

نقد و بررسی استدلال وجودشناختی فیلسوفان اسلامی از فارابی تا علامه

طباطبائی

دکتر عباس یزدانی^۱

چکیده

استدلال وجودشناختی بعنوان یک استدلال پیشینی بر اثبات وجود خدا قبل از آنسلم توسط فیلسوفان اسلامی مورد توجه بوده است که به برهان صدیقین شهرت یافته است. در برهان صدیقین ادعا می‌شود که اثبات خداوند با تأمل در خود وجود، بدون نیاز به وساطت افعال و مخلوقات واجب‌تعالی و بدون مقدمات فلسفی صورت می‌پذیرد. آیا برهان صدیقین مبتنی بر مبانی و مقدمات فلسفی و جهان‌شناختی نیست؟ آیا این برهان بر اصل علیت، بطلان دور و تسلسل مبتنی نیست؟ این مبانی و مقدمات چگونه به‌دست می‌آیند؟ آیا از مشاهده، تجربه و تحلیل جهان ماسوی الله و مخلوقات نیست؟ در صورتی‌که طبق تعریف ابن‌سینا، قرار بود در روش صدیقین از مخلوقات به‌عنوان واسطه استفاده نشود. علاوه بر آن، آیا این وجوب و ضرورت وجود، همان خدای مورد نظر ادیان الهی را اثبات می‌کند؟ آیا هر انسانی می‌تواند از این نکته که «وجود عدم نمی‌پذیرد و واجب و ضروری است» به خدا برسد؟ هدف این مقاله نقد و بررسی مهم‌ترین تقریرهای برهان صدیقین فیلسوفان اسلامی بر اثبات وجود خدا است. روش تحقیق در این پژوهش تحلیلی-انتقادی است که از طریق بررسی آثار مکتوب فارابی، ابن‌سینا، ملاصدرا، طباطبائی و شارحین آنها صورت می‌پذیرد. همان‌طور که در این نوشتار نشان داده می‌شود در مهم‌ترین تقریرهای برهان صدیقین از مبانی و مقدمات فلسفی و جهان‌شناختی استفاده می‌شود؛ هرچند به این مبانی و مقدمات تصریح نشده باشد، بلکه مضمّر باشد. در عین حال، باید اذعان داشت که، اینگونه براهین را می‌توان استدلال خوب، مفید و قابل دفاع برای اثبات وجود خدا دانست، اما نه به‌عنوان یک برهان قیاسی تام، زیرا برخی از مقدمات آن مناقشه‌برانگیز هستند.

کلید واژگان: استدلال وجودشناختی، خدا، برهان صدیقین، ابن‌سینا، فارابی، طباطبائی.

^۱ استاد گروه الهیات و معارف اسلامی و کلام و فلسفه اسلامی دانشگاه تهران a.yazdani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

A Critical Examination of the Ontological Argument in Islamic Philosophy: From Farabi to Allameh Tabatabai

Dr. Abbas Yazdani¹

Abstract

The ontological argument, as an a priori argument for the existence of God, had attracted the attention of Islamic philosophers prior to Anselm and became renowned as the *Burhān al-Ṣiddīqīn* (the Proof of the Truthful). The *Burhān al-Ṣiddīqīn* maintains that God's existence can be established through reflection upon existence itself, without recourse to the acts and creatures of the Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*) and without relying on philosophical premises. Is the *Burhān al-Ṣiddīqīn* truly independent of philosophical and cosmological foundations and premises? Is it not based upon the principles of causality and the impossibility of circularity and infinite regress? How are these foundations and premises obtained? Are they not derived from the observation, experience, and analysis of the world other than God and His creatures? According to Avicenna's definition, however, the method of the Truthful was not supposed to employ creatures as intermediaries. Moreover, does this necessity and ontological requirement establish the very God affirmed by the revealed religions? Can every human being arrive at God merely from the proposition that "existence admits of no non-existence and is necessary"? The aim of this article is to critically examine the most significant formulations of the *Burhān al-Ṣiddīqīn* presented by

¹ University of Tehran Professor a.yazdani@ut.ac.ir

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

Islamic philosophers in their proofs for the existence of God. This study adopts an analytical-critical method through an examination of the writings of al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā), Mullā Ṣadrā, Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī, and their commentators. As this paper demonstrates, the principal formulations of the Burhān al-Ṣiddīqīn make use of philosophical and cosmological foundations and premises, even when such premises are not explicitly stated but remain implicit. Nevertheless, it must be acknowledged that these arguments may be regarded as sound, useful, and defensible demonstrations for establishing the existence of God, though not as a complete deductive proof, since some of their premises remain open to dispute.

Keywords: Ontological Argument, God, Burhān al-Ṣiddīqīn (Proof of the Truthful), Avicenna (Ibn Sīnā), al-Fārābī, Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī.

بیان مسئله

استدلال وجودشناختی بر اثبات وجود خدا با نام آنسلم شهرت دارد. تقریرهای مختلف از این استدلال تاکنون از سوی فیلسوفان ارائه شده است. هم‌چنین نقدهای متعددی از سوی منتقدان آن مطرح شده است. یکی از نقدهای کلی استدلال‌های وجودشناختی این است که هیچ‌یک از آنها متقاعدکننده نیستند. هیچ خوانشی از استدلال وجودشناختی دارای مقدمات پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، این‌گونه استدلال‌ها دارای نتیجه‌ای است که از پیش فرض می‌شود. در این‌گونه استدلال‌ها خدا را به‌عنوان کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود فرض می‌کنند و بر اساس آن استدلال را به پیش می‌برند. استدلال آنسلم از تعریف «خدا» شروع می‌کند، به‌عنوان «موجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد». منتقدان می‌گویند از مفهوم خدا نمی‌توان وجود او را اثبات کرد، بلکه فقط از نظر ذهنی آن را اثبات می‌کند. بر این اساس، اشکال اساسی برهان آنسلم این است که در آن تمرکز بر «مفهوم و تصور» خداست نه تمرکز بر «حقیقت وجود». از صرف مفهوم و تعریف خدا نمی‌توان وجود ضروری عینی او را اثبات کرد. علاوه بر آن، تعریف خاص خدا که در استدلال مدافعان آن استفاده می‌شود، مناقشه‌برانگیز است. این همان تفاوت اصلی میان برهان وجودی آنسلم و استدلال وجودشناختی فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه برهان صدیقین است. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکیم سبزواری ۱۹ تقریر مختلف برای برهان صدیقین را بیان می‌کند. (آشتیانی، ۱۳۷۲: صص ۴۸۹-۴۹۷).

در برهان صدیقین که اولین بار ابن‌سینا در نمط چهارم «اشارات و تنبیهات» این نام را بر برهان امکان و وجوب گذاشت، واسطه اثبات «مفهوم بزرگ‌ترین» یا «مفهوم کامل‌ترین» نیست که قلمرو آن ذهن است. بلکه در آن، واسطه اثبات «حقیقت وجود» است. به‌جای توجه به افعال و وجود مخلوقات، با تأمل در خود وجود به اثبات خدا پرداخته می‌شود. البته قبل از ابن‌سینا، فارابی استدلال وجودشناختی را در آثار خود مطرح کرده بود. پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا استدلال وجودی فیلسوفان اسلامی (برهان صدیقین) یک برهان تام است؟ آیا آن‌گونه که ادعا می‌شود در برهان صدیقین اثبات خداوند با تأمل در خود وجود،

بدون نیاز به وساطت افعال و مخلوقات واجب تعالی و بدون مقدمات فلسفی صورت می‌پذیرد؟ آیا برهان صدیقین مبتنی بر مبانی و مقدمات فلسفی و جهان‌شناختی نیست؟

پیشینه پژوهش

در زمینه برهان صدیقین آثار ارزشمندی به رشته تحریر درآمده است و به برخی از آنها در اینجا اشاره می‌شود: مقاله «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» به قلم دکتر محمود مروارید در سال ۱۳۸۶: نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، (پیاپی ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶). در این مقاله مولف به نقد برهان صدیقین می‌پردازد و معتقد است این استدلال برای نتیجه مورد نظر تمام نیست. مقاله «برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت» تألیف دکتر رضا اکبریان و علی مخبر دزفولی در سال ۱۳۸۶: مجله پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۰۲. در این مقاله مولفین ادعا می‌کنند اشکالات کانت بر برهان وجودی آنسلم و دکارت بر برهان صدیقین ملاصدرا وارد نیست. مقاله «تقریرهای نوصدرایی برهان صدیقین و نوآوری‌های آن» تألیف محمد جواد اخگری و مصطفی مومنی در سال ۱۳۹۹: مجله پژوهش‌های مابعدالطبیعی، شماره ۲. مولفان در این مقاله به تقریرهای علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی از برهان صدیقین ملاصدرا می‌پردازند. مقاله «تحلیل شهودی هستی و استنباط وجود واجب نزد ابن سینا» تألیف دکتر رمضان مهدوی و همکاران در سال ۱۴۰۰: پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۲۰. در این مقاله مولفان به دفاع از شیوه استدلال ابن سینا می‌پردازند. کتاب «برهان صدیقین علامه طباطبایی» تألیف عسکری سلیمانی امیری در سال ۱۳۹۵: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. مولف در این کتاب ضمن بررسی تفصیلی به برهان صدیقین علامه طباطبایی، ویژگی‌های مثبت تقریر علامه نسبت به تقریرهای دیگر برهان صدیقین می‌پردازد. کتاب «برهان‌های صدیقین: دویست و بیست برهان یه شیوه صدیقین بر هستی خداوند» تألیف حسین عشاقی در سال ۱۳۹۳: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند که در هیچ‌یک از این براهین از مقدمات نظری استفاده نشده، بلکه مقدماتش از بدیهیات اولیه و نهایتاً از بدیهیات ثانویه هستند. اما وجه تمایز این پژوهش با

پژوهش‌های قبلی در این است که اولاً، سیر تحول برهان وجودی در فلسفه اسلامی در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. مولف معتقد است ریشه‌های این استدلال قبل از استدلال آنسلم در فلسفه فارابی وجود دارد. ثانیاً، از آنجایی که اولین بار در فلسفه شیخ الرئیس ابوعلی سینا نام برهان صدیقین مطرح شده است، تقریرهای مختلف ابن سینا در آثار مختلف وی را بیان نموده و نقدهایی که توسط فلاسفه دیگر بر آنها وارد شده را مورد بررسی قرار می‌دهد. ثالثاً، چون بسیاری از متفکران معاصر بر این باورند که تقریر علامه طباطبایی بهترین تقریر برهان صدیقین است، بخش قابل توجهی از این مقاله به نقد و بررسی تقریر مرحوم علامه طباطبایی می‌پردازد.

استدلال وجودشناختی فارابی

ماجد فخری (۱۳۶۸) معتقد است که فارابی از برجسته‌ترین فلاسفه مشایی جهان اسلام در آثار خود برهان وجودی را ارائه کرده است. اگر مبنای برهان وجودی را تعریف خاص از خدا بدانیم، ابونصر فارابی (۳۳۸ - ۲۵۷ ق / ۹۵۰ - ۸۷۰ م) اولین فیلسوف مسلمانی است که برهان وجودی را مطرح کرده، حتی پیش از آنسلم. چون تولد فارابی حدود یک قرن و نیم قبل از تولد آنسلم بوده است.

فارابی خدا را تعریف می‌کند به موجودی که کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. عبارت وی چنین است: *آنّه لایمکن أن یتوهم کمال آزید من کماله، فضلاً عن یوجد، و لا وجوداً تمّ من وجوده و لا حقیقه اکبر من حقیقه* (فارابی، ۱۴۰۵: فصل ۳۷). یعنی: «به تحقیق، او را نمی‌توان با کمال بزرگ‌تر از کمالش تصور کرد، چه رسد به اینکه وجود داشته باشد، و هیچ موجودی کامل‌تر از وجود او نیست، و هیچ حقیقتی بزرگ‌تر از حقیقت او نیست». بنابراین فرض عدم چنین موجودی، منطقاً مستلزم محال است، چون طبق تعریف او را واجب‌الوجود فرض کرده بودیم. عبارت فارابی چنین است: *أن الواجب‌الوجود بذاته متی فرض غیر موجود لزم منه المحال*. یعنی: هرگاه واجب‌الوجود بذاته معدوم فرض شود، لازمه‌اش محال خواهد بود، چون مستلزم تناقض است. پس وجود چنین موجودی ضروری است. استدلال فارابی را می‌توان به شکل زیر صورتبندی کرد:

۱. خدا موجودی است که کامل‌تر از آن را نتوان تصور کرد؛
 ۲. فرض عدم کامل‌ترین موجود منطقاً مستلزم تناقض است؛
 ۳. پس: وجود کامل‌ترین موجود یعنی خدا ضروری است.
- بعد از فارابی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا برهان وجودی را در آثار مختلف بیان کرد که به تفصیل در اینجا بررسی خواهد شد.

استدلال وجودشناختی یا امکان و وجوب ابن‌سینا (برهان صدیقین)

یکی از فیلسوفانی که از استدلال امکان و وجوب (The Argument From Contingency) برای اثبات وجود خدا استفاده کرد، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ق) است. استدلال از طریق وجود در آثار مختلف ابن‌سینا مانند شفاء، نجات، مبدأ و معاد و اشارات و تنبیهات آمده است. در ظاهر اولین بار برهان امکان و وجوب در آثار ابونصر محمد فارابی (۳۳۹ - ۲۵۸ ق) مطرح شده و ابن‌سینا از او گرفته و توسعه داده است. فارابی با استفاده از تمایز بین ماهیت و وجود مخلوق به استدلال می‌پردازد:

۱. اشیایی وجود دارند که ماهیتشان متمایز از وجودشان است (ممکن‌الوجود)؛
۲. وجود این موجودات عارضی است نه ذاتی؛
۳. هر چه که وجودش عارضی باشد، باید وجودش را از دیگری (علت) اخذ کرده باشد؛
۴. تسلسل بی‌نهایت علل نمی‌تواند وجود داشته باشد؛
۵. بنابراین، باید علت اولی‌ای باشد که ماهیت و وجودش یکی باشد «واجب‌الوجود» (فارابی، ۱۴۰۵: فص ۱).

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات که آخرین اثر اوست، استدلال وجودشناختی خود را «برهان صدیقین» می‌نامد. برهان صدیقین نیز پیش از ابن‌سینا، توسط فارابی مطرح بوده است. فارابی تقسیم وجود به ممکن و واجب را در آثار مختلف خود مانند «الدعای‌القلبیه»، «عیون‌المسائل»، «فصول منتزعه» و «فصوص‌الحکم» بیان کرده است. این ابتکار فارابی در تقسیم وجود به واجب و ممکن، راه را برای بسط و تفصیل بیشتر آن به‌عنوان مهم‌ترین بحث فلسفی حول محور «وجود» باز می‌کند و از همین تقسیم ثنائی راه برای طرح برهان امکان و

و جوب هموار می‌شود. هرچند برهان امکان و وجوب به نام ابن‌سینا معروف است، اما ریشه‌های این بحث به‌وضوح در آثار فارابی به‌چشم می‌خورد. بنابراین، اولین بار فارابی در کتاب «فصوص‌الحکم» روش صدیقین را مطرح و ادعا کرد که مستقل از تجربه جهان مخلوقات، و با ملاحظه در وجود محض می‌توان وجود خدا را اثبات کرد: «لک ان تلحظ عالم الخلق فتری فيه امارات الصنعه و لک ان تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لابد من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی علیه الوجود بالذات. فان اعتبرت عالم‌الخلق فانت صاعد و ان اعتبرت عالم‌الوجودالمحض فانت بالنزول ان لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود ان هذا هذا: "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق اولم یکف برّبک أنه علی کل شیء شهید" (فصلت: ۵۳)» (فارابی به نقل از حسن‌زاده‌آملی ۱۳۷۵: فص ۱۹).

یعنی: «می‌توانی به جهان مخلوقات توجه کنی و نشانه‌های آفرینش خدا را در آن ببینی و می‌توانی از جهان مخلوقات روی برگردانی و عالم وجود محض را مورد توجه قرار دهی و ضرورتاً به وجود بالذات آگاه شوی، و بدانی چگونه عالم وجود سزاوار وجود بالذات (خدا) است ... پس به اعتبار توجه به جهان مخلوقات از طریق مخلوقات به حق تعالی خواهی رسید (سیر صعودی) و به اعتبار توجه به عالم وجود محض از طریق خود وجود به حق تعالی خواهی رسید (سیر نزولی) و این دو روش یکی نیست (قرآن به این دو روش اشاره دارد): یعنی ما آیات و نشانه‌های خود را در جهان خارج و در خودتان به انسان‌ها نشان خواهیم داد تا روشن شود که او حق است. آیا پروردگارت کافی نیست که بر همه چیز گواه و حاضر است». این آیه اشاره دارد به توجه به حقیقت خدا که همان وجود صرف و محض است و بدون رجوع به مخلوقات و جهان خارج. به‌نظر می‌رسد کلمه آفاق در آیه یادشده، به جهان خارج اشاره دارد و کلمه آنفس به عقل تنها بدون استمداد از جهان به راه پیشینی اشاره دارد؛ با توجه به حقیقت خدا که همان وجود صرف و محض است و بدون رجوع به مخلوقات و جهان خارج.

ابن‌سینا در آثار مختلف خود مانند نجات، مبدأ و معاد و اشارات و تنبیهات، برهان وجودشناختی را با اندک تفاوتی تقریر کرده است. در برخی از تقریرها استدلال وی از وجود شروع و در برخی دیگر از موجود شروع می‌شود. برای پاسخ به این پرسش که آیا برهان وی از نوع جهان‌شناختی بوده و بر تجربه جهان مخلوقات مبتنی است یا از نوع وجودشناختی و

به تعبیر خودش روش صدیقین بوده و بدون استفاده از تجربه جهان مخلوقات است، باید ابتدا تقریرهای مختلف استدلال وی را بررسی کنیم.

ابن سینا در مقاله دوم الهیات کتاب نجات از تحلیل وجود برای اثبات وجود خدا چنین استدلال می‌کند:

۱- تردیدی نیست که وجودی هست (قبول اصل واقعیت هستی)؛

۲- هر وجودی یا واجب است یا ممکن. تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن؛

۳- ممکن در وجودش نیاز به علت دارد. قبول اصل علت (ظاهراً ابن سینا علت را امر بدیهی می‌گیرد)؛

۴- علت ممکن‌الذات نمی‌تواند بی‌نهایت امتداد داشته باشد، چون تسلسل محال است. و اینکه سرانجام باید به یک علت واجب‌الوجود منتهی شود؛

۵- پس: باید واجب‌الوجود بذاته موجود باشد.

عبارت ابن سینا در نجات چنین است: لا شک انّ هنا وجوداً، و کل وجودٍ فامّا واجب و اما ممکن، فان كان واجباً فقد صح وجود واجب، و هو المطلوب. و ان كان ممكناً فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود. و قبل ذلك، فان نقدم مقدمات، فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد، لكل ممكن الذات علّه ممكنه الذات بلانهايه. یعنی: «در اینکه وجودی در جهان هست، تردیدی نیست و هر موجودی یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت خواهد شد، و اگر آن موجود ممکن باشد، در این صورت توضیح می‌دهیم که وجود ممکن باید به واجب‌الوجود منتهی شود. و اگر به واجب منتهی نشود، و علت‌های آن را از نظر زمانی مقدم بر وجودش بداریم، معنایش این است که نتواند در زمان واحد موجود باشد، زیرا لازمه‌اش این است که هر ممکن بذاته تا بی‌نهایت علت داشته باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۹).

ابن سینا برای ابطال تسلسل از بطلان دور بهره می‌گیرد؛ آنجا که می‌گوید علت سلسله داخل در سلسله نمی‌تواند باشد، زیرا اگر علت سلسله داخل سلسله باشد، مستلزم دور است. شیخ‌الرئیس در فصل ۱۵ کتاب «مبدأ و معاد» تحت عنوان «در اثبات واجب‌الوجود» از تقسیم وجود به واجب و ممکن چنین استدلال می‌کند:

- ۱- شکی نیست که وجودی هست (اصل قبول واقعیت)؛
- ۲- هر وجودی یا واجب است یا ممکن. وجود بر دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌شود. وجودی ممکن است که از فرض بود یا نبودش محال لازم نیاید، واجب‌الوجود موجودی است که وجودش ضرورت دارد. پس اگر واجب باشد مطلوب ما ثابت است. واجب‌الوجود باید به ذات خود واجب باشد؛
- ۳- ممکن در حدوث و بقایش نیازمند علت است (اصل علیت). وجودی که به حسب ذات خود ممکن است، به هستی نمی‌رسد، مگر هنگامی که وجودش به سبب غیر واجب شود؛
- ۴- تسلسل علل و دور باطل است؛
- ۵- پس: علل ممکن‌الوجود در نهایت به یک علت واجب‌الوجود منتهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸).

ابن‌سینا در جلد سوم «اشارات و تنبیهات» در نمط چهارم با تفصیل بیشتری از **موجود** شروع می‌کند و به اقامه برهان می‌پردازد و آن را روش **صدیقین** می‌نامد. وی در ذیل یک تنبیه به بیان تقسیم ثنائی موجود به واجب و ممکن می‌پردازد و می‌گوید:

«کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من غیر التفت الی غیره فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه او لایکون. فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القیوم، و ان لم یجب لم یجز ان یقال: انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً؛ بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، او مثل شرط وجود علته صار واجباً. و ان لم یقرن بها شرط لا حصول عله و لا عدمها بقى له فی ذاته الامر الثالث و هو الامکان. فیکون باعتبار ذاته الشی الذی لایجب و لایمتنع. فکل موجود اما واجب‌الوجود بذاته او ممکن‌الوجود بحسب ذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۸). یعنی: «به هر موجودی از جهت ذاتش بدون توجه به غیر توجه شود یا ذاتاً به‌گونه‌ای است که وجود برایش واجب است و یا واجب نیست. پس اگر وجود برای ذاتش واجب باشد، او حق‌تعالی است که وجود از ذات واجبش است و او قائم به ذات خود بوده و قوام هستی همه موجودات به‌واسطه وجود اوست، و اگر وجودش واجب نباشد، جایز نخواهد بود گفته شود ذاتاً ممتنع است، چون فرض کرده بودیم که موجود است؛ و اگر ذاتش مقرون به حصول علت یا مقرون به عدم علت نباشد در ذاتش حالت سومی باقی می‌ماند که

امکان نام دارد. که در این صورت به اعتبار ذاتش نه واجب است و نه ممتنع. نتیجه آنکه هر موجودی در ذاتش یا واجب‌الوجود است یا در ذاتش ممکن‌الوجود است.»

ابن‌سینا موجود را به واجب و غیرواجب تقسیم می‌کند؛ و موجود غیرواجب را ممکن‌الوجود می‌نامد. او سپس در تقریر برهان می‌گوید: موجودی که حقیقتش امکان باشد، وجودش نمی‌تواند از جانب خودش باشد، بلکه از ناحیه موجود دیگری موجود شده است. وی با ذکر این جمله که: «ممکن از آن حیث که ممکن است، وجودش از ناحیه ذاتش برتر از عدمش نیست» به محال بودن ترجیح بلامرجح اشاره دارد. اگر ممکن بدون علت خارجی و از ناحیه ذات خود موجود شود، مستلزم ترجیح بلامرجح است. چون ممکن، نسبتش به وجود و عدم یکسان است و از این‌رو، هیچ اقتضایی نسبت به هیچ طرف ندارد. پس ممکن برای وجود یافتن نیاز به موجود دیگر دارد که علت وجودش شود. حال این موجود دیگر، یا خودش ممکن است یا واجب؛ اگر واجب باشد که همان مطلوب است و اگر ممکن باشد، دوباره همان سؤال پیش می‌آید و باید در نهایت به واجب برسد، وگرنه یا دور اتفاق می‌افتد و یا تسلسل و در نتیجه ممکنات باید تا بی‌نهایت امتداد یابند. آنگاه وی با رد دور، فرض تسلسل را هم ناگزیر از منتهی‌شدن به واجب می‌داند، نک به: (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۸ - ۱۸). صورتبندی برهان وی در اشارات و تنبیهات این‌گونه است:

۱- تردیدی نیست که موجودی هست، که به معنای قبول اصل واقعیت هستی است؛

۲- هر موجودی یا واجب است یا ممکن. تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن؛

۳- ممکن در حدوث و بقایش نیازمند به علت است؛

۴- علت ممکن‌الذات نمی‌تواند بی‌نهایت امتداد داشته باشد، چون تسلسل محال است؛

۵- پس: ممکن در نهایت وجودش باید از ناحیه واجب‌الوجود باشد.

مانند نظر فارابی در «فصوص الحکم» از دیدگاه ابن‌سینا، دو روش کلی برای اثبات خداوند وجود دارد: یکی این است که وجود افعال و مخلوقات واجب (مانند حرکت اشیاء، نظم عالم و وجود ممکنات) را حد وسط برهان قرار دهیم و با کمک آنها وجود خداوند را اثبات کنیم. روش دیگر که به باور ابن‌سینا مطمئن‌تر و شریف‌تر است، اثبات واجب تعالی با تأمل در خود

وجود است، بدون آنکه نیازی به وساطت افعال و مخلوقات واجب تعالی باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۶۶)

ابن سینا ضمن توجه به راه‌های مختلف اثبات واجب‌الوجود، به راه‌های دیگر اشاره می‌کند که متکلمین با حدوث اجسام و اعراض بر وجود خالق استدلال می‌کنند. حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر محرک و با امتناع اتصال محرک‌های بی‌نهایت بر وجود محرک اول استدلال می‌کنند، اما حکمای الهی با نظر در خود وجود و اینکه موجود یا واجب است و یا ممکن، بر وجود واجب استدلال می‌کنند. عین عبارت ابن سینا چنین است:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغيرالوجود، و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلاً علیه؛ لکن هذاالباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الواجب... انّ هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۶۶).

یعنی: «با دقت بیندیش که چگونه بیان ما برای اثبات اول تعالی و وحدانیتش و مبراً بودنش از نقص نیازی به اندیشیدن به غیر وجود ندارد، و نیازی به در نظر گرفتن مخلوقات و افعالش ندارد، هرچند مخلوقات و افعال او نیز دلیل بر وجودش می‌باشند؛ اما این راه مطمئن‌تر و با ارزش‌تر است، یعنی راهی که در آن خود وجود را مورد توجه قرار دهیم. بنابراین، وجود از جهت وجود بودن گواه بر وجود خداست و در مرتبه بعد وجود خدا گواه بر سایر مخلوقات است که بعد وجوب وجودشان در خارج تحقق یافته‌اند ... این‌گونه استدلال از آن صدیقین است که به خدا استدلال می‌کنند نه بر خدا».

انتقادات بر برهان صدیقین ابن سینا

فلاسفه نقدهای متعددی بر برهان صدیقین ابن سینا وارد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

نقد اول: ابتدای برهان بر مقدمات فلسفی: برخی متفکران بر این باور هستند که استدلال شیخ رئیس بر اصل علیت، محال بودن ترجیح بلامرجح، ابطال دور و تسلسل مبتنی است.

بنابراین، چنین نیست که به صرف توجه به خود وجود و بدون مبانی و مقدمات دیگر فلسفی بتوان بر وجود واجب تعالی استدلال کرد. در صورتی که این برخلاف آن چیزی است که ابن سینا در ابتدا ادعا کرده بود که فقط با نظر در خود وجود و بدون کمک از مبانی و مقدمات دیگر، به معرفت خداوند استدلال می‌شود.

نقد دوم: نقد ابن رشد به تقسیم ثنائی: ابن رشد نیز به برهان ابن سینا اشکال می‌کند که: «تقسیم موجود به واجب و ممکن که مقدمه استدلال ابن سیناست، نادرست است. زیرا موجود یعنی چیزی که وجود دارد و آنچه هست، نمی‌تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد» (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۲۳). از نظر ابن رشد وجود مساوق با وجوب است و قابل تقسیم به واجب و ممکن نیست. هرچند که واجب خود به بالذات و بالغیر تقسیم می‌شود. مسلماً ابن سینا بر اساس مفاد قاعدة «الشیء ما لم یجب لم یوجد» - یعنی شیء تا زمانی که به واسطه علتش به مرحله وجوب نرسد، وجود پیدا نمی‌کند- قبول داشته است که هر موجودی واجب است، اما در اندیشه او هر موجودی در تحلیل عقلی دو گونه است. یا هیچ‌گونه حیث ماهوی در آن متصور نیست که واجب الوجود خوانده می‌شود یا اینکه عقل از جنبه محدودیت وجودی آن ماهیتی را انتزاع می‌کند که نسبتش به وجود و عدم مساوی است که چنین چیزی ممکن الوجود خوانده می‌شود.

نقد سوم: ابتنای برهان بر مفهوم وجود: صدر المتألهین برهان ابن سینا را به دلیل آنکه پای «مفهوم وجود» در آن به میان آمده است، صدیقین نمی‌داند و می‌گوید: هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين و ليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقه الوجود و هاهنا يكون النظر في مفهوم الوجود. و حاصل النظر في مفهوم الوجود و الموجودیه يعطى انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلاً لانه على هذا التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون علّه و هو محال بدیهه او بغیره و ذلك الغير ايضاً ممكن على هذا التقدير فاما يتسلسل الآحاد او يدور او يودى الى الواجب ... (شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۷ - ۲۶).

یعنی: «این روش، نزدیک‌ترین روش به شیوهٔ صدیقین است اما آنچنانکه پنداشته شده صدیقین نیست، زیرا در برهان صدیقین، نظر به حقیقت وجود است، در حالی که در اینجا نظر به مفهوم وجود است. و حاصل نظر در مفهوم وجود و موجودیت این است که تحققِ موجود ممکن نخواهد بود الا به واسطهٔ واجب، چون اگر موجود منحصر در ممکن باشد تحقق آن ابداً رخ نمی‌داد، چون بر اساس این فرض تحقق ممکن باید یا بذاته و بدون علت باشد که آشکارا محال است، یا باید به واسطهٔ غیر باشد و آن غیر هم بر اساس این فرض ممکن خواهد بود، بنابراین تسلسل یا دور پیش می‌آید و یا باید منتهی به واجب شود». از نظر ملاصدرا، برهان ابن‌سینا بر تحلیل خود حقیقت وجود مبتنی نیست. چون آنچه قابل تقسیم به واجب و ممکن است، نفس حقیقت وجود که خود، معیارِ وجوب و استغناست، نیست، بلکه این مفهوم وجود است که از جهت اشاره به موجودی که می‌تواند ماهوی یا غیرماهوی باشد، به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. البته این اشکال خللی به اصل برهان و صحت آن وارد نمی‌کند، بلکه تنها متوجه عنوان «صدیقین» است که شیخ‌الرئیس مدعی آن شده است. ملاصدرا خود برهان ابن‌سینا را قبول کرده و در برخی کتاب‌هایش به آن استناد می‌کند، ولی آن را صدیقین نمی‌داند، بلکه نزدیک‌ترین راه به برهان صدیقین می‌داند. اشکال‌کننده‌ها می‌گویند قرار بود در برهان صدیقین بدون هیچ واسطه‌ای وجود خدا اثبات شود، در صورتی که اینجا مفهوم وجود واسطه است.

برخی مانند حکیم سبزواری در حاشیهٔ اسفار در پاسخ این نقد ملاصدرا و دیگران از طرف ابن‌سینا پاسخ دادند که اگر در استدلال از مفهوم استفاده شده منظور معنوی آن بوده است؛ یا برخی گفتند منظور از وجود، وجود به حمل شایع صناعی بوده نه وجود به حمل اولی، یعنی مصداق وجود مورد نظر بوده است (فیاضی، تعلیقه بر نهاییه الحکمه، ۱۳۸۶: ۱۰۵۱).

نقد چهارم: نقد دیگر ملاصدرا: همان‌طور که پیش‌تر یادآوری شد، ابن‌سینا در اشارات بطلان تسلسل را ذکر نکرد، چون کل ممکنات را یک ممکن در نظر گرفت. ملاصدرا با توجه به این نکته اشکال کرده است که مجموعهٔ آحاد چون وجود ندارند، علت نمی‌خواهد (شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۳۰). ملاصدرا همچنین معتقد است که واسطه قرار دادن «امکان» که از خواص

ماهیات است، آن را در ردیف سایر براهین قرار می‌دهد که از مخلوقات و آثار برای استدلال استفاده می‌کنند. لذا در خاتمه کتاب «مشاعر» می‌گوید: و غیر هولاء (الصّدیقین) یتوسّلون فی السلوک الی معرفته تعالی و صفاته بواسطه امر آخر غیره، کجمهور الفلاسفه بالامکان، و الطبیعیین بالحرکه للجسم، و المتکلمین بالحدوث للخلق او غیر ذلک (شیرازی، ۱۳۶۳: بند ۱۴۳). یعنی: «دیگران (غیر صدیقین) در راه معرفت خدا و صفات خداوند به واسطه‌ای غیر از خدا توسل می‌جویند، جمهور فلاسفه به امکان، طبیعیون به حرکت، متکلمان به حدوث یا غیر آن». جمهور فلاسفه در عبارت وی به ابن‌سینا اشاره دارد که از امکان استفاده کرده است.

نقد پنجم: ابتدای استدلال بر تجربه جهان مخلوقات: یکی از پرسش‌های اساسی در برهان ابن‌سینا این است که آیا برهان ابن‌سینا برهان امکان و وجوب است یا برهان صدیقین؟ اگر امکان و وجوب بود، در زمره استدلال جهان‌شناختی قرار می‌گیرد یا خیر؟ در پاسخ به پرسش مذکور، باید به مقدمات برهان امکان و وجوب ابن‌سینا توجه کنیم. همان‌طور که در استدلال ملاحظه می‌شود، استدلال وی بر چهار مقدمه مبتنی است:

(۱) واقع‌گرایی (پذیرش واقعیت خارج از ذهن)؛

(۲) تقسیم عقلی وجود (مفهوم ناظر به مصداق) یا موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود؛

(۳) اصل علیت و نیازمندی ممکن‌الوجود به علت در وجود؛

(۴) بطلان تسلسل علل نامتناهی و بطلان دور؛

پس از چهار مقدمه پیش‌گفته، نتیجه گرفته می‌شود که سلسله ممکنات باید به واجب‌الوجود منتهی شوند. در اینجا پرسش آن است که این مقدمات چگونه به‌دست می‌آیند؟ آیا از مشاهده، تجربه و تحلیل جهان ماسوی الله و مخلوقات نیست؟ در صورتی که طبق تعریف ابن‌سینا، قرار بود در روش صدیقین از مخلوقات به‌عنوان واسطه استفاده نکنیم. با توجه به مقدمات چهارگانه، باید گفت همه این مقدمات چهارگانه پسینی و مبتنی بر شناخت جهان است و بدون تجربه جهان خارج نمی‌توان به آنها حکم کرد. اگر این سخن صحیح باشد، آن‌گاه باید گفت برهان ابن‌سینا، برهان امکان و وجوب بوده است و یک برهان جهان‌شناختی محسوب می‌شود، هرچند به‌عنوان صدیقین نامگذاری شده است. به‌نظر می‌رسد در تقریر ابن‌سینا از

این برهان در نمط چهارم اشارات و تنبیهات صورت تقریر کوتاه‌تر شده است، به دلیل اینکه برخی مقدمات آن مفروض گرفته شده‌اند. مفروض گرفتن برخی مقدمات، ویژگی جهان‌شناختی بودن آن را تغییر نمی‌دهد.

در برهان صدیقین ابن سینا مبادی تصدیقی وجودشناختی مطرح است، و آن تفکیک وجود از ماهیت است، که ابن سینا آن را پیش فرض می‌گیرد. بعدها علامه طباطبایی بدون مبادی تصدیقی مانند تفکیک وجود از ماهیت ابن سینا یا تشکیک وجودی ملاصدرا و نظایر آنها استفاده نمی‌کند، بلکه استدلال علامه مبتنی بر مبادی تصویری مانند مفهوم هستی و ضرورت ذاتی اصل واقعیت است که بدیهی است.

ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ه. ق) در فصوص الحکم می‌گوید برای اثبات وجود خدا دلیلی جز از خودش وجود ندارد، فقط از خودش می‌توانیم دلیل بر وجودش بیاوریم. «فسبحان من لم یکن علیه دلیل الا نفسه و لا ثبت کونه الا بعینه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). قیصری بر اساس وحدت شخصی وجود کلام ابن عربی را اینگونه شرح می‌کند که وقتی همه موجودات عین وجود او باشند بنابراین از غیر او بر خدا نمی‌توان استدلال کرد، همه موجودات از نظر حقیقت عین خدا هستند: «لان الوجود الخارجی و الاعیان الداله علیه، کلها بحسب الحقیقه عینه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۳).

برهان صدیقین ملاصدرا

یکی دیگر از فیلسوفان اسلامی که به استدلال وجودشناختی پرداخت، صدرالمتألهین شیرازی ملقب به ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق / ۱۵۷۱-۱۶۴۰ م) بود. وی از «حقیقت وجود» برای اثبات واجب‌تعالی استفاده کرد و آن را صدیقین نامید. ملاصدرا در جلد ششم اسفار، در مورد این برهان می‌گوید: اسدالبراهین و اشرفها الیه هو الذی لایکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه، فیکون الطريق الی المقصود هو عین المقصود، و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی (شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۳). یعنی: «محکم‌ترین و شریف‌ترین برهان برای وجود خدا برهانی است که حدّ وسط در آن غیر از او نباشد، در این صورت، راه رسیده به

هدف عین هدف است، و این راه روش صدیقینی است که از خدای تعالی گواهی می‌طلبند. ملاصدرا با توجه به چند مقدمه از حقیقت وجود به ضرورت وجود خدا می‌رسد: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، تشکیک و مراتب در وجود، بساطت وجود و اصل نیازمندی معلول به علت. استدلال وی در عبارت اسفار چنین است:

«وجود یک حقیقت عینی واحد بسیط است. حقیقتی که اختلاف میان افرادش صرفاً به واسطه شدت و ضعف، کمال و نقصان و یا امور زائده است. نهایت کمال وجود او به گونه‌ای است که نتوان کامل‌تر از آن را تصور کرد. و آن چیزی است که هیچ‌گونه وابستگی و تعلقی به غیر ندارد. زیرا هر ناقصی، متعلق به غیر و محتاج به آن است. از طرفی تمامیت قبل از نقص و فعلیت قبل از قوه و وجود قبل از عدم است. ... بنابراین وجود یا مستغنی از غیر است و یا در ذات خود محتاج به غیر. فرض اول همان واجب الوجود است. حقیقتی که صرف الوجود است و کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. حقیقتی که هیچ‌گونه عدم و نقصی در آن راه ندارد. و فرض دوم ماسوای خداوند است که همان افعال و آثار او هستند. آثاری که هیچ‌گونه قوامی جز به حقیقت واجب ندارند» (همان: ۱۵ - ۱۴). صورتبندی استدلال وی را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. حقیقت وجود بدیهی است؛
۲. بنا بر اصالت وجود، واقعیت همان وجود است؛
۳. بنا بر تشکیک وجود، تمایز و تکثر وجودها به واسطه کمال و نقص، شدت و ضعف و مانند آنهاست؛
۴. بر اساس تشکیک وجود، کامل‌ترین مرتبه، مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن را نتوان تصور کرد؛
۵. هر مرتبه دیگر غیر از مرتبه کامل مطلق، ناقص بوده و محتاج به غیر است؛
۶. در مراتب وجود، یک حقیقتی بسیط، کامل و غیرمحتاج به غیر وجود دارد؛
۷. حقیقت بسیط، کامل و غیرمحتاج وجودی است واجب الوجود؛
۸. پس: حقیقت واجب الوجود یعنی خدا وجود دارد.

یکی از اشکال‌های مهم تقریر صدرالمتهین از برهان صدیقین، ابتدای برهان او بر مقدمات متعدد است مانند بساطت وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت عینی وجود که به‌عنوان مبادی برهان او تلقی می‌شوند و اشکال دیگر اینکه از مقدماتی که صدرا برای برهان خود برمی‌شمارد، منطقاً این نتیجه به‌دست نمی‌آید که پس باید کامل‌ترین مرتبه وجود که حقیقتش از ذاتش است، باید وجود داشته باشد. بلکه به مقدمه دیگری نیاز است که معلولیت ممکنات و احتیاج آنها به علت در تحققشان و بطلان تسلسل تا واجب‌الوجود به اثبات برسد. علاوه بر آن، مقدمات برهان صدیقین ملاصدرا مورد توافق همه فیلسوفان و متکلمان نیست. یکی از تقریرهای برهان صدیقین از آن علامه نراقی است که مبتنی بر موجهات منطقی بوده و در کتاب «جامع الافکار و ناقدالانظار» وی آمده است.

استدلال وجودشناختی علامه نراقی

مرحوم علامه محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹ - ۱۱۲۸ ق)، در کتاب «جامع الافکار و ناقدالانظار» از طریق تعریف واجب‌الوجود استدلالی را برای اثبات خدا شکل می‌دهد. استدلال وی شبیه استدلال موجهاتی ملکم است که بعدها در سده بیستم طرح شده است. عبارت علامه نراقی چنین است:

«انّ لواجب‌الوجود مفهوماً، فان كان بازاء هذا المفهوم حقيقه في الخارج ثبت المطلوب، و ان لم يكن بازائه شي في الخارج و كان معدوماً فيه لكان عدمه اما مستنداً الى نفسه فيكون واجب‌الوجود ممتنع‌الوجود، فيلزم الانقلاب، او مستنداً الى الغير فيكون واجب‌الوجود ممكن‌الوجود، فيلزم الانقلاب ايضاً، فعدم واجب‌الوجود لا يكون واقعاً، لاستلزامه انقلاب المهيبة» (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۴).

یعنی: «وقتی به مفهوم واجب‌الوجود توجه می‌کنیم، اگر به‌ازای این مفهوم حقیقتی در خارج باشد، مطلوب ما ثابت خواهد شد. و اگر مابه‌ازای این مفهوم حقیقتی در خارج نباشد و در خارج معدوم باشد، عدمش یا به‌خاطر ذاتش است، در این صورت واجب‌الوجود می‌شود ممتنع‌الوجود، و لازمه‌اش انقلاب در ذات است، یا معدوم بودنش به‌خاطر غیر است که در این صورت واجب‌الوجود می‌شود ممکن‌الوجود، و در این صورت هم لازمه‌اش انقلاب در ذات

خواهد بود». پس واجب‌الوجود در خارج معدوم نیست، به‌خاطر اینکه لازمه‌اش انقلاب در ذات است. بنابراین، محقق نراقی از تعریف مفهوم واجب‌الوجود شروع می‌کند و می‌گوید موجودی که عدمش ممکن نباشد، واجب‌الوجود گویند. سپس ادامه می‌دهد که اگر مابه‌ازای مفهوم واجب‌الوجود حقیقتی در خارج باشد، مطلوب ما ثابت خواهد شد. اگر این مفهوم مابه‌ازایی در خارج نداشته باشد و در خارج معدوم باشد، یا عدمش در خارج به‌خاطر ذاتش است، در این صورت واجب‌الوجود ممتنع‌الوجود می‌گردد که لازمه‌اش انقلاب در ذات است؛ یا عدمش به‌خاطر غیر است، در این صورت واجب‌الوجود ممکن‌الوجود می‌گردد، که لازمه‌اش همچنین انقلاب در ذات خواهد بود؛ پس عدم واجب‌الوجود در خارج واقع نمی‌شود به‌خاطر انقلاب در ذات. و فرض ممتنع‌الوجود یا ممکن‌الوجود منطقاً با مفهوم واجب‌الوجود تناقض خواهد داشت. نتیجه آنکه، موجود ضروری و واجب در خارج وجود دارد که خداوند است. استدلال محقق نراقی را می‌توان به شکل زیر صورتبندی کرد:

۱. در تعریف خدا گفته می‌شود موجودی واجب‌الوجود است؛
 ۲. اگر مفهوم واجب‌الوجود مابه‌ازای خارجی داشته باشد، مطلوب ما ثابت است؛
 ۳. اگر مفهوم واجب‌الوجود مابه‌ازایی در خارج نداشته باشد و به‌خاطر ذاتش معدوم باشد، در این صورت ممتنع‌الوجود می‌شود، که مستلزم انقلاب در ذات است؛
 ۴. اگر مفهوم واجب‌الوجود مابه‌ازایی در خارج نداشته باشد، و به‌خاطر غیر معدوم باشد، در این صورت ممکن‌الوجود می‌شود که باز هم مستلزم انقلاب در ذات است؛
 ۵. پس: خدا به‌عنوان موجودی ضروری و واجب در خارج وجود دارد.
- همان‌طور که ملاحظه شد محقق نراقی از مفهوم خدا شروع و استدلال وجودشناختی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، استدلال محقق نراقی مبتنی بر موجهات منطقی است؛ اصطلاحاتی نظیر واجب، ممتنع و ممکن که به‌عنوان جهت قضیه به‌کار گرفته می‌شود، آیا پای اصل علیت را به میان نمی‌آورد؟ آیا اصل علیت یک اصل پیشینی است که مستقل از تجربه، به فهم انسان درمی‌آید یا آن‌گونه که افرادی مانند غزالی و هیوم ادعا کرده‌اند، اصلی است که از طریق تجربه جهان خارج به‌دست می‌آید؟ و اگر علیت را از مقوله امر پیشینی تلقی نکنیم، در آن صورت آیا استدلالی که بر آن مبتنی است، می‌توانیم

استدلال وجودشناختی، پیشینی و مستقل از تجربه بدانیم؟ و پرسش‌های مشابه آنها چالش‌های جدی پیش‌روی این‌گونه تقریرهای استدلال وجودشناختی خواهد بود.

برهان صدیقین شیخ محمدحسین غروی اصفهانی

یکی از تقریرهای جدیدی که در دوره اخیر از برهان صدیقین ارائه شده برهانی است که مرحوم شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶ هـ ق - ۱۳۶۱ هـ ق) در تحفه الحکیم بیان کرده است.

محقق غروی اصفهانی برای این ادعا که: واجب الوجود وجود دارد، این چنین برهان اقامه می‌کند:

مقدمه اول: اگر برای مفهوم واجب الوجود مطابقی در خارج وجود نداشته باشد یا باید بخاطر ممتنع بالذات بودن آن باشد یا باید بخاطر ممتنع بالغیر بودن آن، یعنی ممکن‌الوجودی که هنوز علت وجودش پدید نیامده است،

مقدمه دوم: اما هیچکدام از این دو حالت متصور نیست، چون منجر به تناقض می‌شود، نتیجه: پس فرض اینکه واجب الوجود در خارج وجود نداشته باشد غلط است، بنابراین، واجب‌الوجود وجود دارد.

این یک استدلال خلف و برهان وجودی است.

بنابراین، چیزی وجود دارد که ضرورتاً موجود است. واجب الوجود بالذات وصف خاص است. یعنی وجودی هست که این وجود واجب است. همان‌طور که ملاحظه شد نقطه عزیمت برهان، مفهوم «واجب‌الوجود» است از جهت حکایت از مصداق خارجی است.

مرحوم اصفهانی در ص ۷۱ کتاب تحفه الحکیم می‌گوید:

ما کان موجوداً بذاته بلا حیث / هو الواجب جل و علا

یعنی: آنچه که بدون حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی وجود دارد واجب الوجود است.

و هو بذاته دلیل ذاته / اصدق شاهد علی اثباته

یقضی بهذا کل حدس صائب / لو لم یکن مطابقاً للواجب

لکان اما هو لامتناعه / وهو خلاف مقتضی طباعه

او هو لا فتقاره الى السبب / والفرض فرديته لما وجب
فالنظر الصحيح في الوجوب / يقضي الى حقيقه المطلوب
(غروی اصفهانی، محمدحسین، بی تا).

اگر مطابقی برای مفهوم واجب الوجود در خارج نباشد، یا بخاطر امتناع ذاتی آن است، یا بخاطر امتناع بالغیر آن است. لیکن هر دو صورت آن باطل است. پس مفهوم واجب الوجود مطابق خارجی دارد.

برهان صدیقین علامه طباطبایی

بعد از تقریر مرحوم شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در تحفه الحکیم، علامه طباطبایی از فیلسوفان اسلامی معاصر تقریر جدیدی را در حاشیه اسفار، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، نهاییه الحکمه و رسائل توحیدیه از برهان صدیقین ارائه می دهد که شارحین وی ادعا می کنند هیچ یک از مبانی و مقدمات فلسفی در آن به کار گرفته نشده است.

در جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مقاله چهاردهم، علامه طباطبایی تقریری را ارائه می دهد که در آن از مقدمات فلسفی استفاده نمی شود. وی چنین استدلال می کند: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد، به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می پذیرد؛ پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیتدار و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است، البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره هایی از واقعیت جدا شده و با اشیا بیبوندند، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می باشند ... و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیتدار و بی او هیچ و پوچ می باشد. نتیجه: جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیتدار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۱۷ - ۱۱۶).

این تقریر علامه مبتنی بر مقدماتی نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود نیست و تفسیر استاد مطهری که در پاورقی آن که چنین مقدماتی را لحاظ می‌کند، به‌نظر می‌رسد مقرون به صواب نباشد.

همچنین در فصل اول مرحله دوازدهم کتاب «بهایه / حکمه» به اقامه برهان صدیقین می‌پردازد: البراهین الداله علی وجوده تعالی کثیره متکاثره. و أوثقها و أمتنها هوالبرهان المتضمن للسلوک الیه من ناحیه الوجود و قد سمّوه «برهان الصدّیقین» لما أنّهم یعرفونه تعالی به لا بغيره ... و أوجز ما قیل أنّ حقیقه الوجود إمّا واجب و إمّا تستلزمها، فإذاً الواجب بالذات هو موجود، و هوالمطلوب (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۸ - ۲۰۷). یعنی: «براهینی که دلالت بر وجود حق تعالی می‌کنند، بسیار زیاد هستند. مطمئن‌ترین و محکم‌ترین آنها، برهانی است که متضمن سیر به‌سوی او از طریق وجود است، که آن را **برهان صدیقین** نام نهادند؛ زیرا صدیقین به‌واسطه وجود به خدا شناخت پیدا می‌کنند، و نه به‌واسطه غیر وجود ... و مختصرترین شکل برهان، تقریری است که گفته می‌شود: حقیقت وجود یا واجب است یا مستلزم واجب است، در این صورت واجب بالذات همان وجود است، و همین مطلوب ما در این برهان است».

در حاشیه بر اسفار علامه ادعا می‌کند: اصل واقعیت اقتضای ضرورت وجود دارد. استدلال وی بر این ادعا چنین است:

مقدمه اول: واقعیتی هست که با آن سفسطه را رد می‌کنیم؛ «واقعیتی هست» شهودی و بدیهی است و قابل انکار نیست.

اصطلاح «اصل واقعیت» در استدلال علامه نشان می‌دهد که واقعیت مطلق مراد است نه واقعیت مقید یا واقعیت مشروط. واقعیت مقید یعنی مقید به خصوصیت خاص، مانند واقعیت انسان، واقعیت آسمان و ... واقعیت مشروط یعنی واقعیت مشروط به شرط تحقق علت. لذا علامه در اصول فلسفه می‌گوید: «واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لاواقعیت نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

مقدمه دوم: این واقعیت در ذات خود بطلان نمی‌پذیرد، چون اگر بطلان بپذیرد یعنی هیچ واقعیتی نیست، این خلاف فرض است، پس واقعیتی هست. پس فرض بطلان واقعیت مستلزم ثبوت واقعیت است.

عبارت علامه در جلد ششم اسفار چنین است:

«و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطه و نجد كل ذي شعور مضطرا الى اثباتها- و هي لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت او مطلقا كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعا اي الواقعيه ثابتة- و كذا السوفسطى لو راي الاشيا موهومه او شك في واقعيته فَعنده الاشيا موهومه واقعا و الواقعيه مشكوكه واقعا و الواقعيه مشكوكه واقعا اي هي ثابتة من حيث هي مرفوعه» (طباطبایی، اسفار، ج ۶: ص ۱۴).

اینکه علامه می‌گوید واقعیت هستی لاواقعیت نمی‌شود به جهت این است که براساس اصل امتناع تناقض، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین باطل است، بنابراین، واقعیت نمی‌تواند لاواقعیت شود.

مقدمه سوم: آن چیزی که در ذات خود بطلان نمی‌پذیرد، واجب بالذات است. «و اذا كانت اصل الواقعيه لاتقبل العدم و البطلان لذلتها فهي واجبه بالذات».

بنابراین واقعیت واجب بالذات است. نتیجه: پس واجب الوجود بالذات اثبات شد. «فهنالك واقعيه واجبه بالذات». پس روشن شد که واجب الوجود بالذات موجود است.

از این برهان فهمیده می‌شود که اصل وجود داشتن، واجب بالذات است، و برای انسان امری بدیهی است. براین اساس، همه براهین اثبات واجب‌الوجود تنبیه بر آن است. (اسفار، جلد ۶، صص ۱۴-۱۵).

صورت‌بندی برهان علامه طباطبایی:

مقدمه اول: واقعیت عینی امری بدیهی است و قابل انکار نیست؛

مقدمه دوم: واقعیت عینی ذاتاً قبول بطلان و نیستی نمی‌کند،

مقدمه سوم: هر چه که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند وجود بالذات است، (ضرورتاً وجود دارد)

نتیجه: پس واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است. لذا اصل وجود داشتن، واجب بالذات است.

آیا برهان صدیقین مرحوم علامه بی‌نیاز از پیش‌فرض‌های فلسفی است؟ آیا این برهان فقط با نظر به ذات خدا به اثبات خدا می‌پردازد؟

نقد مروارید بر برهان صدیقین علامه طباطبایی

اشکال اول: دو خوانش از مقدمه دوم برهان علامه وجود دارد: ۱- ضرورتاً واقعیتی وجود دارد. ۲- واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد. دلیلی که برای مقدمه دوم ذکر شد ضرورت ددکتو را ثابت می‌کند (ضرورت جمله = (de dicto necessity) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد)، ولی آنچه که ما در نتیجه احتیاج داریم ضرورت دیر است (ضرورت شی = (de re necessity) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد). با خوانش اول از مقدمه دوم نتیجه بدست نمی‌آید، پس باید خوانش دوم را در نظر بگیریم تا نتیجه علامه حاصل شود. اما آیا دلیل علامه خوانش اول را اثبات می‌کند یا خوانش دوم را. ما برای نتیجه نیاز به خوانش دوم داریم ولی دلیل علامه خوانش اول را اثبات می‌کند.

بنابراین، نقد مروارید این است که: از مقدمه سوم نمی‌توانیم به نتیجه برسیم. بلکه اصل واقعیت اقتضای ضرورت وجود دارد ولی واجب‌الوجود را اثبات نمی‌کند. موجوداً ما ضروری را اثبات می‌کند نه واجب‌الوجود. واقعیتی هست که ضروری است به معنای واجب‌الوجود نیست. واقعیتی هست که ضروری است یعنی در هر حالت مفروضی واقعیت ضروری هست. برای این نیازی نیست واجب‌الوجود باشد، هر چیز علی‌البدلی می‌شود در نظر گرفت، نه یک شی واحد که در واجب‌الوجود مد نظر است. واجب‌الوجود نمی‌تواند علی‌البدلی باشد، بلکه باید یک شی خاص باشد. به عبارت دیگر، از «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» نمی‌توان نتیجه گرفت که «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد». یعنی از ضرورت جمله نمی‌توان ضرورت شی را استنتاج کرد. «تفاوت این دو گونه ضرورت به ترتیب میان نماد ضرورت و سور باز می‌گردد. چنانچه واژه «ضرورتاً» پیش از سور به کار رود، ضرورت جمله به‌دست می‌آید، ولی اگر پس از آن ظاهر شود، گزاره دارای ضرورت شی خواهد بود.» (مروارید، ۱۳۸۶: ۱۴).

فرض کنید ۱۰۰۰ نفر در یک بخت‌آزمایی شرکت کرده باشند و قرار است یک نفر به قید قرعه برنده اعلام شود. این قرعه‌کشی انجام گرفته و یک نفر برنده اعلام شد، ولی ما از آن مطلع نیستیم که چه کسی است. حال این دو جمله را در نظر بگیرید:

- ضرورتاً کسی برنده قرعه‌کشی است.

- کسی هست که ضرورتاً برنده قرعه‌کشی است.

جمله اول صادق است، قرعه‌کشی در هر صورت یک برنده داشت. و برنده شدن آن فرد تصادفی بود نه ضروری، چون هر فردی بصورت علی البدل می‌توانست برنده قرعه‌کشی باشد. ولی جمله دوم کاذب است. بنابراین، جمله دوم از جمله اول استنتاج نمی‌شود. مروارید می‌گوید شاید راه حلی براساس فلسفه صدراپی بشود طرح کرد: آن راه حل نظریه «وحدت شخصی وجود» است. اگر کسی این را در طول وجودات متکثر بیان کند که همه این موجودات تجلیات وجود شخصی واحد است.

اشکال دوم مروارید: در استدلال علامه است که فرض بطلان اصل واقعیت مستلزم ثبوت آن است (قاعده استلزام)، در صورتی که چنین نیست من وقتی واقعیت سیمرغ را نفی می‌کنم اثبات چیزی نکردم درست است که می‌گوییم واقعاً سیمرغ وجود ندارد، اما این واقعاً یک امر زبانی است. از این واقعاً نمی‌شود به لحاظ فلسفی چیزی را اثبات کرد. البته از طریق نظریه حداکثری مطابقت در صدق شاید بشود به این اشکال پاسخ داد. اما اینکه هر امر سلبی هم در نفس الامر یک مطابقی داشته باشد محل مناقشه است.

به نظر می‌رسد اشکال مروارید وارد نباشد، چون واقعیت سیمرغ واقعیت خاص است، ولی واقعیت در استدلال مرحوم علامه واقعیت مطلق است نه واقعیت خاص. از نفی واقعیت مطلق اثبات واقعیت لازم می‌آید، ولی از نفی واقعیت خاص مانند واقعیت سیمرغ اثبات واقعیت مطلق لازم نمی‌آید. هرچند هنوز قاعده استلزام به عنوان یک پیش‌فرض فلسفی در برهان صدیقین محل اشکال است، چون قرار بود برهان صدیقین بر هیچ مبادی تصدیقی فلسفی مبتنی نباشد، بلکه با نظر در ذات خدا استدلال گردد.

مرحوم علامه در تفسیر شریف المیزان بیان می‌کند که فراز پایانی آیه شماره ۵۳ سوره فصلت برهان صدیقین را نشان می‌دهد: سنرېهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین

لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شی شهید. مرحوم علامه می گوید «شهید» در این آیه با توجه به سیاق آن، به معنای مشهود است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۷: ۴۳۰). خدا بیش از هر چیزی مشهود است. و هرچیز دیگری بواسطه حقیقت او مشهود می شود، همان طور که همه اشیا بواسطه نور مرئی و روشن می گردند اما خود نور بذاته مرئی و روشن است. در عین حال ما بجای توجه به حقیقت نور به اشیای دیگر توجه داریم. نور به خود نور مرئی و روشن است. بنابراین، بهترین راه برای شناخت نور، توجه به خود نور است. بهترین راه برای شناخت خدا خود خدا است، هرچند بواسطه مخلوقات هم می توان خدا را شناخت کما اینکه بواسطه اشیا نورانی هم می توان نور را شناخت، اما بهترین راه برای شناخت نور توجه به خود نور است.

نتیجه

مهم ترین چالش استدلال های وجودشناختی چالش توجیه معرفت شناختی، چگونگی پل زدن میان مفهوم ذهنی و وجود خارجی بود که همواره کانون مناقشه ها و بحث های موافقان و مخالفان آن قرار داشته است. بر این اساس، همیشه در اعتبار دلیل وجودشناختی از نظر منتج بودن تردید جدی وجود داشته است. در این نوشتار به تقریر فیلسوفان اسلامی از استدلال وجودشناختی (که به برهان صدیقین شهرت یافته است) پرداخته شد که در آن به جای مفهوم ذهنی و تعریف خدا، به وجود یا حقیقت وجود توجه شده است. اشکال اساسی برهان آنسلم این است که در آن تمرکز بر «مفهوم و تصور» خدا خواهد بود، نه تمرکز بر «وجود» که استنتاج وجود ضروری عینی از صرف مفهوم و تعریف خدا با اشکال های متعدد روبه رو بود. این همان تفاوت بین برهان وجودی آنسلم و برهان صدیقین فیلسوفان اسلامی است. در روش صدیقین که به باور ابن سینا مطمئن تر و شریف تر محسوب می شود، اثبات واجب تعالی با تأمل در خود وجود، بدون نیاز به وساطت افعال و مخلوقات واجب تعالی صورت می پذیرد. اما مبانی و مقدمات برهان صدیقین، مورد توافق همه فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیست. به خاطر همین اختلاف، با تقریرهای بسیار زیادی از این برهان روبه رو هستیم که مهم ترین آنها تقریر ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی است. البته نباید اختلاف برخی تقریرها به خاطر اختلاف در «مفهوم وجود» و «حقیقت وجود» را از نظر دور داشت.

هرچند تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین بر مقدمات متعدد مبتنی نیست، بلکه از تأمل صرف در حقیقت وجود بر حقیقت واجب‌الوجود استدلال می‌شود. اما اینکه ایشان استدلال می‌کند که «حقیقت وجود یا واجب است یا مستلزم واجب است» آیا مبتنی بر اصل علیت، و بطلان دور و تسلسل نیست؟ علاوه بر آن، آیا این وجوب و ضرورت وجود همان خدای مورد نظر ادیان الهی را اثبات می‌کند؟ آیا هر انسانی می‌تواند از این نکته که «وجود عدم نمی‌پذیرد و واجب و ضروری است» به خدا برسد؟

هم‌چنین، در تقریرهای مختلف برهان صدیقین با این پرسش مهم روبه‌رو خواهیم شد که این مبانی و مقدمات چگونه به‌دست می‌آیند؟ آیا از مشاهده، تجربه و تحلیل جهان ماسوی الله و مخلوقات نیست؟ در صورتی که طبق تعریف ابن‌سینا، قرار بود در روش صدیقین از مخلوقات به‌عنوان واسطه استفاده نشود. آیا این مبانی و مقدمات پسینی نیستند؟ به‌نظر می‌رسد همه آنها از طریق شناخت و تجربه جهان خارج به‌دست می‌آیند. اگر این سخن صحیح باشد، آن‌گاه باید گفت در برهان صدیقین هم از مبانی و مقدمات جهان‌شناختی استفاده می‌شود؛ هرچند به‌عنوان صدیقین نامگذاری شده باشد یا به این مبانی و مقدمات تصریح نشده باشد، بلکه مضمّر باشد. در عین حال، باید اذعان داشت که، اینگونه براهین را می‌توان استدلال خوب، مفید و قابل دفاع برای اثبات وجود خدا دانست، اما نه به‌عنوان یک برهان قیاسی یقینی، زیرا برخی از مقدمات آن یقینی نیستند و مناقشه‌برانگیز هستند.

References

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۲). **تعلیق بر منظومه حکمت**. به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق. (چاپ سوم) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). **الاشارات والتنبیهات**، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران: بی نا.
- _____ (۱۳۷۹). **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**. با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه. چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۸). **المبدأ و المعاد**، ترجمه محمود شهابی در مجموعه رسائل. با مقدمه، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: انتشارات آیت اشراق.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۰). **فصوص الحکم**. با تعلیقات ابوالعلا عفیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، چ دوم، تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۱۲ ق). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۳). **المشاعر**، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، چ دوم، تهران: طهوری.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد ۵ (مقاله چهاردهم)، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری. چ دهم، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۸). **نهایه الحکمه**، تصحیح و تعلیق شیخ عباس علی زارعی سبزواری، جلد ۲، چ پنجم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی متعلق به جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۶). **نهایه الحکمه**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، جلد ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۶۲). **المیزان فی تفسیر القرآن**. تهران: دارالتب الاسلامیه.

- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). **فصول منتزعه**، تحقیق و تعلیق دکتر فوزی نجار، تهران: المکتبه الزهراء (س).
- _____ (۱۴۰۵ ق). **فصوص الحکم**، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، چ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- فخری، ماجد (۱۳۶۸). فارابی و برهان وجودی، ترجمه حنایی کاشانی، محمد سعید، **تحقیقات اسلامی**، سال چهارم، شماره ۱ و ۲: ۷۳ - ۶۳.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (بی تا). **تحفه الحکیم** با مقدمه محمدرضا مظفر، منظومه فی الحکمه و المعقول. مرکز نشر آل البيت.
- مروارید، محمود (۱۳۸۶). تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبائی. **نقد و نظر**، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، (پیاپی ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶).
- نراقی، محمد مهدی بن ابیذر (۱۳۸۱). **جامع الافکار و ناقد الانظار**، تصحیح و مقدمه مجید هادی زاده. تهران: حکمت.

تحلیل چالش روان‌شناسی پویایی با فلسفه اخلاق: مطالعه مورد پژوهانه در

حکم اخلاقی دروغ

دکتر احد فرامرز قراملکی^۱

چکیده:

مسئله تحقیق حاضر نسبت روانکاوی و روان‌شناسی پویایی از جهت قلمرو احکام و عناوین اخلاقی است. گذار از رفتار اخلاقاً مدلل در فهم کنش‌های اخلاقی به رفتار معلل به عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اگر عنصر آگاهی و انتخاب را از کنشگر بستاند، اخلاق به روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی تحویل می‌رود، این امر در نظریه‌های مبتنی بر ناهشیار شخصی فروید و ناهشیار جمعی یونگ ماهیت متفاوت و پر چالش می‌یابد. روان‌شناسی پویایی با بازسازی روانکاوی راهکار را برای حفظ قلمرو اخلاق پیش رو قرار می‌دهد. با تحلیل این راهکار تعامل این دو گستره معرفتی آشکار می‌شود.

^۱ استاد بازنشسته گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران، استاد بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، بنیان‌گذار انجمن اخلاق کاربردی ایران و سردبیر فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه اخلاق ghmaleki@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

کلید واژگان: سازوکارهای دفاعی، دروغ، حکم اخلاقی، اخلاق هنجاری، روان‌شناسی پویایی، روانکاوی، ناهشیار، فریب.

An Analysis of the Challenge of Dynamic Psychology to Moral Philosophy: A Case Study of the Moral Judgment of Lying

Dr. Ahad Faramarz Gharamaleki¹

Abstract

The present study investigates the relationship between psychoanalysis and dynamic psychology with respect to the domain of moral judgments and ethical concepts. The transition from morally justified behavior in the understanding of ethical actions to behavior explained by psychological and sociological causes reduces ethics to psychology or sociology if it deprives the moral agent of awareness and free choice. This issue assumes a distinct and challenging character in theories grounded in Freud's personal unconscious and Jung's collective unconscious. Dynamic psychology, through its reconstruction of psychoanalysis, offers an approach for preserving the domain of ethics. By analyzing this approach, the interaction between these two fields of knowledge is elucidated.

Keywords: Defense Mechanisms, Lying, Moral Judgment, Normative Ethics, Dynamic Psychology, Psychoanalysis, the Unconscious, Deception.

¹ Professor Emeritus, University of Tehran, and Professor at the Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi ghmaleki@ut.ac.ir

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

بیان مساله

بیش از آن که علم النفس ارسطویی-سینوی با روان‌شناسی پیوند داشته‌باشد، برخی از روی‌آوردهای علم اخلاق به‌ویژه اخلاق فلسفی در تمدن اسلامی با روان‌شناسی خویشاوندی دارد. نسبت علم اخلاق با گستره معرفتی روان‌شناسی و رویکردهای آن که شامل وجوه گوناگون می‌شود، مطالعات فراوان منتشر شده‌است. اغلب در بیان تمایز این دو علم به جدایی در روش بحث از رفتار و منش و هدف یا وجهه نظر اندیشمند اخلاق و دانشمند روان‌شناس حصر توجه می‌شود. تمایز در روش بدیهی است، اما داد و ستد اخلاق با روان‌شناسی را به‌خوبی نشان نمی‌دهد. مساله موجه یا معلل بودن رفتار جنبه مهم از تمایز و نیز داد و ستد این دو دانش یا چالش برآمده از تحلیل روان‌شناختی رفتار، عادت و منش برای عالمان اخلاق را نشان می‌دهد. در میان رویکردهای روان‌شناسی رویکرد روانکاوی به سبب نظریه ناهشیار فرویدی که ترکیبی از مدعیات تجربی و مدعیات متعلق به قلمرو سوم معرفت (نه تجربی و نه متافیزیکی) است، مسائل مهمی پیش روی فیلسوف اخلاق قرار می‌دهد. این مسائل هم به کلیت اخلاق و هم به هر یک از مفاهیم و احکام اخلاقی مرتبط است. از آنجا که روان‌شناسی پویایی برآمده و بازسازی شده روانکاوی محسوب می‌شود، چالش‌های یاد شده صبغه دیگری می‌یابند.

بدون تردید وجهه روان‌شناسان در تحلیل رفتار، عادات و خلق آدمی سنجش اخلاقی آن‌ها در ترازوی موجه بودن اخلاقی نیست، بلکه وجهه نظر روان‌شناسان، اغلب توصیف و تبیین آن‌ها است. بیان علل رفتار آدمی موهم گونه‌ای جبرگرایی و نفی اختیار یا آزادی در رفتار بوده و مباحث بلکه منازعات فراوانی را به میان آورده‌است. تحقیق حاضر بر آن نیست که برگگی دیگر بر آن دفتر بیافزاید. تبیین در رویکرد روان‌کاوی و روان‌شناسی پویایی و گذار از مدلل بودن رفتار به معلل بودن آن، به‌گونه‌ای است که حداقل به ظاهر سبب تحویل اخلاق به روان‌شناسی می‌شود.

کسانی مانند پل ریکور^۱ (۱۹۱۳-۲۰۰۵) برآنند که فروید اخلاق را نه به عنوان یک نظام عقلانی، بلکه به عنوان پدیده‌ای مبتنی بر تعارض‌های ناخودآگاه تفسیر می‌کند (۱۹۷۰). تلاش اغلب روان‌پویشی‌ها با تاکید بر «من» به عنوان جوهر آگاه حفظ قلمرو اخلاق است. آنان اخلاق نه به مثابه ساختاری سرکوب‌گر و صرفاً بازدارنده بلکه به عنوان بازتابی از ظرفیت فرد برای تجربه‌ی عاطفی اصیل و تنظیم سالم احساسات در تعامل با دیگران می‌دانند. این مقاله با نقد موضع محافظه‌کارانه آنان را نسبت اخلاق و روان‌شناسی را تحلیل می‌کند.

مسئله تحقیق حاضر بررسی تحویل مسائل اخلاق به روان‌شناسی برآمده از گذار از مدل بودن رفتار به معلل بودن آن در روان‌کاوی و روان‌شناسی پویشی است. این مساله را در هر یک از مفاهیم اخلاقی می‌توان بحث کرد. به عنوان مثال در شاهان خیر و شر با استفاده از میراث روانکاوی و روان‌شناسی پویشی دو ردیلت و دو فضیلت اخلاقی تحلیل می‌شوند: حسد و حرص به عنوان بنیان‌های ردایل و سپاس و ادب به مثابه پایه‌های فضایل (قربانی، ۱۴۰۳). این تحلیل ایهام تحویل روان‌شناسی به اخلاق را باردار است. دامنه تحقیق حاضر محدود به دروغ است، اما نتایج آن در سایر مفاهیم اخلاقی، در شرایطی، قابل اطلاق است.

فرض نگارنده آشنایی اجمالی خواننده با روان‌شناسی پویشی است که از روان‌درمانی روانپزشک مشهور ایرانی-کانادایی، حبیب دوانلو (۱۳۰۷-۱۳۹۴) معروف به روان‌درمانی پویشی کوتاه مدت^۲ آغاز شد. دوانلو روان‌شناس نظری نبود و رویکرد او توسط شاگردانش تحلیل و منتشر شده‌است.

در بیان نسبت دو علم توجه به مساله‌ها و ساختار منطقی گزاره‌ها اهمیت دارد. به همین دلیل ابتدا به ساختار منطقی گزاره‌های در اخلاق هنجاری (به اختصار: گزاره‌های اخلاقی) اشاره می‌شود.

¹ Paul Ricœur

² Intensive Short-Term Dynamic Psychotherapy (ISTDP)

ساختار منطقی گزاره‌های اخلاقی

اخلاق هنجاری از فضیلت و رذیلت یا نیکی و بدی رفتار به نحو موجه و مدلل جستجو می‌کند. فضیلت و رذیلت حکم اخلاقی در رویکرد فضیلت‌گروی است و نیکی و بدی رفتار (باید و نباید، روا بودن و ناروا بودن، و مانند آن‌ها) در سایر رویکردها است. در تحلیل‌های فلسفی مناقشان فراوان در تحلیل ساختار گزاره‌های اخلاقی وجود دارد. در اینجا تحلیل ساختار منطقی گزاره‌های اخلاقی نه به عنوان مسأله تحقیق بلکه به عنوان پیش فرض بر حسب رویکردهای فیلسوفان اخلاق در دو صورتبندی بیان می‌شود:

(۱) رویکرد فضیلت‌گروی: هر چیزی که الف است و ب، آن چیز فضیلت است.

(۲) سایر رویکردها: هر چیزی که الف است و ب، آن چیز خوب است، به نحو مشروط یا نامشروط.

بر اساس این تحلیل گزاره اخلاقی دارای حداقل پنج جزء است:

یک، حکم اخلاقی

در این گزاره‌ها فضیلت در برابر رذیلت و خوب در برابر بد یا معادل‌های آن حکم اخلاقی‌اند. فرض ما تمایز مفهوم اخلاقی خوب و بد از مفهوم تجربی (ملائم با هدف یا ناملائم با آن) و مفهوم متافیزیکی آن دو (کمال و نقص) است.

دو، عنوان یا مفهوم اخلاقی

مراد از ب عنوان اخلاقی است که در گزاره دوم مثلاً راست گفتن، قدردانی کردن، دروغ گفتن، ناسپاسی کردن است و در گزاره اول راست‌گویی، ناسپاسی‌گری، همانند دروغ‌گویی و پرخاشگری است.

سه، موصوف عنوان اخلاقی

در هر دو صورت ب مفهوم و وصف امری است. آن امر خود مفهومی است که در هر دو گزاره با الف بیان شده‌است. الف در گزاره اول رفتار آدمی به عنوان کنشگر آگاه و دارای قصد است. الف در گزاره دوم صفت درونی مانند عادت، سبک رفتاری و ملکه نفسانی به تعبیر رایج

در اخلاق فلسفی در تمدن اسلامی است. در واقع الف نشانگر موضوعات اخلاقی و قلمرو اخلاق است.

چهار، مصداق یا ذاتِ موضوع

واژه هر سور کلی است و واژه چیز به مصداق الف (رفتار یا صفت درونی) ارجاع می‌دهد. این مصداق در منطق سینوی ذاتِ موضوع (خودِ موضوع) یا موضوع حقیقی در برابر موضوعِ ذکر نامیده می‌شود. (کلنبوی، ص ۱۵۰).

پنج، جهت گزاره

هر گزاره اخلاقی دارای جهت بایایی است. اما اگر مراد از جهت بایایی (باید و نباید) باشد، آن در واقع حکم اخلاقی است و این حکم دارای کیفیتی است که از آن به جهتِ حکم تعبیر می‌شود و نیز نسبت در گزاره اخلاقی دارای جهت است. جهت حکم همان جهت صدق است و علم اخلاق در پی نشان دادن موجه بودن صدق گزاره اخلاقی است. دروغ بد است حکم صادقی است به نحو موجه. اما جهت نسبت همان است که تمایز تحلیل کانت از حکم اخلاقی دروغ را از تحلیل فایده‌گروان نشان می‌دهد: دروغ بد است نامشروط و دروغ بد است اگر مستلزم بیشترین سود برای بیشترین کسان نباشد.

تحلیل حکم اخلاقی دروغ

حکم اخلاقی دروغ بر اساس رویکردهایی غیر از فضیلت‌گروی صورتبندی می‌شود، زیرا «الف» در گزاره اخلاقی در این رویکردها رفتار است و در فضیلت‌گروی هر چه که باشد برآمده از رفتار است و حکم اخلاقی آن با حکم اخلاقی رفتار هم‌سنخ است. مراد از الف در سنت فضیلت‌گروی در تمدن اسلامی صفت نفسانی حاصل از تکرار فعل است. این تلقی مرز بین خُلق و عادت را نشان نمی‌دهد. ملاصدرا بر تمایز عادت و ملکه تأکید می‌کند. بر مبنای او خُلق برآمده از صرف تکرار فعل نیست بلکه برآمده از یادگیری و ممارست است، همان‌گونه که در همه ملکات صناعی بیان می‌شود (الشیرازی، ۱۷/۳ و ۱۸).

بنابراین در تحلیل حکم اخلاقی دروغ می‌توان گفت: هر چیزی که کنش آگاهانه و با قصد آدمی است و دروغ است، بد است. پس بررسی نسبت روان‌شناسی پویشی با اخلاق در این تحقیق به قلمرو رفتار و کنش آدمی با عنوان دروغ گفتن متعلق است. گام نخست در این بررسی مقایسه مفهوم‌سازی فیلسوفان اخلاق با روان‌شناسان از دروغ است. برای این مقایسه به تعریف کلاسیک دروغ در دو منبع که بیش و کم در دو گستره مورد بحث مرجعیت یافته‌اند، بسنده می‌کنیم، زیرا در تعریف دروغ به‌ویژه نزد فیلسوفان مناقشات فراوان وجود دارد و در صورت ورود به این مناقشات « مثنوی هشتاد تا کاغذ شود».

تعریف دروغ در فلسفه و روان‌شناسی

بسیاری از فیلسوفان توافق دارند که دروغ شامل سه مولفه عمده است: یک، بیان اطلاعاتی که گوینده آن را نادرست می‌داند؛ دو، به قصد فریب مخاطب؛ سه، و در قالبی که مخاطب انتظار صداقت دارد (مانند شهادت یا وعده) (نک: Bok، ۱۹۷۸) این تعریف به عنوان تعریف کلاسیک دروغ در فلسفه تلقی می‌شود. قریب به این تعریف را در دایره المعارف استنفورد هم می‌توان دید: یک شخص دروغ می‌گوید اگر و تنها اگر او جمله‌ای را بیان کند و معتقد باشد که آن جمله نادرست است و بخواهد که با آن شنونده را فریب دهد (Mahon، ۲۰۰۸). برخی از فیلسوفان بیان آگاهانه را در تعریف دروغ اخذ کرده‌اند (Shibles، ۱۹۸۵، ۳۳).

تعریف دروغ در لغت‌نامه انجمن روانشناسی آمریکا^۱ چنین است:

«یک بیان یا ادعای نادرست که با قصد فریب دیگران انجام می‌شود.» پس در تعریف کلاسیک روان‌شناسان دروغ‌گویی مستلزم قصد آگاهانه برای گمراه کردن است. اگر فردی به اشتباه اطلاعات نادرست بدهد (بدون قصد فریب)، یا صورت‌های دیگر از بیان و ادعای نادرست که ناهشیار رخ می‌دهد، دروغ محسوب نمی‌شود.

1. APA Dictionary of Psychology.

صرف نظر از اختلاف نظرها و مناقشات، تعریف کلاسیک دروغ در هر دو گستره فلسفه اخلاق و روان‌شناسی، بیش و کم یکسان است. البته وجهه نظر در روانکاوی و روان‌شناسی‌پویشی بیان چگونگی و عوامل دروغ است: چرا افراد دروغ می‌گویند و این دروغ چه نیازی را برآورده می‌کند؟ در حالی که وجهه نظر فیلسوفان اخلاق حکم اخلاقی دروغ و ادله آن است: چرا نباید دروغ گفت؟ آیا دروغ به نحو نامشروط غیر اخلاقی و ناروا است یا به نحو مشروط؟ یکسان بودن تعریف دروغ نزد روان‌شناسان و فیلسوفان پیش شرط مهم در فهم نسبت این دو گستره در تحلیل دروغ است. نشان خواهیم داد که در حقیقت چنین یکسانی وجود ندارد و واژه دروغ در روانکاوی و روان‌شناسی‌پویشی حداقل معانی و کاربردهای گوناگون دارد.

وجهه نظر روانکاوی و روان‌شناسی‌پویشی به دروغ

روان‌شناسی‌پویشی با نگاه نقادانه و گامی به جلو برایستاده بر میراث روانکاوی فرویدی است. وجهه روانکاوی فهم چگونگی دروغ گفتن بر اساس زمینه‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی است و تبیین روان‌شناختی از نظریه ناهشیار شخصی و اموری همچون تکانه و ضربه‌ها و سازوکارهای روانی باردار است. این‌که دروغ ممکن است برآمده از ناسازی نهاد و فرامن و حاصل سازوکارهای روانی باشد. به عنوان مثال دیدگاه ملانی کلاین در تحلیل دروغ به‌عنوان بخشی از موضع پارانوئید-اسکیزوئید در برابر اضطراب.

گذار از رفتار مدلل به رفتار معلل در روان‌شناسی به‌طور کلی رخ داده‌است و این امر را در برخی دیگر از علوم رفتاری نیز می‌توان ادعا کرد. ویژگی روانکاوی و روان‌شناسی‌پویشی در سهم ناهشیار در تعلیل یا تبیین رفتار است. در واقع اغلب رفتار آدمی بر اساس عوامل ناهشیار معلل است. «ما اغلب تصور می‌کنیم که زندگی مان همین تجارب هشیارانه‌ای است که از خودمان داریم. اما در حقیقت، بخش‌های مهم زندگی هیجانی‌مان احتمالاً از چشم ما پنهان است (برگو، ص ۲۰). ناهشیار از نظر برگو از روان‌شناسان‌پویشی حاوی همه افکار و احساساتی است که یا تحملشان برای ما دردناک است یا با اصول اخلاقی ما در تضاد است و خودانگارمان را متزلزل می‌کند (همان، ص ۲۳).

پیش از فروید خردمندی آدمی به معنای سنجشگری آگاهانه رفتار او تفسیر می‌شد، فروید با نشان دادن بخش ناهشیار یا نیمه هشیار و تاثیر آن بر رفتار آدمی، تصویری بسیار متفاوت از انسان و نسبت وی با نسبت رفتارش ارائه کرد. تحلیل روانکاوانه فروید رفتارها را معلل به عوامل ناهشیار مانند تکانها و سازوکارهای روانی می‌دید. وی در تمدن و ملالت‌های آن (۱۹۳۰ فصل‌های ۷ و ۸) به تبیین روان‌شناختی اخلاق می‌پردازد. از نظر وی بخش اخلاقی روان در مفهوم فرامن قابل فهم است که از درونی‌سازی ممنوعیت‌های والدین و هنجارهای اجتماعی شکل می‌گیرد. اخلاق در روانکاوی فرویدی به عنوان یک سازوکار کنترل‌کننده تکان‌های غریزی (مثل پرخاشگری و سکسوالیته) معرفی می‌شود که اغلب خاستگاه سرکوب و رنج روانی فرد است. فرامن وجدان اخلاقی ماست که حتی وقتی پدر و مادر یا جامعه حضور فیزیکی ندارند، ما را به خاطر تمایلات ناپسند مجازات می‌کند.

سازوکارهای دفاعی روان از میراث مهم فرویدی است که با بازسازی در روان‌شناسی پویایی در پاسخ به چرایی احساسات و رفتارهای آدمی از آن استفاده می‌شود. «وظیفه سازوکارهای دفاعی روان این است که هیجانات، تفکرات و ترس‌های دردناک را خارج از آگاهی انسان نگه دارند» (برگو، ص ۱۱).

اهمیت سازوکارهای دفاعی برای اخلاق در پیوند آنها با خُلق آدمی است. ویلهلم ریش^۱ (۱۹۳۳) (ص ۳۰-۴۸) واژه منش^۲ را به معنای شخصیت به کار می‌برد. شخصیت یا ویژگی شخصیتی هر نفر مجموعه‌ای از سازوکارهای دفاعی است. سازوکارهای دفاعی روان شیوه‌های نهان هستند که ما از طریق آنها افکار و احساسات غیر قابل‌پذیرشمان را به بیرون از دایره آگاهی‌مان می‌فرستیم. آنها در این فرایند درک ما را از واقعیت تحریف می‌کنند (برگو، ص ۲۳). به همین سبب، ملتز (۱۹۸۸) بریتانیایی با الهام گرفتن از ویلفرد بیون^۳ (۱۹۶۲)

¹ Wilhelm Reish

² Charakteranalyse

³ Wilfred Ruprecht Boin

همه سازوکارهای دفاعی را اساساً دروغ‌هایی می‌داند که به خودمان می‌گوییم تا از نج‌فرار کنیم.

معنای سخن این است که به عنوان سازوکار انکار سبب می‌شود ما واقعیتی را انکار کنیم و پیامد این انکار فریب خود است. پس ما چیزی را بیان می‌کنیم که در هشیارمان آن را نادرست می‌دانیم اما برای فریب خود و رهاکردن خود از تحمل رنج آن را ابراز می‌کنیم. به ظاهر همه مولفه‌های دروغ در اینجا وجود دارد: بیان جمله‌ای که در هشیارما آن نادرست است و این بیان به قصد فریب انجام می‌شود. بارزترین نمونه را در سازوکار وارونه می‌توان نشان داد. این وظیفه این سازوکار دفاعی روان تحریف حقیقت و وارونه کردن واقعیت است.

چالش‌ها و راه حل‌ها

در اینجا با چند مساله روبرو می‌شویم: یک، دروغ‌هایی که به خود می‌گوییم با تعریف دروغ چه نسبتی دارد؟ آیا واژه دروغ در اینجا استعاره است، یعنی میل‌ت‌ز دروغ را همچون استعاره برای سازوکارهای دفاعی به کار می‌برد؟ این راه را نتوان رفت، زیرا سازوکارهای دفاعی فرایندهای تحریف و فریب نهان است.

راه دوم مقید کردن دروغ به ارتباط بین شخصی است: دروغ بیان جمله‌ای توسط کسی به دیگری است که ... در این صورت دروغ به خود را باید به مجاز و استعاره دروغ دانست. بر مبنای کسانی که بر فریب در تعریف دروغ تاکید می‌کنند و حتی این دو را مساوق می‌دانند (نمونه‌ها را نک: Mahon, ۲۰۰۸)، دروغ به خود نیز فریب و دروغ است.

راه سوم این است که در تعریف دروغ قید هشیارانه بودن را اخذ کنیم. همان گونه که عده‌ای گفته‌اند (Shibles, ۱۹۸۵، ۳۳). در این صورت چالش دوم به میان می‌آید: حکم اخلاقی دروغ و نسبت دروغ ناهشیار با دروغ مذموم چیست؟ راهبرد عمده و به ظاهر ستودنی روان‌شناسان پویشی تمایز و تفکیک است. بسیاری از عنوان‌های اخلاقی (آنچه در تحلیل

ساختار منطقی گزاره‌ها «ب» نشان داده‌شد، و نیز مفاهیم مرتبط با قلمرو اخلاق در این رویکرد روان‌شناختی به سالم و ناسالم و مانند آن‌ها تفکیک می‌شود.

دوانلو در برابر دیدگاه فروید در تفسیر فرامن، تلاش می‌کند فرامن سالم^۱ و ناسالم (سمی)^۲ را تفکیک کند (۲۰۰).^۳ این تمایز راه را بر فهم مسئولیت‌پذیری اخلاقی انسان از آن جهت که انسان است هموار می‌کند. تمایز سالم و ناسالم را در فضیلت مراقبت و نیز در اموری همچون عادت فراوان وجود دارد (نمونه را: نازیو^۴، ۱۴۰۲، ص ۹۶-۹۸).

گاهی از واژه دروغ سالم استفاده می‌شود. به عنوان مثال وینیکات دروغ‌های "سالم" را به عنوان بخشی از خود کاذب برای حفظ ارتباط با محیط می‌داند.

برگو سازوکار وارونه را از دورویی بر مبنای ناهشیار بودن تمایز می‌دهد. دورویی آن گونه که در اخلاق مطرح است، کنش هشیار است اما سازوکار واکنش وارونه همان است ناهشیار یعنی تبدیل کردن احساس یا تکانه‌های غیر قابل پذیرش به احساسی کاملاً مخالف آن (برگو، ۱۰۳ و ۱۰۴).

تمایز راهبرد موافقی برای همزیستی مسالمت آمیز روان‌شناسی پویشی و اخلاق است، زیرا چنین دیدگاهی ضمن این که کنش‌های اخلاقی را تبیین می‌کند، اما اخلاق را به روان‌شناسی تحویل نمی‌برد. این موفقیت مشروط به تمایز روشمند برادران دروغین در قلمرو اخلاق است. برادران دروغین در تعریف مضیق فضیلت و فضیلت‌نما^۵ است و در تعریف موسع هر زوجی از عناوین و مفاهیم اخلاقی است که به سبب همانندی ظاهر با هم اشتباه می‌شوند در حالی که آن دو در حکم اخلاقی متفاوتند (فرامرز قراملکی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۸-۱۹۹). دروغ ناهشیار و آگاهانه، سازوکار کنش وارونه و دورویی تدبیر شده نمونه‌هایی از برادران دروغین هستند. اگر

¹ Healthy Superego

² Pathological Superego / Malignant Superego, toxic superego

³ Davranlou, H. (۲۰۰۰), Intensive Short-Term Dynamic Psychotherapy: Selected Papers of Habib Davanloo

⁴ Juan-David Nasio

⁵ Virtue and pseudo virtue

چنین تمایزی وجود نداشته باشد در اخلاق کاربردی یعنی کاربری تحلیل و سنجشگرایانه اخلاق هنجاری در موقعیت معین سبب ابهام و تیرگی خواهد بود. اگر همه دروغ‌ها سازوکار دفاعی روان باشند دروغ گفتن فاقد حکم اخلاقی می‌شود همچنین است همه فضایل و رذایل اخلاقی. مراقبت در اخلاق فمینیستی فضیلت است ولی می‌توان آن را به سازوکار دفاعی روان فروکاست و در برابر این تحویلی نگری از تمایز مراقبت سالم و ناسالم سخن گفت، به شرط آن که مرز این دو برادر دروغین روشن باشد.

سوال این است که تمایز و شمند برادران دروغین مسأله علم اخلاق است یا مسأله روان‌شناسی؟ اگر در تمایز برادران دروغین هرم تشخیص مصداق را به کار ببریم، از تعریف هر دو طرف برادران دروغین ملاک‌ها، زیرملاک‌ها و نشانگرهایی باید برای تشخیص مصداق به دست آورد. مشکل این است که الگوی هرم تشخیص مصداق (نک، فرامرز قراملکی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۴-۲۳۹) بر فرض قابل مناقشه استوار است و آن مسبوقیت ملاک بر تعریف است. اگر با ملاک‌ها، زیرملاک‌ها و نشانگرها به توان به تمایز دو گروه از دروغ گفتن برسیم و آنگاه بر هر دو دو نام متفاوت بنهیم، این تمایز مصداقی از طریق تعریف توصیفی به مفهوم‌سازی می‌انجامد و لذا ممکن است چالش بر سر تعریف فیلسوفان اخلاق و روان‌شناسان رخ دهد. در این صورت یا فیلسوفان اخلاف مفهوم سازی جدید باید ارائه کنند یا بخشی از دروغ‌ها فاقد حکم اخلاقی باشند.

حاصل این چالش آن است که دروغ وقتی دارای حکم اخلاقی است که ناهشیار نباشد. می‌توان پرسید هشیارانه بودن مولفه دروغ است یا شرط حکم اخلاقی است که به نحو عام در همه احکام اخلاقی وجود دارد. در این صورت بین علم اخلاق و روانشناسی دیواری نهاده می‌شود یا به تعبیر وام شده از لایب نیتز این دو پنجره‌های به هم بسته هستند. ممکن است چنین موضعی را در اخلاق هنجاری اخذ کرد اما در اخلاق کاربردی و اخلاق توصیفی داد و ستد با روان‌شناسی اجتناب ناپذیر است. شاید فیلسوف اخلاق باکی از این داد و ستد نداشته باشد و همچنان بر بسته بودن پنجره‌های روان‌شناسی و اخلاق هنجاری تاکید کند. اما از داد و ستد اخلاق کاربردی و اخلاق توصیفی با اخلاق هنجاری گریز نتوان کرد.

نتیجه

بررسی موردپژوهانه دروغ بر تعامل علم اخلاق و روانکاوی و روان‌شناسی پویایی پرتو می‌افکند. در این دو گستره علی‌رغم تعریف بیش و کم یکسان از دروغ، دسته‌ای از دروغ‌ها به سبب ناهشیار بودن آن‌ها از قلمرو اخلاق و حکم اخلاقی بیرون می‌شوند. این رویکرد روان‌شناختی در تمایز برادران دروغین و دوگان‌های اخلاقی مشتبه به اخلاق کاربردی و اخلاق توصیفی کمک می‌کند و از این طریق بر اخلاق هنجاری تاثیر می‌نهد.

References

منابع

- جوزف برگو، ۱۴۰۲، چرا آن کار را کردم؟ سازوکارهای دفاعی روانشناختی و شیوه‌های پنهانی که به زندگی ما شکل می‌دهند، ترجمه حامد حکیمی، تهران، بینش نو. چاپ پنجم.
- الشیرازی ملاصدرا، بی‌تا، الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه، بیروت.
- فرامرز قراملکی احد، ۱۴۰۳، برادران دروغین: چگونه دوگان‌های فریبنده زیست اخلاقی را دشوار می‌کنند؟، تهران، بینش نو.
- فروید، زیگموند، ۱۳۸۲، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران نشر ماهی
- قربانی نیما، ۱۴۰۳، شاهان خیر و شر: حرص و حسد، سپاس و ادب، تهران، بینش نو.
- کلنبوی شیخ زاده، بی‌تا، کتاب البرهان، مصر، مطبعة السعادة.
- نازیو خوان داوید ، چرا اشتباهاتمان را تکرار می کنیم؟، ترجمه حامد حکیمی، تهران، بینش نو، چاپ سوم، ۱۴۰۲.
- American Psychological Association (۲۰۱۸) APA Dictionary of Psychology.
- Bion W. (۱۹۶۲) Learning from Experience, Routledge,
- Bok, ۱۹۷۸, Lying: Moral Choice in Public and Private Life, Pantan.
- Davranlou, H. (۲۰۰۰), Intensive Short-Term Dynamic Psychotherapy: Selected Papers of Habib Davanloo
- Mahon, J. E. , ۲۰۰۸, "The Definition of Lying and Deception", Stanford Encyclopedia of Philosophy, New York, ed. ۲۰۱۴
- Meltzer D. (۱۹۸۸) The Psycho-analytic Theory of Defensive process, Routledge.
- Reich Wilhelm (۱۹۳۳) Charakteranalyse Erweiterte Fassung: Kiepenheuer
- & Witsch, Köln ۱۹۷۰.
- Ricoeur, P. (۱۹۷۰) Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation Freud and Philosophy: An Essay on

Interpretation, Translated by Denis Savage, Yale University Press.

- Shibles, W., ۱۹۸۵. Lying: A Critical Analysis, Whitewater, Wisconsin: The Language Press.

کارکردهای دین در مدیریت انگاره

دکتر عبدالله صلواتی^۱

چکیده

انگاره در دوران جدید به مثابه الگوی اندیشیدن در حوزه عقل نظری و به عنوان راهنمای عمل در ساحت عقل عملی صورت‌بندی فلسفی یافته است و از استعاره به مثابه زینت کلام در قلمرو بلاغت فاصله گرفته است. پرسش اساسی این جستار به این قرار است: کارکردهای دین در مدیریت انگاره چیست؟ دستاوردهای این تحقیق عبارتند از: در مدیریت انگاره محورهای متنوعی حضور دارند که «انگاره‌سازی»، «بسترسازی انگاره» و «تصحیح انگاره» سه محور مهم آن هستند و دین سهم گسترده‌ای در این سه محور دارد؛ با این توضیح که در مسئله انگاره با جانشینی روبرو هستیم و دین در این جایگزینی نقش مهمی دارد. همچنین، دین در عرصه‌هایی چون رهنمودها و تعالیم و الگوها می‌تواند محیط سالمی برای شکل‌گیری انگاره‌های آبادگر و دوری از انگاره‌های ویران‌گر فراهم کند و بازانگاری‌های متفاوت ما از مؤلفه‌های الهیاتی همانند بازانگاری روزه به مثابه تولد دوباره و روزه به مثابه یک تنظیم‌گر هم کمک می‌کند تا محیط انفسی برای رویش و خیزش انگاره‌های منفی مناسب نباشند. افزون بر آن، تأمل عمیق و نظام‌مند در دین کمک می‌کند تا خوانش‌های نادرست و انگاره‌های ویران‌گر که برآمده از ظاهرگرایی، کم‌توجهی به قرآن و ولایت، و عدم التفات به هویت شبکه‌ای آیات و روایات هستند تصحیح شوند.

کلید واژگان: انگاره، انگاره‌سازی، انگاره آبادگر، انگاره ویران‌گر، مدیریت انگاره، دین.

^۱ استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی @gmail.com2010salavati

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

The Functions of Religion in the Management of Mental Frameworks

Dr. Abdollah Salavati¹

Abstract

In the modern era, mental frameworks (angāreh) have acquired a philosophical formulation both as patterns of thought in the domain of theoretical reason and as guides for action in the sphere of practical reason, thereby moving beyond the rhetorical conception of metaphor as merely an ornament of speech. The central question of this study is: What are the functions of religion in the management of mental frameworks? The findings of this research indicate that the management of mental frameworks encompasses various dimensions, among which framework formation, the cultivation of conducive contexts for frameworks, and the correction of frameworks are of primary importance, and religion plays a significant role in all three. In the matter of mental frameworks, substitution and replacement are involved, and religion assumes an important role in this process. Furthermore, through its guidance, teachings, and exemplary models, religion can provide a healthy environment for the formation of constructive mental frameworks and for avoiding destructive ones. Different reinterpretations of theological concepts—such as viewing fasting as a rebirth or as a regulatory practice—also contribute to creating an inner environment that is inhospitable to the emergence and growth of negative mental frameworks. Moreover, profound and systematic reflection on religion facilitates the correction of erroneous interpretations and destructive mental frameworks arising from

¹ Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University salavati۲۰۱۰@gmail.com

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

literalism, insufficient attention to the Qur'an and Wilāyah, and neglect of the interconnected nature of Qur'anic verses and narrations.

Keywords: Mental Framework (Angāreh), Framework Formation, Constructive Mental Framework, Destructive Mental Framework, Mental Framework Management, Religion.

بیان مسأله

به تعبیر لیکاف، ما در زندگی روزمره با طیف گسترده ای از مفاهیم غیراستعاری هم روبرو هستیم. همانند: بالون بالا رفت؛ گربه روی حصیر است. اما به محض این که فرد از تجربه بدنی ملموس دور شود و در عرصه انتزاع و احساسات وارد شود گریزی از استعاره نیست. (lakoff, ۱۹۹۳, p ۲۰۵). انگاره‌ها یا استعاره‌های مفهومی جهان ناشناخته زندگی ماست. در آموزش‌های کلاسیک کمتر از آنها شنیدیم و در تعاملات و مدیریت‌هایمان، انگاره جای روشنی ندارد. محاسبات رفتاری در صورت غیبت انگاره دشواری کمتری دارد. اما این دست محاسبات پیش از آنکه به نتیجه برسد ناخواسته و ناآگاهانه دستخوش طوفان سهمگین انگاره می‌شود. بنابراین، اگر ما فارغ‌دلانه کاری به انگاره نداشته باشیم این طور نیست که انگاره دست از سرمان بردارد او همواره با ما و سازمان است و همواره ردپایش در ریز و درشت امور، قابل رصد است.

استعاره‌های دینی گاهی به زینت کلام و فن بلاغت فروکاست داده می‌شود یا زمانی حصر نظر به استعاره‌های مفهومی خاصی می‌کنیم و از انگاره‌ها که به نوعی تکیه بر استعاره‌های مفهومی دارند غفلت می‌کنیم. انگاره‌ها از جایگزینی با موضوع مورد نظر سخن می‌گویند و قدرت پنهانی در آنها وجود دارد. استاد احدفرامرز قراملکی (۱۳۹۵) در کتاب قدرت انگاره سعی کرده است نه از استعاره‌های مفهومی (که در هسته آن اسناد اخذ شده است) که به طور مشخص از انگاره‌ها (که در هسته آن، جایگزینی مندرج است) و قدرت آنها سخن بگوید. در این پژوهش هم پرسش‌های تحقیق عبارتند از: انگاره چیست؟ مدیریت انگاره به چه معناست؟ محورهای اصلی در مدیریت انگاره چیست؟ دین در مدیریت انگاره چه نقش‌ها و کارکردهایی دارد؟

پیشینه پژوهش

در فقره کارکردهای دین در مدیریت انگاره پژوهش مستقلی یافت نشد. در مقاله «نقش باورهای دینی در مدیریت» نوشته محسن ملاکاطمی (۱۳۸۸) بیان شده است: تدوین علوم انسانی با جهان بینی افراد و مکاتب، ارتباط مستقیم دارد، از این رو هر مکتبی که بخشی از «علم مدیریت» را گسترش می دهد، به همان اندازه نگرش های خود را در آن وارد می سازد، لذا اگر نگرش ما نسبت به هستی، انسان و مدیریت از نگاه قرآن سامان یابد، دانش مدیریت ما نیز دگرگون خواهد شد و مدیری که از قوانین هستی، استعدادها، نیازها و نیروهای نهفته در وجود انسان بی خبر باشد و راه متعادل کردن آن را نداند، فاجعه ای عظیم به بار می آورد. به طور کلی در این مقاله، از نقش تعلیم دینی در مدیریت اشاره شده است و در آن از کارکرد انگاره ای پژوهشی صورت نگرفت.

همچنین، علی باقری دولت آبادی و محمد رضا سنگ سفیدی (۱۳۸۹) در مقاله «نقش انگاره های دینی در سیاست: عرضی یا ماهوی» بیان داشته اند: معرفت وحیانی می تواند مجموعه ای از قوانین عام اجتماعی را بیان کند و یا به ترسیم چشم اندازی از آینده بپردازد. آموزه های مذهبی و هنجارهای دینی نظیر رهیافت عقلایی می تواند رفتارهای مومنان را قاعده مند کند و رفتارهای تکرارپذیر و منظم در جهان دینی مومنان ایجاد کند و آنها را پیش بینی کند و در پایان نقش دین در سیاست را نقشی عمیق و ماهوی تلقی کرده است نه نقش عرضی.

مقاله نقش استعاره های مفهومی در تفکر دینی (قائمی نیا، ۱۳۸۸) سعی کرده که از فروکاست استعاره های قرآنی به امر تزئین بخش واژه و تقلیل آنها به امر زبانی جلوگیری کند و آنها را در درجه نخست به نحوه اندیشیدن مربوط بداند. به نظر قائمی نیا، استعاره های قرآنی، عالم جدیدی از اندیشه ها را پدید می آورند و جهت خاصی به تفکر دینی می دهند. این نتیجه، در برابر نگاه سنتی مفسران به استعاره های قرآنی قرار می گیرد. آنان، هرچند در نحوه تفکر و فهم آیات از این استعاره ها تأثیر پذیرفته اند، کمتر به تأثیر آنها در اندیشه و جهان بینی اسلامی پرداخته اند و آنها را صرفاً ابزارهایی زبانی در نظر گرفته اند. آیاتی از قبیل آیه نور که

مفسران در تعیین معنای نور در آن اختلاف دارند، نباید صرفاً یک استعاره زبانی در نظر گرفت. این آیه قالب و چارچوب فکری مهمی را به مفسر می‌دهد که براساس آن جهان‌بینی قرآنی شکل می‌گیرد. بنابراین، اختلاف مفسران در تعیین معنای آن از عدم توجه به نقش شناختی و مفهومی آن ناشی می‌شود. این آیه استعاره‌های مفهومی است که همه این معانی و بلکه معانی زیاد دیگری نیز در آن می‌گنجد. به‌همین معنا، این قبیل استعاره‌ها قالب و چارچوب فکری و نه صرفاً استعاره‌های زبانی را فراهم می‌آورند. این نظریه در حقیقت نحوه شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی توسط قرآن را تبیین می‌کنند و نشان می‌دهد چگونه زبان استعاری قرآن به افق‌های دور دست امتداد می‌یابد و همه مفاهیم و اندیشه‌های بیرون از خودش را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما کارکردهای انگاره‌ای دین در مدیریت انگاره در این مقاله موضوع پژوهش نبوده است.

چیستی استعاره مفهومی

در نظریه استعاره مفهومی، بطور ساده مطرح می‌شود: مفهوم «الف» همان مفهوم «ب» است. مفهوم «الف» حوزه هدف است و مفهوم «ب» حوزه منبع است و نگاشت‌هایی بین دامنه منبع و دامنه هدف وجود دارد. همچنین، عناصر مفهومی تشکیل دهنده دامنه منبع با عناصر تشکیل دهنده دامنه هدف مرتبط است. (Burke, ۲۰۱۴, p ۲۱۴) به بیان دیگر، استعاره مفهومی متعارف، نگاشت مفهومی میان دو حوزه منبع و هدف است. (Croft & Cruse, ۲۰۰۴, p ۱۹۶) به تعبیر بلک، در استعاره قاعده «الف» به عنوان / به مثابه «ب» را داریم. در واقع «الف» را جای «ب» می‌نشانیم و تمامی احکام «الف» را احکام «ب» می‌دانیم. اما این کار یک مقایسه‌ورزی ساده نیست، بلکه کارکرد آن بیش از ابزاری برای ترسیم مفاهیم مبتنی بر تشبیهات و بیش از اطلاع‌رسانی صرف است. (Black, ۱۹۹۳, p ۳۱) گفتنی است در استعاره‌های مفهومی، معرفت‌های غنی در حوزه منبع وجود دارد که می‌توانیم آنها را در فهم حوزه مبدأ به‌کار ببریم (Kovecses, ۲۰۰۵, p ۲۰۹؛ برای آگاهی بیشتر از نظر نگارنده از استعاره‌های مفهومی، رک: صلواتی، ۱۴۰۰).

شکسپیر یکی از مروجان استعاره نمایش بود:

تمام دنیا یک صفحه نمایش است؛

و تمام زنان و مردان صرفاً بازیگرند؛

آنان به روی صحنه می آیند و می روند؛

و زمانی یک فرد در بازه زندگی اش چندین بار و چندین قسمت بازی می کند.

در استعاره نمایش، این نگاشت ها شکل می گیرد:

#	حوزه منبع	حوزه هدف
۱	بازیگر	فرد واجد حیات
۲	هم بازی	افراد در تعامل با فرد
۳	نحوه بازی	رفتار فرد
۴	نقش ها	نقش های فرد در زندگی
۵	نقش های اصلی	افراد مهم در زندگی فرد
۶	آغاز نمایش	تولد
۷	پایان نمایش	مرگ
۸	نمایشنامه	قصه زندگی

(Kovecses, ۲۰۰۵, p۱۸۴-۱۸۶, ۱۸۹).

بیان استعاره

استعاره‌های مفهومی می‌توانند بصورت کلامی یا غیرکلامی بیان شود. همچنین، استعاره‌های مفهومی کلامی می‌توانند بصورت‌های متفاوت ظهور پیدا کنند: (۱) موضوع یعنی محمول: هوشنگ، یعنی کلید. این بیان، یکی از قوی‌ترین نوع بیان استعاره است که نشان می‌دهد محمول به‌طور کامل بر روی موضوع نشسته است؛ (۲) موضوع به مثابه: هوشنگ به مثابه کلید. این بیان، به‌نوعی حیثیتی از موضوع را نشان می‌دهد و اجازه تفسیر موضوع از حیثیات و جهات دیگر را هم به ما می‌دهد؛ (۳) موضوع محمول است: هوشنگ کلید است. این بیان و بیان‌های بعدی، فقط می‌توانند فهرست‌کننده برخی از ویژگی‌های محمول باشند. به عنوان مثال هوشنگ ویژگی‌های متعددی دارد و کلید بودن یکی از ویژگی‌های اوست نه همه ویژگی‌ها (۴) حذف موضوع مصرح و بیان محمول: عضو هیأت مطبوعات پنتاگون می‌گوید: «نمایش شب پیش را دیدیم». جنگ عراق حذف می‌شود و بجایش نمایش می‌نشیند؛ (۵) نگاشتی که بازتاب یک استعاره است: «نزاعی که بذر دولت رفاه را پاشید» به عنوان بازتاب استعاره «نظام‌های انتزاعی پیچیده گیاه هستند» یا «نظام‌های انتزاعی پیچیده یعنی گیاه»؛ (۶) زیراستعاره‌ها. برخی جملات به عنوان زیراستعاره‌های استعاره اصلی مطرح است. همانند: استعاره اصلی «ساختارهای انتزاعی پیچیده ساختمان هستند» که واجد این زیراستعاره‌هاست: «خلق ساختار انتزاعی، ساختن است»، «ساختار انتزاعی، ساختار فیزیکی است»، و «ثبات انتزاعی، استحکام ساختار فیزیکی است»؛ (۷) ترکیب اضافی به مدد میدان استعاره. استعاره «اقتصاد سلامتی است» میدانی از نگاشت‌ها را فراهم می‌کند همانند: شرکت‌های سالم، شرکت‌های بیمار، درمان اقتصادی، علائم بیماری شرکت، بازار ملتهب، احیای اقتصادی، و تزریق مالی؛ (۸) رویداد مبتنی بر استعاره. گاهی یک فعالیت اجتماعی-سیاسی مبتنی بر یک استعاره مفهومی است. به عبارتی فعالیت یادشده یک استعاره را بیان می‌کند. همانند چینش نشستن مدیران و کارمندان که در آن، افراد مهم‌تر به مرکز

نزدیک‌ترند این چپ‌نش ظهور استعاره مفهومی «امر مهم مرکزی است» یا «مهم، یعنی مرکز» (Kovecses, ۲۰۰۵, p. ۷, ۲۰۹-۲۱۷, ۲۳۹-۲۴۰).^۱

چیستی انگاره

انگاره تصویر ناتمام و نسبتاً پایدار زندگی و تا حدودی انضمامی و ملموس است اما قابل اصلاح و بازانگاری؛ انگاره تا حدودی ناپیدا و کمتر نقدپذیر وجود آدمی است؛ انگاره می‌تواند زیبا، خوب، سازنده و موجه باشد یا زشت، بد، ویرانگر و ناموجه باشد؛ انگاره نقش سه‌گانه‌ای دارد: نقش شناختی، نقش هیجانی، نقش رفتاری؛ انگاره در تمامی احوال آدمی مؤثر است از جمله در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، انتخاب، ارزش‌آفرینی، احساسات، عواطف، باورها، داوری‌ها و رفتار. اگر طرح‌واره واجد تصویرهای ریشه‌دار و پایدار ذهنی باشد، انگاره عضوی از آن است (قراملکی، احد، ۱۳۹۵، ص ۳۸، ۴۷، ۸۲-۸۵، ۱۲۳-۱۳۸ با اندکی دخل و تصرف).

در این پژوهش، انگاره همان بیان استعاره در حالت نخست است. به‌طور دقیق‌تر، انگاره بر استعاره‌های مفهومی اساسی اطلاق می‌شود که (۱) ریشه و اصل زندگی هستند و تأثیر هیجانی و شناختی عمده‌ای در انتخاب، تصمیم، و رفتار ما دارند؛ (۲) در بن و ریشه استعاره‌ها، مؤلفه جایگزینی^۲ را بطور جدی در دستور کار داریم. البته این جایگزینی و انطباق می‌تواند بصورت صفر و یکی یا بصورت طیفی لحاظ شود. در صورت نخست، محمول در استعاره یا

^۱. دسته‌بندی و نام‌گذاری در این بخش از سوی نگارنده صورت گرفت. اما مثال‌ها برگرفته از اثر کوچس است.

^۲. مفهوم جایگزینی و تعریف انگاره‌ای یعنی را از استاد آقای دکتر قراملکی آموختم. ایشان در فصل سوم کتاب مدیریت انگاره آورده‌اند: «یعنی» انگاره‌ای. در زبان فارسی واژه «یعنی» کاربردهای گوناگون دارد. یکی از کاربردهای این واژه بیان معنای لفظ است؛ مانند آدینه، یعنی جمعه. کاربرد دوم بیان حد یا تحلیل مفهوم است، مانند مثلث یعنی شکل دارای سه زاویه. وقتی می‌گوییم «زندگی، یعنی مجذور آینه»، واژه «یعنی» در اینجا نه بیان معنای واژه زندگی و نه تحلیل مفهوم آن است. واژه یعنی در این کاربرد بیان‌کننده انگاره ذهنی‌ای است که بجای زندگی نشسته است. مثال دیگر، در تعبیر «بهادر یعنی خرس» واژه «یعنی» نه بیانگر معنای بهادر است و نه مفهوم بهادر را تحلیل می‌کند، بلکه نشانگر نقاشی ذهنی فرد از بهادر است که به جای وی نشسته است.

جایگزین می‌شود یا نمی‌شود اما در صورت دوم، امکان دارد بخشی از محمول روی موضوع می‌نشیند و بخش دیگر، ممکن است به تدریج و به مرور زمان موضوع را در برگیرد و پیشروی انطباق بحسب افراد و فرهنگ‌ها و حالات و تجربه‌های زیسته می‌تواند متفاوت باشد.

انگاره‌ها به دو طیف مثبت و منفی یا آبادگر و ویران‌گر دسته‌بندی می‌شوند و هر دو طیف غالباً قدرتمند و پایدار و پنهان هستند اما این امکان وجود دارد که به قصد تغییر در صورت‌بندی احساسات و هیجانات، تغییر در باورها، تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌ها، و تغییر در رفتارها و اقدامات، انگاره‌های منفی به انگاره‌های مثبت تبدیل شوند یا می‌توانیم انگاره‌ها را با هم تلفیق کنیم یا دست به ویرایش یا حذف آنها بزنیم که نگارنده از مجموعه این ویرایش، تلفیق، تبدیل، و حذف آگاهانه و ارادی، به مدیریت انگاره یاد می‌کنم. مدیریت انگاره هم شامل مدیریت خود انگاره و هم مدیریت بر اساس انگاره است. در مدیریت نخست، انگاره موضوع مدیریت در محورهای ویرایش، حذف، درمان، کاشت، و مراقبت است و در مدیریت دوم، با استمداد از انگاره به مدیریت، احساسات، هیجانات، باورها، تصمیم‌گیری‌ها، انتخاب‌ها، رفتارها و اقدامات می‌پردازیم.

گاهی در بررسی ریشه پنهان رفتار و انتخاب به انگاره‌ای می‌رسیم که باید اصلاح شود یا با انگاره دیگر جایگزین شود و زمانی برای بهبود شرایط سازمان و اثربخشی بالای آن، در پی انگاره‌ای می‌گردیم. اگر قاعده «الف همان ب» یا «الف، یعنی ب» است را در انگاره جاری بدانیم برای مدیریت انگاره در فرد یا سازمان باید در انگاره‌سازی دنبال «ب» باشیم که قدرت بالایی داشته باشد؛ این «ب» می‌تواند منفرد یا تلفیقی باشد.

به عبارت دیگر، پرسش این است که می‌خواهیم چه احساسی درباره «الف» داشته باشیم؟ یا دنبال چه واکنش شناختی و هیجانی برای «الف» هستیم؟ تا «ب» را پیدا کنیم که واجد این ویژگی‌ها باشد. علی القاعده اگر به این نتیجه رسیدیم که سازمان کند و سنگین است

برای چابکی آن باید به «ب» هایی فکر کنیم که واجد چابکی هستند. همانند انگاره سازمان یعنی آهو که تند و تیز است و کارکنان سازمان با این انگاره می‌آموزند که چگونه با تغییرات سریع محیط سازگار شود و موانع را به سرعت پشت سر بگذارند یا انگاره سازمان یعنی قایق بادبانی که در مسیر باد و امواج اتفاقات حرکت می‌کند و نیازمند تنظیم مداوم بادبان‌ها و جهت‌گیری است. این انگاره به افراد سازمان عمیقاً منتقل می‌کند که سرعت و انعطاف‌پذیری در پاسخ به شرایط متغیر جامعه و محیط ضروری است.

اگر سازمان گرفتار زد و بند است و شفافیت علاج آن است باید در پی «ب»ی باشیم که پمپاژ شفافیت می‌کند. همانند اتاق شیشه‌ای و فانوس دریایی. انگاره اول، شفافیت سازمان را تأمین می‌کند و انگاره دوم، افزون بر شفافیت سازمان کمک می‌کند تا این سازمان هدایت‌گر دیگر سازمان‌ها و روشنایی‌بخش آنها باشد.

بنابراین، بهترین زمان تغییر انگاره، آغاز شکل‌گیری آن و یا زمانی است که هنوز انگاره ریشه‌دار نشده یا به انطباق کامل با موضوع دست نیافته است. یکی از نشانه‌های انطباق کامل، بی‌اثر شدن مشاوره و فرایندهای درمانی و اصلاحی چون برگزاری مصاحبه و گروه متمرکز و بررسی اسناد و رویه‌هاست. در این حالت، چاره‌ای جز تغییر مدیر نیست.

افزون بر آن، زمان، مکان، فرهنگ، تاریخ، قوانین، برنامه‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، تاریخچه سازمان، سوابق مدیران، ساختار حاکم، و رویه‌های رایج در سازمان، در شکل‌گیری انگاره و تقویت و ریشه‌دار شدن آن نقش دارند. همچنین، همه موارد یادشده باید در درمان انگاره‌ها، پیشگیری آنها، و ویرایش آنها لحاظ شوند.

مدیریت انگاره با انگاره‌سازی دین

در مدیریت انگاره محورهای متنوعی حضور دارند که «انگاره‌سازی» و «بسترسازی» برای بازانگاری دو محور مهم آن هستند و دین سهم گسترده‌ای در این دو محور دارد؛ با این توضیح که در مسئله انگاره با جانشینی روبرو هستیم و در آن، «ب» که در فرایند گزاره‌ای محمول

است جای «الف» یعنی موضوع می‌نشیند و بسیاری از «ب»هایی که برای قوام‌بخشی به انگاره بدان نیاز داریم می‌توانیم در دین دنبالش بگردیم

همچنین، دین در عرصه‌هایی چون رهنمودها و تعالیم و الگوها می‌تواند محیط سالمی برای شکل‌گیری انگاره‌های آبادگر و دوری از انگاره‌های ویران‌گر فراهم کند. تجربه‌های زیسته معنوی و دینی خواه به‌لحاظ شخصی و خواه برای سازمان‌های دینی و خواه برای سازمان‌هایی که بر پایه دین بنا نشده‌اند و در کشوری قرار دارند که حاکمیت بر اساس دین نیست می‌تواند بسیار راهبردی باشد. به این مثال‌ها توجه کنید:

یکم:

امام علی علیه السلام در خطبه هفتم نهج البلاغه فرمودند: کسانی که شیطان را ملاک امورشان قرار داده‌اند شیطان نیز آنها را شریک خود گرفته است و در سینه‌های‌شان لانه کرد و تخم گذاشت و جوجه‌هایش را در لانه‌هایشان پرورش داد و با چشمان شرکای خود نگریست و با زبان آنها سخن گفته است. پس شیطان با استمداد از پیروان خویش سوار بر مرکب گمراهی شد و منطق گمراهی‌شان را مزین کرد همانند کسی که شیطان او را در سلطنتش شریک کرده و با زبان او دهن به باطل می‌گشاید^۱ (شریف رضی، ۱۳۷۴، ص ۵۳).

این بیان نورانی حضرت را می‌توان در تعبیر استعاره‌ی مبتنی بر این جمله دانست: «شیطان پرنده تخم‌گذار در قلب است» و در ترجمه انگاره‌ای آن به این قرار است: «شیطان، یعنی پرنده تخم‌گذار در قلب». این بدان معناست که در نسبت با شیطان یک لحظه غفلت می‌تواند سرنوشت تلخی برای آدمی سرزند و شیطان را میهمان، سپس صاحبخانه و در نهایت امیر بر

^۱. اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِمُرْهِمُ مَلَكًا وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَآكَاءَ قَبَاضَ وَ قَرَّحَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَتَنَظَّرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَكَرَبَ بِهِمُ الزَّلَّ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخَطْلَ فَعَلَّ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ.

خود کند تا شیطان با مجاری ادراکی و تحریکی آدمی همان کارهایی که خود دوست دارد انجام دهد. شایان ذکر است التفات به این انگاره قدرتمند می‌تواند در مراقبه فردی و سازمانی بسیار راهگشا باشد.

دوم:

از حضرت رسول (ص) نقل شده است: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَرَى ذَنْبَهُ كَأَنَّهُ تَحْتَ صَخْرَةٍ يَخَافُ أَنْ تَقَعَ عَلَيْهِ، وَالْكَافِرَ يَرَى ذَنْبَهُ كَأَنَّهُ ذُبَابٌ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ: مُؤْمِنٌ غَنَاهُ خُذْلُ رَأْسِهِ وَكَافِرٌ غَنَاهُ خُذْلُ رَأْسِهِ» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۶۰).

همچنین، در نامه امام علی علیه السلام به امام حسن علیه السلام آمده است: «فَأَسْعَ فِي كَذْحِكٍ وَ لَا تَكُنْ خَازِنًا لِغَيْرِكَ: سخت بکوش، ولی انباردار دیگران مباش (حساب این اموال در قیامت با شماست و لذت و انتفاعش برای دیگران)» (شریف رضی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷-۳۹۸، نامه ۳۱).

در این دو روایت اندکی تأمل می‌کنیم:

در روایت نخست، گناه به افتادن صخره روی سر مؤمن گناهکار تشبیه شده است. همچنین، در این روایت، گناه کافر به عبور مگس از جلوی بینی تمثیل شده است.

در بیان نورانی دوم، کسی که عمرش را صرف مال‌اندوزی کرده و انفاق نکرده است به انباردار دیگری تشبیه شده است.

تأمل نخست: در هر دو بیان می‌توانست کلام خیلی ساده بیان شود:

گناه برای مومن هولناک است و برای کافر، امری بی‌اهمیت.

مال‌تان را انفاق کنید و برای دیگران مال جمع کنید تا زحمتش برای شما و لذتش برای دیگری باشد.

اما با اندکی دقت متوجه می‌شویم بیان معصوم علیه اسلام، بر مدار زبان غنی و قدرتمند است و ترجمه آن به دو گزاره یادشده نوعی فروکاست است.

تأمل دوم. آنچه مطرح شد می‌تواند: (۱) تشبیه ساده باشد یا (۲) دستور و توصیفی با پیشفرض انگاره‌ای یا استعاری، یا (۳) بیانی که می‌توان از آن انگاره‌ای استنباط کرد.

فهم حالت نخست آسان است و معمولاً از این دست بیانات، تشبیه استنباط می‌شود.

اما در حالت دوم، دو بیان این چنین تحلیل می‌شوند:

پیشفرض استعاری:

گناه مومن، صخره در حال سقوط بر سر اوست/ گناه کافر، مگس در حال عبور از بینی اوست.

پیشفرض انگاره‌ای:

گناه مومن یعنی صخره در حال سقوط بر سر او / گناه کافر یعنی مگس در حال عبور از بینی او.

پیشفرض استعاری: انسان مال‌اندوز، انباردار دیگران است.

پیشفرض انگاره‌ای: انسان مال‌اندوز یعنی انباردار دیگران.

در حالت سوم، ادعا نمی‌کنیم که بیانات یادشده لزوماً استعاری یا انگاره‌ای است، بلکه بیان می‌کنیم بر فرض هم اگر این بیانات تشبیهی هم باشد مستعد استنباط یک انگاره یا استعاره است. در بیان استعاری، استناد برقرار است، یعنی موضوعی داریم و محمولی و حکمی که در آن محمول به موضوع استناد پیدا می‌کند. اما در بیان انگاره‌ای، ما شاهد یعنی انگاره‌ای یا تعبیر مشابهی چون به مثابه و به عنوان سروکار داریم. بنابراین، از دو بیان نورانی بالا می‌توان این انگاره‌ها و استعاره‌ها را استنباط کرد:

بیان استعاری:

گناه مومن، صخره در حال سقوط بر سر اوست/ گناه کافر، مگس در حال عبور از بینی اوست.

بیان انگاره‌ای:

گناه مومن یعنی صخره در حال سقوط بر سر او/ گناه کافر یعنی مگس در حال عبور از بینی او.

بیان استعاری: انسان مال‌اندوز، انباردار دیگران است.

بیان انگاره‌ای: انسان مال‌اندوز یعنی انباردار دیگران.

تأمل سوم: در حالت دوم و سوم از تأمل دوم، فرد به صورت خودخواسته و با اشتیاق به نگاشت‌هایی از این استعاره‌ها دست می‌یابد و در حالت انگاره‌ای هم با فرایند جایگزینی، جهانی متفاوت برای خویش خلق می‌کند و در این جهان متفاوت، رفتارها و تعاملات متفاوت از او سر می‌زند. به عنوان مثال در انگاره فرد مال‌اندوز، یعنی انباردار دیگری. نرم نرمک، انباردار به جای فرد مال‌اندوز می‌نشیند و در این حالت، او درباره خود و دیگری اگر مال‌اندوزی رخ دهد حس خوبی ندارد و نوعی حس اجیر بودن، حس خسران، حس اویژه شدن برای دیگری به او دست می‌دهد و این حس بسیار قدرتمند و بازدارنده‌تر از گزاره‌های ساده‌ای هستند که ما را از مال‌اندوزی منع می‌کنند. در روایت نخست نیز، گناه کنار می‌رود و امری ملموس و تجربی، یعنی سقوط صخره جای آن می‌نشیند و قدرت مراقبه‌ای که این انگاره خلق می‌کند به مراتب قوی‌تر از قدرت توصیه‌های معمولی در پرهیز از گناه است. گفتنی است تعالیم دینی مشحون از این دست بیانات هستند و ظرفیت بالایی در مبحث انگاره‌سازی دارند.

سوم:

امام کاظم (ع) خطاب به هشام از پندهای لقمان به پسرش خبر می‌دهد: «يَا بُنَيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَلْتَكُنْ سَفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ وَ حَشْوُهَا الْإِيمَانُ وَ شِرَاعُهَا التَّوَكُّلُ وَ قَيْمُهَا الْعَقْلُ وَ دَلِيلُهَا الْعِلْمُ وَ سَكَّانُهَا الصَّبْرُ: پسر من دنیا دریایی ژرف است که آدم‌های بسیاری در آن غرق شده‌اند. اما تو چنان کن که کشتی تو در این دریا، تقوا، و بار آن ایمان، و بادبان آن توکل، و ناخدای آن عقل، و راهنمای آن علم، و سکان آن صبر باشد» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶).

با چشم انگاره‌ای که به این روایت بنگریم انگاره‌های متنوعی را می‌توان فهرست کرد که عبارتند از:

- (۱) دنیا یعنی دریای ژرف
- (۲) تقوا یعنی کشتی
- (۳) ایمان یعنی بار کشتی
- (۴) توکل یعنی بادبان کشتی
- (۵) عقل یعنی ناخدای کشتی
- (۶) علم یعنی راهنمای کشتی
- (۷) صبر یعنی سکان کشتی

شبکه انگاره‌ای در این روایت به‌طور انضمامی و ملموس اولاً ماهیت دنیا را ترسیم می‌کند؛ ثانیاً راهکار نجات از دریای پرتلاطم دنیا و ابزارهای رهایی را به ما نشان می‌دهد. برای فهم این روایات نیازی نیست تخصص علمی در زمینه‌ای داشته باشیم، بلکه فارغ از هر تخصصی، عمیقاً این روایت را درمی‌یابیم و هر کس آزادانه نگاشت‌هایی از دنیای این روایت در جان‌ش خلق می‌کند و خیال و ساحت احساسی او و در ادامه ساحت عقلی‌اش با این نگاشت‌ها، تصمیم‌ها و انتخاب‌ها و رفتارهای متفاوتی را در مواجهه با دنیا رقم می‌زند.

مدیریت انگاره با تصحیح انگاره به مدد دین

یکی از انگاره‌های قدرتمند در طیفی عبارت است از: بهشت یعنی امر نسیه، یعنی جزا و پاداش و به یک معنا بهشت، پس از مرگ و طی مراحل دست یافتنی می‌شود. هرچند بهشت موعود، یعنی بهشتی که پس از مرگ وعده داده شد حق است. اما پرسش این است چگونه بدون تجربه بهشت می‌توان وارد بهشت موعود شد؟ خداوند متعال در کریمه «جَزَاءٌ وَفَاقًا» (نبا/ ۲۶) و این بیان می‌تواند ناظر به این باشد که انگاره بهشت یعنی امر نسیه، انگاره درستی نیست، بلکه کار خدا نقد است. زیرا جزا عین عمل است (صلواتی، ۱۴۰۴، ص ۹۶-۹۵).

علامه حسن‌زاده آملی بیان می‌کند: «بین عمل و جزا یک نحو مناسبت و مشابهت است، بلکه جزا در طول عمل و فرع بر عمل است، و بلکه جزا عین عمل است. قرآن کریم می‌فرماید: «جَزَاءٌ وَفَاقًا» (نبا/ ۲۶) جزا موافق اعمال و عقاید است. «وفاق» مصدر دوم باب مفاعله از «وفق» است، و مفاعله بین دو چیز است؛ یعنی عمل را با جزا و جزا را با عمل موافقت است و بین این اصل و فرع ارتباطی عجیب است. بین عمل و جزا یک نحو مناسبت و مشابهت است، بلکه جزا در طول عمل و فرع بر عمل است، بلکه جزا عین عمل است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۸). با توجه به کریمه یادشده نه تنها می‌توان نسیه‌انگاری بهشت را تصحیح کرد، بلکه می‌توان نسیه‌انگاری بهشت را از تک تک مؤلفه‌های الهیاتی و اخلاقی برداشت و گفت: هر عمل صالحی بهشت است هر نیت خیری بهشت است هر گونه خیرخواهی بهشت است. زیارت بهشت است. نماز بهشت است. روزه بهشت است. نیکویی با مردم بهشت است. صبوری بهشت است و هر فعل بدی، جهنم (صلواتی، ۱۴۰۴، ص ۹۶).

به عبارتی، دین به ما کمک می‌کند تا انگاره بهشت یعنی امر نسیه را با انگاره بهشت یعنی امر نقد تصحیح کنیم. در نقدانگاری بهشت، مؤلفه «حاضرسازی خدا» مطرح است که با استمداد از این مولفه، بهشت نقد حاصل می‌شود و آدمی را حاضر می‌سازد برای حضور در بهشت موعود و هر رویدادی که مقدمات غفلت و دوری از خدا را فراهم کند جهنم نقد است و مقدمه حضور در جهنم پس از مرگ است. البته گفتنی است انگاره بهشت یعنی امر نقد را کسانی عمیقاً در می‌یابند که دائماً در حضور هستند و قیامت‌شان هم اکنون قیام کرده است (همان، ص ۹۶).

در کتب آسمانی به‌ویژه قرآن کریم، فقط به بهشت وعده داده نشد، بلکه بهشت با اوصاف کلان و ریزویژگی‌هایش ذکر شد. پرسشی که در ابین موضع مطرح می‌شود به این قرار است: دانستن ویژگی‌های بهشتی چه کمکی به زندگی مومنانه می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت به نظر می‌رسد پدیده‌ها و اوصاف بهشتی فقط ناظر به دنیای پس از مرگ نیست، بلکه این امور برای این دنیا و برای زیستن این جهانی ما هم هست و انسان می‌تواند با تصویری که از بهشت از سوی بهشت‌آفرین ترسیم می‌شود طرحی متفاوت و بهشت‌گونه در این جهان خلق کند.

جزئیات بهشت در کتب آسمانی آمده است تا ما آن را در این دنیا پیاده کنیم. بهشت، یعنی دنیایی بی دروغ، بی لغو، مملو از خیرخواهی، و سراسر پاکی؛ و چون شخص در این دنیا با مقولات بهشتی زیست، بهشت موعود مشتاقانه منتظر اوست تا به او دست یابد و اگر آدمی، عشق را در خود بیافریند انتهای گام‌هایش کوی دوست خواهد بود: «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر / ۵۵) (رک: صلواتی، ۱۳۹۵).

به نظر می‌رسد قرآن کریم در آیاتی درصدد تصحیح نسیه‌انگاری بهشت است. در این فرایند تصحیح، سه طایفه آیه قابل شناسایی است، آیاتی که اظهار می‌دارد: (۱) بهشت را برای اهل تقوا نزدیک می‌کند: «وَأُزِلْفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» (شعرا / ۹۰)؛ «وَأِذَا الْجَنَّةُ أُزِلْفَتْ» (تکویر / ۱۳)؛ (۲) بهشت را برای اهل تقوا نزدیک می‌کنند و بهشت به حسب زمانی و مکانی و دسترسی دور نیست: «وَأُزِلْفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ» (ق / ۳۱)؛ (۳) خود مومنان مقرب بهشت هستند: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ» ﴿فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾ (واقعہ / ۸۸-۸۹).

بنابر آیات مطرح‌شده، بهشت برای اهل تقوا خم می‌شود. این خم‌شدن می‌تواند بیان اشتیاق بهشت به متقیان باشد. اما قرآن کریم میان کسانی که تقوا می‌ورزند و آنهایی که متقی هستند تفاوت قائل می‌شود: برای دسته اول می‌گوید آنها به سمت بهشت سوق داده می‌شوند: «وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» (زمر / ۷۳) و برای دسته دوم مطرح می‌شود بهشت به سمت آنها نزدیک می‌شود: «وَأُزِلْفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ» (ق / ۳۱). پس معلوم می‌شود مقام متقیان، وضعیتی را خلق می‌کند که برای بهشت دلبری می‌کند.

تصحیح انگاره‌ای بهشت، بهشت را در «اکنون» ما جاری می‌کند و بیان می‌دارد نیت و خیرخواهی و همت و ایمان افراد و فضیلت سازمان، «اکنون» ما را بهشتی می‌کند و پس از ورود به این بهشت، باید مراقب باشند رفتارها و نیت و باورها و انگاره‌های منفی و ویران‌گر آنها را از بهشت خارج نکند (صلواتی، ۱۴۰۴، ص ۱۱۵-۱۱۶ با اندکی دخل و تصرف).

مدیریت انگاره با بسترسازی دین

انگاره‌های ویران‌گر نیازمند زمینه‌های پست و مستعد آشفستگی و مقارن تاریکی هستند و یکی از کارویژه‌های دین و تعالیم و اوامر دینی همانند ذکر، روزه و عبادت، فراهم کردن مقدمات تعالی، آرامش و روشنایی است. از سوی دیگر، آشفستگی‌های گوناگون، همانند آشفستگی روان‌شناختی، اخلاقی، و معنوی نیز بستر مناسبی برای رویش انگاره‌های ویران‌گر هستند.

آشفستگی روان‌شناختی ارتباط مستقیم با برطرف نشدن نیازهای اساسی روان‌شناختی دارد؛ در این فقره، دسی و رایان سه نیاز پایه روان‌شناختی خودمختاری (Autonomy)، شایستگی (Competence)، و ارتباط (Relatedness) را مطرح می‌کنند (Ryan & Deci, ۲۰۱۷, p ۲۷-۲۸) و گلسر نیز پنج نیاز اساسی بقاء، عشق و تعلق، قدرت، آزادی، و تفریح (Glasser, ۱۹۹۹, p ۱۹-۲۰).

این امکان وجود دارد که ما با دو فهرست بالا مخالفت کنیم یا موارد دیگری را به عنوان نیاز اساسی بدان اضافه کنیم. اما فارغ از آنکه فهرست نیاز اساسی روان‌شناختی چه باشد باید توجه داشت که عدم تحقق نیازهای یادشده در بازه زمانی طولانی به علت وجود طرح‌واره‌های ناسازگار یا انگاره‌های ویران‌گر یا باورهای نادرست، نتیجه‌ای جز اضطراب و آشفستگی را در پی ندارد.

تغییر و وارونگی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و از دست رفتن هسته مشترک هنجارهای اخلاقی و تعارض قواعد، آشفستگی اخلاقی را در پی دارد و انسان آشفته یا جامعه آشفته مستمراً قواعد اخلاقی را نقض می‌کند و نقض‌های مکرر قواعد، آشفستگی مضاعف را به دنبال دارد و این آشفستگی، سبب تقویت و رشد و تکثیر پرشتاب انگاره‌های ویران‌گر می‌شود.

مقدم بر آشفستگی که روان‌شناسان در آشفستگی روان‌شناختی و جامعه‌شناسان در آشفستگی اخلاقی و معنویان در آشفستگی معنوی می‌گویند آشفستگی وجودی هم داریم، یعنی ممکن است همه نیازهای پایه روان‌شناختی محقق شود، و ممکن است تعلیق و تغییر در هنجارهای

اخلاقی رخ ندهد، و این امکان وجود دارد که افکار منفی و وسوسه‌ها از ما دور شوند، اما همچنان در هر سه حالت یادشده با آشفتگی‌ای با نام آشفتگی وجودی روبرو شویم.

شخص در فرایند آشفتگی وجودی، باطن هستی را نادیده می‌گیرد، در حالی که باطن هستی با اوست و او مدام باید در هر رویدادِ مسمای به گناه و خطا و غفلت بخشی از هستی خویش را انکار کند و اساساً گناه و خطا و غفلت با هزینه‌ی گزافِ انکارِ بخشِ اساسی هستی رقم می‌خورد و این آشفتگی، قدرتمندتر از دیگر آشفتگی‌ها مقدمات تولید یا تعمیق انگاره‌های ویران‌گر را فراهم می‌کند (صلواتی، ۱۴۰۴، ص ۴۴-۴۵).

دین بطور عام و روزه بنحو خاص با بسترسازی‌هایی که انجام می‌دهند به ما در مدیریت انگاره مدد می‌رسانند؛ با این توضیح که: این دو در درمان آشفتگی وجودی به ما کمک می‌کنند و با درمان این آشفتگی، بستر مناسب برای زایش انگاره‌های ویرانگر از بین می‌رود یا کم‌رنگ می‌شود. به دیگر سخن: «مراقبه وجودی راه درمان آشفتگی وجودی است. مراقبه یادشده، یعنی ملاحظه حضور مطلق در مقیدات و روزه به‌ویژه روزه ماه رمضان یکی از بسترهای تقویت این دست از مراقبه است. افزون بر آن، روزه، نوعی هایلایت شدن بخش فراموش شده هستی است؛ بخشی که با توجه افراطی به نیازهای ساحت ظاهر وجود به وضعیت انکار نزدیک می‌شود. روزه اما به مهمانی حق رفتن است؛ حقی که کانون انسجام و وحدت و همگرایی و هماهنگی است؛ حقی که در عبادات به‌طور عام و روزه به‌نحو خاص، همه ساحت هستی ما را به‌نحو هماهنگ به خط می‌کشد برای بندگی و عشق بازی با حقیقت عالم. بنابراین روزه‌داری به‌ویژه روزه ماه رمضان تمرین خوبی است برای درمان آشفتگی‌های وجودی و در پی آن، درمان دیگر آشفتگی‌ها» (همان، ص ۴۵).

همچنین می‌توان در دین گزارش جامعی از بسترهای زایش باورهای نادرست و انگاره‌های ویران‌گر و باورهای درست و انگاره‌های آبادگر سراغ گرفت. به این فراز از نامه ۵۳ نهج البلاغه توجه کنید: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ، وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ، وَلَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ، وَلَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَّ بِالْجَوْرِ، فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ عَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ» در این موضع به حاکم گفته می‌شود از مشورت با سه نفر حذر کن:

بخیل، ترسو و حریص. سپس در پایان در باب حکمت این فرمان می‌فرماید بخل و ترس و حرص، کانون سوءظن به خداست. در موضع دیگر از این نامه به معاشرت با پرهیزکاران و راستگویان سفارش می‌کند و در ادامه می‌فرماید ستایش بی اندازه، خودپسندی می‌آورد، و انسان را به سرکشی وا می‌دارد: «وَالصَّقُّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصَّدَقِ؛ ثُمَّ رَضُّهُمْ عَلَى الْأَلَّا يُطْرُوكَ وَلَا يَبْجَحُوكَ بِبَاطِلٍ لَمْ تَفْعَلْهُ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأَطْرَاءِ تُحْدِثُ الزَّهْوَ، وَتُدْنِي مِنَ الْعِزَّةِ». با الهام از این فراز نهج البلاغه و با عینک انگاره می‌توان گفت: حرص، بخل، ترس، ستایش بی‌اندازه، خودپسندی و مواردی از این دست، بستر مناسبی برای رویش باورهای نادرست و انگاره‌های ویرانگر هستند و در مقابل، پرهیزکاری و صداقت و مواردی از این دست، محیطی مناسب برای زایش باورهای درست و انگاره‌های آبادگر هستند.

نتیجه‌گیری

یکم: استعاره‌های دینی زینت کلام نیستند، بلکه چارچوبی برای اندیشه هستند و با نگاشت‌هایی در محور هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، شبکه‌ای بی‌انتهای دلالت فراهم می‌کنند و در کنار غنای دلالتی، قدرت انگیزشی بالایی در تصمیم‌گیری و انتخاب و اقدام دارند.

دوم: انگاره‌ها به‌نوعی تکیه بر استعاره‌های مفهومی دارند در هسته استعاره‌های مفهومی اسناد مطرح است اما در در هسته انگاره‌ها جایگزینی جاری است نه اسناد.

سوم: انگاره به مثابه الگوی اندیشیدن در حوزه عقل نظری و به عنوان راهنمای عمل در ساحت عقل عملی، صورت‌بندی فلسفی یافته است و یکی از مواضع تأملی در فلسفه به‌شمار می‌رود.

چهارم: مدیریت انگاره عبارت است از: هرگونه تغییر آگاهانه و ارادی در انگاره‌ها در محورهای ویرایش، اصلاح، ترکیب، حذف، و ساخت انگاره‌ها که به دنبال آن تغییر در احساسات، هیجانات، باورها، تصمیم‌گیری‌ها، انتخاب‌ها، و رفتارها رخ می‌دهد.

پنجم: در مدیریت انگاره محورهای متنوعی حضور دارند که «انگاره‌سازی»، «بسترسازی انگاره» و «تصحیح انگاره» سه محور مهم آن هستند و دین سهم گسترده‌ای در این سه محور دارد: (۱) انگاره‌سازی: در مسأله انگاره با جانشینی روبرو هستیم و دین در این جایگزینی نقش مهمی دارد؛ (۲) بسترسازی انگاره: دین در عرصه‌هایی چون رهنمودها و تعالیم و الگوها می‌تواند محیط سالمی برای شکل‌گیری انگاره‌های آبادگر و دوری از انگاره‌های ویران‌گر فراهم کند و بازنگاری‌های متفاوت ما از مؤلفه‌های الهیاتی نیز به مثابه یک تنظیم‌گر هم کمک می‌کند تا محیط انفسی برای رویش و خیزش انگاره‌های منفی مناسب نباشند. همچنین، می‌توان در دین گزارش جامعی از بسترهای زایش باورهای نادرست و انگاره‌های ویران‌گر و باورهای درست و انگاره‌های آبادگر سراغ گرفت؛ (۳) تأمل عمیق و نظام‌مند در دین کمک می‌کند تا خوانش‌های نادرست و انگاره‌های ویران‌گر که برآمده از ظاهرگرایی، کم‌توجهی به قرآن و ولایت، و عدم التفات به هویت شبکه‌ای آیات و روایات هستند تصحیح شوند. به دیگرسخن، عبادات دینی همانند روزه و بهشت مؤلفه‌های قدرتمندی در بسترسازی برای رویش انگاره‌های آبادگر هستند. همچنین، آنها اتمسفری را فراهم می‌کنند که انگاره‌های ویران‌گر امکان رشدشان را از دست بدهند و انگاره‌های آبادگر جای رشد بیشتری پیدا کنند. بنابراین، در کنار آسیب‌شناسی‌های رایج در فقره انگاره و طراحی برای درمان و کاشت و ویرایش انگاره، باید زمینه‌ها و مسیرهای انگاره را لایه‌روبی کرد و مؤلفه‌های الهیاتی به‌ویژه روزه و بهشت سهم بزرگی در لایه‌روبی مجاری انگاره و مراقبت از انگاره را بر عهده دارند.

References

منابع

- باقری دولت آبادی، علی و سنگ سفیدی، محمد رضا (۱۳۸۹)، «نقش انگاره های دینی در سیاست: عرضی یا ماهوی»، دوره ۱۲، شماره ۲۹ - شماره پیاپی ۲۹.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، ولایت تکوینی، قم، الف. لام. میم.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۴)، نهج البلاغه (سخنان امام علی علیه السلام)، تحقیق صبحی الصالح، قم، مرکز البحوث الاسلامیه.
- صلواتی، عبدالله (۱۴۰۰)، «استعاره مفهومی سلول برای اخلاق»، پژوهش های فلسفی زمستان ۱۴۰۰ شماره ۳۷، صفحات ۷۶۴ - ۷۸۷.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۵)، «اوصاف بهشتی فقط از آن دنیای دگر نیست/ سبک زندگی باده بنیان»، خبرگزاری مهر. ۱۳۹۵ / ۷ / ۱۵
<https://www.mehrnews.com/news/۳۸۶۸۵۷۸>
- صلواتی، عبدالله (بی تا)، بهشت سرریز شده (تحلیل پدیدارشناختی بهشت)، تهران، نگین انگاره.
- قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۸)، «نقش استعاره های مفهومی در تفکر دینی»، دوره ۱۴، شماره ۵۴ - شماره پیاپی ۵۴
 بهمن ۱۳۸۸، صفحات ۱۵۹-۱۶۸.
- قراملکی، احدفرامرز (۱۳۹۵)، قدرت انگاره، تهران: نشر مجنون.
- قراملکی، احدفرامرز (۱۴۰۴)، مدیریت انگاره، تهران، انتشارات نگین.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم، الشریف الرضی.
- کلینی (۱۳۶۲)، الکافی، قم، انتشارات اسلامیه.
- ملاکاطمی، محسن (۱۳۸۸)، «نقش باورهای دینی در مدیریت» نشریه قرآن و علم « بهار و تابستان ۱۳۸۸ شماره ۴.

- Black, Max (۱۹۹۳), "More about Metaphor" In Metaphor and Thought, edit.
- Andrew Ortony, New York: Cambridge University Press.
- Burke, Michael (۲۰۱۴), The Routledge Handbook of Stylistics, London, Routledge Tavior Francis Group And New York.
- Croft, William & Cruse, Alan (۲۰۰۴), Cognitive Linguistics, New York, Cambridge University Press.
- Glasser, William; D, M (۱۹۹۹), Choice theory : a new psychology of personal freedom, HarperCollinsPublisher.
- Kövecses, Zoltán (۲۰۰۵) Metaphor in Culture Universality and Variation,
New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (۱۹۸۰) Metaphors We Live by, University
of Chicago Press.
- Ryan, Richard M, Deci, Edward L (۲۰۱۷), Self-Determination Theory, , Guilford Publications

بررسی چیستی کمال از منظر فارابی

دکتر عین الله خادمی^۱

چکیده:

بحث کمال یکی از مسائل بنیادی علوم مختلف است. مساله اصلی این مقاله این است که ماهیت کمال از منظر فارابی چیست؟ برای حل این مساله از روش توصیفی و تحلیلی استفاده شده و اهم یافته های این تحقیق این است که فارابی تعریف ماهوی برای کمال ارائه نداده و مراد وی از کمال این است که واجد نقص نیست. او بر این باور است که میان کمال، سعادت، لذت و خیر ارتباط وجود دارد؛ یعنی همه خیرها و سعادت ها برای انسان نوعی کمال محسوب می شوند و حداقل برخی از لذت ها کمال است. به بیان دیگر، این الفاظ گرچه از جهت مفاهیم با یکدیگر متفاوت هستند، اما حداقل در برخی مصادیق با هم مشترک اند. از نظر فارابی کمال امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است. با ملاحظه موجودات درمی یابیم که خداوند در بالاترین رتبه و موجودات مادی در رتبه پایین کمال قرار دارند. این فیلسوف سه ملاک -عقل فعال، سعادت و رسیدن به حضرت حق - را به عنوان ملاک های کمال قصوی در آثار مختلفش مطرح کرده است. این سه ملاک باهم مانع الجمع نیستند، بلکه امکان جمع این سه ملاک وجود دارد. او کمال را در مورد ذات، صفات و فعل خداوند نیز مطرح می کند و بر ادعایش برهان اقامه می نماید.

کلید واژگان: ماهیت، کمال، تشکیکی، ممکن الوجود، خدا، فارابی

^۱ هیأت علمی و استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران e_khademi@sru.ac

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

An Examination of the Nature of Perfection from Farabi perspective

Dr. Einollah Khademi¹

Abstract

The concept of perfection is one of the fundamental issues across various fields of knowledge. The principal question addressed in this article is: What is the nature of perfection from al-Fārābī's perspective? To answer this question, a descriptive and analytical method has been employed. The principal findings of this study indicate that al-Fārābī does not provide an essential definition of perfection; rather, by perfection he means the absence of deficiency. He maintains that there exists a relationship among perfection, happiness, pleasure, and goodness. That is, all forms of goodness and happiness constitute a kind of perfection for human beings, and at least some forms of pleasure are instances of perfection. In other words, although these concepts differ semantically, they share at least some common referents. According to al-Fārābī, perfection is a gradational (tashkīkī) reality possessing different degrees. A consideration of beings reveals that God occupies the highest rank of perfection, whereas material beings exist at its lower levels. In his various works, al-Fārābī identifies three criteria—the Active Intellect, happiness (sa'ādah), and attaining proximity to the Divine Presence—as the criteria of ultimate perfection. These three criteria are not mutually

¹ Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University e_khademi@sru.ac

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

exclusive; rather, they are capable of being harmonized. He also discusses perfection with respect to God's essence, attributes, and actions, and offers demonstrative arguments in support of his claims.

Keywords: Essence, Perfection, Gradational Reality (Tashkīk), Contingent Being (Mumkin al-Wujūd), God, al-Fārābī.

بیان مسئله

مسئله کمال یکی از مسایل جدی است، که در علوم مختلف مثل فلسفه، کلام (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی تا، صص ۳۰۲-۳۰۸، علامه حلی، الباب الحادی عشر، ۱۳۷۰، صص ۲۵-۳۰، فخر الرازی، المطالب العالیه من العلم الالهی، ۱۹۸۷، م، ج ۳، صص ۳۱۷-۳۳۰، تفتازانی، شرح المقاصد، ۱۹۸۹، ج ۴، صص ۲۸۲-۳۰۶) فلسفه هنر (نادیا مفتونی، فارابی و فلسفه هنر دینی، ۱۳۹۳، صص ۲۳۱-۲۴۰) اخلاق، (نادیا مفتونی، اخلاق هنر از نگاه فارابی، ۱۳۹۰، صص ۷۰-۸۰) انسان شناسی (ابراهیم العاتی، الانسان فی فلسفه الفارابی، ۲۰۰۹، صص ۲۸۴-۳۲۶) و ... به نوعی مطرح است.

یکی از بحث های محوری در باره ماهیت کمال این است که آیا برای کمال تعریف ماهوی وجود دارد و یا نه؟ در مقاله "تعریف، مصادیق و انواع کمال از نظر فارابی در شماره ۴ الهیات عقلی" توضیح داده شد که فارابی برای کمال تعریف ماهوی ارائه نداده، بلکه مراد وی از کمال امری است که در برابر نقص است؛ یعنی کمال را به ضد خودش (نقص) تعریف کرده است، که چنین تعریفی، تعریف ماهوی نیست.

یکی دیگر از مسائل بنیادی در باره کمال این است که فارابی اقسام کمال را چگونه بیان کرده است؟ در مقاله قبلی توضیح داده شده است که فارابی از یک جهت کمال را به کمال اول و کمال ثانی و از جهت دیگر به کمال طبیعی و اکتسابی تقسیم کرده است. شایان ذکر است که کمال طبیعی از آن جهت که در مورد موجودات طبیعی است، در مورد خدا به کار نمی رود. کمال اکتسابی در مورد موجودات ممکن الوجود که صاحب ارده باشند، از جمله در مورد انسان صادق است و خیلی مورد توجه مکاتب اخلاقی است، اما در مورد خدا صادق نیست، چون خدا همه کمالات را یک جا دارد و بعد کسب نمی کند.

فارابی از جهت دیگر کمال را به خلقی (نفسی) و بدنی تقسیم می کند. ناگفته پیداست چون خدا دارای نفس و بدن نیست، واجد این دو قسم کمال نخواهد بود.

او از جهت دیگر کمال را به فردی و اجتماعی تقسیم می کند و از حیث دیگر کمال را به نظری و عملی تقسیم می کند. در مورد خدا تنها می توان از کمال فردی صحبت کرد، و از

کمال اجتماعی نمی توان صحبت کرد، چون تعدد واجب الوجود محال است. اما دو قسم دیگر کمال-کمال نظری و عملی - به نوعی در مورد خدا مطرح است .

مساله اصلی این مقاله آن است که ماهیت کمال از منظر فارابی چیست ؟ پرسش های فرعی که در این مقاله مطرح می شوند از این قرار است که چه ارتباطی میان کمال ، سعادت ، خیر و لذت وجود دارد ؟ آیا کمال از منظر فارابی یک امر متواطی است و یا امری مشکک است و دارای رتبه های مختلف است ، اگر کمال یک امر تشکیکی است ، بالاترین رتبه کمال (کمال قصوی) چیست ؟ آیا از منظر فارابی ملاک واحدی برای کمال قصوی وجود دارد و یا ملاک های مختلف وجود دارد ؟ آیا این ملاک ها مانعه الجمع هستند و یا امکان جمع آن ها وجود دارد ؟ مراد از کمال خدا چیست ؟ و چه دلایلی برای کمال خدا وجود دارد ؟

پیشینه تحقیق

در مورد فارابی کارهای مختلفی صورت گرفته است ، که به صورت غیر مستقیم به بحث کمال از نظر فارابی مرتبط هستند .

دکتر محسن جوادی مقاله ای به نام "تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی (نامه مفید ، ۱۳۸۲ ، شماره ۳۹) نگاشتند. از دکتر عین الله خادمی نیز مقاله ای به نام " تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی " نوشتند و در مجله پژوهش های فلسفی - کلامی ، دوره ۱۰ ، شماره ۲ و شماره پیاپی ۳۸ در اسفند ۱۳۸۷ چاپ شد.

علیرضا آل بویه مقاله ای به نام "سعادت از دیدگاه فارابی " (نقد و نظر ، دوره ۱۴ ، شماره پیاپی ۵۶ ، دی ماه ۱۳۸۸) نگاشتند. ذکریا بهارنژاد مقاله ای به نام " فضیلت از دیدگاه فارابی " (آینه معرفت ، سال ۱۲ ، شماره ۳۶ ، پاییز ۱۳۹۲) نوشتند و جعفر شاه نظری نیز مقاله ای به نام "سعادت و نیکبختی انسان از نگاه فارابی و زمینه های فلسفی و فرهنگی آن " (فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران ، دوره ۱۶ ، شماره ۴ و شماره پیاپی ۶۴ ، دی ۱۴۰۲) نوشتند. همه

این مقالات درباره سعادت یا فضیلت نگاشته شده اند ، که ارتباط مستقیم با کمال از نظر فارابی ندارند و کمال دغدغه نویسندگان این مقالات نیز نبوده است.

عین الله خادمی مقالات متعددی با نام های "مراتب کمال انسان ، بررسی ، تحلیل و نقد دیدگاه فخررازی" (پژوهش های فلسفی - کلامی ، بهار ۱۳۹۵ ، پیاپی ۶۷) ، "تحلیل دیدگاه کندی در باره کمال" (پژوهش های فلسفی - کلامی ، بهار ۱۴۰۰ ، شماره پیاپی ۸۷) و "کمال از دیدگاه ابوالحسن عامری" (پژوهش های هستی شناختی ، دوره ۱۳ ، شماره ۲۵ ، شهریور ۱۴۰۳) نگاشته است. حتی با نگرستن در اسم این مقالات در می یابیم که این مقالات گرچه ناظر به کمال هستند ، اما کمال را از نظر دانشمندان غیر از فارابی مورد بررسی قرار می دهد. خانم طاهره کمالی زاده و محمد کمالی زاده در مقاله "انسان کامل در اندیشه اشراقی سهروردی و در نظام فلسفه فارابی ، بررسی تطبیقی قطب و حاکم آرمانی" (پژوهش های فلسفی - کلامی ، دوره ۲۵ ، شماره ۴ ، دی ۱۴۰۲) درباره انسان کامل با محوریت قطب و حاکم آرمانی به صورت تطبیقی در باره دو شخصیت سهروردی و فارابی سخن می گویند و در باره کمال که موضوع این مقاله است ، سخن نمی گویند . بدین جهات ، این مقاله متفاوت از مقالات دیگر است.

۱. رابطه بین کمال و لذت، سعادت و خیر

کسی ممکن است گمان کند که لذت بدن کمال اوست و رنج کشیدن سبب نقص اوست. برای این امر باید لذت و رنج از نظر فارابی را توضیح دهیم. او چنین می گوید که کار قبیح به سبب لذتی که در آن است و ما کسب می کنیم انجام دادنش آسان است. اما کار جمیل با وجود اذیتی که نصیب ما می شود در ابتدا شاید به ذهن ما برسد که امری ناپسند است. این احکام بدین جهت است که ما گمان می کنیم لذت در هر فعلی غایت است. او لذت را از یک جهت به دو قسم محسوس و مفهوم تقسیم می کند و می گوید: یک قسم از لذت محسوس است، مثل لذات تابع امر مسموع یا مذوق یا ملموس یا مشموم. قسمی دیگر از لذات تابع امر مفهوم است مانند لذتی که در ریاست است یا در تسلط و غلبه و علم موجود است.

او یادآور می‌شود ما مشاهده می‌کنیم که اکثر لذات محسوس‌اند و فکر می‌کنیم که غایت زندگی و کمال عیش در اول، وجود لذت است به همین جهت است که انسان فکر می‌کند که تغذیه و تناسل غایت زندگی اوست و اگر انسان آن‌ها را داشته باشد به سعادت رسیده است. (فارابی، ۱۳۷۱ ه ق ۱۴۱۲ ه ش: ۵۷) همچنین در موضع دیگر درباره تقسیم لذت اعراف و اخص می‌نویسد: لذات تابع افعال هستند. بعضی لذات اعراف هستند و ما نسبت به آنها اشد ادراک را داریم و بعضی لذات اخفی هستند. او بر این باور است که لذات محسوس که مربوط به دنیا هستند برای ما اعراف هستند، همانگونه که رنج‌های دنیا این گونه‌اند.

همچنین می‌گوید: آزادگان مردم به عقل زیبا-چه اظهر و چه اخفی- عمل می‌کنند و از فعل قبیح-چه اظهر و چه اخفی- پرهیز می‌کنند، اما مردم دیگر نیز ممکن است کار قبیح را به خاطر لذت دنیوی انجام دهند. اما فارابی می‌گوید: ما باید کودکان را به نحوی تربیت کنیم، تا عمل قبیح را به خاطر لذت دنیوی انجام ندهند.

او از جهت دیگر لذت را به دو قسم حسی و نفسانی تقسیم می‌کند و می‌گوید آشکارترین لذات و رنج‌ها مربوط به حواس هستند. خوف، غم و ضیق صدر را جزو امور نفسانی قرار می‌دهد و بر این باور است که در میان لذات حسی، اول رنج لمسی بعد حس شامه سپس حس ذوق در مراحل بعد سایر حواس قرار می‌گیرند. (فارابی، ۱۳۷۱ ه ش ۱۴۱۲ ه ق: ۶۲-۶۰)

فارابی بر این باور است که در هر قسمی از لذت که تابع افعال هستند، ما دو وجه می‌بینیم یا شأن آن فعل است که دائما لذت یا رنج را در پی دارد. مانند رنجی که تابع احتراق و لذتی که تابع باده است. شأن احتراق هنگامی که به حیوانی برسد، این است که رنجی در پی داشته باشد، یا شأن آن فعل نیست که دائما لذت یا رنجی در پی داشته باشد. شرع هم می‌تواند در این تقسیم‌بندی شرکت کند؛ یعنی به جهت اتصال آن فعل به شریعت است که افراد آن را دارای لذت یا رنج قلمداد می‌کنند. مثلاً فردی که مرتکب زنا شده است به جهت تحلیل شرع، چنین فردی می‌بایست رنج ببیند و یا در مواردی که شخص عملی نیک انجام بدهد در دنیا و آخرت از آن کار لذت می‌برد. (فارابی، ۱۳۷۱ ه ش ۱۴۱۲ ه ق: ۵۹-۵۹)

همان‌طور که مشاهده کردیم فارابی از جهت محسوس یا مفهوم بودن، لذت و رنج را به حسی و مفهومی و از جهت آن که متعلق به بدن مادی دنیوی است آن را به امر حسی و یا از جهت تعلق به نفس لذت یا الم را معنوی می‌نامد. همچنین از جهت اینکه لذت و الم برای ما آشکار یا مخفی باشد، آنها را به اظهر و اخفی قابل تقسیم می‌داند.

از جهت دیگر لذات و آلام را به دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند. از آن جهت که لذات دنیوی برای ما محسوس‌اند اظهراوند و لذات اخروی برای ما مخفی هستند. معمولاً انسان‌ها تمایل به لذات دنیوی، محسوس و اظهر پیدا می‌کنند. او یادآور می‌شود که ما از جهت تربیتی یاید مشی را انتخاب کنیم که کار قبیح را صرفاً به خاطر لذات محسوس و اظهر دنیوی انجام ندهیم.

فارابی از سوی دیگر می‌گوید: لذت و الم تابع افعال ما هستند. بعضی از افعال دائماً الم را در پی دارند، اما بعضی چنین نیست. او فعل‌هایی از قسم اول ذکر کرده، اما در قسم دوم به موردی اشاره نمی‌کند. البته یادآور می‌شود که اگر کسی اعتقاد به شریعت داشته باشد این اعتقاد در بعضی افعال شر همیشه می‌تواند برای او اذیت دربر داشته باشد و درمورد افعال خیر همیشه لذت را به همراه داشته باشد.

این فیلسوف درباره نقش ادراک در لذت و الم می‌گوید: هر ادراکی یا ملائم و غیرملائم و یا نه ملائم و نه غیرملائم است. به ادراک ملائم لذت و ادراک ناملائم رنج می‌گویند. او براین باور است که هر ادراکی کمال است. البته در اینجا کسی می‌تواند نقد کند که در مورد امور شر هم می‌تواند ادراک صورت بگیرد و طبیعی است که شر برای انسان کمال نیست. به عنوان مثال ادراک سیلی که اکنون به راه افتاده و یا زلزله‌ای که در حال وقوع است یا رعد و برقی که کشته‌ای به بار آورده، درباره این موارد و ادراک آنها می‌توان گفت که قطعاً ادراک آنها کمال نیست. شاید کسی بگوید ادراک این امور در برابر عدم ادراک این موارد کمال است. ممکن است کسی شهوت و غضب را امور حسی بداند و بگوید: این‌ها شامل ادراک و قوای ادراکی نمی‌شوند و ادراک فقط در امور عقلی است.

در پاسخ به مطلب فوق‌الذکر می‌توان گفت: مقتضای قوه شهویه و غضبیه کمال برای قوه مدرکه است. به عنوان مثال مقتضای شیرینی در شیرینی‌جات، یا مقتضای مغلوبیت دشمن و پیروزی دوست، کمال برای قوه مدرکه است. گوش از شنیدن صدای زیبا متلذذ و از شنیدن صدای انکر اصوات رنج می‌برد. اما نفس کلیات آن‌ها را بالذات ادراک می‌کند و از جزئیات آنها به واسطه قوه شهویه یا غضبیه لذت می‌برد. پس کمالات قوه شهویه من حیث هی‌هی برای نفس کمال نیست بلکه به اعتبار قوه شهویه یا غضبیه برای نفس کمال است. (فارابی، ۱۳۶۵: ۱۱۵ و ۱۱۴؛ فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۹۶)

از توضیحات بالا می‌توان دریافت که از دیدگاه فارابی ادراک، کمال است. او لذت را ادراک ملائم و الم را ادراک امور غیرملائم معرفی می‌کند و براین باور است تا ادراک نباشد شخص متوجه لذت یا الم نمی‌شود. از این‌رو در جمادات ما سخن از لذت و الم نمی‌گوییم؛ زیرا ادراک در حیطه جمادات وجود ندارد. و اگر کسی بگوید در جزئیات قوه شهویه یا غضبیه لذت و رنج برای نفس نیست. در پاسخ می‌توان گفت نفس از کلیات آن‌ها بالذات رنج یا لذت می‌برد و از جزئیات آن به واسطه قوه شهویه یا غضبیه لذت یا رنج نصیب او می‌گردد.

با توجه به این که فارابی شریعت اسلام را قبول دارد. براساس دیدگاه شرع و همچنین حداقل در برخی موارد براساس عقل سلیم ماباید از برخی کارهایی که لذت به حساب می‌آیند، پرهیز کنیم. به عنوان مثال در مورد زنا، افرادی که مرتکب می‌شوند حتما لذت می‌برند، اما شرع این کار را نمی‌پسندد. یا اگر کلاهی بر سر دیگران بگذاریم و پول و یا مال آن‌ها را صاحب شویم. براساس شرع و یا عقل سلیم کاری نادرست انجام دادیم و ما را از کمال دور می‌کند، گرچه ممکن است فاعل چنین فعل‌های از کار خود لذت ببرند.

پس لذت در برخی مواقع که تعارض با شرع و عقل سلیم دارد، کمال به حساب نمی‌آید، اما مواردی که شرع و یا عقل سلیم لذت را تایید کنند، برای انسان گمال به حساب می‌آید. به عنوان مثال لذت دیدن خویشاوندان و نزدیکان در زمان و مکان مناسب از جهت عقل و شرع مورد تایید است و یا خیلی کارها که روز مره انجام می‌دهیم و از انجام آن‌ها لذت می‌بریم، مورد تایید شرع و یا عقل هستند و کمال برای انسان محسوب می‌گردند.

فارابی غیر از ارتباطی که بین لذت و کمال می‌بیند، میان کمال و سعادت و خیر نیز ارتباطی قائل است. او ذکر می‌کند که سعادت غایتی است که هر انسانی به علت آن تشویق می‌شود که آن را به دست آورد. درواقع سعادت کمال انسان است. آدمی هنگامی که به سعادت دست یابد دیگر نیاز به شهرت ندارد. هر کمالی درواقع خیر است و هر خیری مؤثر است؛ چون غایاتی که انسان باید به آن تشویق شود درواقع خیرات مؤثر است و معارف بهترین خیرات است و سعادت بهترین خیر و مؤثر است.

از دیدگاه فارابی سعادت در میان خیرات اعظم‌ترین آنهاست. در بین موثرها کامل‌ترین غایتی است که انسان به سوی آن حرکت می‌کند. او همچنین یادآور می‌شود که بعضی امور به خاطر امور دیگر خواسته می‌شوند. مثلاً استفاده از دارو برای رسیدن به سلامتی است. یا علم را به خاطر ثروت یا ریاست می‌طلبند. این فیلسوف می‌گوید اگر چیزی به خاطر خودش خواسته شود کامل‌تر از آن چیزی است که به خاطر چیز دیگر خواسته می‌شود. به عنوان مثال اگر علمی را به خاطر خود آن بخواهیم بالاتر از علمی است که برای دستیابی به ثروت یا ریاست خوانده می‌شود. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. : ۲ و ۳)

فارابی در موضع دیگر همین نکته را یادآور می‌شود که سعادت غایتی است که هر انسانی جهت رسیدن به آن تشویق می‌شود و هر تلاشی به سمت آن صورت می‌گیرد. او می‌افزاید اگر هر تلاشی در جهت سعادت صورت گیرد درواقع محرک می‌خواهد به کمالی برسد که کمال خاص اوست. پس در بیانش به قولی که در نهایت شهرت باشد محتاج نیست. هر کمال و غایتی انسان را تشویق می‌کند، چون غایاتی که تشویق می‌شوند در اکثر موارد بر این مبناست که خیرات مؤثراند و سعادت مفیدترین خیرها در بین موثرها، کامل‌ترین غایتی است که انسان به سمت آن حرکت می‌کند.

ما در می‌یابیم که سعادت برگزیده‌ترین خیرها و اعظم و اکمل خیرات است و همچنین درمی‌یابیم اگر به سعادت برسیم دیگر احتیاجی نیست به امور دیگر متوسل شویم؛ زیرا سعادت شایسته‌ترین اموری است که مکفی بالذات است. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. : ۳۷-۳۹)

فارابی بر این باور است که بین کمال و لذت ارتباط وجود دارد تا بدان حد که بعضی فکر می‌کنند درواقع خود لذت کمال است. او اقسام مختلف لذت را روشن می‌کند. لذت گرچه ممکن است کمال آور باشد اما از جهت معنوی با کمال متفاوت است. این فیلسوف همین بیان را در ارتباط با سعادت و خیر هم تکرار می‌کند. او اگرچه مانند ارسطو، سعادت را بالاترین درجه خیرات (اعظم خیرات) می‌داند و سعادت را مکتفی بالذات نام می‌دهد، یعنی ما ممکن است دارو، ورزش یا غذا و ... را به خاطر امور دیگر بخواهیم، اما سعادت را به خاطر خودش می‌خواهیم نه جهت دستیابی به خیرات دیگر.

به دیگر سخن سعادت و خیر برای انسان ممکن است کمال تلقی شود، اما از جهت مفهومی بین سعادت و کمال و خیر تفاوت است. حداقل براساس نگرش فارابی سعادت بالاترین امریست که انسان جهت دستیابی به آن تشویق می‌شود و سعادت خیر و بلکه بالاترین خیر برای آدمی است. اما می‌توان گفت اگر کسی که به سعادت یا خیری - حتی در بالاترین خیرات - دست یافت به کمال دست یافته است. از این جهت است که بین لذت، سعادت و خیر و کمال ارتباط برقرار است.

۲. تشکیکی بودن کمال

فارابی در "السیاسات المدنیة" موجودات را به شش قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: موجودات دارای شش جایگاه‌اند. پدیدآورنده نخستین در جایگاه اول است. پدیدآورنده دوم در جایگاه دوم است. عقل فعال در جایگاه سوم و نفس در جایگاه چهارم صورت در جایگاه پنجم و ماده در جایگاه ششم قرار دارد. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. ۲: ۲) همانطور که مشاهده کردیم فارابی موجودات را در شش رتبه طولی قرار می‌دهد. این شش رتبه را نگاه می‌کنیم در می‌یابیم که موجودات مجرد محض (براساس دیدگاه مشایی) هستند. در رتبه چهارم نفس واقع می‌شود که رتبه‌اش از عقل فعال کمتر است و پایین عالم عقول و عالم مادیات واقع می‌شود که آن مقام و موقعیت نفس است و در جایگاه پنجم و ششم (صورت و ماده) براساس دیدگاه مشایی ناظر به عالم ماده‌اند که پایین‌ترین رتبه وجودی موجودات است.

با تأمل در توضیحات فوق می‌توان دریافت که موجودات از اسطقات بالا می‌روند و قوس صعودی را می‌پیمایند. در مرحله کمال قرار می‌گیرند و رتبه وجودی آن‌ها کامل‌تر می‌شود و این تغییر رتبه به صورت تشکیکی است. فارابی در مورد این که نفس انسان از عقل صادر می‌شود و پایین‌تر از عقل و بالاتر از وجود مادی است چنین می‌گوید که نفوس انسانی که فعلشان مجرد است واجب است خودشان (وجودشان) مجرد باشند؛ زیرا از حیث رتبه پایین‌تر و متأخر از مفارقات است. پس صورت جسمیه نمی‌تواند سبب وجود نفس شود؛ زیرا در این صورت به فوق وجود خودش وجود عطا می‌کند به همین سبب معطی وجود به نفس امری است فراتر از آن و عقل فعال است. (فارابی، ۱۳۴۵ ق. ۶: ۵-۶)

در اینجا فارابی به صورت ضمنی از وجود تشکیکی عقول، نفوس و اجسام سخن می‌گوید؛ یعنی مرتبه عقول بالاترین است و در مرتبه بعدی نفوس جای می‌گیرند و در رتبه آخر اجسام واقع می‌شوند. برهان دیگر فارابی در مورد وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن است و می‌گوید: سعادت نفس پس از مفارقت از بدن از جنس مفارقات است. نفوس فاضله وجودشان امر بسیط محسوب می‌شوند و پذیرای کمال‌اند، کمالاتی که از آنها زائل نمی‌شود؛ زیرا از برهان قبلی دریافتیم که بسیط وقتی از قوه به فعل خارج شود برای آن امکانی باقی نمی‌ماند. اگر عقل هیولانی و عقل بالفعل در مرتبه مفارقت از بدن باقی بماند، نفس انسان باید هم عالم باشد و هم جاهل. در صورتی که نفس پس از مفارقت در مرحله عقل بالفعل است و استعداد تام در اتصال به عقل مفارق را دارد. (فارابی، ۱۳۴۵ ق. ۸: ۷-۸)

جدای از درستی یا نادرستی استدلال فارابی در مورد سعادت نفس انسانی پس از مفارقت از بدن، او در این استدلال مانند استدلال قبل به صورت ضمنی می‌گوید: مقام عقل بالاتر از مقام نفس است. در مرحله بعدی نفس انسان قرار دارد و در مرحله آخر جسم قرار دارد؛ یعنی بین این سه موجود رابطه طولی و تشکیکی وجود دارد.

این فیلسوف در موضعی دیگر در مورد تشکیکی بودن قوای نفس می‌گوید: هریک از قوای حسی دارای کمال مخصوص به خود است که از آن لذت می‌برد. مثلاً قوه باصره دارای کمالی است که همان ادراک الوان نیکو و اشکال زیبا است. برای قوه سامعه کمال همان صداهای

دلنواز و نغمات متناسب است. همچنین برای ذائقه کمال همان اطعمه لذیذ خواهد بود. شامه نیز بوهای معطر و برای حس لامسه سطوح لطیف متناسب است.

اما قوه عاقله در قیاس با قوای حواس کمال بالاتری واجد است. کمال برای قوه عاقله آن است که به وجه یقینی تصور و تصدیق کند و از هرگونه ظنی و وهمی مبری باشد و در مورد حضرت حق با صفات ذاتیه و فعلیه اش بر او تجلی کند (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

فارابی در این موضع تشکیک را در مورد قوای نفس انسانی در مرتبه قوای حسی اموری را درک می‌کند، اما این ادراک در رتبه پایین تر واقع می‌شوند. در مرحله بالاتر قوه عاقله نفس انسان است که مدرکات آدمی در این مرتبه بالاتر از مدرکات قوای حسی است. این به معنای کاملتر بودن و تشکیکی بودن قوای عقلی در برابر حواس است.

۳. کمال قصوی

با توجه به تشکیکی بودن کمال این سؤال مطرح می‌شود که بالاترین درجه کمال از نگاه این فیلسوف چیست؟ با نظر به مواضع مختلف او در متن آثارش، می‌توان سه دیدگاه درباره این موضوع تشخیص داد.

۳-۱ کمال قصوی؛ رسیدن به عقل فعال

این فیلسوف در این موضوع چنین می‌گوید: انسان و هر موجود دیگری که می‌خواهد به بالاترین درجه کمال برسد، چون ظرفیت موجودات با یکدیگر تفاوت دارد هر موجودی بر حسب رتبه خویش به بالاترین وجود نوع خود دست یابد. (فارابی، ۱۳۴۵ ق. ۳۲: ۳۲) قوام جواهر غیرجسمانی (عقول) به جوهر نیست یا به بیان دیگر در وجودشان به موضوع نیاز ندارند و کاری برای غیر انجام نمی‌دهند تا از آن بهره‌مند شوند. همچنین برای هیچ یک از جواهر مجرد (عقول) ضد و عدم مقابل نیست. البته عقل فعال- که پایین‌ترین رتبه عقول است-

وجودی تابع عقول دیگر دارد. وجودش از عقول دیگر که کاملتر از او هستند بهره‌مند می‌شود. (فارابی، ۱۳۴۶ق. : ۱۰ و ۱۱)

فارابی می‌گوید: این‌گونه رهایی صورت از ماده در هیچ هستی جز هستی انسان امکان‌پذیر نیست. ممکن نیست چیزی غیر از انسان به این سعادت قصوی دست یابد که آن افضل برای آدمی است. وجود اشیا متأخر از آن است و احتیاج به اخراج آن وجود دارد؛ یعنی عقل فعال آمادگی دارد تا در صورت‌های زمینه‌ساز شده از سوی اجرام آسمانی بنگرد و یا صورتی مناسب عطا کند. این رهایی صورت از ماده در هیچ هستی‌ای دیگر غیر از این انسان ندارد.

این سعادت (کمال قصوی) انسان است که دستیابی به بالاتر از آن برای او ممکن نیست. آن هستی‌ها برای بیرون آمدن از قوه به فعل از کاستی‌ها و نارسایی‌ها به کمال و رسایی به میانجی ما نیاز خواهند داشت تا شایستگی‌ها پیدا شود و به حقیقت برتری که در خور آن خواهد بود پیوسته ماندنی‌تر گردند. (فارابی، ۱۳۴۶ق. : ۲۵)

فارابی برای رسیدن به کمال قصوی ابتدا مقدماتی را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

یکم) کمال قصوی در هر موجودی با موجود دیگر متفاوت است؛ زیرا ظرفیت موجودات با همدیگر فرق می‌کند. ظرفیت انسان معمولی با فردی دانشمند و دانشمند با نبی متفاوت است.

دوم) عقول، جواهراند نه اعراض از این‌رو به موضوع احتیاج ندارند. علاوه بر این عقول ضد و عدم مقابل ندارند.

سوم) در میان خود عقول از حیث رتبه تفاوت‌هایی وجود دارد. عقل اول در بالاترین رتبه مخلوقات قرار دارد. بعد از این عقل دوم و سوم در رتبه‌های بعدی قرار دارند. عقل فعال در میان عقول پایین‌ترین رتبه وجودی را داراست.

چهارم) عقل فعال این آمادگی را دارد که به موجودات پایین‌تر از خودش کمال عطا کند؛ یعنی آن را از قوه به سوی فعلیت و از نقص به سمت کمال هدایت نماید. بالاترین درجه کمال انسان این است که به عقل فعال بپیوندد.

۲-۳ کمال قصوی؛ رسیدن به سعادت

فارابی در بعضی مواضع یادآور می‌شود که انسان جهت دست‌یابی به کمال قصوی باید به سعادت برسد و این مرحله را چنین بیان می‌کند. سعادت غایتی است که انسان می‌خواهد به آن برسد. این سعادت همان کمال اقصی است؛ یعنی هر موجود ممکن می‌خواهد به آن برسد. انسان برای این که به این سعادت برسد عقل فعال به او ابتدا معقولات اول را اعطا می‌کند. این معقولات اول، انسان را به صورت فطری و ذاتی قبول می‌کند؛ یعنی هر انسانی که دارای فطرت سلیم باشد- این فطرت سلیم میان همه انسان‌های سالم مشترک است- این حقیقت را می‌پذیرد.

به دیگر سخن معقولات اول میان همه انسان‌های سالم مشترک است. بعد از آن همه انسان‌ها دارای معقولات اختصاصی هستند؛ یعنی بعضی انسان‌ها معقولاتی دارند که انسان‌های دیگر آن معقولات را ندارند. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. : ۴۴ و ۴۵)

همان‌گونه که بیان کردیم براساس نقل قول فارابی، در بعضی آثارش، آدمی برای اینکه به کمال قصوی برسد باید به سعادت دست یابد؛ زیرا سعادت بالذات بالاترین نقطه‌ای است که انسان در مسیر کمال می‌خواهد به آن دست یابد.

انسان ممکن است بعضی افعال انجام دهد در ابتدا می‌اندیشد که به نفع اوست که چنان کند؟ یعنی آدمی در ابتدای عمل به عاقبت آن می‌اندیشد. به ویژه که فارابی چون فیلسوفی مسلمان است و به دنیای دیگر باور دارد. از این‌رو سعادت اخروی را برتر از سعادت مادی ارزیابی می‌کند. حتی بعضی امور ممکن است به نفع سعادت دنیوی فرد باشد، اما چون در آن ظلمی به دیگران است یقیناً موجب سعادت اخروی او نیست. انسان برای رسیدن به کمال قصوی باید این سعادت به ویژه سعادت اخروی را در نظر داشته باشد.

۳-۳ کمال قصوی؛ رسیدن به حضرت حق (عرفان حضرت حق)

فارابی در بعضی آثارش همانند عرفا رسیدن به حضرت حق را کمال قصوی معرفی می‌کند. این مدعا را چنین بازگو می‌کند که هر صورتی شبیه آن چه که درک می‌کند است. کمال نفس مطمئنه انسان در این اتصال به حضرت حق است. عرفان حق اول و ادراک او برای آدمی، کمال است. پس عرفان خداوند تنزیه امر مقدس بر او تجلی می‌یابد و آن لذت قصوی است؛ یعنی هر مدرکی شبیه چیزی می‌شود که آن را درک کرده است. این امر شبیه پذیرش و اتصال است. پس نفس مطمئنه به واسطه لذت حق احاطه می‌شود پس حق را می‌بیند و ذاتش باطل می‌گردد. پس هنگامی که به ذات برگردیم و ذات را به عنوان آلت در نظر بگیریم آن موقع آن را می‌توان شناخت. (فارابی، ۱۳۸۹: ۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۲۲)

فارابی برای بیان کمال قصوی، درک بعضی مقدمات را لازم می‌داند، که عبارتند از:

یکم) انسان از دو بعد نفس و بدن تشکیل می‌شود و نفس مهم‌تر از بدن اوست.

دوم) نفس آدمی باید مراحل از کمال را بگذراند تا به نفس مطمئنه دست یابد. گاهی نفس آدمی در برابر رذایل مطیع است و همیشه کارهای ناپسند و نادرست انجام می‌دهد. گاهی از انجام رذایل پشیمان می‌شود. و دوباره به سمت رذایل پیش می‌رود. در این حالت انسان در مرحله نفس لوامه است. گاهی آدمی به مرحله بالاتر دست می‌یابد و همیشه کارهایی از نوع فضایل انجام می‌دهد در این مرحله نفس به حالت نفس مطمئنه می‌رسد.

سوم) در مرحله نفس مطمئنه انسان درون خود را از همه رذایل پاک می‌کند و درصدد اتصاف به همه فضایل است که خدا همه فضایل را داراست.

چهارم) در رتبه نفس مطمئنه انسان درون خود را از همه رذایل پاک می‌کند و درصدد اتصاف به همه فضایل است، که خدا همه فضایل را دارا هست.

پنجم) در این جا فارابی به مسئله فنای عرفا نزدیک می‌شود و می‌گوید: ذات انسان باطل می‌گردد و متصف به صفات الهی می‌شود.

ششم) مقام بالاتر از فنا به تعبیر عرفا فوق خلافت است؛ زیرا خلافت انسان برای خداوند بیانگر مقام سفارت اوست که روی به خلق دارد. اما انسانی که به مقام خلافت رسیده است، به تعبیر عرفا در مقام ولایت مطلقه است که همه ذاتش باطل می‌شود و صرفاً خدا تجلی می‌یابد و نفس مطمئنه انسان یکی از تجلیات خداست.

ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا این سه ملاک با یکدیگر تعارض دارند و امکان جمع آنها با یکدیگر وجود ندارد؟ یا برعکس به گونه‌ای می‌توان این سه ملاک را تفسیر کرد که با یکدیگر تعارضی نداشته باشند و امکان جمع‌آوری آنها با یکدیگر باشد؟

به نظر نگارنده امکان جمع این سه ملاک وجود دارد. اگر ما ملاک اول را در نظر بگیریم. عقل فعال یکی از زنجیره‌های علل است. وقتی عالم جبروت با عالم پایین‌تر از خودش ارتباط برقرار می‌کند، یک زنجیره علل در میان عقول در عالم جبروت است و رتبه آن مانند رتبه عقل فعال است و در مرتبه بالاتر از عالم جبروت براساس دیدگاه حکمای مشاء، حضرت حق قرار دارد. بنابراین عقل فعال حلقه اخیر ارتباط عالم جبروت با عوالم پایین‌تر، یعنی عوالم ملکوت و ناسوت است و تأکید بر این عامل به معنای نفی ارتباط حضرت حق با موجودات نیست؛ زیرا عقل فعال یکی از زنجیره‌های پایین عالم جبروت است.

در مورد سعادت اگر در نظر داشته باشیم، که فارابی یک فیلسوف مسلمان است و قایل به سعادت دنیوی و اخروی است و براین باور است که سعادت اخروی مهم‌تر از سعادت دنیوی است و براین اساس که علم مانسبی و ناقص است و علم خداوند مطلق و کامل است. پس براساس دیدگاه این فیلسوف ما باید نظر شرع را ترجیح دهیم. باید اتصال و معرفت نسبت به خداوند تعارضی با سعادت آدمی ندارد.

ممکن است کسی تصور نماید که کمال اقصی انسان آن است که تنها به کمال نظری (علمی) توجه کند و توجه چندانی به عمل ضرورت نداشته باشد. فارابی اضافه می‌کند کمال تام انسان آن است که هم به علم توجه نماید و هم به عمل و درجه بالای انسان کمال اقصی همان سعادت عظمی است که معد صاحب حکمت حقیقی است. (فارابی، ۱۳۴۹ ق: ۱۱)

یعنی انسان وقتی به حکمت حقیقی می‌رسد که هم اهل کمال علمی باشد و هم اهل کمال عملی.

۴. کمال در خدا

بحث کمال وقتی در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود، عمدتاً ناظر به انسان است، یعنی چه افعالی انسان را به کمال نزدیک می‌کنند و چه اعمالی انسان را از کمال دور می‌کنند؟ اما فارابی در آثار مختلفش علاوه بر کمال در باره انسان، پیرامون کمال خدا نیز بحث کرده است، به همین جهت ما در این مقاله در باره این موضوع هم بحث می‌کنیم.

همان‌طور که در مخلوقات گفتیم، حداقل فارابی تعریفی حقیقی از کمال ارائه نداده است و کمال را با ضدش معرفی کرده است. در مورد خداوند هم کمال با ضدش یعنی نقص بیان شده است. خدا کامل است یعنی ناقص نیست. فارابی در پاسخ به این سؤال که کمال خداوند از کجا نشئت می‌گیرد می‌گوید چون همه موجودات از ذات خداوند صادر شدند پس کمال خدا مقتضی ذاتش است و کمال خدا منافی ذات او نیست. خدا عاشق ذات خود است و همه امور را به خاطر ذاتش می‌خواهد.

او می‌گوید: غایت خداوند در فعلش ذات اوست. در مورد خداوند نمی‌توانیم از غرض صحبت کنیم. خدا همه چیز را به خاطر ذاتش می‌خواهد؛ زیرا غرض در جایی معنا دارد که کمالی فاقد باشد برای رسیدن به آن کمال فعل صورت می‌گیرد. اگر سؤال شود چرا چنین امری را می‌خواهد؟ احتمالاً گفته می‌شود، برای رسیدن به آن کمال مفقود آن چیز را می‌خواهد. جایی که شوقی نباشد غرضی هم نیست. از آنجایی که واجب‌الوجود لذاته تام است در مورد او معنا ندارد بگوییم از جهتی ناقص است و برای رفع آن نقص اراده کرده است که فعلی از او صادر شود. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۲۷)

۱-۴ دلایل کمال خداوند

در مورد این مسئله که چه دلایلی برای کمال خداوند وجود دارد؟ پاسخ فاربی را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد.

یکم) عدم کاستی؛ خداوند چون پدیدآورنده نخستین است. در آن هیچ نارسایی و کاستی نخواهد بود و هیچ خیری رساتر و برتر از هستی در او ممکن نیست حقیقت یابد.

دوم) عدم تقدم موجودات بر او؛ هیچ موجودی قدیم‌تر و دیرینه‌تر از او وجود ندارد، چون اگر موجودی قدیم‌تر و دیرینه‌تر از او وجود می‌داشت، او دیگر موجود اول و واجب‌الوجود نمی‌بود. پس محال است هستی‌ای همانند او باشد.

سوم) عدم نیاز او به موجودات دیگر؛ وجود خدا نیازی به موجودات دیگر ندارد، چون اگر نیازی به سایر موجودات در او می‌بود، دیگر واجب‌الوجود نبود و علاوه بر آن باید موجودی متقدم بر او باشد و وجودش قدیم‌تر از هستی خدا باشد. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. ۳؛ فارابی، ۱۳۴۹ ق. ۳)

چهارم) همتا نبودن وجود موجودات دیگر با خدا؛ هیچ موجودی در رتبه وجود خدا نیست، به همین خاطر وجود خدا متوقف بر وجود دیگری نیست. اگر کسی بگوید وجود خدا مترتب بر وجود دیگر است و متأخر از وجود دیگری است این به معنای آن است که وجود خدا ناقص است.

پنجم) اثبات کمال خدا از طریق ضد نداشتن؛ خدا واجد کمال است زیرا ضد ندارد. هر چیزی که ضدی دارد کمال و رسایی هستی آن به حقیقت پیدا نکردن ضد آن خواهد بود. به بیان دیگر حقیقت یافتن ضد چیزی با هست بودن ضدش به حقیقت داشتن چیزی بیرون از گوهر ذات وابسته است تا هستی آن ماندنی گردد و صورت آن محفوظ بماند؛ زیرا گوهر ذات هر یک از دو ضد خود بسنده نخواهد کرد تا هستی خود را ماندنی گرداند و صورتش را پای برجا سازد. براین اساس باید پدیدآورنده نخست، پدیدآورنده‌ای داشته باشد تا به واسطه آن ماندنی گردد و این به معنای آن است که او پدیدآورنده نخست نیست. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. ۱۴)

ششم) دلیل دیگر بر کمال خدا مربوط به آن است که از جنس و فصل ایجاد نشده است؛ زیرا پاره‌های از حد، پدیدآورندگان ماهیت هستند و پدیدآورندگان نخست نمی‌توانند واجد جنس و فصل باشند، چون نیازمند به این اجزا می‌شود. (فارابی، ۱۳۴۶ ق. ۱۵: ۱۳۴۹، فارابی، ۱۳۴۹ ق. ۳: ۳)

۲-۴ کمال خدا به صورت سلبی

فارابی در بعضی موارد کمال خدا را به صورت سلبی بیان کرده است و می‌گوید: چیزی که ملائم با وجود خدا نباشد از او صادر نمی‌شود و اگر خدا بخواهد هیچ شیء از موجودات از او صادر نمی‌شود. (فارابی، ۱۳۴۹ ق. ۶: ۶)

در این متن مشاهده می‌کنیم عبارت «چیزی که ملائم با وجود خدا نباشد» به صورت سلبی بیان شده است. او در ادامه چند عبارت دیگر به صورت ثبوتی در مورد خدا به کار می‌برد و می‌گوید اگر گفته شود که فعل او به واسطه فعل دیگری تکمیل می‌شود بدین معنی اگر کسی بگوید فعلی نسبت به او اولویت دارد، بدین معنی است که وجود خدا ناقص است و به واسطه فعلش کامل می‌شود و این گزاره یعنی ناقص بودن خدا جایز نیست. (فارابی، ۱۳۴۹ ق. ۶: ۶)

۳-۴ کمال در فعل خدا (صدور موجودات)

فارابی در بعضی مواضع می‌گوید: ما آشکارا درمی‌یابیم و دریافته‌ایم که بعضی موجودات نخستین و بعضی میانگین و بعضی پسین هستند. آنهایی که پسین هستند پدیدآورنده موجودات دیگر نیستند، اما آنها که دارای جایگاه میانگین هستند، هم دارای پدیدآورنده‌ای هستند که بالای آنهاست و هم خود پدیدآورنده موجودات زیرین هستند و نیز خوب می‌دانیم که گرداندن هستی و تدبیر وجود چگونه از پدید آورنده نخستین آغاز شده است و به هر یک از هستی‌ها به ترتیب اثر کرده و به آنان رسیده است تا هستی‌های پسین پایان یابد. (فارابی، ۱۹۹۳ م. ۵۴-۵۳)

او در موضع دیگر در مورد انسان به عنوان یکی از فعل‌های خداوند می‌گوید: انسان هم یکی از هستی‌هاست که کمال و فضیلت خود را از علت نخستین دریافته است و همین بزرگترین کمال و سعادت آدمی است. (فارابی، ۱۹۹۳ م. : ۶۲)

این فیلسوف در جای دیگر از کمال در بعضی صفات خداوند، کمال در افعال صحبت کرده است و می‌گوید: خدا دارای قدرت حکمت و علم تام است و در جمیع افعالش کامل است و در آنها خلل وجود ندارد، عجز و قصوری به آن ملحق نمی‌شود. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۳۷)

از مطلب بالا درمی‌یابیم که فارابی از کمال در صفاتی مثل قدرت، علم و حکمت نتیجه می‌گیرد که جمیع افعال خداوند بدون خلل است؛ زیرا خدا به همه حقایق علم دارد، علاوه بر آن که علم دارد قدرت نیز دارد می‌تواند معلوماتش را محقق کند و براساس حکمت خدا نتیجه می‌گیریم که او براساس حکمتش می‌داند که انجام کدام یک از افعال در مجموع به نفع نظام هستی است که باید انجام شود. بدین جهت جمیع افعال خداوند بدون نقص و خلل است.

نتیجه

همان طور که گفتیم فارابی تعریف ماهوی برای کمال ارائه نداده و آن را به ضدش یعنی نقص تعریف کرده است. این تعریف به ضد هم در مورد ممکنات و هم در مورد خدا قابل اطلاق است؛ یعنی در مورد خدا هیچ نقصی به صورت مطلق وجود ندارد و ممکنات از برخی نقص‌ها به دور هستند. به جای نقص مطلق باید از نقص نسبی صحبت کرد.

از مباحث دریافتیم، بین کمال، سعادت، خیر و لذت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ یعنی همه خیرها و سعادت‌ها برای انسان کمال هستند و حداقل برخی لذت‌ها برای انسان کمال محسوب می‌شوند. همچنین فهمیدیم که از نظر فارابی کمال امری تشکیکی و ذومراتب است و موجودات مختلف دارای مراتب متعدد کمال هستند. پایین‌ترین رتبه را موجودات مادی دارند و بالاترین رتبه را خداوند که واجب‌الوجود است، دارا می‌باشد.

فارابی سه ملاک برای برای بالاترین کمال (کمال قصوی) -عقل فعال، سعادت و رسیدن به حضرت حق - در آثار مختلفش بیان کرده است. به نظر نگارنده این سه ملاک با یکدیگر قابل جمع‌اند و با یکدیگر تعارض و تنافی ندارند.

او همچنین براین باور است، که کمال تنها در باره موجودات ممکن الوجود، قابل طرح نیست، بلکه واژه کمال را در مورد واجب الوجود (خدا) نیز می‌توان بکار برد. اگر ما کمال را با ضدش، یعنی نقص تعریف کنیم و در صدد بیان تعریف ماهوی نباشیم، چون خداوند از همه نقایص مبری است، واجد کمال است. یعنی کمال مطلق را دارد. او ادله‌ای برای اثبات کمال خدا ارائه داده است.

References

منابع

- آل بویه، علیرضا، ۱۳۸۸، نقد و نظر، سعادت از دیدگاه فارابی، دوره ۱۴، شماره پیاپی ۵۶
- بهارنژاد، ذکریا، ۱۳۹۲، آینه معرفت، فضیلت از دیدگاه فارابی، سال ۱۲، شماره ۳۶
- تفتازانی، ۱۴۰۹ ه ق، ۱۹۸۹ م، شرح المقاصد، ج ۴، تصحیح و تعلیق مع مقدمه
- الدكتور عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، ایران، قم، الطبعة الاولى
- جوادی، ۱۳۸۲، نامه مفید، تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی، شماره ۳۹
- خادمی، ۱۳۸۷، پژوهش های فلسفی - کلامی، تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی، دوره ۱۰، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۸
- همو، ۱۳۹۵، پژوهش های فلسفی - کلامی، مراتب کمال انسان، بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه فخررازی، شماره ۱، شماره پیاپی ۶۷
- همو، ۱۴۰۰، پژوهش های فلسفی - کلامی، تحلیل دیدگاه کندی در باره کمال، شماره ۱، شماره پیاپی ۸۷
- همو، ۱۴۰۳، پژوهش های هستی شناختی، کمال از دیدگاه ابوالحسن عامری، دوره ۱۳، شماره ۲۵
- شاه نظری، جعفر، ۱۴۰۲، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، سعادت و نیکبختی انسان از نگاه فارابی و زمینه های فلسفی و فرهنگی آن، دوره ۱۶، شماره ۴، شماره پیاپی ۶۴
- العاتى، ابراهيم، ۱۴۰۳ ه ۲۰۰۹ م، الانسان فی فلسفه الفارابی، دارالهادی، بیروت، لبنان، الطبعة الاولى
- علامه حلی، بی تا، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صحح و قدم له و علق علیه حسن حسن زاده الاملی، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه
- همو، ۱۳۷۰، الباب الحادی عشر، حققه و قدم علیه الدکتور مهدی محقق، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم

- فارابی، ۱۳۷۱هـ ش ۱۴۱۲ هـ ق، مجموعه رسائل، التعليقات، حقه و قدم له وعلق عليه الدكتور جعفر آل ياسين، انتشارات حکمت، تهران
- همو، ۱۳۷۱ هـ ش ۱۴۱۲ هـ ق، مجموعه رسائل، التنبيه على سبيل السعاده، حقه و قدم وعلق عليه الدكتور جعفر آل ياسين، انتشارات حکمت، تهران
- همو، ۱۳۴۶ هـ ق، مجموعه رسائل، التنبيه على سبيل السعاده، بمطبعه مجلس دائره المعارف النظاميه الكائنه فى الهند بمحروسه حيدر آباد
- همو، ۱۳۴۴ هـ ق، مجموعه رسائل، فى مسايل متفرقه،
- همو، ۱۳۴۶ هـ ق، مجموعه رسائل، السياسات المدينه،
- همو، ۱۳۴۹ هـ ق، مجموعه رسائل، الدعاوى القليه،
- همو، ۱۳۴۶ هـ ق، مجموعه رسائل، التنبيه على سبيل السعاده
- همو، ۱۳۴۵ هـ ق، مجموعه رسائل، تحصيل السعاده،
- همو، ۱۳۴۵، مجموعه رسائل، فى اثبات المفارقات،
- همو، ۱۳۴۵، مجموعه رسائل، الفصوص،
- همو، ۱۳۶۵، نصوص الحكم بر فصوص الحكمه، حسن حسن زاده آملی، مركز نشر فرهنگى رجائى
- همو، ۱۳۸۹ ش ۱۴۳۱ ق، فصوص الحكمه و شرحه للسيد اسماعيل الحسينى الشنب غازانى، تصحيح و تحقيق على اوجبى، ميراث اندیشه اسلامى و انتشارات حکمت
- همو، ۱۹۹۳ م، فصول منتزعه، حقه و قدم له و علق عليه الدكتور فوزى مبرى نجار، دار المشرق، بيروت، طبعه ثانيه
- همو، ۱۳۸۸، ترجمه و شرح فصول منتزعه، حسن ملكشاهى، سروش، چاپ دوم
- همو، ۱۳۴۹ هـ ق، مجموعه رسائل، شرح رساله زينون الكبير
- فخررازى، ۱۴۰۷ هـ ۱۹۸۷ م، المطالب العاليه من العلم الهى، ج ۳، تحقيق الدكتور احمد حجازى السقا، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعه الاولى

- کمالی زاده ، طاهره ، کمالی زاده ، دی ۱۴۰۲ ، پژوهش های فلسفی - کلامی ، انسان کامل در اندیشه اشراقی سهروردی در نظام فلسفه فارابی ، بررسی تطبیقی قطب و حاکم آرمانی ، دوره ۲۵ ، شماره

دیوید هیوم و نقد الهیات عقلی

خوانشی دیگر از کتاب گفتگوهایی درباره دین طبیعی

دکتر رسول رسولی پور^۱

چکیده:

دیوید هیوم از تأثیرگذارترین منتقدان الهیات عقلی در دوران جدید به شمار می‌رود و کتاب گفتگوهایی درباره دین طبیعی^۲ مهم‌ترین اثر او در این زمینه تلقی می‌شود. با این حال، درباره موضع نهایی هیوم در قبال دین، خدا و الهیات طبیعی اتفاق نظر وجود ندارد. بسیاری از مفسران، نقدهای مطرح‌شده در این اثر را دلیلی بر الحاد یا لادری‌گری هیوم دانسته‌اند، در حالی که برخی دیگر بر وجود عناصر خداپاورانه و ایمان‌گرایانه در اندیشه او تأکید کرده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر بررسی ساختار گفت‌وگویی اثر و تحلیل نقش شخصیت‌های فیلو، کلئانتس و دمئا، در پی بازخوانی موضع هیوم در قبال الهیات عقلی است. پرسش اصلی مقاله آن است که آیا نقدهای هیوم متوجه اصل خداپاوری است یا متوجه تلاش متکلمان برای عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هیوم بیش از آنکه درصدد نفی وجود خدا باشد، مبانی معرفت‌شناختی و استدلالی الهیات عقلی را مورد نقد قرار می‌دهد و توانایی عقل را در دستیابی به شناختی یقینی از ذات و صفات الهی محدود می‌داند. همچنین تحلیل متن گفتگوها نشان می‌دهد که هیوم میان دین راستین و اشکال تاریخی و نهادینه دین تمایز قائل است و مخالفت اصلی او متوجه جزم‌اندیشی الهیاتی

^۱ عضو هیئت علمی گروه آموزشی فلسفه دانشگاه خوارزمی، rasouli@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

^۲ Hume, David (۲۰۰۷), Dialogues Concerning Natural Religion, Coleman, Dorothy (ed.), Cambridge Text in the History of Philosophy.

این کتاب را با مشخصات زیر با همکاری یکی از دانشجویانم ترجمه کرده‌ام:

هیوم، دیوید (۱۳۹۶)، گفتگوهایی درباره دین طبیعی (خوانشی دیگر)، ترجمه و تحقیق: رسول رسولی پور و سوده مهتاب پور، انتشارات حکمت، تهران

و نظام‌های کلامی رایج در مسیحیت عصر خویش است. بر این اساس، مقاله حاضر از خوانشی دفاع می‌کند که هیوم را نه ملحدی تمام‌عیار، بلکه متفکری شکاک می‌داند که نقد الهیات عقلی را در جهت پالایش فهم دینی و محدود ساختن دعاوی عقل نظری درباره امور الهی به کار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: شکاکیت، دین طبیعی، الهیات عقلی، دین انحرافی، دین حقیقی، ایمان‌گرایی

David Hume and the Critique of Rational Theology: A New Reading of Dialogues Concerning Natural Religion

Dr. Rasoul Rasoulipour¹

Abstract

David Hume is considered one of the most influential critics of rational theology in the modern era, and Dialogues Concerning Natural Religion is considered his most important work in this field. However, there is no consensus on Hume's final position on religion, God, and natural theology. Many commentators have considered the criticisms raised in this work as evidence of Hume's atheism or agnosticism, while others have emphasized the existence of theistic and faith-based elements in his thought. The present study, using a descriptive-analytical method and focusing on examining the structure of the work's dialogue and analyzing the roles of the characters Philo, Cleanthes, and Demea, seeks to reinterpret Hume's position on rational theology. The main question of the article is whether Hume's criticisms are directed at the principle of theism or at the efforts of theologians to rationalize religious doctrines? The findings of the research show that Hume, rather than seeking to deny the existence of God, criticizes the epistemological and argumentative foundations of rational theology and considers the ability of reason to achieve certain knowledge of the divine essence and attributes to be limited. Also, the analysis of the text of the dialogues shows that Hume distinguishes between true religion and historical and institutional forms of religion, and his main opposition is directed at theological

¹ Assistant Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University rasouli@khu.ac.ir

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

dogma and theological systems prevalent in Christianity of his time. Accordingly, the present article defends a reading that considers Hume not as a full-fledged atheist, but as a skeptical thinker who uses the critique of rational theology to refine religious understanding and limit the claims of theoretical reason about divine matters.

keywords: skepticism, natural religion, rational theology, true religion, false religion, fideism

بیان مسئله

اغلب مفسران فلسفه دین، دیوید هیوم را منتقد بنیادین دین و حتی ملحد دانسته‌اند. کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی نیز معمولاً به منزله بیانیه نهایی هیوم علیه خداباوری تفسیر شده است. با این حال، ابهام موجود در نسبت میان شخصیت‌های کتاب و دیدگاه شخصی هیوم موجب شده است که تفسیرهای متفاوتی از موضع واقعی او در باب دین شکل گیرد. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا هیوم در این اثر درصدد نفی اصل خداباوری است یا نقد الهیات طبیعی و عقل‌گرایی دینی عصر خویش را دنبال می‌کند؟ همچنین باید روشن شود که نسبت شخصیت‌های فیلو، کلئانتس و دمئا با موضع نهایی هیوم چیست و آیا می‌توان گونه‌ای ایمان‌گرایی یا دئیسم را به او نسبت داد یا خیر.

پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی: آیا کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی را باید اثری در نقد اصل خداباوری دانست یا اثری در نقد الهیات طبیعی و عقلانی‌سازی دین؟

پرسش‌های فرعی: موضع مفسران معاصر درباره ایمان‌گرایی یا ایمان‌گریزی هیوم چیست؟ نسبت شخصیت‌های فیلو، کلئانتس و دمئا با دیدگاه شخصی هیوم چگونه قابل تبیین است؟ هیوم چه نقدهایی بر الهیات طبیعی وارد می‌کند؟ آیا می‌توان از دل «گفتگوها» نوعی دئیسم یا ایمان‌گرایی استخراج کرد؟ نسبت میان شکاکیت هیوم و دین راستین در آثار او چیست؟

پیشینه پژوهش و نوآوری این مقاله

در ایران پژوهش‌های خوبی در مورد شکاکیت دینی، ایمان‌گرایی، دادارباوری، و ابهام و غیرقطعی بودن موضع هیوم در قبال خدا به انجام رسیده است که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌رود:

الف) مقاله ها: «آیا دیوید هیوم برای پذیرش وجود خدا جایی باقی می گذارد» (همتی و لازمی ۱۴۰۳)، «آیا خدایی هست؟ نقد پیشینی بر نقدهای پسینی هیوم» (پورحسن، صافحیان، و همتی ۱۴۰۱)، تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم در باب شکاکیت» (شادپور و موسوی ۱۴۰۰)، ایمان گرایی رازوار هیوم؛ با ابتنا به تفسیری متفاوت از دیدگاه او در باب مساله شر» (عبداللهی ۱۳۹۶)، «تحلیل انگیزه شناختی از شکاکیت هیوم و تاثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد: کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم» (پیکانی و لازمی ۱۳۹۷)، و «از الحاد و لادریگری تا بی موضعی نسبت به خدا: بازخوانی موضع دینی دیوید هیوم» (لازمی و اصغری ۱۴۰۴)

ب) کتابها: آشنایی با هیوم (علیا ۱۳۸۰)، اعتقادشناسی هیوم (سلیمانی ۱۴۰۱)، و فلسفه دین هیوم (فتحعلیخانی ۱۳۹۰)

نوآوری مقاله حاضر در این است که برخلاف اکثر پژوهش‌های صورت گرفته بر دیدگاه هیوم درباره خداباوری بر اساس کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی، که در تمامی آنها، فیلولی شکاک نماینده مستقیم آرای هیوم تلقی می‌شود، نویسنده می‌کوشد کل ساختار گفتگویی اثر را بازتاب کشمکش درونی هیوم بداند. بر این اساس، مقاله حاضر نه تنها قرائت الحادی از هیوم را ناکافی می‌داند، بلکه نشان می‌دهد که نقد هیوم بیش از آنکه متوجه اصل خداباوری باشد، متوجه الهیات طبیعی و عقلانی‌سازی آموزه‌های مسیحی است.

۱- الهیات طبیعی و زمینه تاریخی مناقشه

شاید اولین کسی که از «الهیات طبیعی»^۱ (عقلی) نام برده است، آگوستین باشد. (کنی، ۱۴۰۱، ۲۷) او مثل کاری که ارسطو در مابعدالطبیعه کرد، تاریخ فلسفه را از زمانهای دور از

¹ Natural Theology

تالس بررسی می کند و نشان می دهد که فلاسفه ی پیش از او چگونه به حقیقتی که وی ارائه می کند نزدیک شدند اما به آن نرسیدند. اما در حالی که ارسطو عمدتاً متوجه نظریه های فیزیکی پیشینیان خود بود، آگوستین بیش از هر چیز به الهیات فلسفی آنان می پردازد؛ به «الهیات طبیعی» آنان، و این نامی است که خود بر نظریه های آنها در برابر «الهیات مسیحی» نهاد و عبارتی را رواج داد که تاریخ بلندی پیش روی خود داشت.

آگوستین در پنج بخش اول کتاب شهر خدا علیه کسانی استدلال می کند که خدا را برای تامین امتیازات زودگذر دنیوی پرستش می کنند. وی سپس از بخش ششم تا دهم کتاب، کسانی را نیز که خدا را برای تامین حیات جاودان می پرستند، تخطئه می کند. Augustine, ۱۸۷۱, ۲۲۸) (او بت پرستی (ادیان غیرابراهیمی)^۱ زمانه ی خویش را به سه گروه تقسیم می کند: اسطوره ای^۲ (افسانه ای)، طبیعی^۳ (فلسفی)، و شهری^۴ (نمایشی). (Ibid, ۲۳۸) و بر این باور است که هیچیک از این سه، سعادت انسان در زندگی واپسین تامین نمی کند.^۵

¹ Heathen Theology

² Mythical

³ Natural

⁴ Civil

^۵ آگوستین این تقسیم سه گانه از ادیان غیرابراهیمی را به بت پرست هم عصر خویش، مارکوس وارو (Marcus Varro) نسبت می دهد. او در توضیح الهیات طبیعی می گوید: «فیلسوفان کتاب های زیادی در مورد آن نوشته اند و در آنها به پرسش هایی از این قبیل پرداخته اند: چه خدایانی وجود دارند، کجا هستند، از چه نوع و شخصیتی هستند، از چه زمانی وجود داشته اند، یا آیا از ازل وجود داشته اند؛ آیا از آتش هستند، چنانکه هراکلیتوس معتقد است؛ یا از عدد هستند، چنانکه فیثاغورث؛ یا از اتم ها هستند، چنانکه اپیکور می گوید.

طبق روایت پذیرفته شده، «الهیات طبیعی»، که در درجه اول و قطعاً در مقابل «الهیات وحیانی»^۱ قرار می گیرد، در «برهان هستی شناختی» آنسلم^۲، «پنج راه» آکویناس^۳، و سرانجام کتاب الهیات طبیعی ویلیام پیلی^۴، به اوج خود رسید،^۵ پیش از آنکه به طور مهلکی توسط اثرات ترکیبی یک نقد سه جانبه فلسفی (توسط دیوید هیوم)، علمی (توسط چارلز داروین) و الهیاتی (توسط کارل بارت) در قرن نوزدهم و بیستم تضعیف شود.^۶

پیلی با غفلتی قابل سرزنش از نقدهای دیوید هیوم بر الهیات طبیعی (عقلی)، کتابش را نوشته است؛ و با تبدیل الهیات طبیعی خود به یک کتاب مستقل، در چارچوب دفاعی اش، از وحی غافل بوده است؛ و با مشغول بودن به جزئیات آناتومیکی، نسبت به قوانینی که پدیده های طبیعی را به هم مرتبط می کنند، کور بوده است.^۷

۲- هیوم، ملحد، شاک و یا مومن؟

انتقادات فلسفی هیوم از استدلال های الهیات طبیعی به حق تأثیرگذار بوده اند و همچنان سنگ بنای بسیاری از فلسفه های دین اخیر باقی مانده اند. اما آنچه در این مقاله مورد توجه است، این است که علیرغم نقدهای مهلک هیوم بر الهیات طبیعی، «آیا باید هیوم را یک ملحد دانست؟» این پرسشی است که شاید خواننده در انتظار پاسخی روشن در مورد آن است. اما ارائه ی چنین پاسخی به این پرسش چندان آسان نیست». (Copleston, ۱۹۹۴, ۳۱۰) (اغلب

¹ Revealed Theology

² Anselm's Ontological Argument

³ Aquinas' Five Ways

⁴ Paley, William. [۱۸۰۲] ۲۰۰۶. *Natural Theology* edited with an Introduction and Notes by Matthew Eddy and David Knight. Oxford: Oxford University Press.

^۵ ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵) در کتاب *الهیات طبیعی* یک روایت کلاسیک از برهان غایت شناختی ارائه می دهد که در آن مدعی است همانطور که یک ساعت برای هدفی نظم یافته است و ما به درستی نتیجه می گیریم که خالق داشته که آن را نظم داده است، جهان نیز از بسیاری جهات و برای اهداف متنوعی نظم یافته است، بنابراین باید به طور مشابه نتیجه بگیریم که جهان نیز خالق، یعنی خدا، داشته است.

^۶ البته با این روایت، و ادعای افول الهیات طبیعی در قرن بیستم؛ ویراستاران کتاب زیر مخالفند:

The Oxford Handbook of Natural Theology, John Hedley Brooke (ed.), Russell Re Manning (ed.), Fraser Watts (ed.), ۲۰۱۳

^۷ برای آشنایی بیشتر با کاستی های الهیات طبیعی ویلیام پیلی نگاه کنید به:

Brooke, John Hedley, "Revisiting William Paley" in *Journal of Religion and Science*, Vol. ۵۷, No. ۱, March ۲۰۲۲, Pp. ۱۴۱-۱۶۰.

تاریخ‌نویسان و کسانی که به آثار هیوم مقدمه زده و یا آن‌ها را شرح داده‌اند و حتی هم‌عصران خود هیوم به‌نوعی به این مطلب اذعان دارند. باور و یا عدم باور او به خدا همواره مورد سؤال و تردید بوده و هیچ‌کس نمی‌تواند باتوجه به آثارش، هیوم را به صراحت ملحد به‌معنای واقعی کلمه بنامد.^۱

می‌دانیم که کتاب گفتگوهایی درباره‌ی دین طبیعی واپسین اثر هیوم است که به گفته‌ی برخی، آن را در دوران حیات خویش چاپ نکرد، چون عقاید خاص او درباره‌ی دین که در این

^۱ اینجانب برای اطمینان از دریافت خود از شخصیت های کتاب گفتگوهایی درباره دین طبیعی هیوم، به آلون پلنتینگا (دانشگاه نوتردام)، ریچارد سویین برن (دانشگاه آکسفورد)، و ساموئل نیولندز (دانشگاه نوتردام) ایمیل زدم و از ایشان پرسیدم که آیا آنها هیوم را ملحد می‌دانند؟ پاسخ ایشان را در زیر ملاحظه می‌فرمایید (پلنتینگا او را متعهد به نوعی لادریگری می‌داند، سویین برن او را یک دئیست و حتی شاید یک فیدئیست می‌داند، و نیولندز او را حداکثر یک فیدئیست به حساب می‌آورد):

Alvin Plantinga: (Alvin.Plantinga.1@nd.edu)

"Hume is a very hard fellow to figure out: in the Dialogues it's hard to know when he is speaking in propria persona and when he isn't. His work is actually pretty full of inconsistencies or tensions. So, I don't really know what his own views on God are, but my guess is that he was an agnostic. He may have sometimes felt the tug of an inclination to believe in God, but I'd be inclined to think he was committed to *some kind of agnosticism*."

Richard Swinburne: (richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk)

"My own (amateur) view is that Hume allowed that there might be some kind of intelligent principle behind the universe, but he didn't think this very likely; he was opposed to all organised religion, and had no other belief normally held by organized religions, such as that there is life after death. This is the conclusion of, for example, John Gaskin's book HUME'S PHILOSOPHY OF RELIGION, in which he writes (p. ۱۷۳) that Hume's beliefs 'are better described as highly attenuated *deism* which is not positively advocated'. (I think that some of his remarks suggesting '*fideism*' are meant sarcastically.)"

Samuel Newlands: (snewlands@nd.edu)

"I agree with Al that we should be pretty careful about inferring Hume's own beliefs from the Dialogues, especially Philo's about-face at the end of Book ۱۲. I think the case is pretty strong, based on personal correspondence and biographical information, that Hume himself was what we would now consider an atheist. *At best, he is a very non-theistic deist* - the "original cause" has no personal attributes. But it's a different question altogether whether *Humeans* must or should be atheists, agnostics, theists, and the like. And that's a far more interesting question, and it sounds like the one you're after: given, say, the Humean principles advanced by Philo in the early parts of the dialogue, could one consistently maintain a more theist-friendly skepticism/agnosticism/even belief? Well, Philo himself suggests a way of doing this at the end of Book ۱۲, so if that turns out to be consistent with Humean principles, then perhaps Hume shows us a way to do so, even if it turns out (less interestingly) that Hume himself didn't embrace it."

اثر گردآمده در آن دوران مرسوم نبود. از سوی دیگر، می توان این اثر را هم برحسب مفهوم و هم برحسب سبک نگارش به مثابه‌ی مهم‌ترین اثر وی قلمداد نمود و همین امر؛ یعنی آخرین و مهم‌ترین بودن سبب شد تا بکوشیم از لابه‌لای این اثر به شخصیت حقیقی هیوم نزدیک شویم. گرچه نمی‌توان آثار دیگر او را به کلی نادیده گرفت اما مبنای کار همین اثر است. البته شایان ذکر است که به نظر می‌رسد آثار هیوم در بیان اصول اعتقاداتش تفاوت چندانی با هم ندارند. چنان‌که پس از آن‌که اولین اثر او؛ یعنی رساله‌ای درباره‌ی فهم بشری^۱ مورد توجه واقع نشد، در سال‌های بعد آن را به بیانی دیگر در دو اثر کوتاه خلاصه و منتشر نمود و باز همان آراء را در سراسر عمرش در مورد علیت، خدا، دین، شکاکیت و... حتی آن هنگام که به نگارش متون ادبی، تاریخی، اقتصادی و سیاسی مشغول شد باز هم از همین اصول سود می‌جست. در هر حال او پیوسته بر عقیده و رأی خویش استوار بود.

برخی با خوش‌بینی تمام برآنند که کلان‌تس است که درواقع نقش خود هیوم در «گفتگوها» را بازی می‌کند (Copleston, ۱۹۹۴, ۳۰۸) و با فیلو و دمئا، یک شکاک و یک جزم‌گرا به بحث می‌نشینند. ایشان دو گواه بر مدعای خویش دارند، نخست آن‌که خود هیوم از زبان پامفیلیوس در انتهای «گفتگوها» می‌گوید «من تنها می‌توانم بگویم، اصول فیلو محتمل‌تر از اصول دمئا هستند، اما اصول کلان‌تس، هم‌چنان به حقیقت نزدیک‌ترند». (هیوم، ۱۳۹۶، ۲۶۰) و دوم آن‌که هیوم، در زمانی که مشغول نگارش «گفتگوها» بود، نامه‌ای همراه با متن «گفتگوها» به گیلبرت الیوت نوشت و از او خواست تا آن‌چه را که برای قوت بخشیدن به موضع کلان‌تس به نظرش می‌رسد، بیان کند. (Hamilton, ۱۸۰۷, ۶۰۳)

در مقابل، اغلب آن‌هایی که از هیوم سخن گفته‌اند، یکسره عینک بدبینی به چشمان خویش زده و او را همان فیلوی شکاک می‌دانند که به فلسفه‌ی طبیعی معتقد است و هیچ‌گونه تعصبی نسبت به دین و ایمان ندارد. برای نمونه، میلنر، در کتابی به‌عنوان نخستین موضع-گیری در برابر «گفتگوها»ی هیوم، می‌نویسد: «در این کتاب فحوای تمام نوشته‌های شکاکانه-ی هیوم وجود دارد و با وجود این‌که اظهارات [پایانی] خود او به نفع کلان‌تس است؛ یعنی شخصی که پیرو دین طبیعی است. اما از محتوای کلی کتاب و نیز از تمامی نوشته‌های شکاکانه‌ی پیشین او مشخص است که فیلو مورد تأیید اوست». (Tweyman, ۱۹۹۶, ۱۶۲)

¹ Hume, David (۱۹۹۹), *An Enquiry concerning Human Understanding*.

هم‌چنین هاکسلی، خداشناسی هیوم را متناقض و مرموز معرفی کرده و می‌گوید هیوم در نظر داشت حالتی از ذهن را بیابد که به‌طور متمایزی مانع انکار [خدا] می‌شود؛ گرچه تصدیقات او در این زمینه بسیار ناچیز است و به نظر می‌رسد او از حل این مسئله ناامید بود. (Huxley, ۱۸۷۹, ۱۵۷)

اُکانر گرچه رأیی کاملاً منفی نسبت به هیوم ابراز نکرده و معتقد است: «هیوم به خدای الهیات رایج معتقد نبود» اما می‌گوید: «مقصود او نامعلوم و مبهم بود و این امر در تأیید و تصدیق نظر نهایی او در باب دین مشکلاتی به بار می‌آورد». (O'Connor, ۲۰۰۱, ۱۹) بالفور او را یک شکاک مطلق معرفی می‌کند (Balfour, ۱۸۹۵, ۹۶) و کانت در تمهیدات او را این‌طور توصیف می‌کند که هیوم در «گفتگوها» در قالب فیلو و در مقابل کلئانتس سخن می‌گوید. (Kant, ۲۰۰۸, ۱۱۹)

البته بسیار طبیعی بود که چنین موضع‌گیری‌ای در مقابل هیوم صورت گیرد؛ زیرا او باورهای دینی عامه‌پسند را مورد تاخت و تاز قرار داده بود و شالوده‌ی دین آن‌ها را یکسره ویران کرده‌بود. عقاید هیوم نه به اندازه‌ی عقاید کانت اما به‌هر حال در زمان خویش انقلابی به حساب می‌آمد. او برخلاف جهت رودخانه‌ی دوران‌ش حرکت می‌کرد و از همان ابتدا که جامعه‌ی شکاکیت بر تن کرد و نخستین نوشته‌های خویش را با چنین عقایدی آراست، در دید عامه نفرتی نسبت به او پیدا شد و تا مدت‌ها بعد، او را با همین دید می‌نگریستند.

۳- نقد هیوم به دین رایج و معرفی دین حقیقی

هیوم حق دارد نسبت به دین رایج این‌گونه احساس انزجار کند. پیشینه‌ی تاریخی او، راه را برای چنین نگرشی باز کرده‌است. شاید چنین احساسی نسبت به دین رایج؛ یعنی الهیات مسیحی با محوریت کلیسا، در آن دوران تنها محدود به هیوم نباشد بلکه او از جمله افرادی است که جرأت بیان عقاید خود را پیدا کرد. انزجار او در حقیقت از کشیشان و متصدیان دین است که به قول خود او برای خویش دکان باز کرده و مشغول کشیش‌بازی هستند و البته

مسیحیتِ آن روز، جدای از آن روحانیون نیست. پس به این دلیل است که هیوم آن را خرافه می‌خواند. در بخش پایانی «گفتگوها» از زبان فیلو نظر خود را درباره‌ی دین و روحانیون و رفتار آن‌ها به‌وضوح شرح می‌دهد و شاید او «گفتگوها» را نوشت که در نهایت همین حرف‌ها را بزند و شاید سخنان پایانی اش مهم‌ترین شواهد بر دیدگاه حقیقی‌اش نسبت به دین و ایمان باشد.

او همواره پس از تنفرش نسبت به دینی که در آن بزرگ شد، نه آن‌چنان خود را از باور دینی بی‌نیاز دید که به کلی از دین و ایمان روگرداند، و نه مبانی و پایه‌های باورهای دینی را چندان محکم و استوار یافت که به دین و ایمان پایبند باشد. پیشینه‌ی او پر بود از افکار متناقض دینی که اگر می‌خواست متدین و باایمان باشد ناگزیر باید تناقضات را یا نادیده می‌گرفت یا با سهل‌انگاری و دیده‌ی اغماض از آن‌ها می‌گذشت. تساهل و تسامح در این باره هرگز برای هیوم که از خرافه و خرافه‌پرستی به شدت منزجر بود و از واقعیت سخن می‌گفت، خوشایند نبود. پس او بنابه شخصیتش نمی‌توانست چشم بر واقعیت ببندد و هم‌رنگ جماعت شود. او حتی حاضر بود ننگ الحاد را به جان بخرد اما انسان و انسانیت را از موهوماتی که در آن غرق است، رهایی بخشد. به همین دلیل است که او دین راستین و حقیقی^۱ را از دین خرافاتی و نادرست^۲ متمایز می‌کند. هرچند هرگز نتوانست مقصود خویش از دین راستین را شرح دهد و در بیان آن به عبارتی بس ناکافی و مبهم بسنده کرد.

از نظر او وظیفه‌ی دین، انسانی کردن رفتار انسان‌ها و سامان بخشیدن به امور قلبی آن- هاست، در حالی که در طول تاریخ، از دین تنها به عنوان سرپوشی برای نفاق و جاه‌طلبی

¹ true religion

² false religion

استفاده شده است. روحانیون که در مقام وعظ و خطابه بشریت را تحت لوای انگیزه‌های دینی می‌دانند، در خلوت خویش هیچ پایبندی و علاقه‌ای به امور مذهبی ندارند، حال آن که به یقین شمه‌ای صداقت و خیرخواهی بسیار بیش‌تر و موثرتر از تئوری‌ها و نظریه‌های الهیاتی سلوک بشری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر عقاید و باورهای عوامانه‌ی دین به واسطه‌ی شور و اشتیاقی که حاصل می‌کنند برای اجتماع سودمند بودند، در آن صورت می‌بایست نفوذ و ثروت روزافزون روحانیون، روح دینی را تقویت می‌کرد. حال آن که خود روحانیون که هدایت مردم به دین را در دست دارند، نسبت به مردم عادی از قداست و خیرخواهی و اعتدال بیش‌تری در زندگی برخوردار نیستند.

او خود از زبان کلثانتس بیان می‌کند که اشتباه است اگر به‌خاطر حکومت دینی نادرست و باطل، مقوله‌ی دینی را به کلی نادیده گرفته و کنار بگذاریم و سپس در بیان فیلو از بالا بردن کفهی خوف و بیم در دین نالیده و می‌گویید در حالت لذت به اندازه‌ی درد، انسان می‌تواند مشتاقانه به سوی دین و ایمان پرواز کند اما معمولاً انسان‌ها مفهومی از خدا را در سر می‌پروراند که بیش‌تر مناسب دوران دل‌تنگی و افسردگی است.

و در نهایت باز دست‌به‌دامان ایمان و مکاشفه شده و دوباره همان فریاد را برمی‌آورد که تنها مکاشفه‌ای درباره‌ی ذات و صفات و احکام خداست که می‌تواند جهل بشری را از بین ببرد، و نه ادعای جزم‌گرایان متکبر که می‌خواهند به یاری فلسفه، نظامی کامل (الهیات عقلی) از خداشناسی را بنانهند.

به‌وضوح مشخص است که هیوم در مقابل روحانیون مسیحی قدعلم کرده است. آنان بودند که در آن دوران بیش از هر دوران دیگری سعی در نظام‌مند نمودن اصول مسیحیت از طریق فلسفه به‌ویژه فلسفه‌ی ارسطویی داشتند و هیوم این را نمی‌پسندد و حق هم دارد. اصول الهیات مسیحی پر است از متناقضات و به گواه تاریخ دوران روشنگری، افراد بسیاری در کتاب مقدس دست برده‌اند، پس دیگر چندان قابل اعتماد نیست و هیوم این را می‌داند. پس عقلانی- ساختن آن اصول را که برخاسته از تصورات آدمیان و نه وحی الهی است، نه تنها روا نمی‌داند بلکه حتی دفاع از آن‌ها را متهم می‌کند.

اگر دین را «رویای انسانی بیمار» (Hume, ۲۰۰۴, ۴۵) می‌خواند از آن جهت نیست که به دین باوری ندارد بلکه دینداران سراسر جهان را صادق ندیده که بخواهد به دینشان به‌عنوان دین راستین روآورد. و شاید اشتباه هیوم در همین جاست که به جای متن دین، به اعمال دینداران توجه می‌کند. هرچند در آن دوران که غلبه با الهیات مسیحی است، اعمال دینداران جدای از متن دین نیست. هیوم از این جهت سزاوار سرزنش نیست.

در «گفتگوها» کلثانتس و فیلو در نمایش چهره‌ی حقیقی هیوم گام‌به‌گام همراه هم پیش می‌آیند. اما در این میان، دمئا به نوعی استثناست. یا به خاطر ضعف خود^۱ عقایدی است که به دمئا نسبت داده می‌شود؛ یعنی عقاید فردی متدین و متعصب در زمان هیوم که هدایت دین جامعه به دستان آنان بوده‌است و یا به سبب ضعف هیوم در شناخت عقاید آنان است که البته این نظر باتوجه به نبوغ هیوم بسیار دور از ذهن است. بهتر است موضعی مخالف اتخاذ کرده و بگوییم هیوم به دلیل نفرت و انزجاری که از باورهای دینی و متصدیان دین آن دوران داشت، برای نشان دادن شکاف‌ها و نقاط ضعف عقاید ایشان و نیز به تصویر کشیدن شخصیت حقیقی کشیشان که در نقاب دین پنهان شده‌بودند، با کمال مهارت بر روی نکته‌نکته‌ی دین رایج به ظاهر راستین و به ادعای هیوم، غیرحقیقی آن دوران تأکید خاصی کرده‌است. او طوری از زبان دمئا سخن می‌گوید که تعصب شدید او نسبت به آن عقاید کاملاً نمایان است. به گونه‌ای که وقتی از قالب گفتگو بیرون آمده و عبارات دمئا را به‌تنهایی لحاظ می‌کنیم و به این فکر می‌کنیم که قلم هیوم است که تمام گفتگو را نقش زده، باور نمی‌کنیم که هیوم مخالف عقاید و الهیات مسیحی باشد. اما حقیقت خلاف این است و هیوم کاملاً با این عقاید مخالف است. فلذا رأی اول قوت می‌یابد که هیوم در بیان عقاید ضعیف نیست بلکه چنین نظرانی، خود بذاته در مقابل انتقادات تاب نمی‌آورند. ضعف مربوط به طبیعت عقاید دمئاست و هیوم با مهارت بسیار، آن را همین‌گونه نشان می‌دهد.

طرح هیوم دقیقاً همین است که خواننده نظرات دمئا را جانبی تلقی کند. این خود سبب کوچک شمردن عقاید او و در نتیجه تمایل به سمت هر یک از فیلو و کلثانتس است. و از این‌روست- چنان که ذکر آن گذشت- فصل نهم «گفتگوها» را که کاملاً به بیان عقاید دمئا مربوط است، طوری تنظیم می‌کند که حذف آن خللی در روند گفتگو به وجود نیاورد و

آن چنان به سهولت دلایل دمئا را نقد و رد می‌کند که پوچی و سستی آن‌ها، مفتضحانه نمایش داده می‌شود.

خواننده با این دید منفی نسبت به دمئا، گفتگو را پی می‌گیرد تا آن‌جا که سیر بحث به گونه‌ای پیش می‌رود که معلوم می‌شود نتیجه‌گیری پامفیلیوس صحیح بوده‌است. دمئا که فکر می‌کرده‌است فیلو در حمایت از او سخن می‌گوید، ناگاه به خود آمده و متوجه می‌شود فیلو با سوءاستفاده از نظرات و اطمینان او به خود به دنبال اثبات عقاید مورد نظر خویش است. و آن چنان سخت از این موضوع می‌رنجد که آن را به زبان می‌آورد: «دست نگاه دارید! ... من با شما هم کلام شدم تا ذات غیرقابل درک وجود الهی را به اثبات رسانده و اصول کلئانتس را که قوانین و معیارهای بشری را مقیاس هرچیزی تلقی می‌کرد، ابطال کنم اما اکنون متوجه شدم که شما با هر موضوعی با نهایت آزادی و دین‌گریزی مواجه می‌شوید و آن علت مقدس را که ظاهراً مدافع آن بودید، نقش بر آب کردید». (همان، ۲۳۹)

اکنون پس از توجه به تاریخی که پشت سر هیوم قرار دارد و دورانی که هیوم در آن می‌زید و نیز باتوجه به شناختی که از شخصیت‌های حاضر در «گفتگوها» حاصل شد و مطالبی که درخصوص شخصیت حقیقی هیوم و شکاکیتی که گریبان‌گیر اوست بیان شد، به‌منظور یک جمع‌بندی کلی از ایمان‌گرایی و یا ایمان‌گریزی هیوم، چند رویکرد در این‌باره قابل طرح است.

۴- هیوم شک‌گرا

نخست آن‌که بگوییم هیوم زیرکانه روش گفتگو را برای نگارش آخرین اثر و بیان لبّ عقاید خویش برگزید تا تناقض فکری او در دو دوره از تفکر و چرخش به شکاکیت درباره وجود خدا مشخص نشود. در نخستین اثر خویش ادعا داشت که «حتی آن هنگام که بیش‌ترین انکار را در مورد و صفات خدا داشته، در دل به آن‌ها معتقد بوده‌است. نظم جهان وجود یک ذهن قادر مطلق را ثابت می‌کند و این برای همه‌ی گفتارهای دینی مبنایی کامل است و لزومی ندارد از نیرو و توان وجود متعالی تصویری متمایز را شکل دهیم». (Hume, ۲۰۰۰, ۱۰۷) اما براساس نظر خاصش درباره‌ی علیت نمی‌توانست به این عقیده پایبند بماند و لذا از دین طبیعی (عقلی) روگردانده و به نقد آن پرداخت. هیوم در «گفتگوها»، اشکالات فیلو بر برهان علیت را چنان

نیرومند و بدون معارض نشان داد که حتی کلئانتس دقیق نتواند پاسخ قانع کننده‌ای در مقابل آن‌ها ارائه دهد. در عین حال، او برای آن‌که رد گم کند در دهان پامفیلیوس می‌گذارد که کلئانتس را پیروز گفتگو نشان دهد و حتی فیلو را مردد نشان می‌دهد. با این وجود، دیدگاه فیلوست که در زیر نقاب گفتگو، با نتایجی قطعی و نه تعلیقی غلبه می‌یابد. هیوم رأی اصلی خود را به صراحت مشخص نمی‌کند تا کسی در مورد او نگوید موضع خود را عوض نمود. از این روست که برخی گفته‌اند هیوم در «گفتگوها» بسیار بی‌صداقت بوده‌است (Balfour, ۱۸۹۵, ۹۶) که کلئانتس را پیروز نشان می‌دهد و حال آن‌که در حقیقت فیلولی شک گرا نماینده‌ی افکار حقیقی اوست.

۵- هیوم، خدا باور عقل گرا

از سوی دیگر و با محوریت سخنان کلئانتس در «گفتگوها»، می‌توان به هیوم در موضع خدا باوری، خوش‌بین بود. اگر شخصیت هیوم را دو چهره‌ای معرفی کنیم، معلوم می‌شود که او شک را مطرح می‌کند نه برای ویران کردن پایه‌های دین بلکه درست برعکس در جهت استوار ساختن و قطعی نمودن آن و پاک کردن خرافات از ساحت موضوعات دینی. آن‌جا که او دین راستین را در مقابل دین دروغین مطرح می‌کند، دست‌کم نشان می‌دهد که وی قبول داشته که دین راستینی وجود دارد و شاید به‌حق به‌دنبال بنای چنین دینی بوده‌است. او بار دیگر به‌عنوان حسن ختام «گفتگوها» و در حالی که پامفیلیوس را مخاطب موعظه‌ی خود قرار می‌دهد، به سخن دانشمندی استناد می‌کند که می‌گوید: «نخستین و ضروری‌ترین گام در جهت [این‌که بتوانیم] مسیحی‌ای راستین و معتقد باشیم این است که هر مسئله‌ای را از دریچه‌ی شک فلسفی بنگریم». (همان، ۲۵۹)

بنابراین، هیوم نمی‌خواست با وارد کردن شک به محدوده‌ی مسائل الهیاتی، آن‌ها را تضعیف کرده و بی‌اساس جلوه دهد. قصد او این بود که باید به الهیات حاضر و باورهای دینی عامیانه با دیده‌ی شک نگریست و پس از بررسی این عقاید و آشکار شدن بطلان آن‌ها باید با زدودن موهومات از حوزه‌ی فکر و خیال، به ساحت دین حقیقی و راستین بار یافت.

فیلو بسیار زیرکانه و هدفمند حرکت می‌کند و این نشان دهنده‌ی نبوغ سرشار هیوم است و نیز حاکی از شکی است که سراسر وجود او را چنان فراگرفته که حتی خود او قادر به مهار آن نیست. به محض آن‌که می‌خواهد به باوری متمایل شود، تردید، نگرش او را احاطه کرده و سؤالات بی‌وقفه یکی پس از دیگری در ذهن او نقش می‌بندد و این کلئانتس، شاید شخصیت محبوب هیوم، است که باید یک‌تنه رنج پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها و رفع تردیدها و ابهامات را به جان بخرد. فیلو هر جا که دمنا عرض‌اندازی می‌کند با عبارتی خوشایند او، او را فریب داده و سر جای خود می‌نشانند تا به بحث با کلئانتس ادامه دهد، هرچند به ظاهر دمنا را مخاطب خویش قرار می‌دهد. او در برخورد با کلئانتس نیز از اصول مورد قبول خود او در برهان مبتنی بر طرح و تدبیر شروع کرده و به نتایج مطلوب خویش منتهی می‌شود. او به‌شدت برهان کلئانتس را می‌کوبد و ضربه‌ی نهایی را طوری بر او وارد می‌آورد که خواننده دیگر منتظر نیست از جایش بلند شود. اما در فصل سوم «گفتگوها» می‌بیند که کلئانتس با قدرت هرچه بیش‌تر، دوباره به دفاع از برهان طرح و تدبیر می‌پردازد و این‌بار آن را ملموس‌تر و محسوس‌تر از گذشته برای خواننده مطرح می‌کند. به‌گونه‌ای که فیلو را در معرض شکست قرار داده و او را سردرگم و مضطرب می‌سازد. گویی او هرگز حاضر نیست از سخن خویش دست بردارد و این گواهی دیگر بر مدعای ماست. فیلو و کلئانتس به موازات یک‌دیگر پیش می‌روند. هر دو با تمام توان در دفاع از دیدگاه خود می‌کوشند. اما کلئانتس همواره صادقانه حرکت می‌کند، چه آن‌جا که ذره‌ای از موضعش کوتاه نمی‌آید و چه آن هنگام که چند گام به عقب بازمی‌گردد. اما فیلو با ترفند پیش می‌رود. چنان‌چه خود او مشائیان را این‌گونه معرفی می‌کند. (همان، ۱۷۴)

بعد از بحثی طولانی، فیلو نتایج عقیده به برهان مبتنی بر طرح و تدبیر را متذکر می‌شود. اکنون دوباره می‌توان با دیدی مثبت به هیوم نگریست. او این نتایج را پیش از این باز هم از زبان دوستی اپیکوری مشرب - و نه از زبان خود- در کتاب پژوهشی درباره فهم بشری بیان کرده بود. (Hume, ۱۹۹۹, ۱۸۹) می‌توان گفت هیوم نقاط ضعف این برهان را نشان می‌دهد تا از قوت آن بکاهد و بگوید این‌طور نیست که خدا کامل نباشد، برخلاف آن‌چه این برهان نتیجه می‌دهد. یا بر وحدت خدا تأکید کند در صورتی که این برهان هرگز به چنین مفهومی

دست نمی‌یابد و به‌طور کلی در اثبات صفات کمالی خدا، ناتمام و ناقص است و تنها می‌تواند بگوید که جهان خالق عاقل دارد. اما این اظهارنظر در مورد هیوم بسیار دور از ذهن است. اگر «گفتگوها» در همین جا به اتمام می‌رسید و ما شواهد دیگری در دست نداشتیم که رأی هیوم در باب صفات الهی را به‌دست آوریم، شاید می‌توانستیم هیوم را این‌گونه معرفی نماییم، اما اکنون، باتوجه به آن‌چه هیوم در دوران حیات خویش نگاشت و بیان کرد، باز باید این حرف‌ها و بیان نتایج برهان مبتنی بر طرح و تدبیر از زبان فیلو را ترفند و زیرکی او به‌شمار آوریم. فیلو خود بیان این نتایج را به‌عهده می‌گیرد تا کلئانتس را مجبور کند آن‌ها را پذیرفته و از موضع خود در دفاع از صفات نامحدود و کمال نامتناهی خداوند دست‌بردارد. با در نظر گرفتن روند پیشرفت گفتگو می‌بینیم که فیلو در نهایت به قول خود، به تنها نتیجه‌ی برهان مبتنی بر طرح و تدبیر اقرار می‌کند: این‌که نظم در جهان به صراحت دال بر وجود ذهنی ناظم به عنوان خالق است. اما او به‌راستی نمی‌خواهد به این اقرار تن دهد. اقرار می‌کند تا شناخت انسان از خدا را به گزاره‌ای نظری در رابطه با وجود او تحویل برده و بدین شیوه دین و ایمان را تا سرحد تصدیق این گزاره تنزل دهد و این‌جاست که کلئانتس که تنها می‌کوشد تا برهان مبتنی بر طرح را پیروز معرکه نشان دهد - شاید بدون توجه به پیامدهای آن و شاید باز با لحاظ قصد خود هیوم به نحوی مغرضانه - اکنون که فیلو را موافق با رأی خود می‌بیند دیگر برایش مهم نیست که صفات خدا را نامتناهی بداند یا خیر و خوشحال فریاد برمی‌آورد که از نظر او این امر مبنایی کافی برای دین است. (هیوم، ۱۳۹۶، ۱۸۲)

کلئانتس خود هیوم، حق دارد به این مبنا بسنده کرده و از همین تأیید وجود طرح و تدبیر توسط فیلو، چنین خوشحال شود. کلئانتس جدای از هیوم نیست، جنبه‌ای از وجود خود اوست و می‌دانیم که هیوم در مورد تاریخ دین چگونه می‌اندیشد. او حتی سیر تکاملی دین را طبیعی می‌داند. هیوم در تاریخ طبیعی دین بیان می‌کند که اعتقاد به خدایان متعدد و بت - پرستی اولین و کهن‌ترین دین بشری است (Hume, ۲۰۰۴, ۲)؛ زیرا اگر توحید را به عنوان اولین رویکرد دینی بشری لحاظ کنیم، چگونگی حصول شرک از آن قابل توجیه نیست. اگر برهان نظم که تنها برهان توحیدی است به‌صورت واضح و متقاعدکننده مبین دین حقیقی بود و هم‌چنان با همان نیرو و توان اولیه در اثبات خدا به کار می‌رفت و انحرافی در آن به‌وجود

نمی‌آمد، محال بود که به شرک منتهی شود. پس برای تبیین وجود شرک و بت‌پرستی چاره‌ای نیست مگر آن‌که معتقد شویم بشر اولیه به واسطه‌ی رویدادهای متغیر و متضاد در زندگی (همانند تغییرات آب و هوایی، جنگ، بیماری و...) و نیز بدان سبب که چنین حوادثی برای او - به خصوص در آن مراحل آغازین حیات بشریت - ناشناخته و غیرمنتظره بودند و تأثیر مستقیم و بسیاری بر سعادت یا بدبختی او داشتند، (Ibid, ۶) آن‌ها را به عللی ناشناخته، نامرئی و عقلانی نسبت داد و سعی نمود تا از طریق عبادت و قربانی برای آن‌ها آن‌چه را نمی‌فهمد و از آن بیم دارد، مهار نماید. (Ibid, ۸) بنابراین، ترس و جهل بشر سبب شد که او جهان را در دستان خدایانی شبیه انسان ببیند که موضوع پرستش او بودند.

اما بشر در عین حال که تمایل طبیعی به اعتقاد به نیروهای نامشهود و عقلانی دارد، (Ibid, ۴۴) تمایلی طبیعی او را به سمت توجه به اشیاء مادی محسوس سوق می‌دهد. او برای آشتی دادن این دو گرایش متضاد می‌کوشد نیروی نامشهود را با اشیای مشهود یکی سازد. بنابراین، صفات خاص انسانی را به خدایان متعددی نسبت می‌دهد (مثلاً خدای جنگ، خدای ظالم است). با گذشت زمان در میان جوامع بشری به تدریج یکی از خدایان، به عنوان متعلق خاص پرستش و تقدیس مطرح شد و مردم به واسطه‌ی اشتیاق به خشنود ساختن این خدا، پیوسته سعی می‌کردند نسبت به اجداد خود او را متصف به کمالات و نیروهای بیش‌تری کنند تا این‌که به جایی رسیدند که این خدا را کاملاً نامحدود و بی‌نهایت فرض کردند. (Ibid, ۲۸) از این‌جا بود که او را غیرقابل درک و رازآلود دانستند. این است زمینه‌ی فکری هیوم درباره‌ی دین و درواقع زمینه‌ی فکری کلثانتس که در «گفتگوها» مدافع دین معرفی می‌شود.

در حقیقت دیدگاه هیوم درباره‌ی دین، در «گفتگوها» از نزاع میان انسان‌انگاری کلثانتس و عرفان دمنا به دست می‌آید. به عقیده‌ی هیوم این تضاد ریشه در نیروهای طبیعی بشری و تمایلات متضاد او دارد. تغییرپذیری، ذاتی توحید است. از یک سو، انسان مایل است جنبه‌های انسانی برای خدا قائل شود و در نتیجه به خدایان متعدد اعتقاد پیدا می‌کند و از سوی دیگر، ستایش و پرستش مبالغه‌آمیز انسان، تصویری مهذب و مجرد از خدا را مجسم می‌کند. نتیجه‌ی این وضعیت به وجود آمدن نوعی جزر و مد در ذهن آدمی است و انسان بنا به تمایل طبیعی - اش، از بت‌پرستی به توحید تعالی می‌یابد و دوباره از توحید به بت‌پرستی تنزل پیدا می‌کند.

فیلو باتوجه به وضعیت دردناک بشریت معتقد است نمی‌توان با عقل، صفات اخلاقی خداوند را اثبات نمود و این امر فقط متعلق ایمان است. این نکته از زبان فیلویی بیان می‌شود که چندی پیش به صراحت خود را دشمن فرضیه‌ی دینی معرفی کرد. شاید بتوان نتیجه گرفت که فیلو دشمن نظریات دینی رایج هم‌چون دین طبیعی است که ابتدا نقایص و پیامدهای ناگوار آن را متذکر می‌شود و سپس در توضیح این پیامدها که عقل ناتوان از اثبات آن‌هاست، به ایمان رومی‌آورد و این شاید همان ایمان حقیقی‌ای است که هیوم بارها از آن سخن گفت ولی هرگز تبیینش نکرد. حتی در فصل پایانی «گفتگوها»، دلیل خرده‌گیری‌ها و بالا و پایین کردن‌های فراوان دین طبیعی را این می‌داند که پابندی انسان‌ها به آن، چنان است که به این راحتی با این خرده‌گیری‌ها از بین نمی‌رود و حتی خود را به‌عنوان شخصی معرفی می‌کند که احساسی عمیق نسبت به دین دارد. فیلو که خواننده تاکنون او را شخصی ضد دین برمی- شمرد، اگرچه جذب نبوغ و استعداد خارق‌العاده‌ی او شده بود، حال حتی همین لکه‌ی ننگ کوچک را که ممکن است خاطر خواننده را نسبت به او اندکی جریحه‌دار کند، از بین می‌برد. او خود را مقید به دین معرفی می‌کند و یک‌باره همان نظریه قوت می‌یابد که فیلو شک را دستاویزی جهت وصول به دین راستین قرار داده‌است. البته باید توجه داشت که اکنون دمنا از بحث بیرون رفته و شاید این حرف‌های فیلو ترفند دیگری باشد. او که تاکنون با جدیت در مقابل کلئانتس سینه سپر کرده بود به‌محض خروج دمنا از بحث به‌وضوح مکرراً می‌پذیرد که : «بی‌توجه‌ترین و نادان‌ترین افراد، در هر جایی یک غایت، یک طرح و نقشه را مشاهده می‌کنند.» (همان، ۲۴۴) «تقریباً تمامی علوم، به‌طور ناخودآگاه، ما را به تصدیق یک خالق عاقل نخستین رهنمون می‌شوند.» (همان) «تعلیق حکم که درواقع پیروزی شکاکیت است در این‌جا غیرممکن است.» (همان، ۲۴۶) «در این‌جا، عقل به‌وضوح وجود خدایی را ثابت می- کند.» (همان)

این عبارات نتیجه‌ی منطقی نظر حقیقی فیلو نیستند بلکه دال بر موافقت با کلئانتس هستند؛ یعنی نتیجه‌ای که به‌سبب موضع هیوم در رساله و یا پژوهش، انتظار حصول آن را نداریم. بنابراین، اگر این عبارات را به‌عنوان اظهاراتی صادقانه از آخرین اثر فلسفی او در بسط نظریه‌اش تلقی کنیم، مشخص می‌شود که هیوم در شکاکیت اولیه‌ی خود سست شده، خواه

به سبب گذشت زمان و خواه از روی میل طبیعی خویش و یا به واسطه‌ی اعتقادی راسخ و برهانی. به هر حال کلتانتس و فیلو، هر دو مشترکاً اما از دو دیدگاه متفاوت شواهد مثبت دین طبیعی را می‌پذیرند و این حداکثر چیزی است که فیلو درباره‌ی دین طبیعی قبول می‌کند. چنان‌که بیان شد او با ایمان رایج زمان خود هرگز موافق نیست و از این لحاظ عقیده‌ی فیلو بازنمود برخورد هیوم با آن‌چه او همواره «دین انحرافی» می‌نامید است.

۶- هیوم ایمان‌گرا

اما رویکرد سوم درخصوص ایمان‌گرایی هیوم که نظر خاص پژوهش حاضر نیز هست و آن را رویکردی واقع‌بینانه‌تر نسبت به شخصیت هیوم نامیده‌ایم، این است که هیوم بیش از هر چیز شکاک بود و این شکاکیت او سبب شد میان آراء مختلفی معلق بماند بی‌آن‌که بتواند کفه‌ی براهین دال بر یکی را آن‌چنان سنگین بیابد که بتواند آن را به‌عنوان عقیده‌ی مسلم خویش بپذیرد. پس، «گفتگوها» بازتاب شخصیت حقیقی هیوم است. او با جزم‌اندیشی به‌شدت مخالف بود، از روحانیون بیزاری می‌جست و مذهب کالوینی را به دیدهی تحقیر می‌نگریست و از آن منزجر بود. وی برای واقعیت ارزش و احترام ویژه‌ای قائل بود و معتقد بود آن‌چه به تجربه درمی‌آید واقعیت دارد. نه این‌که مخالف صریح عقل‌گرایی باشد که قرنی پیش از او رواج یافته بود و نه آن‌که با کمال میل و رغبت پذیرای تجربه‌گرایی‌ای باشد که لاک و برکلی و دیگر معاصرانش برگزیده‌بودند. دغدغه‌ی او، دغدغه‌ی دینی بود. اصول خود را نیز در این راستا شکل داد. اگر علیت را زیر سؤال برد، دلیلش فرض نخستین برهانی بود که مدعی اثبات خدای مسیحی بود. این‌که هر معلولی ناگزیر باید علتی داشته باشد و جهان به حکم معلول بودنش علتی می‌خواهد. بین دینداری و الحاد دو دل مانده‌بود. نه دین را آن‌طور که می‌شناخت قبول داشت - و نه می‌توانست اشکالات آن را نادیده‌گرفته و قبولش کند - و نه الحاد را می‌پسندید. انتخاب قالب گفتگو برای بیان عقایدش، از روی زیرکی هیوم نبود. او درون خود درگیر گفتگویی جدی بود. تنها زیرکی هیوم و بی‌صدافتی او، اگر بخواهیم او را بی‌صدافت بنامیم، این بود که ضربه‌ی مهلک خود را که نمی‌توانست آشکارا به الهیات مسیحی و متصدیان آن؛ یعنی کلیسا و روحانیونش وارد آورد، در لفافه‌ی بحث بر سر دین طبیعی جای داد. و هیوم

چاره‌ای جز این نداشت. آوازه و شهرت او به‌عنوان یک ملحد که او را در سراسر دوران جوانی می‌آزرد، مانع از آن شد که مقام و ارزشش به‌درستی درک شود و حتی نزدیک بود ماجرا به تکفیر او بیانجامد. درواقع هیوم دلیل موجهی دارد که میان خود و خواننده‌اش لایه‌های بسیاری قائل شود. او از قدرت روحانیون می‌ترسد و خوب به یاد دارد که همین روحانیون بودند که در گذشته‌ای نه‌چندان دور بر سر افرادی چون گالیله و حتی دکارت که حرف‌های تازه‌ای برای گفتن داشتند و حق هم می‌گفتند، چه آوردند. تنها به این خاطر که حرف‌هایشان با فهم و درک آنان از دین و باورهای دینی، با کتاب مقدس و با آموزه‌های کلیسا در تضاد بود. هیوم حرف‌های خود را حق می‌داند و بارها با جرأت به اظهار آن‌ها پرداخته اما این بار که روحانیون مسیحی را آماج حمله‌ی خویش قرار داده‌است از روی ترس، در پرده سخن گفته و به‌جای برائت از روحانیون دینی، دین را زیر سؤال می‌برد. با این وجود در انتشار عقایدش تعلل می‌کند؛ زیرا او از پس زبان تند و رک‌گوی فیلو برنمی‌آید و نمی‌تواند آن را به‌کلی در پرده نگاه دارد. سرانجام در پایان «گفتگوها» زخم چندین ساله‌اش سر باز می‌کند و عقده‌های دل خویش را حال که دمنا جلسه را ترک کرده، بیرون می‌ریزد. اما دمناهای حقیقی در کمین نشسته‌اند و چشم دوخته‌اند به هیوم تا تنها اندکی پا فراتر گذارد. پس او دیگر جرأت نمی‌کند فرجام عقایدش را که در «گفتگوها» گردآورده، ابراز کند. این است که آن را بیست‌وپنج سال در دوران حیاتش مخفی نگاه می‌دارد. هیوم می‌داند دین و باورهای دینی ریشه‌ای پابرجا در نهاد آدمیان دارد. خود به این امر اقرار می‌کند و می‌داند که مورد بی‌مهری قرار خواهد گرفت اگر تیشه‌اش این ریشه را هدف گرفته‌باشد. پس با صدایی رسا میان دین راستین و دروغین، میان باورهای دینی حقیقی و خرافه تفاوت قائل می‌شود. زمزمه‌ی تفاوت در سراسر آثار او وجود دارد. یا آغاز سخنش به ایمان و وحی حقیقی مزین است و یا حسن ختامش فریاد استغاثه‌ای است به دامن وحی.

جمع بندی و ارزیابی نهایی

هیوم همواره از وجود خدا که غیرقابل تردید است سخن می‌گوید و در هیچ‌یک از نوشته‌های خود عبارتی در مخالفت با آن نمی‌نگارد. او معتقد است «خدا وجود دارد» و می‌خواهد این اعتقاد به تنهایی انسانیت و عدالت را در وجود او نقش زند. نمی‌خواهد از روی ترس خدا را بپرستد و به خاطر سعادت‌مندی خود او را عبادت کند. نمی‌خواهد بندگی او تملق و یا خودخواهی باشد. از همین‌روست که می‌گوید دین، فاسدکننده‌ی اخلاق است؛ زیرا آنان که بیش‌تر دیندارند را می‌بیند که به اعمالی ظاهری روآورده و در باطن اعتقادی ندارند. آن‌چه را به زبان می‌آورند هرگز در عمل مقید بدان نیستند و عوام را با همین اعمال ظاهری اغفال کرده و فریب می‌دهند. پس دین، اخلاقشان را نابود می‌سازد. انسان اگر به فکر سعادت ابدی خود باشد، رفته‌رفته خودخواه می‌شود و عدالت از میان چنین انسان‌های خودپرستی رخت برمی‌بندد. او درست می‌گوید، خوب شروع می‌کند اما نتیجه‌گیری‌اش ناقص است. الهیات مسیحی درگیر تناقضاتی است که رفع آن‌ها محال است و براهین و آموزه‌هایش به‌راستی با عقل سازگاری ندارد. معتقدان و مدافعان این الهیات، با گام‌هایی که در جهت عقلانی ساختن مبانی و آموزه‌های آن برداشتند در مردابی گرفتار آمدند که هرچه بیش‌تر دست‌وپا می‌زدند، بیش‌تر در آن فرومی‌رفتند. الهیات مسیحی رسوا شده بود و نفس‌های آخر خود را می‌زد اما هنوز مانده‌بود تا قدرتش به کلی تحلیل رود و شاید بتوان ضربه‌ی کاری هیوم را ضربه‌ی نهایی برشمرد. گرچه پس از او این الهیات سال‌ها زیست، اما دیگر هم‌چون سابق نه نفوذ داشت و نه نیرو. لنگان‌لنگان خود را می‌کشاند تا در صحنه باقی بماند اما این دین به قول هیوم دروغین، با ضرباتی که در قرون بعدی بر او وارد آمد -به‌رغم کوشش‌هایی که در جهت حفظ او صورت گرفت- نتوانست سرپا بایستد و رفته‌رفته به حاشیه رانده‌شد.

از روی بی‌صداقتی نبود که هیوم از الیوت تقاضا نمود در قوت بخشیدن به عقاید کلانتس یاریش دهد، فیلو را در وجودش چنان نیرومند و زنده می‌بیند که حتی کلانتس دقیق و فلسفی، توان پاسخ‌گویی در برابر نقدهای او را ندارد. هیوم حقیقتاً مایل است هم‌چون کلانتس بیندیشد. نمی‌خواهد مانند فیلو در آغاز بحث دین و خدا را به کلی کنار بگذارد. حتی با عقلانی کردن پایه‌ی دین براساس برهان نظم مشکل‌چندانی ندارد. خود اوست که بارها برهان

نظم را یگانه و عمده برهان در اثبات خدا معرفی می‌کند و نمی‌خواهد در برابر نقدهای فیلو به این برهان مغلوب شده و همین تنها راه اثبات خدا را نیز از دست بدهد. او هرگز ملحد نیست و نمی‌خواهد باشد، اما برای پذیرفتن برهان نظم باید از غربال فیلو عبور کند. او نمی‌خواهد فیلو را پیروز میدان بداند. لذا پامفیلیوس را راوی قرار می‌دهد که جانب کلئانتس را گرفته و او را پیروز معرفی کند.

در یک کلمه، نمی‌توان هیوم را منکر خدا قلمداد نمود. مشکل او با عقلانی سازی ناصواب و جزمی از باورهای مسیحی است که در نهایت او را یک لادریگر در عصر خود، و یا یک دادارباور (دئیست) غیرموحد ساخته است. هر چند همانطور که در خلال تحلیل اشاره شد، دل بستگی و تعلق او به مبدا جهان، که می‌تواند از او یک ایمان گرا (فیدئیسیت) بسازد، پر بیراه نیست.

References

منابع

- استراترن، پل (۱۳۸۰)، آشنایی با هیوم، ترجمه مسعودعلیا، انتشارات نشر مرکز
- پورحسن، قاسم، صافحیان، محمد، و همتی، انسیه (۱۴۰۱)، «آیا خدایی هست؟»، کلام اسلامی، دوره ۳۱، شماره ۱۲۲
- پیکانی، جلال، و لازمی، فریده (۱۳۹۷)، «تحلیل انگیزه شناختی از شکاکیت هیوم و تاثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد: کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم»، نقد و نظر، پیاپی ۹۰، تابستان ۱۳۹۷ شماره ۲
- سلیمانی، حسین (۱۴۰۱)، اعتقادشناسی هیوم، انتشارات زوآر
- شادپور، میثم، و موسوی، سیدمحمود (۱۴۰۰)، «نقد پیشینی بر نقدهای پسینی هیوم»، آیین حکمت، دوره ۱۳، شماره ۴۷
- عبداللهی، سیامک (۱۳۹۶)، «تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم در باب شکاکیت» ایمان گرایی رازوار هیوم؛ با ابتنا به تفسیری متفاوت از دیدگاه او در باب مساله شر، پژوهشنامه فلسفه دین، پیاپی ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره ۲
- فتحعلیخانی، محمد، و علی عسکری، سعیدرضا (۱۳۹۰)، فلسفه دین هیوم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- کنی، آنتونی (۱۴۰۱)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه رضا یعقوبی، بنگاه ترجمه و نشر پارسه، چاپ چهارم
- لازمی، فریده، و اصغری، محمد (۱۴۰۴)، «از الحاد و لادریگری تا بی موضعی نسبت به خدا: بازخوانی موضع دینی دیوید هیوم»، غرب شناسی بنیادی، دوره ۱۶، شماره ۱
- همتی، ذوالفقار، و لازمی، فریده (۱۴۰۳)، «آیا دیوید هیوم برای پذیرش وجود خدا جایی باقی می گذارد»، نقد و نظر، دوره ۲۹، شماره ۱
- هیوم، دیوید (۱۳۹۶)، گفتگوهایی درباره دین طبیعی (خوانشی دیگر)، ترجمه و تحقیق: رسول رسولی پور و سوده مهتاب پور، انتشارات حکمت، تهران

- ۱۲- Augustine, Aurelius (۱۸۷۱), The City of God, Translated by the Rev. Marcus Dods, M.A., Edinburgh: T. & T. Clark, ۳۸, George Street, MDCCCLXXI:
https://www.gutenberg.org/files/۴۵۳۰۴/۴۵۳۰۴-h/۴۵۳۰۴-h.htm#Footnote_۲۷_۲۷
- ۱۳- Balfour, Arthur James (۱۸۹۵), The Foundation of Belief Being Notes Introductory to the Study of Theology, Kessinger Publishing.
- ۱۴- Brooke, John Hedley (۲۰۱۳), Russell Re Manning (ed.), Fraser Watts (ed.), The Oxford Handbook of Natural Theology
- ۱۵- Brooke, John Hedley (۲۰۲۲), “Revisiting William Paley” in Journal of Religion and Science, Vol. ۵۷, No. ۱.
- ۱۶- Copleston, Frederick Charles (۱۹۵۹), A History of Philosophy, New York: Double Day, Vol. ۵., Hobbes to Hume.
- ۱۷- Hamilton, William (۱۸۰۷), The Collected works of Dugald Stewart, Edinburgh: Thomas Constable and Company, Vol. ۱.
- ۱۸- Hume, David (۱۹۹۹), An Enquiry Concerning Human Understanding, New York, Oxford University Press.
- ۱۹- Hume, David (۲۰۰۰), A Treatise of Human Nature, David Fate and Mary J. Norton (eds.) Oxford: Oxford University Press.
- ۲۰- Hume, David (۲۰۰۴), The Natural History of Religion, Kessinger Publishing.
- ۲۱- Hume, David (۲۰۰۷), Dialogues Concerning Natural Religion, Coleman, Dorothy (ed.), Cambridge Text in the History of Philosophy.

- ۲۲- Huxley, Thomas Henry (۱۸۷۹), Hume, Bibliolater, LLC, Macmillan and Company.
- ۲۳- Kant, Immanuel (۲۰۰۸), Prolegomena to any Future Metaphysics, Forgotten Books, www.forgottenbooks.org.
- ۲۴- O'Connor, David (۲۰۰۱), Routledge philosophy Guide Book to Hume on Religion, Tim Crane and Jonathan Wolff (eds.), London: University College London.
- ۲۵- Paley, William. [۱۸۰۲] ۲۰۰۶. Natural Theology edited with an Introduction and Notes by Matthew Eddy and David Knight. Oxford: Oxford University Press.
- ۲۶- Tweyman, Stanley (۱۹۹۶), Hume on Natural Religion, Thoemmes Continuum.

نسبت انسان به مثابه «حیوان ناطق» یا «حی متألّه» با زمان و مکان

دکتر امیرمنصوری^۱

چکیده

همواره رابطه انسان با لوازم زندگی خود یکی از پرسش‌های مهم بشریت بوده است، از اهم این روابط رابطه او با زمان و مکان است که در عالم ماده همواره برای انسان محدودیت ایجاد کرده و مانع او در نیل به اهداف عالی می‌شود، از این رو پژوهش حاضر با دغدغه پاسخ‌گویی به پرسش اصلی «نسبت انسان به مثابه «حیوان ناطق» یا «حی متألّه» با زمان و مکان چیست؟» شکل گرفته است، جستار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با نگاهی کارآمد در عرصه زندگی سعی کرده به این پرسش پاسخ گوید؛ اهم نتایج به دست آمده عبارتند از اینکه نسبت انسان با زمان و مکان تابع بهره‌مندی او از مراتب مختلف تجرد (تجرد مثالی / تجرد عقلانی) است؛ انسان به مثابه حیوان ناطق چون وجهه همت خود را به خدمت گرفتن هرچه بیشتر غضب و شهوت برای حیوانیت بهتر قرار داده است، همواره تحت تسلط زمان و مکان قرار داشته و هیچگاه از محدودیت‌های آن‌ها رهایی نمی‌یابد؛ اما انسانی که خود را به تجرد عقلانی رسانده وارد عالم عقل به عنوان علت عالم ماده شده و تمام احکام ماده از جمله زمان و مکان را تحت تسلط خود خواهد داشت؛ بر اساس یافته «نسبت انسان با زمان و مکان» نسبت هر انسانی با زمان و مکان مختص خود اوست و دید هرکس نسبت به این دو با دید دیگری متفاوت است هرچند نسبت معکوس یعنی «نسبت زمان و مکان با انسان» همواره ثابت به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: نسبت انسان با زمان و مکان، حیوان ناطق، حی متألّه، تجرد اجنه و شیاطین، تجرد عقلی.

^۱ استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی و مدرس حوزه علمیه مروی تهران amirhoseindoa@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

The Relation of the Human Being, as a “Rational Animal” or a “Divine Human” (Hatta Mutaallih), to Time and Space

Dr. Amir Mansouri¹

Abstract

The relationship between human beings and the conditions of their existence has always been one of humanity's fundamental concerns. Among these relationships, that between human beings and time and space is of particular significance, for within the material world time and space continually impose limitations upon human beings and impede their attainment of higher ends. Accordingly, the present study seeks to answer the central question: “What is the relationship of the human being, as a ‘Rational Animal’ or a ‘Divine Human’ (Ḥayy Muta’allih), to time and space?” Employing a descriptive and analytical method with a practical orientation toward human life, this article attempts to address this question. The principal findings indicate that the human relationship with time and space depends upon one's participation in different degrees of immateriality (imaginal immateriality and intellectual immateriality). The human being as a rational animal, insofar as he directs his efforts toward placing anger and desire increasingly in the service of his animal nature, remains perpetually subject to time and space and is never liberated from their limitations. By contrast, the human being who attains intellectual immateriality enters the world of intellect as the cause of the

¹ Assistant Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University, and Lecturer at Marvi Seminary
amirhoseindoa@gmail.com

Received Date: 25/01/2026

Accepted Date: 21/04/2026

material world and thereby exercises dominion over all the properties of matter, including time and space. Based on these findings, the relationship between human beings and time and space is unique to each individual, and each person's perception of them differs from that of others, although the inverse relationship—that is, the relationship of time and space to human beings—appears to remain constant.

Keywords: The Human Relationship with Time and Space, Rational Animal, Divine Human (Ḥayy Muta'allih), the Immateriality of Jinn and Demons, Intellectual Immateriality.

بیان مسئله

روح پرسشگر انسان همواره در پی یافتن حقیقت اشیا و روابط اطراف خود است، در میان این اشیا و روابط، روابط انتزاعی و اعتباری مورد توجه بیشتر متفکرین قرار گرفته است، از جمله این روابط رابطه انسان با زمان و مکان است، انسان همواره خود را در بستر زمان و مکان یافته و در اغلب موارد خود را مقهور و اسیر محدودیت‌های آن به ویژه برای سیر به مراتب عالی را درک کرده و همواره خواهش‌رهایی از این محدودیت‌ها را در سر پرورانده است، وجود نظرات گوناگون و همچنان تلاش متفکران برای یافتن پاسخی به پرسش از حقیقت این امور، گواه اهمیت آن نزد اندیشمندان است از این رو در طول تاریخ بشر حقیقت زمان و مکان همواره مورد پرسش متفکران بوده و در زمینه حقیقت آن‌ها پژوهش‌هایی انجام شده است، هرچند پرسش از حقیقت زمان و مکان و پاسخ به آن از ارزش علمی - فلسفی بالایی برخوردار است، اما آنچه می‌تواند در زندگی انسان نقش ایفا کرده و امتداد کاربردی مسئله‌ای علمی را تأمین کند نسبت‌سنجی پدیده‌ها با زمان و مکان است، و چه بسا روح کمال طلب انسان - که همواره در صدد این بوده که از محدودیت‌ها و تراحم‌های زمانی و مکانی‌رهایی یافته و به سمت کمال و آزادی از این بندها حرکت کند - با فهم نسبت خود با زمان و مکان بتواند مسیری برای دستیابی به این آزادی ترسیم کرده و تا حدی به آرامش برسد، بر این اساس به نظر نگارنده مسئله کانونی در این خصوص رابطه و «نسبت انسان با زمان و مکان» است و نه خود زمان و مکان، تا آن‌جا که نویسنده‌ی جستار پیش رو جستجو کرده پژوهشی که به‌طور ویژه به مسئله «نسبت انسان با زمان و مکان» پرداخته باشد نیافته است بنابر این سعی دارد با طرح پرسش اصلی «نسبت انسان به مثابه «حیوان ناطق» یا «حی متأله» با زمان و مکان چیست؟» گامی در جهت پیش‌برد کارآمد این مسئله بردارد، لازم به ذکر است دو خوانش متفاوت از انسان معرفی متفاوتی از انسان را ارائه می‌کند که نسبت‌سنجی او با زمان و مکان و توجیه تفاوت انسان‌ها با این دو پدیده را ممکن می‌سازد. در مسیر کند و کاو برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی ناچار ابتدا باید به پرسش‌های فرعی زیر که بر اساس مراتب انسانی ترتیب داده شده پاسخ داده شود:

الف) نسبت انسان به مثابه «حیوان ناطق» با زمان و مکان چیست؟

ب) نسبت انسان به مثابه «حی متأله» با زمان و مکان چیست؟

پس از بیان مسئله و برای جلوگیری از پژوهش موازی به تبیین پیشینه پژوهش پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

در این بخش ابتدا به پژوهش‌هایی که تنها زمان یا مکان را مورد کنکاش قرار داده‌اند معرفی شده و سپس پژوهش‌هایی که به بررسی هم‌زمان زمان و مکان پرداخته‌اند اشاره شده است:

الف) نمونه پژوهش‌هایی که تنها به مسئله زمان پرداخته‌اند: مقاله «بررسی دیدگاه قیصری در مورد حقیقت زمان عرفانی» این مقاله در پی نقد نظریه قیصری در خصوص اثبات حقیقت زمان به عنوان تجلی اسم «الدهر» خدای متعال است (صیدی؛ مرادی، ۱۳۹۷، صص ۵ - ۱۶). و اشاره‌ای به مکان و «نسبت انسان با زمان و مکان» که مسئله پژوهش حاضر است ندارد.

ب) نمونه پژوهش‌هایی که تنها به مکان پرداخته‌اند: مقاله «بررسی انتقادی آرای کانت و فلاسفه اسلامی در مورد مکان» این مقاله در تلاش برای مقایسه نظر کانت و فلاسفه اسلامی در خصوص حقیقت مکان بوده و سعی دارد پیشینی بودن (نظریه کانت) یا پسینی بودن (نظریه فلاسفه اسلامی) حقیقت مکان را تبیین کرده و یکی از دو نظریه را ترجیح دهد (طاهری موسوی، ۱۳۸۵، صص ۱۸۵ - ۲۰۰)، زمان و «نسبت انسان با زمان و مکان» که مسئله جستار پیش رو است مورد اشاره مقاله طاهری موسوی نیست.

ج) نمونه پژوهش‌هایی که به مسئله زمان و مکان پرداخته‌اند: مقاله «مسئله «زمان» و «مکان» در فلسفه لایبنیتس» به حقیقت زمان و مکان پرداخته و سعی دارد مطلق یا نسبی بودن این دو پدیده را از منظر لایبنیتس تبیین کند (صافیان؛ امینی، ۱۳۸۸، صص ۳۳ - ۴۴) اما پژوهش حاضر در پی کشف «نسبت انسان با زمان و مکان» است و پرداختن به چیستی حقیقت زمان و مکان مسئله پژوهش پیش رو نیست. مقاله «خدای درون سیستم - خدای بیرون از سیستم (نسبت زمان و مکان با خدا در سیستم‌های شناختی نیوتن و کانت)» به نسبت میان زمان و مکان با خدا از منظر دو اندیشمند می‌پردازد در بخش تبیین نظریه کانت در این مقاله حقیت زمان وابسته به ذهن انسان معرفی شده است (شاغول؛ وظیفه‌دان، ۱۳۹۵، صص ۷۸ - ۹۱) در واقع می‌توان گفت این بخش از مقاله نسبت زمان با انسان است و از این جهت شباهتی به جستار پیش رو دارد اما پژوهش حاضر در صدد بیان نسبت معکوس یعنی «نسبت انسان با زمان و مکان» خواهد بود. مقاله «خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله) - یک ترجمه فلسفی در باب زمان و مکان» معرفی بخش از یک کتاب است که به جوهر بودن یا نبودن حقیقت زمان و مکان پرداخته (رنجبر، ۱۳۹۲، صص ۱۴۷ - ۱۷۲) و در موضوع «نسبت انسان با زمان و مکان» ورودی ندارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در هیچ‌کدام از پژوهش‌های گفته شده «نسبت انسان با زمان و مکان» مورد پژوهش قرار نگرفته است؛ لازم به ذکر است که پژوهش‌های دیگری نیز در خصوص حقیقت زمان و مکان وجود دارد اما در کلیت مباحث همانند پژوهش‌های مورد اشاره بود و برای جلوگیری از اطاله مورد اشاره قرار نگرفته و تنها به معرفی نمونه‌هایی از پژوهش‌ها اکتفا شده است؛ به طور کلی می‌توان گفت وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌هایی که نگارنده مورد کنکاش قرار داده است همان توجه به «نسبت انسان با زمان و مکان» و سعی در ایجاد امتداد کاربردی آن است نه اینکه تنها شناخت این دو پدیده به لحاظ فلسفی مطمح نظر باشد.

در ادامه به مفاهیم بنیادین مورد استفاده در این پژوهش پرداخته شده و در قالب ایضاح مفهومی معرفی می‌گردند.

۳. ایضاح مفهومی

در این بخش به توضیح مفاهیم بنیادین انسان، زمان و مکان پرداخته خواهد شد.

۱.۳. انسان

حقیقت انسان بعد مجرد و روح او است که حدوث جسمانی و بقای مجرد دارد؛ به این معنا که روح انسان در ابتدای خلقت احتیاج جوهری به بدن جسمانی دارد و از این رو به بدن تعلق می‌گیرد و در مسیر حرکت جوهری این نیازمندی کاهش یافته و تجرد کامل می‌گردد - النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۸۵)، در واقع روح مجرد از ماده و احوال آن مانند زمان و مکان بوده، و این‌گونه نیست که نسبت روح با بدن مانند نسبت مطروف و ظرف باشد و حقیقت این است که قیام بدن به روح است و در واقع بدن مرتبه تنزل‌یافته روح به شمار می‌رود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۳) اما این روح در مسیر رسیدن به تجرد کامل است و در این مسیر اختیار انسان نقش آفرینی کرده (منتظری، ۱۳۸۸، ص ۸۶) و به واسطه توجه به دنیا او را به سمت حیوانیت یا پست‌تر از آن (تجرد اجنه و شیاطین (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۰)) سوق خواهد داد و یا با توجه به عقل و پیمودن مسیر ترسیمی توسط آن سبب ورود او به عالم ملائکه و نفوس طیبه (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۰) خواهد شد. بر اساس این حرکت دوگانه به سمت دنیا (نفس) و عقل انسان با دو تعریف حیوان ناطق و حی متأله قابل معرفی خواهد بود، در ادامه به تبیین دو تعریف گفته شده پرداخته خواهد شد.

الف) انسان به مثابه حیوان ناطق با تکیه بر حیوانیت

این تعریف از انسان ریشه در اندیشه ارسطو دارد (زمانی، ۱۳۹۹، صص ۱۱۳ - ۱۳۰) و اکنون نیز مبنای طرح‌ریزی علوم بشری برای زندگی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۵) و با این طرح ریزی عقل (نطق) به کمک غضب و شهوت به عنوان مؤلفه‌های حیوانیت آمده و سبب پست‌تر شدن چنین انسانی حتی از حیوانات خواهد شد (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸) به این معنا که حیوان به دلیل عدم بهره‌مندی از عقل استفاده‌ای محدود و متناسب با حیوانیت از غضب و شهوت می‌کند، اما انسان تربیت نیافته از عقل برای پیش‌برد اهداف غضب

و شهوت در مسیر سوء بهره گرفته و به مراتب بدتر از حیوانات عمل کرده و می‌توان گفت در حیوانیت گوی سبقت از حیوانات خواهد ربود (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸).

به نظر نگارنده باید به این نکته توجه کرد که نطق و عقل در این خوانش به معنای بکارگیری تفکر در مسیر تقویت حیوانیت است، به عبارت دیگر می‌توان گفت در این خوانش انسان به عنوان حیوان ناطق تعریف شده که دال مرکزی حیوانیت است و نطق و عقل در خدمت تقویت حیوانیت خواهد بود اما اگر این خوانش به گونه‌ای باشد که حیوان به معنای بهره‌مندی از حیات بوده و نطق در واقع مسیر این بهره‌مندی را مشخص کرده و این مسیر را از تسلط نفس خارج و به مسیر عقلانیت - که حرکت در جهت رسیدن به علل عالی وجود به ویژه علت اولی که خدای متعال است (طباطبایی، ۱۳۱۴ هـ. ق. ص ۷) - رهنمون می‌شود؛ در واقع با این خوانش از حیوان ناطق انسان عقل خود را در مسیر تأله قرار داده و راه الهی شدن را خواهد پیمود (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶) با این خوانش تعریف انسان به حیوان ناطق به همان تعریف انسان به حی متأله که پیمودن مسیر انسان کامل است تبدیل خواهد شد؛ در ادامه به تعریف انسان به مثابه حی متأله پرداخته خواهد شد. نکته قابل توجه اینکه برخی از متفکرین بین این دو خوانش تفکیک نکرده و در مقام نقد برآمده‌اند (دولت؛ افضل؛ سجادی؛ پارچه باف دولتی، ۱۳۹۶، صص ۷۵ - ۹۸) در صورتی که با توضیح ذکر شده حی متأله می‌تواند خوانشی تأکیدی بر لزوم زندگی عقلانی برای موجود دارای حیات باشد. با این توضیح به تعریف انسان کامل به عنوان مقصد نهایی «حی متأله» پرداخته خواهد شد.

ب) انسان کامل به عنوان مصداق اتم «حی متأله»

حی در این تعریف از انسان به معنای ابدی بودن او در مدار وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ص ۱۶) و دال مرکزی در این تعریف تأله است، انسان پس از اراده برای حرکت اختیاری در مسیر تأله مسیری طولانی را آغاز کرده که این مسیر توسط متفکرین به اجمال و تفصیل بیان شده است تفصیل این مسیر گاه تا صد منزل هم شمرده شده است (کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۴) و ملاصدرا گام‌های چهارگانه‌ای را تحت عنوان اسفار اربعه برای رسیدن به نهایت تأله

ترتیب داده است^۱ سعی می‌گردد این گام‌ها به اختصار مورد اشاره قرار گرفته تا معنای انسان کامل مورد نظر پژوهش حاضر روشن گردد:

گام نخست؛ «سفر از خلق به سوی حق»: انسان ابتدا با کنار زدن تمامی عوامل دوری از خدا مانند تعلقات حیوانی نظیر غضب و شهوت و ... و حجب نورانی به مشاهده بارگاه مقدس وجود نامتناهی موفق شده و به اصطلاح به مقام فنای فی الله می‌رسد این مرتبه را «مقام محو» به معنای غفلت کلی از غیر خدا حتی از خود می‌نامند (منتظری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

گام دوم؛ سفر از حق به سوی حق و همراه حق: در این گام انسان طالب رسیدن به تأله تام از آن غفلت پیشین (غفلت در مقام وحی که غفلت از غیر خدا و توجه تام به او است.) خارج شده موفق به مشاهده صفات کمال حق می‌گردد این مقام را «صحو، به معنای هوشیاری و توجه نسبی» نام نهاده‌اند، همت او در این گام این است که با اتصاف به تمامی صفات الهی خلق و خوی خود را الهی گرداند. پس از این اتصاف او مظهر اسم جامع الهی خواهد شد (منتظری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

گام سوم؛ سفر از حق به سوی خلق همراه حق: در این گام انسان متصف شده به اخلاق الهی و مظهر اسم جامع حق به امر خدا توجه به عالم ماده را آغاز می‌کند، در این گام در ضمن حفظ کمالات پیش‌یافته نظام وجود را به تمامی مورد توجه قرار داده و همه را مظاهر الهی می‌یابد، به این مقام «صحو تام» گفته می‌شود، انسان در این مرتبه در واقع به مقام نبوت - و نه منصب آن - بار یافته است (منتظری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

۱. و اعلم أن من صفی وجه قلبه عن نقوش الأغیار و نفی عن ذاته غبار التعلقات و صقل مرآة عین عقله عن غشاوة الوسوس و العادات و ماتت نفسه عن نفسه و استغرق سره فی بحر جلال الله و عظمت و حشر إلى مولاه باقیاً ببقائه من كان لله كان الله له فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو و خرج إلى التفصیل بعد الإجمال و التکمیل و إلى الفصل بعد الوصل و التحصیل - لتمكنه فی حضرة الأحدىة و استقراره فی الحد المشترك الجامع بین الحق و الخلق بل بین الأمریة و الخلقیة نفذ حکمه و أمره و استجیب دعوته و تکرّم بکرامه التکوین و تکلم بکلام رب العالمین ذَلِکَ فَضْلُ اللَّهِ الَّذِیْ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ * (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۲)

گام چهارم؛ سفر از خلق به سوی خلق همراه حق: در این گام با حفظ مراتب گذشته سیر انسان در میان خلق و عالم ماده آغاز شده و نیک و بد اشیا و افعال را مورد توجه قرار می‌دهد، این مرحله مختص انبیای الهی است و در واقع همان منصب نبوت تشریعی یا رسالت است (منتظری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). از این مطلب روشن می‌گردد که انسان کامل و حی متأله در اوج انبیا و اولیای الهی خواهند بود.

پس از معرفی انسان به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین این پژوهش به بحث زمان و مکان پرداخته خواهد شد تا زمینه برای بیان «نسبت انسان با زمان و مکان» فراهم شود.

۳.۳. حقیقت زمان

از آن جا که ماهیت زمان موضوع این پژوهش نیست به بیان تاریخچه مختصر و تبیین نظریه‌های حکمای اسلامی - که در واقع جمع نظرات پیشینیان با تلاش برای رفع نقاط ضعف در آن‌ها است - اکتفا می‌شود.

فلاسفه از دیرباز زمان را جزء سلسله علل، معدات و شرایط پیدایش مادیات به شمار می‌آوردند به این معنا که قطعه‌ای از زمان لازم است تا شیء در آن موجود شده و استقرار یابد، این نظریه بر اساس آن است که حکمای پیشین جواهر جسمانی را ثابت و بدون حرکت پنداشته و تغییر صورت‌ها را با «کون و فساد» - که در زمان وجود از حرکات عرضی (بی‌نیاز از زمان) بهره‌مند هستند - قابل توجیه می‌دانستند؛ با ابتکار حرکت جوهری روشن شد که علاوه بر عوارض جسمانی جوهر جسمانی نیز در جوهریت نیازمند زمان است، به این معنا که زمان از ظرفیت صرف خارج شده و جزء هویت اشیا به حساب می‌آید (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۴). نظریات حکما را می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که ایشان با در نظر داشتن این سیر تاریخی در شناخت هستی و پدیده‌های آن به این جمع‌بندی رسیده‌اند که زمان امری ممتد و انقسام‌پذیر بوده و از کمیات به شمار می‌رود، می‌توان گفت زمان و حرکت ارتباطی ناگسستنی دارند چراکه هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نیافته و زمان در حقیقت نوعی حرکت تدریجی به حساب می‌آید، در نظریات نهایی که توسط ملاصدرا ارائه شد زمان به عنوان عرض

تحلیلی اشیا و غیر قابل انفکاک از آن‌ها معرفی گردید، از این رهگذر حرکت در جوهر اثبات و به طور مستقیم به جوهر جسم منتسب شده و در واقع بعد چهارم اشیا شمرده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۱؛ گرچکانی مختاری، ۱۳۹۴، صص ۸۳ - ۹۸).

نگارنده با پذیرش این تحلیل و جمع‌بندی از آرای حکما به طور کلی پژوهش را با این اعتقاد پیش می‌برد که زمان یک امر واقعی بوده و در واقع در صدد کشف «نسبت انسان با زمان و مکان» با رویکرد زمان به عنوان امری واقعی است. پس از این لازم است رویکرد پژوهش حاضر نسبت به حقیقت مکان نیز تبیین گردد.

۴.۳. حقیقت مکان

ویژگی‌های چهارگانه الف) جسم از آن یا به سوی آن منتقل شده یا در آن قرار می‌یابد؛ ب) قابل اشاره حسی است؛ ج) دارای مقدار است؛ د) قرارگیری دوجسم به صورت هم‌زمان و در مکان واحد ممکن نیست در خصوص مکان مورد اتفاق متفکران است (ملاصدرا، ج ۴، ص ۳۹)؛ بر این اساس هریک از ایشان تعریفی از مکان ارائه داده‌اند که به طور خلاصه این تعاریف عبارتند از:

- مکان همان ماده یا صورت جسمانی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ ق، ص ۱۳۰)؛ ویژگی مورد پذیرش تمامی کسانی که وجود مکان را پذیرفته‌اند این است که حرکت از آن و به سمت آن ممکن است در صورتی که هیچ جسمی به سمت ماده یا صورت خود و از آن امکان حرکت (دور شدن یا نزدیک شدن) ندارد؛ بر این اساس ماده و صورت نمی‌توانند ماهیت مکان به شمار روند چرا که با ویژگی نخست از ویژگی‌های چهارگانه گفته شده در تنافی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ ق، ص ۱۳۰؛ عبودیت، ۱۳۹۶، صص ۷ - ۴۰).
- مکان سطح جسم ملاقات‌کننده با جسم دارای مکان است، خواه ملاقات‌کننده دربرگیرنده باشد یا در بر گرفته شده (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ ق، ص ۱۳۰)؛ این نیز قابل پذیرش نیست چرا که در موارد بسیاری لازم است جسم دو یا چند مکان داشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۶، صص ۷ - ۴۰) و در تضاد با ویژگی دوم از شروط مذکور قرار می‌گیرد.

- مکان سطح درونی جسم دربرگیرنده است که با سطح بیرونی جسم در بر گرفته شده تماس می‌یابد. ارسطو، فارابی و ابن سینا درباره حقیقت مکان این‌گونه می‌اندیشند (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ ق، ص ۱۳۰). این نظریه را با این توجیه که جسم در بر گرفته شده باید در بر گیرنده را پر کند؛ مستلزم تداخل ابعاد دانسته‌اند (عبودیت، ۱۳۹۶، صص ۷ - ۴۰) اما به نظر نگارنده این اشکال ناشی از یکپارچه انگاری جسم است و چنانچه هر بخش هردو جسم (حاوی و محوی) مجزا لحاظ شود این اشکال مرتفع خواهد شد.
- مکان بعدی جوهری و مجرد از ماده و مساوی با ابعاد جسم دارای مکان است؛ این تعریف در نظر متفکرینی مانند افلاطون، خواجه نصیر الدین و صدرالمألهین موجه است (ربانی گلیپاگانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱۱). اشکالی که بر این نظریه گرفته شده است گستردگی جوهر مجرد و تداخل ابعاد ناشی از آن است (عبودیت، ۱۳۹۶، صص ۷ - ۴۰) اما به نظر نگارنده آنچه مهم است لحاظ جوهر مجرد به ابعاد جسم است نه آنکه واقعاً جوهر مجرد محدوده‌مند باشد یا بشود بنابراین سخن از گستردگی یا ضیق جوهر مجرد خلاف تجرد خواهد بود و در واقع با لحاظ فاعل شناسا است که مکان شیء در ج. هر مجرد قابل تعریف خواهد شد.

علامه طباطبایی دو نظریه اخیر را قابل پذیرش قلمداد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ.ق. صص ۱۳۱ و ۱۳۲) هرچند که برخی از متفکرین نظریه سطح مماس جسم دربرگیرنده با دربرگرفته شده را کم اشکال‌تر یافته‌اند (عبودیت، ۱۳۹۶، صص ۷ - ۴۰)

به نظر نگارنده نیز هردو تعریف فوق قابل پذیرش است با توجیهاتی که در ذیل دو نظریه اخیر و در پاسخ به اشکالات مطرح شده بیان شد نظریه سطوح حاوی و محوی را می‌توان نظریه‌ای که بیشتر به مادیت و تجربه نزدیک است به حساب آورد و نظریه جوهر مجرد را بیشتر با نگاه حرکت جوهری و توجه به بعد غیر مادی جهان ماده قابل پذیرش دانست.

با روشن شدن مفاهیم بنیادین مورد استفاده در جستار حاضر اکنون می‌توان «نسبت انسان با زمان و مکان» را در قالب دو تعریف «حیوان ناطق» و «حی متأله» مورد کند و کاو قرار داد.

۴. نسبت انسان به مثابه حیوان ناطق (انسان در مرتبه مادی با دال مرکزی حیوانیت)

با زمان و مکان

به طور کلی گفته شد انسان به مثابه حیوان ناطق انسانی است که در مسیر حرکت اختیاری مجرد مسیر حرکت به عالم مجرد اجنه و شیاطین را انتخاب کرده و به زندگی در دنیا که ماهیت آن عملی است که سرانجامی جز خیال ندارد (لعب) و موجب فراموشی و غفلت از جایگاه حقیقی انسان که برترین جایگاه خلقت است خواهد شد (لهو)، در واقع زندگی دنیایی که همان تعلق نفس به بدن و ابزار بودن بدن برای کسب کمالات است انسان را مشغول داشته و از حقیقت وجودی خویش غافل می‌سازد، این فراموشی و غفلت را می‌توان این‌طور تحلیل کرد که زندگی دنیا بعد مجرد و روح انسان را چنان می‌فریبد که خود را متحد با بدن پنداشته از عالم مجردات منقطع می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۵۹) به عبارت دیگر روح در این مرتبه علیه حقیقت خویش طغیان کرده و حیات دنیا (زندگی مادی و پندار اتحاد روح با بدن) را بر حیات آخرت (توجه به مجرد روح و برتری وجودی از ماسوا الله) ترجیح می‌دهد و این سبب اخلاص علی الارض (زمینی و مادی شدن انسان) می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۹۳) چنین انسانی تمام طول عمر خود را به سرگرمی، بازی و غفلت از عوالم مافوق سپری می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۵۹) عوالم مافوق در واقع عالم مثال (برزخ) و عالم عقل (روح) هستند که برای عالم ماده به منزله علت برای معلول هستند، به عبارت دیگر ماده از جهت وجود مسبوق به عالم دیگری است که مادی نیست اگرچه احکام ماده (زمان و مکان) در آن یافت می‌شود (عالم مثال) و در واقع این عالم علت عالم مادی است و نیز عالم ماده متأخر از عالم دیگری است که از ماده و احکام آن هر دو مجرد است (عالم عقل) (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۱۹ و ۲۰) چنان‌که گفته شده: «وجود جسمانی نسبت بعالم عقل، حکم قطره مدادی

نسبت به دریای بیکران دارد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۳). بر این اساس عالم ماده معلول عوالم برتر حساب شده و محکومیت به حکم عالم ماده و دنیا شأن انسان‌هایی است که در حرکت اختیاری خود به سمت تجرد از عالم ماده بالاتر نرفته و غرق در دنیا و عوالم شبیه به آن هستند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۱).

به نظر نگارنده می‌توان گفت حرکت اختیاری انسان در توجه به دنیا سیر تجردی اختیاری او به سمت عالم عقل را متوقف کرده و او در عمل و با حرکت جوهری تکوینی به حد اکثر تجردی محدود متناسب با عالم مثال دست پیدا می‌کند و همچنان تحت تسلط مطلق یا نسبی زمان و مکان به نسبت بهره‌مندی از تجرد قرار دارد بنابراین زمان و مکان بر چنین انسانی تسلط نسبی یا تام - بسته به میزان بهره‌مندی از تجرد - خواهد داشت. به عبارت دیگر چون این انسان به عوالم برتر از عالم ماده دسترسی نیافته در پایین‌ترین مرتبه این عالم که مکان و زمان جزء لا ینفک آن است باقی مانده و همواره زمان و مکان بر او تسلط دارند.

۵. نسبت انسان به مثابه حی متأله (انسان کامل با دال مرکزی تأله) با زمان و مکان

انسان به مثابه «حی متأله» انسانی است که حرکت اختیاری در مسیر تجرد را با توجه به خدا قرار داد و در این مسیر پیش می‌رود، این انسان از عالم طبیعت و پرده‌های عالم ماده رها شده یا در مسیر این آزادی گام بر می‌دارد و در نهایت به تجرد تام که تجردی الهی و از جنس عالم عقول و ملائکه است دست یافته و به مقام فنای در حق و بقای به او می‌رسد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۱) به نظر می‌رسد می‌توان گفت این انسان به واسطه دست‌یابی به عالم مثال و عقل به علت عوالم پایینی که زمان و مکان در جوهر آن‌ها وجود دارد دست یافته است و بر همین اساس گفته شده است که چنین انسانی به وجود حقانی تحقق پیدا کرده و وجود جمعی احاطی را به دست آورده است، این وجود لوازم عالم ماده و محدودیت‌های آن مانند زمان و مکان را درنور دیده است، انسانی که به چنین مقامی دست یافته آسمان‌ها و زمین ذیل وجود او قرار خواهد گرفت (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۱) به نظر نگارنده با این استدلال می‌توان گفت زمان و مکان در اختیار چنین انسانی است و این انسان بر زمان و مکان مسلط است نه

آن که مقهور در زمان و مکان باشد و از این رو است که ملاک تصرف انسان کامل در عوالم وجود همین احاطه‌ی آن‌ها نسبت به عوالم برشمرده شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۲)، چنان که برخی متفکرین در پاسخ به پرسش طولانی بودن عمر امام عصر علیه السلام گفته‌اند: «[استدلال به افراد با طول عمر بالا روش غلطی است چرا که] اینها همه کسانی هستند که محکوم زمان و پشت سر عصر قرار گرفته‌اند، اما حضرت حجت سلام الله علیه شخصیتی است که حاکم و مقدم بر زمان و صاحب و امام عصر می‌باشد، [همه موجودات غیر از امام زمان علیه السلام] همه از زمانیتند و در ظرف زمان واقع شده‌اند و خواه ناخواه از گذشت زمان اثر می‌پذیرند، اما حضرن مهدی علیه السلام نه تنها بر زمانیات که بر خود زمان نیز امام است و نه فقط اثرپذیر نیست که تأثیر در زمان می‌کند (حجازی، ۱۴۰۸ هـ ق، ص ۱۷۷)»

در واقع می‌توان گفت انسانی که به مقام تجرد الهی رسیده و در عالم عقل وارد شده است به دید الهی به عالم می‌نگرد بر این اساس هرچند پدیده‌های مادی، تحت تسلط و محدودیت‌های زمانی و مکانی هستند، و این محدودیت در رابطه در بین آنها، خدای متعال و انسان‌های باریافته به مرتبه تجرد عقلانی در نظر گرفته شده و تاثیرگذار بوده و کارهای آن‌ها نیز مقید به زمان و مکان تحلیل می‌شود اما محدودیت‌ها، در واقع به مخلوقات باز می‌گردد، و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار می‌رود، نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال و انسان کامل باشد. به دیگر سخن، افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی، دارای دو حیثیت است، یکی حیثیت انتساب به مخلوقات، و از این نظر صفت محدودیت زمانی و مکانی را می‌پذیرد، و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و موجودات عوالم مجرد، و از این نظر از زمان و مکان مبرا هستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۲).

به نظر نگارنده می‌توان این تحلیل را ارائه داد که همانطور که در علت و معلول ثابت است که علت از نقایص و کاستی‌های معلول مبرا است (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۱۹) انسانی هم که با حرکت در مسیر تجرد عقلی وارد عالم عقل - که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد علت عالم مثال و ماده شمرده می‌شود - می‌گردد، از محدودیت‌های عالم ماده رها شده و نسبت انسانی

که در مرتبه عقل قرار می‌گیرد با زمان و مکن نسبت تسلط و قاهریت بر زمان و مکان است نه آن‌که مقهور و تحت تسلط زمان و مکان باشد.

پس از روشن شدن این مطلب که نسبت انسان با زمان و مکان تابع مرتبه وجودی او در عوالم تجردی است نکته قابل توجه در این‌جا این است که می‌توان این استدلال را سامان‌دهی کرد که:

الف) رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان تابع ارتقای تجردی انسان در مسیر عوالم برتر است.

ب) ارتقای انسان در مسیر عوالم برتر سیری تدریجی است.

نتیجه) رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان امری تدریجی است.

از این استدلال می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که زمان از دید هر انسانی تابع مرتبه‌ی تجردی او است، از آنجا که طی این مراتب تدریجی و برای هر انسان مختص به خود او است بنابراین نسبت هر انسان با زمان و مکان نیز مختص او است، بر این اساس می‌توان گفت هر انسانی درک خود از زمان و مکان را دارد ممکن است انسانی گذر زمان یا وسعت مکان را متفاوت از انسانی دیگر درک کند چرا که انسان از دید عوالم بالا به زمان می‌نگرد؛ در صورتی که نسبت معکوس آن یعنی نسبت مکان یا زمان با انسان چون با نگرشی از پایین به بالا و محدودیت‌ها برای همه یکسان است گذر زمان و وسعت و ضیق مکان برای همگان یکسان تلقی می‌شود.

۶. نتیجه

نسبت انسان با زمان و مکان تابع بهره‌مندی او از حقیقت خویش یعنی بعد مجرد و روح او است، انسان به مثابه حیوان ناطق که دال مرکزی در این تعبیر از انسان حیوانیت در نظر گرفته شده است و رسالت انسان در این تعریف از انسان تقویت بعد حیوانی است و نطق و قوه فهم ابزار استفاده از غضب و شهوت برای بهتر حیوانی کردن به شمار می‌رود، چنین انسانی با حرکت جوهری تکوینی به سمت تجرد پیش می‌رود اما حرکت اختیاری او تجرد او را تجردی ناقص و حداکثر در حد اجنه قرار می‌دهد که این تجرد هرچند فراتر از ماده است اما احکام ماده که زمان و مکان است در مورد او حکمفرما است، بنابراین انسان در این مرتبه همواره مقهور زمان و مکان بوده و زمان و مکان بر او تسلط دارد، از سوی دیگر حیوان با تعریف حی متأله که دال مرکزی آن تأله است، علاوه بر حرکت جوهری تکوینی به سمت تجرد حرکت اختیاری او نیز به سمت تجرد تام و ورود به عالم عقل است، عالم عقل از ماده و احکام آن به طور کامل مبرا است، و از آن‌جا که عالم عقل در واقع علت ایجاد عوالم مادون و احکام آن است، عالم عقل مسلط بر عالم ماده بوده و انسان وارد در این مرتبه زمان و مکان را در اختیار دارد و تسلط بر زمان مکان دارد و محدود کننده‌ی آن‌ها است نه آن‌که زمان و مکان بتوانند برای او محدودیتی ایجاد کنند، یکی از مثال‌های روشن در این خصوص طول عمر امام عصر علیه‌السلام است، چرا که او به عنوان انسان در کمال تجرد عقلانی زمان را در اختیار دارد نه آن‌که او مقهور زمان باشد. نکته شایان توجه در اینجا این است که از آنجا که نسبت انسان با زمان و مکان تابع نحوه و شدت تجرد او است، نسبت هر انسانی با زمان و مکان ویژه‌ی خود او است در حالی که نسبت معکوس آن یعنی نسبت زمان و مکان با انسان برای همه یکسان است چرا که زاویه نگاه در انسان از عوالم بالا به مادون است و در نسبت زمان و مکان با انسان زاویه دید از عالم ماده است، همان مثال امام عصر علیه‌السلام در این‌جا هم بسیار گویا است چرا که از نگاه عالم ماده هزار و اندی سال گذشته است اما از نگاه انسان کامل اصلاً زمان و مکان مطرح نیست.

References

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ حیات حقیقی انسان در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم.
- حجازی، سید جمال الدین، ۱۴۰۸ هـ ق، پیام امام زمان و سه گفتار از آیت الله وحید خراسانی، انتشارات مؤسسه الغدير، چاپ دوم.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، دروس معرفت نفس، انتشارات الف. لام. میم، قم، چاپ سوم.
- خمینی، روح الله، ۱۳۸۰، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دولت، محمدعلی؛ افضل، علی؛ سجادی، سید مهدی؛ پارچه باف دولتی، محمد، ۱۳۹۶، نظریه «حی متأله» در سنجه آموزه‌های قرآن و عترت، نشریه اندیشه دینی، شماره ۶۳، صص ۷۵ - ۹۸.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۱، ایضاح الحکمه ترجمه و شرح بدایة الحکمه حکیم الهی علامه طباطبایی «قدس سره»، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، چاپ اول.
- رنجبر، رضا، ۱۳۹۲، خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله) - یک ترجمه فلسفی در باب زمان و مکان، نشریه تاریخ فلسفه، سال چهارم، شماره ۲، صص ۱۴۷ - ۱۷۲.
- زمانی، سید مسعود، ۱۳۹۹، مابعدالطبیعه و تعریف ارسطویی «انسان حیوان ناطق است» در اندیشه هایدگر، نشریه متافیزیک، شماره ۲۹، صص ۱۱۳ - ۱۳۰.
- شاغول، یوسف؛ وظیفه‌دان، مریم، ۱۳۹۵، خدای درون سیستم - خدای بیرون از سیستم (نسبت زمان و مکان با خدا در سیستم‌های شناختی نیوتن و کانت)، نشریه علم و دین، شماره ۱۳، صص ۷۸ - ۹۱.

- صافیان، محمد، امینی، عبدالله، ۱۳۸۸، «مسئله «زمان» و «مکان» در فلسفه لایبنیتس، خردنامه صدرا، شماره ۵۶، صص ۳۳ - ۴۴.
- صیدی، محمود؛ مرادی، حسن، ۱۳۹۷، بررسی دیدگاه قیصری در مورد حقیقت زمان عرفانی، خردنامه صدرا، شماره ۹۷، صص ۵ - ۱۶.
- طاهری موسوی، سید صدرالدین، ۱۳۸۵، بررسی انتقادی آرای کانت و فلاسفه اسلامی در مورد مکان، نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، مجموعه مقالات همایش بین المللی ۲۰۰ سال پس از کانت، صص ۱۸۵ - ۲۰۰.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۱۶ هـ.ق. نه‌ایة الحکمة، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه - قم، چاپ دوازدهم.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۰۳، انسان از آغاز تا انجام، انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوازدهم.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی، بیروت، لبنان.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۱۴ هـ.ق. بدایه الحکمه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
- طباطبائی، سید محمد حسین، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران، چاپ اول.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۶، ماهیت مکان در تاریخ فلسفه اسلامی، نشریه تاریخ فلسفه، سال هشتم، شماره ۱، صص ۷ - ۴۰.
- گرچکانی مختاری، محمدعلی، ۱۳۹۴، چیستی زمان، نشریه نسیم خرد، شماره ۱، صص ۸۳ - ۹۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدر الدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، انتشارات مکتبۃ المصطفوی، قم.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۸، از آغاز تا انجام، نشر گواهان، قم، چاپ پنجم.