ بـه گونـه ای کـه هـر جـا ابن‌عربی از وحدت وجود سخن گفته، علاءالدوله سمنانی از وی ایراد گرفته است (همان: ۵۸۳).

طریق سیزدهم

– وحدت وجود در آینۀ تمثیل

اگرچه وقتی صورتی در آینه ظاهر می‌شـود، حقیقـتش واحد است، اما جلوه‌های متعـددی دارد و حـقّ تعـالی در عالم هستی چنین است؛ بدین معنـی کـه حقیقـت وجـود یکی است؛ ولی جلوه‌های آن حقیقت متعدد هستند.

– وحدت ازطریق حدوث دایره از حرکت آتش گردان

وقتی ریسمانی با تکّه چـوبی در آتـش انداختـه شـود، دایره‌ای شکل می‌گیرد؛ حال آنکه درواقع، دایـره‌ای وجـود ندارد. موجودات عالم در نسبت به خداوند چنین هسـتند. به این معنی کـه حـقّ تعـالی یکـی اسـت؛ امّـا کثـرات از حرکت وی حادث می‌شوند.

– وحدت وجود ازطریق مشاهده شبح

شبحی که از دور دیده می‌شود، در مـورد آن تصـورات متفاوتی برداشت می‌شود. وقتی نزدیـک شـود، یـک چیـز تصور می‌شود که با تصـور قبـل آن متفـاوت اسـت. پـس تعیّنات عالم این چنین است و حقیقت ذاتی ندارند.

– وحدت وجود ازطریق موج دریا

ماسوی‌الله در نسبت به حقّ تعالی همانند نسـبت مـوج به دریا هستند؛ زیرا موج غیر از آب دریاست؛ اما جدای از آن نیست. بنابراین موجودات عالم هم، وجودی جـدای از حق تعالی ندارند.

– وحدت وجود ازطریق مرتبه اعداد در نسبت به عـدد یک

عدد یک با تکرار خود، اعداد را بـه وجـود مـی‌آورد و به‌عنوان اصل در تمامی اعداد حضور دارد. حقّ تعالی نیـز اصل و حقیقت تمام ماسوی‌الله اسـت کـه باعـث نمـود و ظهور آن‌ها می‌شود.

– وحدت وجود ازطریق نور خورشید

حقیقت حقّ تعالی به مانند نور خورشید است که مغایر با ذات شیء، اما ناشی از خود آن است.

تحلیل و ارزیابی نراقی

تمام این استدلال‌ها که براساس تمثیل بـود و در حقیقـت، خارج از بحث و به نوعی قیاس مع‌الفارق‌اند. برخی از این تمثیل‌ها به کفر و زندیق برمیگردد و برخی دیگر تناسبی با بحث ندارند و به دور از تأملات عقلانی هستند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۷۸).

وحدت وجود ملاصدرا و تحلیل نراقی

وحدت وجود ازطریق امکان فقری

علت بر حسب جوهر دانش، فیاض و فاعل و جاعل است و معلول بر چیزی اطلاق می‌شـود کـه بـر حسـب جـوهر ذاتش، مفاض و مجعول و حقیقتش، عین ربط به علـت و جدا و دوگانه با علت نیست؛ بنابراین در دایره وجود فقط یک حقیقت است و آن حقّ تعالی است و غیر حقّ هرچـه نام وجود بر آن گذاشته می‌شود، تنهـا شـأنی از شـئون آن واحد قیّومی و نعتی از نعوت ذاتی و برقی از برق صـفات وی هستند.

بر فرض که پذیرفته شود مجعول ذات شیء و هویّـت و فی حد ذاته مرتبط و وابسته به علت باشد و بـه فـرض که جاعل، ذات شیء و هویّت آن باشد؛ اما معلـوم نیسـت چگونه این مجعول عین تعلق و ارتباط فرض شده اسـت. به عبارت دیگـر، درخـور فهـم نیسـت کـه چگونـه عـین ربط‌بودن و عین تعلق‌داشتن به معلول اطلاق شده است؟

حکیم نراقی می‌گوید: ارتباط، چیزی است که عقل بعد از صدور حقیقت معلول از علت لحاظ می‌کنـد؛ بنـابراین، ارتباطی‌بودن معلول با علت را تصدیق می‌شود؛ اما این امر مستلزم آن نسیت که ذات معجول و معلول عین الربط بـه علت باشد و ازطرفی ارتباطی‌بودن معلول نسبت بـه علـت

از اعتبارات لاحقّ بر وجود است، نه از اعتبارات منتزع از آن؛ بنابراین لازمه پذیرش برهان صدرا این است که آنچه حقیقت مجعول لحاظ کرد، غیرمجعول باشد (نراقی، ۱۳۵۷: ٤٩٦).

باید گفت ایراد نراقی بر استدلال صدرا در صورتی صحیح است که تقسیم حکمای پیشین در باب وجود پذیرفته شود. یعنی اینکه وجود یا مستقل و قائم به ذات است که معلولیت ندارد و یا قائم به علت و مرتبط با آن است که متقوم به علت و وابسته به آن است؛پس اگر وجود به وجود مستقل و مرتبط تقسیم شود، عین ربط‌بودن معلول به علت از مقام ذات انتزاع خواهدشد، نه اعتبارات (آشتیانی، ۱۳۷۸: ٤٩٦).

تحلیل نراقی

حکیم نراقی در جای دیگری می‌گوید: با توجه به اینکه مجعول، امر متحقق در خارج است، بین آن و جاعل، تعّدد و کثرت حقیقی برقرار است. وی برخلاف ملاصدرا که به کثرت اعتباری بین شأن و وجه قائل است، به تباین حقیقی بین جاعل و مجعول عقیده دارد و می‌گوید: تباین با شأن ناسازگار است (نراقی، ۱۳۵۷: ۳۹۳).

ایشان می‌گوید: استدلال صدرا در خصوص ظلیت عالم، نوعی نقص برای واجب‌تعالی است؛ زیرا اگر عالم، مضاهی و محاکی حق باشد، آن‌وقت مگس و سگ و دیگر موجودات پست، مضاهی و محاکی حق تعالی بود و تصور آن‌ها عین تصور حق تعالی خواهد بود که بطلان آن روشن است (ر.ک: جامع الافکار نراقی: ۱۲).

البته باید گفت تحلیل نراقی در باب ظلیت عالم، محل اشکال است و بر مبنای دیدگاه هستی‌شناسانه و اصالت وجود صدق نمی‌کند، امّا بر مبنای اصالت ماهیّت توجیه‌پذیر است.

وحدت وجود از طریق قاعده بسط الحقّیقه

و بسیط الحقّیقه تمام اشیاء است؛ جزء آنچه که به نقص‌ها و اعدام برمی‌گردد و واجب‌تعالی از جمیع جهات بسیط الحقّیقه است. پس واجب‌تعالی کل الاشیاء است و جمیع کمالات، وجود مادون را به نحو اولی و اشرف در خود دارد.

صورت قیاس برهان صدرا ازطریق قاعده بسیط الحقیقه چنین است:

مقدمه اوّل: وجود واجب‌تعالی، بسیط الحقیقه است.

مقدمه دوم: بسیط الحقیقه کل الاشیاء وجودی است.

نتیجه: پس وجود واجب‌تعالی کل الاشیاء وجودی است.

تحلیل نراقی

استدلال صدرا در خصوص قاعده بسیط الحقیقه پذیرفتنی است. تمام کمالات اشیاء در وجود خداوند متعال تحقّق دارند و درحقیقت، واجب‌تعالی جامع همهٔ کمالات وجودی است که در زیر آن قرار دارند؛ اما با وجود درست‌بودن این استدلال، در می‌یابیم که این قاعده در اثبات وحدت وجود، ناقص و ناتمام است و به نوعی بازگشت صدرا به رأی و نظر خود است. حکیم نراقی در باب قائده بسیط‌الحقیقه‌بودن دو احتمال مطرح می‌کند: احتمال نخست، واجب الوجود صرف وجود است و وجودات دیگر اشیاء، مشوب به قوه و عدم و فائض از حق‌اند و با تحلیل وجودات امکانی به وجودات صرف و اعدام می‌رسیم و وجود واجب دربردارندهٔ آن وجودات صرف است؛ با آنکه وجود واجب فوق تمام و مشتمل بر مرتبه مادون است؛ بدون آنکه مادون عین مرتبه واجب شود.احتمال دوم، وجود واجب همانند وجود ممکنات، عاری از اعدام است. احتمال اوّل بر مبنای تشکیک وجود است و احتمال دوم بر مبنای وحدت وجود و موجود است و هر دو احتمال ناقص و ناتمام است (نراقی،۱۳۵۷: ۱٦٧,۱٦٦).

نتیجه

مطابق آنچه گفته شد، چنین برداشت می‌شود که ملا

محمدمهدی نراقی، عارف و حکیم وحدت وجودی بوده است و از مفسرین و شارحان ممتاز آن است. از دیدگاه وی، اهتمام ابن‌عربی و دیگر عرفا به مسئله وحدت وجود، اهتمامی دینی و معنوی است. در باب جهله صوفیه به حلول و اتحاد و ثنویت و الحاد قائل بوده است و آراء بزرگان عرفا همچون ابن‌عربی را به‌شدّت ارتباط علی و معلولی و کیفیت قیّومیّت واجب‌تعالی نسبت به معلول‌های خود تعبیر می‌کند و نظریات آن‌ها را با توجیه شهودی سازگار می‌بیند. ایشان وحدت شخصی ملاصدرا را به شدّت نقد می‌کند و آن را مستلزم مغایرت واجب و مراتب وجود، اعتباری‌بودن مجهول، نفی تعدد و کثرت واقعی اشیاء و اتصاف حقّ تعالی به صفات حادث می‌داند.

به‌طورکلی، حکیم نراقی گرچه در مباحثی چون وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود با ملاصدرا مخالف بود، امّا در برخی مبانی همچون اصالت وجود، مجعولیت وجود و اینکه تشخص به وجود است، متأثر از ملاصدرا بوده است.

تحلیل نگارنده این است که گرچه حکیم نراقی وحدت تشکیکی صدرایی را رد کرده است، امّا در بسیاری از تحلیل‌های مربوط به وحدت وجود، مبنای وی وحدت تشکیکی وجود، بوده و ازطرفی، اذعان وی به تناسب و تغایر بین وحدت حقّه و غیرحقّه و پذیرش اقسام وحدت، گویای این حقیقت است؛ و به نوعی می‌توان گفت وی به تشکیک در مفهوم وجود قائل بوده است؛ اما آن را در حقیقت وجود رد کرده است.

منابع

١- ابراهیم دنیایی، غلام‌حسین، (١٣٧٧)، **نیایش فیلسوف**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

٢- جامی، عبدالرحمن، (١٣٧٠)، **نفحات الانس من حضرات القدس**، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.

٣- جوادی آملی، عبدالله، (١٣٨٢)، **امام‌خمینی جامع منقول، معقول و مشهود، دراشراق**، نشریه کنگره اندیشه‌های امام‌خمینی، تهران: شماره ٥٠، مرداد ماه.

٤- جوادی آملی، عبدالله، (١٣٧٥)، **رحیق مختوم**، ج١، بخش٥، قم: مرکز نشر اسراء.

٥- دهخدا، علی‌اکبر، (١٣٥٢)، **امثال و حکم**، جلد ٣، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.

٦- شایان‌فر، شهناز، (١٣٨١)، «**نگاهی کوتاه برلمعات العرشیه و برخی از اندیشه‌های حکیم بزرگوار محمد مهدی نراقی**» فصلنامه آینهٔ میراث، سال پنجم، شماره ٢و٣، پاییز و زمستان.

٧- صلواتی، عبدالله، (١٣٨٦)، «**معرفی جامع‌الافکار و ناقدالانظار و میزان تأثیرپذیری حکیم نراقی از ملاصدرا**» فصلنامه آینه میراث، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان.

٨- کاکایی، قاسم، (١٣٧٧)، **وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن‌عربی و مایستر اکهارت**، تهران: انتشارات مؤسس.

٩- کاکایی، قائم، (١٣٨٣)، **شیخ علاءالدوله سمنانی و نظر وحدت وجود**، فصلنامه اندیشه دینی، شیراز: دانشگاه شیراز، دوره اول جدید، شماره اوّل.

١٠- نراقی، محمدمهدی، (١٣٨٠)، «**شرح الهیات شفاء از حکیم محمدمهدی نراقی(ره)**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی»، کنگره بزرگداشت محمدمهدی نراقی و احمد نراقی.

١١- ــــــــــــــ (١٣٨١)، **جامع‌الافکار و ناقدالانظار**،٢ج،تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت.

١٢- ــــــــــــــ (١٣٥٧)، رساله «**قرة العیون فی الوجود و الماهیة**»، ضمن منتخباتی از آثار حکمای الهی، ج٤، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه دانشگاه.

١٣- ــــــــــــــ (١٣٨١)، **المعات العرشیه**، قم:

نشر عهد، چاپ اوّل.

۱۴- ــــــــــــــ (۱۳۵۷)، **اللمعه الهیه و کلمات الوجیزه**، تهران: نشر انجمن حکمت ایران، چاپ اول.

۱۵- ــــــــــــــ (۱۳۶۹)، **انیس الموحدین**، تهران: نشر الزهرا، چاپ اول.

۱۶- ــــــــــــــ (۱۴۲۳)، **جامع الافکار و ناقدالانظار**، جلد۱، تهران: نشر حکمت، چاپ اول.

۱۷- هروی، نجیب، (۱۳۶۲)، **مقدمه العروة لاهل الخلوة والجلوه**، علاءالدوله سمنانی، تهران: انتشارات مولی.

A Study Concerning the Maimonides' Viewpoint on the Role of Reason and The Law in Human's perfection, on the Basis of Sadraei's Approach

Hojjat Ebrahim Najafabadi*
Jafar Shanazari**

Abstract

Discussion on the reason and the law, and their functions and relationship in the theoretical and practical field, as well as their role in human understanding of the facts and directing the man in the course towards perfection, are issues that have preoccupied theologians, Philosophers and mystics in centuries, and is still subject of review and reflection for many thinkers. Throughout the history of Islamic civilization and wisdom, in addition to Muslim scholars, among believers in other religions we encounter prominent and well-known philosophers that alongside Muslim scholars, have tried to discuss and comment on these important issues; for example, Maimonides that was a prominent rabbi and sage in the sixth century AD, like the majority of sages regardes "human" as "rational soul" ,and considers the reason as the most important distinguishing factor of mankind that God has made human a gift of it. He believes that by benefitting from the reason and in the light of the commands of the Law of Moses (PBUH), everyone can achieve the highest degrees of perfection. Therefore, he suggests various levels for perfection that start from the low degree and end in point that prophets and saints have achieved. He emphasizes that other people as much as their attempt can travel through the grades of perfection and makes it clear that just reaching the final stage, which includes knowledge of the facts, and especially the knowledge of God and his actions can bring true happiness for man. Also, according to his opinion the usage of reason and knowledge in arena of society causes social promotion and better interactions among people.

Nevertheless, dispute of his empathetic view about the place and ability of man qua man, unlike some group of mystics and philosophers, this Jewish thinker believes that among the creatures, some of them have their own purposes; so it is not correct to say that all of them have created for human.

Close to above ideas can be found in philosophy of Mulla Sadra who is one of the most prominent Muslim philosophers that have serious concerns about "rationality" as the main censor of human from other animals. he believes that paying right of reason in both theoretical and practical aspects would provide genuine happiness and perfection for human. Actually, according to his mastery in rational and traditional knowledge, and in his intellectual framework, he makes effort to show the function of reason and religion and their mutual role for persons who desire attaining the ultimate perfection . In this approach, compliance with religious laws in the realm of the individual and society, is the most important factor for human felicity. So, for this purpose ,he raises issues that has some

*Ph.D. Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran (Responsible author)
ebrahim.hojat@yahoo.com
** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology,University of Isfahan, Isfahan, Iran
jshanazari@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

similarities and differences with the views of Maimonides .Also, despite the latent abilities in reason, Mulla Sadra, like Maimonides, accept the belief in human centrality among the beings in material world, not in whole of possible world.
Accordingly ,In this paper the author tries to study these two thinker’s approach on the levels of prosperity, the role of law and reason in reaching ultimate human happiness and the man position among the other creatures.

Keywords:Human؛ Intellect؛ Goal؛ Perfection؛ Morality؛ Law

Bibliography

1- The Holy Bible
2- Maimonides, Moses, (1428),”Dlalat al-Hairin” , Cairo, Maktabah Al thaqafah Al diniyyah
3- Shirazi, Sadr ol-Din Mohammad Ebn e Ebrahim(1427),”Asrar al-ayat”Tehran:Hekmat
4- .... (1379), *“al-Tafsir (A Commentary upon the Qur’an)”* vol.2. Qom:Bidar
5- .... (n.d.), *“al-Hikmat al-muta‘aliyah fi’l-asfar al-arba‘ah”* vol.1,6,7,8,9. Beirut: Dar al torath al arabi
6- .... (1381), *“Kasr al-asnam al- jahiliyyah”Tehran:(SIPRIn)publication*
7- .... (1433),” *Sharh-i Hikmat al-ishraq*” vol.2. Tehran:Hekmat
8- .... (1423), *“al-Shawadhid al-rububiyyah”* Beirut: Dar al torath al arabi
9- .... (1422), *“al-Mabda’ wa’l-ma‘ad”* Qom: Boostan ketab
10- Unterman , Alen (1385), “*The Jews* , Their Religious beliefs and practices”, translated by: Reza Farzin , Qom ,The Center for Religious studies , first edition
11- Rudavsky , T.M (2010) , “ *Maimonides*” UK : Wiley- Blackwell
12- *miller, jon* , (2012) , “*The reception of Aristotle ethics*”, Cambridge: Cambridge university press
13- “*The early Geonic priod*” [on- line] Avalable: www.jewishhistory.org/the early-geonic-period

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ٦٨- ٤٩

بررسی دیدگاه ابن میمون درباره نقش عقل و شرع در استکمال انسان، بر مبنای رویکرد صدرایی

حجت ابراهیم نجف‌آبادی*- جعفر شانظری**

چکیده

ابن میمون آندلسی «عقل» را مهمترین ممیّزه انسان از سایر حیوانات و نعمتی از جانب خداوند برای بشر می داند که مهمترین عامل پیونددهنده بین او و حق تعالی می باشد. به باور این متفکر، میزان بهره گیری از این گوهر است که مراتب افراد در قرب و بُعد نسبت به باری تعالی را تعیین نموده و بکارگیری و بهره گیری ازعقل و علم در عرصه اجتماعی را نیز موجب رشد جامعه و تعاملات حسنه در میان مردم می داند. ابن میمون به عنوان یک خاخام برجسته یهودی، پیروی از فرامین شریعت حضرت موسی را راهی می داند که می تواند انسان را به کمالات مادی و معنوی نائل نموده و زمینه شکوفایی عقلی و خُلقی جامعه را فراهم آورد. در همین راستا وی مراتبی را برای سیر تکاملی انسان برشمرده و معتقد است که صرفاً وصول به مرتبه پایانی که دربرگیرنده معرفت به حقایق و خصوصاً معرفت به خداوند و افعال اوست می تواند سعادت حقیقی را برای انسان فراهم آورد. با این حال به عقیده ابن میمون، هیچ یک از این محاسن نمی تواند توجیه کننده قول به محوریّت انسان در میان جمیع مخلوقات و اینکه او غایت خلقت ممکنات است، محسوب گردد.

قریب به دیدگاه های فوق را در آراء صدرالمتألهین شیرازی نیز می توان یافت. نزد او «ناطقیّت»، به عنوان ممیزه اصلی انسان از سایر حیوانات است و ادای حقّ عقل در دو بُعد نظری و عملی آن، موجبات سعادت و کمال حقیقی انسان را فراهم می‌آورد. در این رویکرد،پیروی از قوانینی که در عرصه های فردی و اجتماعی توسط شریعت مصطفی (ص) در قالب عبادات، معاملات و قواعد اخلاقی، مقرّر شده است، به عنوان بهترین دستورالعمل برای شکوفایی انسانیت بر شمرده می شود.با این حال در اندیشه صدرایی نیز کمالات عقل نظری، مرتبه ای والاتر از عقل عملی دارد و مراعات دستورات قوانین شرع در قوالب مزبور، طریقی برای وصول به سعادت نهایی انسان در بُعد نظری که عبارت از مشاهده معقولات و حقایق و اتحاد با حقّ است، به شمار می آید. با وجود توانایی های نهفته در عقل، صدرا نیز مانند ابن میمون، انسان را تنها در میان مخلوقات عالَم ماده دارای محوریّت دانسته و باور به خَلق تمام ممکنات از بهر انسان را نمی پذیرد.

واژه‌های کلیدی

انسان، عقل، غایت، کمال، اخلاق، شریعت

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران (مسؤول مکاتبات) ebrahim.hojat@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران jshanazari@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/۳/٦ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/٤

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

بحث پیرامون عقل و شریعت و کارکردها و رابطه آن دو در عرصه های نظری و عملی و نیز نقش آن دو در فهم حقایق و جهت دهی به انسان در سیر به طرف کمال، از جمله مباحثی است که در قرن های متمادی، فکر و ذکر متکلمان، فیلسوفان و عارفان را به خود اختصاص داده و همچنان نیز موضوع نظر و تأمّل بسیاری از متفکران است. در طول تاریخ تمدن و اندیشه اسلامی نیز علاوه بر اندیشمندان مسلمان، در میان باورمندان به سایر شرایع نیز با چهره های برجسته و حکمای شناخته شده‌ای مواجه می شویم که پا به پای محققان مسلمان به بحث و نظر پیرامون این موضوع مهمّ همت گمارده‌اند. از جمله می‌توان به ابن میمون آندلسی متفکر و عالِم یهودی در قرن ششم هجری اشاره نمود. او مانند قاطبه حکمای دیگر انسان را موجودی عاقل می داند و معتقد است که هر فردی می تواند با بهره گیری از فیض عقل و در پرتو فرامین شریعت موسی(ع) به عالی ترین مراتب کمال نائل گردد. به همین منظور وی مراحلی را مطرح می کند که از مرتبه نازل کمال ،آغاز و به مرتبه‌ای ختم می شود که انبیاء و اولیاء به آن نائل شده اند و انسانهای دیگر نیز به میزان تلاش و ممارست خود می توانند به این مرحله، وصول یافته و معرفت به خداوند و افعالش برای آنان میسّر گردد. این متفکر یهودی علیرغم نگاه همدلانه‌ای که به جایگاه و توانایی های انسان بما هو عاقل دارد، با این حال بر خلاف گروهی از عارفان و فیلسوفان که انسان را عصاره و مقصود خلقت می دانند، معتقد است که در میان ممکنات، برخی دارای غایات خویش اند و لذا چنین نیست که تمام عالَم از بهر انسان خلق شده باشد.

در میان حکمای مسلمان نیز ملاصدرا در زمره برجسته‌ترین حکمایی است که دارای دغدغه جدی درباره جایگاه انسان و نقش متقابل عقل و شریعت در سیر تکامل وی می‌باشد، و با توجه تبحّری که در علوم عقلی و نقلی دارد، می کوشد تا در منظومه فکری خویش، کارکرد عقل و شرع در پیشبُرد هدفی که برای انسان لحاظ شده را نشان دهد، و در این عرصه، مواضعی را اتخاذ می‌کند که دارای وجوه شباهت و تفاوت با آراء ابن میمون است.

لذا در مقاله حاضر، نگارنده می کوشد تا به نحو اجمال، رویکرد این دو متفکر درباره مراتب سعادت، نقش شریعت و عقل در تحصیل سعادت غایی انسان، و جایگاهی که انسان در میان سایر ممکنات دارد را مورد بررسی قرار دهد.

عقل به مثابه قوه‌ای از قوای انسان

ابن میمون همانند بسیاری از حکما معتقد است که حیوانیّت و ناطقیّت، ذات انسان را تشکیل می‌دهد و مقوّم سومی غیر از این دو برای انسان قابل تصوّر نیست. قوّهٔ ناطقه، قوّه‌ای واحد در انسان است که کثرت در آن راه ندارد و انسان بوسیلهٔ آن، علوم و صنایع گوناگون را می‌آموزد و همه آن افعال، لازمه همین قوّهٔ بسیطند، قوه‌ای که حالّ در جسم است و مفارق از آن نمی‌باشد. (ابن میمون،١٤٢٨ ق:١٢٤،١٩٤) افرادی که تحت نوع انسان واقع شده‌اند نه تنها از عقل بهره‌مندند بلکه کل قوای طبیعی و نفسانی و حیوانی و اعضای موجود در یک شخص، بالذّات در شخص هم نوعش نیز وجود دارد و اگر که نقصی هم در میان برخی اشخاص باشد بالعرض بوده و از خارج بر آنان عارض شده و امری غیرطبیعی محسوب می‌گردد مگر آنکه تفاوت هایی باشند که به واسطهٔ اختلافی که لازمهٔ طبیعت ماده آن نوع است، پدید آمده‌اند. از دیدگاه وی، هر انسان بما هو ناطق، در حالی که همواره و لحظه به لحظه از قوّه به فعل مبدّل می‌گردد، به وسیله عقل، معقولات را ادراک نموده و تا وقتی که عقلش بالفعل باشد، عقل، عاقل و معقول امری واحد است. «و فینا ایضاً العاقل و العقل و المعقول شیئ واحد، متی کان لنا عقول بالفعل، لکن نحن نخرج من القوّة الی الفعل حیناً بعد حین» (همو:١٦٩) و در جایی دیگر می‌گوید: «فقد بان أنّه متی ما کان العقل بالفعل، فانّ العقل هو الشیئ المعقول و تبیّن أنّ کلّ عقل فعله الذی هو کونه

عاقلاً هو ذاته. فإذن العقل و العاقل و المعقول شیئ واحد بعینه ابداً فی کلّ مایعقل بالفعل». (همو:۱٦۸) عقل بالفعل که فعلش عین ذاتش است چیزی غیر از معقول بالفعل نیست؛ یعنی دو چیز نیستند که یکی عقل و دیگری صورت معقول نامیده شود، بلکه فعل عقل که همان ادراکش است، حقیقت و ذات عقل را تشکیل می‌دهد و به خاطر این فعل، نام عاقل را بر او می‌نهند و همین قدرت تعقّل و تفکر است که می تواند مقدمات معرفتی و مبنایی برای سیر به مطلوب و کمال حقیقی را برای انسان فراهم آورد (همو:۱٦۸).

علاوه برعقل، ابن میمون یکی از قوای مهم دیگری که انسان و اکثر حیوانات از آن برخوردارند را قوه خیال می‌داند که می‌تواند کارکردهایی متفاوت با قوه عاقله را ایفا نماید. فعل خیال، غیر از فعل عقل است چرا که عقل، صورت ها را ترکیب و یا آنها را تحلیل می‌کند و امور مرکّبه را تجرید و به حقیقت و اسباب آنها آگاهی می‌یابد و معانی کثیره و متباینی از شیئ واحد را ادراک می‌نماید (همو:۵۱،۲۱۰،۲۰۹).

همچنین به وسیلهٔ عقل است که معانی کلی از معانی جزئی متمایز می گردد و به واسطه همین معانی و مقدمّات کلّی، اقامهٔ برهان امکان پذیر است. ولی خیال، چنین افعالی را انجام نمی دهد بلکه می تواند تباین میان اشخاص در عالم عین را درک نموده، و اشیائی که در خارج متفرّقند را تخیّل و آنها را با هم ترکیب نماید. گاهی نیز حکم به امری می‌دهد که عقلاً باطل است؛ مثلاً خیال حکم به جسم بودن یا حالّ در جسم بودن خداوند می‌نماید چرا که نزد خیال، موجودی نیست مگر آنکه جسم یا حالّ در جسم باشد، امّا عقل، امتناع این امر در مورد پروردگار را مبرهن ساخته و همانند این مورد، حکم به وجوب و جواز و امتناع در مورد موضوعات دیگر را صادر می‌نماید. (همو: ۱۱-۲۱۰) بعلاوه، محدودیت‌ها و خطاهای خیال نیز می‌تواند انسان ها را به عرصه‌ای سوق دهد که جذابیّت ها و دارایی های گذرا و مادی را به عنوان کمالات حقیقی و پایدار محسوب نمایند (همو:۵۰۳).

رویکرد ابن میمون در این باره، مورد پذیرش غالب حکمای مسلمان از جمله ملاصدرا نیز می‌باشد. از دیدگاه صدرا، هر فرد انسان به نوبه خود از قوای طبیعی، حیوانی و عقلانی برخوردار است که به مرور و در سیر رشد و کمال خویش، به هر یک از این قوا فعلیّت می‌بخشد و در هماهنگی با هر مرتبه از این مراتب سه گانه، نفس دارای اتحاد ادراکی با مدرَکات مربوط به هر مرتبه می‌گردد. در واقع، درطیّ روند تکاملی ادراکات انسان، به تدریج نیاز فرد به حواسّ جسمانی کاهش می‌یابد و حواسّ ظاهری که در مواضع مختلف متفرقند، در یک حسّ واحد مشترک، اجتماع می‌یابند و سیر ادراکی انسان به مرحلهٔ ادراک خیالی نایل می‌گردد، به طوری که در عین توانایی برای ادراک محسوسات، مدرِک مخیّلات نیز می‌گردد و حسّاس و متخیل بالفعل و عاقل بالقوه محسوب خواهد شد. مرتبه خیال یا مثال دارای عالم متناظر با خویش است که عالَم مثال یا برزخ نام دارد و نفس می‌تواند با صور مثالی، متحد شده و مدرِک آنها گردد(ملاصدرا، بی تا، ج ۸: ٦۱-۲۵۹، ج۹: ٦-۸۳) ملاصدرا نیز همانند بیشتر فیلسوفان معتقد است که پس از مرتبهٔ تخیل، انسان نیروی تعقّل و تصوّر کلیات را به دست می آورد الّا اینکه به باور وی، همچنان که محسوس بالفعل اتحاد وجودی با جوهر حساس دارد، معقول بالفعل نیز متحد با عاقل است. او تصریح می کند که هر ادراکی عبارت از اتحاد بین مدرِک و مدرَک خاصش است و عقلی که مدرِک است، عین مدرَکاتش می‌باشد «کلّ ادراک فهو بإتّحاد بین المدرِک و المدرَک و العقل الذی یدرک الأشیاء کلّها فهو کلّ الاشیاء» (همو، ۱٤۲۳: ۲٤٤).

نفس ناطقه به اعتبار ادراکات و الهاماتی که از مراتب مافوق خود می‌پذیرد، واجد عقل نظری، و به اعتبار آنکه می‌تواند افعالی را بر مادون خود اِعمال نماید، واجد عقل عملی می‌شود. بواسطه عقل نظری است که انسان می‌تواند

به حقایق اشیاء بما هی هی علم یافته و کلیات را تصوّر و تصدیق نموده و نسبت به حقّ و باطل بودن آنها حکم نماید و به وجوب و امکان یا امتناع کلیات معرفت حاصل کند.امّا وظیفه عقل عملی پرداختن به جزئیات است بدین معنی که با استخدام فکر، به استنباط خیر و شرّ و تبیین بایدها و نبایدها در افعال انسان و امور جزئی می‌پردازد (همو، بی تا، ج ۹: ۱۱۰، همو، ۱٤۲۳: ۲۰۱– ۱۹۹).

عقل به مثابه عامل استکمال انسان

موضوع دیگر آن است که بنابر نظر شریعت موسی و تابعان او و ابن میمون، طبق مشیت ازلی و قدیم پروردگار، هر انسانی دارای استطاعت مطلق است یعنی مانند انواع حیوانات دیگر که با اراده خویش حرکت می‌کنند، با طبیعت و اراده و اختیار خویش می تواند هر آنچه را که در حدّ توانایی و قابلیت انسان است، انجام دهد مگر آنکه به هر دلیلی، مانعی در برابر وی پدید آید. علاوه بر اراده و اختیار، عقل نیز از جانب حق تعالی به انسان افاضه می‌شود و پیوند دهنده بین وی و خداوند است و طریقه تقویت این پیوند، بکارگیری آن برای حصول و افزایش محبت و اقبال نسبت به پروردگار است. (ابن میمون:۷۱۹،۵۲۵) حتی عنایت حق تعالی به هر کسی به میزان بهره‌مندی از عقل است و قهراً این عنایت در مورد اشخاص انسان یکسان نمی باشد، بلکه به میزان تفاوت مراتب در کمالات افراد، عنایت نسبت به آنان نیز ذومراتب خواهد بود؛ مانند تفاوت‌هایی که در این باره میان انبیاء– با احتساب مراتبشان– و فضلاء و صالحان است (همو:۵۳۲).

ابن میمون برای تأیید مطلب خود نکته ای که فارابی در آغاز شرحش بر نیکوماخوس ارسطو۱ آورده را ذکر نموده و از زبان فارابی چنین نقل می‌کند که «افرادی که قدرت بر اتصاف از خُلقی به خُلق دیگر را دارند کسانی هستند که به گفته افلاطون: عنایت خداوند نسبت به آنها بیشتر است». (همو:۵۳٤) اما به عقیده ابن میمون، جاهلان عاصی بواسطهٔ بهره‌مند نبودن از آن فیض و عنایت، خوار و کوچک شده و در زمره سایر حیوانات محسوب می شوند «مثل بهائم است که هلاک می‌شود» (کتاب مقدس، مزامیر،۱۳:٤۹) از همین رو قتل آنها سهل شمرده شده و بلکه برای برخی منافع، به آن امر شده است. در واقع، این نحوه مواجهه با اهل معصیت، طبق این قاعده از قواعد شریعت موسی است که عنایت پروردگار به هر فردی، به حسب قابلیت و استعداد آن شخص می‌باشد. ابن میمون می‌نویسد: «و امّا العصاة، فبحسب ماعدموا من ذلک الفیض، هان أمرهم و انتسقوا فی نظام سایر اشخاص انواع الحیوان و لذلک سهل قتلهم بل أمر به للمنافع. و هذا الغرض هو قاعدة الشریعة و علیه مبناها، أعنی علی انّ العنایة بشخص شخص من أشخاص الانسان بحسبه» (ابن میمون:۵۳۳) بر این اساس، انسانی که ادراکش کامل بوده و همواره متفکر دربارهٔ پروردگار است عنایت خداوند نیز به او دائمی خواهد بود؛ هرچند به هنگام اشتغال به ماسوی الله مشمول این عنایت نمی‌گردد. البته گرچه عدم تفکر راجع به خداوند توسط چنین فردی هرگز مانند کسی که هیچ تعقلی دربارهٔ پروردگار نداشته، نمی باشد با این حال عنایت حقّ نسبت به فرد مزبور کاهش یافته و در چنین حالتی، شخص از عقل بالفعل بهره‌مند نیست بلکه دارای عقل بالقوه خواهد بود (همو:۷۲۳).

بنابر چنین نگاهی، ابن میمون تصریح می کند که: صحیح نیست که مانند برخی از مذاهب فلسفی قائل باشیم که عنایت خداوند مثلاً به انسان، عنایتی نوعی و غیر شخصی است؛ چرا که اصولاً در خارج از ذهن، چیزی غیر از اشخاص تحقق ندارد. لذا هر فردی که بتواند بهره مند از عقل الهی و مشمول عنایات او بگردد، قهراً در زمره مقرّبان حق تعالی و در لوای حفظ و حمایت او قرار گرفته و از دریای اتفاقات رهایی می یابد؛ در حالی که افراد محروم از لطف و عنایت او در تیررس بلاها و آفاتی خواهند بود که بر آنان وارد می شود و تحت حفاظت خداوند در قبال این آفات قرار نخواهند گرفت. به عقیده

وی، حتی انبیاء و اولیاء نیز از این قاعده مستثنی نیستند زیرا ابتلای پیامبران و انسان های فاضل و کامل، به شرور نیز در حال غفلتشان از باری تعالی روی می‌دهد و میزان و شدت این شرّ نیز متناسب با میزان و شدت غفلت از اوست. (همو :۷۲٤) در واقع، بنابر نصّ کتاب مقدس،عامل و باعث انقطاع و عدم فیض و نیز محجوبیّت از خدا، خود ما انسان ها هستیم. (کتاب مقدس، تثنیه، ۳۱: ۱۷) و آن چیزی که حجابی عظیم و مانع عقل برای ادراک پروردگار یا یکی از مفارقات و عقول می باشد، ماده کدر موجود در انسان است، نه اینکه حق تعالی، جسم باشد و پیرامون او را لایه های غبارآلود که مانع از ادراک حقّ است، احاطه نموده باشد، بلکه هیچ ظلمت و تاریکی در او راه ندارد و او نور دائمی و درخشانی است که از فیضش هر موجودی را منوّر می‌گرداند (همو: ۹۱-٤۹۰).

نکته مهم آن است که برخلاف دیدگاه ابن میمون، برمبنای رویکرد غالب میان حکمای مسلمان و از جمله در تلقّی صدرایی، عنایت حق تعالی، عبارت از آن است که او ذاتاً عالِم به نظام وجودی اتمّ، و علّت خیر و کمال موجود در ممکنات بوده و راضی به این خیر و کمال است . لذا مفهوم عنایت مشتمل بر سه معنی علم، علیّت و رضا است که هر سه آنها عین ذات باری تعالی هستند؛ بدین معنا که ذات پروردگار، عین علم به نظام خیر و سبب تامّه برای آن و عین رضا نسبت به آن است که همان مشیّت حق تعالی می‌باشد. او این نظام را به نحو اتمّ و ابلغ تعقّل می‌نماید و همین، منبع صدور و فیضان عالَم قرار می‌گیرد و البته بواسطه همین عنایت و فیض است که بنیان عالَم بر غایت مندی و تمامیّت استوار می‌باشد. بر مبنای این رویکرد، صدرا عقیده دارد که کسانی که دیدگاهی دیگر دربارهٔ عنایت باری‌تعالی دارند مانند برخی از قدما که معتقد به اتفاق در عالَم‌اند یا معتقد به اراده خالی از حکمت و عنایت‌اند، دچار ضلالت و جهل نسبت به تنزیه پروردگارند. (همو، بی تا، ج۷: ۹-۵۷، ج ٦: ۳۱۱)

ابن میمون جایگاه عقل را در داستان آدم ابوالبشر نیز مورد توجه قرار می دهد، به عقیده وی در بدو خلقت، انسان دارای کامل ترین حالاتش بود و حیاتی مطابق با فطرت و احکام عقل داشت و دربارهٔ او خطاب به خداوند گفته شد که «نقصته عن الملائکهٔ قلیلاً، او را اندکی از فرشتگان ، کمتر گذاشتی». (کتاب مقدس، مزامیر، ۸: ٥٦) در این حالت، انسان دارای قوّه‌ای نبود تا به کمک آن مشغول به مشهورات که محکوم حسن و قبح واقع می شوند، بگردد، و حتی روشن ترین این مشهورات یعنی قبح کشف عورت، نزد او ناپسند نبود و قبحش را درک نمی‌کرد. اما وقتی که عصیان نمود و مایل به شهوات خیالی و لذّات حسّی وجسمانی شد، به این نحو مورد عقوبت قرار گرفت که آن ادراک عقلی که حکم به حق و باطل بودن امور می نمود، از او سلب شد و لاجرم ادراک مشهورات برای وی حصول یافت و غرق در استقباح و استحسان گشت و قدر آنچه را که از دست داد، دانست (ابن میمون :۲٦).

بر مبنای همین نگاه است که به باور این خاخام یهودی، اجتماع برای شرب مسکرات، ننگین تر از اجتماع گروهی است که هنگام روز و به صورت عریان در یک مجلس، مشغول قضای حاجت می باشند. سببش نیز آن است که قضای حاجت برای انسان امری ضروری و گریزناپذیر است، ولی سکر، ناشی از فعلی است که شخص، به صورت مختارانه انجام می دهد. به علاوه استقباح کشف عورت، از قضایای مشهور است نه معقول، در حالی که افساد عقل و جسم عقلاً قبیح است (همو:٤۸۷).

اهمیت عقل و فضائل نطقیّه تا آنجاست که نقل شده: «التفکیر فی الإثم، أسوأ من الإثم» (فکر دربارهٔ گناه، بدتر از گناه است) و ابن میمون به گفته خود تفسیری مستغرب را از این کلام ارائه می‌دهد که حاصلش آن است که: وقتی انسان مرتکب عمل معصیتی می شود، این گناه را از حیث اَعراض تابع ماده‌اش یعنی از حیث حیوانیتش انجام می دهد؛ ولی اندیشه و فکر از خواصّ انسان و تابع

صورت انسانی است. لذا وقتی که ذهن شخص، مشغول فکر راجع به گناه می‌شود، در واقع این انسان، با شریف‌ترین جزء، یعنی با عقل خویش به معصیت پرداخته و همین امر موجب انحطاط شخصیت او می‌گردد. به باور وی، نطق زبانی نیز از خواص انسان و ممیّز او از بهائم است و برای استکمال انسان به او عطا شده تا تعلیم و تعلّم به وسیلهٔ آن انجام پذیرد، از این رو استعمال آن در امور سخیف و بیان سخنان ناشایست نیز از جمله عوامل تباهی انسان محسوب می‌گردد (همو:۴۹).

ابن میمون تصریح می‌کند که کسی که می‌خواهد حقیقتاً انسان باشد نه حیوانی که شکل و شمایل انسانی دارد، باید تأکید خود را بر تحقیر دواعی ماده مانند نکاح[۲]، خوردن، آشامیدن، خشم و سایر خُلقیات تابع شهوت و غضب بنماید و در موارد ضروری به میزان مورد نیاز اکتفا نماید نه اینکه قصد لذت از آنها را داشته باشد (همو:۴۸۷).

در بُعد اجتماعی نیز اهمیّت عقل و بکارگیری و تقویت آن در مسیر تفکر و علم تا آنجاست که به باور ابن میمون، شرور و آفاتی که در روابط میان برخی انسان ها بر حسب اغراض و شهوات و آراء و اعتقادات به وقوع می پیوندد، ناشی از عدم علم و ادا ننمودن حق عقل است. پس اگر این مطلب را بپذیریم که نسبت علم با حقیقت انسانی مانند نسبت چشم به قوه باصره است، آنگاه به روشنی می‌توان دریافت که عالِم بودن هر فردی می‌تواند موجب کاهش آزار و شرارت های او نسبت به دیگران گردد. (همو:٦- ۴۹۵) بر همین اساس در نصوص نیز اشاره شده که معرفت افراد نسبت به حقیقت پروردگار، سبب پایان یافتن این عداوات و منافرات است. «و در تمامی کوه مقدس من، ضرر و فسادی نخواهند کرد زیرا که جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود مثل آب هایی که دریا را می‌پوشاند» (کتاب مقدس، اشعیاء،۱۱: ۹).

مراتب کمال انسان

موضوع دیگری که ابن میمون به آن می پردازد، راجع به مراتب کمال انسان است. به نوشته وی، فلاسفه متقدم و متأخر، همانند انبیاء، بر این عقیده‌اند که کمالات انسان چهار نوع است:۱- نخستین و ناقص ترین مرتبهٔ آن، کمالی است که وابسته به دارایی ها و اموال می‌باشد. این گونه از کمال، هیچ پیوند و اتصالی با فرد ندارد بلکه صرفاً بین این شخص و آن دارایی، یک نسبتی برقرار است و همان‌گونه که فرد، بهره‌مند از آن دارایی می‌شود، ممکن است که آن را نیز از دست بدهد (ابن میمون:۷۳۵) ۲- نوع دوم کمال که در مقایسه با مرتبهٔ اول، تعلق بیشتری به خود شخص دارد عبارت است از کمال بدنی و بنیه‌ای. یعنی اینکه مزاج شخص در کمال اعتدال و اعضایش متناسب و قوی باشد، که البته این مطلوب غایی نبوده بلکه صرفاً کمال جسمانی است و به انسان بما هو انسان اختصاص ندارد زیرا پست ترین حیوانات نیز در برخورداری از این مرتبه با انسان مشترک اند. ۳- نوع سوم، درمقایسه با دو مرتبه قبل، تعلّق بیشتری به خود فرد دارد و عبارت است از اتصاف به فضایل خلقیّه، به این منظور که اخلاق شخص به عالی ترین مراتب فضیلت دست یابد. غایت این گونه کمال، للغیر است نه للذّات؛ یعنی این خُلقیات، در رابطهٔ بین شخص با دیگران، فعلیّت و معنا می‌یابد، تو گویی که اتصاف فرد به این کمال خُلقی، برای منفعت رسانی به افراد دیگر است. بنابراین وقتی که شخصی متّصف به راستگویی، امانت داری یا عدالت ورزی می گردد، این اتصاف از آن روست که این فرد در مواجهه با دیگران این ویژگی ها را از خود بروز می‌دهد و مثلاً تلاش می کند که با عدالت ورزی، حقّ فرد مستحق را ادا نماید و یا اینکه با امانت داری خود، از ودیعه‌ای که دیگران نزد وی گذاشته‌اند، حفاظت نموده و آنها را به صاحبانش بازگرداند. بنابراین اگر که انسان متفرّد و تنهایی را فرض کنیم که با هیچ کس ارتباط ندارد، تمام فضایل خُلقی که در اوست زائد و باطل خواهد بود و قهراً باعث کمال فرد نیز نخواهند شد. به باور ابن میمون علاوه بر قواعد اخلاقی، اغلب فرائض[۳]، شامل احکام و قوانینی

درباره بیع، ازدواج، قضاوت و امثالهم که توسط شریعت یهود وضع شده اند نیز برای تحقق و به فعلیت رسیدن این نوع از کمال مقرّر شده‌اند «و أکثر الفرائض إنّما هی لحصول هذا النوع من الکمال». (همو:۷۳٦)

علاوه بر این مرتبه که به مثابه مقدمه‌ای برای نیل به برترین نوع کمال محسوب می شود، تمام عبادات شرعی از قبیل صوم، قربانی، دعا و توبه به درگاه خداوند و امثالهم، هرچند که اصولاً جنبه فردی دارند و فوائد روحی و معنوی آنها به شخص عامل باز می گردد، معهذا ابن میمون معتقد است که ارزش و جایگاه هیچ کدام از این موارد یارای مقارنت و برابری با مرتبه غایی کمال را ندارند بلکه همانند کمالات اخلاقی صرفاً می توانند به عنوان مقدمه برای وصول به آن قرار بگیرند. «و الأعمال الشّرعیّة کلّها أعنی أنواع العبادات و کذلک الخُلقیّات النّافعة للنّاس، جمیع ذلک لایقترن بهذه الغایة الأخیرة و لا یساویها، بل هی توطئة من أجل هذه الغایة». (همو:۷۳۸) ٤- این نوع از کمال، کمال حقیقی انسانی می باشد و عبارت از حصول فضایل نطقیّه و تصوّر معقولاتی است که انسان را واصل به علم حقیقی یعنی معرفت به پروردگار عالَم می گرداند. انبیاء نیز تصریح نموده‌اند که کمال ناشی از دارایی‌ها و کمال برآمده از صحّت بدن و قوا و نیز کمالات اخلاقی، هیچ کدام موجب افتخار شخصی که برخوردار از آنهاست، نمی گردد؛ بلکه آنچه موجب سرفرازی و سعادت حقیقی بشر است، عبارت از تصور معقولاتی که مفید آراء صحیح برای معارف الهی اند و بویژه معرفت اللّه و افعال اوست. (همان:۷۳۷) این همان غایت اخیر است که انسانیت انسان به آن می باشد و شخص را کامل به کمال حقیقی و بقای دائمی می‌گرداند و صرفاً مخصوص به خود فرد است، چرا که اوست که با عقل و خرد خویش به فهم و دریافت مرتبه مزبور نائل شده و قهراً هیچ فرد دیگری نمی تواند در چنین معرفتی با وی مشارکت نماید. از همین روست که به نوشته ابن میمون، انسان باید در تحصیل این کمال، حرص ورزیده و خود را بواسطه تلاش برای کسب انواع دیگر کمالات خسته نکند. «لهذا ینبغی لک أن تحرص علی حصول هذا الباقی لک، و لاتتعب و تَشقی لِآخرین». (همو: ۳۸- ۷۳۷)

به بیان دیگر، ابن میمون برای هر انسانی دو گونه کمال را لحاظ می کند. نخست کمال جسم است و دیگر، کمال اخیر است که کمال نفس می‌باشد. تحقق کمال نخست به آن است که انسان بتواند بهترین حالات جسمانی را داشته باشد و این هدف تنها با برآورده شدن نیازهای ضروری مانند تغذیه و داشتن سرپناه و استحمام و امثال آن برآورده می گردد و دستیابی به این امور، از طریق اجتماع انسان ها و تعاملات اخلاق مدارانه و مناسبات حسنه و قاعده مند میان آنان حاصل می‌شود و از این رو انسان، موجود مدنی بالطبع نیز خوانده شده است. (همو:۵۷۵)

امّا کمال اخیر انسان آن است که بتواند دارای عقل بالفعل گردد؛ بدین نحو که به قدر طاقت و بحسب کمال اخیرش به هر آنچه از علم به حقایق موجودات و خصوصاً خداوند، تا آنجا که میسّر است، عالِم گردد. مطابق با برخی از نصوص نیز کمال انسان که موجب افتخار حقیقی اوست عبارت از ادراک پروردگار بقدر طاقت بشری، و نیز شناخت نسبت به عنایتی که پروردگار به مخلوقات در ایجاد آنها و تدبیرشان داشته، می‌باشد. (همو: ٥٧٦، ٧٤٠).

در این کمال اخیر، اموری مانند اعمال و اخلاق مطرح نیست بلکه صرفاً آراء و نظریات است که بحث و دقت نظر، مؤدّی به آنها می گردد. البته حصول این مرتبه، منوط به تحقق کمال نخستین است چرا که مثلاً هیچ انسانی نمی تواند در حال اضطراب و عطش و گرسنگی، به فراگیری معقولات بپردازد بلکه پس از رفع این نیازهای ابتدایی است که می‌تواند به کسب کمالات شریف تر و معقولات و خصوصاً معرفت به حق تعالی که سبب بقای ابدی‌است، دست یابد (همو: ۵۷٦). به نظر ابن میمون

نکته مهم آن است که هر قدر که قوای جسمی در سنین بالا ناتوان گردد و آتش شهوات بـه سستی گرایـد، عقـل توانمند گشته و ادراکی قوی تر بـرای فـرد مسـنّ حاصـل می‌شود و او به آنچه که درک نموده شـادمان مـی‌گـردد. و هر چقدر که این فرد مُسنّ به موت نزدیک تـر مـی گـردد این ادراک ناب، فزونی می‌یابـد و بـه تبـع آن، شـادمانی و عشق به مفارقت از بدن نیز زیادتر می‌شود؛ لذا آنچنان کـه حکما گفته اند و از عبارات تورات نیز فهمیـده مـی شـود حضرات هارون و موسی و مریم، در حال شدت عشـق و لذت از این ادراک، وفات نمودند (همو: ۲۷-۷۲۶).

ابن میمون براساس مراتب مزبور برای کمال، دو گروه از انسان ها را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. گروهی از اشخاص همواره طالب پیروی از نیکی‌ها و بقای دائمی مطابق با مقتضای صورت انسانی‌اند. این قبیل افراد جز به تفکر در امور معقول و ادراک آراء و نظرات صحیح و اتصال با عقل الهی که واهب صورت انسانی است، به امر دیگری نمی‌اندیشند. آنان غایت خود را غایت انسان بماهو انسان یعنی تصوّر معقولات و معرفت پروردگار و ملائکه و سایر افعال حق تعالی- البته بقدر طاقت بشر – قرار داده و همواره با حق تعالی هستند. (همو: ۸۵-٤٨٤) به زعم ابن میمون علاوه بر این مراتب، حضرت موسی و انبیائی مانند ابراهیم و یعقوب و اسحاق که نام خداوند به نحو مضاف به نام آنان مطرح شده [«اله ابراهیم، اله یعقوب و اله اسحق»] نیز به مرتبه‌ای نائل شده‌اند که بواسطه ادراک حقایق و غبطه نسبت به آن، اتحاد با پروردگار یعنی ادراک و محبّت نسبت به او برایشان حصول یافته و عقلشان کاملاً متوجه حق تعالی گشته و خود را نزد او حاضر می‌یابند و هنگام پرداختن به امور دنیوی، هرچند که ظاهرشان در میان مردم است و با مردم معاشرت نموده و به ضروریات جسمشان اشتغال دارند، ولی صرفاً اعضاء و جوارحشان متحرک و فعّال است و عقولشان در پیوند و ارتباط دائمی با خداوند است، و عنایت حق به آنان حتی هنگام اشتغالشان به کسب مال، استمرار دارد. از دیدگاه ابن میمون، غایت کوشش این چهار تن، بسط توحید در عالم و ارشاد مردم برای محبت به پروردگار بوده و به همین دلیل است که این درجات عالیه برای آنان وجود دارد چراکه همین اشتغالات آنان نیز عبادت ناب به حساب می‌آید. البته به باور وی، او و افرادی مانند او نمی‌توانند به چنین درجه‌ای نائل شوند، هر چند که می‌توانند بواسطهٔ ارتیاض، به درجه‌ای نازل‌تر از آن مرتبهٔ متعالی دست یافته و با تضرّع به درگاه خداوند، موجب رفع عوائقی که بین آنان و حق تعالی است و بیشتر این عوائق نیز از جانب خودشان است، بگردند (همو ۲۲-۷۲۱). اما گروه دیگر مردمانی اند که محجوب از حق تعالی بوده و در زمره جاهلان هستند. آنان بر خلاف گروه نخست، فکر و تأمّل راجع به حقایق و معقولات را به کناری نهاده و همّ و غمّ خود را صرف کمالات حسّی و به خصوص لذّات حسّ لامسه نموده و هیچ فکر و ذکری جز التذاذات مادّی و جسمانی ندارند. لذا در وصف آنان چنین گفته شده که «اینان از شراب، گمراه شده و از مسکرات، سرگشته شده اند و در رؤیا، گمراه گردیده‌اند زیرا همه سفره ها از قی و نجاست پر کرده اند و جایی نمانده است» (کتاب‌مقدس، اشعیاء نبیّ، ۲۸:۷،۲۷).

ابن میمون تأکید می‌کند که بروز ملایمات یا ناملایمات برای انسانهای سعید و یا شقیّ نیز بحسب استحقاق افراد و به حکم عدالت است. پس خداوند، منزّه از جور بوده و هیچ فردی معاقب نمی‌شود مگر آنکه مستحق آن عقاب است، و برعکس اگر انسان، به لذتی اندک نیز نائل گردد این پاداش برای او می‌باشد. لذا همهٔ این‌ها بواسطهٔ استحقاق انسان برای لذّت یا الم است هر چند که خود ما به این جوانب و وجوه استحقاق، علم نداشته باشیم. ابن میمون در این باره چنین می‌نویسد: «و نحن نعتقد أنّ کلّ هذه الاحوال الانسانیّة هی بحسب الإستحقاق، و هو تعالی عن الجور [...] هذا هو الذی نصّت به توراة سیّدنا موسی بأنّ الکلّ تابع لاستحقاق». (ابن میمون:۵۲٦) حتی بنا به

تصریح علمای یهود، حق تعالی ولو آنکه بندگان را توسط پیامبران، فرمان به انجام افعال نیک نداده باشد و یا آنان را بواسطهٔ پیامبران از انجام افعال شر نهی ننموده باشد، معهذا هر کدام را به خاطر افعال نیک یا شرّشان، از پاداش و عقاب برخوردار می‌نماید زیرا که انسان فطرتاً دعوت به نیکی و نهی از ظلم و جور شده است. وی خاطرنشان می‌کند که بحث جزا و عوض به حیوانات را هیچ یک از حکما و نیز هیچ کس در ملت یهود بیان ننموده، هرچند برخی از متأخرین از جاؤنیم[٤] که چنین قولی را از معتزله شنیده‌اند آن را پذیرفته اند (همو: ۲۸–۵۲۷).

برخلاف ابن میمون که بحثی راجع به ماهیت کمال و سعادت ارائه ننموده، برمبنای اندیشه صدرایی می‌توان سعادت را از دو منظر وجود شناختی و نفس شناسی مورد بررسی قرار داد. در بُعد وجودشناختی، صدرا معتقد است که کمال و سعادت، عین وجود است و موجودات به فراخور بهره‌ای که از وجود دارند دارای مراتب متفاوت در کمال و نقص و بالطبع در سعادت‌مندی و عدم آن می‌باشند؛ یعنی هر موجودی که مبرّاتر از عدم باشد از سعادت بیشتری نیز برخوردار خواهد بود. بر این مبنا موجودات عالَم در عین حالی که در اصل تحققشان با هم مشترکند، ولی از جهت شدّت و ضعف در برخورداری از وجود، ذومراتب و دارای تشکیک اند، بدین ترتیب که کامل‌ترین و شریف‌ترین ذوات، حق تعالی بوده و پس از او، مفارقات عقلی اند که تجرّد تامّ دارند و پس از آن، نفوس‌اند که تعلّق تدبیری به ابدان دارند و در نهایت، مرتبهٔ طبایع وصور جسمانی و هیولای اولی قرار دارد (ملاصدرا، بی تا، ج۹: ۱۰۵).

در بُعد نفس شناسی، ملاصدرا معتقد است که شعور به وجود نیز کمال و سعادت است و قهراً هر یک از مراتب موجودات نیز دارای مرحله‌ای از ادراک اند که از جمله آنها انسان است که دارای نفسی است که جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاء می‌باشد و با حرکت جوهری اشتدادی دائم، تغییر ذاتی می‌پذیرد و همین تشکیکی بودن وجودی است که تکامل جوهری او را تضمین می‌کند. برمبنای این رویکرد، هر چه نفس انسان از سعهٔ وجودی بیشتری برخوردار باشد، می‌تواند ادراکی عمیق‌تر و عالی‌تر نسبت به حقایق و کمالات داشته باشد و قهراً هر چه مدرَکات، ناب‌تر باشد مرتبهٔ تکاملی فرد مدرِک نیز والاتر خواهد بود. لذا صدرا سعادت را این گونه نیز تعریف نموده که عبارت است از: استکمال نفس انسان بر اثر شناخت حقایق موجودات به قدر طاقت بشر (همو، ج۹: ۱۰۵، ج۱: ص ۵۰ و همو، ۱۴۲۲: ٤٧٤).

در این چارچوب، ملاصدرا سعادت وکمال هر قوه‌ای از قوای نفس را ادراک امر ملائم با طبع آن قوه می‌داند و از آنجا که قوای مختلف براساس مراتب مختلفشان، مراتب متفاوتی دارند قهراً کمالات مختلفی نیز خواهند داشت؛ بدین معنی که هرچه قوه و ادراکات آن شدیدتر و قوی‌تر باشد، مرتبه کمالی آن نیز والاتر خواهد بود و لذاست که وجود عقلی و مدرَکات و معقولات آن، شریف‌تر و کامل‌تر از قوای شهویّه و غضبیّه و ادراکات و محسوسات آن دو می‌باشد. (همو، بی تا، ج ۹: ٦–۱۰۵).

بر این مبنا، سعادت انسان بر اساس مقتضیات سه گانه نفس انسان و مطابق با سه نشئه عالَم طبیعت، عالَم مثال و عالَم عقل، به سعادت و لذّت های حواس ظاهری، لذت های حواس باطنی و خیالی و لذت ها و کمالات عقلی تقسیم می‌گردد. پس چنانچه نفس به هر یک از مراتب هستی، ارتقاء یا نزول یافته و خود را بدانها مشغول سازد، به همان نسبت نیز در تکامل خویش صعود یا نزول خواهد داشت. از این رو چنانچه جنبهٔ حسّی بر کسی غلبه نماید و دلبسته محسوسات و لذائذ آن شود، قهراً پس از مرگ و در اثر فقدان این محسوسات و دوام وابستگی به آنها، فرد دچار عذاب خواهد شد چرا که با مرگ، ابزار مادی حواس نابود می‌شود؛ مضافاً به اینکه اگر این مألوفات و مشغولات در زمره معاصی حسّی باشد، علاوه بر ایذاء یادشده، به خودی خود نیز رنج‌آور خواهد بود چرا که آن معاصی، با حقیقت جوهری نفس در تضاد

است و بعد از مرگ است که حجاب‌ها و مشغله‌های مادی کنار رفته و تضادهای موجود بین نفس و بدن درک می‌شود (همو، ۱۴۲۲: ٤٦٢، ٥-٤٧٤).

همین مرحله از کمال از منظر ملاصدرا است که قابل مقایسه با دو مرحله نخست از تقسیم‌بندی است که توسط ابن میمون راجع به اقسام کمالات انسان ارائه گردید و آن دو مرحله، شامل دارایی‌ها و مالکیت‌هایی که انسان به دست می‌آورد و نیز توانایی‌هایی است که در ویژگی‌های مربوط به قوای جسمانی خویش حاصل می‌کند و خصوصیتشان عبارت از دوام نداشتن و مشترک بودنشان با توانایی‌ها و ویژگی‌های موجود در سایر حیوانات است. البته رویکرد صدرایی در این مورد به گونه‌ای از منظر نفس شناسانه است در حالی که نگاه ابن میمون عمدتاً ناظر به رابطه انسان با دو مرتبه از کمال که بواسطه ارتباط با محیط پیرامونی وی برای او حاصل می‌شود، است و با این حال، از نظر هر دو متفکر، این قسم از کمالات سرانجام از انسان زوال می‌یابد.

به باور ملاصدرا بعد از مرحله کمالات حسّی، سیر معرفتی انسان به مرتبهٔ تخیل نائل می‌شود که مرتبه مثال نیز نامیده شده و متناظر با عالَم مثال یا برزخ است و نفس می‌تواند با ادراک صور مثالی، التذاد و کمال یابد و آمادگی نیل به مرحلهٔ عقلانی و ادراک معقولات را به دست آورد. او نیز مانند ابن میمون عقیده دارد که تنها عدّه کمی می‌توانند به مرتبهٔ اخیر نایل شده و انسان عقلانی و دارای کمال عقلی بالفعل بشوند (همو، بی تا، ج۸: ۲۰-۲۱۹، ج ۹: ۲۲ و همو، ۱۴۲۲: ٤٦٢) از دیدگاه صدرا، مرتبه انسان عقلانی در آخرت، مرتبهٔ مقرّبان و سابقون است که شوق به درک مسائل عقلی و حقایق و تجرّد از جسمانیات بر آنان غالب شده و در سلک اهل ملکوت داخل شده‌اند و این برترین مقامی است که انسان می‌تواند با عروج در مسیر توحید، به آن نائل شود (همو، ۱۴۲۳: ۳۲۱).

همچنان که پیش‌تر اشاره شد ملاصدرا نیز همانند بسیاری از حکما بر این عقیده است که وقتی نفس به مرتبه ادراک عقلی ارتقاء می‌یابد، دارای دو قوّه علّامه و عمّاله می‌گردد که از آن دو به ترتیب، تعبیر به عقل نظری و عقل عملی نیز می‌شود و متناظر با همین دو بُعد، سخن از حکمت نظری و عملی نیز به میان می‌آید و اینکه پیروی از موازین این دو حکمت است که می‌تواند شکوفایی و سعادت انسان را به همراه آورد. پس در بُعد نظری اگر انسان بتواند به شناخت حقایق و تشبّه به حق تعالی نائل شود و در بُعد عملی ظاهر، گناه نکند و رفتار نیک داشته باشد و در بُعد عملی باطن، با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، به نشاط و آرامش درونی برسد، در نتیجه بواسطه برخوردار شدن از این معقولات و ملکات و اتحاد با آنها می‌تواند به سعادت در دنیا و آخرت نایل گردد (همان: ٤-٤٧٣، همو، بی تا، ج ۱: ۵۰-٤٧).

امّا اینکه چرا در بُعد نظری، لذّت عقلی، عامل سعادت حقیقی است ملاصدرا دلیل آن را این می‌داند که لذت عقلی دارای اسباب قوی‌تر، کثیرتر، متلائم‌تر و ملازم‌تر با نفس است. اقوی بودن این لذّات از آن روست که اسباب هر لذّت، عبارت از ادراک، مدرِک و مدرَک است و قدرت ادراک، وابسته به قدرت مدرِک است و با توجه به اینکه قوه عقلی، قوی‌تر از قوای حسّی و خیالی و مدرَکات آن دو است، لذا عقل است که می‌تواند حقیقت امر مدرَک را تحصیل نموده و به بهاء و لذّت حقیقی نائل شود در حالی که ادراک حسّی تنها به ظواهر امور محسوس تعلّق دارد و صرفاً بواسطه قوای ضعیف حسّی می‌توان به ادراک آنها پرداخت و قهراً لذت و بهاء ناشی از آن نیز سطحی و ضعیف خواهد بود. کثیرتر بودن مدرَکات عقلی از آن روست که در ادراک عقلی، معرفت به حقیقت کلّ معقولات تعلّق می‌یابد حال آنکه ادراک حسّی تنها می‌تواند شامل محسوساتی که در دسترس حواسّ است، بگردد. بعلاوه، معقولات دارای تلائم با عقل بوده و موجب کمال ذاتی نفس ناطقه می‌شوند در حالی که برخی از محسوسات، منافر با طبع انسان بوده و تضاد با نفس دارند. همچنین ملازم‌تر بودن معقولات با نفس انسان، از

این روست که انسان با تعقّل معقولات، متحد با آنها شده و کمال می‌یابد؛ مضافاً به اینکه برخی از این معقولات حتی قبل آنکه مورد التفات انسان واقع شوند، عجین با ذات او هستند و لو آنکه انسان به سبب اشتغالش به ماسوا، غافل از آنها می‌باشد. (همو، بی تا، ج ۹: ۱۰۶).

اما در بُعد عملی، صدرا عقیده دارد که سعادت انسان دارای چهار مرتبه است: ۱-تهذیب ظاهر بوسیله پیروی از احکام و اوامر و نواهی الهی ۲- تهذیب قلب و تطهیر باطن و صفای روح است که انسان در این مرحله، فضایل اخلاقی را در وجودش به نحوی پرورش داده که رسوخ در جان و دل او می نماید و ملکه وجود او می‌گردد و در نتیجه ، منجر به برخورداری از تعادل و آزادی و استقلال نفسانی و قدرت کنترل تمایلاتش می‌شود.۳- آراسته شدن نفس به صور قدسیّه و زینت یافتن نفس به آنهاست و در این مرحله است که انسان مورد تأیید و تسدید و هدایت باری‌تعالی قرار می‌گیرد و با بصیرت قلبی خویش ، نور قدسی را مشاهده می‌نماید. ٤- مرحله فنای نفس از خود و محو شدن در نور جلال و جمال الهی و فروریختن دیوار حجاب و خودبینی است به نحوی که نفس، واصل به حق تعالی می‌گردد، و البته به باور صدرا بعد از این مرحله نیز سفرهای دیگری مانند سفر در حقّ و سفر از حقّ در پیش است که طیّ آن نه با نیروی نفس بلکه صرفاً با نیروی حقّ و قدرت انوار الهی میسّر است و فهم آن وراتر از درک و شعور انسان است. (همو، ۱٤۲۳: ۲۰۷، همو، ۱٤۲۲: ٤-۳۸۳)

نکته قابل توجه در اینجا، شباهتی است که میان مرتبه سوم از کمالات در اندیشه ابن میمون، و مراحل سلوکی کمال در بُعد عملی از نظر ملاصدرا است، چرا که هر دو متفکر، مراعات بایدها ونبایدهای اخلاقی و تعبّد نسبت به احکام شرعی را مقدمه‌ای برای وصول به کمال حقیقی می‌دانند الّا اینکه می‌توان مورد سوم و چهارم و مابعد آن از میان مواردی که صدرا برای طیّ سلوک عملی بیان نموده را در زمره غایت مشترک بُعد نظری و بُعد عملی دانست و این همان غایتی است که به باور ملاصدرا و ابن میمون تنها در دسترس عدّهٔ قلیلی از انبیاء و اولیاء است، همان کسانی که عقولشان در پیوند دائم با حق تعالی بوده و همواره خود را حاضر نزد او می‌یابند و همچنان که ابن میمون متذکر می‌شود، عنایت پروردگار همواره شامل آنان است، و هر چند که ظاهرشان در میان مردم است و به معاشرت با آنان و گذران امور زندگی خویش می‌پردازند لکن باطنشان در اتحاد با پروردگار و مشاهده جمال و جلال الهی است و به تعبیر صدرا، اینان هستند که به وادی سفر در حقّ و از حقّ نیز قدم گذاشته‌اند.

در چارچوب همین اندیشه است که صدرا با وجود تمام مراتبی که برای عقل عملی احصاء نموده با این حال، تکامل نفس عمّاله را تکامل نهایی نفس نمی‌داند بلکه عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند که در بسیاری از امور، از عقل نظری استمداد می‌جوید. دلیلش آن است که جزء عملی، عبارت از حیثیت اضافی نفس به بدن است و داخل در ذات نفس نمی‌باشد. و قهراً سعادت آن نیز بواسطه وابستگی به بدن و تدبیر آن و برآورده شدن لذت و سعادت متناسب با قوای جسمانی است و صرفاً می‌تواند تکامل خیالی و مثالی را به همراه آورد؛ زیرا هر کدام از کمالات و لذائذ عملی، یا به خاطر سلامتی جسمی و روانی و برقراری آرامش است، یا به خاطر طهارت باطنی از آلودگی‌ها و پلیدی‌ها و پروراندن ملکات پسندیده و صفای درون است که به باور صدرا، این مرحله همان مرتبه صالحان و عابدان و زاهدان است و ثمره اخروی آن صرفاً رهایی از دوزخ و وصول به بهشت می‌باشد؛ لکن تکامل حقیقی، با تکامل جزء نظری نفس فراهم می‌گردد چرا که نفس بدون لحاظ وابستگی به بدن، می‌تواند ذاتش را بی واسطه تعقّل کند و از همین روست که سعادت عقلی، مطلوب بالذّات و غایت حقیقی است که به خودی خود، موجب شکوفایی انسان می‌شود، در حالی که سعادت عملی، مطلوب بالعرض بوده و در ذیل این غایت و سعادت حقیقی قرار می‌گیرد (همو، ۱٤۲۲:

۸-٤۷۳، همو، ١٤٢٣: ٢٠٠).

آنچه در اینجا حائز اهمیت می‌باشد آن است که هر چند ابن میمون و ملاصدرا کمالات مرتبه سوم یا عقل عملی را مقدمه وصول به مرتبه نهایی کمال که همان معرفت و شهود نسبت به معقولات و حقایق است، دانسته و نفس را برای وصل و فعلیّت بخشیدن به این فضایل، مکتفی بالذّات نمی‌دانند لکن هر کدام، از منظر خاصّ خود به این امر توجه دارند . به عبارت دیگر، ملاصدرا محدودیت این دسته از کمالات که شامل اخلاقیات و قواعد شرعی اعمّ از معاملات و عبادات است را آن می‌داند که تحقق آنها، بواسطه جنبه اضافی نفس نسبت به بدن و استعمال بدن توسط نفس می‌باشد به نحوی که نفس، برخلاف کمالات عقلی نمی‌تواند بالذّات و بی‌واسطه به این کمالات نائل گردد، هر چند ثمره و فایده آنها نیز نهایتاً به نفس انسان باز می‌گردد. این در حالی است که رویکرد ابن میمون در این باره مبتنی بر میزان تعلق این خُلقیات به ذات نفس است. و در حالی که نگاه صدرا غالباً ناظر بر بازگشت ثمره و فایده فضایل و اخلاقیات به نفس فرد متخلّق به این اخلاق است، ولی در نظر این میمون، به فعلی،ت رسیدن این خُلقیات و کمالات و فواید ناشی از آن، مشروط به ارتباط با دیگران است و قهراً وقتی که چنین شرطی در میان باشد، لاجرم آن فرد یا افراد دیگر، به طور متقابل از فعلیت یافتن این خلقیات بهره‌مند خواهند شد. بنابراین برخلاف کمالات مرتبه چهارم که مطلوب بالذّات و بی واسطه است و فایده و ثمره آن منحصراً به خود فرد متخلّق باز می‌گردد و شریک بردار نیست، ولی فضایل مرتبهٔ سوم ذاتاً مشارکت بردار بوده و فواید و برکات آن از رهگذر رابطه با دیگران، به فرد متخلّق می‌رسد.

جایگاه شریعت در سیر استکمالی انسان

به نوشته ابن میمون، فرامین شریعت موسی (ع) که تنها شریعت حقیقی است ما را به هر دو مرتبهٔ کمال نائل می گرداند. «فالشریعة الحّاقة التی قد بیّنّا أنّها واحدة لا غیر و هی شریعة سیّدنا موسی،انّما جائت لتفیدنا الکمالین جمیعاً»[۵].

بنابراین، شریعت دو هدف را دنبال می کند که عبارت اند از: اصلاح نفس و اصلاح بدن. در مورد اوّل، شریعت باید به قدر طاقت و فهم جمهور مردم، آراء صحیح درباره جهان شناسی و خداشناسی را بیان نماید. هدف دوم یعنی بهبود احوال زندگی دنیوی مردم نیزاز طریق دو عامل میسّر می گردد: نخست آنکه بواسطه فرامین شرعی، مظالمی که در جامعه رواج دارد، مرتفع گردد تا کسی جرأت نکند که بخاطر قدرت بدنی یا موقعیت فردی و اجتماعی خویش، نسبت به افراد فرودست مرتکب ستم گردد. عامل دوم آن است که هر فردی را متخلّق به اخلاق حسنه نماید تا بواسطه حسن معاشرت و تعاملی که میان مردم پدید می آید، امور جامعه نیز نظم و نسق یافته و بقای اهل مملکت و دوامشان بر یک نظام واحد، ممکن گردد تا در نتیجه، هر یک از آنان بتواند به مرتبه کامل‌تر و اصلاح اعتقاداتش و دریافت آراء صحیح نائل شده و به کمال برتر خویش دست یابد (ابن میمون: ٥٧٦).

از دیدگاه وی، شریعت یهود، مواردی که بواسطهٔ معرفت صحیح و باور به آنها، کمال اخیر برای انسان حاصل می شود را به عنوان غایت خویش لحاظ نموده، که شامل مطالبی دربارهٔ وجود باری تعالی، توحید، علم، قدرت، اراده و قِدَم اوست که تبیین مفصّل آنها پس از معرفت به نظرات گوناگون میسّر می شود. همچنین شریعت، بر اعتقاداتی نیز تکیه می کند که باور به آنها برای اصلاح جامعه ضروری است، مانند این اعتقاد که چون غضب پروردگار بر شخص عاصی، شدید است، از این رو لازم است که از عصیان پرهیز شود. نکته مهم از دیدگاه ابن میمون آن است که هرچند اصلاح نفس و کسب آراء و معارف حقّه از حیث شرافت و اهمیت، مقدّم بر مصالح دنیوی می باشد، معهذا وصول به چنین مرتبه ای منوط به تأمین نیازهای مادی و سلامت اخلاقی فرد و جامعه است

(همو: ٧-٥٧٦).

در اندیشه صدرایی نیز همان‌طور که بدن انسان، متشکّل از اعضاء و جوارح و روابط میان آنهاست و خلل و نقصان در هر بخشی از آن منجرّ به بیماری جسم انسان می‌گردد، به همین ترتیب، در بُعد فردی وقتی که صفات باطنی و اخلاق نفسانی در روح انسان از مسیر حکمت و اعتدلال در قوای شهویه و غضبیه و فکریه انحراف یافته و به سمت افراط و تفریط متمایل گردد لاجرم انسان در معرض رذالت‌ها و امراض خُلقی و باطنی قرار می‌گیرد که ثمره‌ای جز تباهی و شقاوت اخروی نخواهد داشت (ملاصدرا، ١٣٨١ :١٤٥).

امّا از بُعد اجتماعی، اصولاً هیچ فردی در وجود و بقایش مکتفی بالذّات نیست زیرا نوعش منحصر در شخصش نمی‌باشد و لذا تداوم حیاتش در دنیا صرفاً با اجماع و تعاون میسّر است و در نتیجه این امر، گروهها و قبائل و اقوام و مرزهای جغرافیایی پدید می‌آیند . پس با توجه به اینکه در جریان مراودات و تعامل میان افراد، غلبه حبّ تفرّد بر اشخاص می‌تواند منجرّ به اِضرار به غیر و هلاک سایر افراد جامعه شود، لذا اگر امور انسان ها به خودشان واگذار شود و سیاست ورزیِ عادلانه و حاکمیّت قانون در میان نباشد تا به تنظیم روابط میان افراد و رتق و فتق امور آنان بپردازد ، جامعه دچار تشویش شده و لاجرم از مسیر عبودیت و ذکر حقّ منحرف می‌گردد. به باور صدرا این قانون باید توسط شارعی وضع شود که به تمام ابعاد وجودی انسان و نیازها و غایت مطلوب او آگاه می‌باشد و روشن است که تنها باری‌تعالی است که این ویژگی را دارد و قهراً این قوانین را از طریق ارسال رسل و انبیاء به انسان عرضه می‌نماید تا اشخاص با مراعات و عمل به این قواعد بتوانند به سعادت ابدی نائل گردند (همو، ١٤٢٣: ٦٣-٣٥٩).

در بُعد فردی، پیامبر بواسطه شریعت خویش مردم را متذکّر به مراعات قواعد اخلاقی و ملزم به تعبّد نسبت به طاعات و عبادات می‌نماید که شامل عبادات وجودی مانند صلوات و اذکار و صدقات، و عبادات تحذیری مانند منع فحشاء و دروغ‌گویی و تهمت زدن و اضرار به غیر است، تابدین وسیله افراد را به مقام انسانیت سوق دهد. به عبارت دیگر، این مقاصد را در قالب شریعت ظاهری و شریعت باطنی عملیه و علمیه دنبال می‌نماید. مقصود از شریعت ظاهری، تهذیب ظاهر از پلیدی‌ها و رذائل جسمانی و الزام انسان به عبادات و اعمالی است که ثمره آنها خضوع و ترک لذائذ است. مقصود از شریعت باطنی عملیه، تهذیب باطن از فواحش و ظلمات و تصفیه آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی است. مقصود از شریعت باطنی علمیه نیز تهذیب جنبهٔ عالی نفس و قوه عقلیّه از اعتقادات فاسد جهلیّه و تخلیه آن از احکام وهمی کاذب، و مزیّن کردن آن به عقاید حقیقی و یقینی و یا مواعظ خطابی نافع است که شقّ اول را شریعت، شقّ دوم را طریقت و شقّ سوم را حقیقت می‌نامند و غایت قصوی از هر سه مورد، سوق دادن خلق به جوار حق تعالی است (همان: ٣٦١، همو، ١٣٨١: ١٥٣).

به باور صدرا تحقق این مقصود، با معرفت به حق تعالی و صفات او و اعتقاد به ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت به دست می‌آید و البته تنها در عالَم ماده است که می‌توان زمینه و شرایط برای به فعلیّت رساندن و اعتقاد یافتن به این حقایق را فراهم نمود؛ چرا که ارتقاء نفس از نقصان به کمال، در بستر مادّه، زمان و حرکت میسّر است و این امور از ویژگی‌های عالَم مادّه‌اند. لذاست که حفظ دنیا برای فراهم آوردن شرایط استکمال نفس انسان ضروری خواهد بود. از جمله متعلقات دنیا که به واسطهٔ آنها مقدّمات لازم برای معرفت به حق و ارتقاء انسان و تقرّب به پروردگار حاصل می‌شود، عبارت از نفوس و اموال است.

بر این مبنا ملاصدرا افضل اعمال دنیوی را اعمالی می‌داند که بوسیلهٔ آنها امکان معرفت به حقایق برای نفوس فراهم می‌گردد اعمّ از آنکه به کمک تعلیم و هدایت باشد یا به تعلّم و دراست. پس از آن اموری‌اند که بواسطه آنها، بقاء و حفظ ابدان تأمین می‌گردد و در

نهایت، قواعد و اموری‌اند که بواسطهٔ آنها حفظ اموال و معیشت اشخاص میسّر می‌گردد. و قهراً تحقق هر سه قسم، برای تحقق مقصود شریعت لازم است. در طرف دیگر، بزرگ ترین کبائر، آن است که باب معرفت نسبت به حقّ و انبیاء و کتب الهی را مسدود می‌کند و آن عبارت از کفر است و هیچ کبیره‌ای بالاتر از آن نیست زیرا جهل است که حجاب بین ربّ و عبد محسوب می‌شود.به همین ترتیب اموری که موجب خلل در بقای ابدان و نفوس است مانند قتل نفس و اعمالی مثل زنا که موجب تشویش در نسل می‌گردد نیز در این زمره‌اند. در مرتبهٔ بعد، اموری‌اند که موجب خلل در جریان سالم معیشت مردم می‌گردد مانند سرقت و غصب و اکل مال یتیم (همو، ۱٤۲۲: ۲۵-٦۲٤).

همین جاست که جایگاه قوانین شریعت در بُعد اجتماعی نیز روشن می‌شود؛ بدین معنا که علاوه بر ابعاد فردی ، با مراعات قواعدی که شریعت در عرصه اخلاق جمعی و معاملات و مجازات‌ها و روابط میان انسان‌ها در جنبه‌های مادی و معنوی تقریر نموده، راه برای سیر تکاملی افراد هموار می‌گردد. پس هر چند که از حیث فردی، معرفت به حقایق ربوبی ومعارف نبوی و تقویت ابعاد عقل نظری، غایت قصوای انسان شمرده شده و همچنان که صدرا و ابن میمون عقیده دارند، برتر و شریف‌تر از کمالات مربوط به عقل عملی می‌باشند، امّا وقتی که پا به عرصه‌های مدنی و حیات اجتماعی می‌رسد آنچه می‌تواند نقش اساسی ایفا نماید، عبارت از تقویت جنبه‌های مختلف عقل عملی است که در قالب قواعد اخلاقی و قوانین مربوط به سیاست مُدن و تدبیر منزل مطرح می‌گردد. از همین زاویه است که می‌توان مرتبه‌ای که ابن میمون آن را به عنوان مرحله سوم از کمالات انسان به حساب می‌آورد را مورد توجه قرار داد؛ بدین معنا که هر چند این مرتبه، نسبت به مرحله چهارم کمالات نزد ابن میمون که همان وصول به معارف الهیه و مشاهده حقایق یقینیّه است، دارای مرتبه‌ای نازل‌تر است، لکن در عرصه اجتماعی و رابطه بین فرد و دیگری ، دقیقاً کمالات مرتبهٔ سوم دارای اهمیتی بسزا می‌گردد به نحوی که از طریق تقویت باورهای اخلاقی در تعامل میان افراد و تقنین قوانینی که موجب ترویج روابط سالم اجتماعی و اقتصادی شده و وضع قواعدی که مانع بروز هرج و مرج در جامعه و ستم فرادستان نسبت به فرودستان می‌شود، جریان امور در جامعه به سمت رشد و بالندگی فردی و جمعی مردم سوق داده خواهد شد و بر همین مبناست که ابن میمون ، نقش ویژه‌ای برای شریعت موسی(ع) در فعلیّت بخشیدن به این اهداف ترسیم می‌نماید، همانطور که ملاصدرا نیز همین رویکرد را نسبت به شریعت مصطفی(ص) دارد و معتقد است که غرض از وضع نوامیس و ایجاب طاعات، استخدام غیب برای شهادت و خدمت شهوات به عقول و ارجاع جزء به کلّ و سوق دادن دنیای خلایق به آخرت آنان است تا بدین وسیله عدالت حاکم شده و جور و ستم رخت بربندد (همو، ۱٤۲۳: ۳٦۷).

جایگاه انسان در میان مخلوقات

اهمیت ویژه عقل و نقشی که می تواند در سیر استکمالی انسان ایفا نماید، موجب شده برخی از حکما که قصد اخیر برای موجودات تحت قمر را وصول به کمال می‌دانند، کامل ترین موجودی که می توانند از ماده تحت قمر پدید آید را انسان بدانند و معتقد شوند که تحقق موجودات تحت قمر اعمّ از جماد، نبات، حیوان و غیره، از بهر انسان است. به عقیده ابن میمون این نظر را می‌توان از این جهت صحیح دانست که تحولات و تغیرات در میان موجودات متغیر را برای حصول کامل ترین حالت ممکن بدانیم (ابن میمون: ٥۰٦). با این حال به نظر ابن میمون، از کسی که غایت کلّ هستی(اعم از موجودات فوق قمر و تحت قمر) را وجود نوع انسان آنهم به منظور عبادت پروردگار می داند، می توان پرسید که آیا حق تعالی می تواند انسان را بدون فراهم آوردن مخلوقاتی مانند افلاک و کواکب متحقق سازد، یا اینکه خلقت انسان منوط به این مقدّمات است؟ اگر در جواب گفته شود که خلقت

انسان بدون این مقدمات نیز ممکن است، فوراً این اشکال مطرح می‌شود که پس چه فایده‌ای در ایجاد این موجوداتی که تنها ثمرشان مقدمه بودن برای انسانی است که می تواند بدون آنها نیز تحقق یابد، نهفته است؟ به علاوه اگر غایت از خلقت همه موجودات، انسان است و غایت انسان نیز عبادت پروردگار باشد، باز هم این سؤال مطرح می شود که اصولاً چه هدفی در عبادت او توسط انسان نهفته است؟ حال آنکه با عبادت مخلوقات و ادراک حق تعالی توسط آنان هیچ کمالی به خداوند افزوده نمی‌شود و حتی اگر هیچ یک از موجودات، تحقق نیابد باز هم موجب هیچ نقصی در او نمی گردد. اگر در پاسخ به این اشکال گفته شود که: این عبادات و ادراکات نه به خاطر کمال یافتن پروردگار بلکه بخاطر استکمال انسان است، بلافاصله این سؤال طرح می شود که پس هدف از وجود انسانِ دارای این کمالات چیست؟ و ناچار منتهی به آن می گردد که گفته شود حق تعالی این چنین خواسته و حکمتش چنین اقتضایی را دارد، و این پاسخ و باوری است که به عقیده ابن میمون، صحیح خواهد بود. حتی حکمای بنی اسرائیل نیز تصریح نموده اند که هدف از این امور صرفاً خود مشیّت پروردگار است (همو:۸-۵۰۷).

به باور ابن میمون، براساس اعتقادات شرعیّه که آراء نظری نیز با آنها مطابقت دارد، چنین نیست که تمام موجودات از بهر انسان خلق شده باشند، بلکه سایر موجودات نیز مقصود للذّات اند «و هو أن لایُعتقد فی الموجودات کلّها أنّها من أجل وجود الانسان بل تکون أیضاً سائر الموجودات کلّها مقصودهٔ لذاتها لا من أجل شیئ آخر» (همو:۵۰۸) در واقع، انسان صرفاً در مقایسه با سایر مخلوقات عالَم ماده، دارای کمال و شرافت بیشتر است «إنّ الإنسان أکمل و أشرف ما تکون من هذه المادّة لاغیر» لکن به تصریح وی، وجود انسان در مقایسه با افلاک و کواکب و عقول، بسیار حقیر است (همو:۵۱۱). ابن میمون تأکید می کند که هر چند بنابر قول به قدم عالَم که کلّ موجودات را برآمده از یک نظام ازلی و ابدی می‌داند، جستجوی غایت اخیر برای مجموع عالم منتفی می گردد، حتی بنابر رأی او و هم مشربان وی که قائل به حدوث عالم‌اند نیز طلب غایت در جمیع انواع موجودات ساقط می گردد چرا که به باور این گروه، پروردگار همهٔ اجزای عالَم را با اراده اش خلق نموده که برخی از این موجودات مقصود للذّات و برخی نیز به قصد موجود دیگر ایجاد شده‌اند و آن موجود دیگر، مقصود للذّات است «جمیع اجزاء العالم أوجدها بإرادته، منها مقصودة لذاتها، و منها من أجل شیئ آخر ذلک الآخر مقصود لذاته» (همو:۵۰۸،۵۰۵). بنابراین هرچند که گیاه برای اغتذای حیوان و انسان خلق شده (کتاب مقدس، تکوین، ۱: ۳۰،۲۹) ولی مثلاً کواکب بخاطر نورافشانی بر انسان ها و سایر موجودات تحت قمر، خلق نشده‌اند بلکه صرفاً طبیعت آنها مقتضی این فعل است چرا که اصولاً مافوق بخاطر مادون وضع نمی‌شود. پس خداوند همانگونه که وجود انسان را اراده کرده، به همین سان وجود افلاک و کواکبش و نیز وجود ملائکه، به خواست او بوده و مقصود از وجود هر کدام، ذات همان موجود است. مضافاً به اینکه در برخی موارد، تقدم و تأخری که موجودات در تحققشان دارند نیز مهم می‌باشد یعنی در مورد موجودی که تحققش مؤخر بر شیئ دیگر است، حق تعالی نخست همان شیئ مقدم را ایجاد نموده است مانند تقدم حسّ بر نطق در انسان (ابن میمون:۵۱۰، ۵۰۸).

نکته قابل تأمّل آن است که ظاهراً عبارات ابن میمون درباره غایت مندی موجودات عالَم دچار نوعی دوگانگی است، زیرا گاهی حکم کلّی بر مقصود للذّات بودن هریک از ماسوی الله می نماید و گاهی قائل است که برخی موجودات مانند گیاهان، مقصود للغیر می باشند. شاید راه حلّ این تعارض آن است که قائل به تفصیل باشیم، بدین معنا که با توجه به برخی عبارات صریح وی، مشخص می‌گردد که وی وجود افلاک و کواکب و سایر موجودات فوق قمر را مقصود للذّات می‌داند ولی وقتی به عالَم تحت قمر می رسد، خلقت موجودات مختلف در آن را

للغیر و برای انسان دانسته و او را مقصود للذّات بر می‌شمرد. با این حال روشن است که وی به هیچ وجه قول به محوریت انسان در میان کلّ ممکنات و اینکه او هدف خلقت ماسوی الله باشد را نمی پذیرد.

به عقیده وی مجموع عالم وجود، تنها برآمده از اراده حق تعالی بوده و معلَّل به هیچ علت و غایت دیگری نیست و همچنان که هیچ غایتی برای وجود خداوند طلب نمی شود، برای اراده او که بواسطه آن کلّ حوادث تحقّق می یابند نیز غایتی فرض نمی گردد. «إنّ هذا الوجود کلّه مقصود منه تعالی بحسب إرادته، و لانطلب لذلک علّةً و لاغایةً أخری بوجه و کما لانطلب غایةَ وجوده تعالی، کذالک لانطلب غایةَ إرادته التی بحسبها حدث کلّ ما حدث، و یحدث علی ماهو علیه» (همو :٥١١). درمورد قصد و هدفی که بر خلقت موجودات مترتب است، در کتب نبویّه نیز آیاتی بیان شده مانند آنکه «الرّبّ صنع الجمیع لأجله ...... پروردگار هر چیز را برای غایت آن ساخته است» (کتاب مقدس، أمثال، ١٦: ٤) پس اگر که ضمیر «لاجله» به فاعل باز گردد قهراً عائد ضمیر، ذات باری تعالی یعنی اراده اش خواهد بود چرا که اراده او همان ذاتش است (ابن میمون:٥٠٨).

بر اساس مطالب مذکور اگر سؤال شود که عامل اصلی که موجب تحیّر افراد بواسطهٔ طلب غایت برای مجموعه عالم یا جزء جزء آن می شود، چیست؟ پاسخ ابن میمون آن است که این تحیّر، ناشی از اشتباه انسان دربارهٔ خودش و تخیّلش مبنی بر اینکه عالم وجود تنها از بهر او خلق شده، می‌باشد. همچنین جهل به طبیعت وعالم ماده و نیزجهل نسبت به مقصود اصلی یعنی ایجاد کل موجوداتی که تحققشان امکان پذیر است، موجب چنین تحیّری است، حال آنکه وجود، خیر است و قهراً تحقق هر موجود ممکن نیز، این خیر را در بر دارد. بنابراین بواسطهٔ خطا و جهل مزبور، شک و حیرت حاصل می‌شود تا آنجا که برخی از افعال حق تعالی، لعب، برخی باطل و بعضی دیگر نیز عبث انگاشته می‌شود. اما اگر انسان نسبت به خویش معرفت صحیح یافته و به هر موجودی به حسب وجود آن موجود، عالم گردد، فکرش آرام شده و افکارش را به دنبال طلب غایت برای موجودی که اصلاً آن غایت معیّن را دارا نیست، صرف نمی‌نماید (همو:٥١٢).

در سوی دیگر، ملاصدرا تحقق و موجودیت انسان را مشروط به استیفای طبیعت در جمیع موجودات و عبور آنها از مرحله جماد، نبات و حیوان می داند و بعد از آن است که جمیع قوای ارضی و آثار نباتی و حیوانی در وجود انسان مجتمع می‌گردد. انسان است که غایت قصوی از خلقت تمام کائنات عالم حسّ می باشد و عصاره و اصل تمام این عناصر را تشکیل می‌دهد. این مخلوقات در زمین و آسمان برای انسان ایجاد شده‌اند تا او برای دین و دنیای خود از آنها بهره ببرد. بهره دنیوی از این قوای طبیعی به منظور حفظ ابدان و فراهم آوردن نیرو و توان لازم برای بندگی حقّ و انجام طاعات است؛ لذا انسان باید از نعماتی که پروردگار در این عالَم نهاده اعمّ از مبصرات ومسموعات و مذوقات و ملبوسات و مرکوبات و ... استفاده نماید و زمینه را به منظور بهره‌های دینی و معرفتی نیز فراهم آورد؛ بدین معنی که با دقت و ژرف نگری در عجایب و لطائف موجود در میان مخلوقات زمین وآسمان، حالت بندگی و خضوع و خشوع نسبت به باری تعالی را در روح خود تقویت نموده و با تحصیل علم و عمل و اقتدا به امور مستحسن در عالَم و اجتناب از امور مستقبح، مسیر استکمال و عبودیت را طیّ نموده و خود را به مقام لقای پروردگار نائل گرداند (همو، ١٤٢٣: ٢٠٧، همو، ١٣٧٩، ج ٢: ٢٧٤، همو، ١٤٢٧: ٧-١٢٥).

بنابراین در اندیشه صدرا، غایت از خلق انسان، نیل به مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملأاعلی و اتحاد با مفارقات و فنای انسان در جمال و جلال الهی است. و البته اگر از چرایی خلقت سایر مکوّنات مادی سؤال شود، صدرا دو دلیل را برای آن متذکر می‌شود: نخست، برای انتفاع افراد نوع انسان و استخدام این مخلوقات برای تدبیر معاش و تأمین مقدمات

لازم برای استکمال روحی انسان است، همچنان که در آیات قرآن نیز به این امر تصریح شده است؛ و دلیل دوم آنکه: چون عنایت الوهی، مقتضی آن است که حقّی از هیچ یک از مخلوقاتش زائل نشود و هر مخلوقی بتواند به میزان استعدادش از سعادت بهره‌مند گردد لذا اراده حق تعالی بر آن است که مازاد عناصر و موادی که در خلقت انسان از آن بهره گرفته شده ، برای ایجاد سایر مخلوقات بکار گرفته شود (همو،١٤٢٣ :٢٠٧، همو، ٤٢٢:١٣٨٢).

حال اگر این استدلال مطرح شود که حق تعالی هیچ غرضی را در قبال افعالش دنبال نمی‌کند و در غیر این صورت، مستکمل به فعل و لاجرم ناقص خواهد بود، پاسخ صدرا این است که اصولاً فعل پروردگار، واحد نیست بلکه برحسب کثرت موجودات، افعال او نیز کثیرند؛ امّا آن فعل باری‌تعالی که نمی‌تواند معلّل به غیر باشد و دارای غایتی غیر از خود پروردگار نیست، عبارت از فعل مطلق و خاصّ اوست که اولاً و بالذات از وی صادر می‌شود و در این مرتبه، فاعل و غایت عبارت از ذات باری تعالی است. امّا افعالی که بعد از این مرتبه از او صادر می‌شود معلّل به غرض است و به همین ترتیب برای هر فعل ذوغرض، غرضی دیگر است تا آنکه سلسله این اغراض و غایات و دواعی، به داعی و غایتی ختم شود که ذوداعی و ذوغایت نبوده و آن عبارت از ذات حق تعالی است که غایت الغایات و منتهای دواعی می‌باشد. ملاصدرا مثال‌هایی را برای غایاتی که فوق مکوّنات‌اند ارائه می‌دهد. برای نمونه، «خاک»، فعلی از افعال پروردگار است که با استخدام فاعلی طبیعی که «طبیعت ارضی» نام دارد و یکی از ملائکه تسخیر است انجام می‌پذیرد و این مَلَک تسخیر نیز یکی از مستخدمان مَلَک أرض که یکی از ملائکه تدبیر است، می‌باشد و فوق آن، ملکی از ملائکه افاضه و تنویر است که «قابض الارواح» نامیده می‌شود و تحت اسم «قابض» باری تعالی است. هر یک از این ملائکه در فعل خود دارای غایت اند تا اینکه سلسله این غایات به واجب‌الوجود ختم گردد.

اما وقتی همین مثال را دربارهٔ غایاتی که در زمره مکوّنات اند لحاظ کنیم تقریرش چنین است که: غایت خاک و غرض از خلق آن، مرکبات أرضی مانند معادن و سپس بذرها وقوای نباتیه و سپس نطفه‌ها و اغذیه و بعد از آن، اخلاط دمویّه و سپس اعضای حسّی و به دنبال آن، ارواح بخاری و نفوس حیوانی است و غایت کلّ اینها نیز تحقق نفوس ناطقه و ارواح انسانی می باشد که قابلیّت صعود به مراتب والای معرفتی را دارند تا در نهایت، به معرفت پروردگار نایل شده و انقطاع از عوالم مادون و پیوستن به حضرت احدیّت برایشان حاصل گردد. به همین معناست که ملاصدرا افعال باری تعالی را دارای اغراضی می‌داند که به ذات او باز می‌گردند. البته وی فهم صحیح این نکته را لازم می‌داند تا مؤدی به خدشه در قاعده توحید و تنزیه ربوبی و نادیده گرفتن باور به عدم انفعال عالی از دانی نگردد (همو، ١٣٧٩، ج٢: ٦-٢٧٥).

با مقایسه رویکرد ابن میمون و ملاصدرا دربارهٔ جایگاه انسان در عالَم، می‌توان نکاتی را مورد توجه قرار داد. اگر بپذیریم که ابن میمون انسان را مقصود بالذات در عالَم مادّه می‌داند و قول به خلقت جماد و نبات و حیوان از بهر انسان را می‌پذیرد، در این صورت می‌توان دیدگاه ملاصدرا در این باره را شبیه به نظر ابن میمون دانست؛ چرا که صدرا نیز انسان را غایت قصوی از خلقت موجودات عالَم محسوس و عصاره آنها به شمار می‌آورد و هر چند وی به تبعیّت از قرآن، خلقت آنچه در آسمان‌ها است را نیز از بهر انسان می‌داند ولی با توجه به اینکه خود او صریحاً منتقد کسانی است که قائل به خلقت عالَم اعلی برای انسان هستند یا معتقدند که امر عالی دارای التفات به مادون خود است، (ملاصدرا، ١٤٣٢، ج٢: ٥٥٨) با این حساب، مشخص است که مراد وی از این قول که: «خلقت آنچه در آسمانهاست برای انسان است»، شامل موجودات فوق قمر مانند افلاک و کواکب و عقول مفارقه نمی شود بلکه صرفاً شامل مخلوقاتی است که در عالَم تحت قمر می‌باشند؛ در این صورت، بین او و ابن میمون

شباهت تامّ وجود دارد؛ چرا که ابن میمون نیز تنها قول به خلقت موجودات تحت قمر برای انسان را پذیرفته و وجود ملائکه و عقول و افلاک و گردش آنها را مقصود بالذّات می‌داند.

نکته مهم دیگر آنکه: هر چند ابن میمون وجود انسان، عقول، افلاک و سایر موجودات فوق قمر را مقصود بالذّات و صرفاً مراد به اراده الهی می‌داند ولی منظور وی از «مقصود بالذّات بودن» آن است که هیچ غایت و هدف خارجی نیست که موجب خلقت آنها برای نیل بدان شده و این موجودات طالب آن باشند؛ و لذا این رویکرد هیچ منافاتی با آن ندارد که همانطور که ابن میمون و ملاصدرا پذیرفته‌اند، انسان را موجودی بدانیم که هدف نهایی و غایت اصلی وی نیل به کمالات حقیقی و قرب به باری‌تعالی و اتحاد با جمال و جلال الهی می‌باشد.

قرابت دیگری که میان دیدگاه ابن میمون و صدرا وجود دارد آن است که به باور هر دو متفکر، اراده و فعل مطلق حقّ تعالی معلّل به غیر نبوده و هیچ غایتی غیر از خود او ندارد، که ابن میمون از این امر تعبیر به عینیّت اراده و مشیت باری‌تعالی با ذاتش می‌کند(ابن میمون، ۱٤۲۸: ۱۷۳) و صدرا نیز آن را عبارت از فعل خاصّ پروردگار می‌داند که اولاً و بالذّات از او صادر می‌شود و فاعل و غایت در آن، یکی است. در این میان، ملاصدرا عقیده دارد که بعد از این مرتبه خاصّ از فعل باری تعالی، افعالی از او صادر می‌شود که معلّل به غیر هستند و در این مرحله نیز سلسله مراتبی از غایات وجود دارد تا در نهایت به غایت الغایات و منتهای دعوات که وجود پروردگار است ختم گردند. بنا بر دیدگاه ابن میمون نیز برای هر شیئی که ذوغایت است می‌توان غایتی دیگر را فرض نمود و سلسلهٔ این غایات تداوم می‌یابد تا منتهی به اراده حق تعالی گردد. بنابراین نظم همهٔ غایات منتهی به اراده و حکمت باری تعالی شده و اوست که غایت اخیر هر موجود است (همو: ۱۷۳).

نتیجه

۱- در نظام فکری ابن میمون ، انسان ذاتاً چیزی غیر از حیوانیت و ناطقیت نیست. قوه ناطقه بسیط است و انسان بواسطه آن به کسب معرفت از عالم عین و تعقل معقولات پرداخته و علاوه برآن ، عقل می تواند مقدمات معرفتی کاربردی برای نیل به زندگی و کمال مطلوب را فراهم آورد. ملاصدرا نیزهم عقیده با ابن میمون، انسان را حیوانی ناطق دانسته و همین کارکردها را برای عقل البته در قالب دو بُعد عقل نظری و عقل عملی بر می شمرد. همچنین وی همانند ابن میمون، اصل اتحاد عقل، عاقل و معقول در فرآیند ادراک معقولات را می پذیرد، الّا اینکه ملاصدرا این اتحاد را صریحاً در قبال ادراک حسّی و صور خیالی نیز پذیرفته و معتقد است که هنگام درک امور حسّی و صور خیالی، مدرِک دارای اتحاد با محسوسات و مخیّلات می گردد.

۲- ابن میمون بر این عقیده است که علاوه بر اختیار، انسان از نعمت عقل نیز برخوردار است و می تواند با بکارگیری هرچه بیشتر آن برای حصول و افزایش محبت و اقبال به حق تعالی، از عنایت فزون تر باری تعالی نیز بهره مند گردد و برعکس، با عدم استفاده از این فیض الهی و افتادن در دام جهل و عصیان، دچار خواری و ذلالت خواهد شد. در بُعد اجتماعی نیز همین عدم بهره گیری از خرد و علم است که موجب ظهور و رشد مظالم و ناهنجاری ها در میان مردم می گردد. اما تعریفی که ملاصدرا از «عنایت» پروردگار نسبت به ماسوا ارائه می‌دهد متفاوت با فهمی است که ابن میمون نسبت به آن دارد و مهم ترین وجه اختلاف رویکرد این دو دراین باره آن است که ملاصدرا عنایت حق را شامل تمام ممکنات می‌داند، درحالی که ابن میمون تنها انسان را مشمول آن محسوب می نماید.

۳- آنچنان که ابن میمون مطرح می کند کمالات انسان را به ترتیب می توان در چهار مرتبه برشمرد. نخست کمالی است که بواسطه تملّکات و دارایی های بیرونی توسط انسان کسب می شود و به راحتی نیزمی تواند از

تملّک او خارج گردد. مرتبه دوم کمالات مربوط به قوای بدنی و تناسب اندام است که البته اختصاص به انسان ندارد بلکه پست ترین حیوانات نیز از آن بهره مندند. سومین مرتبه، کمالات و فضایل اخلاقی است که ظهور و بروزشان در عرصه اجتماع است. بنابراین در نگاه ابن میمون، این مرتبه از کمال صرفاً جنبه ای ابزاری دارد و فرد را آماده فایده رسانی به دیگران می نماید. (Rudavsky,2010:192)

بالأخره در مرتبه چهارم، کمال حقیقی انسان قرار دارد که شامل فضائل قوه ناطقه یعنی تصور معقولاتی است که مفید نیل به معارف حقیقی می باشد و بکارگیری آن توسط خود فرد است که موجب وصول به کمال و بقای دائمی او خواهد شد. بعلاوه انبیائی مثل حضرات ابراهیم و یعقوب و موسی و هارون به مرتبه ای از کمال نائل شده اند که اتحاد با خداوند یعنی ادراک و محبت نسبت به او برایشان حصول یافته و عقلشان همواره متوجه حق تعالی بوده و خویش را نزد او حاضر می یابند و هر چند که ظاهرشان در میان خلایق است و با آنان معاشرت دارند ولی عقل و قلبشان در پیوند دائمی با باری تعالی بوده و عنایت او در هر حالی شامل حال آنان است. به باور ملاصدرا نیز لذت حسّی که متناظر با مرتبه اول و دوم از کمالات نزد ابن میمون می باشد، غیر دائمی است و با مرگ انسان پایان می یابد و تنها لذات و کمالات عقلی اند که پایدار و باقی بوده و موجبات سعادت حقیقی فرد را فراهم می آورد؛ ضمن آنکه ملاصدرا نیز مانند ابن میمون عقیده دارد که تنها عده قلیلی از افراد که در زمره مقرّبان اند، می توانند به این مرتبه از سعادت حقیقی نائل شوند. همچنین صدرا مانند ابن میمون، کمالات عقل عملی که شامل عبادات و بایدها و نبایدهای اخلاقی و احکام شرع در حیطه معاملات می‌شود و متناظر با مرتبه سوم از کمالات مورد نظر ابن میمون است را صرفاً به مثابه مقدمه و طریقی برای نیل به کمالات عقلی و حقیقی می داند و از همین روست که به باور وی، کمالات و سعادت بُعد نظری، مرتبه ای والاتر نسبت به کمالات بُعد عملی دارد

٤ – از دیدگاه ابن میمون، پیروی از فرامین شریعت موسی(ع) می تواند طالبان را به کمال مادی و معنوی رسانده و احوال مردم و شرایط اجتماع را از طریق اصلاح باورها و عقاید و رفع مظالم و متخلق نمودن افراد به اخلاق کریمه اصلاح نماید. ملاصدرا نیز مانند ابن میمون، مراعات قواعد شرعی در دو عرصه فردی و اجتماعی را ضامن استکمال و سعادت غایی فرد و جامعه برشمرده و معتقد است که در جنبه فردی، شریعت مصطفی(ص) قوانینی را در قالب شریعت ظاهری و شریعت باطنی عملی و علمی وضع نموده تا با مراعات آنها کمال افراد حاصل شود. در بُعد اجتماعی نیز این قوانین، در حیطه مربوط به نفوس و اموال اند.درباب نفوس، بهترین اعمال آنهایی اند که زمینه ساز معرفت به حقایق الهی و تشبّه به حق هستند، پس از آن، قوانینی اند که ضامن بقاء و حفظ ابدان اند و در نهایت، قواعدی هستند که مراعاتشان موجب حفظ اموال و معیشت مردم است.

٥ – به عقیده ابن میمون ویژگی های انسان و خصوصاً برخورداری از گوهر عقل و توانایی های آن، بر خلاف دیدگاه بسیاری از حکما، موجب محوریّت یافتن انسان و مقصود واقع شدن او از خلقت موجودات نمی گردد بلکه مخلوقات دیگر نیز به سهم خود دارای غایت اند و در نهایت، آنچه می‌تواند هدف از خلقت موجودات توسط خداوند را توجیه کند عبارت از حکمت و مشیت پروردگار می باشد. ملاصدرا نیز هم زبان با ابن میمون عقیده دارد که انسان، در میان سایر موجودات تحت قمر، مقصودیّت بالذات دارد و مکوّنات از بهر او آفریده شده اند؛ معهذا این امر موجب محوریّت انسان در سراسر عالَم ممکنات نیست بلکه افلاک، عقول و ملائکه نیز دارای غایت خاصّ خویش اند. بعلاوه، بنا بر رویکرد صدرایی، فعل خاصّ حق تعالی هیچ غایتی غیر از ذات باری تعالی ندارد و معلَّل به چیزی غیر از ذات حقّ نبوده بلکه فاعل و غایت در ذات او عین یکدیگرند.

پی‌نوشت‌ها

۱- متأسفانه این شرح، امروزه در دسترس نیست. برای آگاهی بیشتر از شرح فارابی و سایر شروح و آرائی که در میان فیلسوفان جهان اسلام راجع به اخلاق ارسطو نگارش یافته ر.ک:

1.Dimitri Gutas:"farabi iv. Farabi and Greek Philosophy"(2012)
www. irancoanline. org.atricles/Farabi-iv.
2.The reception of Aristotle ethics". Edited by:*jon miller*, oxford univerdity press, (2012):pp 85-108

۲- برای اطلاع بیشتر راجع به دیدگاه یهودیت درباره نکاح، ر.ک: آلن، آنترمن،«باورها و آیین‌های یهودی»، مترجم، رضا فرزین، اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب(۱۳۸۵)، صص ۲۵۵-۲۲۱.

۳- برای آگاهی از دیدگاه ابن میمون درباره انواع فرائض، ر.ک: "دلالة الحائرین": صص ۶۱۰-۶۰۶.

٤- Geonim: *pl* of Gaon

علامه حکیم بزرگ، رئیس آموزشگاههای عالی یهودی در بابل. برای آگاهی بیشتر ر.ک:

("The early Geonic priod". www. jewishhistory.org/the early-geonic-period)

۵- همچنان که معلوم است ابن میمون به عنوان یک خاخام عقل‌گرا و عالِم برجسته یهودی، تقدّس ویژه‌ای برای شریعت متبوع خویش قائل است و آموزه‌های آن را مطابق موازین حکمت و خرد می‌انگارد، که البته این باور وی می‌تواند مورد قبول حکما و عالِمانی که معتقد به شریعتی غیر از یهودیت هستند، قرار نگیرد؛ آنچنان که نزد مسلمانان، کتاب تورات که منبع اصلی اعتقادات و مناسک یهودیت محسوب می‌شود، مبتلا به تحریف و اعوجاجات غیرقابل انکاری می‌باشد. با این حال از آنجا که در مقاله حاضر، تلاش بر تبیین رویکرد ابن میمون درباره جایگاه شریعت و عقل در سیر استکمالی انسان است، لذا از داوری درباره صحّت و سقم دیدگاه وی دربارۀ شریعت یهود، اجتناب شده است.

منابع

۱-کتاب مقدس

۲- قرطبی آندلسی، موسی بن میمون، (۱٤۲۸)، دلالة الحائرین، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة

۳ - الشیرازی، صدرالدّین محمد، (۱٤۲۷ق)، **أسرار الآیات**، تهران: حکمت

٤ - ـــــــــــــــــ (۱٤۳۳ق)، **التعلیقات علی شرح حکمة الإشراق**، ضمن: قطب الدّین شیرازی، «شرح حکمةالاشراق»، ج۲، تهران: حکمت.

۵ - ـــــــــــــــــ (۱۳۷۹ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، ج۲، قم: بیدار

٦ - ـــــــــــــــــ ، (بی تا)، **الحکمة المتعالیة فی‌الأسفار العقلیّة الأربعة**، ج۱، ٦،۷ ، ۸ ،۹ بیروت: دار إحیاء التراث العربی،

۷ - ـــــــــــــــــ ، (۱٤۲۳ق)، **الشواهد الربوبیّة فی المناهج السلوکیّة**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی

۸ - ـــــــــــــــــ ، (۱٤۲۲ ق)، **المبدأ و المعاد**، قم: مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی

۹- ـــــــــــــــــ ، (۱۳۸۱ش)، **کسر أصنام الجاهلیّة**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

۱۰ - آنترمن، آلن، (۱۳۸۵)، باورها و آیین های یهودی، ترجمه: رضا فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

11-Rudavsky , T.M (2010), “Maimonides” UK : Wiley- Blackwell

12- *miller, jon* , (2012) , “The reception of Aristotle ethics”, Cambridge: Cambridge university press

13- “The early Geonic priod” [on- line] Avalable :www.jewishhistory.org/the early- geonic-period.

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah and Allameh Tabataba'i on Immortality in Hell

Janan Izadi*
Majid Sadeqi**
Fatemeh Yusefi Kuzaj***

Abstract
The Immortality of the people of hell and their eternal torment is one of the most important and complex debates, preoccupying religious scholars of different religions and sects. Each of them has taken a different way based on their intellectual principles of belief to solve this problem and the questions thereof, including how the immortality of the inhabitants of hell hellions and their eternal torment is consistent with the mercy and justice of God. How is it reasonable to endure infinite torment for limited and finite sins? Does a Merciful God, born a sinful slave forever in the fire of the hereafter? Or is this not the case and He punishes the sinful people for a limited period of time, whether it is short or long, and then releases them from torture and provides them with comfort.
There is a difference of opinions on these problems in the works of Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Al-Ashari and Allameh Tabataba'i, the Shiite philosopher and commentator. Ibn Qayyim addresses widely and systematically the issue of the immortality of the inhabitants of hell. In fact, he interprets immortality *(khulūd)* as a long time, so that the long fire and scourge annihilate the evil from the souls that evil has mixed in their being. In his viewpoint God has created human monotheist. If the monotheistic nature of the person is changed by vices, these vices and the corrupted nature can be changed by torment and fire. He quotes in his works the ideas of the believers in immortality in torment and criticizes and rebuts them. Stating so many arguments, Ibn Qayyim Al-Jawziyya tries to deny the immortality and eternality in torment. Interpreting the verses of The Holy Quran on immortality of the inhabitants of hell in torment, Allameh Tabataba'i strongly asserts the immortality principle. He relates the happiness and misery, and good and evil among human beings to the development and appearance of the carnal states and habits they gained in the earthly world. He asserts that if disbelief and polytheism reside and take hold over the soul, they result in perpetual torment. Nevertheless, he insists that everlasting torment is destined for the infidels *(kuffār)* only. He states that immortality in hell has explicit text *(naṣṣ)* in The Holy Quran and believes that not all religious canons and characteristics of the resurrection can be proved by rational arguments. Because the intellect has no access to these characteristics and details, the unique way to understand and prove them is to confirm what the honest Prophet has said.
Ibn Qayyim Al-Jawziyya and Allameh Tabataba'i have provided arguments in explaining the problem of immortality based on their own school and principles of thinking which are different in method and content. However Ibn Qayyim is an Ash'ari theologian, he has a mystical and philosophical approach concerning the explanation of the non-immortality of torment. He has presented twenty five reasons in his book *Hādī Al-Arwāḥ Īlā Bilād Al-*

* Assistant Professor, Department of Islamic philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Responsible author) dr.izadi2010@gmail.com
** Associate Professor, Department of Islamic philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran majid@ltr.ui.ac.ir
*** M.A. Graduate of Islamic Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran fatemehyousefi592@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Arwāḥ. In this paper the authors will only focus on his philosophical arguments. Among his arguments are an argument based on God's Divine Names and Attributes, an argument based on Wisdom *(hikmah)* and public benefit *(maṣlaḥah)*, an argument based on the antecedence of God's Mercy to His Anger, an argument based on human nature *(fiṭrah)*, and an argument based on the theory that there is less evil than good in the world. Whereas Allameh Tabataba'i is a famous philosopher he did not present any philosophical argument to prove immortality. Besides his explanation of *khulūd,* he answers the objections to his point of view. One of the objections, for instance, is that infidelity and polytheism lead to one of two possible cases:

a. It may bring a person out of his human nature and transform his/her soul to another species; In this case the person gains a fire nature as a result of infidelity and sin and therefore does not suffer from the fiery devil forms go out from him/her and even enjoys them.

b. The original nature may remain but infidelity is a curtain and constraint *(qāsir)* that does not let the heavenly forms go out of original nature; In this case one can deduce non-immortality in hell according to the philosophical principle "constraint is not permanent."

Allameh replies that in the first case the fiery devil forms that go out of the soul can be perfection in one aspect and can even be consistent and enjoyable. But when truth if revealed in the hereafter and he becomes aware of the harm and consequences of his sins, it will be a great torment for the soul. He will be exactly like an addict who has enjoyed a drug in ignorance but when he becomes aware of the harms, the same joy becomes pain for him. In the second case Allameh agrees that the torment will not be permanent.

In explaining the problem of evil both scholars consider evil unrelated to God and believe that God did not predestine torment and torture for His revenge but each scholar has a different explanation. For Ibn Qayyim torment and torture is Divine Action and the essence of evil in hell is not the creation's purpose and aim in itself but is an object that is foreordained for a desirable result that is heaven. Allameh Tabataba'i, however, believes in the embodiment *(tajassum)* of human actions in life in the hereafter and considers the torments as the result of the actions of sinful people, not the result of the actions of God.

Keywords: Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Allameh Tabataba'i, immortality, hell, torment, psychical properties

Bibliography

1- *Holy Quran*

2- Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad Ibn Abi-Bakr (n.d.), *Hādī Al-Arwāḥ Īlā Bilād Al-Arwāḥ*, Za'id Ibn Ahmad Nashiri (correction), Institution of Sulayman Ibn Abd Al-Aziz Al-Rajehi, Meccah: Dar ʿAlam Al-Fawa'id.

3- .... (1997), *Mukhtaṣar Al-Ṣawaʿiq Al-Mursalah ala Al-Jahmiyyah Al-Muʿaṭṭalah,* Ridwan Jamiʿ Ridwan (commentator), Beirut: Dar al-Fikr.

4- Majlisi, Muhammad Baqir (1983), Biḥār Al-Anwar, 110 vols, Beirut: Muassisah Al-Wafa.

5- Qadrdan Qaramaleki, Muhammad Hasan, (1998), *Why Hell?* (in Farsi), Qum: Islamic Publicity Office.

6- Sadr Al-Din Al-Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (n.d.), *Al-Hikmah Al-Mutaʿāliah fī Asfār Al-Arbaʿah Al-ʿAqliyyah,* 7vols, Allameh Tabatabai (commentator), Beirut: Dar Ihya Turath Arabi.

7- Shanazari, Jafar, (2006), Intellectual Analysis of Immortality in Hell in View Points of Mulla Sadra and Allameh Tabatabi (in Farsi), *Islamic Knowledge assembly*.

8- Tabatabai, Muhammad Hussain, (1992), Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qurʿān, 20vols, Qum: Ismaʿilian.

9- ...., (1995), Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qurʿān, 20vols, Qum: Ismaʿilian.

10- .... (1990), *Human from Beginning to End* (in Farsi), Sadiq Larijani Amuli (translator to farsi), Tehran: Al-Zahra.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص۸۶- ۶۹

خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبایی

جنان ایزدی*- مجید صادقی حسن‌آبادی**
فاطمه یوسفی کزج***

چکیده

خلود اهل نار و عذاب ابدی یکی از بحث‌های مهم و پیچیده‌ای است که عالمان دیانت را مشغول کرده است و هریک به‌مقتضای اصول و مبانی فکری خویش روش متفاوتی برای حل این مسئله و سؤالات مطرح دراین‌باره در پیش گرفته‌اند؛ ازجمله اینکه چگونه عذاب ابدی و خلود همیشگی در آتش با رحمت و عدالت خداوند سازگار است و اینکه چگونه ممکن است گناه محدود، عذابی نامحدود داشته باشد. این تفاوت رأی را در نظرات ابن‌قیم اشعری و علامه طباطبایی، فیلسوف و مفسر شیعی به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. ابن‌قیم جوزی ازجمله متکلمانی است که قائل به خلود در عذاب نیست و به‌طور وسیع و روشمند به مسئله خلود اهل نار پرداخته است. وی در بخشی از سخنان خود، آراء قائلین به خلود را بیان کرده است و در بخشی دیگر، آن‌ها را نفی و نقد می‌کند. وی با بیان ادله فراوان عقلی و نقلی، جاودانگی‌نداشتن در آتش را اثبات می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی که مربوط به خلود اهل نار است، بر اصل خلود پافشاری کرده است و سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی نسبت می‌دهد که در دنیا کسب کرده‌اند و معتقد است اگر کفر و شرک در نفس رسوخ کند، باعث عذاب دائمی می‌شود؛ اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که خلود در نار به کافران اختصاص دارد. وی در رابطه با خلود اهل نار بر این نکته تأکید دارد که قرآن کریم بر خلود و جاودانگی در آتش، نص صریح دارد و معتقد است نمی‌توان همهٔ احکام شرع و خصوصیات معاد را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ زیرا دست عقل به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد و تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیامبر صادق است. ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبایی هریک با توجه به مشرب و مبانی فکری که داشته‌اند، در تبیین مسئله خلود در عذاب دلایلی بیان کرده‌اند که به لحاظ روشی و محتوایی و تفسیری متفاوت‌اند.

واژه‌های کلیدی

خلود، جهنم، عذاب، ملکات نفسانی، علامه طباطبایی، ابن‌قیم جوزی.

---

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسؤول مکاتبات) dr.izadi2010@yahoo.com
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران majid@ltr.ui.ac.ir
*** **دانش آموختهٔ** کارشناسی ارشد کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران fatemehyousefi592@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/٤/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱- مقدمه

خلـود در عـذاب یکـی از مسـائل و بحـث‌هـای مهـم و پیچیده‌ای است که در قرآن کریم بدان تصریح شده و همهٔ اهل دیانت، بـه‌خصـوص مسلمانان را همـواره بـه خـود مشغول داشته است. از متکلم، فیلسوف، عارف و مفسّر و فقیه گرفته، همگی این پرسش را از خـود دارنـد کـه آیـا خداوند مهربان، بندگان گناه‌کار را بـرای همیشـه در آتـش آخرت می‌سوزاند و آیا برای ابد، تا خدا خدایی مـی‌کنـد، بدون مدت و زمان و بی‌آنکه رنگ و بوی حدّ و مقـداری یافت شود، آنان را به آتش می‌سوزاند یـا چنـین نیسـت و تنهـا بـرای مـدت‌زمـانی، حـال کوتـاه باشـد یـا طـولانی، گناه‌کاران را تأدیـب و تنبیـه مـی‌کنـد و سـپس آنـان را از عذاب می‌رهاند و راحتی آنان را فراهم می‌سازد.

چگونه ممکن است خداوند مهربان، عده‌ای از بنـدگان خود را برای گناه و عصیانِ محـدود، در مـدتی کوتـاه از عمر و زمانی در حدود پنجاه یا شصت سـال و یـا نهایـت صد یا دویست سال، همواره و تا ابد عـذاب کنـد، آن‌هـم به‌صورت ابدی و بدون حد و عذابی بس شدید و دردناک و مستمر. نکته اصلی در این باب آن است که خـدا دارای رحمت واسعه است و در قـرآن آمـده اسـت: «و رحمتـی وسعت کل شیء» (اعـراف/١٥٦)؛ و همچنـین در آیـه ۵۳ سوره زمر، وعده ای به عفـو داده شـده اسـت و در ادعیـه وارده نیز رحمت او بر غضبش غلبـه دارد: «یـامن وسـعت رحمته غضبه». از سوی دیگر، روح تعالیم الهـی آن اسـت که انسان و کلیه موجودات براساس آیهٔ شریفه «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/١٥٦) بـه سـوی او بـازمی‌گردنـد. ایـن عبارات در ظاهر حکایت از آن دارد کـه مرجـع و مقصـد موجودات و ازجمله انسان، تعالی به سوی اوسـت. طـرف دیگر مسئله، خلود اهـل نـار و جـاودانگی عـذاب برخـی گناهکاران است که در جای‌جای قـرآن و روایـات بـه آن اشاره شده است. مانند آیه شریفه «وَ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَـذَّبُوا بِآیاتِنا أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ» (بقره/٣٩)، «وَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَ اسْتَکْبَرُوا عَنْها أُولئِـکَ أَصْـحابُ النَّـارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ» و کسانی که آیات ما را تکـذیب کننـد و از پذیرش آن‌ها تکبر ورزند، آنان اصـحاب آتشـند کـه در آن‌جاویدان خواهند ماند (الأعراف/٣٦).

ابن‌قیم جوزی یکی از شخصیت‌های مهمی سلفی است که در رابطه بـا مسـئله خلـود اهـل نـار مباحـث درخـور تـوجهی ارائـه کـرده اسـت. وی دلایـل زیـادی بـر جاودانه‌نبودن بیان کرده است و در بیشتر موارد با تکیه بـر اسماء و صفات و سبقت رحمت الهی بر غضبش و فطرت الهی جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد.

علامـه طباطبـایی از شخصـیت‌هـای مهـم فلسـفی و تفسیری و شیعی است که در رابطه با مسئله خلود اهل نار علاوه بر تبیین فلسفی بر خلود، اشکالاتی را بـه برخـی از قائلینِ به جاودانه‌نبودن مطرح می‌کند. بـا توجـه بـه اینکـه هریک از شخصیت‌هـای مـورد بررسـی مشـرب و مبانی متفاوتی دارند، در این تحقیق، نظر ابـن قـیم (کـه یکـی از شاگردان ابن تیمیه است) بررسـی و تفسـیر او راجـع بـه آیاتِ خلود اهل نار تحلیل شده اسـت. سـرانجام دیـدگاه وی با علامه طباطبایی مقایسه شده است که از بزرگ‌ترین فلاسفه و مفسران شیعی است. در رابطه با خلود اهل نـار، علامه طباطبایی و ابن‌قیم جوزی، هر دو، دلایل نقلـی نیـز ایراد کرده‌اند که در این مقاله بررسی شده است.

۲- معنای خلود از نظر ابن‌قیم

ابن‌قیم در رابطه با معنای خلود بحث لغوی مستقیم ندارد؛ اما می‌توان از ادله او معنای خلود را استنباط کـرد. بـرای مثال، وی در یکی از دلایل خویش بر جاودانه‌نبودن چنین بحث می‌کند: مدت بقـای فـرد در آتـش براسـاس میـزان خباثـت فـرد اسـت و خباثـت امـری عرضـی اسـت کـه زوال‌پذیر است و بر این باور است که خداونـد بنـدگان را یکتاپرست آفرید و چنانچه فطرت توحیدی بـا خباثـت‌هـا تغییر کند، این خباثت‌ها هم با عذاب‌ها و آتش تغییرپـذیر است (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۵۸). همچنین ابن قیم بـا توجـه بـه فنای آتش جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد و بیان مـی‌کنـد: ابدی دانستن خلود در آتش مسـتلزم ابـدی‌بـودن آتـش و دوام و بقای آن نیست و مادامی‌که آتش موجـود اسـت در

آن هستند و این بودن استمرار می‌یابد؛ اما خدای سبحان هرگز نگفته است که آتش ابدی و باقی است. بنابراین، ابن‌قیم بر این باور است که عذاب در مدت و بقا و دوام آتش ابدی و پایدار است و نه بعد ازآن (ابن‌قیم، ۱٤۱۸ق: ۳٦٤). بنابر نظر وی، آفرینش نفوسی که در آن‌ها شر بوده است، شرشان با بلای طولانی و آتش از بین می‌رود؛ همچنانکه آن خبث طلا و نقره و آهن با آتش از بین می‌رود و این امر معقولی در قیاس با حکمت خداست؛ اما آفرینش نفوسی که هرگز شر آن‌ها زایل نمی‌شود و عذابشان پایان نمی‌یابد، در حکمت و رحمت قرار نمی‌گیرد و قطعاً با حکمت و رحمت خداوند منافات دارد (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۷۷-۷۷٦).

ابن‌قیم در یکی از دلایل خویش با توجه به نقش آتش در تحول انسان، اظهار می‌دارد که هرگاه عذاب این نفوس به حد خود و عقوبت به اندازهٔ لازم خود رسید و این نفوس شکستند، خاضع شدند و به پروردگارشان، اعتراف و او را ستایش کردند، خداوند درمورد آن‌ها کاملاً عدالت می‌ورزد و آن‌ها در این حالت از خداوند تخفیف عذاب می‌بینند و بعد از اینکه دوره‌هایی را در عذاب ماندند از عذاب نجات پیدا می‌کنند و این دوره‌ها آن طور که طبرانی در معجم خود از سخن ابی امامه از پیامبر(ص) روایت کرده است، پنجاه هزار سال است؛ بنابراین ممکن نیست کسی که کبر و شرک دارد، بعد از این مدت طولانی در عذاب باقی بماند (همان: ۷۷۹-۷۷۸). بنابراین با توجه به این دلایل می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌قیم، خلود را به دو معنا به کار می‌برد: یکی آنجا که دلیل بر رد آن می‌آورد و آن را به معنای جاودانگی به کار می‌برد و دیگری به معنای دوره‌های طولانی است که آن را در تفسیر آیات و روایات به کار می‌برد.

۳- معنای خلود از نظر علامه طباطبائی

علامه در بحث لغوی از واژه خلود از راغب نقل می‌کند که:

کلمه«خلود» به معنای برائت و دوری هر چیز از فساد و باقی‌ماندنش بر صفت و حالتی است که دارد. عرب هر چیزی را که زود فاسد نمی‌شود با کلمه خلود وصف می‌کند و خلد به فتح «خ» و سکون «لام» به معنای آن جزئی است که تا آخرین دقایق زندگی‌اش به حالت خود می‌ماند و مانند سایر اعضا دچار دگرگونی نمی‌شود.

به نظر علامه طباطبایی کلمه«مخلد» در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند و به همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده است می‌گویند «رجل مخلد» و به حیوانی که دندان‌های ثنائیش آن‌قدر بماند که رباعی‌هایش نیز بروید، می‌گویند« دابهٔ مخلدهٔ». این معنای اصلی کلمه است، اما به‌عنوان استعاره درباره کسی که دائماً باقی می‌ماند، استعمال می‌شود. به نظر وی خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند؛ هم چنان‌که قرآن می‌فرماید:«أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ» [1] و نیز می‌فرماید:«وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فی‌ها».[2]

علامه طباطبایی می‌نویسد: در خصوص آیه «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ» (واقعه/۱۷) برخی گفته‌اند معنایش این است که دور بهشتیان فرزندانی می‌چرخند که دائماً به حال جوانی و زیبایی باقی‌اند و دچار فساد نمی‌شوند. بعضی دیگر گفته‌اند معنایش این است که یک نوع گوشواره در گوش دارند که خلد نامیده می‌شود. درواقع، اخلاد هر چیز به معنای دائمی‌کردن و حکم به بقاء آن است و در کلام خدا به همین معنا است: «وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ» (اعراف/۱۷٦) بدین معنا است که به زمین دل بست و گمان کرد که دائماً در آن خواهد زیست (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۲۲).

٤- نظرات ابن‌قیم جوزی پیرامون خلود اهل نار:

ابن‌قیم جوزی از متکلمانی است که در زمینه خلود در عذاب مطالب مفصل و درخور توجهی ایراد کرده است. او در کتاب «حادی الارواح الی بلاد الافراح » بیست‌وپنج دلیل بر جاودانه‌نبودن بیان کرده است و در کتاب «مختصر

الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله» همان دلایلی را که در حادی الارواح آورده است، با بیانی دیگر مطرح می‌کند و بعضاً دلایل جدیدی هم ذکر می‌کند. ابن قیم در کتاب حادی الارواح، ابتدا آراء مختلف درباره خلود در عذاب را مطرح می‌کند و بعد دلایل کسانی را که قائل به خلود در عذاب هستند، مطرح و هریک را نقد می‌کند.

ابن‌قیم در باب خلود، بسیار منسجم و روشمند سخن گفته است. آنچه وی در جای‌جای آثار خود بیان کرده است را می‌توان در چند محور خلاصه کرد. در بخشی از سخنان خود، بدون آنکه موضع‌گیری کند، آراء مختلف را درباره خلود و جاودانگی بیان کرده است و در بخش دیگر، رویکرد وی نفی و نقض آراء معتقدان به خلود در آتش است و در محور سوم که رویکردی اثباتی دارد، سعی کرده است با ادله عقلی و نقلی، نفی خلود و جاودانگی در آتش را در قیامت اثبات کند.

دلایل ابن‌قیم بر جاودانه‌نبودن را می‌توان به دو دسته دلایل عقلی و نقلی دسته بندی کرد. این تقسیم در آثار ابن‌قیم مشاهده نمی‌شود و برای سهولت فهم چنین ارائه شده است. شایان ذکر است که ابن‌قیم در دلایل عقلی خویش نیز گاهی به آیه یا روایتی استناد می‌کند؛ ولی دلایل نقلی او صرفاً بیان نقل‌ها و تحلیل آن‌هاست.

٤-١- دلایل عقلی

دلایل عقلی ابن‌قیم بر جاودانه‌نبودن را می‌توان ذیل عناوین استدلال براساس اسماء و صفات الهی، هدف و انگیزه عقوبت، برهان فطرت، تفکیک وعد و وعید و نظریه حداقلی‌بودن شر دسته بندی کرد.

٤-١-١- استدلال براساس اسماء و صفات الهی

ابن‌قیم چند دلیل براساس اسماء و صفات الهی اقامه‌کرده است که برخی از آن‌ها بررسی شده است.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره دارد که خشنودی و رحمت خداوند دو صفت ذاتی برای اوست. خشنودی وی نهایتی ندارد. رحمت حق بر غضبش غلبه دارد. رضایت و رضوان او بالاتر و والاتر از بهشت و نعمت‌های موجود در آن است؛ اما خشم خدا و سخط او از صفات ذاتی نیست که جدایی آن از خداوند، ناممکن و خدا همواره خشمگین باشد. بنا بر نظر ابن قیم، دو رأی درباره صفت غضب وجود دارد: ۱- غضب از صفات فعلی خداست و مانند دیگر افعال خداوند قائم به اوست. ۲ - غضب صفتی منفصل از خداوند و غیر قائم به اوست و مانند حیات و علم و قدرت نیست که جدایی‌شان از خداوند ناممکن باشد. عذاب از صفت غضب نشأت می‌گیرد و آتش با غضب او افروخته می‌شود در روایتی [۳] آمده است که خداوند خلقی را از غضب خود آفرید و در شرق سکونت داد و با آن‌ها از نافرمانان خود انتقام می‌گیرد. پس مخلوقات خدا دو نوع‌اند: نوعی که از رحمت و با رحمت خلق شده‌اند و نوعی که از غضب و با غضب آفریده شده‌اند. ابن‌قیم بر این باور است که خدا از تمام وجوه، کمال مطلق است. ازجمله این وجوه این است که خدا خشنود می‌شود و خشمگین می‌شود، پاداش می‌دهد و عقوبت می‌کند، می‌بخشد و منع می‌کند، عزیز می‌کند و ذلیل می‌کند، انتقام می‌گیرد و عفو می‌کند. این به سبب فرمانروایی اوست و حقیقت فرمانروایی توأم با حکمت و رحمت و ستایش است. وقتی غضب خدا از بین برود و به خشنودی تبدیل شود، عقوبت او نیز از بین می‌رود و به رحمت او تبدیل می‌شود. رحمت الهی همیشگی است؛ هرچند ویژگی و وصف و شکل آن متفاوت است. بنابراین مجازات عاصیان و اخراج آنان از جهنم هر دو مصداق رحمت الهی است؛ مانند رحمت طبیبی که گوشت بیمار را داغ می‌کند تا مواد بد و فاسد را از آن خارج کند.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره می‌کند که نعمت و پاداش از مقتضیات رحمت، مغفرت، نیکی و کرم خداوند است و به همین دلیل آن را به خود نسبت داده است؛ اما عذاب و عقوبت از مخلوقات او هستند و به همین دلیل خدا معاقب و معذِّب نامیده نشده است. فرق آن‌ها این است که رحیم و غفور از اوصاف خدا

هستند و عـذاب و عقوبـت از افعـال خـدا هسـتند. آنچـه اقتضای اسماء و صفات خداسـت، بـا دوام ایـن اسـماء و صفات ادامه می‌یابد؛ به‌خصوص اگر نزد خـدا محبـوب و دوست‌داشتنی باشد و خودش یک غایت مدّنظر باشد؛ امـا شر، عذاب است و در زمره اسماء و صفات خداوند نبوده است و براساس حکمت و مصـلحت در زمـره مفعـولات قرارگرفته است و چون حکمت و مصلحت حاصل شود، به خلاف خیر، عذاب از بین می‌رود. همچنین کار نیـک و معروفِ خدا هرگز قطع‌شـدنی نیسـت؛ زیـرا خـدا قـدیم الاحسان و ابدی الاحسان است (همان: ۷۷۰-۷٦۹).

به نظر می‌رسد می‌توان دلیـل مـذکور را بـه ایـن نحـو تقریر کرد:

۱- باتوجه به دوام اسماء و صفات، اقتضای اسماء و صفات هم دائمی است. بخصوص اینکـه خـودش غایـت باشد نه وسیله.

۲- شر مساوی عذاب است و عذاب در زمره اسماء و صفات نبوده و به خاطر حکمت در زمره افعال در آمـده است.

بنا بر نظر ابن‌قیم، شر به‌هیچ‌روی نسبتی با خـدا، نـه در ذات و نه در صفات و افعال و اسماء او نـدارد. ذات خـدا از تمام وجوه، برخوردار از کمال مطلق است. افعـال خـدا نیـز همگـی خیـر، رحمـت، عـدل و حکمـت اسـت و به‌هیچ‌روی شری در آن افعال نیست. وی در پاسخ به ایـن سؤال که شر چگونه به خدا نسبت داده مـی‌شـود. چنـین پاسخ می‌دهـد کـه شـر از مفعـولات و مخلوقـات خـدا و منفصل و جدای از اوست. فعل او همگی خیر است؛ امـا مخلوقی که مفعول است، هم دارای خیر و هم دارای شـر اسـت؛ چـون شـر، مخلـوق و منفصـل اسـت و قـائم بـه پروردگار نیست و به خدا نسبت داده نمی‌شود. به نظر او، شر همان گناهان و موجبات و اسباب آن‌هاسـت. ایمـان و طاعات به خدا متعلق است و خدا بـرای آن، آفریـدگان را خلق، پیامبران را مبعـوث و کتـب آسـمانی را نـازل کـرده است. از نظر ابن قیم، ذات شـرور مـدّنظر نبـوده اسـت و غایت آفرینش خلق نیستند. این‌ها مفعول‌هایی هسـتند کـه برای یک امر محبوب مقدر شده‌اند و وسیله‌ای به‌سوی آن قرار داده شده‌اند. پس زمانی که آنچه بـه خـاطرش مقـدر شده حاصل شود، از بین می‌روند و متلاشـی مـی‌شـوند و امر به خیر محض برمی‌گردد (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۷۱-۷۷۰).

به بیان دیگر، آنچه متصـف بـه شـر و بـدی مـی‌شـود، قضای الهی نیست، بلکه شر و بدی به مقضی نسـبت داده می‌شود که نهایتاً در گفتمان نسبی‌بودن شرور توجیـه‌پـذیر است.

وی بیان می‌کندکه تمام قضای الهی خیر است و مصدر آن علم خدا، حکمت و کمال مقدس اوست. او تماماً خیر، مصلحت، حکمت، عدل و رحمت است و دخول شـر در او عرضی است نه ذاتی و چیزی که عرضی باشد، مقصـود لذاته نیست؛ همچنین دوام امر عرضی واجب نیست (ابن‌قـیم، ١٤١٨ق: ٣٥٨). ابن‌قیم در دلایل مـذکور بـا توجـه بـه مؤلفـه اسماء و صفات الهی جاودانه‌نبودن عذاب را نتیجه مـی‌گیـرد. وی در دلیل دیگری شرح می‌دهد که آنچه با رحمت و بـرای رحمت خلق شد، ذاتش مقصـود و غایـت و غالـب و مقـدم است و به نوعی غایت ذاتـی دارد وآنچـه براسـاس خشـم و غضب خلق شده است، مقصود بالذات نیست؛ بلکه وسـیله و مغلوب اسـت و بـه خـاطر غیـر خـودش اراده شـده اسـت. (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۵٦). از نظر او، آنچه اراده الهیِ بالـذات بـدان تعلـق گرفتـه رحمـت اسـت و غضـب وسیله‌ای اسـت کـه انسان‌ها در شمول رحمت الهی قرار گیرند؛ بنـابراین رحمـت غایت غضب است و همانطور که خـود صـفت رحمـت بـر غضب غلبه یافته است، پس باید اثر آن نیز بر اثر غضب غلبـه داشته باشد (ابن‌قیم،١٤١٨ق: ٣٥٨). در چنـین اسـتدلال‌هـایی که ابن‌قیم جوزی بر جاودانه‌نبودن ذکـر کـرده اسـت، بیشتر، گرایش‌های عرفانی دیده می‌شود و معمولاً مبتنـی بـر سـبقت رحمت بر غضب الهی است. تمام ادله‌ای که ابن‌قیم مبتنی بـر اسماء و صفات حضرت حـق در بـاب جاودانـه‌نبـودن اقامـه کرده است، به نحوی به گستردگی رحمت برمی‌گردد و چنـد بیان از یک نکته است.

٤-١-٢- استدلال براساس حکمت، مصلحت و هدف عقوبت

دسته دیگری از دلایل ابن‌قیم بر جاودانه‌نبودن، دلایلی هستند که مبتنی بر اساس هدف و انگیزه عقوبت است. در دلیل نخست، ابن‌قیم بیان می‌کند که هدف خدا از عقوبت، نیاز خدا به مجازات یا منفعت نیست. خدا از این امور والاتر و منزه است. بااین‌حال عقوبت، عبث و خالی از حکمت و هدفی نیست. خدا عقوبت را برای کامل‌کردن نعمت بر اولیاء و دوستداران خود و مصلحتی برای تیره‌بختان و درمان آن‌ها قرار داده است. شکنجه و عذاب امری است که قصد و غایت نیست؛ بلکه وسیله است. بنا بر عقیده ابن‌قیم، مصلحت تیره‌روزان در دوام و استمرار عذاب نیست؛ هرچند در اصل عذاب‌کردن بر ایشان مصلحت حکیمانه است (ابن‌قیم، بی‌تا: ٧٦١). اصل و منشأ عقوبت، تقدیر خدای احکم الحاکمین و ارحم الراحمین است که نار و دوزخ را براساس حکمت و رحمتش مقدر فرمود؛ بنابراین کسانی که موحد هستند، اما در آنان ناخالصی و شر وجود دارد، وارد آتش می‌شوند تا طیب و طاهر شوند؛ درنتیجه برای آنان رحمت در لباس عذاب و نقمت ظاهر می‌شود و قطعاً پس از حصولِ مصلحتِ مدّنظر برطرف می‌شود. آفرینش جان‌ها به قصد عذاب ابدی با مصلحت و حکمت احکم الحاکمین و ارحم الراحمین منافات دارد (ابن‌قیم، ١٤١٨ق: ٣٥٠-٣٥١).

بنابراین بخشی از استدلال‌های ابن‌قیم بر محوریت حکمت الهی و پوچ‌نبودن خلقت آدم و عالم است.

ابن‌قیم در الصواعق المرسله با توجه به مؤلفه حکمت بیان می‌کند که اسباب عذاب از خود نفس است؛ اما اسباب خیر از جانب حضرت حق است؛ بنابراین مصدر و منشأ تمام نیکی‌ها خداست و غایت آن‌ها نیز خود اوست و به او منتهی می‌شود؛ اما سیئات و بدی‌ها از جانب خود بنده است و سبب آن‌ها از جهل بنده ناشی می‌شود. چون سبب تمام نیکی‌ها زندهٔ قیومی است که پیوسته بوده و هست. پس حسنات نیز به دوام سبب خود که خداست دوام می‌یابند؛ برخلاف شرور و بدی‌ها که با ازبین‌رفتن سبب خود از بین می‌روند. بنا بر نظر ابن‌قیم، این وجوه روشن می‌کند که حکمت و مصلحت در خلق آتش اقتضا می‌کند؛ به‌طوری‌که آتش صرفاً با بقای سبب و حکمتی که به خاطر آن خلق‌شده است، باقی بماند و هنگامی‌که سبب از بین رفت و حکمت حاصل شد، کار به همان رحمت پیشین که غلبه داشت، برگردد (همان: ٣٦١).

در نگاه ابن‌قیم، خیرها و منافع غایات لنفسه‌اند؛ یعنی غایاتی هستند که خودشان مقصود هستند و شرها به‌عنوان وسایل قصد می‌شوند و هرآنچه که مقصود لنفسه باشد، دوام و بقایش اقتضای حکمت است و هر آنچه که مقصود لغیره باشد، هرگاه مقصود اصلی و لنفسه حاصل شود، دیگر دوام و بقای مقصود لغیره حکمت و مصلحتی ندارد و خداوند دشمنانش را به اندازه جرائمشان عقوبت می‌کند و از طرفی همهٔ این شرور برای غیر خودشان قصد شده‌اند و به مصالحی منجر می‌شوند که خودشان مقصود لنفسه هستند (همان: ٣٥٧).

بنابراین ابن‌قیم با توجه به منافات‌داشتن دائمی‌بودن شر با حکمت نتیجه می‌گیرد که جهنم دائمی نخواهد بود. بنا بر نظر ابن‌قیم، حکمت و رحمت اقتضا می‌کند که آتش آن گوشت‌هایِ پرورش‌یافته از حرام را بخورد و آن پوست‌ها را بپزد؛ پوست‌هایی که اقدام به حرام کرده بودند؛ بنابراین سلطه‌یافتن آتش بر این قلب‌ها و بدن‌ها در نهایت حکمت است (ابن‌قیم، ١٤١٨ق: ٣٣٦).

البته عذاب امر بیهوده نیست؛ بلکه به خاطر حکمتی مدّنظر است که چون آن حکمت حاصل شود، درمورد عذاب امر مطلوبی و غرض مدّنظری باقی نمی‌ماند. خدای سبحان آن‌طور که مظلوم از ظالم آرام می‌گیرد، با عذاب بندگانش آرام نمی‌گیرد. خدا بنده‌اش را به خاطر شفای دل و آرامش آن عذاب نمی‌کند؛ بلکه او را عذاب می‌کند تا طاهر شود و رحمت خداوند شامل حالش شود. پس عذاب برای او مصلحتی است. خداوند حد را عذاب نامید و حکمت خدای سبحان این‌گونه اقتضا کرد که برای هر

دردی درمانی مناسب قرار دهد و درمانِ گمراهی از دشوارترین درمان‌هاست و طبیب دلسوز، بیمار را پیاپی داغ می‌کند تا از او آن مادهٔ زشت و پلیدِ عارض‌شده بر بدن سالمش را خارج کند و اگر قطع‌شدن عضو را بیشتر به صلاح بیمار دید، آن را قطع می‌کند و او را شدیدترین درد بچشاند. پس این قضای پروردگار و قدر او در ازبین‌بردن ماده‌ای ناآشناست که بر طبیعت مستقیم او عارض شده است، بدون اینکه بنده اختیاری داشته باشد.

وی در یکی از دلایل خویش به این نکته اشاره دارد که افعال خدای سبحان از حکمت و مصلحت و عدل خارج نیست و خدا کار بیهوده و ستم و باطل انجام نمی‌دهد و از این‌ها منزه است؛ همان‌طور که از سایر عیب و نقص‌ها منزه است؛ بنابراین عذاب او نسبت به بندگان برای ازبین‌بردن خباثت و کامل‌کردن طهارت یا از سر رحمت است و یا از سر حکمت و چون آن حکمت مدّنظر حاصل شود، عذاب از بین می‌رود و اصلاً دوام عذاب در حکمت خدا نیست و یا از سر مصلحتی است که به اولیای خدا برمی‌گردد که این نعمت آن‌ها را کامل‌تر و تمام‌تر می‌کند و این نیز بنا بر عقیده او اقتضای ابدی و همیشگی‌بودن عذاب را نمی‌کند. ابن‌قیم می‌گوید: اگر اشکال شود که عذاب به مشیت و خواست محض برمی‌گردد و حکمت و غایت نمی‌خواهد، در جواب می‌توان دو وجه را مطرح کرد: یکی اینکه از خدای احکم الحاکمین و اعلم العالمین محال است که افعال او خالی از حکمت، مصلحت و اهداف نیک باشد. قرآن، سنت، اشارات عقل و فطرت و آیات همگی به بطلان این حرف گواه‌اند. وجه دوم، اینکه باقی‌ماندن ایشان در عذاب یا جداشدنشان از آن نسبت به مشیت و خواست خداوند یکسان است و پایان‌یافتن عذاب منافاتی با کمال او ندارد و خدا از همیشگی‌بودن عذاب و بی‌نهایت‌بودن آن خبر نداده است. اگر در پی تعلیل خلود براساس حکمت و رحمت و مصلحت باشیم، دوام عذاب را اقتضا نمی‌کند و اگر در پی مشیت محض هم باشیم، دوام عذاب را اقتضا نمی‌کند و اگر تنها به سمع اکتفا شود متنی وجود ندارد که دوام عذاب را اقتضا کند (ابن‌قیم، بی‌تا: ۷۷۲-۷۷٤). با این بیان ابن‌قیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در جهنم تزکیه معنا دارد. اگر بنا بر تزکیه گذاشته شود، این سؤال مطرح می‌شود که چرا بدین نحو باید تزکیه صورت بگیرد. ابن‌قیم در این دلیل براساس سه مؤلفه رحمت و حکمت و مصلحت جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد. وی همچنین تبیین می‌کند که عذاب، صرف مشیئت خدا نیست؛ زیرا مشیئت خدا نسبت به جاودانگی یا جاودانه‌نبودن یکسان است. به نظر می‌رسد ابن‌قیم، فارغ از مشی اشعری خود، فیلسوفانه وارد بحث شده است و ترجیح بلامرجح را محال شمرده است. بنا بر دیدگاه ابن‌قیم شر دائمی با حکمت الهی منافات دارد و سلطه‌یافتن آتش بر قلب‌ها و بدن‌ها برای از بین بردن ماده‌ای ناآشنا درنهایت حکمت است؛ و محال است که افعال الهی خالی از حکمت و هدف باشد؛ بنابراین می‌توان گفت حکمت از دیدگاه وی، هدفمندی فعل خداست و ظاهراً این با مذهب اشعری وی منافات دارد و بیشتر شبیه آراء معتزله است.

٤-۱-۳- استدلال با تکیه بر فطرت الهی

یکی از نکات جالب توجه در این استدلال، مطرح‌بودن بحث فطرت در زمان ابن‌قیم است. وی بیان می‌کند که کفر امری عرضی است نه ذاتی و اگرچه ممکن است فطرت‌ها مکدر شوند، اما نهایتاً فطرت‌های مکدر به سرشت پاک اولیه خویش برمی‌گردند. وی می گوید: خدای سبحان بندگان خود را یکتاپرست آفرید و این فطرتی است که خداوند مردم را بر آن سرشته است. پس گرچه فطرت را رها کردند، اما فقط بر توحید نشأت یافتند؛ ولی برای اکثر فطرت‌ها چیزهایی رخ می‌دهد که آن‌ها را تغییر می‌دهد. درواقع، ابن‌قیم با توجه به اینکه در دلایل قبلی خود به این نکته توجه داشته است، اما همچنان در یکی از دلایل خویش با تکیهٔ بیشتر بر بحث فطرت، جاودانه‌نبودن را نتیجه می‌گیرد.

خدای سبحان انگیزه ای برای عذاب بندگانش ندارد؛

مگر اینکه سببی ایجاب عذاب کند. تیره روزان با دگرگونی سرشت از حالت خلقت اولیه آن‌قدر راه خلاف را پیش می‌گیرند که فساد و تباهی در نفس رسوخ پیدا می‌کند و طبیعت آنان کاملاً چیز دیگری می‌شود و برای تحول مجدد به تغییری دوباره و تطهیری دیگر نیاز دارند که آن ها را به صحت برساند. با توجه به عمق تباهی، تکان های محدودی که در اثر استماع آیات الهی یا رؤیت آفاق یا حوادث مقدر زندگی ایجاد می‌شود چاره ساز نیست؛ بلکه نیازمند به آیات و قضاها و عقوبت‌های مهیب و عظیمی است تا خباثت و نجاست راسخ در نفس آنان را از بین ببرد؛ بنابراین، وقتی عامل ایجابی این عذاب مرتفع شد، عذاب هم از بین می‌رود و اقتضای رحمت باقی می‌ماند که هیچ رقیب و معارضی ندارد. ابن‌قیم ضمن قبول این مسئله که علت عذاب هرگاه امری عارضی (مانند سرکشی موحدان) باشد از بین می رود ولی هرگاه علت امری لزومی (مثل کفر و شرک) باشد اثر آن از بین نمی‌رود چراکه سبب آن از بین نرفته است، بیان میکند: خدای سبحان دقیقاً به همین معنا در مواضع مختلفی از قرآن اشاره‌کرده است؛ ازجمله این سخن: «اگر بازگردانده شوند به آنچه از آن نهی شده بودند، بازمی‌گردند»[٤] آیه آگاه‌کننده از آن است که بعضی نفوس ذاتاً اقتضای کفر دارند و قابلیت ایمان را از دست می‌دهند. در آیه‌ای دیگر: «هرکس در این دنیا کور باشد، در آخرت هم کور و گمراه است ».[٥] خدای سبحان خبر داده است که گمراهی و کوری آن‌ها از هدایت، دائمی است و حتی با مشاهده حقایقی که پیامبران از آن‌ها خبر داده‌اند، از بین نمی‌رود و مادام که کوری و گمراهی از آنان جدا نشود، سبب و اثر و اقتضای آن نیز از ایشان جدا نمی‌شود. آیه ۲۳ انفال نیز: «و اگر خدا از ایشان خیری می‌دید، آن‌ها را شنوا می‌کرد و اگر ایشان را شنوا می‌کرد، باز هم پشت می‌کردند؛ درحالی‌که روی‌گردان بودند» .[٦] دال بر این است که در برخی انسان‌ها خیری که اقتضای رحمت کند، وجود ندارد و اگر خیری در آن‌ها بود، اثر آن از بین نمی‌رفت. پس اگر در قلب اینان اندک ذره از خیر بود، به همراه خارج‌شوندگان از آتش خارج می‌شدند. ابن‌قیم می‌گوید: به خدا سوگند این از قوی‌ترین مبانی است که درمورد این مسئله به آن تمسک جسته می‌شود؛ بنابراین، سخن صوابی است که بگوییم عذاب بادوام موجب و سببش دوام می‌یابد؛ درنتیجه تردیدی نیست که این گروه همچنان که در دنیا این‌گونه بودند، در آخرت هم در کوری و گمراهی خبث طینت به سر می‌برند و به همین جهت عذاب آن‌ها همیشگی و مستمر است. اما مسئله و نکته درخور توجه اینکه آیا کفر و تکذیب و خباثت این گروه ذاتی بوده است و زوال آن ناممکن است یا اینکه امری عارضی است که بر فطرت عارض شده است و زوال‌پذیر است؟ به نظر وی، این مسئله‌ای مهم است و بر محال‌بودن زوال آن دلالت ندارد. فطرت امری ذاتی است و براساس اخبار الهی، همگی بندگان بر سرشت یکتا پرستی آفریده شده اند. پس خدا بندگان را بر کفر و تکذیب نسرشته است؛ بلکه ایشان را بر اقرار به خالقیت و یگانگی و حب خود خلق کرده است.

ابن قیم در اینجا با استدلال نسبتاً محکمی می‌گوید: وقتی فطرت (حقی که انسان‌ها بر آن سرشته شدند و امری ذاتی است) به خاطر کفر و شرک باطل از بین برود، به طریق اولی، کفر و شرک باطل هم با ضد خود، یعنی حق زائل می‌شود. در این آیه تردیدی نیست که اگر ایشان به آن حالی که بر آن بوده اند بازگردانده شوند، به آنچه از آن نهی شده بودند برمی‌گردند؛ اما از کجا معلوم که آن حال از بین نرود و به نشأت و شکل دیگری تبدیل نشوند که پسندیده خدای تبارک و تعالی است! و این آن هنگامی است که آتش به آنان برسد و حکمت مدّنظر از عذاب ایشان حاصل شود.

٤-١-٤- استدلال براساس تفکیک بین وعد و وعید

ابن قیم در یکی از ادله خویش به اختصار بیان می‌کند که خداوند می‌تواند خلاف وعید عمل کند و در عمل‌کردن یا نکردن به وعید مختار است (ابن‌قیم، بی‌تا:

۷۸۵). و چنین توضیح می‌دهد که اگر خدای سبحان آشکارا خبر می‌دهدکه عذاب آتش، بی‌پایان و همیشگی و غیرمنقطع است، بی‌شک آن تهدیدی از سوی خداوند است؛ خدایی که خلف وعده نمی‌کند؛ اما در مورد وعید و تهدید، دیدگاه اغلب اهل سنت این است که خلاف تهدید عمل‌کردن از سوی خدا، کرم و عفو و درگذشتی است که خداوند به آن ستوده و مدح می‌شود. اگر خداوند این خلف تهدید را ترک کند، حق اوست و عمل ناحقی انجام نداده است و اگر هم بخواهد آن را به جا می‌آورد. کریم، حق خود را نمی‌گیرد، چه برسد به خداوند که کریم‌ترین و بخشنده‌ترین است. خداوند متعال در مواضع مختلف قرآن تصریح کرده است که خلف وعده نمی‌کند؛ اما حتی در یک موضع هم نگفته که خلف وعید نمی‌کند (همان).

٤-١-٥- نظریه حداقلی‌بودن شر

ابن‌قیم در کتاب الصواعق المرسله استدلالی بدین‌گونه دارد که: ١- اگر دوام عذاب همچون دوام ثواب باشد، مستلزم آن است که رحمت بر غضب الهی غالب نباشد. ٢- رحمت بر غضب غالب است. بنابراین دوام عذاب همچون دوام ثواب نیست.

در دلیلی دیگر که ناظر بر استدلال فوق است به حداقلی‌بودن شر قائل است. وی می‌گوید: خداوند دنیا را مثال و نمونه و عبرتی برای آنچه در آخرت است و از آن خبر داده، قرار داده است تا بندگان از آنچه دیده‌اند به آنچه از آن خبر داده شده‌اند، استدلال کنند: «جعل سبحانه الغلبهٔ و العافیهٔ لما کان عن رحمته، و جعل الاضمحلال و الزوال لما کان عن غضبه» خداوند غلبه و عافیت را در امری قرار داد که از رحمت است و نابودی و زوال را برای چیزی قرار داد که از غضب اوست؛ بنابراین لازم است راحتی بر سختی و سلامتی بر بلا و خیر و اهل آن بر شر و اهل آن غلبه یابد. اگرچه اهل خیر و شر گهگاه در غلبه‌داشتن جابه‌جا می‌شوند، اما بی‌شک غلبهٔ ثابت و پایدار با اهل حق و اهالی آن است و هرگاه اقتضای حمد و حکمت خدا در این سرای فانی این چنین باشد، در سرای حق محض هم قطعاً همین‌طور است. کلید مسئله در این نکته نهفته است که وقتی شر براساس حکمتی که برای غیر خود قصد شده است و نقش وسیله را دارد، دولت و فرمانروایی یابد، خیر که خودش مقصود و مدّنظر است و نقش غایت را دارد، به مراتب، برخوردار از حاکمی و سیطره خواهد بود (ابن‌قیم، ١٤١٨ق: ٣٦٥-٣٦٦).

٥- نظرات علامه طباطبائی پیرامون خلود اهل نار

علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی که درمورد خلود آمده است بر اصل خلود پافشاری دارد و سعادت و شقاوت، خیر و شر در آدمیان را به ظهور حالات و ملکات نفسانی نسبت می‌دهد که در دنیا کسب کرده‌اند و معتقد است که اگر کفر و شرک در نفس رسوخ کند، باعث عذاب دائمی می‌شود؛ اما بر این نکته نیز تأکید دارد که خلود در نار، تنها به کافران اختصاص دارد «فلا یشمل التهدید و الوعید بخلود النار إلا الکافرین» (طباطبایی، ١٣٧١: ٢٠، ٥٢).

وی در تفسیر المیزان می‌نویسد در آیه «وَ ما هُمْ بِخارِجینَ مِنَ النَّارِ» (بقره/١٦٧)، حجتی علیه کسانی است که می‌گویند عذاب آتش تمام‌شدنی است (طباطبایی، ١٣٧١: ١، ٤٠٨). وی در پاسخ به این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد و یا خالد و جاودانه است، می‌نویسد: از جهت ظواهر لفظی، کتاب خدا نص در خلود و جاودانگی دارد و سنت منقول از ائمه اهل بیت(ع) نیز آن قدر زیاد است که به اصطلاح به حد استفاضه رسیده است؛ اما از جهت عقل، به هیچ‌وجه نمی‌توان یک‌یک احکام شرع و خصوصیاتی که برای معاد ذکر شده است را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد. دست عقل به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد و تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که معاد و جزئیات آن اصل را ازطریق وحی اثبات کرده است. وقتی اصل و صدق نبوت پیامبر با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض شده است که نبوت این پیغمبر و

صدق آنچه آورده است با ادله عقلی ثابت شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ٤۱۲). بااین‌حال، علامه تبیین فلسفی برای خلود ارائه می‌کند. به‌طورکلی می‌توان نظریات وی بر خلود اهل نار را در دو دستهٔ مباحث عقلی و نقلی جای داد که در مباحث عقلی، اشکال و جواب‌هایی هم مطرح شده است.

۵-۱- تبیین فلسفی علامه از خلود

علامه طباطبایی بیان می‌کند: احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعید از آن صورت نیکو متنعم، و نفس شقی از آن صورت قبیح، متألم می‌شود؛ اما اگر حالات و رفتار بد آدمیان در نفس راسخ نشده باشد، همگی آن‌ها زایل می‌شود؛ چون قسر دائمی و اکثری بنا بر قاعده فلسفی «القسر لایدوم» باطل است؛ بنابراین نفس خودش می‌ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتی‌اش. پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناه صورت‌های زشت گرفت، چون با ذات نفس سازگار نیست، سرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود؛ همچنان‌که نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهایی صالح صور حسنه‌ای به خود گرفت، چون محیط نفس با آن سازگار نیست، آن صور بالأخره از نفس زایل می‌شود. و این در صورتی است که صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد؛ اما درصورتی‌که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و درنتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، (مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانیه بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است؛ همان‌طور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود، یک نوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان است و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست می‌کند به‌نام الاغ، و صاهله اگر ضمیمه‌اش شود، نوع سومی به نام اسب درست می‌کند. همچنین صورت‌های نوعی که در اثر تکرار یک عمل در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسان‌ها می‌دهد؛ می‌گوییم انسان یا بخیل است یا سخی، یا شجاع است یا ترسو. معلوم است که این نوع یعنی انسان، نوعی مجرد در نفس است، و موجود مجرد دائمی الوجود است) هر گناهی که از او صادر شود، درصورتی‌که نفس او سعید باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی، وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود و از عذاب نجات می‌یابد. همچنین درصورتی‌که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد، در این صورت هرچند که هرچه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خدا است و لیکن ازآنجاکه گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، بنابراین چنین نفسی همیشه در عذاب خواهد ماند.

چنین انسانی که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است از جهتی مانند کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده است؛ به‌طوری‌که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالی‌اش سر می‌زند. چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آن‌ها در جنگ و ستیز و بالأخره در عذاب است. با اینکه خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست و کسی این صورت‌ها را در نفس او مجسم نکرده است؛ بلکه اثر نفس اوست و هرچند این صورت‌ها با طبع مریض او سازگار نیست و ازاین‌جهت که خودش پدیدآورنده آن صورت‌هاست، متألم و ناراحت نیست، ولی هرچه باشد، بالأخره از آن صورت‌ها رنج می‌برد و از آن‌ها می‌گریزد و مگر عذاب، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد؟ و بعدازآنکه بدان مبتلا شد در جست‌وجوی خلاصی از آن برمی‌آید؟ این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورت‌های غیرجمیلی صدق می‌کند که انسان شقی در دار آخرت با آن‌ها روبه‌رو می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷٤: ۱، ٦۲۲-٦۲٤). با توجه به تعبیر علامه، نفس انسان‌ها یا سعید

است که در این صورت، اگر نفس با گناه سنخیت نداشته باشد، بعد از تحمل عذاب پاک می‌شود، یا شقی است که در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چرا چنین نفوسی از ابتدا خلق می‌شوند و اگر بنا باشد اعمال صالح، عاریتی باشد و دوامی نداشته باشد، پس چرا باید بدین نحو و تا ابد عذاب شوند. از طرف دیگر، بر فرض که با انجام گناه و رسوخ آن در نفس، نوعیت جدیدی شکل گیرد، در این صورت می‌توان گفت، چنانچه نوعیت قبلی دوامی نداشته است، نوعیت جدید هم دوامی نخواهد داشت. مضافاً بر این، مگر یک نفر تا چه مقدار عمر می‌کند که ذاتیتی جایگزین ذاتیت دیگر شود؛ در ثانی، این در رابطه با کفّاری که طول عمر کوتاهی دارند صدق نمی‌کند؛ چون آن‌قدر عمر نکرده‌اند که صفات رذیله در آن‌ها رسوخ کرده باشد.

علامه طباطبایی در رابطه با عذاب ابدی می‌نویسد: «ان العذاب الخالد اثر و خاصه لصوره الشقاء الذی لزمت الانسان الشقی» مسلماً عذاب ابدی اثر و خاصیت صورت نوعیهٔ شقاوت‌باری است که پیوسته همراه انسان شقی است (طباطبایی،۱۳۷۱: ۱، ٤١٤). به نظر علامه طباطبایی، کفر و عقاید فاسد، علت پیدایش شقاوت و عذاب ابدی و صورت نوعیه و فصل اخیر انسان است که این صورت نوعیه جدید، علت فاعلی آثار نامحدود و عذاب اخروی است که به مقتضای طبع شقاوت‌بار آن‌ها صادر شده است.

علامه در المیزان ذیل آیه «وَ قالَ الَّذینَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا کَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ کَما تَبَرَّؤُا مِنَّا کَذلِکَ یُریهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجینَ مِنَ النَّارِ» (بقره/١٦٧) بیان می‌کند که نفس انسان در اثر کسب ملکات، طبیعت ثانوی جدیدی به‌دست می‌آورد که این صورت نوعیه جدید در آخرت به‌صورت دائمی و جاودانه باقی می‌ماند و این در صورتی است که اعمال و رفتار انسان در دنیا در نفس وی رسوخ کرده باشد؛ اما اگر رسوخ نکرده باشد، این اعمال و رفتار، وصفی‌عرضی است و دائمی نخواهد بود (همان). وی در مورد کیفرهای اخروی می‌گوید: تکوینی‌بودن کیفر، مقتضای برهان‌های عقلی درخصوص جزادادن با ثواب و عقاب است و این اقتضا دارد که جزادادن از لوازم و نتایج اعمال باشد؛ زیرا ضرورت دارد که روابط قراردادی به روابط تکوینی منتهی شود (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰۰). مطابق این نظر هرگونه کیفر و عقابی که در آخرت متوجه انسان شود، تنها انعکاس اعمال زشت خود انسان است و هیچ‌گونه عذاب و کیفری خارج از وجود انسان گناهکار به او نمی‌رسد (علامه طباطبایی، ١٣٧٤: ١، ١٨٦).

۵-۱-۱- خلود و قسری بودن کفر

نکتهٔ تأمل برانگیزی که می‌توان در رابطه با تبیین فلسفی علامه (که در ابتدای بحث بیان شد) مطرح کرد، این است که بنا بر قاعده فلسفی، هیچ مانع و قاسری نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد. پس هیچ طبیعتی از هدف و کمالاتش به‌طور دائم معطل نمی‌ماند؛ ازاین‌رو، حالت کفر و شرک یا به‌گونه‌ای است که باعث می‌شود انسان از طبیعت و فطرت نخست خویش خارج شود و به طبیعت دیگر و ثانوی درآید و یا اینکه گناه، طبیعت انسانی را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه تنها باعث عروض حالت و صفت جدید بر نفس می‌شود. در اینجا در هر دو صورت، عذاب ابدی و جاودانه معنا ندارد؛ زیرا در فرض نخست، اگر انسان از طبیعت اولیه خویش فاصله بگیرد و طبیعت ثانویهٔ جدیدی به دست آورد، بدیهی است که کمالات و افعال صادر از آن به مقتضای این نوع جدید ظهور پیدا می‌کند و در این صورت، کمالات و عوارضی که بر طبع جدید عارض می‌شود با آن سازگار است و چه‌بسا از آن لذت می‌برد. بنابراین، اگر در اثر کفر و گناه، طبیعت انسان دارای نوع ناری شود، عذاب به‌حساب نمی‌آید؛ بلکه آن طبیعت مبتهج به ترتب عوارض ناری خواهد شد؛ اما در فرض دوم که انسان با خطا و گناه از طبیعت خویش خارج نشود، در این صورت، ایجاد مانع و جلوگیری از آثار و کمالات طبیعی به خاطر یک‌سری عوارض غیردائم است؛ درنتیجه، وقتی این عوارض از بین برود، انسان

دوباره به سمت فطرت اولیه خویش حرکت می‌کند. پس در هر دو فرض، خلود در عذاب منتفی است.

نکته فوق، در جلد ۹ اسفار ملاصدرا مطرح شده است و علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، ذیل کلام ملاصدرا چنین پاسخ داده است: «و للقائلین بالخلود أن یجیبوا عنه باختیار کل من الشقین أما علی الشق الأول -و هو الخروج عن الفطرة بحصول نوعیة جدیدة » (صدر المتألهین، بی‌تا: ۷، ۹۰). برای طرفداران خلود، این امکان وجود دارد که هر دو فرض عقلی را پاسخ دهند. در فرض اول که نفس به سبب انجام افعال بد و گناه از فطرت خویش خارج می شود و طبیعت جدیدی به خود می‌گیرد، علامه چنین پاسخ می‌دهد: طبیعت جدید هرگونه که باشد، صورت حالات بد و خبیثی است که حقیقت آن، نوعی تعلق خاطر به عالم ماده دارد و از عالم قدس و معنا متنفر است.

این صور خبیث چون به نحوی صادر از نفس است و از جهتی کمال برای آن محسوب می‌شود، سازگار و لذیذ برای نفس است؛ ولی وقتی پرده‌ها کنار می‌رود و حقیقت برای او آشکار می‌شود و از مضرات و عواقب آن آگاه می‌شود برای نفس عذاب‌آور است. درست مانند معتادی که در موقع غفلت از اعتیادِ ضرر رساننده لذت می‌برد؛ ولی وقتی متوجه عواقب و ضرر آن می‌شود، همان لذت برای او عذاب‌آور می‌شود. «فانه عندالفعل یتالم بعین ما یلتذ به» (همان).

پس این ادعا که عذاب برای گناهکار عذاب نیست، بلکه لذت بخش است، صحیح نیست؛ اما پاسخ علامه بر فرض دوم که انسان خطاکار بر سرشت اولی خود باقی بماند و طبیعت جدیدی به وجود نیاید، چنین است که عوارض عذاب‌آور، گرچه قسری است، اما هیچ‌یک از این عوارض به‌طور مصداقی دائمی و اکثری نیست؛ بلکه به صورت متوالی و مصداق‌های گوناگون برای انسان خطاکار وارد می‌شود. این نوع عذاب قسری است؛ ولی قسر وصف نوع عذاب است نه مصداق عذاب. بنابراین، اگر قسر به نوع نسبت داده شود، می‌تواند دائمی و اکثری باشد. آنچه محال است قسر شخصی و مصداقی است.

به نظر می‌رسد بر پاسخی که علامه بیان کرده است اشکالاتی وارد است: ۱- پاسخ اشکال در فرض اول، خارج از فرض مذکور در اشکال است؛ زیرا فرض در اشکال بر این بود که طبیعت نخست انسان تغییر یابد و طبیعت جدید جایگزین شود؛ یعنی جوهر و صورت ذات در اثر گناه شکل جدید گرفته است و رفتارها بر طبیعت ثانوی و ذاتی مترتب است. پاسخ علامه طباطبایی فرض را بر عروض حالت جدید بر صورت نوعیه و طبیعت اولی انسان دانسته است؛ یعنی انسان کافر طبیعت انسانی او باقی است، ولی در اثر کفر، حالت جدید بر نفس عارض شده و دارای صفت خبیث شده است. پس نفس با حفظ طبیعت نخست خود، وقتی به وصف و حالت خبیث خود نگاه می‌کند رنج می‌برد و زجر می‌کشد؛ ازاین رو، پاسخ مذکور خارج از فرض اول است نه پاسخ فرض اول. ۲- همچنین با نوعی‌دانستن عذاب، اشکال عقلی بطلان قسر دائم و اکثری حل نمی‌شود؛ زیرا تحقق هر طبیعت نوعیه به شخص است و طبیعت منهای فرد، وجود خارجی ندارد» (شانظری، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۱۴).

۵-۲- بررسی پاسخ‌های علامه به مخالفان خلود

علامه اشکالاتی را که برخی از منکران خلود مطرح کرده‌اند، به تفصیل بیان می‌کند و همگی آن‌ها را کاملاً واضح البطلان می‌داند. پاره ای از اشکالات چنین است:

اشکال اول: رحمت خداوند، واسع و بی‌نهایت است. با این رحمت واسعه چگونه میتوان تصور کرد موجودی بیافرینند که عاقبت کار او عذاب دائم و مخلد باشد؟

پاسخ علامه: در پاسخ از اشکال اول بیان می‌کند: عذاب خالد، اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده است؛ همان‌طور که گاو نمی‌تواند روزی غیر گاو شود. این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود؛ چون تصور و گفت‌وگوی ما از چنین نفسی بعد ازآن است که نخست به اختیار خود

گناهانی مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناهان، احوالی پی‌درپی در نفس او پدید آمد و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ٤١٤).

علامه در ادامه بیان می‌کند رحمت خدا از صفات فعلی و امری تکوینی و حقیقی است، نه انفعالی و شبهه جاودانه‌نشدن دوزخیان ناشی از مقایسه رحمت خدا با مهربانی و رقّت قلب انسان‌هاست که درنتیجه، آن را با عذاب، ناسازگار دانسته‌اند. درمورد حضرت حق، عذاب او عین رحمت است و عذاب او ناشی از رحمانیت اوست.

رحمت دو نوع است رحمت عام که عبارت است از: افاضه چیزی که موجود، استعداد آن را یافته و به آن مشتاق شده و در صراط وجود و تکوین بدان محتاج شده است و دوم، رحمت خاصه که عبارت است از: افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایت به‌سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت (آن هم با استعداد شدید و تام)محتاج به آن شده است و آن عبارت است از رسیدن شقاوت به حد کمال، به‌گونه‌ای که به حدِّ صورت نوعیه برسد. چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است، منافاتی با رحمت عمومی و همچنین رحمت خاصه خداوند ندارد. زیراکسانی که می‌گویند عذاب دائم بارحمت خدا منافات دارد، اگر مرادشان از رحمت، رحمت عمومی است (چنانچه گفته شد) شقاوت شقی و به دنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با رحمت ندارد؛ بلکه عین رحمت است و اگر مرادشان رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد؛ زیرا شقی درخور این رحمت نیست (همچنان‌که جاودانه بودن خران در خریت با رحمت خاصه خدا منافات ندارد؛ رحمتی که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسان‌ها است). همچنین اگر این اشکال صحیح باشد، نه تنها در عذاب موقت هم وارد است، بلکه عذاب‌های دنیوی را نیز دربر می‌گیرد (همان: ٤١٤). با توجه به تبیین علامه از رحمت حق (رحمت یعنی افاضه)، می‌توان در رابطه با استعداد تام گفت: الف: یا قبلاً صاحب استعداد تام بوده است (فطرت الهی) و بعداً صفات رذیله را کسب و تغییر کرده است. پس در این صورت می‌توان گفت پس از تحمل عذاب استعداد دیگری می‌یابد. ب: یا قبلاً صاحب استعداد تام نبوده است و بعد صفات رذیله را کسب کرده است. پس در این صورت، صفات رذیله ذاتی نبوده است و چیزی که ذاتی نباشد، دوامی نخواهد داشت.

علامه طباطبایی براساس تبیینی که از رحمت حق دارد، خلود در عذاب را منافی با رحمت خداوند نمی‌داند و این‌چنین بیان می‌کند که کلمه «رحمت» به معنای تأثر قلب است؛ اما نه هر تأثری؛ بلکه تأثر خاصی که از مشاهده ضرر و یا نقص در دیگران به آدمی دست می‌دهد و آدمی را وامی‌دارد که در مقام جبران ضرر و اتمام نقص او برآید؛ ولی وقتی این کلمه به خدای تعالی که فاقد جسم و جسمانیت است؛ نسبت داده شود، دیگر به معنای تأثر قلبی نیست، بلکه به معنای نتیجه آن تأثر است. نتیجه تأثر در ما آدمیان این بود که در مقام جبران نقص طرف برآییم. رحمت خدای تعالی نیز به همین معنا است. پس اینکه گفته می‌شود خدا رحیم است، معنایش این است که نقص بنده را جبران می‌کند و حاجتش را برآورده می‌سازد و بیماری‌اش را شفا می‌دهد، و در یک عبارت جامع «رحمت خدا منطبق است با اعطای او و افاضه وجود بر خلقش». البته این نسبت هم تفاوت می‌کند. اگر رحمت او به مطلق خلقش نسبت داده شود، منظور از این رحمت (رحمت رحمانی او) دادن هستی به خلق است؛ اما اگر رحمت خدا به مؤمنان نسبت داده شود، در این صورت منظور از آن، (رحمت رحیمیه او) رحمتی خواهد بود که مختص به مؤمنان است و آن عبارت است از: سعادت زندگی انسانی انسان. آن سعادت، مظاهر مختلفی دارد که خدای تعالی آن‌ها را تنها به مؤمنان مرحمت می‌کند؛ نظیر داشتن معارف حقه الهیه، اخلاق کریمه، اعمال صالحه و حیات طیبه در دنیا و آخرت و جنت و رضوان. بنابراین رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسان‌ها

نیست؛ زیرا رحمت در ما به‌خاطرداشتن اعضایی چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس‌العمل نشان می‌دهد، به معنای رقت قلب و اشفاق و تأثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی، ماده می‌خواهد؛ یعنی حالات یک موجود مادی است و خدای تعالی منزّه از ماده است؛ بلکه به معنای عطیه و افاضه است؛ افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است؛ مخلوقی که به خاطر به‌دست‌آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته است. شخصِ مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیداکرده است و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افاضه می‌فرماید. بنابراین اگر رحمت به همان معنایی که علامه مطرح کردند معنا شود، باز این عذاب دائمی، نوعی از رحمت محسوب می‌شود و رحمت اثربخشی خود را دارد و به‌نوعی می‌توان گفت عذاب نیست (طباطبایی، ۱۳۷٤: ۱۰، ۱۱۷-۱۱۸).

در نگاه علامه، رحمت خدا امری عام است؛ اما عذاب او امری خاص است. وی در ذیل آیه « قالَ عَذابِی أُصِیبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» (اعراف/۱۵٦) بیان می‌کند: اگر رساندن عذاب را مقید به جمله «هر که را بخواهیم» کرده و در رحمت خود چنین تقییدی را به کار نبرده، برای این بوده است که عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می‌شود نه از ناحیه خداوند؛ زیرا از ناحیه او جز رحمت ناشی نمی‌شود همچنان که فرموده: «ما یَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذابِکُمْ إِنْ شَکَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ" [7] و نیز فرموده:« لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ" [8] و از این دو آیه به‌خوبی برمی‌آید که اگر خداوند گنهکاران را عذاب می‌کند، این عذاب‌کردن به اقتضای ربوبیتش نیست وگرنه جا داشت تمامی افراد را عذاب کند؛ حال‌آنکه مشیت خدا به عذاب افراد معینی تعلق می‌گیرد و معلوم است که مشیت او تعلق نمی‌گیرد، مگر به عذاب کردن آن افرادی که نعمتش را کفران کرده‌اند. پس باز عذاب او مستند به گنهکاران است نه مستند به خود او.

علامه بیان می‌کند دلیل اینکه گفته شد از ناحیه خدا جز رحمت و نعمت ناشی نمی‌شود، برای این است که سعه رحمت و افاضه نعمت از مقتضیات الوهیت و از لوازم صفت ربوبیت است. هیچ موجود، مربوب و مخلوق نیست، مگر اینکه وجودش برای خود او و برای بسیاری از موجودات دیگر نعمت است؛ چون موجودات همه به هم مربوط‌اند و خیر و شری که در یک موجود هست، یا هم برای خودش و هم برای دیگران نعمت است، مانند نیرومندی و ثروت و امثال آن دو که هم صاحبش از آن منتفع می‌شود و هم دیگران، و یا اگر برای خودش نقمت است دست‌کم برای دیگران نعمت است، مانند بلاها و امراض و آفاتی که برای صاحبش مایه ضرر است، ولی موجودات دیگر از بلای او منتفع می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که رحمت الهی واسعه است و اختصاص به مؤمن و یا صاحبان شعور ندارد و مخصوص دنیا یا آخرت نیز نیست. حتی شمول و عمومیتش فعلی است نه شأنی و مشیت او هم، همواره ملازم با رحمت اوست. پس می‌توان گفت که برای خدای تعالی دو قسم رحمت است: ۱- رحمت عام. مؤمن و کافر، نیکوکار و فاجر و با شعور و بی‌شعور همه با رحمت عام خداوند به وجود آمده‌اند و از ابتدای هستی و در مسیر وجودشان، مادامی‌که وجود دارند، به‌واسطهٔ این رحمت روزی می‌خورند. ۲- رحمت خاص. این رحمت، عطیه‌ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که ایمان و عبودیت دارند، مانند حیات طیب و زندگی نورانی در دنیا و جنت و رضوان در آخرت که کفار و مجرمان به خاطر کفر و جرم از آن بهره‌ای ندارند و بهره آنان چیزی است در مقابل این رحمت، مانند عذاب استیصال و زندگی نکبت‌بار از دنیا و آتش و آلام آن در آخرت. پس این قسم رحمت است که در مقابل عذاب است، نه رحمت واسعه عامه؛ زیرا عذابی که در مقابل رحمت واسعه قرار بگیرد، وجود ندارد. همچنین هر موجودی که بتوان کلمه « چیز» را بر آن اطلاق کرد، مصداقی

از مصادیق رحمت عامه واسعه است؛ حال یا برای خودش رحمت است و یا برای غیر؛ چون اصل خلقتش به ملاک و به‌منظور رحمت بوده است. بنابراین، چیزی باقی نمی‌ماند که کلمه «چیز» بر آن اطلاق بشود و از مصادیق عذاب شمرده شود (طباطبایی، ۱۳۷٤: ۸ ۳۵۷-۳۵٦).

اشکال دوم: عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی، قسری و غیرطبیعی باشد و در جای خود مسلم شده است که قسر دوام ندارد؛ پس چگونه عذاب دائمی تصور می‌شود؟

پاسخ علامه: به نظر علامه نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را فهمید و دانست که منظور از آن چیست؟ چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می‌شود؛ ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست، بلکه اثر قسری آن است که قسر قاسر آن را به گردن موضوع انداخته است. در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن، اثر طبیعی موضوع است؛ یعنی آن اثری که از موضوع، درصورتی‌که آفت گرفته باشد، صادر می‌شود و در اثر تکرار در آن، رسوخ می‌یابد و صورت آن می‌شود؛ به‌طوری‌که موضوع با وجود آفت‌زدگی، در عین اینکه آن را دوست نمی‌دارد، طالب آن اثر می‌شود؛ مثل آن شخص مالیخولیایی که مثال آن گذشت (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱، ٤١٤الی ٤١٦).

پس در انسان‌های شقی هم آثار شقاوت، سازگار با ذات آن‌هاست؛ چون به‌مقتضای طبع، شقاوت از آنان صادر می‌شود. معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی، سازگار با آن چیز است و درعین‌حال، چون مفهوم عذاب بر آن‌ها صادق است، آثار عذاب هم هست؛ زیرا صاحب آن آثار دوستدار آن‌ها نیست. پس ازنظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمی‌دارد؛ هرچند که از حیث صدور دوست می‌دارد.

اشکال سوم: مدت حیات و عمر بشر محدود و موقت است و گناهانی که انجام می‌دهد نیز محدود و متناهی و منقطع است. با عنایت به اینکه عدل الهی ایجاب می‌کندکه بین جرم و جریمه و گناه و عقوبت آن تناسب وجود داشته باشد، نمی‌توان به خلود در عذاب تن داد؛ زیرا لازمه آن این است که خداوند بنده خودرا به خاطرگناهان محدود ومتناهی، عقوبت نامحدود و نامتناهی کند که خلاف عدل است؛ یعنی چطور ممکن است مجازات، ابدی و نامحدود باشد.

درواقع، یکی از مسائلی که متکلمان و فیلسوفان و نیز محدثان در زمره بحثِ معاد و حیات به آن توجه داشته‌اند، مسئله چگونگی و کیفیت کیفر و جزای الهی است و در این میان، میزان عقاب و بودن در عذاب بیش از همه ذهن انسان کمالگرا و لذت‌جو را مشغول کرده است.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین اشکال مسئله خلود این است که باید میان جرم و کیفر تناسب وجود داشته باشد و کیفر، متناسب با جرم و گناه تعیین شود. در این صورت با اینکه زمان جرم و گناه محدود بوده است، چگونه عذاب ابدی توجیه پذیر است؟ انسانی که حداکثر صد سال در کفر و عناد زندگی کرده است، چگونه می‌توان او را در برابر یک صد سال گناه، عذابی بی‌نهایت کرد؟ آیا این کاری غیر عادلانه نیست؟ بنابراین باید دید مرحوم علامه طباطبائی چگونه به این سؤالات پاسخ می‌دهد.

پاسخ علامه: در مورد اشکال سوم باید توجه داشت که عذاب در حقیقت عبارت است از: ترتب اثر غیرِمرضی بر موضوع ثابت و حقیقی‌اش، و درمورد بحث، عذاب عبارت است از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌شود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع‌آمدن علت‌هایی که معد آن است، یعنی مخالفت‌هایی محدود، پیدا می‌شود. پس مخالفت‌های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، برای پیدایش آثار مناسب با خودش علت است و عذاب عبارت است از: ترتب آن آثار بر آن صورت؛ نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً و بلاواسطه معلول آن علل (مخالفت‌ها) باشد تا بگویی: مخالفت‌ها محدود و انگشت شمار است؛ پس چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد؟ با اینکه

محال است متناهی، اثر نامتناهی داشته باشد.

نظیر چنین مثالی ابر و باد و مه و خورشید و فلک و صدها عوامل دیگراند که یا علت‌های مهیاکننده هستند و یا مقرب‌ها و شرایطی چند و محدود که دست‌به‌دست هم می‌دهند و باعث می‌شوند مواد طبیعت به‌صورت انسانی درآیند؛ انسانی که همه آثار انسانیت از او سر می‌بزند که در این مثال، عوامل محدودند و معلول محدودی که همان صورت انسانیت است، پدید آورده‌اند؛ ولی این صورت محدود، آثاری نامحدود دارد. پس دیگر معنا ندارد کسی بپرسد چطور آدمی با اینکه علل و عوامل پدیدآمدن آن محدود و معدود بودند، بعد از مردن تا همیشه می‌ماند و آثاری دائمی از او سر می‌زند. و خلاصه چگونه عوامل پایان‌پذیر، علت پیدایش بی‌پایان می‌شود؟ برای اینکه آن عوامل دست‌به‌دست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند. آن هم صورت انسانیت بود؛ ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است، خودش هم دائماً با آثارش موجود است.

همچنین وی در جایی دیگر در پاسخ به این سؤال بیان می‌کند: «به هر نفسی آن جزایی که شایستگی آن را دارد داده می‌شود. به نیکوکاران جزایی نیکو و به بدکاران جزایی بد داده می‌شود و چون این عالم گنجایش آن جزاء را ندارد، قهراً باید جزای مذکور در عالمی دیگر باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸، ۱۷۲). و نیز در جای دیگر بیان می‌کند: «کسی نمی‌تواند خدا را با اینکه تهدید به عذاب کرده است از عذابش جلوگیری کند؛ بنابراین عذابِ وعده داده‌شده، قطعی و واقع‌شدنی است» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳، ۱۵۵-۱۵۶).

اشکال چهارم: خدماتی را که شقاوتمندان از نظر نظام عالم تکوین و آفرینش انجام می دهند، کمتر از خدمات سعادتمندان نیست و اگر آن‌ها نباشند، سعادتمندان هم نمی‌توانند به سعادت برسند؛ بااین‌حال، چرا آن‌ها مبتلا به عذاب دائمی شوند؟

پاسخ علامه: پاسخ این اشکال این است که خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو گونه است: ۱- عبودیت عامه؛ یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود؛ ۲- عبودیت خاصه؛ یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به‌سوی توحید. هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد. پاداش عبودیت عامه رحمت عامه است که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است. در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو، مصداق آن رحمت‌اند. و اما جزاء و پاداش عبودیت خصوصی، رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است. این رحمت مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است. علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد، باید درمورد عذاب غیرِدائمی آخرت و حتی درمورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.

اشکال پنجم: عذاب افراد عاصی و سرکش لابد برای انتقام است و انتقام درموردی فرض می‌شود که منظور، جبران و رفع نواقصی باشد که عصیان‌کننده به شخص منتقم مقتدر وارد کرده است و این معنا درمورد خداوند متعال که غنی مطلق است، تصور نمی‌شود؛ بنابراین چطور ممکن است کسی را عذاب کند تا چه رسد به عذاب دائم و مخلد؟

پاسخ علامه: عذاب دائم، مستند به‌صورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسان‌ها کرده است؛ نه مستند به خدا، تا گفته شود انتقام از خدا محال است. بله استناد آن به خدای تعالی به این مقدار و به همان معنایی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می‌دهیم. پس اینکه می‌گوییم خدا کفار را عذاب می‌کند، معنایش این نیست که از آن‌ها انتقام می‌گیرد و دق دل درمی‌آورد تا بگویی انتقام و تشفی از خدا محال است؛ بلکه به‌طورکلی انتقام خدای تعالی از گنهکاران انتقام به معنای جزاءدادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدی از عبودیت و خروج از ساحت انقیاد به

عرصه تمرّد و نافرمانی به آن عذاب، معذب می‌کند. چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد؛ ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست. علاوه بر اینکه، اگر این اشکال وارد باشد، باید مانند اشکال‌های قبلی درمورد عذابِ موقت و منقطع نیز وارد باشد؛ چه عذاب دنیایی و چه عذاب اخروی (همان).

علامه، با توجه به آنچه درباره عذاب دائم گفته است، بطلان همه این اشکالات را روشن می‌داند؛ زیرا عذاب دائم از آثار و خواص صورت شقاوت است که لازمه نفس شقی است؛ بنابراین، پس از آنکه ذات انسان صورت شقاوت به خود گرفت، دیگر جایی برای این سؤال مطرح نمی‌شود که چرا لوازم و آثار شقاوت دامن‌گیر او می‌شود؛ زیرا استعداد شدید و تام باعث افاضۀ صورت‌های مناسب آن استعداد است.

٦- نتیجه

با وجود اینکه ابن‌قیم و علامه، هر دو، شر را منسوب به خدا نمی‌دانند و معتقدند که هدف خدا از عقوبت و عذاب برای آرام‌شدن دل نیست، اما هریک تبیین متفاوتی دارند. ابن‌قیم بر این باور است که عذاب و عقوبت فعل الهی است و ذات شرور مقصود و غایت بالذات آفرینش نیست؛ بلکه مفعول‌هایی هستند که برای یک امر محبوب مقدر شده‌اند؛ اما علامه طباطبایی قائل به تجسم اعمال است و چنین بیان می‌کند که عذاب از اقتضای عمل گنهکاران ناشی می‌شود، نه از ناحیه خداوند. «ان الجزاء علی الأعمال إنما هو نفس الأعمال بحسب الحقیقة». هر دو بر این باورند که عذاب خداوند در آخرت نیز از رحمت اوست؛ با این تفاوت که علامه خلود را منحصر در کفار می‌داند، ولی ابن‌قیم کفار را هم خالد در آتش نمی‌داند و معتقد است که همگی پس از تحمل عذاب به فطرت اولیه خویش بازمی‌گردند و کفر را امری عرضی و زایل‌شدنی می‌داند؛ به‌طوری‌که گنهکاران بعد از تحمل عذاب و اعتراف و خضوع در برابر حق، مشمول رحمت الهی قرار می‌گیرند و از عذاب الهی رهایی می‌یابند. علامه طباطبایی با توجه به تبیینی که از رحمت حق دارد، شبهه جاودانه‌نشدن دوزخیان را ناشی از مقایسه رحمت حق و رقّت قلب انسان می‌داند و می‌گوید که رحمت درمورد خداوند به معنای افاضه و اعطاء است؛ افاضه آنچه مناسب با استعداد تام مخلوق است و رحمت در خداوند به معنای تأثر قلبی نیست؛ زیرا خداوند منزّه از داشتن قلب است. پس به معنای نتیجه تأثر است.

به نظر، کفر و شرک از دو حال خارج نیست: الف) یا انسان را از فطرت اصلی خارج می‌کند و به نوع دیگری تبدیل می‌کند، که در این صورت می‌توان گفت چنانچه فطرت اولیه به نوع دیگری تبدیل شد، آن صورت نوعیه دوم نیز پس از تحمل عذاب پاک می‌شود و خلود معنایی ندارد؛ زیرا اگر قرار باشد عذابی صورت بگیرد و ثمره و نتیجه‌ای نداشته باشد، عذاب امری بیهوده تلقی می‌شود. حال آنکه خدای متعال هم در ذات و هم در صفات از انجام فعل عبث و بیهوده منزّه است. ب) یا اینکه فطرت اصلی باقی است؛ منتهی کفر، مانع و قاسری است که از همین شق هم بنا بر قاعدۀ فلسفی القسر لا یدوم می‌توان دوام‌نداشتن عذاب را نتیجه گرفت.

با وجود اینکه هم ابن‌قیم جوزی و هم علامه طباطبایی به عدم وجوب عمل به وعید الهی قائل هستند، اما در رابطه با خلود اهل نار، ابن‌قیم به جاودانه‌نبودن معتقد است وعلامه قائل به خلود است. در اینجا این سؤال مطرح است که باتوجه به اینکه خلود اهل نار یکی از مصادیق وعیدالهی است و از آنجایی که عمل به وعید بر خداوند واجب نیست، چرا علامه قائل به خلود است. همچنین با توجه به دیدگاه علامه، هدف از خلقت کافر همچنان بی‌پاسخ باقی می‌ماند.

به نظر می‌رسد ابن‌قیم در اقامه برخی از دلایل خویش بر جاودانه‌نبودن، گرایش‌های عرفانی دارد و حتی در برخی از موارد طبق مبنای اشعری خویش عمل نکرده است. ازجمله اینکه اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، تمام افعال الهی را متصف به حسن شرعی می‌کنند و

ازسوی‌دیگر، افعال الهی را فاقد هرگونـه غایـت و انگیـزه می‌دانند. درصورتی‌که ابن قیم، یکی از اهـداف عقوبـت را تطهیر نفس می‌داند و بیان می‌کند محال اسـت کـه افعـال الهی خالی از حکمت، مصلحت و اهداف نیک باشد.

بنابر آنچه گفته شد، نتایج حاصل را می‌تـوان در مـوارد ذیل خلاصه کرد:

۱- اثبات خلود در نار با توجـه بـه معناشناسـی کـه از واژه خلود صـورت گرفتـه اسـت، بـا تکلـف بیشـتری روبه‌رو است تا قول به جاودانه‌نبودن.

۲- با توجه به اینکه ابن قیم جوزی مشی اشعری دارد، اما در رابطه با خلود در عـذاب تبیـین‌هـای عرفـانی و بعضاً فلسفی دارد.

۳- با اینکه علامه و ابن قیم، عـذاب الهـی را مصـداق رحمت الهی می‌دانند، ولی هر دو در باب خلود یا عدم آن راه متفاوت پیش گرفته‌اند. به این صـورت کـه ابـن قیم خلود را بـه‌طـورکلی نفـی مـی‌کنـد؛ ولـی علامـه، مختص و منحصر در کفار می‌داند.

پی نوشت‌ها

۱- کسانی که عمل زشت انجام داده‌اند، اهل جهنم هستند و در آتش پیوسته معذب خواهند بود (بقره/۳۹).

۲- هر کس مؤمنی را عمداً بکشد، مجازاتش آتـش جهـنم است که در آن جاوید و معذب خواهد بود (نساء/۹۳).

۳- «ان الله خلق خلقاً مِن غضبه، و أسکنهم بالمشرق ینتقم بهم مِمن عصاه»

۴- «بَلْ بَدا لَهُمْ ما کانُوا یُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَـوْ رُدُّوا لَعـادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ» (انعام / ۲۸)

۵- «وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمى‏ فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمى‏ وَ أَضَلُّ سَبِیلاً» (اسراء / ۷۲)

۶- «وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِیهِمْ خَیْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّـوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ» (انفال / ۲۳).

۷- (۱) اگر سپاس دارید و مؤمن باشید، خدا را با عـذاب شما چکار. (نساء / ۱٤۷)

۸- (۲) و اگر سپاس دارید، افزونتان دهـم و اگـر کفـران کنید، عذاب من بسیار سخت است. (ابراهیم / ۷)

منابع

۱- **قرآن کریم**

۲- ابن‌قیم، محمد بن ابی بکر، (بی‌تا)، **حادی الارواح الی بلاد الفراح**، زائد بن احمد نشـیری، موسسـۀ سـلیمان بـن عبد العزیز الراجحی الخیریه، دارالعلم الفوائد.

۳- ــــــــــــــــــ (۱٤۱۸ق)، **مختصــر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله**، شرح و تعلیقـه رضوان جامع رضوان، بیروت: دارالفکر.

٤- شانظری، جعفر، (۱۳۸۵)، **تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از منظر ملاصدرا و علامه طباطبـایی**، فصـل‌نامـه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی، شماره دوم.

۵- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، **الحکمه المتعالیه با حاشیه علامـه طباطبـایی**، جلـد ۷، دار احیـاء التراث العربی، بیروت.

٦- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱)، **المیزان فـی تفسـیر القرآن**، ۲۰ جلد، اسماعیلیان، قم.

۷- ــــــــــــــــــ (۱۳۷٤)، **ترجمـــه تفســیر المیزان**، سیدمحمدباقر موسوی همـدانی، ۲۰ جلـد، دفتـر انتشارات اسلامی، قم.

۸- ــــــــــــــــــ (۱۳٦۹)، **انسان از آغـاز تـا انجام**، صاق لاریجانی آملی، الزهراء، تهران.

۹- قدردان قراملکی، محمد حسـن، (۱۳۷۷)، **جهنم چرا؟**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۱۰- مجلسی، محمد باقر، (۱٤۰٤ق)، **بحار الانـوار**، جلـد ۸، موسسه الوفاء.

A Study of the Relationship between Mulla Sadra's " Extra-Intellectual Order" and Kierkegaard's "Sphere of Religion"

Mahmoud Reza Sadraei *
Abbas Hajiha **
Akbar Goli Malekabadi ***
Seyyed ali Alamolhoda ****

Abstract
Is there a domain beyond the illogical intellect whose statements are antirational? This question has always called gnosticism to encounter rationalism. Thus, gnostics, gnosticologists, and religionologists in both Christian west and Islamic east have always paid attention to intellect and the extraintellectual order, and to the possible relationthip between them. Mulla Sadra believed that neither the statements of the intellect are invalid in the extraintellectual order, nor the statements of the latter in the former. Kierkegaard, on the other hand, in his notion of human life stages, has labeled them as esthetic, ethical, and religious. In his view, the religious domain is extra-rational and extra-ethical. In an analytic process, Mulla Sadra has classified the implications and applications of the word "intellect". In his view, intellect is present in overall human domains and no order of humanity is void of the power of reason. Additionally, in epistemological terms, intellect cannot be in conflict with other components when opining within the domain of its own and its cognitive findings; and does not proscribe its ulterior. In other words, errors emerge in the stage of intellect's decreeing, not in the stage of senses' and intuition's reporting . Now the intellect itself is able to recognize its limits, admit ignorance, and lead the humanity to the boundaries of extra-rational matters. In Mulla Sadra's view, the epistemological and cognitive domain of extraintellectual order and the complexity of knowledge within this domain are not accessible to the intellect, being otherwise (e.g., through heart or revelation) achievable by humans. In Kierkegaard's view, intellect as human capacity of thought is annexative; and experiences and attitudes acquired in relation to the existence have formed human intellect; and the boundary sought by the intellect is, in a sense, the very purpose or objective of the intellect. With his partiality toward faith, Kierkegaard is a known to be a harsh critic of rationalism. He wants to

* Ph.D. Student of Theology, payame Noor University,Tehran, Iran (Responsible author)
sadraei.pnu@gmail.com.
** Assistant Professor, Department of Theology, payame Noor University,Sari, Iran,
hajiha.mpnu39@gmail.com
*** Associate Professor, Department of Theology, payame Noor University,Isfahan, Iran
r.goli.malekabadi@gmail.com
**** Associate Professor, Department of Theology, payame Noor University, Tehran, Iran
amolhoda53@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

remind his readers of limitations of human reason. Placing faith in the center of Christian thinking, he believed that intellect has no role in religious creed; and that the object of faith has to be paradoxical. Without submission to the paradoxical, the necessary passion and the ground for decision would not be peovided. Submitting to the paradoxical, a passionate human being displays his/her exyreme passion and commitment to the object of his/her faith, which is a paradox, and paradoxical as much as the paradox itself. In Kierkegaard's view, the void arising from the inconsistency of two discrete, and at the same time, subsequent issues (ethical and religious life) is filled by an existential issue, namely deapair. Such a despair, he argues, is an existential process swallowing the entire individual existence and is the result of paradoxes and substantial impasses that an individual faces within the extant conditions of his/her own life, becoming the turning point where a human being is detached fron morality and adjoins religion. Such a despair is deliberaye and chosen. Humans cannot be desperate without spliciting despair. When resolving it correctly, an individual would go beyond it righteously. In Islamic view, however, faith is not an anti rational category. In Mulla Sadra's view, faith is inclusive of instinctive knowledge and intuitive knowledge. Faith has various grades, one being intuitive. Another grade is the knowledge of God through argumentative comparison. Although faith is a matter of heart/instinct, the heartfelt/instinctive faith is not exclusive to exploratory knowledge; and knowledge of God through reasoning and arguments could be considered heartfelt/inatinctive faith. He tries to reconcile intellect and religion; or in other words, gnosticism and argumentation. In his specific semantic analytic method, Mulla Sadra links elements seemingly not directly related to the concept of faith to it, even calling them equivalents. He restructures other concepts such as light, science, wisdom, and intellect into a new superior framework, renarrating the theological concept of faith using Koranic, gnostic, and philosophical literature. That's why he tries to make an aperure between intellect and heart when reaching the topic of extraintellectual order. Kierkegaard, on the other hand, raises the issue of paradox when reaching the third stage of life or the sphere of religion in his methodological model. He concludes that the sphere of religion, and entry to the stage of faith is based on existenz and has no relevance to the conceptual existence and the concept of existence, but some sort of unity is realized between it an the authentic exterior existence; and even, one has to say, faith is the same as the existenz; and what he refers to as "extra-religion" is an extraintellectual order. In his view, the process of faith requires detention of intellect, which, of course, does not imply the omission and negation of intellect. Nulla Sadra, however, with his interpretation of extra intellectual order, accepts the fact that it's statements are not accessible to the intellect and the latter is incapable of fathoming then does not imply that if a human being reaches an understanding of extra intellectual order using other means than rationality, logics, and conceptual, influential methods, the intellect will be deaf and blind toward such an understanding. He believes that the statements of the extra intellectual order are not within the intellect's domain of comprehension but in another domain are known as heartfelt /instinctive knowledge. In fact, he denies the alienation of heart and mind because in his view, psyche has a transcendental essence and a collective unity. Therefore, he does not consider heart and mind as mutually exclusive; and that intellect does not deem impossible the heart's intuitions. His interpretations of extra intellectual order are based on his specific view of intellect and Islamic anthropology. However, when Kierkegaard considers the sphere of religion as irrational, he provides a specific conception of humanity contradicting that of Nulla Sadra because he portrays human beings as completely separate and aliens to one another as an archipelago. In fact, he closes all windows between intellect and heart when stating that in the extra intellectual order, the plunge is relevant, not rationalization. Hence the separation between Mulla Sadra's and

Kierkegaard's thoughts. They both accept that intellect is not a complete source of knowledge for fathoming the truth. Faced with the paradox in the sphere of religion, Kierkegaard prescribed the detention of intellect. Mulla Sadra's, on the other hand, considers coordinated and consistent the perceptual realms and knowledge domains in both areas of intellect and the extra intellectual order beyond it. Kierkegaard is a life thinker who has considered the sphere of religion to beyond beyond ethics, intellect, and esthetics in his categorization of life stages. In both their views, the sphere of religion and extra intellectual order have a mysterious and allegorical identity; an allegory which is not a poetic, literary lingo, but a specific way of thinking and a specific method for achieving knowledge. This paper tries to examine the similarities and dissimilarities of those two ways of living, namely, the sphere of religion and the extra intellectual order in the views of the two great thinkers who have developed them.

Keywords:Beyond Intellect؛ Intellect؛ Paradox

Biblography

1- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2012). Book of Reason and Verses of Love; Tehran, Tarhe-No publishing

2- Ibn Arabi, Mohiyoddin (1991). Fossils al Hikam; Tehran, Alzahra publishing

3- Emami Jomeh, Set rd Mehdi (1991). Mulla Sadra and Apertures from Intellect into Extraintellectual Order; Names Mofid Magazine, No. 59, pp 125-136

4- Anderson, Suzanne Lee (2008). Kierkegaard's Philosophy. Translated by Deihimi, Khashayar; Tehran, Tarhe-No publishing

5- Peterson, Michael etc all. (2008). Intellect and Religious Belief. Translated by Naraghi, Ahmad and Soltani, Ebrahim; Tehran, Tarhe-No publishing

6- Khoseopanah, Abdolhossein (2009). Modern Theology with Islamic Approach. Qom, Ma's red publishing

7- Rahimian, Saiid (2004). Basics of Theoretical Gnosticism. Tehran, SAMT publishing

8- Sadeghi, Hadi (2003). An Introduction to Modern Theology. Qom, Ketab Taha and Ma'aref publishing

9- Sadr al-Motaallehin, Sadroddin Mohammed (1982). Interpretation of Holy Koran. Qom, Bidar publishing

10- .... (1951). Essay of Three Principles; Tehran, University of Theology Press

11- .... (1981). Explaining Kafi's Principles. Corrected by Khajavi, Mohammed; Tehran, Institute for Cultural Studies press

12- .... (1981). Divine Evidence on Gnostic Methods. Corrected by Ashtiani, Seyed Jalaloddin. Tehran, Academic Publishing Center

13- Copplestone, Fredrick (1988). History of Philosophy from Fichte to Nietzsche. Translated by Ashuri, Dariush; 7th Edition; Tehran, Scientific and Cultural Publishers and Soroosh Publishing

14- Kierkegaard, Søren (2004). Sickness unto Death. Translated by Monadjem, Roya. Abadan, Porsesh publishing

15- Mosta'an, Mahtaab (2007). Kierkegaard, Gnostic Thinker. Tehran, Porsesh publishing

16- Malawian, Mustafa (2002). A Journey to the Sphere of Soul. Tehran, Negahe Mo'aser publishing

17- Vernault et al. (2008). A Look at the Phenomenology and Existentialist Philosophy. Translated by Mahdavi, Yahya. Tehran, Kharazmi publishing

18- Byren, E. F., Maziarz, E. A., "Faith and cason".In: Catholic Encyclopedia. Vio.5.

19- Evans, Stephen, C. (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.

20- Ferreira, Jamie (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alstair Hannay & CordonD. Marina (eds.), Cambridge University Press.

21- Gardiner, Patrick. (1988). *Kierkegaard*, Oxford University Press.

22- Green ,Ronald Michael. (1992). *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, SUNY Press.

23- Kierkegaard, *Either/ Or, Vol 2,* 1971, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.

24- Id.(1974)Fear and Trembling and the Sickness, Unto Death, trans. With introd. and notes by W. Lowrie, Princeton University.

25- Id. (1983). *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Hummanities Press International Inc.

26- Id.(1983b).Fear and trembling andrepetition , *ed and tr.* Howard v. Hong and Edna Hong Princeton, Princeton, Princeton, University Press.

27- Id.(1987). *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press, second edition,)

28- Id.(1992). Concluding uniscientific postscript ,ed and tran by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press).

29- O'Hara, Shelley. (2004). *Kierkegaard within your grasp*, Wiley Publishing, Inc.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ۱۰۰- ۸۷

بررسی ارتباط «طور ورای عقل» ملاصدرا و «سپهر دین» کی‌یرکگور

محمودرضا صدرایی*- عباس حاجیها**
اکبر گلی ملک‌آبادی*- سید علی علم‌الهدی******

چکیده
آیا حوزه‌ای فراتر از عقلِ منطق‌ناپذیر وجود دارد که احکامش ضد عقل باشد؟ این پرسش همواره عرفان را به رویارویی در برابر فلسفه فراخوانده است؛ ازاین‌رو، همیشه عرفا، عرفان‌شناسان و دین‌پژوهان در غرب مسیحی و شرق اسلامی به دو حوزه «عقل» و «طور ماورای عقل» و نسبت بین این دو توجه داشته‌اند. ملاصدرا و کی‌یرکگور می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق نیست. کی‌یرکگور در مواجه با پارادوکس موجود در سپهر دین به توقف عقل حکم می‌دهد. ملاصدرا قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی را در هر دو حوزه عقل و طور ورای آن، دارای هماهنگی و انسجام می‌داند. کی‌یرکگور زیست‌اندیشوری است که در تقسیم‌بندی خویش از مرحله‌های زندگی، سپهر دین را فراتر از اخلاق، عقل و زیبایی‌شناسی برشمرده است. از دیدگاه ملاصدرا و کی‌یرکگور، سپهر دین و طور ورای عقل هویتی رازآلود و تمثیلی دارد؛ تمثیلی که زبان شعری و ساخت‌های ادبی نیست؛ بلکه یک طرز خاص از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است. در این مقاله تلاش شده است همسانی‌ها و ناهمسانی‌های این دو شیوه زیست (سپهر دین و طور وراء عقل) از نگاه این دو بررسی شود.

واژه‌های کلیدی
سپهر دین، عقل، قلب، طور وراء عقل، پارادوکس، وحدت وجود.

* دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران (مسؤول مکاتبات) sadraei.pnu@gmail.com
** استادیار گروه الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور ساری، ساری، ایران hajiha.mpnu39@gmail.com
*** دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور اصفهان، اصفهان، ایران dr.goli.malekabadi@gmail.com
**** دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران alamolhoda53@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/٦/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

ملاصدرا معتقد است که نه احکام «عقل» در نزد «طور ماورای عقل» باطل است و نه احکام «طورماورای عقل» در نزد «عقل» باطل است. حتی او کسانی را که اعتقادی غیر از این داشته باشند، به شدیدترین سخافت‌ها متصف کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲: ۳۲۲). از سوی دیگر، کی‌یرکگور در انگاره خود درباره سپهرهای زیستی، گونه‌های ممکن زیست‌جهانی آدمی را در سه لایه‌بندی زیباشناسی، اخلاق و دین پیکربندی کرده است. ازنظر او ساحت دین، فراعقلانی و فرااخلاقی است. (تبیین کلی این نظریه در آثار مختلف کی‌یرکگور چون ترس‌ولرز، این یا آن و مراحلی در طریق زندگی می‌توان به چشم دید)

این دو دانشمند به مسیری ظاهراً همانند برای دستیابی انسان به والاترین معنای زندگی باور دارند. طور حس و عقل ملاصدرا با زیست زیبایی‌شناسانه و اخلاقی کی‌یرکگور سنجیدنی است. در این نوشتار سعی شده است سنجش و خویشاوندی این دو دیدگاه در والاترین شیوه زندگی انسان، یعنی «طور ماورای عقل» و «سپهر دین»، مطرح و وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه بررسی شود.

بهتر است بررسی موضوع را با طرح چند پرسش آغاز کنیم: «طورماورای عقل» به چه معناست؟ و چه مسائلی را با چه مشخصه‌ای دربرمی‌گیرد؟ آیا هم‌پوششی نگاه معرفت‌شناختی این دو اندیشمند در نابسنده‌دانستن ادراک عقلی و اعتباربخشی تام و تمام به آگاهی ارائه‌شده در ساحت فرا عقل را می‌توان به دیدگاه‌های انسان‌شناختی این دو گسترش داد؟ آیا می‌توان مسیر وجودی همسانی ازطریق وجودشناسی «عقل» و «انسان» در راه دست‌یافتن آدمی به کمال، در نگاه این دو اندیشمند به‌دست آورد؟

۱- دیدگاه ملاصدرا و بیان شاخصه‌های اصلی وی در حل مسئله «عقل» و «طور ماورای عقل»

ازنظر ملاصدرا انسانِ سالک پس از گذار وجودی از ادراک حسی و فهم عقلی به آستانه ادراک فراعقلی یا همان بینش عارفانه می‌رود. نکته اساسی برای فهم اندیشه ملاصدرا، توجه به رویکرد خاص او درمورد انسان و مبانی انسان‌شناختی اوست و مسئله دوم که راه را برای شناخت رابطه «عقل» و «طور ماورای عقل» باز می‌کند، نگاه خاص او به سطح‌بندی عقل و عقلانیت در این حوزه است.

۱-۱ معانی عقل از دیدگاه ملاصدرا

عقل در اصطلاح فلاسفه به معانی مختلفی به کار رفته است. ملاصدرا در یک روند تحلیلی، معانی و کاربردهای لفظ عقل را طبقه‌بندی کرده است و با توجه به رویکردهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی، تعاریف مختلفی را در کتاب‌های خود از عقل بیان کرده است. او براساس جنبه مفهوم‌شناسی، پنج معنا را برای عقل درنظرمی‌گیرد که عبارتند از: زیرکی، عقل جمعی، جزء عملی نفس، قوه عملی نفس و ادراک قوه عملی نفس (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۲۹۴).

ملاصدرا جنبه هستی‌شناسی تقسیمات عقل را در شرح اصول کافی بیان کرده است. در این رویکرد، او به جنبه تشکیکی و مرتبه‌داربودن حقیقت عقل در برخی معانی توجه دارد که جنبه هستی‌شناختی مراتب نفس در آن بیشتر است. این معانی هم، درواقع همان معانی پیشین هستند.

ملاصدرا در شرحش بر اصول کافی و در ذیل سومین روایت از احادیث کتاب العقل و الجهل، شش معنا را برای عقل ذکر کرده است. مراد از عقل در این مقاله، عقل به معنای دوم است و معانی دیگرِ عقل در این بحث کاربرد ندارند. دومین معنای عقل در باب نفس انسانی است؛ به این معنا که به مراحل سیر و رشد نفس، عقل اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، نفس در سیری تکاملی که با استفاده از مدرکات و دانش‌های بدیهی عقل فطری دارد، مراحلی را طی می‌کند که هر مرحله عقل نام دارد. مراحلی که نفس طی می‌کند عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. به هر یک از این مراحل، عقل اطلاق می‌شود و

مجموع این مراحل نیز به‌عنوان عقل نظری بحث می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۲۲۷-۱/۲۲۵).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرا مرتبه عقل را در نفس انسانی به‌عنوان یک ساحت بالای وجودی دارای چه ویژگی‌هایی می‌داند و ساحت عقل و طور ورای آن در انسان چه نسبتی دارند. از دیدگاه صدرا عقل در تمامی ساحت‌های انسانی حضور دارد و هیچ مرتبه انسانی فاقد نیروی عقل نیست؛ اما درمورد نسبت ساحت عقل و ماورای آن باید گفت، عقل در عرفان نظری در مقابل قلب و در عرفان عملی در مقابل عشق قرار می‌گیرد. حال عقل در اصطلاح نخست، یعنی عقل کسبی (مکسبی) که ابزار تحصیل علوم اکتسابی است، بر دو نوع است: الف) عقل عملی (از منابع شناخت) که با آن خوب و بد فهمیده می‌شود. ب) عقل نظری به معنی فهم و عامل ادراک کلیات (در اصطلاح معرفت‌شناسی) است که هم از ابزارهای شناخت است و هم از منابع شناخت و نقش آن در فرایند معرفت، تجزیه و تحلیل فرآورده‌های منابع شناختی همچون حس، شهود، وحی و عقل عملی و نیز کاوش در دیگر دستاوردهای خود (عقل نظری) در مراحل ثانوی است؛ ازاین‌رو، عقل تا زمانی که کار فرآورده‌های منابع مزبور را تجزیه و تحلیل می‌کند، نمی‌تواند با آن منابع معرفتی تعارضی داشته باشد؛ چنان‌که شأن ابزار، چون‌وچراکردن درمورد و متعلق کارش نیست. همچنین از جنبه معرفت‌بودن عقل نیز هنگامی‌که در حیطه خویش و یافته‌های معرفتی‌اش اظهار نظر کند و ماورای خویش را تخطئه نکند، نمی‌تواند با دیگر موارد تعارضی داشته باشد. به عبارت دیگر، خطا در مرحلهٔ حکم عقل رخ می‌دهد؛ نه در مرحله گزارش حس و شهود. حال، همین عقل، خود می‌تواند مرزهای خود را بشناسد و اقرار به ندانستن کند و بشر را تا مرز امور فراعقلی ببرد و اموری را اثبات کند که خود از درک کنه و حقیقت آن اظهار عجز می‌کند. در این صورت، بین امور عقلی با فراعقلی تعارضی نیست؛ بلکه چنان عقلی می‌تواند روشنگر تجارب حسی و بیانگر تجارب عرفانی و مفسر یافته‌های وحیانی باشد (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۸).

۲-۱- وحدت جمعی نفس انسان در اندیشه صدرایی

انسان‌شناسی ملاصدرا بر این اساس استوار است که نفس از سنخ ملکوت است و دارای یک وحدت جمعی است که پرتویی از وحدت الهی است و به‌حسب همین سنخیت ملکوتی، عقلانیت می‌ورزد و دارای حس، خیال، حرکت، رشد و نمو است. ساحت‌های وجودی نفس انسانی ازهم‌بریده و جدا نیست و این وحدت جمعی همواره در همه مراتب حسی، خیالی، عقلی و فراعقلی حفظ می‌شود.

دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر انسان‌شناسی خاصی است که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ عرفانی و فلسفی عالم اسلام دارد (همان، ۱۳٦۰: ۲۲۸-۲۲۷).

۱-۳- عقل لایه‌های مختلفی دارد

ملاصدرا مبنای خاصی را درمورد عقل درنظرمی‌گیرد که بسیار ابتکاری و عمیق است. عقل در نزد ملاصدرا، یک سطح از ادراک نیست؛ بلکه سطوح یا مراتبی از فهم و ادراک را دربرمی‌گیرد. در اینجا عقل، هویت تشکیکی پیدا می‌کند و دارای ظاهر و باطن می‌شود و عمق پیدا می‌کند. اینجاست که این امکان برای عقل فراهم می‌شود تا در بطون و عمق وجود خویش با قلب، هم‌مرز و با «طور ورای عقل» رویارو شود. ملاصدرا معتقد است عقل همان‌گونه که قدرت ادراکات صحیح را دارد، به همان نسبت، توان ادراک اعتقادات باطل را نیز دارد.

نسبت عقل به هر دوی این ادراکات برابر است و برای اتصاف نفس به آن نیاز به مرجحی است و خود نفس و عقل انسان نمی‌تواند علت این ترجیح باشد (همان، ۱۳۷۰: ۲٥٤/۱).

ملاصدرا این فاعل را خداوند (ازطریق عقل) فعال می‌داند و معتقد است شناخت صحیح، هدایتی است که از جانب خداوند نصیب انسان می‌شود (همان).

ملاصدرا معتقد است ادراک صور عقلیِ که همان انواع جوهریِ اصیل در وجودند، فقط ازطریق اضافهٔ شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی حاصل می‌شود که در جهان ابداع واقع‌اند (همان، ۱۳٦۰: ۳۲).

بنابراین در فرایند معرفت، نفسْ نیازمند معلم قدسی است؛ جوهر مجردی که جامع همهٔ صور عقلی است (همان،۱۹۸۱، ج ۷: ۲٦٤).

براساس مبانی حکمت متعالیه، نفسْ جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده است و به‌سوی مرتبهٔ کمال عقلانی (که مرتبهٔ مفارقات و مجردات است) حرکت می‌کند و در هر مرحله، واجد کمالاتی می‌شود که پیش‌تر نبوده است. درصورتی‌که تکامل و ارتقای نفس ادامه یابد، به‌سوی موجودات کاملاً مفارق و مجرد، یعنی عقل فعال خواهد رفت. پس از رسیدن به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات است (همان، ۱۳٦۰: ۲٤۷-۲٤۸).

بنابراین در نظام فکری صدرایی، معرفتْ امری قدسی است که با اشراق ربّانی برای انسان حاصل می‌شود و این رویکرد خاص به بحث تعقل و خردورزی، ما را به این مسئله رهنمون می‌سازد که حتی در حوزه معرفتی عقل (در این نظام فکری) معرفت و شناخت، ارتباط معناداری با عالم الوهی دارد و آنچه انسان با عقل می‌کاود و به مجموعه‌ای از معارف دست می‌یازد، بی‌ارتباط با علم عقول مجرده نیست (همان، ۱۳۷۰: ٤۷۹).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرا مرتبه عقل را در نفس انسانی به‌عنوان یک ساحت بالای وجودی دارای چه ویژگی‌هایی می‌داند و ساحت عقل و طور ورای آن در انسان چه نسبتی دارند. از دیدگاه صدرا، عقل در تمامی ساحت‌های انسانی حضور دارد و هیچ مرتبه انسانی فاقد نیروی عقل نیست (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۸). «عقل» و «طور ورای عقل» مسلماً دو حوزه معرفتی یا دو منطقهٔ شناختی به شمار می‌آیند. هریک از این دو حوزه معرفتی به قلمرو خاصی از وجود اشاره دارد.

۲- نسبت عقلانیت و «طور ورای عقل» در معرفت‌شناسی صدرایی

از دیدگاه ملاصدرا حوزه معرفتی و شناختی «طور ماورای عقل» و مجموعه معرفت‌های این حوزه با عقل دسترس‌پذیر نیست و به‌گونه‌ای دیگر (مثلاً ازطریق قلب یا وحی) برای انسان حاصل‌شدنی است.

ملاصدرا معتقد است در حوزه عرفان، بسیاری از حقایق عرفانی خارج از دسترسی عقل است. وی تنها راه شناخت آن‌ها را کشف و شهود می‌داند. در قلمرو وحی نیز، بسیاری از حقایق وحیانی را بیرون از حدود دسترسی عقل می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۰: ٤۷۹؛ ۱۳٦۱: ۱۰/۷).

عقل نظری از ادراک اولیّات امور اخروی عاجز است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل‌بیت نبوت و ولایت، ادراک این امور ممکن نیست و اهل حکمت و کلام از آن نصیب چندان ندارند (همان، ۱۳٤۰: ۵۸).

ازنظر ملاصدرا احکامی که عقل در «طور ماورای عقل» به آن‌ها دسترسی پیدا می‌کند، باطل نیست. همچنین معرفت‌هایی که انسان در «طور ماورای عقل» کسب می‌کند نیز نزد عقل باطل نیست. اگرچه ممکن است در «طور ماورای عقل» حکمی پیدا شود که فراعقلی باشد و با استنتاج‌های عقلی توضیح‌پذیر نباشد؛ اما این به این معنی نیست که این معارف، خلاف حکم عقل باشد. به‌عنوان‌مثال، اصل امتناع نقیضین، اصلی عقلی است که عقل محال‌بودن آن را درک می‌کند و می‌یابد که وجود نقیضین در زمان واحد و موضوع واحد محال است. این اصل، اصل عقلانی است؛ اما مباحث مربوط به «طور ماورای عقل» به این صورت نیست که خلاف عقل باشد؛ بلکه عقل از درک آن عاجز است و در محدوده دسترسی عقل نیست. به‌عنوان‌مثال، «وحدت وجود» عرفا بحثی است که به ادراک عقل درنمی‌آید؛ ولی امر محالی نیست

که در تعارض با عقل باشد؛ بلکه حوزه دستیابی به آن حوزه عقل نیست. ازنظر او، نه احکام «عقل» در نزد «طور ماورای عقل» باطل است و نه احکام «طور ماورای عقل» در نزد عقل باطل است. (همان، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۲۲). ملاصدرا این نظریه را از غزالی اقتباس کرده است (همان)

مهم‌ترین اصلی که ملاصدرا در اینجا به آن استناد می‌کند دو جمله «ما یحیله عقل» (آنچه عقل آن را محال می‌داند) و «ما لاینالـه عقل» (آنچه عقل آن را درک نمی‌کند) است. وی معتقد است توجه‌نکردن به این نکته، موجب بسیاری از اشتباهات در این خصوص است. وی دیدگاه دوم را می‌پذیرد؛ یعنی احکام «طور ورای عقل»، احکامی هستند که در حیطه درک عقل واقع نمی‌شوند و عقل نمی‌تواند به‌تنهایی و از خلال مقدمات عقلی به آن دست یابد؛ ولی این مسئله به این معنا نیست که اگر انسانی از طریقه‌های دیگری غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم «طور ورای عقل» نائل شد، عقل، نسبت به این فهم‌ها عاجز شود (امامی جمعه، ۱۳۸٦: ۱۲۹). ملاصدرا ضمن اینکه اهل استدلال و نظر است، همواره می‌کوشد از مرحله عقل و استدلال فراتر رود و در ماورای جهان به تماشا بپردازد، وی می‌کوشد که با دست عقل و تلاش اندیشه به ناتوانی عقل و اندیشه واقف شود.

در اینجاست که باید گفت عقل می‌کوشد خود را از میان بردارد و به ماورای خویشتن خویش راه پیدا کند. فرارفتن عقل به ماورای عقل، کار عقل است و عظمت آن در همین شکستن و فرارفتن از خویش آشکار می‌شود. ملاصدرا ضمن اینکه برای عقل و اندیشه اهمیت فراوان قائل است، توقف عقل و اندیشه را در هیچ‌یک از مراحل آن جایز نمی‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ج ۲: ٤۱۸).

درواقع، رفتن عقل به ماورای آن دوام سیر عقل است. سیر و سلوک انسان حد و اندازه ندارد و عقل او همواره در تلاش و کوشش است. توقف عقل به‌حکم خود عقل انجام می‌پذیرد و درواقع، آنجا که عقل، حکم به توقف می‌کند به ماورای خود راه می‌یابد. اگر توجه شود که حکم عقل به توقف عقل، از خود عقل ناشی می‌شود، این واقعیت نیز فراموش نمی‌شود که عقل ازآن‌جهت که محکوم به توقف است، پایان می‌پذیرد و ازآن‌جهت که حکم به توقف می‌کند، سیر خود را به ماورای عقل ادامه می‌دهد (همان: ٤۱۹).

۳- دیدگاه کی‌یرکگور و بیان شاخصه‌های اصلی وی در رابطه مسئله «عقل» و «طور ماورای عقل»

در ادامه، مبانی فکری کی‌یرکگور مطرح شده است که در بیان دیدگاه او راجع به این مسئله تأثیرگذار است.

۳- ۱- عقل از منظر کی‌یرکگور

از دیدگاه کی‌یرکگور، عقل وقتی به‌صورت یک اسم به کار می‌رود، به بُعدی از ابعاد فعالیت‌های انسانی دلالت می‌کند. این موجودات هستی‌دارند، فکر می‌کنند و اندیشهٔ آن‌ها بازتاب تجربه‌ها و نگرش‌های دائمی وجود آن‌هاست(Kierkegaard,1983:p.185).

در واقع، عقل از منظر وی به معنی اندیشهٔ انسان انضمامی است و تجربه‌ها و نگرش‌هایی که در رابطه با وجود به‌دست آمده‌اند، عقل انسانی را شکل داده‌اند (ibid 186:). در تفکر کی‌یرکگور، مرزی که عقل در جست‌وجوی آن است، به یک معنی، همان هدف عقل است.

کی‌یرکگور با جانب‌داری از ایمان، منتقد سرسخت عقل‌گرایی به شمار می‌آید. وی می‌خواهد محدودیت‌های عقل بشری را به خوانندگانش یادآوری کند. کی‌یرکگور منتقد سرسخت نظام هگلی بود؛ زیرا عقل انسانی اساس این نظام را تشکیل می‌داد؛ نه ایمان مسیحی. گاردینر معتقد است که کی‌یرکگور در مقابل هر نوع تبیین در قالب اصطلاحات عقلانی و کلی مقاومت می‌کند (Gardiner, 1988, p.55).

وی در تفکر مسیحی، ایمان را محور قرار داد. کی‌یرکگور معتقد است که عقل هیچ نقشی در اعتقاد دینی ندارد (O’Hara, 2004, p. 72). در مقابل، برخی از

نویسندگان، مثل دیوید اسوینسون و مک‌کینون، کی‌یرکگور را واقعاً ضد عقل‌گرا نمی‌دانند؛ زیرا پارادوکس کی‌یرکگور تناقضی منطقی و صوری نیست. به نظر آن‌ها کی‌یرکگور ادعا می‌کند که مسیحیت، فوق عقل است نه علیه عقل (Evans,2006, p. 118).

۲-۳- سپهرهای سه‌گانه زندگی در نظریه کی‌یرکگور

کی‌یرکگور در طرحِ مسئلهٔ هدف و معنای زندگی به سه سپهرِ (مرحله یا منزل) زندگی قائل است. (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۰۷) سپهر نخست، سپهر استحسانی یا احساسی است که در آن فرد، تنها به خود و هر آنچه او را به لذت می‌رساند، فکر می‌کند. (ورنو ۱۳۸۷: ۱۲۷). سپهر دوم، سپهر اخلاقی است. در این مرحله، فرد از بند غرایز نجات می‌یابد. تلاش و کوشش او در یاری‌رساندن به دیگران خلاصه می‌شود و به انتخاب خویش و با میل و رغبت، تکالیف و تعهدات خود را نسبت به دیگران انجام می‌دهد. کی‌یرکگور امر مطلق کانت را به این مرحله از زندگی آدمی وابسته می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۳۳۳). در سپهر دینی، فرد، همه زندگی و داشته‌هایش را با خدا معامله می‌کند و ضمن مبارزه‌ای بی‌امان با نفس و وسوسه‌های آن، ترک نامتناهی می‌کند و سپس با ایمان‌داشتن به امر محال، درعین‌حال که به ایمانی اصیل و پاینده نسبت به خداوند دست یافته است، بار دیگر، باخته‌های خود را بازمی‌یابد؛ چنانکه ابراهیم(ع) ضمن کسب مقام عالی ایمان، فرزندِ به مسلخ برده را بازیافت.

۳-۳- مبانی کی‌یرکگور در آستانه رسیدن به سپهر دین

از دیدگاه کی‌یرکگور برای اینکه جهشی بزرگ برای انسان در گذار از ساحتی به نام اخلاق به ساحتی به نام دین رخ دهد، نیاز است که او دچار دگرگونی بنیادین در سازوکار هستی خویش شود؛ بدین معنا که وی معتقد است که انسان اخلاقی، خود را بسان موجودی آزاد، ابدی و قرارگرفته در برابر خویشتن خویش ادراک می‌کند (Kierkegaard,1983:p.185).

۴-۳- تبدیل دیالکتیک عقلانی به دیالکتیک وجودی یا ایمانی

دیالکتیکِ کی یرکگارد، دیالکتیک جهش است؛ نه دیالکتیک سنتز. با شنیدن واژه دیالکتیک، ناخودآگاه نام هگل به ذهن خطور می کند؛ دیالکتیکی که سیر تطور اندیشه و بیداری، ذهن را از رسیدن به خودآگاهی و سپس خودآگاهی کلی تبیین می‌کند؛ اما دیالکتیک کی یرکگارد به این معنا است که انسان را از یک ساحت به ساحت دیگر منتقل می کند؛ نه از تز به سنتز. درنتیجه، نمی‌توان بین حس و اخلاق و ایمان رابطه تز و آنتی‌تز و سنتز برقرار کرد. گاهی افراد از مرحله حس، مستقیماً و با جهش به مرحله ایمانی می‌روند؛ درحالی‌که اگر دیالکتیک هگلی باشد، باید ضرورتاً از حس به اخلاق منتقل شود. کی یرکگور تحت تأثیر هگل، متون ادبی را در این زمینه به تفسیر کرده است. انسان می تواند اخلاقی زندگی کند؛ اما جهش ایمانی نداشته باشد (Kierkegaard, 1974:p.185).

۵-۳- سپهر دین امری پارادوکسیکال است

کی یرکگور معتقد است که متعلق ایمان باید امری متناقض‌نما (پارادوکسیکال) باشد. بدون تن‌دادن به تناقض، شورمندی لازم و زمینه تصمیم‌گیری فراهم نمی‌شود.

انسان شورمند با تن‌دادن به تناقض، نهایت شورمندی و تعهد خود را به متعلق ایمان خود نمایش می‌دهد (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۶). ایمان یک پارادوکس است. ایمان به اندازه خود پارادوکس، پارادوکسیکال است؛ زیرا متعلق آن نیز پارادوکس و محال است (Kierkegaard, 1987: p.65). از دیدگاه کی‌یرکگور مهم‌ترین نوع پارادوکس، پارادوکس وجودی است که در تعالیم مسیحیت تبلور یافته است (Kierkegaard,1983 p: 79) مهم‌ترین تعلیم مسیحیت تجسد است و تجسد در تعارض با عقل

انسان است. هنگامی‌که پارادوکس در قالب جمله‌ای چنین بیان می‌شود که خداوند در قالب انسان درآمده است، تناقض به نحو روشن‌تری فهمیده می‌شود و این مدعا نقض صریح اصل امتناع تناقض منطقی است (Kierkegaard,1992,p:187). به نظر کی‌یرکگور، انسان مؤمن باید باوجود متناقض‌بودن این اصل آن را بپذیرد و با پذیرش آن به وادی ایمان قدم گذارد. بااین‌همه، حقیقت سرمدی ذاتاً و به‌خودی‌خود باطل‌نما نیست؛ بلکه با ربط و نسبت یافتن با فردی هستی‌دار باطل‌نما می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱: ٤٤).

واژهٔ دیگری که کی‌یرکگور مترادف با پارادوکس مطلق به کار می‌برد، کلمهٔ «محال» است. محال یعنی حقیقت ازلی در زمان، پا به وجود گذاشته است؛ یعنی اینکه خدا، دقیقاً، مثل یک انسان پا به وجود گذاشته و وارد عالم ناسوت شده است. پس درواقع، محال و پارادوکس پیرامون این دعوی مسیحی است که عیسی(ع) تجسم خداوند است (Kierkegaard,1992:p.187).

٦-٣- نومیدی نقطه شروع حرکت

از دیدگاه کی‌یرکگور خلأ برآمده از ناهمخوانی دو ادراکِ گسسته و درعین‌حال دنبال هم (زندگی اخلاقی و دینی) را امری وجودی به‌نام نومیدی پر می‌کند. این نومیدی کی‌یرکگور، فرایندی وجودی است که تمام هستی فرد را در خود فرو برده است و از تناقض‌ها و بن‌بست‌های ذاتی ناشی می‌شود که فرد در شرایط موجود زندگی خویش به چشم می‌بیند Kierkegaard, 1971, (p: 193-218).

این نومیدی حاصل تمایل نومیدانهٔ انسان به خود و بودن در پیشگاه خود است (کی‌یرکگور،۱۳۸۸: ۲۸) و به باور او نقطه عطف گسست انسان از اخلاق و پیوستنش با دین می‌شود. این نومیدی آزادانه و انتخاب‌شده است. انسان نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه بدون خواستن نومیدی، نومید باشد. هنگامی‌که فرد به‌درستی آن را اراده کند، به‌درستی از آن فراتر می‌رود(Kierkegaard, 1971:p. 215).

٤- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و کی‌یرکگور

می‌توان مهم‌ترین شباهت میان تفکر ملاصدرا و کی‌یرکگور را این‌طور بیان کرد: هر دو متفکر می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق عالم نیست و در حوزه طور ماورای عقل و سپهر دین حقایقی وجود دارد که از دسترس عقل خارج است. هر دو اندیشمند عقل را برای هدایت بشر و رسیدن به کمال نهایی او کافی نمی‌دانند و راه دستیابی به این حقایق، ایمان یا رسیدن به یافته‌های قلبی است و مستقل‌دیدن عقل در شناخت گزاره‌های دینی به نتایج نامطلوبی منجر خواهد شد.

اما نقطه افتراق و جدایی دیدگاه این دو اندیشمند را باید در زمینه‌های فکری، دینی و تاریخی این دو جست‌وجو کرد.

کی‌یرکگور نظام‌های اعتقادی دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند؛ برای مثال، اگر گفته شود ما به وجود خدا و عشق او نسبت به انسان‌ها ایمان داریم، درواقع، ما این امر را مستقل از هرگونه قرینه و استدلالی پذیرفته‌ایم و هرگونه کوشش که برای اثبات یا انکار عشق خداوند به انسان‌ها صورت پذیرد را مردود می‌دانیم. این رویکرد بیانگر این است که نظام‌های دینی در قالب سنجش عقلانی درنمی‌آیند و اساساً ایمان، بدون هرگونه استدلال و قرینه عقل تحقق می‌یابد (پترسون، ۱۳۷۸: ۵۲).

فلسفهٔ کی‌یرکگور تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. دینی که کاملاً آموزه‌های اساسی آن غیرعقلانی است؛ مفاهیمی مانند خدا، مسیح، تجسد، گناه و فدای که همگی مفاهیمی ضد عقلی است؛ بنابراین کی‌یرکگور به اینجا می‌رسد که میان مسیحیت و حکمت و معرفت، مناسبت و سازگاری وجود ندارد. او عقل را از درک آموزه‌های دینی عاجز می‌داند. در این تفکر، عقل نه‌تنها تبیین‌گر گزاره‌های دینی نیست، بلکه حجاب آن است و باعث می‌شود تا دین، هویت اصیل خویش را از دست بدهد. بنا بر این نگرش، افرادی که اصرار دارند می‌توانند با تفکر فلسفی و ابزار تعقل به حقایق دینی دست یابند، انسان‌هایی

موهوم‌پرست و کلی‌باف‌اند.

اما در تفکر اسلامی ایمان، مقوله‌ای ضد عقل نیست. از دیدگاه ملاصدرا ایمان اعم از معرفت قلبی و معرفت شهودی است. ایمان مراتب مختلف دارد. یک مرتبه از ایمان، معرفت شهودی است. ایمان مراتب دیگری دارد و آن معرفت به خدا ازطریق قیاس برهانی است. ازنظر ملاصدرا ایمان اگرچه مربوط به قلب است، اما ایمان قلبی منحصر به معرفت کشفی نیست و معرفت خدا با دلیل و برهان می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود. ملاصدرا سعی دارد میان عقل و شرع و یا به عبارتی میان عرفان و برهان سازگاری و آشتی برقرار کند. وی معتقد است که کلمات عرفا با داده‌های برهانی موافق هستند و گزاره‌های فلسفی، متضاد و معارض با احکام شریعت و گزاره‌های دینی نیستند.

ملاصدرا در تحلیل مسئله ایمان با روش معناشناختی خاص، عناصری که به‌ظاهر ارتباط مستقیمی با مفهوم ایمان نداشته‌اند را به این مفهوم پیوند می‌زند و حتی آن‌ها را معادل می‌خواند. ملاصدرا مفهوم ایمان و مفاهیم دیگری چون نور، علم، حکمت و عقل را در چارچوب برتر و جدید بازسازی می‌کند و مفهوم کلامی ایمان را با ادبیات قرآنی، عرفانی و فلسفی بازگو می‌کند.

به‌عنوان‌مثال، ملاصدرا تعبیر «حکمت» را مساوی با ایمان می‌داند. ازنظر وی، هر انسان حکیمی مؤمن است و هر مؤمن حقیقی، حکیم است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۶۰). نور، مفهوم دیگری است که ملاصدرا آن را معادل ایمان می‌داند (همان، ۱۳٤۰، ج ۱: ۸۸).

در بحث معناشناسی، عقل نیز از مفاهیم معادل ایمان به شمار می‌رود. ملاصدرا می‌گوید: عقل به معنایی که حکما در علم‌النفس به کار برده‌اند، از اسامی مراتب نفس است که در استکمال آن از حد قوه اولی به حد کمال اخیر به آن می‌رسد و این معنای عقل مرادف با لفظ ایمان در عرف شریعت ماست (همان، ۱۳۶۱: ۲۶۲). به همین دلیل است که وقتی ملاصدرا به بحث طور ماورای عقل می‌رسد، درصدد است که روزنه‌ای بین عقل و قلب باز کند؛ ولی هنگامی‌که کی‌یرکگور در اساس الگوی روشی خود به سومین مرحله حیات یا سپهر دین می‌رسد، مسئله پارادوکس را مطرح می‌کند.

۱-٤- مواجه کی‌یرکگور و ملاصدرا با امر متناقض‌نما

راز ازهم‌گسیختگی بین عقل و قلب و انسجام‌نداشتن درون‌ذاتی انسان چیست؟ به بیان دیگر، سرّ منطق‌ناپذیری «طور ماورای عقل» و سپهر دین در چیست؟

پیش از این اشاره شد، کی‌یرکگور در چشم‌انداز خود، سپهر دین را اساساً پارادوکسیکال می‌داند. وی برای تبیین دیدگاه خود سقراط و ابراهیم را مثال می‌زند (Kierkegaard,1983:p. 196-197).

ایمان پارادوکسیکال در تدین ابراهیم(ع) این است که ابراهیم (ع) از یک‌سو می‌خواهد فرمان خدا را اطاعت کند؛ یعنی اسحاق(ع) را قربانی کند؛ اما از سوی دیگر، خداوند به ابراهیم(ع) قول داده است که نسل انبیای الهی از فرزندان اسحاق(ع) ادامه خواهد یافت؛ بنابراین، یک تناقض آشکار برای ابراهیم(ع) رخ می‌دهد. تناقض این است که اسحاق(ع) در یک‌زمان، هم باید زنده بماند و هم قربانی شود. در تبیین مفهوم پارادوکس باید گفت که کی‌یرکگور مصرّ است که پارادوکس نمی‌تواند فهمیده شود (Kierkegaard,1983:p.197). بنابراین کی‌یرکگور نتیجه می‌گیرد که سپهر دین و ورود به مرحله ایمان مبتنی بر تقرر ظهوری است و ارتباطی به وجود مفهومی و مفهوم وجود ندارد ؛ بلکه میان آن و وجود اصیل خارجی نحوی از اتحاد محقق است و حتی باید گفت ایمان، همان تقرر ظهوری است و آنچه کی‌یرکگور فراکیش می‌نامد، طوری ورایِ طور عقل است. از دیدگاه کی‌یرکگور سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست (مستعان، ۱۳۸۶: ۹۶).

در تفکر اسلامی عرفا بیاناتی از تجربه‌های عرفانی خویش ارائه داده‌اند. آنچه مرسوم زبان عرفاست، «شطح» است. عرفا احوالشان را فراتر از فهم و ورای طور عقل

می‌دانند (خسروپناه، ۱۳۸۸ : ۳٤٦).

شطحیه وحدت وجود و توحید در ظاهر – مانند ایمان حضرت ابراهیم از نظر کی‌یرکگور– پارادوکسیکال است.

توحید ازنظر ابن‌عربی تناقض‌آلود است و اساس آن نیز «هو لا هو» است. وی می‌گوید: غیر از او چیزی نیست (ما هو الا هو)... او از حیث وجود عین موجودات است... (ابن‌عربی ۱۳۷۰: ۷٦).

اما ملاصدرا با تفسیری که از طور ماورای عقل دارد با قبول اینکه اگرچه احکام طور ماورای عقل در دسترس عقل نیست و عقل از ادراک آن عاجز است. به این معنا که عقل به‌تنهایی نمی‌توان مدرک آن باشد؛ ولی این به آن معنا نیست که اگر انسانی از روش‌های دیگر غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم احکام طور ماورای عقل نائل شد، عقل نسبت به این فهم کور و کر باشد.

ملاصدرا در کتاب اسفار پس از بحث پیرامون طور ماورای عقل و با استناد به کلام غزالی و عین‌القضات چنین نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان از حکم صحیح عقل عدول کرد و به عبارت دیگر حکم صریح عقل در هیچ طوری از اطوار، زوال‌پذیر نیست. نکته بسیار جالب و درخور توجه در عبارات ملاصدرا این است که او در پایان برداشت خود از کلام غزالی، مسئله یا شطحیه «وحدت وجود» را مطرح می‌کند و می‌گوید: آنان که در تصوف و عرفان قدم راسخ دارند، هیچ‌گاه از وحدت وجود، نفی ممکنات و درحقیقت نفی کثرات را اراده نکرده‌اند تا عقل و احکام عقل را به چالش کشیده باشند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۲۳).

سپس ملاصدرا بحث وحدت وجود عرفا را مطرح می‌کند و به‌طور مفصل و با استناد به بیانات ابن‌عربی و صدرالدین قونوی توحید اهل عرفان را تحلیل و تفسیر می‌کند (همان، ج۲: ۳۳۱–۳۲۳). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا حتی شطحیه «وحدت وجود» که در نگاه عرفا یکی از اصلی‌ترین پایه‌های «طور ورای عقل» است، قابلیت تحلیل و تبیین عقلانی را دارد. حتی ملاصدرا با طرح و تبیین قاعده «بسیطه الحقیقه کل الاشیا» و برهانی‌کردن آن در آثار مختلف خود، ازجمله کتاب الشواهد الربوبیه (همان، ۱۳٦۰: ٤) شطحیه وحدت وجود را به منطق‌پذیری واداشته است و برای عقلانی‌کردن آن تلاش کرده است.

اما کی‌یرکگور در مواجهه با پارادوکس موجود در سپهر دین، حکم به توقف عقل می‌دهد. در اینجا کی‌یرکگور برای رسیدن به حقیقت، اصطلاح جهش در ایمان را مطرح می‌کند. ازنظر کی‌یرکگور شخص برای اینکه صاحب ایمان واقعی شود، باید بدون اینکه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقادش به آن در دست داشته باشد در درون ایمان جهش کند؛ زیرا توفیق این جهش را پروردگار به انسان ارزانی می‌دارد. هرچند جای فرود این جست‌زدن و پریدن دلهره‌آمیز معلوم نیست و همواره با اضطراب و دل‌نگرانی است. کی‌یرکگور معتقد است مادامی‌که اعتقاد به اقامهٔ برهان برای اثبات وجود خداوند باشد، وجود خدا آشکار نمی‌شود؛ اما هرگاه در این روند از اقامهٔ استدلال دست کشیده شود، وجود خدا بر ما ظاهر خواهد شد. در این حالت که وجود خدا بر فرد آشکار می‌شود، فرد جهش کرده است. مقصود کی‌یرکگور از جهش، جهش کیفی(qualitative leap) است و دقیقاً این اصطلاح را علیه مفهوم انتقال کمی به کار می‌برد که در نظام هگلی جایگاه ویژه‌ای دارد. ازسوی‌دیگر، باید دانست که جهش از مقولهٔ تصمیم است. در این خصوص، کیفیت جهش در نظام کی‌یرکگوری با مقولهٔ آزادی هم‌بسته است (Ferreira,1998:p.216).

ملاصدرا در مواجهه با «طور ماورای عقل» معتقد است که احکام طور ماورای عقل در حیطه درک عقل نیست؛ بلکه در حوزهٔ معرفتی دیگری است که به آن ادراک قلبی می‌گویند. تفاوت‌های ادراک عقلی و ادراک قلبی در این است که:

الف: عقل از دور و قلب از نزدیک ادراک می‌کند.

ب: عقل به جهت انحصار در درک مفهومی از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است؛ اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و جزئی آگاه است. ج: شناخت عقلی آموختنی است؛ اما شناخت قلبی یافتنی است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۴۸).

درحقیقت، ملاصدرا با تفسیری که از «طور ماورای عقل» ارائه می‌دهد، ازهم‌بیگانگی قلب و عقل را انکار می‌کند؛ زیرا نفس از دیدگاه صدرا سنخیتی ملکوتی دارد و وحدت جمعی دارد؛ بنابراین ملاصدرا عقل و قلب را از هم غایب نمی‌داند و عقل، یافته‌های قلب را محال نمی‌داند. تفسیر و تبیین ملاصدرا براساس نگاه ویژه او به عقل و انسان‌شناسی خاص اسلامی است؛ اما هنگامی‌که کی‌یرکگور، «سپهر دین» را منطق‌ناپذیر و درحقیقت غیرعقلانی می‌داند، ناخودآگاه (و شاید خودآگاه) تفسیر خاصی از انسان ارائه می‌دهد که با تفسیر ملاصدرا منافات دارد؛ زیرا او با این تفسیر، انسان را مجمع‌الجزایری کاملاً ازهم‌گسسته و بیگانه می‌داند و وقتی می‌گوید در حوزه طور ورای عقل جهش مطرح است، نه خردورزی، درحقیقت همهٔ پنجره‌های بین عقل و قلب را می‌بندد و نقطه جدایی تفکر ملاصدرا و کی‌یرکگور نیز در این مبانی نهفته است.

۴-۲- نسبت عقلانیت و ایمان در اندیشه ملاصدرا و کی‌یرکگور

ملاصدرا بعدازاینکه حقیقت حکمت الهی را خارج از دسترس عقول و برهان‌های عقلی قرار می‌دهد و جایگاه آن را در «طور ماورای عقل» مستقر می‌سازد، می‌نویسد: آگاه باش و غنیمت بدان و کوشش کن تا به آنچه گفتم و می‌خواهم بگویم بیدار شوی تا ازجمله اولوالألباب به شمار آیی؛ زیرا خداوند فرمود: متذکر نمی‌شوند مگر اولوالألباب و آن‌ها کسانی هستند که به پوسته‌های عقل و ظواهر منقول، اکتفا نمی‌کنند و تلاش می‌کنند تا به تبعیت از انبیاء به مغز عقل برسند. پس انبیاء آن‌ها را از ظلمات پوسته‌های انسان خارج می‌کنند و به نور باطن معارف ربّانی می‌رسانند. پس همان‌طور که معارف الهی و ربّانی ظواهر و بطونی دارد، عقل نیز قشور و لبابی دارد و عقل در لب و باطن خود، با قلب هم‌مرز می‌شود و با یکدیگر تعامل دارند و اینجاست که روزنه‌هایی برای عقل به طور ورای عقل گشوده می‌شود و به خاطر همین روزنه‌هاست که عقل، طور ورای عقل را متعارض با خود نمی‌داند. بااین‌وجود، ملاصدرا اعتقاد دارد که نباید به قشور عقول اکتفا کرد و به اکتساب ظواهر منقول قانع شد و باید از قشر گذر کرد و به مغز و لب معارف دسترسی پیدا کرد. اینجاست که انسان می‌تواند تأملات درونی فراتر از معرفت‌های صرفاً مفهومی داشته باشد.

اما در تفکر مسیحیت دو گونه دانش وجود دارد که نه‌تنها با توجه به منابعشان، بلکه در موضوعات نیز از هم متمایزند. از حیث منبع یکی از آن دو با عقل طبیعی و دیگری با ایمان الهی شناخته می‌شود. براساس شهادت و مدد فوق طبیعی فیض خدا، ایمان، غیر از معرفت فلسفی است که مبتنی بر تجربه و ادراک حسی است و تنها در نیروی عقلانی رشد می‌کند. کار ویژهٔ فلسفه و علوم در محدودهٔ عقلِ طبیعی است؛ درحالی‌که روح‌القدس، ایمان را هدایت و آشکار می‌کند.

۴-۳- بیان‌ناپذیری

در سپهر طریقت و دین، به دلیل ازدست‌رفتن مبناهای مشترک که ساختار زبانی بر پایهٔ آن شکل‌گرفته است، بیان‌ناپذیری، ناکارآمدی زبانی و فهم‌ناشدگی عمومی، بخشی بنیادین از تجربهٔ انسانی می‌شود.

کی‌یرکگور این اصل را با اصطلاح پنهان‌گری و رازپوشیدگی دینی در مقابل گشودگی و بی‌پردگی اخلاقی نشان می‌دهد و آن را در سپهر دین به مسئولیت وحشتناک تنهایی تعبیر می‌کند. از نگاه او شهسوار ایمان، ابراهیم تنها و بی‌همزبان است؛ زیرا همپایی نمی‌یابد که بتواند او را در هیبت و بزرگی رابطه‌اش با خدا شریک کند. ابراهیم خاموش است؛ اما او نمی‌تواند سخن بگوید ... زیرا اگر وقتی سخن می‌گویم نتوانم خود را بفهمانم، سخن نمی‌گویم ...تسلای سخن آن است که مرا به‌کلی (امر

جهان‌شمول) ترجمه کند. ابراهیم می‌تواند زیباترین سخنانی را که در یک زبان ممکن است، دربارهٔ عشقش به اسحاق بگوید؛ اما او چیز دیگری در دل دارد. اندیشهٔ عمیق او این است که می‌خواهد اسحاق را قربانی کند؛ زیرا این یک آزمایش است. این سخن را هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد و بنابراین همه‌کس سخنان نخست او را هم (دربارهٔ عشقش به اسحاق) بد خواهند فهمید (کی‌یرکگور،۱۳۸۸: ۱۴۹).

ملاصدرا نیز زبان طور ماورای عقل را نمادین می‌داند. ازنظر ملاصدرا راه‌حل مشکل زبان دین در این است که زبان دین، رمزی و نمادین گرفته شود که رابطه آن با زبان مخلوقات به‌صورت اشتراک معنوی تشکیکی است؛ بدین معنی که زبان دین دقیقاً ازنظر معنا و مفهوم، عین همین زبان معمولی است که ازطریق مصداق از همدیگر متمایز می‌شوند. دلیل ملاصدرا این است که اگر زبان دین نمادین نباشد، مجبوریم آن را یا در معنای حقیقی آن به‌صورت متواطی به کار ببریم و بگوییم که زبان دین با دیگر زبان‌ها هیچ تفاوتی ندارد و یا اینکه قائل به تأویل شویم و آن را از معنای حقیقی آن خارج و در غیر موضوع‌له به کار ببریم. درصورت نخست، گرفتار تشبیه می‌شویم و در صورت دوم، به ورطه تعطیل گرفتار خواهیم آمد. ملاصدرا درمورد قرآن کریم به‌عنوان نماد زبان دین با توجه به مقدمات پیشین، چنین نتیجه می‌گیرد:

قرآن را درجات و مراتبی است؛ همان‌گونه که انسان را درجات و مراتب است... انسان قشری از ظاهریون، جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌کند؛ ولی روح قرآن و مغز و سرّ آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۱۸۹).

طبق این رویکرد، کسی که در عالم حس قرار دارد، جز پوستهٔ الفاظ و کلمات آیات الهی را درک نمی‌کند و بقیهٔ حقایق کلمه که در عالم مثال و در عالم عقلانی قرار دارد، برای او جز به زبان غیرمستقیم و نمادین نیست و او تا هنگامی‌که در این سطح قرار دارد، راهی برای درک آن حقایق عظیم جز با به‌کارگیری زبان نمادین ندارد؛ اما کسی که در مرتبهٔ بالاتری از وجود قرار دارد، معانی بیشتری از حقایق کلمات الهی برای او آشکار می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲). درک ساحت‌های گوناگون کلمه،به‌طور کامل دیدگاه انسان‌شناسانهٔ مبتنی بر نمادگرایی است؛ بدین سبب، فهم زبان نمادین ملاصدرا بدون درنظرگرفتن این رویکرد به‌هیچ‌وجه فهم‌پذیر نیست.

۵- نتیجه‌گیری

در این نوشتار، سپهر دینِ کی‌یرکگور با طور وراء عقل ملاصدرا مقایسه شد. مهم‌ترین شباهت میان تفکر ملاصدرا و کی‌یرکگور این است که هر دو متفکر می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق عالم نیست و در حوزه طور ماورای عقل و سپهر دین حقایقی وجود دارد که از دسترس عقل خارج است.

آنچه کی‌یرکگور فرا کیش می‌نامد، طوری است ورای طور عقل. از دیدگاه کی‌یرکگور سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست. کی‌یرکگور در طرح مسئله هدف و معنای زندگی به سه سپهرِ (مرحله یا منزل) زندگی قائل شده است. سپهر استحسانی، سپهر اخلاقی و سپهر دینی. وی سپهر دین را امری پارادوکسیکال می‌داند و در مواجهه با پارادوکس موجود در سپهر دین حکم به توقف عقل می‌دهد. از دیدگاه کی‌یرکگور خلأ برآمده از ناهمخوانی دو ادراک گسسته و درعین‌حال دنبال هم (زندگی اخلاقی و دینی) را امری وجودی به نام نومیدی پر می‌کند. این نومیدی، فرایندی وجودی، آزادانه و انتخاب‌شده است هنگامی‌که فرد به‌درستی آن را اراده کرد، از آن فراتر می‌رود و به باور او، نقطه عطف گسست انسان از اخلاق و پیوستن با دین می‌شود. ازنظر او ایمان نوعی جهش است.

ملاصدرا معتقد است احکام طور ورای عقل، احکامی هستند که در حیطه درک عقل واقع نمی‌شوند و عقل

نمی‌تواند به‌تنهایی و از خلال مقدمات عقلی به آن دست یابد؛ ولی این مسئله به این معنا نیست که اگر انسانی از طریقه‌های دیگری غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم طور ورای عقل رسید، عقل نسبت به این فهم‌ها عاجز شود.

این دو تفسیر ناشی از دو دیدگاه مختلف به مباحث انسان‌شناسی است. از نگاه کی‌یرکگور قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی در سپهر دین و اطوار ورای عقل، کاملاً بیگانه با عقل هستند و نمی‌توانند هیچ نسبت ایجابی با عقل برقرار کنند؛ برای مثال، عقل و قلب دو قلمرو جدا از هم و حتی ناقض هم هستند و انسان مجمع‌الجزایری ناپیوسته و هویتی ازهم‌گسسته دارد؛ اما از نگاه ملاصدرا قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی، چه در حیطه عقل و چه در طور ورای عقل هماهنگی و انسجام دارند و انسان هویتی منسجم دارد. از دیدگاه ملاصدرا، عقل، سطوح مختلفی دارد و نباید عقل را در یک سطح، محدود کرد. بااین‌وجود، از دیدگاه هر دو متفکر، سپهر دین و طور ورای عقل هویتی رازآلود و تمثیلی دارند که این تمثیل و تشبیه دراینجا زبان شعری و ساخت‌های ادبی نیست؛ بلکه بیانگر نحوه وجود طور ورای عقل است که در مباحث متافیزیک، طرز خاص از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است؛ بنابراین نباید با مباحث طور ورای عقل ساده‌انگارانه برخورد کرد.

منابع

۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، طرح نو.

۲- ابن‌عربی محی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران انتشارات الزهرا.

۳- امامی جمعه، سید مهدی، (۱۳۸۶ اردیبهشت)، «ملاصدرا و روزنه‌هایی از عقل به طور ماورای عقل»، نامه مفید، شماره۵۹، ۱۳٦-۱۲۵.

٤- اندرسن، سوزان لی، (۱۳۸۵)، *فلسفه کی یرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

۵- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۷)، *عقل واعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی وابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.

٦- خسرو پناه، عبد الحسین، (۱۳۸۸)، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.

۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.

۸- صادقی، هادی، (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه و نشر معارف.

۹- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد، (۱۳٦۱)، *تفسیر القرآن کریم*، قم: بیدار.

۱۰- ـــــــــــــــ (۱۳٤۰)، رساله سه اصل، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، تهران.

۱۱- ـــــــــــــــ (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت: داراحیاالتراث العربی، چاپ سوم.

۱۲- ـــــــــــــــ (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۲- ـــــــــــــــ (۱۳٦۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

۱۳- کاپلستون، فریدریک، (۱۳٦۷)، *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، چ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

۱٤- کی یرکگور، سورن، (۱۳۸۸)، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه‌ی رؤیا منجم، آبادان: نشر پرسش.

۱۵- مستعان، مهتاب، (۱۳۸٦)، *کی یرکه گورمتفکر عارف پیشه*، تهران: نشر پرسش.

۱٦- ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *سیری در سپهر جان*، تهران: نشر نگاه معاصر

۱۷- ورنو و همکاران، (۱۳۸۷)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران:

خوارزمی.

18-Byren, E. F., Maziarz, E. A., "Faith and cason".In: Catholic Encyclopedia. Vio.5.

19- Evans, Stephen, C. (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.

20- Ferreira, Jamie (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alstair Hannay & CordonD. Marina (eds.), Cambridge University Press.

21- Gardiner, Patrick. (1988). *Kierkegaard*, Oxford University Press.

22- Green ,Ronald Michael. (1992). *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, SUNY Press.

23- Kierkegaard, *Either/ Or, Vol 2*, 1971, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.

24- Id.(1974)Fear and Trembling and the Sickness, Unto Death, trans. With introd. and notes by W. Lowrie, Princeton University.

25-Id. (1983). *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Hummanities Press International Inc.

26-Id.(1983b).Fear and trembling andrepetition , *ed and tr.* Howard v. Hong and Edna Hong Princeton, Princeton, Princeton, University Press.

27-Id.(1987), *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press, second edition,)

28-Id.(1992). Concluding uniscientific postscript ,ed and tran by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press).

29- O'Hara, Shelley. (2004). *Kierkegaard within your grasp*, Wiley Publishing, Inc.

.

The Relationship between Virtue and Happiness in Aristotle and Al-Fārābī's Views

Ali Saberi*
Seyed Mohammad Kazem Alavi**

Abstract

Throughout the history, different schools including both descriptive and non-descriptive ones, have been concerned with revealing relationship between happiness and virtue. As the First and Second teachers, Aristotle and Al-Fārābī can be named as having very important roles in this sense. So, the main tenet of ethics for these two philosophers is happiness, which is mostly derived from virtue.

Considering theories of these two philosophers, it became evident that Aristotle had significant effects on Islamic thinkers. In other words, they claim they have been strongly influenced by Aristotle's ideas. An obvious example for this can be 'Nicomachean Ethics' which attracted the attention of both western and eastern thinkers. As the greatest and the most salient commentator, Al-Fārābī could elaborate on Aristotle's ideas on ethics and so suggest a comprehensive theory of ultimate happiness and Utopia' ('al-madīnat al-fāḍilah'). On the other hand, following Aristotle, Al-Fārābī divided ethics into two theoretical and practical branches. Hence, basis of ethical theories introduced by the two of these philosophers is based on happiness; However, Al-Fārābī added notions of Islam and mysticism to happiness.

The most straightforward definition that Aristotle offers for happiness concerns an ultimate goal which humans are eagerly seeking to acquire it. He considers the best life as a happy life which can be reached by reasoning about humans' actions and reactions and through adopting a viewpoint. In this sense, Aristotle introduced three types of lives, namely life with pleasure, political life, and life with intellect; he knows the third type of life better and more sublime than the other two.

In his book on ethics, Aristotle defined happiness as soul's performance according to perfect virtue. Regarding soul, Aristotle divided virtues into moral and rational ones. He believed that virtue is inasmuch as its genus is a hexis (habit) and regarding to its species is a middle term. All in all, he believed in doctrine of virtue as being a "golden mean" between the extremes of excess and deficiency. Concerning the relationship between happiness and virtue, he believed that these two elements are neither dependent on nor independent of one another. Therefore, to distinguish between these two ends, attention must be paid to rules and goals: happiness is according to goals and virtue is according to rules .He contended that virtue does not guarantee happiness and that happiness requires something more than virtue.

* M. A. Graduate of Islamic Philosophy and Wisdom Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Responsible author) alisabri1367@gmail.com

** Assistant professor of Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran alaviskm@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

As the founder of Islamic philosophy, Al-Fārābī's definition of happiness is similar to that introduced by Aristotle. That is, he knows happiness as the perfection that appeals to all humans and every in some ways attempt to reach it.
In civil science whose aim is to define happiness, Al-Fārābī divides happiness into two categories: true happiness which is gained because of its essence and speculative happiness which is delusive one. The latter can be also named as common shares such as wealth, knowledge, etc. What Al-Fārābī speaks of virtue is mostly like what Greek people conceived of 'Arête'. He named virtue as a thing with inherent goodness and as a fundamental concept of achieving happiness. He classifies virtues into four classes of theoretical virtues, intentional virtues, moral virtues, and practical arts.
Following Plato, Al-Fārābī deems of 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍilah') as a healthy complete body whose parts would function well. In this view, 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍilah') is a society where its members know happiness, cooperate to achieve it and ultimate destiny of all members is interweaved. For exemplifying the relationship between happiness and virtue, he presents the allegory of soul and body. In his viewpoint, both happiness and virtue imply perfection in a way that humans can achieve the second perfection (happiness) through acquiring the first perfection (virtue); this type of happiness include humans' ultimate sublimity and great happiness. Therefore, considering those two as the goals, Al-Fārābī knew these two elements as being dependent on one another and no separate from one another. Moreover, he expressed that happiness is in a higher rank than virtue.
Keywords: Happiness, Virtue, Goodness, Aristotle, Al-Fārābī, Perfection, ethics, 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍilah').

Bibliography

1- Asefi, A. (1975). *Fundamentals of Philosophy*, an introduction to world's philosophy: from the past up to now. Tehran, Marvi Publication, third edition.

2- Aristotle, T. (1989). *Nicomachean Ethics*. Translated by Seyed Abol-Ghasem Pourhosseini. Tehran University Publication, Tehran, Iran

3- Aristotle, T. (2002). *Nicomachean Ethics*. Translated by Seyed Abol-Ghasem Pourhosseini. 2nd Edtion. Tehran University Publication, Tehran, Iran

4- Aristotle, T. (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tarhe-No Publication. 2nd Edition

5- Aristotle (2007). *Politics*. Translated by Hamid Enayat, Amir-Kabir Publication, Tehran, Iran, 5th Edition

6- Aristotle, T. (2007). *Nicomachean Ethics*. Translated and Revised by Selah-Aldin Saljughi. Published by Mohammad Ebrahim Shari'ati Afqanistani, First Edition

7- Ekril, J. L. (2001). *Aristotle the Philosopher*. Translated by Alireza Azadi. Hekmat Publication, Tehran, Iran

8- Al-Fakhuri H. & Al-Jar, KH. (1988). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by Abdol-Mohammad Ayati. Elmi & Farhangi Publication, Tehran, Iran

9- Baharnezhad, Z. (2013). *Virtue*: from Al-Fārābī's views. Ayene-ye Marefat Publication, 28 (36), pp. 118 – 146

10- Pupkin, R. & Stroll, A. (2006). *General Ideas in Philosophy*. Translated by Jalaloldin Mojtabavi. Tehran University Publication, Tehran, Iran

11- Jamshidi, M. H. (2001). *Nicomachean Ethics from Al-Fārābī*, Iman Qomeini and Shahid Sadr's viewpoints. Imam Qomeini Publication

12- Javadi, M. (2003). *An Analysis and Criticism of Al-Fārābī's Happiness*, Name Mofid Publication, 20 (39), pp. 101 – 120.

13- Dadbeh, A. (2005). *Tenets of Philosophy*. Payame-nour Publication, Tehran, Iran

14- Davari Ardakani, R. (1975). *Al-Frabi's Modern Philosophy*. Rose Publication, Tehran, Iran

15- Davari, R. (1983). *Al-Fārābī*, founder of Islamic Philosophy. Institute pf cultural Studies and Researches, 3rd Edition

16- Davari Ardakani, R. (2003). *Al-Frabi*, Philosopher of Culture. Tarhe-no Publication, Tehran, Iran

17- Davari Ardakani, R. (2008). *A Look on the history of Islamic Philosophy*. Tehran University Publication, Tehran, Iran

18- Sagal Argin, H. & Gallinder, KH. (2007). *What is Moral Arbitrary*? (What is Philosophy of Morality?). Translated by Ahmad-Ali Heidari, Hekmat Publication, Tehran, Iran

19- Shahryari, H. (2006). *Philosophy of Morality in Western Thought from the viewpoint of Mc Intyre*. SAMT Publication, Tehran, Iran

20- Al-Fārābī, A. (1982). *Thoughts of Utopia*. Translated by Seyed-Jafar Sajadi. Tahuri Publication, Tehran, Iran

21- Al-Fārābī, A. (1987). *Urban Politics*. Al-Zahra Publication, Tehran, Iran

22- Al-Fārābī, A. (1992). *Punishment on the way to Happiness*. Researched by Jafar Ale-Yasin. Hekmat Publication, Tehran, Iran

23- Al-Fārābī, A. (2005). *Acquiring Happiness in* "Happiness from Al-Fārābī 's Viewpoint". Translated by Ali-Akbar Jaberi Moghadam. Dar-al-Mahdi Publication, Qom, Iran

24- Al-Fārābī, A. (2011). *Suspensions*. Translated by Fath-Ali Akbari, Porsesh Publication, Isfahan, Iran

25- Al-Fārābī , A. (1982). *Al-Fārābī and Way to Happiness*: A Survey of Virtuous Morality from Al-Fārābī 's view. Translated by Navab Moqarebi, Sadra Islamic School Publication

26- Copleston, F. (2008). *History of Philosophy*: from Augustine to Scotus. Translated by Ebrahim Dadju. Tehran, Iran

27- Gomperz, T., (1996). *Greek Thinkers. Translated by Mohammad Hasan Lotfi*, Kharazmi Publication, Tehran, Iran

28- Mahuzi, R. (2012). *Relationship between Politics and Morality in Al-Fārābī's thought*. Journal of Selected Articles in Al-Fārābī Conference, Tehran, Iran

29- Modaressi, S. M. R. (2009). *Philosophy of Morality*: A survey of Linguistic, spiritual, Experimental, and Religious Basics. Soroush Publication, 3rd Edition

30- Mesbah, M. (2005). *Philosophy of Morality*. Imam Qomeini Institute Publication, Qom, Iran

31- Mc. Intyre, A. (1997). *Virtue-centered Moralities*. Translated by Hamid Sharyari, Naqd-o-Nazar Publication, 13 (13-14), pp. 286 – 299

32- Mc. Intyre, A. (2000). *History of Western Philosophy*. Translated by Enshala Rahmati, Hekmat Publication, Tehran, Iran

33- Mohajernia, M. (2001). *State in Al-Fārābī 's Political Thought*. Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought

34- Mohajernia, M. (2001). *Al-Fārābī's Political Thought*, Islamic Advertisement Publication, Qom, Iran

35- Nazerzadeh Kermani, F. (1997). *Al-Fārābī's Political Philosophy*. AL-zahra University Publication, Tehran, Iran

36- Hashemi, S. A. (1985) *Al-Fārābī*, the Second Teacher. Buzer-Jomhuri Publication, 2nd Edition

37- Holmes, R. A. (2003). *Fundamentals of Moral Philosophy*. Translated by Masouad Olya, Qoqnus Publication, Tehran, Iran.particular.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ۱۱۴- ۱۰۱

رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی

علی صبری*- سید محمدکاظم علوی**

چکیده

تبیین مسئله سعادت و فضیلت در نظام فکری ارسطو، به‌عنوان معلم اول و فارابی، به‌عنوان معلم ثانی، گره‌گشای مهم‌ترین مسائل حکمت عملی، یعنی اخلاق و سیاست بوده است. مسئلهٔ اساسی این نوشتار بیان رابطهٔ فضیلت و سعادت است. به‌کاربردن عنوان کمال اول به فضیلت و کمال ثانی به سعادت و به‌دست‌آوردن سعادت ازطریق فضیلت بر مبنای رعایت حدوسط، در نگرش این دو فیلسوف مشایی بهترین رابطهٔ لحاظ‌شده این دو مسئله است. ازطرفی به‌کارگیری طرح مدینه فاضلهٔ فارابی و تأکید بر آن به این دلیل بوده است که تحقق سعادت فردی، منوط به سعادت اجتماع است و این مسئله را بیان می‌کند که فارابی در نظام اجتماعی هم، به‌صورت کامل، سعادت را به کار برده است. هر دو، فضیلت را برحسب جنس، ملکه و برحسب نوع، حدوسط می‌دانستند. با وجود این اشتراکات، اختلافاتی در دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها تفاوت در نگرش این دو متفکر بوده است. ارسطو سعادت را مسئله‌ای اخلاقی و نه دینی دانسته است؛ ولی فارابی سعادت را مسئله دینی و اخلاقی قلمداد کرده و اساس هستی‌شناسی خود را بر مبنای توحید بنا نهاده است. نقطه افتراق دیگر این دو فیلسوف در تحقق سعادت است که ارسطو سعادت را به این دنیا محدود می‌داند؛ ولی فارابی علاوه بر سعادت دنیوی به سعادت قصوی معتقد است که همان قرب به کمال خداوند است و در این دنیا محقق و حاصل نمی‌شود. فارابی با این تفکر به سعادت، جنبه و حیثیتی عرفانی بخشیده است. علاوه بر این در مشهورترین تقسیم فضیلت که مشترک بین ارسطو و فارابی است، ارسطو بر نقش فضایل عقلانی در به‌دست‌آوردن سعادت اعتقاد داشته است؛ اما فارابی، هرچند سعادت را در گرو کسب فضایل دانسته است، درعین‌حال مهم‌ترین نقش را به فضایل اخلاقی داده است و به سعادت اجتماعی در قالب مدینهٔ فاضله توجه بیشتری کرده است.

واژه‌های کلیدی

سعادت، فضیلت، خیر، ارسطو، فارابی، کمال، اخلاق، سیاست.

---

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (مسوول مکاتبات) alisabri1367@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران alavismk@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/۳/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹٥/٤/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

متفکران در طول تاریخ، طبقه‌بندی‌های مختلفی برای تمایز نظریه‌های اخلاقی مطرح کرده‌اند که ساده‌ترین طبقه‌بندی اخلاق از میان آن‌ها، طبقه‌بندی تاریخی به لحاظ نوع متعارف (کلاسیک) و جدید نظریه‌ها است. در نظریه‌های متعارف، سعی بیشترِ مکتب‌ها و اندیشمندان بر این امر واقع شده است که به دو سؤال اساسی پاسخ دهند: اول اینکه بهترین زندگی کدام است. به‌عبارت‌دیگر، زندگی خوب برای انسان کدام است. دیگر اینکه آدمیان چگونه باید عمل کنند یا رفتار مناسب با این مسئله را از چه طریق به‌دست آورند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۸). جهت پاسخ به این سؤال مکتب‌های گوناگون ازقبیل مکاتب لذت‌گرا، سعادت‌گرا، فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا پدید آمده‌اند و بیشتر اندیشمندان، چه سوفسطائیان همگام با سقراط و بعد از سقراط ازقبیل افلاطون، اپیکور، رواقیون، کلبیان، ارسطو و همچنین فیلسوفان مسیحی و دوره جدید و بزرگ‌ترین فلاسفه و عالمان اخلاقی اسلام در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند. بیشتر آن‌ها سعادت را به‌عنوان بهترین زندگی مطرح کرده‌اند؛ ولی در تبیین و تفسیر این مسئله اختلافات آن‌ها به اوج رسیده است؛ چنان‌که برخی لذت و برخی سود و برخی تکلیف و دیگر مفاهیم اخلاقی را مطرح کرده‌اند. در این میان، با ارزیابی و نکته‌سنجی‌های خاص می‌توان از دو فیلسوف نام برد که در تقسیم‌بندی فلسفه اخلاق در زمره فیلسوفان غایت‌گرا بودند و اخلاق را مبتنی بر فضیلت می‌دانستند. یکی از این دو فیلسوف، ارسطو یونانی، معلم اول است و دیگری فارابی، معلم ثانی، مؤسس فلسفه اسلامی است که با ارائه راهکارهای اساسی تلاشی مضاعف در تبیین شیوهٔ درست چگونه زیستن کرده‌اند و نظریاتی شبیه به‌هم ارائه کرده‌اند؛ اما مهم‌ترین تفاوت آن‌ها به همان توجه ویژهٔ فارابی به مسائل معنوی و الهی و تأثیر دین بر سعادت برمی‌گردد. بنابراین، در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه‌های این دو فیلسوف، بررسی و به این سؤالات پاسخ داده شود: فضیلت و سعادت چیست. چگونه به‌دست می‌آیند. آیا فضیلت سودمند است. آیا فضیلت، سعادت به بار می‌آورد. آیا برای نیل به سعادت کسب فضیلت امری واجب و گریزناپذیر است. آیا برای اینکه سعادتمند باشید واجب است انسان خوبی باشید. رابطه و نسبیت بین این دو امر چیست. (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

اخلاق در نگاه ارسطو و فارابی

اخلاق (Ethics) در تعریف کلی، جنبه و شعبه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود که جهت وضوح و روشن‌سازی چگونگی کیفیت زندگی یا رفتار انسان از ماهیتِ خوبی و حق بحث می‌کند تا انسان در سایه چنین امری بتواند طریق رسیدن به سعادت را کشف کند. هدف اخلاق، آموزش هنر زندگی‌کردن به انسان است؛ بنابراین، آن را علم دستوری نامیده‌اند. با بررسی و مطالعه تکلیف به‌طور عمومی در اخلاق، قید و عنوان نظری به اخلاق ضمیمه شد؛ با این سؤال که آیا انسان باید به فرمان عقل گوش کند یا به دستورات عاطفه (دادبه، ۱۳۸٤: ۱۸۱). از طرف دیگر، اخلاق عملی، تکالیف مختلف را بررسی کرده است تا بتواند وظایف انسان را نسبت به خود و نسبت به خانواده و سطحی گسترده‌تر در جامعه تبیین کند (دادبه، ۱۳۸٤: ۱۸۲). ارسطو اخلاق را نتیجه عادت می‌داند و می‌گوید: این وظیفه قانون‌گذار است که با پدیدآوردن عادت‌های خوب مردم را خوب سازد (آصفی، ۱۳۵٤: ٤٦). در نگاه فارابی حاصل علم و مقدمه سعادت، اخلاق است و عالمی که از مبانی اخلاقی پیروی نکند از سعادت برخوردار نیست (آصفی، ۱۳۵٤: ۲۰٦). فارابی در مقام تعریف علم اخلاق می‌گوید: علم اخلاق عبارت است از آگاهی به قواعد و اموری که وظیفه شخص را در زندگی فردی و اجتماعی بررسی می‌کند و ضمن تحقیق دقیق درباره مسائل آن، حدود وظایف شخص را تعیین می‌کند و آگاهی به این امر سبب رسیدن به سعادت و خیر می‌شود و انسان را به تأمل و تفکر در امور زندگی ترغیب

می‌کند (هاشمی، ۱۳٦٤: ۱۰۱). البته اخلاق به معنای هرچه که انسان را به سعادت برساند مفهوم وسیعی است که تمام اعمال و کردارهای انسان را دربر می‌گیرد؛ همچنین کل دستورات دینی با این تفسیر اخلاقی است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۰٦). اخلاق به‌عنوان معرفت فلسفی، یک مطالعه مطابق برنامه است؛ یعنی نقشه زندگی اخلاقی از سر تأمل و دقت ترسیم می‌شود (ساگال آرگین، ۱۳۸٦: ۳٦). اخلاق فارابی ذیل اخلاق فضیلت اسلامی است که یکی از شاخه‌های اخلاق هنجاری است. قرارداد نظریه ارسطو در باب اخلاق هم، دربرگیرنده همین اخلاق هنجاری است (فارابی، ۱۳۹۰: ۳۹). بنابراین فارابی معتقد است موضوع اخلاق، سعادت؛ یعنی عقلانیت محض به‌عنوان منشأ و غایت اصلی به‌عنوان ذات انسان است (ماحوزی، ۱۳۹۱: ۳۵۰). درمجموع، می‌توان گفت که فارابی به تبعیت از ارسطو، اخلاق را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم کرده است؛ بنابراین، اساس نظریه اخلاقی هر دو فیلسوف بر پایه سعادت استوار است؛ با این تفاوت که فارابی دیدگاه اسلامی و عرفانی به اخلاق دارد.

سعادت از نظر ارسطو

چون هدف از آفرینشِ انسان، رسیدن به سعادت نهایی است، نخست باید معنای سعادت را شناخت و آن را غایت کار و نصب العین قرارداد و سپس باید اعمالی را شناخت که لازمهٔ رسیدن به سعادت است. ارسطو در پاسخ به سؤال اساسی بهترین زندگی چیست، زندگی سعادتمندانه را معرفی می‌کند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱۵).

وی در پاسخ به این سؤال، دو طریق را بررسی کرده است: ازطریق نحوه اندیشیدن مردم به این موضوع یا ازطریق Endoxa (اکریل،۱۳۸۰: ٤۰٤). دومین شیوه پاسخ ارسطو به این سؤال، ازطریق استدلال درمورد عمل و کنش انسان یا طبیعتِ متمایز انسان است. نتیجه این استدلال بدین گونه است که بهترین زندگی، یعنی سعادت عبارت است از: زندگی مشحون از فعالیت عالی در انطباق با عقل (اکریل،۱۳۸۰: ٤۰٦). عناصر مؤثر، ممکن است نقشه‌های مختلفی در تأمین بهترین زندگی (سعادت) ایفا کنند؛ به همین خاطر ارسطو نمی‌تواند یک دستورالعمل تفضیلی برای یک زندگی خوب ارائه کند (اکریل،۱۳۸۰: ٤۰۵). بنابراین، ارسطو ناچار است با پیشنهاد زندگی سعادتمندانه به‌عنوان بهترین زندگی، این سؤال را مطرح کند که آیا ماهیت ادمونی (سعادت) از نمونه‌های اصلی زندگی قابل حصول است.

او در این میان، سه نوع زندگی را مطرح کرده است که عبارت‌اند از: ۱- زندگی توأم با لذت؛ ۲- زندگی سیاسی؛ ۳- زندگی وقف نظر. ارسطو زندگی نوع اول را بدون استدلال به معنی واقعی و بر پایه ارزیابی آغازین موجود در ذهنش رد کرده است. بررسی زندگی سیاسی عمیق‌تر است و ارسطو این نوع زندگی را از این جهت برتر از زندگی نوع سوم نمی‌شمارد که افتخار به پندار او غایت مردان سیاسی است و به شیوه فکرهای متغیر بستگی دارد (منظور ارسطو این است که زندگی اول همراه با لذت است و قاعدتا مردان سیاسی توجهی به اصول اخلاقی نمی‌کنند و درواقع اخلاق را تابع سیاست می‌دانند در حالیکه زندگی نوع سوم برمبنای اصالت اخلاق و تبعیت سیاست از اخلاق است)؛ حال آنکه خیر اعلی باید در درون خود آن کسی باشد که برای او خیر اعلی است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱٤۷۰).

ارسطو چهار دلیل برای برتری حیات نظری (تأملی) بیان می‌کند که عبارت‌اند از: ۱- حیات نظری مطابق با فضیلت اخلاقی، موجب سعادتی از مراحل پایین‌تر است و این غایت زندگی به‌عنوان فرزانگی است؛ ۲- تأمل، محتاج به خیرهای خارجی نیست و هردو فضایل (عقلانی و اخلاقی) به یک اندازه نیازمند به خیرهای ضروری حیات هستند؛ ۳- فعالیت نظری، تنها فعالیت درخور تصور الوهیت است؛ ٤- فعالیت نظری و تأملی، انسان را از حیوانت متمایز می‌کند (پور حسینی، ۱۳٦۸: ۲۷٦-۲۷۲).

ازطرفی، زندگی انسان یک جست‌وجوی پیش‌رونده

برای یافتن سعادت است. زندگی عاطفی و تشکیل خانواده، زندگی فکری و شغلی، همه در اصل برای جست‌وجوی سعادت و خوشبختی‌اند؛ درنتیجه هیچ‌چیز بیشتر از سعادت ما را به خود مشغول نمی‌کند (ساگال آرگین، ۱۳۸٦: ۲۳-۲۲).

به عبارت دیگر، در دیدگاه ارسطو، سعادت، عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد (پورحسینی، ۱۳۸۱: ٦٦). مبنا و مقدمات این تعریف بدین‌گونه است که دربارهٔ عینیت سعادت و خیر اعلی، همگان اتفاق‌نظر دارند؛ ولی در اینجا هدف اساسی، روشن‌ساختن ماهیت سعادت است و لازمه این مشخص‌ساختن، مفهوم عمل و وظیفه خاص انسان است. ازآنجایی‌که حیات و زیستن، خاص انسان نیست و نمی‌توان حیات حسی را مشخصه اصلی انسان دانست؛ زیرا سایر موجودات در این عناصر با انسان شریک‌اند. پس پا فراتر می‌گذاریم و برای انسان یک حیات عملی در نظر می‌گیریم که مبتنی بر جنبهٔ عقلانی است که دو وجه دارد: ۱- به معنی جزئی که تحت فرمان عقل قرار دارد؛ ۲- جزئی که شامل عقل و ممارست در تفکر است؛ و آن حیات عقلانی مدّنظر ماست که عمل و تمرین در آن لحاظ شود. بنابراین کسی را می‌توان سعادتمند دانست که تا پایان عمر از فعالیت نفسِ توأمِ با فضیلت بهره‌مند باشد. خوشبختی و سعادت موقت، برای سعادتمندشدن کافی نیست؛ بلکه سعادت باید همیشگی و دائم باشد (پورحسینی، ۱۳۸۱: ٦٦).

ارسطو در مهم‌ترین کتاب اخلاقی‌اش، سعادت را همان فعالیت نفس در انطباق با فضیلتِ کامل می‌داند. منظور وی این است که سعادت چیزی ایستا و ساکن نیست؛ بلکه نوعی فعالیت است. منظور از ایستا و ساکن‌نبودنِ سعادت در نظر دیگران این است که آدمیان با طی‌طریق به آن می‌رسند و سعادت، هدف و مقصد ثابت و معینی است که اگر ما به روش معین رفتار کنیم، به آن نائل می‌شویم که ارسطو آن را رد کرده است و می‌گوید خیری است که همراه فعالیت‌های معینی است. از طرف دیگر، نقل شده است که سعادت طریقه‌ای برای مواجهه و اشتغال به فعالیت‌های گوناگون حیات است. ارسطو در این راستا معتقد است که آدمیان باید چنان رفتار کنند که به سعادت نائل شوند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱٦).

ارسطو معتقد بود که فعالیت خداوند، تفکر محض است و استفاده آدمی از قوه عقل شبیه به این فعالیت الهی است. بنابراین، آن‌هایی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند، می‌توانند به اعلی درجه سعادت نائل شوند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰). ازآنجایی‌که هر انسانی برحسب طبیعتش در طلب سعادت است، پس سعادت انسان به‌خاطر نقش تعیین‌کننده‌اش ارتباط عمیقی با اراده دارد (ساگال آرگین، ۱۳۸٦: ۵۵). ارسطو در ***اخلاق نیکوماخوس*** دلیل می‌آورد که افعال هر فاعلی برای غایتی است و این ویژگی برای انسان جهت رسیدن به سعادت است. وی می‌گوید: سعادت در وهله نخست عبارت است از فعالیتی که برتری قوه را در آدمی در جهت برترین اهداف کامل می‌کند (کاپلستون،۱۳۸۷: ۵۰۹). پس سعادت آدمی در وهله نخست یک نظریه است؛ یعنی تأمل در برترین موجودات و اساساً تأمل در محرک نامتحرک، یعنی خداوند است. اخلاق ارسطو ذاتاً سعادت‌گرایانه، غایت‌گرایانه و آشکارا عقلانی است. انسانِ واقعاً سعادتمندِ ارسطو، فیلسوف است، نه قدیس (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۰). وی بر این عقیده است که هیچ‌گاه در سعادت به‌عنوان وسیله نگریسته نمی‌شود؛ بلکه همیشه به‌عنوان کامل مطلق، یعنی غایت خواسته می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۲). درنهایت، این‌گونه استنباط می‌شود که باوجود توجه شایان ارسطو به مسئله سعادت، هم در کتاب ***اخلاق نیکوماخوس*** و هم در کتاب ***سیاست***، آن را یک نظریه فرض کرده و تأمل در حیات را عالی‌ترین نوع زندگی سعادتمندانه دانسته است و بر این عقیده بوده که سعادت امری اکتسابی است که انسان جدا از دیگر موجودات با قوه تعقل خویش می‌تواند به آن دست یابد.

فضیلت از دیدگاه ارسطو

مبنای تقسیم فضایل از منظر ارسطو، بحث نفس بوده است؛ زیرا به مدد آن توانسته است به تقسیم فضایل بپردازد. اساس بحث ارسطو در باب فضایل عقلانی از نفس شروع می‌شود؛ بدین‌گونه که نفس را دارای دو بخش بی‌عقل (بی‌خرد) و عاقل (باخرد) می‌داند؛ حال آنکه موضوعات شناسایی عقلانی را موضوعات ضروری (که همان شناسایی نظری است) و موضوعات ممکن (که متوجه شناخت عمل است) دانسته است. برای ایجاد عمل، باید سه عنصر ادراک حس و تفکر و میل در نفس موجود باشد و با هم فعالیت کنند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۹۹). مبادی طبقه‌بندی اجناس فضایل، قوای نفس انسانی است؛ یعنی نفس انسانی، دو قوه مدرکه (نیروی نظری و نیروی عملی) و قوه محرکه (نیروی غضبی و نیروی شهوی) دارد و هریک دربردارندهٔ دو نیرو است (دادبه، ۱۳۸٤: ۲۱۵-۲۱٤). بنابراین، نفس انسانی، سه قوه و نیروی متباین دارد که هریک منشأ افعال و آثار متفاوتی است: ۱- قوه ناطقه که آن را نفس ملکی می‌نامند و آن منشأ فکر و تمییز و مبدأ اشتیاق به تفکر در حقایق اشیاء است؛ ۲- قوه غضب که نفس سبعی نامیده می‌شود و آن مبدأ دلیری و اقدام بر کارهای خطرناک و منشأ اشتیاق به تسلط و برتری‌طلبی است و برخی آن را نیروی دفع ناملایمات می‌دانند؛ ۳- قوه شهوت که نفس بهیمی خوانده می‌شود و آن مبدأ اشتیاق و التذاذ به خوردنی و تمایلات جنسی است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). ازنظر ارسطو، انسان‌ها برحسب اوصاف نفسانی به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ ۱- فرد خویشتن‌دار (انکراتیک)؛ ۲- فرد ضعیف‌الاراده یا ضعیف‌النفس (اکرانیک)؛ ۳- فرد رذل که هیچ‌گاه طبق فضایل عمل نمی‌کند؛ ٤- انسان‌های فضیلت‌مند که می‌دانند فضیلت چیست و به آن عمل می‌کنند و از آنچه مخالف فضیلت است، لذت می‌برند و از به‌کارگیری فضایل هم لذت می‌برند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۸۵-۸٤). به عبارت دیگر، ارسطو به پیروی از افلاطون، نفس انسان را دارای سه بخش عقلانی، عاطفی و شهوانی می‌داند و معتقد است ازآنجاکه خصوصیت تعقل و تفکر ویژگی خاص انسان است، سعادت انسان را باید در همین ویژگی یافت. بر همین اساس، امیال انسان را به عقلانی و غیرعقلانی تقسیم می‌کند و کمال و فضیلت نفس را در آن می‌داند که بخش‌های غیرعقلانی نفس در خدمت بخش عقلانی و هماهنگ با آن عمل کنند و امیال و خواسته‌های عاطفی و شهوانی در حد معقول برآورده شوند (مصباح، ۱۳۸٤: ۱۲۰-۱۱۹).

ارسطو در مهم‌ترین کتاب اخلاقی‌اش، یعنی ***اخلاق نیکوماخوس*** فضیلت را بر مبنای نوع و جنس تعریف می‌کند؛ بدین‌گونه که فضیلت برحسبِ جنس، ملکه است؛ زیرا فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد. پس تنها ملکات باقی می‌ماند؛ بنابراین فضیلت تحت جنسِ ملکه است (لطفی، ۱۳۸۵: ٦۳-٦۱).

فضیلت برحسب نوع، حدوسط است: این تعریف برای فضیلت کافی نیست؛ بلکه باید مشخص شود که فضیلت چه نوع ملکه‌ای است (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۹۸). در دیدگاه ارسطو، فضیلت، حدوسط بین دو حد افراط و تفریط است. پس زندگیِ عاقلانه‌تر این است که در آن حدوسط رعایت شود (پورحسینی،۱۳۸۱: ۹۳). به بیان دیگر، فضیلت، صفت مشخصه‌ای است که در حدوسط (اعتدال) نهفته است و نظریه حدوسط ارسطو نگرشی میانه‌رو پیرامون اخلاق است و بر همین اساس، می‌توان گفت که فضیلت، یک حالت منشی است که متوسط باشد (اکریل،۱۳۸۰: ٤۰۷). بنابراین از گفته‌های ارسطو پیرامون فضیلت چنین می‌توان برداشت کرد که فضایل، ملکاتی هستند نه‌فقط برای عمل‌کردن، بلکه برای حکم‌کردن و احساس‌کردن طبق دستورات عقل صائب و عمل به فضایل برای زندگی سعادتمندانه نیز هستند که نیل بدان، غایتی بشری است (مک اینتایر، ۱۳۷٦: ۲۸۸).

فضیلت، ملکه‌ای است که موجب انتخاب آزاد در عمل می‌شود و عمل، مربوط به اراده است؛ زیرا در تعریف

فضیلت دو جزء است: ۱- فضیلت ملکه وسط است؛ ۲- فضیلت ملکه اختیار است (سلجوقی، ۱۳۸٦: ۸۲).

از نگاه دیگر، فضیلت، حدوسط بین دو رذیلت (افراط و تفریط) است که یکی از رذایل از میزان و معیاری که سزاوار آن بوده، تجاوز کرده است و دیگری پایین‌تر از مقیاسی که در شأن او بوده، توقف کرده است و این افراط و تفریط، هم در افعال و هم در انفعال دیده می‌شود. با این تحلیل سه نوع خلقیات وجود دارد: دو رذیلت یکی در طرف افراط و دیگری تفریط و تنها یک فضیلت است که در حدوسط قرار دارد و تمام این خلقیات با یکدیگر تقابل و تضاد دارند (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۱۱۱-۱۰۸). ارسطو در کتاب ***اخلاق نیکوماخوس*** علاوه بر دادن معیار برای شناخت فضائل و رذایل، مفاهیم خاص اخلاقی و اضداد آن‌ها را نیز بررسی و تبیین کرده است؛ اما اشکال کار وی که در اینجا خیلی محسوس است، نبود نظم و تقسیم منطقی در بیان فضایل و رذایل است؛ زیرا تعداد آن‌ها به‌طور منطقی بررسی نشده و به نیروها و قوای انسانی که منشأ چنین صفاتی‌اند توجه نشده است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۰). ارسطو برای فضیلت مبنا قائل بوده و مبنای فضیلت چیزی جز نفس نبوده است؛ بنابراین، همان‌گونه که نفس را به دو قوهٔ مدرکه و محرکه تقسیم کرده، فضیلت را هم به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی تقسیم کرده است و در تعریف فضیلت، قاعده زرین طلایی را گماشته است؛ یعنی فضیلت، حدوسط بین دو امر افراط و تفریط است.

رابطه میان سعادت و فضیلت از نظر ارسطو

هریک از انواع مختلف جامعه رابطه میان فضیلت و سعادت را به‌گونه‌ای تبیین کرده‌اند. ازیک‌سو، خواهیم یافت که تلقی از فضیلت و سعادت این است که ارتباط آن‌ها به حدی وثیق است که دست‌کم یکی وسیلهٔ جزئی برای نیل به دیگری یا حتی مقوّم آن است. ازسوی‌دیگر، نوع تفکیک کلی میان آن‌ها وجود دارد که «همراه است با دستوراتی از اخلاق‌گرایان بعدازاین، مبنی بر اینکه باید پروای فضیلت و نه سعادت داشت یا مبنی بر اینکه پروای سعادت و نه فضیلت داشت» (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۰۹). در نزد ارسطو فقط درصورتی‌که فضیلت به‌نحوی مؤدی به سعادت شود، غایت محسوب می‌شود؛ در غیر این صورت، فاقد غایت است و بیان می‌کند: سعادت و فضیلت، نه ذاتاً هم ذات با یکدیگرند و نه کاملاً مستقل از یکدیگرند (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۰۷). ارسطو بر این عقیده است که برای تمایز میان سعادت و فضیلت باید به قواعد و غایات نظر کرد. بدین صورت که غایات می‌توانند پذیرای انتخاب‌های خصوصی باشند؛ اما قواعد چنین نیستند. همچنین بدون برخی قواعد، حیات انسانی معنا ندارد. این قواعد به‌خودی‌خود غایات فراهم نمی‌کنند؛ بلکه چگونه رفتارکردن را نشان می‌دهند و اینکه باید چه اعمالی انجام دهیم، وابسته به این است که چه غایاتی را تعقیب می‌کنیم؛ بنابراین به‌طورکلی، سعادت، سرلوحه مرتبط با غایات است و فضیلت، سرلوحه مسلط بر قواعد است (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۱۱-۲۱۰). افلاطون و ارسطو با وجود تفاوت‌ها و اختلافات، در تصورشان از نسبت میان سعادت و فضیلت در چند امر هم‌رأی و هم‌عقیده‌اند: ۱- جمیع مردمان، طالب سعادت‌اند؛ ۲- فضیلت برای نیل به سعادت لازم است؛ ۳- سعادت، حاصلِ به‌کمال‌رساندن عقل و منش خویش است که این کار عمدتاً در توان ماست. با این شرایط، در نظر ارسطو، دروازهٔ سعادت اعلی تنها به روی کسانی گشوده است که صاحبِ خردی ممتازند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱). ارسطو معتقد است که فضیلت، ضامن سعادت نیست؛ یعنی برخلاف افلاطون که فضیلت را شرط لازم و کافی سعادت می‌دانست، وی معتقد است که فضیلت، شرط لازم سعادت است؛ اما شرط کافی نیست. بنابراین در کافی‌دانستن این شرط دچار تردید و شک بوده است؛ اما لازم‌بودن چنین شرطی به‌طور واضح در تعریف ارسطویی مشهود است (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۰۹). در نظر ارسطو، فضیلت برای به‌دست‌آوردن

سعادت به تمام و کمال کفایت نمی‌کند. اگر شخصی بیش از آنکه مجال پیدا کند آن کمالاتی را که مستعد آن است به‌طور تام از قوه به فعل درآورد، رشته زندگی‌اش به مقراض مرگ گسسته شود، نمی‌توان گفت او سعادتمند بوده است و نمی‌توان آن کسانی را که به‌شدت از لوازم مادی زندگی محروم بودند، سعادتمند خواند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱). از فضایل اصلی برای دستیابی به سعادت و خیر غایی، عدالت و عقل عملی است که با مباحث فلسفی در اخلاق و سیاست نزدیکی تام دارد (شهریاری، ۱۳۸۵: ۸۵). ارسطو فضیلت و سعادت را غایت دانسته است؛ با این تفاوت که سعادت، غایتی فوق فضیلت است.

سعادت از دیدگاه فارابی

چون هدف از آفرینش انسان رسیدن به سعادت نهایی است، نخست باید معنای سعادت را شناخت و سپس اعمال لازم را انجام داد تا به سعادت رسید. فارابی در زمینهٔ سعادت در حوزه‌های وجودشناسی، معناشناسی و معرفت‌شناختی گام برداشته است؛ بنابراین در بیشترِ منابع سیاسی و اخلاقی خود، پیرامون ماهیت سعادت نظر داده و آن را تعریف کرده است. تعاریف وی هرچند نزدیک به هم است، ولی در همه آثارش یکی نیست. با اشاره به تعاریف او در آثارش بهتر می‌توان این واقعیت را به دیگران القا داد.

فارابی در کتاب ***آراء اهل مدینه فاضله*** سعادت را چنین تعریف می‌کند: «سعادت عبارت از صیرورت و انتقال و تحول نفس بود و در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج به ماده نبود و این امر با این بود که تا آنجا کمال یابد که ازجمله موجودات مفارق و مبرای از ماده شود» (فارابی، ۱۳٦۱: ۲۲٦). در جای دیگر، سعادت را عبارت از چیزی می‌داند که «خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که به‌طور مطلق یا در وقتی از اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیزی دیگر بود و اصولاً ورای آن چیزی دیگر نیست که بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از آن باشد» (فارابی، ۱۳٦۱: ۲۲۷).

فارابی در دیگر اثر معروفش به‌نام ***التنبیه علی سبیل السعاده***، سعادت را مساوی با مطلوب بالذات می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است و اینکه هرکس به طریقی با تلاشِ خویش به‌سوی آن راه می‌پوید. به این دلیل است که سعادت نوعی از کمال است که این امر بدیهی است؛ بنابراین، سعادت در میان تمام خیرات از بزرگ‌ترین درجه خیربودن برخوردار است و از میان تمام چیزهایی که انسان از آغاز به‌سوی آن در تلاش است، کامل‌ترین غایت محسوب می‌شود؛ چون برخی امور فقط وسیله‌ای جهت رسیدن به غایت محسوب می‌شوند (فارابی، ۱۳۸٤: ۸۳).

در دیگر اثرش به نام ***السیاسه مدنیه*** سعادت را عبارت از خیر مطلق دانسته و بیان کرده است که هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است، خیر است، نه بالذات و لذاته؛ بلکه خیربودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود، به‌طور اطلاق شر است (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸٤).

فارابی اولین وظیفه علم مدنی را سعادت‌شناسی می‌داند. در این علم است که فهمیده می‌شود سعادت به دو گونه است: ۱- سعادت حقیقی که به جهت ذاتش طلب می‌شود و هیچ‌گاه برای توسل به غیر نیست و همه‌چیز به کار گرفته می‌شود تا بتوان به سعادت دست یافت و چون انسان به این سعادت برسد، دست از طلب بدارد و این سعادت در این دنیا نیست؛ بلکه در آخرت است که به سعادت قصوی معروف است.

۲- سعادت ظنی، به این سعادت که در حقیقت سعادت نیست «سعادت موهوم» نیز گفته می‌شود و اگر جنبه مشترک داشته باشد به خیرات مشترکه هم موسوم است، مثل ثروت، لذت، کرامت، جاه و مقام.

درواقع، فارابی نوع دوم را سعادت نمی‌داند؛ بلکه آن را خیراتی می‌داند که برای رسیدن به سعادت به کار می‌رود

(مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱٤۸). نظر فارابی درباره سعادت در همه آثارش یکسان نیست و در تعریف سعادت، متفاوت سخن گفته است؛ اما درمجموع، سعادت را خیر مطلق دانسته است که ورای آن هیچ هدف و غایت دیگری نیست. با توجه به تقسیم وی درمورد سعادت، سعادت حقیقی در این جهان دست‌یافتنی نیست.

معنا و مفهوم فضیلت در دیدگاه فارابی

فارابی بحث مستقلی در توضیح ماهیت فضیلت ندارد؛ اما به‌صورت پراکنده در آثارش این موضوع را مطرح کرده است و برخلاف ارسطو که چند کتاب از ***اخلاق نیکوماخوس*** را به بحث فضیلت اختصاص داده است، فارابی در آثارش چنین کاری نکرده است و همین امر هم موجب شگفتی بسیاری از محققان و فارابی‌شناسان شده است. درمجموع، می‌توان گفت وی براساس ساحت‌های مختلف وجود آدمی، فضیلت‌های گوناگونی تعریف می‌کند. فضیلت فعل انسان، انجام کارهای ستوده است و فضیلت نفس آدمی، آراستگی به ملکات زیباست و فضیلت ذهن و آگاهی، قدرت آن در درک درست مسائل است (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰٤). سخنان فارابی دربارهٔ فضیلت کاملاً رنگ و بوی تصور یونانیان از مفهوم آریته را دارد. واژه آریته یونانی در انگلیسی معمولاً به واژه (virtue) ترجمه می شود و عام تر از آن است و اصولاً به هر حالتی از یک‌چیز اطلاق می‌شود که نشانگر کارکرد درست و مناسب آن باشد.

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی به‌دست‌آوردن سعادت در فلسفه فارابی است که در ***فصول منتزعه*** چندین تعریف برای آن آورده است. در ابتدا می‌گوید فضیلت عبارت است از: «هیئات طبیعی و استعدادهایی که در وجود آدمی گرایش به صفات نیکو دارد» (فارابی، ۱۳٦٦: ٦۹). در تعریفی دیگر در همین کتاب، فضیلت را «خیری می‌داند که مطلوبیت ذاتی دارد؛ نه آنکه برای رسیدن به چیزی دیگر مطلوب باشد» (فارابی، ۱۳٦٦: ۱۰۱). در تعریفی دیگر فضیلت را چنین تعریف می‌کند: هرگاه استعداد طبیعی، گرایش به‌سوی افعال نیکو داشته باشد و آن افعال تکرار شوند و عادی شوند و عادت در نفس هیئتی به وجود آورد که از آن هیئت این افعال صادر شوند که مستحق مدح و ذم باشند، آن هیئتِ ایجادشدهٔ عادت را فضیلت گویند. یا به تعبیری دیگر فضیلت خیری است که مطلوبیت ذاتی دارد؛ بنابراین فضیلت در رابطه با افعال خیر و جمیل است و در مقابل آن، هم رذیلت می تواند باشد که وابسته به افعال شر و قبیح است و هم نقصان، و فارابی معتقد است همه فضایل فطری و طبعی نیستند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱٥٤-۱٥۳).

تقسیم‌بندی فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی

ازآنجایی‌که فضیلت ادای کامل قوت در راه وظیفه است و مثل انسان از عقل، اطاعت و گاهی عصیان می‌کند، ارسطو فضایل را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم کرده است. این تقسیم بر مبنای انفعالات و افعال است؛ برعکس افلاطون که آن‌ها را برحسب قوای نفس دسته‌بندی کرده است. ارسطو نفس انسانی را شامل دو جزء می‌داند: ۱- جزء غیر متعقل که شوق و میل و خشم و شهوت از آن برمی‌خیزد و مستعد است که از عقل پیروی کند؛ ۲- جزء متعقل که همان حکمت و عدالت است و براساس این دو جزء است که ارسطو فضایل را به اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند. فضایل عقلی به حداکثر از تعلیم سرچشمه گرفته است و به تجربه و زمان نیازمند است؛ اما فضایل اخلاقی از عادات نشأت گرفته است (سلجوقی، ۱۳۸٦: ٤۳).

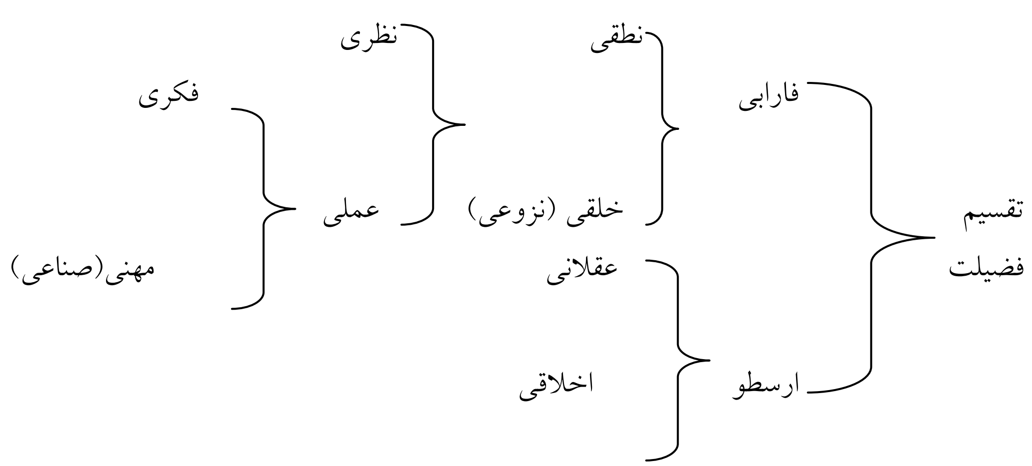
در طرح ارسطو برای تقسیم فضایل باید به این امر توجه کرد که بعضی از فضایل آسان‌تر از بقیه فضایل، طبق عنصر حد وسط جای می‌گیرند، مثلاً سخاوت در میان دو حد خست و اسراف است؛ اما آیا دو رذیلت متقابل وجود دارد که رأفت و مهربانی حد وسط آن‌ها باشد. هیچ رهنمود عملی (نه محافظه‌کارانه و رهنمودی از نوع انقلابی) نمی‌تواند این مسئله را تأئید کند که فضیلت

اخلاقی بین دو حد رذیلت منشی است (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۸). در نگاه ارسطو، عالی‌ترین فضیلت عقلانی، حکمت و معرفت نظری است که در حیاتِ تأملی حاصل می‌شود و فضیلت دیگر، فرزانگی است که مبتنی بر معرفت علمی است و موجب اخذ تصمیم در رفتارهای نیک در موارد خاص می‌شود؛ بنابراین، اعتدال و فرزانگی در پیدایش فضایل اخلاقی مؤثر است؛ زیرا فی‌المثل بدون رعایت اعتدال، شجاعت (که فضیلت اخلاقی است) حاصل نمی‌شود (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۷).

ارسطو درمورد فضایل اخلاقی قبل از همه‌چیز بحث نظریه حد وسط را مطرح می‌کند. منظور او از حد وسط، حد وسط نفسی است، نه نسبی و هندسی.[1] همچنین فضایل اخلاق را مبتنی بر احساسات و افعال می‌داند و فضیلت عبارت است از: تمایلی که نفس برای فرونشاندن بعضی احساسات پیدا می‌کند (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۷). روش به‌کارگیری ارسطو عین روش افلاطون در کتاب جمهوری است؛ بدین گونه که افلاطون از چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت بحث می‌کند و حکمت و عدالت را با فضیلت کامل یکی می‌داند؛ اما در نظر ارسطو، حدود فضایل از یکدیگر جداست (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۸ و ۳۹). درنهایت، می‌توان گفت تحصیل و تکمیل فضیلت عقلانی به تعالیم مکتسبه به‌دست می‌آید و به ممارست و گذشت زمان نیاز دارد؛ برعکس فضیلت اخلاقی که ناشی از عادت است (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۸۷).

ارسطو فضیلت اخلاقی را کیفیت خاص اراده می‌داند، بنابراین به تفکیک بین عمل ارادی و غیرارادی یا اضطراری قائل است و منشأ اعمال اضطراری را جبر خارجی و جهل می‌داند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۹).

بنابراین فضیلت یا نیکی عقلانی در دیدگاه ارسطو در درجه اول از راه آموزش و تجربه و نیکی اخلاقی ازطریق تمرین و عادت به‌دست می‌آید. برای ارسطو از جوانی به اعمال نیکو خوگرفتن، آغاز و در پایان، تربیت اخلاقی است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۵). آنچه از بررسی آثار اخلاقی فارابی آشکار می‌شود این است که وی درمورد فضیلت سه نوع تقسیم‌بندی انجام داده است؛ هرچند که در نظر وی فضیلت، واحد است؛ اما فضایل، متنوع هستند؛ مثلاً می‌بینیم که فارابی در فصول مدنی، فضایل را به دو نوع نطقی و خلقی تقسیم کرده است. در اثر دیگرش به نام *تحصیل السعاده* آن‌ها را به چهار نوع فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی صناعات عملی (فضایل عملی) تقسیم کرده است. در کتاب دیگرش به‌نام *سیاسه مدینه* فضیلت را به فضیلت بالذات و فضیلت بالقیاس تقسیم کرده است (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۱۳۷). هرچند در نگاه نخست ممکن است که بین این نوع تقسیم‌بندی نوعی تعارض باشد؛ اما با تأمل و تدبر معلوم می‌شود که جوهر هر سه تقسیم اول، یکی است و به یک تقسیم ثنایی به سبک ارسطو برمی‌گردد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۵).



تبیین ماهیت مدینه فاضله در نگرش فارابی

فارابی جهت تبیین ماهیتِ مدینه فاضله بیان می‌کند که مبادی مدینه فاضله، همان مبادی موجودات است که مقوّم اجسام و اعراض‌اند. این مبادی شش‌گانه عبارت‌اند از: سبب اوّل در مرتبه اول، سبب دوم در مرتبه دوم، عقل فعال در مرتبه سوم، نفس در مرتبه چهارم، صورت در مرتبه پنجم و ماده در مرتبه ششم (فارابی، ۱۳۷۱:۱۳۳). فارابی مدینه فاضله را براساس نظام عالمِ وجود طرح کرده و معتقد است که میان عالم وجود و مراتب و فرد، هماهنگی و تناسب برقرار است. بر همین اساس، طبقات اهل مدینه را متناسب با عالم قرار داد (داوری، ۱۳۸۷: ۳۹-۳۸). فارابی به تبعیت از افلاطون، مدینه فاضله را به بدنی سالم و کامل تشبیه کرده است که همه اعضای آن برای تتمیم حیات حیوانی و حفظ آن، کار خود را به‌نحو درستی انجام می‌دهند و همان‌طور که قلب در بدن بر سایر اعضا ریاست دارد، در مدینه هم مقامی به‌نام رئیس بر دیگر اعضا ریاست می‌کند.

مدینه فاضله، معموره‌ای است خودکفا که گروهی از انسان‌ها همگی مفروض به فطرتی سالم هستند و مشترکاً مستعد قبول معقولات هستند و یکدیگر را برای به‌دست‌آوردن سعادت یاری می‌کنند (ناظرزاده کرمانی،۱۳۷۶: ۲۸۰). ماهیت مدینه فاضله، اجتماعی است که امکانات نیل به سعادت در آن مهیا است و افراد آن سعادت را می‌شناسند (داوری، ۱۳۸۲: ۱۵۵). غایت مدینه فاضله، سعادت است و سعادت عبارت از معرفت به سبب اول و حقایق مجرده آسمانی است؛ بنابراین مدینه فاضله فارابی، جهان‌شمول و از لحاظ ملیت، بی‌رنگ است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۷۵). ازآنجایی‌که فارابی صفات مردم مدینه فاضله را بر سه اصل علم، حکمت و نظام فضیلت بنا می‌نهد که این سه اصل بر پایه استعدادهای هر عضوی از اعضای جمعیت و نیازهای آن‌ها استوارند که با لحاظ نمودن این اصول بین جوامع کامل و ناقص و جوامع فاضله و غیر فاضله تفکیک و تمایز قائل شده است و برای رئیس مدینه فاضله مقام و ارزش والایی قائل بوده است بدین گونه که معتقد بود رئیس مدینه فاضله نبی و فیلسوف است (الفاخوری، الجر، ۱۳۷۳: ٤٤٣). پس مدینه فاضله، مدینه‌ای است که در آن به‌وسیله اجتماع برای نیل به اشیایی که با آن‌ها به سعادت حقیقی نائل می‌شوند، قصد تعاون می‌شود و آن اجتماعی که به‌وسیله آن برای نیل به سعادت تعاون می‌شود، اجتماع فاضل است. از این تعریف چنین استنباط می‌شود که نخست، اجتماع مدنی وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت است. دوم، این مدینه اجتماعی است که گروهی هم‌رأی عمداً خواهان نیل به سعادت برای خود و یکدیگرند. سوم، تعاون، شرط حصول سعادت است. چهارم، سرنوشت تمام اهالی ساکن مدینه به هم مرتبط است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷٦: ۱٤۹). اساس تازه در مدینه فاضله این است که اگر مدینه فاضله فارابی عیناً مدینه آخرالزمان تصور شود یا به‌گونه‌ای دیگر با سیاست حاکم بر جهان معاصر امروز مقایسه شود، از مقصود فارابی دور شده‌ایم؛ زیرا طرح مدینه فاضله فارابی به‌صورت کلی و انتزاعی است (داوری اردکانی، ۱۳٦۲: ۱۲۰).

رابطه سعادت و فضیلت از نظر فارابی

فارابی به‌عنوان معلم ثانی و با ارائه نظام فلسفی توانسته است فلسفه اخلاقی و سیاسی خود را بر شالوده مسائل فلسفه‌اش بنیان نهد. وی برای رابطه سعادت و فضیلت از تمثیل زیبای رابطه نفس و بدن استفاده کرده است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷٦: ۳۹۰). فارابی بیان می‌کند که چهار چیز انسانی، وقتی در میان مردمان امتی و جامعه‌ای حاصل شوند، سعادت دنیوی در این زندگی و سعادت دیرپا (سعادت قصوی) در زندگی اخروی را محقق می‌سازد. این چهار جنس عبارت‌اند از: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی (فارابی، ۱۳۸٤: ۱۱). ازطرفی فارابی در طرح خود برای جایگاه انسان و عملکرد آن، نگاه معرفت‌شناسانه دارد و معتقد است فضیلت، راه و روش رسیدن انسان به سعادت

حقیقی است. راه تحقق فضیلت در وجود انسان به این بستگی دارد که افعال به‌صورت مستمر و پیوسته در جوامع رعایت شوند و همگان آن را به کار گیرند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۶۳). همچنین در زمینه پیوند و نسبت بین سعادت و فضیلت می‌توان گفت که در نگاه فارابی سعادت و فضیلت هریک بر کمال دلالت می‌کنند؛ به‌گونه‌ای‌که انسان از طریق اکتساب کمال اول (فضیلت) به مرتبهٔ کمال ثانی (سعادت) می‌رسد که این سعادت قصوی و کمال نهایی انسان را لحاظ می‌کند؛ بنابراین از این تعبیر چنان برداشت می‌شود که هرچند فارابی هر دو عنصر را در فلسفه سیاسی‌اش غایت دانسته است؛ اما رابطه آن دو غایت را در طول هم قرار داده است؛ نه در عرض هم. بدین‌صورت که سعادت، مرتبه‌ای ورای مرتبه فضیلت دارد. جهت تقریب ذهن به رابطه بین این دو مسئله از روابطی مثل رابطه علت و معلول، مقدمه و ذی‌مقدمه استفاده کردند. ازطرفی براساس نظر فارابی می-توان یک مدل یکسان‌انگاری ترسیم کرد؛ بدین‌صورت که سعادت را فعالیت منطبق با فضیلت دانست و همچنین نظریه کفایت و ضمانت که فضیلت اساس رسیدن به سعادت را تشکیل می‌دهد بدین گونه که فارابی هم سعادت و هم فضیلت را غایت دانسته و معتقد بود که سعادت ورای فضیلت قرار دارد و فضیلت را شرط لازم و کافی برای سعادت در نظر گرفته بود؛ بنابراین می‌توان رابطه منطقی این دو را از میان نسب اربعه (چهارگانه) رابطه تساوی دانست.

نتیجه

با بررسی مسئله سعادت و فضیلت و رابطه این دو در نگرش فارابی و ارسطو، نتایج ذیل به‌دست آمده است: سعادت و فضیلت از عناصر کلیدی و محوری سیاست و اخلاق در فلسفه عملی این دو محسوب می‌شوند. فارابی برخلاف ارسطو، حدفاصلی بین علم اخلاق و علم سیاست قائل نبوده است و هر دو را مکملِ هم و جزء علم مدنی دانسته است؛ اما اخلاق، بیشتر بحث نظری را مطرح می‌کند و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سروکار دارد. به عبارت دیگر، فارابی مرزبندی واضح و روشنی بین این دو علم قائل نبوده است. البته پیش از وی افلاطون هم تمایزی بین بحث‌های اخلاقی و سیاسی نمی‌گذارد.

در میان این دو حکیم، سعادت در فلسفه سیاسی فارابی به‌صورت آشکار جلوه‌گر شده است؛ بدین‌صورت که با طرح مدینه فاضله سعادت فرد را منوط به سعادت جامعه دانسته است. هر دو حکیم جهت تقسیم فضایل، بحث خود را از مبادی نفس آغاز کرده‌اند و معتقد بودند همان‌طور که نفس، دارای اجناسی است، فضیلت هم، دارای جنس است و رابطه بین سعادت و فضیلت را مانند رابطه نفس با بدن دانسته‌اند.

هدف اساسی ارسطو و فارابی از بیان مسئله و ماهیت فضیلت، یافتن ماهیت حقیقی سعادت است که هدف و غایت نهایی محسوب می‌شود و فضیلت، اساس رسیدن به سعادت است؛ اما این اشتراک به این معنا نیست که فارابی مقلد صرف ارسطو بوده است. درواقع، فارابی از منابع یونانی بهره برده است؛ اما به نظریه‌پردازی در این حوزه اقدام کرده است. فارابی تعریف اولیه ارسطو و تقسیم‌بندی ایشان از فضیلت را پذیرفته است؛ اما تحلیل خودش را از فضیلت دقیقاً با موقعیت و وضعیت رایج آن زمان و همچنین اصول اساسی جامعه اسلامی سازگاری می‌دهد. عمده‌ترین مسئله، یعنی نظریه حدوسط را در بحث فضایل جهت جلوگیری نفس انسان از خطا مطرح کرده‌اند و حدوسط را امری نسبی می‌دانستند و کاربرد آن بیشتر در فضایل اخلاقی هویدا است که ازطریق تکرار و عادت به‌دست می‌آید. در نظریه فارابی برای دستیابی افراد به سعادت حقیقی، اجتماع، نقش کلیدی دارد؛ بنابراین، افراد را به اجتماع فرامی‌خواند و براین‌اساس، طرح مدینه فاضله را مطرح می‌کند. ازطرفی ارسطو سعادت را فقط مربوط به همین دنیا دانسته است و معتقد بود که سعادت

حقیقی در این جهان برای انسان محقق می‌شود؛ ولی فارابی بر وی انتقاد می‌گیرد که چنین سعادتی موهوم (مظنون) است و رأی به سعادت قصوی داده است که در آخرت حاصل می‌شود و همان قرب به وجود خداوند است. در این نظریه، سعادت حقیقی با توجه به ساختار دینی نظریات فارابی، تفسیر دیگری به خود می‌گیرد و به طرح سعادت قصوی می‌انجامد. بدین ترتیب سعادت قصوی، سعادت اخروی است که با آموزه‌های دینی دربارهٔ معاد، نبوت و شناخت خداوند سازگاری دارد و فارابی با اتخاذ این تفکر از نظریه ارسطو در محدوددانستن سعادت به همین دنیا فراتر می‌رود.

پی نوشت‌ها

۱- حدوسط به معنی هندسی و ریاضی نیست که مثلاً حدوسط عدد ۲ و ٦ عدد ٤ باشد بلکه حدوسط در اخلاق با اوضاع و احوال فرق می‌کند (دورانت، ۱۳۷۰: ۷۳)

منابع

۱- آصفی، آصفه، (۱۳٥٤)، **مبانی فلسفه، آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز**، تهران: چاپخانه مروی، چاپ سوم.

۲- ارسطو طالس، (۱۳٦۸)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه: سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم.

۳- ارسطو، (۱۳۸۱)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه: سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

٤- ارسطو، (۱۳۸٥)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

٥- ارسطو، (۱۳۸٦)، **سیاست**، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.

٦- ارسطو، (۱۳۸٦)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه و تمهید: صلاح‌الدین سلجوقی، ناشر: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی، چاپ اول.

۷- اکریل، جی، آل، (۱۳۸۰)، **ارسطوی فیلسوف**، ترجمه: علیرضا آزادی تهران: انتشارات حکمت.

۸- الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل، (۱۳٦۷)، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

۹- بهارنژاد، زکریا، (۱۳۹۲)، **فضیلت از دیدگاه فارابی**، آینه معرفت، ۲۸(۳٦)، صص۱٤٦-۱۱۸.

۱۰- پاپکین، ریچارد، استرول، آوروم، (۱۳۸٥)، **کلیات فلسفه**، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۱۱- جمشیدی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، **نظریه عدالت از دیدگاه فارابی - امام خمینی - شهید صدر**، انتشارات پژوهشکده امام‌خمینی.

۱۲- جوادی، محسن، (۱۳۸۲)، **تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی**، نامه مفید،۲۰(۳۹)، صص ۱۲۰-۱۰۱.

۱۳- دادبه، اصغر، (۱۳۸٤)، **کلیات فلسفه**، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ سی و یکم.

۱٤- داوری اردکانی، رضا، (۱۳٥٤)، **فلسفه مدن فارابی**، تهران: چاپ زر.

۱٥- داوری، رضا (۱۳٦۲)، **فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم.

۱٦- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، **فارابی فیلسوف فرهنگ**، تهران: انتشارات طرح نو.

۱۷- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۷)، **نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۸- ساگال آرگین، هکتور؛ گالیندر، خوزه، (۱۳۸٦)، **داوری اخلاقی چیست (فلسفه اخلاق چیست)**، ترجمه: احمدعلی حیدری، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

۱۹- شهریاری، حمید، (۱۳۸۵)، **فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر**، تهران: انتشارات سمت.

۲۰- فارابی، ابونصر، (۱۳٦۱)، **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله**، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.

۲۱- فارابی، ابونصر، (۱۳٦٦)، **السیاسه المدنیه**، تهران: انتشارات الزهرا، چاپ اول.

۲۲- فارابی، ابونصر، (۱۳۷۱)، **التنبیه علی سبیل السعاده**، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.

۲۳- فارابی، ابونصر، (۱۳۸٤)، **ترجمه تحصیل السعاده** در «سعادت از نگاه فارابی»، ترجمه: علی‌اکبر جابری مقدم، قم: انتشارات دارالهدی.

۲٤- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۰)، **تعلیقات**، ترجمه: فتحعلی اکبری، اصفهان: نشر پرسش.

۲۵- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۰)، **فارابی و راه سعادت: کاوشی در باب اخلاق فضیلت از نگاه فارابی**، ترجمه: نواب مقربی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲٦- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۷)، **تاریخ فلسفه از اوگوستینوس تا اسکوتوس**، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد دوم.

۲۷- گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، **متفکران یونانی**، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۸- ماحوزی، رضا، (۱۳۹۱)، **نسبت سیاست و اخلاق در اندیشه فارابی**، مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۹- مدرسی، سید محمدرضا، (۱۳۸۸)، **فلسفه اخلاق، پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی و اخلاقی**، تهران: سروش (انتشارات صداوسیما)، چاپ سوم.

۳۰- مصباح، مجتبی، (۱۳۸٤)، **فلسفه اخلاق**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۱- مک اینتایر، السدیر، (۱۳۷٦)، **اخلاق فضیلت مدار**، ترجمه: حمید شهریاری، نقد و نظر،۱۳(۱۳-۱٤)، ص،۲۹۹-۲۸٦.

۳۲- مک اینتایر، السدیر، (۱۳۷۹)، **تاریخچه فلسفه غرب**، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.

۳۳- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، **دولت در اندیشه سیاسی فارابی**، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۳٤- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، **اندیشه سیاسی فارابی**، قم: بوستان کتاب؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۵- ناظرزاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷٦)، **فلسفه سیاسی فارابی**، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا (س).

۳٦- هاشمی، سیدابوالقاسم، (۱۳٦٤)، **معلم ثانی ابونصر فارابی**، چاپخانه بوزرجمهری، چاپ دوم.

۳۷- هولمز، رابرت، آل، (۱۳۸۲)، **مبانی فلسفه اخلاق**، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

Revisiting of The negative and positive theologies in the Gradation of existence theory

Hamed Naji *

Abstract
The negative and positive theologies are two intellectually compaction positions that have attracted most Islamic thinkers since the early Islamic period. Tashbih and tanzih means likening and cleansing or purifying respectively. These two technical words in theology describe human encounter with God. Accordingly Asharites tends towards Positive theology and Mutazale and Shiite tend towards Negative Theology. There are some Shiete thinkers, however, to compromise this situation. Based on different assumptions and presuppositions we can discern the following compromised versions:

1. Mild Anthrophomorphism: based on the communality of God and human attributes and reflections on Human contingency and God's necessity
2. Prevalence of existence and its unity: based on Ibn Arabi's mystical philosophy
3. Gradation of existence: based on Sadra's transcendental philosophy

By looking at the most over-looked fundamental principles of Transcendental Philosophy, I will take a look the possible reconciliations of Negative and Positive theology in this paper. At the end, I will argue for its most plausible version

Keywords: Positive theology (Tashbih), Negative Theology (Tanzih), Gradation of existence, transcendental philosophy, Ibn Arabi's mystical philosophy

Bibliography

1- Ahmad Ibn Hanbal (1971). *al-Rad ‘alā al-Zanādiqah va al-Jahamiyah*, Edied by: SamI al-Nashār, Alexandria.

2- Al-SabzivārI ,Hāj Mullā HādI (1984), *Sharh al-Mandhūmah*, Edited by: Ayatullah Hasanzadeh Amuli, Researched byL Mas’ud Talebi, Tehran, Nab Publication.

3- Ash’arI, Abulhasan, (1976). *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, Edited by: Fuqiyeh Huseyn Mahmūd, Cairo.

4- Ash’arI, Abulhasan, (1976). *Maqālāt al-IslāmIyIn*, Edited by: Hellmut Ritter, Beirut.

5- BaghdādI, ‘Abdulqāhir, (1977). *al-Farq Bayn al-Firaq*, Beirut.

6- Ibn ‘ArabI, MuhyudIn (1950). *Fusūs al-Hikam*, Edited by: abula’alā ‘AfIfI, Tehran, al-Zahrā Publication.

7- Ibn JūzI ,‘Abdurrahmān (1988). *TalbIs IbIs*, Edited by: Sayyed JamIlI, Beirut.

8- QeysarI, Davūd (1996). *Sharh Fusūs al-Hikam*, Edited by: Syyed Jalāl al-DIn Āshtiyāni, Tehran, the Institute of Cultural Researches

9- Sayyed TaghavI ,‘Aliredā (2011). *Jahm Ibn Safvān*, Encyclopedia of Islam, Vol. 19, Tehran, Publication of Encyclopedia of Islam.

10- ShahristānI (1985). *al-Milal va al-Nihal*, Researched by: Muhammad Badran, Qum,

* Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran hamed.naji@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

al-Sharif al-RadI.

11- Shams, Muhammad Javad (2010). *TanzIh va TashbIh*, Qum, Publication of Adyā.

12- ShirāzI ,, *Dār Ihyā al-Turāth* al-‘ArabI

13- ShirāzI, Sadr al-DIn Muhammad bin IbrāhIm (1981). *al-Shavāhid al-Rububiyah fI al-Manāhij* al-Sulūkiyah, Edited by: Sayyed Jalāl al-DIn ĀshtIyānI, Tehran, Markaz Nashre Daneshgahi.

14- ShirāzI, Sadr al-DIn Muhammad bin IbrāhIm (1984). *Mafātih ak-Gheyb*, Edited by: Muhammad KhājavI, Tehran, the Association of Philosophy.

15- ShirāzI, Sadr al-DIn Muhammad bin IbrāhIm (1987). *TafsIr al-Qurān al-HakIm*, Edited by: Muhammad Khajavim Qum, Bidar Publication.

16- SobhānI, Ja’far (1994). *Buhūth-un fI al-Milal va al-Nihal,* Qum, al-Nashr al-Islami.

17- Valādūst, BItā (2008). *TashbIh va TanzIh*, Encyclopedia of Islam, Vol. 15, Tehran, the Publication of Encyclopedia of Islam.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ۱۲۴- ۱۱۵

بازکاوی مسئله تشبیه و تنزیه در آموزه وحدت تشکیکی وجود

حامد ناجی اصفهانی*

چکیده

آموزۀ تشبیه و تنزیه یکی از پیچیده‌ترین آموزه‌های کلامی است که از دیرباز متفکران اسلامی را به خود مشغول کرده است. ازیک‌سو، اهل حدیث و اشاعره و ازسوی‌دیگر، معتزلیان و گروهی از متلکمان شیعه با قرائت‌های کاملاً متفاوتی بدین آموزه نظاره کرده‌اند. گروه اول به سمت تشبیه و گروه دوم به سمت تنزیه سوق یافته‌اند.

و اما در این میان ابن‌عربی و شارحان مکتب او به قرائتی جدید، یعنی تشبیه در عین تنزیه دست یافته‌اند که این نظریه مطابق برخی از آموزه‌های شیعی است. صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا، با بهره‌گیری از همین نظریه اخیر، درصدد عرضه قرائت نوینی از آن برآمد و چنانچه در ادامۀ مقاله آمده است، این تقریر، عقلی‌ترین بیان در شرح این مسئله است. در این نوشتار تلاش شده است پس از بیان مختصری در توضیح مکاتب مختلف در این موضوع، جایگاه تقریر وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه مطرح و نقطۀ قوت آن را بررسی شود.

واژه‌های کلیدی

تشبیه، تنزیه، وحدت تشکیکی وجود، حکمت متعالیه، عرفان ابن‌عربی.

---

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
hamed.naji@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۲/٤ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۳

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

تشبیه در لغت، مانندکردن چیزی به چیز دیگر و تنزیه به معنای دورگردانیدن و یا پاک‌گردانیدن از زشتی و بدی است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱؛ شمس، ۱۳۸۹: ۱۷). این دو واژه در اصطلاح علم کلام به معنی مانندکردن خدا به مخلوقاتش و یا منزّه‌ساختن خداوند از ویژگی مخلوقاتش است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۲).

خاستگاه این دو اصطلاح برگرفته از قرآن کریم و تعالیم انبیاء است؛ [۱] زیرا انبیاء برای شناسایی خداوند به پیروان خود، ناگزیر از ارائه مفهومی از خداوند بودند و عرضه این مفاهیم چیزی جدا از کالبد زبانی عصر آن‌ها نبوده است. در قرآن کریم به‌وضوح آمده است: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/٤)؛ و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم. بنابراین، مفاد وحی انبیا در خاستگاه زبانی آن‌ها درک‌شدنی است و همچنین در این مقام، ارائه مفهوم اسما و صفات الهی برای مؤمنان برگرفته از زبان عصری انبیاست.

درخور ذکر است که مقام تخاطب و القاء مفاهیم از ناحیه دو انسان (که به‌گونه‌ای تخاطب انبیا با مردم را شامل است) در گرو استفاده از زبان و واژه‌ها است و اگر این واژه‌ها در مقام تخاطب دو نفر مفاهیم یکسانی نداشته باشند، عملاً تخاطب این دو نفر هیچ ثمره‌ای نخواهد داشت؛ ازاین‌رو، از کلام آن دو متبادر است که این دو نفر در کاربرد یک زبان و واژه‌های آن، از آن واژه‌ها مفاهیم متضادی را درک نخواهند کرد.

و اما همین آموزهٔ ساده دستور زبانی و منطقی، متفکران حوزه ادیان و اندیشه‌وران مسلمان را در دریافت کتاب مقدس دچار مشکل کرده است.

مسلمانان به هنگام مطالعهٔ قرآن کریم در مقام معرفی خداوند با سه دسته آیات روبه‌رو می‌شوند.

۱- « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ١١): چیزی مانند او نیست.

۲- آیاتی که خداوند را با بخشی از صفات او معرفی می‌کند: «هُوَ اللَّهُ الَّذي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى» (الحشر/ ٢٤-٢٣): اوست خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک سلامت [بخش، و] مؤمن [به حقیقت حقّه خود که] نگهبان، عزیز، جبّار [و] متکبّر [است]. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌کنند. اوست خدای خالق نوساز صورتگر [که] بهترین نام‌ها [و صفات] از آنِ اوست.

آیاتی که خداوند را با صفاتی انسان‌وار معرفی می‌کند. بخشی از این آیات عبارتند از: [۲] «وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمينِهِ» (الزمر / ٦٧): و آسمان‌ها پیچیده شوند در دست راست او.

«الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» (طه / ٥): خدای رحمان بر عرش قرار گرفت.

«تَعْلَمُ ما في نَفْسي وَ لا أَعْلَمُ ما في نَفْسِكَ» (المائده / ١١٦): میدانی آنچه در ضمیر من است و نمی‌دانم آنچه در ضمیر تو است.

«وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْني» (طه / ٣٩): و خواستم که پرورده شوی به حضور من.

«فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه» (البقرة / ١١٥) : هر سو که رو آرید، همان‌جاست روی خدا.

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ» (قلم / ٤٢): روز که جامه برداشته شود از ساق.

«يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللَّه» (الزمر/ ٥٦) : وای پشیمانی من بر تقصیرکردن من در حق خدا (بایستی مترجم همچو قبل می‌گفت: در نزد یا پهلوی خدا).

«وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر/ ٢٢): و بیاید پروردگار تو و بیایند فرشتگان صف صف شده.

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» (الانعام / ١٥٨): منتظر نیستند مگر آن را که بیایند بدیشان فرشتگان؛ یعنی برای قبض روح یا بیاید حکم پروردگار تو (در اینجا طبق ضابطه مترجم، واژه حکم، زائد است).

«يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»

(الممتحنه / ۱۳): ای مسلمانان دوستی مدارید با گروهی که خشم گرفته است خدا بر آن‌ها.

«رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْه» (المائدة / ۱۱۹): خوشنود شد خدا از ایشان و خوشنود شدند ایشان از خدای.

«وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادي عَنِّي فَإِنِّي قَريبٌ» (البقرة / ۱۸۶): و چون استفسار کنند ترا بندگان من از حال من، پس هر آئینه من نزدیکم.

آیه سورهٔ الشوری به‌وضوح هرگونه مثلیت و همانندی را از خدا نفی می‌کند و چه‌بسا از همین رهگذر شخصی، همین حکم را در دو دستهٔ دیگر آیات جاری سازد و چه‌بسا، شخصی دیگر مفاد آیهٔ اول را فقط در حوزه‌ای خاص همچو توحیدِ ذات معتبر بداند. درهرحال، در طول تاریخ تفکر اسلامی به‌ویژه در مقام تفسیر آیاتِ دستهٔ سوم (که به آیات صفات خبریه شهرت دارد) چند رویکرد مشاهده می‌شود:

۱- نظریه تعطیل و یا تفویض: بنا بر این نظریه، مفاد آیات دستهٔ سوم فهم‌پذیر نیست و باید مسلمانان آن را وانهند و مفاد آیات دستهٔ دوم، اخذ به ظاهر شود (شهرستانی، ١٣٦٤: ج۹۲/۱-۹۳؛ سبحانی ١٤١٥، ج۲: ۱۰۷- ۱۰۵).

۲- نظریهٔ تجسیم و تشبیه صرف: این نظریه به نظریهٔ ظاهرگرایی شهرت دارد و حشویه و اهل حدیث آن را عرضه کرده‌اند. براساس این نظریه، خداوند کاملاً انسان‌وار است (ابن جوزی ۱۴۰۹: ۱۰۶) و حتی در نظر اشخاصی همچو داود جواربی به‌گونه‌ای برای او جسد پنداشته شده است که جز ریش و اندام تناسلی سایر اعضا را دارد (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۱)؛ و در منظر گروهی دیگر همچون کرّامیه، جسم الهی حد و نهایت دارد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۳) و عجیب است که مقاتل بن سلیمان با وجود آنکه خداوند را دارای گوشت و خون و تمام اندام‌های انسانی می‌داند، ولی خدا را شبیه به چیزی نمی‌داند (همان: ۳۴۳) و گویی در این مقام، توجه وی به آیهٔ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» او را وادار کرده است که خدا را در حوزه جسمانیات، نوعی منحصربه‌فرد بداند.

۳- نظریه تنزیه صرف: معتزلیان، این رأی را عرضه کردند و قرائت‌های گوناگونی دارد.

الف) قرائت افراطی: جهم بن صفوان (۱۲۸ق) ازسویی، تمام صفات طبیعی (صفات خبریه) انسانی را (که در کتاب الهی به خدا نسبت داده شده است) رد کرد. (احمد بن حنبل، ۱۹۷۱: ٦٦) و ازسویی‌دیگر، صفات بینایی، شنوایی و کلام را از خدا نفی کرد و در تحلیلی دیگر، صفاتی همچون علم و قدرت و حیات را از حضرت حق نفی کرد (بغدادی ۱۹۷۷: ۱۹۹؛ اشعری، ۱۳۹۷: ٤٩٥)؛ بنابراین، گویی وی تمام صفات دسته دوم و سوم را از خدا نفی کرده است.

گروهی از متفکران و اهل حدیث، شدیداً به این قرائت انتقاد کردند تا بدانجا که افرادی مثل احمد بن حنبل و محمد بن ابراهیم بخاری و ابوسعید دارمی و ابن‌تیمیه رساله‌هایی در رد او نگاشتند (تقوی، ۱۳۹۰: ۷۵). گروهی بر این باورند که آراء جهم بن صفوان تحت تأثیر الهیات تنزیهی نوافلاطونی است (همان).

ب) قرائت اعتدالی یا قرائت تأویلی: براساس این نظریه، صفات الهی و خبری به معنی خاصی سوق داده می‌شود که موافق عقل است. در اینجا باید توجه داشت که این اصطلاح به معنی تأویل قرآن (در سوره آل عمران/ ۷ بدان اشاره شده است) نیست؛ «وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»: تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند.

بیشتر متفکران معتزلی از زمره افرادی هستند که با همین رویکرد به صفات الهی نظر کرده‌اند.

٤-نظریهٔ اثبات بدون کیف و تشبیه: براساس این نظریه، تمام صفاتی که در قرآن و سنت بر خدا اطلاق شده است، خصوصیت مخصوص به خود دارند و ویژگی و خصوصیت انسانی ندارند و همچنین هیچ‌گونه مشابهتی با صفات انسانی ندارند؛ ازاین‌رو، این صفات بدون کیف

(بلاکیف، بلکفه) هستند.

ابوالحسن اشعری که از مبدعان این نظریه است ازسویی، بر این باور است که صفات الهی فهم‌پذیرند و ازسوی‌دیگر، در مقام مواجهه با صفات خبری، افزون بر فهم آن، کیفیت را از آن نفی کرده است و مآلاً حرفی خردآزار را طرح کرده است. وی گوید: «و ان له یدین بلا کیف کما قال: خَلَقْتُ بِیَدَیَّ؛ و کما قال: بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتان. و ان له عینین بلا کیف کما قال: تَجْرِی بِأَعْیُنِنا و ان له وجها؛ کما قال: وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ» (اشعری۱۹۸۰: ۲۹۰). براساس این نظریه، صفات خبریه، چون به گونه‌ای انسانی هستند، فهم‌پذیراند و همچنین مشابهتی با صفات انسانی ندارند.

این نظریه به‌خاطر ابهام بنیادین، جایگاهی بین تنزیه و تشبیه دارد؛ زیرا ازطرفی، شبیه کلام اهل حدیث در تشبیه است و از طرف دیگر، گویای گونه‌ای خاص از تنزیه است که البته مفهوم آن آموزه را کسی جز خود شیخ اشعری و مریدان دلبستهٔ او به‌طور دقیق نمی‌فهمند.

۵- نظریهٔ جمع بین تنزیه تشبیه: از این نظریه سه قرائت در دست است:

الف: قرائت کلامی: براساس این قرائت، صفات الهی به گونهٔ اشتراک معنوی بین انسان و خدا حاکم است؛ بنابراین، فهم صفتی همچون قدرت خداوند با شبیه‌سازی آن از مفهوم انسانی آن فهم‌پذیر است و تفاوت علم از قدرت و سایر صفات نیز به همین گونه است.

در اینجا باید توجه داشت که ازسویی، کلام الهی بنابر آیهٔ سورهٔ ابراهیم جهت فهم مردم ظهور یافته است و ازسوی‌دیگر، بنا بر قواعد لغوی و زبانی، مدلول هر صفت غیر از صفت دیگر است؛ افزون بر اینکه اگر کسی به هم‌معنابودن صفات الهی و یا میسرنبودن فهم صفات الهی برای انسان‌ها حکم کند، به‌گونه‌ای، حکمت الهی را در القاء حکم به بندگان خدشه‌دار کرده است؛ بنابراین، هر صفت الهی مدلولی خاص دارد و همچنین فهم آن برای انسان‌ها میسر است و در مجموع، این گفتار چیزی جز معنی انسان‌واربودن صفات الهی نیست.

ولی درخور ذکر است که انسان‌واربودن صفات الهی به معنی هم‌طراز و همسنگ‌بودن صفات الهی با انسان نیست؛ زیرا بنا به دلایل فلسفی، خاستگاه قدرت و علم و سایر صفات در حوزهٔ انسانی به امکان وجودی و در خداوند به وجوب وجود برمی‌گردد. پس فاصله‌ای بسیار دقیق بین مرتبهٔ وجوبی و امکانی این صفات حکم فرماست.

در میان متکلمین اسلامی معتزله در این بخش هم‌آوا با این نظریه هستند؛ جز آنکه در مقام تحلیل صفات خبری تفاوتی وجود دارد.

معتزله در صفات خبری به تأویل و خروج لفظ از معنی بدوی آن قائل است؛ مثلاً در تأویل استوای الهی بر عرش، آن را بر قدرت حمل می‌کنند؛ ولی براساس این قرائت جمعی نیازی به تأویل نیست؛ زیرا مآلاً تأویل به‌گونه‌ای به تخریب کتاب الهی می‌انجامد.

در قرائت کلامی، نظریهٔ جمع بین تنزیه و تشبیه، میان ظهور افرادی یک جمله با ظهور جمعی آن و به تعبیر دیگر میان ظهور تصوری یک کلام با ظهور تصدیقی آن تفاوت است؛ به تعبیر دیگر، هر کلمه، ظهور در یک معنی خاص دارد و همین کلمه در یک جمله می‌تواند دارای ظهور دیگری باشد (سبحانی، ج۱: ۳۲۸)، مثلاً در جمله «شیری را دیدم که تیراندازی می‌کرد»، شیر از معنی انفردی و تصوری خود در این جمله خارج شده است و به معنی دوم، یعنی مرد شجاع تغییر مفهومی داده است. پس در صفات خبری باید بنا بر همین قاعده، به معنی دوم کلمه دست یافت و این به معنی تأویل کلام نیست؛ زیرا کلام، غیر از این معنا معنی دیگری ندارد؛ بنابراین، در اینجا انتقال معنایی صورت نگرفته است تا از آن به تأویل تعبیر شود. پس در جملهٔ قبل، «شیر» به معنی حیوان وحشی و درنده نیست و مفهومی جز تیراندازی یک مرد شجاع ندارد (همان).

قرائت عرفانی: ابن‌عربی نخستین‌بار این قرائت را عرضه کرد و سپس شارحان وی آن را دنبال کردند. فهم

این نظریه در گرو فهم هستی‌شناسی ابن‌عربی است.

براساس این نظریهٔ ابن‌عربی، تنزیه با مقام اطلاق و تشبیه با مقام تقیید ارتباط دارد. حضرت حق در مقام اطلاق، فاقد هرگونه وصف و اسمی است و به اعتبار مفاتیح‌الغیب تمامی اسماء و صفات در مرتبهٔ واحدیت متجلی می‌شوند. سپس براساس اسماء الهی، مرتبه اعیان ثابته یا همان تجلی علمی اشیاء ظهور می‌یابد و سپس با نفس رحمانی الهیه، اعیان ثابته دارای ظهور خارجی می‌شوند؛ بنابراین اعیان در مرتبه احدیت، فاقد هرگونه صفتی هستند. پس ساحت حضرت حق منزه از تمامی کثرات است و اشیاء خارجی، ظهور اسماء و صفات وی هستند. پس در سرای تحقیق از جهتی تنزیه صرف حاکم است و از جهتی تشبیه و در تعبیری از شارحان ابن‌عربی، تنزیه، ناظر به مقام «حق فی ذاته» و تشبیه، ناظر به مقام «حق مخلوق به» است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

در این مقام باید توجه داشت که با اعتبار تفاوت میان مرتبه غیب الغیوب و مرتبه غیب، مرتبه غیب الغیوب یا همان مرتبه ذات بحت یا عنقای مغرب، ساحتی برتر از تنزیه و تشبیه دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۸) و گویی نسبت به تنزیه و تشبیه، اعتبار لابشرط دارد ؛ حال آنکه مرتبهٔ غیب یا احدیت، مقید به مقام تنزیه است.

ابن‌عربی در تأیید نظریهٔ جمع بین تنزیه و تشبیه به آیه ۱۱ سوره شوری: «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر» استشهاد کرده است. اگر کاف در "کمثله" زائد باشد، صدر آیه دلالت بر تنزیه صرف دارد و ذیل آیه «و هو السمیع البصیر» بیانگر تشبیه است. و اگر کاف، زائد نباشد، نسبت تنزیه و تشبیه برعکس است (همان: ۷۰).

ابن‌عربی بر این باور است که تمام شرایع الهی درصدد القاء آموزهٔ جمع بین تنزیه و تشبیه بوده‌اند؛ جز آنکه سیطره وهم در انسان او را به آموزه تشبیه سوق داده است؛ ولی همین انسان با به‌کاربردن عقل خویش به آموزه تنزیه پی می‌برد (همان: ۱۸۱).

قرائت وحدت تشکیکی حکمت متعالیه: صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا، در پی عدول از اصالت ماهیت، درصدد درانداختن طرحی نو در اندیشه فلسفی بود. وی با کشف آموزهٔ اصالت وجود که مهم‌ترین و کلیدی‌ترین آموزهٔ دستگاه فلسفی اوست، سایر مباحث دستگاه خود را سازمان داد. در این میان، آموزهٔ تشکیک وجود، مهم‌ترین بحث در فهم جایگاه آموزه تشبیه و تنزیه در دستگاه فلسفی اوست.

«تشکیک وجود»، ترکیبی مرکّب از اصطلاح «تشکیک» و «وجود» است. از همین رو، فهم صحیح این مسئله در گرو دقت در مفهوم این دو امر است.

بحث اول: تشکیک

تشکیک، یکی از مباحث منطقی متعلّق به عروض یک مفهوم بر یک موضوع است. توضیح آنکه:

۱- هرگاه در قضیه، محمولی بر موضوعی حمل شود، طبیعتاً این مفهوم امری کلّی است؛ گرچه موضوع قضیه امری جزئی باشد؛ مثلاً در قضیه «انسان دارای جرم است»، و «ابن سینا عالم است»، محمول در هر دو قضیه، امری کلی است.

۲- صدق یک کلّی بر مصادیقش یا به یک گونه است، که به آن کلّی متواطی گویند و یا به یک گونه نیست که به آن کلّی مشکک گویند؛ مثلاً صدق انسان در دو قضیه: «حسن انسان است» و «تقی انسان است» به‌گونه تواطی، و در دو قضیه «آفتاب نورانی است» و «شمع نورانی است» به‌گونه تشکیک است. از همین رو، کلّی قابل تشکیک را می‌توان با پسوند «تر» و «ترین» متمایز کرد: «خورشید نورانی‌تر از شمع است».

چنان‌که از مفهوم تشکیک در حوزه منطق مستفاد است، مفاهیم قابل تشکیک از امور عرضی بر موضوع هستند و عملاً گویای نیاز به موضوع هستند؛ بنابراین، موصوف و موضوع در این مفاهیم تشکیکی، متکثر بوده‌اند و خود این اعراض، مقول به تشکیک هستند.

و امّا در حوزه فلسفی، این بحث از حوزه منطق خارج

شده و به دو حوزه دیگر تعمیم یافته است:

الف) حوزه ماهیت: آیا تشکیک در ماهیات جائز است؟ مثلاً آیا تشکیک در مفهوم سفید، یا انسان و غیره تصورشدنی یا ناشدنی است؟ ابن‌سینا به این باور است که تشکیک در ماهیات و ذاتیات جائز نیست،؛ زیرا حدّ وجودی امری مثل انسان به «حیوان ناطق» در تمام مصادیق به یک گونه است و هرگونه تغییر در آن موجب خروج موضوع از حدّ ماهوی است؛ امّا شیخ اشراق بنا بر قبول نظریه اصالت ماهیات به این باور است که تشکیک در ماهیات جاری است، که البته باید توجه داشت که نگرش وی به تشکیک در ماهیات کاملاً مغایر با استنباط ابن‌سینا از مفهوم تشکیک و ماهیت است؛ زیرا مثلاً در ماهیتی چون «سفید» می‌توان «تر» و «ترین» را اعتبار کرد.

تفصیل منشأ اختلاف این دو حکیم در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.

ب: حوزه وجود: ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود عملاً به وجه جمعی از این دو نظریه رسید؛ یعنی تشکیک در ماهیات نیست؛ چون اصلاً ماهیات اصیل نیستند و آنچه اصیل است وجود است؛ بنابراین، وجود، مقول به تشکیک است.

بحث دوم: وجود

مفهوم وجود در مقابل «عدم» و «ماهیت» یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی است. ملاصدرا در پی تأمل در مفهوم وجود، ساحت وجود را در دو حوزه اساسی مطرح کرد.

الف) وجود مصدری؛ یعنی وجود مفهومی.

ب) وجود خارجی؛ یعنی وجود مصداقی.

صدرا بر این باور است که حکمای پیشین همچون شیخ اشراق و دیگران به جهت خلط این دو اصطلاح به حقیقتِ اصالت وجود نرسیده‌اند؛ زیرا این حکما اعتبار وجود مصدری را به وجود مصداقی تعمیم داده‌اند و ماهیت خارجی را که همان مصداق وجود است، صرفاً ماهیت دانسته‌اند. حکیم شیرازی با بیان برهان‌های گوناگون بر اصالت وجود، بر این باور است که اصل در تحقق خارجی وجود است.

ولی در این مقام، پیچیدگی بسیاری در مفهوم «ماهیت» وجود دارد؛ زیرا ازسویی، بنا بر اصل «امتناع انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین» وجود در تمام مصادیق به یک معنا است و ازسوی‌دیگر، باید درمورد تفاوت افراد موجود گفتگو شود.

بنا بر رأی فلاسفه پیشین و حتی ابن‌سینا، اختلاف و تکثر اشیاء به ماهیات است؛ حال اگر وجود در دستگاه فکر صدرایی، اصیل دانسته شود، تکثر افراد وجود جز به خود وجود نخواهد بود.

توضیح آنکه، براساس تفکرهای پیشین فلسفی، اختلاف دو موجود:

۱- یا به تمام ذات است، همچون اختلاف عقل اول با برج ایفل.

۲-و یا به اجزاء ذاتی آن‌هاست، همچون اختلاف حسن با یک اسب که این دو در فصل ناطقیت و صاهلیت با هم اختلاف دارند.

۳-و یا به عوارض خارجیه آن‌هاست، همچون اختلاف حسن و حسین در رنگ پوست و زمان تولد و غیره.

٤-و یا به شدت و ضعف است، همچون اختلاف نور در شمع و خورشید.

ملاصدرا چون وجود را اصیل می‌داند و ماهیت را اعتباری اعلام کرده است، تفاوت موجودات را برگونه چهارم می‌داند؛ زیرا بازگشت اختلافات سه‌گانهٔ اول به ماهیت است که ماهیت از منظر صدرا منشأ اثر نیست و بدین گونه آموزه تشکیک وجود ثبوتاً شکل می‌گیرد.

بنابراین، تمامی آثار مطلوب از یک شیء به وجود برمی‌گردد و هرگاه کمالی به شیء انتساب یافت، باید این کمال را در ذیل وجود خارجی آن جست‌وجو کرد، نه در ماهیت آن.

حال اگر به مفهوم صفاتی همچون کمال و قدرت و

غیره مراجعه شود، دریافته خواهد شد که تمامی این اوصاف منشأ اثر بوده‌اند و بنا بر اصل اصالت وجود، منشأ ظهور آن‌ها وجود خواهد بود. در اینجا جای پرسش است که: وصف علم در دو موجود، مفهوم واحدی دارد یا دو مفهوم مختلف؟

حکمت صدرایی برای پاسخگویی به این پرسش، افزون بر احتجاج لغوی می‌تواند ادعا کند که:

الف) مفهوم علم و قدرت در دو موجود، به‌گونه اشتراک معنوی است و نه لفظی.

ب) صفت، بیانگر حال موصوف است و حیثیت استقلالی ندارد.

ج) بنا بر اصل اصالت وجود، بستری غیر از وجود جهت موصوف قرارگرفتن علم و قدرت و غیره وجود ندارد.

د) صدق وجود بر مصادیق خود به‌گونه اشتراک معنوی است؛ اما در اینجا باید دقت کرد که آموزه اشتراک معنوی وجود دو ساحت دارد:

– اشتراک معنوی وجود در مقام مفهوم.

– اشتراک معنوی وجود در مقام مصداق.

از تفاوت‌های بنیادین حکمت مشاء با حکمت صدرایی، تفاوت بین این دو دیدگاه است. فیلسوفان مشایی فقط به اشتراک معنوی در مقام مفهوم قائل‌اند؛ ولی حکمت صدرایی افزون بر اشتراک در مقام مفهوم، به اشتراک در مقام مصداق نیز قائل است؛ زیرا وجود در مقام مصداق، مصداقی مغایر از خود ندارد تا اشتراک در مقام مفهوم باشد و به تعبیر دیگر، اصالت وجود، هیچ‌گونه جایگاهی برای امری غیر از وجود باز نمی‌کند تا آن امر به‌طور هم‌وزن با مصداق وجود سنجیده شود.

افزون بر دلیل فوق بر اشتراک معنوی وجود در مقام مصداق، حکیم سبزواری با دقتی ژرف بحث اشتراک معنوی وجود را بر اصالت وجود متأخر دانسته است و در انتهای بحث از اشتراک معنوی وجود گفته است:

ما وحدّ الحق و لا کلمته　　الّا بما الوحدة دارت معه

(سبزواری ۱۳۶۹، ج۲: ۷٤)

یعنی در اصل، ملاک اصلی توحید در افعال الهی بر پایه اصالت و اشتراک معنوی وجود است. حال با توجه به اصل گفتار، پرسشی جدید مطرح می‌شود: اگر علم و قدرت و سایر صفات اشتراک معنوی داشته باشند، تفاوت مصادیق عالمان و قدرتمندان به چه امری خواهد بود؟

پاسخ حکمت متعالیه بدین پرسش چیزی افزون بر استفاده از اصل تشکیک وجود نیست؛ یعنی تفاوت عالمان و قدرتمندان به تبع اشتراک وجود است؛ بنابراین، علم در مرتبه‌ای همچون مجردات، درجه برتر و در مرتبه‌ای همچون عالم مادیات درجه کمتری دارد.

حکمت متعالیه در منظومهٔ فکری خود تا بدین حدّ بسنده نخواهد کرد؛ بلکه چون معتقد است اوصاف کمالی وصف وجود است و وجود در تمام مصادیق خود عین تحقق است و امری ورای آن نیست، بر این باور است که در تمامی ساحات وجود این اوصاف کمالی وجود دارد. به تعبیر دقیق، با اعتبار یک وصف وجودی در یکی از ساحات وجودی، دقیقاً همین وصف در تمام ساحات وجود درخور اعتبار است؛ جز آنکه همچنان که گفته شد، اعتبار این کمال، مقول به تشکیک خواهد بود.

صدرا گوید: «أن الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سائر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه» (شیرازی، ۱۳٦۰: ۷).

واضح است که این نظریه بیانگر نظریه انسان‌واربودن صفات الهی به‌گونه اعتدال است. صدرا دراین‌باره گوید: «و لما کان الإنسان مفطورا علی صورة الرحمن فلنعمد إلیه أولا و نبین کیفیة صدورهما منه و عودهما إلیه لیکون هذا ذریعة إلی معرفة کلام الله و کتابه» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵). و در جای دیگر، در مقام شمول دریافت انسان گوید: «لعمری إنّه کصورة جمعیّة العالم المخلوق علی صورة الرحمن الدالّ بهیئته و نظامه و اشتماله علی مظاهر الصفات الجمالیّة من الملائکة و أنوارها و من ضاهاها، و الصفات الجلالیّة من الأجسام و قواها و ما شابهها علی

وجود من له الخلق و الأمر» (شیرازی ۱۳٦٦، ج۱: ۱٦۳).

ازاین‌رو، باید دانست که مثلاً بـا اثبـات صـفت وجـودی «الف» در حوزه انسان، همین صفت به‌گونـه ضـعیف‌تـر در تمامی موجودات مادون از انسـان، یعنـی حیـوان و نبـات و جماد درخور اعتبار است و به‌نحو اولی در ساحات برتـر از انسان نیز درخور اعتبار خواهد بود؛ افزون بـر آنکـه قاعـده امکان اشرف در قرائت رایج فلسفی بدان کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱- بنا بر دستگاه تشکیکی حکمت متعالیه، اوصاف کمـالی بر خداوند و سایر موجودات، مشترک معنوی است و ایـن اشتراک صرفاً در ساحت مفهوم نیست. بنا بـر ایـن اصـل، تشبیه به‌گونه حقیقی در تمـامی سـاحات وجـودی معتبـر است.

۲-بنا بر تشکیک وجود، سـاحت هـر مرتبـه از وجـود برای خود، محفوظ و ادعای عینیت در دو مرتبه از وجـود کاملاً مردود است؛ ازاین‌رو، بین تمام مراتـب وجـود یـک گونه تنزیه حقیقی و نه نسبی حکم‌فرماست.

بنا بر دو امر فوق، حکمت متعالیـه در عـین تنزیـه، بـه تشبیه در همان ساحت قائل است و این امر یکی از نقـاط قوت آموزه جمع بین تنزیـه و تشـبیه در حکمـت متعالیـه است؛ زیرا براساس دستگاه عرفانی، جمع تنزیه و تشبیه به دو حیث فلسفی متغایر درخور اعتبار است؛ یعنی حضرت حق در مرتبه غیب الغیـوب در تنزیـه صـرف اسـت و در مقام واحدیت و مادون در ساحت تشبیه است.

صدرا به‌وضوح درین مسئله گفته است: «فـإن الوجـود مشترک معنوی بینها و بینه و کذا العلم و القـدرة و غیرهـا من عوارض الموجود بما هو موجود فکما أن أصل الوجود حقیقة واحدة کما تحقق فی أوائل هذا الکتاب و هـی فـی الواجب واجب بالذات و فی الممکن ممکن و فی الجوهر جوهر و فی العرض عرض فکذلک قیاس سـائر الصـفات الکمالیة للموجود المطلق فإن العلم حقیقـة واحـدة و هـی فی الواجب واجب و فی الممکن ممکن علی وزان حقیقـة الوجود لأن مرجع العلم و الإرادة و غیرهمـا إلـی الوجـود کما أشرنا إلیه إلا أن عقول الجماهیر مـن الأذکیـاء- فضـلا عن غیرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم و القـدرة و الإرادة فی جمیع الموجودات حتی الأحجار و الجمـادات کسرایة الوجود فی ها و لکنا بفضل الله و النور الـذی أنـزل إلینا من رحمته نهتدی إلی مشاهدة العلم و الإرادة و القدرة فی جمیع مـا نشـاهد فیـه الوجـود علـی حسـبه و وزانـه» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج٦: ۳۳۵).

و اما در مقام مقایسه تقریر حکمـت متعالیـه بـا تقریـر کلامی واضح است که آموزه کلامی در تقریر اصل تشـبیه چندان موفق نیست.

تکملـه: در مقـام تحلیـل صـفات خبریـه، چنانچـه در ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی از آیـات صـفات خبریـه دیـده شد، اهل ظاهر به معنی تحت‌اللفظی و مفرد کلمات بسنده کرده‌اند و امـا معتزلـه بـه تأویـل ایـن‌گونـه آیـات همـت گمارده‌اند؛ ولی دستگاه‌های کلامی ناظر به جمع بین تنزیه و تشبیه همچون حکمت متعالیه درصدد اسـتخراج ظهـور تصدیقی کلمات قرآن کریم هستند. در ایـن میـان، مکتـب عرفانی ابـن‌عربـی در تفسـیر صـفات خبـری و آیـات آن چندان کامیاب نیست؛ زیرا با سیطره افکار اشعریت بر آن، گاه و بی‌گاه دچار تفسیرهای ظاهرگرایانه شـده اسـت کـه باید در گفتاری مبسوط آن را کاوید. صـدرا در ایـن مقـام گوید: «و الحاصل أن الحق عند أهل الله هو حمل الآیات و الأحادیث علی مفهوماتها الأصلیة من غیر صـرف و تأویـل کما ذهب إلیه محققو الإسلام و أئمة الحدیث لما شـاهدوه من سیرة السابقین الأولین و الأئمـة المعصـومین سـلام الله علیهم أجمعین من عدم صرفها عن الظاهر لکن مع تحقیق معانیها علی وجه لا یستلزم التشبیه و النقص و التقصیر فی حق الله» (شیرازی، ۱۳٦۳: ۹۳).

و در جـایی دیگـر در جوازنداشـتن تأویـل گویـد: «أن مقتضی الدین و الدیانة إبقاء الظـواهر علـی حالهـا و أن لا یؤول شیء من الأعیان آلتی نطق بها القرآن و الحـدیث إلا بصـورتها و هیئتهـا التـی جـاءت مـن عنـد الله و رسـوله»

(شیرازی، ۱۳٦۳: ۸۷).

پی نوشت‌ها

۱- متفکرانی همچون فان اس آموزه تشبیه و تنزیه را از اصطلاحات وارداتی جهان اسلام می‌دانند (van Ess, 2000,341-342)؛ حال آنکه دستمایه‌های آن در قرآن کریم موجود است.

۲- ترجمه آیات براساس ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی با نگاه اهل حدیث است.

منابع

۱- ابن‌جوزی، عبدالرحمن، (۱٤۰۹)، **تلبیس ابلیس**، تصحیح: سیدجمیلی، بیروت.

۲- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۰)، **فصوص‌الحکم**، تصحیح: ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.

۳- احمد بن حنبل، (۱۹۷۱)، **الرد علی الزنادقة و الجهمیة**، تصحیح: سامی‌النشار، اسکندریه.

٤- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷)، **الابانة عن اصول الدیانة**، تصحیح : فوقیه حسین محمود، قاهره.

۵- اشعری، ابوالحسن، (۱۹۸۰)، **مقالات الاسلامیین**، تصحیح هلموت ریتر، بیروت.

٦- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۷۷)، **الفرق بین الفرق**، بیروت.

سبحانی، جعفر، (۱٤۱۵) ، **بحوث فی الملل و النحل**، قم: النشرالاسلامی.

۷- السبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳٦۹)، **شرح‌المنظومة**، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.

۸- سیدتقوی، علیرضا، (۱۳۹۰)، جهم بن صفوان، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۹، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۹- شمس، محمدجواد، (۱۳۸۹)، **تنزیه و تشبیه**، قم: نشر ادیان.

۱۰- شهرستانی، (۱۳٦٤): **الملل و النحل**، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.

۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳٦۰)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۲- ________________ (۱۳٦۳)، **مفاتیح الغیب**، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳٦٦)، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح: محمد خواجوی ،قم: بیدار.

۱٤- ________________ (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۵- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱٦- ولادوست، بیتا، (۱۳۸۷)، **تشبیه و تنزیه**، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ج ۱۵، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

Comparative study of Hadarat-e khams in viewpoints of Gheisari & Imam Khomeini

Seyed Mahmoud Yousefsani*
Hossein Zahmatkesh Zanjani**

Abstract

One of the crucial concepts that was nurtured and coined as a mystical expression in the Ibn Arabi's school of thought is the Five Realms of Existence (Hazarat-e Khams). These realms are general levels of existence, referring to levels and ranks of Absolute Existence, wherein these levels are manifest. These levels are: 1. Lahoot (Realm of Divinity), 2. Jabaroot (Realm of Omnipotency), 3. Malakoot (Angelic Realm), 4.Nasoot (Realm of Humans), which is also called Molk, and 5. Perfect man. The present study comprehensively examines the essential dimensions of this concept and its characteristics in Islamic mysticism, following a comparative approach on the views of two of the most prominent mystics of Islam, namely Davood Gheisari and Imam Khomeini.

Like Ibn Arabi and Sadr al-Din al-Qunawi whose status in explaining the Five Realms is undeniable, Davood Gheisari plays a key role in explanation and delineation of this concept. As the most famous and prominent exegete of Ibn Arabi's writings, he has authored many books and papers, so good that later commentaries are a mere repetition of Gheisari's interpretations. Thus, studying Ibn Arabi's thought based on the interpretations of Gheisari has made our job easier. In the case of the Quintuple Realms too, Gheisari, more than others, has talked about this subject, expanding Ibn Arabi's thought while staying faithful to him. Therefore, the works of Gheisari about these Realms provides the most comprehensive discussion on the subject. One of the more recent mystic theorist talking extensively about the Quintuple Realms in his works is Imam Khomeini. Although he sees himself following the Ibn Arabi's school of thought, sometimes he introduces new theories around mystical matters, including the Quintuple Realms. This is further corroborated by examining his thoughts in relation to stages of the essence of divinity, divine names, Feiz-e Aghdas (the holier grace), Feiz-e Moghaddas (the holy grace), and etc.

All described so far regarding the Quintuple Realms are famous stories among mystics, which were initially recorded by Sadr al-Din al-Qunawi. Many Islamic mystics, including Gheisari, Imam Khomeini, and many others, have accepted this narrative, explaining the Quintuple Realms in the same manner. The first Realm i.e. the Absolute Hidden (Gheybe Motlagh), which is also called Lahoot among mystics, is concerned with the stage of the essence and unity that is the second manifestation of God Almighty, the place of His names and attributes, and the place of Permanent Archetypes (A'yan-e Sa'beteh). Many other mystics agree on this. Thus, the first manifestation and the Unity Essence (Zat-e Ahadiyat) are not a part of the Realms. The reason behind this is clear: this level of essence (Zaat) is characterized by the

* Assistant Professor, Institute of Philosophy of Iran, Tehran, Iran. yousefsani@yahoo.com
** Ph. D. Student of Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Iran, (Responsible author) zahmatkesh.hosein@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

lack of absolute Divine Manifestation. The names and objects in the Unity Essence are not part of a conceptual and applicable Essence, rather they are, existentially and conceptually, the selfsame Essence.

The second Realm is the Added Hidden (Gheyb-e Mozaf), which is close to the Absolute Hidden, and is called Jabaroot in mysticism. It is the inside of the Realm of Nasoot (also, Shahadat) and the purgatory between the bottom Lahoot Realm and top of the realm of Malakoot, which cannot be touched or felt. The third Realm is Malakoot. Malakoot, which is also called the world of Mesal or example, is the Realm of the Added Hidden close to Absolute Hidden and is the place of unseen (Gheibi) examples and meanings. Contrary to the views of some of the mystics, Gheisari believes that this world is not Arazi (i.e. it does not need an object in order to exist, like color), rather it is of essence. The same idea can be found in Imam Khomeini's remarks that Malakoot (Angelic Realm) is devoid of matter and yet belongs to it. All creatures have a Malakoti or Angelic life and Malakoot is life and knowledge all over. The next in line of external worlds is the world of Molk or Shahadat and is called Nasoot (Realm of Humans) in mysticism, which encompasses all planetariums and earth is in its center. Regarding the world of Molk, Gheisari gives special attention to the human world. Describing the stages of Quintuple Realms, Imam Khomeini introduces the world of Molk as the shadow of the Absolute Shahadat Realm.

The Perfect Man is the fifth and last of these Realms. In theoretical mysticism, mankind holds an outstanding status, so much so that Gheisari contends Man is the reason for the creation of this world. Imam Khomeini too believes human to be a creature of infinite nature that cannot fit in one description and yet it can take any form. This is what is meant by the saying that a human being is devoid of any specific matter. Explaining the special position of perfect man, he believes that all divine perfections are present and fixed in mankind and all qualities attributed to God can be attributed to a perfect man too. In Islamic mysticism perfect man is usually equated with the Mohammadian Truth. Mohammadian Truth is, in a sense, the Mohammadian Soul, which is the first issuance from the blessings of God Almighty that philosophers call it the First Intelligible, as mentioned my Gheisari. Imam Khomeini follows his master, Imam Shahabadi, when he introduces another truth called the Oloviyeh Truth, which is not inherently different from the Mohammadian Truth.

The results of the study can be outlined accordingly:

1. The idea of Quintuple Realms was initially introduced and nurtured by Ibn Arabi's mystical school.
2. There are many similarities and distinctions between mystical interpretations of Gheisari and Imam Khomeini regarding these Realms. It should be taken into account that Imam Khomeini's mysticism is derived from Shia mysticism
3. Keywords used by Gheisari include: the stages of divine essence, absolute hidden, external levels, the world of multiplicity, divine names and attributes, permanent archetypes, worlds of Mesali (the likes or examples), perfect man, Mohammadian truth.
4. Keywords used by Imam Khomeini include: stages of essence, external stages, Feiz-e Aghdas (the holier grace), Feiz-e Moghaddas (the holy grace), world of multiplicity, divine names and attributes, perfect man, Mohammadian truth, Oloviyeh truth, Velayat (guardianship), and Adam Al-oliya.
5. Both Imam Khomeini and Gheisari did not stop at explaining and critiquing mystical paradigms of Ibn Arabi, rather they introduced new concepts that were absent from Ibn Arabi's writings.
6. The reflections of Imam Khomeini of the Quintuple Realms complements the interpretations of Gheisari.

Keywords:Islamic mysticism، Shi'aite mysticism، Hadarat-e khams، Gheisari، Imam Khomeini

Bibliography

1- The Holy Quran.

2- Amoli, S.H. (1988). *Al-muqaddamaat min Kitaabe-Nasse-Nosus*, Toos publications, Tehran, Iran.

3- Ashtiani, S. J. (1976). *Description of the Gheysary Introduction*, in Persian, Cultural and Scientific Publications, Tehran, Iran.

4- Fannari, M. ibn H. (1995). *Misbah Al-Ons (Explaning Meftaahul-Ghayb)* Correction: Mohammad Khajavi,Muli publications, Tehran.

5- Farghani, S.S. (2000). *Mashariq Addarary fi Kashfe Haghayeghe-ddori (Sharhe Tayyah Ibnfarez)*, introduction and annotations: Seyed Jalaluddin Ashtiani, the center of Islamic Publications Bureau, Qom.

6- Feiz Kashani, M.M.. (1996). *Al-Mahajjatul-Bayda fi tahzibel-ehia*, Correction andResearch: Ali Akbar Ghaffari, Islamic Publications Institute of Teachers' Society, Qom.

7- Gheysari Rumi, M.D. (1995). *Sharhu-Tayyah*, Appendix to the theoritical theosophy by Seyyed Yahya Yasrebi, the center of Islamic Publications Bureau, Qom.

8- .... (1996). *Annotations to Fosusul-Hekam*, an attempt by Seyyed Jalal ad-Din Ashtiani, Cultural and Scientific Publications, Tehran.

9- Hadyna, M. (2009). "Jabarut", *the Great Islamic Encyclopedia*, edited by Kazem Mousavi Bojnurdi et al., Vol.17, Center for the Great Islamic Encyclopedia, Tehran.

10- Ibn Arabi, M. (1957). *Inshaa' aAl-ddawaaiir*, Braille publications, Leiden.

11- .... (undated). *Al-Futuhatul-Makkiiah Fi Ma'refatel Asrarel-Malekiiah wal-Mulkeiiah*, Darsadr Publications, Beirut.

12- .... (1991). *Fususul-Hikam*, Al-Zahra (s) publications, Tehran.

13- Ibn Manzoor,. M. bin. M. (1993). *Lisan al-Arab*, Dare Sader publications, Beirut.

14- Imam Khomeini, R. (1991). *Aadaabu Salaat*, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

15- .... (1989). *Talighaat Ala Sharhe Fosusel-Helam wa Mesbaahel-Ons*, Islamic Propagation Office, Qom.

16- .... (undated). *A-Talighaat Ala Al-Fawayed A-Razweiiah*, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

17- .... (1996). *Interpretation of Surah al-Hamd*, in Persian, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

18- .... (2002). *Philosophy Statements*, an attempt made by Abdul-Ghani Ardabili, in Persian, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

19- ....(2003). *Explaining Forty Hadith*, in Persian, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

20- .... (1998). *Explaining the Hadith of tradition of reason and ignorance*, in Persian, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

21- .... (1977). *sharh Al-doau-Sahar*, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

22- .... (2006). *The Folder of Imam*, in Persian, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

23- .... (1997). *Misbah Alhdayh Ela al-Khilafah walWilayah*, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

24- Qunawi, S.D. (1983). *Risalatu-Nosus*, correction: Nasrallah Poorjavadi, University Publishing Center, Tehran.

25- .... (1992). *Al-fokuk*, correction: Mohammad Khajavi, Muli publications, Tehran.

26- .... (1996). *A-Nnafahaatul-Ilaahyah*, correction: Mohammad Khajavi,Mula publications, Tehran.

27- Jami, A.R. (1991). *Naghdu-Nosuus fi Sharhe Naghshel-Fosus*, Printing & Publishing Organization of Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran.

28- Jelveh, A.H. (2006). *Collected Works of Hakim Jelveh, introduction and correction: Hassan Rezazadeh*, in Persian, Hekmat Publications, Tehran.

29- Karbala'i, M. (1996). "the Five Divine", *Islam World Encyclopedia*, edited by Gholam Ali Haddad Adel, et al., Vol. 13, Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran.

30- Kashani, A.R. (1991A). *Estelahatu-Ssufiah*, Research: Mohammed Kamal Ibrahim al-Jaafar, Bidar publications, Qom.

31- .... (1991b). *Annotations to Fosusul-Hekam*, Bidar publications, Qom.

32- Makki, A.T. (1996). *Qutul-Qolub*, Darul-Kotobul-Ilmiiah, Beirut.

33- Shahabadi, M.M.A. (1981). *Rashahaatul-Behar*, Muslim Women's Movement, Tehran.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ۱۴۲- ۱۲۵

مطالعهٔ تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی

سید محمود یوسف‌ثانی* - حسین زحمتکش زنجانی**

چکیده

حضرات خمس، حقیقتی جامع در عرفان اسلامی است که نخستین‌بار در مکتب ابن‌عربی به شکل مصطلح آن مطرح شد. حضرات خمس ناظر بر درجات و مقامات وجود مطلق و مراتب کلّی هستی است که جایگاه ظهورات و تجلیات حق تعالی است. قیصری و امام خمینی که هر دو متأثر از آموزه‌های مکتب ابن‌عربی هستند، تمایز آرای آشکاری با یکدیگر و با سایر عرفا در این زمینه دارند و در برخی موارد، ابداعاتی را نیز می‌توان در آن‌ها سراغ گرفت. به اعتقاد ایشان، مراتب وجود، منحصر در پنج حضرت است که عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل. از میان این حضرات، لاهوت، جزء مراتب ذات است و بر مرتبهٔ ذات و احدیت اطلاق می‌شود. سه مرتبهٔ دیگر نیز ازجمله مراتب خارج محسوب می‌شوند. همچنین انسان کامل، جامع حضرات پیشین است و از آن تحت عنوان کون جامع یاد می‌شود. گونهٔ رویکرد قیصری و امام خمینی به موضوعات عرفانی و ازجمله حضرات خمس، تحت تأثیر سنتی است که از آن برخاسته‌اند. بدین لحاظ، عرفان امام خمینی، رنگ و بوی عرفان شیعی دارد. تطبیق آرای قیصری و امام در مواردی نظیر مفهوم وجود، اسماء و صفات الهی، مفاتیح غیب، عماء، مراتب ذات حق، مراتب خارج، انسان کامل و نظایر آن‌ها که همگی داخل در مقولهٔ حضرات خمس هستند، اختلافات مبنایی ایشان را در این زمینه به خوبی تبیین می‌کند. تفاوت تأملات عرفانی این دو عارف برجسته، بویژه در مسئلهٔ حقیقت محمدیه و اضافه‌شدن حقیقت علویه در عرفان امام، جلوهٔ بیشتری می‌یابد.

واژه‌های کلیدی

عرفان اسلامی، عرفان شیعی، حضرات خمس، قیصری، امام خمینی.

---

* استادیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران yousefsani@yahoo.com

** دانشجوی دکترای پژوهشکدهٔ امام‌خمینی (مسئول مکاتبات) zahmatkesh.hosein@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹٤/٤/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۵

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

یکی از مفاهیم عمده‌ای که در مکتب ابن‌عربی رشد یافت و به اصطلاحی عرفانی تبدیل شد، مفهوم «*حضرات خمس*» است. حضرات خمس، مراتب کلّی هستی است که ناظر بر درجات و مقامات وجود مطلق و محل ظهورات و تجلیات حق است. این مراتب را می‌توان مختصراً این‌گونه برشمرد: ۱- لاهوت؛ ۲- جبروت؛ ۳- ملکوت؛ ٤- ملک؛ ۵- انسان کامل. در این پژوهش به‌تفصیل، ابعاد ماهوی این اصطلاح و شاخصه‌های آن در حوزهٔ عرفان اسلامی با رویکردی تطبیقی نسبت به آرای دو تن از عرفای بزرگ اسلام، یعنی داود قیصری و امام خمینی بیان شده است که هر کدام به نوعی از بزرگان عرفان نظری در دوره‌های دور و نزدیک تاریخ عرفان اسلامی هستند.

بر کسی پوشیده نیست که قیصری و امام خمینی هر دو در زمرهٔ شارحان و مفسران مکتب عرفان نظری ابن‌عربی به شمار می‌آیند. این مسئله را می‌توان به‌سهولت با کاوش در آموزه‌های عرفانی ایشان برداشت کرد. بنابراین نقطهٔ اشتراک این دو عارف برجسته در تبعیت آن‌ها از اصول و مبانی عرفان ابن‌عربی است؛ اما این بدان معنا نیست که آن‌ها صرفاً باورداشت‌های ابن‌عربی را واگویه کرده‌اند؛ بلکه با تأمل در میراث عرفانی قیصری و امام خمینی می‌توان به این نتیجه دست یافت که آن‌ها در پاره‌ای مواقع به تحلیل‌هایی دست یافته‌اند و به نکاتی اشاره می‌کنند که در کلام ابن‌عربی، سابقه‌ای از آن‌ها نمی‌توان یافت. در عین حال برخی اختلافات اساسی نیز در تعالیم عرفانی آن دو وجود دارد که درخور بررسی و تطبیق است.

این نکتهٔ اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که امام خمینی منسوب به حوزهٔ عرفان شیعی است؛ حوزه‌ای که با آموزه‌های یکی از عارفان هم‌عصر قیصری، یعنی سیدحیدر آملی به عرفان اسلامی، رنگ و بوی شیعی بخشید. البته این‌گونه نیست که عرفان شیعی، مکتبی جدا از عرفان ابن‌عربی و هم‌فکران او باشد؛ بلکه شاید بتوان گفت: تفاوت عمدهٔ این دو رویکرد عرفانی با چشم‌پوشی از برخی تمایزات جزئی، تنها به مصادیق مربوط می‌شود. بااین‌حال، مطالعهٔ این دو رویکرد از زاویهٔ میراث عرفانی دو عارف برجستهٔ عالم اسلام، یعنی قیصری و امام خمینی می‌تواند نکات عرفانی نابی را به دست دهد.

داود قیصری از عرفای نامدار قرن هشتم هجری است که در توسعه و بالندگی مکتب ابن‌عربی، سهم بسزائی دارد. قیصری مبانی عرفان نظری را بیش از هر کس دیگری نزد استاد نام‌آور خویش، ملاعبدالرزاق کاشانی آموخته است که در ***مقدمهٔ شرح فصوص*** این‌گونه از او یاد می‌کند: «مولانا الإمام العلامـۀ الکامل المکمل، وحید دهره و فرید عصره، فخرالعارفین، قرۀ عین ذات الموحّدین و نور بصر المحققین، کمال الملـۀ و الحق و الدین، عبدالرزاق بن جمال‌الدین أبی‌الغنائم القاسانی، أدام الله علی المستفیدین برکـۀ أنفاسه و أنار بمعارفه قلوب الطالبین و جلاّسه و کان جملـۀ من الإخوان المشتغلین بتحصیل الکمال، الطالبین لأسرار حضرۀ ذی‌الجمال و الجلال» (قیصری، ۱۳۷۵: ٤) کتاب ***شرح فصوص‌الحکم***، مهم‌ترین اثر عرفانی قیصری است که در عین حال، گوی سبقت را از سایر ***شروح فصوص*** که بسیار پرشمارند، ربوده است. این کتاب بی‌شک یکی از برجسته‌ترین متون آموزشی عرفان نظری است که از تسلط و تبحر نویسندهٔ آن در توضیح و تبیین مباحث عمدهٔ عرفانی حکایت دارد.

امام خمینی نیز از عرفای بزرگ معاصر است که در همین قرن اخیر می‌زیست. وی در عرفان نظری، پرورش‌یافتهٔ مکتب اندیشمندی است که به اصرار از او عرفان آموخته است و تأثیر آموزه‌های او را در تفکرات عرفانی امام به خوبی می‌توان مشاهده کرد. آیت‌الله شاه‌آبادی، محقق و مدرس طراز اول عرفان نظری در حوزهٔ علمیهٔ قم بود که امام خمینی یک‌چند، حوزهٔ درس او را تجربه کرده است. امام خود بعدها از محققان و مدرسان برجستهٔ عرفان اسلامی شد و در این باب، کتب شاخصی را که به‌طور خاص عرفان را مطرح می‌کنند، به نگارش درآورد. این کتب عبارتند از: ***مصباح الهدایـۀ***،

شرح دعای سحر و ***تفسیر سورهٔ حمد***. او همچنین بر ***شرح فصوص*** قیصری، ***مصباح الأنس*** فناری و ***الفوائد الرضویة (شرح حدیث رأس‌الجالوت)*** قاضی سعید قمی شرحی نوشت و در برخی آثار دیگر خود نیز که اختصاصاً به حوزهٔ عرفان مربوط نمی‌شدند، از رویکرد عرفانی غافل نبود. براین‌اساس، در این پژوهش، دیدگاه‌های قیصری و امام خمینی پیرامون حضرات خمس بررسی تطبیقی شده است.

۱- تبیین حضرات خمس و اختلاف آراء

انگارهٔ مظاهر و تجلیات خداوند هرچند در تفکرات پیش از اسلام ریشه دارد، کما اینکه با بررسی مختصر برخی متون دینی پیش از اسلام و تفاسیر عارفانی که از نوعی وابستگی دینی برخوردار هستند و همینطور گزارش‌هایی که از بعضی نگاشته‌های نوافلاطونیان به دست ما رسیده است، می‌توان به این مسئله پی برد (EI2, 3: p51 s.v Hazra؛ به نقل از: کربلایی، ۱۳۷۵، ج۱۳: ۵۴۳). بااین‌حال، تدوین مفهوم حضرات خمس آن‌گونه که به‌عنوان یک اصطلاح مطرح شود، بی‌شک در عرفان اسلامی صورت گرفته است.

مفهوم حضرات خمس را اولین‌بار ابن‌عربی به شیوهٔ مصطلح آن مطرح کرد؛ هرچند نامی از حضرات خمس نبرد (رک: ابن‌عربی، ۱۳۳۶الف: ۲۴-۲۱) و نخستین‌بار صدرالدین قونوی واژگان آن را ابداع کرد (نک: کربلایی، ۱۳۷۵، ج۱۳: ۵۴۳؛ رک: قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸). البته بعید نیست بتوان در این مسئله تردید کرد؛ زیرا هرچند اصطلاح مذکور در دو کتاب معروف ابن‌عربی، یعنی ***فتوحات مکیه*** و ***فصوص‌الحکم*** و نیز برخی رسائل دیگر او که در دسترس ماست، ازجمله ***إنشاء الدوائر***، ***العقلة المستوفز***، ***التدبیرات‌الإلهیة*** و... نیامده است؛ اما بااین‌حال، ممکن است او این اصطلاح را در سایر آثار خود که بسیار پرشمار بوده است و برخی از آن‌هایی که هنوز منتشر نشده‌اند، به کار برده باشد. به هر حال، اظهارنظر قطعی پیرامون این مسئله در فرصت پژوهش ما نمی‌گنجد و مجالی دیگر می‌طلبد.

باید به این نکته نیز توجه داشت که هرچند جایگاه ارزندهٔ ابن‌عربی و قونوی در طرح مفهوم حضرات خمس انکارناپذیر است، اما داود قیصری در تبیین و تشریح این بحث، نقشی اساسی داشته است. به هر حال، قیصری به گواهی تاریخ، برجسته‌ترین و مشهورترین شارح آرای ابن‌عربی است که کتب و رسالات متعددی دراین‌باره به نگارش درآورده است و بسیاری از شروح بعدی فقط تعابیر و تفاسیر قیصری را بازخوانی کرده‌اند. بدین لحاظ چه‌بسا مطالعهٔ تفکرات ابن‌عربی براساس تفاسیر قیصری، کار را برای ما آسوده‌تر می‌سازد. در ارتباط با حضرات خمس نیز قیصری بیش از سایر عرفا درمورد این مسئله بحث کرده است و ضمن وفادارماندن به اندیشهٔ ابن‌عربی، آن را بسط داده است؛ بنابراین مطالعهٔ حضرات خمس در تفکرات قیصری، جامع‌ترین بحث را پیرامون این موضوع مهم به دست می‌دهد.

در قرن اخیر نیز امام خمینی ازجمله عارفان نظریه‌پردازی است که در آثار خویش اهتمام ویژه‌ای به بحث حضرات خمس داشته است. وی باوجود آنکه خود را داخل در مکتب ابن‌عربی می‌داند، گه‌گاه نظریات جدیدی پیرامون مسائل عرفانی، ازجمله حضرات خمس دارد. بررسی افکار او در ارتباط با مراتب ذات الوهیت، اسمای الهی، فیض اقدس، فیض مقدس و... به خوبی این مسئله را اثبات می‌کند. براین‌اساس، این پژوهش تلاش شده است حضرات خمس با ملاحظهٔ ماهیت و سیر تطور آن در حوزهٔ اندیشهٔ قیصری و مطالعهٔ تطبیقی آن با آرای امام خمینی تحقیق و بررسی شود و رویکرد عرفانی و نظرات بدیع ایشان در رابطه با موضوع مورد بحث به تشریح شود.

از میان حضرات پنج‌گانهٔ الهی، حضرت نخست، یعنی غیب مطلق که در لسان عرفا به «*لاهوت*» نیز موسوم است، از نگاه قیصری و امام خمینی به مرتبهٔ ذات

واحدیت اختصاص دارد که دومین تعین حق تعالی و مقام اسماء و صفات و جایگاه اعیان ثابته است. بسیاری از عرفای دیگر نیز بر این باورند. بدین لحاظ مقام تعین اول و مرتبۀ ذات احدیت، جزء حضرات محسوب نمی‌شود. دلیل آن هم روشن است؛ زیرا این مرتبه از ذات اساساً عدم ظهور مطلق است. اسماء و اشیاء در ذات احدیت، امتیاز مفهومی و مصداقی از ذات ندارند؛ بلکه وجوداً و مفهوماً عین ذات‌اند.

ترتیبی که پیش از این، از حضرات خمس بیان شد، روایت مشهور آن در میان عرفاست که نخستین‌بار از کلام قونوی تقریر شده است. قیصری، امام خمینی و بسیاری دیگر از عرفای اسلامی، این روایت را پذیرفته‌اند و حضرات خمس را بدان شکل بیان کرده‌اند (نک.به: قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ امام خمینی، ۱٤۱۰: ۳۳-۳۲). بااین‌حال، روایت دیگری نیز از حضرات و مراتب کلیۀ الهی وجود دارد که آن را تا شش حضرت برمی‌شمارد. این گونۀ روایی، منسوب به عبدالرحمن جامی است که آن را در کتاب ***نقدالنصوص*** مطرح کرده است. وی در کتاب مذکور، تعین اول و ذات احدیت را در زمرۀ حضرات دانسته است و آن را حضرت نخست قلمداد می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱-۳۰).

البته جامی در ادامۀ سخن خود متذکر می‌شود که شاید بتوان تعین اول و ثانی را به دلیل اشتراک آن‌ها در اینکه همۀ اشیای کونیه در آن دو از خودشان و از مثل خودشان غایب هستند، یک مرتبه به حساب آورد و در این صورت، مراتب کلیه را منحصر در پنج مرتبه دانست. براین‌اساس، حضرت اول، مرتبۀ غیب و معانی است که به تعبیر او حضرت ذات به‌واسطۀ تجلی و تعین است. این مرتبه بر حسب آنکه ترکیبی از تعین اول و ثانی را ارائه می‌دهد، دربردارندۀ تمامی شئون و اعتبارات آن دو در وهلۀ نخست و حقایق الهیه و کونیه در وهلۀ دوم است. او سپس در ادامه، سایر حضرات را مطابق با روایت مشهور بیان می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲-۳۱). فرغانی نیز در کتاب ***مشارق‌الدراری*** به همین روایت قائل است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱٤٤-۱٤۳).

بنابراین با بررسی مجموعۀ آموزه‌های عارفان مسلمان می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که همۀ عرفا مفهوم «*حضرات و مراتب کلیۀ الهی*» را با تمام گسیختگی آراء و انگاره‌های عرفانی پذیرفته‌اند. تنها نکته‌ای که هست آنکه این آموزۀ اصیل را می‌توان به سه روایت عرضه کرد: ۱- پنج حضرت وجود دارد که نخستین آن، مرتبۀ ذات واحدیت است؛ ۲- پنج حضرت وجود دارد که نخستین آن، دو مرتبۀ تعین اول و ثانی است؛ ۳- شش حضرت وجود دارد که نخستین آن، تعین اول و دومین آن، تعین ثانی است.

۲- لاهوت (غیب مطلق)

مرتبۀ ذات واحدیت، نخستین حضرت الهی و سومین مرتبۀ ذات حق تعالی پس از مراتب غیب‌الغیوب و ذات احدیت است که منشأ ظهور وجود به‌صورت اسماء و صفات و اعیان ثابته است. درواقع، اسماء و صفات تجلیات ذات‌اند؛ به این معنا که ذات، هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و... نشان می‌دهد. به تعبیر قرآن کریم: «کل یوم هو فی شأن» (رحمن: ۲۹). مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الوهی به شرط شیء، یعنی به شرط جمیع اسماء و صفات و اعیان و به تعبیری «*از جهت اتصاف به جمیع صفات کمالی*» (قیصری، ۱۳۷٤: ۲٤٦) اعتبار شود. البته منظور، مفاهیم اسماء و صفات است نه حقایق و وجودات آن‌ها؛ زیرا حقایق و وجودات اشیاء عین وجود ذات هستند که در ذات الوهیت، مستهلک و فانی‌اند. کاشانی در ***إصطلاحات‌الصوفیة*** مرتبۀ واحدیت را چنین تعریف می‌کند: «إعتبار الذات من حیث انتشاء الأسماء منها و واحدیتها بها مع تکثرها بالصفات» (کاشانی، ۱۳۷۰الف: ٤۷).

در این مرتبه، ابتدا اسماء و صفات فرصت رخ‌نمایی پیدا می‌کنند و سپس اعیان ثابته ایجاد می‌شوند که در

فلسفه به ماهیات تعبیر می‌شوند. حبّ ذاتی و اسمائی و ابتهاج ذات به ذات، موجب ظهور ذات برای ذات و سریان اسماء و صفات و سپس اعیان ثابته (که لوازم آن‌ها هستند) می‌شوند. به تعبیر امام خمینی، خداوند متعال به‌واسطهٔ تجلی به اسم جامع خود، یعنی اسم الله با اعیان ثابته تکلم کرد (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۲۷٦). ارتباط میان اسماء و صفات و اعیان ثابته با ذات واحدیت به‌گونه‌ای است که قیصری درمورد آن می‌گوید: «سماوات عالم الواحدیهٔ، الأسماء و أرضه الأعیان الثابتهٔ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲).

کثرات و تعیناتی که در مقام احدیت به‌نحو اجمال حضور داشتند، در مقام واحدیت به‌صورت تفصیلی، عرصهٔ ظهور می‌یابند؛ ازاین‌روست که امام، مرتبهٔ واحدیت را «*جایگاه اسمای مختفیه*» می‌نامد و در تفسیر عبارت قدسی «فخلقت الخلق لکی أعرف» که اشاره به ذات واحدیت دارد، می‌گوید: «خلق را آفریدم تا از حضرت اسمائی به اعیان خلقی تجلی کنم و خودم را در آئینهٔ تفصیل بنگرم» (امام خمینی، ۱٤۱۰: ٥٦). درحقیقت تفاوت میان احدیت و واحدیت، بنا به اعتبار یوده و همان‌طور که گفته شد، به ملاحظهٔ اجمال و تفصیل است. به باور عرفا احدیت، باطن واحدیت و واحدیت، تعین احدیت است. در ذات واحدیت، اسماء و صفات از یکدیگر و از ذات، امتیاز مفهومی دارند؛ ولی وجوداً و مصداقاً یکی هستند؛ ازاین‌رو، به آن «*مقام جمع*» گفته می‌شود. به تعبیری مرتبهٔ واحدیت از حیث مفهوم، غیر واجب و از لحاظ وجود، عین آن است (جلوه، ۱۳۸۵، ج۱: ٥۲۰).

۲/۱- ظهور در کسوت اسماء و صفات

مرتبهٔ واحدیت، نخستین کثرتی است که از ناحیهٔ تجلی حق تعالی به فیض اقدس، یعنی «*خلیفهٔ کبری و ولیّ مطلق*» (امام خمینی، ۱۳۷٦: ٤۰) در عالم وجود پدیدار می‌شود و خود را در کسوت اسماء و صفات می‌نمایاند. ظهور در کسوت اسماء در مقام واحدیت به «*کمال جلاء*» معروف است. البته گونهٔ کثرت در چنین مقامی، همان‌طور که اشاره شد، مفهومی است، نه مصداقی. کثرت بعدی در مرتبهٔ خارج واقع می‌شود که هم مفهومی است و هم مصداقی؛ بدین لحاظ به تعبیر قیصری، «عرفا مرتبهٔ ظهور تفصیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام و مرتبهٔ ظهور تفصیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصّله را مقام خلق می‌نامند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳٦).

مقام واحدیت، نخستین تعین عقلی ذات حق تعالی است که تعینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. در این تعین، خداوند به‌صورت تفصیل، حقیقی علمی و وجود نسبی اسمائی و نیز به نحو اجمال، حقیقی وجودی و نسبی علمی ظاهر می‌شود. ذات احدیت، مرحلهٔ سقوط کافّهٔ اعتبارات است؛ اما ذات واحدیت، تعلق اعتبارات در ظهور ذات و مرتبهٔ ثبوت و اندراج حقیقی و اصلی اعتبارات غیرمتناهی است. اعیان کثرت از وصف وحدت مقام واحدیت ناشی می‌شوند. متعلّق واحدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به این اعتبار، منشأ اسماء و صفات می‌شود و به همین دلیل گاهی در لسان عرفا «*واحدیت اجمالی*» لقب می‌گیرد. به‌اختصار می‌توان گفت که حضرت واحدیت، صورت تعین اول است و ارکان آن نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول هستند (فناری، ۱۳۷٤: ۱۷۸؛ نیز رک: قونوی، ۱۳٦۲، تعلیقه: ۱۱۲-۱۱۰).

اسماء و صفات الهی در حضرت واحدیت، حجاب‌های نورانی هستند که هر کدام به اندازهٔ مقام و رتبهٔ خود، حقیقت ذات غیبی را می‌پوشانند. غیب‌الغیوب دائماً در پس پردهٔ اسماء و صفات، محتجب است و در شعاع نورانیت آن‌ها چاره‌ای جز اختفاء ندارد. به شهود اسماء و صفات، مشهود و به ظهور آن‌ها ظاهر می‌شود. بر این مبنا، پنهان شدنش نیز با اسماء و صفات و در دایرهٔ وجودی آن‌ها رخ می‌دهد؛ زیرا مطلق، باطن مقید است و در حجاب آن قرار دارد (امام خمینی، ۱۳۷٦: ۲۸). حقیقت غیبی، باطن اسماء و صفات است. در کسوت آن‌ها، لباس ظهور می‌پوشد و در حضور آن‌ها چون گوهری نایاب، مستور می‌شود.

مرتبهٔ واحدیت بنا بر آنکه میان اسماء و صفات و کمالات حق، ترتب و وابستگی وجود دارد، مراتب مختلفی دارد که برخی فرع بر دیگری هستند. اسماء و صفات همه در عرض هم نیستند؛ بلکه مراتب آن‌ها متفاوت است. والاترین اسم، اسم جلالهٔ «*الله*» است که جامع جمیع اسمای الهی است و بقیهٔ اسماء، متفرع بر آن هستند. صفات نیز که به اعتباری اسم‌اند، از چنین نموداری بهره می‌برند. راز چندگونگی امت‌ها و دولت‌های حضرت واحدیت و افتراق میان شرایع آن‌ها را باید در تکثر حقایق غیبی اسمائی و اختلاف اسماء و صفات با یکدیگر جست‌وجو کرد (امام خمینی، ۱٤۱۰: ٤٦).

به تعبیر امام خمینی اسم الله، نخستین ظهور کثرت در عالم اسماء و حضرت واحدیت است و سایر اسماء را در خرقهٔ ظهور می‌پوشاند؛ بنابراین می‌توان گفت همهٔ اسماء، مظاهر و تجلیات آن هستند. اسم الله در تمام مراحل ظهور، ظاهر و در تمام مراتب بطون، باطن است. صورت الله که همان عین ثابت انسان کامل است، اولین صورتی است که به‌نحو ثبوت، در حضرت علمی ظاهر شد و صورت‌های بقیهٔ اسماء که مظاهر و تعینات اسم الله هستند، به‌واسطهٔ آن ایجاد شدند (امام خمینی، بی‌تا: ٤۸).

به هر روی، حضرت هویت مطلق تا به مظاهر اعیان و کثرت اسماء و صفات درنیاید، درخور معرفت و شناخت نیست. ذات غیبی در کسوت تعینات و اعتباراتش معلوم و مشهود می‌شود و این فرآیند، زمانی حاصل می‌شود که از مقام احدیت ذات، نزول اجلال کند و بر پهنهٔ جایگاه واحدیت گام نهد. در مشرب عرفا مشهور است که حق تعالی شناخته نمی‌شود، مگر به خلق. به باور قیصری، خداوند ما را در جمیع مواطن و مقامات می‌شناسد؛ حال آنکه ما تنها در برخی احوال و مراتب، نسبت به او معرفت و علم داریم. هیچ‌کس حقیقتاً از حضرت حق در مقام هویت و احدیتش مطلع نیست و اساساً در این مرتبه، امکانی برای اطلاع وجود ندارد. بااین‌حال، ما می‌توانیم او را در لباس اسماء و صفات و در مقام واحدیت به‌وضوح بنگریم و بشناسیم. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۷)

۳- عالم جبروت

دومین حضرت از مجموع حضرات خمس پس از لاهوت و حضرت غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است که در لسان عرفان، باطن عالم شهادت و نیز برزخ میان تحت عالم لاهوت و فوق عالم ملکوت (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ٥٤) قلمداد می‌شود و نمی‌توان به آن اشارهٔ حسی کرد. از این مرتبه با عناوین «*حضرت لوح محفوظی*»، «*عالم اسماء و صفات*»، «*عالم نفوس*» و «*عالم ارواح مجرده*» نام برده شده است که به نوعی همان مرتبهٔ «*عالم عقول*» و «*مفارقات تام*» در حکمت اسلامی است.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، پس از حضرت غیب مطلق که تحت عنوان فیض مقدس از آن یاد می‌شود و دربردارندهٔ عوالم لاهوت است، به‌ترتیب حضرات غیب مضاف و شهادت مطلق قرار دارند. حضرت غیب مضاف خود بر دو گونه است: غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق که عالم آن «*جبروت*» یا «*ارواح*» (مجردات صرف) نام دارد و غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق که عالم آن «*ملکوت*» یا «*مثال*» نامیده می‌شود. شهادت مطلق نیز حضرت چهارم است که عالم آن «*ملک*» یا «*ناسوت*» هستند.

مقولهٔ عوالم خارج هرچند ریشه‌هایی در آموزه‌های فلسفهٔ نوافلاطونی دارد، اما در عرفان اسلامی، این ابوطالب مکّی بود که نخستین‌بار در کتاب ***قوت‌القلوب*** متعرّض آن شد (نک.به: هادینا، ۱۳۸۸، ج۱۷: ۵۲۸-۵۲۷). او عیناً مطابق با آنچه بعدها در عرفان اسلامی، معرکهٔ آرای بسیاری از عرفا قرار گرفت، عالم هستی را به سه مرتبهٔ جبروت، ملکوت و ملک تقسیم کرد و جبروت را عالم شهود عظمت و عالم وحدانیت نامید. به اعتقاد مکّی، مشاهدهٔ ملک به نور عقل، مشاهدهٔ ملکوت به نور ایمان و مشاهدهٔ جبروت به نور معرفت امکان‌پذیر است (مکّی، ۱٤۱۷، ج۱: ٤۳۲).

عالم جبروت، عالم عقول کلیه است که مجرد از ماده و صورت است و تقرّب آن به‌گونه‌ای است که درنهایت کمال به درگاه حضرت لاهوت نزدیک است و به‌سختی بتوان جدایی میان آن‌ها تصور کرد. در این مرتبه که ماهیات جواهر و اعراض، مفردات و مرکبات و نیز معقولات و محسوسات به‌نحو جزئی و کلی حضور دارند، صور همهٔ اسماء و صفات شکل می‌گیرند و از رهگذر فیض مقدس، قدم در عالم ملک می‌گذارند و به مرحلهٔ وجود عینی می‌رسند.

در باب وجه تسمیهٔ جبروت می‌توان یکی از این دو قول امام خمینی را پذیرفت: نخست آنکه خداوند متعال نقایص آن را جبران کرده و غبار امکان از رخسار آن زدوده است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳٤؛ نیز رک: بی‌تا: ۸۸؛ ۱۳۷٦: ۵۰). و دوم آنکه ارواح مجرده که در عالم جبروت منزل دارند، مرتبهٔ پائین‌تر خود را جبران می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷٦). در مقابل «*عالم خلق*» که از اطلاقات جهان ملک و عالم سفلی است، بر جبروت «*عالم غیب*»، «*عالم علوی*» و همچنین «*عالم امر*» نیز اطلاق می‌شود. جامی در توصیف عالم جبروت می‌نویسد: «این مرتبه، ظهور حقایق کونیهٔ مجردهٔ بسیطه است برای نفس خود و برای مثل خود؛ چنان‌که أرواح در این مرتبه، مدرِک اعیان خودند و ممیّز حقایق خود» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱).

موجودات عالم جبروت بر دو قسم‌اند: ۱- کروبیان: این قبیل موجودات تحت هیچ شرایطی به عالم اجسام تعلق ندارند؛ بدان معنا که نمی‌توانند در عالم، تدبیر و تصرفی داشته باشند و خود بر دو گونه‌اند: الف) ملائکهٔ مهیّمه که از عالم و عالمیان مطلقاً بی‌خبرند و آن‌قدر غرق در جمال دلربای الهی هستند که حتی به خودشان نیز توجه و اقبالی ندارند. ب) ارواحی که اگرچه تعلقی به عالم اجسام ندارند و در شهود قیمومیّت، شیفته و متحیرند، اما حجاب بارگاه الوهیت و وسایط فیض ربوبیت‌اند. در صف اول این ارواح، روح اعظم قرار دارد که به اعتباری قلم اعلی و عقل اول خوانده می‌شود و در صف آخر آن روح‌القدس، یعنی جبرئیل جای می‌گیرد. ۲- روحانیان یا نفوس ناطقه که هرچند در زمرهٔ مجردات هستند، اما بااین‌حال به عالم اجسام تعلق دارند و در جهان تصرف می‌کنند. این نفوس نیز خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: الف) اهل ملکوت اعلی که به تدبیر آسمان می‌پردازند. ب) اهل ملکوت اسفل که زمین و امور مربوط به آن را تدبیر می‌کنند. ملائکهٔ موکّل انسان و نیز اجّنه و شیاطین از این طایفه هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳٤۰-۳۳۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۰-٤۹).

قیصری بر این باور است که فرشتگانی که پیرامون حضرت آدم(ع) به نزاع برخاستند و زبان به اعتراض خداوند متعال گشودند، از ملائکهٔ جبروتی و سماوی محسوب نمی‌شدند؛ بلکه در زمرهٔ فرشتگان ارضی قرار داشتند که ظلمت بر آن‌ها غلبه یافته بود. از اینجا می‌توان دریافت که اهل جبروت به دلیل غلبهٔ نور بر آن‌ها و اشراف و معرفت کامل ایشان به مقام انسان کامل و رتبهٔ او نزد پروردگار، حقیقت آدم را آن‌چنان که بود، می‌دانستند و از این باب هرگز طعن و کنایه را به درگاه الهی جایز نمی‌شمردند.

ارواح جبروتی با دو قصد در عوالم وجود تصرف می‌کنند: با قصد اول به تدبیر عالم علوی می‌پردازند و با قصد دوم، عالم سفلی را اداره می‌کنند. آن‌ها بدان جهت که از قوای روحانی و قلبی برخوردار هستند، هیچ‌گاه در تقابل با اوامر الهی، کاری انجام نمی‌دهند؛ زیرا اغراض فسادآور تنها از قوای جسمانی برمی‌آید نه قوای روحانی (قیصری، ۱۳۷۵: ۳٦۹). البته امام خمینی برداشت دیگری از ارواح جبروتی دارد که با آموزه‌های قیصری و بسیاری دیگر از عرفای بنام متفاوت است. او تنها مجرداتی را که وسایط رحمت وجود خداوند متعال بوده‌اند و مبادی سلسلهٔ موجودات محسوب می‌شوند را شایستهٔ عنوان «*اهل جبروت*» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳٤۰؛ نیز نک: ۱۳۸۲: ٤۱٤). این منظر بیشتر با قسم دوم از ملائکهٔ کروبی همپوشانی دارد که پیش از این در اقسام موجودات عالم

جبروت بیان شد.

امام در جریان بحث از جبروت به نکتهٔ ظریفی اشاره می‌کند که شاید نتوان سابقه‌ای از آن در انگاره‌های عرفای پیشین یافت. او معتقد است همان‌طور که ملائکهٔ الهی متصف به صفات جبروتی و ملکوتی می‌شوند، برای اولیاء الله نیز تمثّل ملکوتی و تروّح جبروتی ممکن است؛ به‌طوری‌که از آن با عنوان «*تنزّل ملائکه بر ولی امر*» تعبیر می‌کند. این مقام به‌نحو رجوع از ظاهر به باطن میسر است. چنین تمثّلی با خروج از طبیعت بشری و تناسب کامل با عوالم جبروت و ملکوت در قلب، صدر و حسّ بشر، صورت واقع به‌خود می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳٤۲).

اساساً قیصری حضرات خمس را به‌گونه‌ای تبیین می‌کند که از مقام واحدیت شروع و به انسان کامل ختم می‌شود؛ بنابراین همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کردیم، چنانچه وی از غیب مطلق و حضرت لاهوت سخن می‌گوید، مرادش مرتبهٔ ذات واحدیت است، نه مقام احدیت؛ زیرا در ذات الوهی، تجلی وجود ندارد. او بدین لحاظ عالم ملک را مظهر عالم جبروت، عالم جبروت را مظهر عالم اعیان ثابته، عالم اعیان ثابته را مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و حضرت واحدیت را مظهر حضرت احدیت می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

ارواحی که در عالم جبروت سکنی گزیده‌اند، صورت‌های عقلی مجردی دارند که مناسب با غیب مطلق است. براین‌اساس، قرابتی را که میان این عالم و حضرت لاهوت در کلام عرفا می‌توان مشاهده کرد، توجیه‌پذیر می‌شود. قیصری در ***شرح فصوص***، دو عالم جبروت و ملکوت را از عوالم باطن برمی‌شمارد و به این نکته اشاره می‌کند که برخلاف عالم ظاهر که با بدن، مشاعر و قوای طبیعی ما سنخیت دارد، عوالم جبروت و ملکوت با روح، قلب و قوای روحانی ما درک می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۲).

امام خمینی عالم جبروت را عالمی می‌داند که وجودات آن مادی نیست و اصلاً تعلقی به ماده ندارند. به‌علاوه اینکه ماده، موضوع آن‌ها نیست و منتظر تکوین نیز نمی‌مانند. وی رابطهٔ میان عالم لاهوت که منبع فیض مقدس و نور منبسط است و عالم جبروت را از سنخ رابطهٔ علّی و معلولی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷۲). و معتقد است ساکنان عالم جبروت، عقول کلیه‌ای هستند که در عین کمال، مجرد از ماده و صورت هستند و قرب به مبدأ دارند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷٦). او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که منظور از «*الحمد لله*» (حمد:۱) در سورهٔ حمد، عالم جبروت و ملکوت اعلی است که حقیقت آن، حمد صرف و مطلق خداوند متعال است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۸۲).

٤- عالم ملکوت

عالم ملکوت یا عالم مثال که گه‌گاه آن را «*عالم مثالی*» نیز می‌نامند، عالم حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق است که جایگاه مُثل و معانی غیبی است. ابن‌عربی می‌نویسد: «عالم الملکوت، عالم المعانی و الغیب و الإرتقاء إلیه من عالم الملک» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۹). این عالم واسطهٔ میان عالم جبروت، یعنی مجردات و عالم ملک، یعنی اجسام است که حکما بدان «*عالم مثال*» می‌گویند و اهل شریعت آن را «*برزخ*» می‌نامند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲). از دیگر اطلاقات عالم مذکور در کلام فحول عرفان و حکمت، «*لوح محفوظ*» (فیض کاشانی، ۱٤۱۷، ج۵: ۳۸)، «*عالم روحانی*» (آملی، ۱۳٦۷: ٦۰)، «*عالم معلّقه*»، «*ارباب انواع*» و «*مُثل افلاطونی*» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷٦) هستند.

در برزخیت عالم مثال، نکتهٔ ظریفی نهفته است که آن را می‌توان از فحوای انگاره‌های عرفا به‌خوبی دریافت و آن اینکه عالم مثال، واسطهٔ رسیدن فیض حق بر موجودات عالم ماده است. فیض الوهی به دلیل سنخیت‌نداشتن ارواح و اجسام از لحاظ بساطت و ترکیب و تباین ذاتی میان آن‌ها، به‌طور مستقیم نمی‌تواند بر وجودات غیرمجرد، جاری و ساری شوند. بدین لحاظ عالم مثال بنا به تقدیر الهی، موجبات ارتباط دو عالم مذکور را فراهم می‌سازد.

قیصری در ***شرح فصوص*** پیرامون برزخیت عالم ملکوت می‌نویسد: «عالم مثالی، عالمی روحانی از جوهری نورانی است که به‌لحاظ محسوس‌بودن و مقدارداشتن شبیه به جوهر جسمانی است و نیز در نورانیت با جوهر مجرد عقلی شباهت دارد. بااین‌حال، عالم مثالی نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی، بلکه برزخ و حدّ فاصل میان آن دو است. بدیهی است هر آنچه برزخ میان دو چیز است، بالطبع نمی‌تواند عین آن دو باشد و تنها از برخی جهات با آن‌ها شباهت دارد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷).

شاید در میان تمام عرفای متقدم اسلامی، یکی از بهترین تحقیقات پیرامون مقتضیات عالم مثال در آموزه‌های عرفانی قیصری باشد. او بر این باور است که این عالم، برخلاف تصور برخی از عرفا عرضی نیست؛ بلکه جوهر است. قیصری این نکته را خاطرنشان می‌شود که عده‌ای گمان می‌کنند صورت‌های مثالی از حقایق خویش انفکاک دارند؛ همچنان‌که درمورد صور عقلی نیز چنین می‌پندارند. اما حق این است که حقایق جوهری در تمام عوالم روحانی، عقلی و خیالی وجود دارد و این حقایق بر حسب هر یک از عوالم مذکور صورت‌هایی متناسب با آن‌ها دارند.

سخن قیصری در باب وجه تسمیهٔ عالم ملکوت به «*عالم مثالی*» نیز بیانگر این مطلب است که از آنجا که عالم مذکور، دربردارندهٔ صورت‌های موجودات عالم جسمانی است و علاوه بر آن، دربردارندهٔ نخستین مثال صوری و همچنین صور اعیان و حقایق واقع در حضرت علمی الهی است، عالم مثالی خوانده می‌شود. از دیگر اطلاقات عالم ملکوت، «*خیال متصل*» است؛ چه اینکه می‌توان شباهت‌های بسیاری را میان عالم مثال و خیال متصل تصور کرد. بنابراین هر یک از معانی ممکن و ارواح، صورتی مثالی مطابق با کمالات خود دارند. چنین صورت‌هایی که بدان‌ها خیالات گفته می‌شود، متصل به عالم ملکوت‌اند و از آن نور می‌گیرند، شبیه آنچه برای انسان در عالم خیال اتفاق می‌افتد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸-۹۷).

بدین لحاظ تقسیم کلی عالم مثال به دو گونهٔ متصل و منفصل توجیه‌پذیر می‌شود. عالم مثال متصل یکی از مراحل وجودی انسان است، حال آنکه عالم مثال منفصل، مرتبه‌ای از مراتب عالم وجود است. بر این مبنا، قیصری در تعریف عالم ملکوت می‌نویسد: «عالم مثال مطلق بلافاصله پس از عالم عقول و نفوس مجرد قرار می‌گیرد. در این عالم هر یک از موجودات مجرد و غیرمجرد صورت‌هایی مثالی دارند که تنها با حواس باطنی ادراک می‌شوند. از این عالم، تحت عنوان عالم ملکوت یاد می‌شود» (قیصری، ۱۳۷٤: ۳۱۲). این مرتبه، مرتبهٔ ظهور حقایق کونیهٔ مجرد و لطیف است که هرچند ممکن است برخی صفات ماده، ازقبیل تجزیه، تبعیض و امثال آن‌ها را نداشته باشند، اما بااین‌حال با تمام آثار و عوارض مادی خود، ازقبیل شکل و مقدار، ظاهر می‌شوند.

براین‌اساس، خاصیت دووجهی عالم مثال، کیفیت خاصی را به آن می‌بخشد که البته بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان آن را پذیرفته‌اند. بنا به دیدگاه مشّائین، جهان تنها به دو بخش مجرد و مادی تقسیم می‌شود و دیگر نمی‌توان برزخی را میان آن‌ها تصور کرد. به باور ایشان صورت‌بندی موجودات و فرض‌کردن شکل و مقدار برای آن‌ها، بدون ماده امتناع عقلی دارد. البته با توجه به مبانی حکمی و عقلانی فلسفهٔ مشاء جز این نیز انتظار نمی‌رود. برخلاف مشّائین، اشراقیون، عالم مثال را می‌پذیرند؛ البته تاجایی‌که با پیش‌فرض‌های فلسفی خودشان در تضاد نباشد. شاید در میان فلاسفه، ملاصدرا بیش از دیگران در پذیرش و اثبات عالم مثال اهتمام ورزیده باشد.

همان‌طور که گفته شد، یکی از اعتبارات عالم ملکوت، خیال منفصل است. برخلاف خیال متصل که مفهوم‌پذیری آن تنها ازطریق قوای فکری بشری میسر است، در ادراک خیال منفصل، قوای فکری انسان شرط نیست. جامی بر این باور است که تجسّد أرواح، تروّح اجساد، تشخّص اخلاق و اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهدهٔ ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی، همه در

این عالم اتفاق مـی‌افتـد (جـامی، ۱۳۷۰: ۵۲). نسـبت عـالم ملکوت به هر دو طرف وجوب و امکان مساوی است؛ بـدین معنا که نسبت آن به عالم غیب و بساطت صورت‌هـای ارواح با نسبت آن بـه عـالم حـسّ و ترکیـب صـور موجـودات آن یکسان است (فناری، ۱۳۷٤: ٤۱۵). این نکته را نیز باید افـزود که عالم ملکوت یا خیال منفصل به دو عالم تقسیم مـی‌شـود: ۱) ملکوت اعلی که عالم نفوس کلیه است؛ ۲) ملکوت اسـفل که عالم مثل معلّقه است.

قیصـری عـالم ملکـوت را «*عـالم ملائکـه*» مـی‌نامـد (قیصـری، ۱۳۷۵: ۱۰۹۵) و آن را نخسـتین چشـم‌انـدازی می‌داند که هنگام غیبت از عالم جسمانی در مقابل دیدگان انسان گشوده می‌شود. احـوال آدمیـان بـر حسـب صـفای باطن و استعداد ذاتی آن‌ها همگی در ایـن عـالم، مشـاهده می‌شود. هر یک از ارواح، بنا به درجات و کمالاتی کـه از آن برخوردار هستند، صورتی در عالم ملکوت دارند؛ بدین لحاظ عالم مذکور را باید محل ظهور حقایق دانست.

قیصری بر این باور است که بیشتر مکاشفات اولیاء الله، تجسم اعمال، نعیم قبر و سـؤال نکیـر و منکـر و بعـث و نشور انبیای الهی در عالم مثال اتفاق می‌افتد. همچنین مراد از برزخی که انسان پس از مفارقت از بدن جسمانی بـدان وارد می‌شود و نیـز بهشـت و دوزخ و ثـواب و عقـاب و عرش و کرسی، همین عالم است. کیفیت معراج حضـرت رسول اکرم(ص) و دیدارش با پیامبران گذشته را هم بایـد براساس خیال منفصل و عالم مثـال تبیـین کـرد (قیصـری، ۱۳۷٤: ۳٤۲).

در برخی اشارات امام خمینـی مـی‌تـوان ایـن نکتـه را یافت که عالم ملکوت، عاری از ماده است؛ ولی متعلق بـه آن است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷۲). تمـام موجـودات، حیات ملکوتی دارند و عالم ملکوت، سراسر حیات و علم است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ٤۳۸). وی عالم مذکور را به دو قسم ملکوت اعلی و ملکوت سفلی تقسیم می‌کند و عـالم ملکوت اعلی را «*عالم ملائکهٔ مقربین*» می‌نامد.

از منظر امام، ملکوت اعلی بهشت است که خـود عـالم مستقلی است و نفوس نیکبخت به آن سوق داده می‌شـوند و ملکوت سفلی نیز جهنم اسـت کـه نفـوس شـقی در آن سیر می‌کنند. هر نفسی که با ملکوت اعلی ارتباط می‌یابـد، از القائات ملَکی برخوردار مـی‌شـود و علـومی کـه بـه آن افاضه می‌شود، علوم حقیقی است؛ برخلاف ملکوت سفلی که کمین‌گاه شیاطین و نفوس خبیثـه اسـت و القائـات آن، شیطانی و ازقبیل جهل مرکـب و حجـاب ظلمـانی اسـت (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۳٦۳و۳۷۲).

در میان آموزه‌های عرفانیِ امام خمینی، آنچـه بـدیع بـه نظر می‌رسد و شاید کمتـر سـابقه‌ای از آن بتـوان در آثـار عرفای متقدم، ازجمله قیصـری یافـت، توجـه او بـه بُعـد نفسانی ملکوت است و اینکه هر یک از آدمیان بر حسب اعمال فضیله یا رذیلهٔ خود، صورتی در ملکوت نفس دارد و حتی خود اعمـال نیـز هـم در عـالم ملکـوت و هـم در ملکوت نفـس دارای صـورت هسـتند. وی در ایـن بـاب می‌نویسد: «از برای انسان در عالم ملکوت، غیر از صورت انسانی، ممکن است صورت‌هایی باشـد و آن صـورت‌هـا، تابع ملکـوت نفـس و ملکـات آن اسـت» (امـام خمینـی، ۱۳۸۲: ٤۵) و در جایی دیگر مقتضـیات ملکـوت نفـس را این‌گونه تبیین می‌کند: «از برای هر یک از اعمـال صـالحه یا سیّئه، چنانچه در عالم ملکوت صورتی است مناسب بـا آن، در ملکوت نفس نیز صورتی اسـت کـه بـه‌واسـطهٔ آن در باطن، ملکوت نفس یا نورانیّت حاصل می‌شود و قلب، مطهـر و منور می‌شود و در این صورت، نفـس چـون آئینـه، صـیقل صافی می‌شود کـه لایـق تجلیات غیبیّـه و ظهـور حقـایق و معارف در آن می‌شود؛ و یا ملکـوت نفس، ظلمـانی و پلیـد می‌شود و در ایـن صـورت، قلـب چـون آئینـه، زنگـارزده و چرکین می‌شود که حصول معارف الهیه و حقایق غیبیّه در آن عکس نیفکند» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

۵- عالم ملک

واپسـین عـالم از مجموعـهٔ عـوالم خـارج، عـالم ملـک و شهادت است که محیط آن فلک‌الافلاک و مرکز آن زمـین

است و در لسان عرفان بدان «*ناسوت*» نیز اطلاق می‌شود. عالم ملک، عالم چهارمین حضرت از حضرات پنج‌گانه، یعنی حضرت شهادت مطلق است که به تعبیر امام خمینی حاشیهٔ عدم، آوردگاه زمان و آخرین مرتبهٔ نزول و تجلی نور الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۱: ۷۶) و مظهر جمال و جلال الهی (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۲۱) و مقام ربوبیت اوست. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۱۶: ۲۱۳). عالم مذکور دربردارندهٔ عرش، کرسی، آسمان‌ها، عناصر و هر چیزی است که از آن‌ها ترکیب می‌شود (قیصری، ۱۳۷٤: ۳۱۲).

فرغانی حدود و ثغور عالم ملک را از حضرت عرش رحمانی تا به عالم خاک ترسیم می‌کند و آنچه در این میان است، اعم از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم، موجودات آن را تشکیل می‌دهد (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱٤٤). هرچه در عالم محسوس قرار دارد، صورتی از آن را می‌توان در عالم مثال یافت. چنین رابطه‌ای از سنخ رابطهٔ ظهور و کمون در وجود است؛ به‌گونه‌ای‌که موجودات عالم حس، صورت‌های ظاهرشدهٔ معانی غیبی هستند که در حضرت ربوبیت در اختفاء به سر می‌برند.

عرفا این مرتبه از عالم وجود را «*عالم طبیعت*»، «*عالم خلق*» و «*عالم سفلی*» می‌نامند که جامی از آن، به «*حضرت أنزل*»، «*مرتبهٔ حس*» و «*مرتبهٔ مشاهده*» تعبیر می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱و۱۸۱). این مرتبه، قشری‌ترین مرتبه از عوالم وجود است و می‌توان به آن اشارهٔ حسی کرد. سیدحیدر آملی در سخنی بدیع، منظور از «*سماوات*» و «*أرض*» را در کلام عرفا به‌ترتیب، عالم جبروت و عالم ملک دانسته است و آنچه میان آن دو است را عالم ملکوت می‌خواند (آملی، ۱۳٦۷: ۳۳٦). عالم ماده، مشهود اهل ظاهر است و برخلاف عوالم پیشین که تنها خواص می‌توانند به درک آن نائل شوند، ادراک آن برای همگان میسر است.

عالم شهادت مطلق، دقیقاً نقطهٔ مقابل غیب‌الغیوب و عالم اعیان ثابته است. این عالم از لوازم ماده به‌تمامی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای‌که علاوه بر ترکیب وجود و ماهیت و ترکیب معنا با مقادیر و اَشکال مختلف، اوصافی نظیر زمان‌مندی، مکان‌مندی، تجزیه، تبعیض و غیره را نیز دارد. این بدان معناست که خواص دو عالم ارواح و مثال که توضیح آن‌ها در بخش‌های قبلی گذشت، به اضافهٔ اوصاف دیگری که از خصوصیات ماده محسوب می‌شوند، در عالم مذکور جمع شده است.

ظهور وجود در عالم ماده که همان عالم اجسام است، به نحو تمام و کمال صورت می‌گیرد؛ بدین لحاظ ظهور و بروز خواص و آثار وجود در چنین عالمی به مرحلهٔ کمال می‌رسد. قونوی این فرآیند را «*کامل شدن ظهور تجلی وجودی*» می‌نامد که ویژگی منحصربه‌فرد عالم ماده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵). به نظر جامی چه‌بسا مراد از تمامیّت و اکمل‌بودن ظهور وجود در این مرتبه، ادراک و احساس آن بنا بر اجمال و با حواس ظاهری باشد؛ هرچند تفصیل آن در مرتبهٔ باطن از پیش، موجود است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹). البته این بدان معنا نیست که قوت وجود نیز در عالم ماده بیش از سایر عوالم است؛ زیرا بدیهی است مراتب مافوق عالم ماده به سبب آنکه به حسب طبیعت خویش، از بساطت و اندماج وجودی بیشتری برخوردار هستند، بالطبع قوت وجودی بیشتری هم دارند.

از منظر عرفا عالم ملک و مرتبهٔ اجسام بر دو قسم است: ۱- علویات (افلاک)، ۲- سفلیات. علویات عبارتند از: عرش، کرسی، سماوات سبع، ثوابت و سیّارات. از این میان، عرش و کرسی که آن‌ها را «*طبیعی*» می‌نامند، برخلاف سایر علویات که کون و فساد می‌پذیرند، قابلیت کون و فساد و نیز فنا و زوال را ندارند. سفلیات هم که بدان‌ها «*عنصریات*» گفته می‌شود، عبارتند از: رعد و برق، أبر و باران و همچنین مرکّبات، مانند معادن، نبات، حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر محسوب می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۵۸).

قیصری در ارتباط با عالم ملک، توجه ویژه‌ای به عالم انسانی دارد و آن را از این منظر می‌نگرد. وی در تفسیر این سخن ابن‌عربی که می‌گوید: «إن الحق وصف نفسه

بأنه ظاهر و باطن، فأوجد العالم؛ عالم غیب و شهادة؛ لندرک الباطن بغیبنا و الظاهر بشهادتنا» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۴). مراد او را از عالم، «*عالم انسانی*» می‌داند که از دو نوع ادراک برخوردار است: ۱- ادراک باطنی؛ ۲- ادراک ظاهری. به‌واسطهٔ ادراک نخست، عالم باطن را شهود می‌کند که همان عوالم جبروت و ملکوت است و ابزار این ادراک، روح، قلب و قوای روحانی اوست و به واسطهٔ ادراک دوم نیز عالم ظاهر را شهود می‌کند؛ یعنی عالم ملک را درک می‌کند و ابزار آن هم جسم و مشاعر وی و قوای منطبع در آن‌هاست که همگی در خارج موجودند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۳-۳۹۲).

امام خمینی در بیان ترتیب حضرات خمس در کلامی متفاوت نسبت به سایر عرفا، عالم ملک را سایهٔ حضرت شهادت مطلق می‌داند؛ آن‌چنان که عالم اعیان، سایهٔ غیب مطلق، عالم عقول و نفوس، سایهٔ غیب مضاف نزدیک به مطلق و عالم خیال و مثال مطلق، سایهٔ غیب مضاف نزدیک به شهادت است. اساساً به گمان وی، امتداد سایهٔ حضرت حق که از آن به «*مدّ ظلّ*» تعبیر می‌شود، در اسماء و اعیان ثابته به‌واسطهٔ ظلّ اقدس و در عالم ملک، ملکوت و جبروت به‌واسطهٔ ظلّ مقدس صورت می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۲۱).

۶- انسان کامل

انسان کامل، پنجمین و آخرین حضرت از پنج‌گانهٔ حضرات خمس است. در لسان عرفان از این حضرت تحت عنوان «*کون جامع*» و «*حضرت جامع حضرات*» نام برده می‌شود که عالم آن، عالم انسانی و جامع تمام عوالم پیشین و مافیها است؛ این بدان معناست که به تعبیر ابن‌عربی، جمیع صورت‌های الهی در نشئهٔ انسانی ظاهر می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). تمام مراتب الهی و کونی در انسان به نحو حق‌الیقین ظهور دارند. بنا به همین اعتبار است که انسان نسبت به ماسوی‌الله از رتبهٔ احاطه و جمع برخوردار است.

غیر از آنچه ذکر شد، اعتبارات و اطلاقات دیگری نیز برای انسان کامل در بیان عرفای مسلمان یافت می‌شود، از جمله: «*قرآن*»، «*السبع المثانی*»، «*روح الروح*»، «*تجلی اعظم*»، «*مظهر اتمّ*»، «*جلاء مرآة العالم*»، «*فصّ الخاتم*»، «*خلیفة*»، «*عین*»، «*بصر*» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۸)، «*اسم اعظم*»، «*ظلّ ارفع*» و «*ظلّ حضرت جامع الهی*» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۲۱-۱۲۰). قیصری نیز وجوه دیگری را بر اعتبارات فوق می‌افزاید: ۱- کتاب جامع؛ از حیث اشتمال آن بر تمام کتب الهی؛ ۲- کتاب عقلی (مسمّا به أم‌الکتاب)؛ از حیث روح و عقل؛ ۳- کتاب لوح محفوظ؛ از حیث قلب؛ ٤- کتاب محو و اثبات؛ از حیث نفس (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱).

۶/۱- جایگاه انسان کامل

انسان در مجموعهٔ باورداشت‌های عرفانی، خود جزئی از عالم محسوب می‌شود؛ بنابراین به تعبیر قیصری اینکه انسان، عالمی مستقل از سایر عوالم و حضرتی جداگانه از دیگر حضرات در نظر گرفته می‌شود، از حیث صورت ظاهری نست که از این لحاظ تغایری با عالم ندارد؛ بلکه به دلیل جامعیت و اشتمالش بر تمام موجودات عالم خارج است (قیصری، ۱۳۷٤: ۳۱۲). وجود انسان و عالم، هر دو بر صورت «*الله*» آفریده شده‌اند؛ تنها با این تفاوت که عالم، اسمای الهی را به نحو تفصیل نشان می‌دهد، اما انسان به نحو اجمال. جامعیت حضرت انسانی نیز از این جهت درخور تبیین و واکاوی است.

در عرفان نظری، انسان از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که قیصری اساساً مقصود اصلی از ایجاد عالم را انسان می‌داند. او با استناد به سخن قدسی «کنت کنزاً مخفیاً» بر این نکته تصریح دارد که وجود عالم، مستند به اسماء است. علت غائی ایجاد عالم انسانی نیز رؤیت ذات به ذات در آئینهٔ انسان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۶-۳۲۵). به تعبیر ابن‌عربی نیز خداوند متعال به‌خاطر وجود انسان به خلق نظر می‌کند و آن‌ها را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد. به باور او مادامی که انسان کامل در صحنهٔ عالم حضور دارد، عالم پیوسته محفوظ است

(ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). همهٔ این‌ها نشان از نقش پررنگ انسان کامل در جهان کائنات دارد که با هیچ مخلوق دیگری قیاس‌پذیر نیست.

۶/۲- ماهیت انسان کامل

حقیقت وجودی انسان، مظهر اسم جامع «*الله*» است و همهٔ اسماء به نوعی از چنین حقیقتی روایت می‌کنند. این مسئله نشانگر وجه واسطه‌بودن انسان در مراتب عالم است که خود با مظهریّت اسمای گونه‌گون الهی پیوند می‌یابد. آشتیانی می‌نویسد: «اسم الله، مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان، مظهر اسم الله است» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ٤٤٩). انسان کامل در اصل از مرتبهٔ ذات احدیت، تعیّن پیدا می‌کند که بیانگر کیفیت ظهور وی در قوس نزول است. همان‌طور که در این قوس از مقام احدیت، تنزل می‌یابد، در قوس صعود نیز سرانجام به همین مرتبه بازخواهد گشت؛ مطابق با آیهٔ شریفهٔ «*إنّا لله و إنّا إلیه راجعون*» (بقره: ۱٥٦). اصطلاحات «*فناء فی الله*» و «*بقاء بالله*» که در آموزه‌های عرفان اسلامی و برخی مکاتب عرفانی دیگر، به‌خصوص عرفان‌های هندی و مسیحی بسیار پربسامد هستند، حکایت از همین سفر روحانی دارند. سیر انسان تا مرتبهٔ واحدیت در اندیشهٔ عرفانی اسلام معمولاً «*فناء فی الله*» و نیز رسیدن به مقام ذات احدیت که ساحل مقصود عرفانی است، «*بقاء بالله*» نامیده می‌شود.

در لسان قرآن، حضرت آدم(ع) به‌عنوان انسان کامل معرفی می‌شود که حماسهٔ عظیم سجدهٔ ملائکه بر او نیز بر این معنا دلالت دارد. با اندکی تأمل پیرامون این ماجرا و کسب معرفت نسبت به تمایز جایگاه انسان و فرشتگان که البته مقربان درگاه الهی هستند، مقام این دو صنف در مجموعهٔ نظام هستی به‌خوبی روشن می‌شود. ابن‌عربی اساساً پرسش فرشتگان مبنی بر علت سجده بر آدم(ع) را این‌چنین تبیین می‌کند: «لیس للملائکة جمعیة آدم» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). قیصری در تشریح معنای «جمعیت» که در ارتباطی ناگسستنی با مفهوم جامعیت حضرت انسانی است و پیش از این بیانش گذشت، می‌نویسد: «فرشتگان الهی، جمعیت اسمای آدم(ع) را نداشتند؛ ازاین‌رو، پروردگار را از حیث اسمی خاص می‌پرستیدند و از آن تجاوز نمی‌کردند؛ اما آدم(ع) خداوند را به جمیع اسمائش عبادت می‌کرد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳٦٦).

نکتهٔ اصلی در جامعیت انسان کامل که مفهوم حضرت کون جامع به‌تمامی برخاسته از آن است، جامعیت وی از حیث اسمای الهی است؛ نکته‌ای که بسیاری از عرفا بدان اذعان کرده‌اند. اساساً وجه تنافر انسان را نیز با سایر تجلیات و صدورات در همین مسئله باید جست‌وجو کرد. البته باید تصریح کرد که کمال انسان و جایگاه ویژهٔ او در نظام عالم بنا بر اکملیت تجلی و فیض الهی است؛ بدان معنا که انسان از این جهت، کامل‌تر از سایر موجودات است. بدین لحاظ است که به تعبیر عرفا خداوند سایر مخلوقات را با چشم انسان کامل می‌نگرد؛ یعنی بدین واسطه بر آن‌ها تجلی می‌کند.

قیصری بر این باور است که نسبت عقل اول به عالم کبیر و حقایق آن، همانند نسبت روح انسان به بدن و قوای آن است و دیگر اینکه نفس کلّی، قلب عالم کبیر است؛ همچنان که نفس ناطقه، قلب انسان است و اساساً بدین روست که عالم، انسان کبیر نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱). به اعتقاد وی انسان از آن جهت که نسخهٔ عالم کبیر است، نسبت به مجموع حقایق آن اشتمال دارد، بلکه اصلاً به وجهی میان عالم کبیر و انسان، رابطهٔ عینیت برقرار است. تنها حجابی که ممکن است انسان را از عالم کبیر دور کند، جنبهٔ عنصری و مادی انسان است.

قیصری بر این نکته تصریح دارد که هر اندازه لوح وجود انسان، زنگار گرفته باشد، رابطهٔ او با عالم غیب به جدایی بیشتری منتهی می‌شود؛ اما از آن سو هر چقدر این احتجاب زائل شود، حقایق افزون‌تری برای او نمایان می‌شود تاآنجاکه به تمام حقایق، علم پیدا می‌کند و بر همهٔ مراتب وجودی، آگاهی به‌دست می‌آورد. این‌گونه انسان کامل، خلیفهٔ الهی لقب می‌گیرد و می‌تواند در مجموعهٔ کائنات، تصرف کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۲).

امام خمینی آن‌گونه که از تحلیل باورداشت‌های عرفانی وی برمی‌آید، ترسیم متفاوتی را از ماهیت انسان کامل ارائه می‌دهد. او در ابتدا به قیصری که برای اختصاص انسان به عوالم عالی و سافل وجود، وجهی قائل است (قیصری، ۱۳۷۵: ٤٧٨؛ نیز نک: کاشانی، ۱۳۷۰ب: ٤٩)، خرده می‌گیرد و آن را بلاوجه می‌داند و می‌گوید: «اهل یثربِ انسانیت از هیچ مقام و جایگاه بخصوصی برخوردار نیستند؛ زیرا بر حسب نزول، دارای مرتبهٔ هیولا هستند که قابلیت تجلی خداوند را دارند و بر حسب صعود به مقام افق اعلی و استهلاک در حضرت احدیت، واصل می‌شوند؛ بدین لحاظ است که شیخ اشراق می‌گوید: نفس ناطقهٔ انسانی، ماهیت ندارد. بنابراین انسان، مقام احدیت جمع حقایق خلقی و امری دارد و ماهیت خاصی نمی‌توان برای او تصور کرد» (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۷۸).

آشکار است که امام خمینی، انسان را موجودی غیرمتناهی می‌داند؛ به‌گونه‌ای‌که در هیچ ظرفی نمی‌گنجد؛ اما در عین حال قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد. معنا و مفهومِ فاقد هر نوع ماهیت مشخص‌بودن انسان، همین است. هم او در سخنی دیگر، مقام‌داشتن انسان کامل را به معنای بودن حدّ و رسم برای او نفی می‌کند و بر این باور است که مقام چنانچه در مفهوم شأن و منزلت به کار برده شود با جایگاه انسان کامل سنخیت دارد (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۱۲۲-۱۲۱).

امام خمینی در تشریح جایگاه ویژهٔ انسان کامل، همهٔ کمالات الهی را برای او ثابت می‌داند و حتی معتقد است تمام صفاتی که به خداوند اختصاص دارد به انسان کامل نیز می‌توان نسبت داد. امام در ضمن نقدِ پنداشت *فناری* که معتقد بود اتصاف همهٔ اوصاف ربوبی برای انسان کامل جایز است، مگر صفاتی که تنها مختص به جناب الهی است؛ مانند وجوب وجود، ازلیت، احاطه و نزاهت از امکان (فناری، ۱۳۷٤: ۱٤۷)، بر این باور است که همهٔ این اوصاف برای انسان کامل ثابت است؛ انسانی که مظهر اتمّ خداوند است و تفاوت، تنها در ظاهریت و مظهریت و غیب و شهادت‌بودن است (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۲۵۹).

به نظر امام خمینی، انسان کامل مقام «*قاب قوسین*» و از آن بالاتر مقام «*أو أدنی*» دارد. تحمل مقام «*قاب قوسین*» مطابق با آیهٔ شریفهٔ «*إنّا عرضنا الأمانة علی السموات و الأرض و الجبال*» (احزاب: ۷۲) تنها برای موجود مطلق امکان‌پذیر است که از آن به «*مقام اطلاقی*» تعبیر می‌شود؛ بنابراین فقط انسان رها از قید حدود و تعیّنات که لامقام است، می‌تواند آن را بر دوش کشد (امام خمینی، ۱۳۷٦: ٥٦). مقام «*أو أدنی*» نیز مطابق با آموزه‌های امام، مقام اتصال به ذات احدیت است که رسیدن به آن تنها برای انسان کامل مقدور است که وسعت قلبش فراتر از وجود به معنای وجود منبسط است (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۱٦۸). او همچنین مقام نبوت که خود اقسام مختلفی دارد را نیز برای انسان کامل ثابت می‌داند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷٦: ٥٦). برخی اوصاف و خصوصیات منحصربه‌فرد دیگری که امام خمینی برای انسان کامل برمی‌شمارد، عبارتند از:

۱. عبودیت؛ در این مسئله نزاعی میان قیصری و امام هست (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۳؛ نیز امام خمینی، ۱٤۱۰: ٥٥) قیصری، پیامبر اکرم(ص) را که مصداق اتمّ انسان کامل است، فراتر از چنین صفتی می‌داند و به‌کاربردن آن را برای پیامبر(ص)، اسائهٔ ادب به مقام ایشان تعبیر می‌کند. حال آنکه امام این سخن را نمی‌پذیرد و چنین اعتقادی را بی‌ادبی به محضر رسول‌الله(ص) می‌انگارد و می‌گوید: عبودیت از بزرگ‌ترین افتخارات نبی‌مکرم(ص) است.

۲. انسان کامل، مظهر و مرآت اتمّ خداست (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۲۵۲).

۳. اوّلیت، آخریت، ظاهریت و باطنیت؛ امام در ***شرح دعای سحر*** می‌نویسد: «الإنسان الکامل جامع لجمیع سلسلة الوجود و به یتمّ الدائرة و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو الکتاب الکلّی الإلهی» (امام خمینی، ۱۳٦٥: ٥٥).

٤. عین ثابت انسان کامل، مخاطب اصلی کلام خداوند

در مرتبهٔ واحدیت است و سایر اعیان به‌تبع او خطاب می‌شوند. منظور از کلام الهی در این مرتبه از ذات، تجلی به مقام اسم الله تعالی است (امام خمینی، ۱٤۱۰: ۲۷٦-۲۷۵).

٦/۳- حقیقت محمدیه و علویه

در عرفان اسلامی، انسان کامل معمولاً با «*حقیقت محمدیه*» معادل گرفته می‌شود. در پس این تعادل، نکاتی ظریف نهفته است که درخور شرح و بیان است. بنا بر آنچه گفته شد، قوام عالم به انسان کامل است و براین‌اساس، وجود انسان کامل در مجموعهٔ نظام کائنات بالطبع ضروری است. درحقیقت، انسان کامل مظهر اسم اعظم است و مصداق آن، حقیقت محمدیه است. این حقیقت، نخستین حقیقتی است که در جهان، ظاهر شده است و مبدأ ظهور عالم و نخستین تجلی و تعیّن ذات حق است. از دیدگاه عرفا، حقیقت محمدیه، ازلی و ابدی است.

حقیقت محمدیه که به تعبیری همان «*روح محمدی*(ص)» است، نخستین صادر از سرچشمهٔ فیوضات حق تعالی است که فلاسفه، آن را «*عقل اول*» می‌نامند؛ آن‌چنان که قیصری نیز بدان اشاره دارد (رک.به: قیصری، ۱۳۷٤: ۳۱۲). هرچند حقیقت مذکور فاقد هر اسم و رسمی است، بااین‌حال اوصاف متعددی را بدان نسبت داده‌اند، از جمله: «*حضرت الوهیت*»، «*نفس اول*»، «*انسان کبیر*»، «*آدم*»، «*نور*»، «*جوهر*»، «*هباء*»، «*حقیقة الحقایق*»، «*روح اعظم*» و «*روح‌القدس*» که جهت پی‌بردن به وجه تسمیهٔ آن‌ها می‌توان به کتب مطوّل عرفانی مراجعه کرد.

به نظر قیصری حقیقت محمدیه دربردارندهٔ دو جهت الهی و عبودی است و از این باب، خلافت الهی برای انسان کامل توجیه‌پذیر می‌شود. خلافت از سوی خداوند متعال، امری واجب است و در هر زمان به سبب انسی که میان حق تعالی و خلیفه‌اش وجود دارد، به شکلی ظهور می‌یابد. حقیقت محمدیه نوری سرمدی است که به‌توالی در تمام پیامبران الهی، اعم از آدم، نوح، ابراهیم، یعقوب، اسحاق، اسماعیل، موسی و عیسی(علیهم‌السلام) تجلی می‌کند و درنهایت به حضرت خاتم(ص) ختم می‌شود که صاحب ولایت مطلقه است و کامل‌ترین ظهور را در خود نهفته است؛ بنابراین تمام انبیاء و اولیاء هرچند از نظر صورت، تعدد وجودی دارند، اما به لحاظ حقیقت دارای یک اصل واحدند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۹-۱۲۸).

امام خمینی در مقابل «*قرآن منزل*» که همان قرآن مکتوب است، از حقیقت محمدیه با عنوان «*قرآن منزل‌علیه*» نام می‌برد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۳۳). از دیدگاه او، تعیّن اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمّای «*الله*» عبارت است از عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه، و مظهر تجلی وی نیز روح اعظم است. بنابراین به تعبیر امام، انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است که آیهٔ شریفهٔ «*و علّم آدم الأسماء کلّها*» (بقره:۳۱) به این معنا اشاره دارد.

سخن امام در باب «*ولایت مطلقه*» از صراحت بیشتری نسبت به قیصری برخوردار است. ولایت مطلقه، مقامی است که تنها انسان، شایستهٔ آن است. از این رهگذر، ولایت مطلقه همان فیض مقدس است که نخستن تجلی حق تعالی در مرتبهٔ خارج محسوب می‌شود. براین‌اساس، انسان کامل، مُثل اعلای حق، آیت بزرگ خداوند، مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسماء و صفات، وجه‌الله، عین‌الله، یدالله و جنب‌الله است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ٦۳۵).

امام خمینی در ارتباط با این بحث به‌تبع استاد خود آیت‌الله شاه‌آبادی، از حقیقت دیگری با عنوان «*حقیقت علویه*» پرده برمی‌دارد که البته تغایر ذاتی با «*حقیقت محمدیه*» ندارد. چنین تعبیری از حقیقت محمدیه تنها به عرفان شیعی اختصاص دارد. خداوند، نور مقدس محمد(ص) و علی(ع) را که همان وجود منبسط است، به‌نحو وحدت و لاتعیّن خلق کرد (امام خمینی، ۱۳۷٦: ٦۳). «*ظلّ الله*» و «*مشیت مطلقه*» از دیگر اطلاقات همین حقیقت است که جزء فطریات است؛ به این معنا که فطرت بر حسب طبیعت خود و به‌نحو تبعی بدان تعلق پیدا می‌کند. ازآنجاکه میل فطرت به فنای در کمال مطلق است، حصول حقیقت ولایت و حقیقت علویه نیز حصول

فنای در کمال مطلق است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۰؛ نیز نک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۹۵).

بنابراین حقیقت محمدیه از اعتباری بنیادین در مجموعهٔ باورداشت‌های عرفان اسلامی برخوردار است و این نشان از اهمیت اساسی مقام انسان کامل به‌عنوان حضرت پنجم دارد که پیوستگی این دو مقوله از مباحث پیشین به‌خوبی آشکار می‌شود. در رابطه با حقیقت محمدیه آنچه نیاز به توجهی ژرف‌نگر دارد، نحوهٔ ارتباط آن با مسئلهٔ «*قوس صعود و نزول*» است که به‌نوعی نقطهٔ ثقل اندیشهٔ عرفان اسلامی و حتی بسیاری از دیگر مکاتب عرفانی محسوب می‌شود. براین‌اساس، حقیقت محمدیه که گفته شد صادر نخستین و همان عقل اول است، دربردارندهٔ دو قوس (نیم‌دایره) است که در یک قوس از نقطهٔ احدیت به عالم ماده و صورت نزول می‌کند و در قوس دیگر به تکاپو می‌پردازد و به جایی که از آن تنزل کرده است، بالا می‌رود.

نتیجه

گونهٔ رویکرد عرفای مسلمان به مفهوم بدیع «*حضرات خمس*» هرچند در سیر تطوّر خود به اجماعی نسبی دست یافته است، اما بااین‌حال، بسان سایر مفاهیم عمدهٔ عرفانی، معارضانی نیز در ماهیت آن دارد. اینکه درجات و مقامات وجود مطلق در عرفان اسلامی چگونه تفسیر می‌شود، نیازمند بحث و فحصی عمیق در خاستگاه مکاتب و انظار عرفانی است که دیدگاه‌های منحصربه‌فردی را در دامان خود پرورانده است. در این میان، نکته حائز اهمیت، اصل و اساس حضرات پنج‌گانهٔ الهی است که فی‌الجمله تمام عارفان اسلامی جدا از عرصهٔ ظهور و پرورش آن را پذیرفته‌اند.

شاید آن زمان که ابن‌عربی مفهوم مقامات و تجلیات کلی خداوند را در ذهن خود می‌پروراند و پیرامون ابعاد ماهوی آن می‌اندیشید، تصور نمی‌کرد که شاگردان بی‌واسطه و باواسطهٔ او، آن را حضرات خمس بنامند و بیش از وی بدان شاخ و برگ دهند. به‌هرحال، سهم عمدهٔ قونوی و قیصری در بالندگی این مفهوم، فراموش‌ناشدنی است. نقش بنیادین امام خمینی نیز که سال‌ها پس از ابن‌عربی، اندیشه‌های او را حیاتی تازه بخشید و به آن رنگ و بوی عرفان شیعی داد، به‌خصوص در مباحث مربوط به انسان کامل که جامع‌ترین و دلنشین‌ترین بخش حضرات خمس است، از اهمیتی مبنایی در سیر مطالعات عرفان اسلامی برخوردار است.

با توجه به آنچه در این پژوهش از حضرات خمس ترسیم شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بررسی تطبیقی این موضوع در منظر قیصری و امام خمینی، برخی نوآوری‌های این دو عارف بزرگ را جلوه‌گر می‌سازد. این مسئله بویژه در صبغهٔ شیعی امام خمینی که رویکرد او را دست‌کم در مصادیق، متفاوت از پیشنیان می‌نمایاند، نمود بیشتری دارد. البته نباید فراموش کرد که وی مبدع عرفان شیعی نیست. بااین‌حال، سهم بسزای او در این زمینه، درخور تأمل و ستایش است. سخن آخر اینکه نوع نگاه قیصری و امام به حضرات خمس، متأثر از مکتب عرفان ابن‌عربی است؛ اما به هر روی، ما منکر نکات بدیع و بی‌سابقهٔ انباشته‌های عرفانی آن‌ها نیستیم. همین مسئله، عرفان این دو را هرچند تا اندازهٔ تأسیس مکتب پیش نمی‌رود، شایستهٔ دقت و مطالعه می‌کند. نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. حضرات خمس نخستین‌بار در مکتب عرفانی ابن‌عربی ساخته و پرداخته شد.

۲. تفاسیر عرفانی قیصری و امام خمینی پیرامون حضرات خمس از نقاط اشتراک و تمایز بسیاری برخوردار است. به هر صورت، این مسئله را باید در نظر گرفت که عرفان امام متأثر از عرفان شیعی است.

۳. کلیدواژگان قیصری در بحث حضرات خمس عبارتند از: مراتب ذات الهی، غیب مطلق، مراتب خارج، عالم کثرات، اسماء و صفات الهی، اعیان ثابته، عوالم مثالی، انسان کامل و حقیقت محمدیه.

٤. کلیدواژگان امام خمینی در بحث حضرات خمس عبارتند از: مراتب ذات و خارج، فیض اقدس، فیض مقدس، عالم کثرات، اسماء و صفات الهی، انسان کامل، حقیقت محمدیه، حقیقت علویه، ولایت و آدم‌الأولیاء.

٥. قیصری و امام خمینی در ارتباط با حضرات خمس تنها به تشریح و نقد انگاره‌های عرفانی ابن‌عربی اکتفاء نکرده‌اند؛ بلکه در این مورد چیزی بیشتر از ابن‌عربی مطرح کرده‌اند که در آثار وی سابقه ندارد.

٦. تأملات عرفانی امام خمینی پیرامون حضرات خمس، مکمّل تفسیر قیصری از این اصطلاح است.

منابع

۱- **قرآن کریم**

۲- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۵)، **شرح مقدمهٔ قیصری**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳- آملی، سیدحیدر، (۱۳٦۷)، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، تهران: انتشارات توس.

٤- ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۳٦)، **إنشاء الدوائر**، لیدن: انتشارات بریل.

٥- ـــــــــــــــــ ، (بی‌تا)، **الفتوحات المکیهٔ فی معرفهٔ الأسرار المالکیهٔ و الملکیهٔ**، بیروت: انتشارات دارصادر.

٦- ـــــــــــــــــ (۱۳۷۰)، **فصوص الحکم**، تهران: انتشارات الزهراء (س).

۷- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱٤۱٤)، **لسان العرب**، بیروت: انتشارات دار صادر.

۸- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، **نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۹- جلوه، ابوالحسن، (۱۳۸٥)، **مجموعهٔ آثار حکیم جلوه**، مقدمه و تصحیح: حسن رضازاده، تهران: انتشارات حکمت.

۱۰- امام‌خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۰)، **آداب الصلاة**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۱- ـــــــــــــــــ (۱٤۱۰)، **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲- ـــــــــــــــــ (بی‌تا)، **التعلیقهٔ علی الفوائد الرضویهٔ**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۳- ـــــــــــــــــ (۱۳۷٥)، **تفسیر سورهٔ حمد**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱٤- ـــــــــــــــــ (۱۳۸۱)، **تقریرات فلسفه**، به کوشش عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱٥- ـــــــــــــــــ (۱۳۸۲)، **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱٦- ـــــــــــــــــ (۱۳۷۷)، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۷- ـــــــــــــــــ (۱۳٦٥)، **شرح دعاء السحر**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۸- ـــــــــــــــــ (۱۳۸٥)، **صحیفهٔ امام (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۹- ـــــــــــــــــ (۱۳۷٦)، **مصباح الهدایهٔ إلی الخلافهٔ و الولایهٔ**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۰- شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، (۱۳٦۰)، **رشحات البحار**، تهران: نهضت زنان مسلمان.

۲۱- فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، **مشارق الدراری فی کشف حقائق‌الدر (شرح تائیهٔ ابن‌فارض)**، مقدمه و تعلیقات: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۲- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷٤)، **مصباح الأنس**

(شرح مفتاح الغیب)، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

۲۳- فیض کاشانی، ملامحسن، (١٤١٧)، **المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء**، تصحیح و تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسهٔ انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین.

۲٤- قونوی، صدرالدین، (١٣٦٢)، **رسالة النصوص**، تصحیح: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۵- ــــــــــــــ (١٣٧١)، **الفکوک**، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

۲٦- ــــــــــــــ (١٣٧٥)، **النفحات الإلهیة**، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

۲۷- قیصری رومی، محمد داود، (١٣٧٤)، **شرح التائیة**، ضمیمهٔ کتاب عرفان نظری؛ نوشتهٔ سید یحیی یثربی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۸- ــــــــــــــ (١٣٧٥)، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰الف)، **إصطلاحات الصوفیه**، تحقیق: محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: بیدار.

۳۰- ــــــــــــــ (۱۳۷۰ب)، **شرح فصوص الحکم**، قم: بیدار.

۳۱- کربلایی، مرتضی، (۱۳۷۵)، «**حضرات خمس**»، **دانشنامهٔ جهان اسلام**، ویراستهٔ غلامعلی حداد عادل و همکاران، جلد ۱۳، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۳۲- مکی، ابوطالب، (١٤١٧)، **قوت القلوب**، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

۳۳- هادینا، محبوبه، (۱۳۸۸)، «**جبروت**»، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ویراستهٔ کاظم موسوی بجنوردی و همکاران، جلد ۱۷، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی

.

The Study of Wilfred Cantwell Smith'Viewpoint on the Problem of Religious Diversity

Hamed Nazarpour Najafabadi *
Ghorban Elmi **
Mojtaba Zarvani ***

Abstrac

The issue of religious diversity, the religious truth and salvation of the followers of religions is one of the important issues of religious studies, especially philosophy of religion. On this issue there are three viewpoints: religious exclusivism, religious inclusivism and religious pluralism. This study reviews Cantwell Smith's viewpoint about the issue of religious diversity.

Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) is one of the contemporary scholars in religious studies and one of the thinkers of the twentieth century with extensive knowledge in various fields of the humanities. He is one of the best historians of the twentieth century in the comparative study of religion.

The Study of Cantwell Smith's works and his views on religious diversity show that he is follower of religious pluralism. Smith's life, personal beliefs and communication with people of other faiths is an influential factor in shaping his pluralistic vision. His experience with other religions, kept him from general thinking about the other religions, and he gradually came to the conclusion that they are not unsaved and without God; but their lives, just like Christians, has religious features and traits.

Type of his communication and administrative and social activities in convergence Christian sects and followers of different religions, reflects his pluralistic spirit and thought.

According to Smith's personal approach in religious studies, his emphasis on the distinction between internal and external aspects of religion, emphasizing on the inner aspect of religion, i.e. faith, personal faith and incapacity of others in approve or reject faith, his pluralistic view can be inferred. According to Smith, the study of religion is to investigate the meaning of the appearances of religion in the eyes of those who believe in it, study people's faith and survey persons, not study data.

Smith believes that the concepts of faith and cumulative tradition should be used instead of the word religion. For him, faith is a personal experience or personal connection with the transcendent. The materials and visible subjects of religion are cumulative tradition. Faith is unique; but since faith has no form, except when expressed in certain forms, it is always

* Ph.D. Student of Comparative Religion and Mysticism, Tehran University, Tehran, Iran (Responsible author)
hamed_nazarpoor@ut.ac.ir
** Associate Professor, Department of Comparative Religion and Mysticism in Tehran University, Tehran, Iran
gelmi@ut.ac.ir m
*** Associate Professor, Department of Comparative Religion and Mysticism in Tehran University,Tehran, Iran
zurvani@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

diverse and varied. He likens faith to love. Love can be expressed in various forms in words and behavior and is at the heart of people and beyond these expressions.

Cantwell Smith explicitly denies the theory of one true religion and believes in plurality of true religion. He also believes in the oneness of God (or the absolute reality) and denies the unbreakable bond between God and religion.

Smith's view about the truth and salvation of other religions is also pluralistic. According to Smith, the truth of religion is the quality of one's faith. He believes that the saving truth is in all religious traditions and in every person with pure faith. According to him, all the words, actions, rituals and religious principles are tools pushing people to the sublime. He is opposed to religious exclusivism and put it in conflict with the Christian teachings.

Smith also rejects religious inclusivism and believes that no religious tradition can fully know God. He argued that the salvation is in "human heart" and is obtained with "nostalgia and the love of God". In Smith's view, God can be known partially and there is no complete and definitive knowledge about God.

Another Cantwell Smith's ideas, is "the unity of humankind’s religious history ", from which the equality of all religions or religious pluralism is inferred. The context of this unique historic process is one reality of faith and beyond this, is one God or the transcendent. The theory of the unity of humankind’s religious history indicates equality of different religious traditions that shape this history.

Smith accepts the reality of religious diversity, and never says different religions are the same. He says that different religions (i.e. forms and manifestations of faith) historically linked together. In other words, religious history is unique; because different forms and expressions of faith around the world are linked together. The truth of all religions (i.e. the faith) is the same and the difference is in the cumulative tradition and all religions are equal in truth and salvation.

As a result, Cantwell Smith based on the definition of religion, is a religious pluralist in religious truth and salvation.

Keywords: Cantwell Smith؛ Religious Diversity؛ Pluralism؛ Faith؛ Cumulative Tradition

Bibliography

1- The Holy Bible in Persian. (2002). *Standard Version, United Kingdom*. Elam Ministries.

2- The Holy Bible. (1967). *King James Version*. New York. the world publishing company.

3- Cracknell. Kenneth .(2001). *Wilfred cantwell smith*: a reader. England. oneworld publication.

4- Oxtoby. Willard G. (1982). “*Editor’s Introduction*”. Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith. edited by Willard G. Oxtoby. vii-xxiv. New York. Harper and Publishers.

5- Peterson, Michael (1379), *Reason and Religious Belief*, Translated by Hmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran, Trhe Now Pub, Third Edition

6- Putnam. Hilary and others. (2001). “*Wilfred Cantwell Smith*: in Memorian”. The Harvard University Gazette. November29. *www.news.harvard.edu/gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html*

7- Smith. Wilfred Cantwell (1390). "*Comparative religion*: Whither and why?", Translated by Abd-al-Rahim Gavahi, The Study of Religion, Tehran, Islamic Culture Publications Office, First Edition, pp.63-97.

8- Smith. Wilfred Cantwell. (1985). *Belief and History*. Virginia. University Press of Virginia.

9- .... (1998). *Faith and Belief*: the Different Between Them. England. Oneworld Publication.

10- .... (1967). *Questions of Religious Truth*. New York . Charles Scribner's Sons.

11-.............. (1982). *Religious Diversity*. edited by Willard G. Oxtoby. New York. Crossroad.

12- .... (1963). *The Faith of Other Men*. New York. New American Library.

13- .... (1978). *The Meaning and End of Religion*. San Francisco. Harper and Row.

14-.............. (1989). *Towards a world theology*: *Faith and the Comparative History of Religion*. New York. orbis books.

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال هفتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
ص ۱۵۶- ۱۴۳

بررسی دیدگاه ویلفرد کنت‌ول اسمیت در مسئلهٔ تنوع دینی

حامد نظرپور نجف‌آبادی* - قربان علمی** - مجتبی زروانی***

چکیده

یکی از مسائل مهم دین‌پژوهی، مسئلهٔ تنوع دینی است که امروزه اهمیت زیادی دارد. در این پژوهش، دیدگاه کنت‌ول اسمیت، یکی از برجسته‌ترین دین‌پژوهان معاصر، دربارهٔ مسئلهٔ تنوع دینی بررسی شده است. این بررسی با استفاده از روش تحلیلی‌تبیینی و با مراجعه به آثار وی انجام شده است. به نظر اسمیت، دین‌پژوهی، بررسیِ معنای ظواهر دین در نظر باورمندان به آن، بررسی ایمان در قلب انسان‌ها و مطالعهٔ اشخاص است، نه مطالعهٔ داده‌ها. او معتقد است باید به جای واژه دین از مفاهیم ایمان و سنت انباشته استفاده کرد. ایمان، پاسخ شخصیِ انسان به امر متعالی است که مشاهده نمی‌شود و متنوع است. سنت انباشته، صورت و تجلی ایمان است که مشاهده می‌شود و امری تاریخی و متنوع است. ایمان واحد است؛ اما ازآنجاکه ایمان هیچ شکلی ندارد، مگر زمانی‌که در شکل‌های خاصی ابراز شود، همواره متکثر و متنوع است. اسمیت به الهیات مسیحی کثرت‌گرایانه معتقد است و مخالف دیدگاه انحصارگرایی و شمول‌گرایی است. نجات از دیدگاه او با دلتنگی و عشق به خدا حاصل می‌شود که در قلب انسان‌هاست. حقانیت نیز در هر شخص با ایمان وجود دارد و دین حق متکثر است؛ درنتیجه، کنت‌ول اسمیت براساس تعریف خاص خود از دین، هم در حوزهٔ حقانیت و هم در حوزهٔ نجات، یک کثرت‌گرای دینی است. البته میراث دینی شخصی و ارتباط مستقیم او با پیروان ادیان مختلف بر تفکر کثرت‌گرایانهٔ او مؤثر بوده است.

واژه‌های کلیدی

کنت‌ول اسمیت، تنوع دینی، کثرت‌گرایی، ایمان، سنت انباشته.

---

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران (مسئول مکاتبات) hamed_nazarpoor@ut.ac.ir
** دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران gelmi@ut.ac.ir
*** دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران zurvani@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱) مقدمه

مسئلۀ تنوع دینی (religious diversity) یکی از مسائل مهم دین‌پژوهی، به‌خصوص فلسفۀ دین به شمار می‌آید. این مسئله در عصر حاضر با توسعۀ ارتباطات جهانیِ پیروان ادیان مختلف اهمیت بیشتری دارد. ارتباطات مدرن، جهانگردی، فرصت‌های مطالعاتی دانشجویان و روابط بین‌المللی موجب توجه و ارتباط پیروان ادیان مختلف به یکدیگر شده است. در این فضا، مسئله‌ای که به ذهن می‌آید، مسئلۀ تنوع دینی یا به عبارتی حقانیت و نجات ادیان مختلف و پیروان آنهاست. جان هیک دیدگاه‌های موجود دربارۀ این مسئله را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱) انحصارگرایی دینی(Religious Exclusivism): به معنای منحصرکردن حق و نجات در یک دین خاص است. پیروان این دیدگاه حقانیت مطلق دینی را منحصر به دین خود کرده‌اند و معتقدند که صرفاً پیروان یک دین خاص از رستگاری و کمال یا هر چیزی (که غایت دین است) برخوردار خواهند بود (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۰۲). ۲) شمول‌گرایی دینی (Religious Inclusivism): در این دیدگاه یک دین خاص، حق مطلق است؛ ولی نجات‌بخشی منحصر به آن دین، حق مطلق نیست؛ بلکه پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند از هدایت عام الهی بهره‌مند شوند؛ به شرطی که به ضوابط مطرح‌شده در آن دین خاص گردن نهند؛ هرچند از آن دین حق بی‌اطلاع باشند (همان: ۴۱۴ – ۴۱۵). ۳) کثرت‌گرایی دینی (Religious Pluralism): قائلان به این دیدگاه، همۀ ادیان را راه‌های مختلف به سوی حقیقت واحد می‌دانند. ادیان مختلف پاسخ‌ها و واکنش‌هایی گوناگون به واقعیت الوهی هستند و همگی می‌توانند مایۀ رستگاری، رهایی یا کمال نفس پیروان خود شوند (همان: ۴۰۶).

یکی از دین‌پژوهان معاصر و از محققان و اندیشمندان قرن بیستم با دانشی گسترده در حوزه های مختلف علوم انسانی، ویلفرد کنتول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) (۱۹۱۶-۲۰۰۰م.) است. او یکی از بهترین تاریخدانان قرن بیستم در زمینه مطالعۀ مقایسه‌ای دین است. روزنامۀ دانشگاه هاروارد وی را یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های قرن اخیر در رشته تاریخ مقایسه‌ای دین معرفی می‌کند (Putnam, 2001:p. 27). اسمیت مقالات و کتب بسیاری در زمینه‌های مختلف به جای گذاشت. مشهورترین و تأثیرگذارترین اثر او کتاب *معنا و غایت دین: رویکردی جدید به سنت‌های دینی بشر* است. جان هیک در پیشگفتار این کتاب، آن را «اثر کلاسیک مدرن در دین‌پژوهی» می‌خواند.

اسمیت یک پرسبیتریِ (Presbyterian) فعال بود و در مقام باور و عمل به مذهب خود تقیّد و تعهد داشت. او در دوران دانشجویی در راستای همگرایی فرقه‌های مسیحی تلاش می‌کرد و همچنین عضو «جنبش داوطلبانه دانشجویان برای تبلیغ مذهبی برون مرزی» (the Student Volunteer Movement for Foreign Missions) بود (Oxtoby, 1982: vii-xxiv). تجربۀ ارتباط اسمیت با دیگر پیروان ادیان، او را از تفکرِ بسیار کلی درباره دیگر ادیان حفظ کرد و او به‌تدریج به این نتیجه رسید که آنها نجات‌نیافته و بدون خدا نیستند؛ بلکه زندگی آنها دقیقاً مثل مسیحیان ویژگی و صفت دینی دارد. ارتباط حضوری اسمیت با پیروان دیگر ادیان، عامل اجتماعی مؤثری در شکل‌گیری دیدگاه او دربارۀ مسئلۀ تنوع دینی داشت.

در این مقاله با مراجعه به آثار برجستۀ اسمیت و بررسی مهم‌ترین نظرات او که ناظر به بحث تنوع دینی هستند، دیدگاه او دربارۀ مسئلۀ تنوع دینی توصیف و تحلیل شده است و همچنین مشخص شده است دیدگاه او در کدام دسته از دسته‌بندی جان هیک قرار می‌گیرد. البته تاکنون پژوهش مستقلی به زبان فارسی دراین‌باره انجام نشده است.

۲) دین‌پژوهی شخص‌محور

اسمیت معتقد است که یک شکل جدید و پیشرفته‌تری از دین‌پژوهیِ مقایسه‌ای در حال شکل‌گیری است. این شکل

جدید دینِ مقایسه‌ای از آنچه در قرن ۱۹ بود (و خود را با جمع‌آوری، سازماندهی و تحلیل اطلاعات مشغول ظواهر دین می‌کرد) فراتر می‌رود. این شکل جدید به جای جست‌وجوی صرفِ داده، ضبط دقیق آنها، بررسی نظام‌مند، تفسیر آنها و درنتیجه ارائه اطلاعات فراوانی درباره ظواهر دین، معنای ظواهر دین در نظر باورمندان به آن و ایمان در قلب انسان‌ها را بررسی می‌کند.

اسمیت تأکید دارد که دین‌پژوهی نمی‌تواند مانند علوم طبیعی مبتنی بر مشاهده مستقیم باشد؛ بلکه باید براساس استنباط (inference) باشد. اسمیت منکر این نیست که ظواهر دین (نمادها، نهادها، اصول عقاید و مناسک) را می‌توان جداگانه یا جدای از معنایی که برای مومنان دارند بررسی کرد؛ ولی این رویکرد را متعلق به قرن ۱۹ می‌داند. البته او ارزش این رویکرد را انکار نمی‌کند؛ بلکه نوعی رابطه دیالکتیکی بین رویکرد قبلی و رویکرد «شخصی‌تر» (more personal) جدید برقرار می‌کند که متعلق به قرن ۲۰ و مربوط به خود ادیان است: «یقیناً در قلمرو داده‌های محسوس و ملموس دین، همان که ما امور خارجی یا بیرونی دین خواندیم، کارهای مقدماتی فراوانی انجام شده و کارهای فراوانی هم باقی مانده است. وقتی این کارها به دقت انجام گرفت، تازه مطالعه خود ادیان شروع می‌شود و این دومی باید به موازات اینکه امر اول با دقت بیشتری شناخته می‌شود، همواره در حال تجدید نظر و اصلاح باشد» (smith, 1982:p. 143).

به نظر اسمیت هیچ بحثی در ارزش نسبی این دو نوع پژوهش دینی وجود ندارد؛ زیرا نیازمند هر دو هستی؛ ولی او معتقد است پژوهشی که پس از بررسی داده‌های محسوس، معنای خود ادیان را بررسی می‌کند برتر از پژوهشی است که فقط به داده‌های محسوس می‌پردازد: «فقط پژوهش‌هایی با عنوان مطالعات دین پذیرفته می‌شود که واقعاً به زندگی انسان‌ها پرداخته باشند» (اسمیت، ۱۳۹۰: ۷۱).

به نظر اسمیت، دین‌پژوهی مطالعهٔ اشخاص است، نه مطالعهٔ داده‌ها. نهادها، شکل‌ها و تاریخ دین، تجلیات و صورت‌هایی برای ویژگی شخصی زندگی انسان‌ها، یعنی ایمان به شمار می‌آیند. دین‌پژوهان علاوه بر بررسی واقعیت‌های خارجی دین، ایمان را بررسی می‌کنند و قطعاً در این بررسی، پیروان آن دین منابع اطلاعاتی خوبی برای درک ایمان هستند. درواقع، هدف اسمیت از این بحث‌ها این است: دین‌پژوه معاصر باید نخست، بداند که برای مخاطب جهانی یا در حضور کسانی که سخنش درباره آن‌هاست می‌نویسد و دوم، بپذیرد که هیچ سخنی درباره یک دین معتبر نیست؛ مگر اینکه باورمندان به آن دین، آن سخن را تصدیق کنند.

این اصل دوم، قدرت معنابخشی را به‌طور انحصاری به «خودی‌ها» (insiders) یا پیروان دین می‌دهد و درنتیجه، برای درک حقیقی از دین آنها «فرد بیگانه» (outsider) یا دین‌پژوه را وابسته به فرد خودی می‌داند. البته وی توضیح می‌دهد که منظورش از دین، ایمان قلبی انسان‌هاست، نه ظواهر دین. همچنین دین‌پژوه به ظواهر دین دسترسی دارد و حتی ممکن است شناخت او درباره ظواهر دین از فرد دیندار بیشتر باشد؛ اما فرد بیگانه، معنای داده‌های خارجی و ظاهری یا معنای نظام دینی را به اندازه فرد دیندار درک نمی‌کند: «اما درباره معنایی که آن نظام دینی برای مؤمنان به خود دارد، یک فرد بیگانه نمی‌تواند در ماهیت موضوع، فراتر از فرد مؤمن رود؛ زیرا تقوا و دینداری آن‌ها همان ایمان است و چنانچه فرد بیگانه نتواند تصویر آنها از ایمان را به درستی تشخیص دهد، در آن صورت، آنچه گزارش می‌کند، ایمان آنها نیست» (همان: ۷۷). اسمیت معتقد است غیرمسیحیان، هر چقدر دانشمند و تیزهوش باشند، نمی‌توانند دربارهٔ ایمانِ مسیحی قضاوت کنند و باور مسیحیان دراین‌باره را نقد یا رد کنند. آن‌ها می‌توانند استنباط‌هایی از آثار، سخنان و اعمال مسیحیان داشته باشند؛ ولی فقط مسیحیان می‌توانند درستی یا نادرستی این استنباط‌ها را مشخص کنند. البته او این مطلب را دربارهٔ همهٔ ادیان، صادق می‌داند و تصریح می‌کند که: «... این نکته درباره همه ادیان کاربرد دارد. من هرچه درباره اسلام دین

زنده می‌گویم، تنها وقتی معتبر است که مسلمانان به آن «آمین» بگویند» (smith, 1982:p. 147). با وجود این، اسمیت نمی‌خواهد بگوید که فهم حقیقی یک دین نیازمند پذیرش آن است. وی ادعا می‌کند فرد بیگانه و بیرونی می‌تواند ازطریق درک همدلانهٔ ایمان دیگران به فهم حقیقی آن دست یابد (اسمیت، ۱۳۹۰: ٩٦).

تا اینجا از تأکید اسمیت بر تمایز جنبه‌های درونی و بیرونی دین، اهمیت‌دادن به معنا و حقیقت ظواهر دین که همان ایمان است، شخصی‌دانستن ایمان و صلاحیت‌نداشتن دیگران در تأیید یا رد ایمان شخص، می‌توان دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ او را استنباط کرد. البته نظر کنت‌ول اسمیت درباره دین‌پژوهی و دو بُعدی دانستن دین به تدریج پرورانده و به تعریف‌کردن دین به «ایمان و سنت انباشته» منجر شد که در توضیح این تعریف، کثرت‌گرایی دینی او به خوبی روشن می‌شود.

۳) تعریف دین

اسمیت تعریف‌کردن دین به نظام باورها را رد می‌کند. وی معتقد است این شیوه تعریف، واقعیت دین را از دو جهت تحریف می‌کند: از یک جهت، به جای اینکه دین را واقعیتی متکثر با صورت‌های همواره متغیر آن بداند، واقعیتی ثابت و نامتغیر نشان می‌دهد. از جهت دیگر، نمودها و صورت‌های ایمان (expressions of faith) (به‌خصوص باور) را با خود ایمان (ویژگی شخصی که در قلوب همه دینداران و درنتیجه، رابطه‌شان با خدا حاصل می‌شود) اشتباه می‌گیرد.

اسمیت در مشهورترین کتابش، *معنا و غایت دین*، تفسیری از دین پیشنهاد می‌کند که دو بعد دین را توضیح می‌دهد. در نظر اسمیت دین از یک طرف «سنت انباشته» (cumulative tradition) و از طرف دیگر «ایمان» (faith) است. تفسیر دوگانه اسمیت از دین مبتنی بر درک دوگانه او از واقعیت است. به نظر اسمیت یک انسان دیندار بین دو جهان زندگی می‌کند: «قلمرو عادی و دنیوی (mundane) که دربردارندهٔ واقعیت‌های محدود، درخور مشاهده و متغیر است و قلمرویی که فراتر و ورای این است» (smith, 1978: 154). اسمیت بیان می‌کند که از نگاه تاریخی «انسان» یا «شخص زنده» (living person) رابطه و محل تلاقی این دو جهان است. البته اسمیت تأکید می‌کند که هر تلاشی در حوزهٔ تاریخ دین که یکی از طرفین این معادله را حذف کند یا تلاش کند این دو را با هم تلفیق کند، موضوع گزارش خود را تحریف کرده است. پس پیشنهاد می‌دهد که به جای دین، با دو مفهوم جداگانهٔ سنت انباشته و ایمان کار کنیم (Ibid:p. 156).

٤) چیستی ایمان

اسمیت ایمان را تجربه یا ارتباط درونی و دینیِ شخص خاص با امر متعالی (the transcendent) تعریف می‌کند (Ibid:p. 156). ایمان ویژگی زندگی بشر است (smith, 1998:p. 12). درمقابل، سنت انباشته، مواد و موضوعات درخور مشاهده دین هستند: «معابد، متون مقدس، نظام‌های الهیاتی، نهادهای قانونی و اجتماعی، آداب و رسوم، قوانین اخلاقی، اسطوره‌ها و غیره» (smith, 1978:p. 157). درحقیقت، آنچه ادیان خوانده می‌شود همان چیزی است که اسمیت «سنت‌های انباشته» می‌نامد. سنت انباشته، برخلاف ایمان برای مورخ درخور مشاهده است. سنت انباشته تجسم و تبلور ایمان نسل‌های قبلی است و این تبلورهای ایمان برای نسل کنونی به مثابه پنجره‌ای است که ازطریق آن، جهان برین را می‌بینند؛ اما ایمانِ هر نسل و بلکه ایمان هر شخص همواره جدید است. در اصل، سنتِ دینیِ شخص، واسطهٔ جهان برین یا امر متعالی است و پس از آن هر شخص این سنت را تغییر می‌دهد و بر آن می‌افزاید. هر شخصی در ارتباط خود با امر متعالی، ویژگی یگانهٔ شخصی خودش را دارد؛ بنابراین، اشخاص به‌ضرورت، ایمانشان را به صورت‌های مختلف بیان خواهند کرد. این بیان‌های مختلف به سنت دینی که در ابتدا

پنجره‌ای بود رو به سوی جهان متعالی افزوده می‌شود و به این صورت سنت‌های دینی رشد می‌کنند، پرورانده و انباشته می‌شوند. به همین علت، اسمیت سنت‌های دینی را «انباشته» می‌خواند (Ibid:p. 156-160).

اسمیت تأکید می‌کند سنت انباشته کاملاً تاریخی است؛ اما این تاریخ بسته نیست؛ زیرا شخصی زنده در تاریخ قرار دارد و روح شخص زنده رو به سوی تعالی دارد. دین مفهوم و ساخت بشریِ همواره متغیر است که در پاسخ به تعالی شکل می‌گیرد؛ بنابراین اسمیت هرگونه تاریخ دین را که تلاش می‌کند دین را به امری صرفاً دنیوی تنزل دهد نکوهش می‌کند (Ibid:p. 161).

مسیحیان بر این باورند که صورت‌ها و تجلیاتِ مسیحیِ ایمان (Christian expressions offaith) (به‌خصوص گزاره‌های اعتقادی) واقعیت‌هایی کاملاً متعالی‌اند و اسمیت این باور را نقد می‌کند. وی دوگانگی شدیدی بین ایمان و سنت‌های انباشته قائل می‌شود؛ به‌طوری‌که سنت‌های انباشته یا صورت‌ها و تجلیات ایمان، واقعیت‌هایی کاملاً متعالی نیستند و دارای بُعدی دنیایی‌اند. هر شکلی از مسیحیت در فضای تاریخی خاص پدیدار می‌شود و سپس براساس ارتباط خاص آن با امر متعالی تغییر می‌کند؛ بنابراین ایمان مسیحی در هر زمان و مکان، در صورتی جدید پدیدار می‌شود و این صورت‌ها به سنت انباشته مسیحی اضافه می‌شوند که همواره متغیر است. (Ibid:p. 166-167).

اسمیت در توضیح طرف دیگر این معادله، یعنی ایمان بیان می‌کند که نخست، ایمان ورای نگاه ناظر خارجی است و دوم، ایمانِ بشر متنوع و متکثر است. او ایمان را ارتباط و محبت شخص نسبت به خدا یا واقعیت غایی (ultimate reality) معرفی می‌کند (smith, 1985:p. 83). براساس دیدگاه او، فرد نمی‌تواند ایمان دیگری را ببیند؛ بلکه فقط می‌تواند صورت‌ها و تجلیات آن را ببیند. اسمیت بیان می‌کند: درباره ایمان یک چیز روشن است، «اینکه صورت‌ها و تجلیات ایمان شکل‌های بسیاری دارد» (smith, 1978:p. 171).

اسمیت معتقد است ظرفیت ایمان برای ایجاد ویژگی مثبت در انسان می‌تواند معقول‌ترین راه برای ارزیابی یک سنت دینی باشد؛ اما اضافه می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند در مقام چنین قضاوتی قرار بگیرد (Ibid:p. 178).

اسمیت باورها و اعتقادات دینی را نیز صورت و تجلی ایمان می‌داند. او دو کتاب خود، *باور و تاریخ* (Belief and history) و *ایمان و باور* (Faithand belief) را به تفکیک ایمان از باور اختصاص داده است و بیان می‌کند که اعتقاد، صورت و تجلی ایمان است. اسمیت تأکید می‌کند اعتقادات دینی با انسان‌ها مرتبط‌اند؛ یعنی شخصی و مرتبط با امر متعالی‌اند: «فرضیه خاص من در اینجا این است که گزاره‌ها و گفته‌های دینی، ایمان اشخاص را بیان می‌کنند؛ اشخاصی که با امر متعالی مرتبط‌اند» (Ibid:p. 183). اما این گزاره‌ها در عین اینکه با امر متعالی مرتبط‌اند، کاملاً تاریخی‌اند. آن‌ها در زمان‌ها و مکان‌های خاص آشکار می‌شوند. آن‌ها «در هر نسلی، هر شهری، هر دهکده‌ای و درنهایت هر قلبی به صورتی از ایمان، شکلی جدیدی می‌گیرند که آن اشخاص خاص در شرایط دنیوی خود با این شکل‌ها و صورت‌ها به سوی امر متعالی سوق داده می‌شوند» (Ibid:p. 183).

در نظر اسمیت نتیجه نهایی این بحث این است که مجموعه اعتقادات دینی مقدس نیستند؛ زیرا همگی مفهوم‌سازی‌های ایمان براساس ساختارهای انسانی و تاریخی هستند. امر متعالی فقط در ایمان یا در قلوب انسان‌ها نشان داده می‌شود: «الهیات بخشی از سنت‌هاست و بخشی از این جهان است. ایمان ورای الهیات و در قلوب انسان‌ها جای دارد. حقیقت، ورای ایمان و در قلب خداست» (Ibid:p. 185).

اسمیت ایمان را ویژگی شخصی انسان می‌داند که صورت‌های متنوع بسیاری دارد. او ایمان را به محبت تشبیه می‌کند. محبت می‌تواند به صورت‌های مختلفی در کلمات و رفتار بیان شود و خود محبت ورای این

صورت‌هاست و در اشخاص قرار دارد (Ibid:p. 185-186). این گفته اسمیت که ایمان ویژگی شخصی و پویای انسانی است که بین جهان عادی و دنیوی و جهان متعالی قرار دارد، تعریفی مشخص از ایمان ارائه نمی‌دهد. البته اسمیت از این کار طفره می‌رود؛ زیرا سعی می‌کند از تبدیل ایمان به چیزی مشخص (که نتواند شکل‌های متنوع به خود بگیرد) اجتناب کند. او بدین منظور از این عبارت استفاده می‌کند «برای دیدن ایمان به شکل حقیقی باید آن را به‌صورت عملی و واقعی دید، نه به‌صورت ایدئال» (Ibid:p. 189). به عبارت دیگر، چون ایمان به‌جز ازطریق صورت‌های متعدد دیده نمی‌شود، به‌خودی‌خود هیچ ذات یا شکل واحدی ندارد. کلی‌بودن ایمان را نمی‌توان جدای از نهادها یا صورت‌های خاص آن استنباط کرد. در نظر اسمیت، ایمان ورای صورت‌های خاص خود، هیچ شکل، ذات و جوهری ندارد.

اسمیت تأکید می‌کند که ایمان هر شخصی با ایمان شخص دیگر یکسان نیست و درواقع، ایمانِ شخص روزبه‌روز تغییر می‌کند: «ایمانِ من عملی است که من، خود من، خالصانه در پیشگاه خدا انجام می‌دهم؛ همان‌طور که چیزی به‌عنوان مسیحیت (یا اسلام یا بودیسم) وجود ندارد، ایمان کلی مسیحی، بودایی، هندویی یا یهودی نیز وجود ندارد. فقط ایمان من، ایمان شما، ایمان دوست شینتوی من و ایمان همسایه یهودی من وجود دارد. همه ما اشخاصی هستیم که در جوامع دنیوی طبقه‌بندی شده‌ایم و القاب و برچسب‌های دنیوی داریم؛ اما هر یک از ما به‌طور مستقیم و شخصی با امر متعالی مواجه می‌شویم» (Ibid:p. 191). بنابراین، ایمان، هیچ جوهر نهایی و همچنین هیچ شکل ایدئالی ندارد.

هرچند اسمیت ایمان مسیحی خود یا هر ایمان دیگری را به شکل جوهری و اساسی ایمان، اساس کار خود قرار نمی‌دهد، اما الهیات او پایه و اساس غایی دارد و آن خدا و انسان است: «هیچ ایمان ایدئالی (که باید داشته باشم) وجود ندارد. خدایی وجود دارد که باید او را ببینم و همسایه‌ای که باید به او محبت بورزم. هدفی که به سوی آن حرکت می‌کنم، ایمان ایدئال خودم نیست؛ بلکه خود خدا و خود همسایه من است. ... ایمان در طول قرن‌ها تغییر یافته و متنوع بوده است و هنوز نیز در حال تغییر است. این معنای این است که می‌گوییم ایمان، امری واقعی (real) است» (Ibid:p. 192). این تبیین اسمیت دربارۀ ایمان و محور قراردادن خدا و انسان، یادآورِ این آموزۀ مسیحی است که به خداوند با تمام وجود محبت بورز و همسایۀ خود را دوست بدار؛ آن‌گونه که خود را دوست داری (متی ۲۲: ۳۷-۴۰).

بنابراین در نظر اسمیت ایمان یک ذات و جوهر، ایدئال، هدف، بخشی از جاودانگی یا بیرون از تاریخ نیست. چنین توصیفاتی فقط خدا را توصیف می‌کنند. ممکن است از نگاه اسمیت چنین به نظر برسد که سنت انباشته، تنوع و ایمان، یگانگی را نشان می‌دهد؛ ولی این درست نیست. ایمان واحد است؛ اما ازآنجاکه ایمان هیچ شکلی ندارد، مگر زمانی که در شکل‌های خاصی ابراز شود، همواره متکثر و متنوع است.

۵) وجه مشترک دین

پس وجه مشترک دین، سنت انباشته نیست که شخص را با امر متعالی آشنا کند. همچنین ایمان نیست که شخص با آن به امر متعالی پاسخ دهد؛ بلکه خود امر متعالی است: «سنت‌ها متحول و دگرگون می‌شوند. ایمان انسان‌ها تغییر می‌یابد. خدا پایدار و ثابت است» (Ibid:p. 192).

تعریف اسمیت از دین به‌روشنی بر کثرت‌گرابودن وی دلالت دارد. همان‌طور که در مقدمه بیان شد عقیدۀ محوری کثرت‌گرایی دینی این است که شکل نهایی دین متکثر است. در مقابل این دیدگاه، انحصارگرایی و شمول‌گرایی است. انحصارگرایان و شمول‌گرایان معتقدند: خدا یا واقعیت غایی، یکتاست و پیوند محکم و پایدار بین دین و خدا وجود دارد. پس به‌ضرورت، دین حق نیز مثل خدا یکتا خواهد بود. از لحاظ منطقی غیرممکن است که

دو مقدمه ذکرشده به این نتیجه منجر شود که دین حق، متکثر است؛ درنتیجه، کثرت‌گرایان دینی باید یکی یا هر دو مقدمه بالا را رد کنند.

کثرت‌گرایان می‌پذیرند که خدا یا امر متعالی یا امر مطلق یکتاست؛ ولی پیوند ناگسستنی خدا و دین را نمی‌پذیرند. آن‌ها دین را امری بشری یا پاسخ بشر به واقعیت مطلق یا امر متعالی تعریف می‌کنند و بر این اساس به این نتیجه نمی‌رسند که چون خدا دین خاصی را بنا نهاده، پس دین حق است؛ بنابراین، وجود دین حق واحد را انکار می‌کنند و تکثر دین حق را می‌پذیرند.

کنت‌ول اسمیت آشکارا نظریهٔ دین حق واحد را انکار می‌کند و براساس تعریف کثرت‌گرایانه از دین به تکثر دین حق قائل است. در نظر اسمیت، دین حق، سنت انباشته و ایمان است. هر دو اینها متنوعند و درنتیجه دین حق متکثر است. ایمان از یک جهت، واحد است (چون همواره پاسخ انسان به امر متعالی است)؛ اما به هیچ‌وجه جوهر، ایدئال یا هدف نیست. در تفکر اسمیت، خودِ خدا یا امر متعالی، تنها ایدئال یا هدف است. ایمان واحد است؛ اما جدای از مصداق‌های آن در صورت‌های خاص ایمان هیچ شکلی ندارد؛ یعنی به‌طور ذاتی متکثر است.

او همچنین یگانگی خدا (یا واقعیت مطلق) را تصدیق و پیوند ناگسستنی بین خدا و دین را انکار می‌کند. اسمیت به‌صراحت نمی‌گوید که خدا یا امر متعالی، یکتاست، اما به یقین این را قبول دارد. اسمیت از خدا و امر متعالی به‌صورت مفرد سخن می‌گوید و این واقعیت را عنصر مشترک و پایدار دین می‌داند. از این مطلب می‌توان دریافت که واقعیت مطلق یکتاست. انکار پیوند ناگسستنی بین خدا و دین نیز در تفکر اسمیت بسیار روشن است. ایمان پاسخ بشر به امر متعالی است؛ اما ایمان با خود امر متعالی متفاوت است. ایمان و درنتیجه دین، محدود به این جهان مادی است و امر متعالی کاملاً ورای این جهان مادی است. پس دین، واکنشی انسانی است. در نظر او ایمان، عنصر واحد و کلیِ دین است که جدای از شکل‌های متنوعش مشاهده و با بیان‌های متعدد نشان داده می‌شود. پس اسمیت در زمرهٔ کثرت‌گرایان دینی قرار می‌گیرد.

٦) حقانیت و نجات پیروان دیگر ادیان

اسمیت موضوع مهم دیگری دربارهٔ تنوع دینی، یعنی حقانیت مطرح می‌کند. دیدگاه اسمیت دراین‌باره مبتنی بر رویکرد شخص‌گرای او در دین‌پژوهی و دیدگاهش دربارهٔ مفهوم ایمان است. همان‌طور که بیان شد، او دین‌پژوهی را مطالعهٔ اشخاص و بررسی ایمان آنها و ایمان را امری شخصی، پاسخ انسان به خدا و اساسِ هر دین و سنتِ انباشته معرفی می‌کند؛ بنابراین معیار حقانیت دین و نجات‌بخشی آن را نیز ویژگی ایمان و کیفیت آن در اشخاص می‌داند، نه خودِ دین یا سنت انباشته. از دیدگاه او حقانیتِ دین در کیفیت و چگونگی ایمان فرد قرار دارد (در مؤمن‌بودن و درستکاربودن اشخاص)، نه در چیزی که در خارج به صورت غیرشخصی وجود دارد. حقانیت در ادیان نیست؛ بلکه در اشخاص است (smith, 1967:p. 67). اسمیت معتقد است حقانیتِ نجات‌بخش در هر شخصِ خالصِ دارای ایمان (فارغ از اینکه وابسته به کدام سنت دینی است) وجود دارد.

اسمیت سؤال از درستی یا نادرستی سنت‌های انباشته و مختلف را سؤالی نادرست می‌داند؛ بنابراین درست نیست که پرسیده شود «آیا مسیحت حق است؟»؛ بلکه باید پرسید «آیا مسیحیت من حق است؟» (ibid:p. 68). همچنین نباید پرسید که «آیا بودیسم حق است؟»؛ بلکه باید پرسید «بوداییان چقدر بودایی‌اند؟». در نظر اسمیت سنت‌های دینی به جای اینکه حق یا باطل باشند، واقعیات تاریخی هستند. او مسیحیت، اسلام، بودیسم و غیره را نظام‌های تجسم‌یافته‌ای می‌داند که از ایمان نشأت گرفته‌اند و همان ایمان نیستند. در مقابل، دین حق رابطه‌ای پویا بین انسان و خداست. او بر اینکه چگونه انسان به خدا پاسخ می‌دهد، به جای اینکه آیا انسان به خدا پاسخ می‌دهد تأکید می‌کند.

اسمیت تصریح می‌کند که حقانیت و نجات یا رهایی در تمام سنت‌های دینی وجود دارد؛ جایی که اعمال خالصانه ایمان به‌طور تجربی و عینی وجود دارند. ایمان در همه ادیان یکسان است. حقانیت آنها با نقش نجات‌بخشی ایمان مشخص می‌شود. او معتقد است نباید فکر کرد ادیان جهان در رسیدن به حقیقت با یکدیگر رقابت دارند. این سنت‌های انباشته راه‌های متعدد برای رسیدن به حقیقت‌اند. آن‌ها راه‌ها یا ابزار اثبات‌شده هستند که به‌ضرورت با یکدیگر متفاوتند. اسمیت اینگونه استدلال می‌کند که تمام ساخت‌های دینی (گفته‌ها، اعمال یا اصول آنها) ابزاری هستند که افراد را به سوی امر متعالی سوق می‌دهند. او با صراحت تأکید می‌کند که پاسخ به خدا منحصر در سنت مسیحی نیست و نتیجه می‌گیرد که از نگاه فیض و رحمت، خدا عاشق همه انسان‌هاست و آنها را نجات می‌دهد (smith, 1967:p. 65-95; cracknell, 2001:p. 190-195).

اسمیت در بخش دوم کتابِ *ایمان دیگر انسان‌ها* به روشنی دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ خود در حقانیت و نجات پیروان ادیان مختلف را توضیح می‌دهد. او مخالف دیدگاه انحصارگرایی دینی است و به «یک جهان متکثر دینی» (a religiously plural world) قائل است. او بیان می‌کند که دیگر ادیان باید به نام «ادیان الهی» معتبر پذیرفته شوند. اسمیت از مسیحیان می‌خواهد که از نگرش انحصارگرایی دینی فاصله بگیرند و به سوی یک نگرش جهانی‌تر حرکت کنند. اسمیت با توجه به الهیات مسیحی بیان می‌کند که الهیات سنتی انزواطلب و جدایی‌طلب که در آن متألّه بدون توجه به کل تاریخ ایمان بشر دیدگاهش را بیان می‌کند، رو به پایان و نابودی است. به نظر او، متألّهان مسیحی اگر بخواهند جایگاه خود را حفظ کنند، باید دیدگاه‌های خود را با توجه به ایمان دیگران شکل دهند (smith, 1963:p. 116-123).

البته هدف اصلی اسمیت همگرایی و آشتی میان پیروان ادیان مختلف برای حل مسائل مشترک جهانی است و بیان می‌کند که تحقق این هدف اگر «حقیقت غایی تنوع بشر» نباشد، نیاز بزرگ امروز است (Ibid:p. 128). او همگرا و آشتی‌نبودن با پیروان دیگر ادیان و انحصارگرایی در حوزهٔ حقانیت و نجات را در تعارض با آموزه‌های مسیحی می‌داند. او به الهیات مسیحی کثرت‌گرایانه قائل است. اسمیت این‌گونه استدلال می‌کند که حقیقت وحی مسیحی، هم دلالت‌های اعتقادی دارد و هم دلالت‌های اخلاقی. به عبارت دیگر، اگر مسیحیان واقعاً باور داشته باشند که زندگی و مرگ فدیه‌وار مسیح، تجسم «حقیقت، قدرت و شکوه غایی جهان هستی» است، پس باید مواضع اخلاقی و اعتقادی خاصی را اتخاذ کنند(Ibid:p. 129).

اسمیت درباره مواضع اخلاقی بیان می‌کند که مسیحی‌بودن مستلزم این امر اخلاقی است که بین همه انسان‌های روی زمین اتحاد، همدلی و همگرایی برقرار شود: «ما تلاش می‌کنیم مرزها را از بین ببریم. فاصله‌ها را کم کنیم. ما همه انسان‌ها را همسایه و همنوع می‌دانی.، همه انسان‌ها فرزندان پدر جهانی هستند که به دنبال او هستند و او را می‌یابند و او نیز به دنبال آنهاست و آنها را می‌یابد. در این شرایط، ما مسیحی واقعی نمی‌شویم؛ مگر اینکه به جامعه‌ای دست یابیم که بشریت را به یک «ما»ی کلی و واحد تبدیل کند» (Ibid:p. 129).

اسمیت بر پایهٔ مطالعات خود دربارهٔ دیگر سنت‌های دینی بیان می‌کند که مسیحیان با همسایگان غیرمسیحی خود با تکبر رفتار کرده‌اند؛ درحالی‌که مسیحیت امر می‌کند با دیگران براساس مروت و انسانیت رفتار کنید. اسمیت برای نمونه‌ای از تکبر مسیحی، این بیان کلیسای جامع کانادا را نقل می‌کند: «انسان‌ها بدون شناخت خاص خدا در عیسی مسیح هرگز نمی‌توانند به‌طور واقعی خدا را بشناسند». از نگاه اسمیت، از لحاظ اخلاقی پذیرفتنی نیست که چنین گزاره اعتقادی درباره دیگر دینداران جهان (چه حق باشند یا نباشند) بگوییم. «درواقع از لحاظ اخلاقی ممکن نیست که رو به سوی جهان کنیم و به انسان‌های متدین، عاقل و همنوع خود بگوییم: «ما اهل نجاتیم و شما

اهل هلاکت» یا «ما باور داریم که خدا را می‌شناسیم و درست می گوییم؛ شما باور دارید که خدا را می‌شناسید و کاملاً در اشتباه هستید» (Ibid:p. 130-131).

اسمیت چنین رویکردی را از لحاظ معیارهای صرفاً انسانی و از نگاه مسیحیت غیر قابل قبول می‌داند. چنین رویکردی غیر قابل قبول است زیرا مسیحیان از لحاظ اخلاقی ملزم به آشتی هستند تا بیگانگی، ملزم به ترویج همدلی و همگرایی هستند تا تبعیض (Ibid:p. 131).

اسمیت دومین نکته اخلاقی را این‌گونه مطرح می‌کند که درست نیست مسیحیان امیدهای نجات‌بخش خود را به هلاکت ابدی دیگران مشروط بدانند. او بیان می‌کند که واقعاً مسیحیانی را دیده است که علاقه‌مند به هلاکت و جهنمی‌شدن دیگران هستند. این طرز تفکر نتیجهٔ این منطق است که اگر مسیحیت حق و نجات‌بخش است، پس دیگر ادیان باید باطل و راه‌هایی به سوی تباهی و جهنم باشند؛ و برعکس اگر حقانیت و نجات در دیگر ادیان وجود داشته باشد، پس باید در مسیحیت، حقانیت و نجاتی نباشد؛ بنابراین مسیحیانی که خود را نجات‌یافته می‌دانند، به‌طور منطقی ملزم می‌شوند که دیگران را جهنمی و اهل هلاکت بدانند. به نظر اسمیت، مسیحیان باید نجات دیگر انسان‌ها در دیگر ادیان را خبر خوبی بدانند و آرزوی هلاکت دیگران، نه مسیحی است و نه پذیرفتنی.

اسمیت درباره نتایج اخلاقی باور به این گزاره که غیرمسیحیان بی‌دین هستند و نجات نمی‌یابند، نارضایتی و اعتراض خود را بیان می‌کند و دیدگاهی را درباره دیگر دینداران مطرح می‌کند که بیشتر با ایمان مسیحی واقعی سازگار است و از لحاظ الهیاتی به واقعیت تنوع دینی توجه می‌کند. اسمیت این‌گونه بحث را آغاز می‌کند که هر گزاره اعتقادی ایمان مسیحی باید اعتقادات دیگر ادیان یا الهیات ادیان را دربرگیرد و این الهیات باید انحصارگرایی یا این دیدگاهِ غیرممکن شناخت خدا جز از طریق مسیح را رد کند. وی توضیح می‌دهد که با انحصارگرایی موافق است؛ البته تاجایی‌که حقیقت و قدرت نجات‌بخش ایمان مسیحی را بیان می‌کند؛ اما اگر دیگر ادیان را باطل و اهل جهنم و هلاکت بداند، پذیرفتنی نیست (Ibid:p. 131-133).

۷) نقد انحصارگرایی

اسمیت معتقد است دلایل و شواهد کافی برای اثبات انحصارگرایی وجود ندارد؛ به‌خصوص برای این سخن که دیگر ادیان باطلند و به نجات نمی‌رسند. به نظر او، بیشتر مسیحیان از این استدلال استفاده می‌کنند که اگر دین من حق است، پس دین شما باطل است. به نظر اسمیت، جهنمی‌کردن دیگران موضوعی بسیار سنگین برای استدلال منطقی و عقلانی است و همچنین در گذشته نتایجی که از استدلال منطقی به‌دست آمده بود، در پرتو «بررسی عملی» معلوم شد اشتباه و غلط بوده‌اند (Ibid:p. 134). به نظر او، بررسی عملی یا مشاهده تجربی دیگر ادیان نشان می‌دهد که دیگر دینداران نیز خدا را مستقل از شناخت مسیح می‌شناسند. «هرچه بررسی‌ها و مشاهدات واقعی انجام می‌شود، به نظر می‌رسد شواهد بسیاری وجود دارد که درواقع بودایی‌ها، هندوها، مسلمانان و دیگران خدا را شناخته‌اند و می‌شناسند. من شخصاً دوستانی از این جوامع دارم که به نظرم غیر از این درباره آنها فکرکردن نامعقول و خنده‌آور است» (Ibid:p. 135).

اسمیت از این مطلب نتیجه می‌گیرد: کسانی که طرفدار انحصارگرایی یا این دیدگاه هستند که دیگر دینداران خدا را نمی‌شناسند، با شواهد نقیض و مخالف روبه‌رو می‌شوند. وی دراین‌باره مخالف متألّهان نوارتدوکسی است که ادعا می‌کنند دیگر ادیان تلاش‌های صرفاً انسانی برای رسیدن به خدا هستند؛ زیرا خدا در عیسی مسیح آشکار شده است. درواقع این اعتقاد پیش‌فرض آنها در بررسی دیگر دینداران است. اسمیت معتقد است نتیجه‌گیری و قضاوت درباره دیگر دینداران باید پس از بررسی آنها و حتی مصاحبت و دوستی شخصی با آنها انجام گیرد. نتیجه‌ای که او پس از چنین بررسی و مصاحبتی می‌گیرد این است: «دیگر ادیان راه‌هایی هستند که خود خدا

ازطریق آنها با فرزندان خود ارتباط برقرار می‌کند» و به نظر او، این بیان درباره دیگر دینداران نسبت به بیان انحصارگرایی دینی بهتر است (Ibid:p. 136).

اسمیت نقد دیگری برای انحصارگرایی بیان می‌کند و می‌گوید: انحصارگرایی با آموزه‌ها و اعتقادات مسیحی، به‌خصوص آموزه تثلیث ناسازگار است. براساس آموزه تثلیث باید بتوان خدا را در خلقت او شناخت و خدا باید در تاریخ فعال باشد و این تاریخ دربردارندهٔ تاریخ دیگر ادیان نیز می‌شود (Ibid:p. 137).

۸) نقد شمول‌گرایی

اسمیت شمول‌گرایی دینی (که معتقد است دیگر ادیان ممکن است تا حدودی خدا را بشناسند؛ ولی به‌طور کامل خدا را نمی‌شناسند) را نیز رد می‌کند. او دربارهٔ همه سنت‌های دینی ازجمله مسیحیت این‌گونه قضاوت می‌کند که هیچ سنت دینی نمی‌تواند خدا را به‌طور کامل بشناسد. او می‌نویسد «من داشتن معرفت کامل انسانی، مسیحی یا غیره نسبت به خدا را نمی‌پذیرم. موجود محدود نمی‌تواند موجود نامحدود و بی‌نهایت را درک کند» (Ibid:p. 138).

در نظر اسمیت، خدا را می‌توان فقط تا حدودی شناخت. او تصریح می‌کند که بخشی از شناخت ما درباره خدا این است که «او هیچ‌یک از ما را به‌طور مطلق از معرفت خود محروم نمی‌کند» (Ibid:p. 138). این شناخت که احتمالاً از مشاهدات تجربی به‌دست آمده است، اساس و بنیاد الهیات جهانی اسمیت است و او تلاش می‌کند مبانی مسیحی این شناخت را بیان کند. اسمیت بیان می‌کند که مسیحیان می‌توانند به این شناخت برسند که خدا هیچ‌کس را از معرفت خود محروم نمی‌کند؛ یا به عبارت دیگر، خدا در همه ادیان درخور شناخت است؛ زیرا «خدا همان خدایی است که عیسی مسیح او را آشکار کرد» (Ibid:p. 139). به عبارت دیگر، غیرممکن است خدا پدری عاشق همه انسان‌ها دانسته شود و بعد تصور شود این خدا فقط به فرزندانش در یک سنت دینی خاص پاسخ می‌دهد و بقیه را به هلاکت ابدی می‌فرستد (Ibid:p. 139).

درنهایت، اسمیت براساس شناختی که نسبت به خدا دارد، جملاتی درباره ماهیت نجات و دیگر ادیان بیان می‌کند. او بیان می‌کند که نجات وابسته به معرفت، عضویت در کلیسا یا امری خارجی نیست؛ بلکه نجات با «دلتنگی و عشق به خدا» حاصل می‌شود و در «قلب انسان‌ها» قرار دارد. او معتقد است نمی‌توان به‌طور قطع درباره چگونگی عمل خدا در زندگی دیگر دینداران سخن گفت؛ بنابراین نمی‌توان درباره آنها اظهارنظر و قضاوت قطعی کرد. علاوه‌براین، معتقد است نباید فعالیت نجات‌بخش خدا در این جهان را محدود کرد. به نظر اسمیت هرچند نمی‌توان سخنی قطعی درباره دیگر دینداران گفت، ولی می‌توان چیزهایی درباره آنها گفت؛ ازجمله اینکه براساس شناخت خدا ازطریق مسیح می‌توان گفت فعالیت نجات‌بخش خدا سراغ همه انسان‌ها می‌رود: «خدایی که ما شناخته‌ایم، تاآنجاکه می‌توان فعالیت او را احساس کرد، سراغ همهٔ انسان‌ها در هر جایی می‌رود و با هر کسی که به او گوش دهد سخن می‌گوید. تاآنجاکه می‌دانیم، خدا، هم درون کلیسا و هم بیرون کلیسا در قلب انسان‌ها وارد می‌شود» (Ibid:p. 140). اسمیت در این عبارت به صراحت کثرت‌گرایی دینی خود را ابراز می‌کند.

همان‌طور که گفته شد در نظر اسمیت، هیچ معرفت کامل و قطعی درباره خدا وجود ندارد. اسمیت تمایز شدیدی بین موجود محدود و موجود نامحدود و بی‌نهایت قائل می‌شود و ادعا می‌کند که موجود محدود هرگز نمی‌تواند موجود بی‌نهایت باشد یا آن را بشناسد. این به آن معناست که دین یا ایمان هرگز با خدا یا امر بی‌نهایت برابر نیست؛ بنابراین هرگز قطعی، کامل، بی‌نقص و یگانه نخواهد بود. عمل نجات‌بخش خدا در قلوب انسان‌ها ایمان است و ایمان مشاهده نمی‌شود؛ بلکه صورت‌ها و تجلیات متعدد آن در سنت‌های انباشته مشاهده می‌شود.

به نظر می‌رسد نظریه برابری سنت‌های دینیِ زنده جهان در تفکر اسمیت به‌طور تلویحی وجود دارد. نخست تأکید اسمیت بر اینکه هر بیان و صورت محدودی از رابطه انسان با امر بی‌نهایت هرگز با خود امر بی‌نهایت برابر نخواهد بود، نشان می‌دهد که هیچ دینی کاملاً حق نخواهد بود. پس همه تجلیات و صورت‌های ایمان یا همه ادیان همواره در یک سطح خواهند بود. دوم، اسمیت با وجود اینکه ادعا می‌کند ایمان ذاتاً متنوع است هرگز از ایمان‌ها سخن نمی‌گوید؛ بلکه در بیان او ایمان همواره مفرد است. وقتی اسمیت می‌گوید دیگر ادیان تجلیات و صورت‌های ایمان هستند، درواقع آنها را در یک سطح و طبقه قرار می‌دهد که تفاوتی با یکدیگر ندارند. اسمیت بیان می‌کند که این صورت‌ها و تجلیات متنوع ایمان از آن جهت که همگی صورت‌های ایمان هستند با یکدیگر برابرند و به یک اندازه قدرت حقانیت و نجات‌بخشی دارند؛ و این یعنی کثرت‌گرایی دینی.

۹) وحدت تاریخ دینی بشر

یکی دیگر از نظرات اسمیت که از آن می‌توان اعتقاد به برابری همه ادیان یا کثرت‌گرایی دینی را نتیجه گرفت، نظریهٔ «وحدت تاریخ دینی بشر» (the unity of humankind's religious history) است. بستر این فرایند تاریخی واحد، واقعیت یگانه ایمان و فراتر از این، واقعیت یگانه خدا یا امر متعالی است. نظریهٔ وحدت تاریخ دینی بیان‌کنندهٔ برابری سنت‌های دینی مختلف است که این تاریخ را شکل می‌دهند.

در نظر اسمیت «همه انسان‌ها برادرند» و به «جامعه بشری» (human community) (یگانه جامعه موجود) تعلق دارند. دو موضوعی که در این جامعه بسیار اهمیت دارد «روابط میان اشخاص» و «روابط میان انسان‌ها و خدا» است (اسمیت، ۱۳۹۰، ۹۷). این سخن درباره دو موضوع بسیار مهم، بازتاب تعهد و مسئولیت اسمیتِ مسیحی است. درواقع، این سخن نشان‌دهندهٔ تعهد اسمیت به بزرگ‌ترین دستورات مسیحی است که در کتاب مقدس بیان می‌شود: «خداوند را که خدای توست با تمام قلب، جان و عقل خود دوست داشته باش. این اولین و مهم‌ترین دستور خداست. دومین دستور مهم نیز مانند اولی است: همسایه خود را دوست بدار؛ آن‌گونه که خود را دوست داری. تمام احکام خدا و گفتار انبیاء در این دو حکم خلاصه می‌شود» (متی ۲۲: ۳۷-٤۰). او بر مبنای نظریهٔ وحدت جامعه انسانی، نظریهٔ وحدت تاریخ دینی بشر را ارائه داد. اسمیت در کتاب *به سوی الهیات جهانی* این نظریه را تبیین می‌کند.

او معتقد است کسانی که به وحدت انسان و وحدت خداوند باور دارند باید به وحدت تاریخ دینی بشر نیز باور داشته باشند؛ اما نه آموزه‌ها و اعتقادات دینی و نه مشاهده تجربی، این وحدت را درک نکرده‌اند. آموزه‌های دینی، وحدت دینی را در آینده‌ای دور ترسیم می‌کنند و مشاهده تجربی نیز فقط تکثر شگفت‌انگیز را می‌بینند (smith, 1989:p. 4).

اسمیت ادعا می‌کند که او طرفدار وحدت دینی نیست؛ بلکه طرفدار وحدت تاریخ دینی است و بدین‌وسیله دیدگاه الهیاتی درباره وحدت دینی را رد می‌کند. اسمیت با این کار با نگرش تاریخی هماهنگ می‌شود که می‌بینند حتی یک دین خاص، در یک قرن با قرن دیگر یا در یک کشور نسبت به کشور دیگر یا در روستا نسبت به شهر یکسان نیست و متفاوت است. البته او مانند تاریخ‌دانان قدیم به مشاهده صرف تنوع دینی اکتفا نمی‌کند و تلاش می‌کند به وظیفه خود به عنوان تاریخ‌دان جدید دین، یعنی مشاهده وحدت یا انسجام تاریخ دینی بشر بپردازد. او معتقد است «فقط یک تاریخ‌دان (the historian) می‌تواند همه تنوع‌های متغیر در گسترش هر یک از جوامع دینی و البته همه تنوع‌های متغیر همه جوامع دینی را پیگیری کند» (Ibid:p. 4). اسمیت تأکید می‌کند که فقط تاریخ‌دان می‌تواند وحدت تاریخ دینی را تشخیص دهد؛ تاریخ‌دانی که هم در جهان خاکی و عادی زندگی

می‌کند و هم در جهان متعالی. مورّخان قدیم بسیار وابسته به جهان عادی و دنیوی بودند و یک متألّه به‌طور کامل بُعد این جهانیِ رابطه انسان با امر متعالی را قبول نمی‌کند. در نظر اسمیت، تاریخ جایگاه ادیان است و درنتیجه تاریخ‌دان است که حقیقت تاریخ دین یا تاریخ دینی را کشف می‌کند: «تاریخ قلمرو واقعیت خاص و متنوع انسان است. تاریخ قلمرو ایمان شخصی با تمام عمق، پویایی و تنوع است» (Ibid:p. 5).

اسمیت واقعیت تنوع و تکثر دینی را قبول دارد و هرگز نمی‌گوید ادیان مختلف یکسان هستند. سخن او این است که ادیان مختلف (یعنی صورت‌ها و تجلیات مختلف ایمان) از لحاظ تاریخی با یکدیگر مرتبط‌اند. به عبارت دیگر، تاریخ دینی واحد و یگانه است؛ زیرا صورت‌های مختلف ایمان در سرتاسر جهان با یکدیگر مرتبط‌اند. اسمیت به این صورت به ارتباط سنت‌های دینی تصریح می‌کند: «به‌درستی باید تصدیق کرد که آنها از لحاظ تاریخی با یکدیگر مرتبط‌اند؛ آن‌ها با اموری یکسان یا با یکدیگر تعامل دارند یا از دیگری ناشی می‌شوند یا تحت تأثیر دیگری قرار می‌گیرند. به بیان دقیق‌تر، هر یک از آنها را می‌توان فقط برحسب فضا و بافتی فهمید و درک کرد که شکل‌های دیگر بخشی از آن هستند» (Ibid:p. 5).

اسمیت بیان می‌کند که تأثیر دین در یک جهت جریان ندارد؛ بلکه بیشتر شبیه شبکه‌ای از ارتباطات متقابل و دوطرفه است که در آن سنت‌های مختلف همواره صورت‌ها و تجلیات ایمان را از یکدیگر اقتباس می‌کنند و آن را تغییر می‌دهند. اسمیت دراین‌باره می‌نویسد: « درواقع، هر سنت دینیِ روی زمین در ارتباط با دیگران پیشرفت و گسترش می‌یابد؛ نه در انزوا و در یک فضای نفوذناپذیر» (Ibid:p. 15).

بنابراین، تاریخ در تفکر اسمیت یک قلمروی عینی و جهان حقیقی بشر است که محل تلاقی امر متعالی و امر عادی و دنیوی است. همگرایی امر متعالی و امر عادی و دنیوی در انسان‌ها، ویژگی شخصی است به‌نام ایمان. ایمان یا ویژگی شخصی پاسخ انسان به امر متعالی، فقط در صورت‌ها و تجلیات ایمان مشاهده می‌شود. این تجلیاتِ ایمان ابزاری برای دیگران است تا برای اولین‌بار با امر متعالی ارتباط برقرار کنند و البته این ارتباط شخصی باید به روش خود ابراز و بیان شود. با این روش، صورت‌ها و تجلیات ایمان به‌طور دائمی گسترش و توسعه می‌یابد و انباشته می‌شود. صورت‌ها و تجلیات متنوع و مرتبط ایمان، سنت انباشته را شکل می‌دهند. پس یک سنت انباشته مسیحی، یک سنت انباشته هندو و غیره خواهیم داشت. از طرف دیگر، ایمان یک واقعیت یگانه است و نمی‌توان از ایمان‌ها سخن گفت. ایمان یگانه و واحد است؛ زیرا همواره پاسخ بشر به امر متعالی است. اسمیت درنهایت، نتیجه می‌گیرد که سنت انباشته یا تاریخ دینی بشر نیز یگانه است؛ از آن جهت که صورت و تجلی ایمان واحد است؛ بنابراین هرچند می‌توان سنت‌های انباشته دینی را از لحاظ مفاهیم آنها دسته‌بندی کرد، ولی در اصل هیچ سنت انباشته دینی جداگانه و مجزا وجود ندارد. حقیقت همهٔ ادیان، یعنی ایمان، یکسان است و تفاوت‌ها در سنت انباشته است و همگی در حقانیت و نجات برابرند.

۱۰) نتیجه

از بررسی آثار کنت‌ول اسمیت و دیدگاه او دربارهٔ تنوع دینی این نتیجه به دست آمد که او طرفدار کثرت‌گرایی دینی است. زندگی و باورهای شخصی و ارتباط حضوری اسمیت با پیروان دیگر ادیان عامل اجتماعی مؤثری در شکل‌گیری دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ اوست. نوع ارتباط و فعالیت‌های اجرایی و اجتماعی اسمیت در همگرایی فرقه‌های مسیحی و همچنین پیروان ادیان مختلف با یکدیگر نشان‌دهندهٔ روحیه و تفکر کثرت‌گرایانهٔ اوست.

از رویکرد شخص‌محور اسمیت در دین‌پژوهی، تأکید او بر تمایز جنبه‌های درونی و بیرونی دین، اهمیت‌دادن به جنبهٔ درونی دین، یعنی ایمان، شخصی‌دانستن ایمان و

صلاحیت‌نداشتن دیگران در تأیید یا رد ایمان شخص، می‌توان دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ او را استنباط کرد.

همچنین تعریف‌کردن اسمیت از دین به ایمان و سنت انباشته، به‌روشنی بر کثرت‌گرابودن وی دلالت دارد. او ایمان را تجربه یا ارتباط درونی و دینیِ یک شخص خاص با امر متعالی تعریف می‌کند. سنت انباشته مواد و موضوعات درخور مشاهده دین هستند. اسمیت ایمان را متنوع و متکثر می‌داند. چون ایمان به جز ازطریق صورت‌های متعددش دیده نمی‌شود و به‌خودی‌خود هیچ ذات یا شکل واحدی ندارد. ایمان هیچ جوهر نهایی و همچنین هیچ شکل ایدئالی ندارد.

کنت‌ول اسمیت آشکارا نظریه دین حق واحد را انکار می‌کند و به تکثر دین حق قائل است. او همچنین یگانگی خدا (یا واقعیت مطلق) را تصدیق و پیوند ناگسستنی بین خدا و دین را انکار می‌کند.

دیدگاه اسمیت درباره حقانیت و نجات دیگر ادیان نیز کثرت‌گرایانه است. از دیدگاه اسمیت، حقانیت دین در کیفیت و چگونگی ایمان فرد قرار دارد. اسمیت معتقد است حقانیتِ نجات‌بخش در همهٔ سنت‌های دینی و در هر شخص خالص دارای ایمان وجود دارد. او مخالف انحصارگرایی دینی است و آن را در تعارض با آموزه‌های مسیحی می‌داند.

اسمیت شمول‌گرایی دینی را نیز رد می‌کند و معتقد است هیچ سنت دینی نمی‌تواند خدا را به‌طور کامل بشناسد. او بیان می‌کند که نجات با «دلتنگی و عشق به خدا» حاصل می‌شود و در «قلب انسان‌ها» قرار دارد.

یکی دیگر از نظرات کنت‌ول اسمیت که از آن، اعتقاد به برابری همه ادیان یا کثرت‌رایی دینی استنباط می‌شود، نظریهٔ «وحدت تاریخ دینی بشر» است. همان‌طور که در این مقاله بررسی شد، این نظریه، بیان‌کنندهٔ برابری سنت‌های دینی مختلف است که این تاریخ را شکل می‌دهند.

اسمیت واقعیت تنوع و تکثر دینی را قبول دارد و هرگز نمی‌گوید ادیان مختلف یکسان هستند. سخن او این است که ادیان مختلف (یعنی صورت‌ها و تجلیات مختلف ایمان) از لحاظ تاریخی با یکدیگر مرتبطاند. به عبارت دیگر، تاریخ دینی، واحد و یگانه است؛ زیرا صورت‌های مختلف ایمان در سرتاسر جهان با یکدیگر مرتبطاند. حقیقت همهٔ ادیان (که ایمان است) یکسان است و تفاوت‌ها در سنت انباشته است و همگی در حقانیت و نجات برابرند.

درنتیجه، کنت‌ول اسمیت بر مبنای تعریفی که از دین ارائه می‌دهد، هم در حوزهٔ حقانیت و هم در حوزهٔ نجات در زمرهٔ کثرت‌گرایان دینی قرار می‌گیرد.

منابع

۱- کتاب مقدس، انتشارات ایلام.

۲- اسمیت، ویلفرد کنت‌ول، (۱۳۹۰)، «**دین‌شناسی تطبیقی: به کجا و چرا؟**»، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، دین‌پژوهی: جستارهایی در پدیدارشناسی ادیان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، صص. ٦٣-٩٧.

۳- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.

4- The Holy Bible. (1967). King James Version. New York. the world publishing company.

5- Cracknell. Kenneth .(2001). Wilfred cantwell smith: a reader. England. oneworld publication.

6- Oxtoby. Willard G. (1982). “Editor’s Introduction”. Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith. edited by Willard G. Oxtoby. vii-xxiv. New York. Harper and Publishers.

7- Putnam. Hilary and others. (2001). “Wilfred Cantwell Smith: in Memorian”. The Harvard University Gazette. November29. *www.news.harvard.edu/gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html*

8- Smith. Wilfred Cantwell. (1985). Belief and History. Virginia. University Press of Virginia.
9- ––––––––––––––––– . (1998). Faith and Belief: the Different Between Them. England. Oneworld Publication.
10- –––––––––––––––– . (1967). Questions of Religious Truth. New York . Charles Scribner’s Sons.
11- ----------------------- .(1982). Religious Diversity. edited by Willard G. Oxtoby. New York. Crossroad.
12- ––––––––––––––––– . (1963). The Faith of Other Men. New York. New American Library.
13- –––––––––––––––– . (1978). The Meaning and End of Religion. San Francisco. Harper and Row.
14- ––––––––––––––––––. (1989). Towards a world theology: *Faith and the Comparative History of Religion*. New York. orbis books.

.

Contents

A Biannual Scientific- Research Journal Comparative Theology
Year. 7, Autumn & Winter 2016-2017, No. 16

A Critical Investigation of the Relationship between Death and Sin in the Works of St. Augustine..........1-4
Ghasem kakaie- Mahbubeh jabbareh naseru

Existential Aspect of Evil in the Works of Mani: Explanation and Evaluation..............5-8
Mozhgan Khalili- Hosein Kalbasi Ashtari

Mullah Mohammad Mehdi Naraqi and analysis of pantheism theories 9-10
Korush Asmand- Hashem Golestani- Fathali Akbari

A Study Concerning the Maimonides' Viewpoint on the Role of Reason and The Law in Human's perfection, on the Basis of Sadraei's Approach..11-12
Hojjat Ebrahim Najafabadi- Jafar Shanazari

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah and Allameh Tabataba'i on Immortality in Hell..............13-14
Janan Izadi- Majid Sadeqi- Fatemeh Yusefi Kuzaj

A Study of the Relationship between Mulla Sadra's " Extra-Intellectual Order" and Kierkegaard's "Sphere of Religion"..........15-18
Mahmoud Reza Sadraei- Abbas Hajiha- Akbar Goli Malekabadi- Seyyed ali Alamolhoda

The Relationship between Virtue and Happiness in Aristotle and Al-Fārābī's Views..........19-22
Ali Saberi- Seyed Mohammad Kazem Alavi

Revisiting of The negative and positive theologies in the Gradation of existence theory.........23-24
Hamed Naji

Comparative study of Hadarat-e khams in viewpoints of Gheisari & Imam Khomeini..........25-28
Seyed Mahmoud Yousefsani- Hossein Zahmatkesh Zanjani

The Study of Wilfred Cantwell Smith'Viewpoint on the Problem of Religious Diversity 29-31
Hamed Nazarpour Najafabadi- Ghorban Elmi- Mojtaba Zarvani

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mohammad Bidhendi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi	Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
Mohammad Ilkhani	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
Nasrollah Hekmat	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
Mohammad Zabihi	Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran
Forogh-al-sadat Rahimpoor	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Abbas Zeraat	Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran
Yoosof Shaghool	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Jafar Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Rohollah Alami	Professor, University of Tehran, Tehran, Iran
Ghasem Kakaei	Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran

Page Decorator: Zahr Beheshtinezhad
Literary Editor (Persian): ziyaeei
Literary Editor (English): Mahdi Habibollahy
Publisher: University of Isfahan
Page Decorator: Azam Toghyani

University of Isfahan
Hezar Jarib Expway, Isfahan, Islamic Republic of Iran
Affairs Scientific & Editorial: Literature & Humanism Studies Faculty
Tel: +983137932680
Fax: +983137932177
Web Site: http://www.uijs.ui.ac.ir/coth
Subscription & Distribution: The Office of Magazines University of Isfahan
P.O. Box: 81746-73441
E-mail: coth@res.ui.ac.ir

This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/coth
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.ISC.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.SID.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
DOAJ: Directory of Open Access Journals	http://www.Doaj.org
Ulrichsweb: global serials directory	http://Ulrichsweb.serialsolutions.com
Index Copernicus (IC Journal Master List)	http://journals.indexcopernicus.com
EBSCOhost databases	http://www.ebscohost.com

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

A Biannual Scientific- Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years: 7   No: 16
Autumn & Winter 2016-2017