بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش‌های فلسفی - کلامی

فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم

سال پانزدهم، شماره اول- پاییز ۱۳۹۲، شماره پیاپی ۵۷

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سردبیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، دکتر احمد بهشتی، دکتر محسن جوادی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، آیت الله صادق لاریجانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار: زینب صالحی

حروف‌چین و صفحه‌آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی – کلامی در زمینه‌های فلسفهٔ غرب، فلسفهٔ اسلامی، کلام جدید، کلام اسلامی، عرفان و اخلاق مقاله می‌پذیرد.

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

نقل مطالب فصل‌نامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصل‌نامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۰۳۳۶۰

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

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

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

فصل‌نامهٔ علمی - پژوهشی دانشگاه قم
زیر نظر معاونت پژوهشی
سال پانزدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۲
شماره پیاپی ۵۷

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

بررسی استدلال انباشتی ریچارد داوکینز با تکیه بر آرای کیث وارد ۵-۲۴
عبدالرسول کشفی و علیرضا فرخی بالاجاده

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی ۲۵-۴۲
مجید ملایوسفی و ام‌لیلا شیرخانی

جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا ۴۳-۶۴
محمدباقر قمی

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان ۶۵-۹۰
یدالله دادجو

ماهیت وحی از دیدگاه علامه مجلسی: اصول و مبانی..... ۹۱-۱۰۲
سید علی موسوی و رضا برنجکار

هستی‌شناسی خلأ ۱۰۳-۱۲۰
احمد حکیم

خاستگاه و پیشینه حکمت اشراق..... ۱۲۱-۱۳۸
محمد بهشتی

علم غیب امامان (ع) در آینه عقل..... ۱۳۹-۱۶۲
غلام‌حسین اعرابی و سید حبیب بخارایی‌زاده

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

بررسی استدلال انباشتی ریچارد داوکینز با تکیه بر آرای کیث وارد

عبدالرسول کشفی*
علیرضا فرخی بالاجاده**

چکیده

گروهی از صاحب‌نظران علوم تجربی، از جمله ریچارد داوکینز معتقدند جهان مادی در روند شکل‌گیری طبیعت و پیدایش موجودات زنده، «خودتبیین‌گر» است و انتخاب طبیعی که فرآیندی انباشتی است، به تنهایی می‌تواند شکل‌گیری این جهان را از ساخت ساده آغازین آن تا صورت پیچیده کنونی‌اش، تبیین کند و نیازی به فرض مبدئی هوشمند در فرآیند تکامل نیست. در مقابل، برخی فیلسوفان متألّه، از جمله کیث وارد، معتقدند انتخاب انباشتی به عنوان فرآیندی کور و فاقد هدف، به تنهایی از ارائه تبیین دقیق و جامع از فرآیند تکامل و نتایج و مراحل حیاتی آن ناتوان بوده، بهترین تبیین تکامل، مسلم دانستن مبدئی هوشمند به عنوان طراح فرآیند تکامل است. این تحقیق می‌کوشد با عدم کفایت تبیینی انتخاب طبیعی صرف، در تبیین فرآیند تکامل، نشان دهد اولاً، نگرش ماتریالیستی داوکینز در استدلال فرآیند انباشتی بر مجموعه‌ای از خطاهای فلسفی مبتنی است؛ ثانیاً اگر تبیین دقیقی از نظریه انتخاب طبیعی انباشتی ارائه شود، این نظریه نه تنها نافی وجود خداوند نیست، بلکه به عکس، خود، دلیلی به سود خداباوری است.

کلیدواژه‌ها: ریچارد داوکینز، کیث وارد، تکامل، انتخاب طبیعی، فرآیند انباشتی.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.
** دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

کلینتون ریچارد داوکینز (Clinton Richard Dawkins) (متولد ۱۹۴۱)، زیست‌شناس انگلیسی و استاد فلسفه زیست‌شناسی در دانشگاه آکسفورد، یکی از چهره‌های خداناباور (Atheist) در عصر حاضر است. وی با نگارش کتاب‌ها و مقالات متعدد و با ارائه انتقادات و اشکالات متعددی بر دیدگاه خداباوری (Theism)، کوشیده است نظریه خداباوری را نظریه‌ای غیرعقلانی معرفی کند.

در مقابل، کیث وارد (متولد ۱۹۳۸)، فیلسوف، متکلم و محقق بریتانیایی و استاد برجسته فلسفه و الاهیات در دانشگاه‌های آکسفورد و کیمبریج لندن با نقد دیدگاه داروینیست‌های جدید، نظیر ریچارد داوکینز، درباره انتخاب طبیعی و تصادفی بودن تکامل و نیز موضع خداناباورانه آنها، تکامل را فرآیندی هدفدار و جهت‌دهی‌شده توسط مبدئی کیهانی می‌داند. یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کیث وارد، که به نقد دیدگاه داوکینز در تبیین تکامل پرداخته، کتابی است با عنوان «خدا، تصادف و ضرورت»[1] استدلال اصلی کیث وارد در این کتاب این است که، تفسیر خداباورانه‌ای از تکامل و پایه‌های انتخاب طبیعی که منجر به پیدایش فاعل‌هایی آگاه و هوشمند شده، بسیار عقلانی‌تر از استدلال‌های علمی ماتریالیستی داوکینز است. زیرا استدلال‌های آنها در این باره غالباً ضعیف و ناقص است و در مقابل، مسلم دانستن وجود خدا، همراه با هدف و ارزش عینی او، می‌تواند بهترین تبیین را در توضیح این امر که چرا این جهان بدین صورتی است که هست، مهیا کند.

۱. استدلال فرآیند انباشتی داوکینز در تبیین تکامل

جهانی که در آن زندگی می‌کنیم پر از مجموعه‌هایی منظم و زیباست که به طور شگفت‌آوری به یکدیگر مرتبط هستند. گردش منظم ستارگان و سیارات و به تبع آن شب و روز، ماه و فصولِ سال و نیز پیچیدگی‌های موجودات زنده، همه و همه از نظم و زیبایی حیرت‌انگیزی برخوردارند. در نگاه خداباوران، پیدایش عالم و این موجودات شگفت‌انگیز، چه به صورت دفعی و چه به صورت تدریجی، حاکی از وجود طراح و مدبّری هوشمند است. البته داوکینز عقیده‌ای دیگر دارد.

از نظر داوکینز، اینکه اشکال بسیار پیچیده حیاتی بتوانند یک‌باره از عدم پا به عرصه هستی بگذارند باورکردنی نیست. امّا او معتقد است اگر پیدایش اشکال پیچیده حیاتی را به عنوان محصولی از هزاران یا میلیون‌ها رشد و توسعه بسیار کوچک، که هر کدام از آنها فقط اندکی محتمل‌اند، در نظر بگیریم در آن صورت به تبیینی خوب و دقیق دست یافته‌ایم. حیات با مجموعه‌ای از عناصر ساده آغاز شده که به طرق گوناگون با یکدیگر ترکیب شده‌اند. در ابتدا دو یا سه عنصر بوده‌اند و سپس گروه‌های بزرگ‌تری پدید آمده‌اند و سرانجام رشته‌های هموگلوبین با ترکیبی حیرت‌آور تشکیل شده‌اند که با تکثیر ترکیب‌های ساده‌تر، با یکدیگر ترکیب شده و سرانجام منجر به پیدایش نخستین سلول حیاتی شده است و پس از طی تکامل‌های پی در پی در طی یک فرآیند سه و نیم میلیاردساله منجر به پیدایش موجودات زنده و نیز ما انسان‌ها شده است. این چکیده استدلال فرآیند انباشتی داوکینز است که در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

یکی از عوامل بسیار مهم در نظریه تکامل، تبیین منشأ اولیه در شکل‌گیری و پیدایش حیات است. داوکینز می‌پذیرد که در آغاز سادگی وجود داشته است امّا از دیدگاه او، تبیین این امر که چگونه حتی یک عالم ساده آغاز شده، دشوار است. ولی در تبیین این نکته که چگونه پیچیدگی‌ها و حیات منظم ایجاد شده‌اند، نظریه تکاملی داروین از طریق انتخاب طبیعی را قانع‌کننده می‌داند.

در تبیین منشأ حیات، داوکینز به وجود امور بالقوه و امکاناتی نظیر آب، دی‌اکسیدکربن، متان و آمونیاک که عناصر شناخته‌شده موجود در برخی از سیارات منظومه شمسی‌اند، و نیز به تلاش شیمیدانان در ایجاد شرایط شیمیایی سیاره زمین در گذشته، یعنی قبل از شکل‌گیری حیات، اشاره می‌کند.

در آزمایشی، در سال‌های اخیر، شیمیدانان[۲] عناصر ساده‌ای را درون محفظه‌ای گذاشتند و یک منبع انرژی را نظیر اشعه ماورای بنفش و امواج الکتریکی در آن قرار دادند. پس از چند هفته خلیطی (soup) قهوه‌ای و کم‌دوام تشکیل شد که شامل تعداد زیادی مولکول بود که از مولکول‌های اولیه پیچیده‌تر بودند (Dawkins, 1986: 20).

داوکینز معتقد است نظیر این جریان که منجر به ظهور «خلیط اولیه» شد، تقریباً چهار میلیارد سال قبل انجام گرفت. عناصر ارگانیک در مکانی متمرکز شدند. شاید در کف خشک اطراف ساحل‌ها یا در قطره‌های کوچک معلّق. سپس تحت تأثیر یک منبع

انـرژی، نظیـر اشـعه مـاورای بـنفش خورشـید، آن عناصـر ترکیـب شـده، مولکول‌هـای بزرگ‌تری را شکل دادند.

در اینجا با یک پرسش بسیار مهـم روبـه‌رو مـی‌شـویم؛ چگونـه ایـن مولکـول اولیـه تکثیـر شـد بـه نحـوی کـه منجـر بـه سـاخت مولکـول DNA گردیـد و سـپس سـلول پیچیـده و ارگانیک آلی پدید آمد؟

داوکینز در پاسخ بـه ایـن پرسـش از یـک تصـادف نـام مـی‌بـرد. تصـادفی از نـوع بسـیار نامحتمـل، امـا بـا وجـود نـامحتملی بسـیار بـاز هـم ایـن تصـادف رخ داده اسـت و آن شـکل‌گیری «تصـادفی» مولکـولی بـود کـه توانسـت از خـود «همانندسـازی» (replication) انجام دهد:

> ما می‌توانیم آن را «همانندساز» (replecator) بنامیم. ... ایـن مولکـول خصوصـیتی فوق‌العاده داشت؛ خصوصیت قابلیت تکثیر و نسخه‌برداری از خود. ایـن امـر ممکـن است یک رخداد تصادفی بسیار نامحتمل بوده باشد (Dawkins, 1986: 21).

۲. انتخاب طبیعی؛ انتخابی تک‌مرحله‌ای یا انتخابی انباشتی؟

پس از بررسی دیدگاه داوکینز درباره تبیین کیفیت شکل‌گیری اولیه حیات اینک بـه ایـن مسـئله می‌پردازیم که انتخاب طبیعی در کل فرآیند تکامل چگونه می‌تواند راه‌حل معقولی بـرای مسـئله استبعاد احتمالاتی باشد. خود داوکینز در کتاب ساعت‌سازِ کور به این مسئله اشـاره مـی‌کنـد. وی ابتدا مثال‌هایی از شکل‌گیری تصادفی آراستگی و نظم و ترتیب‌هایی در طبیعت توسـط عوامـل و نیروهای کور فیزیکی مطرح می‌کند:

> ساحلی را در نظر بگیرید که ماسه‌ها و سنگ‌ریزه‌هایش به صورت تصادفی از طریق برخورد امواج شکل گرفته‌اند. یعنی بدون غایت و علتی ورای علل طبیعی به صـورت دسته دسته و منظم انتخاب شده‌اند. ممکـن اسـت قبیلـه‌ای ایـن کـار را محصـول مشارکت و فعل یک روح بزرگ در آسمان بداند ولی در واقع این کار محصول عمـل امواج است و این امواج هیچ هدف و نیتی ندارند و اصلاً هیچ فکر و ذهنی ندارند، ... یک نظم کوچک بدون آنکه ذهنـی آن را طراحـی کنـد از بـی‌نظمـی حاصـل شـد (Dawkins, 1986: 43).

در مثالی دیگر حفره‌ای را مطرح می‌کند که اشیای کوچک‌تر از آن حفره می‌توانند از درون آن گذر کنند. یک مجموعه اشیا را که به طور تصادفی بالای این حفره قرار می‌گیرند در نظر بگیرید. نیرویی فیزیکی آن اشیا را تکان داده و به طور تصادفی شکل می‌دهد. بعد از مدتی اشیای بالا و پایین این حفره به طور غیرتصادفی دسته‌بندی می‌شوند. فضای زیرین حفره متمایل به در بر گرفتن اشیای کوچک‌تر و فضای فوقانی حفره متمایل به در بر گرفتن اشیای بزرگ‌تر خواهد بود. البته نوع بشر از این اصل ساده برای تولید غیرتصادفی وسیله سودمندی که به غربال معروف است استفاده می‌کنند. حال باید گفت آیا یک اعجاز مشفقانه آن را طراحی کرده است؟ آیا چنین غربالگری‌ای در پدیده‌های فیزیکی برای تبیین این حجم انبوه از نسل‌های غیرتصادفی که در موجودات زنده می‌بینیم کافی است؟ «غیرتصادفی بودن» که در موجودات زنده می‌بینیم معادل است با ترکیب شماری از اجزا، که تقریباً محاسبه‌ناپذیرند. مثلاً تولید یک مولکول بیولوژیک نظیر هموگلوبین در گلبول‌های قرمز خون از طریق آن نوع غربالگری ساده‌ای که داوکینز مثال می‌زند، معادل است با گرفتن همه اجزای سازنده اسیدهای آمینه سازنده هموگلوبین و در هم آمیختن تصادفی آنها و امید بستن به اینکه این مولکول هموگلوبین، خود، از طریق احتمالی بسیار ضعیف ساخته شود. احتمالی که در این حالت برای این ترکیب لازم است آن‌قدر ضعیف است که اساساً تصورناپذیر است.

یک هموگلوبین شامل چهار اسید آمینه متصل به هم است. اگر فقط یکی از این چهار زنجیره اسید را در نظر بگیریم احتمال شکل‌گیری آن به طور تصادفی عددی می‌شود معادل یک به روی عدد ۱۰ با ۱۹۰ صفر بعد از آن! زیرا هر زنجیره از ۱۴۶ اسید آمینه تشکیل می‌شود و از طرفی ۲۰ نوع اسید آمینه در موجودات زنده یافت شده است. در حلقه اول این زنجیره با ۱۴۶ اسید آمینه می‌توانست هر یک از این ۲۰ نوع اسید آمینه ممکن و محتمل باشد و حلقه دوم نیز همچنین. و حال احتمال پیدایش تصادفی هموگلوبین به طور شانسی و غربال کردن برای شکل‌گیری تنها یک بدن زنده به قدری از احتمال ضعیف برخوردار است که هیچ مکانی قابل تولید این حجم کثیر از نظم و پیچیدگی موجود در جهان ما نیست.

این مسئله‌ای است که داوکینز با آن روبه‌روست و لذا باید به گونه‌ای دیگر کل ماجرای حیات را تبیین کند. از این‌رو داوکینز برای تبیین این مسئله، میان دو گونه

انتخـاب طبیعـی تفکیـک قائـل مـی‌شـود: انتخـاب طبیعـی تـک‌مرحلـه‌ای (single – step selection) و انتخاب طبیعی انباشتی (cumulative selection).

موجودات زنده محصول انتخاب انباشتی هستند:

> اگر پرسیده شود که چرا «انتخاب طبیعی» راه‌حل مناسب مسئله اسـتبعاد احتمـالاتی است ولی «آفرینش» و «تصادف» چنین نیستند، پاسخ این است که انتخاب طبیعـی یک فرآیند انباشتی است که مسئله استبعاد را به اجزای کوچک‌تر فرو می‌شکند. هـر یک از این اجزا اندکی نامحتمل‌اند، امّا استبعاد ندارند (Dawkins, 2006: 121).

> در انتخاب تک‌مرحله‌ای، انتخاب طبیعی به صورت یک‌باره در موجـودی صـورت می‌گیرد یا دسته‌بندی می‌شود؛ مثلاً سنگ‌ریزه‌ها یا هر چیـز دیگـری کـه هسـت، یک‌بار برای همیشه دسته‌بندی و گونه به گونه می‌شوند. ولی در انتخاب انباشتی آنها بازتولید (reproduce) می‌شوند؛ یا به روش دیگر نتـایج و محصـولات یـک فرآیند غربالگری، در طی یک غربالگری متوالی و پیاپی، پرورش می‌یابند که آن خود، به غربالگری متوالی دیگر می‌انجامد و بـه همـین ترتیـب ... بـدین‌ترتیـب موجودات عینیت یافتند و در طی چند نسل به طور متوالی بـه صـورت گونـه بـه گونه انتخاب می‌شوند. محصول نهایی یک نسل از انتخاب طبیعی، نقطه شـروع برای نسل بعدی انتخاب می‌شود و همین‌طـور بـرای نسـل‌های متعـدد و پیـاپی (Dawkins, 1986: 45).

بنابراین، آنچه خلقت‌گرایان و خداباوران در تبیین تکامل بـدان توجـه ندارنـد، «قـدرت انباشـت» است. در کتاب «صعود به قله محال»، داوکینز این نکته را با تمثیلی بیان می‌کند:

کـوهی را تصـور کنیـد کـه یـک طـرف آن یـک دیـواره عمـودی اسـت کـه صـعود از آن ناممکن است، امّا طرف دیگـر ایـن کـوه تـا قلـه شـیب ملایمـی دارد. در قلـه ایـن کـوه، یـک اندامه پیچیده، ماننـد چشـم، یـا یـک بـاکتری تـاژک‌دار نشسـته اسـت. ایـن انگـاره مهمـل را که اندامه‌ها یک‌باره دارای پیچیدگی شده‌انـد مـی‌تـوانیم بـه صـعود از دیـواره ایـن کـوه تشـبیه کنیم. به عکس، تکامل شبیه به صـعود از جبهـه دیگـر کـوه اسـت. تکامـل ایـن شـیب ملایـم را به آرامی از دامنه تا قله می‌پیماید. بـه همـین سـادگی! ایـن اصـل کـه صـعود بایـد از شـیب

ملایم باشد نه از دیواره آن، آن‌قدر ساده است که عجیب به نظر می‌رسد که چرا فهم آن این‌قدر طول کشید تا داروین سر رسید و آن را کشف کرد (Dawkins,1996: 57).

وی در این کتاب یک فصل کامل را به «چشم» اختصاص داده و می‌کوشد نشان دهد چشم به سادگی توانسته است آهسته این مراتب صعودی را بپیماید؛ چشمی که میانه چشم کرم پهن و چشم انسان است، مثلاً چشم ناوتیلوس (نوعی حلزون دریایی)، فراتر از چشم کرم پهن است که فقط نور و سایه را تشخیص می‌دهد، ولی تصاویر را نمی‌تواند ببیند، و می‌تواند شبیه یک دوربین بدون عدسی یک تصویر حقیقی بسازد، ولی آن تصویر در مقایسه با تصویر چشم انسان تیره و تار است. به نظر داوکینز، هیچ آدم عاقلی نمی‌تواند انکار کند که چشم داشتن برای این جانور بی‌مهره و بسیاری دیگر از جانوران، بهتر از چشم نداشتن است. همگی این چشم در جایی روی شیبی پیوسته و ملایم به سوی قله محال جای می‌گیرند. بر روی این شیب چشم ما نزدیک به یک قله است، هرچند نه مرتفع‌ترین قله، بلکه یکی از مرتفع‌ترین قله‌ها.

بدین‌ترتیب داوکینز تکامل چشم را در یک فرآیند انتخاب انباشتی تبیین می‌کند، و معتقد است چنین فرآیند انباشتی‌ای در مورد تکامل همه پیچیدگی‌ها و اندام‌های همه موجودات زنده صورت گرفته، از این‌رو هیچ طرح و هدفی در این میان وجود نداشته است و بدین طریق نظریه آفرینش هوشمند و مدبرانه ابطال می‌شود:

> تنها راه معقول و قابل قبول در تبیین هر اندام زنده‌ای، توالی هم‌انباشته مراحل قبلی است که گرچه این انتخاب انباشتی ماهیتاً غیرتصادفی است لکن ناآگاه و کور و بدون طرح است (Dawkins, 1986: 72).

۳. اشکالات کیث وارد بر استدلال انباشتی داوکینز در تبیین تکامل

کیث وارد در آثار خود به ویژه کتاب *خدا، تصادف و ضرورت* به نقد این استدلال پرداخته است که به شرح زیر بیان می‌شود:

۳. ۱. استدلال انباشتی داوکینز مستلزم دور است

مسئله اول این است که آنچه داوکینز در تبیین پیچیدگی‌ها مطرح کرده، از دیدگاه کیث وارد مستلزم دور است. بدین معنا که انتخاب انباشتی که منجر به تکامل موجودات زنده و خصوصاً

فاعل‌های آگاه و مدرک شده است، خود موجب شگفتی انسان است و از این‌رو مستلزم تبیین. داوکینز این فرآیندهای هم‌انباشته را به نحوی در نظر می‌گیرد که هر مرحله آن با اندکی اصلاح و به صورت غیرجهت‌دار به سمتی پیش رفت که محصول بسیار پیچیده‌ای که مطلوب ماست، ایجاد گردد، ولی این قاعده کارآمد که هر مرحله این فرآیند انباشته‌شده در طول زمان به نحوی تقرر یافته که صور حیاتی شگفت‌انگیز را ایجاد کرده‌اند، به نظر وی قاعده‌ای است صرفاً تصادفی و اتفاقی، در حالی که آنچه محل بحث است وجود چنین قاعده‌ای است که باید تبیین شود. به نظر می‌رسد این استدلال مصادره به مطلوب است:

استراتژی داوکینز (استدلال فرآیند انباشتگی) برای رفع حیرت و ناباوری عمل نمی‌کند. این استدلال دقیقاً حیرت و شگفتی ما را از پیدایش تصادفی و خودبه‌خودی نتیجه‌ای که بسیار پیچیده و مطلوب است، به سمت وجود تصادفی و خودبه‌خودی یک قانون کارآمد که تعیین‌یافته تا آن نتیجه مطلوب ما را در طول زمان تولید کند، برمی‌گرداند (Ward, 1996: 106-108).

۳. ۲. انتخاب طبیعی و ناتوانی آن در تبیین تکامل

مشکل دیگری که استدلال انتخاب انباشتی داوکینز با آن روبه‌روست ناتوانی آن در تبیین دقیق تکامل است.

البته کیث وارد معتقد است نظریه انتخاب طبیعی، نظریه پرثمر و ساده‌ای برای تبیین کیفیت تکامل در ارگانیسم‌ها است. انتخاب طبیعی کلید تبیین پیچیدگی‌های حیات برای اکثر زیست‌شناسان است. ولی آنچه انتخاب طبیعی نمی‌تواند تبیین کند علت غایی یا هدفی است که از طریق فرآیندی تکاملی تحقق یافته است. بنابراین، نظریه خداباورانه بهترین تبیین را از طریق مشارکت یک نیروی هدایتگر و خلاق ارائه می‌کند. چنین نگاهی به فرآیند تکامل موجب تقویت بین نگرش علمی تکاملی و باورهای دینی می‌شود.

در حقیقت کیث وارد تفسیر نادرست نظریه انتخاب طبیعی را از سوی داوکینز و نیز برخی زیست‌شناسان دیگر عامل تعارض با نظریه خداباورانه می‌داند. وی این تعارض را به سه شکل بیان می‌کند:

نخست آنکه جریان تکامل را کاملاً تصادفی و بی‌هدف تصور کنیم. به نظر کیث وارد، هیچ ضرورتی ندارد که این تفسیر را اتخاذ کنیم. می‌توانیم فرض کنیم که خدا انتخاب طبیعی را به منظور ایجاد مجموعه‌ای از اهداف استفاده می‌کند که نمی‌توانستند به روش دیگری به دست آیند.

دوم اینکه برخی تفاسیر، انتخاب طبیعی را امر بی‌رحمانه‌ای برای بقا می‌دانند که بر این اساس موجودات قوی در زمین می‌مانند و ضعیفان منقرض می‌شوند. اگر این تصور درست باشد پس با نظر خداباورانه که در آن عشق و فروتنی از مهم‌ترین اهداف وجود انسانی است در تعارض خواهد بود. در حالی که ضرورتاً چنین تفسیری از انتخاب طبیعی نیز نمی‌تواند صادق باشد. زیرا همکاری و هم‌زیستی و نوع‌دوستی که در مسیر تکاملی مشاهده می‌شود اموری خوب تلقی می‌شوند.

سوم اینکه برخی تفاسیر از انتخاب طبیعی، ظهور فکر، ارزش، هدف و خلاقیت را در بهترین حالت به صورت اموری سودمند در تنازع ژن‌ها برای بقایشان می‌دانند و در بدترین حالت، به صورت تصوری عاطفی و احساسی نسبت به همان تنازع بقا محسوب می‌کنند. این تصور نیز با عقیده خداباورانه که وجود موجودات مدرک محدود را هدف فرآیندهای تکاملی می‌داند در تعارض است.

کیث وارد استدلال‌هایی را که در دفاع از سه تفسیر مذکور از انتخاب طبیعی طرح می‌شوند، ضعیف می‌داند و معتقد است آن تفاسیر نمی‌توانند برای تمام واقعیت‌های زیست‌شناختی دلیل موجهی ارائه کنند.

در اینجا به برخی از مواردی که نظریه انتخاب طبیعی از تفسیر و تبیین آن ناتوان است اشاره می‌کنیم:

آنچه نظریه انتخاب طبیعی مطرح می‌کند این است که جهش‌هایی که در مسیر «توسعه» یا «اصلاح» نیز نیستند در برخی ارگانیسم‌ها رخ می‌دهند و از این‌رو بدون هدفی تمایل به بقا دارند. حال مسئله این است که این نگرش چگونه می‌تواند ظهور صور حیاتی مدرک و آگاه را از ارگانیسم‌های فاقد شعور تبیین کند؟ به نظر کیث وارد:

> شاید جهش‌هایی که رخ می‌دهند بیش از حد بزرگ یا کوچک یا بیهوده و بی‌برنامه باشند که نتوانند ارگانیسم‌های پیچیده زیست‌پذیر را تولید کنند. شاید

> جهش‌های درون کروموزوم‌هایی که حامل مکانیسم‌های وراثتی هستند، با دگرگونی‌های ساختاری دیگر در اندامی که برای ایجاد یک حیوان متکامل‌تر لازم‌اند همبستگی و هماهنگی نداشته باشند. شاید محیط، یک گونه کلی از ارگانیسم‌ها را حذف کند. شاید ظهور شعور و آگاهی یک ارزش بقای مخالف داشته باشد. ... شمار چیزهایی که با این فرآیند می‌توانند به خطا بروند بسیار زیاد است. بنابراین، به نظر نمی‌رسد انتخاب طبیعی توسعه شعور و آگاهی را خود انجام دهد. این نظریه حتی چنین توسعه‌ای را محتمل‌تر از بقیه نمی‌سازد. زیرا هیچ چیزی در این نظریه وجود ندارد که نوع درستی از جهش‌های توسعه‌دهنده را که متناسب محیط باشد، تضمین کند (Ward, 1996: PP 106-108).

اشکال دیگری که کیث وارد در مورد نظریه انتخاب طبیعی مطرح می‌کند این است که انتخاب طبیعی هیچ دلیلی برای وجود ظرفیت‌های ارگانیسم‌ها در تلاش برای بقا ارائه نمی‌کند. وی با اشاره به سخن داروین که «احتمالاً در هیچ موردی ما دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم که چرا یک گونه بر گونه‌های دیگر در تنازع بزرگ حیات غلبه کرده است» (Darwin, 2008 [1859]: 348) نتیجه می‌گیرد که ممکن است تبیین‌هایی برای دوران تکامل روی زمین وجود داشته باشد ولی ما ندانیم که چه تبیین‌هایی هستند. ممکن است اندام‌هایی که ظرفیت حساس نسبت به محیط و توانایی حرکت و هدف را توسعه می‌دهند، مسئول بقای بقیه اندام‌ها باشند. ولی در خودِ اصل انتخاب طبیعی هیچ دلیل خاصی وجود ندارد که چرا چنین ظرفیت‌هایی از طریق جهش باید توسعه یابند.

مسئله بسیار مهم دیگری که انتخاب طبیعی از تبیین آن قاصر است این است که چرا عناصر و ارگانیسم‌ها آن‌گونه که بسیاری از زیست‌شناسان معتقدند، «تمایل طبیعی» به سوی پیچیدگی و آگاهی دارند. انتخاب طبیعی نمی‌تواند به تنهایی هیچ دلیلی برای چنین تمایل طبیعی به سمت توسعه پیچیدگی‌ها و ارگانیسم‌های آگاه ارائه کند:

> انتخاب طبیعی فقط می‌تواند بگوید که در نزاع برای کسب منافع اندک، ارگانیسم‌ها مجبورند برخی بر دیگری پیروز شوند و برخی شکست بخورند و

فاتحان جنگ یعنی «آنسب‌ها» باقی می‌مانند. ولی نمی‌تواند از قبل بگوید که چه چیزی انسب خواهد بود (Ward, 1996: 68).

بنابراین، به نظر کیث وارد، نظریه انتخاب طبیعی نمی‌تواند ایجاد صور حیاتی مدرک و حساس را پیش‌بینی کند و حتی وجود این صور حیاتی مدرک را بسیار نامحتمل می‌داند. پس این نظریه نمی‌تواند کاملاً تبیین‌گر باشد، بلکه هنگامی مدلّل و موجّه می‌شود که بتواند در یک نظریه خداباورانه قرار گیرد؛ یک مبدأ کیهانی، بر اساس هدف و اراده نیکی که دارد، سیستمی را می‌آفریند که تمایل طبیعی عناصر و اشیا را در یک فرآیند طولانی تکاملی برای رسیدن به آن هدف طراحی می‌کند.

بنابراین انتخاب طبیعی قطعاً بخش مهمی از تکامل است ولی برای تبیین تکامل کافی نیست. ولی نظریه خداباورانه می‌تواند توجیه جامع و غایی از کل فرآیند تکامل ارائه کند.

۳. ۳. ناتوانی استدلال داوکینز در تبیین هفت مرحله حیاتی تکامل

سومین انتقاد مهم کیث وارد بر استدلال فرآیند هم‌انباشتی داوکینز، نامعقول بودن تبیین داوکینز از هفت مرحله حیاتی در تکامل حیات است. هفت مرحله حیاتی و بسیار مهم در تکامل حیات در روی زمین وجود دارد که هر کدام از آنها به مجموعه بسیار دقیقی از شرایط نیاز دارند که برای وجود هر مرحله ضروری است. وجود هماهنگ آن شرایط به صورت انباشتی برای شکل‌گیری این جهان به صورتی که ما امروزه می‌بینیم، بسیار حیاتی بوده است.

خود داوکینز وجود چنان مراحل حیاتی‌ای را در تکامل می‌پذیرد و در پایان کتابش با عنوان رودخانه‌ای خارج از بهشت این مراحل را کاملاً وابسته به مجموعه‌ای از «آستانه‌ها» (thresholds) می‌داند که رسیدن به فرآیند تکامل در هر کدام از مراحل هفت‌گانه، برای تحقق مرحله بعدی ضروری و حیاتی است، و توقف در هر کدام از آن آستانه‌ها تکامل و پیدایش حیات و موجودات مدرک را غیرممکن می‌ساخت (Dawkins,1996: 151-161). ولی با این حال، داوکینز همه این آستانه‌ها را رویدادهایی می‌داند که دقیقاً تصادفی بوده‌اند، یعنی هیچ طرح یا جهتی در آن وجود نداشته است.

کیث وارد معتقد است هماهنگی بسیار دقیق و ساختار پیچیده شکل‌گیری هر کدام از مراحل، چنان است که صرف تصادف کور نمی‌تواند تبیین درستی برای آن باشد، در حالی که نظریه خداباورانه می‌تواند بهترین تبیین را برای آن ارائه کند.

> تصادفی بودن هر یک از مراحل حتی به تنهایی نامعقول است و به طریق اولی بسیار نامعقول خواهد بود که کل مجموعه را تصادفی بدانیم. زیرا کل این فرآیند آن‌قدر دقیق سازمان یافته و چنان به خوبی هماهنگ شده‌اند که نگریستن آنها به صورت تصادفی نامعقول می‌نماید، و حال آنکه تبیین بهتری وجود دارد که می‌تواند هماهنگی در کل فرآیند را توجیه کند و آن تبیین خداباورانه است (Ward, 1996: 105).

اینک به مقایسه آرای ایشان در هر کدام از مراحل هفت‌گانه حیاتی در فرآیند تکامل می‌پردازیم:
اولین مرحله حیاتی در تشکیل حیات در این جهان، پیدایش توده‌ای است که می‌تواند ترکیب‌های ثابت و پایدار ایجاد کند. کوارک‌ها برای شکل دادن پروتون وحدت یافته، سپس اتم‌ها را تشکیل می‌دهند و مهم‌تر اینکه اتم‌های حاصل درست به اندازه‌ای تقسیم می‌شوند که در زنجیره‌هایی که به طرز بسیار شگفت‌انگیزی دقیق هستند، با یکدیگر ترکیب می‌شوند. برای مثال، مولکول هموگلوبین خون از چهار زنجیره اتم ایجاد می‌شود که آن اتم‌ها در ۵۷۴ واحد به صورتی کاملاً دقیق و با شیوه‌ای واحد با یکدیگر متصل می‌شوند. اگر چنین اتصالی صورت نمی‌گرفت، رشد و گسترش حیات ارگانیک در مراحل بعدی غیرممکن بود.

از حیث احتمال، می‌توان حالت‌های دیگری را فرض کرد؛ شاید تعدادی نامحدود از حالت‌های محتمل، که در آن حالت‌ها، دمای فوق‌العاده زیاد حاصل از انفجار بزرگ به اندازه‌ای سرد شود که در آن دما هیچ ترکیب استوار و ثابتی از عناصر واحد ایجاد نشود. ولی با این حال، دمای مورد بحث دقیقاً به اندازه‌ای سرد شد که فقط در آن دما صور مولکولی قادر به ساخت اشکال پیچیده، می‌توانستند به وجود آیند. رخ دادن چنین حالتی، به صورت تصادفی بسیار بسیار نامحتمل است.

دومین مرحله حیاتی در تکامل، شکل‌گیری ترکیب‌های پیچیده عناصر شیمیایی به صورت خودبه‌خود است. ترکیب عناصر پیچیده شیمیایی با یکدیگر منجر به پیدایش اسیدهای نوکلئیک (DNA) شد؛ مولکولی با حلقه‌های مارپیچی بسیار دقیق و درهم

تنیده که ساختمان منظم و هماهنگ مولکول‌های تشکیل‌دهنده آن با پیشرفت‌های نوین علمی‌در اواخر قرن بیستم کشف و شناخته شد.

در مقابل دیدگاه تصادفی و بی‌هدف داوکینز در شکل‌گیری مولکول DNA، کیث وارد معتقد است شانسی که برای تولید یك مولکول بیولوژیک نظیر هموگلوبین خون از طریقی که داوکینز مطرح کرده است نیاز داریم، آن‌قدر زیاد است که اساساً تصورپذیر نیست. زیرا میزان پیچیدگی سازمان‌یافته در مولکول‌های سازنده اسیدآمینه، به اندازه‌ای زیاد است که استبعاد پیدایش تصادفی آن را نشان می‌دهد. بنابراین، تبیین مبتنی بر طرح و نقشه توسط مبدئی الاهی و کیهانی بهترین تبیین در توجیه علت پیدایش مولکول DNA است.

همان‌طور که همانندسازی رخ می‌دهد، تغییراتی نیز باید رخ دهند که توسعه‌های انباشتی را ایجاد کنند. بدین منظور تغییرات یا جهش‌ها، باید به اندازه کافی کوچک باشند که بتوانند ساختار کلی آن ارگانیسم را حفظ کنند و در عین حال، به قدر کافی بزرگ باشند که یک تغییر مهم در شکل یا رفتار ارگانیسم ایجاد کنند. همچنین، جهش‌ها باید بر اصلاح و پیشرفت‌های منسجم در ارگانیسم‌ها اثر بگذارند و نیز روی‌هم‌رفته متمایل به حصول ساختار و سازمان پیچیده‌تر به صورت تصاعدی باشند. همه این محدودیت‌ها سومین مرحله حیاتی تشکیل حیات روی زمین را شکل می‌دهد.

کیث وارد معتقد است یکی از اصول موضوع و مسلم بنیادین در علم، این است که هیچ بی‌نظمی غایی در طبیعت وجود ندارد. خداباوران قویاً از این اصل موضوع حمایت می‌کنند. زیرا ایشان، طبیعت را محصول خدایی حکیم تصور می‌کنند. او می‌نویسد:

> جهش در خلأ و یا بدون دلیل رخ نمی‌دهد. جهش شامل ترکیب مجدد اجزای DNA می‌شود و این امر توسط چیزهایی نظیر اشعه X، مواد رادیواکتیو و مواد شیمیایی صورت می‌گیرد (Ward, 1996: 120).

در ادامه کیث وارد به این نکته اشاره می‌کند که اگر انسان کل محیط فیزیکی را در نظر بگیرد، در آن صورت این دیدگاه که «تغییرات ژنتیکی حامل هیچ‌گونه تمایل کلی برای بهبود و پیشرفت جسمانی نیستند» نگرشی نادرست به نظر خواهد آمد. زیرا واضح‌ترین نکته در مورد آن تغییرات، این است که آنها منتهی به پیشرفت و اصلاح مداوم در اندام‌ها شده‌اند.

روشن است که برخی تغییرات ژنتیکی، بهبودهایی را در کارآمدی انطباقی و همانندسازی ایجاد می‌کنند و این عمل در طول زمان فراگیر می‌شود. کیث وارد معتقد است اگر این فرآیند را به صورت یک کل لحاظ کنیم، آنگاه این هماهنگی نشان می‌دهد که تمایلی به سمت گسترش بدنی و ارگانیسمی وجود دارد.

چهارمین مرحله حیاتی در تکامل، ساختار رمزی منحصر به فردی است که مولکول DNA دارد. زنجیره‌های DNA شامل رشته‌های طویلی از چهار نوکلئوتید، در واقع حامل دستورالعمل‌هایی هستند که اندام‌ها و خصوصیات مادی معین و مربوط به آنها را ایجاد می‌کنند.

ترتیب قرار گرفتن نوکلئوتیدها، ساختار منحصر به فرد رمزداری برای رشد جنینی در ساختن صور حیات و رفتارهای مربوط را تشکیل می‌دهند. در نگاه داوکینز، توالی‌های DNA، که اطلاعاتی رمزدار هستند و به اجسام مادی و رفتارهای آنها ترجمه می‌شوند، این پندار را ایجاد می‌کنند که گویی یک مهندس معمار نقشه‌ای را برای یک ساختمان طراحی می‌کند. ولی از نظر وی، این معمار شانس و تصادف است: «البته هیچ معماری در ترتیب توالی‌های کدشده DNA وجود ندارد» (Dawkins, 1986: 25).

طبق دیدگاه داوکینز، فقط به صورت تصادف است که زنجیره‌های DNA، به صورت دستورالعمل برای ساختن موجودات منسجم با اندام‌هایی حسی عمل می‌کنند. فقط تصادفی است که اموری نظیر تشعشعات کیهانی جهش‌هایی را در این حلقه‌ها ایجاد می‌کنند که به تدریج اندام‌های حیاتی را شکل می‌دهد تا فرآیند اصلاح و پیشرفت انطباقی در تکامل ایجاد شود. با آنکه تمام این موقعیت‌ها می‌توانست فراهم نشود و سیستم تکامل در هم بشکند و فرو ریزد ولی چنین نشد.

کیث وارد در انتقاد از نگاه داوکینز معتقد است تحقق این امر (توالی رمزدار رشته‌های DNA) بسیار شگفت‌انگیز و نامحتمل است. زیرا پیام‌های DNA می‌توانست به طور بازگشت‌ناپذیری، به زحمت پیش رود؛ این پیام‌ها می‌توانستند در مهیا کردن اطلاعات برای ساختمان بدن‌ها ناکام بمانند؛ جهش‌ها می‌توانستند به حدی بزرگ یا نامنظم باشند که اجازه ندهند عمل انتخاب طبیعی صورت گیرد؛ شرایط محیطی می‌توانست در حمایت از صور حیاتی جهش‌زا شکست خورده و ناکام بماند، چنان‌که در مورد دایناسورها شکست خوردند، با این حال چگونه می‌توان پذیرفت که تنها تصادف

عامل تکامل گردیده است ... ساده‌ترین تبیین برای آن نظریه خداباوری است، زیرا تحقق بالفعل چنان سیستمی را شدیداً محتمل می‌سازد و استمرار آن را به سمت آینده تضمین می‌کند (Ward, 1998: 130).

پس از حصول ظرفیت شگفت‌انگیز DNA به عنوان مخزنی از دستورالعمل‌های رمزداری که موجب ساخت ترکیب‌های پایدار شده‌اند، مرحله حیاتی پنجم آغاز شده است. موجودات تک‌سلولی این ظرفیت را به دست آورده‌اند که از هم جدا شده و گسترش یابند. نکته مهم آن است که تکثیر سلول به صورت یکسان نبوده، بلکه در طی دوره جنینی، به روش‌های کاملاً متفاوت و برای تشکیل اندام‌های متفاوت گسترش یافته‌اند. از این‌رو میلیون‌ها سلول با DNA یکسان، در میان اندام‌های در حال رشدی که با یکدیگر تفاوت دارند، در وضعیتی رشد کرده‌اند که ضمن تأثیر و تأثر متقابل، به صورتی کاملاً متوازن و هماهنگ برای تشکیل اندام‌هایی منسجم رشد کرده‌اند. گویی آنها کل ارگانیسم را چنان می‌نگرند که عملکرد هر یک از بخش‌های ارگانیسم را تعین می‌بخشند. این پنجمین مرحله حیاتی در تکامل است.

کیث وارد این مرحله را یک «عزم مشترک مقدس» (holistic codetermination) می‌نامد. بر اساس این اصل، رشد و پیشرفت سلول‌های مجزای یک ارگانیسم، به اندازه‌ای با هم همبستگی دارند که گویی آنها بر اساس نیاز کل ارگانیسم تعیین می‌یابند. برای مثال، وی رشد هماهنگ سلول‌های متفاوت را در یک ببر مطرح می‌کند؛ در یک ببر برخی سلول‌ها در دندان‌های تیز، برخی در معده‌ای که برای هضم گوشت متناسب است، برخی در پاهای قوی و تیزرو و غیر آن رشد می‌یابند. این دندان‌ها بدون معده‌ای که از عهده هضم گوشت برآید، قابل استفاده نخواهند بود. سیستم گوارشی حیوان نیز بدون ابزارهای فریبنده شکار بی‌استفاده خواهد بود. بنابراین، همه این بخش‌ها به هم مرتبط و وابسته‌اند و از این جهت بسیار نامعقول خواهد بود که ارتباط متقابل آنها با یکدیگر را به صورت تصادفی بدانیم (Ward, 1998: 136).

توالی‌های نوکلئوتید، فی‌نفسه بی‌معنا هستند، ولی به عنوان دستورالعمل‌هایی برای ساخت بدن و ادای کارکردی مفید و ممتازند. این کارکرد مفید برای حیات، بر اساس اصول شخص داوکینز ساختن اندام‌های پیچیده‌تر است. امّا دلیل داشتن بدن‌های

پیچیده چیست؟ چنان‌که در مرحله ششم خواهیم دید، کیث وارد دلیل داشتن بدن‌های پیچیده را فراهم کردن بستر برای رشد آگاهی و ادراک می‌داند و البته داوکینز نظر دیگری دارد. در نگاه داوکینز، بدن‌ها اهمیت کمتری دارند و امور مهم ژن‌ها هستند؛ ژن‌هایی خودخواه که به هر وسیله‌ای در جست‌وجوی بقای خویش‌اند: «ما، ماشین‌های بقا، وسایل نقلیه روبات‌مانندی هستیم که برای نگهداری این مولکول‌های خودخواه موسوم به ژن، به صورتی ناآگاهانه و کور برنامه‌ریزی شده‌ایم» (Dawkins, 1976: X).

و درباره غایت وجود انسان می‌نویسد: «نگهداری تکه‌های DNA، بنیاد توضیح غایت برای وجود ما انسان‌هاست»(Ibid.: 21) .

از نظر کیث وارد، این سخن بی‌معناترین و مبهم‌ترین توجیه برای وجود بدن‌هاست که می‌تواند بیان شود. وی می‌پرسد چه کسی می‌توانست برای بقای تکه‌های DNA آرایشی ارائه دهد؟ حال اگر پاسخ این پرسش آن باشد که داوکینز می‌گوید، یعنی نه ژنها این کار را انجام می‌دهند و نه ما که به بقای شخصی علاقه‌مندیم، نه خدایی که می‌تواند ارزش ذاتی را در وجود رشته DNA دریابد، در حقیقت سخنی نامعقول گفته‌ایم.

از نظر کیث وارد، آنچه را داوکینز به عنوان غایت انتخاب می‌کند به هیچ وجه ارزش محسوب نمی‌شود. زیرا وی «غایت» را صرفاً به صورت خصوصیتی تفسیر می‌کند که از طریق فرآیندی که فاقد هر گونه ارزش است، به حداکثر خود می‌رسد؛ یعنی وجود و بقای شخصی از طریق تکامل. ولی وجود و بقای شخصی از طریق تکامل به حداکثر خود نمی‌رسد. زیرا همه افراد می‌میرند و این تولید مثل است که به حداکثر خود می‌رسد. ولی قطعاً تولید مثل، یا بقای تکه‌های رمزدار ژنتیکی نمی‌توانند هدف تکامل باشند. زیرا آنچه بدن‌های پیچیده انجام می‌دهند موجب رشد و پیشرفت سیستم مرکزی عصبی و سپس رشد مغزها می‌شود، مغزهایی که می‌توانند اطلاعات را از محیط دریافت کرده، به آن داده‌ها به منظور دست‌یابی به حالات مطلوب پاسخ دهند. بنابراین، بدن‌ها، ماشین‌های اولیه برای حمل ژن‌ها نیستند. بلکه اصلاً ماشین نیستند. آنها مولدها و حاملین سیستم‌های مرکزی عصبی و شبکه‌هایی از کنش و واکنش‌های هوشمند با محیط‌اند؛ اموری که ادراک را ممکن می‌سازند و نیز شادی و وساطت عقلانی را.

خلاصه آنکه از نگاه کیث وارد یک عملکرد سودمند در تکامل به عنوان هدفی عاقلانه، تولید آگاهی و تحقق ارزش‌های ذاتی است و این هدفی است عقلانی و تنها مبدئی کیهانی می‌تواند چنین هدفی را طراحی کند.

مهم‌ترین و شگفت‌انگیزترین مرحله تکامل، مرحله‌ای است که از ترکیب عناصر پیچیده مادی و سپس تشکیل ساختار مغزی، چیزی که ظاهراً غیرمادی است، یعنی افکار و اندیشه‌ها، احساسات، رؤیاها، پندارها و تصاویر، نیت‌ها و اراده‌ها حاصل می‌شوند. از نگاه ماتریالیسم و نیز داوکینز، در این جهان چیزی فراتر از نیروهای مادی وجود ندارد. یعنی هر آنچه هست کنش و واکنش‌های مادی است. شعور، احساس، اراده و نظایر آن، همه محصولات فرعی و جانبی یک فرآیند مکانیکی هستند. ولی کیث وارد معتقد است شعور و آگاهی رازی است که زیست‌شناسی هرگز نمی‌تواند آن را آشکار کند. زیرا اساساً آن یک راز زیست‌شناختی نیست. کیث وارد از دو منظر ظهور آگاهی و ادراک را در فرآیند تکامل مد نظر قرار می‌دهد.

نخست اینکه تبیین ادراک و آگاهی فقط می‌تواند بر مبنای اهدافی که آن تبیین را محقق می‌کنند و یا ارزش‌های ذاتیِ قابل فهم، ارائه گردد. اگر پرسیده شود که چرا در مرحله ششم از تکامل، پس از ترکیب عناصر با یکدیگر و ایجاد توده‌های پیچیده مغز و اعصاب، احساس یا تفکر به وجود آمد، از نظر کیث وارد، پاسخ این پرسش را در هدف‌ها و ارزش‌هایی باید جست‌وجو کرد که تحقق آنها نیازمند ادراک و آگاهی است. بنابراین، بهترین تبیین برای آن، تبیین خداباورانه است.

خصوصیتی دیگر که کیث وارد درباره شعور و ادراک مطرح می‌کند مربوط به ماهیت آن است. چنان‌که گفتیم داوکینز ادراک و آگاهی را در مفهوم اوصاف و عوامل صرفاً مادی بیان می‌کند و آن را مسئله‌ای زیست‌شناختی می‌داند که تبیین آن به عنوان یک محصول فرعی کنش و واکنش‌های مادی در مغز امکان‌پذیر است.

در مقابل کیث وارد ادراک را امری فراتر از تأثیرات صرف مادی می‌داند. به نظر وی، اگرچه بسیار نامحتمل ولی از حیث نظری ممکن است که مغزها تنها از طریق تصادف ایجاد شده باشند. امّا هیچ مجموعه‌ای از توده‌های مادی نمی‌توانند به هم افزوده شوند تا حتی احساس ساده و زودگذری از لذت را ایجاد کنند (Ward, 1998: 147).

از نظر کیث وارد، وجود شعور و آگاهی، رد ماتریالیسم است. جهان ادراک و شعور، نوعاً از جهان مادی متفاوت است، هرچند به شیوه‌ای اسرارآمیز با آن گره خورده است، نظریه تکاملی از این ادعا حمایت می‌کند که ادراک محسوسات، شرایط جدیدی را ایجاد می‌کنند که می‌توانند حالت‌های مادی را به نحوی تغییر دهند که ارگانیسم‌های مدرک به شکل بهتری قادر به بقا باشند. پس شناخت آگاهانه از محیط به شخص این مزیت را می‌دهد که بهتر ابقا شود. از این مطلب می‌توان این نتیجه را گرفت که حالات آگاهانه، محصولات جانبی صرف در یک فرآیند مادی نیستند، بلکه می‌توانند نقشی علّی را در اصلاح و پیشرفت فرآیندهای مادی ایفا کنند، از نظر کیث وارد، بسیار نامعقول است که محصول ارزشمندی نظیر ادراک و آگاهی، نتیجه عجیب و غریب مادی حاصل از میلیون‌ها خطای کوچک در همانندسازی سلول‌های مغز باشد.

کیث وارد معتقد است وجود آگاهی در نوع بشر به منظور سهیم شدن او در خلاقیت و تحقق ارزش‌هاست: «جریان تکامل کیهانی به گونه‌ای است که مخلوقاتی را ایجاد کند که قادر باشند به صورتی آگاهانه، در فعالیت خلاقانه خداوند سهیم باشند. از این‌رو نظریه خداباورانه بهترین تبیین پیدایش آگاهی در فرآیند تکامل است» (Ibid.: 165).

آخرین مرحله تکامل در این سیاره، مرحله‌ای است که نه تنها مغزهایی وجود دارند که موجب رشد و اصلاح ارگانیسم‌های مادی می‌شوند، بلکه حیوان‌هایی از نوع بشر در کنار یکدیگر جمع شده‌اند تا فرهنگ‌ها را بسازند؛ فرهنگ‌هایی که بسیاری از قوانین ژنتیک را می‌شکنند.

از شواهد تجربی و نظریه تکامل چنین برمی‌آید که انسان‌ها به نحوی «نوع‌دوست» و «اخلاقی» ساخته شده‌اند. به نظر می‌رسد «اخلاقی بودن» و بشردوستانه عمل کردن، نوعی مزیت بقا داشته است. از این‌رو، احتمال دارد که افعال اخلاقی به صورتی ژنتیکی در وجود انسان‌ها برنامه‌ریزی شده باشند تا به نحوی اجتماعی عمل کرده، با کمک یکدیگر، فرهنگ‌های بشری را بسازند. داوکینز می‌کوشد پیدایش اصول اخلاقی و نظام ارزشی را در جامعه بشری بر اساس مبانی زیست‌شناسی تکاملی توجیه کند. ولی از نگاه کیث وارد این مرحله مهم‌ترین مرحله تغییر در کل تکامل حیات روی زمین است؛ یعنی مرحله تغییر و دگرگونی از رفتار غریزی حیوانی به رفتاری که مسئولیتی

آگاهانـه را آشـکار مـی‌سـازد. ایـن امـر تفـاوت ارزش‌مدارانـه عظیمـی را میـان ارگانیسـم‌ها و شخص‌ها نشان می‌دهد.

در مرحله حیاتی مذکور است کـه انسـان بـه عنـوان یـک شـخص پـا بـه عرصـه هسـتی مـی‌گـذارد. از دیـدگاه حکمـا، انسـان و شـخص تفـاوت دارنـد. انسـان مفهـومی بیولوژیـک است؛ ارگانیسـمی اسـت کـه بـا ویژگی‌هـای فیزیکـی خـاص خـود تعریـف مـی‌شـود. در واقـع همـان جنبـه مشـترک میـان مـا و سـایر حیوانـات اسـت. در مقابـل، شـخص بـا امـور فیزیولوژیـک ارتبـاطی نـدارد و ویژگی‌هـای دیگـری دارد. انسـان‌ها مـی‌تواننـد از قـوانین علّـی فیزیکی آزاد و رها باشند و این آزادی یـک بُعـد واضـح اخلاقـی را بـا خـود بـه همـراه دارد. بـا وجـود ایـن، داوکینـز از وجـود تکـاملی کـور و بـی‌هـدف سـخن مـی‌گویـد. طبـق سـخن وی، آنچـه مـا انسـان‌ها بـه عنـوان فاعل‌هـایی آزاد مـی‌تـوانیم انجـام دهـیم، امـوری اسـت بسـیار متعالی و حاوی نکـاتی اسـت کـه ارزش ذاتـی دارد؛ نظیـر آزادی انتخـابِ آن چیـزی کـه حـق است، رهـایی از خودخـواهی، آزادی مبتنـی بـر نـوع‌دوسـتی، کـاوش ایـن جهـان و فهـم آن و سپس جهـت‌دهـی آن بـه سـوی ایجـاد خیـر و خـوبی. وی مـی‌گویـد کـه از طریـق حاکمیـت کـور علّـی فاقـد هـدف، وجـودی ایجـاد مـی‌شـود کـه مـی‌توانـد اهـداف ارزشـمندی را ادراک کنـد، خـود را از قیـود طبیعـت آزاد سـازد و بـا تفکـر و تأمـل دربـاره زیبـایی حقیقـت و خیـر غایی، ترقی و تعالی یابد. همه ایـن امـور از نظـر کیـث وارد نشـان مـی‌دهـد کـه حتـی انسـان متعصـبی چـون داوکینـز در برابـر عظمـت و شـکوه حاصـل از ظهـور ارزش‌هـای متعـالی از طریق فرآیندی تکاملی، نمی‌تواند حیرت خویش را ابراز نکند.

از منظـر کیـث وارد، عـلاج روشـن ایـن مسـئله آن اسـت کـه بپـذیریم «تمـایلی» اجتناب‌ناپـذیر در تکامـل وجـود دارد کـه اشـکالی از شـعور و ادراک را تولیـد مـی‌کنـد کـه بـه اهدافی چون حقیقت، زیبـایی و خیـر مـی‌انجامنـد. بهتـرین تبیـین بـرای وجـود چنـین تمـایلی آن است که بگـوییم تکامـل جریـانی اسـت کـه از آن طریـق، ایـن عـالم مـادی موجـوداتی را ایجاد مـی‌کنـد کـه خـود را دریافتـه و طبیعـت خـویش را تحـت کنتـرل خـود درمـی‌آورنـد. از همان لحظه آغازین انفجار بزرگ، این جریـان بـه سـمت ایجـاد صـوری از شـعور جهـت‌دهـی و هـدایت شـده اسـت کـه مـی‌تواننـد خـود را بـرای یـافتن و خلـق حقیقـت و زیبـایی و خیـر، جهت‌دهـی کننـد. هـدف آن ایجـاد موجـوداتی اسـت کـه تولیـد خلاقانـه ارزش‌هـا و تأمـل در آنها را می‌فهمند. چنین موجوداتی تصاویری از وجودی الاهی هستند (Ibid.: 186).

نتیجه‌گیری

فرضیه‌ای که در این تحقیق بررسی شد حاکی از آن بود که استدلال «فرآیند انباشتی» داوکینز نمی‌تواند تبیین‌گر نظم پیچیده کنونی این جهان باشد. برای اثبات صحت نظریه مذکور ابتدا استدلال انباشتی داوکینز بیان شد. سپس با بیان ناکارآمدی این استدلال، به ویژه بر اساس نگرش کیث وارد، معلوم شد نظریه ماتریالیستی داوکینز در تبیین فرآیند تکامل و نتایج و مراحل آن، نظریه‌ای نادرست است. این نظریه بر انتخاب طبیعی صرف مبتنی است و ناتوانی انتخاب طبیعی در تبیین مراحل حیاتی تکامل و نیز مؤلفه‌ها و نتایج آن به ویژه پیدایش فاعل‌های آگاه و اخلاقی، نشان می‌دهد که نظریه رقیب یعنی نظریه خداباورانه که وجود یک طراح ازلی و مبدئی کیهانی را در جهت‌گیری فرآیند تکامل ضروری می‌داند، بهترین تبیین را برای تکامل ارائه می‌کند. از این‌رو نظریه تکامل نه تنها نافی وجود خدا نیست، بلکه خود دلیلی است بر خداباوری.

فهرست منابع

- Dawkins, R. (1996). *Climbing Mount Improbable*, New York: Nork Norton.
- ---------- (1986). *The Blind Watchmaker*, Harlow: Langman.
- ---------- (2006). *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin.
- ---------- (2009). *The Greatest Show on Earth: the Evidence for Evolution*, New York: Free Press.
- ---------- (1976). *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- ---------- (1995). *River out of Eden*, London: Weidenfeld & Nicholson.
- Darwin, C. (2008 [1859]). *On the Origin of Species*, Oxford World's Classics.
- Ward, K. (2002). *God, A Guide for the Perplexed*, Oxford: Clarendon Press.
- ---------- (1996). *God, Chance and Necessity*, Oxford: Oneworld.

پی‌نوشت‌ها

1. *God, Chancs and Necessity*.

۲. این آزمایش در شیمی و زیست‌شناسی به آزمایش میلر معروف است.

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

رابطهٔ فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

مجید ملایوسفی*
ام‌لیلا شیرخانی**

چکیده

پرسش مهم فیلسوفان باستان علاوه بر پرسش از ماهیت فضیلت و چگونگی حصول آن، این بود که آیا فضایل برای انسان سودمندند؟ یعنی آیا فضایل سعادت انسان را به دنبال دارند یا نه؟ پرسش آنها در واقع پرسش از ارتباط میان سعادت و فضیلت بود، بدین معنا که آیا برای سعادت فضایل امری واجب و گریزناپذیرند یا خیر؟ ارسطو فضایل را برای حصول سعادت شرط لازم می‌دانست هرچند برخلاف افلاطون آن را شرط کافی نمی‌دانست. وی سعادت را به فعالیت نفس مطابق با فضیلت تعریف می‌کرد. در واقع فضایل ارسطویی که ریشه در عقل صرف داشتند، ابزاری جهت دست‌یابی به یک زندگی خوش در این عالم بودند. غزالی علی‌رغم تأثیرپذیری‌اش از ارسطو، در بحث از ماهیت فضیلت و سعادت و نیز ارتباط میان این دو از ارسطو فاصله گرفته است. تبیین غزالی در این خصوص برخلاف ارسطو مبتنی بر عقل صرف نبوده، اساس آن را وحی و شریعت شکل می‌دهد. از این‌رو فضایل اخلاقی نزد غزالی منحصر به فضایل فلسفی نبوده، سعادت نیز صرفاً بهره‌مندی از یک زندگی خوش در این عالم تلقی نمی‌شود. بر این اساس، نوشتار حاضر به بررسی همسانی‌ها و ناهمسانی‌های موجود در تبیین ارسطو و غزالی از ماهیت فضیلت و سعادت و ارتباط این دو با یکدیگر پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، غزالی، فضیلت، سعادت‌گروی، اودیمونیا.

---

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فسلفه اخلاق، مفهوم سعادت‌گروی (eudaimonism) است که از دیرباز نقشی اساسی در مباحث اخلاقی داشته است. مکاتب مختلف اخلاقی در یونان باستان هر یک به گونه‌ای خاص این مفهوم را در نظام اخلاقی خود جای داده‌اند و اهمیت ویژه‌ای برای آن در نظر گرفته‌اند. به طور کلی اندیشه سعادت‌گروی مبتنی بر دو پیش‌فرض اساسی است که پذیرش آنها برای اعتقاد به سعادت، به عنوان غایت نهایی افعال آدمی، لازم است. پیش‌فرض نخست اعتقاد به غایت‌مند بودن افعال انسان است، و پیش‌فرض دوم باور به این مطلب است که غایت تمامی افعال انسان واحد است. به نظر می‌رسد برای قائل شدن به سعادت، به عنوان غایت نهایی فعل اخلاقی، چاره‌ای جز پذیرش این دو پیش‌فرض نیست. زیرا اگر کسی معتقد باشد که افعال انسان غایتی ندارد، یا آنکه غایت دارد ولی این غایت واحد نیست دیگر نمی‌تواند قائل به غایت نهایی برای افعال اخلاقی انسان یعنی سعادت شود، مگر آنکه سعادت را امری ذومراتب بداند که هر مرتبه خود یک غایت به حساب آید.

امروزه دیدگاه ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس مهم‌ترین و مشهورترین نظریه در سعادت‌گروی اخلاقی محسوب می‌شود (Prior, 2001: 332). ارسطو در بحث از سعادت، ابتدا درصدد اثبات غایت‌مند بودن افعال و سپس اثبات وحدت این غایات برمی‌آید. از نظر او «هر حرکتی، هر فعلی و از جمله افعال انسان دارای غایت‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف، ۱۰۹۴a: ۱۳). بنابراین، هدف از اخلاق و کسب فضایل از دیدگاه ارسطو رسیدن به سعادت است. وی فضایل اخلاقی را شرط لازم برای رسیدن به سعادت می‌داند، هرچند شرط کافی نمی‌داند. این معنا که فضایل برای حصول سعادت لازم و ضروری‌اند در خود تعریفی که ارسطو از سعادت به دست می‌دهد مشهود است؛ چراکه ارسطو سعادت را «فعالیت نفس مطابق با فضیلت» تعریف می‌کند.

اخلاق فضیلت ارسطویی به جهان اسلام راه یافت و پذیرفته شد، ولی دست‌خوش تحولات مهمی شد. متفکران مسلمان از طریق تلفیق آموزه‌های ارسطویی با آموزه‌های دینی در این خصوص به تبیین متفاوتی از اخلاق فضیلت مبادرت ورزیدند. با این حال، عالمان مسلمان در تقسیم‌بندی فضایل و رذایل، بیان فضایل بنیادین و شیوه دست‌یابی به فضایل و نظایر آن از اخلاق فضیلت ارسطویی متأثر بودند.

غزالی از یک سو در برخی از آثار اخلاقی خود از قبیل *احیاء علوم الدین*، *میزان العمل* و ... به نحوی سخن گفته است که نشان‌دهنده تأثیر او از اخلاق یونانی ارسطویی است، ولی از سوی دیگر در برخی دیگر از آثارش به شدت با فلسفه یونانی درافتاده است. آنچه مسلم است این است که غزالی در حوزه اخلاق از اخلاق ارسطویی متأثر بوده است. با این حال، در اخلاق فضیلت غزالی، علاوه بر فضایل فلسفی ارسطویی شاهد فضایل دینی و صوفیانه نیز هستیم. همچنین در بحث از سعادت، غزالی انواع خیرها و سعادت‌ها را منحصر در پنج نوع اخروی، نفسانی، بدنی، خارجی و توفیقی می‌داند. از نظر وی، بدون توفیق الاهی هیچ انسانی نمی‌تواند به سعادت دست یابد. از این‌رو غزالی، برخلاف ارسطو، در کنار عقل، شریعت را نیز ابزاری ضروری و لازم جهت حصول سعادت می‌داند. بر این اساس، این پرسش مطرح است که وجوه افتراق و اشتراک دیدگاه ارسطو و غزالی در باب ماهیت فضایل اخلاقی و ارتباط فضایل با سعادت چیست.

ارسطو

از نظر ارسطو، عقل هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی؛ عقل در کاربرد نظری‌اش به کار تحصیل معرفت می‌آید و در کاربرد عملی‌اش به کار هدایت کردار. با توجه به وظایف ذکرشده عقل در دو عرصه نظری و عملی، ارسطو فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف. فضایل اخلاقی که به فضایل چهارگانه اصلی شهرت دارند و عبارت‌اند از حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛ ب. فضایل عقلی که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شوند. ارسطو در تعریف فضیلت اخلاقی چنین می‌گوید: «استعداد و قابلیتی برای انتخاب که اساساً عبارت است از حد وسط که با قاعده‌ای نسبت به ما معین می‌شود، یعنی قاعده‌ای که به وسیله آن یک انسان عاقل آن حد وسط را معین می‌کند» (همان: ۳. ۱۱ ب ۳۶–۳۷. ۱۱ الف ۲). با این تعریف باید گفت از دیدگاه ارسطو فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این‌رو نامش «اتیک» (ethik) است که حاصل اندک تغییری در کلمهٔ «اتوس» (ethos) به معنای عادت است. بیان ارسطو در اقسام فضایل از جمله فضایل اخلاقی، حالت راسخ و پایدار را می‌رساند که با انتخاب مرتبط است و وقوعش در ما به گونه‌ای است که با تعقل صورت می‌گیرد؛ تعقلی که انسان با استفاده از حکمت عملی آن را انجام می‌دهد. اما فضایل عقلی در ما از راه آموزش پدید می‌آید، رشد می‌یابد و

بدین‌سان نیازمند تجربه و زمان است. ارسطو می‌گوید وقتی کسی در این دو عرصه – عرصه کسب معرفت و عرصه امور عملی زندگی – به مرتبه فضل و کمال می‌رسد، به ترتیب صاحب فضایل حکمت نظری و حکمت عملی می‌شود. از آنجایی که این فضایل کمالات عقل‌اند، ارسطو آنها را فضایل عقلی می‌نامد (هولمز، ۱۳۸۵: ۹۰).

دیدگاه ارسطو در باب فضایل را می‌توان از جهات و حیثیت‌های مختلف بررسی کرد که یکی از آنها، وجه عینی و واقعی بودن فضایل است. ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌های خلقی انسان‌ها، اموری عینی تلقی می‌کند، یعنی ویژگی‌هایی که مستقل از ارزش‌گذاری‌های بشری هستند. از نظر او، فضایل برای انسان‌ها همانند نیروی جاذبه برای آهن‌ربا هستند، جز اینکه انسان‌ها برخلاف آهن‌ربا فضایل را از طریق اعمال ناشی از عادت اکتساب می‌کنند. اما وجه مهم دیگری که در بحث از فضایل اخلاقی نزد ارسطو مطرح است مبنای غایت‌شناختی فضایل است، بدین معنا که فضایل بیانگر رشد تمام‌عیار گونه‌ای از مخلوقات طبیعی یعنی انسان مذکر بدون نقص‌اند (Williams, 1995: 527-75).[1]

اخلاق ارسطویی آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عملی سر و کار دارد که به خیر نهایی، که همان سعادت است، منجر شود. این غایتی است که مطلوبیت لنفسه دارد و امور دیگر اگر مطلوب‌اند وسایلی برای رسیدن به این غایت‌اند؛ بنابراین آنها غایاتی هستند که وسیله برای رسیدن به غایتی متعالی‌تر از خودند ولی غایت نهایی (اودایمونیا) غایتی لنفسه، خودبسنده و مستقل است، یعنی غایتی که وسیله برای غایتی دیگر نیست.

از نظر ارسطو، ویژگی ضروری نباتات به رشد و تغذیه است و ادراکات حسی و میل نیز از خصوصیات ضروری حیوانات‌اند. از این‌رو، این امور نمی‌توانند فصل ممیز انسانیت انسان باشند، چون انسان بالضروره یک فاعل عاقل است. در واقع فعالیت ضروری انسان عبارت است از حیاتی که عقل هدایتگر آن باشد. حیات نیک برای انسان حیاتی است که در آن عقل حاکم در عمل و نظر باشد. برای رسیدن به چنین حیاتی ما نیازمند فضایل اخلاقی هستیم. خیر انسان به این است که نفس خود را با کامل کردن فضایل اخلاقی در خود به فعلیت برساند. سعادت انسان به کسب کامل فضایل است و تنها در

سایه فضایل می‌توان به حیاتی سعادت‌مندانه و نیک دست یافت (Salazar, 2005: 143).

ارسطو دست‌یابی به خیر نهایی را برای انسان امری ممکن می‌داند. از این‌رو به نقد دیدگاه‌های مختلف در باب ماهیت خیر نهایی می‌پردازد. در این خصوص برخی بیان داشته‌اند که خیر نهایی انسان لذت است. برخی نیز آن را قدرت و برخی دیگر آن را عزت و شرف دانسته‌اند. افلاطون خیر نهایی را امری مثالی و ورای خیرهای جزئی می‌داند که این خیر مثالی علت خوبی امور جزئی است. ارسطو در مباحث خود می‌کوشد این دیدگاه را رد کرده، خیر نهایی را قابل تحقق در افعال انسانی قلمداد کند. وی معتقد است بشر دنبال چیزی است که به دست آوردن آن برای او مقدور باشد نه امری آرمانی و مثالی که تحقق آن برایش ناممکن است. از نظر او، خیر نهایی یا سعادت به معنایی که انسان‌ها می‌جویند یا آرزو می‌کنند نمی‌تواند نام یک موجود صرفاً آسمانی باشد (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۳). اکنون باید دید اگر هیچ‌یک از این امور نمی‌توانند خیر نهایی انسان باشند، در این صورت ماهیت سعادت بشر چیست؟

از نظر ارسطو، هر یک از موجودات عالم طبیعت همواره در حال حرکت از حالت بالقوه به حالت بالفعل هستند و با این حرکت به غایت خود، که همان به فعلیت رساندن قوایشان است، می‌رسند. هر یک از این حرکت‌ها فاعلی دارند که موجب حرکت آنها می‌شود و نهایت سلسله به محرک نامتحرک ختم می‌شود، یعنی فکری که پیوسته به خود فکر می‌کند و همه موجودات به سوی او در حرکت‌اند. انسان نیز همانند دیگر انواع موجودات به سوی غایت خود در حرکت است. غایت هر موجودی با ملاحظه امری روشن می‌شود که او را از دیگر انواع متمایز میسازد و آنچه نوع انسانی را از دیگر انواع موجودات تمایز می‌کند نه رشد و تغذیه که ویژگی گیاهان و نه حرکت و میل که ویژگی جانوران، بلکه عقل اوست. با ملاحظه عقل انسان می‌توانیم غایتی را که انسان به سوی آن در حرکت است دریابیم، زیرا تعقل فعالیتی منحصراً انسانی است. پس کمال و خیر انسان در اعمال شایسته و درست عقل نهفته است. لذا تا اینجا سعادت (اودایمونیا) برای انسان همان تعقل است. آنچه توجه بدان در این بحث مهم است این است که سعادت از نظر ارسطو «فعالیت نفس بر طبق فضیلت» است و معقول است که باید بر طبق عالی‌ترین فضیلت باشد و این فضیلتی خواهد بود مربوط به بهترین چیزها

در ما [یعنی نفس ما]» (اخلاق نیکو ماخوس، ۱۱۷۹). قوه‌ای که به کار انداختن آن سعادت کامل را به وجود می‌آورد بنا بر نظر ارسطو قوه تأمل (theoria) است، که مقصود از آن قوه فعالیت عقلی یا فلسفی است.[۲] بدین‌ترتیب ارسطو دیدگاه عقل‌گرایانه‌ای را به نمایش می‌گذارد که در آن با افلاطون شریک است (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۴).

به نظر ارسطو، ما می‌توانیم فعالیت نظری را طولانی‌تر از هر فعالیت دیگری مثلاً فعالیت جسمانی حفظ کنیم. بنا بر دیدگاه وی، لذت یکی از عناصر سعادت است و «فلسفه مسلماً مطبوع‌ترین فعالیت‌هاست که در آن علو انسانی خود را ظاهر و آشکار میسازد» و فیلسوف بهتر از هر کس دیگری می‌تواند مستغنی از دیگران باشد. البته او نمی‌تواند بیش از آنچه دیگران می‌توانند از ضروریات زندگی صرف نظر کند. در واقع ارسطو توجه دارد که فیلسوف نیازمند مال و منال خارجی و نیز نیازمند دوستان است؛ اما با این همه «متفکر قادر است مطالعات خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند، و هرچه بیشتر متفکر باشد بیشتر قادر به چنین کاری است». همکاری دیگران کمک بزرگی برای اوست، اما در صورت فقدان آن، متفکر بهتر از دیگر آدمیان قادر است بدون آن امور خود را اداره کند. از دیدگاه ارسطو، فلسفه برای خودش مطلوب است نه برای نتایجی که از آن حاصل می‌شود. در قلمرو فعالیت عملی، خود عمل مطلوب نیست، بلکه نتیجه‌ای که به وسیله فعالیت به دست می‌آید مطلوب است. در حقیقت فلسفه وسیله‌ای برای رسیدن به غایات دیگر نیست. از نظر ارسطو، در به کار بستن عقل راجع به شریف‌ترین موضوعات است که می‌توان سعادت کامل انسان را دریافت به شرط آنکه این کار سال‌های نسبتاً طولانی گسترش و امتداد یابد.

حال فرض کنید این قول صحیح باشد که همه ما طالب سعادتیم و نیز، همان‌طور که ارسطو تصور می‌کرد سعادت امری است نهایی (یعنی به خاطر خودش مطلوب است و نه در مقام وسیله‌ای برای چیزی دیگر). اما تردید وجود دارد که این امور، آن‌طور که ارسطو گمان می‌کرد، برای آنکه چیزی «خیر اعلی» محسوب شود، کفایت کنند (Pakaluk, 2005: 316). در واقع ارسطو از چیز دیگری که به طور قطع در زمره لوازم خیر اعلی است غفلت می‌کند؛ اینکه خیر اعلی همیشگی و دست‌کم پایدار است. شرط استمرار سعادت، در زندگی این‌جهانی برآورده نمی‌شود. در حقیقت حتی اگر نیل به

سعادت عمدتاً در اختیار ما باشد به نظر نمی‌رسد که سعادت دوام داشته باشد. با این توضیح می‌توان مدعی شد که مشخصه مهم و اساسی دیدگاه ارسطو درباره سعادت، دنیوی بودن و ناماندگاری آن است. به بیان دیگر، ارسطو شکوفندگی (flourishing) و سعادت انسان را در فعالیت او بر مبنای عقل و خردورزی می‌داند، زیرا خیر هر چیزی در فعلیت یافتن استعداد خاص آن است؛ از سوی دیگر، ویژگی اصلی سعادت انسانی پایداری و استمرار آن است که با محدودیت عمر ما انسان‌ها ناسازگار است.

غزالی

اندیشه غایت‌گروی، به طور عام، و سعادت‌گروی، به طور خاص، تنها در یونان بوستان و میان فیلسوفان دوره باستان محدود نماند. گستره عظیم آن در حوزهٔ اخلاق دینی، به ویژه دنیای اسلام، موجب شد متفکران مسلمان، اخلاق یونانی و به طور خاص اندیشه سعادت‌گروی ارسطویی را اخذ کرده، بدان رنگ و بویی دینی بدهند.[۳] از میان متفکران صاحب‌نام جهان اسلام در نظام اخلاق دینی می‌توان به کندی، فارابی، ابن‌سینا و مسکویه اشاره کرد که با ترجمه آثار فیلسوفان یونان، این اندیشمندان در حوزه اخلاق نیز همانند دیگر بخش‌های فلسفه به تألیف کتب متعدد و مختلف پرداختند. در این خصوص می‌توان به اثرپذیری ایشان از اثر مشهور ارسطو، یعنی *اخلاق نیکوماخوس*، اشاره کرد. *اخلاق نیکوماخوس* مهم‌ترین اثر اخلاقی‌ای بود که از آن استفاده فراوان کردند. بدین‌ترتیب اندیشه غایت‌گروی و سعادت‌گروی از عمده‌ترین مباحث فیلسوفان اخلاق اسلامی شد. در این زمینه ایشان با الگوبرداری از آثار یونانیان به بحث از مسائلی همچون فضیلت، سعادت و رابطه میان فضیلت و سعادت پرداختند.

یکی از شخصیت‌های پرنفوذ در حوزه اخلاق اسلامی غزالی است، که در مباحث اخلاقی خویش از آثار اخلاقی گذشتگان بسیار بهره برده است. از جمله منابعی که غزالی در مباحث اخلاقی خود از آنها بهره برده است کتب اخلاقی فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا و مسکویه است. غزالی از منابع اهل تصوف نیز سود جسته است، از جمله *قوت القلوب* ابوطالب مکی و الرساله القشیریه ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازان القشیری. اما مهم‌ترین منبعی که غزالی در مباحث اخلاقی خود از آن بهره برده است شریعت (آیات و احادیث و اخبار) بوده است. غزالی در اخلاق کتب متعددی نگاشته، از جمله *احیاء علوم الدین*، *میزان العمل*، *کتاب الاربعین* که بخشی از کتاب

جواهر القرآن است و کتاب *منهاج العابدین* که از آخرین مصنفات غزالی است (مبارک، ۱۹۲۴: ۷۶-۹۷).

به طور کلی، غزالی مبنا یا نقطه شروع نظام اخلاقی خود را فضایل فلسفی قرار می‌دهد؛ یعنی درباره فضایل و رذایل همان‌گونه بحث می‌کند که فلاسفه مسلمان پیش از او و نیز فیلسوفان بزرگ یونان بحث کرده‌اند. وی در این بحث بر همان چهار فضیلت اصلی‌ای متمرکز می‌شود که عموماً فلاسفه در بحث‌های اخلاقی خود آنها را فضایل اصلی می‌دانند و غزالی آنها را امهات یا اصول فضایل می‌خواند. علاوه بر این، غزالی در تعریف فضیلت و یکی دانستن آن با عادت خوب، نیز در تعریف برخی از فضایل اصلی و بسیاری از اقسام فرعی آنها، و در معرفی حد وسط به منزله معیار فضیلت، از سنت فلسفی پیروی می‌کند و همچون فلاسفه به فضایل از دریچه مفید بودنشان برای سعادت می‌نگرد (Sherif, 1975: 174).

به این ترتیب غزالی نه در پی انکار فضایل فلسفی، بلکه به دنبال پذیرفتن آنها به صورت عمومی است تا نشان دهد عقل انسانی در قدم نخست اگر از سوی وحی مدد نشود به چنین نتایجی دست می‌تواند یافت. اما جالب است که در همین جا دقیقاً غزالی متوجه ضعف‌هایی می‌شود که در نظام اخلاق فلسفی وجود دارد و آگاهانه به انجام جرح و تعدیل‌هایی دست می‌زند تا بتواند هدف مورد نظر خود را تأمین کند. از جمله اینکه وقتی انسان در کشاکش انگیزه‌های برخاسته از هواهای نفسانی از یک سو، و عقل از سوی دیگر قرار می‌گیرد نمی‌تواند در تشخیص صواب از خطا مستقل عمل کند، بلکه باید به منزله وسیله‌ای مطمئن متوسل به هدایت الاهی شود و از خدا بخواهد که او را راهنمایی کند. به همین جهت در پذیرش نظریه حد وسط فلاسفه، در عین پذیرش اصل نظریه، تشخیص حد وسط میان دو حد افراط و تفریط را که در مواردی بسیار دشوار است، موکول به هدایت الاهی می‌کند. همچنین در آنجا که از اقسام فرعی فضایل بحث می‌کند، تغییر عمده‌ای در تبیین فلاسفه از آنها ایجاد نمی‌کند و بدین‌سان نشان می‌دهد که آن فضایل در نظریه اخلاقی‌اش نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کنند. علاوه بر این، غزالی در بحث از فضایل فلسفی شجاعت، عفت و عدالت، فضایل را دقیقاً در جهت دست‌یابی فرد انسانی و نه جامعه به سعادت نهایی معرفی می‌کند، چراکه آنچه برای غزالی در درجه اول اهمیت قرار دارد نه جنبه‌های اجتماعی و سیاسی حیات انسان

بلکـه آن جنبـه‌هایی اسـت کـه بـه تربیـت و تهـذیب «خـود» او مرتبطانـد (Hourani, 1985: 302-239).

اصـولاً غزالـی در آثـار اخلاقـی خـود از سـه دسـته فضـایل بحـث مـی‌کنـد: فضـایل فلسـفی، فضـایل الاهیـاتی و فضـایل صـوفیانه. غزالـی در *میـزان العمـل* بیـان مـی‌دارد کـه هرچند فضـایل بسـیارند، ولـی در چهـار چیـز کـه مشـتمل بـر انـواعی اسـت جمـع می‌شـوند: حکمـت، شـجاعت، عفـت و عـدالت (غزالـی، ۱۹۸۹: ۷۴). حکمـت فضـیلت قـوه عاقلـه، شجاعت فضـیلت قـوه غضـبیه، عفـت فضـیلت قـوه شـهوانیه و عـدالت عبـارت اسـت از قـرار گرفتن هر یک از این قوا به نحو لازم.

غزالی ذیـل بیـان «انـواع الخیـرات و السـعادات» همـه نعمـت‌هـای خداونـد را منحصـر در پنج نوع می‌داند: اول سعادت اخـروی کـه عبـارت اسـت از بقـایی کـه بـرای آن فنـایی نیسـت و شـادی‌ای کـه در آن غمـی نیسـت، و عملـی کـه بـا آن جهلـی نیسـت، و غنـایی کـه در آن فقری نیست. به ایـن سـعادت اخـروی جـز از طریـق خداونـد نمی‌تـوان رسـید و ایـن سـعادت کامـل نمـی‌شـود مگـر بـه نـوع دوم کـه عبـارت از فضـایل نفسـیه اسـت کـه قـبلاً در چهـار فضیلت تعریف شدند. این فضایل بـا نـوع سـومی تکامـل مـی‌یابنـد و آن فضـایل بـدنی اسـت که منحصـر در چهـار چیـز اسـت: صـحت، قـوت، جمـال و طـول عمـر. ایـن فضـایل بـا نـوع چهارم اتمام مـی‌یابنـد کـه عبارت‌انـد از: مـال، زن و فرزنـد، عـزت، و کـرم عشـیره.[4] انتفـاع از این فضایل مقدور نیسـت مگـر بـا نـوع پـنجم فضـایل کـه عبارت‌انـد از فضـایل توفیقیـه کـه مشـتمل‌اند بـر هـدایت، رشـد، تسـدید و تأییـد الاهـی. بنـابراین، از نظـر غزالـی، خیـرات پـنج گونـه هسـتند: اخـروی، نفسـی، بـدنی، خـارجی و تـوفیقی، کـه برخـی از آنهـا نیازمنـد برخـی دیگرند (غزالی، ۱۹۸۸: ۸۹).

توفیـق نـزد غزالـی چیـزی اسـت کـه انسـان در هـیچ حـالی از آن مسـتغنی نیسـت و معنایش موافقت اراده و فعل انسان بـا قضـا و قـدر الاهـی اسـت؛ هـم در امـور خیـر و هـم در امور شـر. غزالـی معتقـد اسـت کسـب فضـایل تنهـا از طریـق هـدایت الاهـی میسـر اسـت، و هدایت الاهـی سـه منـزل دارد: اول تعریـف دو طریـق خیـر و شـر کـه خداونـد ایـن نعمـت را به همه بندگانش اعطـا کـرده اسـت، برخـی را از طریـق عقـل و برخـی را از طریـق رسـولان؛ دوم چیزی که بنـده را مرحلـه بـه مرحلـه بـا توجـه بـه پیشـرفتش در علـوم و افـزایش اعمـال صالح مدد می‌رسـاند؛ سـوم نـوری کـه در عـالم ولایـت و نبـوت درخشـیده و بـدان انسـان بـه

چیزی هدایت می‌شود که نمی‌تواند به واسطه عقلی که توسط آن صرفاً تکلیف و امکان تعلم حاصل می‌شود، هدایت شود. اما رشد، از نظر غزالی، عنایت الاهی است که به انسان در توجه به مقاصدش مدد می‌رساند. تسدید نیز آن است که اراده و حرکات انسان در راه غرض مطلوب متمرکز شود تا در کوتاه‌ترین وقت به آن برسد. سرانجام تأیید است که به معنای تقویت امر از درون به واسطه بصیرت و نیز تقویت توان از خارج است. چنان‌که می‌بینیم، فضایل توفیقی متناظر با فضایل فلسفی به چهار فضیلت تقسیم می‌شوند. هرچند هر دوی این فضایل، یعنی فضایل فلسفی و فضایل توفیقی، وسایلی برای کسب سعادت‌اند، اما باید توجه داشت که از نظر غزالی بدون توفیق الاهی هیچ انسانی نمی‌تواند به سعادت دست یابد. بنابراین، فضایل فلسفی مشروط به فضایل توفیقی هستند.

اما غزالی علاوه بر فضایل ذکرشده از فضایل صوفیانه نیز سخن گفته است. غزالی در خصوص فضایل صوفیانه، بیشتر اصطلاح اخلاق محموده را به کار می‌برد. او همچنین فضایل صوفیانه را صفات‌المنجیات و مقامات نیز می‌نامد.[5] غزالی بارها اشاره می‌کند که صوفیان نتوانسته‌اند به فهم علمی از این فضایل دست پیدا کنند. بنابراین، وی هم چارچوب نظری- عقلی‌ای را طراحی می‌کند که بر مبنای آن فضایل صوفیانه را دارای ویژگی‌ای سه‌جزئی (علم، حال و فعل) معرفی می‌کند و هم از آموزه‌های فلسفی برای طراحی بحث خود در فضایل صوفیانه بهره می‌گیرد (Hourani, 1984: 291). با توجه به توضیحات پیشین اینک به مفهوم سعادت نزد غزالی می‌پردازیم.

سعادت در نظر غزالی دو وجه دارد: وجه ایجابی و وجه سلبی. وجه سلبی درباره آنچه سعادت نیست بحث می‌کند که منطقاً در ابتدا می‌آید تا زمینه را برای بحث از وجه ایجابی که به ماهیت واقعی سعادت مربوط می شود، آماده سازد (Abulqasem, 1978: 53). غزالی برای تبیین ماهیت سعادت لازم می‌بیند دیدگاه لذت‌گرایان را نقد کند، که طبق آن هدف و غایت بشری لذت و خوشی در این عالم تلقی می‌شود. وی این دیدگاه را به دو دلیل بر خطا می‌داند. دلیل نخست این است که لذت و خوشی‌های این عالم عمر محدودی داشته، جاودانگی و ابدیت تنها از آنِ عالم دیگر است. دلیل دوم این است که اصولاً لذت و خوشی‌های این عالم زشت و آلوده بوده، هر شکلی از آن ناقص

و معیوب و آمیخته با درد و رنج است. بنابراین، خوشی و لذت نمی‌تواند غایت صرف انسان باشد.

البته این کلام غزالی بدین معنا نیست که همه لذت‌ها ناپسند و بی‌ارزش‌اند، چراکه او برای لذت‌های معرفتی ارزش قائل است. غزالی شناخت خدا از جمله شناخت صفات و حکمت او را ارزشمندترین لذت‌ها معرفی می‌کند. همچنین وی لذایذ مربوط به خوراک، پوشاک، مسکن و ... را ضروری می‌داند. در واقع آنچه را غزالی رد می‌کند جست‌وجوی صرف لذت‌های این عالم است. در این خصوص وی به بررسی و نقد دیدگاه‌های مهم در این زمینه می‌پردازد.

نخستین دیدگاه در این خصوص دیدگاه کشاورزان و صنعتگران است، که فاقد ریشه‌های راسخ و تزلزل‌ناپذیر در دین هستند. آنها معتقدند غایت انسان تنها زندگی در این عالم است ولو برای اندک زمانی؛ بنابراین، آنها برای به دست آوردن مایحتاج خود از جمله خوراک، پوشاک و ... سخت می‌کوشند.

دیدگاه دوم دیدگاه لذت‌گرایان است؛ آنها قائل به سعادت انسان هستند و علاوه بر دست‌یابی به مایحتاج اولیه خود، ارضای امیال جنسی را بزرگ‌ترین خوش‌بختی و سعادت معرفی می‌کنند. این دیدگاه، دیدگاهی بسیار سخیف و کم‌ارزش است. زیرا انسان را به مقامی کمتر از مقام حیوانات و حتی پایین‌تر از آن تنزل می‌دهد؛ چراکه برخی از حیوانات بیشتر از انسان می‌خورند و جفت‌گیری می‌کنند.

دیدگاه سوم دیدگاه کسانی است که قائل به این هستند که غایت نهایی انسان در داشتن ثروت بسیار تعریف می‌شود، بدین معنا که شخص ثروتمند سعادتمندتر از دیگران است.

دیدگاه چهارم بیان می‌دارد که سعادت مشتمل بر شهرت و آوازه است، بدین معنا که با چنین شهرتی می‌توان صاحب بهترین دارایی‌ها شد.

سر انجام دیدگاه پنجم اظهار می‌دارد که نیک‌بختی و سعادت به میزان نفوذ آدمیان بستگی دارد، بدین معنا که هر چقدر نفوذ و قدرت سیاسی افراد افزایش یابد میزان سلطه و اقتدار آنها افزایش می‌یابد و در نتیجه فرد سعادتمندتر خواهد بود (غزالی، ۱۹۸۹: ۷۴). به نظر می‌رسد غزالی در نقد و رد دیدگاه‌های مذکور تا حد زیادی متأثر از فارابی است. چنان‌که گذشت، ارسطو از ثروت و شهرت و ... به عنوان خود سعادت یاد

نمی‌کند بلکه اینها را وسایل و ابزارهای مهمی می‌شمارد که برای دست‌یابی به سعادت مفید و نافع هستند. غزالی نیز با اندک تفاوتی، عقیده‌ای مشابه را ارائه می‌دهد. در واقع او ثروت و شهرت را به عنوان وسایل حصول سعادت مورد توجه قرار می‌دهد، اما با این شرط که آن وسایل نباید بیش از حد ضرورت استفاده شوند. بر این اساس، به نظر می‌رسد سعادت، امری قابل حصول در همین حیات است.

در نقطه مقابل این دیدگاه، دو نظریه وجود دارد که طبق آنها سعادت واقعی مربوط به جهان دیگر است. هرچند خود غزالی هم به نحوی قائل به سعادت اخروی است، ولی در عین حال به رد این دو دیدگاه نیز می‌پردازد. دیدگاه نخست آن است که این عالم، مکانی پر از رنج و زحمت و اندوه است، در حالی که جهان دیگر منزلگاه سعادت برای هر فردی است. بنابراین، برای رهایی از این همه رنج، خودکشی بهترین راه برای رسیدن به سعادت است. از نظر غزالی، این دیدگاه مردود است؛ چراکه اصولاً خودکشی نه تنها منافی با آموزه‌های شریعت است، بلکه گناه بزرگی محسوب می‌شود که مانع دست‌یابی فرد به سعادت است.

دیدگاه دوم، به طور کلی، ریشه‌کن کردن قوای نفسانی از جمله قوای شهوی و غضبی و روی آوردن به ریاضت را عامل مهم دست‌یابی به سعادت می‌داند. البته در نتیجه چنین ریاضتی بیشتر انسان‌ها یا می‌میرند یا دیوانه و بیمار می‌شوند. از نظر غزالی، این دیدگاه هم مانند دیدگاه قبلی بر خطاست، زیرا از ریشه کندن قوای شهوی و غضبی نه ضروری است و نه ممکن. اما وجه ایجابی این دیدگاه آن است که غایت انسان را سعادت اخروی می‌داند که نه با ریشه‌کن کردن قوا، بلکه با کنترل کردن قوای بشری حاصل می شود. از نظر غزالی، راه دست‌یابی به سعادت که مطلوب همگان است، علم و عمل است و بدون این دو نمی‌توان به سعادت دست یافت. از آنجایی که سعادت مطلوب همگان است، سستی در طلب آن حماقت است. از نظر وی، تمامی اعمال شخص فضیلت‌مند در جهت دست‌یابی به سعادت نفس صورت می‌پذیرد. هرچند سعادت از نظر غزالی به دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود (الغزالی، ۱۹۸۸: ۱۵۲-۱۵۴) ولی سعادت واقعی از نظر وی سعادت اخروی است.

غزالی در تبیین ماهیت سعادت اخروی معتقد است افراد در عالم آخرت بر اساس صفات و ویژگی‌های نفوسشان، به چهار گروه تقسیم می‌شوند. یک گروه

«هلاک‌شوندگان» هستند که در دوزخ متحمل رنج و اندوه ابدی خواهند شد. اصطلاح هلاکت را ابوطالب مکی برای هر نوع عذابی در دوزخ، اعم از موقت یا همیشگی، به کار برده است، که به نظر می‌آید غزالی هم آن را به همین معنا به کار گرفته است. از این‌رو هلاکت به معنای نابودی و معدوم شدن نیست، آنچنان‌که برخی همچون فارابی در خصوص نفوس افراد جاهل به کار برده‌اند. گروه دیگر، «مجازات‌شوندگان» هستند که در دوزخ متحمل رنج خواهند شد ولی سرانجام به بهشت منتقل می‌شوند. گروه سوم که شامل کودکان، ناقص‌العقل‌ها و کسانی است که از دین آگاه نیستند، نه به دوزخ خواهند رفت و نه به بهشت، بلکه در مکانی به نام «اعراف»، میان دوزخ و بهشت، به سر خواهند برد که در آن هیچ‌گونه پاداش و عذابی نخواهد بود. گروه چهارم «نجات‌یافتگان» هستند، یعنی کسانی که از دوزخ رهایی یافته‌اند. ادامه دسته اخیر «رستگاران» هستند، یعنی کسانی که به بهشت می‌روند، بی‌آنکه ابتدا به دوزخ وارد شوند. از این حیث می‌توان گفت رستگاری مشتمل بر دو مؤلفه است: یکی رهایی از عذاب دوزخ و دیگری دست‌یابی به پاداش در جنت.

در دیدگاه غزالی، رستگاری یا فلاح مترادف با سعادت (happiness) است. رستگاری یا فلاح در جنت مشتمل بر دو مرتبه است: مرتبه پایین و مرتبه بالا. لذایذ حسی ناشی از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، حوریان، لباس‌های زیبا، مکان‌های زیبا و ... مرتبه پایین از سعادت اخروی است که متناسب با طبقه پایین از افراد بافضیلت شامل ابرار، پرهیزگاران، متقین، و اصحاب‌الیمین است. مرتبه بالاتر سعادت اخروی شامل قرب به خداست. از نظر غزالی، لذت ناشی از شهود خدا یا لقاءالله بالاترین سعادت است، که هیچ چیز لذت‌بخش‌تر و خوشایندتر از آن نیست. این مرتبه از سعادت مختص انبیا و نیز قدیسان، اولیای الاهی، عارفان، صدیقین، مقربین، محبین و مخلصین است. البته از نظر غزالی، هر مرتبه‌ای از سعادت، بی‌شمار مراتب زیرین دارد. از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً سعادت حقیقی از نظر غزالی امری اخروی قلمداد می‌شود نه دنیوی، بدین معنا که سعادت نهایی انسان تنها در آخرت حاصل می‌شود نه دنیا، و ثانیاً اینکه سعادت اخروی امری ذومراتب است که در وهله اول در دو مقوله کلی جای می‌گیرد که از یکی به «جنت» و از دیگری به «رؤیت» یا «لقاءالله» تعبیر شده است.

نتیجه‌گیری

مفهوم بنیادین در تفکر اخلاقی غزالی، همانند ارسطو، سعادت است. این سعادت از دیدگاه ارسطو و غزالی جز از راه کسب فضایل میسر نمی‌شود و عدم کسب فضایل موجب تعویق در سعادت می‌شود. ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌های عینی و واقعی جهت دست‌یابی به شکوفندگی انسان امری ضروری می‌داند. ارسطو به دو نوع فضیلت قائل است: فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی. فضایل عقلانی شامل حکمت نظری (sophia) و حکمت عملی (phronesis) است. فضایل اخلاقی اصلی شامل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است که نیازمند هدایت عقل عملی (practical reason) است. ارسطو معتقد است فضایل، اعم از فضایل عقلانی و اخلاقی، برای انسان‌ها سودمندند و انسان‌ها نمی‌توانند بدون وجود فضایل به سعادت دست یابند. بنابراین، سعادت عمل پایدار و مداوم بر طبق فضایل اخلاقی و عقلانی است و فضیلت حد وسط میان افراط و تفریط است. بنا بر تعریفی که ارسطو از سعادت (eudaimonia) به دست می‌دهد حتی برای حصول به سعادتی که فقط جنبه دنیوی دارد باید ساعی و فعال بود. زیرا ارسطو از این واقعیت چشم‌پوشی نمی‌کند که شرایط و خیرهای بیرونی و فرعی تأثیر عمیقی بر سعادت دارند و لذا نمی‌توان از آنها غفلت کرد. به طور کلی، از یک سو فضیلت از نگاه ارسطو ابزار است نه غایت نهایی و از سوی دیگر، سعادت نزد ارسطو خوش زندگی کردن یا بهره‌مند بودن از یک زندگی خوب، عمدتاً به معنای زندگی بافضیلت فهمیده شده است. مشخصه مهم و اساسی دیدگاه ارسطو درباره سعادت، دنیوی بودن و ناماندگاری آن است.

غزالی نیز همچون ارسطو قائل به فضایل اصلی فلسفی است و آنها را به مثابه وسایلی برای سعادت مهم تلقی می‌کند. وجه تمایز دیدگاه غزالی با ارسطو در این است که وی در پی فضایل فلسفی بیشتر بر فضایل دینی- الاهیاتی و صوفیانه تمرکز می‌کند. غرض غزالی از فضایل دینی- الاهیاتی فضایلی است که انسان را برای تحصیل آنچه او «الفضائل التوفیقیه» می‌خواند آماده می‌کند و این دسته از فضایل (فضایل توفیقی) نه فضایلی ناظر به نفس، بلکه در واقع فضل و انعام‌هایی از سوی خداوند هستند که به رأی غزالی بدون آنها فضایل نفس هم حاصل نخواهند شد. غزالی هنگامی که از فضایل توفیقی سخن می‌گوید بر وجوب و ضرورت آنها برای تحصیل فضایل نفسانی تأکید دارد، چراکه به عقیده او هیچ فضیلتی جز به توفیق الاهی حاصل

نمی‌شود. این فضایل شامل هدایت، رشد، تسدید و تأیید الاهی است که غزالی بر مفهوم و نقش هر یک از آنها در دست‌یابی انسان به فضیلت اخلاقی تأکید می‌کند.

آنچه در اخلاق غزالی اهمیت می‌یابد، از یک سو نشان دادن عدم کفایت فضایل فلسفی برای رساندن نفس به سعادت است، و از سوی دیگر، ضرورت تمسک انسان به وسایلی که بتواند او را در مسیر جلب توفیق الاهی یا فضایل توفیقی قرار دهند. به نظر غزالی، از آنجایی که تشخیص این وسایل برای عقل انسان به تنهایی ممکن نیست، او ناگزیر از توسل به وحی برای این تشخیص است. در مراجعه به وحی درمی‌یابیم که انسان‌ها مکلف به انجام احکام الاهی می‌شوند که انسان را آماده دریافت توفیق الاهی می‌کند و دقیقاً به نظر غزالی همین عامل است که فضیلت و در نتیجه قرار گرفتن در جهت سعادت را برای انسان ممکن میسازد. بدون توفیق الاهی حتی ممکن است فضایل نفس در جهتی مخالف سعادت قرار گیرند. از این حیث است که غزالی به طرح دسته‌ای دیگر از فضایل، یعنی فضایل دینی–الاهیاتی، که عبارت از ادای احکام الاهی توسط شخص است، دست می‌زند و حتی بر این نکته اصرار می‌ورزد که بی توفیق الاهی هیچ فضیلتی اولاً و هیچ سعادتی ثانیاً دست‌یافتنی نیست.

با توجه به نکات پیشین مشخص است که تلقی غزالی از خیر اعلی (سعادت) رویکردی دینی است، حال آنکه سعادت در ارسطو از راه انتخاب و اختیار از امور واقع و تجربه‌های جزئی در این عالم حاصل می‌شود. این دو تصویر از سعادت موجب شده است در نظام اخلاقی ارسطو برخی مؤلفه‌های سعادت، نظیر فضایل دینی، نمودی نداشته باشد، حال آنکه در دیدگاه غزالی مؤلفه‌های دینی بیش از مؤلفه‌های عقلانی بازتاب داشته است. چنان‌که گذشت، سعادت از نظر ارسطو صرفاً دنیوی است، در حالی که از نظر غزالی سعادت اعم از سعادت دنیوی است و سعادت اخروی عالی‌ترین سطح سعادت است. با این توضیح که اولاً سعادت از دیدگاه غزالی امری نه دنیوی، بلکه دقیقاً اخروی است، بدین معنا که سعادت حقیقی انسان تنها در آخرت حاصل می‌شود و حتی اگر غزالی برخی فضایل دنیوی را هم سعادت نام می‌نهد تنها از حیث نقشی است که در تحصیل سعادت اخروی ایفا می‌کنند.

فهرست منابع

- ارسطو (۱۳۸۵ الف). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۵ ب). *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه: یوسف شاقول، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- اکریل، ا. جی. (۱۳۸۰). *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه: علیرضا آزادی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج۲.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۹). *منهاج العابدین*، ترجمه: عمر بن عبد الجبار سعدی ساوی، تصحیح: احمد شریعتی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷). *میزان العمل*، ترجمه: علی‌اکبر کسمایی، تصحیح: سلیمان دنیا، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، ویراسته: اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات سروش، چاپ هشتم، ج۱.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۶). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعه الاولی، الجزء اول، الجزء الثالث، الجزء الخامس.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۸). *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۹). *میزان العمل*، کتب هوامشه أحمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۹۴). *کیمیاء السعاده، مجموعه رسائل الامام الغزالی ۱-۷*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مبارک، زکی (۱۹۲۴). *الاخلاق عند الغزالی*، مصر: المطبعه الرحمانیه.
- Abulqasem, Muhammad (1978). *Ethics of Al – Ghazali, a Composite Ethics in Islam, the Concept of Happiness*, Caravan Books, Delmar, New York.
- Pakaluk, Michael (2005). *Aristotle's Nicomachean*, Cambirdge University Press.
- Prior, William J. (2001). "Eudaimonia and Virtue", in: *The Journal of Value Inquiry*, 35: 325-342.

- Hourani, G. F. (1985). *Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press.
- Hourani, G. F. (1984). "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", in: *Journal of American Oriental Society*.
- Salazar, Christine (2005). *Aristotle*, State University of New York Press.
- Sherif, Mohamed Ahmed (1975). *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York, Albany Press.
- Williams, Bernard (1995). "Ethics", in: Grayling, A. C. (ed.), *Philosophy: a guide thought the Subject*, Oxford University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته امروزه هیچ‌کس با ارسطو موافقت ندارد در اینکه مخلوقاتی باشند که از حیث زیست‌شناختی انسان تلقی شوند، ولی به دلیل زن بودن یا چیزی که ارسطو «بردگان طبیعی» می‌نامید از این رشد تمام‌عیار بهره‌مند نباشند.

۲. شرف‌الدین خراسانی در ترجمه *مابعدالطبیعه* (ص۱۹۷) واژه «تئوریا» را به «نگرش علمی» ترجمه کرده است اما در اینجا به تبع فیلسوفی چون اکریل، «حیات معقول»، «نظاره» و «تأمل» فلسفی آوردیم. البته «نظاره» مناسب به نظر می‌آید؛ چراکه نظاره مفهومی عام است و به قول اکریل اگر «theoria» را بسط دهیم غیر از تأمل فلسفی، فعالیت‌های عقلی و هنری را هم شامل می‌شود.

۳. حضور دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی و اسلامی در آثار اخلاقی غزالی مانند (نظریه اعتدال ارسطویی، تثلیث افلاطونی، آرای تربیتی مسکویه و ...) نشان‌دهنده آن است که غزالی با میراث فلسفی – اخلاقی به خوبی آشنا بوده، از نقل گزیده مباحث آنان در آن موارد امتناع نداشته است.

٤. از نظر غزالی، این نیاز یا یک نیاز ضروری است، برای مثال در مورد فضایل نفسیه که وصول به نعیم آخرت جز از طریق آنها مقدور نیست، همچنین صحت بدن که فضایل نفسیه جز از طریق آنها قابل وصول نیست. اما نیاز و حاجت گاهی نافعه است نه ضروری، مثل حاجت به فضایل خارجیه (مال، زن، فرزند و ...) برای تحصیل فضایل نفسیه؛ چراکه اگر این فضایل خارجیه نباشند در علل و اسباب فضایل نفسیه خلل وارد می‌شود.

۵. غزالی فضایل صوفیانه را در بخش چهارم کتاب *احیاء*، همچنین در کتاب *اربعین*، که خلاصه کتاب *احیاء* است، و نیز در *کیمیای سعادت* طرح می‌کند. با این حال، تعداد و ترتیب بحث از این فضایل در این سه کتاب متفاوت است.

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

محمدباقر قمی*

چکیده

جایگاه شناخت خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا یکی از متمایزترین نظریه‌های شناخت را فراهم آورده است. شناخت در فلسفه اسپینوزا به گونه خاصی به شناخت خداوند گره خورده است. برای اسپینوزا، روش، تصور و شناخت همگی مبتنی بر تصور و شناخت خداوند هستند. اسپینوزا روش را بر تصور مبتنی می‌کند: یک روش کامل مبتنی بر تصوری کامل است و کامل‌ترین روش مبتنی بر کامل‌ترین تصور یعنی تصور خداوند است. تصور خداوند تنها تصور حقیقی است و هیچ تصور دیگری نمی‌تواند تصوری حقیقی باشد. نظریه شناخت اسپینوزا نیز مبتنی بر شناخت تمامیت است که در فلسفه او همان خداوند است. از طرف دیگر، شناخت خداوند مبنای تمایز شناخت عقلی و شناخت شهودی و در نتیجه مبنای شناخت نوع سوم به عنوان شناخت کامل است. شناخت خداوند عاملی است که به واسطه آن شناخت عقلی به شناخت شهودی تعالی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: تصور، روش، شناخت، خداوند، اسپینوزا.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران.

مقدمه

پس از آنکه دکارت دو جوهر فکر و امتداد را در جهان تشخیص داد، که کاملاً از هم متمایز بوده و در کنار هم جهان را میسازند، اسپینوزا این دو جوهر را به دو صفت جوهر واحد، یعنی خداوند، تقلیل داد. جهان و هر آنچه هست جوهر واحدی است که صفاتی بی‌نهایت دارد. ما انسان‌ها تنها قادر به شناخت دو صفت فکر و بعد در این جوهر واحدیم. خداوند همه طبیعت و همه جهان است که در دو صفت فکر و بعد ظاهر شده است. همه اشیای جزئی چیزی جز حالات این دو صفت خداوند نیستند. بنابراین، مابعدالطبیعه اسپینوزا خداوند را در مرکز خود و در تمامیت خود حفظ می‌کند. خداوند در این فلسفه همه چیز است: آغاز، محور، معیار، تمامیت، جزئیت و کلیت، هدف و اخلاق و از همه مهم‌تر برای این جستار: شناخت. خداوند همه شناخت است و هر شناختی، حتی شناخت اشیای جزئی مبتنی بر شناخت اوست. این همان نکته‌ای است که در این مقاله آن را پی می‌گیریم.

۱. روش

هرچند روش‌شناسی و ظهور و اهمیت آن در فلسفه با دکارت آغاز می‌شود، این اسپینوزا است که به شکلی ویژه و نمایان از آن استفاده می‌کند، به گونه‌ای که ما در تاریخ فلسفه هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسیم که تا این اندازه دقیق و روشمند عمل کند. اسپینوزا در کتاب *اخلاق مبرهن‌شده به روش هندسی* خود را کاملاً به این روش مقید ساخته است و به مثابه اثری هندسی از تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه آغاز می‌کند و به استنتاج و اثبات قضایا می‌پردازد و قضایای جدید را بر قضایای پیشین مبتنی میسازد.

اسپینوزا کتاب *اخلاق* را با تعاریف آغاز می‌کند و با روش هندسی اثبات موضوعات را پی می‌گیرد بی آنکه در خصوص این روش و چرایی اعمال آن بر همه موضوعات، حتی عواطف، توضیحی ارائه کند. برای فهم روش اسپینوزا باید به دنبال نشانه‌هایی در میان سطرهای این کتاب و نیز دیگر آثار اسپینوزا، به ویژه *رساله در اصلاح فاهمه*، باشیم.

در این رساله اسپینوزا بر جست‌وجوی حقیقت و نیز نظم در روش تأکید می‌کند: «روش حقیقی آن است که از طریق آن خود حقیقت یا ذوات ذهنی اشیا یا همچنین

تصورات (همه این اصطلاحات به یک معناست) با نظم و ترتیب لازم جست‌وجو شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۱). بر این اساس، روش باید اولاً حقیقت یا ذات اشیا (و یا تصورات) را جست‌وجو کند و ثانیاً این جست‌وجو را به شکلی منظم انجام دهد. اسپینوزا ادامه می‌دهد که کار روش بررسی «استدلال و فهم» است اما روش خود اینها نیست؛ روش نه فهم است و نه استدلال.

در حالی که برای بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان روش به تصدیق باز می‌گردد و معطوف به آن است، از نگاه اسپینوزا، روش چیزی نیست جز یافتن تصور حقیقی. اما این به چه معناست؟ اسپینوزا بیشتر بر تمایز نهادن میان تصور حقیقی و غیرحقیقی نظر دارد. چنان‌که در تمام *رساله در اصلاح فاهمه* به این کار مشغول است. روش «عبارت است از دریافتن اینکه تصور حقیقی چیست، با تمیز آن از ادراکات دیگر و وارسی طبیعت آن» (همان). اما نکته مهم این است که هدف روش، شناخت و فهم است. همین نکته است که بر اساس آن اسپینوزا در صفحات بعد روش را انعکاسی (reflective) می‌خواند. موضوع روش خود ایده است؛ خود تصور. اسپینوزا می‌گوید: «روش چیزی جز شناخت انعکاسی، یا تصور تصور نیست» (همان: ۳۲). آنچه اسپینوزا در نظر دارد روشن است: روش به اندیشه می‌پردازد، به چگونگی آن و به هدایت آن.

اما شاید بتوان گفت مهم‌ترین نکته در خصوص روش اسپینوزا نکته‌ای است که او در ادامه مطلب پیش‌گفته ذکر می‌کند: نمونه کامل تصور. اسپینوزا می‌گوید: «روش خوب آن است که نشان می‌دهد چگونه باید ذهن را بر طبق نمونه تصوری حقیقی هدایت کرد» (همان).

این نکته را تنها در ارتباط با نکته پیشین، یعنی انعکاسی بودن روش، می‌توان فهمید؛ انعکاسی در نظر گرفتن روش بدان معناست که موضوعِ روش خودِ تصور باشد. بنابراین، با وابسته شدن روش به تصور، تنها هنگامی که این تصور کامل باشد، روش نیز کامل خواهد بود. در اینجا روش، تصورِ تصور است و هنگامی که تصوری که موضوع است، تصوری حقیقی و کامل باشد، روش نیز می‌تواند حقیقی باشد. اسپینوزا روش را نسبت میان دو تصور در نظر گرفته است که حقیقت خود را بر پایه تصور موضوع می‌یابد: «چون نسبت میان دو تصور همان نسبت میان ذوات عینی این تصورات است، نتیجه می‌گیریم که شناخت انعکاسی تصور وجود مطلقاً کامل، شریف‌تر از شناخت انعکاسی تصورات دیگر است» (همان).

بنابراین، برای دست‌یابی به بهترین روش باید موضوع آن را کامل‌ترین موجود قرار دهیم که «این بدان معنا است که کامل‌ترین روش آن است که معلوم می‌کند که ذهن چگونه باید بر طبق نمونه تصور کامل‌ترین وجود هدایت شود» (همان).

هرچند منظور اسپینوزا و حتی سبک بیانش در این خصوص روشن است، به نظر می‌رسد اگر این نکته را به مهم‌ترین نکته در روش اسپینوزا تبدیل کنیم، به چیزی نزدیک به «نفی روش» می‌رسیم؛ اگر آنچه در روش مهم‌ترین است، موضوع باشد، یعنی تصوری که روش بدان می‌پردازد، دیگر نمی‌توان چندان بر اهمیت روش تأکید کرد؛ چراکه کافی است موضوع شناخت کامل‌ترین موجود باشد. بدین معنا شاید به نظر برسد تفکر اسپینوزا چندان نیز «روشی» یا متودولوژیک نیست. اما اگر بیشتر در آنچه اسپینوزا در نظر دارد تأمل کنیم و این تصور کامل را به مثابه تصوری که باید تصور آغازین و محور روش باشد لحاظ کنیم، درمی‌یابیم که روش اسپینوزا دقیقاً مبتنی بر همین آغاز از تصور حقیقی است. روش چیزی نیست جز همین آغاز از تصور حقیقی کامل و گام‌های منظم استنتاجی پس از آن:

> نخستین راهی که ذهن باید وارد آن شود تا آغاز خوبی داشته باشد ... عبارت است از تعقیب بررسی‌های خود بر طبق قواعد معین با انتخاب تصور حقیقی به عنوان نمونه. و برای اینکه این کار به درستی صورت گیرد، روشش باید امکان دهد که: اولاً تصور حقیقی را از همه ادراکات دیگر بازشناسیم و ذهن را از ادراکات دیگر حفظ کنیم. ثانیاً قواعدی تعیین کنیم که [به هدایت آنها بتوانیم] چیزهای ناشناخته را بر طبق این نمونه دریابیم. ... این روش هنگامی به کامل‌ترین [وجه به کار بسته خواهد شد] که تصور کامل‌ترین وجود را داشته باشیم. بنابراین، از همان آغاز کار باید اساساً درصدد آن باشیم که هرچه زودتر به شناخت چنین وجودی نایل آییم (همان: ۳۶-۳۸).

اسپینوزا کتاب *اخلاق* خود را دقیقاً بر همین مبنا و روش می‌نویسد؛ یعنی آغاز از خدا و پی‌گیری استنتاجات به طور منظم. در همین کتاب اسپینوزا می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند ذات شیء می‌تواند بدون خدا وجود یابد یا به تصور آید به این دلیل گمراه شده‌اند که «نظم مخصوص مطالعات فلسفی را رعایت نکرداند. زیرا با اینکه طبیعت الاهی باید در مرحله نخست مورد مطالعه

قرار گیرد، زیرا هم در نظم شناخت اول است، هم در نظام طبیعت، آن را در آخر قرار داده‌اند و برعکس، محسوسات را پیش از هر چیز» (همو، ۱۳۸۸: ۸۴).

این روش در متن فلسفه اسپینوزا قرار دارد؛ فلسفه‌ای که خداوند را مبنای خود قرار می‌دهد و می‌کوشد به طور منظم و بر اساس قواعد منظم هندسی همه چیز را از آن استنتاج کند. به همین دلیل است که اسپینوزا فلسفه‌اش را بر این آغاز مبتنی می‌کند. او در نامه‌ای به لایب‌نیتس می‌نویسد: «فلسفه مدرسی از اشیای مخلوق آغاز کرد، دکارت از نفس آغاز کرد و من از خدا آغاز می‌کنم» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸). این «آغاز از خدا» امری صوری و ظاهری نیست، بلکه در متن فلسفه اسپینوزا قرار دارد و به گونه‌ای کلیت روش این فلسفه را میسازد. خدا-آغازی همه فلسفه اسپینوزا است.

از این‌رو در فلسفه اسپینوزا هر شناختی مبتنی بر شناخت خداوند می‌شود و بدون شناخت خداوند هیچ شناختی ممکن نمی‌گردد. این نگاه سخت برای هگل خوشایند است:

> شایسته توجه است که فکر باید با قرار دادن خود در موضوع فلسفه اسپینوزا آغاز کند، و پیرو اسپینوزا بودن آغاز اساسی هر فلسفه‌ای است. زیرا وقتی انسان به فلسفه‌ورزی آغاز می‌کند، نفس وی باید به شناور شدن در اثیر آن جوهر واحد، که در آن تمام چیزهایی که وی آنها را حقیقی می‌داند محو شده است، آغاز کند؛ این نفی هر آنچه جزئی است – که هر فیلسوف باید به آن رسیده باشد – همان آزادی ذهن و بنیان‌گذاری مطلق آن است (هگل، ۱۳۸۰: ۷۸).

۲. تصور

اسپینوزا در آثارش و به خصوص در اخلاق از واژه Idea (تصور) بسیار بهره می‌گیرد. در اینجا نمی‌خواهم به تحلیل تصور در فلسفه اسپینوزا با توجه به همه استفاده‌های او از این مفهوم بپردازم، چراکه شاید اصلاً نتوان چندان به نحوی یک‌پارچه آن را تفسیر کرد. آنچه در اینجا در نظر دارم نگاهی کلی به آن و فهم این عبارت اسپینوزا است که خداوند تصور حقیقی است.

اسپینوزا در کتاب *اخلاق* تصور را این‌گونه تعریف می‌کند: «مقصود من از تصور، صورت ذهنی (conception) است که ذهن از آنجا که یک شیء متفکر است، مصوّر آن است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۷۱). او در شرحی که بر این تعریف می‌آورد، می‌گوید به این

دلیل واژه «صورت» را بر «ادراک» ترجیح می‌دهد که صورت نشان از فعالیت ذهن دارد؛ حال آنکه ادراک انفعال نفس را دلالت می‌کند. تصور چنان‌که از تعریف برمی‌آید، به وسیله ذهن ساخته می‌شود و ناشی از فعالیت آن است. اما در عین حال این بدان معنا نیست که تصور به وسیله قوه تخیل و در مواجهه با اجسام خارجی ساخته می‌شود. صور خیالی ساخته قوه تخیل هستند که این قوه آنها را بر اساس اجسام خارجی که از آنها متأثر شده است میسازد.

اسپینوزا از نظام تصورات سخن می‌گوید و آن را با نظام اشیا متناظر میسازد: «نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاست» (همان: ۷۸). او می‌خواهد میان تصورات و اشیا گونه‌ای توازی برقرار کند به گونه‌ای که «هرچه عیناً در عالم بعد، از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود، بدون استثنا، ارتساماً با همان انتظام و اتصال در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود» (همان). او در جای دیگر همین نظام و اتصال تصورات را با «نظام و اتصال علت‌ها» متناظر میسازد (همان: ۸۲). در *رساله در اصلاح فاهمه* نیز میان تصور و متصور تناظر برقرار می‌کند: «تصور در جهان ذهنی همان‌گونه است که متصوّر [متعلق] آن در جهان عینی» (همو، ۱۳۷۴: ۳۳). پارکینسون معتقد است منظور اسپینوزا از تطابق تصور با متصور «این است که تصور حقیقی همان متصور است که به واسطه صفت فکر ظاهر شده است» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۰۴). از نگاه او، این نسبت نمی‌تواند چیزی جز نسبت «این‌همانی» میان دو صفت فکر و بعد در خدا باشد. بر اساس فلسفه اسپینوزا، چنان‌که می‌دانیم، خدا جوهر واحدی است که تنها تحت دو صفت فکر و بعد برای ما قابل شناخت است، صفاتی که جوهری واحد را به دو گونه متفاوت توصیف می‌کنند. بنابراین، تصور از یک طرف ساخته ذهن مصور ماست و از طرف دیگر از تصور خدا نشئت می‌گیرد. ژیل دلوز تمایل دارد این دو ویژگی را در قالب ماده و صورت لحاظ کند: «همه ایده‌ها به طور هم‌زمان، از نظر ماده از تصور خدا ناشی می‌شوند و از نظر صورت از قدرت تفکر» (Deleuze, 1990: 141).

بر اساس فلسفه اسپینوزا، بدیهی است که هر تصوری در خدا معنا پیدا می‌کند همان‌طور که هر شیئی در خداست؛ فکر و بعد صفات خدا هستند و هیچ جوهری جز خدا وجود ندارد. «علت هر تصور جزئی، تصور جزئی دیگر یعنی خداست، از این حیث که با تصور دیگری تعین یافته است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۸۲). هر تصور تعینی از

خداست. تصور حقیقی خود خداست که در قالب تصورهای جزئی متعین می‌شود. مثلاً اسپینوزا می‌گوید: «نفس انسان همان تصور بدن انسان یا علم به آن است ... و این علم در خداوند، از این حیث که به واسطه تصور شیء جزئی دیگر متعین شده است، موجود است» (همان: ۱۰۴). او در جای دیگر میان دو صورت یک تصور تمایز می‌نهد: تصور هنگامی که مقوم «ذات نفس» است و همین تصور هنگامی که در انسان دیگری است (همان: ۹۹-۱۰۰).

در *رساله در اصلاح فاهمه* نیز اسپینوزا گفته است تصورات، «ذرات ذهنی اشیا» هستند (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۱). در این اثر حتی شاهد آن هستیم که اسپینوزا «تصورات ساده» را بدون قید و شرط و تحت هر شرایطی «حقیقی» می‌خواند؛ چراکه «هر تصدیقی که این تصورات در بر داشته باشد، دقیقاً مطابق با مفهوم آنهاست» (همان: ۵۱). این حقیقی خواندن بدون قید و شرط تصورات یا ناشی از دکارتی دیدن موضوع است و درست بودن تصورات به معنای درست بودن تصورات واضح و متمایز است، یا ناشی از تفاوت میان تصور و تصدیق و محدود کردن حقیقت و ناحقیقت یا درستی و نادرستی به تصدیق است. اسپینوزا نیز در *رساله در اصلاح فاهمه* همچون اغلب متفکران غربی این تمایز را مطرح می‌کند.[1]

ما در *اخلاق* شاهد نگاه پیچیده‌تری هستیم. در این اثر اسپینوزا دیگر تصور را تحت هر شرایطی درست نمی‌خواند، بلکه شرطی برای این درستی ذکر می‌کند. او در قضیه ۳۴ بخش دوم می‌گوید: «هر تصوری در ما، که مطلق یعنی تام و کامل است، درست است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۱۲). اما تصور تام چگونه تصوری است؟ او در تعریف چهارم از بخش دوم *اخلاق* تصور تام را این‌گونه تعریف کرده بود: «مقصود من از تصور تام تصوری است که چون بنفسه و بدون در نظر گرفتن موضوع تصور اعتبار شود، همه خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را داشته باشد» (همان: ۷۱).

در نقل‌قول قبل دیدیم که اسپینوزا تصور تام را تصور درست خواند و در اینجا تصور درست را تصور تام. آنچه در این تعریف توجه را جلب می‌کند، «بنفسه» بودن تصور از یک طرف و «خواص و علامات داخلی» تصور از طرف دیگر است. اسپینوزا در اینجا متذکر می‌شود که علت آنکه از داخلی بودن علامات سخن می‌گوید آن است که می‌خواهد هر گونه «مطابقت تصور با متصور» را از آن خارج سازد. به نظر می‌رسد این

نکتـه بیـانگر عـدم تمایـل اسـپینوزا بـه اسـتفاده از مبنـای «مطابقـت بـا واقـع» در تعریـف حقیقـت، یـا حـداقل در خصـوص تصـور، باشـد. بـر ایـن اسـاس، مبنـای صـحّت تصـور تـام مطابقـت آن بـا امـری دیگـر نیسـت، بلکـه صـحت و درسـتی هـر تصـور را بایـد در خـود آن تصور جست‌وجو کرد. اما این بیشتر توصیفی سلبی از تصور تام است تا تعریفی ایجابی.

بهتـرین درک از تصـور تـام در اسـپینوزا را بایـد در برهـانی کـه او بـر همـان قضـیه ۳۴ بخـش دوم *اخـلاق* اقامـه مـی‌کنـد یافـت. در ایـن برهـان او از دو قضـیه اثبـات‌شـده دیگـر استفاده می‌کند. در نتیجه قضیه ۱۱ بخش دوم آمده است:

> نفس انسان جزئـی از عقـل بی‌نهایـت خداسـت. بنـابراین، وقتـی کـه می‌گـوییم نفـس انسان این ضمیر یا آن ضـمیر را درک مـی‌کنـد، چیـزی جـز ایـن نمی‌گـوییم کـه خـدا این یا آن تصـور را داراسـت، امـا نـه از ایـن حیـث کـه نامتنـاهی اسـت، بلکـه از ایـن حیث که به واسطه طبیعت نفس انسان ظـاهر شـده اسـت، یـا از ایـن حیـث کـه مقـوم ذات نفس انسان است (همان: ۸۷).

روشن است که در اینجا هـر گونـه ادراک جزئـی در انسـان بـه معنـای آن اسـت کـه خـدا آن تصور را «داراست» چراکـه بـر اسـاس مابعدالطبیعـه اسـپینوزا، نفـس انسـان چیـزی نیسـت مگـر «جزئـی» از عقـل خـدا. از طـرف دیگـر در قضـیه ۳۲ همـین بخـش مـی‌بینـیم کـه اسپینوزا درستی یک تصور را در ارتباط آن بـا خـدا می‌دانـد: «تمـام تصـورات، تـا آنجـا کـه بـه خدا ارتباط دارنـد، درسـت‌اند» (همـان: ۱۱۱). او در برهـانی کـه بـر ایـن قضـیه مـی‌آورد دلیـل این درستی را «همواره مطابق» بـودن تصـورات خـدا بـا متصـورات اعـلام مـی‌کنـد کـه خـود به گونه دیگری مؤیـد نظریـه مطابقـت اسـت. بـر اسـاس ایـن دو قضـیه اسـت کـه در برهـان قضـیه ۳۴ می‌گویـد: «وقتـی کـه می‌گـوییم تصـوری تـام و کامـل در مـا وجـود دارد، چیـزی جز ایـن نمی‌گـوییم کـه (نتیجـه قضـیه ۱۱، همـین بخـش) تصـوری تـام و کامـل در خـدا، از ایـن حیـث کـه مقـوم نفـس ماسـت موجـود اسـت، و در نتیجـه (قضـیه ۳۲، همـین بخـش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این‌چنین تصوری درست است» (همان: ۱۱۲).

الـن هـارت (Alen Hart) تبیـین جالـب تـوجهی از تفـاوت تصـور تـام و نـاقص ارائـه می‌کند. او می‌گوید:

> اگر ذهن تصور (idea) یک تصویر (image) را در «ارجاع به»، در «بـازنمودِ» یـا در تشبیه به یک امر جزئی در نظر بگیرد، تصور شناخت ناقص است. [اما] اگر تصـور را

برای بازنمود یک اصل یا ویژگی مشترک در نظر گیرد، تام است (Hart, 1983: 122).

او همچنین معتقد است اگر یک تصور به یک اصل یا ویژگی مشترک ارجاع دهد، تصوری تام خواهد بود و بر این اساس این تصور تام به «خدا مربوط می‌شود تا آنجا که آنچه را در خداوند به نمایش می‌گذارد در انسان نشان دهد» (Ibid.).

هرچند بر اساس کلیت اندیشه فلسفی اسپینوزا درک این نکته چندان سخت نیست که او وجود تصور تام در ما را به وجود آن در خدا بازگرداند (که چندان آن را برای ما روشن نمیسازد)؛ اینکه او می‌گوید هر تصوری در ارتباطش با خدا همواره درست است چندان روشن نیست. اگر هر ادراکی در خداست و هر تصور تا آنجا که با او ارتباط دارد درست است، ما به همان نکته در *رساله در اصلاح فاهمه* باز می‌گردیم که هر تصوری درست است. همین نگاه است که سبب می‌شود در قضیه ۳۳ بخش دوم بگوید: «در تصورات چیز مثبتی که به موجب آن بتوان گفت که آنها نادرست‌اند موجود نیست» (Ibid.: 111). او در برهان این قضیه به قضیه ۱۵ بخش اول ارجاع می‌دهد که بر مبنای آن «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (Ibid.: 29).

در این صورت چگونه تمایز میان تصور درست و نادرست می‌تواند قابل بیان باشد؟ دیگر چه نیازی به شرایطی است که بر مبنای آنها یک تصور تام یا درست باشد؟ شاید تقابل تام و ناقص بیش از تقابل درست و نادرست در پاسخ به این پرسش‌ها ما را یاری کند. اسپینوزا می‌گوید:

> هنگامی که می‌گوییم که خدا این یا آن تصور را دارد، نه فقط از این حیث که او مقوم طبیعت نفس انسان است، بلکه از این حیث که علاوه بر نفس انسان، مقارن با آن، تصورش و دیگری را هم دارد، در آن هنگام چیزی جز این نمی‌گوییم که نفس انسانی آن شیء را، فقط تا حدی، یا به طور ناقص، ادراک می‌کند (Ibid.: 87).

در این صورت باید میان درست بودن یک تصور هنگامی که آن تصور تام است با درست بودن تصورات تا آنجا که با خدا ارتباط دارند، تمایزی قائل شد. اختلاف این دو

نـوع تصـور درسـت در آن اسـت کـه اولـی در مقابـل تصـور نـاقص اسـت و دومـی در مقابـل تصور غلط.

اسـپینوزا همچنـین تصـورات تـام را بـه فعالیـت نفـس و تصـورات نـاقص را بـه منفعـل بـودن آن مربـوط مـی‌کنـد (Ibid.: 144)؛ نفـس کـه ذاتـاً متقـوّم از تصـورات تـام و تصـورات نـاقص اسـت (Ibid.: 154)، افعـالش از تصـورات تـام و انفعـالاتش از تصـورات نـاقص نشـئت می‌گیرند (Ibid.: 150).

تـا آنجـا کـه همـه تصـورات در خـدا هسـتند و درسـت‌اند، جـایی بـرای شـناخت بـاقی نمی‌مانـد، امـا هنگـامی کـه درسـتی تصـورات را بـر مبنـای تـام بـودن یـا نـاقص بـودن آنهـا تفسیر کنیم، جـایی بـرای رویکـردی مثبـت بـه شـناخت فـراهم می‌شـود. همـه تصـورات چـه تام و چه ناقص در خدا هستند، اما تنهـا تصـور حقیقـی یـا تصـور تـام، تصـور خداسـت. دوبـاره بـه آنچـه پیش‌تـر گفتـیم بازگشـتیم. همـه تصـورات حـالات صـفت فکـر خـدا هسـتند و ایـن تنها تصور خداست که تصور حقیقـی اسـت؛ ایـن تصـور خداسـت کـه مبنـای شـناخت صـحیح است، چراکه تنها تصور حقیقی است. چنان‌که پارکینسون می‌گوید:

> هیچ تصـور جزئـی نمی‌توانـد حقیقـی باشـد (مگـر در آن زمینـه)، زیـرا فی‌نفسـه هـیچ محتـوایی نـدارد: تصـور جزئـی از متصـورش قابـل انفکـاک نیسـت بلکـه فقـط در طبیعـت مخلـوق دارای وجـود و حقیقـت اسـت. لـذا نهایتـاً تنهـا تصـور حقیقـی، علـم نامتناهی خداونـد اسـت و از ایـن جهـت حقیقـی اسـت کـه تمـام تصـورات را در خـود جای داده است (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

اما پارکینسون می‌گویـد ایـن خطاسـت کـه ایـن نکتـه را مهم‌تـرین جنبـه نظریـه اسـپینوزا لحـاظ کنـیم چراکـه «در ایـن سـطح هـیچ حقیقتـی بـرای انسـان قابـل حصـول نیسـت» (همان: ۱۲۵). آیا منظـور پارکینسـون ایـن اسـت کـه سـطحی از دانـش و حقیقـت وجـود دارد که در آن انسان نمی‌تواند بـه حقیقـت دسـت یابـد؟ ایـن بـا اصـل اساسـی شـناخت در فلسـفه اسـپینوزا، یعنـی امکـان شـناخت خداونـد، مطابقـت نـدارد. مـا مـی‌دانیم کـه اسـپینوزا شـناخت خـدا را کـاملاً ممکـن می‌دانـد. از ایـن‌روی سـخن گفـتن از «سـطح» دیگـری از شـناخت چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

بـه هـر حـال، آنچـه مهـم اسـت ایـن نکتـه اسـت کـه اسـپینوزا تصـور حقیقـی را تصـور خداوند می‌داند. هیچ تصـور حقیقـی دیگـری وجـود نـدارد. بـر ایـن اسـاس، هـر تصـوری تنهـا

در پرتـو تصـور حقیقـی، یعنـی تصـور خـدا، می‌توانـد معنـا و حقیقتـی داشـته باشـد. بـدون آن هیچ تصوری حقیقی نیست.

۳. نظریه شناخت اسپینوزا

برای بررسی نگاه اسپینوزا به شناخت، باید به تأثیر دکارت بر اسپینوزا توجه کنیم. نگاه دکارت بـه شناخت، نگاهی مبتنی بر تصور است. شناخت صحیح در تمایز با شناخت غلط بـر مبنـای تصـور تعیین می‌شود. شناختی پذیرفتنی است که مبتنی بر تصوری درست باشد و شناختی مردود اسـت که مبتنی بر تصوری نادرست باشد. دکارت وضوح و تمایز را شرط صحت یک تصور می‌داند؛ بـر این اساس، شناخت که خود مبتنی بر تصور اسـت، هنگـامی درسـت و حقیقـی خواهـد بـود کـه شخص تصوری واضح و متمایز از موضوع شناخت داشته باشد. هرچند اسپینوزا همچـون دکـارت شناخت را بر تصور مبتنی میسازد و وضوح و تمایز را به مثابه شروط تصور صحیح می‌پذیرد،[۲] اما برای شناخت یک چیز، به هیچ وجه کفایت نمی‌کند که تصور واضح و متمایزی از آن چیز داشـته باشیم؛ در این صورت چه چیز دیگری مورد نیاز اسـت؟ بـه نظـر می‌رسـد آنچـه سـبب می‌شـود اسپینوزا نظریه دکارت را کافی نداند، ارسطویی بودن اوست؛ اسپینوزا به دنبال ارسطو، شـناخت را همچنان علّی می‌داند (نک.: اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۷–۲۱ و ۶۱؛ همو، ۱۳۷۴: ۶۳–۶۴).

از نظر ارسطو، شناخت یک چیز وابسته به شناخت علت‌های آن است. اسـپینوزا بـا پـذیرش ایـن نگاه، آن را به گونه‌ای تغییر می‌دهد: نه تنها شناخت یک چیز نیازمند شناخت علت‌های آن است، بلکه شناخت علت نیز نیازمند شناخت معلول‌های آن است. به همـین دلیـل اسـت کـه اسـپینوزا می‌گوید شناخت معلول *مستلزم* شناخت علت است: «شناخت معلول وابسته بـه شـناخت علـت و مستلزم آن است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۲).

در بخش پیش دیدیم که اگر شناخت نوع دوم و سوم را در کنار یکدیگر در نظر آوریم، از شناخت اشیا به شناخت خدا و از شناخت خدا به شناخت ذات اشیا می‌رسیم؛ شناختی کـه از معلول‌هـا بـه علت و دوباره از علت به معلول‌ها باز می‌گردد. بدین‌ترتیـب می‌تـوانیم بهره‌گیـری اسـپینوزا از دو طرفه بودن شـناخت میـان علـت و معلـول را دریـابیم.[۳] از طـرف دیگـر، اسـپینوزا از علـت تـام (adequate) سخن می‌گوید که تنها به وسیله آن می‌توان معلول را به طور کامل شناخت:

من آن علتی را «علت» تام می‌نامم که بتوان معلولش را به وسیله آن به طور واضح و متمایز شناخت و آن علتی را علت غیرتام یا ناقص می‌گویم که نتوان معلولش را فقط به وسیله آن شناخت (همان: ۱۴۲).

اسپینوزا در این بیان دو نگاه دکارتی و ارسطویی را ترکیب می‌کند.[۴] دلوز معتقد است اسپینوزا در ترکیب دو نگاه دکارتی و ارسطویی به شناخت چندان موفق نبوده است، چراکه «هیچ یک از این روش‌ها به کفایت (adequacy) [که مورد نظر اسپینوزا است] منجر نمی‌شود» (Deleuze, 1990: 160).

اما تا چه اندازه میان شناخت تصوری دکارت و شناخت علّی ارسطو تناسب وجود دارد؟ آیا می‌توان این دو نگاه را با هم ترکیب کرد؟ حقیقت آن است که نگاه اسپینوزا به شناخت نه دکارتی و نه ارسطویی، بلکه به گونه‌ای منحصر به فرد اسپینوزایی است. اسپینوزا از همان *رساله در اصلاح فاهمه* نشان می‌دهد که هر گونه شناختی را بدون شناخت تمامیت ناقص می‌داند:

> اگر در طبیعت چیزی می‌بود که هیچ‌گونه نسبتی با چیزهای دیگر نمی‌داشت، و اگر ذات ذهنی‌ای از این چیز وجود می‌داشت، این ذات ذهنی کاملاً مطابق با ذات عینی می‌بود، و همچنین هیچ نسبتی با تصورات دیگر نمی‌داشت. و این بدان معناست که ما نمی‌توانستیم از آن نتیجه‌ای استخراج کنیم. به عکس، چیزهایی که با چیزهای دیگر نسبت دارند، مانند همه چیزهای موجود در طبیعت، قابل ادراک‌اند، و ذوات ذهنی آنها نیز همان نسبتی را [میان خود دارند که چیزها میان خود دارند]، به این معنا که ما از [این تصورات] تصورات دیگری نتیجه می‌گیریم (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۳).

اسپینوزا در اینجا می‌خواهد بر ارتباط میان اشیای طبیعت و نیز بر ارتباط میان تصورات تأکید کند؛ هیچ شیء یا تصوری به تنهایی قابل فهم نیست، بلکه در ارتباطش با اشیا یا تصورات دیگر معنا می‌یابد. به همین جهت است که در اخلاق شاهد آن هستیم که او همواره تأکید می‌کند هرچه شناخت به گستره بزرگ‌تری از جزئیات دست یابد، کامل‌تر است؛ یعنی هرچه جزئیات بیشتری را بشناسیم به شناخت حقیقی نزدیک‌تر می‌شویم.

دیدیم که با پیوسته در نظر گرفتن شناخت‌های نوع دوم و سوم، با شناخت اشیا به شناخت خدا می‌رسیم (و مسلماً هرچه اشیای بیشتری را به طور استدلالی بشناسیم به شناخت بهتری از خدا می‌رسیم) و با شناخت خدا به شناخت ذات اشیا دست می‌یابیم.

کلید اصلی قفل تفکر اسپینوزا همین شناخت تمامیت یا شناخت خداست. همین نکته است که به مذاق تمامیت‌پسند هگل خوش می‌آید: «حقیقت در نظر اسپینوزا تمامیت است» (هگل، ۱۳۸۰: ۹۷).[۵] هگل این نکته را به خوبی درمی‌یابد که در فلسفه اسپینوزا، حقیقت صرفاً شناخت خداوند است (همان: ۱۰۳).

در فلسفه اسپینوزا هر شناختی مبتنی بر شناخت خداوند و منتهی بدان است؛ خدا همه شناخت است و تمام معنای آن. خدا آغاز شناخت، معیار آن و کمال آن است. اما این به معنای غفلت از اهمیت شناخت اشیای جزئی در اسپینوزا نیست. لئو اشتراوس حتی معتقد است از نظر اسپینوزا «بالاترین صورت شناخت، که او آن را شناخت شهودی می‌خواند، شناخت یک جوهر یا خداوند نیست، بلکه شناخت اشیا یا وقایع فردی است» (Strauss, 1997: 16). او می‌گوید شناخت خداوند، آن‌گونه که در بخش اول اخلاق مطرح می‌شود، «کلی یا انتزاعی» است و تنها شناخت اشیای جزئی است که می‌تواند «انضمامی» باشد (Ibid.).

در بررسی روش دیدیم که اسپینوزا با خدا آغاز می‌کند؛ در *رساله در اصلاح فاهمه*، اسپینوزا صریحاً خدا را «معیار حقیقت» معرفی می‌کند:

> چون منشأ طبیعت (چنان‌که خواهیم دید) نه ممکن است به شیوه‌ای انتزاعی ادراک شود و نه ممکن است در فاهمه به شیوه یک کلی، فراتر از آنچه در طبیعت هست، امتداد یابد، و هیچ‌گونه شباهتی با چیزهای دگرگون‌شونده ندارد، نباید هیچ بیمی از اشتباه شدن تصور آن داشت، به شرط آنکه (چنان‌که قبلاً نشان داده‌ایم) معیار حقیقت را در دست داشته باشیم؛ زیرا بی‌گمان این وجود وجودی یگانه و نامتناهی است، یعنی همه وجود است و بیرون از آن هیچ وجودی نیست (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۵۳-۵۴).

بدین‌ترتیب شناخت خدا، به عنوان معیار حقیقت، شرط هر شناختی است. یاسپرس می‌گوید:

> اسپینوزا که از آغاز هر شناسایی را در جهت شناختن خدا قرار داده است منکر این است که بی‌شناسایی خدا یکایک اشیا قابل شناختن باشند. ... همه دانش‌ها راه‌های شناسایی خدا هستند و تنها از این جهت معنا دارند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۴).

اسپینوزا در *رساله در اصلاح فاهمه* بیان دیگری دارد که این معیار بودن خدا به مثابه طبیعت را بیان می‌کند:

> از این سخن که تصور باید کاملاً مطابق با ذات عینی باشد، به وضوح چنین برمی‌آید که برای اینکه صورت طبیعت دقیقاً در ذهن حاصل شود، باید همه تصورات خود را از روی صورتی که نماینده و اصل منشأ طبیعت است بسازد، به قسمی که طبیعت منشأ همه تصورات دیگر باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۴).

۴. انواع شناخت

اسپینوزا در *رساله در اصلاح فاهمه* حالات ادراک را به چهار گونه تقسیم می‌کند (همان: ۲۲-۲۳). نوع اول ادراک از طریق مسموعات یا از طریق نشانه‌های قراردادی (knowledge from symbols/*ex signis*) است و نوع دوم از طریق تجربه مبهم (fortuitous experiment/*experienta vaga*). چنان‌که او می‌گوید تجربه مبهم به وسیله فاهمه ایجاد نمی‌شود، بلکه بر اثر تصادف و نبود تجربه‌ای که ناقض آن باشد، حاصل می‌گردد. منظور اسپینوزا روشن است: «تجربه مبهم، مسلم گرفتن امری است که نقض آن تجربه نشده است. پارکینسون این نوع از شناخت را «شناخت استقرایی» می‌خواند (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۹۵). مثال‌های اسپینوزا برای تجربه مبهم بیشتر به استقرا شباهت دارند: مثلاً اینکه با دیدن این واقعیت که دیگر انسان‌ها می‌میرند، درمی‌یابیم که ما نیز خواهیم مرد یا اینکه آب آتش را خاموش می‌کند و یا اینکه انسان حیوانی است ناطق. بدین‌گونه اسپینوزا «تقریباً همه شیوه‌های عملی زندگی» را ناشی از تجربه مبهم می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۴).

نوع سوم ادراک (reason/*ratio*)، «ادراکی است که در آن ذات چیزی از چیز دیگر استنتاج می‌شود، ولی نه به نحو مقتضی» (همان: ۲۳). او شناخت علت از طریق معلول و نیز قضایای کلی را از این نوع می‌خواند. البته در اینجا شناخت علت، شناخت کاملی نیست. به مثال اسپینوزا توجه کنید: «هنگامی که به روشنی دریافتیم که جسم معینی را، نه جسمی دیگر را، احساس می‌کنیم، آنگاه به عقیده من، به روشنی نتیجه می‌گیریم که نفس با بدن متحد است و این اتحاد علت این احساس است، ولی اینکه این احساس و این اتحاد چیست، آن را از این طریق نمی‌توانیم به نحوی مطلق دریابیم» (همان: ۲۴-۲۵). شاید آنچه در پاورقی می‌آید نکته را روشن کند: «ما از این اتحاد جز

احساس، یعنی معلول، چیزی درنمی‌یابیم؛ به این معنا که از معلول علتی استنتاج می‌کنیم که از آن چیزی درنمی‌یابیم» (همان). در واقع در این نوع شناخت ذات علت پنهان می‌ماند و تنها استنتاج می‌شود. شاید به همین دلیل این نوع شناخت، استنتاجی خوانده می‌شود. در پاورقی دیگر اسپینوزا می‌گوید که در اینجا به شیوه انتزاعی و «نه از طریق ذات حقیقی» اشیا آنها را ادراک کنیم و به همین دلیل «در معرض اشتباه ناشی از تصور» هستیم.[٦]

نوع چهارم ادراک (intuitive science/*scientia intuitiva*) ادراکی است که در آن شیء فقط با ذات خود، یا با شناخت علت قریب خود، ادراک می‌شود (همان: ۲۲). این ادراک خودِ ذات مدرَک را درک می‌کند. اسپینوزا مثال‌های ریاضیاتی را تحت این ادراک می‌آورد: اینکه دو به علاوه سه می‌شود پنج و اینکه دو خط موازی با خط سوم، خود با هم موازی‌اند (همان: ۲۵). با وجود این، اسپینوزا معتقد است تنها چیزهای اندکی را بدین طریق شناخته است (همان). تنها این نوع از ادراک است که «ذات تام اشیا» را به «دور از خطا» درمی‌یابد (همان: ۲۷).

تا اینجا تفاوت میان ادراک سوم و چهارم روشن است: در حالی که ادراک چهارم ذات را درک می‌کند، ادراک سوم نمی‌تواند بدان دست یابد. آنچه درک ادراک چهارم و تفاوت آن با ادراک سوم را پیچیده‌تر می‌کند، مثالی است که اسپینوزا در مورد ادراک چهارم بیان می‌کند. در این مثال او می‌گوید بازرگانان، هنگامی که به آنها سه عدد داده باشیم و عدد چهارم را از آنها جویا شویم، برخلاف ریاضی‌دانان که از روی براهین اقلیدس عدد چهارم را به دست می‌آورند، به «تناسب تام اعداد مفروض نگاه نمی‌کنند، یا اگر نگاه کنند، از روی قضیه اقلیدس، بلکه به طریق شهودی و بی‌آنکه عملی انجام دهند نگاه می‌کنند» (همان: ۲۶). روش این بازرگانان روشی «بدون استدلال» است. به نظر می‌رسد در اینجا تفاوت دو نوع اخیر ادراک در «عدم استدلال» است و روشن نیست چرا آنچه بازرگانان بدان می‌رسند «شهود» است؟ آیا بازرگانان به ذات می‌رسند و ریاضی‌دانان نمی‌رسند؟ تفاوت آنها در بهترین حالت تفاوت اجمال و تفصیل است و چندان نمی‌توان «ادراک ذات» را تفاوت میان آنها دانست. پارکینسون می‌گوید در حالی که در «شناخت شهودی آگاهانه به قواعد کلی رجوع نمی‌شود» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷۶) در این شناخت «استنتاجات با تفصیلی بیش از شناخت عقلی دنبال می‌شود».

این تقسیم‌بندی در کتاب *اخلاق* تکرار می‌شود با این تفاوت که در اینجا از سه نوع شناخت سخن می‌گوید و از ادراک نوع اول ذکرشده در *رساله در اصلاح فاهمه* سخن نمی‌گوید: شناخت نوع اول یا شناخت مبهم، شناخت نوع دوم یا شناخت استدلالی؛ و شناخت نوع سوم یا شهودی (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۲۰). در قضیه ۴۱ بخش دوم، شناختِ نوع اول منشأ نادرستی و شناختِ نوع دوم و سوم «بالضروره درست» معرفی می‌شوند و در قضیه ۴۲ تنها شناخت نوع دوم و سوم تمیز میان درست و نادرست را ممکن میسازند و نه شناخت نوع اول (همان: ۱۲۱). به همین دلیل است که اسپینوزا صریحاً شناخت نوع سوم یا شهود را «شناخت اشیای جزئی» می‌خواند (همان: ۳۱۷).

پارکینسون تفاوت دو نوع اخیر شناخت را در «موضوع» می‌داند؛ چراکه «شناخت عقلی انتزاعی و شناخت شهودی انضمامی است» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷۱). او همچنین معتقد است باید میان شناخت شهودی در شناخت‌شناسی و نظریه اخلاق تمایز قائل شد: «در اخلاق شناخت شهودی مهم‌ترین فعالیت ذهنی است، اما در شناخت‌شناسی صرفاً نوعی شناخت استنتاجی است که تفاوت چندانی با شناخت عقلی ندارد» (همان: ۱۷۹).

به نظر من این تمایز بیش از آنکه مشکلی را در فهم فلسفه اسپینوزا حل کند، به کلیت یک‌پارچه آن صدمه می‌زند؛ چراکه اگر ما بگوییم معنای شناخت شهودی در نظریه اخلاق اسپینوزا متفاوت از معنای آن در شناخت‌شناسی اوست، امکان درک شناخت شهودی را، به عنوان نوعی از شناخت که در کلیت اندیشه اسپینوزا معنایی یکسان دارد، سلب کرده‌ایم، در حالی که توجیه معقولی برای ایجاد این تمایز نداریم.

اما این بخش پنجم کتاب *اخلاق* است که تفاوت اساسی میان شناخت نوع دوم و سوم را آشکار می‌کند. در قضیه ۲۵ این بخش، اسپینوزا شناخت اشیا به وسیله نوع سوم شناخت را «عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن» می‌خواند (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۰) و در برهانی که بر این قضیه می‌آورد می‌گوید: «نوع سوم شناخت از تصور تام صفات معین خدا منتشی و به شناخت تام ذات اشیا منتهی می‌شود» (همان).

این کلیدی‌ترین جمله در فهم تمایز پیش‌گفته و شاید فهم کل نظریه شناخت اسپینوزا باشد. برای فهم این بیان اسپینوزا باید نگاه مبتنی بر تمایز میان انواع دوم و سوم شناخت را به نگاهی مبتنی بر پیوستگی یا هم‌سازی این دو تبدیل کنیم. دیدیم که شناخت نوع دوم استنتاجی و

صحیح است و تنها نقصش آن است که به ذات اشیا و علل آنها راه نمی‌یابد. بر اساس مابعدالطبیعه اسپینوزا، اشیا چیزی جز تصورات معین خداوند و حالات آنها نیستند. چون با شناخت استدلالی به درک صحیحی از اشیا یا همان تصورات معین خدا رسیدیم، آماده شناخت نوع سوم هستیم. اشیا به گونه‌ای استنتاجی مورد شناخت قرار گرفته‌اند، شناختی که کاملاً صحیح است، اما هنوز ناقص. در همین جا وارد شناخت نوع سوم می‌شویم و به همین دلیل اسپینوزا می‌گوید «نوع سوم شناخت از تصور تام صفات معین خدا منتشی» می‌شود. اما هرچند وارد شناخت نوع سوم شدیم اما هنوز بدان نرسیده‌ایم؛ تنها هنگامی به این شناخت دست می‌یابیم که از این «تصور تام صفات معین خدا» «به شناخت تام ذات اشیا» راه یابیم. بنابراین، با پیوسته دیدن شناخت‌های نوع دوم و سوم، با شناخت اشیا از طریق استدلال آنها را به مثابه صفات خدا درک می‌کنیم و چون آنها را در کلیت جوهر نامتناهی خداوند دریافتیم، به شناخت ذات اشیا نائل می‌شویم؛ این شناخت چیزی جز شهود نیست: شهود خداوند. بر این اساس، شناخت نوع دوم با شناخت استنتاجی اشیا آغاز می‌شود و پس از درک آنها در جوهر نامتناهی الاهی ذات آنها را شهود می‌کند. شناخت نوع دوم با این درک که اشیای جزئی چگونه در خدا هستند، پایان می‌یابد. اما این نه تنها ابتدا، که انتهای شناخت نوع سوم نیز هست. با شناخت خدا شناخت سوم کامل شده و ذات اشیا شناخته شده است. شناخت خدا همان چیزی است که شناخت نوع دوم را به شناخت نوع سوم تبدیل می‌کند. اکنون که اشیا را در جزئیتشان استنتاج کردیم، به خدا می‌رسیم. اما همین که به خدا رسیدیم، به ذات اشیای جزئی رسیده‌ایم؛ چراکه دریافت ذات اشیا چیزی جز درک خداوند نیست. شناخت خداوند حلقه رابط میان شناخت دو نوع شناخت و آن چیزی است که شناخت نوع دوم را به نوع سوم تبدیل می‌کند.

آنچه ژیل دلوز در بررسی شناخت‌های نوع دوم و سوم بیان می‌کند، هرچند تفاوت‌هایی با آنچه ذکر شد دارد، اما بیانگر همین نکته است. او معتقد است: «ایده خدا خود به نوع دوم شناخت تعلق دارد ... [و] حد نوع دوم شناخت است» (Deleuze, 1990: 299). و ادامه می‌دهد: «ما تنها از طریق نوع سوم شناخت می‌توانیم به ایده خدا برسیم؛ در رسیدن به این ایده ما نوع دوم شناخت را پشت سر گذاشته‌ایم ... در نوع دوم شناخت ایده خداوند به مثابه مبنای نوع سوم عمل می‌کند» (Ibid.).

همین مطلب را دلوز در ادامه به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند: «نوع دوم شناخت برای ما علت کافی (efficient cause) نوع سوم است؛ و در نوع دوم این ایده خداست که به ما اجازه می‌دهد از نوع دوم به نوع سوم عبور کنیم» (Ibid.: 301).[۷]

فرانسیس بنت (Francis Bennett) شناخت خدا را نه منشأ بلکه نتیجه شناخت نوع دوم می‌داند: «شناخت خداوند که او [اسپینوزا] در آخر بخش پنجم بر آن تأکید می‌کند، مبنای شناخت نوع سوم نیست بلکه از آن پدید می‌آید» (Benett, 1984: 368). به زعم او شناخت شهودی راهی است برای شناخت اشیای جزئی و تنها از طریق این شناخت اشیای جزئی است که به شناخت خداوند می‌رسد (Ibid.).

دلوز به تفاوتی اساسی میان شناخت نوع دوم و سوم می‌پردازد. از نگاه او، در حالی که ایده‌های شناخت نوع دوم را «کارکرد عمومی» آنها روشن میسازد، ایده‌های شناخت نوع سوم به وسیله «طبیعت فردی» شان مشخص می‌شوند: «ایده‌های نوع سوم ذات خدا را باز می‌نمایانند (represent) و دانشی از ذوات جزئی به مثابه شمولشان در خود خدا فراهم می‌کنند (Deleuze, 1990: 300).[۸]

اسپینوزا خود در قضیه ۲۸ بخش پنجم *اخلاق* رابطه پیوسته شناخت نوع دوم و سوم را تأیید می‌کند: «ممکن نیست کوشش یا خواهش شناخت اشیا به وسیله نوع سوم شناخت از نوع اول شناخت ناشی شود، بلکه از شناخت نوع دوم ناشی می‌شود» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۱). او در برهان این قضیه تأکید می‌کند که تصورات واضح و متمایز ما به نوع سوم شناخت مربوطاند و از «تصورات تام، یعنی از نوع دوم و سوم شناخت ناشی می‌شوند» (همان). می‌بینیم که اسپینوزا صریحاً تصورات تام را تحت هر دو نوع دوم و سوم شناخت درمی‌آورد که خود تأییدی است بر تفسیر جمله کلیدی ذکرشده مبنی بر پیوستگی این دو نوع شناخت.

شناخت نوع سوم پس از شناخت استدلالی اشیا در نوع دوم، شناخت ذات آنها بر مبنای شناخت خداست. با شناخت استدلالی اشیا به شناخت خدا می‌رسیم و به واسطه آن به شناخت ذات اشیا راه می‌یابیم. بنابراین، شناخت خدا چیزی است که از شناخت نوع دوم ناشی می‌شود و شناخت نوع سوم را فراهم می‌کند. شناخت نوع سوم یعنی شناخت واقعی و شناخت کامل که چیزی جز شناخت ذات اشیا نیست، این شناخت مبنای خود را در شناخت خداوند می‌یابد؛ شناختی که حاصل شناخت استدلالی-استنتاجی همان اشیا است. به قول اسپینوزا «نفس از این حیث که سرمدی است مستعد

شناخت تمام اشیایی است که ممکن است از این شناخت ناشی شوند» (قضیه ۴۰، بخش ۲)، «یعنی مستعد شناخت اشیا با نوع سوم شناخت است» (همان: ۳۱۳). نوع سوم شناخت به دلیل شناخت خدا در بطن خود و در ذات اشیا، شناختی «سرمدی» است (همان: ۳۱۴). رابطه شناخت نوع سوم و شناخت خداوند آنچنان نزدیک است که مثلاً گوتورم فلوستاد (Guttorm Floistad) می‌گوید اسپینوزا آن دو را معادل هم در نظر می‌گیرد (Floistad, 1994: 42).

بنت بر آن است که شناخت شهودی نوعی شناخت پیشینی (*a priori*) است. او رابطه شناخت اشیا و شناخت خداوند را این‌گونه تحلیل می‌کند: «صرفاً به این دلیل که اشیای جزئی توسط خداوند ایجاد می‌شوند، فهم آنها فهم خداوند است» (Benett, 1984: 369).

نتیجه‌گیری

روش، تصور و انواع شناخت در فلسفه اسپینوزا ناگزیر به «خداوند» می‌رسند. خداوند هم تصور حقیقی است و هم آغاز و محور روش‌شناسی. از طرف دیگر، خداوند مبنای شناخت نوع سوم، یعنی کامل‌ترین نوع شناخت، است. شناخت تنها هنگامی به کامل‌ترین صورت خود دست می‌یابد که خداوند را مبنای خود قرار داده باشد. شناخت هر امر جزئی منوط به شناخت خداوند است. خداوند معیار حقیقت است و شناخت او شرط هر گونه شناختی است. تنها با شناخت خداوند است که می‌توان به ذات هر چیز دست یافت. خداوند در نظریه شناختی اسپینوزا جایگاهی منحصر به فرد دارد و در میان نظریه‌های شناختی کمتر می‌توان چنین جایگاهی را برای خداوند یافت.

فهرست منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴). *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ---------- (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
- ---------- (۱۳۸۸). *اخلاق*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- پارکینسون، جرج هنری ردکلیف (۱۳۸۰). *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه: سید مسعود سیف، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ---------- (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه: محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
- هگل، گئورک ویلهلم فردریش (۱۳۸۰). *اسپینوزا از نگاه هگل*، ترجمه: مسعود سیف، تهران: نشر گفتمان.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۵). *اسپینوزا، فلسفه، الاهیات و سیاست*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- Benett, Jonathan Francis (1984). *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Deleuze, Gilles (1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, translated by Martin Joughin, New York: Zone Books.
- Floistad, Guttorm (1994). "Spinoza's Theory of Knowledge and the Part-Whole Structure of Knowledge," in: *Spinoza on Knowledge and Human Mind*, by Yirmiahu Yovel, Gideon Segal, Netherlands: BRILL.
- Hart, Alan (1983). *Spinoza's Ethics, Part I and II: a Platonic commentary*, Part I, Netherlands: BRILL.
- Strauss, Leo (1997). *Spinoza's Critique of Religion*, USA: University of Schicago Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. «بدون تصور نه تصدیق وجود خواهد داشت، نه نفی و نه هیچ اراده‌ای» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۰۹).

۲. مثلاً اسپینوزا می‌گوید: «هر چیزی که آن را به طور واضح و متمایز می‌فهمیم آن را یا به وسیله خود آن می‌فهمیم و یا به واسطه چیزی که به نفس خود متصور است. به عبارت دیگر، ممکن نیست تصورات واضح و متمایز ما، یا تصوراتی که به نوع سوم شناخت مربوط‌اند، از تصورات ناقص و مبهم ناشی شوند که به نوع اول شناخت مربوط‌اند، بلکه از تصورات تام، یعنی از نوع دوم و سوم شناخت ناشی می‌شوند» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۱).

۳. اسپینوزا در قضیه ۱۸ بخش اول کتاب *اخلاق* می‌گوید: «خدا علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی آنها». و در برهانی که بر آن می‌آورد می‌گوید: «هر چیزی که هست در خدا هست و باید به وسیله او به تصور آید و بنابراین خدا علت جمیع اشیائی است که در اوست» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۴۰).

٤. این نگاه را در *رساله در اصلاح فاهمه* نیز شاهدیم: «هدف عبارت از داشتن تصورات روشن و متمایز است ... هدف نهایی ما چنان‌که قبلاً گفتیم آن است که متصور یا تنها با ذات خود یا با علت قریب خود ادراک شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۶۱).

۵. هگل پس از بیان این جمله به انتقاد پیر بیل (Pierre Bayle) از اسپینوزا می‌پردازد و آن را ناشی از فقدان تفکر نظری پیر بیل می‌خواند: «حقیقت در نظر اسپینوزا تمامیت است. بِل این اندیشه را که هر حقیقت جزئی صرفاً حالتی از خداست به استهزا می‌گیرد و می‌گوید نتیجه آن اندیشه این است که خدا مانند ترک‌ها و

اتریشی‌ها با خودش در جنگ است، اما در اندیشه بِل اثری از عنصر تفکر نظری وجود نـدارد» (هگـل، ۱۳۸۰: ۹۷).

٦. اشتباه ناشی از تصور به چه معناست؟ بر اساس *رساله در اصلاح فاهمه* این اشتباه نمـی‌توانـد ناشـی از تصـوری ساده باشد؛ چراکه تصورات ساده، چنان‌که دیدیم، همـواره صـحیح‌اند. امـا بـر اسـاس *اخـلاق* هـیچ تصـوری نمی‌تواند اشتباه باشد. شاید با توجه به اینکه کتاب *اخلاق* مربوط به دوران کمال اندیشـه اسـپینوزا و *رسـاله در اصلاح فاهمه* از نخستین آثار اوست، بهتر باشد این جمله را با *اخلاق* نسنجیم.

۷. «بنابراین ایده خداوند نقشی اساسی در *اخلاق* ایفا می‌کند. هر چیزی به آن برمی‌گردد، هر چیزی بـه همـراه آن تغییر می‌کند. ... شناخت نوع دوم ما را مصمم به ورود به شناخت نوع سوم می‌کنـد تـا شـناخت نـوع سـوم را «شکل دهیم». اما چگونه شناخت نوع دوم ما را این‌گونه مصمم می‌سازد؟ *تنها ایده خداوند می‌تواند این انتقال را شرح دهد*» (Deleuze, 1990: 299).

۸. دلوز همچنین انواع شناخت را با «راه‌های مختلف زندگی» و «حالات متفاوت وجـود داشـتن» متنـاظر می‌کنـد (Deleuze, 1990: 289-291) و یا در سه نوع شناخت «سه جنبه نظم طبیعت» را می‌یابد: نظـم انفعـالات (passions)، نظم آرایش نسبت‌ها (composition of relations) و نظم ذوات (Ibid.: 303).

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

یدالله دادجو*

چکیده

دیدگاه صحیح درباره پدیده وحی این است که وحی حقیقتی است الاهی که از سوی خداوند تعالی بر برخی از بندگان برگزیده‌اش نازل شده است تا راهنمای دورافتادگان قافله کمال باشند. رهیافت دیگری نیز در تفسیر وحی ارئه شده که عبارت است از وحی نفسی. بر اساس این دیدگاه، وحی پدیده‌ای است برآمده از نفس و وجود انسان و انعکاسی است از ضمیر ناخودآگاه بشر. صاحبان این تفکر به علت عدم درک وحی حقیقی و منشأ الاهی آن به این دیدگاه روی آورده‌اند که گروهی از دانشمندان غربی از جمله معتقدان به این تفکر هستند. البته این گروه از اندیشمندان برای این تفسیر از وحی هیچ دلیل عقلی و نقلی‌ای ارائه نکرده‌اند و صرفاً به ادعا اکتفا کرده‌اند. از سوی دیگر، دلایل قطعی و خردپسند برای اثبات وحی قرآنی ارائه شده است. همچنین رویکرد وحی نفسی لوازم و پیامدهای منفی دارد.

کلیدواژه‌ها: وحی، ضمیر ناخودآگاه، معرفت، تفسیر، وحی نفسی.

* استادیار دانشگاه پیام نور.

مقدمه

یکی از نظریه‌هایی که جنبه الاهی وحی را انکار کرده و آن را امری بشری و رخدادی غیرالاهی می‌داند، دیدگاه وحی نفسانی است. این تفسیر از وحی رخدادی درونی به آن معنا که پیامبران وحی و شعور مرموز را از درون و قلب خویش تلقی کرده و از خداوند دریافت می‌کردند، نیست؛ بلکه این‌گونه وحی پدیده‌ای است برآمده از نفس و وجود انسان و جلوه‌ای است از توانایی درونی بشر بدون اینکه انزال وحی توسط فرشته و نزول مستقیم آن یا دریافت آن از پشت پرده‌ای باشد. به نظر معتقدان به وحی نفسی انسان دارای دو نوع شعور و شخصیت است. یکی از آنها همان قوه و دستگاه ادراک و تفکر و اراده و حواس ظاهری است که به وسیله آنها انسان می‌تواند احساس اراده، تفکر و ادراک داشته باشد و دانش‌های خود را از طریق آنها به دست آورد و دیگری عبارت است از شعور، شخصیت و ضمیر ناآگاه انسان که سرمنشأ بصیرت‌های خاص و ناب انسان به شمار می‌رود. این مقاله به تحلیل و بررسی این رویکرد در تفسی ر وحی پرداخته است.

طرح مسئله

در جهان معاصر، روان‌کاوان پدیده ضمیر ناآگاه را تأیید کرده‌اند به طوری که آنان از طریق شعور باطن و شخصیت درونی انسان برای درمان برخی از بیماری‌ها بهره جسته‌اند. به نظر کارل گوستاو یونگ، شخصیت انسان از دو قسمت تشکیل شده است: قسمت خودآگاه و آنچه در آن وجود دارد. بخش دیگر مربوط به یک منطقه دوردست روحیه ناخودآگاه است که گستره آن نامحدود است. شخصیت خودآگاه چیزی است که کم و بیش به طور روشن قابل توصیف است، ولی نمی‌توان مجموع شخصیت انسان را به طور کامل توصیف و تعریف کرد. وی معتقد است بر مبنای تجربه‌ای که در روان‌شناسی پیدا کرده به این حقیقت دست یافته است که بعضی از مضامین از یک روحیه کامل‌تر از شخصیت خودآگاه ناشی می‌شوند؛ چراکه غالباً اینها از یک استعداد تجزیه و تحلیل یا آگاهی و وقوف به نفس یا علمی حکایت می‌کنند که سرچشمه آن نمی‌تواند مربوط به روحیه خودآگاه انسان باشد و اصطلاح intuition یعنی کشف و شهود، مفهوم این پدیده را به خوبی می‌رساند (یونگ، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۹).

بر این مبنا رهیافت‌های نوینی در تفسیر وحی ارائه شد که وحی را به معرفت‌های سرچشمه‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه تفسیر کرد. این تفسیر چالش‌هایی به همراه دارد که پس از بررسی و تحلیل این دیدگاه به نقد آن اهتمام شده است.

اساساً یکی از عواملی که نیمه اول قرن بیستم سبب شد در خصوص ارزش معرفت علمی و خردگرایی تردید پیدا شود روان‌کاوی است. خلاق‌ترین و رادیکال‌ترین دستاورد نظریه فروید عبارت است از نظریه ضمیر ناخودآگاه. وی نشان داد که بیشتر آنچه ما جزء آگاهی‌های خود می‌دانیم واقعی نیست و بیشتر واقعیات در ضمیر آگاه ما وجود ندارد (همو: ۶۴). به اعتقاد فروید، انسان در تجربه رؤیاها با چیزهای کاملاً متفاوت با سطح آگاه یا پیش‌آگاه فعالیت روانی مواجه می‌شود که بسیار عمیق، پنهان، وسیع و به طور شگفت‌انگیزی قدرتمند است. این همان حوزه ناآگاه و ضمیر ناخودآگاه انسان است که می‌توان قلمرو ناخودآگاه را زیرزمین اسرارآمیز ذهن نامید؛ انبار تاریکی که برای زندگی در طبقه بالا ضروری است (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷). از منظر تاریخی، مطالعه بر روی خواب باعث شد روان‌شناسان به بررسی جنبه‌های ناخودآگاه انسان بپردازند (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۰) و سرانجامِ این تلاش‌ها آن شد که توانستند به وجود ضمیر ناآگاه انسان پی ببرند، چنان‌که فروید می‌گوید ناخودآگاهی واقعیت روانی راستین است. این واقعیت در درونی‌ترین طبیعتش برای ما به اندازه واقعیت‌های دنیای بیرون ناشناخته است و یافته‌های آگاهی نمی‌توانند آن را به طور کامل نمایش دهند، همان‌طوری که ارتباطات اندام‌های حسی دنیای بیرون را حکایت نمی‌کنند (فروید، ۱۳۸۲: ۶۴۸).

خواب مصنوعی و کشف ضمیر ناخودآگاه

هرچند تجلی ضمیر ناخودآگاه اختصاص به خواب مصنوعی و رؤیا ندارد ولی بی‌تردید قضایایی همچون خواب مصنوعی و هیپنوتیزم، روحی بودن و خارق‌العاده بودن شعور باطنی را بیش از پیش اثبات کرد. آنچه در هیپنوتیزم و خواب مصنوعی اتفاق می‌افتد این است که شخصی با اراده خود یا با سلسله اعمالی که انجام می‌دهد شخصی را خواب می‌کند. شخص خواب‌رفته نه تنها روحش بلکه بدنش نیز تابع القا و اراده فرد عامل می‌گردد. گاهی در خواب مصنوعی عامل به حدی شخص را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد که برخلاف خواب طبیعی اگر عواملی روی بدنش وارد شود و زیاد مؤثر شود باعث بیداری او می‌شود. در خواب مصنوعی نوعی حالت

بی‌حسی و بی‌شعوری کامل پیدا می‌کند که اگر اعضایش را قطعه قطعه کنند باز هم بیدار نمی‌شود. در صورتی که در خواب طبیعی اگر دیگری او را صدا کند یا ضربه‌ای به وی وارد شود از خواب بیدار می‌شود. در خواب مصنوعی تا زمانی که شخص عامل، دستور بیداری به شخص خواب رفته ندهد او بیدار نمی‌شود. در اینجا روان‌کاوان نتیجه می‌گیرند که شخص تلقین‌کننده اراده شخص خوابیده را تحت تسخیر خویش قرار داده و وقتی او را خواباند، شعور ظاهرش را از کار انداخته و شعور باطنش را در اختیار می‌گیرد. و شعور باطن نیز تمام بدنش را تحت کنترل خویش گرفته به طوری که وقتی این به او می‌گوید تو نباید احساس درد کنی، شعور باطن او اطاعت کرده، تصمیم می‌گیرد احساس درد نکند. به هر روی بر اثر هیپنوتیزم، که مراحلی روی آن انجام می‌شود، او به درجه روشن‌بینی می‌رسد، به گونه‌ای که در درجات عمیق روشن‌بینی، دری از عالم مجهول بر روی او باز می‌شود و چیزهایی که خارج از حوزه ادراک حواس پنج‌گانه اوست، ادراک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶۲). تله‌پاتی نیز یکی از پدیده‌هایی است که وجود شعور باطن را تأیید می‌کند؛ چراکه تله‌پاتی به معنای انتقال فکر و رابطه معنوی و ارتباط فکری میان دو نفر از راه دور و همچنین به معنای القای مطلبی از راه دور از طرف کسی برای کسی دیگر از طریق انتقال فکر است (همان: ۲۲۵؛ کارل، ۱۳۵۴: ۱۲۶-۱۳۴).

تعریف وحی نفسی

وحی نفسی عبارت است از دریافتی از خود پیامبر که در شعور و ضمیر ناخودآگاه او ظاهر و بر او افاضه می‌شود و از خارج وجود پیامبر نیست و او تصور می‌کند آنچه را معتقد به لزوم آن است، راهنمایی و هدایت الاهی است که بدون واسطه از آسمان بر او فرود آمده است (رشید رضا، ۱۴۲۱: ۷۱). بدین روی حواس ظاهری پیامبر در تلقی و دریافت وحی هیچ نقشی ندارند. بلکه تنها ضمیر ناخودآگاه اوست که دانش‌ها و معارف اجتماعی، انفرادی و احکام لازم را به او القا و در قسمت روان و شخصیت آگاه او آشکار می‌کند.

مقدمات وحی نفسی

برای وحی نفسی مقدماتی ذکر شده است. زیرا کسانی که وحی را نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان می‌دانند مقدمات ذیل را برای تحقق آن ضروری می‌دانند.

۱. عقل باطن حضرت محمد (ص) با نور ذاتی خود بطلان عقاید اعمال قومش را، که بت‌پرستی بود، دریافته بود.
۲. فطرت پاک آن حضرت آنچه را دیگران برای آن حرص می‌ورزیدند و از هم سبقت می‌گرفتند (همچون جمع اموال از طریق ربا، قمار و ...) حقیر و ناچیز می‌شمرد.
۳. فقر و تهی‌دستی او مانع از غرق شدن وی در معاصی و شهوات شده بود.
۴. مدت‌های طولانی می‌اندیشید که چگونه مردم مشرک را از شرک قبیح و زشت و کارهای ناپسند نجات دهد. این مقدمات باعث شد پیامبر اسلام به تأمل و تفکر فرو رود. سرانجام در شعور ناآگاه او دریافتی آشکار شد که وی آن را وحی الاهی و آسمانی پنداشته است (همان: ۹۹-۱۰۱).

غربی‌ها همانند سایر مردم جهان تا قرن ۱۶ به وحی و پیامبر و حقایق وحی عقیده داشتند، ولی با هجوم رویکرد حس‌گرایی افراطی این دیدگاه به طور کلی تغییر یافت، تا جایی که مدعیان نبوت، ماوراء طبیعت و مسئله وحی را به طور کلی انکار کردند؛ چنان‌که کانت می‌گوید این یک واقعیت بدیهی و قطعی است که ماوراء طبعیت در میان همه علوم از جایگاه والایی برخوردار بود، اما اکنون به شدت محل تردید واقع شده است (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۷۵؛ گلشنی، ۱۳۸۵: ۶).

در قرن ۱۹، که پژوهش‌های دانشمندان درباره روح یا شخصیت دوم ناخودآگاه، آنان را با توفیقات جدیدی روبه‌رو کرد و توانستند با دلایل حسی و علوم تجربی ثابت کنند که عالم غیب و ماوراءالطبیعه و روح ناخودآگاه امری خیالی و توهمی نیست، بلکه وجود خارجی دارد، دیدگاه آنان درباره حقایق روحانی و مسئله وحی دوباره زنده شد. آنها رأی دادند که همین روان و شخصیت دوم است که ناخودآگاه را از درون پرده‌های ضخیم جسم و ماده به اندیشه‌های زیبا و جذاب راهنمایی و در بن‌بست‌ها و دشواری‌های بسیار شدید، الهام‌های پاک را به وی القا می‌کند. این همان روان و ضمیر و شخصیتی است که در روح پیامبران آشکار شده و آنان همین دریافت روان ناآگاهشان را به عنوان وحی الاهی تلقی می‌کنند. گاهی هم همین تجلی درونی به صورت جسمی نمایان می‌شود و آن را فرشته آسمانی می‌پندارند که برایشان فرود آمده است. از چشم‌انداز این دانشمندان، شخصیت عادی معمولی ناخودآگاه مقهور قوای ظاهری، یعنی حواس پنج‌گانه، است. ولی شخصیت درونی او هنگامی خودنمایی می‌کند که قوای ظاهری تعطیل باشد؛ چنان‌که در حال خواب و رؤیاهای عادی یا مصنوعی و مغناطیسی، افراد به پدیده‌هایی از حیات روحانی یا علمی و مسائل غیب و حوادث آینده دست می‌یابند که در حال بیداری چنین قدرتی برای آنان وجود ندارد. به عقیده اینان، آموزش‌ها و خبرهایی که پیامبران ارائه می‌دهند، نتیجه

افاضات و الهامات شخصیت درونی و روان و ضمیر ناخودآگاه آنهاست نه چیز دیگری خارج از وجود آنان.

برخی از اندیشمندان غربی معتقدند با این تفسیر مشکل بزرگی که برای آنها پیش آمده بود را حل کرده‌اند؛ چراکه در باب تعارض علم و دین در جهان غرب برخی از اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که محتوای کتب مقدس و دینی با دانش‌های معاصر و علوم روز سازگاری ندارد. ولی با این تفسیر از وحی، این تعارض از بین می‌رود؛ زیرا بر اساس این رویکرد، وحی امری ربانی، الاهی و آسمانی نیست که هیچ مطالب غیرصحیحی نتواند با آن جمع شود. بلکه کتاب‌های دینی و مقدس حاصل شخصیت درونی و ضمیر ناخودآگاه هر پیامبری است. و نتیجه حاصل از آن بی‌تردید درست است. اما گاهی معارف والای باطنی و شخصیت دوم ناخودآگاه با معارف نادرست شخصیت معمولی و عادی او آمیخته می‌شود. در نتیجه در وحی بین مطالب صواب و ناصواب آمیختگی فراوانی به وجود می‌آید. لذا در متون دینی که محصول وحی درونی پیامبران است، مطالب ناصواب در کنار دانش‌های بسیار ارزشمند و پیش‌رفته‌ای که برای بشر تا آن هنگام ناشناخته بود، قرار می‌گیرد. بدین‌سان مشکل برطرف می‌شود (وجدی، بی‌تا: ۷۱۰-۷۱۴؛ استیس، ۱۳۷۹: ۳۳۹-۳۵۰).

وحی نفسی از دیدگاه برخی اندیشمندان غربی

بی‌گمان گروهی از دانشمندان به ویژه غربیان درباره وحی نفسانی اظهارنظر کرده‌اند به طوری که برخی از مستشرقان درباره وحی نازل‌شده بر پیامبر گرامی اسلام ابراز تردید کرده، الاهی بودن و آسمانی بودن وحی آن حضرت را توجیه‌پذیر نمی‌دانند.

۱. زیگموند فروید؛ وی یکی از شخصیت‌های برجسته روان‌کاوی است، به طوری که او را بنیان‌گذار روان‌کاوی به شمار می‌آورند. فروید که از لحاظ اهمیت قابل قیاس با گالیله، داروین و اینشتین است، تأملات فراوانی درباره ماهیت دین به عمل آورد. او باورهای دینی را «اوهام، جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و پایدارترین امیال بشری دانست» (هیک، ۱۳۷۲: ۸۱). البته خود فروید راجع به عقاید دینی موضع منفی داشت. یکی از شرح‌حال‌نویسان می‌گوید: «او در تمام زندگی از ابتدا تا انتها یک ملحد طبیعی بود» (پالس، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

فروید معتقد است انسان دارای ضمیری عمیق، وسیع و قدرتمند است که می‌توان این قلمرو از وجود او را، که همان ضمیر ناخودآگاه نام دارد، زیرزمین اسرارآمیز ذهن نامید. این قسمت از ذهن انسان پر از توده‌هایی از میل‌های نیمه‌تشکل‌یافته است که با تصورات، احساسات و خاطرات تجارب گذشته آمیخته و ذهن خودآگاه در بالا از این چیزها خبر ندارد ولی همه آنها هستند و تأثیر غیرمستقیم و نیرومندی بر همه اندیشه‌ها و اعمال می‌گذارند، به طوری که بر اثر سرکوبی جنسی و عقده ادیپ روان‌رنجوری وسواسی فردی از ضمیر ناخودآگاه آشکار می‌شود و به نظر می‌رسد، دین نوعی روان‌رنجوری وسواسی همگانی بشریت است. دین، باورهای دینی و وحی مانند روان‌رنجورهای وسواسی کودکان از عقده ادیپ و از رابطه با پدر ناشی می‌شود (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۵۰؛ پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۸؛ الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۰).

فروید اساطیر و افسانه‌ها را آیینه تمام‌نمای انسان طبیعی می‌داند و درباره عقده ادیپ از افسانه یونانی که به وسیله سوفوکل تدوین شده سود می‌جوید. فروید درباره این افسانه می‌گوید ادیپ پادشاه که پدر خود را با زجر کشت و با مادر خود وصلت کرد چیزی جز کام‌گیری کودک نیست. بدین‌روی آلندی در تعریف عقده ادیپ (oedipe) می‌گوید:

> طفل کوچک در دوره شیرخوارگی از لحاظ عاطفی منحصراً نسبت به مادر وابسته می‌شود. زیرا مادر موضوع منحصر به فرد تمام تمایلات اوست. در زمانی که او را از شیر می‌گیرند باید همچنان‌که رشد می‌کند حالت انحصاری خود را دگرگون ساخته و تنها با مهر فرزندی به مادر بنگرد و کنجکاوی‌ها و امیال جنسی نوظهور خود را به سوی مردمان دیگر سوق دهد، اما حصول کامل این تفکیک برای کودک بی‌نهایت دشوار است که باعث تکوین عقده ادیپ می‌شود (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۱۴۲).

فروید در فصل پایانی کتاب *روان‌شناسی فراموشی* درباره پدیده‌هایی همچون وحی و الهام می‌پرسد آیا پدیده‌های موسوم به وقوف، رؤیاهای پیش‌گو، تجربیات تله‌پاتیک (اندیشه‌خوانی)، نمود نیروهای مافوق‌الطبیعه و غیره، تنها از تجلیات بشر سرچشمه می‌گیرند و هیچ پیوندی با واقعیت ندارند؟ خود وی پاسخ می‌دهد: «باید اعتراف کنم در زمره اشخاص ناشایستی هستم که اشباح در مقابل آنها از فعالیت می‌پرهیزند و

نیروهـای مافوق‌الطبیعـه می‌گریزنـد، بـه گونـه‌ای کـه هرگـز نتوانسـته‌ام چیـزی را احسـاس کنم که مرا به معجزه معتقد سازد» (فروید، ۱۳۸۶: ۳۵۱).

۲. ویلیام جیمز؛ وی معتقد است وقتی ناخودآگاه به امور جهان نگاه می‌کند نسبت بـه آنهـا دارای یکی از این سه گونه سیر است:

الف. توسط حواس ظاهر به آنها نظر می‌کند و ادراکی نسبت به آنهـا دارد کـه ایـن یـک ادراک و سیر بیرونی است.

ب. گاهی توسط حواس باطن و عقل امور را ادراک می‌کند. ایـن دو نـوع ادراک را همـه ناخودآگاه‌ها دریافته‌اند.

ج. ادراکی است که دست‌کم برای بعضی از ناخودآگاه‌ها روی می‌دهد؛ و آن ادراک باطنی و درونی‌تر است و از آن به ادراک «دینی» تعبیر می‌شود. هر گاه آن حال تحقق یابـد ناخودآگاه خود را به خودآگاه متصل می‌یابد. این حـال و امـور را ویلیـام جیمـز چنـین توجیه می‌کند، وی می‌گوید:

> ناخودآگاه غیر از نفس و ضمیر خودآگاه که قلمرو حـس و عقـل اسـت دارای ضـمیر دیگری است که معمولاً از آن آگاه است، لـیکن گـاهی از اوقـات آثـاری از آن بـروز می‌کند و دانش‌هایی به ناخودآگاه می‌دهد که از عهده حس و عقل خارج اسـت و آن عبارت است از «ضمیر و من خودآگـاه» کـه بـه طـور ناخودآگـاه گـاهی بـه حـریم شخصیت ناخودآگاه وارد می‌شود؛ و شخص در این صورت بدون واسطه حس و عقل حقایقی را مشاهده می‌کند و نیز در عوالمی سیر می‌کند که بهره‌های روحانی یافتـه و به کمال نفس نزدیک می‌شود. ناخودآگاه در این حالت خـود را بـه خودآگـاه متصـل دیده، روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد می‌گیرد (جیمز، ۲۵۳۶: ۱۹۷-۱۹۸).

چنان‌که اشاره شد، ویلیام جیمز معتقد است انسان دارای دو سطح مختلـف از شخصـیت انسـانی است؛ یک سطح آن معمولی است که مردم از آن آگاه‌اند و دیگری بخشی اسـت کـه نسـبت بـه سطح اول از وسعت و دامنه بیشتری برخوردار است که خزانه و انبار چیزهایی است که بـه عقـل معمولی نمی‌رسد. این بخش از ضـمیر ناخودآگـاه گنجینـه همـه نیروهـای مخفـی هیجان‌هـای پیش‌بینی‌نشده و سرچشمه فرضیه‌ها، خرافات، امیـال، خواب‌هـا، رویـدادهای عرفـانی و در عـالم مذهب ناخودآگاه سرمنشأ همه الهامات و وحی‌هاست (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

محمد لگنهاوسن می‌نویسد: «ویلیام جیمز در مورد تجربه دینی در اسلام و وحی و مکاشفه‌های پیامبر اکرم (ص) می‌گوید که وحی از عالم ناهشیار (یا نیمه‌هشیار) سرچشمه

می‌گیرد» (لگنهاوسن، ۱۳۸۵: ۱۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود عالم ناهشیار همان شخصیت دوم و ضمیر ناخودآگاه انسان است که وحی به نظر وی از آنجا نشئت می‌گیرد.

۳. کارل گوستاو یونگ؛ یونگ نیز وحی را برخاسته از ضمیر و شخصیت ناخودآگاه می‌داند. به نظر وی، ریشه دین وحی و مکاشفه است و در زبان روان‌شناختی اساس دین، ماهیت خودآگاه و وحی همگی بستگی به ماهیت محتویات ناخودآگاه دارد. در حقیقت حقایق متعالی و گنجینه‌های دینی، در ژرفای روان ناخودآگاه و در ضمیر پنهان بشر ذخیره شده است. از طریق وحی و مکاشفه گنجینه‌های نهفته‌شده در اعماق روان ناخودآگاه گشوده و سرازیر می‌شوند و سرانجام این محتویات و آگاهی‌ها به محیط آگاهی ناخودآگاه نفوذ کرده، ناآگاه جمعی، به صورت چیزی آکنده از قدرت، حسی از رمز و راز و احساس‌های قوی خود را آشکار می‌کند. این رخداد یک تجربه است. عواملی که سبب این تجربه می‌شوند سرنمون‌های ناآگاهی جمعی‌اند. درونه‌ها و اندیشه‌هایی که در آگاهی پدیدار می‌شوند، خدایان‌اند. خدایان تشخص‌یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند و از خلال کرد و کار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند. محتویات ضمیر ناخودآگاه قاعدتاً در نیمه دوم زندگی یعنی پس از سنین سی و پنج به حوزه آگاهی نفوذ می‌کند. چون آگاهی و ناآگاهی، دو طرف یک قطبیت دوگانه‌اند.

دین در این میان به عنوان جبران‌کننده آگاهی پدیدار می‌شود که از من جداست و ماهیتش از آگاهی بشری فراتر است (یونگ، ۱۳۷۲: ۷۷–۷۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۶۴؛ مورنو، ۱۳۷۶: ۹۴–۹۵).

یونگ می‌افزاید این حقیقتی است در ضمیر ناخودآگاه انسان که علاوه بر خاطراتی که در گذشته بسیار دور خودآگاه بوده‌اند تصورات و افکاری که هرگز قبلاً خودآگاهانه نبوده‌اند مانند قارچ از اعماق تاریک ذهن می‌رویند (یونگ، ۱۳۸۷: ۵۲).

۴. مونتگمری وات؛ وی معتقد است یک دل بودن و راست‌گویی یک پیامبر دلیل بر آن نیست که وحی نازل‌شده بر او از جانب خداوند متعال و از بیرون وجود او باشد. از این‌رو می‌گوید: «اگر بگوییم که افکار قرآن متعلق به حضرت محمد (ص) نیست چندان ناروا نگفته‌ایم. هرچند که محمد (ص) خود این افکار را صادقانه و به اعتقاد راسخ از ورای وجود خود می‌دانست که به وی وحی می‌شد» (وات، مونتگمری،۱۳۴۴:۲۹۸).

وات در تبیین دیدگاه خود می‌نویسد: «افراد ناخودآگاه در داشتن نیروهـای خـاص، ماننـد تخیـل خلاق متفاوت‌اند، تنها بعضی از اشخاص از نیرویی به نام، نیـروی «تخیـل خـلاق» برخوردارنـد. نمونه‌های آن، هنرمندان، شعرا و نویسندگان خلاق هستند» (همان: ۲۹۸).

این اشخاص آنچه را دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند بیان کنند (نقاشی، شعر) به شکل محسوس درمی‌آورند. کارهای بزرگ تخیل خلاق دارای کلیت و بیان‌کننده احساسات و تمایلات تمام نسل به شمار می‌رود. البته همه آنها تخیلی نیستند؛ زیرا با مسائل واقعی و حقیقی سر و کار دارند. ولی آنان تخیلات را چه به طور بصری یا در قالب کلمات و جملات برای بیان مطالبی به کار می‌برند که ورای فهم و عقل بشر است.

سپس می‌افزاید:

> به عقیده من وحی انبیـا و رهبـران دینـی نشـئت‌گرفته از تخیـل خـلاق اسـت. چراکـه آنــان افکــار و عقایــدی را بیــان می‌کننــد کــه ارتبــاط نزدیــک بــا عمیــق‌ترین و مرکزی‌تــرین کارهــای بشــری داشــته و مربــوط بــه نیازمنــدی‌های موجــود آنهــا و نسل‌های آینده است. نشانه بزرگـی یـک پیغمبـر ایـن اسـت کـه افکـار او مـورد توجـه مردم که مخاطـب او هسـتند واقـع می‌شـود. ولـی ایـن افکـار از کجـا می‌آیـد؟ برخـی می‌گوینـد از «بی‌خبـری و بی‌خـودی» یعنـی از همـان ضـمیر ناخودآگـاه انسـان (وات، ۱۳۴۴: ۲۹۸).

۵. الکسیس کارل آمریکایی؛ کارل معتقد است انسان‌هایی هستند که افزون بر قدرت تفکر، نیرو، استعداد و مطالعه برای درک حقایق و قضایا از ویژگی‌های دیگری به نام قوه اشـراق و شـعور خلاقه برخوردارند و می‌توانند با استفاده از ویژگی اشراق چیزهایی را که بـر دیگـران پوشـیده است، دریابند؛ و روابط مجهول بین قضایایی را که به ظاهر با هم بی‌ارتباط‌اند کشف کنند.

تمام مردان بزرگ از موهبت اشراق برخوردارند و قادرند بدون تحلیل چیزهـایی کـه دانستن‌شـان بااهمیت است بدانند. وجود روشن‌بینی و تله‌پاتی نیز یکی از دانش‌های مشاهد ماست. اینان بدون به کارگیری اعضای حسی خود، افکار دیگران را درک می‌کنند. به نظر می‌رسد الهامات علمـی و مذهبی با کیفیت تله‌پاتی نزدیکی داشته، از جنس همان باشند. از این‌روی می‌توان گفت از طریق همین نیروی خلاقه و ضمیر خودآگاه، وحی نیز آشکار می‌شود (کارل، ۱۳۵۴: ۱۳۴-۱۳۶).

به هر جهت باید پذیرفت که گروهی از دانشمندان غربی به علت عدم درک وحی حقیقی از وحی نفسانی سخن گفته‌اند، ولی چه بسیار در جهان بوده‌اند که با اهداف نفسانی و قلب‌های مریض سخن گفته یا قلم‌فرسایی کرده‌اند. چنانچه هبةالدین شهرستانی می‌گوید:

> در میان کسانی که پیغمبر بزرگوار و حکیم اسلام را مدح و ستایش کرده‌اند از این گروه یافت می‌شوند که در مدح او مبالغه کرده و برتری و بزرگ‌تری او را ستوده‌اند ولی موضوع نزول وحی آسمانی را بر او ناشی از مالیخولیا دانسته و نسبت صرع و هیستری به او داده و از این راه ضربت سختی به اسلام وارد آمده و با تیری زهرآلود به قلب پیامبر نشانه رفته‌اند. چنانچه در هندوستان یکی از مطلعین آن کشور به من گفت، یکی از کشیش‌ها در گوش دیگری می‌گفت تا می‌توانی از اسلام و پیغمبرش ستایش کن ولی غار حرا را فراموش مکن. زیرا قتلگاه او در آنجاست (الشیخ آل نوح، ۱۳۲۳: ۱).

چنان‌که پوشیده نیست هدف آن است که غار حرا را محلی برای تجلی وحی برآمده از نفس پیامبر و وحی نفسانی جلوه دهند نه جایگاه نزول وحی آسمانی و الاهی. یکی از کفار مصر نیز می‌گوید: «سولون حکیم یونانی برای قومش قانون و شریعتی وضع کرد، پس هیچ بدعت عقلی نیست که محمد هم برای قوم خود دین و شریعتی وضع و برای هدایت و سعادت آنان تبشیر و انذار کند» (رشید رضا، ۱۴۲۱: ۱۰۱).

ارزیابی و نقد نظریهٔ وحی نفسانی

برای پاسخ و نقد این نظریه نخست ضروری است سه رویکرد در تفسیر نفسانی وحی از همدیگر تفکیک شود:

۱. رویکرد نخست؛ بر اساس این دیدگاه، ضمیر ناخودآگاه امری از جانب خدا و جلوه‌ای از روح خداست و صاحبان این دیدگاه دین‌باور، مؤمن به خدا و از جهت جهان‌بینی سرچشمه وحی را خدای متعال می‌دانند. برای مثال، ویلیام جیمز طرفدار این نگرش است. جیمز در پاسخ به این پرسش که «حقیقت برتر چگونه چیزی است و رابطه بشر با آن چگونه است؟» گفته است:

> برای آنکه به روش علمی وفادار بمانیم باید تعریفی ارائه دهیم که مورد قبول علم روان‌شناسی باشد. ضمیر باطن و به اصطلاح دیگر ضمیر ناخودآگاه چیزی است که

امروزه مورد قبول همه روان‌شناسان می‌باشد. این ضمیر ناخودآگاه به منزله دورنمایی است که وجدان معمولی رونمای آن را تشکیل می‌دهد. البته دارای برخی از عوامل بی‌معنا نیز هست؛ از جمله خاطرات ناقص و بی‌ربط، تداعی معانی عجیب و غریب، کم‌رویی‌هایی که ما را از کارمان باز می‌دارد و بسیاری از پدیده‌هایی از این قبیل که آنها را پدیده‌های مخرب خوانده‌اند. ولی در عین حال این ضمیر ناخودآگاه سرچشمه بسیاری از شاهکاری‌هاست و این حقیقت برتر که ما در آزمایش‌های مذهبی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم از طریق همین ضمیر ناخودآگاه می‌باشد (جیمز، ۲۵۳۶ : ۱۹۷-۱۹۸).

چنان‌که در مطالب پیش‌گفته مطرح شد به اعتقاد وی وحی و تجربه‌های دینی ما ریشه در ضمیر ناخودآگاهمان دارد و ضمیر ناخودآگاه ما با جهان روحانی بزرگ‌تر ارتباط دارد. آن جهان روحانی، امری ذهنی نیست؛ زیرا در جهان ما آثار واقعی بر جای می‌گذارد و ویلیام جیمز آن جهان روحانی را خدا می‌نامد.

بنابراین، هیچ دلیل عقلی و نقلی از سوی این گروه از دانشمندان غربی برای پذیرش ضمیر ناخودآگاه به عنوان واسطه ارتباط با عالم بالا و الاهی ارائه نشده است. گرچه طرفداران این رویکرد کوشیده‌اند برخلاف بشری دانستن وحی روح قدسی آن را حفظ کنند ولی وقتی وحی، بشری و تابع پیامبر شد هیچ‌گاه الاهی محض نیست. حداکثر یک امر بشری تأییدشده خواهد بود (کریمی، ۱۳۸۷: ۱۳۹)، چراکه وجه تمایز این دو روان و ضمیر این است که ضمیر خودآگاه را ما درک می‌کنیم و می‌دانیم که تفکر و تعقل داریم، اما روان ناخودآگاه یعنی چیزهایی که از جنس روان افراد است ولی ما آنها را درک نمی‌کنیم (دژاکام، ۱۳۷۷: ۳۸۶).

بدین‌روی دانش برآمده از ضمیر ناخودآگاه از جهت قداست و الاهی بودن همانند دانش‌هایی است که از طریق روان آگاه و تعقل و اندیشه به دست می‌آید. همان‌طوری که نمی‌توان به علوم برآمده از فکر، نبوغ و اندیشه انسان جنبه الاهی محض داد، دانش‌های سرچشمه‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه را نیز نمی‌توان جنبه فوق بشری داد. در این صورت جنبه الاهی محض آن انکار می‌شود. بزرگ‌ترین مشکل آنان همین است که تمام حوادث و جریان‌های عالم را می‌خواهند با جهان‌بینی علمی حل کنند. لذا می‌بینیم که متفکر برجسته‌ای همچون ویلیام جیمز با صراحت اعلام می‌کند که به

جهت وفادار ماندن به روش علمی، ضمیر ناخودآگاه را به عنوان وسیله ارتباط با جهان الاهی پذیرفته است. ولی نه تنها روش علمی صرف هیچ‌گاه نمی‌تواند اموری را که هیچ‌گونه سنخیتی با روش علمی و روان‌شناختی ندارد توجیه کند و واسطه تحقق آن باشد، بلکه دلیل استوار و متقن ارائه خواهد شد که وحی از جانب خداوند متعال به پیامبر با واسطه یا بدون واسطه نازل می‌شود.

محمدحسین طباطبایی می‌گوید:

> وحی پیش ما مرموز است و ما نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم. چگونگی رسیدگی آن را به این حقایق نمی‌فهمیم ... زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می‌فهمیدیم، بدون تردید شهود وحی که درک‌کننده آنهاست همان فکر ما می‌شد. در صورتی که این‌طور نیست؛ پس باید گفت با شهود وحی روابط مرموز آنها را درک کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۵).

۲. رویکرد دوم؛ کسانی که برای دین و وحی تنها نقش و تأثیر روان‌شناختی فوق‌العاده‌ای قائل‌اند ولی درباره منشأ الاهی و مؤمنانه وحی موضع لاادری‌گرایانه (مک‌کواری، ۱۳۷۵: ۲۲۳) اتخاذ کرده، نفیاً یا اثباتاً در این باره نظری ندارند. کارل گوستاو یونگ نمونه این نگرش است. یونگ نیز معتقد است در زبان روان‌شناختی اساس دین، ماهیت خودآگاه و وحی همگی بستگی به ماهیت محتویات ناآگاه دارد. وی افزون بر ضمیر ناخودآگاه فردی به ناآگاه جمعی نیز قائل است. مراد از ضمیر ناخودآگاه جمعی، لایه عمیق‌تر از ناخودآگاه است که کلی، جمعی و غیرشخصی است. یعنی همه آدمیان در آن شریک‌اند و به هیچ فرد مخصوصی تعلق ندارد و کلیه افراد بشر از آن برخوردارند. پس ناآگاه جمعی، روان مشترکی از نوع وراشخصی است که درون‌مایه‌ها و محتویاتش در طول عمر شخصی به دست نیامده است؛ بلکه از آغاز در سرشت نهاد انسان جای دارند. وی آنها را نمونه‌های آرمانی یا الگوهای نخستین نامیده است. پاسخ این تفکر که یونگ مصداق روشن آن است این است که:

۱. ارتباط این وحی با مبدأ متعالی و خداوند تعالی نامشخص و نامعلوم است. بنابراین یونگ نه تنها برای وساطت ضمیر ناخودآگاه هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد، بلکه با توجه به لاادری‌گری خود بر فرض محال که ضمیر ناخودآگاه واسطه وحی هم باشد، هیچ رابطه و نسبتی بین ادعای او و نزول وحی الاهی نیست. از این‌رو ممکن است این نگرش به رویکرد ملحدانه ملحق شده، مشمول نقد آن شود.

۲. تفسیر گوستاو یونگ در تفسیر وحی نفسانی و ضمیر ناخودآگاه از سوی برخی از دانشمندان غربی به شدت انکار شده است، به طوری که اریک فروم محتویات ضمیر ناخودآگاه را پدیده‌ای بی‌ثمر و بی‌تأثیر دانسته، می‌گوید: «و اما ناخودآگاه به نظر یونگ یک مفهوم دینی است. ناخودآگاه نمی‌تواند صرفاً جزئی از ذهن فرد باشد؛ بلکه نیرویی است خارج از کنترل ما که بر اذهان ما تسلط دارد. این واقعیت که ما صدای ناخودآگاه خویش را در رؤیاهای خود می‌شنویم به هیچ وجه چیزی را ثابت نمی‌کند؛ چه ما می‌توانیم صداهایی را نیز در خیابان بشنویم که از آن ما نیست. نتیجه ضروری تعریفی که یونگ از دین و ناخودآگاه به دست می‌دهد این است که با توجه به طبیعت ذهن ناخودآگاه تأثیر ناخودآگاه در ما یک پدیده اساسی دینی است. نتیجه اینکه اصول مذهبی و رؤیا هر دو پدیده دینی هستند؛ زیرا هر دو مبین تسلط یک نیروی خارجی بر ما می‌باشند، بنابراین بر طبق منطق فکری یونگ، دیوانگی باید یک پدیده مهم دینی به شمار آید» (فروم، ۱۳۶۳: ۲۸-۲۹).

۳. این ادعای یونگ که منشأ وحی همان ناخودآگاه جمعی و نمونه‌های باستانی است به هیچ وجه قابل اثبات نیست؛ بلکه از نظر علمی و فلسفی سخت محل تردید و انکار است. افزون بر اینکه یونگ عقده ادیپ را رد نمی‌کند، بلکه آن را به نمونه‌های باستانی مربوط می‌کند. یونگ لیبدو یا انرژی روانی را در جریان جنسی خلاصه نمی‌کند، بلکه آن را یک بخش از انرژی روانی می‌داند. اینکه ناخودآگاه جمعی که مخزن آثار وراثتی یا نهفته اجداد گذشته است از نظر فلسفی پذیرفتنی نیست به این جهت است که به طور مسلم زمانی که انسان به این جهان پا می‌گذارد دارای هیچ‌گونه علم تصوری نیست و تمام یادگیری‌ها، مهارت‌ها و مانند آن را پس از تولد در جریان رشد بدنی و روانی به دست می‌آورد. از نظر علمی نیز، انتقال این امور انکار شده، تحقیقات انجام‌شده آن را تأیید نمی‌کند. افزون بر اینکه یونگ عقده ادیپ را رد نمی‌کند بلکه آن را به نمونه‌های باستانی مربوط می‌کند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ :۳۸۷).

۳. رویکرد سوم؛ دیدگاه ملحدانه و منکر اصالت داشتن وحی، یعنی دیدگاهی که منشأ وحی را تمایلات سرکوب‌شده و عقده‌های روانی می‌داند و منکر جهان غیب و عالم الوهی است. زیگموند فروید مدافع این دیدگاه است.

در پاسخ می‌گوییم:

۱. در بسیاری از اصول روان‌کاوی فروید شدیداً تشکیک شده، به طوری که منتقدان با تمام توانایی، عمل روان‌کاوی را از فروید به بعد در جاهای متعدد بازنگری کرده‌اند؛ چراکه فروید پیش‌فرض‌های فراوانی را در تبیین دین و وحی به کار می‌گیرد که بسیاری از آنها مخدوش شده و ناپذیرفتنی است. او وحی را امری دنیوی، منقطع از جهان الوهی و زاییده کشمکش میان عواطف و نیروهای درونی انسان می‌داند. بنابراین، اصول روان‌کاوی فروید درباره فرد محل تردید قرار گرفته تا چه رسد به پدیده‌های جمعی و گروهی چون دین و وحی که مربوط به همه بشریت است. نظر مشترک مخالفان فروید را که دوستانه هم نیست می‌توان در دو جمله خلاصه کرد و آن اینکه استعداد فروید هر اندازه باشد، او دانشمند نبود و روان‌کاوی علم نیست.

برای مثال، نوع رابطه‌ای که وی بر اساس اصل عقده ادیپ بین فرزندان و والدین ترسیم کرده برای هیچ انسان سالمی پذیرفتنی نیست؛ چراکه شرح فروید از عقده ادیپ حتی بعد از انقلاب جنسی معاصر نیز برای بسیاری از مردم چیزی شبیه یک شوک عمل می‌کند. آنها این را غیر قابل تصور می‌دانند که معصومیت کودکی بتواند با چنین محرک‌های قدرتمند و عواطف نهفته آلوده شود. اقبال لاهوری در رد نظریه فروید در تبیین وحی می‌گوید: «نظریه اصلی این روان‌شناسی بسیار جدید از نگاه من با هیچ دلیل و سند قطعی قابل تأیید نیست. اگر انگیزه‌های سرگردان ما خود را در رؤیا یا در لحظات دیگری نشان می‌دهند که ما در واقع انحصاراً خودمان نیستیم، این دلیل نمی‌شود که انگیزه‌ها در اطاق انبارمانندی در پشت «خود» متعارفی زندانی شده باشند. هجوم ناگهانی این انگیزه‌های سرکوفته به ناحیه روان آگاه انسان پیش از اینکه دلیل بر حضور دائمی آنها در گوشه تاریکی از ضمیر باشد، نشانگر گسسته شدن موقتی دستگاه واکنش متعارف و روان آگاه و شخصیت اول ماست. اساساً ممکن نیست که محتوای خودآگاهی دینی و وحی را از طریق وابسته دانستن همه چیز به تأثیر انگیزه‌های جنسی توضیح داد؛ زیرا دو شکل خودآگاهی جنسی و دینی و وحی از لحاظ خصوصیت و هدف و نوع رفتاری که هر یک سبب می‌شود، غالباً دشمن یا حداقل مخالف یکدیگرند. حقیقت این است که ما در حالتی از عاطفه دینی، از واقعیت عینی آگاه می‌شویم که از جهتی از دایره محدودیت شخصیت ما بیرون است. عاطفه دینی از نظر شخص روان‌شناس به علت شدتی که با آن عمق وجود ما را تحریک می‌کند بالضروره همچون تأثیر ضمیر ناخودآگاه جلوه‌گر می‌شود» (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۳۱-۳۳).

۲. گاه در برخی جوامع بشری فرهنگ، آیین و باورهایی به دلایل مختلف مانند عوامل سیاسی حاکم است که نمی‌توان آن را به تمام عالم تعمیم داد و به این نتیجه رسید که همه جوامع بشری از همان آموزه و فرهنگ پیروی می‌کنند. لذا اساساً اینکه فروید با توجه به عقده ادیپ و تمایلات واپس‌زده‌شده به این نتیجه رسیده است که وحی و دین ساخته و پرداخته ضمیر ناآگاه انسان است به این جهت است که مطالعه فرهنگ و آیین یک محیط و منطقه حامی او را به این برداشت موهوم هدایت کرده است. از این‌رو نمی‌توان آن را به عنوان یک اصل کلی روان‌شناختی برای همه بشریت در تمام عالم تعمیم داد و از آن به این نتیجه رسید که پیامبری زاییده چنین رویکرد روان‌شناختی است. شاهد این مدعا این است که دست‌کم فقدان آن در برخی از فرهنگ‌های شرقی، مثل محل مبعوث شدن پیامبر گرامی اسلام در مکه، مشهود است. افزون بر اینکه تفسیر نفسانی وحی باطل و نامقبول است ولی به طور کلی از مطالعات فردی و آزمایشگاهی و مشاهدات مختلف و بررسی‌های مردم‌شناسان می‌توان نتیجه گرفت که ساختمان اجتماعات مختلفی که افراد در آنها پرورش می‌یابند به قدری با یکدیگر متفاوت است که تعمیم یک نظریه در مورد چگونگی اعضای خانواده با یکدیگر، آنچنان‌که فروید معتقد است امکان‌پذیر نیست (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۱).

۳. معمول این‌گونه پژوهش‌های روان‌شناسانه این است که انحرافی و موهوم بودن اصل مطلب را فرض می‌گیرند و بدون توجه به درستی یا نادرستی دلایلی که صاحبان اعتقاد به آن مطرح می‌کنند، درصدد پیدا کردن ریشه آن انحراف برمی‌آیند. برای مثال، اگر شما با مردمی روبه‌رو شوید که معتقد باشند نعل اسب خوش‌یمن است و خوش‌بختی می‌آورد درصدد برمی‌آیید ریشه این اعتقاد را پیدا کنید و وقتی دلیل عقلانی و مستدل از آن مردم دریافت نمی‌کنید آن را موهوم و انحرافی می‌دانید و سپس از خود می پرسید حال که هیچ استدلالی باعث پیدایش این عقیده نشد باید دید کدام ضعف و انحراف روانی منشأ آن بوده است، اما هیچ‌گاه تصمیم نمی‌گیرید با تحقیقات روان‌شناسانه معلوم کنید که منشأ اعتقاد به ۴=۲×۲ کدام خصلت و نقص روانی انسان‌ها بوده است؛ زیرا آن را عقلی و برهانی می‌یابید. اینک پرسش این است که آیا نزول وحی و سرچشمه آن همسان با خوش‌یمن بودن نعل اسب است که آن را باید با توجیهات روان‌شناسانه توضیح داد؟ آیا تاکنون این همه دلایل متقن و مستدل، خردپسند و عقلانی و الاهی که درباره تبیین وحی مورد ملاحظه قرار گرفته، قانع‌کننده نبوده که نیازی به این نوع توجیهات روان‌شناسانه نباشد (همان). ایراد اصلی نظریه فروید همین است که تنها با

یک بعد که همان بعد روان‌شناختی است به تمام پدیده‌های جهان نگریسته است و بدون توجه وافی و کافی به دلایل موجود الاهی بودن وحی هیچ توجهی نکرده است. اگر او و هم‌فکرانش با معارف بلند قرآن کریم و دستورهای غیرمحرف پیامبران الاهی بدون انگیزه‌های نفسانی، نظر می‌کردند به چنین نظریه‌هایی روی نمی‌آوردند.

افزون بر آنچه گفته شد، تفسیر نفسی از وحی لوازم و پیامدهای دیگری دارد که عبارت است از:

- یکی از لوازم و نتایج قطعی وحی نفسی، نفی عصمت پیامبران و خطاپذیری وحی است. زیرا طبق نظریه وحی نفسی، امکان آمیختگی دانش‌ها، اطلاعات و احکام و معارف ضمیر ناخودآگاه با اندیشه‌ها و باورهای روان خودآگاه که در آن احتمال لغزش است، به یقین وجود دارد. لذا پیامبران هم در تلقی و گرفتن وحی و هم تبلیغ آن و نیز در مقام انجام وظایف و تکالیف شخصی از عصمت برخوردار نیستند. بنابراین، خطاناپذیری پیامبران دچار خدشه شده، در این صورت مردم از آنها پیروی نکرده، غرض الاهی، که همان هدایت مردم توسط پیامبران است، حاصل نخواهد شد. چنان‌که محقق طوسی می‌گوید: «ویجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق فیحصل الغرض» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۲: ۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۶: ۴۱۰).
- تجلیات شعور ناخودآگاه متناسب با محتویات آن است. یعنی هر فردی آنچه را در درون خود دارد متجلی می‌کند. تجلیات ضمیر یک انسان فاسد با تجلیات ضمیر ناخودآگاه یک انسان سالم تفاوت‌های بسیاری دارد، چراکه هر یک محتویات خاصی را در درون خود انباشته دارند. همچنین تجلیات ناخودآگاه یک انسان با معلومات، با تجلیات ناخودآگاه یک انسان بیسواد و ناآگاه تفاوت‌های بسیاری دارد. هر انسانی آن چیزهایی را که از جهان خارج گرفته و در درون خود انباشته کرده، متجلی می‌کند. با این بیان می‌گوییم پیامبری که قبل از بعثت خود نه معلمی داشته و نه علم و دانشی اندوخته است چگونه عالی‌ترین اندیشه‌ها بر ذهن او خطور کرده است؟ پیامبری که ناخودآگاه او عاری از علوم و معارف باارزشی بوده، چگونه ممکن است باارزش‌ترین معارف از ناخودآگاه بی‌محتوای او بر عرصه خودآگاه او ظهور پیدا کند؟
- تجلیات ناخودآگاه که گاه به عرصه خودآگاه می‌آید ممکن است دست‌خوش تغییر و تحول شده یا فراموش شود، یعنی فرد دچار نسیان شده، بسیاری از اندیشه‌ها و افکار خود را به دست فراموشی بسپارد، در حالی که پیامبران هیچ‌گاه محتویات وحی را فراموش نمی‌کردند و این

نشانگر آن است که آگاهی آنها از نوع آگاهی‌های معمولی و متعارف بشری نبوده است تا دست‌خوش تغییر و تحول یا فراموشی شود.

- در وحی مسئله‌ای به نام «یقین» وجود دارد. یعنی پیامبر به آنچه بر او وحی می‌شده یقین داشته و این یقین تا آنجا کارایی داشته که پیامبر هیچ‌گاه در راه دستاوردهای وحی گامی عقب‌نشینی نمی‌کرده است، در حالی که در تجلیات ناخودآگاه نمی‌توان همواره به «یقین» دست یافت. اگر واقعاً وحی تجلیات ضمیر ناخودآگاه است، پس چرا چنین مسئله‌ای در همه افراد دیده نمی‌شود و در اعصار گوناگون فقط در یک فرد این تجلیات دیده می‌شود؟ آیا به راستی می‌توان باور داشت که موضوعی تجلی ضمیر ناخودآگاه باشد و تنها در معدودی از افراد بشری ظهور پیدا کند؟ چرا در زمان هر پیامبری جز خود پیامبر کسی ادعای چنین تجلی‌ای را نمی‌کرده است؟ آیا از نظر روان‌شناسی می‌توان پذیرفت که پدیده‌ای روانی هرچند وقت یک‌بار آن هم تنها در یک فرد ظهور پیدا کند؟ اگر وحی تجلی ضمیر ناخودآگاه بود نباید وقفه‌های طولانی در وحی واقع می‌شد. اینکه نزول وحی به اختیار خود پیامبران نبوده و زمان مشخصی نداشته است خود دلیلی است بر رد این فرضیه موهوم (نصری، ۱۳۷۹: ۲۹).

- تجلیات شعور باطن در افراد صحیح و سالم بسیار کم و نادر است. زیرا قلمرو ذهن خودآگاه در افراد سالم، کاملاً به وسیله مسائل و فعالیت‌هایی که به کار روزانه بستگی دارد اشغال شده و تمام توجه آدمی معطوف به این‌گونه فعالیت‌ها است و دیگر مجالی برای فعالیت ذهن ناخودآگاه باقی نیست و ضمیر باطن معمولاً در افراد بیمار، خسته، نگران، می‌گسار، و شکست‌خورده تجلی می‌کند. زیرا دریچه ذهن ناخودآگاه این گروه به عللی باز و مجال فعالیت برای آنها باقی است. ولی هرگز این شرایط در پیامبران وجود نداشته است و قرآن مجید بر پیامبر اسلام ظرف ۲۳ سال نازل شده و در این مدت قلمرو خودآگاه او کاملاً از طرف مسائل و فعالیت‌های سیاسی و تبلیغی و ده‌ها گرفتاری‌های روزانه اشغال بود، و تمام توجه او معطوف به این فعالیت‌ها بود و بسیاری از آیات مربوط به جهاد در صحنه‌های خونین نبرد نازل شده و در آن حالت شخصیت روحی او مقهور مسائل جاری روز بوده است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

بنابراین، ضمیر ناخودآگاه را می‌توان به منزله قلمرو تمایلات، افکار و افعالی دانست که جنبه ابهام دارند. همچنین این قلمرو در حقیقت صحنه افکار عنان‌گسیخته و

نامنظم است (استرکر و دیگران، ۱۳۴۵: ۷۰). در صورتی که وحی الاهی منطقی استوار، منظم و به دور از هر گونه اختلاف و تناقض است و این دلیل بر معجزه بودن قرآن کریم و وحی الاهی است. بدین‌روی روشن شد که صاحبان این رویکرد، هیچ دلیل علمی و عقلی و نقلی مستدل برای اثبات آن ارائه نداده‌اند و تنها به ادعای صرف بسنده کرده‌اند. از سوی دیگر، به اعتقاد قائلان وحی الاهی و حقیقی، دلیل محکم و قطعی خردپسند برای رد نظریه وحی نفسانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. حفظ نوع انسانی و رفع اختلاف

اساساً فلسفه خلقت جهان، تکامل است. بی‌تردید انسان که جزئی از جهان است نیز برای تکامل خلق شده است. از سوی دیگر، انسان موجودی است که طبعاً دیگران را به استخدام خود درمی‌آورد، و امیال و خواهش‌های خویش را طلب می‌کند. در نتیجه این استخدام فطری منجر به اختلاف در تمام شئون زندگی انسان می‌شود. قانون تکوین قضاوت می‌کند که باید این اختلاف برطرف شود تا انسان به کمال حقیقی و سعادت جاودانی دست یابد. رفع اختلاف جز به وسیله قوانین و برنامه‌هایی که زندگی اجتماعی انسان را اصلاح و آنان را به سوی رستگاری جاویدان رهنمون شود ممکن نیست؛ و هدایت انسان به سوی کمال و سعادت یا به فطرت اوست یا به امر دیگری، اما فطرت انسان برای نیل به سعادت و اصلاح او کافی نیست. پس ناچار باید غیر از راه فطرت و طبیعت راه دیگری برای رسیدن به تکامل وجود داشته باشد و خداوند تعالی از راه غیرطبیعی به انسان حقایق، قوانین و آنچه را برای سعادت دنیا و آخرت او لازم است تفهیم کند و تفهیم از غیر راه‌های طبیعی و همان «وحی» است؛ و کسی که آن را بفهمد پیامبر نام دارد. از آنجا که خداوند در کار خویش خطا نمی‌کند و غرض او باید به طور کامل تحقق یابد کسانی را برای این مقام انتخاب می‌کند که وحی الاهی را بدون کم و زیاد فهمیده و رسالت خود را بدون غلط و خطا تبلیغ کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۷۲/۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴۲/۳؛ حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۷).

به نظر صدرالمتألهین، برهان قاطعی برای اثبات وحی و نبوت وجود دارد که بر چند مقدمه استوار است:

۱. عالم دارای خالق و صانعی است که قدرت او فراگیر است.
۲. خالق هستی از جسمیت و ارتباط و مباشرت با ماده منزه است.
۳. خداوند تعالی، حکیم و دانای به تمام جهات خیر و منفعت آفریدگان است.

۴. خداوند تعالی در ایجاد و تأثیر و خلق و تدبیر واسطه‌هایی دارد؛ چراکه افعال او از طریق مباشرت و ارتباط مستقیم با ماده ممتنع است.

۵. مردم در امر معاش و زندگی دنیوی و امور اخروی‌شان به کسی نیازمند هستند که طریق معیشت در دنیا و نجات از عذاب در آخرت را به آنان بیاموزد؛ چراکه آنان از زندگی اجتماعی برخوردارند که بدون قانون و عدالت سامان نمی‌یابد و از سوی دیگر قانون‌گذار حتماً باید انسان باشد نه فرشته؛ زیرا فرشته حقیقتی است روحانی و تا زمانی که تجسم پیدا نکند مردم نمی‌توانند او را ببینند و با وی ارتباط برقرار کنند و او تنها از طریق باطن برای اهل نبوت و مکاشفه متمثل می‌شود. بنابراین، وجود چنین انسان صالحی برای اینکه قانون و شریعت بیاورد ممکن بوده، تأیید آن با آیات و نشانه‌ها و اسبابی که باعث اذعان و اعتراف مردم است نیز امکان‌پذیر است. در نتیجه وقتی مقدمات پیش‌گفته محقق شد ثابت و واجب می‌شود پیامبری در جهان وجود داشته که لزوماً باید انسان بوده، از ویژگی‌هایی مانند آوردن معجزات که دیگران از آن بی‌نصیب‌اند برخوردار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۳۹۱-۳۹۳).

۲. مقتضای اصل هدایت عامه

بی‌گمان خداوند تعالی خیر محض و فیاض علی‌الاطلاق است. بر اساس اصل هدایت عامه، تمام موجودات را به اندازه شایستگی و ظرفیتشان در مسیر کمال آنها هدایت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵)؛ پروردگار ما همان است که به هر موجودی آن آفرینشی که شایستهٔ آن بود عنایت کرد و سپس آن را در راه خودش هدایت نمود.

بر اساس اصل هدایت عامه انسان نیز باید از این موهبت الاهی برخوردار شود. نقش اساسی وحی در نیل به قله‌های بلند رستگاری و انسانیت ضرورت الاهی بودن آن را آشکار می‌کند؛ چراکه حکمت اقتضا می‌کند که خداوند تعالی راهی را برای هدایت مردم تعیین و معرفی کند. بی‌تردید آن طریق نمی‌تواند غیر از راه وحی و نبوت باشد. زیرا نبوت از دو عنصر محوری تشکیل شده است؛ یکی قانون که همان وحی است و دیگری پیامبر.

از سوی دیگر رابطه بین وحی و نبوت، رابطه‌ای تنگاتنگ است، یعنی این دو مفهوم همزاد یکدیگرند؛ به طوری که اساساً نبوت بدون وحی محقق نمی‌شود. وحی که نوعی سخن گفتن الاهی است و نبوت متوقف بر آن است، از لوازم نبوت است. لذا ضرورت

وحی با ضرورت نبوت در وحی تشریعی هم‌بستگی داشته، انفکاک‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴۲/۲). به دیگر سخن، لطف اقتضا می‌کند که خداوند تعالی وحی نازل کند و پیامبرانی را برای هدایت مردم برگزیند؛ در تعریف لطف آمده است: «اللطف هو ما یقرب المکلف معه من الطاعة و یبعده عن المعصیه»؛ لطف چیزی است که با آن انسان مکلف به خداوند نزدیک و از گناه و معصیت دور می‌شود و بدین وسیله هدایت الاهی محقق می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵). خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

- یکم: اگر خداوند تعالی ما را برای این منظور آفریده است که او را بپرستیم، ناچار باید، اصل عبادت و راه و اندازه آن را نیز به طور واضح بیان کند. چراکه اگر اصل اطاعت به حکم عقل روشن باشد، کیفیت آن برای ما مجهول است. لذا وحی و بعثت پیامبران است که ما را به سوی حق هدایت کرده راه عذر را بر ما می‌بندد.
- دوم: خداوند انسان را مرکبی از شهوت و غفلت آفریده، خواهش‌های نفسانی و شهوات را بر او مسلط کرده است. لذا اگر وی را به حال خودش رها کند، این افکندن بندگان به سوی زشتی‌ها و قبایح است؛ پس باید وحی نازل کند و انسان را از گمراهی نجات دهد (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۲).

معرفت وحیانی ویژگی‌هایی دارد که قرآن کریم بدان تصریح کرده است:

۱. معلم الاهی داشتن؛ حامل وحی هیچ‌گاه معرفت وحیانی را از ذات خود دریافت نمی‌کند، بلکه یک معلم الاهی آن را به حامل وحی القا می‌کند؛ چنان‌که قرآن کریم می فرماید: «علّمه شدید القوی» (نجم: ۴)؛ او را جبرئیل (فرشته) توانا آموخته است.
۲. استشعار؛ پیامبر وقتی وحی را می‌گیرد آگاهی دارد که آن را از جای دیگر تلقی می‌کند: «ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه» (طه: ۱۱۴). وقتی پیامبر می‌خواهد قرآن را حفظ کند تا از یاد او نرود خداوند تعالی می‌فرماید: «پیش از آنکه وحی قرآن تمام و کامل به تو رسد در این کار شتاب مکن». روشن است که پیامبر آگاهی دارد که این وحی از جانب خداوند تعالی است نه از نفس خویش.
۳. ادراک واسطه وحی؛ طبق بیان قرآن کریم، یکی از راه‌های دریافت وحی از طریق فرشته وحی است، چنان‌که می‌فرماید: «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین» (شعراء: ۱۹۴)؛ فرشته وحی آن را بر قلب تو فرود آورد تا به حکمت و اندرزهای آن مردم را از عذاب خدا بترسانی.

بنابراین، اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم به طریق اولی در خصوص جامعه انسانی، رستگاری و خوش‌بختی و سعادت اجتماعی ناشناخته‌تر است (مطهری، بی‌تا: ۴۶). لذا

برای تحقق کامل غرض الاهی شناخت ابعاد مختلف انسان و نیازهای او ضروری است؛ چراکه انسان موجودی است با ابعاد گوناگون علمی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و ...، یا به طور کلی مادی و معنوی؛ لذا هیچ‌گاه قانون و دستورالعمل برآمده از وحی نفسانی و راهکارهای روان‌شناختی نمی‌تواند نیازهای انسان را برآورده کند.

اینک که سال‌ها از دوران رنسانس علمی می‌گذرد و جهان به علم و تکنولوژی اتمی و هسته‌ای نیز دست یافته و کرات آسمانی را نیز درنوردیده، و در عین حال، بسیاری از قسمت‌های این تمدن و نظریه‌ها بدون شناسایی طبیعت و تمایلات ما بوده، پس اگر برای ما نساخته‌اند چه کسی آن را ساخته و چه منظوری از ایجاد آن داشته است؟ به نظر می‌رسد این ترقیات و اختراعات و این تمدن جدید ساخته و پرداخته بوالهوسی‌های خیالی کاشفان و به وجود آورندگان آن بوده و آنها بر اساس تمایلات شخصی چیزی ساخته‌اند، بدون اینکه تمایلات ما را میزان قرار دهند. بنابراین نتایج حاصله تمدن جدید اگر تمام آن به ضرر نوع بشر نباشد، دست‌کم هشتاد درصد آن در باطن امر برای ما که از آنها استفاده می‌کنیم خسران‌آور است (کارل، ۱۳۵۴: ۱۶-۱۹). از این سخنان الکسیس کارل که عمری در انسان‌شناسی تحقیق و مطالعه و تفکر کرده و سرانجام به این نتیجه رسیده که انسان موجود ناشناخته‌ای است چه نتیجه‌ای می‌گیریم. بی‌تردید این همه بیانگر آن است که انسان موجود پیچیده‌ای است. فقط قانونی که از تمام زوایای نیازهای بشری آگاهی داشته باشد می‌تواند انسان را به رستگاری رهنمون شود. هرچند خود کارل به حقیقت پیچیدگی انسان پی برده ولی از شناخت مبدأ وحی همچون برخی دیگر از متفکران برجسته غربی به دلیل دوری از فرهنگ ناب و بصیرت بی‌بدیل پیامبران محروم مانده است.

اساساً چگونه وحی نفسی که برآمده از ضمیر باطن و ناآگاه و انبار تاریک انسان است می‌تواند تشخیص دهد که چرا باید پیامبران اولوالعزم تنها عده معدودی باشند، چرا باید ارث زن نصف مرد باشد و هزاران از این نوع پرسش‌ها که پاسخ می‌طلبد و عقل بشر به تنهایی قادر نیست انسان را به قله‌های کمال رهنمون شود. بدین‌روی دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را بی پاسخ نگذاشته و ازطریق وحی به آن جامه عمل پوشانده است.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه تنها قانون جهان هستی که می‌تواند نیازهای بشر را در هر زمان و مکانی برآورده ساخته، او را به حیات معقول راهنمایی کند و به سرمنزل مقصود برساند قانون و وحی منحصر به

فرد، ناب و بی‌شائبه الاهی است. هیچ‌گاه ضمیر ناخودآگاه نمی‌تواند قانون سعادت و وحی الاهی را به بشریت اهدا کند و او را از منجلاب ضلالت و گمراهی نجات دهد؛ چراکه ارتباط و وساطت ضمیر ناخودآگاه انسان با مبدأ متعالی نامشخص و نامعلوم است و ضمیر ناخودآگاه به منزله گستره تمایلات و افکار و افعالی است که جنبه ابهام داشته، صحنه افکار و اندیشه‌های عنان‌گسیخته و نامنظم است. در حالی که معرفت وحیانی ویژگی‌هایی دارد که هیچ سنخیتی با معرفت‌های برآمده از ضمیر ناخودآگاه انسان ندارد.

فهرست منابع

- *قرآن کریم.*
- ابن‌سینا، حسین بن عبداله (۱۳۷۵). *اشارات و تنبیهات با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و شرح شرح قطب الدین رازی*، قم: نشر بلاغه.
- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۷). *دین و نگرش نوین*، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
- استرکر، ادوارد؛ آپل، کنت؛ آپل، جون (۱۳۴۵). *روان‌شناسی برای همه*، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه.
- إلیاده، میرچا (۱۳۷۲). *دین‌پژوهی*، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الشیخ آل نوح، کاظم (۱۳۲۳). *زندگانی حضرت محمد از زبان فلاسفه اروپا*، ترجمه: محمدعلی خلیلی، انتشارات روزنامه آیین اسلام.
- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۷). *فرویدیسم، با اشاراتی به ادبیات و عرفان*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- پالس، دانیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد: محمد عزیزی بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی (ره).
- جیمز، ویلیام (۲۵۳۶). *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- دژاکام، علی (۱۳۷۷). *تفکر فلسفی غرب از دیدگاه استاد شهید مطهری*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- رشید رضا، محمد (۱۴۲۱). *الوحی المحمدی*، قاهره: مؤسسه دار الشعب للصحافه والطباعه والنشر.

- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۶). *محاضرات فی الالهیات*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ------- (۱۳۷۵). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: انتشارات توحید.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۸۰). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷). شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳). *المیزان*، قم: اسماعیلیان.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۴). درس‌هایی از کلام جدید، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فروم، اریک (۱۳۶۳). روان‌کاوی و دین، ترجمه: آرسن نظریان، تهران: پویش.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). *تفسیر خواب*، ترجمه: شیوا رویگردان، تهران: نشر مرکز.
- ------- (۱۳۸۶). *روان‌شناسی فراموشی*، ترجمه: مهوش قویمی، تهران: نشر علم.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۷). *وحی‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کارل، الکسس (۱۳۵۴). *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه: پرویز دبیری، اصفهان: انتشارات تأیید.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۵). «تجربه دینی اسلامی»، در: *فصل‌نامه حوزه و دانشگاه*، ش۸، س۱۰، ص۱۱
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان*، قم: انتشارات الزهرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مورنو، آنتونیو یونگ (۱۳۷۶). *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
- مک کواری، جان (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه: عباس شیخ‌شعاعی، محمد محمدرضایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹). *کلام ۲ (رشته الاهیات و معارف اسلامی)*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- وات، مونتگمری (۱۳۴۴). محمد *پیامبر و سیاست‌مدار*، ترجمه: اسماعیل ولی‌زاده، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- وجدی، محمد فرید (بی‌تا). *دائره المعارف القرن العشرین*، بیروت: دار المعرفه للطباعه والنشر.

- هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، تهران: الهدی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۲). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو و دیگران (۱۳۸۷). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

ماهیت وحی از دیدگاه علامه مجلسی: اصول و مبانی

سید علی موسوی*
رضا برنجکار**

چکیده

با توجه به رویکرد دینی علامه مجلسی در پرداختن به ماهیت وحی، اصول و مبانی وی در این زمینه نیز متناسب با این رویکرد و برخاسته از آیات و روایات است که یا به آنها تصریح کرده یا می‌توان آنها را از توصیفاتی که از ماهیت وحی ارائه داده است استخراج کرد. بخشی از این اصول معرفت‌شناختی و بخش دیگر آن وجودشناختی است. این اصول عبارت است از: مادی بودن فرشته، مبدأ نبوت انبیا، محوریت علوم نقلی با اتخاذ روش عقلی ـ نقلی، حجیت ظواهر، اکتفا به اجمال مطالب علوم وحیانی، علم حقیقی در کتاب و اخبار، عصمت انبیا، معجزه دلیل صدق پیامبر، و آثار روح‌القدس در انبیا. این مقاله عهده‌دار بررسی این اصول است.

کلیدواژه‌ها: مجلسی، وحی، روح‌القدس، علوم وحیانی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه دین و مسایل جدید کلامی.
** استاد گروه فلسفه، دانشگاه تهران، (پردیس فارابی).

مقدمه

علامه مجلسی ماهیت وحی را با توجه به آنچه در آیات و روایات آمده، ارائه کرده است. وحی در این نگاه سه رکن اساسی دارد؛ فرستنده وحی، واسطه وحی، و گیرنده وحی. خداوند در همه این ارکان نقش محوری دارد و هموست که مستقیماً یا با واسطه صوت یا فرشته وحی، وحی را به انبیا می‌رساند. همچنین انتخاب گیرندگان وحی به انتخاب و انتصاب الاهی صورت می‌گیرد.

بنابراین، وحی در دیدگاه علامه مجلسی کاملاً خدامحورانه است و نقش خداوند در تمام مراحل وحی، چه در ناحیه مصدریت وحی چه در ناحیه واسطه‌های وحی و چه در ناحیه گیرندگان وحی، کاملاً مشهود است. چنین توصیفی از وحی در این دیدگاه بر مبانی خاصی، که همانند توصیفات برگرفته از آیات و روایات است، استوار است. این مبانی شامل مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است؛ و مبانی معرفت‌شناختی شامل محوریت علوم نقلی، حجیت ظواهر، اکتفا به اجمال مطالب علوم وحیانی و علم حقیقی در کتاب و اخبار است.

مبانی جهان‌شناختی شامل مادی بودن فرشته و معجزه دلیل صدق پیامبر است و مبانی انسان‌شناختی شامل عصمت انبیا و آثار روح‌القدس در انبیاست.

۱. محوریت علوم نقلی با اتخاذ روش عقلی ـ نقلی

چنان‌که گذشت، یکی از مبانی علامه مجلسی در پرداختن به موضوعات روش عقلی ـ نقلی است؛ یعنی از طرفی شاهد محوریت علوم وحیانی در اندیشه علامه مجلسی هستیم؛ از سوی دیگر، ایشان محتوای این علوم را استنباط و از طریق عقل تبیین می‌کند؛ عقلی که از چارچوب فلسفی رها شده و در تربیت وحی قرار گرفته است. علامه مجلسی در محوریت علوم وحیانی تا آنجا پیش می‌رود که حقایق را در علوم وحیانی می‌یابد و تنها آنچه در قرآن و احادیث اهل بیت (ع) وارد شده، درست و واقعیت می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۴: ۲/۱ـ۳).

از این‌رو تنها منبع اتخاذ اندیشه‌های علامه مجلسی و از جمله وحی، علوم وحیانی است. تفاوت علامه مجلسی با دیگرانی چون فلاسفه اسلامی، که از علوم نقلی در دیدگاه خودشان استفاده کرده‌اند، این است که ایشان برخلاف فلاسفه با پیش‌فرض و مبانی فکری از پیش تهیه‌شده به سراغ آیات و روایات نرفته است؛ کاری که فلاسفه

اسلامی آن را انجام دادند و علوم وحیانی را به مبانی خود تأویل کردند؛ عنصری که علامه شدیداً از آن پرهیز کرده و حکم به حجیت ظواهر قرآن و روایات می‌دهد و در اصل بعدی به آن می‌پردازیم.

تأثیر این اصل بر تمامی توصیفات علامه مجلسی، از جمله در تبیین وحی، دیده می‌شود. زیرا محور توصیف علامه در توصیف وحی علوم نقلی است و در جای جای مباحث او این محوریت کاملاً مشهود است. برای نمونه، در گیرنده وحی، با محوریت آیات (آل‌عمران: ۳۳؛ اعراف: ۴۴؛ فاطر: ۳۲) و روایات است که حکم به انتصابی بودن نبی، که گیرنده وحی است، از سوی خداوند می‌کند.[1]

۲. حجیت ظواهر

ایشان معتقد است باید به صدق هر آنچه از جانب اهل بیت (ع) به ما رسیده اذعان کنیم و سر تسلیم فرود آوریم. حتی اگر عقل نتواند مطلبی از اقوال ایشان را بفهمد، باید به ظاهرش اقرار کنیم و آن را انکار نکنیم (مجلسی، ۱۳۸۰: ۳۸۵).

علامه مجلسی بر اساس محوریت علوم وحیانی و به دلیل عدم صلاحیت عقل فلسفی که مبانی و اصول آنها از قوه وهم سرچشمه می‌گیرد، دخالت چنین عقلی را در علوم نقلی، که به نظر علامه مساوی وهم است، برنمی‌تابد. از این‌رو مهم‌ترین دستاورد این عقل را، که تأویل آیات و روایات است، محکوم می‌کند و آن را سبب رسیدن به کفر و الحاد می‌داند (همان).

از نظر علامه مجلسی، بین تأویل یک موضوع و انکار آن فاصله‌ای نیست (همان: ۳۸۵ و ۴۸۵). از این‌رو نباید در موضوعی مانند وحی دست به تأویل زد. در واقع علامه در مسائلی که با بدیهیات عقلی در تعارض نباشد، حجیت ظواهر را می‌پذیرد و به شدت از تأویل در غیر این موارد اجتناب می‌کند.

تأثیر این اصل در ارتباط با موضوع وحی بدین صورت است که آنچه از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، ملاک تبیین وحی در دیدگاه علامه مجلسی قرار می‌گیرد و بی‌آنکه تأویلی در این ظواهر صورت بگیرد آنچه در ظاهر آیات و روایات آمده، به عنوان توصیف وحی استفاده می‌شود. برای مثال، چون ظواهر روایات بر مادی بودن فرشتگان تصریح دارند علامه مجلسی، مادی بودن فرشتگان را از این ظواهر استفاده

کـرده کـه در مبحـث وحـی، نقـش فرشـته وحـی بـه عنـوان واسـطه وحـی مطـرح اسـت (مجلسی، ۱۳۶۴: ۱۷۱/۵۶).

۳. اکتفا به اجمال مطالب علوم وحیانی

همان‌طوری که در اصل قبلی ذکر شد، ظواهر علوم وحیانی حجت است و باید به ظـاهر آیـات و روایات اکتفا کرد. به نظر علامه مجلسی، در جایی که تفصـیل روشـنی وجـود نـدارد و خـوض و تفصیل دادن به موضوع منجر به حکم به ظن و گمان می‌شود و در نتیجه احتمال گمراهی وجود دارد و نیز در خصوص موضوعاتی همچون قضا و قدر، تفکر در ذات خدا و معـاد، علـم اجمـالی و اعتقاد به اصل موضوع مطرح‌شده کافی است و تفکر و خوض در این امور ضـرورت نـدارد. زیـرا وحی امری است که بین خدا و پیامبر جریان دارد و به طور مخفیانه از جانـب خداونـد متعـال بـر پیامبر القا می‌شود و ما مکلف به تفکر در آنها نبوده و حتی مجاز هم نیستیم؛ مهم‌تـر اینکـه نظـر دادن در این امور خطر اذعان به اموری را که مطابق واقع نیست به همراه دارد. بنابراین، در نظـر علامه مجلسی اگر جای توضیح مطلب در آیات و روایات به تفصیل نبوده اسـت بایـد بـه همـان اجمال قناعت کرد و از طرف خود چیزی بر آن نیفزود (مجلسی، ۱۳۸۰: ۳۲).

تأثیر این اصل در تفصیل کنُه و ماهیت وحـی در ایـن نگـاه بـه خـوبی آشـکار اسـت. زیـرا هرچند علامـه مجلسـی وحـی را ارتبـاطی بـین خـدا و پیـامبرش می‌دانـد، امـا چـون جزئیـات ایـن ارتبـاط در علـوم وحیـانی بیـان نشـده علامـه نیـز بـه آن قناعـت کـرده، تفصـیلاتی را همانند فلاسفه از جانـب خـود بـر آن اضـافه نکـرده اسـت. بـرای مثـال، در روایـات اجمـالاً از سـنگینی وحـی مسـتقیم و حالـت اضـطراب و دلهـره ای کـه در اثـر آن بـه پیـامبر دسـت مـی‌داده، صـحبت بـه میـان آمـده اسـت (مجلسـی، ۱۳۶۴: ۲۵۶/۱۸) و از اینکـه حقیقـت ایـن امر عظیم چه بوده که چنـین آثـاری داشـته، صـحبتی بـه میـان نیامـده اسـت. علامـه نیـز بـه همین مقدار از توصیف وحی که در روایات آمده، اکتفا کرده است.

۴. علم حقیقی در کتاب و اخبار

در دیدگاه علامه مجلسی، علم حقیقی همان علوم وحیانی است. به عبارت دیگر، در اعتقاد ایشان قرآن و احادیث محور علوم به شمار می‌روند. از نظر علامه، طبق آنچه در آثارش آمده، تنها منبـع معرفت، علوم وحیانی است. وی در *بحارالانوار* به این امر تصـریح می‌کنـد کـه در دوران جـوانی

علوم متداول زمان خویش را به خوبی مطالعه و درک کرده و دریافته است که تنها علم و معرفتی که می‌تواند روح تشنه انسان را سیراب کند فقط از سرچشمه وحی نشئت می‌گیرد. علامه زمانی به این نکته تفطن یافت که هر آنچه را تا آن زمان خوانده بود، ترک کرد و به دنبال سیر در علوم واقعی به گردآوری آیات و احادیث در موضوعات مختلف پرداخت.

" من همه دانش را در کتاب خداوند که هیچ باطلی بر آن راه نمی یابد و نیز اخبار اهل بیت یافتم که ذخائر علم الهی و زبان گویای وحی الهی اند. و به لطف الهی یقین پیدا کردم که جریان دانش اگر از سرچشمه زلال وحی نباشد فائده و نتیجه ای ندارد (همان: ۲/۱ـ۳).

نقش محوری علوم وحیانی، یعنی قرآن و احادیث معصومین (ع)، در این دیدگاه به گونه‌ای است که اصول و فروع همه معارف برگرفته از آن است. البته علامه در کتاب‌هایش، از جمله *حق الیقین*، ادله عقلی در اثبات خدا و نبوت، یعنی بحث اصول، اقامه می‌کند و در عین حال در ارائه ادله عقلی نیز می‌کوشد از ادله عقلی اهل بیت (ع) استفاده کند (مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۹ــ۲۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۶۵/۱ـ۷۰). در واقع، علامه مجلسی با پذیرش این اصل که حقیقت علم از این منشأ سرچشمه می‌گیرد، با وجود تسلط بر علوم و معارف بشری آنها را کنار گذاشته، سر تسلیم در برابر علوم وحیانی فرود می‌آورد، ولو اینکه عقل فردی او نتواند حقیقت آنچه را از طریق علوم وحیانی رسیده، درک کند (مجلسی، ۱۳۷۸: ۶۵/۱ـ۷۰).

از این‌رو ایشان درباره هر آنچه در قرآن مجید و احادیث راجع به وحی وارد شده بحث کرده است و به آنها اذعان می‌کند و راه تأویل در آنها را بسته است. به نظر علامه مجلسی، بزرگ‌ترین عامل رسیدن به الحاد و بی‌دینی، فتح باب ایراد و تأویل در گزاره‌های دینی است و در مقابل انقیاد و تسلیم در برابر آنچه قرآن و احادیث بیان می‌کنند را عمده اسباب ایمان و یقین می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۰: ۳۸۵). با توجه به این اصل، همچنان‌که توصیفات علامه درباره وحی از منبع علوم وحیانی، یعنی قرآن و احادیث معصومین (ع)، ارائه شده، اصول و مبانی‌ای که این توصیفات بر آنها استوار است نیز از لابه‌لای آنها استخراج می‌شود.

تأثیر این اصل در تبیین و توصیف ماهیت وحی کاملاً مشهود است. زیرا با توجه به آیات و روایات است که سه رکن وحی، یعنی مصدریت وحی، واسطه وحی و گیرنده وحی، قابل شناسایی است و علامه هر آنچه را علوم وحیانی در این باره ارائه داده‌اند، آورده است. برای مثال، آیه ۵۱ سوره شوری، که بیانگر اقسام وحی است، مبنای علامه

مجلسی در این زمینه قرار گرفته و نیز روایاتی که وحی غیرمستقیم را تشریح می‌کند و اینکه فرشته وحی به مانند بنده‌ای در خدمت پیامبر اکرم (ص) می‌نشست و وحی الاهی را می‌رسانید (مجلسی، ۱۳۶۴: ۲۵۶/۱۸). علامه چون علم حقیقی را در کتاب و اخبار جست‌وجو می‌کند مطابق چنین روایاتی واسطه وحی را نیز توصیف کرده است.

۵. مادی بودن فرشته

علامه در کتاب السماء و العالم بحارالانوار در بابی با عنوان حقیقت ملائکه و ویژگی‌های آنها روایتی آورده است که در آن پیامبر اکرم (ص) ملائکه را از جنس هوا می‌داند که با حواس ظاهر مشاهده نمی‌شوند و در ادامه می‌گوید اگر با زیاد شدن قوه بینایی قادر باشید ملائکه را ببینید به طور حتم می‌گویید این بشر است و فرشته نیست (همان: ۱۷۱/۵۶). در این حدیث پیامبر اکرم به مادی بودن فرشتگان تصریح کرده که به جهت لطافت ماده وجودی آنها غالب انسان‌ها قادر به دیدن آنها نیستند و در صورت تقویت قوه بینایی، آنها به شکل ما انسان‌ها قابل رؤیت هستند. در روایت دیگری علامه به دیدن ملائکه‌ای همچون جبرئیل از سوی پیامبر اکرم اشاره کرده است.دراین دیدار پیامبر اکرم (ص) جبرائیل را به صورت فرشته ای که ششصد بال برای او بوده، دیده است و چنان عظمتی داشته که بین زمین و آسمان را پر کرده است (همان: ۱۷۵).

و در حدیث دیگری ملائکه را بر سه قسم دانسته؛ قسمی که دو بال دارند، قسمی که سه بال دارند و قسم دیگری که چهار بال دارند: «قال النبی (ص) الملائکة علی ثلاثة اجزاء فجزء لهم جناحان و جزء لهم ثلاثة اجنحة و جزء لهم اربعة أجنحة» (همان: ۱۷۸).[۲]

این حدیث و احادیثی از این قبیل، که علامه مجلسی در باب حقیقت ملائک ارائه می‌دهد، از مادی بودن فرشتگان حکایت دارد. چنین اصلی در دیدگاه علامه مجلسی مبنای بحث او در وساطت فرشته در رساندن وحی است که در آنجا فرشته، وحی را به صورت مسموع دریافت کرده، و به پیامبر به صورت اصلی یا متمثل‌شده می‌رساند. نزول فرشته به گونه‌ای بوده که پیامبر و بعضی از اصحاب[۳] آن را می‌دیدند و صدای او را می‌شنیدند.

۶. عصمت انبیا

پیامبران الاهی حجت‌های مطلق خداوند سبحان بر آفریدگان او هستند (همان: ۱۲۷/۲۵؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۲۰۱/۱). حال پرسش این است که کسی که معصوم و از خطا و عصیان در امان نباشد

چگونه می‌تواند حجت مطلق الاهی بر خلق باشد؟ علامه مجلسی در حدیثی که از امام رضا (ع) نقل می‌کند معصوم و مصون بودن آنها از هر گونه خطا و لغزش را متذکر می‌شود:

> همانا بنده آنگاه که خدا او را برای امور بندگانش برمی‌گزیند سینه او را برای این امر فراخ می‌کند و در قلب او چشمه‌های حکمت را به ودیعه می‌گذارد و علم را به او الهام می‌کند. پس بعد از آن در هیچ جوابی فرو نمی‌ماند و از حق در تحیر نمی‌شود و او معصوم و مؤید و موفق و مورد تسدید الاهی است. از خطاها و لغزش‌ها و لیز خوردن‌ها در امان است (همان).

خداوند او را به این امور اختصاص داده است تا حجت او بر بندگانش و گواه او بر خلقش باشد. علامه تصریح می‌کند که بر طبق احادیث صحیح بسیار، رسول خدا و ائمه هدی از ابتدا تا آخر عمر به روح‌القدس مؤیدند؛ روح‌القدس آنها را تعلیم و تسدید کرده، از سهو و خطا و نسیان در امان نگه می‌دارد (همو، ۱۳۸۰: ۴۵).

عصمت نبی در مباحث گیرنده وحی مبنای بحث علامه مجلسی قرار گرفته است. بر اساس آن، گیرنده وحی به جهت عصمتی که دارد در تلقی و ابلاغ وحی کاملاً از خطا مصون بوده، هیچ خطا و نسیانی در این زمینه از او سر نمی‌زند. همچنین در ارزش معرفتی وحی در دیدگاه علامه مجلسی عصمت نبی تضمین‌کننده ارزش معرفتی آن بوده، آنچه را که او به مردم می‌رساند مردم می‌توانند به عنوان وحی الاهی تلقی کرده و صد در صد به آن اعتماد کنند.

۷. مبدأ نبوت انبیا

بر طبق روایاتی که علامه مجلسی ارائه می‌دهد، مبدأ نبوت پیامبران نه در این دنیا و هنگام بعثت آنان، بلکه به عالم ارواح و خلقت نورانی آنها باز می‌گردد. حدیثی که علامه مجلسی از حضرت رسول اکرم (ص) می‌آورد «کُنت نبیاً و آدم بین الماء والطین او بین الروح و الجسد» (مجلسی، ۱۳۶۴: ۲۷۸/۱۸) اشاره به این امر دارد که پیامبر اسلام قبل از این عالم نبی بود و به مقام نبوت رسیده بود. احادیثی درباره پیامبر وجود دارد که در آنها به کمالاتی که پیامبر در عالم قبل طی کرده، اشاره شده است. در این روایت پیامبر اکرم دوازده حجابی را پیموده است که در هر حجابی هزاران سال سپری کرده و در این مدت به ذکر و تسبیح خدا مشغول بوده است (همو، ۱۳۷۸: ۱۷/۳ـ۱۸).

روایت اول بر این امر دلالت دارد که نبی اکرم (ص) در آن عالم پیامبر بوده است و روایت دوم حاکی از طی مراحل کمال بر آن حضرت است که نشان از عظمت و بزرگی شخص پیامبر اکرم دارد. در احادیث میثاق، بعد از پیامبر اکرم، انبیا نخستین کسانی بودند که در عالم ذر به خدا پاسخ مثبت داده‌اند و بر اساس آن درجه‌بندی شده‌اند. در آیه‌ای از قرآن آمده است: «او اذ أخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی ابن مریم و أخذنا منهم میثاقاً غلیظا» (احزاب: ۸). ذیل این آیه علامه مجلسی حدیثی نقل می‌کند که در آن با اشاره به عالم میثاق، انبیا نخستین کسانی دانسته می‌شوند که میثاق به ربوبیت الاهی از آنها گرفته شد (همو، ۱۳۶۴: ۲۳۶/۵).

با توجه به این آیه و روایت، انبیا در عالم میثاق پیامبر بوده‌اند و در این آیه خداوند از گرفتن پیمان بر ربوبیتاش، از آنها یاد کرده و افضل آنان را با نام می‌آورد که پیامبر اسلام در میان آنان نیز افضل است. بنابراین، نه تنها در آن عالم پیامبری پیامبران تثبیت شده، بلکه درجه و مقام آنان نیز مشخص شده است.

لذا با توجه به روایاتی که علامه مجلسی در این اصل و مبنا استفاده کرده، تربیت انبیا از طرف خداوند در عالم قبل از این دنیا و طی کردن مراحل کمال از سوی پیامبران، به خصوص پیامبر اکرم (ص)، زمینه را برای دریافت وحی از سوی گیرنده وحی آماده می‌کند. در واقع نبی، که همان گیرنده وحی است، باید شرایط و گیرندگی وحی را داشته باشد تا مورد خطاب خداوند از طریق وحی قرار گیرد.

۸. معجزه دلیل صدق پیامبر

یکی دیگر از مبانی علامه مجلسی در خصوص وحی معجزه و دلالت آن بر صدق پیامبر است. وی از جمله کسانی است که معجزه را به عنوان دلیل صدق نبوت پذیرفته است. دلیل این امر این است که پیامبر واقعی شناسایی شده و در مرحله بعد گفته‌های او به عنوان وحی الاهی پذیرفته شود. چه بسا کسانی که به جهت انگیزه‌هایی چون شهرت قدرت‌طلبی مدعی چنین مسندی هستند. بنابراین، باید راهی برای شناسایی صادق از کاذب وجود داشته باشد. در این دیدگاه، این طریق، معجزه است. لذا در دیدگاه علامه مجلسی، انسان‌ها از طریق معجزه می‌توانند پیامبری یک پیامبر را تصدیق کنند و در نتیجه گفتار او را که مدعی است از طرف خدا است، بپذیرند. علامه دلیل این امر را این می‌داند که پیامبر نماینده خداست و هر نماینده‌ای باید

نشانه‌ای در خور منوب عنه (نایب‌شده از جانب او) داشته باشد تا مردم تصدیق نمایندگی او را بکنند. معجزه آیه و نشانه‌ای است که خدا به پیامبرانش عطا می‌کند که با توجه به ویژگی‌های خاص آن، یعنی برخلاف مجرای طبیعی صادر شدن، عجز بشر از اتیان به آن و مقارن بودن با دعوی نبوت، می‌تواند مردم را به این یقین برساند که آن شخص از طرف خداست و کلمات او کلام خداست و آنچه آورده همان وحی است (همو، ۱۳۸۰: ۱۹ـ۲۰).

در حدیثی که علامه مجلسی ارائه می‌دهد بر همین امر تأکید شده است و در روایتی امام صادق (ع) در پاسخ به شخصی که از علت معجزه داشتن پیامبران می‌پرسد، آن حضرت معجزه را دلیل صدق پیامبران دانسته‌اند:

> به چه علت و دلیل خداوند به پیامبران و رسولانش و به شما معجزه عطا کرد؟ برای آنکه دلیلی بر صدق آن کسی که آن را آورده است باشد و معجزه نشانه‌ای است که خداوند تنها به پیامبران و رسولان و حجت‌های خویش (اوصیای پیامبران) می‌دهد تا صدق (مدعای) صادق و کذب (مدعای) کاذب برملا شود (همو، ۱۳۶۴: ۷۱/۱۱؛ صدوق، ۱۳۸۶: ۱۲۲/۱).

۹. آثار روح‌القدس

با توجه به توصیفات علامه مجلسی از وحی، یکی دیگر از مبانی‌ای که از آنها می‌توان استخراج کرد، پذیرش روح‌القدس به عنوان روح پنجمی است که با انبیای الاهی همراه است و آثار خاص خود را برای آنان دارد. این روح امتیازاتی به پیامبران می‌دهد که در وحی‌شناسی در دیدگاه علامه مجلسی بسیار مهم است؛ از جمله این آثار احاطه علمی پیامبر است، به گونه‌ای که مابین عرش و فرش در مدعا و منظر اوست؛ چنین احاطه‌ای راه‌های نفوذ شیطان در تأثیرگذاری بر وحی را می‌بندد.

علامه مجلسی در این زمینه به فرمایش امام باقر (ع) استناد می‌کند، آنجا که آن حضرت از ارواح انبیا و آثار روح‌القدس در آنها سخن می‌گوید:

> در انبیا و اوصیا پنج روح وجود دارد؛ روح‌القدس، روح ایمان، روح حیات، روح‌القوه و روح شهوت. به وسیله روح‌القدس ای جابر بین عرش تا زیر زمین را می‌داند. سپس گفت: ای جابر! دو چیز بر همه این ارواح حادث می‌شود مگر بر روح‌القدس که نه غافل می‌شود و نه به امر بی‌حاصل می‌پردازد (همان: ۵۵/۲۵).[۴]

چنین حمایتی از سوی روح‌القدس انبیای الاهی را از طرفی در مرتبه بسیار بالایی از علم و معرفت قرار می‌دهد و از سوی دیگر راه‌هایی را که موجب آسیب این مرتبه علمی می‌شود، همچون سهو و نسیان و خطا، بر آنها می‌بندد. در نتیجه چنین انسان‌هایی که به افق‌های بالای معرفتی راه یافته‌اند وقتی به عنوان رسولان الاهی نقش‌آفرینی می‌کنند، در دریافت وحی و حفظ و ابلاغ آن بی هیچ کم و کاست و در نهایت دقت انجام وظیفه می‌کنند.

این اصل نه تنها مبنایی برای خود وحی در نگاه علامه مجلسی است و بسیاری از مسائل مربوط به وحی خصوصاً مطالب مربوط به گیرنده وحی بر آن استوار است، مبنای مهمی برای ارزش‌گذاری وحی در این دیدگاه نیز هست. زیرا مطابقت با واقع که ارزش معرفتی وحی را مشخص می‌کند به روشنی با این اصل تأمین می‌شود.

نتیجه‌گیری

علامه مجلسی در اوان جوانی در یک تغییر معرفت‌شناختی، حقیقت علم را در علوم وحیانی می‌بیند. این امر سبب می‌شود علوم متداول زمان خود را کنار بگذارد و تمام همت خود را صرف جمع‌آوری و تبویب و تبیین علوم وحیانی کند. در نتیجه این تغییر نگرش مهم‌ترین دایرةالمعارف حدیثی شیعه یعنی بحارالانوار تدوین می‌شود. علامه ذیل عناوینی اقدام به گردآوری حدیث کرد که تا آن روز محدثین تحت آن عناوین آیات و احادیث مربوطه را جمع‌آوری نکرده بودند. علامه احساس می‌کرد نوعی خلأ ناشی از معرفتی که صرفاً از طریق منابع وحیانی عرضه شده باشد وجود دارد. از این‌رو تمام همت خویش را به کار بست تا معارف اسلامی را در قالب موضوعات گوناگون با استفاده از آیات و روایات برای تشنگان آن عرضه کند تا این خلأ معرفتی پر شود و بدین‌ترتیب مبانی علوم وحیانی و حقایق شرعی به نفع علوم دیگر مصادره نشود.

فهرست منابع

- *قرآن*.
- *نهج‌البلاغه*.
- حرانی، ابومحمد حسن (بی‌تا). *تحف العقول*، بی‌جا.
- شجاعی، محمد (۱۳۸۵). *ملائکه*، نگارش و تنظیم: محمدرضا کاشفی، انتشارات وثوق.

- صدوق، احمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۰). *عیون اخبار الرضا*، نجف: المطبعة الحیدریة.
- ---------- (بی‌تا). *الامالی*، چاپ نجف.
- ---------- (۱۳۸۶). *علل الشرایع*، نجف: مکتبة الحیدریه.
- ---------- (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانیة، ج۲.
- ---------- (بی‌تا). *معانی الاخبار*، قم: انتشارات مکتبة مفید.
- صفّار (بی‌تا). *بصائر الدرجات*، مقدمه: میرزا محسن کوچه‌باغی، تهران: ؟؟؟.
- طبرسی (۱۳۸۶). الاحتجاج، چاپ نجف.
- قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم (۱۳۸۷). *تفسیر قمی*، چاپ نجف.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ج۱.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۸). *حیاة القلوب*، تحقیق: سید علی امامیان، انتشارات سرور، ج ۱ و ۳.
- ---------- (۱۳۸۰). *حق الیقین*، انتشارات کانون پژوهش اصفهان.
- ---------- (۱۳۹۴). *مرآة العقول*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- ---------- (۱۳۶۴). *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱، ۱۱، ۱۸، ۲۵، ۲۶ و ۵۴ و ۹۵.

پی‌نوشت‌ها

۱. «کنت نبیا والآدم بین الماء والتّین أو بین الروح والجسد» (مجلسی، ۱۳۷۸: ۶۷۴/۳ـ۶۷۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۶۷/۱۸ـ۲۶۸).

۲. «و منهم الثابتة فی الارضین السفلی اقدامهم و المارقة من السماء العلیا اعناقهم و الخارجة من الاقطار ارکانهم، و المناسبة لقوائم العرش اکتافهم» (*نهج‌البلاغه*، خطبه اول، نک.: شجاعی، ۱۳۸۵: ۳۱).

۳. منظور از اصحاب، حضرت علی (ع) است (مجلسی، ۱۳۷۸: ۶۷۴/۳ و ۶۷۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۶۷/۱۸ و ۲۶۸).

٤. و در روایت دیگر امام رضا (ع) می‌فرماید: «ان الانبیاء و الائمة (ع) فقهم الله و یؤتیهم من مخزون علمه و حکمه ما لا یوتیه غیرهم فیکون علمهم فوق علم اهل زمانهم» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۰۱/۱؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۶۷۸/۲؛ همو، بی‌تا: ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۳۶۴: ۱۲۷/۲۵).

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

هستی‌شناسی خلأ

احمد حکیم*

چکیده

یکی از نخستین نتایج نظریه میدان‌های کوانتومی آن است که خلأ، حامل انرژی (بی‌نهایت) است. این نتیجه با آزمون‌های تجربی و تا حدی با نظریه‌های بنیادی دیگر فیزیک مانند نظریه نسبیت عام سازگار است. در این مقاله، پس از بررسی ابعاد هستی‌شناختی مفهوم خلأ در فلسفه و فیزیک، ابتدا نتیجه خواهیم گرفت که آنچه در فیزیک، خلأ نامیده می‌شود به معنای هیچِ مطلق نیست و اساساً هیچِ مطلق نه در فیزیک کلاسیک و نه در فیزیک جدید نمی‌تواند منشأ اثر قابل اندازه‌گیری باشد. به علاوه، نشان خواهیم داد که این نتیجه به معنای طرد کامل مباحث فلسفی مفهوم خلأ در نظریه‌های فیزیکی نیست و بدون طرح این مباحث نمی‌توان تعبیر روشن و واضحی از این نظریه‌ها ارائه کرد.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی، خلأ، انرژی، میدان‌های کوانتومی، نظریه نسبیت عام.

* عضو هیئت علمی گروه فیزیک دانشگاه آزاد اسلامی (واحد خمینی‌شهر).

۱. پیشینه مفهوم خلأ[۱]

مفهوم خلأ، به معنای فضای کاملاً تهی که اشیا را از یکدیگر متمایز می‌کند در آثار فیثاغورثیان وجود داشته است. ارسطو در این زمینه می‌گوید:

> فیثاغورثیان نیز معتقدند که خلأ وجود دارد و از طریق دم زدن کیهان، از دم نامتناهی به درون کیهان راه می‌یابد. به علاوه، می‌گویند که خلأ، طبیعت اشیا را از یکدیگر متمایز میسازد و به منزله مبدئی است که اشیا را که یکی پس از دیگری قرار دارند از هم جدا و مشخص می‌کند، و این امر در درجه اول در مورد اعداد صادق است. زیرا خلأ مایه تمایز طبیعت اعداد است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۶۲).

به این ترتیب در مکتب فیثاغورثی، فضا عامل گسستگی اعداد و عامل هندسی شدن آنهاست و از آنجا که در این مکتب اعداد، جوهر تمام موجوداتاند، این گسستگی در مورد اشیا نیز وجود دارد.

آرخوطس (Archytas)، فیلسوف یونانی فیثاغورثی و از نزدیکان افلاطون، یکی از نخستین فیلسوفانی بود که تصویری عمیق‌تر از مفهوم فضا ارائه کرد. او صریحاً بین مفاهیم فضا، خلأ و ماده تفاوت قائل شد و آنها را از یکدیگر متمایز ساخت. از نظر او فضا موجودی است که همه اجسام در آن قرار گرفته‌اند و خود به وسیله خلأ نامحدود محاصره شده است. فضا از نظر آرخوطس یک ویژگی فیزیکی نیز داشت و آن اینکه مانع از بزرگ یا کوچک شدن بی‌اندازه اجسام می‌شد و بنابراین از نظر او بین «فضا» که عامل محدودیت اجسام و دارای خاصیت فیزیکی است و «خلأ» که به معنای هیچ مطلق است، تفاوت وجود داشت (Jammer, 1993: 10).

افلاطون نیز بنا به قول ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۴۲) علاوه بر بحث درباره وجود یا عدم وجود یک فضای مستقل به چیستی آن نیز توجه زیادی کرد. او از فضا تصویری کاملاً ریاضی ارائه کرد و آن را مستقل از موجوداتی که در داخل آن در حال حرکت بودند می‌دانست. فضا از نظر او پذیرنده همه موجودات بود و به اندازه صور، واقعیت داشت. او حتی فضا را واقعی‌تر از موجودات درونش می‌دانست و برای آن اصالت

---

۱ از استاد ارجمند و گرامی جناب آقای دکتر مهدی گلشنی به خاطر راهنمایی و کمک‌های بی‌دریغ ایشان در تألیف این مقاله سپاس‌گزارم.

بیشتری قائل بود. افلاطون منکر وجود خلأ در داخل جهان بود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۸۲) ولی اعتقاد داشت که خارج از این جهان کروی محدود، الزاماً فضای خالی نامحدودی وجود دارد و بنابراین برخلاف آنچه بعضی مفسران تصور می‌کنند (Crombie 1961: 36) نگرش او با نظر اتمیست‌ها، که جوهر جهان را اتم‌ها و فضای مابین آنها را خلأ می‌دانستند، متفاوت بود (Capek, 1976: 22). در واقع افلاطون معتقد بود با قرار گرفتن اشکال هندسی (عناصر سازنده موجودات) به طور منظم و دقیق کنار یکدیگر، فضا کاملاً پر می‌شود و هیچ جای خالی بین آنها باقی نمی‌ماند (Ibid.: 24).

ارسطو، با دیدگاه‌های افلاطون در زمینه فضا مخالف بود. او به فضا و مکان به معنای جوهری جدای از اجسام اعتقاد نداشت و این را دلیل عدم وجود خلأ نیز می‌دانست. او در این زمینه چنین می‌گوید:

> به علاوه، اگر خلأ نوعی مکان تهی از جسم است، پس جسمی که در آن جای گرفته باشد به کجا حرکت خواهد کرد؟ تردید نیست که این جسم، به همه جاهای خلأ حرکت نخواهد کرد. این استدلال در مورد کسانی هم معتبر است که گمان می‌برند که مکان، چیزی جدا (از اجسام) است و اشیا به درون آن می‌روند (زیرا می‌توان پرسید که چیزی که در آن جای گرفته است چگونه ممکن است متحرک یا ساکن باشد؟) همین استدلال، هم در مورد خلأ صادق است و هم در مورد «بالا» و «پایین» در مکان. زیرا کسانی که به وجود خلأ قائل‌اند خلأ را مکان تلقی می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

ارسطو دلایل دیگری نیز در رد خلأ داشت، از جمله اینکه، اگر خلأ وجود داشته باشد اجسام در حال حرکت با مقاومتی مواجه نخواهند بود و سرعت آنها بی‌نهایت خواهد شد. فیلوپونوس (Philoponus) در رد این استدلال به حرکت چرخشی اشاره می‌کند. به نظر او، در این حرکت بدون آنکه مقاومتی وجود داشته باشد و هوا یا هر محیط دیگری شکافته شود، سرعت جسم محدود است. بنابراین، این موضوع ربطی به وجود یا عدم وجود خلأ ندارد. علاوه بر این، فیلوپونوس معتقد بود هیچ حرکتی آناً انجام نمی‌شود و تمام اجسام به هر حال مدت‌زمانی در حال حرکت خواهند بود، چه ماده‌ای سر راهشان وجود داشته باشد و چه نباشد، وجود یک محیط مادی سر راه یک جسم، فقط باعث می‌شود آن جسم مدتی طولانی‌تر در حال حرکت باشد.

رواقیان نیز، همچون ارسطو، وجود خلأ در میان اشیای جهان مادی را نفی کردند ولی معتقد بودند کل این جهان مانند جزیره‌ای میان خلأ قرار دارد. دلیل آنها این بود که هنگامی که کل این جهان در اثر گرما منبسط می‌شود باید فضایی برای انبساط داشته باشد (Capek, 1976: 31). رواقیان در پاسخ به این اشکال ارسطو و پیروان او که می‌گفتند وجود خلأ خارج از جهان باعث از هم پاشیدگی جهان خواهد شد، معتقد بودند سیالی به نام «رایحه زندگی» (pneuma) در تمام جهان وجود دارد که باعث تأثیر اجسام بر روی یکدیگر و چسبندگی بین آنها می‌شود. به نظر آنان، گرچه در این جهان جهات بالا و پایین از یکدیگر قابل تشخیص هستند ولی در خلأ، این جهات بی‌معنا بوده و آن، کاملاً همسان‌گرد است (Jammer, 1993: 24-25).

متفکران اسلامی نیز آرای مختلفی در مورد مفهوم مکان، فضا و خلأ داشته‌اند. نظرات بعضی از آنان در این مورد نظیر زکریای رازی، ابن‌باجه و بعضی از متکلمان، افلاطونی و اتمیستی و نظر بعضی، مانند ابن‌رشد و ابن‌سینا، ارسطویی بوده است.

از محمد بن زکریای رازی، فیلسوف و دانشمند ایرانی، آثار فلسفی کمی به جای مانده است ولی می‌توان از همین آثار دریافت که او بیشتر متمایل به سقراط و افلاطون بوده است تا ارسطو. رازی در مخالفت با نظرات ارسطو مکان را مطلق و یکی از جواهر قدیم و یکسان با خلأ می‌انگاشت و معتقد بود در مکان از ابتدا جرمی نبوده است و از این‌رو فقط با تفکر شناخته می‌شود. او مکان را دو نوع می‌دانست؛ مکان مطلق که همان مکان ازلی، ابدی و نامتناهی است که بدون هیچ موجودی معنا داشته و در واقع همان *پذیرنده* در مکتب افلاطونی است و مکان مضاف یا مکان نسبی که به سبب وجود ماده معنا پیدا می‌کند (بدوی، ۱۳۸۹: ۶۲۷). مخالفت با ارسطو باعث بروز انتقادات شدیدی از طرف فلاسفه مشاء به رازی شد، تا جایی که ابن‌سینا اظهار داشته است که با ورود رازی به مباحث مختلف الاهیات خود را رسوا و جهل خویش را آشکار کرده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۲۶-۱۲۷). ابوریحان بیرونی از رازی در برابر ابن‌سینا دفاع کرد و علاوه بر آنکه خلأ را ممتنع نمی‌شمرد، همچون رازی برای آن نیروی جاذبه هم قائل بود و او به این مطلب در مکاتبات خود با ابن‌سینا اشاره کرده است.

متکلمان اسلامی، به ویژه ابوالحسن اشعری، نیز مروج دیدگاه‌های اتمیستی در بین مسلمانان بوده‌اند، آنان برخلاف ارسطوییان، که اساس جهان را وجود و عوارض آن

می‌پنداشتند، معتقد بودند جهان از اتم‌ها و حوادث مربوط به آن تشکیل شده است. به عقیده آنان، اینکه ما جسم را به صورت یک واحد متصل می‌بینیم، خطای باصره است. اتم‌ها از دیدگاه متکلمان ذراتی نقطه‌ای، نامحسوس، تقسیم‌ناپذیر، یکسان و فاقد هر گونه امتداد بودند که فقط در صورت ترکیب با یکدیگر می‌توانند فضا را اشغال کنند. به عبارت دیگر، از نظر آنان، موقعیت (حیز) اتم‌ها به تنهایی نقطه بوده، فضا و مکان را اشغال نمی‌کنند، با اتصال دو اتم به یکدیگر طول، با اتصال چهار اتم، طول و عرض و با اتصال هشت اتم به یکدیگر اجسام سه‌بعدی تشکیل می‌شود. بنابراین، در نظریه متکلمان، پیش‌فرض وجود فضای خالی، ضروری است. در این نظریه فضا، ماده و زمان ساختاری گسسته و اتمیستی دارد.

ابن‌باجه در زمره فلاسفه‌ای است که برخلاف ارسطو، خلأ و حرکت در آن را ممکن می‌دانست و همین امر باعث شد حرکت اجسام با سرعت محدود را در خلأ امکان‌پذیر بداند.

ابن‌سینا قائلان به خلأ را به دو گروه تقسیم کرده است؛ جماعتی که می‌گویند خلأ لاشیء و عدم محض است، و دسته دیگر که گمان می‌کنند خلأ هیچ محض نیست و قابل اندازه‌گیری بوده و بعد ممتد در تمام جهات است که اجسام در آن قرار می‌گیرند و خلأ، محل و مکان آنهاست. او دلایل عدیده‌ای در رد نظریه هر دو گروه آورد و به طور کلی به خلأ اعتقادی نداشت (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۱۵۷–۱۷۵).

ابن‌سینا بدون آنکه نامی از رازی و بیرونی به میان آورد، نظر آنان را، که برای خلأ خاصیت جاذبه در نظر گرفته بودند، به باد انتقاد گرفته، شواهدی در رد نظرات آنها نیز ارائه کرد (همان: ۱۷۲).

۲. مفهوم خلأ در فیزیک نیوتنی

قبل از نیوتن، دکارت نظرات مهمی درباره خلأ داشته است. از نظر دکارت، اساساً وجود خلأ نه صرفاً به دلایل تجربی، بلکه به دلایل عقلی محال است و عبارت «فضای خلأ» تناقضی آشکار در کلمات، همچون «وجود نیستی» است. او فضا را مملو از ماده‌ای رقیق می‌دانست که این ماده، اساس نظریه گردشاره‌ها را نیز تشکیل می‌داد و بنابراین در نظریه او فضای مادی عامل ایجاد نیرو بود. دکارت بر همین اساس به فضای مطلق به عنوان یک فضای کاملاً تهی و عاری از

ماده اعتقادی نداشت. او فضا را نسبی و حرکت را انتقال قسمتی از جسم از مجاورت اجسامی که بر آن مماس‌اند به مجاورت اجسام دیگر می‌دانست. دکارت به جهان نامتناهی و بی‌کران اعتقاد داشت و همچون برونو ستارگان و منظومه‌های اطراف آن را در تمام جهان پراکنده می‌دانست. البته او لفظ «نامتناهی» (infinite) را در مورد فضا به کار نمی‌برد؛ چراکه این صفت را تنها، مخصوص خداوند می‌دانست. او در مورد حدود فضا از عبارت «نامعین» (indefinite) استفاده می‌کرد.

در مکانیک نیوتنی، مباحث مربوط به مفهوم خلأ با مباحث مربوط به فضای مطلق قرابت داشت. شاید بتوان گفت یکی از مؤثرترین متفکران نوافلاطونی قرن هفدهم میلادی که در شکل‌گیری مفهوم فضای مطلق نیوتنی نقش بسزایی داشت، هنری مور (Henry More) بود. گفته می‌شود اسحاق بارو، استاد نیوتن، تحت تأثیر مور کتاب درس‌نامه‌های ریاضی خود را منتشر کرد و مفاهیم بنیادی هندسه، از جمله فضا را به عنوان موجودی الاهی و حاضر در همه جا معرفی کرد.

مور، برخلاف دکارت، معتقد بود فضا بدون ماده، خلأ مطلق نیست، بلکه از نظر او فضای خالی از ماده جایگاه خداوند متعال است که دارای امتداد بوده و در همه جا حاضر است:

> من به روشنی اعتقاد دارم که خداوند، به شیوه‌ای لایق خود، دارای امتداد است، چراکه او در همه جا حاضر است و در درون دستگاه جهان و تمامی ذراتش جای دارد. اگر او عملاً به موجودات جهان این‌چنین نزدیک نبود، چطور می‌توانست باعث حرکت ماده شود. کاری که یک‌بار انجام داد و اینک نیز در مورد شما در حال انجام آن است و مطمئناً اگر در همه جا حاضر نمی‌بود، قادر به انجام آن نبود. بنابراین خداوند بدین شیوه ممتد و حاضر در همه جاست (Koyré, 1957: 111).

بنابراین، مور فضا را جایگاه خداوند می‌دانست و همچون دکارت اعتقاد به نامتناهی بودن آن داشت، ولی از نظر او امکان دارد جهان مادی محدود و محصور در کرانه‌ها باشد.

نیوتن را می‌توان از لحاظ ساختار ماده، فیلسوفی اتمیست به شمار آورد. او در زمینه مفهوم خلأ موضعی مشابه سایر اتمیست‌ها داشت و همچون آنان فضای ما بین ذرات را

خلأ می‌دانست: «اگر ذرات توپر همه اجسام، غلظت یکسان داشته باشند، نمی‌توان آنها را رقیق کرد بدون آنکه منفذ، فضا، یا خلئی که می‌تواند جایگزین شود، در آن به وجود بیاید» (Newton, 1846: 396).

لایب‌نیتس اعتقاد به خلأ را به منزله اعتقاد به فضای مطلق می‌دانست و به همین دلیل وجود خلأ را همچون فضای مطلق قبول نداشت: «همان دلیلی که نشان می‌دهد فضای فراجهانی، پندارگونه است، اثبات می‌کند که فضای تهی نیز موجودی وهمی و خیالی است، برای آنکه آنها تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند» (Leibniz, 2000: 23).

لایب‌نیتس نظریه اتمیستی نیوتن را نیز، که مستلزم پذیرش خلأ بین ذرات بود، نقد کرد و خلأ بین آنها را عرض بدون جوهر می‌دانست. سخنان لایب‌نیتس نشان از سوء تفاهم و چشم‌پوشی از عمق افکار نیوتن داشت. به خاطر همین کلارک مفسر و مدافع نیوتن واکنش شدیدی به این انتقادات نشان می‌داد. او در پاسخ به انتقادات لایب‌نیتس چنین می‌گوید:

> فضای خلأ محمول بدون موضوع نیست، چراکه هرگز منظور ما از خلأ، فضای خالی مطلق نیست، بلکه منظور ما از آن تنها فضای عاری از ماده است. در فضای خلأ خداوند در همه جا حاضر است و احتمالاً جواهر دیگری که آنها نیز غیرمادی‌اند و به وسیله حواس ما قابل لمس نیستند در آن حضور دارند ... فضا به مانند دهر، بی‌کران، تغییرناپذیر، ازلی و ابدی است. با وجود این، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر چیز ازلی و ابدی مستقل از ذات باری‌تعالی است. به همین دلیل فضا و زمان، خود خدایی دیگر نیستند، بلکه آنها معلول و نتیجه ضروری و بلاواسطه وجود اویند (Ibid.: 30).

یکی از فلاسفه و ریاضی‌دانان مطرح آن زمان، که دیدگاه‌های مهمی در این زمینه دارد، جوزف رافسون (Joseph Raphson) است. دیدگاه‌های او درباره فضا در واقع ادغام افکار مور و نیوتن و بیان شفافی از نظرات آن دو است. به طور خلاصه، رافسون با برشمردن خواص زیر برای فضا تصویری شفاف و روشن‌تر از قبل برای آن ارائه کرد:

> فضا (یا درونی‌ترین امتداد) مطلقاً و به دلیل ماهیت آن، حتی در تصور، انقسام‌ناپذیر است.
> فضا مطلقاً و به دلیل ماهیت آن حرکت‌ناپذیر است.
> فضا، بالفعل نامتناهی است.

فضا کنش خالص است.

فضا حاوی و نافذ در هر چیز است.

فضا غیرجسمانی است.

فضا تغییرناپذیر است.

فضا واحد بالذات است.

فضا ازلی و ابدی است.

فضا کامل‌ترین مجرد است.

بدون فضا، اجسام نه به طور عینی قابل تصورند و نه به طور ذهنی

و بنابراین:

فضا از صفات علت اولی است.

به عبارت دیگر، رافسون هر چیزی را که نشانی از نامتناهی مطلق و بالفعل داشته باشد از صفات آفریدگار و علت اولی دانسته است. او معتقد بود آنچنان‌که آفرینش موجودی ذی‌شعور، چون انسان، ساخته یک خالق ذی‌شعور است، چگونه ممکن است خلق موجودات ممتد، ساخته یک هستی بدون امتداد باشد، به قول حکیمان مدرسی: «هیچ موجودی نمی‌تواند به دیگری چیزی عطا کند مگر آنکه خود (به طور کامل‌تر) آن را داشته باشد» (Koyré, 1957: 199).

رافسون به شیوه دکارت، از اصول موضوعه شروع کرد و درصدد اثبات صفات فوق، که حاصل و عصاره اندیشه‌های مور و نیوتن است، بر آمد. او علاوه بر این صفات به همگن بودن فضا نیز اعتقاد داشت و آن را نشانه نامتناهی بودن آن می‌دانست: «اگر شخصی در این بی‌کران (که نه آغاز، نه پایان و نه میانه‌ای دارد) برای یک مدت طولانی راه برود و هزاران هزار مایل را بپیماید، باز در این بی‌کران در همان جای نخست خواهد بود» (Ibid.: 202).

گرچه نیوتن نامی از مور و رافسون در آثار رسمی خود نبرده است ولی روشن است که تحت تأثیر آنان و دیگر فلاسفه هم‌عصر خود، بخش‌هایی را تحت عنوان «جستارها» به ترجمه لاتین کتاب *نور شناخت* در سال ۱۷۰۶ میلادی و ضمائمی فلسفی به ویرایش‌های دوم و سوم کتاب *اصول* در سال‌های ۱۷۱۳ و ۱۷۲۶ میلادی اضافه کرد و بعضی از افکار فلسفی خود را با صراحت و شفافیت بیشتری در این کتاب‌ها مطرح کرد. دیوید گریگوری از شارحان کتاب *اصول* در خاطرات خود به تاریخ ۲۱ دسامبر ۱۷۰۵ در این مورد می‌گوید:

با سر ایزاک نیوتن دیداری داشتم و او به من گفت که ۷ صفحه به حواشی کتاب نور و رنگ خود در ویرایش لاتین آن اضافه کرده است. ... او در اضافه کردن جستار نهایی با عنوان *«فضایی که از اجسام خالی است از چه چیزی پر شده است»* دچار تردید و دودلی بود. این حقیقتی آشکار است که او اعتقاد دارد خداوند در همه جا به معنای واقعی لغوی حضور دارد. همان‌طور که ما اشیا را از طریق تصاویری که در مغزمان ایجاد می‌شود حس می‌کنیم، خداوند نیز به همه چیز از طریق حضور بی‌واسطه آنها نزد او آگاه است: او [نیوتن] معتقد است همان‌طور که خداوند در جایی که از اجسام تهی است حاضر است، در فضایی که اجسام حضور دارند نیز حاضر است (Koyré, 1957: 297).

نیوتن در ضمیمه کتاب *اصول*، در پاسخ به انتقادات بارکلی که قبول فضای مطلق را به عنوان موجودی ابدی و ازلی، شرک تلقی می‌کرد، بدون آنکه نامی از او (بارکلی) بیاورد این ویژگی‌ها را از صفات خداوند دانست نه موجودی جدای از خداوند. به نظر نیوتن، «او جاودانی و نامتناهی نیست، بلکه جاودان و بی‌انتهاست. او فضا یا امتداد زمانی نیست، بلکه پایدار و حاضر در همه جاست» (Newton, 1846: 505). و «از آنجا که هر جزء از فضا در همه *زمان‌ها* وجود دارد، و هر جزء انقسام‌ناپذیر از دهر، در همه *جا* حاضر است، نمی‌تواند خالق و سازنده همه این چیزها در *لامکان* و *لازمان* باشد» (Newton, 1846: 505). و «او [خداوند] حاضر در همه جاست نه صرفاً بالعرض بلکه بالذات، چراکه عرض بدون جوهر دوام ندارد. در او همه چیزها قرار گرفته‌اند و در حال حرکت‌اند، با وجود این او تحت تأثیر هیچ چیزی نیست. خداوند به دلیل حرکت اجسام دچار هیچ زحمتی نیست و حضور خداوند در همه جا باعث بروز هیچ مقاومتی برای اجسام نمی‌شود. همگان معتقدند خداوند متعال واجب‌الوجود است و به همین دلیل وجود او در همه جا و تمام لحظات ضروری است» (Ibid.).

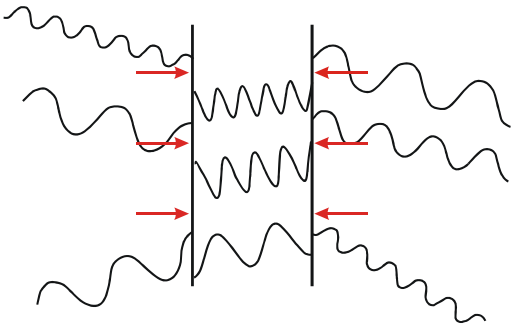
به این ترتیب نیوتن، فضا را نه صفت مخلوقات که صفت خداوند می‌دانست. کلارک در پاسخ به انتقادات تند لایب‌نیتس، افکار نیوتن را با شفافیت بیشتری مطرح می‌کند: «فضا، موجودی نامتناهی و ازلی و ابدی نیست، بلکه صفت یا پیامدی از یک موجود نامتناهی و همیشگی است. فضای نامتناهی، بی‌کران است، اما بی‌کرانگی، خداوند نیست و بنابراین فضای نامتناهی خداوند نیست» (Leibniz, 2000: 19). و در

جای دیگر: «خداوند در همه جا حضور دارد و حضور او برای همه موجودات ضروری و بالذات است. حضور او به واسطه فعل او آشکار می‌شود، و بنابراین عمل او بدون حضور او امکان‌پذیر نیست (Ibid.: 20).

۳. هستی‌شناسی خلأ در نظریه میدان‌های کوانتومی و نظریه نسبیت عام

از مطالب گذشته می‌توان نتیجه گرفت که قریب به اتفاق فلاسفه و فیزیک‌دانان قرون گذشته، خلأ، به معنای هیچ مطلق را محمول بدون موضوع و وجود آن را غیرممکن تلقی می‌کردند. اختلاف نظر بین آنان در این بود که بعضی، به طور کلی فضای عاری از ماده را بی‌معنا و بعضی، فضای عاری از ماده را ممکن و آن را جایگاه موجودات متافیزیکی می‌دانستند.

پیدایش نظریه میدان‌های کوانتومی باعث شد بار دیگر مباحث مربوط به مفهوم خلأ مطرح شود. از نخستین نتایج این نظریه آن است که انرژی سیستم وقتی در حالت خلأ قرار دارد بی‌نهایت است. کسیمیر (Casimir) در ۱۹۴۸ پیش‌بینی کرد که گرچه انرژی خلأ، بی‌نهایت است ولی افت و خیزهای درون آن محدود است. حاصل این افت و خیزها اعمال نیروی جاذبه بین دو صفحه موازی بوده، قابل اندازه‌گیری است. به نظر او، بین صفحات به دلیل شرایط مرزی، نوسانگرهای میدان کمتری نسبت به خارج از صفحات وجود دارد و این باعث ایجاد ذرات بیشتری در خارج از صفحات شده و نیروی جاذبه بین آنها را ایجاد می‌کند.



اثر کسیمیر

این پیش‌بینی ابتدا در ۱۹۵۸ توسط اسپارنی (Sparnaay) و سپس در ۱۹۹۷ توسط لاموركس (Lamoreaux) و نهایتاً در ۲۰۰۱ توسط یک گروه در دانشگاه پادوای ایتالیا به لحاظ تجربی تأیید شد. این آزمایش‌ها شواهد متقنی در تأیید مبانی نظریه میدان‌ها بوده و هست.[1] علاوه بر این، جابه‌جایی لمب و ممان مغناطیسی ناهنجار الکترون پدیده‌های دیگری هستند که وجود افت و خیزهای انرژی در حالت خلأ را تأیید می‌کنند.

خلأ، در نظریه میدان، مفهومی بنیادین و اساسی دارد و گرچه از ماده و موج تهی است ولی مملو از میدان و انرژی است. منظور از میدان در اینجا موجودی کوانتومی و مجموعه‌ای از نوسانگرهای هارمونیک است که با نوسانگرهای کلاسیک شناخته‌شده متفاوت بوده، می‌تواند بر روی خلأ اثر بگذارد و ذرات جدید را خلق یا نابود کند. حاصل این خلق و نابودی مجموعه‌ای از ذرات و پادذرات است.

در نظریه نسبیت عام نیز، از زمان پیدایش آن، مباحث مربوط به خلأ مطرح بوده است. از نقل‌قول‌های اینشتین نیز چنین برمی‌آید که او فضای کاملاً تهی و مستقل از ماده را دارای واقعیت فیزیکی نمی‌دانست و نهایتاً به این نتیجه رسید که فضای عاری از ماده، از میدان گرانش پر شده است. به این ترتیب او (همچون نیوتن) واقعیت فیزیکی فضای ریاضی و کاملاً تهی را انکار می‌کرد.

به علاوه، در اواخر قرن بیستم میلادی بر اساس مدل استاندارد کیهان‌شناختی و مشاهدات نجومی نشان داده شد که اجرام سماوی و موجودات قابل مشاهده و اندازه‌گیری، تنها ۴٪ موجودات کل عالم را تشکیل می‌دهند و ۹۶٪ کل عالم از ماده تاریک و انرژی تاریک تشکیل شده است که ماهیت و منشأ آنها روشن نیست. وجود ماده تاریک و انرژی تاریک را می‌توان شاهدی بر این مدعا دانست که فضای بین اجرام سماوی خالی نبوده، علاوه بر میدان گرانشی، شامل موجودات پیچیده و ناشناخته نیز هست.

اینشتین در فیزیکی دانستن مفهوم فضا و خواص آن مانند میدان گرانشی تا آنجا پیش رفت که حتی کنار گذاشتن مفهوم اتر در نظریه نسبیت خاص را عملی شتاب‌زده دانست. او در واقع به این نتیجه رسید که اتر و فضا نمایانگر موجودی واحدند:

> امروز کشف لورنتس را می‌توان بدین صورت بیان کرد: فضای فیزیکی و اتـر صـرفاً واژه‌های متفاوتی هستند برای چیزی واحد، میدان‌ها حالت‌های فیزیکی فضا هستند. اگر هیچ حرکت خاصی را نتوان به اتر نسبت داد، هیچ دلیلی وجود ندارد که آن را به عنوان هستی خاصی سوای فضا به شمار آورد. لیکن در آن زمان هنوز فیزیک‌دانـان با این شیوه اندیشیدن سخت بیگانه بودند، نزد آنان فضا هنـوز چیـزی بـود صـلب و همگن که نمی‌توانست دست‌خوش تغییر شود و یا حالت‌های گوناگون را اختیار کنـد (اینشتین، ۱۳۶۳: ۱۱۸).

بنابراین، می‌توان گفت اینشتین پس از نظریه نسبیت عام تصویری جدید از مفهوم اتر ارائه کـرد. او مفهوم اتر و فضا را یکسان دانست و بـرای آن خاصـیتی جـدایی‌ناپـذیر تحـت عنـوان میـدان گرانشی قائل بود. از نظر او، فضا، بدون میدان گرانشی قابل تصور نبود، ولی امکان تصور فضـای بدون میدان الکترومغناطیسی وجود داشت. اینشتین ذرات اصلی ماده را چیزی جز تـراکم میـدان الکترومغناطیسی نمی‌دانست و از اینجا نتیجـه گرفـت کـه جهـان از فضـا (اتـر) و مـاده (میـدان الکترومغناطیسی) تشکیل شده است: «نگرش نوین ما از جهان به دو واقعیت قائـل اسـت کـه از لحاظ مفهومی کاملاً مستقل از یکدیگرند، گرچه ممکن است به نحوی علیتی با یکدیگر مـرتبط باشند. این دو واقعیت عبارت‌اند از اتر گرانشی و میدان الکترومغناطیسی، یا – ممکن است آنهـا را چنین نامید– فضا و ماده» (همان: ۱۴۵). بازگشت مفهوم اتر را می‌تـوان در سـخنان اینشـتین از ۱۹۲۰ میلادی به بعد ملاحظه کرد.

امکان وجود انرژی خـلأ در نظریـه نسـبیت عـام نیـز مطـرح بـوده اسـت. ابتـدا نرنسـت بـا توجه به مفـاهیم اولیـه نظریـه کوانتـوم قـدیم ایـن مسـئله را کـه فضـای خـالی ممکـن اسـت دارای انـرژی باشـد مطـرح کـرد و سـپس پـائولی در اواخـر دهـه بیسـت نشـان داد کـه اگـر اثرات گرانشی انرژی خلأ محاسـبه‌شـده توسـط نرنسـت را بـه حسـاب آوریـم شـعاع جهـان از ۳۱ کیلـومتر نبایـد بیشـتر باشـد (Straumann: 1999). ایـن نتیجـه گرچـه باعـث حیـرت پـائولی شـد ولـی در نوشـته‌های بعـدی توجـه چنـدانی بـه آن نکـرد. لـومتر (Lemaitre) نیـز وقتـی مـدل کیهان‌شناسـی خـود را بـر اسـاس ثابـت کیهـان‌شـناختی Λ بنـا کـرد، در ۱۹۳۴ مـیلادی مقالـه‌ای منتشـر کـرد و در آن منشـأ وجـود ایـن ثابـت را دانسـیته انـرژی موجـود در خـلأ و اثـرات جاذبـه ایـن انـرژی دانسـت. او مقـدار کـوچکی را بـرای چگـالی انـرژی خـلأ پیش‌بینـی کـرد. امـا ایـن مقـدار کوچـک بـا آنچـه توسـط نظریـه میـدان پیش‌بینـی شـد،

هم‌خوانی نداشت. لومتر گرچه از پیشرفت‌های نظریه میدان در آن زمان آگاه بود و مقالاتی در این زمینه منتشر کرد، ولی اشاره‌ای به محتوای کوانتومی این انرژی نکرد.

از آنجایی که انرژی خلأ، هم در نظریه میدان و هم در نظریه نسبیت عام مطرح بوده است، شاید بتوان آن را نخستین نقطه تلاقی این دو نظریه دانست، با وجود این، دیراک به عنوان بانی الکترودینامیک کوانتومی و شوینگرو فاینمن به عنوان پایه‌گذار شکل نهایی آن توجهی به ارتباط این دو و ثابت کیهان‌شناختی نداشتند.

زلدویچ (Zeldovich) در ۱۹۶۷ بار دیگر آثار انرژی خلأ کوانتومی در ثابت کیهان‌شناسی را بررسی کرد. هدف او توضیح اثر انتقال به نور قرمز کوازارها بود که به تنهایی با نظریه نسبیت عام قابل حل نبود. او در خلال چند مقاله افت و خیزهای کوانتومی خلأ را برای حل این معضل پیشنهاد کرد ولی پیش‌بینی‌های او نیز با نتایج تجربی مطابقت نداشت (Weinberg, 1989).

از زمانی که در اواسط دهه ۷۰ نشان داده شد که شکست تقارن خودبه‌خودی می‌تواند بعضی نتایج کیهان‌شناختی به دنبال داشته باشد، مسئله ارتباط ثابت کیهان‌شناختی و انرژی خلأ بار دیگر به یکی از مسائل مهم و مشترک نظریه نسبیت عام و نظریه میدان‌های کوانتومی تبدیل شد. امروزه نیز مسئله انرژی خلأ و افت و خیزهای آن نقش اساسی در نظریه کیهان‌شناسی تورمی دارد. این نظریه که ابتدا گوث (Guth) آن را در ۱۹۸۰ پیشنهاد داد، نقطه شروع انفجار بزرگ را افت و خیزهای درون خلأ می‌داند و بنابراین مقدار انرژی لازم برای چنین انفجار مهیبی مطابق این نظریه، فوق‌العاده بزرگ است، ولی پیش‌بینی این نظریه با نتایج تجربی در مورد ثابت کیهان‌شناختی، که برای آن مقدار مثبت نسبتاً کوچکی به دست آمده است مطابقت ندارد. گوث در این مورد گفته است:

اینکه مقدار Λ این‌قدر کوچک است یکی از رازهای عمیق فیزیک است. مقدار Λ به وسیله فیزیک ذرات به تنهایی تعیین نمی‌شود، بلکه زمانی این مسئله حل می‌شود که یک نظریه ذرات بر اساس گرانش کوانتومی ارائه شود (Guth, 1981).

ویتن نیز کوچک بودن ثابت کیهان‌شناختی و اختلاف بسیار زیاد آن با مقادیر پیش‌بینی‌شده فیزیک ذرات را یکی از موانع پیشرفت نظریه ریسمان دانسته است (Witten, 2000).

۴. طرح مباحث فلسفی خلأ در نظریه استاندارد کیهان‌شناختی

از آنچه شرح داده شد نتیجه گرفته می‌شود که خلأ و انرژی خلأ در نظریه‌های فیزیکی، به معنای هیچ مطلق نیست، بلکه منظور از آن، فضایی عاری از ماده و مملو از میدان، ماده تاریک و انرژی تاریک است. اینکه ماهیت این موجودات چیست هنوز در پرده ابهام است و تعبیر واضحی از آن ارائه نشده است.

این نتیجه‌گیری به معنای طرد کامل مباحث فلسفی خلأ در نظریه‌های فیزیکی نیست. در فیزیک نیوتنی ملاحظه شد که بدون توجه به این مباحث نمی‌توان تصویر و تعبیر روشنی از مفهوم فضای مطلق ارائه کرد. اکنون می‌خواهیم نشان دهیم که در نظریه استاندارد کیهان‌شناختی نیز، چنین مباحثی قابل طرح است و این موضوعی است که در کتاب‌های استاندارد کیهان‌شناختی توجهی به آن نشده است.

در نظریه نسبیت عام، از آنجا که دسترسی به ابعاد بالاتر از سه بعد امکان‌پذیر نیست از ابزاری ریاضی به نام مختصات ذاتی استفاده می‌شود. این مختصات کمک می‌کنند بدون آنکه از فضای مورد نظر خارج شویم مشخصات مربوط به آن را بررسی کنیم. اینشتین در نخستین مدل کیهان‌شناختی خود نشان داد که ما در یک فضای خمیده سه‌بعدی با یک شعاع معین مثبت قرار گرفته‌ایم. در این مدل این فضای خمیده، خود در یک فضای چهاربعدی اقلیدسی قرار دارد. او با استفاده از مختصات ذاتی، خواص مربوط به این فضا را تعیین کرد و از جمله نشان داد که این جهان ایستا، همگن، همسان‌گرد، بی‌کران (بدون لبه و مرز)، اما به طور فضایی محدود است.

مقایسه بین کره زمین و کل عالم می‌تواند نشان دهد که اینشتین چگونه به این تصویر جدید از جهان دست یافت. شخصی که بر روی زمین قرار دارد نقاط آن را با دو مختصه ذاتی نشان می‌دهد و با توجه به اندازه‌گیری فواصل بر روی آن پی می‌برد که بر روی یک سطح خمیده (تقریباً) کروی حرکت می‌کند. از نظر او، این سطح محدود است یعنی نقاط با فاصله بی‌نهایت برای آن قابل تصور نیست و نمی‌توان از نقاط آن

بسیار دور شد، ولی از طرف دیگر مرزی برای آن قابل تصور نیست و هیچ‌گاه این شخص با حرکت بر روی زمین به مرزی برای آن دست نخواهد یافت. اینشتین توانست همین مفاهیم را به فضا (با سه مختصه ذاتی) تعمیم دهد. از نظر او، اگر شخصی بی‌نهایت از نقطه‌ای دور شود دوباره به همان نقطه باز خواهد گشت. یعنی فضای خمیده دارای هیچ لبه و کرانه‌ای نخواهد بود. بنابراین فضا از نظر اینشتین محدود ولی بی‌کران (بدون مرز) است. همان‌طوری که سطح منحنی دوبعدی یک کره در یک فضای اقلیدسی سه‌بعدی قرار دارد، یک فضای خمیده سه‌بعدی ریمانی با شعاع انحنای ثابت در یک فضای چهاربعدی اقلیدسی قرار دارد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این فضای ریاضی چهاربعدی، واقعیت فیزیکی دارد؟ اینشتین فضای هندسی بدون میدان گرانشی را دارای واقعیت فیزیکی نمی‌دانست و همین دیدگاه او به مدل استاندارد کیهان‌شناختی نیز سرایت کرد. پس از آنکه اینشتین مدل ایستای کیهان‌شناختی را ارائه کرد، فریدمن در ۱۹۲۲ نشان داد که معادلات میدان نظریه نسبیت عام امکان دیگری را نیز نتیجه می‌دهد و آن اینکه جهان (نسبت به مختصات مکانی) دارای یک شعاع انحنای ثابت مثبت، ولی نسبت به زمان در حال انبساط است. نتایج و مشاهدات تجربی نظیر انتقال طیف نور ستارگان به سمت قرمز و تابش زمینه کیهانی همگی این انبساط را تأیید کرده‌اند و به همین جهت مدل مبتنی بر این نظریه، مدل استاندارد کیهان‌شناختی نامیده می‌شود. اکنون پرسش این است که آیا جهان ما در یک فضای مرتبه بالاتر، یعنی در یک فضای چهاربعدی خلأ در حال انبساط است. پاسخ، معمولاً منفی است. در مدل استاندارد فرض بر آن است که انبساط جهان علاوه بر اینکه به معنای دور شدن اجرام از یکدیگر است، به معنای خلق فضا و زمان نیز هست و خارج از این جهان در حال انبساط هیچ چیز (فضا و زمان) دیگری وجود ندارد؛ و به طور کلی این پرسش که «این جهان در چه فضایی در حال انبساط است؟» بی‌معناست. این نتیجه‌گیری ناشی از دیدگاه هستی‌شناختی اینشتین است که به درون مدل استاندارد رسوخ کرده و فضای بدون میدان گرانشی را دارای واقعیت فیزیکی نمی‌داند، ولی باید توجه داشت که این دیدگاه یعنی عدم واقعیت فیزیکی فضای هندسی خلأ مرتبه بالاتر یک تصمیم‌گیری فلسفی است و در هیچ کجای نظریه قابل اثبات یا انکار نیست.

نتیجه‌گیری

از فحوای کلام و سخنان صریح فلاسفه و علمای مطرح قرون گذشته می‌توان نتیجه گرفت که مباحث مربوط به خلأ یکی از نقاط تلاقی فیزیک و متافیزیک است. گرچه در بین فلاسفه کسانی هستند که به امکان وجود خلأ به عنوان هیچِ مطلق اعتقاد دارند، ولی قریب به اتفاق آنان وجود خلأ مطلق را نفی می‌کنند. در این مقاله نشان داده شد که آنچه در نظریه‌های استاندارد و بنیادی فیزیک، خلأ نامیده می‌شود به معنای هیچِ مطلق نبوده، مفهوم آن با خلأ مطلق متفاوت است. به علاوه، نشان داده شد که با وجود این تفاوت‌ها مباحث فلسفی خلأ به طور کامل از نظریه‌های فیزیک، به خصوص مکانیک نیوتنی و مدل استاندارد کیهان‌شناختی، طرد نشده است و بدون طرح این مباحث نمی‌توان تصویر و تعبیر روشنی از این نظریه‌ها ارائه کرد.

فهرست منابع

- ابو علی سینا (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی*، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۸۹). *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ج۳.
- اینشتین، آ (۱۳۶۳). *فیزیک و واقعیت*، ترجمه: محمدرضا خواجه‌پور، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). «محمد بن زکریای رازی»، در: *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج۱، به کوشش میان‌محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *مقالات فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
- Capek, M. (Eds) (1976). *The Concepts of Space and Time*, D. Reidel Publishing Company.
- Crombie. A. C. (1961). *Augustine to Galileo*, Vol. 2. Harvard University Press.
- Guth. A. H. (1981). "Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems", in: *Physical Review* D, vol. 23, pp. 347-356.
- Jammer, M. (1993). *Concepts of Space*, Dover Publications.
- Koyré, A. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*, the Johns Hopkins Press.
- Leibniz, G. W. and Clarke, S. (2000). *Correspondence*, Hackett Publishing
- Company Inc.
- Newton, I. (1846). *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Daniel Adee.

- Straumann, N. (1999). "The Mystery of the Cosmic Vacuum Energy Density and the Accelerated Expansion of the Universe", avaliable at: http://arxiv.org/abs/astro-ph/9908342.
- Weinberg, S. (1989). "The Cosmological Constant Problem", in: *Reviews of Modern Physics*, Vol. 61, No. 1.
- Witten, E. (2000). "The Cosmological Constant from the Viewpoint of String Theory", avaliable at: http: //arxiv. org/PS_cache/hep-ph/pdf/0002/0002297v2. pdf.

پی‌نوشت

۱. اغلب گفته می‌شود روابط عدم قطعیت منشأ انرژی خلأ است. علت آن است که در نظریه میدان جابه‌جاگرهای عملگرهای خلق و نابودی جانشین جابه‌جاگرهای مکان و مومنتوم در مکانیک کوانتوم می‌شوند و از آنجا که این جابه‌جاگرها در مکانیک کوانتوم، اساس روابط عدم قطعیت محسوب می‌شود، تعبیری مشابه در نظریه میدان ارائه شده است.

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

خاستگاه و پیشینه حکمت اشراق

محمد بهشتی*

چکیده

این مقاله خاستگاه و پیشینه نگرش اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی را بررسی کرده، اصل و تبار و سابقهٔ کهن آن را ترسیم می‌کند؛ حکمتی که بُن‌مایه آن کشف و شهود عرفانی و تفکر عقلانی و منطقی است و کلید فهم درست آن خودشناسی و معرفةالنفس است؛ معرفةالنفسی که تنها از طریق ریاضت و تصفیه باطن قابل دست‌یابی است. در این پژوهش ثابت خواهد شد که خاستگاه و پیشینه مکتب فلسفی اشراق متعدد و متنوع است؛ قرآن کریم، سنت نبوی، فلسفه ایران باستان، فلسفه یونان، فلسفه مشاء، عرفان و تصوف و ...؛ فلسفه اشراق از همه این مبادی و منابع بهره برده و با نظام‌سازی و مهندسی ویژه آنها را در خود جمع و هضم کرده، علاوه بر اینکه الهامات و مشهودات و مکاشفات باطنی سهروردی نیز، چنان‌که خود وی تصریح کرده، از منابع اصلی است.

کلیدواژه‌ها: خاستگاه، حکمت اشراق، حکمت باستان، اشراق، شهود، سهروردی.

*

مقدمه

برخلاف بسیاری از فیلسوفان مسلمان که معمولاً از منابع و پیشینه افکار خود کمتر یاد می‌کنند، سهروردی سرچشمه‌ها و مبادی اندیشه اشراقی خود را در موارد متعددی ذکر کرده است؛ وی خود را میراث‌بر اندیشه هرمس (ادریس پیامبر) آنباذقُلس، فیثاغورث، افلاطون و افلوطین و احیاگر حکمت حکمای ایران باستان چون زرتشت، کیومرث، فریدون، کی‌خسرو و ادامه‌دهنده راه عارفانی چون ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ذوالنون مصری و سهل تستری دانسته است.

گذشته از اینها بازتاب آیات شریفه قرآن کریم و احادیث نبوی در آثار سهروردی را هرگز نمی‌توان نادیده گرفت، بلکه می‌توان ادعا کرد تعالیم و آموزه‌های دینی در بسترسازی و پیدایش نگرش اشراقی تأثیر جدی داشته است؛ به ویژه اگر ما به کلیت تعالیم دین اسلام به درستی بنگریم درخواهیم یافت که دین اسلام در مورد نور، اشراق و شهود، سیر باطنی و معرفت قلبی و باریابی به ملکوت عالم، رؤیت خداوند و فرشتگان سخن بسیار دارد.

علاوه بر اینها سهروردی ادعا می‌کند که یافته‌های شهودی داشته و آن الهامات و مشاهدات و مکاشفات در پیدایش کتاب *حکمة‌الاشراق* نقش جدی داشته است و در مواردی به صراحت مکاشفات خود را بیان کرده است. در این مقاله می‌کوشیم مبادی و منابع مهم و اشخاصی که وی به صراحت از آنها یاد کرده یا بدان‌ها استناد جسته و از آنها مطلبی را نقل کرده است بیان کنیم و از این رهگذر خاستگاه، پیشینه و سرچشمه‌های حکمت اشراق را بررسی کنیم.

۱. منابع دینی

با توجه به اینکه سهروردی فیلسوفی مسلمان است و در سرزمین اسلام زاده شده، رشد کرده و به منظور یافتن حقیقت به دانش دینی روی آورده، طبیعی است که به منابع دینی چون قرآن کریم و روایات توجه داشته باشد و از آنها استفاده کند و بدان‌ها استناد جوید؛ نکته درخور دقت اینجاست که سهروردی نخستین فیلسوفی است که فراوان و گسترده به قرآن کریم استناد کرده است؛ در صورتی که پیش از او فارابی اصلاً به آیات قرآن استشهاد نکرده و نیز ابن‌سینا در کتاب *شفا* فقط به یک آیه استناد کرده است، اما سهروردی تقریباً در تمام ابواب و فصول نوشته‌های خود به آیات قرآنی استناد کرده است که گویی منبع دینی بر کل فلسفه اشراق سیطره تام دارد.

گذشته از این، واژه‌های کلیدی تفکر اشراقی چون نور، شهود، اشراق، ملکوت، سیر باطن در آیات کریمه قرآن به چشم می‌خورد و سهروردی بدان‌ها استناد کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۴/۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۳۶۱ و ۱۰۶/۲، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۰، ۲۲۱). این نشان می‌دهد که فلسفه اشراق از منابع دینی بهره برده است، البته این بهره‌مندی از آیات قرآنی در برخی از رساله‌های اشراقی وی، مثل *الالواح العمادیه*، تا بدان پایه گسترده شده که گویا سهروردی اندیشه‌ها و آرای خود را در این رساله به عنوان تفسیری بر پاره‌ای از موضوعات آیات شریفه ارائه داده است (همو، ۱۳۸۰: ۴۰/۴–۹۸؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۲۷/۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۶۰).

علاوه بر این، قرآن کریم برای سهروردی معیار تشخیص حق از باطل است. وی به صراحت اظهار می‌دارد که تنها سند قطعی دینی ما قرآن است و محک اعتبار هر رأی و سخن به این کتاب آسمانی است. زیرا چنان‌که آفرینش به دست خداوند است، ارشاد و هدایت نیز تنها به راهنمایی اوست، و همان‌گونه که همه مخلوقات از آفریدن و آفرینش ناتوان‌اند، گفته و سخن آنان نیز از ارشاد و هدایت کردن عاجز است، قدرت مطلق و کامل خداوند است که تو را لباس هستی پوشانده و کلمه روشن و نورانی اوست که تو را ارشاد و هدایت می‌کند؛ از این‌رو کسانی که به کلمه خداوند توجه نکرده و به رشته محکم قرآن اعتصام نمی‌جویند در چاه ضلالت و گمراهی سرنگون می‌شوند، بنابراین، هر گونه ادعا و سخنی که در کتاب خدا و سنت رسول‌الله (ص) شاهدی برای آن وجود نداشته باشد از درجه اعتبار ساقط است و از امور بیهوده به شمار می‌آید (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۲/۴).

به هر حال، فضای ذهن سهروردی حقانیت دین اسلام است و در هر مورد اگر مطلبی را مخالف اسلام تشخیص دهد بی‌درنگ حکم به نقص عقل و فلسفه می‌کند؛ از جمله نظریه ازلی بودن ماده را نمی‌پذیرد و به حدوث و دگرگونی ماده حکم می‌کند و خلق و ایجاد را اثبات می‌کند، البته به دیگران نیز توصیه می‌کند که با قرآن کریم انس داشته باشند و در تلاوت عمیق آن بکوشند و آن را به گونه‌ای تلاوت کنند که گویا آیات شریفه تنها در شأن تلاوت‌کننده نازل شده است. از این‌رو به منظور بهره‌مندی بیشتر و بهتر آنگاه قرآن را تلاوت کنند که نشاط روحی دارند (همان: ۱۳۹/۴). بدین‌ترتیب باید بگوییم توجه سهروردی به قرآن کریم، به عنوان منبع دینی، بسیار درخور توجه است.

۲. حکمت یونان باستان

سهروردی خود را احیاکننده و ادامه‌دهنده حکمت یونان باستان می‌داند و به نخستین فیلسوفان یونان، چون انباذقلس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون، عنایت ویژه دارد و آنان را اساطین و ارکان دانش و فرزانگی و معتقد به عالم انوار، اصحاب کشف و شهود و از حکمای متأله و دارای قدرت خلع روح از بدن و اهل ریاضت و زهد و معرفةالنفس می‌داند و در میان این بزرگان افلاطون را امام و پیشوای حکمت اشراق معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۱/۲، ۱۱۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۵۳؛ ۱۰/۲، ۱۵۶ و ۱۰۳/۳). و این بدان سبب است که در میراث علمی به یادگارمانده، از این گروه به ویژه از افلاطون مطالبی وجود دارد که با آرا و انظار سهروردی همگون و هم‌راز می‌نماید (همان: ۵۸/۱، ۷۴، ۱۱۱ و ۱۱۲؛ هومن، ۱۳۴۸، ۱۱۶/۱).

نکته درخور توجه این است که گفته‌اند در میان این حکیمان بزرگ انباذقلس، که حدود پانصد سال پیش از میلاد زندگی می‌کرده، معاصر با داوود پیامبر بوده و با او ارتباط داشته و حکمت را در همان زمان از لقمان و نیز از سلیمان بن داوود آموخته و آن را به دیگران انتقال داده است (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۵؛ شهرستانی، بی تا، ۱۲۶/۲). در اینجا مناسب است نگاه سهروردی به حکمت یونان باستان و حکیمان بزرگ یونانی را به اختصار بیان کنیم تا روشن شود که یکی از منابع و سرچشمه‌های فلسفه اشراق حکمت یونان باستان بوده است.

سهروردی در آثار خود از انباذقلس به دو صورت یاد می‌کند؛ یکی به وجه کلی و در کنار فیثاغورث، سقراط و افلاطون، به عنوان حکیمانی که به بُن‌مایه حکمت رسیدند و از کشف و شهود بهره‌مند شدند و قدرت خلع روح پیدا کردند و به مشاهده انوار الاهی نایل گشتند و هماره سخنانی پر از رمز و راز بر زبان داشتند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۱/۱، ۱۱۲، ۱۵۶، ۱۶۲، ۴۶۲، ۴۶۴ و ۵۰۳؛ ۱۰/۲). وی در یکی از عباراتش می‌گوید: «ما سخنان او (انباذقلس) را تا آنجا که در دسترس بود بررسی کردیم، قوت سلوک و ذوق و مشاهدات قدسی او را دریافتیم و این نکته را اذعان کردیم که بیشتر آنچه به وی نسبت می‌دهند، درباره اتفاق و بخت افتراء محض است» (همان: ۴۳۲/۱، ۴۳۳).

اما جنبه دیگر معتقدات انباذقلس است. سهروردی انباذقلس را فیلسوف اشراقی می‌داند که به مُثُل نوریه و ارباب انواع اعتقاد داشته است (همان: ۴۶۲/۱، ۴۶۴)؛ و تأثیرگذاری و نقش دو عامل

مهر و کین را در تدبیر جهان پذیرفته بود (همان: ۱۳۵/۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۸) و تشکیک در ماهیت و جوهر را نیز به گونه‌ای قبول داشت (همان: ۳۰۱/۱ و ۳۰۲).

امیل بریه در تاریخ فلسفه دوره یونانی درباره انباذقلس چنین آورده است: «انباذقلس (امپدکلس) فقط طبیعی‌دان و فیلسوف نبوده بلکه اهالی شهرهای سیسیل او را کاهنی دستار بر سر تلقی می‌کردند که قدرت بر شفای بیماران داشته و سرنوشت نفس و آنچه را که برای تزکیه آن لازم است می‌دانسته است» (بریه، ۱۳۷۴، ۷۸). شهرزوری، شارح *حکمة الاشراق*، نیز انباذقلس را حکیمی عظیم‌الشأن، جلیل‌القدر، بسیار اهل ریاضت، عابد و پرهیزگار، تارک دنیا و متوجه عقبی و ماهر در شناخت نفس و مجردات و احوال آنها دانسته است (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۵۱).

و اما درباره فیثاغورث؛ سهروردی وی را از حکیمان اشراقی، حکیمی پیامبرگونه و برخوردار از خمیره حکمت واقعی و صاحب کشف و شهود و قائل به نظم ریاضی حاکم بر جهان خلقت و معتقد به موسیقی و نغمه خاص افلاک می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۱/۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۵۰۳؛ ۲۴۱/۲، ۲۹۱، ۲۹۲) و در عباراتی چنین می‌آورد: «اینکه مشائیان به امثال فیثاغورث اهمیت نمی‌دهند تو را فریب ندهد. زیرا مشائیان هرچند باریک‌اندیش بوده‌اند اما به درک بسیاری از دقایق رموز سخنان حکیمان پیشین، مخصوصاً حکیمان پیامبرگونه، نرسیده‌اند» (همان: ۱۱۱/۱ و ۱۱۲).

سقراط در نگاه کلی سهروردی، حکیمی ریاضت‌پیشه، متأله و معتقد به تجرد و بقای نفس و اهل کشف و شهود و قادر بر خلع روح از بدن است (همان: ۱۵۶/۲، ۲۳۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴). در آغاز کتاب *حکمة‌الاشراق* در باب ریشه‌های تاریخی فلسفه اشراق می‌نویسد: «آنچه درباره علم‌الانوار و مطالب مبتنی بر آن گفته‌ام با عقیده همه سالکان راه خدا، و با ذوق و مشرب افلاطون و حکیمان بزرگ پیش از او مانند هرمس، انباذقلس، فیثاغورث و دیگران موافق است» (همان: ۱۰/۲). شارحان *حکمة‌الاشراق* در توضیح دیگران (غیرهما) از سقراط نام می‌برند. شخصیتی که از فیثاغورث حکمت اشراق را آموخته است و به افلاطون یاد داد.

در میان حکیمان بزرگ یونان باستان سهروردی به افلاطون عنایت و ارادت ویژه دارد و او را امام و پیشوا و رئیس حکمت اشراق و شخصیتی بسیار نیرومند در مباحث روحی و اهل کشف و شهود و قادر بر خلع روح از بدن و صاحب مکاشفات و مشاهدات انوار الاهی می‌داند (همان: ۱۶۲/۲؛ ۱۱۲/۱-۱۱۴). و از او به عنوان افلاطون الاهی (همان: ۷۴/۱، ۱۱۱، ۱۱۲)، صاحب الاید

و النور یاد می‌کند (همان: ۱۰/۲) و در مقام بیان خلسه ملکوتی خویش چنین آورده است: «از شیخ نورانی که با من سخن می‌گفت سؤال کردم، فارابی و ابن‌سینا و امثال اینها کسی به مقام و مرتبه افلاطون رسیده است؟ گفت نه، حتی به یک‌هزارم مرتبه او هم نرسیده‌اند» (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۳۱۴/۳؛ فلوطین، ۱۳۷۸: ۳۶).

در اینجا برای اینکه نشان دهیم زیرساخت‌های فکری افلاطون و سهروردی هم‌خوان، بلکه همسان‌اند، به برخی از این بنیادهای فکری اشاره می‌کنیم:

۱. هبوط نفس؛ افلاطون عقیده داشت نفس ناطقه پیش از اینکه به بدن دنیاوی تعلق گیرد، در جهان معنوی وجود داشته و مُثل نوریه را مشاهده کرده و لذت برده است، اما به دلیل خطاهایی که مرتکب شده به دنیا هبوط کرده و در قفس تن گرفتار آمده است، چونان پرنده‌ای که بال و پر خود را از دست داده و قدرت پرواز از او سلب شده است؛ البته آنگاه که بال و پر درآورد مجدداً به عالم معنا باز خواهد گشت! سهروردی نیز در آثار مختلف خود این اندیشه را پذیرفته و درباره آن سخن بسیار گفته تا بدانجا که قصه غربت غربیه انسان را با زبان نمادین و تمثیل در اثر زیبای *قصه الغربة الغربیه* به تصویر کشیده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۷/۲ـ۲۹۷؛ ۲۵۶/۳، ۲۶۴).

۲. تأکید بر ذوق و شهود؛ چنان‌که می‌دانیم معرفت‌شناسی فلسفه اشراق بر اساس اندیشه و شهود است، اما روش ذوق و کشف و شهود به عنوان روش اصلی به حساب آمده و بر آن تأکید بیشتری شده است (همان: ۱۰/۲؛ ۲۰۵/۳، ۲۵۰). نظام فکری افلاطون نیز ترکیبی از معرفت‌های عقلانی و ذوقی است. زیرا او معتقد است در میان همه چیزهای نیک که انسان دارد آنچه از شیدایی برمی‌خیزد از همه برتر است و از میان اقسام شیدایی از همه برتر شیدایی و دیوانگی عشق است و این بزرگ‌ترین نعمتی است که نصیب انسان شده است (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۳۱۵/۳).

۳. نور و ظلمت؛ فلسفه اشراق بر پایه نور و نظام نوری استوار شده و جهان هستی به نور و ظلمت تقسیم شده است. مقصود از عالم انوار عالم عقل و مُثل و عالم مثال است، در برابر عالم طبیعت که با عنوان عالم ظلمت از آن نام برده شده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۷/۲، ۱۱۷، ۱۱۸؛ ۵۰۱/۱). افلاطون نیز به این تقسیم‌بندی روی آورده و جهان را به جهان معقول و

ایده‌ها و جهان محسوس، جهانِ شونده و از میان‌رونده، تقسیم کرده است (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۱۲۳/۲).

۴. مُثُل؛ محور اساسی اندیشه افلاطون اعتقاد به مُثُل است. اعتقاد به مُثُل یا ایده‌ها با معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ارتباط دارد و افلاطون در ساحت این مباحث مُثُل را مطرح کرده است. سهروردی می‌گوید: «به عقیده افلاطون هر نوعی از انواع جسمانی محسوس، مثالی در عالم معقول دارد که حقیقت آن مثال وجود مجرد نوری قائم به خود است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۲/۲، ۱۴۳ (زیرنویس)؛ ۶۸/۱، ۴۵/۳-۱۴۹). این اندیشه در آثار سهروردی به صورت گسترده مطرح شده و برای اثبات آن به قاعده امکان اشرف استناد شده است (همان: ۶۸/۱؛ ۹۲/۲، ۹۳).

۵. نظریه تذکار و عالم ذُکر؛ در نظر افلاطون، فرا گرفتن جز به یاد آوردن نیست. زیرا نفس آدمی پیش از هبوط به دنیا در جهان معنا وجود داشته و به مُثل و ایده‌ها آگاه بوده و از آنجا که مثل پایه همه موجودات عالم طبیعت‌اند آنچه را انسان فرا می‌گیرد؛ در حقیقت آن را به یاد می‌آورد و از راه یادآوری به اصل آنها آگاهی می‌یابد (افلاطون، ۱۳۳۶: ۵۰۳/۱). سهروردی نیز این اندیشه را به گونه‌ای دیگر و در ساحت به یاد آوردن فراموش‌شده‌ها مطرح می‌کند و می‌گوید: «گاهی انسان چیزی را فراموش می‌کند و هرچه می‌کوشد آن را به یاد آورد نمی‌تواند، اما پس از آن ناگاه بدون تأمل و تفکر به یاد او می‌آید و این بدان سبب است که نفس با عالم معنا ارتباط برقرار کرده است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۸/۲).

به هر حال، حکمت یونان باستان رگه‌هایی از اشراق و عرفان در خود نهفته دارد و سهروردی با استفاده از آنها فلسفه اشراق را بنا نهاده و خود را احیاگر فلسفه انباذقلس، فیثاغورث و افلاطون دانسته است (همان: ۱۰/۲، ۱۱، ۱۵۶؛ ۱۱۱/۱ـ۴۶۰). نکته درخور توجه این است که مواجهه سهروردی با گفته‌ها، یافته‌ها و آرا و انظار حکیمان یونان باستان چهار گونه بوده است؛ ۱. الهام گرفتن و استفاده بردن و جوانب سخنان آنان را تبیین کردن؛ ۲. تأیید نظریه خویش با استناد به اقوال و آرای حکیمان یونان باستان؛ ۳. اقامه دلیل برای اثبات دعاوی آن بزرگان؛ ۴. حل رموز و اسرار و لُغزهای گفته‌های این بزرگان، که به گفته خود وی غالباً سخنان پیشینان دارای رموز است (همان: ۱۱۲/۱؛ ۱۰/۲).

۳. فلسفه نوافلاطونی

سهروردی از مکتب فلسفی نوافلاطونی، یعنی اندیشه‌های افلوطین، فرفوریوس به سه طریق تأثیر پذیرفته است؛ یکی از طریق رساله‌های تمثیلی عرفانی ابن‌سینا، مثل رساله حی ابن یقظان، *رسالة الطیر* و *قصیدة عینیه* و نیز مطالب عرفانی آخر جلد سوم *اشارات*، که نشانه‌هایی از اندیشه‌های نوافلاطونی در آنها وجود دارد.[1] دوم از طریق آثار فلوطین، مثل کتاب *اثولوجیا* که سهروردی تصور می‌کرد این کتاب نوشته افلاطون است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۲/۱؛ فلوطین، ۱۳۷۸: ۳۵). و برخی دیگر می‌پنداشتند که از ارسطوست و بعداً به اثبات رسید که اثولوجیا نوشته فلوطین است (ملک‌شاهی، در: فلوطین، ۱۳۷۸: ۵). و نیز *رساله العلم الالهی* و *رساله للشیخ الیونانی فی بیان عالم الروحانی و الجسمانی* که این دو رساله نیز از فلوطین است؛ هرچند در برهه‌ای از زمان به فارابی استناد داده شده است.

سید حسین نصر طریق سومی از تأثیرپذیری سهروردی از فلسفه نوافلاطونی ذکر کرده است و آن اینکه سهروردی مدتی را در سوریه در منطقه حرّان زندگی کرده، این منطقه جایگاه و پناهگاه بقایای مکتب‌های عرفانی و اشراقی یونان باستان از جمله نوفیثاغوری و نوافلاطونی بوده است و او در آن منطقه بیشتر با افکار نوافلاطونی آشنا شد (نصر، به نقل از: موحد، ۱۳۸۴: ۵۷).

از سوی دیگر، در تاریخ چگونگی پیوند افکار ایرانی با فلسفه یونانی چنین آمده که چون مدارس فلسفی آتن به وسیله امپراتور روم (ژوستینین Justinian) بسته شد، عده‌ای از فیلسوفان نوافلاطونی به دربار انوشیروان ساسانی پناه بردند. این امر موجب شد افکار افلاطونی و نوافلاطونی در ایران منتشر شود. این ارتباط پس از اسلام نیز ادامه یافت و در نهضت ترجمه برخی از آثار افلاطون و نوافلاطونیان به عربی برگردانده شد و در دسترس قرار گرفت. ممکن است سهروردی از طریق حکمت ایران باستان نیز به حکمت نوافلاطونی دست یافته باشد (موحد، ۱۳۸۴: ۵۵ و ۵۶).

نکته مهم این است که آرا و انظار و ایده‌های سهروردی با آرا و گفته‌های نوافلاطونیان مشترکات فراوان دارد، بلکه باید گفت میراث ماندگار آنان در فلسفه اشراق به وضوح انعکاس یافته است؛ برای نمونه، در کتاب *اثولوجیا* در میمر اول از هبوط نفس به عالم طبیعت و اشتیاق آن برای بازگشت به عالم معنا و در ادامه این بحث از قدرت خلع روح از بدن سخن رفته است (فلوطین، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۶). عین این مطالب در آثار سهروردی نیز دیده می‌شود (سهروردی،

۱۳۷۲: ۱۱۳/۱ و ۲۵/۳، ۹۰، ۱۳۳، ۲۲۶، ۲۷۷). اطلاق نور بر عقول و نفوس و تعبیر از خداوند به نورالانوار که در آثار سهروردی فراوان به چشم می‌خورد (همان: ۱۲۱/۲، ۱۲۵، ۱۲۶ و ۱۳۱). در کتاب *اثولوجیا* نیز این تعابیر فراوان دیده می‌شود. برای مثال، در پایان میمر هشتم چنین آمده است: «ونرجع و نقول: انّ الانّ الاول هو النور الاول و هو نور الانوار لانهایة ولاینفد ولایزال ینیر ویضیء العالم العقلی دائماً»؛ برمی‌گردیم به سخنی که در آن گفت‌وگو می‌کردیم: همانا هستی نخست نور نخست است و هم او نورالانوار است. او بی‌نهایت، بی‌پایان و بی‌کرانه است و پیوسته به همه هستی‌های جهان برین تابش دارد (فلوطین، ۱۳۷۸: ۲۰۸ و نیز ۳۵، ۱۰۹، ۱۷۱ و ۱۷۲).

همچنین درباره کشف و شهود و مشاهده عوالم نور در اثولوجیا این‌گونه سخن رفته است: «مشاهده عالم الاهی چشم دیگری می‌خواهد و محتاج به تشکیل قیاس و صغری و کبری نیست، بلکه به کشف و شهود نیاز است، چنان‌که افلاطون شریف آن عالم را با مشاهده باطنی دید و توصیف کرد. سهروردی نیز در کتاب *مطارحات* می‌نویسد: «هرمس و آغاثاذیمون و افلاطون دلیلی برای اثبات عالم عقول و ارباب انواع اقامه نمی‌کنند، بلکه با مشاهده عوالم وجود را تشریح می‌کنند و ما را نرسد که با آنان جدال کنیم، زیرا چنان‌که رصدهای فلکی ارباب نجوم برای ما حجت است، رصدهای روحانی ارباب شهود نیز پذیرفتنی است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۰/۱؛ ۱۵۵/۲، ۱۵۶ و ۱۶۲). به هر حال، اندیشه اشراقی سهروردی و اندیشه نوافلاطونی مشترکات فراوانی دارند.

۴. حکمت ایران باستان

سهروردی در آثار خویش از حکمت ایران باستان و فلاسفه بزرگ خسروانی مثل زرتشت، کیومرث، فریدون، کی‌خسرو، فرشادشیر، بزرگ‌مهر به نیکی و عظمت یاد می‌کند و خود را وارث و احیاگر حکمت ایران باستان می‌داند. به نظر می‌رسد آشنایی وی با این حکمت کهن از سه طریق بوده است؛ یکی از طریق متصوفه، زیرا سهروردی صوفیان و عارفانی چون بایزید بسطامی و خرقانی را وارثان حکمت خسروانی می‌داند و به صراحت بیان می‌کند که حکمت خسروانی از طریق بایزید بسطامی به منصور حلاج و از او به شیخ ابوالحسن خرقانی و پیروانش رسیده است (همان: ۵۰۲/۱، ۵۰۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۲۸/۴). بنابراین، با توجه به این اعتراف و شاهد صریح باید بگوییم حکمت خسروانی پس از اسلام با آرا و عقاید صوفیان در هم آمیخته و سهروردی از طریق تعالیم صوفیان ایرانی به حکمت خسروانی دست یافته است.

طریق دوم آثار و مآخذ حکمت ایرانی است. سهروردی واژه‌ها، تعابیر و اصطلاحات حکمت خسروانی مانند اضواء مینوی، خرّه کیانی، اردی‌بهشت، خرداد، اسفندارمز و ... را فراوان به کار می‌برد و این آشنایی با اصطلاحات می‌رساند که وی منابع حکمت ایرانی را در اختیار داشته است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۷/۲ و ۱۵۸).

طریق سوم تعالیم زرتشت است. سهروردی در مقدمه *حکمة‌الاشراق* به این تعالیم اشاره می‌کند که فرزانگان ایران قدیم ثنوی نبوده‌اند، بلکه این عقیده را بعدها کافران مجوس و مانویان مطرح کرده‌اند (همان: ۱۰/۲) و در رساله *الواح عمادی* نیز می‌نویسد: «ایشان (بزرگان ملوک پارسیان) از مجوس و ثنویان نبودند، یعنی از کسانی که خدای را دو گویند. زیرا این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت» (همان: ۱۸۵/۳).

بدین‌ترتیب در ایران باستان تفکر فلسفی جدای از دین وجود نداشته، بلکه اندیشه‌های فلسفی با اندیشه‌های دینی در هم آمیخته بوده است و سهروردی به منظور آگاهی از آرا و اندیشه‌های حکیمان ایران از طریق تعالیم و عقاید زرتشتیان بدان‌ها دست یافته است؛ به ویژه اینکه در آن روزگار در مناطق مختلف ایران زرتشتیان فراوان بوده‌اند و در میان آنان کسانی بوده‌اند که اهل مجاهدت و ریاضت بوده، به روش باطنی عمل می‌کرده‌اند. با توجه به این مطالب، به اختصار به سه نکته کلیدی اشاره می‌کنیم:

۱. سهروردی از حکمت خسروانی آگاهی‌های فراوان به دست آورد و برخی از بینش‌ها، مفاهیم، اصطلاحات و تعابیر آنان را برگزید و در آثار خود به کار برد، از جمله: تفسیر جهان هستی بر مبنای نور و ظلمت، مراتب آفرینش، مراتب انوار، وجود فرشتگان، تدبیر فرشتگان، نورانیت نفس باطنه، تجرد و خلود نفس، لزوم تصفیه باطن، کشف و شهود و ...!

۲. اصول بنیادین حکمت ایران باستان را با اصول بنیادین حکمت یونان باستان مقایسه کرد و مشترکات فراوان یافت و به این نتیجه رسید که اصول حکمت عتیق در ایران و یونان یکی است و بن‌مایه و خمیره حکمت را یکسان یافت و برای تبیین و تشریح این خمیره مشترک بسیار کوشید و به حل رموز و اسرار کلمات حکیمان بزرگ ایران و یونان باستان همت گمارد و در بسط و گسترش آنها سخن گفت (همان: ۵۰۲/۱، ۵۰۳).

۳. تفکیک و جداسازی میان حکمای فرس و کافران مجوس و ملحدان مانی از کارهای برجسته سهروردی است. وی به صراحت می‌گوید:

فرزانگان ایران قدیم ثنوی نبوده‌اند، بلکه این عقیده بعدها توسط کفره مجوس، و مانویان مطرح شده است. در میان ایرانیان قدیم گروهی بودند که به حق رهنمون میساختند و به عدل عمل می‌کردند، اینان حکیمانی فرزانه بودند که شباهتی به مجوسیان نداشتند. ما حکمت را، که با ذوق افلاطون و حکیمان پیش از او مطابقت دارد، در کتاب *حکمة‌الاشراق* زنده کردیم (همان: ۱۱/۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۹۲/۴ و ۱۲۸).

نکته درخور دقت این است که سهروردی در خصوص استفاده از حکمت پارسیان به دو امر به دیده احترام و تکریم نگاه می‌کند؛ یکی آتش و دیگری خورشید (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۴/۱ و ۱۹۶/۲). پیداست اقتضای حکمت پارسیان قدیم چنین بوده است، اما غلو در مورد این دو امر با حکیم بودن سازگاری ندارد، البته احترام و تکریم آتش و خورشید نیز موجب نمی‌شود سهروردی را نامسلمان بدانیم و او را در عداد مجوسیان بیاوریم. زیرا فضای تفکر فلسفی وی با قرآن و اسلام عجین شده است.

۵. فلسفه مشاء

سهروردی در آغاز به فلسفه مشاء گرایش داشت و به شدت از آن تأثیر پذیرفت و چون مدافع جدی آن بود به تسدید و استوارسازی آن پرداخت و پاره‌ای از آثار خود چون *تلویحات*، *مقاومات*، *مطارحات* و *مشارع* را بر اساس آن نگرش نگاشت (همان: ۱۵۶/۲). البته در اثناء مطالعات و تحقیقات خود به کاستی‌ها و ناتوانی‌های مکتب مشاء دست یافت و آن مکتب فلسفی را در حل پاره‌ای از مباحث مثل بحث علم و ادراکات، عقل و عاقل و معقول، هویت نفس، عوالم وجود و مسائلی از این دست، و به طور کلی در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی ناتوان یافت (همان: ۷۰/۱، ۴۸۹) و اساس این ناتوانی را در روش معرفت‌شناسی و انحصاری دانستن شیوه معرفت به بحث و نظر و اندیشه و طرد شیوه کشف و شهود دانست و رفته رفته در فضای روی‌گردانی از فلسفه مشاء قرار گرفت، اما با این همه از مکتب فلسفی مشاء بهره علمی فراوان برد. بنابراین، یکی از منابع و سرچشمه‌های تفکر سهروردی فلسفه مشاء به حساب می‌آید.

نکته درخور توجه، نگاه سهروردی به بنیان‌گذار مکتب مشاء، معلم اول، ارسطوست. وی هرچند در پاره‌ای از موارد با جملاتی درخور از ارسطو ستایش کرده و او را بلندمرتبه، عظیم‌الشأن، ژرف‌اندیش و تام‌النظر دانسته است (همان: ۱۱)، اما نگاه او نسبت به ارسطو بسان نگاه ابن‌سینا

نیست. از منظر ابن‌سینا، ارسطو به عنوان امام حکیمان و آموزگار فیلسوفان است و دیدگاه او کامل و تام و آخرین نظر و معیار و میزان صحیح تشخیص حقیقت است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۱). ابن‌سینا با طرح این پرسش که آیا پس از ارسطو در طول این مدت بسیار طولانی کسی پیدا شد که بر اندیشه منطقی او چیزی بیفزاید یا نقصان و خللی در آن بیابد یا ایرادی بر آن بگیرد، ستایش از ارسطو را به اوج خود رسانده است (همو، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۴). اما نگاه سهروردی نسبت به ارسطو بسان نگاه ابن‌سینا نیست. وی می‌گوید: «هرچند در قرون متمادی تعلیمات ارسطو مدار دانش بشری و معیار معرفت بوده، اما نباید ستایش از ارسطو به تعریض و تحقیر افلاطون و سقراط بینجامد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲).

به هر صورت، فلسفه مشاء یکی از منابع عمده فلسفه سهروردی به شمار می‌آید. زیرا عمده آنچه وی در منطق آورده، قوانین منطقی ارسطوست. همچنین تعدادی از آثار فلسفی را نیز بر اساس نگرش مشایی نگاشته است. گذشته از اینکه برای کسانی که در پی اشراق و شهودند آشنایی با مباحث حکمی استدلالی را لازم می‌داند، البته انحصار شیوه معرفت را به بحث و نظر مردود می‌شمارد و اندیشه در کنار شهود را اساس فلسفه اشراق معرفی می‌کند.

۶. تصوف و عرفان

بی‌تردید سهروردی از منابع و مآخذ تصوف و عرفان و از یافته‌ها، گفته‌ها و مشاهدات عارفان در بنیان نهادن فلسفه اشراق بهره برده است. زیرا در آثار اشراقی وی پاره‌ای از اصول و قواعد عرفانی مثل مجاهدت نفسانی، مراحل سلوک، احوال سالکان، تجربه باطنی، ذوق و شهود، مقامات عرفانی و ... و نیز تعابیر و اصطلاحات و ادبیات عرفانی دیده می‌شود (همان: ۷۴/۱، ۱۱۴، ۴۴۴، ۴۸۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۹۹/۴، ۱۳۹، ۲۴۱/۳، ۲۵۰). حتی تعدادی از آثار وی با نام تصوف (*کلمه التصوف*) و صوفی (*روزی با جماعت صوفیان*) نگاشته شده است (همو، ۱۳۸۰: ۹۹/۴، ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۴۱/۳، ۲۵۰). همچنین در این آثار ذکر نام پاره‌ای از صوفیان و عارفان چون ذوالنون بصری، سهل تستری، ابوالحسن خرقانی، ابوطالب مکی، ابویزید بسطامی و منصور حلاج دیده می‌شود که از این گروه به عنوان حکیم واقعی یاد شده و با عظمت خاص از آنها سخن به میان آمده و به سخنان آنان استناد شده است (همو، ۱۳۷۲: ۵۸/۱، ۷۴، ۱۱۴، ۵۰۳ و ۱۲۸/۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۹۴/۴، ۹۵، ۹۹ و ۱۰۰).

گذشته از اینها همانندی سلوک عملی و سبک زندگی سهروردی با سلوک عملی عرفانی شاهد بهره‌مندی وی از عرفان است. برای نمونه، در *بستان القلوب* چنین آورده است:

> بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است و بعد از گرسنگی فکر است، دائم در عالم عنصریات و عالم ملکوت و فکر بعد از ذکر باشد و ذکر را تأثیر عظیم است و همچنان‌که شیخی باید تا خرقه بپوشاند، پیری باید که ذکر تلقین کند و بی پیر به جایی نرسند و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از رحمت مردم (همو، ۱۳۷۲: ۳۹۶/۳، ۴۰۱).

علاوه بر آنچه گذشت، سهروردی یافته‌ها و گفته‌های عارفان را با وزانت و سندیت و اعتبار خاص در تأیید یا توضیح نظریات خویش نقل کرده و به گونه‌ای با این کلمات مواجه شده که به خوبی می‌توان منبع بودن عرفان را برای فلسفه اشراق به دست آورد. برای نمونه:

۱. «الصوفیه و المجردون من اسلامیین سلکوا طرایق اهل الحکمه و وصلوا الی ینبوع النور و کان لهم ما کان و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور» (همان: ۱۱۳/۱)؛ سهروردی در پایان کتاب *تلویحات* ذیل عنوان «مرصاد عرشی» پس از توصیه‌های بسیار مهم و تأکید بر اینکه حکیم کسی است که قدرت خلع روح از بدن داشته باشد کلمات فوق را درباره صوفیان و عارفان بیان می‌کند که این گروه شیوه‌های اهل حکمت را به درستی طی کردند و به چشمه‌های نور دست یافتند و به مقاماتی رسیدند که می‌بایست برسند.

۲. «وامّا انوار السلوک فی هذه الازمنه: القریبه فخمیرة الفیثاغورس وقعت الی اخی اخمیم ومنه نزلت الی سیار تُستَر وشیعته» (همان: ۱۱۳/۱). در پایان کتاب *مشارع*، عارفان و صوفیان را وارثان حکمت عتیق یونان و ایران باستان و توانا بر خلع روح از بدن می‌داند (همان: ۵۰۲ و ۵۰۳).

۳. در مورد ابویزید بسطامی و منصور حلاج چنین آورده است: «آنچه را من درباره نفس نوری گفته‌ام ابویزید و حلاج گفته‌اند: وایاها عنی ابویزید بقوله انسلخت من جلدی فرأیت من انا ... و الیها اشار الحلاج بقوله: تبین ذاتی حیث لااین» (همو، ۱۳۸۰: ۴۹/۴).

۴. سهروردی مطالب فراوانی از *قوت القلوب* ابوطالب مکی نقل می‌کند و اندیشه خود را بدان مطالب مستند میسازد، از جمله: وجود و انیت و ذات و صفات باری‌تعالی (همان: ۱۱۴/۴ و ۱۱۵)، تجرد نفس (همان: ۱۱۱/۴)، مقام خُلت (همو، ۱۳۷۲: ۱۱۴/۱)، ... آنچه در این باب درخور دقت است این است که می‌دانیم کتاب *قوت القلوب* مأخذ اصلی *احیاء علوم الدین*

غزالی است اما با اینکه سهروردی از *قوت القلوب* مطالب فراوانی نقل می‌کند اما از *احیاء علوم الدین* و *مشکاة الانوار* غزالی سخن به میان نمی‌آورد، با اینکه خطوط اصلی اندیشه سهروردی همان مباحثی است که غزالی در سه فصل کتاب *مشکاة الانوار* آورده است. شاید بی‌توجهی سهروردی به غزالی با فلسفه‌ستیزی غزالی و حملات او نسبت به شیعه و در افتادن با اسماعیلیان و فعالیت او در جهت حفظ منافع دستگاه حکومت سلجوقی و توجیه حقانیت خلفای اموی و عباسی و تکریم و بزرگ‌داشت المستظهر بالله خلیفه وقت بی‌ارتباط نباشد وگرنه سکوت سهروردی در مورد غزالی با شهرتی که وی در محافل فقها و متکلمان و صوفیه داشته امری شگفت‌آور و خلاف معمول می‌نماید (موحد، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

در پایان نکته مهمی را یادآور می‌شویم و آن اینکه هرچند سهروردی صوفیان و عارفان را ارج می‌نهد و آنان را از جمله واصلان به سرچشمه نور می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۳/۱)، اما هرگز صوفیان خانقاهی را برنمی‌تابد و به صراحت آنان را از جهال و نادانان و اسیر تخیلات و اوهام به حساب می‌آورد (همو، ۱۳۸۰: ۱۳۶/۴). و شارح *حکمة الاشراق*، شهرزوری، در توضیح عبارت سهروردی که برخی از صوفیان اسیر تخیلات‌اند می‌گوید مقصود وی اوهام و خیالاتی است که در اثر استعمال بنگ و حشیش دست می‌دهد (شهرزوری، ۱۳۸۴، ۳۷/۲).

بنابراین از نظر سهروردی تصوف دو گونه است؛ تصوفی که برآمده از مراحل سیر و سلوک و ریاضت و مجاهدت نفسانی است و گرایش به تصوفی که اساس آن تخیلات و اوهام است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۵/۳).

۷. شهود شخصی

ادعای سهروردی این است که شهود قلبی در عرض بدیهیات و اولیات روش صحیح و وثیق برای دست‌یابی به معارف است. زیرا عارف از طریق شهود به متن واقع دسترسی پیدا می‌کند (همان: ۱۸/۲) و این کار صحیح است. زیرا همان‌طور که با دیدگان می‌توان چگونگی حرکت افلاک را رصد کرد و به ره‌آورد آن به عنوان علم هیئت اطمینان داشت، با چشم باطن نیز می‌توان روحانیات را رصد کرد و به نتیجه آن دل سپرد، چنان‌که عارفان و اشراقیان چنین کرده‌اند (همان: ۱۳/۲). اصلاً باید اعتراف کنیم که بدون اشراقات نوری و مکاشفات و مشاهدات کار حکمت و حکیم لنگ است. زیرا بدون شهود، شبهات و شکوک چنان هجوم می‌آورند که شخص را بازیچه خود قرار می‌دهند، چنان‌که می‌بینیم اصحاب بحث و نظر هماره گرفتار نقض و

شک و تردید هستند (همان) و البته درمان آن شهود است که از طریق ریاضت و مجاهدت نفسانی و پدید آمدن صفای جان و دل امکان‌پذیر است (همان: ۲۷۱/۲). بنابراین، از طریق مکاشفه و مشاهده می‌توان مُثُل نوری را دید یا عوالم اربعه را مشاهده کرد، یا با عالم مثال منفصل در ارتباط بود، آن حجت است و نیازی به استدلال ندارد.

چنان‌که گذشت، سهروردی مهم‌ترین منبع خود را در پیدایش کتاب *حکمة‌الاشراق* مکاشفات و مشاهدات خویش دانسته، در مواردی به صراحت از آنها نام برده است. در اینجا مناسب است سخن کلی وی درباره مشاهدات و مکاشفات خویش و نیز نمونه‌های جزئی آن بیان شود.

سهروردی درباره مکاشفات و مشاهدات خویش در آغاز کتاب *حکمة‌الاشراق* چنین آورده است:

> همراهان و یاران من! شما همواره از من خواسته‌اید کتابی بنویسم و یافته‌های شهودی خود را در آن گردآوری کنم و اینک این کتاب پاسخ درخواست شماست و بدانید هر کسی که در پی سلوک معنوی باشد از نور الاهی و کشف و شهود سهمی خواهد داشت. زیرا معرفت وقف گروهی خاص نیست و بخشنده علم هم بخل ندارد. بنابراین، بدترین دوران زمانی است که بساط ریاضت و مجاهدت نفسانی برچیده شده باشد و درهای مکاشفه و مشاهده مسدود باشد. البته پیش از *حکمة‌الاشراق* من آثاری را به سبک و سیاق مشائیان نگاشتم، اما این کتاب به شیوه‌ای دیگر و با ساختاری متفاوت با محتوایی دل‌پذیر نگاشته شده که از راه فکر و اندیشه به دست نیامده، بلکه از طریق مجاهدت باطنی و سلوک معنوی و کشف و شهود فراهم آمده است؛ گو اینکه پس از آن بر یافته‌های شهودی برهان نیز اقامه کردم، اما دریافت‌های شهودی من به حدی یقینی است که هر گاه از آن براهین چشم بپوشم هیچ کسی نمی‌تواند در من ایجاد شک و تردید کند و این شیوه شهودی شیوه همه حکیمان بزرگ در یونان باستان و ایران باستان بوده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹/۲، ۱۰، ۱۱).

اما نمونه‌های شهود سهروردی عبارت است از:

۱. مشاهده عوالم اربعه؛ «ولی فی نفسی تجارب صحیحه تدل علی انّ العوالم اربعه ...»؛ برای من نیز تجربه‌های شهودی صحیح حاصل شده که دلالت می‌کند بر اینکه

جهان هستی چهار گونه است؛ عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عـالم مثـال و عـالم طبیعت (همان: ۲۳۲/۲).

۲. مشاهده نظام نوری؛ «وقد القاه النافث القدسی فی روعی فـی یـوم عجیـب دفعـه وان کانت کتابته ما اتفقت الاّ فی اشهر لموانع»؛ حقایق و اسرار نظام نـوری را روح‌القـدس در روزی شگفت‌آور یک‌باره بر جان و دل من القا کرد، هرچنـد تـدوین آن ماه‌هـا بـه طول انجامید (همان: ۲۵۹/۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، نظام فلسفی اشراق پیشینه و خاسـتگاه مشخصـی دارد و بررسـی آثـار مختلف سهروردی این مطلب را به وضوح نشان می‌دهد که وی حکیمان ایران و یونان باستان را به عنوان اسلاف خویش نام می‌برد و خود را ادامه‌دهنده حکمت آنان می‌داند. البته نباید فراموش کرد که نظام فکری و اعتقادی او ویژگی‌های خاص خود را دارد و مهم‌تـرین ویژگـی آن عبـارت است از اعتقاد راسخ وی به توحید در گسترده‌ترین و عمیق‌ترین معنای آن که بر سراسر فلسفه او سیطره تام دارد و بدین سبب استناد و استشهاد به آیـات شـریفه قـرآن کـریم و روایـات در آثـار سهروردی بسیار است. بنابراین، علاوه بر قرآن و سنت، منابع و مصادر فکری نظام فلسفی اشراق عبارت است: از آثار فیلسوفان مشاء، معارف به‌جامانده از حکیمان یونان باستان و ایران باسـتان و یافته‌های منقول از صوفیان و عارفان و نیز مشاهدات و مکاشفاتی که سهروردی داشته است.

فهرست منابع

- قرآن مجید.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۶۴). *فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن‌سینا، ابوعلی (۱۳۸۶). *الشفاء فی المنطق*، قم: ذوی القربی.
- ---------- (۱۳۸۳). *دانشنامه علایی*، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۳۶). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بریه،امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه دوره یونانی*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعـه مصـنفات*، تهـران: مؤسسـه مطالعـات و تحقیقـات فرهنگی، ج۱-۳.
- ---------- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج۴.

- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۴). *نزهة الارواح*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم(بی تا)الملل والنحل، قاهره، مکتبه الانجلومصریه
- فلوطین (۱۳۷۸). *اثولوجیا*، ترجمه: حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه دوره یونان*، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- موحد، صمد (۱۳۸۴). *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق*، تهران: انتشارات طهوری.
- *هومن، محمود(۱۳۴۸). تاریخ فلسفه،تهران*، انتشارات طهوری
- یزدان‌پناه، حبیب‌الله (۱۳۸۹). حکمت *اشراق*، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پی‌نوشت

۱. سهروردی در آغاز داستان غربت غریبه می‌گوید: «ابن‌سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق آشنا شده، ولی به طور کامل به آن نرسیده است».

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول
Philosophical-Theological Research Vol. 15, No.1

علم غیب امامان (ع) در آینهٔ عقل

غلام‌حسین اعرابی*
سید حبیب بخارایی‌زاده**

چکیده

در این مقاله سعی شده در دو بخش، دو مسئله اساسی راجع به علـم غیـب از دیـد عقلی بررسی شود. در بخش نخست با دو دلیل عقلی ثابت شده که انسان در عین محدودیت‌هایی که از ناحیه جسمش بدو تحمیل شده، نفسش آنچنان قـابلیتی دارد که می‌تواند در سیر تکاملی خویش تمامی آن حصارها را درنوردد و به فراتر از آنهـا علم پیدا کند. در بخش دوم سه دلیـل بـر اینکـه امامـان معصـوم (ع) از بـالاترین درجات علم غیب از جهت کمیت و کیفیت برخوردارند، طرح شده است.

کلیدواژه‌ها: علم، غیب، امام، عقل، امامت، علم لدنی.

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.
** دانشجوی مقطع دکتری،مدرسی الهیات.

درآمد

آیا آگاهی به غیب برای بشر امکان‌پذیر است؟ آیا دلیلی بر تحقق عینی آن وجود دارد؟ بسیاری از امور در عین اینکه از امکان ذاتی و وقوعی بهره‌مندند، اما هرگز پا به عرصه وجود ننهاده‌اند، همانند دریای جیوه که اگرچه ممکن‌الوقوع است امّا تحقق خارجی ندارد. بنابراین، به روش پیشینیان، گفتار را در دو مرحله پی می‌گیریم: مقام ثبوت و مقام اثبات. در مقام ثبوت برای اثبات امکان دست‌یابی به علم غیب از نظر عقل تلاش خواهیم کرد؛ و در مقام اثبات به بررسی چند دلیل بر علم غیب امامان (ع) می‌پردازیم.

اثبات امکان علم غیب برای بشر

آگاهی از غیب نیازمند احاطه و فرادستی بر موجودات حوزهٔ آگاهی به عنوان معلومات است. اکنون پرسش اساسی این است که آیا انسان با اینکه خود محاط به محدودیت‌های مختلفی همانند محدودیت‌های زمانی و مکانی و محدودیت قوای ادراکی است توانایی چنین احاطه‌ای را دارد؟ بدون شک انسان محدودیت‌های گوناگونی دارد؛ انسان موجودی زمان‌مند است و موجود زمان‌مند در زمان حال زندگی می‌کند و به آنچه در گذشته وجود داشته و نیز هرچه در آینده اتفاق خواهد افتاد دسترسی ندارد. حجاب زمان مانعی است بس ستبر بین او و حوادث گذشته و آینده که نه تنها او را از دخل و تصرف در آنها منع می‌کند، بلکه حتی نمی‌گذارد انسان از آنها مطلع شود.

انسان همان‌طور که زمان‌مند است، مکان‌مند نیز هست. به تعبیر فلاسفه، انسان موجودی متحیز است و نیازمند به مکان. امکان ندارد انسان بدون اینکه در مکان خاصی باشد، وجود داشته باشد. نفس حضور در مکانی خاص مانع از آن است که انسان در مکان‌های دیگر حاضر باشد و لاجرم مکان‌های دیگر خالی از وی خواهد بود. بنابراین، نه او می‌تواند به آنها و خصوصیاتشان احاطه علمی پیدا کند و نه آنها بر او، چه اینکه مکان خاص، تمامی موجودات مکان‌مند را همانند حصاری محکم درون خویش محصور کرده است.

قوای ادراکی انسان، که مستقیماً با عالم خارج در ارتباط‌اند، همچون قوه بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، و بساوایی، که حواس پنج‌گانه نام دارد، نیز محدودیت‌های خاص خویش را دارند، به طوری که بسیاری از حیوانات در این‌گونه ادراکات از انسان قوی‌ترند. اینجاست که این

پرسش پیش می‌آید که آیا انسان می‌تواند به فراتر از حصارهای متعددی که او را در بر گرفته‌اند علم پیدا کند؟ پاسخ به این پرسش مثبت است و ما برای اثبات آن دو دلیل ذکر خواهیم کرد.

دلیل اول

در فلسفهٔ الاهی با براهین عقلی متقن ثابت شده است که:

۱. نفس انسان مادی صرف نیست، بلکه از دو جزء ناهمسان، نفس مجرد و بدن مادی، آفریده شده است. انسان به تبع بدن مادی محدودیت‌های فراوانی دارد؛ اما روح و نفس آدمی که اصل و اساس حقیقت او را تشکیل می‌دهد ذاتاً مجرد است و از قیود و محدودیت‌های ماده رهاست؛ گرچه تا زمانی که در این دنیاست و به کمال نرسیده از نظر صدور فعل مادی است و دارای محدودیت. و این نفس انسان است که ادراک همه صور علمی اعم از حسّی، تخیلی و عقلی را به عهده دارد نه بدن او، و حواس ظاهری و باطنی، در واقع قوا و خدمه اویند که زمینه را برای عالم شدن او فراهم می‌آورند. بنابراین، آنچه متصف به علم می‌شود امری است مجرد و فرازمان و فرامکان و فراماده.

۲. خود علم هم امری مجرّد است نه مادی.

۳. آنکه علم را – که امری مجرد است – بر نفس انسان افاضه می‌کند، خود از مجرّدات است نه موجودی مادی.

بنابراین، نه علم مادی است، نه عالم و نه معطی علوم؛ و به دیگر سخن، هم مفیض مجرد است، هم مستفیض و هم فیض؛ و بنابراین محدودیت‌های پیش‌گفته، اساساً به نفس انسان ارتباطی نداشته، اختصاص به بدن دارد. و اینک برای وضوح بیشتر، این سه امر را به اضافه مراحل تکامل انسان با کمی تفصیل از نظر فلسفی بررسی می‌کنیم تا امکان علم غیب برای انسان ثابت شود.

۱. تجرد نفس (تجرد عالم)

تمامی مکاتب فلسفی اسلام، اعم از اشراق، مشاء و حکمت متعالیه، با بحث‌های دقیق و عمیق و ادله فراوان این مطلب را اثبات کرده‌اند که نفس انسانی جوهری است مجرّد از ماده (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۵–۲۹۶؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۶ و ۲۶۷ و ۲۶۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۶۰–۳۲۴)،

اگرچه وجود دنیوی نفس با تجرد تام همراه نیست بلکه تجـردی نـاقص اسـت (صـدرالمتألهین، بی‌تا: ۴۷) که با استفاده از قوای مدرک ظاهری و باطنی، عالم می‌گردد.

> بدان آن قوه‌ای که محل علوم و معارف در انسان است همان لطیفه‌ای است که مدبّر جمیع اعضا و جوارح و به خدمت‌گیرنده همه مشاعر و قواست و او به حسب ذات خویش دریافت‌کننده علوم و معارف است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۳۶/۹).

تجرد علم

انسان سه قسم علم دارد: «علم حسی، علم خیالی و علم عقلی».[1] مراد از علم حسـی، ادراکـاتی است که به وسیله حواس ظاهری انسان (حواس پنج‌گانه) بـرای وی حاصـل می‌شـود؛ و مـراد از علم خیالی، ادراکاتی است که فعالیت قوه متخیله آن را تولید می‌کند و مراد از علم عقلی، علمـی است که انسان توسط قوه عاقله خویش آنها را تعقل کرده است. تمامی این سـه قسـم از نـوعی تجرد برخوردارند، گرچه مراتب تجرد در آنها متفاوت است. مراتب تجرد این ادراکات (بـه اضـافه ادراکات وهمی که مشائیان قائل‌اند) از نظر محقق طوسی چنین است:

> هیچ‌یک از ادراکات فوق (حسی، خیالی، وهمی و عقلی) جز با نوعی از تجرید حاصل نمی‌شوند؛ یا (تجرید) از ماده، مانند حـس، و یـا از مـاده و بعضـی صـفات آن ماننـد تخیل، و یا از همه صفات ماده به جز اضافه به آن، مانند توهّم، و یـا هـم از مـاده و همه صفاتش و هم از اضافه به آن، مانند تعقّل (همان: ۴۱۶/۳).

بنابراین، بعضی از اقسام ادراک، تجرد تام دارند (تعقل) و بعضی دیگر (بقیه اقسام)، تجرد ناقص با مراتب متفاوت (همو، ۱۳۵۴: ۲۹۷-۲۹۸)؛ و علم نیز نه امری سلبی اسـت و نـه وجـودی مـادی، بلکه وجودی مجرد است:

> علم نه امری سلبی است مانند تجرد از ماده و نه امری اضافی، بلکه وجود است و نه هر وجودی، بلکه وجود بالفعل نه بالقوه، و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خـالص که مشوب به عدم نباشد، به طوری که شدت علم بودنش وابسـته اسـت بـه مقـدار خلوصش از عدم ... و جسم بما هو جسم، وجود خالص از عدم خارجی ندارد، زیرا که هر جزء مفروض در آن، وجودش اقتضا می‌کند عدم دیگر اجزا و عدم کل را ... و هر آنچه وضعش چنین باشد برای ذات خودش، بتمامـه موجـود نمی‌شـود، و هـر آنچـه برای ذات خودش، بتمامه موجود نشود، شیء دیگری به او نائل نمی‌شـود، در حـالی

که نیل و درک از لوازم علم است، پس هیچ علمی از هیچ‌کس به هیچ‌یک از اجسام و اعراض لاحقه به آنها تعلق نمی‌گیرد، مگر به صورتی غیر از صورت وضعی مادی که در خارج دارند ... بنابراین صرف موجود بودن کفایت نمی‌کند در اینکه چیزی، معلوم و مدرک دیگری قرار گیرد، بلکه وجودی مجرد لازم است (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۸-۲۹۷/۳).

فلاسفه بر این مطلب براهین متعددی اقامه کرده‌اند که اساس بسیاری از آنها بر مقایسه میان مادیات و صفات آنها، و میان علم و ویژگی‌هایش، و نبودن صفات مادیات در علم، استوار است.[۲]

۳. تجرد افاضه‌کننده علم

در مبحث علم اثبات شده که آنچه صور علمیه را به نفس انسان افاضه می‌کند، نمی‌تواند خودِ نفس انسان باشد و باید حتماً موجودی خارج از او باشد، و آن موجودِ مغایر با ذات انسان، نیز نمی‌تواند ماده یا امری مادی باشد؛ به ناچار باید موجودی مجرد از ماده باشدکه واجد تمامی صور علمیه است. این مطلب مورد اتفاق فلاسفه است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۹۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۹-۱۴۴؛ همو، بی‌تا: ۸۰).

فرآیند حصول علم برای انسان، نیازمند فاعلی است و قابلی. فاعل، به لحاظ اینکه مجرّد تام است و فعلیت محضه، فاعلِ تام‌الفاعلیه است و رادع و مانعی از افاضه ندارد، حال اگر قابلیت قابل هم تام باشد صورت‌های علمی را از فاعل دریافت کرده، عالِم خواهد شد و الّا اگر قابلیت، تام نباشد در عین تمامیت فاعل، علمی برای قابل، تحقق نخواهد یافت. در این مرحله است که هر قدر قابلیت بیشتر باشد و استعداد دریافت صورت‌های علمی او بیشتر به فعلیت برسد و موانع بیشتری را رفع و دفع کرده باشد و شرایط فراوان‌تری را فراهم آورده باشد، علوم بیشتری را از آن جوهر مجرد مفیض علوم دریافت می‌دارد.

مراحل تکامل انسان

تکامل انسان و رسیدن به این مرتبه با طی چهار مرحله صورت می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴۱۹/۳-۴۲۷)؛ به این‌گونه که نفس انسان در ابتدا خالی از هر معقولی است و از آنجا که همانند هیولاست - که خالی از هر فعلیتی است - عقل هیولانی خوانده می‌شود. در مرحله بعد، نفس آدمی به تعقل بدیهیات تصوری و تصدیقی دست می‌یابد، نام این مرحله عقل بالملکه است. پس

از آن استنتاج نظریات از بدیهیات آغاز می‌شود. نفس را در این مرحله عقل بالفعل می‌نامند. در این مرحله نفس آدمی چنان نیست که بتواند به تمامی معقولات مکتسبه‌اش احاطه و توجه داشته باشد.

در چهارمین مرحله تکاملی، نفس به جایی می‌رسد که احاطه و توجه کامل بدون هیچ‌گونه شاغل مادی به تمامی معقولاتی که کسب کرده خواهد داشت. نام این مرتبه عقل مستفاد است. در این مرحله است که نفس قابلیت آن را پیدا می‌کند که با موجود مجرّدی که مخزن همه علوم است نوعی ارتباط برقرار کند و به اندازه ظرفیت وجودی خود از آنها بهره ببرد (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۵-۲۴۶)؛ چه اینکه هرچه وجود قوی‌تر شود، احاطه علمیه‌اش بیشتر می‌گردد تا آنجا که به حدّ عقل بسیط مجرد تام برسد و عالمی عقلانی مضاهی با عالم عینی و بلکه به وجهی افضل و اشرف از آن گردد (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۳/۳).

بنابراین، از نظر فلاسفه، انسان آن قابلیت را دارد که در سیر تکاملی خویش به درجه‌ای از تجرد نائل شود که بتواند با موجود مجردی که مخزن تمامی علوم است[۳] ارتباط برقرار کند و از همه علوم وی بهره‌مند گردد؛ یعنی عالم به غیب گردد. اینک بعد از بیان مبانی فلسفی امکان حصول علم غیب برای انسان، مروری می‌کنیم بر دیدگاه‌های سه تن از بزرگ‌ترین فلاسفه اسلام در این خصوص.

نظریه ابن‌سینا

ابن‌سینا در تنبیهی با عنوان «اسرار الآیات» به طور ویژه به مسئله علم انسان به امور غیبی پرداخته، می‌گوید: «اگر مطلع شدی که عارفی خبر از غیب داد که مطابق واقع بود و قبل از آن هم بشارت یا انذاری داده بود، پس تصدیق کن و قبول آن برایت سخت نباشد چه اینکه چنین اموری علل طبیعی شناخته‌شده‌ای دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۹۸/۳).

سپس در شانزده فصل، (اعم از اشاره و تنبیه) به توضیح و تبیین این مطلب و ارائه شواهد و دفع شبهات و استبعادات می‌پردازد. ابن‌سینا معتقد است هم دلیل عقلی داریم بر آنکه انسان در حالت خواب می‌تواند به غیب، فی‌الجمله، دسترسی پیدا کند، و هم دلیل تجربی؛ بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که در حال بیداری نیز چنین اتفاقی بیفتد. البته ممکن است موانعی از اطلاع بر غیب پیدا شود امّا آنها قابل زوال‌اند. وی دلیل تجربی را دو چیز می‌شمارد: تسامع و تعارف. خواجه

طوسی تسامع را خواب‌های فراوان حاوی علم غیبی می‌داند که دیگران نقل کرده‌اند و تعارف را خواب‌های راه‌گشا به غیبی که برای خود انسان پیش آمده است.

اما دلیل عقلی ابن‌سینا که به تصریح خواجه طوسی عام است و قابلیت اثبات امکان اطلاع بر امور غیبی را، هم در خواب و هم در بیداری دارد، متشکل از دو مقدمه است:

الف. صور جمیع کائنات قبل از تحققشان، هم به صورت کلی و هم به صورت جزئی، مرتسم در مبادی عالیه است.[۴]

ب. برای نفس انسان امکان آن وجود دارد که صور موجود در آن مبادی عالیه را بپذیرد و منتقش به نقوش موجود در آنها گردد، ولی مشروط به دو شرط: یک شرط وجودی و آن حصول استعداد است و یک شرط عدمی که عبارت است از زوال مانع.[۵]

و سپس، بعد از تشریح اینکه چگونه حواس ظاهری و قوای باطنی مزاحم اتصال نفس انسان به مبادی عالیه و عالم اعلی می‌شوند، اتصال به عالم اعلی و انتقاش نفس به نقوش موجود در آنجا را بعد از تقلیل شواغل و رهایی از قوه متخیله در دو حالت می‌داند: خوابی که حواس ظاهری را مشغول سازد؛ بیماری‌ای که قوه متخیله را سست کند.

و در اشاره بعد، این امر را به حال بیداری تعمیم می‌دهد: «پس وقتی جوهره نفس آنچنان قوی بود که تمامی جوانب متجاذب را در بر گرفت، بعید نیست که چنین امری در حال بیداری برای وی پدید آید» (همان: ۴۰۸).

و در فصل پایانی این بحث دوباره تأکید می‌کند که:

> بر امکان اطلاع انسان بر امور غیبی فقط براهین عقلی قائم نگشته ... بلکه تجاربی اتفاق افتاده و بعد از وقوع مکرر آنها، علل و اسباب آنها کنکاش گردیده و این نتایج عقلی به دست آمده است ... اگر من بخواهم جزئیات این بحث را گزارش کنم – چه مواردی که خود شاهد بوده و چه مواردی که افراد مورد اطمینان حکایت کردند – کلام به درازا خواهد کشید و کسی که کوتاه‌سخن را تصدیق نکند به راحتی از تصدیق مباحث مفصل نیز سر باز میزند (همان: ۴۱۳).

نظریه سهروردی

سهروردی نیز مطلب را به همین نحو، اما با اصطلاحات خاص خود، تبیین کرده است. وی در کتاب *حکمة‌الاشراق* در مطلع فصلی با عنوان «بیان سبب الانذارات و الاطّلاع علی المغیبات» می‌گوید:

> هنگامی که اشتغالات حواس ظاهری انسان کم گردد، گاه‌گاهی می‌تواند از اشتغالات قوه متخیله نیز خلاصی یافته و بر امور غیبی مطّلع گردد و رؤیاهای صادق شاهد این مطلب است. چه اینکه متصور نیست بین نور مجرّد[6] – که دارای حجم و جرم نیست – و انوار مدبّر[7] فلکی حجابی باشد به جز اشتغالات برازخ.[8] حجاب نور اسفهبد[9] اشتغالات حواس ظاهری و حواس باطنی است. پس هر گاه از حواس ظاهری خلاصی یافت و حس باطنی هم ضعیف گشت؛ نفس خلاصی یافته و به انوار اسفهبدی برازخ علوی[10] مرتبط می‌گردد و بر نقوش کائنات که در برازخ علوی[11] موجود می‌باشد، مطلع می‌شود؛ چه اینکه این انوار، عالم به جزئیات کائنات و لوازم حرکات آنها می‌باشند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۶-۲۳۷؛ و همو، ۱۳۷۲: ۹۹/۱-۱۰۴، ۲۹۳/۱-۲۹۴).

۳. نظریه صدرالمتألهین

وی نیز بحث علم غیب را در آثار خویش، هم به صورت پراکنده و هم در چند مورد به صورت منسجم و مستقل، مطرح کرده است. صدرا سبب اطلاع بر امور غیبی در خواب را رکود حواس و اتصال نفس به جواهر عقلی یا نفسی و دریافت صوری مناسب با خود و اهتمام خود، از آنها دانسته و سبب آن در عالم بیداری را دو امر می‌داند:

۱. قوت فطری یا اکتسابی نفس، به نحوی که هم بتواند نظر به عالم اعلی داشته باشد و هم به عالم ماده.

۲. انصراف نفس از حواس، به نحوی که در عین باز بودن چشم و گوش، نه ببیند و نه بشنود.

در یکی از این دو صورت است که نفس می‌تواند به مبادی عالیه متصل شده، از علوم آنان بهره‌مند شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۷۲-۴۷۳). وی بعد از آنکه کمال قوه متخیله را مشاهده

اشباح مثالی، دریافت امور غیبی و اخبار جزئی و اطلاع از حوادث گذشته و آینده دانسته، کمال قوه عاقله را اتصال به ملأ اعلی و مشاهده ملائکه مقرب می‌داند و می‌گوید:

> وقتی قوه نظری نفس آن‌قدر صفا یافت که شباهت شدیدی به روح اعظم پیدا کرد، هر گاه اراده کند بدون تأمّل و تفکر زیاد به او متصل خواهد شد و بدون واسطه تعلیم بشر علوم لدنیه او را دریافت خواهد کرد ... بر چنین شخصی نبی یا ولی اطلاق می‌گردد و این بالاترین اقسام معجزه یا کرامت است و این از ممکنات اقلّیه است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۰-۳۴۲).

دلیل دوم

دلیل دیگری که برای اثبات امکان علم غیب برای انسان می‌توان بدان تمسک کرد، قاعده معروفِ «ادّل الدلیل علی امکان شیء، وقوعه» به ضمیمه قاعده مشهور دیگر «حکم الامثال فیما یجوز و مالا یجوز واحد» است.

قاعده اول مفاد واضحی دارد، چه اینکه اگر امری ممتنع‌الوقوع باشد، خواه امتناعش بالذات باشد و خواه بالغیر، در خارج تحقق نخواهد یافت. حال اگر فرض کردیم «الف» تحقق خارجی یافت مسلماً خواهیم دانست که «الف» نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری، بلکه امری ممکن است، هم به امکان ذاتی و هم به امکان وقوعی، و دیگر هیچ نیازی به استدلال و اقامه حجت بر امکانش نخواهیم داشت. زیرا خود وقوع خارجی، بیش و پیش از هر استدلالی دلالت بر امکانش دارد.

و اما قاعده دوم، یعنی قاعده حکم‌الامثال، مفادش آن است که هر امری برای فردی از افراد یک نوع ممکن باشد برای دیگر افراد آن نوع، که در اصطلاح مِثْل یا مماثل آن نامیده می‌شود، ممکن خواهد بود و هر امری که برای فردی از افراد آن نوع ممتنع باشد برای همه افراد آن، ممتنع خواهد بود.

حال با توجه به این دو قاعده مشهور به بحث امکان علم غیب برای انسان برمی‌گردیم.

بر اساس قاعده اول اگر در موردی ثابت شد که برای فرد یا افرادی از انسان‌ها علم به امور غیبی محقق شده است معلوم می‌شود تحقق علم غیب برای او امکان داشته است، چه اینکه اگر ممتنع بود، واقع نمی‌شد. و بر اساس قاعده دوم، تحقّق علم غیب

برای همه افراد انسان ممکن خواهد بود، چه اینکه همه افراد انسان تحت یک نوع واقع شده و همه مِثْل هم هستند، پس حال که تحقق علم به امور غیبی برای فردی یا افرادی ثابت شده، امکانش برای همه افراد انسان ثابت خواهد شد.

پس در این استدلال، کافی است حتی یک مورد را، که در آن قطعاً علم غیب برای فردی از انسان‌ها تحقق پیدا کرده است، نشان دهیم تا امکانش برای همه اثبات گردد؛ و البته چنین کاری بسیار سهل است، چه اینکه موارد اطلاع اولیای خدا و انسان‌های تعالی‌یافته و حتی بعضاً افراد عادی بر حوادث گذشته یا آینده – که بعدها محقق شده – و یا اطلاع بر افکار و نیات انسان‌ها، آن‌قدر در تذکره‌ها و شرح حال بزرگان نقل شده است که قابل احصا نیست و از حد تواتر بسیار فراتر رفته است؛ حتی نسبت به معاصران نیز، قضایای نقل‌شده از افراد مختلف به قدری در این مسئله فراوان است که برای انسان قطع و یقین حاصل می‌شود.

سخن ابن‌سینا را مبنی بر وقوع مکرر چنین امری برای خودش و دیگران قبلاً گزارش کردیم. سهروردی نیز پس از اثبات علم غیب برای انسان و بیان راه‌های مختلف حصول آن، می‌فرماید: «ما از این قبیل، عجایبی مشاهده نموده‌ایم» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۱).

و در جای دیگر تعبیری فراتر از این دارد: «و اما کسی که نه رؤیاهای صادقی دیده است و نه انذار صحیحی (علم، غیبی که مطابق واقع باشد) پس او مرده‌ای بیش نیست که نه اهلیت برای حکمت دارد و نه صلاحیت برای هم‌صحبتی» (همان: ۴۹۰/۱).

البته ما نمی‌خواهیم صرفاً به این نقل‌قول‌ها استناد کنیم، بلکه برای اثبات دست‌یابی انسان به علم غیب به چند مورد از قرآن کریم بسنده می‌کنیم.

الف. آیات شصت تا هشتاد و دو سوره کهف، که بنده‌ای از بندگان خداوند را معرفی می‌کند که مورد رحمت الاهی قرار گرفته و بهره‌مند از علم لدنی شده و از ضمایر اشخاص و حوادث آینده باخبر است و دستورهای الاهی را دریافت و اجرا می‌کند.[۱۲]

در این آیات، جریان مأموریت حضرت موسی (ع) برای ملاقات با این بنده عالم و فراگیری علومش بیان شده است. این جریان شامل سه اتفاق است که آن عالم به استناد علم غیبی که از آن بهره‌مند بود و نیز دستور پروردگار، کارهایی کرد که مورد اعتراض حضرت موسی (ع) قرار گرفت. آنها عبارت بودند از: شکستن کشتی به نحوی

کـه در معـرض غـرق شـدن قـرار می‌گرفـت؛ کشـتن یـک نوجـوان بـدون آنکـه او مرتکـب جنایتی شده باشـد کـه جـزایش قتـل اسـت؛ درسـت کـردن دیوارهـای در حـال خـراب شـدن بدون گرفتن مزد با اینکه اهل آن روستا از میهمان کردن آن دو امتناع کرده بودند.

بعد از اعتراض سوم و به پایان رسیدن مهلت مصاحبت، آن عالم، حضرت موسـی (ع) را از علّـت آن سه عمل خویش با ذکر بعضی از علوم غیبی خود همانند وجود گنج متعلق به یتیمـان در زیـر دیوار، کافر شدن آن نوجوان در آینده، و تولد فرزندی صالح بعد از آن، آگاه فرمود.

ب. در سوره آل‌عمران بعد از نقل جریان حضرت مریم (س) و خلقت حضرت عیسی (ع) خداونـد متعال معجزاتی برای آن حضرت از زبان خودش بیان می‌دارد، همانند خلق پرندگان و شـفای بیماران و زنده کردن مردگان و آنگاه در عداد معجزات، اخبار از غیب را بیان داشته، می‌فرماید: «و من شما را از آنچه می‌خورید و آنچـه در خانـه‌هایتان ذخیـره مـی‌کنیـد بـاخبر مـی‌کـنم» (آل‌عمران: ۴۹).

نتیجه‌گیری

آنچه از بحث‌های گذشته تا بدین‌جا به دست می‌آید روشن‌کننده دو مطلب است:

الف. انسان در عین محدودیت‌های مختلف بعضی از قوای ادراکـی خـویش تـوان آن را دارد کـه آن‌قدر تکامل پیدا کند که به حد تجرّد تام برسد و حجاب‌های زمان و مکـان و مـاده را کنـار بزند و آنگاه که فرازمان و فرامکان و فراماده شد، به مخزن تمامی علوم دست یافته و بـین او و معلومات موجود در او — که تمامی صور علمی عالَم وجود از گذشته و حال و آینده اسـت — هیچ حاجب و مانعی وجود نخواهد داشت. پس دست‌یابی به علم غیب برای انسان امکان دارد.

ب. و فراتر از امکان این است که آگاهی از غیب برای بعضی از انسان‌ها واقع هم شده و آن امـر ممکن، لباس تحقق هم بر تن کرده است.

بنابراین، توصیف علم غیب به اینکه امری فرابشری است و آن را به همراه چنـد خصیصـه دیگـرِ امامان معصوم (ع) از خصایص فرابشری آنان محسوب کردن، همچنان‌کـه در نظـرات بعضـی از منکران علم غیب ائمه اطهار (ع) دیده می‌شود، صحیح نبـوده و بـه نظـر می‌رسـد بیشـتر بـرای فضاسازی ذهن مخاطبان بوده تا پذیرش نفی علم غیب برایشان آسان‌تر شـده و از سـنگینی بـار استدلال از دوش منکران بکاهد.

البته واضح است که علم غیب امر ناچیزی هم نیست که هر کس را توانایی دست‌یابی بدان باشد، بلکه همچنان‌که گفته شد، شرایط خاصی دارد و درجات و مراتب مختلفی، و مراتب بالای آن اختصاص به انسان‌های کاملی دارد که به تجرّد تام و فعلیت محض رسیده‌اند و جزء اوحدی از مردمان‌اند، و به تعبیر صدرالمتألهین از ممکنات اقلّیه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۲).

دلایل عقلی بر علم غیب امامان (ع)

«علم غیب» را می‌توان از واژگان مشترک در میان دانشمندان شیعه دانست که در دو معنای کاملاً متضاد به کار می‌رود که یکی اختصاص به ذات احدیت داشته و دیگری به مخلوقات.[۱۳] آنکه مختص به خداوند سبحان است علم ذاتی استقلالی است، و آنکه مختص مخلوقات است، علمی است که عین ذات عالم نبوده و از آن او هم نیست، بلکه علمی عَرَضی است و موهوب، که از ناحیه خداوند متعال افاضه شده است. بدیهی است که علم غیب مورد بحث برای امامان معصوم (ع)، از نوع دوم بوده و هیچ‌یک از دانشمندان شیعه، علمی از نوع اول را برای احدی غیر از خدای سبحان ثابت نمی‌دانند. بنابراین، در اثبات چنین علم غیبی برای امامان (ع)، هیچ‌گونه شائبه غلو و شرک و اثبات صفات فرابشری وجود نخواهد داشت.

در مورد علم امامان (ع)، قدر متیقنی که هیچ‌گونه تردیدی از هیچ عالم شیعی صورت نگرفته است، علم به احکام کلی شرعی و موضوعات کلی آنهاست. اختلاف در این است که علم آنان حصولی است یا حضوری؟ فعلی (بالفعل) است یا اشائی و ارادی؟ و به تمامی رخدادهای عالم، اعم از کلی و جزئی، گذشته و حال و آینده، تعلق گرفته است یا چنین عمومیتی ندارد؟ بنابراین، مهم‌ترین ویژگی‌های مورد مناقشه عبارت‌اند از: عمومیت علم، فعلی بودن و حضوری بودن آن.

دلیل اول

این دلیل، دلیل عقلی مرکب است که براهین عقلی، عهده‌دار اثبات مقدمه اول آن، و روایات، متکفل اثبات مقدمه دوم آن هستند. صورت استدلال چنین است:

۱. صادر اول از حق‌تعالی، جوهر مجرد تامِ بسیطی است که دارای تمامی کمالات وجودی است و اشرف ممکنات بوده و واسطه ایصال فیض الاهی بر موجودات مادون و محیط بر آنان است.

۲. نخستین مخلوق خداوند متعال و واسطه بین او و مخلوقات دیگر، وجود مقدس پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) هستند که از آنان تعبیر به عقل و نور هم شده است.

– نتیجه: پیامبر اعظم (ص) و ائمه اطهار (ع)، مجرد تام بوده، واجد تمامی کمالات وجودی، و اشرف همه ممکنات، و واسطه ایصال فیض الاهی بر همگی هستند؛ و از آنجا که در جایگاه علیت برای جمیع ماسوی‌الله تعالی قرار دارند و علّت، احاطهٔ تام و تمام بر همه جوانب معلول خود دارد، پس آنان بر جمیع جوانبِ همه ممکنات از صدر تا ساقه، احاطه داشته، هیچ جهتی از جهات وجودی آنها بر آن انوار مقدس مخفی نیست.

اثبات مقدمه اول

فلاسفه با براهین متعدد، از جمله از طریق قاعده الواحد و نیز قاعده امکان اشرف اثبات کرده‌اند که آنچه بلاواسطه از خداوند متعال صادر شده، یک موجود بیش نیست، و آن موجود، جوهری است مجرد تام، هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، که هیچ نحوه، قوه و استعدادی در او راه ندارد و فعلیت محضه است، و در عین وحدت و بساطت جامع جمیع کمالات موجودات مادونِ خود است بدون آنکه حدود و نقایص آنان را داشته باشد.

صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید:

> عقل، تمامی اشیا بعد از خود می‌باشد، آن هم به کیفیتی اشرف و الطف. پس وقتی می‌گویی «عقل»، گویا که گفته‌ای «همه عالم». پس حیثیت صدور او مغایر با حیثیت صدور نظام جملی نیست، مگر به اعتبار اجمال و تفصیل؛ و دانسته شد که مجمل عین مفصّل است بالحقیقه و غیر اوست بالاعتبار (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۲۵/۷).

سبزواری بعد از آنکه «العقل کل الاشیا» را «کثرت در وحدت» دانسته، آن را چنین تعلیل می‌کند:

> این جامعیت سببش آن است که مراتب طولی این‌چنین‌اند که هرچه در مراتب پایین است در مراتب بالا وجود دارد، و هرچه در مراتب بالا است، در مراتب بالاتر هم

هست تا آنکه به بالاترین مراتب می‌رسد؛ و در تغییرات استکمالی طولی، خلع و لبس نبوده، بلکه لبس بعد اللبس است (همان: ۲۲۵، پاورقی).

بعضی از ویژگی‌های حقیقتِ صادر اول، چنین است:

۱. وحدت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۰۴ به بعد).
۲. بساطت (همان: ۲۳۶ به بعد).
۳. اشرفیت از همه موجودات (همان: ۲۵۸ به بعد).
۴. فعلیت محضه بودن و واسطه افاضه وجود و خیر دائم بین حق‌تعالی و عالم خلق بودن (همان: ۲۶۲).
۵. نزدیک‌ترین اشیا به حق‌تعالی بودن، جوهر عقلی قدسی بسیطی که از هر گونه عدم خارجی و قوه استعدادی مبّراست و بی‌نیاز ـ در ذات و فعلش ـ از غیر مُبدِع و قیوم خویش است (همان: ۲۶۲-۲۶۳).

وی پس از بحث مفصّلی درباره مبانی فلسفی این نظریه، بیش از ده برهان عقلی بر آن اقامه می‌کند. این خصوصیات صادر اول، مورد توافق تمامی مکاتب فلسفی اسلام، یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، است.

صدرالمتألهین، براهینی را بر این مطلب از ابن‌سینا، در کتب مختلفش همانند *اشارات*، *شفا* و *تعلیقات*، و نیز از سهروردی، از همه کتاب‌های مفصلّش، مثل *حکمةالاشراق*، *مطارحات* و *تلویحات*، و نیز از کتاب‌های مختصرش، همانند *الواح عمادیه* و *هیاکل نوریه*، نقل می‌کند که ما به جهت اختصار از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.[۱۴]

حال کافی است تا از طریقی، مصداق صادر اول را اثبات کنیم تا خود به خود، علم حضوری فعلی (بالفعل) وی به همه ممکنات و همه جوانب وجودی آنها ثابت شود؛ چه اینکه علم علّت به معلولات خویش، علمی فعلی و حضوری است. اثبات این امر را مقدمه دوم به عهده دارد.

اثبات مقدمه دوم

در این مقدمه، مصداقِ مقدمه اول، از طریق روایات تعیین می‌شود. این مطلب، از چندین دسته از روایات قابل استفاده است:

۱. آن دسته از روایات که با صراحت تعیین می‌کنند که نخستین مخلوق نور پیامبر اعظم (ع) و اهل‌بیت عصمت و طهارت (ع) بوده است (برای نمونه: شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۷/۲۵). این روایات به قدری فراوان‌اند که محدّث متضلّع و خبیری، همچون علامه مجلسی، آنها را متواتر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۱).

۲. روایاتی که نخستین مخلوق را نور پیامبر اکرم (ص) می‌دانند (برای نمونه، مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۷/۱) به ضمیمه این مطلب که در بحث‌های امامت و خصوصاً ذیل آیه مباهله اثبات شده که پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) و سایر ائمه (ع) حقیقتی واحد دارند.

۳. روایاتی که پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) را اشرف مخلوقات ـ و نه تنها اشرف مردمان ـ و اقرب ممکنات به حق‌تعالی معرفی می‌کند (برای نمونه، قمی، ۱۴۰۴: ۱۸/۱)؛ و نیز روایاتی که همین اوصاف را فقط برای پیامبر گرامی اسلام (ص) ثابت می‌کند (برای نمونه، مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۶/۵)، به ضمیمه وحدت حقیقت پیامبر (ص) و اوصیایش (ع) که بدان اشاره شد.

روایات معراج نیز، که مورد اتفاق فریقین است، و اینکه پیامبر (ص) به جایی رسیدند که دیگر جبرئیل را امکان همراهی ایشان نبود و جبرئیل عرض کرد به جایی قدم نهاده‌ای که تاکنون هیچ پیامبر و فرشته‌ای در آنجا قدم ننهاده است، در این راستا قابل ارزیابی است.

۴. روایاتی که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) را علّت غایی ایجاد عالَم می‌دانند (برای نمونه، صدوق، ۱۳۸۵: ۵/۱).

۵. روایاتی که این بزرگواران را واسطه در ایجاد ماسوی‌الله می‌دانند.

۶. روایاتی که آنان را واسطه ایصال فیوضات الاهی، اعم از ارزاق مادی و معنوی و علوم و معارف به خلایق، حتی به ملائکه و انبیا (ع) می‌شمرند (از جمله زیارت جامعه).

۷. روایاتی که ائمه (ع) را افضل از همه انبیا و مرسلین، حتی از انبیای اولوالعزم (ع) می‌دانند (برای نمونه، بحرانی، ۱۳۷۸: ۴۰۱).

۸. روایات دال بر اینکه انبیای سلف، حتی انبیای اولوالعزم (ع)، در مشکلات و گرفتاری‌های مهم و سرنوشت‌ساز، به مقام معنوی این بزرگواران متوسل می‌شده‌اند.

۹. روایاتی که فعلیت تامه و مجرد تام بودن آنها و بی‌نیازی از ابزارهای مادی در افعال و ادراکات را، یعنی عقل محض بودن آنها را ولو در حال صباوت بیان می‌کنند. همانند روایات غیر قابل احصا در مورد کرامات آنان، روایاتی که خواب و بیداری و زندگی و مرگ را برای آنان یکسان می‌داند، روایات دال بر اینکه آنها مابین مشرق و مغرب عالم را می‌بینند (برای نمونه، طبری آملی، ۱۴۱۳: ۲۶۸-۲۶۹).

این چند دسته از روایات و همچنین دسته‌های دیگری که با تتبع و دقت بیشتر در انبوه روایات فضائل و مناقب قابل دست‌یابی است و به مراتب بیشتر از حد تواتر است (و حتی بعضی از دسته‌ها، فی حدّ نفسه و با قطع نظر از بقیه نیز در حدّ تواترند)؛ همگی به وضوح دلالت دارند بر آنکه حقیقت ملکوتی پیامبر اعظم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) مصداق صادر اول هستند. برخی از روایات، همانند دو دسته اول و دوم، با صراحت این مطلب را بیان داشته و برخی دیگر صفات و ویژگی‌های صادر اول را در آنان منحصر کرده است.[۱۵]

و نتیجه انضمام این دو مقدمه آن است که ائمه اطهار (ع) واجد علم حضوری فعلی (بالفعل) به همه ممکنات و همه جوانب وجودی آنان هستند.

در پایان جا دارد سخنان علامه مجلسی (ره) را نقل کنیم که با وجود آنکه خود، وجود عقول ـ به معنای فلسفی ـ را نپذیرفته، اما اعتراف می‌کند که صفاتی که فلاسفه برای آنها ذکر کرده‌اند، همان صفاتی است که روایات برای پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع)، بیان داشته‌اند:

> بدان که اکثر صفاتی که فلاسفه برای عقول اثبات کرده‌اند، برای ارواح پیامبر (ص) و ائمه (ع) به وجهی دیگر در اخبار متواتره ثابت گشته است، زیرا که آنها قدم را برای عقل ثابت کرده‌اند و در روایات متواتره تقدم در خلقت برای ارواح آنان، بر جمیع مخلوقات و یا بر سایر موجودات روحانی ثابت شده، و نیز آنها توسط در ایجاد و یا شرط تأثیر بودن را برای عقول ثابت کرده‌اند، و در اخبار هم علت غایی بودن آنها برای همه مخلوقات وارد شده، و نیز ثابت کرده‌اند که عقول وسائط افاضه علوم و معارف بر نفوس و ارواح‌اند، و در اخبار نیز ثابت گشته که همه علوم و حقایق و معارف به توسط پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) بر سایر خلق، حتی ملائکه و انبیا (ع)، افاضه می‌گردد. و حاصل آنکه با اخبار مستفیضه ثابت شده که آنها وسائل بین خلق و حق‌اند در افاضه جمیع رحمت‌ها و همه علوم و کمالات بر تمامی مخلوقات. ... و با این تحقیق می‌شود بین روایات «اول خلق الله نوری» و «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله النور» – در صورت صحت اسانیدشان – جمع کرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۱ـ۱۰۵).

دلیل دوم

گفته شد که تحقق علم در ممکنات مجرده همانند تحقق سایر امور در آنها نیازمند دو چیز است: فاعل و قابل. اگر فاعل تام بوده و قابلیت قابل نیز به حدّ تمام برسد تحقق علم برای قابل، نیازمند هیچ چیز دیگری نخواهد بود، چه اینکه در مجردات دیگر صحبتی از علل مادی و صوری و تحقق شرایط خاص و وضع مخصوص و ... نیست.

و نیز بیان شد که فاعل علم، یعنی آنکه علم را اضافه می‌کند، موجودی است که خود از مجردات تام بوده و مخزن تمامی علوم و حقایق عالم است. بنابراین، از ناحیه فاعل، هیچ‌گونه نقصی و حالت منتظره‌ای وجود ندارد. و در ناحیه قابل نیز، بیان شد که انسان استعداد و توانایی آن را دارد که در سیر تکاملی خویش آن‌قدر بالا رود که از حصارهای ماده و زمان و مکان فراتر رفته و این پرده‌های حجاب را بردرد و به عالم مجردات پا نهد و به تجرد تام دست یابد، به این معنا که علاوه بر تجرد از حیث ذات، که از اول واجد آن بود؛ به مرتبه تجرد از حیث فعل هم نائل شود و دیگر برای انجام افعالش، نیازی به آلات و ادوات مادی و فراهم آمدن شرایط خاص و وضع ویژه و ... نداشته باشد، بلکه بنا به گفته بزرگان اهل معرفت مصداق: «یفعل بالهمّة و یحفظ بالهمّة» شود. در این حال است که وی مستعد دریافت علوم و معارف و حقایق موجود در معطی علم شده و به مقدار سعه وجودی خویش از آنها بهره‌مند می‌شود.

با توجه به این مقدمه، برای اثبات علم غیب امامان (ع)، کافی است ثابت کنیم که آن بزرگواران به مرتبهٔ تجرد تام رسیده‌اند؛ چون فاعلیت فاعل که علی‌الفرض تمام است. فقط باید تمامیت قابلیت قابل را اثبات کرد. برای اثبات این مطلب دو راه به نظر می‌رسد: یکی از راه عصمت آنها و دیگری از راه اقرار و اذعان بزرگان اعصار مختلف، اعم از علما، عرفا و زهّاد.

الف. اثبات کمال از راه عصمت

به اعتقاد شیعه امامیه، «امام» (ع) که جانشین پیامبر اکرم (ص) است، از هر گونه گناه عملی و رذیلت نفسانی و خطا و سهو و نسیان، معصوم است؛ و بر این مطلب، هم، دلیل عقلی اقامه شده، هم دلیل نقلی. تقریباً در تمامی کتب کلامی در بحث امامت، دلیل عقلی بر وجوب عصمت «امام» اقامه شده است و به همین جهت هم، به اعتقاد شیعیان، نصب «امام» فقط در اختیار

خداوند متعال است و مردم هیچ‌گونه اختیار و بهره‌ای از انتخاب «امام» ندارند؛ چه اینکه شرط امامت، که عصمت است، امری است که بر مردمان مخفی است و فقط خداست که می‌داند چه کسی واجد این شرط و حائز این مرتبه از کمال علمی و عملی است. و نیز علاوه بر دلیل عقلی بر وجوب عصمت «امام»، ادله نقلی هم بر دو موضوع دلالت دارد:

الف. وجوب عصمت «امام»، که این نوع ادله در واقع ارشاد به همان حکم عقل‌اند.

ب. تحقق عصمت در مصادیق «امام»، که همان امامان دوازده‌گانه شیعه امامیه‌اند.

بنابراین، عصمت امامان (ع)، امری است که نزد همه علمای شیعه مسلم است؛ گرچه در ناحیه سعه و ضیق دائره عصمت از سهو و نسیان، اندک اختلافی هست.

عصمت یکی از بالاترین مراتب کمال انسانی است. مرتبه‌ای والا از ایمان و ایقان و شهود حضرت حق، که صاحب آن، بدون آنکه رادع و مانعی خارجی وجود داشته باشد، در هیچ یک از احوال و ادوار زندگی‌اش، نه سهواً و نه عمداً، مرتکب معصیت حق‌تعالی نمی‌شود؛ و در ناحیه قوای ادراکی نیز هیچ‌گونه تخطی از واقعیت برایش رخ نمی‌دهد. این مرتبه از کمال، مطلقاً دست‌نیافتنی است و امری است موهوب ـ نه اکتسابی ـ از جانب خدای متعال به بندگان خاص و برگزیده‌اش.

هیچ دلیلی بر اینکه چنین مرتبه و مقامی به کسانی غیر از انبیا (ع) و اوصیائشان (ع) و طائفه‌ای از ملائکه، داده شده باشد وجود ندارد. هیچ‌یک از عبّاد و زهّاد و اصحاب ریاضات شرعی و حتی کاملان از عرفا نیز ادعّای دست‌یابی به چنین مقامی را نکرده‌اند. نهایت چیزی که گفته‌اند آن است که این امکان وجود دارد که انسان در انتهای سیر استکمالی خویش با لطف و عنایت الاهی به قسمتی از عصمت، دست یابد و آن هم عصمت از گناه عمدی است و نه سهوی و نه عصمت از خطا و سهو و نسیان. با توجه به این توضیحات اندک، روشن می‌شود که صاحب مقام عصمت به درجات بالای کمال، که تجرد تام است، نائل شده است. بنابراین، هر دو مقدمه تحقق یافته‌اند: تمامیت فاعل علم، و تمامیت قابل علم آن؛ و با تمامیت هر دو مقدمه، علم شخص معصوم به امور غیبی ثابت می‌شود.

ب. اثبات کمال از راه اعتراف بزرگان اعصار مختلف

از نخستین سال‌های بعثت پیامبر اکرم (ص)، افرادی از صحابه، تحت تربیت معنوی آن بزرگوار قرار گرفته، پله‌های تکامل را به سرعت طی کردند و به مراحل بالای کمالات انسانی و فضائل نفسانی نائل آمدند. باب مکاشفات برای برخی از آنان باز شده و پرده‌های حجاب کنار رفته و اموری از حوادث گذشته و آینده را مشاهده کردند و از حقایق عوالم دیگر باخبر شدند.

پیامبر اکرم هم با پرسش «این المبشّرات» از ابواب علومی که بر آنان مفتوح شده بود، پرس و جو می‌کردند، و سپس آنان را مورد تفقد و تشویق قرار می‌دادند. یکی از معروف‌ترین این‌گونه جریان‌ها، داستان مکاشفه زید بن حارثه و دیدن بهشت و جهنم و نعمت‌های بهشت و تنعّم اهل آن و عذاب‌های جهنم و معذب شدن اهل آن است که پیامبر اکرم (ص) بعد از شنیدن احوال وی، او را با امر «فاثبت» به ادامه این سیر معنوی و ثبات در آن تشویق و تحریض فرمودند.

افرادی برجسته در امور معنوی و فضایل انسانی، همانند سلمان و ابوذر و مقداد و میثم و حذیفه و حجر ... در میان صحابه بودند که از علوم غیبی فراوان و علم منایا و بلایا و ... بهره‌مند بودند (برای نمونه نک.: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳۰/۱؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۳۲-۱۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۱۵/۶).

این سیر تکامل معنوی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) نیز ادامه یافت. بسیاری از همان صحابه، در زمان علی (ع) و برخی دیگر از امامان (ع) حضور داشتند و پس از آنان در اعصار دیگر امامان (ع) نیز، افرادی بودند که قدم راسخ و راستین در این مضمار نهاده، به درجات بالای کمالات نفسانی نائل شده بودند. این جریان در عصر غیبت هم ادامه داشته و تاکنون نیز ادامه دارد. ما هیچ دوره‌ای را نمی‌یابیم که از افراد وارسته و پیوسته به حقی همانند ابن فهد حلی، سید بن طاووس، سید مهدی بحرالعلوم، ملاحسینقلی همدانی، سید احمد کربلایی، سید جمال‌الدین گلپایگانی، سید علی قاضی، علامه طباطبایی و آیت‌الله بهجت خالی باشد. چنین شخصیت‌هایی گرچه در هر عصری انگشت‌شمارند، اما به هر حال وجود دارند، تا آیتی باشند بر دردانه عالم امکان و یگانه عصر خویش که امام معصوم (ع) است.

آنچه مهم است آن است که چنین انسان‌های والایی، که بسیاری از آنان به اعتراف معاصران و غیرمعاصرانشان به بالاترین درجات کمال و تجرد تام دست یافته‌اند، نه تنها

خـود را از نظـر فضـایل و مناقـب و کمـالات نفسـانی بـالاتر از امامـان عصـر خـویش نمی‌دیدند، بلکه حتی خـود را هـم‌طـراز آنـان هـم نمی‌پنداشـتند؛ و خـود معتـرف بودنـد کـه در این میدان، به گرد آنان هم نمی‌رسند.

در ایـن میـان، وضـع علمـا، عرفـا و زهّـاد شـیعه مشـخص و معلـوم اسـت. آنـان خـود را شـاگردی حقیـر در مکتـب اهـل بیـت (ع) و ریـزه‌خوارخـوان گسـترده معـارف الاهـی آنـان می‌داننـد و معتقدنـد هـر کـس، هرچـه از علـوم بـاطنی و معـارف الاهـی و حقـایق غیبـی کـه کسب کرده باشد، رشحه‌ای از رشحات فضایل و مناقب و معارف آنان است.

و البته این امر اختصاص بـه شـیعه نـدارد. بزرگـان اهـل بـاطن از اهـل تسـنن کـه در اثـر ریاضات و سـیر و سـلوک، بـه مقامـاتی از کمـال دسـت یافته‌انـد نیـز معتـرف بـه ایـن امرنـد. کمتر فرقه‌ای در صوفیان ـ چـه سـنی و چـه شـیعه ـ یافـت می‌شـود کـه سلسـله خـود را بـه اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نرساند. آنهـا فرقـه خـود را یـا بـه علـی (ع) منسـوب می‌کننـد یا از طریق معروف کرخی به امام رضا (ع).

البته گهگاه، بعضی از سر عـوام‌فریبـی یـا عنـاد و دشـمنی یـا اغـراض دیگـر، برنامـه‌هـایی بـرای تخریـب شخصـیت امامـان معاصـر خـویش و کتمـان فضـایل و مناقـب آنـان بـه اجـرا نهادند که تا حدودی هـم موفـق بودنـد؛ امـا گذشـت زمـان پرده‌هـای کینـه و عـداوت را کنـار زد و خورشید فروزان اهل بیـت (ع) آشـکار و آشـکارتر شـد، بـه طـوری کـه حتـی دشـمن‌ترین دشمنان آنان هـم در مـواردی مجبـور بـه اعتـراف بـه سـرآمد بـودن امامـان (ع) در فضـایل و مناقب می‌شـدند. جریان‌هـایی کـه از برخـی خلفـای ثلاثـه و از معاویـه نسـبت بـه علـی (ع) و از خلفای دیگر نسبت به امامـان معاصرشـان و از بعضـی عبّـاد و زهّـادی کـه مـدعی مقامـاتی بودند ـ همانند سفیان ثوری در برابر امام صادق (ع) ـ نقل شده، شاهد این مدعاست.

و مهم‌تر از آن، اینکـه پـس از حـدود یـک قـرن منـع تـدوین حـدیث، مخصوصـاً احادیـث مـرتبط بـا فضـایل و مناقـب اهـل بیـت (ع)، و در همـان حـال تشـویق و تحـریض جـاعلان حدیث به جعل حـدیث در مـذّمت اهـل بیـت (ع) و نقـل فضـایل و مناقـب سـاختگی در مـورد مخالفانشـان، کتـب حـدیث و سـیره و تـاریخ نوشـته‌شـده بـه دسـت مؤلفـان اهـل تسـنن پـر اسـت از احادیـث مناقـب اهـل بیـت عصـمت و طهـارت (ع). و اینهـا همـه نشـان‌دهنده آن اسـت کـه سـرآمد بـودن آن بزرگـواران در فضـایل و کمـالات علمـی و عملـی و ظـاهری و باطنی امری مسلّم و مقبول، حتی نزد مخالفان آنان، بوده است.

دلیل سوم

بر حسب اعتقادات شیعه، امام باید کامل‌ترین شخص موجود در زمان خود باشد، به نحوی که هیچ فردی در هیچ صفتی از صفات کمال همانند علم، قدرت، شجاعت، سخاوت، قرب به خداوند و ... نه تنها برتری بر امام نداشته، بلکه مساوی نیز نباشد؛ چه اینکه در صورت اول لازمه‌اش تقدیم مفضول بر فاضل است و این عقلاً قبیح است و مطابق اعتقادات عدلیه (معتزله و شیعه) صدور فعل قبیح از خداوند متعال ممتنع است، و در صورت دوم لازمه‌اش ترجیح بلا مرجح است که به ترجح بلا مرجح که خود محال عقلی است برمی‌گردد؛ و از آنجایی که خداوند، نصب امام را خود عهده‌دار است محال است کسی را نصب کند که از نظر علم (کیفیت و کمیت علم)، شخص برتر یا مساوی با وی وجود داشته باشد.

حال با توجه به این دلیل به میان امت می‌رویم. آنچه از تورق صفحات کتب تاریخ و سیر و روایات وارده و آثار منقوله در شرح احوال صحابه علی (ع) و نیز اصحاب سایر ائمه (ع) و نیز علما، صلحا و عرفا، از ابتدای تاریخ اسلام تا کنون، به دست می‌آید، آن است که در هر عصری بزرگانی بوده‌اند که مقامات قرب الی‌الله را به حسب استعداد خود طی کرده، به مراتبی از کمال رسیده‌اند که اشراف بر ضمایر افراد و حالات درونی آنها داشته و مطلع از اخبار غیبی و حوادث گذشته و آینده بوده‌اند.

این‌گونه اخبار در مورد صاحبان علم غیب به قدری فراوان است که فوق حد تواتر است و جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد (در پی‌نوشت‌های قبل چندین نمونه را نقل کردیم). حال که در میان امت چنین افرادی بوده و هستند که هر گاه اراده کنند بر احوال و اخبار و حوادث غیبی مطلع می‌شوند؛ آیا ممکن است امام چنین امتی خود دارای این فضیلت و بلکه مراتب بالاتر آن نباشد؟ و اگر فرض کنیم، امام چنین امتی عالم به غیب نیست آیا قائل به جواز تقدیم مفضول بر فاضل نشده‌ایم و امری قبیح را به خداوند نسبت نداده‌ایم (که صدورش از حکیم علی‌الاطلاق مستحیل است)؟

و اگر کمی کوتاه آمده، فرض کنیم امام چنین امتی هم، همانند بعضی از افراد امتش و در حد آنان (کماً و کیفاً)، علم غیب دارد آیا قائل به تحقق امری که عقلاً ممتنع است یعنی ترجیح بلا مرجح نشده‌ایم؟ مسلماً چنین است.

بنابراین، عقل حکم می‌کند که خداوند حکیم، که خود نصب‌کننده امامان (ع)، یعنی جانشینان پیامبر (ص)، است، کسی را به چنین مقامی نصب کند که اگر امتش هنگام

اراده، عالم به غیب می‌شوند و نه قبل از آن، او همیشه، بالفعل عالم به غیب باشد؛ و اگر امتش بر بعضی از ضمایر و احوال درونی افراد اشراف دارند، او بر تمامی ضمایر و احوال باطنی مشرف باشد؛ و اگر امتش به برخی حوادث گذشته و آینده علم دارند، او بر جمیع ما کان و ما یکون احاطه داشته باشد؛ و به راستی اگر این‌گونه نباشد، تقدیم امامی جاهل به غیب بر افرادی از امتش که عالم به غیوب‌اند، همانند تقدیم خلفای ثلاثه بر علی بن ابی‌طالب (ع) نخواهد بود؟

فهرست منابع

- ابن‌سینا (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبیهات*، با شرح خواجه طوسی و محاکمات قطب رازی، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۸). *الانصاف فی النص علی الائمه الاثنی عشر (ع)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ---------- (۱۴۱۳). *مدینه معاجز الائمه الاثنی عشر*، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). *الهدایه الکبری*، بیروت: دار البلاغ.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ج۱.
- ---------- (۱۳۸۸). حکمهٔ *الاشراق*، در: مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ج۲.
- شیخ مفید (۱۳۷۲). *اوائل المقالات*، تهران: انتشارات دانشگاه.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۳). *الاسفار الاربعهٔ*، تهران: مطبعه حیدری.
- ---------- (بی‌تا). *الحاشیه علی الهیات الشفا*، قم: انتشارات بیدار.
- ---------- (۱۳۶۰ الف). *الشواهد الربوبیهٔ*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ---------- (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ---------- (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ---------- (۱۳۶۳). *المشاعر*، تصحیح: هانری کربن، تهران: کتاب‌خانه طهوری.

- ---------- (۱۳۶۰ ب). *اسرار الآیات*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ دوم.
- ---------- (۱۳۷۵). *علل الشرایع*، قم: انتشارات داوری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح: عباس زارعی سبزواری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *تفسیر المیزان*، بیروت: مؤسسه اعلمی، ج۱۳.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۵). *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳). *مجمع البیان*، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳). *دلایل الامامه*، قم: انتشارات بعثت، چاپ اول.
- *علم امام (مجموعه مقالات)* (۱۳۸۸). گزینش و تصحیح: محمدحسن نادم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر القمی*، قم: دار الکتاب.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

پی‌نوشت‌ها

۱. این سه قسم مورد اتفاق جمیع فلاسفه است، اما فلاسفه مشائی علاوه بر این سه قسم، قسم چهارمی به نام علم وهمی را هم طرح کرده‌اند که آن را ادراکات قوه واهمه انسان دانسته‌اند. صدرالمتألهین و حکمای پیرو مکتب حکمت متعالیه، از آنجایی که قوه واهمه را قوه‌ای مستقل از قوای دیگر نمی‌دانند، علم وهمی را به عنوان قسمی مستقل در کنار سایر اقسام قبول ندارند.

۲. برای تفصیل بیشتر در خصوص تجرد اقسام مختلف صور علمی و بعضی آثار آن در سایر مباحث فلسفه و براهین آن نک.: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۹۰/۱؛ ۶۳/۲؛ ۲۸۴/۳-۳۰۴ و ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۸۲، ۴۵۱؛ ۱۲۱/۴؛ ۲۹۶/۶؛ ۳۷/۷؛ ۳۴۴/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۷۸-۸۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۹۴-۲۹۶.

۳. این موجود مجرد که در نصوص دینی از ملائکه مقرب محسوب گشته و انسب و الیق ملائکه به این کار روح‌القدس و جبرئیل نامیده شده (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۴۲/۹-۱۴۲) به اعتبارات گوناگون و مراتب وجودی مختلفی که دارد عناوینی همچون قلم الاهی، لوح محفوظ، ام‌الکتاب، الواح قدریه قابل محو و اثبات، بر آن اطلاق شده است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۹-۳۵۰)؛ و در مکاتب مختلف فلسفی هم به اسامی گوناگونی نامیده شده و نیز بر حقایق متفاوتی تطبیق گردیده است. برای تفصیل بیشتر نک.: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۹۹/۳؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۹/۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۷۰/۲-۲۷۱؛ همان: ۲۳۶/۲-۲۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۴۳/۹؛ همان، ۱۳۵۴: ۴۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۰۷.

٤. البته در اینکه مخزن صور کلیه و جزئیه چه حقیقتی است و آیا موجود واحدی می‌توان تعقل کرد که هم صور کلیه را ادراک کند و هم صور جزئیه را، بین مشائیان و ابن‌سینا اختلاف است. مشائیان مدرک صور کلیه را عقول می‌دانند و مدرک صور جزئیه را نفوس فلکیه، اما ابن‌سینا، نفوس ناطقه فلکیه را، هم مدرک جزئیات می‌داند و هم مدرک کلیات (خواجه طوسی، شرح اشارات و تنبیهات، در: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۴۰۰).

٥. ابن‌سینا بعد از بیان این برهان دوباره تأکید می‌کند که: «پس مبادا انکار کنی که بعضی از غیب‌ها از عالم غیب در نفس، نقش می‌بندد» و خواجه طوسی در شرح می‌فرماید: «قابلیت قابل با این دو شرط تام می‌گردد. در مواردی که فاعل تام است (همچنان‌که در مورد بحث چنین است) اگر قابلیت قابل هم به حد تمام برسد، صدور فعل از او واجب می‌گردد و در نتیجه هنگام تحقق این دو شرط، ارتسام امور غیبی در نفس انسان واجب خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۴۰۱).

٦. نفس.

۷. نفوس ناطقه افلاک.

۸. اجسام.

۹. نفس ناطقه انسانی.

۱۰. نفوس ناطقه افلاک.

۱۱. اجرام آسمانی، افلاک.

۱۲. «فوجدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنّا علماً» (کهف: ۶۵)؛ «و ما فعلته من امری» (کهف: ۸۲) و به همین دلیل هم علامه طباطبایی، قول به پیامبر بودن وی را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۱۳).

۱۳. برای نمونه نک.: شیخ مفید، ۱۳۷۲: ۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۵/۳؛ طباطبایی، سید محمدحسین، «رسالة فی علم النبی (ص) و الامام (ع) بالغیب»، در: *علم امام (مجموعه مقالات)*: ۳۵۱.

۱۴. برای آگاهی از ملّخص بعضی براهین و مفصّل بعضی دیگر نک: همان: ۲۶۲/۷-۲۸۱.

۱۵. دلیل آنکه همه این روایات و اسناد آنها را ذکر نکردیم، رسیدن آنها به حد تواتر و پراکندگی آنها در کتب روایی است، گرچه بعضی از آنها هم بابی تحت عنوان مخصوص به خود دارند.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی فلسفی - کلامی دانشگاه قم

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

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

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

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا IR ۳۷۰۱۲۰۰۰۰۰۰۰۰۰۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم: صندوق پستی ۴۱۷۱-۳۷۱۸۵ ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۳۲۱۰۳۳۶۰-۰۲۵ تماس حاصل فرمایید. یا به ایمیل فصلنامه ارسال کنید.

The Origin and Background of Illuminationist Philosophy

Mohammad Beheshti

The present paper studies the origin and background of Sheikh Shahab al-din Sohrevardi's Illuminationist attitude and depicts its ancient root and precedence. His attitude is a kind of philosophy whose thrust is mystic experience and intuition, and logical and intellectual thinking. Self-knowledge and knowledge of soul which can only be attained through ascetic discipline and purification of inner state is the key for correct understanding of this philosophy. The present paper proves that there are several and different origins and backgrounds for philosophical school of illuminationism including the Holy Quran, Holy Prophet's way of life, philosophy of ancient Iran, Hellenic philosophy, Aristotelian philosophy, mysticism, Sufism, etc. Illuminationist philosophy uses all these foundations and resources, and combines and gathers them in itself by its particular system-making and engineering. Among other main resources of this philosophy are Sohrevardi's inner inspirations, witnesses and unveilings as he himself asserted.

Key words: origin, Illuminationist philosophy, ancient philosophy, illumination, intuition, Sohrevardi.

Imams' (peace be upon them) Knowledge of Unseen World in the Mirror of Intellect

Gholam Hussein A'rabi
Seyyed Habib Bokharaiizadeh

The present paper seeks to examine two basic questions related to the knowledge of unseen world from an intellectual view in two separate parts. In the first part, two intellectual proofs have been proposed to prove that man's soul is so capable that it can transcend all limitations in its evolutionary journey and gain knowledge about whatever behind them though its body imposes some limitations on it. In the second part, three proofs have been proposed to prove that Infallible Imams (peace be upon them) enjoy the highest degrees of knowledge of unseen world in terms of quality and quantity.

Key words: knowledge of unseen world, Imam, intellect, Imamate, Imam's knowledge, infallible Imams (peace be upon them).

The Nature of Revelation in ‘Allamah Majlesi’s View: Principles and Foundations

Seyyed Ali Moosavi
Reza Berenjkar

Given ‘Allamah Majlesi’s religious approach to address the nature of revelation, the principles and foundations of his method in this regard are also conforming to this approach and resulting from Quranic verses and traditions, which he asserted or extracted from his own descriptions of the nature of revelation. Some of these principles are epistemological and some others are ontological. These principles are: materiality of angel, the origin of prophecy of prophets, centrality of transmitted sciences by adopting intellectual-transmitted method, authenticity of outward meanings, contenting with undifferentiated mood of divine sciences, real science in the Book and traditions, infallibility of prophets, the proof of Prophet Righteousness, and the effects of Holy Spirit on prophets. The present paper seeks to study these principles.

Key words: Majlesi, revelation, Holy Spirit, revealed sciences.

Ontology of Vacuum

Ahmad Hakim[1]

One of the earliest results of quantum fields theory is that vacuum contains (infinite) energy. This result is compatible with empirical tests and to some degree with other fundamental theories of physics such as general relativity theory. Having reviewed the ontological dimensions of the concept of vacuum in philosophy and physics, the present paper first concludes that what is called “vacuum” in physics does not mean absolute nothingness and that absolute nothingness cannot essentially bring about a measurable effect neither in classical nor in modern physics. Furthermore, it proves that this conclusion does not mean that philosophical subjects about the concept of vacuum in physical theories are completely rejected and that no clear and distinct explanation can be provided without discussing these subjects.

Key words: ontology, vacuum, energy, quantum fields, general relativity theory.

[1] . Faculty member of physics department, Khomeinishahr Azad Islamic University

God's Position in Espinoza's Theory of Knowledge

Mohammad Baqir Qomi

The position of knowledge of God in Spinoza's theory of knowledge has provided one of the most distinct theories of knowledge. In Spinoza's philosophy, knowledge is particularly interwoven with knowledge of God. For Espinoza, method, conception and knowledge are all based on the conception and knowledge of God. Espinoza bases the method on conception: a perfect method is based on a perfect conception and the most perfect method is based the most prefect conception, i.e. the conception of God. The conception of God is the only real conception and no other conception can be a real conception. Spinoza's theory of knowledge is also based on the knowledge of completeness which is God in his philosophy. On the other hand, knowledge of God is the basis of differentiation between intellectual and intuitive knowledge and, as a result, the basis of third kind of knowledge called perfect knowledge. Knowledge of God is a factor through which intellectual knowledge transcends into intuitive knowledge.

Key words: conception, method, knowledge, God, Spinoza.

The Relationship between the Phenomenon of Revelation and Knowledge Resulting from Man's Unconsciousness

Yadullah Dadjoo

A true view about the phenomenon of revelation is that revelation is a divine reality revealed by God to some of His chosen servants in order that they lead those going astray from evolution path. In the interpretation of revelation, another approach is proposed which is called soul revelation. According to this view, revelation is a phenomenon resulting from man's soul and existence and a reflection of man's unconsciousness. Proponents of this view, some of whom are western thinkers, have accepted it due to their lack of understanding the real revelation and its divine origin. No doubt, these thinkers have provided no intellectual and transmitted proof for this interpretation of revelation and have only sufficed to claim it. On the other hand, there are clear-cut and intellectual proofs proving Quranic revelation. Furthermore, the approach of soul revelation has negative outcomes and implications.

Key words: revelation, unconsciousness, knowledge, interpretation, soul revelation.

Abstracts

A Study of Richard Dawkins's Cumulative Argument with Emphasis on Keith Wards' Views

'Abdul Rasool Kashfi
Ali Reza Farrokhi Balajaddeh

Some scholars of natural sciences, including Richard Dawkins, believe that material world is "self-explanatory" in the process of nature formation and creation of living creatures and that natural selection which is a cumulative process can alone explain the formation of this world form its initial simple composition to current complex one, with no need to assume a clever origin in the process of evolution. On the contrary, some theosophists, including Keith Ward, believe that cumulative selection alone as a blind and aimless process is unable to provide a comprehensive and precise explanation about evolution process, its outcomes and vital stages and that the best explanation for evolution is to take for granted a clever origin as the designer of evolution process. Given the explanatory inadequacy of mere natural selection in explaining the process of evolution, the present paper seeks to prove that, first, Dawkins's materialistic approach in cumulative process argument is based on a set of philosophical mistakes; and second, if a precise explanation of the theory of cumulative natural selection is provided, this theory will not negate the existence of God; rather it will be another proof for theism.

Key words: Richard Dawkins, Keith Ward, evolution, natural selection, cumulative process.

The Relationship between Virtue and Happiness in Aristotle and Ghazali's Views

Majid Mulla Yusefi
Umme Leyla Shirkhani

In addition to the asking about the nature of virtue and how to achieve it, ancient philosophers mainly asked whether virtues are useful for men, that is, do they lead to man's happiness? In fact, their question was about the relationship between happiness and virtue, in that they asked whether virtues are necessary and inevitable for happiness or not? Aristotle believes that virtues are necessary condition to achieve happiness, though, contrary to Plato, he does not regard them as required condition. He defines happiness as the soul's activity conforming to virtue. In fact, Aristotelian virtues which are rooted in mere intellect are the means of achieving a happy life in this world. Ghazali distances from Aristotle when discussing the nature of virtue, happiness and their relationship, though he was influenced by Aristotle. In this regard, Ghazali's explanation, contrary to Aristotle's, is not based on mere intellect; rather, it is based on revelation and Sacred Law. Therefore, Ghazali believes that moral virtues are not restricted to philosophical virtues and does not regard happiness as merely enjoying a happy life in this world. On this basis, the present paper reviews similarities and differences between Aristotle's and Ghazali's explanation about the nature of virtue and happiness and their relationship.

Key words: Aristotle, Ghazali, virtue, happiness-orientation, Eudemonia.

Philosophical – Theological Research
The Quarterly Journal of Qom University
Under the supervision of the vice – president for research
Vol. 15, No. 1, Autumn 2013.
Proprietor: University of Qom
Chief director: Muhammad Zabihi. Ph.D
Chief Editor: Ahmad Beheshti, Ph.D

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

Internal director and editorial – board director: Alireza Moazami
Editor: Zeinab Salehi
Typesetting: Hosein Moazami

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

Tel: 0098-25-32103360
Fax: 32103360
Email: Falsafikalami@Qom.ac.ir