

فصلنامه

الهیات عقلی

گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

نحوهی علم به محسوسات از دیدگاه سهروردی
دکتر سعید رحیمیان

خوانش‌های معاصر در الهیات ارسطو
دکتر حسین کلباسی اشتری

اوصاف عقلانیت شبکه اعتقادات دینی در الهیات
اسلامی و مسیحی
دکتر قدرت الله قربانی

نقش عناصر غیر معرفتی شناخت در قرآن کریم
دکتر رمضان مهدوی آزادبنی

الهیات جهانی در اندیشه ویلفرد کنتول اسمیت
دکتر قربان علمی

دیدگاه بدیع آیت الله جوادی آملی درباره
عقل نظری و عقل عملی
دکتر شهناز شایان فر



Journal

Rational Theology

Department of Islamic Philosophy & Theology, Jahrom University

The method of knowledge of sensations from
Sohrwardi's point of view

Dr. Saeed Rahimian

Contemporary readings in Aristotle's theology
Dr. Hossein Kalbasi Ashtari

The characteristics of rationality in religious belief
networks within Islamic and Christian theology

Dr. Qodratullah Qorbani

The Non-Cognitive Factors of Knowledge Islamic
Perspective

Dr. Ramezan Mahdavi Azadboni

Global Theology in the Thought of Wilfred
Cantwell Smith

Dr. Ghorban Elmi

The innovative view of Ayatollah Javadi Amoli on
theoretical and practical reason

Dr. Shahnaz Shayanfar



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت علوم . تحقیقات و فناوری
دانشگاه جهرم

فصلنامه علمی پژوهشی فلسفی - کلامی الهیات عقلی

شماره ۳

صاحب امتیاز: نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

مدیر مسئول: دکتر محمد عباس زاده جهرمی

سر دبیر: دکتر عین الله خادمی

مدیر داخلی و مترجم: ساره تقوایی

طراحی و صفحه آرایی: محمدحسین مرادی

تاریخ انتشار: تابستان ۱۴۰۴

تلفن: ۰۷۱۵۴۳۷۲۲۵۲ داخلی ۲۰۷

نشانی: فارس، جهرم، بلوار استاد مطهری، میدان خلیج فارس، بلوار خلیج فارس، دانشگاه جهرم

هیأت تحریریه:

- دکتر احمد بهشتی / استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران
- دکتر قدرت الله خیاطیان / استاد تمام گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان
- دکتر عبدالله صلواتی / استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران
- دکتر مهدی نجفی افرا / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
- دکتر لطف اله دژکام / دانشیار گروه اخلاق دانشگاه علوم پزشکی شیراز
- دکتر علی اصغر جعفری ولنی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری
- دکتر محمد عباس زاده جهرمی / رئیس و دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

«کلیه‌ی حقوق برای نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم محفوظ است.»

.....« فهرست مطالب ».....

- ۱- نحوه‌ی علم به محسوسات از دیدگاه سهروردی
دکتر سعید رحیمیان
صفحه ۱
- ۲- خوانش های معاصر در الهیات ارسطو
دکتر حسین کلباسی اشتری
صفحه ۲۲
- ۳- اوصاف عقلانیت شبکه‌ اعتقادات دینی در الهیات اسلامی و مسیحی
دکتر قدرت الله قربانی
صفحه ۴۷
- ۴- نقش عناصر غیر معرفتی شناخت در قرآن کریم
دکتر رمضان مهدوی آزادبنی
صفحه ۷۵
- ۵- الهیات جهانی در اندیشه ویلفرد کنتول اسمیت
دکتر قربان علمی
صفحه ۹۲
- ۶- دیدگاه بدیع آیت الله جوادی آملی درباره‌ عقل نظری و عقل عملی
دکتر شهناز شایان فر
صفحه ۱۱۶

نحوه‌ی علم به محسوسات از دیدگاه سهروردی

(نقدی بر انتساب نظریه علم حضوری به محسوسات به سهروردی)

دکتر سعید رحیمیان^۱

چکیده

از زمان قطب الدین شیرازی شارح حکمت اشراق چنین شهرت یافته که سهروردی علم انسان به محسوسات را (بر خلاف مشائیان که آن را حصولی دانسته اند)، علم حضوری و بلا واسطه می‌داند. منشاء این انتساب دو عبارت در حکمه الاشراق و المشارع و المطارحات بوده است. ملاصدرا در آثار خود گاه این انتساب را پذیرفته و اشکالات متعدد بر آن وارد کرده است و گاه چنان انتسابی را به شیخ اشراق تلویحا رد نموده است. این مقال بر آن است که در دو مبحث تاریخی و نیز فلسفی قول به علم حضوری انسان‌ها به محسوسات را نقد نماید. در وهله نخست نشان داده می‌شود که سخن سهروردی توسط قطب شیرازی و برخی شارحان معاصر حکمت اشراق مورد بدفهمی قرار گرفته است و تفسیر ملاصدرا از سخن شیخ اشراق بیشتر مقرون به صواب است. و در وهله بعد نشان داده شده است که اگر بحث (علم حضوری به محسوسات) در معلوم بالذات باشد که نزد اغلب فلاسفه صحیح است چرا که از دید ایشان این معلوم، به علم حضوری درک می‌شود؛ اما اگر مقصود معلوم بالعرض باشد، سخن مزبور با بسیاری قواعد فلسفی و استدلالی (حتی قواعد پذیرفته شده توسط سهروردی) در تعارض می‌باشد. چه این که سهروردی نیز خود تصریحاتی به حصولی بودن این علم دارد.

کلید واژگان: علم حضوری، معلوم بالعرض، علم به محسوسات، سهروردی، ملاصدرا.

^۱ استاد بخش فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز sd.rahimian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

The method of knowledge of sensations from Sohrwardi's point of view (Criticism of the attribution of the theory of knowledge by presence to the senses to Sohrawardi)

DR. Saeed Rahimian¹

Abstract

Since the time of Qutbuddin Shirazi, the commentator of the wisdom of illumination, it has become so famous that Suhrawardi considers the human knowledge of the senses (unlike the preparators (Masha'ites) who believed it to be an acquisition (Husuli) knowledge) to be a direct and immediate knowledge by presence (Huzuri).

In his works, Mulla Sadra sometimes accepted this attribution and had many problems with it, and sometimes he rejected such an attribution to Sheikh Eshraq (Suhrawardi). This article is intended to criticize the promise of the knowledge of the presence of human beings to the senses concerning historical and philosophical topics. First, it is shown that Suhrawardi's theory was misunderstood by Qutb Shirazi and some contemporary commentators of Hikmat Ishraq, so Mulla Sadra's interpretation of Sheikh Ashraq's theory is more reasonable.

Secondly, it has been shown that if the topic (direct and present knowledge of sensations) is in the object-known by essence (subjective concept), it is correct according to most philosophers, because from their point of view, this knowledge is understood as knowledge by presence. Still, if the topic is an object -known by

¹ Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shiraz University

sd.rahimian@gmail.com

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

accident (external object), the statement conflicts with many philosophical and reasoning rules (even the rules accepted by Suhrawardi). Suhrawardi also makes some clear statements about this topic.

Keywords: knowledge by presence, object-known by essence (subjective concept), Object-known by accident (external object), Suhrawardi, Mulla Sadra knowledge, Object known by essence, Object-known by accident, Suhrawardi, Sadra

مقدمه

علم انسان به محسوسات از آغاز مورد توجه فلاسفه از اقلاطون و ازسطو گرفته تا ابن سینا و سهروردی و سپس ملاصدرا و فلاسفه حکمت متعالیه قرار گرفته است. قول مشائیان در این باب آن است که علم ما به محسوسات از سنخ صور علمی جزئی و از اقسام علم حصولی است. همانطور که مدار تعقل نیز علم حصولی و بر مبنای صور علمی کلی می باشد. در این بین به سهروردی و اشراقیان نسبت داده شده است که علم نخست یعنی علم به محسوسات، از سنخ علم حصولی است. دیدگاه این مقال این است که: انتساب قول علم حصولی انسانها به محسوسات به سهروردی نادرست و ناتمام است. این که انسان نسبت به محسوسات علم حصولی داشته باشد، نه بر اساس تصریحی که از او بدست داریم بلکه بر اساس تفسیر برخی شارحان و مفسران او، به سهروردی نسبت داده شده است و مشخصاً نحوه تفسیر قطب الدین شیرازی بوده است که برخی فیلسوفان و مورخان فلسفه را به این وادی کشانده که نوعی علم حصولی اشراقی در انسانها نسبت به محسوسات را به سهروردی نسبت دهند. خواهیم دید که بعضی از شارحان و مفسران نیز نقدهایی را به قطب شیرازی در باب این انتساب روا داشته‌اند بهر روی این نظریه به تدریج به شیخ اشراق نسبت داده شد و نقدها و رد و اثبات هایی در مورد آن به عمل آمد که بعدها این انتساب و نقدها به حکمت متعالیه رسید و رد و دفاعها از طرف ملاصدرا و بعضی از شارحان ملاصدرا مثل سبزواری در اسفار نیز در این باب مطرح گردید. همچنین خواهیم دید که ملاصدرا خود هشت اشکال بر این قول وارد می کند و سبزواری سعی می کند این نقدها را پاسخ گوید و در دفاع از آن نظریه، مباحثی تازه را بیان کند. بعدها همین قول به بعضی از کتابهای متاخرین رسیده است. از جمله مولف کتاب "حکمت اشراق گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی"^۱

^۱ حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، اثر سید ید الله یزدان پناه، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، ۱۳۸۹، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.

که این انتساب را مسلم فرض کرده و در تایید انتساب این قول به سهروردی، شواهدی هم آورده است که به نظر نمی رسد بتواند انتساب نظریه را به سهروردی اثبات کند. در ادامه به این مطلب نیز خواهیم پرداخت.

به هر روی مباحث این مقال شامل دو قسمت کلی است:

۱- مباحث معرفت شناختی و هستی شناختی مرتبط با آن و ۲- سیری تاریخی از مساله در ارتباط با تاریخ فلسفه

۱. بررسی مساله از دو منظر معرفت شناختی و هستی شناختی

می توان گفت با پذیرش نظریه علم حضوری انسان ها به محسوسات، چندین اصل و قاعده فلسفی زیر سوال می رود یا دچار چالش می گردد. بدین شرح که اولاً اصل تقسیم علم به حصولی و حضوری دچار چالش می شود. همچنین این نظریه با تقسیم معلوم به معلوم بالعرض و معلوم بالذات، ناسازگاری دارد. بعلاوه با مسلماتی از فلسفه اسلامی و حکمت اشراق مانند تقسیم موجود به مجرد و مادی، نیز تلازم موجود مجرد با حضور و انحصار علم به مجردات و برخی دیگر از مباحث فلسفی که در مباحث علم مطرح شده با این نظریه نا متلائم است. بنابراین پرداختن به این نظریه بحث مهمی است؛ هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ حقیقت یابی و شناخت علم و معرفت.

توضیح آن که فلاسفه در تعریف علم و ملاک انکشاف بحث کرده و حضور وجود را ملاک علم دانسته اند و حضور یک وجود نزد وجود دیگر یا حضور مجرد لمجرد را تعریف و ملاک تحقق علم دانسته اند^۱ و آن را ملازم عدم غیبت دانستند. حال این حضور یا حضور خود شی است نزد انسان که در علم حضوری مطرح است یا حضور صورت شی نزد ذهن او که مربوط به علم حصولی است. به عنوان مثال در علم ما به نفس؛ حضور خود ما نزد خویش مطرح است؛ اما در مورد مثال علم ما به درخت؛ علم به صورت درخت مطرح است نه خود آن.

^۱ از جمله ر.ک: حکمه الاشراق ص ۱۱۵.

به تعبیر دیگر در علم حصولی معلوم بالذات برای ما صورت است و معلوم بالعرض شی خارجی، اما در علم حضوری هر دو یکی است. اگر از سویی ملاک علم را حضور بگیریم (همان گونه که شیخ اشراق می گوید) از سویی دیگر می دانیم که حضور در مجردات قابل تحقق است نه در مادیات؛ نتیجه واضح است؛ در ماده و مادیات علم و آگاهی راه ندارد (چون حضور نیست و ماده بحسب تحلیل فلاسفه ملاک غیبت است).

توضیح آن که فلاسفه گفته‌اند: حضور با مجرد تلازم دارد نه با مادی بودن، تعبیری که شیخ اشراق از ماده می‌کند غواسق است (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۱۱۰-۱۱۳)، چیزهایی که تاریک هستند و نوری و بالتبع حضوری ندارند. حال سه بحث در اینجا پیش می‌آید:

۱- اجسام به خودشان علم حضوری ندارند. چون نزد خودشان حضور ندارند. بدین جهت که اساساً اجسام با امتداد ملازمند و امتداد چه مکانی و چه زمانی با غیبت هر جزء از جزء دیگر ملازم است؛ یعنی یک جزء که تمام می‌شود و خاتمه می‌یابد (در امتداد مکانی) و یا نابود می‌شود (در امتداد زمانی)، جزء دیگر شروع می‌شود و یا بوجود می‌آید. بنابر این چه در حیطه‌ی امتداد زمانی و چه در حیطه‌ی امتداد مکانی، امکان استحضار و امکان حضور یکی نزد دیگری موجود نیست.

۲- اجسام به اجسام دیگر علم حضوری ندارند. دلیل آن قیاس اولویت است یعنی آنچه که فاقد علم حضوری به خود است طبعاً علم حضوری به جسم دیگری هم نمی‌تواند پیدا کند. این دو قضیه محل اتفاق فلاسفه است.

۳- اجسام متعلق علم حضوری واقع نمی‌شوند. این بحث محل اختلاف است. آیا اجسام متعلق علم حضوری برای دیگری واقع می‌شوند یا نه؟ یعنی آیا فاعلی شناسا ممکن است به اجسام علم حضوری پیدا کند؟ در مورد مفاد این قضیه‌ی سوم که آیا اجسام می‌توانند نزد دیگران حضور پیدا کنند؟ و در نتیجه دیگری به آنها علم حضوری پیدا کند؟

ملاصدرا در برخی آثارش برای این بحث نیز قیاس اولویت مطرح می‌کند؛ یعنی آنچه که نزد خود حضور ندارد به طریق اولی نمی‌تواند نزد دیگری حضور پیدا کند.^۱ او در مباحث الهیات اسفار می‌گوید: شرایط علم حضوری سه چیز است: ۱- وجود نوری داشتن برای مدرک (فاعل شناسا)، که این شرطی است در ناحیه عالم که می‌بایست نوعی تسلط و اشراف نوری داشته باشد. ۲- حضور استناری برای مدرک (متعلق شناسایی)، یعنی معلوم، باید قابلیت حضور داشته باشد تا استناره برای دیگری حاصل شود. ۳- ربطی حضوری و پیوندی وجودی بین عالم و معلوم برقرار باشد که این ربط حضوری وجود می‌تواند به نحو اضافه اشراقیه باشد (چنان که در علم علت تامه به معلول چنین است) یا از آن ربط نزدیک‌تر که مقصود عینیت است مثل علم نفس به خودش و یا در حالت سوم ربط اضافه اشراقیه به عکس حالت اول باشد یعنی علم معلول مجرد به علت تامه. ملاصدرا روی دو شرط نخست بیشتر تأکید می‌کند: یکی وجود نوری داشتن مدرک (به کسر راء) و دیگری حضور استناری داشتن مدرک (به فتح راء).

بنابراین سوال این است که آیا مادیات می‌توانند شرط حضور استناری برای مدرک داشته باشند یا خیر؟

طرح بحث به این صورت است که امکان علم حضوری به مادیات در سه زمینه نزد فلاسفه (از شیخ اشراق تا ملاصدرا) مطرح شده است؛ یکی امکان علم حضوری به مادیات برای واجب الوجود و دوم امکان علم حضوری به مادیات برای دیگر مجردات از جمله انسان‌ها که این خود دو قسم است و در دو حیطة مطرح است: اول امکان علم حضوری به مادیات نزد

^۱ اسفار ج ۶ ص ۱۶۴ اکثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه المادیات و الظلمات عند احد و لا انکشاف لها عند مبادئها الا بوسيله انوار علمیه متصله بها. (سبزواری در حاشیه اسفار این قول را نقد نموده است). اما در این باب موضع ملاصدرا با سهروردی نقطه ی افتراقی دارد. چون سهروردی در مواضعی اعتقاد دارد که چنین حضوری برای جسم امکان‌پذیر است و علم فعلی باری تعالی به ماسوی (اعم از مجرد و مادی) علم حضوری است. سخن او چنین است: نور الانوار ظاهر لذاته ... و غیره ظاهر له ... اذ لا یحجبه شیء عن شیء (حکة الاشراق ص ۱۵۰) قطب شیرازی در این موضع چنین آورده است: و نور الانوار نومحض، لا یمکن احتجابہ عن ذاته و لا احتجاب غیره من الموجودات العقلیه و الحسیه. .. و اذ لم یحجبه شیء عن شیء فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری. (شرح حکمة الاشراق ص ۳۴۶). هرچند ملاصدرا هم در بعضی اقوال در نهایت آن را به نوعی یا در اقسامی پذیرفته است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

انسان های کامل (و اهل معرفت و واجدان تجارب معنوی خاص) و دوم امکان علم حضوری به مادیات نزد همه انسان ها. اگر بخواهیم از مواضع سهروردی جمع بندی داشته باشیم می توان گفت: در مورد حیطه ی نخست یعنی امکان علم حضوری واجب به مادیات ؛ او قائل به امکان و وقوع آن بلکه ضرورت آن است. او معتقد است که ملاک علم حضوری برای واجب همان اضافه اشراقیه و اشراف وجودی اوست و این اضافه اشراقیه چون همه چیز را اعم از مجردات و مادیات در بر می گیرد ، بنابراین همه نزد او حاضر هستند و وجود او به همه چیز اشراف دارد.

ملاصدرا دو قول را در اینجا بیان می کند در ابتدا انکار می کند و می گوید: مطلقاً مادیات و اجسام نمی توانند حضور داشته باشند و این از شان فاعل نمی کاهد یعنی این قصور از ناحیه ی فاعل نیست ، بلکه از ناحیه قابلیت قابل است و از قصور وجودی ماده و جسم است که به آن ، علم تعلق نمی گیرد زیرا مادیات شانیت حضور و معلوم شدن را ندارند(اسفار ، همان). اما در نهایت به تقریری دیگر این بحث (امکان معلومیت اجسام) را حداقل در مورد واجب الوجود می پذیرد^۱. در حیطه دوم یعنی در مورد انسان های کامل؛ سهروردی بحثی را دارد که در کتاب هایش هم نقل شده و اینکه در کتاب حکمت اشراق می گوید: قد جَرَّبَ اصحاب العروج للنفس مشاهده صریحه اتم مما للبصر فی حاله انسلاخ شدید علی البدن ، ... او می گوید: صاحبان عروج و معراج مشاهدات صریحی را بیازموده اند که اتم از مشاهده به بصر است و آن مشاهدات آنان را در حالت انسلاخ از کالبد حاصل آمده است. و آنان در حالت انسلاخ خود در یقین بوده اند که آنچه خود مشاهده میکنند از نوع نقوش منطبع در پاره از قوای بدنی آنان نمی باشد و این مشاهدات در آن گاه آنان را حاصل شده است که مشاهدت بصریه

^۱ چنان که در تعلیقه اش بر حکمت اشراق تصریح نموده است که: و هذه الطريقة أوجد، فعلمه تعالی بكل شیء إضافة القيومية إليه، و إضافة إليه إِبصار له فیکون قدرته و علمه و بصره شيئاً واحداً ... فنور الأنوار لقوة تسلطه علی الأشياء و شده قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية، تكون حاضرة و ظاهرة له حضوراً و ظهوراً لا يتصور أن یکون أتم منه و لا أكمل، فلا يحجبه شیء عن شیء، فنفس وجود الأشياء عنه نفس إِبصاره إياها وإشراق نوره الوجودی علیها. فعلمه نفس قدرته كما مر إذ النور فیاض لذاته و الوجود الواجبی قیوم لغيره.(شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین ج ۲ ص ۱۷۴).

همچنان باقی بوده است و هر آن کس که در راه خدای مجاهدت کند و حق مجاهدت را انجام دهد و قوت‌های ظلمانی را مقهور خود کند انوار عالم بالا و جهان عقلی را مشاهده میکنند مشاهدتی کاملتر از مشاهدت بصریه نسبت به مبصرات این جهان (خواهد داشت) پس نورالانوار و انوار قاهره بسبب رؤیت نوراسفهدمرئی می باشند یعنی مرئی نور اسفهد می باشند و همچنین بسبب رؤیت بعضی از آنها بعضی دگر را نیز مرئی می باشند. و نیز همه انوار مجردة باصر و بیننده اند و دید آنان بازگشت به علم آنان نمی کند بلکه بعکس علم آنان به مشاهدت آنان باز می گردد. (سهروردی ، ۱۹۷۲ ص ۲۱۳ و سجادی، ۱۳۵۷ ص ۳۵۴). بنابراین از دیدگاه او صاحبان تجربه باطنی و عرفانی یعنی همان اهل معرفت هنگام انسلاخ شدید از بدن، می‌توانند علم حضوری (به نحو فرامکانی و فرازمانی) نسبت به مادیات و محسوسات داشته باشند یعنی علمی بدون وساطت صورت علمیه و یا نقشی که در قوای بدنی حاصل شود ، ایشان سپس مطرح می کند که غیر از نقوشی عادی که برای ما حاصل می‌شود برای ایشان (اصحاب العروج و عارفان) علم دیگری حاصل می‌شود. پس این قسم علم حضوری به محسوسات برای انسان های کامل مطرح است.

اما همه سخن در حیظه سوم یعنی همه انسان هاست. موضع سهروردی در مورد سوم چیست؟ آیا سهروردی در مورد همه انسان‌ها به این قول قائل شده است که هر انسانی می‌تواند علم حضوری داشته باشد یا خیر؟ و آیا می‌توان در مورد همه ی انسان ها نسبت داد که علم حضوری به مادیات و اشراف به اجسام دارند یا نه؟

برخی شارحان از جمله قطب شیرازی امکان و وقوع چنین علم حضوری را ، تحت عنوان حضور اشراقی یا اضافه اشراقی نفس نسبت به مبصرات ، به سهروردی نسبت داده اند. بنابراین از نظر ایشان برای انسان‌ها چنین علم حضوری امکان پذیر و واقع است. خود سهروردی چنان که ذکر شد تصریحی در این باب ندارد. در ادامه ی بحث بدین نکته پرداخته می‌شود.

۳. بحث تاریخی

همه چیز در مورد انتساب نظریه مورد بحث به سهروردی، از مبحث حقیقت ابصار شروع شد. او بحث حقیقت ابصار را هم در مطارحات و هم در حکمت اشراق بیان می‌کند و در حکمت اشراق هم در مباحث مقدمات و محاکماتی که نسبت به مشائیان دارد و هم در مباحث فصل ماقبل آخر این کتاب به نقد دو مسلک مشهور می‌پردازد: مسلک انطباع و مسلک خروج شعاع. در هر دو کتاب مطارحات و حکمت اشراق، در نهایت به این مطلب می‌رسد که صرف رفع مانع و نبودن حجاب برای دیدن کفایت می‌کند. اما این مطلب ابهامی دارد که مفسران و شارحان تفسیرهای مختلفی برای آن بیان کرده‌اند. یعنی هنگامی که حجاب بین مبصر و قوه باصره (یا بصر) رفع شد به چه صورت این ابصار تحقق یافته و رویت حاصل می‌شود؟ اولین نکته همین کشف حجاب است و نبود مانع در جریان رویت است تا زمینه برای حضور تصویری یا زمینه برای تحصیل علمی از مبصر (شیء دیدنی) برای ما حاصل شود.

سخن خود سهروردی چنین است: و نور اسفهبید را اشراقی بر مثل خیال و مانند آن {یعنی سایر قوای باطنه} بود و نیز او را بر ابصار اشراقی بود بدانسان که او را در بینش از حصول صورت مبصر در چشم بی‌نیاز می‌کند... و نوع اشراق نور مدبر بر خیال بمانند نوع اشراق او بود بر ابصار والا اگر مدرک نور مدبر، مجرد مثال خیال بود در این صورت اگر خود ادراک کند که آن مثالی که در خیال است و معلوم وی است عبارت از مثال امری بود که در خارج است لازم آید که آن خارج غایب را پیش از حصول آن مثال وبدون حصول مثال در او ادراک کرده باشد و در نتیجه در حصول وادراک امر خارجی از مثال آن بی‌نیاز بود والبته این امر ممتنع بود. {زیرا ادراک خارجیات بدون وساطت مثال آنها محال بود}. (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۲۱۵ و سجادی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۶).

تفسیر قطب شیرازی از سخن مزبور، این است که نفس، بعد از این کشف حجاب و بعد از اینکه مانعی بین باصر و مبصر وجود نداشته باشد، با یک اضافه اشراقی؛ با علم حضوری به مبصر (دید شده)، عالم می‌شود (قطب شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۴)

ملاصدرا در تعلیقه ای که بر حکمت اشراق می‌نویسد این تفسیر را نمی‌پذیرد و معتقد است که منظور سهروردی این است که به قرینه ی این حقیقت که در انسان ، نفس همه کاره است و قوا صرفاً ابزاری برای نفس هستند و نفس مدرک است لذا مقصود شیخ اشراق این است که این نفس در نهایت بعد از اینکه مقدمات و کشف حجاب حاصل شد، در خودش چیزی را اشراق می‌کند ؛ یعنی صورتی جزئی را که آن را محسوس و مبصر می‌خوانیم در خود ، به نحو اشراق و اضافه ی اشراقیه، انشاء می‌کند.(صدرالمتألهین، ۱۳۹۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱). تفسیر ملاصدرا این است که معلوم بالذات یعنی صورت علمیه ی حسیه توسط نفس افزایه و اشراق می‌شود نه اینکه نفس اشراقی به عالم خارج داشته باشد و با علم حضوری مثلاً این درخت را دریابد چون سخن شیخ اشراق اساساً ناظر به معلوم بالعرض نیست. او پس از توضیح دو نحو اشراق که در یکی ، اشراق ، ذات مشرق علیه را بوجود می‌آورد و در دیگری ، صرفاً او را آشکار می‌کند؛ توضیح می‌دهد که شیخ اشراق مراعات این فرق را در این بحث نکرده و توجهی بدان نداشته است .(همان ص ۴۳۰). پس بر خلاف قطب شیرازی که تصریح می‌کند این علم حضوری به معلوم بالعرض و خارج، تعلق می‌گیرد ؛ از دید گاه ملاصدرا این علم حضوری و اشراق حضوری مربوط به معلوم بالذات و ذهن و عالم درون است.

سهروردی خود نیز تأکید می‌کند که در عین تحقق شرایط ابصار یعنی سلامت چشم و مقابله با مرئی و وجود نور و غیره که همه از معادات و مقدمات هستند، در واقع بیننده و رائی در هر حال نفس و نور اسفهد است . همچنین تصریح میکند که نور اسفهد بر قوه خیال و ابصار اشراق دارد و این نکته مهمی است که نباید از آن غفلت کرد.

در حکمت اشراق می‌خوانیم : و للنور الاسفهد اشراقٌ علی مُثُلِ الخیال (سهروردی ، ۱۹۷۲ ص ۲۱۵)، شیخ اشراق برای اصطلاحات فلسفی گاه اصطلاحاتی را جعل می‌کند که غیر از آن اصطلاحاتی است که در حکمت مشاء رایج و دارج بوده است. یکی از این اصطلاحات، این است که به صور علمیه جزئی ، مُثُلِ خیالی در نفس انسان اطلاق می‌کند. البته این به نوعی تقابل و تناظر دارد با مُثُلِی که خارج از انسان هست ، گاه مثال حسی می‌گوید و گاه مثال خیالی، که در هر دو ، منظور صور علمیه جزئی است. پس نور اسفهد یعنی نفس، اشراق

می‌کند و صور علمیه خیالی را ایجاد می‌کند. این با مسلک ملاصدرا و برداشتی که از مسلک سهروردی از این قضیه دارد، سازگار است.

سهروردی در ادامه می‌گوید: و اشراق علی الابصار... و نیز او (نفس و نور مدبر) را اشراقی است بر ابصار بدان سان که او را در بینش از حصول صورت مبصر در چشم بی‌نیاز می‌کند. (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۲۱۵ و نیز سجادی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۶) اینجا بزنگاه بحث است؛ در این موضع قطب شیرازی مطلب را به اشراق علی المبصرات و امر مبصر تفسیر می‌کند؛ یعنی نفس به نوع اشراقی بر مبصرات خارجی می‌نماید که همان معلوم بالعرضی است که در نتیجه ما آن را می‌شناسیم.

اما چرا سهروردی نگفت: اشراق علی المبصرات، بلکه گفت: اشراق علی الابصار المستغنی عن الصورة؟ ملاصدرا تصریح و در تعلیقه بیان کرده است که اشراق علی الابصار، یعنی این اشراق بر قوه‌ای است که در آن قوه، صورت‌های حسی، موجود است؛^۱ به عبارت دیگر صور حسی را (که معلوم بالذات اند) با اشراق خودش به وجود می‌آورد و این نکته‌ی مهمی است که این نور مدبر یعنی نفس ناطقه صور علمی جزئی خود را به واسطه صورت و مثال دیگری درک نمی‌کند تا تسلسل لازم آید: یعنی ان هذا النور المدبر له علم اجمالی بجمیع الصور و المثل الحاضر عنده لانه بذاته البسیطه یدرکها لا بصوره اخری متوسطه بینة و بین مدرکاتها من المثل الخیالیة. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۴۳۰)

همان‌گونه که درک جزئیات، زمینه ساز اشراق امر کلی توسط عقل فعال بر عقل و قوه مدرک کلیات است، و همانطور که درک امور جزئی مقدمه و زمینه ساز اشراق صور خیالی بر نفس است؛ در ادراک محسوسات نیز پس از فراهم آمدن معادات و مقدمات ادراک حسی از جمله وجود نور و نبودن مانع و ...، اشراقی از ناحیه‌ی نفس یا از ناحیه عالم خیال منفصل بر نفس افاضه می‌شود تا محسوس بالذات در نفس نقش بندد و به منزله آینه‌ای برای ادراک

^۱ هم شارح شهرزوری (شرح حکمه الاشراق ص ۵۱۲) و هم شارح شیرازی، احتمالاً به تبع شارح نخست (شرح حکمه الاشراق ص ۴۵۴) هر دو ابصار را به مبصرات یا مبصر تعبیر کرده‌اند و زمینه ساز تعبیر نادرستی که در متن سخن از آن رفت گردیده‌اند.

محسوس بالعرض گردد. هم در این موضع از حکمه الاشراق و هم در مطارحات صحبت از اضافیه ی اشراقیه ی نفس است.

و اما این که سهروردی پس از عبارت مزبور و در وصف ابصار می گوید: المستغنی عن الصوره ، اشاره به این است که همواره مدرک بالذات به علم حضوری درک می شود و گرنه اگر آن صورت علمی (معلوم بالذات) را نیز با صورتی دیگر درک می کردیم و هکذا صورت سوم و ... به تسلسل خواهیم رسید.

نکته جالب آن است که سهروردی در دو سطر بعد در ضمن استدلالی تصریح می کند که ادراک صورت حسی و خیالی (مثال الخیال) از شیئی خارجی محال است... و الا یكون ادرك الخارج دون مثال و استغنی عنه (عن المثال و الصوره) و هو ممتنع. (سهروردی، ۱۹۷۲ ص ۲۱۵). قطب شیرازی در اینجا اعتراف می کند که مقصود آنست که: هو ممتنع لاستحاله ادراک الخارجیات دون مثال.. امتناع مزبور بجهت محال بودن ادراک امور خارجی بدون مثال و صورت است. (شرح حکمه الاشراق ص ۴۵۵)

اما اگر چنین تفسیر نکنیم لاجرم باید بگوییم که سهروردی به دو نوع اضافه اشراقی متافیزیکی معتقد بوده است: ۱- اضافه ی اشراقیه ای که به واسطه آن ؛ ذوات به وجود می آیند (اعم از ذوات عینی در خارج یا ذوات ذهنی در ذهن)؛ مثل اضافه اشراقیه ای که حق تعالی نسبت به کل عالم دارد و همه هستی را به وجود آورده است یا مثل اضافه اشراقیه نفس نسبت به صور علمی خود (یعنی صور خیالی و صور حسی). این معنا از دیدگاه سهروردی برای ارتباط بین نفس و اجسام و معلومات بالعرض، ناممکن است یعنی نفس نمی تواند معلوم بالعرض (جسم) را تولید کند (حکمه الاشراق ص ۱۱۹). همچنان که نفس نمی تواند در خارج اعراض و کیفیاتی مانند رنگ ها و یا حرارت و برودت را تولید کند. ۲- اضافه اشراقیه ای که در آن؛ بر ذواتی که از قبل موجود بوده اند اضافه می شود. مثل پرتو نور خورشید بر زمین؛ چرا که زمین پیش از آن پرتوفشانی و مستقل از آن ، موجود بوده است. چنین مفهومی نه تنها فلسفی نیست بلکه تعمیمی ناموجه و صرفا بازتاب بیانی ادیبانه و استعاری از پرتو افشانی فیزیکی نور

بر سطح اشیاست که از شرایط مادی دیدن است از آنرو که دیدن در تاریکی صورت نمی پذیرد.

از نظر ملاصدرا چنین چیزی نوعی تهافت و ناسازگاری در اصطلاحات است و لزومی ندارد که اینجا اضافه اشراقیه نفس به خیال و اضافی اشراقیه نفس به ابصار را به معنای دیگری غیر از معنای اول بگیریم و خارج از اضافه مقولیه (طرفینی) و اضافه اشراقیه (یک جانبه و هستی بخش) اضافه ی دیگری مطرح نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ج ۸ ص ۱۸۲)؛ هر چند برخی مفسران متأخر مانند ملاهادی سبزواری چنین کرده‌اند و گفته است: نفس مثل چراغی است که اشراق می‌کند و هنگامی که به علم حضوری به این درخت اشراق کرد، نفس این درخت را می‌یابد (همان ج ۸ ص ۱۸۰).

چنین تفسیری فی حد نفسه غرابت دارد. علاوه بر آن که با تعبیر فلسفی که از اضافه اشراقیه نزد شیخ اشراق موجود است نیز منافات دارد. تفسیر خود ملاصدرا همانطور که در تعلیقات بر حکمت اشراق بیان کرده است کاملاً راه را برای این ناسازگاری می‌بندد. او می‌گوید: نفس، بعد از آن مقدمات و معدات، ایجاد کننده ی صور حسی و خیالی و افاضه کننده ی آن در ذهن تلقی می‌شود. بنابراین علم حضوری نفس و اضافه اشراقیه نفس به معلوم بالذات و صورت حسی این درخت تعلق می‌گیرد نه به معلوم بالعرض و عین خارجی درخت. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱ ص ۴۳۰).

تعبیر استاد دکتر ابراهیمی دینانی نیز در این باره چنین است: صدر المتألهین نظریه سهروری را هم در باره رؤیت شیء خارجی و هم درباره رؤیت در آئینه مورد اشکال و انتقاد قرار داده است. این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که حصول یک شیء برای شی دیگر بدون تحقق نوعی علاقه علی و معلولی در میان آنها امکان پذیر نمی باشد، زیرا اگر حصول یک شیء برای شی دیگر بدون ارتباط و علاقه علی و معلولی امکان پذیر باشد، لازمه آن این است که حصول همه اشياء برای یک شیء امکان پذیر بوده باشد، در حالیکه این امر امکان پذیر نبوده و حصول یک شیء برای شی دیگر جز در موارد محدود و معین تحقق پذیر نمی باشد. حصول یک شیء برای شی، دیگر هنگامی تحقق می پذیرد که یکی از آن دو شی نسبت

به دیگری یا فاعل باشد یا قابل، این سخن در مورد رابطه و نیست میان ماده و صورت نیز صادق می‌باشد، به این ترتیب آنجا که دو شیء نسبت به یکدیگر از عنوان فاعلیت و قابلیت یا فتاده و صورت بودن برخوردار نباشد، حصول یکی از آنها برای دیگری امکان پذیر نخواهد بود. اکنون با توجه به این که نفس ناطقه انسان نسبت به شیء خارجی نه فاعل بوده و نه قابل بشمار می‌آید، ناچار باید گفت حصول شیء خارجی برای نفس ناطقه در هنگام رویت امکان پذیر نمی‌باشد. ... صدر المتألهین در باب اضافه اشراقیه نفس به آنچه در جهان مادی موجود است تردید کرده و آن را مورد پرسش قرار داده است. اضافه اشراقیه نفس نسبت به مرئی و مدرک هم مورد قبول سهروردی است و هم مورد تأیید صدر المتألهین قرار گرفته است، اختلافی که در میان این دو فیلسوف در این باب وجود دارد این است که سهروردی از اضافه اشراقیه نفس نسبت به موجود مادی خارجی سخن می‌گوید، در حالیکه صدر المتألهین اضافه اشراقیه نفس را نسبت به صورت ادراکی مرئی مورد تأیید قرار می‌دهد. (دینانی، ۱۳۶۴ ص ۳۶۰ و ۳۶۱).

در مورد عبارت اخیر استاد، و انتساب قول اضافه اشراقیه نفس به موجود خارجی به سهروردی چنان که ذکر شد تردید جدی وجود دارد. اما بیان ایشان به خوبی نقد ملاصدرا بر هرگونه معنای دیگر از اضافه اشراقیه بجز معنای علی و هستی بخش را تبیین می‌کند. به هر روی اگر این تفسیر ملاصدرا را بپذیریم، انتساب قول به یافتن مبصرات (معلوم بالعرض) با علم حضوری، به سهروردی دچار خدشه می‌شود؛ زیرا یکی از دو مستندی که نسبت دهندگان این قول به سهروردی داشته‌اند، همین عبارت حکمت اشراق بود.

مورد دیگری که انتساب دهندگان قول مزبور به سهروردی به آن استناد کرده‌اند، مطلبی است از المشارع و المطارحات که بدان می‌پردازیم.

توضیح آن که سهروردی در المطارحات علاوه بر اینکه اضافه را مطلق شمرده و در ابصار واجب الوجود دخیل می‌داند آن را اشراقی نامیده و می‌نویسد: ان الابصار مجرد مقابله المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس لا غیر ... و اذا صح العلم الاشرافی لا بصورة و اثر بل بمجرد اضافه خاصه هو حضور الشیء حضور اشراقیاً كما للنفس ففی واجب

الوجود اولی و اتم . همانا ابصار و دیدن، تنها مقابله شیء مستنیر با عضو بیننده (چشم) است که بواسطه آن، اشراق حضوری برای نفس نسبت به آن شیء نه چیز دیگر صورت میگیرد... و اگر علم اشراقی به صورت و اثر (یعنی به صورت حصولی) نباشد، بلکه به مجرد اضافه خاص یعنی همان حضور اشراقی شیء، باشد. پس صحیح خواهد بود که واجب الوجود نیز به علم حضوری اشیاء را در یابد، بلکه در مورد او سزاوارتر است (سهروردی، ۱۳۵۳ ص ۴۸۶-۴۸۷).

اما توسل به این عبارت در استناد قول به علم حضوری به محسوسات به سهروردی، نادرست و ناقص است زیرا با غفلت از عبارتی مطرح شده است که سهروردی در مطارحات در ادامه این بحث آورده است: نحن انما احتجنا الی الصورة فی بعض الاشیاء لان ذواتها کانت غائبه عنا فاستحضرنها صورها .. همانا ما تنها به صورت (علمیه) در برخی اشیاء که خود آنها نزد ما غایب اند، نیاز داریم در نتیجه (برای ادراک آن اشیاء) صورت آنها را نزد خود حاضر می کنیم. (همان).

این عبارت تصریح دارد اولاً به تمایز بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض و ثانیاً به غیاب معلوم بالعرض نزد ما و ثالثاً توسط و میانجی گری صورت علمیه در علم ما به امور خارج از ما. و این به نوعی تصریح به علم حصولی در ساحت محسوسات است.

ممکن است چنین بنظر آید که مقصود او از یقع به اشراق حضوری للنفس همان معنا و قسم دوم از اضافه اشراقیه است که در نهایت به علم حضوری به محسوسات می انجامد، اما سخن او در ادامه ای همین عبارت چنین برداشتی را رد می کند، وی در ادامه چنین می آورد: نحن انما احتجنا الی الصور فی بعض الاشیاء کالسماء و الکواکب لان اضاؤها کانت غائبه عنا (همان)، ما در ادراک بعضی از اشیا که پرتو آنها از ما غائب هستند مثل کواکب و ستارگان و غیره احتیاج به صورت داریم. اما در اشیائی که با ما متحد هستند (مثل نفس، قوه خیال و...) نیازی به صورت و واسطه نداریم؛ چون اینها در نفس حضور دارند اما در چیزهایی که در نفس حضور ندارند، احتیاج به صور داریم. واضح است که در این عبارت، علم ما به اشیائی که از ما غائب اند مانند درخت و سنگ و ... به صراحت، علم حصولی دانسته شده است که با وساطت نقش و صورت خواهد بود.

بهر روی چنان که ذکر شد ، ملاصدرا چنان انتسابی را عجیب دانسته است و در اسفار که انتساب این نظریه را به سهروردی پذیرفته است ، چند اشکال نیز بر آن ذکر کرده است. از جمله اینکه اگر قرار باشد ما به محسوسات علم حضوری داشته باشیم پس مسئله ی خطا در حواس چگونه توجیه می شود؟ همچنین بحث عدم امکان توضیح مفهوم اضافه ی اشراقیه در این باب و این که اشراق بین علت و فاعل الهی شیء مطرح است حال آن که نفس نه علت فاعلی امر خارجی است نه علت صوری و نه مادی و نه غایی آن. همچنین لزوم نفی تفاوت بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض را بیان می کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳).

بالجمله نظر ملاصدرا در مورد این انتساب، دوگانه است ؛ یعنی در یک جا معتقد است که سهروردی علم به محسوسات را حصولی می داند نه حضوری در جای دیگر، چنان که ذکر شد نظری را که از زمان قطب شیرازی مشهور شد(حضوری بودن علم به محسوسات) می پذیرد و اشکالات متعددی را بر آن مطرح می کند.

۳. نقدی بر برداشت برخی شارحان متأخر سهروردی

در کتاب حکمت اشراق ، گزارش ، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی می خوانیم : از نگاه سهروردی حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع حکایتگر به عنوان معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد. لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و کانال این ارتباط است. در این تقریر شیء مادی خارجی دیگر مبصر بالعرض نیست بلکه مبصر بالذات است. برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی باید شرایطی فراهم آید؛ ... پس هرگاه بیننده ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی اش می آید و از دریچه چشم پرتوافکنی

کرده شیء خارجی مادی را در می یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می کند و در این فرآیند دیگر صورتی به عنوان واسطه در بین نیست. از این رو مبصر، بالذات شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹ ج ۲ ص ۲۶۲).

نقد: اگر تفسیر اضافه اشراقیه به معنای پرتوافکنی بر حقایق مادی، همان مسلک خروج شعاع باشد که سهروردی تصریح به نفی و رد آن دارد و اگر معنایی جدید از اضافه اشراقیه بغیر از اضافه ای که ذات شیء را بوجود می آورد باشد به گفته ملاصدرا مقصود شیخ این نبوده است و در آثار او نیز سخن از اضافه اشراقیه هستی بخش و موجب علم حضوری (مگر اضافه اشراقیه مجرد اعلی مثل عقل فعال بر مجرد اسفل مثل نفس ناطقه) در کار نیست و اگر صرفاً تعبیری ادبی و استعاره باشد که در مباحث فلسفی کارآمد نیست، بخصوص این که اثر چنین اضافه ای این باشد که نفس بسان نورافکنی باشد که صرف افتادن نور آن بر اشیاء به نحوی مرموز باعث شود شیء خارجی نه معلوم بالعرض که معلوم بالذات او شود!!

و در جای دیگر آورده اند: همانگونه که نفس تا موطن قوه باصره پیش میآید و بر آن اشراق دارد تا موطن مبصر خارجی نیز پیش آمده با پرتوافکنی بر شیء خارجی آن را به چنگ می آورد و با آن انشای وجودی برقرار می کند. از این رو، دیگر صورت منطبعه ای به عنوان واسطه در چشم به موارد دیگری مانند مشهودات مثالی در عالم خیال گسترش داده است. (همان ص ۲۶۴-۲۶۵).

و در موضعی دیگر: هم علم نور الانوار و انوار مجرد به اشیاء دیگر و هم علم نور اسفهبید به سایر اشیاء اعم از اشیاء مادی و اشیاء نوری - هویت اضافی دارند. این اضافه عبارت است از حضور و ظهور اشراقی شیء مبصر نزد حقیقت مجرد مدرک یا نور مجرد که آن را اضافه اشراقی می خوانند چنین اضافه ای به دارنده اشراق تکیه دارد بر خلاف اضافه مقولی که به دو طرف وابسته است به بیان دیگر اضافه اشراقی بر اشیاء از ناحیه نور مجرد ایجاد می گردد و به نفس این اشراق، اشیاء نزد صور مجرد حضور پیدا می کنند که از آن به «علم مجردات به اشیاء دیگر» یاد میکنیم. بنابراین، علم به اشیاء دیگر به نفس اشراق بر اشیاء بر می گردد که از خود نور مجرد سر زده و فقط به یک طرف، یعنی نور مجرد وابسته است. به زبان دیگر،

این اضافه نوعی اضافه وجودی خاص از ناحیه نور مجرد به اشیاء است و از اضافه مقولی بسیار فاصله دارد. (همان ص ۲۶۶-۲۶۷)

نقد: هم قیاس علم حضوری انسان به علم حضوری واجب تعالی و هم قیاس حضور مادیات به حضور نفوس مجرد انسانی نزد یکدیگر، هر دو قیاس مع الفارق است. اما قیاس نخست از آنرو که حضور اشیاء نزد واجب فرع بر اضافه اشراقیه هستی بخش واجب نسبت به اشیاء است که با اشراف وجودی و حضور معلول نزد علت تامه اش همراه است؛ حال آنکه به تصریح سهروردی در حکمه الاشراق نفس انسان یا نور مدیر نمی تواند چنین نسبتی حتی نسبت به اجسام داشته باشد.^۱ اما قیاس دوم نیز مع الفارق است چون مکن است گفته شود: حضور نفوس نزد یکدیگر بجهت تجرد آنهاست و گرنه جسم که اجزایش نزد خود حضور ندارند چگونه نزد دیگری حضور داشته باشد.

نتیجه

به سهروردی نسبت داده شده که علم انسان به محسوسات را به نحو حضوری دانسته است. منشاء این انتساب دو عبارت در حکمه الاشراق و المشارع و المطارحات بوده است. همچنین تفسیری که قطب شیرازی بر یکی از دو عبارت مزبور نگاشته است. این مقال بر آن است که در دو مبحث تاریخی و نیز فلسفی قول به علم حضوری انسان ها به محسوسات را نقد نماید. در وهله نخست با قرائنی از آثار سهروردی چنان انتسابی به وی را ناروا می داند و در وهله دوم این قول را با چند قاعده فلسفی که مقبول شیخ اشراق نیز می باشد، در تعارض دانسته است. ملاصدرا نیز هر چند در آثار خود گاه این انتساب را پذیرفته و اشکالات متعدد بر آن وارد کرده است اما گاه چنان انتسابی را به شیخ اشراق اساسا رد نموده است. نقد اصلی ملاصدرا آن است که اگر مقصود از محسوس (در عبارت علم حضوری به محسوس) محسوس بالذات است که این دیدگاه غالب فلاسفه است و مطلبی جدید نیست و اگر مقصود

^۱ ر.ک: حکمه الاشراق ص ۱۱۹.

از محسوس، محسوس بالعرض است که این قول نه معقول است و نه منظور سهروردی در آثارش. اگر بر فرض هم نظر او را منطبق بر این تفسیر بدانیم اشکالات متعددی بر آن وارد است که شمه ای از آن در مقاله ذکر شد.

درنهایت علم به محسوسات از دید سهروردی، علم حصولی جزئی با وساطت صور علمیه است که البته پس از تهیه مقدمات و پیش شرط های ابصار، بجهت حضور قوای ادراکی نزد نفس از سویی و حضور صور ادراکی نزد قوای ادراکی از سویی دیگر؛ از ناحیه نفس صورتی علمی افاضه می شود (به اضافه اشراقیه) که علم نفس به این صورت (معلوم بالذات)، حضوری است اما به ماباز آن (که محکی عنه خارجی باشد) به نحو حصولی است.

References

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران انتشارات حکمت.
- اکبری، فتحعلی، (۱۳۷۸) درآمدی بر فلسفه اشراق، تهران، نشر پرسش.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷)، مقدمه ای بر حکمت اشراق، تهران، نگاه معاصر.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۵۷) ترجمه حکمت الاشراق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۹۷۲)، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ تحقیق کرین، تهران، انجمن حکمت ایران.
- همو، (۱۳۵۳) المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ تحقیق کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شیرازی، قطب الدین محمود، (۱۳۸۴)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همو، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدر المتالهین بر شرح حکمه الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالمتالهین، محمد شیرازی، (۱۳۷۸ه) الاسفار الاربعه، تصحیح امینی و امید، قم، شرکه دارالمعارف الاسلامیه.
- همو، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدر المتالهین بر شرح حکمه الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.

خوانش های معاصر در الهیات ارسطو

مطالعه موردی: ادوارد تسلر^۱ و ورنر یگر^۲

دکتر حسین کلباسی اشتری^۳

چکیده

«نظریه محرک نامتحرک» ارسطو که در سده های اخیر در کانون مباحثی با عنوان «الهیات ارسطو» قرار گرفته است، در اصل بخشی از فلسفه اولی یا متافیزیک اوست که از زمره تاثیرگذارترین و در عین حال بحث برانگیزترین بخش های نظام فلسفی او محسوب می شود و نه تنها در اغلب مکاتب و مدارس یونانی مآب (بویژه مکتب نوافلاطونی)، بلکه در سنت های فلسفی - کلامی سده های میانه و بطور خاص پیکره الهیات مسیحی و نیز در میان فیلسوفان جهان اسلام به شکل نقد و تعلیقه و ایضاح بازتاب گسترده ای داشته است. به غیر از تفسیرهای عصر کلاسیک، تحلیل و تفسیر ارسطوشناسان قاره ای معاصر در این زمینه تمایزات و سویه های مختلفی از دیدگاه ارسطو را پیش چشم ما قرار می دهد. از زمره مهم ترین این شارحان در قلمرو آلمانی زبان ها باید از ادوارد تسلر^۴ و ورنر یگر^۵ نام برد که با وجود معاصرت و اشتراک زبانی، هر یک با رویکردی متفاوت به دیدگاه الهیاتی ارسطو پرداخته اند و شرح های خاص خود را از موقعیت مفاهیمی چون خدا، جوهر و نسبت متافیزیک با طبیعیات در کلیت نظام ارسطویی عرضه کرده اند.

ادوارد تسلر تحت تاثیر مکتب نوکانتی، الهیات ارسطو را به مثابه بخشی منسجم از فلسفه اولی در نظر می گیرد که مفاهیمی چون جوهر، صورت، ماده و محرک نامتحرک در آن نقش

¹ Eduard Zeller (۱۸۱۴ - ۱۹۰۸)

² Werner Jaeger (۱۸۸۸ - ۱۹۶۱)

^۳ استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی hkalbasi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

مرکزی دارند. از نگاه وی، الهیات ارسطو حاصل تفکر عقلانی و تلاش برای تبیین علل نهایی هستی است؛ روایتی که در فلسفه اسلامی نیز به ویژه در آثار ابن سینا تداوم یافته است. او با روش تحلیل تاریخی، نشان می دهد گویا ارسطو قلمرو علت نخستین را از قلمرو اسطوره و دین سنتی یونان خارج کرده و آن را در چارچوب نظام عقل گرایانه و علمی خویش قرار می دهد.

از آن سو، ورنر یگر با رویکرد تاریخ گرایانه و تاکید بر تبارشناسی رویکردها و مفاهیم، الهیات ارسطو را نه به عنوان نظامی کاملاً مستقل، بلکه در بستری پیوسته با تحول اندیشه یونانی بویژه در نسبت با آموزه های آکادمی می بیند. در دیدگاه او، ارسطو هرچند در امتداد سنت پیشاسقراطی و افلاطونی می اندیشد، اما با نوعی گرایش به عقل گرایی واقع گرایانه، الهیات را با طبیعیات پیوند می زند. همچنین یگر بیان می کند که الهیات ارسطو را باید ادامه و نیز بازسازی انتقادی الهیات افلاطونی دانست و نه گسستی کامل از آن.

نوشتار حاضر با مقایسه دیدگاه این دو یونان شناس، نشان می دهد که چگونه روش شناسی متفاوت آنان بر پایه رویکرد های تحلیلی- انتقادی تسلر و تاریخی- تکاملی ورنر یگر، به دو تصویر متفاوت از الهیات ارسطو منجر می شود در نهایت روشن می سازد که فهم ما از الهیات ارسطو، به میزان قابل توجهی به چهارچوب های تفسیری قدیم و جدید وابسته است، تفسیرهایی که به استناد قراین و شواهدی از متون اصلی یا منتسب به ارسطو، به اثبات استنتاجات و پیش فرض های آنان مدد رسانده است. از این رو می توان گفت بازخوانی این الهیات، نه صرفاً مطالعه ای در تاریخ فلسفه، بلکه مشارکتی در تلقی های مابعدالطبیعی و فلسفی معاصر نیز محسوب می شود.

کلید واژگان: ادوارد تسلر، ورنر یگر، محرک نامتحرک نخستین، الهیات ارسطو، فلسفه اولی

Contemporary readings in Aristotle's theology

DR. Hossein Kalbasi Ashtari¹

Abstract

Aristotle's "Unmoved Mover" theory, which in recent centuries has been at the center of discussions under the title "Aristotle's Theology," is originally part of his first philosophy or metaphysics. It is considered one of the most influential yet controversial aspects of his philosophical system, leaving a profound mark not only in most Greco-oriented schools (especially the Neoplatonic school) but also in medieval philosophical-theological traditions, particularly within Christian theology, as well as among Islamic philosophers through critiques, commentaries, and elaborations. Beyond classical interpretations, the analyses and interpretations of contemporary continental Aristotelian scholars present us with various distinctions and perspectives on Aristotle's views. Among the most important of these commentators in the German-speaking world are Eduard Zeller and Werner Jaeger, who, despite being contemporaries and sharing a linguistic background, approached Aristotle's theological views differently, offering their own unique commentaries on the position of concepts such as God, substance, and the relationship between metaphysics and physics within the Aristotelian system as a whole. Influenced by the Neo-Kantian school, Eduard Zeller regards Aristotle's theology as an integral part of first philosophy, where concepts such as substance, form, matter, and the Unmoved Mover

¹ Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University hkalbasi@atu.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

play central roles. In his view, Aristotle's theology is the product of rational thought and an attempt to explain the ultimate causes of existence—a narrative that continued in Islamic philosophy, particularly in the works of Avicenna. Through historical analysis, Zeller demonstrates how Aristotle seemingly detached the realm of the first cause from Greek mythology and traditional religion, placing it within the framework of his own rational and scientific system .

On the other hand, Werner Jaeger, with his historicist approach and emphasis on the genealogy of ideas and concepts, sees Aristotle's theology not as a fully independent system but as part of a continuum with the evolution of Greek thought, especially in relation to the teachings of the Academy. According to Jaeger, although Aristotle thinks within the tradition of the Pre-Socratics and Plato, he links theology with physics through a kind of realistic rationalism. Jaeger also argues that Aristotle's theology should be seen as both a continuation and a critical reconstruction of Platonic theology, rather than a complete break from it .

This paper, by comparing the perspectives of these two Hellenists, demonstrates how their differing methodologies—based on Zeller's analytical-critical approach and Jaeger's historical-evolutionary approach—lead to two distinct interpretations of Aristotle's theology. Ultimately, it reveals that our understanding of Aristotle's theology is significantly dependent on ancient and modern interpretive frameworks—interpretations that, based on evidence from Aristotle's original or attributed texts, have helped substantiate their inferences and presuppositions. Thus, it can be said that revisiting this theology is not merely a study in the history of philosophy but also a contribution to contemporary metaphysical and philosophical understandings .

Keywords: Eduard Zeller, Werner Jaeger, the First Unmoved Mover, Aristotle's Theology, First Philosophy

درآمد

تاریخ علم در بیست و چهارقرن اخیر هیچگاه از تاثیر مستقیم و غیر مستقیم آموزه های ارسطو برکنار نبوده و آثار وی از *متافیزیک* گرفته تا *اخلاق نیکوماخوسی*، و از کتاب اخیر گرفته تا *فن خطابه (ریطوریکا)* و *فن شعر (بوطیقا)* او هیچگاه در حاشیه قلمروهای دانش قرار نگرفته است و حتی پژوهش های زیست شناختی و فلکی او که امروزه ارزشی در عداد تاریخ علم پیدا کرده، قابل حذف و طرد نیست، زیرا هم حلقه ای از خط سیر تحول علم است و هم نمایانگر ابداع و ابتکاری شگرف در تمامی شاخه های دانش. این شاگرد برجسته افلاطون که با وجود نبوغ و قریحه سرشار بدلالی نتوانست جانشین استاد در آکادمی شود، خارج از آنجا، مدرسه ای را بنا نهاد که تمامی نهادهای آموزشی پس از خود - حتی مدارس افلاطونی میانه و متاخر - را هم در صورت و هم و در محتوا تحت تاثیر قرار داد. در اسکندریه و بیزانس و جندی شاپور، متون فلکی و زیست شناختی و منطق ارسطو دست بدست می شد و دروس محصلان قرون یازدهم و دوازدهم میلادی در غرب لاتینی، با دیالکتیک ارسطو سنجیده می شد و در دوره مدرسی حرف اول و آخر و فصل الخطاب و ملاک صدق همانا سخن معلم اول بود. در مدارس بغداد و بصره و سپس در کل عالم اسلام نیز منظومه فکری او بر همه منظومه ها پیشی گرفت و شگفت اینکه حتی مخالفان و منتقدان فلسفه نیز از رجوع به منطق او بی نیاز نبودند. البته در این میان *مابعدالطبیعه (متافیزیک)* بیش از سایر نوشته های او نزد اهل فلسفه و کلام مقبول واقع شد و به حلقه های علمی راه پیدا کرد، چنانکه حجم شروح و تفاسیر قدیم و جدید بر *متافیزیک* با هیچیک از دیگر آثار وی قابل مقایسه نیست.

بنابرمشهور، الهیات یا دانش مُشعر بر شناخت علت نخستین، به عنوان شاخه ای بنیادی از فلسفه اولی یا *متافیزیک*، در منظومه فکری ارسطو جایگاهی محوری دارد و نقشی تعیین کننده در نظام مفهومی او ایفا می کند. به غیر از کتاب دوازدهم (*لامبدا*) *متافیزیک*، متون دیگری از ارسطو در شکل گیری الهیات وی مدخلیت داشته و دارند: *پاره نوشته ها* یا *نوشته های دوره جوانی ارسطو (در آکادمی)*؛ *رساله العلیل*؛ *رساله دربارہ خیرمحض و سرانجام اثولوجیا* که در قرون اخیر صحت انتساب آنها به ارسطو مورد تردید قرار گرفته است. در ذیل عنوان کلی الهیات ارسطو عناوین فرعی دیگری نیز در خلال تفسیرها و شروح ارسطویی ظاهر شد مانند

وحدت و کثرت، حدوث و قدم و احکام و لوازم مبحث علیت که هر کدام فصل مشبعی از آراء و دیدگاه های کلامی - فلسفی را شکل داده و امروزه در شاخه ای موسوم به فلسفه دین مورد بحث و سنجش قرار می گیرد. از زمره مهم ترین عناوین ذیل الهیات ارسطو مربوط به علیت علت اولی و نیز تعداد محرک های نخستین بوده و هست (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۶۰)، اما به موازات تلقی رایج سنتی که الهیات را دانشی مبتنی بر وحی یا آموزه های دینی می انگارد، برخی بر این باورند که ارسطو الهیات را دانشی عقلانی و برآمده از تأمل در علل و اصول نخستین هستی دانسته است و این عاری از حقیقت نیست. این دانش، که غایت آن تبیین هستی به مثابه یک کل است، در مفاهیمی چون «جوهر»^۱، «صورت»^۲، «غایت»، و به ویژه «محرک نامتحرک»^۳ تجسم می یابد. از نظر ارسطو، الهیات نه صرفاً تلاشی برای اثبات وجود خدا، بلکه تأملی در باب مبادی عالیه و غایت مندی جهان است.

اهمیت تاریخی و نظام ساز الهیات ارسطویی، به ویژه از رهگذر مفهوم محرک نامتحرک، در تکوین سنت های فلسفی پس از او، چه در جهان اسلام و چه در غرب لاتینی نقشی بنیادین داشته است. متفکرانی چون ابن سینا و توماس آکوئینی، با بازخوانی این مفهوم و تلفیق آن با مضامین دینی کوشیدند آن را در دل نظام های فلسفی-الهیاتی خود ادغام کنند و مبنایی عقلانی برای تفسیر هستی و اثبات وجود واجب - نزد فیلسوفان مسلمان - و خدای مبتنی بر آموزه های کتاب مقدس - نزد متالهان مسیحی - فراهم آورند. در عین حال این تلاش ها خالی از دشواری ها و چالش های نظری هم نبود. ابن سینا در نقد دیدگاه الهیاتی

^۱ جوهر οὐσία / ousia در فلسفه ارسطو، موجودیتی بنیادی و مستقل است که ماهیت و ذات اشیا را تشکیل می دهد و قائم به خود (self-subsistent) است و نه وابسته به چیز دیگر. جوهر در تفکر ارسطو به عنوان نخستین موجود، منشأ همه صفات، تغییرات و وجود اشیا محسوس در عالم است.

^۲ صورت μορφή / morphē در فلسفه ارسطو، اصل فعلیت بخش و ساختار دهنده هر شیء است که ماهیت آن را تعیین می کند. صورت در کنار ماده hyle جوهر را می سازد؛ ماده امکان بالقوه وجود است و صورت، فعلیت آن را تحقق می بخشد. صورت نه تنها شکل ظاهری، بلکه غایت، نظم درونی و الگوی تحقق یافته شیء را در بر می گیرد. در این معنا، صورت، علت فاعلی و علت غایی نیز به شمار می رود و به آن وحدت و هویت می بخشد.

^۳ محرک نامتحرک نخستین ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ / unmoved mover در فلسفه ارسطو، علت غایی و کمال مطلق است که خود متغیر نیست، اما همه چیز را به حرکت و فعلیت سوق می دهد. او صورت صرف، فاقد ماده و فعلیت محض actus purus است؛ موجودی ازلی که با جاذبه غایی خویش، عالم را متحرک می سازد.

ارسطو و در هر دوبخش الهیات عام و الهیات خاص، علت اولی را نه نوعی جوهر بلکه موجب جوهر می داند و از سوی دیگر، علت نخستین را نه فقط علت غایی، بلکه در اصل علت فاعلی می داند و بدین ترتیب بکلی از تفکر جوهر محور ارسطو در زمینه الهیات فاصله می گیرد. این تغییر رویکرد در تمام دوره اسلامی نشان از تحول الهیات عقلی متمایز از ارسطو و سنت مشائی دارد.

در سراسر سده های میانه نیز فراز و فرودهای فراوانی در این زمینه بچشم می خورد. اتین ژیلسون در بسیاری از آثار خویش، کوشش آباء کلیسا و سپس متالهان مدرسی را در حل معضل تقابل آموزه های کتاب مقدس با الهیات سنتی ارسطویی را به تصویر کشیده است و تا آنجا که می دانیم، تنها در قرن سیزدهم و در چند مقطع زمانی، به فرمان پاپ، تدریس و آموزش آراء ارسطو در مدارس و محافل علمی آن عصر ممنوع اعلام شد و حتی موجبات زندانی شدن کسانی مانند توماس آکوئینی را نیز فراهم ساخت. این رو، الهیات ارسطو هم‌زمان هم واجد اهمیتی تاریخی در سیر و تحول و تداوم سنت‌های فلسفی و هم برخوردار از ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی فلسفی در زمانه معاصر است.

در قرن بیستم، تفسیرهای جدیدی از الهیات ارسطو در پرتو رویکردهای تحلیلی و تاریخی پدید آمدند. دو نمونه شاخص از این رویکردها در آثار ادوارد تسلر و ورنر یگر تجلی یافته است. تسلر، متأثر از نظام فکری کانت در نقد عقل محض و رهیافت‌های نوکانتی، الهیات ارسطو را نظامی عقلانی، یکپارچه و مستقل از عناصر اسطوره‌ای و دینی می‌فهمد و بر انسجام مفهومی آن تأکید دارد. در برابر او، ورنر یگر با نگرشی تاریخ‌گرایانه و تبارشناسانه، الهیات ارسطویی را نه نظامی بسته و مستقل، بلکه مرحله‌ای در امتداد تحولات تدریجی تفکر یونانی می‌بیند که در پیوند با سنت‌های پیشاسقراطی، افلاطونی و حتی عناصر اسطوره‌ای قابل فهم است. بدین ترتیب، اختلاف میان این دو تفسیر، صرفاً در سطح برداشت‌های مفهومی باقی نمی‌ماند، بلکه نمایانگر دو سنت روش‌شناختی متمایز در فهم سرفصل‌های متافیزیکی، عقلانیت فلسفی و نسبت آن‌ها با تاریخ و دین است.

این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی ابتدا به بررسی دیدگاه های ادوارد تسلر و ورنر یگر می پردازد و ابعاد مختلف رویکرد آنها را در مورد الهیات ارسطو به ویژه با محوریت مفهوم «محرک نامتحرک نخستین» و وحدت یا کثرت عددی آن بررسی می کند و سپس با رویکرد تطبیقی به سنجش دیدگاه آنها می پردازد.

الف. ادوارد تسلر و الهیات ارسطو

از منظری کلی باید گفت در نظر ادوارد تسلر، الهیات مفهومی است که در قلب فلسفه ارسطو قرار دارد و با دیگر شاخه های فلسفه او - مانند متافیزیک، طبیعیات و اخلاق - پیوند خورده است. به باور او، الهیات ارسطو به ویژه در اثر برجسته او- *متافیزیک*^۱- نقشی بنیادین دارد. بدین سبب، تسلر در روش تفسیری خود بر مفاهیم «محرک نامتحرک» و «علل چهارگانه»^۲ تاکید ویژه ای دارد و این مفاهیم را به عنوان هسته اصلی تفکر الهیاتی ارسطو در نظر می گیرد. در نظر او الهیات ارسطو نه تنها در چهارچوب *متافیزیک* او قرار دارد، بلکه به عنوان بخشی از تلاش او برای توضیح و فهم ساختار و عملکرد جهان و حتی بطور غیر مستقیم کنش های انسانی عمل می کند. در همین زمینه در *کلیات تاریخ فلسفه یونان* درخصوص مابعدالطبیعه ارسطو و میزان اهمیت آن می گوید:

کار این علم عبارت است از پژوهش درباره علل نخستین، درباره موجود بما هو موجود، درباره امور مجرد سرمدی و نامتحرک که علت هر حرکت و صورتی در جهان هستند. بنابراین مابعدالطبیعه ارزشمندترین و جامع ترین علم ها است. (ادوارد تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۰)

1. Metaphysics

^۲. در فلسفه ارسطو، هر پدیده با چهار نوع علت تبیین می شود: علت مادی (*causa materialis*)، یعنی آن چه شیء از آن ساخته شده است. علت صورتی (*causa formalis*) یعنی ساختار یا ماهیت شیء. علت فاعلی (*causa efficiens*) یعنی عامل پدیدآورنده و علت غایی (*causa finalis*) یعنی هدف یا غایتی که شیء به سوی آن میل دارد. این تبیین چهارگانه، بنیاد نظریه ارسطویی درباره طبیعت، حرکت و وجود است.

تسلر معتقد است ارسطو به طور خاص با طرح مفهوم «محرک نامتحرک» کوشیده است تا توضیحی عقلانی برای وجود حرکت و تغییر در پهنه جهان ارائه دهد. او همچنین مفهوم فلسفه اولی را جنبه مهمی در تحلیل الهیات ارسطو در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند که ارسطو الهیات را به عنوان بخش مهمی از فلسفه اولی تعریف کرده است، درست به این دلیل که در تفکر ارسطو، فلسفه اولی به معنای علمی است که به شیوه خاص به مطالعه اصول و علل بنیادین وجود می‌پردازد و می‌کوشد به سوالاتی از قبیل «چرا چیزی وجود دارد؟» و «چرا چیزی حرکت می‌کند؟» پاسخ دهد. در این میان الهیات ارسطو به طور خاص کارکردی بیش از کارکرد الهیاتی محض یافته، بدین معنا که به بررسی علت‌های اصلی و غایی هستی به مثابه یک کل پرداخته است. علاوه بر این، الهیات به عنوان دانشی که به مطالعه وجود و علت‌های نهفته در آن می‌پردازد، می‌تواند پاسخ‌هایی به پرسش‌های بنیادین مربوط به جهان ارائه دهد. به عبارت دیگر، الهیات ارسطو از یک سو به بررسی وجود و از سویی دیگر به تبیین رابطه موجودات با اصل غایی و نهایی می‌پردازد. به همین جهت در اندیشه تسلر، فلسفه اولی به نوعی با الهیات ارسطو درهم آمیخته است و با تفکیک از طبیعیات و ریاضیات، به عنوان دانشی مستقل و متعالی تعریف می‌شود، زیرا در نظر ارسطو، پرسش‌های فلسفی از نوع متافیزیکی به طور مستقیم به مقوله‌های الهی و غایی مرتبط اند. اما باید توجه داشت پاسخ به این پرسش که چگونه «دانش نخستین» نزد ارسطو در سنت‌های فلسفی غرب لاتینی و عالم اسلام به عناوینی چون علم اعلی، فلسفه اولی و الهیات مبدل شد، مجال مستقلی را می‌طلبد، ولی همین قدر می‌دانیم که لوازم سخن ارسطو هم از منظر وجود شناختی و هم از منظر کیهان شناختی با مقتضای این عناوین به سختی قابل انطباق است.

تسلر می‌افزاید متافیزیک ارسطو در نهایت به علت اولیه و محرک نامتحرک نخستین منتهی می‌شود و در این مفهوم به اوج خودش می‌رسد؛ مفهومی که به عنوان اصلی واحد، ثابت و غایی عمل می‌کند و در عین حال خودش هیچ‌گونه تغییر و حرکتی ندارد، اما باعث حرکت سایر موجودات در جهان می‌شود. وی به این نکته نیز اشاره می‌کند که هرچند در بیان ارسطو در باره وحدت یا کثرت محرک نامتحرک - بخصوص در بحث از شماره افلاک و ربط آنها به محرک‌های نامتحرک کثیر- ناسازگاری‌هایی دیده می‌شود، اما ارسطو می‌کوشد

در نهایت آن را به عنوان اصلی واحد در نظر گیرد و می گوید هرچند بنظر می رسد افلاک هرکدام محرک نامتحرک خاص خود را دارند، اما تمام آنها نهایتاً به یک مبدا نخستین ختم می شوند که همان محرک نامتحرک نخستین است. (Eduard Zeller، ۱۹۱۹، ۶۹۰)

وی نحوه استنتاج ارسطو در این زمینه را چنین ترسیم می کند:

هر حرکتی مستلزم دو چیز است: چیزی که حرکت می دهد و چیزی که حرکت می کند؛ حرکت نه هرگز می تواند آغاز شود و نه می تواند پایان پذیرد. علت نهایی این حرکت را فقط در امری نامتحرک می توان سراغ گرفت، زیرا اگر هر حرکتی از تاثیر محرکی بر روی متحرک نشأت بگیرد و مستلزم محرکی غیر از متحرک باشد، محرک اخیر نیز مستلزم محرکی غیر از خودش خواهد بود. این استلزام تا زمانی که به محرکی نامتحرک نرسیده باشم تکرار خواهد شد. بنابراین اگر محرک نامتحرکی وجود نداشت، نمی توانستیم محرک اول داشته باشیم و به همین دلیل نمی توانستیم هیچ حرکتی - و البته حرکت بی آغازی - داشته باشیم. از سوی دیگر، وقتی محرک اول نامتحرک باشد، بایستی غیرمادی - یعنی صورت عاری از ماده و یعنی فعلیت محض - نیز باشد، زیرا هر جا که ماده باشد، امکان تغییر، یعنی امکان پیشروی از قوه به فعل و امکان حرکت نیز وجود دارد. (ادوارد تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۵-۲۷۶)

و در ادامه درباره ویژگی های محرک نامتحرک نخستین می نویسد:

فکر خدا فکرِ فکر است. سعادت الهی عبارت است از همین اندیشه تغییرناپذیر به خودش. خدا نه از طریق فرارفتن از خودش و متوجه کردن اندیشه و اراده اش به سوی جهان، بلکه فقط به واسطه صرف وجود خویش بر جهان اثر می گذارد. وجود مطلقاً کامل - یعنی خیر اعلی - همچنین غایتی است که همه اشیا به سوی آن روی می آورند و حرکت می کنند. نظم یکنواخت، انسجام و حیات جهان وابسته به اوست. ارسطو به تاثیر اراده الهی بر جهان، به خالقیت الهی و دخالت خداوند بر امور عالم عقیده ندارد. رابطه خدا، یعنی فکری که به خودش می اندیشد. (تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۶-۲۷۷)

بدین ترتیب، تسلر با بیان ویژگی های محرک نامتحرک تلاش دارد آن را از مضامین و احکام مربوط به خدای ادیان جدا کند، هرچند به تاثیر این مفهوم و تبدیل و تطور آن به مفهوم «خدای خالق» در متن فلسفه اسلامی و الهیات سده های میانه نیز اذعان دارد. وی تاکید می کند هرچند این مفهوم ابتدا تحت تاثیر هستی شناسی افلاطونی شکل گرفته، اما پس از نقد نظریه صور، به سوی نظام و تفسیری تجربی تر تغییر جهت داده است. به تعبیری ارسطو با تمرکز بر مفهوم جوهر، نتیجه می گیرد که جوهر الهی فاقد ماده، فعلیت تام و بنابراین تنها از صورت محض تشکیل شده است. تسلر با استناد به این نحو از استنتاج، مفاهیم مذکور را به عنوان پایه الهیات ارسطو معرفی می کند و تلاشی برای توجیه وجود خداوند در نظام فلسفی ارسطو در نظر می گیرد و سرانجام تاکید می کند که این نگاه، تفاوت بنیادینی با الهیات افلاطونی دارد، درست به این دلیل که ارسطو به جای جهان حقایق مثالی، بر واقعیت ملموس و علل طبیعی تکیه دارد.

تسلر در ادامه تحلیل خود، یکی از ویژگی های بنیادین الهیات ارسطو را رویکرد انتقادی وی نسبت به اندیشه های گذشتگان می داند. او استدلال می کند که ارسطو، بر خلاف افلاطون و فیلسوفان پیشاسقراطی - مانند پارمنیدس - بر این باور بوده است که باید واقعیت را با در نظر گرفتن حرکت، تغییر و دگرگونی تحلیل کرد. به همین خاطر او با معرفی مفاهیمی چون «قوه»^۱ و «فعل»^۲ توانست نظریه ای منسجم برای تبیین امکان تغییر در عالم ارائه دهد. در این نظریه، موجودات به صورت بالقوه دارای ظرفیت های خاصی اند که می توانند آنها را به فعلیت برسانند و این فرایند توسط علتی غایی هدایت می شود که خود، فعل محض است. تسلر اضافه می کند که ارسطو با این تبیین، نه تنها نظریه ثبات مطلق پارمنیدس را رد می

۱. **قوه** δύνάμις / **dynamis** در فلسفه ارسطو، امکان یا استعداد درونی یک شیء برای بودن یا شدن چیزی است که هنوز تحقق نیافته است. قوه بیانگر ظرفیت ذاتی برای دگرگونی، رشد یا پذیرش صورت خاص است، بی آن که به خودی خود مستلزم تحقق باشد.

۲. **فعل** ἐνέργεια / **energeia** در فلسفه ارسطو، تحقق یافتگی یا به فعلیت رسیدن یک امکان است؛ یعنی حالت کمال یافته شیء که قوه ای در آن به طور واقعی تحقق یافته و در حال فعالیت یا حضور کامل است. فعل، نمود تحقق یافته ماهیت و غایت در موجود است.

کند، بلکه نوعی پیوند جدید میان متافیزیک و طبیعیات برقرار می‌سازد. از دید او، الهیات ارسطو بر خلاف الهیات افلاطونی که بر واقعیت‌های مفارق از جهان طبیعی تاکید می‌کرد، بر واقعیت‌های پویا و وابسته به علل طبیعی تکیه دارد. بنابراین، مفهوم فعل محض در اندیشه ارسطو، نه موجودی منزوی در خارج از جهان، بلکه اصلی درون جهانی برای تبیین حرکت و نظم کیهانی است. این حرکت نه مکانیکی، بلکه غایی و معنابخش است، زیرا همه اشیاء به سوی کمال خود در حرکت‌اند. با این نحو از تبیین و تحلیل، تسلسل خدا را در نظر ارسطو به عنوان «فعل محض»^۱ نشان می‌دهد که الهیات وی بر خلاف آنچه در سنت‌های دینی بعدی مشاهده می‌شود، بیشتر از جنس تحلیل فلسفی-جهان‌شناختی اثبات می‌کند تا از منظر ایمانی-عبادی. به همین دلیل تسلسل تلاش ارسطو را نه در راستای تقویت نگاه دینی، بلکه در جهت یافتن چهارچوبی فلسفی برای فهم نهایی هستی و ایجاد سازگاری میان الهیات و طبیعیات می‌داند. در ادامه تسلسل در مورد جدایی نظام فلسفی ارسطو از افلاطون می‌گوید:

فلسفه ارسطویی به آرامی از اندرون مکتب افلاطونی سربرآورد و از آن فراتر رفت. درباره فلسفه او به عنوان یک گل فقط در هیئت تمام شده اش می‌توان به ارزیابی انتقادی پرداخت، یعنی در هیئتی که ارسطو خودش را یافته و نظام خودش را تشکیل داده است. مقایسه میان نظام ارسطویی و افلاطونی نشان می‌دهد که تفاوت بنیادی بسیار مهمی میان این دو فیلسوف وجود دارد. افلاطون با توجه به تمایل مشخصی که به ثنویت دارد، در میان سلسله فیلسوفانی قرار می‌گیرد که از اندیشمندان اورفه‌ای فیثاغورس و امپدوکلس و سپس مکتب نوفیثاغوری و نوافلاطونی گسترده شده‌اند. ارسطو سنت طبیعت‌شناسان ایونی و تا حدودی نیز سنت سوفسطائیان را استمرار می‌بخشد. او شخصیتی است نظری، مشاهده‌گر و کاشف. (تسلسل، ۱۴۰۳، ۳۰۷)

^۲. فعل محض $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ / pure actuality در فلسفه ارسطو به معنای فعلیت کامل و مطلق است که فاقد هرگونه استعداد و جنبه بالقوه بوده و تحقق کامل ماهیت را نشان می‌دهد. این حالت، کمال محض و منشأ حرکت و تغییر در سراسر جهان قرار می‌گیرد.

در ادامه تسلر برای نشان دادن اهمیت و تاثیر الهیات ارسطو، با دقت تاریخی خاص، به بررسی نحوه تاثیرگذاری الهیات ارسطو بر سنت فلسفی عالم اسلام و کلام مسیحی پرداخته و نشان می دهد که چگونه مفاهیم بنیادین ارسطو به ویژه در قرون وسطی و متفکرین مسیحی، از طریق ترجمه های عربی آثار او و تفاسیر نوافلاطونی، وارد حوزه تفکر اسلامی شدند. برای نمونه، تسلر به نقش اساسی ابن سینا در بازخوانی فلسفه ارسطویی تاکید می کند و استدلال می کند که الهیات ابن سینا را نمی توان بدون درک زمینه ارسطویی آن به خوبی فهم کرد. از نظر تسلر، ابن سینا با بهره گیری از مفاهیم «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» به نوعی از نظام متافیزیکی دست پیدا کرد که در آن، خداوند نه تنها علت نخستین، بلکه به عنوان موجودی واجب و ضروری از حیث وجود محسوب می شود؛ دقیقاً همانند محرک نامتحرک ارسطویی، با این تفاوت که ابن سینا این نظریه را در چهارچوبی دینی، یعنی در قالب توحید اسلامی قرار داد^۱. همچنین، ساختار عقلی فلسفه اسلامی از نظر تسلر به ویژه در سنت مشایی، مدیون تلاش های ارسطو در پیوند دادن الهیات با منطق و قلمرو علم تجربی است. این پیوند نزد فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا و متاخرینی همچون ملاصدرا این امکان را فراهم ساخت تا مفاهیمی مانند عقل فعال، عقول دهگانه و جهان عقول را با نظام فلسفی مشخصی تبیین کنند و الهیات ارسطو را همچون پلی میان فلسفه یونان و الهیات اسلامی در نظر بگیرند.

ب. ورنر یگر و الهیات ارسطو

خوانش ورنر یگر، یونان شناس و مورخ برجسته معاصر از ارسطو و نظام فکری او را انقلابی و در نوع خود یکتا خوانده اند. روح و منطق حاکم بر تحلیل یگر عبارت است از تبارشناسی اندیشه ارسطو بویژه در نسبت با آموزه های آکادمی و از این رهگذر، اثبات این معنا که ارسطو حتی در واپسین دوره حیات علمی خویش، همچنان تحت تاثیر آموزش های استاد خویش

^۱ تردیدی نیست که بسیاری از مستشرقان و مورخان فلسفه و از جمله ادوارد تسلر از فهم مبانی هستی شناختی فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا ناتوانند، درست بدین دلیل که فهم آنان از «وجود» همچنان از جوهر مداری ارسطو و حداکثر از نظریه نوافلاطونیان تجاوز نمی کند و در تحلیل نهایی از فلسفه عالم اسلامی به نوعی تقلیل گرایی در می غلطتند.

قرار داشته و بنابر این برخلاف مشهور که تلاش می کنند ارسطو را در موقعیتی کاملاً مستقل از افلاطون معرفی کنند، وی در صدد نشان دادن پیوند ناگستنی فکری میان استاد و شاگرد حتی در پرتو مفهوم «تحول» است. وی در تحلیل الهیات ارسطو، رویکردی تاریخی-تکاملی را در پیش می گیرد و تلاش می کند جایگاه الهیات را نه صرفاً به عنوان بخشی از متافیزیک ارسطو، بلکه به مثابه مرحله ای از تطور اندیشه فلسفی یونان فهم کند. ورنر یگر بر خلاف ادوارد تسلر که تلاش می کند با روش تحلیلی-انتقادی و از منظر فلسفه مدرن، الهیات ارسطویی را بازسازی کند، عقیده دارد تنها با فهم زمینه تاریخی و ریشه های سنت فکری ارسطو، می توان به فهم عمیق مفاهیم الهیاتی وی دست پیدا کرد. یگر دیدگاه خود را بر چند محور اساسی که عبارتند از: پیوند الهیات با طبیعیات، تاثیرپذیری از افلاطون و سنت پیشاسقراطی و نفی نظام مستقل برای الهیات و همچنین فهمی در چهارچوب دیالکتیک تاریخی استوار می کند.

از دیدگاه یگر، ارسطو را نمی توان برخلاف تفسیرهای متأثر از سنت اسکولاستیک و مدرن که سعی دارند فلسفه اولی او را به منزله الهیات در معنای مابعدالطبیعه و مستقل تبیین کنند، فیلسوفی دانست که دستگامی نظام مند و تمام عیار برای الهیات بنا نهاده است. ورنر یگر نشان می دهد تفکر ارسطو ریشه در مباحث طبیعیات دارد و مفاهیم الهیاتی او از جمله محرک نامتحرک نخستین، از دل تلاش برای تبیین حرکت، تغییر و علیت در جهان طبیعی بیرون آمده است. از این رو او در کتاب *ارسطو، مبانی تاریخ تحول اندیشه وی* می گوید:

از گزارش ارسطو در می یابیم، وی نمی توانسته است تغییراتی که به واسطه آرای کالیپوس در نظام فلکی ائودوکسوس پیشنهاد شده بود را منعکس کرده باشد، مگر اینکه فرض کنیم ارسطو این مسائل را با خود ستاره شناس در حلقه مدرسه به بحث گذارده باشد. در واقع همین بحث و گفتگوها - یعنی تاثیر بی واسطه از جنبه ستاره شناختی کالیپوس بود که نخستین بار ارسطو را به طراحی نظریه محرک افلاک ترغیب و تحریک کرد. سیمپلیکیوس

در این سخن که می‌گفت چنین بحثی بیش از آنکه به الهیات مربوط باشد به فیزیک و ستاره‌شناسی تعلق دارد کاملاً بر حق بود. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۵۲-۴۵۶)

به تعبیری دیگر، خدا در فلسفه ارسطو، ابتدا نه به عنوان یک ذات فراتاریخی و متافیزیکی، بلکه به عنوان پاسخی به مسئله حرکت جاودانه در هستی مطرح شده است. از این رو یگر عقیده دارد نمی‌توان الهیات ارسطویی را گسستی از سنت طبیعت‌گرایانه یونان و مسائل فلسفه طبیعی فهم کرد. یگر در ادامه تحلیل خود از کتاب چهاردهم متافیزیک، که در آن نظریه محرک نخستین بسط می‌یابد، تأکید می‌کند حضور مفهوم «محرک نامتحرک» نه از جنس یک استنتاج انتزاعی، بلکه نتیجه مواجهه ارسطو با ضرورت‌های نظریه حرکت و تبیین کیهان‌شناسانه است. برای یگر خدا در این مقام، یک فرض بنیان‌گذار برای انسجام بخشی به دستگاه فلسفه طبیعی ارسطو است، نه آغازی برای نظام الهیاتی مانند آنچه در اندیشه‌های دینی قرون وسطی می‌یابیم. به همین دلیل، یگر بر این نکته تأکید می‌کند در فلسفه ارسطو، الهیات با طبیعیات پیوندی درونی دارد و نه استقلال مفهومی:

این فرض که حرکت جهان مستلزم نقطه اتکای لایتحرکی است - یعنی همان نقطه‌ای که قطبین آنها را فراهم ساخته و بنابراین مبدا نامتحرک نخستین در حرکت آسمان است - آشکارا در اساس خود مربوط به نجوم است. به این معنا مستلزم متحرک نخستین است و با وجود این، هیچ غایت مابعدالطبیعی را افاده نمی‌کند، بلکه بیشتر توجیهی صرفاً ریاضیاتی را در عالم دنبال می‌کند. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۴)

با این تعبیر یگر به روشنی از تلاش‌هایی که الهیات ارسطو را چونان یک نظام مفهومی بسته و همگن ترسیم می‌کنند، فاصله می‌گیرد. از نظر او، نباید با نگاه پسینی متأثر از فلسفه مدرسی یا تحلیل به شیوه کانتی انتظار داشت که ارسطو همانند فیلسوفان مدرن، دستگاهی

فراگیر برای اثبات و تبیین وجود خدا تدوین کرده باشد، بلکه ارسطو در مسیر پژوهش های طبیعت شناختی خود، به مفهوم خداوند به عنوان علت العلل و یا فعلیت محض رسید و این مفهوم در خدمت حفظ انسجام فلسفی جهان شناسی اوست که هنوز با رگه هایی از تفکر طبیعی، اسطوره ای و اخلاقی آمیخته است. بدین شکل خدا در فلسفه ارسطو، چنان که یگر تبیین می کند، تنها آغازگر حرکت نیست بلکه غایت تمام هستی نیز است و مفهوم علت غایی با آن گره خورده است. خدا همانند معشوقی است که خود از چیزی متأثر نمی شود، ولی همه چیز به سوی او گرایش دارد و این مفهوم به نوعی بیشتر در خدمت تبیین حرکت طبیعی و علت مادی قرار دارد و نه به عنوان دانشی مستقل. به طور مثال یگر با همین رویکرد به مسئله وحدت و کثرت محرک نامتحرک ارسطو می رود و کوشش می کند تا تناقض هایی که در این زمینه وجود دارد را رفع کند. او ابتدا محرک نامتحرک را پاسخی به مسئله طبیعیات و تبیین حرکت افلاک می داند به همین دلیل می گوید ارسطو در این مرحله از تفکر خود به کثرت محرک ها روی می آورد. یگر می گوید:

درست همان گونه که آسمان فلکی نیازمند یک محرک نامتحرک سرمدی است تا آن آسمان را به حرکت در بیاورد، دیگر حرکات مرکب سماوی که به واسطه سیارات انجام می گیرد نیز هرکدام به محرک نامتحرک ویژه خود نیازمندند. ارسطو برای هر حرکت، فلک خاص را فرض می کند این بدان معناست که به تعداد افلاک باید؛ دقیقا همان تعداد محرک نامتحرک وجود داشته باشد. او نه به لحاظ مابعدالطبیعی بلکه به لحاظ ستاره شناختی است. ارسطو با فرضیه اش درباره افلاکی که به نحو متقابل عمل می کنند، تعداد افلاک را به چهل و هفت یا پنجاه و پنج افزایش می دهد. (یگر ۱۳۹۰، ۴۵۴)

با توجه به این مطلب، یگر عقیده دارد ارسطو کثرت محرک های نامتحرک را ابتدا نه از جنبه مابعدالطبیعی آن، بلکه از جنبه ستاره شناختی آن تبیین می کند، اما سپس با سیر تاریخی

و تکاملی اندیشه خود، وقتی می خواهد از جنبه مابعدالطبیعی، محرک نامتحرک نخستین را تبیین کند، آن را اصلی واحد در نظر می گیرد:

ذات نخستین-یعنی بالاترین محرک که آسمان را حرکت می دهد یک استثناست. این ذاتی است با فعلیت محض و هیچ ماده ای ندارد. به عبارت دیگر این عالی ترین صورت، یک جنس نیست که در مصادیق گوناگون آشکار شود و هیچ ارتباطی نیز با ماده که مبدا تفرد است ندارد. در عالی ترین مرتبه، وحدت صوری و عددی یکسان است. بنابراین آنچه که حرکت می کند یعنی آسمان نیز تنها یکبار اتفاق می افتد ذات نخستین-یعنی بالاترین محرک که آسمان را حرکت می دهد یک استثناست. این ذاتی است با فعلیت محض و هیچ ماده ای ندارد. به عبارت دیگر این عالی ترین صورت، یک جنس نیست که در مصادیق گوناگون آشکار شود و هیچ ارتباطی نیز با ماده که مبدا تفرد است ندارد. در عالی ترین مرتبه، وحدت صوری و عددی یکسان است. بنابراین آنچه که حرکت می کند یعنی آسمان نیز تنها یکبار اتفاق می افتد واقعیت این است که صورت صورتها - یعنی محرک نامتحرک - اساساً وجود کاملاً یگانه ای است و از ویژگی های خاص آن این است که هر نسخه دومی از آن، پیش فرض های خود آن مفهوم را نقض می کند. (یگر ۱۳۹۰، ۴۶۰-۴۶۱)

بدین صورت، یگر بیان متضاد ارسطو از وحدت و کثرت محرک نامتحرک را نه ناشی از کج فهمی بلکه ناشی از سیر تاریخی-تکاملی تفکر ارسطو می داند. نکته دیگری که ورنر یگر در تحلیل خود از الهیات ارسطو به آن توجه ویژه ای می کند، تداوم ریشه های اسطوره ای تفکر یونانی در آثار ارسطو است. یگر بر این باور است که الهیات ارسطو، به ویژه در قالب نظریه محرک نامتحرک نخستین در کتاب متافیزیک، گرچه ساختاری فلسفی، تحلیلی و عقلانی دارد؛ اما همچنان در پیوندی پنهان و پیچیده با سنت اسطوره ای یونان قرار دارد. یگر در این باب، در فصل چهاردهم کتاب خویش توضیح می دهد که محرک نخستین نزد ارسطو که هستی کامل، جاودانه و غیرمادی دارد و نیز موضوع عشق و اشتیاق سایر موجودات است یادآور خدایان المپ نشین و یا لوگوس کیهانی در کیهان شناسی های پیشاسقراطی است. به

بیان یگر این تصویر از خدا گرچه از اسطوره فاصله گرفته است و در دستگاهی فلسفی بازسازی شده، اما هنوز حامل بار معنایی اسطوره ای است: خدایی دوردست، کامل و بدون تغییر که بقیه عالم از او تاثیر می گیرند بی آنکه او خودش دخالت مستقیم در جهان داشته باشد. همچنین یگر به این نکته اشاره می کند که نظام کیهان شناسی ارسطو، با حرکت کروی افلاک و شوق آن ها به محرک نخستین شبیه به داستان های اسطوره ای درباره میل کیهان به خدایان است. ورنه یگر درمورد تاثیرگذاری اسطوره در نظام فلسفی ارسطو می گوید:

اگر ما تصور کنیم که خارج از این آسمان مدور علت محرک نامتحرکی وجود دارد تمامی این دشواری ها مرتفع خواهد شد، بسان هومر هنگامی که می خواست زئوس را وادار کند که به خدایان چنین بگوید می نویسد: ای زئوس! ای برترین ایزدان؛ اگر تو نهایت کوشش را نشان دهی و حتی اگر تمامی ایزدان و ایزد بانوان تو را یاری رسانند. شماها نمی توانید از آسمان به زمین یورش آورید. این شیوه که ارسطو در اینجا در مسئله ای فلسفی دوباره از یک اسطوره استفاده کرده است، ویژگی خاص اوست، ارسطو نه تنها در این بخش مبادی خاص خود را از هومر بر می گیرد، بلکه در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه نیز از هومر اقتباس می کند و سعی دارد اسطوره اطلس را نیز در دیدگاهی که در اینجا آنرا نقد می کند احیاء سازد، یعنی دیدگاهی که زمین را نقطه اتکاء محمور های جهان می داند. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۴)

با این تقریر، مشخص می شود ارسطو در الهیات خود و بخصوص در مسائل مربوط به محرک نامتحرک نخستین، همچنان تحت تاثیر اساطیر یونانی بوده است. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۵)

این تلقی از الهیات ارسطو بی گمان می تواند محل مناقشه فراوان قرار گیرد چنانکه در خلال قرن گذشته میلادی انبوهی از نوشته ها در واکنش به خوانش یگر در این زمینه و بطور کلی نظام ارسطویی پدید آمد که بررسی آنها مجال دیگری می طلبد.

نتیجه گیری

در مقایسه دیدگاه های ادوارد تسلر و ورنر یگر در خصوص الهیات ارسطو، دو رویکرد متفاوت و در عین حال مکمل مشاهده می شود. این تفاوت ها در دو حوزه اصلی، یعنی روش شناسی و نگرش به پیوند میان الهیات و دیگر شاخه های فلسفه، به وضوح قابل مشاهده است. تسلر به عنوان فیلسوفی نوکانتی، در تحلیل خود از الهیات ارسطو بیشتر بر نقد مفهومی و محدودیت های معرفتی تاکید دارد. او با استفاده از روش انتقادی، به بررسی این موضوع می پردازد که چگونه مفاهیم ارسطویی در چهارچوب های مدرن قابل فهم و ارزیابی هستند. در این زمینه، تسلر نسبت به ابهام های موجود در تقسیم بندی های فلسفی ارسطو، به ویژه در تفکیک متافیزیک از طبیعیات، حساس است و الهیات ارسطو را از منظر یک پروژه عقلانی ناقص و ناتمام فهم می کند. همچنین او تاکید دارد که ارسطو با وجود نقد به افلاطون، موفق نشده است الهیات خود را به صورت کامل از محدودیت های عقل انسانی آزاد کند. در مقابل یگر، با رویکرد تاریخی-تکاملی به الهیات ارسطو می نگرد. او از تحلیل تاریخی تحولات فکری ارسطو بهره می برد و الهیات ارسطو را به عنوان بخشی از تکامل فلسفه یونانی می داند که در پی اصلاحات فکری بر اساس تجربیات و آموزه های طبیعی، شکل گرفته است. از نگاه یگر، نمی توان الهیات ارسطو را از چهارچوب کلی فلسفه او جدا کرد. چرا که این بخش از فلسفه ارسطو بخشی از یک کل منسجم است که در آن، مفاهیم الهیاتی در تعامل با مفاهیم طبیعی و منطقی قرار دارند.

در ادامه مشخص شد تسلر الهیات ارسطو را به عنوان بخشی مستقل از متافیزیک و طبیعیات فهم می کند و آن را به عنوان نظامی پیچیده و در عین حال ناکامل محسوب می کند. در تفکر او، ارسطو با تمایز میان الهیات و دیگر شاخه های فلسفه، سعی در ایجاد نظامی مستقل از طبیعیات داشته است، اما این نظام به دلیل محدودیت های معرفتی و ناتوانی در تفکیک دقیق مفاهیم از هم، نتوانسته است به صورت کامل در برابر چالش های فلسفه مدرن پاسخگو باشد. در حالی که یگر، بر خلاف تسلر الهیات ارسطو را به عنوان بخشی جدانشدنی از پروژه فلسفی کلی ارسطو می بیند و الهیات ارسطو را نه به عنوان یک سیستم مستقل، بلکه به

عنوان بخشی از ساختار بزرگتر فلسفه ارسطو که در آن الهیات در خدمت توضیح حرکت طبیعی و علل مادی قرار دارد محسوب می‌کند. همچنین یگر الهیات را در چهارچوب پیوند های تاریخی و دیالکتیکی با اندیشه های پیشین، به ویژه افلاطون و فلیسوفان پیشاسقراطی، قرار می‌دهد. در این باب، یعنی نسبت ارسطو با پیشینیان خود، یگر عقیده دارد که الهیات ارسطو، ادامه فلسفه طبیعی افلاطون است. اگرچه ارسطو اصلاحات بازسازی های اساسی در آن انجام داده است، اما الهیات ارسطو در ذات خود، نه تنها از افلاطون فاصله نگرفته است بلکه تلاش کرده است تا اصول افلاطونی را با توجه به تجربیات و مشاهده های علمی زمان خود بازسازی کند.

یگر با بررسی آثار تطبیقی افلاطون و ارسطو نتیجه می‌گیرد که گرچه ارسطو خود را منتقد نظریه مثل می‌داند، اما کماکان در چهارچوب فلسفه افلاطونی حرکت می‌کند. به خصوص در تحلیل مفهوم «عقل بالفعل»^۱ یا «نوس»^۲ یگر رگه های قوی از بازسازی مفهوم «ایده خیر»^۳ افلاطون را نشان می‌دهد. به این ترتیب در تحلیل او، ارسطو کوشیده است تا جایگاه ایده خیر را از مقام فراعقلی به درون ساختار علی و هستی شناختی وارد کند و از آن تفسیری عقلانی تر و تجربی تر ارائه دهد. به تعبیر یگر، نوس ارسطویی، همان ایده خیر افلاطون است که تاریخی شده است یعنی از حالت ایستا و انتزاعی به عاملی درون جهانی و درگیر در تبیین

۱. عقل بالفعل $\text{actual intellect: } \nu\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ مرحله‌ای از عقل است که در آن قوه عقلانی به فعلیت رسیده و معقولات را بالفعل درک می‌کند؛ برخلاف عقل بالقوه که تنها استعداد درک دارد، عقل بالفعل دانایی تحقق یافته است و در فرآیند اندیشیدن نقش فعال دارد.

۲. نوس ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) در فلسفه ارسطو به معنای «عقل» یا «ذهن» است، اما نه به معنای عمومی آن، بلکه به مثابه عالی‌ترین قوه شناختی که قادر به درک مستقیم معقولات، یعنی حقایق غیرمادی و تغییرناپذیر، است. نوس در مراتب بالاتر معرفت قرار دارد و برخلاف حس و تخیل، بدون واسطه و به گونه‌ای شهودی حقیقت را دریافت می‌کند. در نظام مابعدالطبیعی ارسطو، نوس گاه به صورت عقل انسانی، و گاه به عنوان عقل مفارق و الهی (عقل فعال یا محرک نامتحرک) مطرح می‌شود.

۳. ایده خیر در فلسفه افلاطون عالی‌ترین و بنیادی‌ترین صورت (Form) است که همه موجودات و معرفت‌ها به واسطه آن معنا و هستی می‌یابند. این ایده، نه تنها سرچشمه وجود سایر ایده‌هاست، بلکه شرط امکان شناخت و حقیقت نیز به شمار می‌رود. افلاطون در تمثیل خورشید در جمهوری آن را با خورشیدی مقایسه می‌کند که همچون منشأ نور، موجب رؤیت و فهم معقولات می‌شود. ایده خیر فراتر از بودن ($\text{\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\lambda\iota\nu\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) است و غایت نهایی روح و فلسفه، شناخت آن است؛ امری که تنها با سیر عقلانی و تربیت دیالکتیکی ممکن می‌شود.

حرکت و وجود بدل شده است. به همین دلیل، یگر الهیات ارسطو را بیشتر به عنوان تکمیل و تصحیح تفکرات و نظام افلاطونی می بیند.

در مقابل تسلر، بر این باور است که ارسطو در الهیات خود نقدی اساسی به افلاطون وارد کرده و کوشیده است تا الهیات خود را از فلسفه و نظریه های مَثَل افلاطونی دور کند. تسلر معتقد است که الهیات ارسطو با آنکه تحت تاثیر افلاطون قرار دارد، اما به طور اساسی از منظر مفهومی و روشی از وی متمایز است.

همان طور که بیان شد، تسلر الهیات ارسطو را به عنوان شاخه ای مستقل از طبیعیات در نظر می گیرد. از نگاه او، الهیات ارسطو به بررسی علل غایی و اصول بنیادین وجود می پردازد، در حالیکه طبیعیات بیشتر به توضیح حرکت و علل مادی مرتبط است. با این تعبیر، وی تاکید می کند این دو حوزه نباید با یکدیگر خلط شوند، زیرا هر یک از آنها اهداف و مسائل متفاوتی را در بر می گیرند. از سوی دیگر، یگر بر خلاف تسلر، الهیات ارسطو را بخش جدایی ناپذیر از طرح فلسفی ارسطو می داند که هدف آن توضیح جهان طبیعی و حرکت آن است. از دیدگاه یگر، الهیات ارسطو نه تنها به توضیح علل غایی، بلکه به تبیین نحوه حرکت موجودات طبیعی و ارتباط آنها با موجودات عالی و متعالی می پردازد. بنابراین یگر، الهیات ارسطو را در به نوعی مکمل و حتی در خدمت طبیعیات قرار می دهد و تاکید می کند این دو حوزه باید به صورت همزمان و در یک چهارچوب یکنواخت تحلیل شوند.

ادوارد تسلر و ورنر یگر، هر دو در تفسیر خود از الهیات ارسطو، تحت تاثیر سنت های فلسفی مدرن قرار دارند، اما مسیر های متفاوتی را در این تاثیرپذیری دنبال می کنند. تسلر به شیوه خاص از دستگاه فلسفی ایمانوئل کانت تاثیر گرفته است؛ دستگاهی که بر محدودیت های ذاتی عقل بشری در شناخت امور متعالی تاکید می کند. در نگاه تسلر، الهیات ارسطو را نمی توان صرفاً به عنوان دانشی یقینی درباره موجودی الهی و مافوق طبیعت فهم کرد، بلکه باید آن را در پرتو محدودیت های شناختی انسانی تحلیل کرد. تسلر با پذیرش بنیاد های نقد عقل محض کانت، به این نتیجه می رسد که عقل نظری توانایی دست پیدا کردن به حقیقت نهایی

و مطلق را در قلمرو متافیزیک ندارد. از این رو، تفسیر او از الهیات ارسطو نیز متضمن نوعی تردید نسبت به امکان شناخت کامل و مستقیم از محرک نخستین است؛ تردیدی که ریشه در معرفت‌شناسی انتقادی کانت دارد. در این چهارچوب، الهیات ارسطو نه یک نظام قطعی و تمام شده، بلکه کوشش عقلانی برای نزدیک شدن به حقیقتی است که فراتر از توان شناخت انسانی قرار دارد.

در مقابل یگر، در تفسیر خود از الهیات ارسطو، بیشتر متأثر از فلسفه تاریخ هگل است. هگل با تأکید بر «دیالکتیک»^۱ و روند تاریخی تکامل اندیشه، زمینه‌ای را فراهم کرد تا مفاهیم فلسفی نه به عنوان گزاره‌هایی ایستا، بلکه به عنوان مراحل در یک فرایند تاریخی نگریسته شوند. یگر با الهام از این رویکرد، الهیات ارسطو را نه تنها به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های متافیزیکی، بلکه به عنوان مرحله‌ای ضروری در سیر تکامل تاریخی تفکر فلسفی تحلیل می‌کند. او به جای آن که همانند تسلر، مفاهیم ارسطویی را در معرض نقد معرفت‌شناسانه قرار دهد، تلاش می‌کند تا جایگاه آن‌ها را در مسیر دیالکتیکی رشد فلسفه غرب نشان دهد. از نظر یگر، الهیات ارسطو نشان‌دهنده نقطه‌ای کلیدی در گذار از تفکر اسطوره‌ای و دینی به فلسفه عقلانی و نظام‌مند است و به همین دلیل، باید آن را در بستر تحول تاریخی اندیشه فهم کرد، نه در چهارچوب انتقادات معرفت‌شناسانه مدرن. به همین خاطر این دو رویکرد متفاوت کانتی و هگلی سبب شده‌اند که تسلر و یگر تصویری متفاوت از الهیات ارسطو ارائه دهند. تفاوت اساسی میان دیدگاه تسلر و یگر در تحلیل متفاوت آن‌ها از الهیات ارسطو است که بر دو محور اساسی روش‌شناسی و پیوند یا استقلال الهیات از دیگر شاخه‌های فلسفه ارسطو استوار است. از یک سو تسلر، بر استقلال الهیات از طبیعیات و محدودیت‌های شناختی

۱. روشی فلسفی برای تبیین سیر تحول اندیشه، تاریخ و واقعیت است که بر مبنای تعامل پویای اعداد شکل می‌گیرد. در این روند، یک گزاره یا وضعیت اولیه (تز) با ضد خود (آنتی‌تز) روبه‌رو می‌شود و از دل این تقابل، ترکیب یا برآیندی نو (سنتز) پدید می‌آید که سطحی بالاتر از هر دو مرحله پیشین دارد. این فرایند به صورت مستمر تکرار می‌شود و جوهر تحول تاریخی، فکری و هستی‌شناختی نزد هگل را شکل می‌دهد.

تاکید دارد، و از سویی دیگر یگر الهیات را جزئی از یک کل فلسفی و تاریخی می داند که در تعامل با سایر شاخه های فلسفی قرار دارد.

در پایان باید گفت با نگاهی انتقادی به دو تفسیر ادوارد تسلر و ورنر یگر از الهیات ارسطو، می توان دریافت که هر دو رویکرد، گرچه دارای نقاط قوت قابل توجهی اند، اما در عین حال محدودیت هایی نیز دارند که فهم جامع از الهیات ارسطو را دشوار می سازد. تسلر با نگاه نظام مند و تحلیلی، تلاش می کند ساختار مفهومی الهیات ارسطویی را در قالب فلسفه اولی و با تأکید بر محرک نامتحرک و فعل محض بازسازی کند، اما این نگاه گاه بیش از حد انتزاعی و متأثر از دستگاه های فلسفی مدرن مانند سنت کانتی است، به گونه ای که بافت تاریخی- فرهنگی ارسطو را کم اهمیت جلوه می دهد، اما در مقابل، ورنر یگر با تأکید بر تبارشناسی مفاهیم و زمینه تاریخی، الهیات ارسطو را به درستی در پیوند با طبیعیات، اسطوره و فلسفه پیشاسقراطی تحلیل می کند؛ اما این رویکرد نیز گاه در نسبی سازی بیش از حد، منجر به تقلیل نوآوری مفهومی ارسطو می شود و استقلال نظریه الهیاتی او را نادیده می گیرد.

در نتیجه برای فهمی متعادل از الهیات ارسطو، لازم است رویکرد ساختارمند تسلر و نگرش تاریخی یگر را در نوعی تلفیق انتقادی به کار گرفت. یعنی هم باید به مفاهیم عقلانی، انسجام درونی، و کارکرد هستی شناختی الهیات ارسطو توجه کرد، و هم زمینه تاریخی و جریان اندیشه یونانی را که این مفاهیم در آن پدید آمدند، نادیده نگرفت. در نهایت، الهیات ارسطو نه صرفاً یک نظام انتزاعی در متافیزیک و نه صرفاً ادامه ای از اسطوره و طبیعیات، بلکه تلاشی اصیل برای تلفیق عقل نظری، مشاهدات تجربی و تفکر فلسفی است که می تواند همچنان در خوانش های معاصر از فلسفه دین و متافیزیک الهام بخش باشد.

References

منابع

- . تسلر، ادوارد (۱۴۰۳)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- (۱۳۹۲)، آیین سقراط و افلاطون و ارسطو، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر
- . یگر، ورنر (۱۳۹۰)، ارسطو مبانی تاریخ تحول اندیشه وی، ترجمه دکتر حسین کلباسی اشتری، تهران، انتشارات امیرکبیر
- (۱۳۹۲)، الهیات نخستین فلاسفه یونان، ترجمه فریده فرودفر، تهران، انتشارات حکمت
- . کاپلستون، فردریک (۱۴۰۲)، تاریخ فلسفه (جلد یکم) یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- . ارسطو (۱۴۰۰)، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- . (۱۴۰۰)، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- . کنی، آنتونی (۱۴۰۰) تاریخ فلسفه غرب: فلسفه باستان، ترجمه رضا یعقوبی، تهران، نشر کتاب پارسه
- . Zeller, E. (۱۸۹۷). *Aristotle and the earlier Peripatetics* (B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, Trans.). London: Longmans, Green, and Co.
- . Barnes, J. (۲۰۰۰). *Aristotle: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . Lloyd, G. E. R. (۱۹۶۸). *Aristotle: The growth and structure of his thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . Zeller, E. (۱۸۸۱). *A history of Greek philosophy: From the earliest period to the time of Socrates*, with a general introduction (S. F. Alleyne, Trans.). London: Longmans, Green, and Co.
- . Zeller, E. (۱۸۷۹). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Bd. ۳). Leipzig: O. R. Reisland.
- -----*The Philosophy of the Greeks in Its Historical Development*, Vol. II, Part II, ۶th edition, Leipzig: O. R. Reisland, ۱۹۱۹, p. ۶۹۰.

- . Berti, E. (۲۰۰۸). Aristotle: On the theology of the first philosophy. In *Aristotle on science* : The Posterior Analytics. Ashgate.

اوصاف عقلانیت شبکه اعتقادات دینی در الهیات اسلامی و مسیحی

دکتر قدرت الله قربانی^۱

چکیده

عقلانیت شبکه اعتقادات دینی در نظام‌های الهیاتی نشان دهنده رابطه طولی میان آنهاست، طوری که هر باور متناسب با جایگاه وجودی که در سلسله اعتقادات دارد از عقلانیت مربوطه بهره‌مند است. براین اساس می‌توان سه سطح از اعتقادات دینی را در نظر گرفت که عبارتند از اعتقادات بنیادی، میانی و حاشیه‌ای. در این سلسله، اعتقادات بنیادی واجد حداکثر عقلانیت، سپس اعتقادات میانی، و در آخر اعتقادات حاشیه‌ای قرار دارند که از کمترین سطح عقلانیت در مقایسه با اعتقادات سطح بالا بهره‌مند هستند. با ملاحظه این سطوح اعتقادات، به نظر می‌رسد در الهیات اسلامی و مسیحی، دو اعتقاد اساسی مشترک، ایمان به خدای واحد و جهان آخرت، وجود دارد. همچنین اعتقادات مشترک میانی دو سنت مزبور عمدتاً درباره صفات خدا، رابطه انسان و خدا، آموزه آفرینش و نظایر آن هستند. ضمن اینکه می‌توان اعتقادات میانی خاص سنت کلامی مسیحی، مانند آموزه تثلیث، تجسد، کفار، گناه موروثی و نظایر آن، و مختص سنت کلامی اسلامی مانند رابطه صفات و ذات الهی، حدوث و قدم قرآن و مسأله امامت و خلافت را ملاحظه کرد. نهایتاً اینکه سطح اعتقادات حاشیه‌ای در هر دو سنت درباره تقدس مکان‌ها، زمان‌ها، رویدادها، اشیاء، اشخاص، موقعیت‌ها و نظایر آن مورد نظر است. این تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه همه اعتقادات دینی تحت تاثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی و در بستر تاریخی دچار قبض و بسط می‌گردند، اما اعتقادات بنیادی این دو سنت دینی دارای ثبات، کلیت و مطابقت بیشتری با فطرت بشری هستند و کمتر تحت تاثیر عوامل مذکور می‌باشند، به همین دلیل دارای عقلانیت بیشتری هستند. اعتقادات میانی

^۱ استاد گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران qodratullahqorbani@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

اسلامی و مسیحی عمدتاً تحت تاثیر عوامل مزبور و حاصل خوانش‌های مختلف دینداران از متون مقدس می‌باشند، در حالیکه اعتقادات حاشیه‌ای به عوامل متعددی وابسته بوده و تغییرپذیری بیشتری دارند. پس حاصل تحقیق اینکه، عقلانیت شبکه اعتقادات دینی اسلامی و مسیحی، از سطوح بنیادی به حاشیه‌ای کاهش می‌یابد و تحت تاثیر عوامل متعددی در قبض و بسط مدام هستند. بنابراین راه مواجهه با عقلانیت دینی، توجه به این نکته مهم است که شبکه اعتقادات دینی آنها چگونه و تحت تاثیر چه عواملی تکنون، قبض و بسط یافته است.

کلیدواژگان: عقلانیت تشکیکی، شبکه اعتقادات، الهیات اسلامی، الهیات مسیحی.

The characteristics of rationality in religious belief networks within Islamic and Christian theology

DR. Qodratullah Qorbani¹

Abstract

The rationality within the network of religious beliefs in theological systems demonstrates a hierarchical relationship among them, where each belief possesses rationality corresponding to its existential position within the belief structure. Accordingly, three levels of religious beliefs can be identified: fundamental, intermediate, and peripheral beliefs. In this hierarchy, fundamental beliefs possess maximum rationality, followed by intermediate beliefs, while peripheral beliefs exhibit the least rationality compared to higher-level beliefs.

An examination of these belief levels reveals two shared fundamental beliefs in Islamic and Christian theology: faith in one God and belief in the afterlife. The common intermediate beliefs of both traditions primarily concern divine attributes, the relationship between humans and God, the doctrine of creation, and similar themes. Additionally, distinct intermediate beliefs can be observed in Christian theology (e.g., Trinity, Incarnation, Atonement, Original Sin) and Islamic theology (e.g., divine attributes and essence, temporality/eternity of the Quran, Imamate and Caliphate). Finally, peripheral beliefs in both traditions relate to the sanctity of places, times, events, objects, individuals, and circumstances.

¹ Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran

godratullahqorbani@khu.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

This study demonstrates that while all religious beliefs are subject to epistemic and non-epistemic factors and undergo historical expansion/contraction, the fundamental beliefs of these two traditions exhibit greater stability, universality, and alignment with human nature, making them less susceptible to such influences and thus more rational. Islamic and Christian intermediate beliefs are largely shaped by these factors and reflect diverse interpretations of sacred texts, whereas peripheral beliefs depend on multiple variables and are more prone to change.

The key finding is that the rationality of belief networks in Islamic and Christian theology diminishes from fundamental to peripheral levels and is constantly influenced by various expansive/contractive factors. Consequently, engaging with religious rationality requires careful consideration of how these belief networks develop and transform under different influences.

Keywords: Gradual rationality, Belief networks, Islamic theology, Christian theology.

۱. بیان مسأله

شناخت ماهیت شبکه اعتقادات دینی در سنت‌های مختلف دینی دارای اهمیت زیادی است. این کار موجب آگاهی ما به وجوه اشتراک و اختلاف چنین سنت‌هایی در باب اعتقادات دینی و امکان سنجش میزان عقلانیت آنهاست. در این زمینه می‌توان با رویکرد و منظر خاصی شبکه اعتقادات دینی را در سنت‌های کلامی مسیحی و اسلامی مورد بررسی قرار داد. این رویکرد نگاه طولی و سلسله‌مراتبی به شبکه اعتقادات دینی دارد به این معنا که میان اعتقادات دینی رابطه طولی و وابستگی علی وجود دارد که از آن به عقلانیت تشکیکی و سلسله‌مراتبی تعبیر شده است. در این تحقیق با بکارگیری مولفه‌های این رویکرد تلاش می‌شود تا حد امکان شبکه اعتقادات دینی دو سنت کلامی بزرگ، یعنی اسلام و مسیحیت در معنای عام آنها بطور تطبیقی بررسی شوند. اگرچه تلاش خواهد شد تا از اهمیت تفاوت‌های خوانش‌های فرق اسلامی و مسیحی از اعتقادات مهم سنت دینی خود غفلت نشود، چرا که همین تفاوت‌ها نیز می‌تواند ما را در شناخت رابطه تشکیکی شبکه اعتقادات سنت اسلامی و مسیحی کمک کند. با بکارگیری این رویکرد، فرضیه تحقیق آن است که در سنت الهیاتی اسلامی و مسیحی حداقل سه سطح تشکیکی و سلسله‌مراتبی از اعتقادات دینی قابل شناسایی هستند که شامل اعتقادات بنیادی، میانی و حاشیه‌ای است. اهمیت این سطح‌بندی اعتقادات آن است که مبتنی بر جایگاه وجودی که هر اعتقادی در نظام تشکیکی دارد، بهره‌مندی‌اش از عنصر عقلانیت معرفتی، متناسب با جایگاهش است. ضمن اینکه بین اعتقادات سطوح سه‌گانه تشکیکی رابطه علی وجود دارد، به این معنا که برخی اعتقادات، برخی دیگر را حمایت می‌کنند. اما سطح عقلانیت تشکیکی هر اعتقادی به صفاتی چون ثبات، کلیت، عمومیت، اثبات‌پذیری منطقی، تطابق بیشتر با فطرت طبیعی بشر، انسجام و عدم تعارض با اعتقادات دیگر، امکان استنتاج از متون معتبر دینی، اجماع تعداد بیشتر دینداران درباره آن، مطابقت با اصول اخلاقی، داشتن نتایج عملی مطلوب، امکان ارجاع به نصوص دینی معتبر و نظایر آن بستگی دارد. بر این اساس، با مطالعه در سنت کلامی اسلامی و مسیحی، به نظر می‌رسد بتوان اعتقاداتی چون توحید و آخرت‌باوری را بعنوان اعتقادات بنیادی لحاظ کرد. اعتقاداتی چون صفات خدا، فاعلیت الهی، صفات پیامبر، صفات مسیح، تجسد، تثلیث، آموزه فدا، و نظایر آن در سنت

مسیحی، صفات امام و خلیفه در سنت اسلامی و نظایر آنها بتوانند بعنوان اعتقادات میانی لحاظ شوند. همچنین اعتقادات مربوط به تقدس اشخاص، مکانها، زمانها، موقعیتها، رویدادها و برخی اشیاء در هر دو سنت اسلامی و مسیحی عمدتاً بعنوان اعتقادات حاشیه‌ای تلقی می‌شوند. اکنون با بررسی بیشتر خصوصیات و حتی مصادیق سه سطح اعتقادات بنیادی، میانی و حاشیه‌ای در سنت اسلامی و مسیحی، تلاش می‌شود نشان داده شود که باتوجه به جایگاه متفاوت چنین اعتقاداتی، سطح عقلانیت معرفتی آنها چگونه است؟ همچنین تفاوتها و اشتراکات نظام اعتقادی اسلامی و مسیحی در بهره‌مندی از سطوح اعتقادات بنیادی، میانی و حاشیه‌ای چگونه است؟ ابتدا عقلانیت تشکیکی دینی مورد مطالعه معناشناسانه قرار خواهد گرفت.

قبل از آغاز محتوای اصلی مقاله لازم به ذکر است که آثار تحقیقی متعددی در مورد عقلانیت، مفهوم شناسی آن، سطوح و لایه‌های آن منتشر گردیده است، که چند مورد در پاورقی معرفی می‌گردد، با این حال به نظر می‌رسد کمتر تحقیقی همچون این نوشته به سطح‌بندی تشکیکی شبکه اعتقادات در الهیات اسلامی و مسیحی بطور تطبیقی پرداخته باشد، که مبین وجه نوآورانه این اثر است.^۱

^۱ . برخی از آثار مرتبط با پیشینه این تحقیق عبارتند از:

- تبار فیروزجایی، رمضان علی (۱۳۸۹)، ارزش و اعتبار معرفت دینی از منظر جریان‌های فکری، معرفت کلامی، پاییز ۱۳۸۹، ش ۳.
- سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۹۲)، عقل‌گرایی اعتدالی-انتقادی در پذیرش باورهای دینی، مجله هستی و شناخت، ش ۲.
- صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، مبادی دخیل در تکون معرفت دینی، قیسات، ش ۵۳.
- فخار نوغانی، وحیده؛ حسینی شاهرودی، مرتضی (۱۳۹۲)، بررسی رویکردهای اعتدالی در حوزه عقلانیت باورهای دینی از منظر اندیشمندان مسلمان، مجله پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، ش ۱۱، پاییز ۱۳۹۲.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۴۰۱)، اوصاف عقل‌گرایی اعتدالی و انتقادی نظام باورهای دینی، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۳۹، تابستان ۱۴۰۱.

۲. معناسناسی عقلانیت تشکیکی و شبکه اعتقادات دینی

فهم معنا و مفهوم عقلانیت برای بکارگیری آن در ترکیب عقلانیت تشکیکی و سنجش میزان عقلانیت شبکه اعتقادات دینی دارای اهمیت خاصی است. از عقلانیت تلقی‌های مختلفی در علوم انسانی و اجتماعی وجود دارد. همچنین تقسیمات مختلفی چون عقلانیت نظری، عملی، ابزاری، ارزش‌شناختی و وظیفه‌شناختی از آن ارائه شده است که می‌تواند ما را در شناخت بهتر عقلانیت تشکیکی اعتقادات دینی کمک کند. بطور کلی عقلانیت، به تبعیت از استدلال صحیح معنا شده، یعنی هر اعتقادی که مطابق با استدلالی منطقی باشد، اعتقادی عقلانی بوده و دارای عقلانیت لازم خود هست. در تعریف دیگری، عقلانی بودن به معنای قابلیت استدلال کردن درست است. مردم زمانی چیزی را عقلانی می‌نامند که آنها چیزی را به خوبی استدلال کنند. استدلال‌هایی عقلانی نامیده می‌شوند، که اگر آنها بطور منطقی درست باشند، و اصول منطقی‌ای عقلانی نامیده می‌شوند اگر آنها به مثابه قوانین استدلال منطقی درست باشند (Nickerson, ۲۰۰۸, p ۱۳). از این تعریف می‌توان به چند ویژگی مهم عقلانیت پی برد: اول اینکه، عقلانیت یک مفهوم هنجاری و موضوع چیزی است که باید انجام دهیم. آن به ما می‌گوید ما چگونه آنچه را که انجام می‌دهیم، تنظیم و سازمان‌بندی کنیم (Stenmark, ۱۹۹۵, p ۲۳). یعنی عقلانیت مربوط به بایدها و نبایدها، و هنجارهای نظری و عملی زندگی ماست. براین اساس، یک موجود، عاقل است، اگر آن موجود، عقل خود یا قوای شناختی خود را بطور درست و مسئولانه بکار ببرد (Ibid). هنجاری بودن عقلانیت همچنین دال بر لزوم تعهد و وظیفه انسانی در آن است. به عبارت دیگر، عقلانیت نوعی وظیفه، مسئولیت و تعهد است (Ibid). دوم اینکه، عقلانیت حقیقتی تشکیکی، تقریباً نسبی و ذومراتب است، نه اینکه تک ساحتی و واقعیتی بسیط باشد. نسبی و تشکیکی بودن عقلانیت به این معناست که اگرچه آن بعنوان امری کلی قابل تصور است، اما از آنجاکه با ظرفیت‌های ادراکی و توانایی‌های مختلف انسانها ارتباط دارد، نمی‌توان یک فهم مساوی و ثابت از عقلانیت در میان انسانها به دست داد. ضمن اینکه مسئولیت عقلانی انسانها تابع سطح ادراک و توان عقلانی آنها است (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰). سوم اینکه، مقوم عقلانیت، توجیه است نه استدلال به معنای ارسطویی کلمه. درواقع انسان چون عقل دارد، برای پذیرش دیده‌ها و

شنیده‌ها و سایر اطلاعاتی که از مجاری مختلف ادراکی وارد ذهن او می‌شوند، به تایید و تصویب عقل نیاز دارد و تایید و تصویب عقل در گرو وجود دلیل متناسب و قانع کننده به سود احتمال صدق اطلاعات مورد نظر است (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۸-۱۸۹). دلیل، چیزی است که مدعا را توجیه عقلانی می‌کند و تصدیق و باور به آن را در ذهن شخص عاقل به وجود می‌آورد (فناپی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹). چهارم اینکه، عقلانیت و عقلانی بودن لازمه انسان بودن ماست. عقل بعنوان ویژگی برجسته آدمیان، نیازمند روشنی است تا چراغ راه ما باشد. عقل حجت بشر است و برای اعمال حجیت نیازمند دانایی است. پس بدون آگاهی از اعتبار یک راه و یک روش نمی‌توان حجتی برای عمل داشت. روش‌های عقلانی، نه تنها نتایج درست را تضمین می‌کنند، حجت ما در پذیرش آن هستند (Brown, ۱۹۸۸, p ۳۶). پنجم اینکه، عقلانیت دارای ویژگی‌های متغیر بودن و کلیت و ثبات است، یعنی ضمن اینکه دارای وجوه فردی و اجتماعی هم هست. با این حال امکان تمهید عقلانیت کلی و ثابت برای جامعه مشخصی وجود دارد. درواقع کسانی که دارای اعتقادات عقلانی مشابه در شرایط یکسان هستند، می‌توانند واجد عقلانیت نسبتاً یکسان باشند (Stenmark, ۱۹۹۵, p ۲۲۷). ششم اینکه، روش‌ها و معیارهای مختلفی برای سنجش عقلانیت وجود دارند. دو نمونه از معیارهای عقلانیت درونی عبارتند از: ۱. مجموعه گزاره‌های پذیرفته شده، بایستی سازگار باشند؛ ۲. نتایج منطقی آنچه پذیرفته می‌شود، بایستی پذیرفته شود (Ibid, p ۷۰).

براین اساس می‌توان برای عقلانیت صفات زیر را در نظر گرفت: ۱. مبتنی بر برهان و قیاس منطقی بودن؛ ۲. انسجام درونی و عدم تناقض بین اعتقادات؛ ۳. پذیرش توسط اکثریت مردم، بویژه عقلای قوم؛ ۴. مطابقت بیشتر با شرایط و مقتضیات زندگی عینی مردم و اهداف زندگی؛ ۵. داشتن نقش موثر در بهبود زندگی دنیوی و امید به سعادت اخروی مردم؛ ۶. مطابقت بیشتر با اصول بدیهی منطقی و فهم عرفی مردم؛ ۷. سادگی و امکان فهم و تبیین توسط تعداد بیشتری از انسان‌ها (See: Bonjour, ۲۰۰۹, p ۳۱۲).

با عنایت به اوصاف عقلانیت، عقلانیت تشکیکی شبکه اعتقادات دینی، ناظر به بیان دو ویژگی مهم اعتقادات دینی است؛ اول اینکه، اعتقادات دینی همچون شبکه‌ای از اعتقادات را با مراتب مختلفی تشکیل می‌دهند که میان آنها ارتباطات گوناگون وجود دارد. دوم اینکه، شبکه

اعتقادات دینی دارای ارتباطات وجودی و معرفتی طولی و بعضا عرضی با همدیگر هستند؛ یعنی برخی اعتقادات در مرتبه و سطح بالاتر و عالی تر از اعتقادات دیگر قرار دارند و در نتیجه دارای عقلانیت و حقیقت بیشتری نسبت به اعتقادات مادون خود می باشند که از این ویژگی با مناسبات طولی میان اعتقادات و به تعبیر فلسفی تر روابط تشکیکی آنها تعبیر می شود؛ همانند روابط تشکیکی که میان مراتب گوناگون وجود در نظر گرفته می شود. همچنین اعتقاداتی وجود دارند که از نظر تشکیکی و نظام طولی در یک مرتبه وجود دارند؛ اما در همان مرتبه دارای کارکردها و نقش ها و صفات متفاوت بوده و لذا کثرت عرضی اعتقادات را موجب می گردند. بنابراین سازمان و شبکه اعتقادات دینی هم دارای کثرت و رابطه تشکیکی طولی است و هم کثرت عرضی که هریک از این دو کثرت هم بیان کننده خصلت های اعتقادات مربوط به آنهاست و هم نحوه نقش و کارکردی را که دارند نشان می دهد. علاوه بر این و مهمتر اینکه، جایگاه تشکیکی، طولی و عرضی اعتقادات در فهم جایگاه و درجه معرفتی آنها بسیار راهگشا و مهم است.

همچنین منظور از شبکه اعتقادات دینی این است که دین متشکل از تعدادی اعتقادات تکه تکه و گسسته و بی ارتباط با هم نیست؛ بلکه برعکس، اعتقادات دینی مجموعه و شبکه طولی و بعضا عرضی را تشکیل می دهند، که در این شبکه دارای ارتباطات درونی معرفت شناختی و وجودی با یکدیگرند و لذا برخی از آنها از برخی دیگر پشتیبانی می کنند و برخی از برخی دیگر تغذیه می نمایند. در اینجا نگارنده شبکه اعتقادات دینی را به سه گروه عمده، اعتقادات بنیادی، اعتقادات میانی و اعتقادات حاشیه ای، تقسیم کرده که روابط فوق را دارا هستند. همانطور که گفته شد اعضای شبکه اعتقادات دارای ارتباطات وجودی ذاتی و عرضی با یکدیگر هستند، به این صورت که اگر اعتقادات بنیادی مورد چالش یا انکار و نقض قرار گیرند بطور طبیعی همه اعتقادات میانی و حاشیه ای، نیز که مبتنی بر آنها هستند، مصون نبوده و در معرض چالش، انکار و نقض قرار می گیرند؛ اما اگر اعتقادات حاشیه ای دچار چالش و نقض قرار گیرند، این امر بر اعتبار و ارزش و عقلانیت اعتقادات میانی و بنیادی تاثیری ندارد (برای اطلاع بیشتر رک به: کلارک، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶-۲۰۵). تشکیک به کار رفته در نظام اعتقادات دینی؛ همچون تشکیک مراتب وجود، می تواند حداقل دو ویژگی هستی شناختی و معرفت-

شناختی نظام اعتقادات را آشکار سازد. از منظر هستی‌شناختی آن بیانگر مراتب و کمالات متفاوت اعتقادات دینی است؛ یعنی میان اعتقادات بنیادی، میانی و حاشیه‌ای تفاوت جایگاه و رتبه وجود دارد و بطور طبیعی اعتقادات بنیادی در جایگاه اول، سپس اعتقادات میانی و در آخر اعتقادات حاشیه قرار دارند. این مراتب اعتقادات بیانگر کمال وجودی و معرفتی و منزلت آنها در دین است. از منظر معرفت‌شناختی، رابطه تشکیکی، بیانگر تفاوت مراتب اعتقادات در بهره‌مندی از عقلانیت است؛ یعنی همه این اعتقادات دارای بهره‌مندی یکسان از عقلانیت نیستند، بلکه باتوجه به جایگاه‌شان نوع بهره‌مندی‌شان متفاوت می‌باشد که از آن به عقلانیت تشکیکی تعبیر شده است.

با این توضیحات مختصر، معنای اولیه و اجمالی عقلانیت تشکیکی شبکه اعتقادات دینی آشکار می‌گردد؛ یعنی اعتقادات دینی شبکه‌ای متشکل از مجموعه عقائدی را تشکیل می‌دهند که این عقائد در طول و بعضاً عرض هم بوده، دارای مراتب مختلف وجودی و معرفتی و ویژگی‌های متنوع دیگر هستند. مهم‌ترین صفت این شبکه اعتقادات بهره‌مندی تشکیکی و معرفتی از عقلانیت است. بررسی اعتقادات سه‌گانه بنیادی، میانی و حاشیه‌ای در سطور بعد با ذکر مصادیق آنها این نظریه را قوت خواهد داد.

۳. اعتقادات بنیادی

اعتقادات بنیادی، یا پایه، اعتقاداتی هستند که مبنا و اساس همه اعتقادات دیگر، و به تعبیری آغازگر شبکه و سلسله اعتقادات دینی‌اند، طوری که دیگر اعتقادات به طرق گوناگون از این اعتقادات نشأت می‌گیرند. براین اساس، اولین ویژگی آنها این است که اعتقادات بنیادی از نظر تعداد کثیر نبوده، بلکه معدود و محدود می‌باشند. در این زمینه بررسی سنت دینی ادیان ابراهیمی چون اسلام و مسیحیت گویای این واقعیت است. در این ادیان مواردی چون باور به وجود خدا، و ایمان به آخرت از جمله اعتقادات بنیادی به حساب می‌آید.

از میان دو مورد اعتقادات بنیادی درباره وجود خدا و روز آخرت، بیشترین وجه اشتراک و دیدگاه ادیان آسمانی درباره وجود خداست؛ یعنی بدون استثنا همه آنها بر وجود خدایی متعالی، قادر، علیم، خالق و مطلق باور دارند. اختلاف میان آنها، زمانی بروز می‌کند که پیروان

این ادیان در فهم و تفسیر صفات خدا و چگونگی روز قیامت دچار تکرر قرائت‌ها می‌شوند. اما باور به اصل وجود خدای متعالی و روز قیامت از اعتقادات بنیادی مشترک ادیان الهی مزبور است (رک به: پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۸؛ آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۳۹-۴۱؛ میشل، ۱۳۸۷، ص ۶۵-۶۷؛ Ratzinger, ۲۰۰۰, p ۵۴). ویژگی دوم اعتقادات بنیادی داشتن حداکثر عقلانیت و به تعبیر دیگر بیشتر عقلانی بودن است؛ زیرا آنها اعتقاداتی هستند که مبنای تمامی دیگر اعتقادات را تشکیل می‌دهند و حجیت دیگر اعتقادات بر آنها مبتنی است. در نتیجه خود این اعتقادات بایستی بطریق عقلانی برای دینداران حاصل شده یا فهمیده شده باشند. ویژگی سوم اعتقادات بنیادی بداهت، مطابقت بیشتر با فطرت بشری و اثبات‌پذیری عقلانی است؛ یعنی این اعتقادات از جمله عقاید دینی هستند که فطرت پاک همه انسانها به آنها راه دارند و از مسائل و پرسش‌های اصلی و بنیادی هراسانی هستند. در نتیجه در مقام مساله بنیادی برای اکثریت انسانها دارای نوعی بداهت و وضوح هستند، اگرچه امکان دارد بوضوح قابل تصدیق نباشند. همچنین پذیرش این اعتقادات منوط به یکدیگر نیست که مستلزم دور باشد (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۹۷). ویژگی چهارم اعتقادات بنیادی، جهانشمولی و کلیت آنهاست، یعنی در اکثر سنت‌های دینی الهی و حتی غیرالهی مورد پذیرش واقع می‌شوند؛ اگرچه امکان دارد برخی تفسیرهای جزئی متفاوت میان این سنت‌ها وجود داشته باشد. ویژگی پنجم اعتقادات بنیادی، امکان حداقلی خطا در پذیرش و اعتقاد به آنهاست، زیرا تقدم معرفتی آنها بر اعتقادات بعدی و کاربرد مقدم عقل در بررسی و پذیرش آنها و اشتراک اکثریت مردم در ارزیابی عقلانی آنها، امکان خطا در باور به آنها را به حداقل‌ترین سطح ممکن کاهش می‌دهد. از مطالب قبلی ویژگی ششم اعتقادات بنیادی بدست می‌آید و آن اینکه رابطه آنها با اعتقادات میانی و بعد حاشیه‌ای رابطه‌ای تشکیکی و طولی است؛ یعنی اعتقادات بنیادی اساس و پایه دیگر اعتقادات هستند و در مرتبه‌ای عالی و اشرف از آنها قرار داشته و منشا حجیت و اعتبار وجودی و معرفتی دو نوع دیگر اعتقادات می‌باشند. ویژگی هفتم این نوع اعتقادات حداقل تاثیرپذیری از ذهنیت دینداران و داشتن حداکثر ثبات، تغییرناپذیری و کلیت در درون یک سنت دینی و حتی در میان چند سنت دینی است. به عبارت دیگر، اعتقادات بنیادی به واسطه عقلانیت بالای خود و مطابقت بیشتر با واقعیت خارجی و فطرت بشری دارای کمترین میزان

تغییرپذیری در میان دینداران، و تقریبا بدون تغییر در درون یک سنت دینی، هستند. ویژگی هشتم اعتقادات بنیادی دینی را می‌توان عدم اتکا به حجیت نصوص دینی و عدم تقلید از اعتبار منابع غیرعقلانی مثل اعتقادات پیشینیان دانست که این امر به عقلانیت حداکثری، بدهت نسبی و مطابق با فطرت بشری بودن این اعتقادات ارتباط دارد. به عبارت دیگر، خصیصه عقلانی بودن این گونه اعتقادات، نه تنها امکان هرگونه تقلید و استفاده از حجیت نصوص دینی را منتفی ساخته؛ بلکه اعتبار نصوص دینی چون قرآن و کتاب مقدس نیز تنها از این طریق قابل اثبات است، یعنی اعتقادات بنیادی منبع اعتباربخشی دیگر منابع معرفتی دین هستند.

با ملاحظه توصیف‌های ارائه شده از اعتقادات بنیادی به نظر می‌رسد تنها دو باور، ایمان به خدای واحد و آخرت باوری می‌توانند بعنوان دو باور بنیادی مشترک بین سنت اسلامی و مسیحی در نظر گرفته شوند. این دو اعتقاد تقریبا دارای همه اوصاف سطح اعتقادات بنیادی از جمله ثبات، جهانشمولی، مطابقت با فطرت بشری، منطبق بر اصول عقلانی، مستقل از حجیت نصوص دینی، امکان حداقل خطای دینداران در پذیرش آنها و نظایر آن هستند. ضمن اینکه تقریبا همه مسلمانان و مسیحیان، با اختلافات بسیار کمی، دارای چنین اعتقاداتی هستند. همچنین این دو اعتقاد پیوند دهنده دو دین اسلام و مسیحیت به همدیگر است. از جمله موارد مشترک اسلام و مسیحیت در این زمینه تاکید بر خدای واحد دارای همه صفات نامتناهی است؛ یعنی پیروان این دو دین به خدایی عالم مطلق، قادر مطلق، خیرخواه، مهربان، و خدایی شخص وار تاکید دارند. در رساله قرنیتیان آمده است که «و اینکه خدایی دیگر جز یکی نیست... لکن ما را یک خداست. یعنی پدر که همه چیز از اوست و ما برای او هستیم (کتاب مقدس، اول قرنیتیان، ۸، ۶-۴). در قرآن کریم مسلمانان و کلام اسلامی تاکید فراوانی بر ایمان به یگانگی خدا وجود دارد (سوره توحید/۱-۲). همچنین ایمان به آخرت بطور مشترک در میان دو سنت مسیحی و اسلامی دارای اهمیت خاص خود است که نشان دهنده اشتراک مهم آنها در این آموزه بنیادی است.

به نظر می‌رسد می‌توان یک مورد هم به اعتقادات بنیادی دو سنت مسیحی و اسلامی افزود که اگرچه آن بعنوان یک باور بنیادی تلقی نمی‌شود، اما نتیجه مستقیم اعتقاد به چنین

اعتقاداتی است. آن مورد اقدام به عمل صالح است که نتیجه اصلی ایمان به خدای واحد و دنیای آخرت است. علت بنیادی تلقی کردن عمل صالح آن است که اگر ایمان به خدای واحد و جهان آخرت بدون نتیجه‌ای اساسی باشد، تقریباً ایمانی ابتر و ناقص خواهد بود، درحالی‌که که اعتقاد به لزوم عمل صالح پیوند دهنده دو باور مذکور و معنا دهنده به رابطه آنها و بطور خاص به اهمیت زندگی اخروی است؛ به این معنا که لازمه سعادت اخروی التزام به عمل صالح در زندگی دنیوی است. این مساله نیز هم در کتاب مقدس مسلمانان و مسیحیان و هم دیدگاه‌های متکلمان هر دو دین مورد تاکید است.

۴. اعتقادات میانی

اعتقادات میانی اعتقاداتی هستند که در شبکه اعتقادات دینی، پس از اعتقادات بنیادی و مقدم بر اعتقادات حاشیه‌ای قرار می‌گیرند و نسبت به اعتقادات بنیادی دارای عقلانیت کمتر و در مقایسه با اعتقادات حاشیه‌ای دارای عقلانیت بیشتری هستند. این گونه اعتقادات نیز دارای ویژگی مشخصی هستند که مورد بررسی قرار می‌گیرد. اولین ویژگی مهم اعتقادات میانی کثرت طولی و عرضی و تعدد نسبی بیشتر آنها در مقایسه با اعتقادات بنیادی است؛ یعنی این اعتقادات محدود و معدود نبوده، بلکه به تعداد زیادی در سنت‌های دینی گوناگون وجود دارند. دومین ویژگی اصلی آنها مبتنی بودن بر اعتقادات بنیادی است؛ یعنی اعتقادات میانی از جهت وجودی و معرفتی وابسته به اعتقادات بنیادی بوده و لذا بدون آنها از خود هیچ حجیتی به همراه ندارند. بنابراین میزان بهره‌مندی وجودی و عقلانیت تشکیکی آنها از اعتقادات بنیادی نشات می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱، ۱۷۵، ۱۷۷). سومین ویژگی مهم آنها آن است که مستقیماً وابسته به نحوه فهم و تفسیر اعتقادات بنیادی هستند و لذا نحوه فهم و تفسیر اعتقادات بنیادی، شبکه کلی اعتقادات میانی ما را سازمان می‌دهد (رک به: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۳۷ و ۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۳). ویژگی بسیار مهم چهارم که در ارتباط با ویژگی دوم است، تاثیرگذاری گسترده نقش و کارکردهای مختلف و متکثر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی چون عقل، شهود، تجربه، نحوه خوانش نصوص دینی و پیش فرض‌های ذهنی و اعتقادات قبلی در نحوه شکل‌گیری اعتقادات میانی است؛ یعنی دقیقاً

در همین نقطه حساس است که داشته‌های قبلی معرفتی و متغیرهای دیگر غیرمعرفتی در نحوه فهم اصول دین تاثیر گذاشته و تولید کننده اعتقادات میانی مبتنی بر آنها هستند (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۷ تا ۱۷۱). ویژگی پنجم اعتقادات میانی پیوند نسبی پذیرش این اعتقادات با اعمال خارجی و مشاهدات و نتایج آنها است؛ یعنی نقش پیش فرض‌ها و ذهنیات دینداران و مواجهات عملی آنها با واقعیات خارجی در نحوه نگاه آنها به اعتقادات دینی تاثیر می‌گذارد. لذا این اعتقادات با عرف عقلا و نحوه معیشت آنها ارتباط می‌یابند و به تدریج تحت تاثیر آنها قرار می‌گیرند، اما تاثیرپذیری‌شان کمتر از اعتقادات حاشیه‌ای است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۱-۲۲۰، جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۹). از همین جا ویژگی ششم را می‌توان استنباط کرد، یعنی تاثیرپذیری اعتقادات میانی از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی باعث کاهش نسبی عقلانیت و ویژگی عقلانی و افزایش نسبی ویژگی‌های تقلیدی، تعبدی، تجربی و نقش پیش فرض‌ها در این اعتقادات می‌شود که این واقعیت نه تنها بیانگر مراتب تشکیک معرفتی، بلکه تشکیک وجودی اعتقادات میانی نسبت به اعتقادات بنیادی است؛ ویژگی هفتم اعتقادات میانی تغییرپذیری بیشتر و ثبات نسبی آنهاست؛ زیرا آنها بر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی گوناگونی وابسته هستند که این عوامل و متغیرها دارای ثبات نیستند، در نتیجه تغییرپذیری و نیز ظهور تفسیرهای گوناگون، حتی در درون یک سنت دینی یا یک خوانش از سنت دینی، وجود دارد (کواپن، ۱۳۸۱، ص ۱۸). ویژگی هشتم این اعتقادات این است که با انتظارات ما از دین ارتباط وسیعی دارند، زیرا ماهیت انتظارات ما از دین است که اعتقادات دینی میانی ما را سازمان می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که فهم متون دینی و شکل‌گیری اعتقادات دینی میانی بر پیش دانسته‌ها و انتظارات دینداران توقف دارد؛ یعنی پیش دانسته‌ها در معنای وسیع خود انتظارات ما را از دین تعیین و حتی تصحیح می‌کنند.

با نظر به اوصاف اعتقادات میانی به نظر می‌رسد در سنت اسلامی و مسیحی بطور مشترک موارد زیر از نمونه‌های آنها هستند: صفات الهی، تفاوت ذات و صفات خدا، رابطه خدا و انسان، اختیار و آزادی انسان در ارتباط با خدا، ویژگی‌های بهشت و جهنم، عدالت و حکمت الهی، و نظایر آن. همچنین اعتقادات زیر بطور خاص صرفا در سنت مسیحی از دسته اعتقادات میانی هستند. الوهیت مسیح، حلول خداوند در مسیح، آموزه تثلیث و تجسد، آموزه فدا، آموزه نجات

مومنان توسط مسیح، آموزه کفار، آموزه گناه موروثی، آموزه بازگشت مسیح، آموزه عادل شمردگی، آموزه فیض و ایمان، آموزه وحیانی و الهی بودن کتاب مقدس و برخی دیگر از آموزه‌های الهیات مسیحی. در سنت اسلامی نیز موارد زیر بطور خاص از اعتقادات میانی هستند: عینیت یا جدایی صفات و ذات الهی، صفات پیامبر اسلام مانند عصمت او، الهی بودن قرآن، آموزه خلافت و امامت، آموزه مهدویت، عصمت امامان شیعه، آموزه حدوث و قدم قرآن بعنوان کلام الهی و نظایر آنها. تفاوت دسته اول اعتقادات میانی از دسته دوم آنها این است که دسته اول بین مسلمانان و مسیحیان بعنوان مساله مشترک مطرح هستند، فقط پاسخ الهیدانان مسلمانان و مسیحی به پرسش مشترک، تفاوت دارد. برای مثال با اینکه هر دو سنت اسلامی و مسیحی به خدای واحد ایمان دارند، اما تلقی‌ای که در سنت مسیحی و اسلامی از خدا وجود دارد لزوماً یکسان نیست. مسیحیان بر رابطه پدر و فرزند خدا و انسان تاکید دارند، ولی مسلمانان بر رابطه بندگی انسان نسبت به خدا تاکید می‌کنند (McGrath, ۲۰۱۷, Ch. ۹-۱۵, Ratzinger, p ۲۰۰۰; ۱۰۶-۱۲۲). همچنین درباره خالقیت خدا، با اینکه عمده متکلمان مسیحی و مسلمان بر خلقت از عدم تاکید دارند، متکلمان مسلمان بر خلقت مستقیم جهان توسط خدا اعتقاد دارند اما در کلام مسیحی بر نقش موثر عیسی مسیح در جریان خلقت جهان تاکید می‌شود. درباره آموزه بازگشت و آخرت با وجود اعتقاد هر دو سنت دینی به بازگشت منجی آخرالزمان برای نجات بشریت و حکومت عدالت‌محور او در آخرالزمان، اما مسیحیان بر اینکه عیسی مسیح منجی آخرالزمان است و بازگشت او برای قضاوت درباره جهانیان است و درباره حکومت او و نهایتاً رخداد قیامت بزرگ سخن می‌گویند، در مقابل مسلمانان، به ویژه گروه شیعه، بر بازگشت مهدی موعود در آخرالزمان، که عیسی مسیح هم همراه اوست، تشکیل حکومت عدل الهی توسط مهدی موعود، و سپس تحقق قیامت بزرگ اعتقاد دارند. همچنین با اینکه از دید مسلمانان همه پیامبران بزرگ گذشته از نسل ابراهیم بوده و صرفاً جنبه بشری داشتند، اما اعتقاد مسیحیان به آموزه تثلیث و تجسد، بطور کلی آنها را از مسلمانان جدا می‌کند. علاوه بر این دیدگاه مسیحیان درباره اینکه عیسی مسیح به دار آویخته شده و سه روز پس از آن زنده شده به آسمانها رفته است، مورد پذیرش دیدگاه مسلمانها نیست. آنها مطابق قرآن اعتقاد دارند که عیسی قبل از اینکه بالای دار کشته

شود به آسمانها عروج کرد. براین موارد باید افزود تلقی‌های مختلفی که درباره اوصاف خدا در سنت مسیحی و اسلامی وجود دارد، مانند شخص‌وارگی خدا، مذکر یا مونث یا خنثی بودن خدا، تغییرناپذیری خدا و ارتباط آن با رنج کشیدن خدا در مسیح، نقش مستقیم یا غیرمستقیم خدا در نجات انسان، و آموزه گناه اولیه که در این موارد تلقی مسلمانان و مسیحیان نه تنها متفاوت بلکه بعضا در مقابل هم هستند. برای مثال، در حالیکه هر دو گروه مسلمانان و مسیحیان بر اصل خطای آدم و حوا اعتقاد دارند، که از آن آموزه گناه اولیه نتیجه می‌شود، ولی مسیحیان با انتقال اثرات این گناه به نسل آدم و حوا، آموزه گناه موروثی را نتیجه می‌گیرند که مطابق آن همه آدمیان پس از گناه آدم و حوا، اساسا گناه‌کار متولد می‌شوند که از بین بردن این گناه تنها با قربانی شدن عیسی مسیح امکان‌پذیر است. در مقابل مسلمانان بر بخشیده شدن آدم و حوا توسط خدا اعتقاد دارند که نتیجه آن تولد فرزندان آنها در دنیا با معصومیت و بی‌گناهی اولیه است (Vaezi, ۲۰۰۴, p ۵۲-۶۰). درباره کتاب مقدس نیز تفاوت تلقی مسیحیان و مسلمانان قابل توجه است. مسلمانان معتقدند قرآن وحی و سخن مستقیم خداست، در حالیکه مسیحیان معتقدند کتاب مقدس نه وحی مستقیم خدا، بلکه الهام الهی به نویسندگان بشری است، طوری که آنها با الهام و مدد الهی چنین کتابی را نوشتند. مسیحیان، در واقع، خود عیسی مسیح را بعنوان وحی مستقیم خدا تلقی می‌کنند نه کتاب مقدس را. اما دسته دوم اعتقادات میانی تنها به یکی از گروه مسلمانان یا مسیحیان تعلق دارد و گروه دیگر با چنین مسائلی سروکار ندارند. برای مثال تلقی‌های مختلف از آموزه‌هایی مانند تثلیث، تجسد یا کفارہ تنها برای مسیحیان بعنوان یک اعتقاد میانی مهم است ولی برای مسلمانان بعنوان یک مساله و اعتقاد تلقی نمی‌شود. همچنین آموزه‌هایی چون عصمت پیامبر اسلام یا امامان شیعه یا خلفای مسلمانان فقط برای مسلمانان بعنوان یک مساله کلامی مطرح است نه برای مسیحیان. در توضیح این مساله ابتدا بر سنت مسیحی تمرکز می‌شود. همانطور که گفتم اعتقاد مسیحیان به آموزه‌هایی مانند تثلیث، تجسد، کفارہ، گناه موروثی، الوهیت مسیح، رستائیز مسیح، ایمان مسیحی، آموزه فیض، و آموزه کلیسا عمدتا به سنت مسیحی ارتباط دارد و برای مسلمان بعنوان یک مساله اعتقادی مطرح نیست. اما نکته مهم آن است که فهم همه مسیحیان از چنین آموزه‌هایی لزوما یکسان نیست و در

طول تاریخ الهیات مسیحی دچار تغییرات و تحولات زیادی شده است. برای نمونه چند مورد توضیح داده می‌شود. آموزه تثلیث از آموزه‌های مهم مسیحی است که اگرچه مورد اعتقاد اکثریت مسیحیان بوده است، اما فهم‌های مختلفی از آن در طول تاریخ الهیات مسیحی ارائه شده است که شامل تایید کامل تا رد کامل آن می‌شود. تلاش این آموزه برای اعطای منزلت یکسان الوهی به خدا، عیسی و روح القدس موجب بروز مشکلاتی در سنت الهیاتی مسیحی شده است، بویژه اینکه چگونه خدای واحد در سه خدا قابل تصور است؟ ظاهر غیرمنطقی یا فراعقلی آموزه تثلیث باعث شده تا متکلمان مسیحی معتقد به آن تلاش زیادی برای توجیه منطقی و عقلانی آن به خرج دهند. آنها همچنین از زبان تمثیل، استعاره، نماد و نظایر آن برای فهم‌پذیری این آموزه استفاده کرده‌اند و گاهی هم آن را بعنوان باوری ورای عقل بشری و یک راز الهی معرفی نموده‌اند که بایستی فقط به آن ایمان داشت. پیچیدگی فهم این آموزه زمانی بیشتر می‌شود که با آموزه تجسد پیوند می‌خورد. مطابق آموزه تجسد خداوند برای نجات بشریت در قالب عیسی وارد عمل شد، یعنی در عیسی حلول کرد و صفات بشری عیسی را پذیرفت تا با قربانی شدن عیسی، امکان نجات انسانها فراهم شود. چالشی که الهیات مسیحی در این مساله با آن روبروست این است که اگر خدا موجودی متعالی از دنیای مادی است، چگونه امکان پذیرفتن صفات بشری برای او میسر می‌شود و چگونه می‌توان از منزلت یکسان خدا، عیسی مسیح و روح القدس سخن گفت؟ (Ratzinger, ۲۰۰۰, p ۹۷-۱۰۴) تلاش متکلمان مسیحی برای پاسخ به پرسش‌های فوق منجر به ظهور حداقل شش رویکرد عمده در طول تاریخ الهیات مسیحی شده است که عبارتند از رویکرد آبابی کاپادوکیه، رویکرد آگوستین، رویکرد کارل بارث، رویکرد کارل رانر، رویکرد رابرت جنسون و رویکرد جان مک کواری (McGrath, ۲۰۱۷, p ۲۰۸, Ratzinger, ۲۰۰۰, Davis, ۱۲۱-۱۰۸, ۲۰۰۶, p ۶۱-۷۰). ضمن اینکه درون سه فرقه کلامی کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس هم تفاوت‌هایی در فهم و تفسیر دو آموزه مهم تثلیث و تجسد وجود دارد. در مورد دیگر آموزه‌هایی سنت الهیاتی مسیحی هم وضعیت شبیه همین است، یعنی اختلاف نظرهای مهمی وجود دارد. برای مثال درباره آموزه شخص عیسی پرسش‌های مهمی وجود دارد بویژه در مورد رابطه جنبه بشری و الوهی، نقش او در مساله نجات، چگونگی تولد و خلقت او، ماهیت مرگ، رنج کشیدن

و رستاخیزی او. شاید مهمترین اختلاف در مورد نحوه و امکان نسبت دادن دو صفت انسانی و الهی به عیسی باشد که موجب بروز نظرات مختلف شده است. متفکران مسیحی همچنین بر نقش اساسی عیسی در مساله نجات بشریت تاکید دارند به این معنا که عیسی پایه، معیار و تعیین کننده ماهیت نجات انسان است که موجب ظهور دیدگاه‌هایی درباره نقش خود انسان درباره نجات خود شده است. تنوع و تکثر چنین دیدگاه‌هایی درباره دیگر آموزه‌های مسیحی، مانند خطاناپذیری کتاب مقدس، آموزه کلیسا و ایمان و نظایر آنها با نظر به بسط تاریخی الهیات مسیحی و ظهور فرق مهم کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان و تنوعات درون آنها هنوز هم ادامه دارد (Ratzinger, ۲۰۰۰, p ۶۲; McGrath, ۲۰۱۷, p ۴۲۷-۴۲۹).

در سنت اسلامی هم شبیه همین وضعیت وجود دارد. برای نمونه دیدگاه دو گرایش مهم کلامی شیعه و اهل سنت و شاخه‌های خاص هر یک، درباره موضوعاتی چون عینیت و تفاوت صفات و ذات خدا، جبر و اختیار، قضا و قدر، حدوث و قدم قرآن، معاد جسمانی و روحانی، رابطه ایمان و کفر، عصمت و جایگاه پیامبر، امامت، خلافت، مهدویت، تفاوت آیات محکم و متشابه قرآن، میزان حجیت ظاهر آیات قرآن، اوصاف بهشتیان و جهنمیان و آموزه‌هایی نظیر آنها نه تنها اکنون یکسان نیست، بلکه از قرون گذشته تاکنون دچار قبض و بسط‌های فراوان بوده است. در این جا بطور نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود. از موارد مهم مورد اختلاف درون سنت اسلامی دیدگاه علمای اشعری، معتزلی و شیعه درباره صفات و ذات الهی است، برخی مانند شیعه و معتزله بر عینیت صفات و ذات الهی تاکید دارند، در مقابل برخی مانند اشعریان، صفات خدا را جدای از ذات او می‌دانند. درباره جبر و اختیار نیز، گروه معتزله بر اختیار مطلق انسان، اشعریان بر جبر مطلق و شیعه بر ترکیبی از جبر و اختیار اعتقاد دارند. درباره آموزه عدالت الهی هم اختلاف مهمی میان متکلمان مسلمان وجود دارد. متکلمان شیعه و معتزلی تاکید دارند که خداوند بایستی مطابق عدل رفتار کند، زیرا رفتار ظالمانه مخالف صفات الهی است. در مقابل، متکلمان اشعری، با ایمان به عدالت الهی، معتقدند خداوند، اگر بخواهد می‌تواند رفتار ظالمانه هم داشته باشد، چون او بر هر کاری قادر است. اختلاف دیگر مسلمانان در مساله حدوث و قدم قرآن است، برخی متکلمان اشعری بر قدم قرآن بعنوان کلام الهی تاکید دارند، زیرا کلام را از صفات قدیم خدا می‌دانند و در مقابل متکلمان شیعه و

معتزلی بر حدوث قرآن معتقدند. درباره رابطه ایمان و کفر، برخی متکلمان مسلمان فرد مرتکب گناه کبیره را شایسته کفر و کیفر او را آتش جهنم می‌دانند، برخی گناه کبیره را از بین برنده ایمان نمی‌دانند و برخی دیدگاه بینابین دارند. درباره جایگاه و بویژه عصمت پیامبر هم متفکران مسلمان دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی مانند شیعیان معتقدند پیامبر در همه امور، دینی و غیردینی، چه در زمان بعثت، چه قبل از آن دارای عصمت است. برخی چون اشعریان و معتزلیان، پیامبر را فقط در امور دینی، مانند ابلاغ وحی و تنها پس از بعثت دارای عصمت می‌دانند. درباره تکلیف رهبری جامعه اسلامی هم مسلمانان به دو گروه بزرگ شیعه و اهل سنت تقسیم می‌شوند. گروه اهل سنت معتقدند تعیین تکلیف مسأله رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر برعهده خود مسلمانان است، چون پیامبر اسلام در این زمینه تکلیفی تعیین نکرده‌اند. در مقابل، شیعیان معتقدند پیامبر اسلام (ص) اهل بیت برگزیده خود را که علی (ع) اولین آنهاست برای رهبری جامعه اسلامی برگزیده است. گروه شیعیان و اهل سنت همچنین درباره اینکه منجی آخرالزمان چه کسی است، اختلاف نظر دارند، در حالیکه درباره اصل آموزه منجی باوری توافق دارند. دیدگاه‌های آنها درباره مسائل مختلفی که در قرآن، بویژه در آیات متشابه بیان شده است، یکسان نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۴۹).

ملاحظه تنوع کمی اعتقادات میانی میان دو سنت مسیحی و اسلامی نشان می‌دهد این تنوع حاصل خوانش‌های متفاوت دینداران از متون مقدس دین خوشان و بسط تاریخی آن دین در طی قرون گذشته است. یعنی، با فرض اینکه در قرن اول اسلامی یا مسیحی، تعداد و تنوع اعتقادات میانی بسیار کم بوده و هنوز از شکل‌گیری فرق کلامی مسیحی و اسلامی خبری نبوده است، اما با گذشت ۲۰ قرن مسیحی و ۱۴ قرن اسلامی، و تنوع بسیار فرقه‌های کلامی مسیحی و اسلامی در سرزمین‌های مختلف، ما شاهد تنوع وسیع سطح اعتقادات میانی هستیم. این تنوع ما را با این پرسش مهم مواجه می‌سازد که چه عوامل معرفتی و غیرمعرفتی در چنین تنوع کمی و کیفی شبکه اعتقادات مسیحی و اسلامی نقش داشتند؟

۵. اعتقادات حاشیه‌ای

اعتقادات حاشیه‌ای سومین و آخرین سطح از شبکه اعتقادات دینی است که دارای کمترین ویژگی عقلانی و بیشترین تاثیرپذیری از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی چون تقلید از حجیت منابع دیگر و محیط زندگی و معیشت مردم هستند. این اعتقادات نیز همچون دوگونه سابق دارای برخی خصوصیات مختص خود هستند که مورد اشاره قرار می‌گیرد. اولین ویژگی مهم اعتقادات حاشیه‌ای گستردگی عرضی و تنوع وسیع آنهاست؛ یعنی در میان دینداران بطور وسیع و حتی به تعداد دینداران می‌توان به این گونه اعتقادات توجه داشت. بنابراین نسبت به دوگونه قبل، از نظر کثرت عرضی، این گونه اعتقادات تعداد تقریباً بی‌شماری را به خود اختصاص می‌دهند. دومین ویژگی اعتقادات حاشیه‌ای ارتباط دقیق و وسیع آنها با نحوه زندگی و معیشت مردم است؛ یعنی این گونه اعتقادات به شرایط محیطی و مقتضیات زندگی و نحوه معیشت مردم وابسته هستند؛ لذا با تغییر موارد فوق این اعتقادات نیز دچار تغییرات مربوطه می‌شوند. سومین خصوصیت مهم این گونه اعتقادات کاهش ویژگی عقلانی و افزایش فزاینده ویژگی‌های تقلیدی، تعبدی، شهودی و تجربی است؛ یعنی تاثیرپذیری شدید از اوضاع و مقتضیات محیطی باعث گردیده تا ویژگی عقلانیت این گونه اعتقادات نسبت به اعتقادات میانی و بنیادی خیلی بیشتر کاهش یابد و به جای آن بر خصوصیت محلی، تقلیدی، تجربی، سلیقه‌ای و موارد نظیر آنها افزوده گردد. ویژگی چهارم آنها، عدم ثبات و درمقابل تغییرپذیری شدید و وابستگی به عوامل معرفتی و غیرمعرفتی متغیر در جوامع گوناگون است. ویژگی پنجم دلبستگی بیشتر توده مردم به این نوع از اعتقادات، و درمقابل توجه اندیشمندان به گونه میانی و بنیادی اعتقادات است؛ یعنی اعتقادات حاشیه‌ای به واسطه ارتباط نزدیک و بیشتر با زندگی روزمره و معیشت مردم و احتمالاً نتایج آنی که از آنها بدست می‌آید و نیز امکان تصور و فهم آسان آنها برای اذهان توده مردم، برای آنها اولویت داشته، اهمیت خاص و کاربرد بیشتری دارند. ویژگی ششم اعتقادات حاشیه‌ای ارتباط ضعیف آنها با اعتقادات بنیادی، امکان کمتر استناد آنها به نصوص دینی معتبر و اثبات عقلانی آنها، و درمقابل نقش فزاینده اعتقادات و رسوم محلی و بومی ملت‌ها در چگونگی شکل‌گیری آنهاست. درواقع اعتقادات حاشیه‌ای، اعتقاداتی صرفاً

نشأت گرفته از اعتقادات بنیادی و حاصل تفسیر نصوص دینی نیستند، بلکه ترکیبی از موارد قبل و رسوم و عادات و خلیات و فرهنگ‌های بومی و محلی‌اند.

از موارد بارز اعتقادات حاشیه می‌توان به تقدس مکانهای مذهبی مانند مساجد، کلیساها، دیرها و صومعه‌ها و آرامگاه اولیای دین، تقدس اشخاص مانند پاپ‌ها، کشیش‌ها، امامان و امام‌زادگان، تقدس زمانها و رویدادها مانند عیدپاک، زمان حج، روز مرگ مسیح، روز عاشورا، تقدس رویدادها مانند شام عشای ربانی، غسل تعمید، مراسم عروسی در کلیسا، مراسم شکرگزاری مسیحی، مراسم تدهین، آیین توبه در سنت مسیحی، عروج پیامبر اسلام (ص)، اعمال حج در اسلام، عید فطر، عید قربان، عید غدیر، مراسم تشییع اموات و بزرگداشت و عزاداری برای اموات و بزرگان دین، تقدس اشیاء مانند سنگ حجر الاسد در کعبه، صلیب مسیح و نان و شراب اشاره داشت. همچنین می‌توان به اعمالی چون راز و نیاز، دعا خوانی فردی و دسته جمعی، زیارت فردی و جمعی، و نظایر آن هم اشاره کرد.

چیزی که موجب حاشیه‌ای شدن چنین اعتقاداتی می‌شود آن است که مصادیق آنها هر روز در حال افزایش است. یعنی از زمان ظهور دین مسیحیت و اسلام تاکنون مصادیق اشیاء، اشخاص، مکانها، موقعیت‌ها و زمانهای مقدس در حال فزونی است. برای نمونه مساجد و کلیساها در حال تکثیرند. بر تعداد رهبران و عالمان دینی و پاپ‌ها افزوده می‌شود. اشیاء جدیدی ساخته می‌شود و به واسطه بکارگیری آنها در فضای دینی برای خود تقدس کسب می‌کنند. رویدادها و زمانهای جدیدی نیز خلق می‌گردند که برای خود جنبه قدسی کسب می‌کنند. افزایش تدریجی چنین مصادیق قدسی قطعاً چندان در متن یک سنت دینی ریشه ندارد، بلکه بیشتر مبتنی بر نوع نگرش دینداران در زمانها و مکانهای مختلف است. برای مثال با اینکه کلیسا بعنوان جامعه مومنان در سنت مسیحی محلی مقدس است، اما مسیحیان مختلف عمدتاً به کلیسای اصلی سنت فرقه‌ای خود و تعدادی هم به کلیسای شهر یا روستای خود ایمان بیشتری دارند. همین ویژگی درباره کشیشان و پاپ‌ها هم وجود دارد، یعنی ممکن است کشیش یک کلیسای محلی برای مسیحیان آن شهر یا روستا، دارای قداست بیشتری از کشیشان کلیساهای بزرگ دیگر باشد. درباره آئین تعمید و تدهین و عروسی و شکرگزاری و نحوه برگزاری مراسم شام عشای ربانی نیز قطعاً اختلاف سلیقه‌هایی بین سنت‌های مختلف

مسیحی وجود دارد. تنوع سرودها و دعاها خوانی‌های کلیساهای مختلف مسیحی و نوع زبان-هایی که برای موعظه مسیحیان هم بکار می‌رود، دارای اهمیت است (Ratzinger, ۲۰۰۰, p ۳۵۷-۴۲۰; McGrath, ۲۰۱۷, p ۳۸۰-۳۸۹, Davis, ۲۰۰۶, p ۲۶۵-۲۷۰).

همین وضعیت در سنت اسلامی هم وجود دارد. در سنت اسلامی نیز دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ میزان قداست رهبران دینی، مکان‌های مذهبی مانند مساجد و مقابر بزرگان دین، وجود دارد که نشان دهندهٔ گستردگی تدریجی چنین موارد و تنوع اعتقادات دینی مربوط به آنهاست. برای مثال مقابر بزرگان دین در سنت اسلامی میان مردم شیعه و اهل سنت دارای تقدس مساوی نیستند، بلکه نوع نگرش آنها به رهبران دینی، مانند امام‌زادگان بعنوان فرزندان اهل بیت پیامبر (ص)، موجب تنوع تقدس آنها شده است.

خلاصه اینکه نقش مهم اعتقادات اسلامی و مسیحی در ماهیت شعائر و مناسک دینی بایستی مورد دقت قرار دهید. در واقع نوع نگاه مسلمانان و مسیحیان به اعتقادات دینی خودشان منشا ایجاد برخی شعائر و مناسک دینی شده‌اند که عمدتاً اهمیت حاشیه‌ای دارند. شعائر مسیحی چون غسل تعمید، مراسم عشای ربانی، نحوهٔ تدهین و بزرگداشت مردگان، مراسم ازدواج در کلیسا، مراسم سرودخوانی در کلیسا، مراسم اعتراف در حضور کشیش، مراسم دریافت مقامات کشیشی، زیارت، ادعیه خوانی، توسل به مسیح و قدیسین و نظایر آنها عمدتاً دارای نقش حاشیه‌ای و فرعی در سنت کلیسایی هستند. زیرا چنین آئین‌هایی مورد تأکید اصلی متن مقدس نیست یا در آن جنبهٔ فرعی دارد و در طول تاریخ مسیحیت برحسب شرایط جغرافیایی، فرهنگی، معیشتی، و فکری مسیحیان مناطق مختلف دچار تغییرات و تحولات فراوانی شده است. در سنت اسلامی نیز شعائر و مناسکی چون زیارت اماکن مقدس، دعا خوانی، نمازهای مستحبی، عزاداری برای بزرگان دین و دیگر مردم، جشن‌های مذهبی، و نظایر آنها نیز دارای جایگاه فرعی و حاشیه‌ای است. زیرا نحوهٔ انجام چنین شعائر و مناسکی هدف اصلی متون مقدس نیست. ضمن اینکه ماهیت و نحوهٔ انجام آنها طی قرون گذشته در مناطق مختلف سرزمین‌های اسلامی تغییرات و تحولات زیادی را به خود دیده است.

۶. تحلیل علی رابطه تشکیکی شبکه اعتقادات دینی

مطالعه ماهیت و اوصاف تشکیکی شبکه اعتقادات دینی در سنت مسیحی و اسلامی ما را پرسش‌های متعددی مواجه می‌سازد. یکی از آن پرسش‌ها این است که اگر پیام یک دین، مانند اسلام یا مسیحیت، مانند دعوت به توحید، واحد است، چرا چنین پیامی در مقام ابلاغ به مخاطبان و فهم آن توسط آنها و عمل به لوازم پذیرش آن چنان متنوع و متکثر می‌گردد که نه تنها به شبکه‌ای از پیام‌ها و اعتقادات متکثر تبدیل می‌گردد بلکه با بسط تاریخی یک سنت دینی، طول و عرض چنین شبکه‌ای همواره در حال افزایش است، همچنین منجر به تولید اعتقاداتی در درون شبکه اعتقادات یک سنت دینی می‌گردد که بعضاً نه تنها با هم سازگاری و انسجام ندارند بلکه گاهی دارای نوعی تعارض و تناقض متقابل هستند؟ تحلیل نحوه تکون چنین شبکه‌ای دارای دو وجه مهم است؛ یکی اینکه چه عللی موجب ایجاد چنین شبکه‌ای از اعتقادات شده‌اند؟ تکون چنین شبکه‌ای ناظر به چه هدف یا اهدافی است؟ در واقع، شناخت علل و دلایل تکون چنین شبکه اعتقاداتی ما را در شناخت عقلانیت تشکیکی آنها بسیار کمک خواهد کرد.

در اینجا بدون اینکه درباره حقایق یا بطلان نظام اعتقادات مسیحی یا اسلامی قضاوت کنیم، تلاش نگارنده آن است نشان دهد که چگونه عوامل و علل در تکون تاریخی چنین اعتقاداتی نقش موثری دارند؛ اولین آن عوامل، عوامل معرفتی هستند و دومین آنها عوامل غیرمعرفتی، که تحت تاثیر آنها نظام اعتقادات دینی تنوع کمی و کیفی یافته، در طول تاریخ بسط یک دین به شبکه‌ای گسترده از اعتقادات دینی دارای ارتباط طولی و عرضی تبدیل می‌گردند. منظور از عوامل معرفتی، فهم‌های گوناگون مردم ملل مختلف جهان از متغیرهای معرفتی چون عقل، تجربه، شهود، استقراء، تقلید، حجیت دیگران، طبیعت، تاریخ و نظایر آن و نقش آن فهم‌های متکثر در نحوه تکون نظام اعتقادات دینی است. در این زمینه مشاهده می‌شود که مردمی که عقل‌گراتر هستند، فهمی دینی‌ای متفاوت از مردمی دارند که تجربه‌گراترند و نیز فهم دینی مردمی که شهودگرا هستند از آن دو متفاوت هست. در واقع نوع نگاه مردم به متغیرها و عناصر معرفتی پیش‌گفته و نحوه استفاده از آنها، نقش پررنگی در نحوه تکون معرفت دینی و نظام اعتقادات الهیاتی آن مردم دارد.

همچنین منظور از عوامل غیر معرفتی متغیرهایی چون نژاد، قومیت، زبان، رسوم و عادات، تفاوت‌های آب و هوایی، ملیت، معاش و کسب و کار، طبقه اجتماعی و موقعیت شغلی، منافع فردی و اجتماعی و نظایر آن هستند که سازنده و رنگ و لعاب دهنده فهم دینداران از دین و شکل دهنده شبکه معرفت دینی و نظام اعتقادات الهیاتی دینداران هستند. اتفاقاً نقش پررنگ همین عوامل و تنوعات بی‌شمار آنها در مناطق مختلف جهان در طول تاریخ ادیان منجر به ظهور آشکار بی‌شماری از فهم‌ها و آئین‌های دینی گردیده است.

اکنون با نظر به نقش پررنگ عوامل معرفتی و غیر معرفتی مذکور، وقتی به تاریخ ظهور دو دین مسیحیت و اسلام و بسط تاریخی آنها توجه می‌کنیم، بهتر می‌توان به علل و دلایل تنوع کمی و کیفی آموزه‌های الهیاتی آنها پی برد. برای مثال، مسیحیت که در فلسطین ظهور کرد حداقل در چند ناحیه مهم جهان شامل اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه، روم، و سوریه در همان قرون اول بسط یافت؛ سپس بخش زیادی از قاره اروپا، خاورمیانه و روسیه و نهایتاً قاره امریکا و بخش‌هایی از قاره آفریقا به تدریج مسیحیت را پذیرفتند. قطعاً برخوردهای اولیه مسیحیت با مردم فلسطین، سپس مردم انطاکیه، اسکندریه، رفتن مسیحیت به روم و مواجهه آن با تمدن رومی و فلسفه یونانی، از جهان‌بینی مردم این ملل متأثر گردید که این تأثیرپذیری ناشی از نحوه رویکرد مردم این ملل به عوامل معرفتی و غیر معرفتی مذکور است. به همین دلیل نه تنها در همان قرون اولیه ظهور مسیحیت با گسترش آن در سرزمین‌های همسایه اختلافات مهمی درباره آموزه‌های مسیحی چون تثلیث و تجسد بروز کرد، بلکه با رسمی شدن آئین مسیحیت در امپراطوری روم و بسط آن در سرزمین‌های اروپایی و ظهور تفاوت سلیقه‌های کلیساهای روم و قسطنطنیه منجر به شکل‌گیری دو تفسیر متفاوت، ارتدوکسی و کاتولیکی از مسیحیت گردید. آیا می‌توان نقش پررنگ عوامل معرفتی و حتی غیر معرفتی را در انشقاق دو کلیسای شرق و غرب مسیحی از هم نادیده گرفت که ضمن ریشه داشتن در منازعات سیاسی، قطعاً به فهم مختلف آنها از آموزه‌های دینی مسیحیت هم ارتباط داشت. ضمن اینکه تحولات قرون وسطی و سپس دوره رنسانس و ظهور مکتب اصلاح‌گری دینی، که منجر به شکل‌گیری فرقه پروتستان شد و نیز نهضت روشنگری اروپا، در مجموع ترکیبی از عوامل معرفتی و غیر معرفتی بودند که منجر به ایجاد اعتقادات جدید در الهیات مسیحی شدند.

خلاصه اینکه بسط مسیحیت در سرزمین‌های جدید و معرفی آن به ملت‌های جدیدی با افکار خاص خود، مانند مصر، ترکیه، روسیه، روم، سوریه، اروپای غربی و امریکا، به تدریج موجب این شد که مسیحیت به طور تدریجی در قالب فهم و خوانش مصری، سوری، ترکی، رومی، اروپای غربی، روسی و امریکایی بازتعریف شود که این بازتعریف مبتنی بر نحوه نگاه مردمان آن ملل به عوامل معرفتی و غیرمعرفتی بوده است.

درباره نظام اعتقادات اسلامی هم وضعیتی شبیه این صادق است. دین اسلام در عربستان ظهور کرد و در شهر مدینه گسترش یافت. در همان ابتدا پیام مستقیم وحی، که توسط پیامبر اسلام (ص) ابلاغ می‌شد چه در مکه و چه در مدینه مطابق ذهنیت‌های مختلف مخاطبان، مورد خوانش‌های مختلف واقع گردید و واکنش‌های متفاوتی را موجب شد. سپس اسلام به سرزمین‌های همسایه چون عراق، یمن، ایران، مصر، سوریه، فلسطین و اردن رفت. بسط اسلام در سرزمین‌های همسایه موجب مواجهه اندیشه اولیه اسلامی با مردمانی شد که هر یک سابقه تمدنی طولانی و دارای جهان بینی خاص خود بودند. در نتیجه نظام الهیاتی اسلام مطابق ذهنیت و پیش فرض‌های فکری چنین مردمی دچار بازفهمی و بازتفسیر دوباره گردید. به همین دلیل اکنون می‌توان از اسلام عراقی، اسلام ایران، اسلام عربستانی، اسلام ترکی، اسلام پاکستانی و نظایر آن سخن گفت. زیرا فرهنگ و جهان‌بینی ملل مختلف این توانایی را داشت و اکنون نیز دارد تا آموزه‌های یک دین جدید را در درون نظام فکری خود بازتعریف کند.

۷. نتیجه‌گیری

حداقل در مورد ادیان ابراهیمی، پیام یک دین ساده و محدود است، یعنی دعوت به خداپاوری توحیدی و لوازم اولیه آن. اما این پیام در پرتو ظرفیت‌های معرفتی و غیرمعرفتی مخاطبان اولیه دین فهمیده می‌شود که نتیجه آن تکثر خوانش‌های دینداران از پیام واحد است. خوانش متکثر دینداران از پیام اولیه وحی منجر به شکل‌گیری اولین آموزه‌های دینی می‌شود که اگرچه کثیر نیستند، اما تحت تاثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی و بویژه بسط تاریخی و جغرافیایی دین و مواجهه آن با فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف، بطور طبیعی منجر به گسترش طولی و عرضی تعداد آموزه‌های دینی می‌گردد و به شبکه‌ای از اعتقادات دینی

تبدیل می‌گردد. در این شبکه اعتقادات دینی، تکون آموزه‌های دینی هم ناشی از خوانش دینداران از متون دینی است و هم متأثر از پیش‌فرض‌های ذهنی آنها و عوامل معرفتی و غیرمعرفتی است. در این شبکه معرفت دینی، هرچه اعتقادات تولید شده در سطح بالاتری از نظام اعتقادات قرار داشته باشند، دارای سطح عقلانیت بالاتری هستند. این فرایند درباره هر دو دین اسلام و مسیحیت صدق می‌کند، یعنی اگرچه پیام اولیه این دو دین شامل تعداد محدودی آموزه‌های اصیل بود، اما تحت تاثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی و ظرفیت‌های مختلف مخاطبان آن دو دین در بستر زمان، عنصر مکان و فرهنگ، به تدریج منظر به تکون شبکه اعتقادات اسلامی و مسیحی شد. در این شبکه نیز، هر باوری هرچقدر که با اصول عقلانی و متون اصلی دین تطابق بیشتری داشته باشد، واجد عقلانیت بیشتری است. اگرچه نبایستی درباره عقلانیت سطوح بعدی اعتقادات دینی چندان سخت‌گیری شود، زیرا خواه ناخواه این خاصیت جهان طبیعت است که دین در بستر آن بسط می‌یابد و تحت تاثیر شرایط آن معرفت دینی متکثر می‌گردد.

References

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس.
- احمدی، محمدمبین (۱۳۸۴)، انتظار بشر از دین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آنترمن، آلن (۱۳۸۵)، باورها و آئین یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷) ب، دین شناسی، قم، نشر اسراء.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۱)، کلام اسلامی، ج ۱، قم، کتاب طه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- کلی کلارک، جیمز (۱۳۸۸)، بازگشت به عقل، ترجمه عباس یزدانی، دانشگاه زنجان.
- کواپن، ویلاردون ارمن (۱۳۸۱)، شبکه باور، امیر دیوانی، انتشارات سروش و طه.
- میشل، توماس (۱۳۸۷)، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Brown, Harold (۱۹۸۸), Rationality, London, Routledge.
- Davis, Stephon, T. (۲۰۰۶), Christian Philosophical Theology, Oxford, Oxford University Press.
- Lehrer, Bonjour; Ernest Sosa (۲۰۰۳), Epistemic Justification: Internalism vs Externalism, Foundations vs. Virtues, Oxford, Blackwell.
- McGrath, Alister (۲۰۱۷), Christian Theology; an Introduction, Wiley Blackwell Press.
- Nickerson, Raymond, S (۲۰۰۸), What Is Rationality? In Aspects of Rationality, New York, Taylor & Francis Group Press.

- Ratzinger, Joseph C. (۲۰۰۰), Catechism of the Catholic Church, United States Catholic Conference Inc.
- Stenmark, Mikael (۱۹۹۵), Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality, University of Norte Dame, Indiana, USA.
- Vaezi, Ahmad (۲۰۰۴), Shia Political Thought, Islamic Center of England.

نقش عناصر غیر معرفتی شناخت در قرآن کریم

دکتر رمضان مهدوی آزاد بُنی^۱

چکیده:

معرفت و اخلاق، از شوون بسیار مهم حیات آدمی است که موضوع دغدغه متفکران در حوزه های مختلف بویژه در فلسفه است. در قرآن کریم نیز شناخت و اخلاق از طریق مفاهیم مختلفی بویژه مفهوم تعلیم و تزکیه بارها مورد توجه و تأکید گرفته است. در پژوهش حاضر هدف نشان دادن وجه اصلی معیت تعلیم و تزکیه در کنار یکدیگر است. به عبارت دیگر دو مقوله به ظاهر متفاوت یعنی شناخت و اخلاق چگونه می توانند در کنار یکدیگر قرار گیرند. برای این هدف ابتداء نشان داده خواهد شد که عوامل غیر معرفتی همانند ظلم و فساد اخلاقی از نگاه قرآن بر حیات معرفتی انسان تأثیر مستقیم دارد. در این رابطه بیان خواهد شد مطابق آموزه های قرآنی در کنار عوامل شناختی، عوامل غیرشناختی نیز در کسب معرفت دارای نقش مهمی هستند. نویسنده با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی تلاش می کند تا با تکیه بر مستندات قرآنی مساله یاد شده را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

کلید واژگان: شناخت، طهارت، شناختی، قرآن، عناصر

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران r.mahdavi@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

The Non-Cognitive Factors of Knowledge Islamic Perspective

DR. Ramezan Mahdavi Azadboni¹

Abstract

The issue of knowledge has put forwarded many times in Quranic verses and in general it is cited along with the issue of purification. Moreover, in many verses knowledge and purification is considered as the main aim for divine messengers to deal with. The aim in this paper is to deal with the relationship of knowledge and purification. I attempt to demonstrate the close anthropological connection between them. Of course, the term of knowledge in this research is referred to religious beliefs. The attempts is doe to display how injustice behaviors and ethical break down according to Quranic verses influence directly on cognitive aspect of human life. The writer will argue that the effect and the connection of injustice and moral illness with cognitive life of man is due to anthropological and cosmological view favored by Qur`aan. In many verses the mundane life is regarded as the place of testing and the religious beliefs are basically considered as the innate and inborn knowledge due to which the effect of non-cognitive element on knowledge is recognized. The notion of justice, therefore, might be as the main purpose of all divine messengers.

Keywords: knowledge, purification, Quraan, cognitive, factors

¹ Faculty member of Mazandaran University r.mahdavi@umz.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

۱ - طرح مسأله

به گفته ارسطو آدمی به طور ذاتی تمایل به دانایی و شناخت دارد. (Aristotle, ۱- book I) ۲۴, اما پرسش مهم که از دیرباز بخش وسیعی از مطالعات فلسفی فیلسوفان را بخود اختصاص داده است سؤال در مورد شناخت و معرفت است. تعریف رایج و سنتی از شناخت به آثار افلاطون برمی گردد. (Plato, ۱۹۲۸, p. ۴۰۸) (و سه مفهوم باور، صدق و توجیه ویژگی‌های اساسی معرفت محسوب می‌شود. معرفت‌شناسی به عنوان یک رشته علمی و فلسفی شاخه‌ای از فلسفه است که در آن فیلسوفان سوالات راجع به شناخت را مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌دهند.

در قرآن کریم در کنار بسیاری از مفاهیم محوری موضوع معرفت و اخلاق نیز مورد توجه قرار دارد و با بکارگیری کلماتی مانند تعلیم و تزکیه بر این دغدغه اشاره می‌شود. در طول تاریخ متفکران زیادی درباره چیستی معرفت و عوامل موثر در کسب شناخت تلاش‌های زیادی انجام دند و تعریفی که افلاطون درباره معرفت ارائه نمود تا قرن بیستم بوسیله معرفت‌شناسان مورد اقتباس قرار گرفته بود. افلاطون معرفت "باور صادق موجه" تعریف نمود. (افلاطون، ۱۹۲۸) او ضمن نفی ادراک حسی به عنوان معرفت بیان کرد عقیده نیز نمی‌تواند معرفت باشد هرچند عقیده مزبور صادق نیز باشد چرا که برای اینکه نسبت به چیزی بتوان دعوی معرفت داشت باید برای صدق آن نیز توجیه ارائه نمود. (مه‌دوی آزادبنی، ۱۳۹۵)، پرسش‌ها پیرامون معرفت حدود به چیستی آن و منابع موثر بر آن نیست. یکی از پرسش‌های مهم دیگر این است که آیا عوامل غیر معرفتی ای وجود دارد که بر فرایند کسب معرفت تاثیرگذار باشد؟ از این منظر، متفکران زیادی در دوره‌های اخیر در معرفت‌شناسی در کنار بررسی پرسش‌های محوری پیرامون شناخت بدنبال بررسی عوامل غیر معرفتی موثر بر معرفت نیز بودند. در پژوهش حاضر مسأله ای که موضوع بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد توجه به عوامل غیر معرفتی موثر بر معرفت از منظر آموزه‌های قرآن کریم است. در قرآن کریم مسأله معرفت و عناصر مرتبط با آن در کنار اخلاق و عناصر مرتبط با آن مورد اشاره قرار گرفته‌اند. به عنوان نمونه مسأله تزکیه و تعلیم به عنوان غایت بعث پیامبران مورد یادآوری قرار می‌گیرد. برای مخاطب اهل تدبر و تفکر قرآنی این پرسش با ملاحظه آیاتی با

مضامین فوق این پرسش به ذهن تبادر می نماید که وجه بیان شدن عناصر شناختی و غیر شناختی در آموزه های قرآنی چه توجیهی می تواند داشته باشد.

نشان دادن رابطه میان ظلم و فساد اخلاقی از عوامل غیرشناختی با جنبه معرفتی انسان هدف اصلی نوشته حاضر است. مقارنت دو مقوله به ظاهر متفاوت: معرفت و عمل در آیات الهی امر مشهودی است که در نوشته حاضر تلاش می شود تا مبانی مقارنت مذکور آشکار گردد. در این خصوص پرسش اساسی عبارتست از چگونگی امکان برقراری نسبت و رابطه میان بُعد معرفتی با عوامل غیرمعرفتی و عملی حیات انسان است. در پاسخ به مساله یاد شده نویسنده با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی تلاش می نماید با تکیه بر تقریر مستندات قرآنی تحلیل خویش را ارائه نماید.

در آیات فراوان هدف خلقت آدمی، عبادت، معرفت، و تفکر در آثار خدا معرفی شده است:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات آیه ۵۶)

در تفسیر مجمع البیان هدف خلقت جن و انس را در آیه "و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون" در این مسأله می داند که بشر با عبادت خدا مستحق دریافت پاداش الهی شود. (طبرسی، ۱۲۷۹ ق، ج ۹، ص ۱۶۱) و عبادت صحیح بدون معرفت درست امکان ندارد. اگر نیازهای آدمی را به دو نوع شناختی و غیرشناختی تقسیم نماییم بدون شک قرآن کریم به هر دو دسته از نیازهای انسان توجه نموده است. در رابطه با نیازهای معرفتی که می توان شناخت مبداء و معاد را در کانون قرار داد مشاهده می شود عدم توجه به هر یک از عناصر معرفتی و غیرمعرفتی موثر در تحصیل شناخت انسان را در معرض آسیب قرار می دهد. مراد از عناصر معرفتی عبارتست از آموزه هایی که جنبه شناختی و نظری دارند و مراد از عناصر غیرمعرفتی عواملی اند که جنبه عملی و غیرنظری دارند.

حال در رابطه با شناخت دینی و هدایت نیز که در قرآن کریم بارها مورد توجه قرار گرفته است دو دسته از عوامل دارای نقش هستند: عوامل شناختی که فکر و علم در رأس آن ها قرار دارد و عوامل غیرشناختی که ستم کاری انسان (ظلم) و فساد اخلاقی مورد اهتمام است. توجه اولیه قرآن کریم معطوف به نیاز معرفتی است و در این رابطه توجه به نقش عناصر غیرمعرفتی نیز قابل ملاحظه است. نیاز معرفتی که در دستور کار قرآن کریم قرار

دارد هدف برانگیخته شدن پیامبران الهی نیز است. از جمله اهداف بعثت انبیاء بیان دو امر در کنار یکدیگر است: تزکیه و تعلیم:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (سوره جمعه آیه ۲).

در این رابطه قرآن کریم میان عبادت و یقین که بالاترین درجه از شناخت محسوب می‌شود پیوند می‌نهد:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (سوره حجر آیه ۹۹)

در رابطه با تاثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت به عنوان پیشینه پژوهش برخی آثار نگاشته شده است. در مقاله "تأثیر عوامل غیر معرفتی بر فرآیند کسب معرفت نویسنده تاثیر عوامل غیر شناختی بر شناخت را از دیدگاه ویلیام جیمز بمورد بررسی قرار می‌دهد. (اکبر زاده، ۲۳۹۰، ۵۹) همچنین در مقاله دیگری "نقش عوامل غیر معرفتی مؤثر در شکلگیری معرفت

بر اساس دیدگاه ابن‌خلدون و استاد مطهری" نویسندگان عناصر غیر معرفتی مؤثر بر شناخت را از دیدگاه مطهری و ابن‌خلدون مورد پژوهش قرار می‌دهند. (شه‌گلی و کردی، ۱۴۰۰، ۱۵۳) لازم به یادآوری است که در این زمینه آثار ارزشمند دیگری نیز نگاشته شده است که احصاء همه آنها مناسب این مجال نخواهد بود. اما تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های انجام شده در این خصیصه قرار دارد که نویسنده برای نشان دادن نقش عوامل غیر شناختی مؤثر بر شناخت را در آموزه‌های قرآن مورد تحقیق قرار می‌دهد.

۲ - پیشینه نقش عوامل غیر شناختی در معرفت دینی

جدا ناپذیری ایمان و عمل گرچه محل نزاع میان متکلمان مسلمان بود اما نظر به آیات قرآن به طور آشکار مقارنت این دو را نشان می‌دهد. این مقارنت می‌تواند ماهیت هستی شناختی تحول‌پذیری انسان را آشکار سازد. (Mahdavi Azadboni, ۱۷۹, ۲۰۱۵)

یکی از مکاتب شناخته شده در فلسفه دین در جهان معاصر که در دفاع از ارزش معرفتی باورهای دینی تلاش عمده‌ای از خود نشان داده است مکتب معرفت‌شناسی اصلاح

شده (reformed epistemology) است. برخی از فیلسوفان متعلق به مکتب یاد شده میان معرفت و عوامل غیر شناختی پیوند برقرار می نمایند. مهم ترین چهره های برجسته متعلق به مکتب مذکور عبارتند از: ویلیام آلتون، آلوین پلنتینگا، نیکولاس ولتر استارف، و... فیلسوفان مذکور در این اعتقاد مشترک اند: عقاید دینی در حالی که استدلالی در توجیه آن ها فراهم نیست به طور پایه معقول اند و واجد ارزش و شأن معرفتی هستند. آلوین پلنتینگا از جمله فیلسوفانی است که در جهان معاصر همواره از شأن معرفتی عقاید دینی به طور پایه دفاع می نماید (Plantinga, 1983, p. 73) تصور سنتی راجع به چگونگی ساختار معرفتی ذهن و نحوه آرایش عقاید در ذهن انسان در قالب نظریه مبنایگرایی مورد تحلیل قرار می گیرد. مبنایگرایی که ریشه در آثار ارسطو دارد (Aristotle, posterior Analytics, book Alpha) نظریه ایی است که بر اساس آن اعتقادات به لحاظ نیاز به توجیه و استدلال به دو دسته تقسیم می گردند: عقاید پایه و عقاید غیر پایه. عقاید پایه به آن دسته از اعتقاداتی اطلاق می شود که بدون نیاز به استدلال به طرز معقولی مورد تأیید و تصدیق قرار می گیرند. (Chisholm, 1928, p. 47) بطور سنتی اعتقادات بدیهی ذاتی و حسی از مصادیق اعتقادات پایه محسوب می شوند. اعتقادات غیر پایه به اعتقاداتی گفته می شود که فاقد ویژگی های اعتقادات پایه است. شرط تصدیق معقولانه عقاید غیر پایه منوط به ارجاع آنها به عقاید پایه است. حال از نظر معرفت شناسان اصلاحی عقاید پایه در حالی که بی نیاز از استدلال اند اما فاقد هر نوع مینا و اساس نیستند. به نظر آنها وجود برخی شرایط، شأن پایه ای عقاید پایه را تأیید می نماید. قوای معرفتی انسان تنها در سایه تحصیل شروط درونی و برونی قادر خواهد بود وظیفه تولید عقاید درست را انجام دهند. شرط درونی یعنی عملکرد درست و مناسب قوای معرفتی و شرایط بیرونی یعنی تحقق شرایط مناسبی که قوای معرفتی تنها در چنان شرایطی قادراند عمل نمایند. (Plantinga, 1993, p. 4) زمانی ممکن است یک قوه معرفتی سالم باشد و سالم عمل نماید ولی به دلیل عدم تحقق شرایط مناسب نتیجه عملکرد قوه معرفتی مذکور تولید عقیده درست نباشد. به عنوان مثال چشم انسان برای رویت نیاز به عملکرد سالم و درست چشم دارد. اما این شرط به تنهایی کفایت نمی کند. و چه بسا یک چشم سالم در حالی که درست نیز عمل می نماید اما هم چنان قادر نیست عمل رویت را انجام

دهد و دلیل آن عدم تحقق شرایط مناسب باشد. شرایطی که یک چشم سالم برای رویت بدان نیاز دارد مثلاً نور کافی یا فاصله مناسب و... (Plantinga, ۱۹۹۳, p. ۷).

یکی از مبانی معرفت‌شناسی مکتب اصلاح شده را می‌توان چنین بیان نمود: قوای معرفتی برای انجام وظیفه معرفتی خود که تولید اعتقاد درست است نیاز به شرایط معرفتی مناسب دارند و قوای معرفتی در هر شرایطی قادر نیستند به وظیفه معرفتی خود عمل نمایند. یعنی عوامل معرفتی و غیرمعرفتی همزمان شرط تولید عقاید درست هستند.

بنابراین نقش‌دهی عوامل غیرمعرفتی در شناخت به‌طور کلی و در معرفت دینی بطور خاص بوسیله برخی معرفت‌شناسان به‌ویژه معرفت‌شناسان اصلاح شده مورد تایید است. حال به نظر نویسنده مبنای مذکور یعنی این واقعیت که عوامل غیر معرفتی می‌توانند ساختار معرفتی انسان و فرایند تولید اعتقادات او را مورد آسیب یا تقویت قرار دهد از جمله آموزه‌های است که در آیات قرآن کریم مشهود است. این مساله در کلام اسلامی نیز از مباحث مطرح نزد متکلمین مسلمان بود. نظریه جداسازی عمل از ایمان به عنوان طرح کلامی در جهان اسلام به گروه مرجیه بر می‌گردد. مهمترین وجه این گروه تفکیک ایمان از عمل است. بنظر آنها ایمان بدون عمل همچنان ایمان است. (ولوی، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴). به نظر آنها یک عمل معصیت آمیز هر چند هم مهم باشد لطمه‌ای به مومن بودن فرد وارد نمی‌کند. (ولوی، ۱۳۶۷، ص ۳۱۵).

۳ - تبیین مقارنت جنبه شناختی و غیر شناختی

معیت عنصر شناختی با عنصر عملی چنانچه مورد بررسی قرار گیرد مشخص می‌شود که متاثر از نوع نگرشی خاص نسبت به انسان است. از این روی، مقارنت این دو را در آموزه های قرآنی می‌توان از این منظر مورد ملاحظه قرار داد. در چشم‌انداز قرآنی انسان طالب معرفت در وضعیت خاصی قرار دارد و برای تحصیل شناخت راجع به مبدا و معاد ناچار است تهذیب اخلاقی را پشت سر گذارد. علامه طباطبایی معتقد است که اعمال ناصالح و باطل افکار فاسدی را در روح آدمی تلقین می‌کند و این افکار فاسد ذهن را آماده می‌سازد تا هر گونه شبهه و فکر باطلی در آن وارد شود، در چنین موقعیتی فهم‌ها و ادراکات مختلف می‌گردد و از پیروی حق تخلف می‌کند. (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۸) وی از میان افعال شرب

خمر و از میان اقوال دروغ گفتن را بدترین چیز در ابطال سلامت فطری عقل می داند. (همان، ج ۲، ص ۱۹۳) در روایت نقل است که تقوای الهی بزرگترین نعمت محسوب می شود و آدمی را به خوبی دعوت می کند و درهای فهم و خرد را می گشاید. (مجلسی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۸۳) مبنای جهان‌شناختی چنین معیتی نیز ناظر به شرایطی است که در زمین خاکی برای حیات بشر طراحی گردیده است. از نگاه قرآن کریم حیات فعلی برای انسان صحنه آزمون است:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ (سوره ملک، آیه ۲)

و همه چیز در روی زمین بر اساس چنان هدفی طراحی شده است. مسؤولیت عظیم در این میدان برای بشر معرفت خداوند و نزدیکی به اوست. صحنه‌آرایی در زمین به عنوان محل رقابت یا انجام مأموریت و آزمون باید چنان باشد که اختیار و آزادی انسان مورد تعدی قرار نگیرد. این که چگونه چنین شرایطی قابل طراحی است خود موضوعی مستقل است در نوشته حاضر توجه به این نکته ضرورت دارد که زمین‌شناسی قرآن بیانگر این واقعیت است که زمین میدانی برای آزمون انسان است. لذا همه امور از ابر و باد و مه و خورشید و فلک بر اساس آن تنظیم و طراحی شده است نه صرفاً از آن جهت که نانی بدست آید بلکه از آن جهت تا معرفتی حاصل آید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (آل عمران- ۱۹۰)

تجلی خداوند و بروز و ظهور آیات الهی در آن به گونه‌ای است نخست آن که شان زمین به عنوان محل آزمون در معرض آسیب قرار نگیرد دوم این که حریم آزادی و اختیار انسان نیز مورد حرمت قرار گیرد. در چنین وضعیتی از جمله عوامل مؤثر در فرآیند کسب معرفت و درک حضور و تجلی خداوند نمی‌تواند صرفاً در عوامل شناختی محدود گردد. زمین‌شناسی قرآن به گونه‌ای است که همه چیز در آن اعم از عوامل شناختی و غیرشناختی در فرآیند آزمایش انسان مؤثراند و نقش موثری دارند و به همین دلیل قرآن تعلیم و تزکیه را در حالی که گاهی تقدم را به تعلیم می‌دهد:

رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (سوره بقره آیه ۱۲۹)

و در برخی آیات دیگر تقدم را به تزکیه می‌دهد:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سوره آل عمران آیه ۱۶۴)

و به همین شیوه در جمعه-آیه ۲ بقره آیه ۱۵۱ بر تقدم تزکیه اشاره می‌شود و تعلیم و تزکیه را در کنار یکدیگر تبیین می‌نماید. در قرآن کریم سه بار کلمه تزکیه بر تعلیم و یکبار کلمه تعلیم بر تزکیه تقدم می‌یابد. این تقدم مفهوم معناداری را نشان می‌دهد و ظاهراً نقش پاکسازی درون و تهذیب اخلاقی را بر معرفت صحیح بیان می‌کند گرچه ممکن است علم و معرفت درست در ایجاد تهذیب نفس موثر باشد ولی این رابطه سه به یک است زیرا سه بار در قرآن تزکیه بر تعلیم و یکبار تعلیم بر تزکیه مقدم شده است.

۴ - معرفت و عمل

نظر به آیات قرآن کریم آشکار می‌سازد که، عمل در ارتباط با ایمان است و اغلب ایمان به گونه ای ترسیم می‌گردد که جداسازی ایمان از عمل ممکن نیست. حال باید دید آیا ایمان به عنوان جنبه شناختی زندگی انسان با عمل ارتباط دارد. بررسی این مساله از مسایل موضوع بحث در کلام و فلسفه دین است. در این رابطه جداسازی عمل از ایمان به عنوان طرح کلامی در جهان اسلام به گروه مرجئه بر می‌گردد. مهمترین وجه این گروه تفکیک ایمان از عمل است. بنظر آنها ایمان بدون عمل همچنان ایمان است. (ولوی، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴). به نظر آنها یک عمل معصیت آمیز هر چند هم مهم باشد لطمه ای به مومن بودن فرد وارد نمی‌کند. (همان، ۱۳۶۷، ص ۳۱۵). بررسی رابطه میان ایمان و عمل گاهی به معنی نجات بخشی آن است و گاهی به معنی معرفتی است. به لحاظ نجات بخشی پرسش این است آیا برای نجات یافتن و رستگاری، ایمان به تنهایی کفایت می‌کند یا عمل نیز باید با آن همراه گردد. پاسخ فرقه مرجئه نفی دخالت عمل در نجات بخشی ایمان است. بنظر نویسندگان رابطه میان ایمان و عمل را می‌توان از سه جهت مورد بررسی قرار داد: الف) به لحاظ نجات بخشی. ب) به لحاظ معرفتی. ج) به لحاظ غایی. از جهت نجات بخشی، عمل شرط نجات بخشی

ایمان است. به لحاظ غایی نیز عمل نتیجه و نشانه ایمان است و شدت و عمق پایبندی مومن در عمل، عمق ایمان او را نشان می دهد. اما نسبت دیگری نیز میان عمل و ایمان می توان برقرار نمود: نسبت معرفتی. از این جهت ایمان در ارزش معرفتی خود مستقل از عمل نیست و منوط به آن است. بر اساس چنین نسبتی جداسازی ایمان از عمل نه تنها شان نجات بخشی ایمان را آسیب می زند بلکه به معنای فراهم شدن شرایط برای از دست دادن ایمان است. حضرت علی علیه السلام می فرماید: لا تجعلوا علمکم جهلا و لا یقینکم شکا اذا علمتم فاعملوا و اذا تیقنتم فاقدموا: علم خود را جهل و یقین خود را به شک تبدیل نکنید و علم را با عمل و یقین را با اقدام همراه سازید. در این سخن حکیمانه حضرت امیر مورد یاد آوری قرار می دهد مبدا علم به جهل و یقین به شک تبدیل گردد و لذا توصیه می نماید برای اجتناب از چنین پدیده تلخی باید علم را با عمل و یقین را با اقدام همراه نمود:

لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا، وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا؛ إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا، وَ إِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا (نهج البلاغه، حکمت ۲۷۴).

همچنین در اصول کافی که به ابواب مختلف تقسیم می گردد، مشاهده می شود یکی از ابواب موسوم به باب استعمال العلم است. بخشی که در آن روایات در مورد بکارگیری علم در عمل جمع آوری گردید. از جمله امام صادق (ع) می فرماید: علم با عمل همدوش است. هر که بداند باید عمل نماید و هر که عمل کند خواهد دانست. (اصول کافی، ج ۱، ص ۵۵). پس نتیجه این می شود که عمل کردن در معرفت صحیح نقش داشته و تکرار عمل به علمی تبدیل می شود که آن علم برای انسان ملکه شده و فراموش نمی گردد و رمز معیت ایمان با عمل در قرآن کریم به همین موضوع بر می گردد.

۵ - معرفت یا تذکره

مقارنت ایمان با عمل در اغلب آیات قرآنی نشان دهنده نقش جنبه غیر شناختی بر معرفت است. در این رابطه مبنای دیگر که نشان دهنده عوامل غیرشناختی بر معرفت است نگرش انسان شناختی قرآن کریم است. مراجعه به آیات قرآن کریم بیانگر معیت شأن معرفتی و اخلاقی حیات آدمی است و بیان آن دو در کنار یکدیگر ناظر به ماهیت معرفت دینی است.

در این رابطه اگر دغدغه معرفتی قرآن کریم مورد تأمل قرار گیرد روشن خواهد شد که تعبیر درست‌تر در رابطه با معرفت دینی مفهوم ذکر و تذکره است. در آیات قرآن کریم اگرچه مسأله تعلیم به کار رفته است (سوره جمعه آیه ۲) لکن تعبیر دقیق با توجه به آیات دیگری از قرآن کریم در رابطه با معرفت دینی مفهوم «تذکره» است. از این چشم‌انداز معارف دینی راجع به مبدء و معاد فطری‌اند و ارائه آن‌ها از جانب پیامبران خداوند به معنای آموزش اولیه و دعوت به پذیرش آموزه‌های نامأنوس و بیگانه با ساختار وجودی انسان نیست. از نظر قرآن کریم ضمیر آدمی خود گواه این حقیقت است و لذا اگر از آنها در مورد خالق آسمان و زمین پرسش گردد پاسخ آنها بدون تردید خداوند خواهد بود:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (لقمان-۲۵)

اندیشه فطری‌گرایی معارف دینی نزد مفسران معاصر نیز مورد تأیید است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ص ۳۰). از نگاه این قبیل مفسران آیاتی که از قرآن کریم به عنوان ذکر اشاره می‌شود:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * (سوره غاشیه آیه ۲۱)

و همچنین از پیامبر اکرم به عنوان مذكر اشاره می‌شود:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ (سوره انبیاء آیه ۲)

همچنین در همین سوره و آیه ۵۰ و سوره فرقان آیه ۱۸ و ۲۹) توصیف می‌نماید بیانگر پیشینی بودن معارف توحیدی است. زیرا ماهیت ذکر بودن ایجاب می‌کند که انسان زمانی واجد آن مقوله بوده و انس و آشنایی پیشین در کار بوده است. همچنین مذكر بودن (بیادآورنده) پیامبران الهی بیانگر نوع سهم و نقش نبی نسبت به مخاطبان خود است. این سهم از یک طرف به گونه‌ای است که نه جنبه تحمیلی دارد و دلالت بر نفی استیلاء نبی بر امت به لحاظ معرفتی دارد (سوره غاشیه آیه ۲۲) لذا با اختیار انسان در تعارض نیست و نه از طرف دیگر به صورت آموزش اولیه و دعوت به امور جدید و بیگانه است. ماهیت مذكر بودن اشاره به چنین واقعیتی می‌نماید.

البته آیات دیگری نیز در قرآن کریم وجود دارد که از واکنش مطلوب و مورد انتظار انسان‌ها در قبال دعوت پیامبران الهی به عمل «ذکر» بیاد آوردن تعبیر می‌نماید. عمل بیاد آوردن از نگاه قرآن کریم زمانی مفید خواهد بود که در روی زمین اتفاق بیفتد و الا در دوزخ قیامت وقتی جهنم آماده پذیرایی اهل دوزخ می‌گردد و حوادث قبل و بعد از قیامت رخ می‌دهد کافران در آن هنگامه آن‌چه را انبیاء بدان دعوت می‌نمودند بیاد خواهند آورد (سوره فجر آیه ۲۳) که دیگر به حالشان سودی نخواهد داشت. بنابراین اگر معرفت دینی از مقوله امور فطری باشد در آن صورت تعبیر مناسب‌تر در رابطه با ایمان مفهوم تذکره است. با فرض فطری بودن شناخت دینی نقش عوامل غیر معرفتی محسوس‌تر است زیرا ماهیت ایمان در بردارنده شناخت به معنای آموزش از نو و اولیه نیست. بلکه ایمان حاصل اعتقادات و مستلزم تصدیق‌هایی از مقوله تذکره (یادآوری) است. در چنین وضعیتی جنس ایمان به گونه‌ای خواهد بود که امور غیر نظری می‌تواند به‌طور مستقیم با آن مرتبط باشد. این ارتباط معادل شراکت و نقش داشتن عوامل غیر معرفتی در راستای بیاد آوردن یا نسیان‌زدگی انسان در مورد برخی خصایص بنیادین راجع به انسان، خداوند جهان است. از همین رو است که در قرآن کریم میان ایمان که در بر دارنده عتصر شناختی است با عناصر غیر شناختی مرتبط می‌گردد. از جمله پیوند ایمان با تقوی در آیات الهی قابل توجه است. در این رابطه حضرت علی (ع) می‌فرماید: من غرس اشجار التقی جنی ثمار الهدی. هر که درختان تقوی بکارد، میوه‌های هدایت بچیند. (ری شهری، ۱۳۸۳، ج ۱۴، ص ۶۹۹۶) همچنین امام صادق (ع) می‌فرماید: الغضب ممحقة لقلب الحکیم ومن لم یملک غضبه لم یملک عقله. خشم دل حکیم را تباه می‌سازد و کسی که اختیار خشم خود را نداشته باشد اختیار عقل خویش را ندارد. (همان، ج ۳، ص ۱۲۶۷) در حدیث فوق میان خشم و غضب و درک عقل رابطه برقرار شده است و اگر کسی مالک خشم خود نباشد مالک عقل خود نبوده در نتیجه در تشخیص و معرفت دچار اشتباه می‌شود.

خلاصه سخن این‌که مبنای در کنار هم قرار گرفتن تهذیب معرفتی و تهذیب اخلاقی در قرآن کریم ناظر به نوع بینش نسبت به موقعیت زمین به عنوان محل سکونت انسان است.

محلی که میدان آزمایش و صحنه رقابت است و همه امور در آن در مطابقت با آن تنظیم شده است.

هم‌چنین معیت مذکور معطوف به نوع بینش معرفتی خاص نسبت به انسان است. بینشی که بر اساس آن انسان فاقد تصدیق‌هایی که ایمان مستلزم آن است نیست بلکه انسان به نحو پیشینی واجد آن است و تذکره و یادآوردن تعبیر مناسب‌تر در مقایسه با معرفت است. در چنین وضعیتی مقتضیات شناخت نمی‌تواند محدود و محصور در عوامل معرفتی گردد و عوامل غیرمعرفتی همانند سوء رفتار نیز می‌تواند در آن مؤثر باشد و به همین دلیل آیات زیادی از قرآن کریم این مسأله را مورد تنبیه قرار می‌دهد. برخی متفکران معاصر در جهان اسلام نیز معیت حیات فکری و حیات عملی انسان را مورد توجه قرار داده و تصدیق نموده‌اند که مادیت اخلاقی به مادیت فکری منتهی خواهد شد (مطهری، ۱۳۶۱ ص ۱۱۴) بنابراین چگونگی حیات عملی یا اخلاقی انسان به‌طور مستقیم بر چگونگی حیات فکری انسان مؤثر است و بخشی از دغدغه‌های اصولی قرآن ناظر به تنظیم حیات عملی (اخلاقی) انسان است. به همین جهت به همان اندازه اگر قرآن تعلیم را یکی از اهداف بعثت پیامبران بیان می‌نماید در مقابل مفهوم «عدل» و برقراری قسط (سوره حدید آیه ۲۵) از اهداف دیگری است که قرآن کریم در مورد هدف بعثت پیامبران بدان اشاره می‌نماید. بنا بر سوره مایده آیه ۸ آراستگی به زیور عدل به معنای نزدیک شدن به تقوی است که خود شرط رسیدن به معرفت (تذکره و خروج از نسیان) است. (سوره بقره آیه ۲). عدل از جمله مفاهیمی است که می‌توان آن را در مقابل مفهوم «ظلم» قرار داد. هر دو مفهوم در واقع بیانگر چگونگی حیات اخلاقی انسان است، عدل و ظلم دونوع حیات اخلاقی کاملاً متفاوت است که مستلزم دو نوع حیات معرفتی خاص می‌باشد به همین جهت قرآن بخشی از دغدغه‌های خود را ناظر به دو مفهوم مذکور نموده است. فاصله گرفتن انسان از مقام عدل نه تنها برای انسان نتیجه سوء عملی در دوزخ الهی دارد بلکه پیشاپیش زمینه ساز دوزخ معرفتی بنام جهل و نسیان زده گی می‌گردد. به همین صورت در تعبیر دیگر دوری انسان از طهارت باطن و تزکیه اخلاقی زمینه ساز کوری و کری انسان می‌شود و قرآن کریم چنین پیوندی میان حیات معرفتی و اخلاقی را در قالب برخی آیات بیان می‌نماید. از جمله در سوره مطفین آیه ۱۴ می‌فرماید

علت و ریشه مشکل معرفتی انسان ناظر به چگونگی حیات قلب او می باشد. کوری و کوری که در ادبیات قرآنی بارها بکار رفته است از مقوله معرفتی بوده و با مفاهیمی از مقوله اخلاقی پیوند داده می شود. نکته قابل توجه قرار دادن قلب به عنوان کانون اخلاق و معرفت است.... و لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها (اعراف-۱۷۹) بر اساس این آیه قلب مرکز فهم و درک و شعور است. در متون دینی قلب جایگاه محوری در رابطه با معرفت و اخلاق (تزکیه) دارد. چه بسا علت این مساله ناظر به این واقعیت است اگر چه اعمال آدمی بوسیله اعضاء جسمانی رخ می دهد لکن نیت و انگیزه به عنوان عنصر رنگ دهنده افعال در درون دل مکتوم است و لذا بدی یا نیکی رفتار در نهایت به عنوان دو وضعیت و صفت راجع به حیات اخلاقی انسان به قلب نسبت داده می شود. بدین نحو در متون دینی قلب آلوده، از معرفت و به تعبیر درست تر از توفیق عمل "ذکر" محروم می ماند و دچار جهل و نسیان زده گی خواهد شد. از طرف دیگر قلب طاهر و تزکیه یافته آراسته به زیور شناخت و توفیق ذکر و خروج از نسیان زده گی خواهد یافت.

۶ - نتیجه‌گیری

در اغلب آیات قرآن کریم میان عناصر شناختی و عناصر عملی ارتباط آشکاری وجود دارد و مقارنت آموزه های قرآنی مانند تعلیم و تزکیه در کنار یکدیگر یا ایمان و عمل نشان می دهد که قرآن بر نقش عوامل غیر شناختی مانند آنچه که در قلمرو اخلاق مورد توجه است مانند ظلم و برخی رفتارهای انسانی دیگر بر معرفت را مورد توجه قرار می دهد. در واقع حاصل پژوهش حاضر این پیام قرآنی است که میان اخلاق و معرفت رابطه تنگاتنگی وجود دارد و نمی توان این دو جنبه را بدون در نظر گرفتن مقتضیات این دو در ارتباط با یکدیگر تحقق داد. منشاء چنین ارتباطی از یک طرف مبنای جهان شناختی قرآن است که بر اساس آن مرتبه کنونی زندگی انسان محل آزمون انسان است و همه امور در آن برای چنین هدفی طراحی گردیده است. از طرف دیگر مبنای شناخت شناسی قرآن است که بر اساس آن شناخت دینی به معنای آموزش اولیه نیست بلکه از مقوله ذکر و یادآوری است. با چنین تلقی ایی نسبت به شناخت دینی زمینه برای نقش دهی به مقولات عملی و غیر شناختی آشکار می گردد. ظلم و فساد در قالب چنین مبنایی در حالیکه از مفاهیم غیر شناختی اند می توانند نقش مانع برای شناخت یا عمل ذکر داشته باشد و در مقابل آن عدل و تقوی نیز به عنوان یک امر عملی و غیر شناختی نقش زمینه لازم برای تحصیل معرفت یا ذکر داشته باشد.

References

منابع

- نهج البلاغه. صبحی الصالح
- اکبرزاده، میثم، ۱۳۹۰، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر فرآیند کسب معرفت، نشریه پژوهش های کلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۸، صص ۵۹-۶۷
- جوادی آملی. عبدا... (۱۳۷۵) تفسیر موضوعی قرآن. ج. ۵. مرکز نشر فرهنگ رجاء
- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ هـ
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، المنشورات الرضی، بیدار، ۱۳۶۳ هـ. ش
- شه گلی، احمد و احسان کردی اردکانی، ۱۴۰۰، نقش عوامل غیر معرفتی مؤثر در شکلگیری معرفت بر اساس دیدگاه ابنخلدون و استاد مطهری، نشریه ذهن، بهار شماره ۸۵، صص ۱۵۳ - ۱۷۸
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جماعهالمدرسین فی الحوزه العلمیه، قم المقدسه، بی تا.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان ۱۲۲۹
- کلینی رازی، ثقة الاسلام، (۱۳۶۴)، اصول کافی، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، بنیاد رسالت.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، موسسهالوفا، بیروت، لبنان، بی تا.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۳ میزان الحکمه، ج ۱۴ و ج ۳، مترجم حمید رضا شیخی، مرکز تحقیقات دارالحدیث
- مطهری. مرتضی (۱۳۶۱) علل گرایش به مادی گرایی. دفتر انتشارات اسلامی
- ولوی علیمحمد (۱۳۶۷) تاریخ علم کلام اسلامی، سعید نو.

- Aristotle, basic works of Aristotle, ed by Richard McKeon,(۱۹۴۱), random house: New York
- Chisholm, Roderick, (۱۹۸۲) the foundation of knowing, Minneapolis: university of Minneapolis press.
- -Moser,Paul,(۲۰۰۲) the oxford handbook of epistemology, oxford university press.
- -Plantinga, Alvin, (۱۹۹۳) warrant and proper function, New York: oxford university press
- -Plantinga, Alvin,(۱۹۸۳) reason and belief in God, in faith and rationality ed by Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, university of Notre dame press.
- -Plato, Thatetus, in the works of Plato, (۱۹۲۸) ed by Irwin Edman, Random House: the modern library
- - Mahdavi Azadboni,. Ramezan, ۲۰۱۵.The Quranic Perspective on Human Dignity: An Existential Interpretation, in Dialogue and Universalism, Vol:۲۵,No:۱pp.۱۷۹-۱۸۶
- <https://doi.org/۱۰.۵۸۴۰/du۲۰۱۵۲۵۱۲۱>

الهیات جهانی در اندیشه ویلفرد کنتول اسمیت

دکتر قربان علمی^۱

چکیده

طی دهه های اخیر، که مشخصه آن رشد مطالعات مقایسه ای دین است، اغلب از نیاز به نظام الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را در برگیرد بحث می شود. ویلفرد کنتول اسمیت یکی از طرفداران برجسته این دیدگاه است. او الهیات جهانی را "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" می داند. الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده، و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر است. با استفاده از این الهیات، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند. وی تاکید می کند که الهیات جهانی «الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان و همه خرده جوامع دینی جامعه بشری پدیدار می گردد». به عبارت دیگر، الهیات جهانی، «الهیات تاریخ دینی بشر» یا «تاریخ ایمان ما انسان ها» است. هرچند اسمیت چنین نظام الهیاتی را بر اساس وحدت تاریخ دین، ایمان- به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان- و امکان وجه جدیدی از دانش که فراتر از عینیت گرایی علمی و ذهنیت گرایی فرقه ای است، ممکن می داند، برخی تحقق چنین نظام الهیاتی را به دلیل عدم همگرایی بسیاری از پیش فرضهای فلسفی دین های مختلف، به ویژه ادیان ابراهیمی و دین های غیر ابراهیمی غیر ممکن می دانند.

کلید واژگان: کنتول اسمیت، الهیات جهانی، دین، ایمان، همگرایی دینی

^۱ دانشیار دانشگاه تهران gelmi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

Global Theology in the Thought of Wilfred Cantwell Smith

DR. Ghorban Elmi¹

Abstract

In recent decades, marked by the rise of comparative religious studies, the need for a theological system that encompasses not just one religion but all major world religions has been widely discussed. Wilfred Cantwell Smith is one of the leading proponents of this view. He defines global theology as "the theology of the religious history of humankind." Global theology is a comparative theology of religion that is constructed collectively and is, therefore, "acceptable and even convincing to all of humanity." Using this theological framework, Smith envisions a "global process of religious convergence." He emphasizes that global theology is "a theology for which 'religions' are the subject, not the object; a theology that emerges from 'all the world's religions,' from all religious communities and sub-communities of humanity." In other words, global theology is "the theology of the religious history of humankind" or "the history of our human faith." While Smith considers such a theological system possible based on the unity of religious history, faith—as the essence and common principle of religions—and the potential for a new kind of knowledge beyond scientific objectivism and sectarian subjectivism, some scholars argue that the realization of such a theology is impossible due to the lack of convergence among many of the philosophical presuppositions of different religions, especially between Abrahamic and non-Abrahamic traditions.

Keywords: Cantwell Smith, global theology, religion, faith, religious convergence

¹ Professor at the University of Tehran gelmi@ut.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

بیان مسئله

رشد سریع فن آوری در ابعاد گوناگون، مسئله انفجار دانش، توسعه علوم ارتباطات و پیدایش انواع وسایل دقیق پردازش اطلاعات در عصر حاضر، مردم جهان را چنان به یکدیگر مرتبط ساخته است که گویی مردم در یک دهکده بسر می برند و ناگزیر از زندگی با یکدیگر هستند؛ چنانکه مردم در تمامی عرصه های زندگی به طرز گسترده ای به یکدیگر وابسته بوده و از سرنوشت مشترکی برخوردارند. شرایط جهان کنونی نیز به گونه ای است که ما ناچار به رویارویی با سنخ های گوناگونی از اندیشه ها، افکار و عقاید از انسان هایی با فرهنگ ها و تمدن های مختلف هستیم. با کنار گذاشته شدن مرزها به وسیله ی دنیای ارتباطات، این امر بیشتر نمایان می شود و تنها راه عقلانی برای مواجه شدن و سازگاری یافتن با این موضوع، شناخت طرف مقابل و معرفی صحیح خود به آنان و داشتن روابط متقابل مبتنی بر تفاهم است.

فرهنگ مدرن در هر سطحی دچار مشکلات و مصیبت های زیاد، از جمله دشمنی ها و کینه ها شده است که یکی از مهمترین عوامل این گرفتاری ها عدم شناخت درست از یکدیگر و سوء فهم ها است. اما اشخاصی که بدون تردید از حیث ملیت، زبان، علایق، توانایی، جنس، سن، منش، ثروت، سنت دینی موروث و جز اینها با یکدیگر تفاوت دارند، وجه اشتراکشان می تواند این باشد که همه انسان اند، در دنیای پیچیده و پرمخاطره مدرن زندگی می کنند و به صورت بالقوه یا بالفعل در دلبستگی شان به حقیقت و به آنچه موحدان خدا می نامند، مشترک اند و همه، با درجات مختلفی از آگاهی و پاسخگویی، در حضور خداوند زندگی می کنند. این امر می تواند یکی از شرایط مهم ایجاد تفاهم میان انسان ها، به ویژه پیروان ادیان مختلف و فراهم آورنده صلح و دوستی در صحنه جهانی باشد، زیرا ادیان در طول تاریخ تحت تاثیر یکدیگر بوده اند، به طوری که مرز قایل شدن میان ادیان مشکل است (Heim, ۱۹۹۹, ۱۱۴-۱۱۵).

یکی از اندیشمندان معاصر که همه دغدغه اش کمک به انسان ها برای درک بهتر یکدیگر و بدست آوردن شناخت و فهمی متقابل از هم بوده است، ویلفرد کنتول اسمیت است. دلمشغولی مهم او برداشتن موانع و سوءفهم ها در تعامل پیروان ادیان گوناگون با یکدیگر

است تا نه تنها از دین به عنوان بهانه و محملی برای دشمنی ها و ویرانگری استفاده نکنند، بلکه با شناخت درست دین بتوانند به "آشتی و درک وسیع تری از جامعه دست یابند" (Smith, ۱۹۶۲, ۵۴). اسمیت در کتاب "الگوهای ایمان در سراسر جهان" می نویسد: "به نظر من وظیفه پدیدآوردن حتی حداقل میزان دوستی و همبستگی جهانی عظیم تر از آن است که بتواند بر بنیانی غیراز دین استوار شود. بر این باورم که انسان ها برای رویارویی با این چالش، از هیچ منبعی جز ایمان نمی توانند انرژی، اخلاص، علاقه، دلبستگی، بصیرت، عزم، استقامت و برای فائق آمدن بر یاس و نومیدی، توانایی کسب کنند" (Smith, ۱۹۹۸, ۱۳۲-۳). او معتقد است مورخان دین و به طور کلی کسانی که به رابطه انسان با وجود متعالی توجه ویژه داشته اند، در رسیدن به شناخت حقیقی تر انسان، می توانند یاری بخش باشند. اسمیت بر آن است که هر یک از سنت های دینی نوع بشر باید به گونه ای تغییر و تحول یابند که دیگر انحصارگرا نباشد و تنها خود را نجات بخش نشمارند. اکنون هر یک از آنها باید جایی برای "دیگری" باز کند. این کار به ویژه در دنیای امروز ضروری است.

اسمیت دقت و حساسیت بسیار به خرج می دهد تا خود را یک مورخ نشان دهد یا کسی که به مباحث تطبیقی و مقایسه ای می پردازد، نه یک الهیدان. مع الوصف آثارش به روشنی نشان می دهد که دلمشغول آن بوده و سعی می کرده از حقیقت مربوط به خدا سخن بگوید. این تعلق خاطر الهیاتی، او را از بسیاری از دین پژوهان دیگر که هیچ دعوی الهیدان بودن ندارند یا نمی خواهند کسی آنان را به چشم الهیدان ببیند، جدا می کند. به گمان این محققان، قائل بودن به هرگونه نظر الهیاتی، به "بی طرفی" و "عینیت گرایی" آنها لطمه می زند. اما اسمیت، در سراسر فعالیت علمی خود یک ذهن الهیاتی نیرومند داشته است. او همواره سعی کرده با دقت و انصاف، تفسیری همدلانه و راستین از همه صور دینی ای که با آنها مواجه بود، به دست دهد و در این میان دو مؤلفه ایمان و استعلا برای او بیشتر مورد توجه بوده است. به نظر اسمیت الهیات عبارت است از "سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا". سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا در این معنا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفاً مسیحیان. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را "الهیات جهانی" می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند. اسمیت تاکید می کند که متالهان باید "دین تطبیقی" را جدی تر از

قبل بگیرند و این واقعیت را تصدیق کنند که فضل و رحمت خداوند همه انسان های روی زمین را دربرمی گیرد. دیدگاه اسمیت در الهیات جهانی توجه بسیاری از الهیدان ها و پژوهشگران شمول گرا را به خود جلب کرد (See N. Ross Reat and Edmund F. Perry, ۱۹۹۱, ۱-۲۵). به نظر اسمیت، رشد مطالعات مقایسه ای در دین، اغلب از نیاز به رشته الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را دربرگیرد بحث می شود و در این ارتباط سه سوال اساسی مورد بررسی قرار می گیرد: (۱) آیا تاسیس چنین رشته ای امکان پذیر است؟ (۲) موضوع مطالعه آن چه باید باشد؟ و (۳) از چه روشی می تواند استفاده کند؟ این مقاله، دیدگاه اسمیت در باره الهیات جهانی را بررسی کرده و ضمن پرداختن به سوالهای فوق به پرسش های زیر نیز پاسخ می دهد: الهیات جهانی چیست؟ اساس الهیات جهانی که مشترک در ادیان بزرگ است چیست؟

علیرغم اهمیت رویکرد اسمیت در دین پژوهی، تحقیق بسیار اندکی در داخل در مورد او صورت گرفته است؛ اما در باب الهیات جهانی وی تحقیقی انجام نگرفته است. روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی، از طریق تفسیر نوشته های او در مورد دین است.

الهیات جهانی

مشخصه عصر جدید، که ما در آن بسر می بریم، ظهور یک خودآگاهی است، که در آن همه ما- همه بشریت- کاملا به صورت جمعی از میراث بشری/فکری/دینی کنونی و تاریخی خود و دیگران به صورت منتقدانه آگاه می شویم. از این خودآگاهی انتقادی جمعی در قلمرو دینی تعبیر به الهیات جهانی می شود که ابزار دستیابی به آن دین پژوهی، به ویژه مطالعه مقایسه ای سنت های دینی جهان است.

به نظر اسمیت، دین پژوهی تحقیقی است در مورد اشخاص. گرچه دین پژوهی به صورت ظاهر شامل مطالعه ابعاد عینی دین همچون نمادها، نهادها، آموزه ها و اعمال می شود، افزون بر این، آمال و آرزوهای انسانی را نیز بررسی می کند. در مجموع "ایمان خصوصیتی از زندگی انسان ها است" و ما هرگاه دین پژوهی می کنیم با "خصوصیات زندگی اشخاص" سر و کار داریم (Smith, ۱۹۶۲, ۳۴-۵). در صورتی در دین پژوهی موفق می شویم که بپذیریم که

سروکارمان با انسان ها است نه با نظام های دینی، و نیز "اینکه هیچ بیانی در باره یک دین معتبر نیست مگر آنکه مورد تصدیق مومنان همان دین باشد" (Ibid., ۴۲). اسمیت تاکید دارد که مقصود وی از دین در این فضا، ایمانی است که در قلب های انسانها جای دارد. با این که کشف ابعاد بسیاری از یک نظام دینی برای دین پژوه ممکن نیست، آنگاه که وی در صدد فهم معنا و اهمیتی که این نظام برای جامعه دینی دارد بر می آید، نمی تواند از معتقد به آن دین پیشی بگیرد. این نوع رویکرد راهی برای برقراری رابطه ای شخصی تر میان دین پژوه و دین مورد تحقیقش است بدست می دهد. این نوع مواجهه گفت و گوی بین ادیان گوناگون را ممکن می سازد که در نهایت می تواند به "آشتی و حصول درک وسیع تری از جامعه منتهی شود" (Ibid., ۵۴). هنگامی که جامعه به اندازه کافی بزرگ شود، دین پژوهی به نوبه خود تبدیل به انسان شناسی می شود. البته این امر "در صورتی روی می دهد که عالمان ادیان مختلف رو در روی یکدیگر قرار نگیرند، بلکه در مواجهه با جهان با هم همکاری کنند و همه معضلاتی را که همه آنها با آن دست بگریانند مورد توجه قرار دهند" (Ibid., ۵۵). به نظر اسمیت این آغاز حرکت به سمت الهیات جهانی است که هدف غایی بشر است.

از اینرو، طی دهه های اخیر، که مشخصه آن رشد مطالعات مقایسه ای در دین است، اغلب از نیاز به نظام الهیاتی که نه فقط یک دین بلکه تمام ادیان بزرگ جهان را در برگیرد بحث می شود. جان هیک برای چنین نظامی از عبارت "الهیات جهانی" (global theology) (Hick, ۱۹۸۵, ۲۹, p. ۱۹۸۰; ۸), پانیکار و سویدلر از عبارت «الهیات جهانی دین» (universal theology of religion), (Panikkar, ۱۹۸۷, ۱۰۱, ۱۲۷) و وارد از عبارت «الهیات باز» (open theology) یا «الهیات همگرا» (convergent theology) در برابر «الهیات بسته» (closed theology) استفاده می کند (Ward, ۱۹۹۴, ۳۳۵, ۳۳۹-۳۴۰). اسمیت در کتاب به سوی الهیات جهانی نام های متعددی بر این نظام الهیاتی ارائه می دهد: «الهیات دین مقایسه ای» (theology of comparative religion), «الهیات جهانی» ('world theology'), «الهیات تاریخ دینی بشر» ('theology of the religious history of humankind'), «الهیات در نگاه جهانی» ('theology in global perspective) و «تعالی شناسی» (transcendentology). او در ادامه بحث

توضیح می دهد که عبارت «دین مقایسه ای» با «آناتومی مقایسه ای»، «ادبیات مقایسه ای» و مانند آن، متناظر است و اصطلاح "تعالی شناسی" همان مطالعه ی امر متعالی است (Smith, ۱۹۸۱, ۱۲۳-۱۲۵, ۱۸۳).^۱

کانون توجه و بحث اسمیت کل بشریت است. دورنمای او در مورد کل بشر آن است که همه انسان ها وابستگی درونی به یکدیگر داشته باشند و به مدد تعامل و همدلی در میان خویش به خداوند خدمت کنند. او معتقد است که پیروان ادیان گوناگون به واسطه این ارتباط درونی و معنوی است که سرانجام به همکاری واقعی و پایدار می رسند. سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفا پیروان یک دین به خصوص مثل مسیحیان. همه انسان ها در حیات دینی بشر شرکت جویند، همه آنها از لایه های بیرونی به ژرفای حیات دینی و معنوی بشر دست یابند. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را "الهیات جهانی" می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند.

ویلفرد کنتول اسمیت که یکی از طرفداران برجسته دیدگاه الهیات جهانی است، در کتاب *به سوی الهیات جهانی*، استدلال می کند که یک الهیات واقعی باید همه ادیان را دربرگیرد و، متقابلا، همه ادیان آن را دربرگیرد. او الهیات جهانی را بگونه ای توصیف می کند که هم زمان مسیحی، یهودی، اسلامی، هندویی، بودایی، تائویی، کنفوسیوسی و غیره است. این بدان معنی است که هر آیین دینی را دربر می گیرد بدون اینکه بخشی از حقیقت آن آیین را قربانی کند. آن باید مسیحی اما به طور همزمان فراتر از مسیحی باشد، به طوری که آن مسیحی و افزون بر آن است، به همین ترتیب، آن یهودی و افزون بر آن، اسلامی و افزون بر آن، هندویی و افزون بر آن و غیره است. آن الهیاتی است "که از همه ادیان جهان، یا...از همه جوامع دینی جهان و یا...از همه خرده جوامع دینی جامعه بشری در جهان پدیدار می گردد" (Ibid., ۱۲۴).

^۱ اسمیت «الهیات» را به صورت «سخن گفتن درباره خدا؛ یا به صورت کلی تر، درباره جنبه متعالی زندگی بشر و جهان، که تاریخ دین (تاریخ روح انسان) گواه آن است و آن را توضیح می دهد» تعریف می کند (Smith, ۱۹۸۱, ۱۵۱).

یکی از مسائل اصلی (شاید مهمترین آنها) در ایجاد نظام الهیاتی که به تمام ادیان بزرگ جهان توجه داشته باشد، زدودن آن از تعهد به اعتراف و اقرار به باورها و ایده های دینی خاص است. الهیات، طبق تعریف مشهور مقبول، دانشی است که به بررسی فقط یک دین اختصاص دارد. آن عهده دار تبیین و توضیح باورها و آموزه های دینی خاص به زبانی واقعی و معقول و دفاع از آنها است. کسانی که ادعای نظریه الهیات جهانی دارند به نظر می رسد از این واقعیت آگاهند که الهیات مسیحی، یهودی، اسلامی و هندویی و همچنین بوداشناسی و تائوشناسی هر یک متعهد به اعتراف و اقرار به باورها و آموزه های دین خاص خود هستند.

بنابراین، الهیات جهانی "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" است (Ibid., ۱۲۵). به عنوان مثال، الهیات مسیحی یا الهیات اسلامی، ناکافی است، زیرا آن تنها بخشی کوچک از کل تاریخ دینی نوع بشر است. الهیات جهانی نه تنها به جوامع دینی بلکه به تمام نوع بشر مربوط است، الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر است" (Ibid., ۱۲۶). او می افزاید که این دیدگاه، هر چند ممکن است یک رویا به نظر آید، اما باید آن را هدف دانسته و به سوی آن حرکت کرد.

اسمیت اظهار می کند که مفهوم «الهیات ادیان» ممکن است موجب سوء ظن نظام های الهیاتی دین های مسیحی، اسلامی، هندویی و غیره شود. وی ادعا می کند تا آنجا که الهیات مسیحی می تواند به کار، ازدواج، هنر و آزادی سیاسی بپردازد، به دلیل این که ایمان، در جنبه عقلانی خود، تقریباً تمامی آنچه که فرد درک می کند و در آن مشارکت می کند را دربر می گیرد، «...الهیات مسیحی نمی تواند الهیات ادیان دیگر باشد، زیرا دین چیزی بیشتر از آن که فرد بیگانه درک می کند را دربر می گیرد» (Ibid., ۱۱۰). منظور از واژه «بیشتر» چیست؟ اسمیت توضیح می دهد آن "ایمان" است که "اساسی"، "کامل" و "متعالی" است. الهیات درباره امور، بحث الهیاتی می کند، و آنها را به صورت یک کل منسجم در می آورد، اما ایمان نمی تواند توسط فردی بیگانه موضوع بحث الهیاتی واقع شود، زیرا "آن خود یک اصل سازمان دهنده است که فرد بوسیله آن به امر نامتناهی راه می یابد و می تواند همه آنچه را که محدود است در رابطه با آن امر نامتناهی در یابد. در نتیجه ایمان یک جامعه دینی اساساً نمی تواند موضوع الهیات جامعه دیگر قرار گیرد. فقط از درون می توان از ایمان بحث

الهیاتی نمود" (Ibid., ۱۱۰-۱۱۱).^۱ به همین دلیل اسمیت فکر می کند که الهیات مسیحی، اسلامی یا هندویی ناظر به ادیان، تا وقتی که ادیان مختلف را به عنوان «دیگر» می شناسد مفهومی غیر عقلانی است (Ibid., ۱۱۱).

به نظر اسمیت مفهوم «الهیات دین مقایسه ای» ماهیت الهیات جهانی را منعکس می کند. او تاکید می کند که الهیات جهانی «الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان یا همه خرده جوامع دینی جامعه بشری، پدیدار می گردد" (Ibid., ۱۲۴). به عبارت دیگر، الهیات جهانی به عنوان یک دانش آینده، باید «الهیات تاریخ دینی بشر» یا «تاریخ ایمان همه ما انسان ها» باشد. آن باید دربردارنده عناصر بنیادی ایمان و الهیات یهودی، مسیحی، اسلامی، هندویی و بودایی باشد، اما آن نمی تواند هیچ یک از آنها باشد، زیرا، همانطور که اسمیت تاکید می کند الهیات ایمان نمی تواند از بیرون از دین وجود داشته باشد. بر این اساس، الهیات دین مقایسه ای «باید محصول فکری اندیشمندانی باشد که مردان و زنان همه گروه های دینی و همه سده ها را به عنوان اعضاء یک جامعه می بینند، احساس می کنند و در واقع می شناسند، جامعه ای که خود آنها نیز در آن مشارکت دارند" (Ibid., ۱۲۵). وظیفه اصلی این دانش «تفسیر عقلانی تمام ایمان انسان، خود و دیگران، به صورت جامع و عادلانه است»، اما با این فرض که هر یک از ادیان مختلف بخشی از تعالی، وحی، نجات و حقیقت دینی را منعکس می کند و هیچ کدام از آنها حقیقت نهایی و کامل دین نیست. بلکه هر یک از ادیان در مسیر حقیقت نهایی اند (Ibid., ۱۶۷, ۱۷۹, ۱۵۲-۱۸۷).

^۱ اسمیت در اینجا تمایز نوعی بین ایمان و اعتقاد قایل است. اولی، تجربه بشری که واقعیت متعالی او را می پاید است و لزوماً مقدم بر هرگونه تلاش برای بیان آن به صورت مفهومی است. دومی، اشاره به نظام های الهیاتی و اعتقادی دارد که پس از آن تجربه ها می آیند و بر اساس آنها بنا می شوند و حیات خود را از آنها می گیرند. به نظر اسمیت نظام های الهیاتی، دارای قید و شرط تاریخی و فرهنگی هستند و به همین دلیل نسبی اند (Wainwright, ۱۹۸۴, ۳۵۳-۳۶۶).

با استفاده از این الهیات جهانی، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند (Ibid., ۴۴). او چنین الهیات جهانی را بر اساس سه زمینه زیر بنیاد می کند: یکی وحدت تاریخ دین (unity of the history of religion)، دیگری ایمان (faith) به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان، و سوم امکان وجه جدیدی از دانش که فراتر از عینیت گرایی علمی (scientific objectivism) و ذهنیت گرایی فرقه ای (sectarian subjectivism) است.

وحدت تاریخ دین

به گفته اسمیت، در حال حاضر میان ادیان گوناگون یک نوع وحدت وجود دارد به این معنا که در تاریخ آنها وحدتی موجود است، نوع بشر تنها یک تاریخ دین دارد. او می گوید، این یک حقیقت تازه کشف شده است. به این معنی که آن واقعیتی است که می توان با مطالعه تاریخی مشاهده کرد. آن یک حقیقت الهیاتی نیز است (Ibid., ۶, ۱). او از "وحدت ادیان" صحبت نمی کند بلکه از "وحدت تاریخ دینی" سخن می گوید. منظور او این نیست که همه ادیان یکسان هستند؛ بلکه او تأکید می کند که دین در درون یک دین و همچنین در میان ادیان بسیار گوناگون است. در میان ادیان تفاوت ها بیشتر از مشترکات است. با این حال، به نظر او،

^۱ باید خاطر نشان کرد که اسمیت مدل خود را در مرحله «آغاز و شروع» می بیند که نسل های بعدی زنان و مردان روی آن کار خواهند کرد، همانطور که جان مک کواری نظریه شخص گرایی او را «اکتشاف» در مسیر تحول نظریه معرفت شناسی می داند. جان مک کواری در کتاب "خود به عنوان عامل" (The Self as Agent) می نویسد "این کار امری آغازین است. آن به دنبال طرح یک دیدگاه است... یک طرح فلسفی جدید نمی تواند با ارائه نمونه ای اثبات شود... آن تنها می تواند در عمل ارائه و طرح شود... کارکرد طرح فلسفی عبارت است از نشان دادن وحدت تجربه بشری است..." (Macquarrie, ۱۹۵۷, ۱۳). همچنین، "کانت... تغییر دیدگاه (فلسفی) خود را با انقلاب کوپرنیکی در نجوم مقایسه نمود. در عمل چنین طرحی را می توان با آن مقایسه کرد" (Ibid., ۸۵). او در کتاب "اشخاص در ارتباط" (Persons in Relation) نیز می نویسد: "آنچه نوشته ام نمی تواند چیزی بیش تر از یک اکتشاف مقدماتی و احتمالی باشد" (Ibid., ۱۳).

تاریخ ادیان مختلف در طول تاریخ بشر به هم پیوسته بوده و به این ترتیب یک تاریخ دین را تشکیل می دهند (Ibid., ۵).

تاریخ دین می تواند روایت حقیقی تر، تجربی تر و ملموس تری از تلاش آدمیان برای نیل به رستگاری به دست دهد. چنانکه او در جایی تاریخ دین را "گزارش عنایت و ارتباط الهام بخش، خلاق و دوستدارانه خداوند با مردان و زنان نافرمان و گناه آلود اما نه بی اعتنا و بی دغدغه" می شمارد و حکایت مسیحی را مثل هر سنت دینی دیگر صرفاً پاره ای از این تاریخ گسترده می داند. اسمیت جداکردن وحی و تاریخ را پوچ و بی معنی می شمرد، اما بین تاریخ نگاری دین به عنوان پژوهشی روشنفکرانه که بالنسبه جدید و عمدتاً غربی است و تاریخ دین که پدیده ای پویا و حیات غرب جزئی از آن است، فرق می گذارد.

وحدت تاریخ دینی بدان معنی است که هر آیین دینی به صورتی پویا با آیین های دینی مختلف در طول تاریخ در تعامل است، به طوری که تاریخ دینی هیچ آیینی نمی تواند از تاریخ دیگر ادیان جدا باشد. بنابراین، تاریخ همه ادیان زنجیره ای واحد را تشکیل می دهند. فردی که در یک آیین دینی واقع است، آگاهانه یا ناخودآگاه، می تواند به عنوان یکی از مشارکت کنندگان در دیگر آیین های دینی نیز دیده شود، چرا که آنها بخشی از یک زنجیره تاریخی هستند (Ibid., ۳۸). این بدان معنا است که اسمیت معتقد است که تنها یک تاریخ دین وجود دارد.

او با ارائه چند نمونه از ارتباط درونی و به هم پیوستگی بین آیین های دینی (Ibid., ۳-۲۰) ، نتیجه می گیرد که نوع بشر در تاریخ جهانی دینی واحدی مشارکت دارد. وظیفه الهیات جهانی آشکار کردن این واقعیت تاریخی است. اما مشارکت در تاریخ دینی واحد، به گفته موکد اسمیت، به این معنا نیست که "مسیحیان از مسیحی بودن یا مسلمانان از مسلمان بودن دست بکشند، مقصودم این است که مسیحیان به عنوان مسیحی، مسلمانان به عنوان مسلمان، هندوها به عنوان هندو و بودایی ها به عنوان بودایی در حیات دینی بشر مشارکت جویند" (Ibid., ۴۴). خود او می گوید من یک پرسبیتری ام و هرگز آن را تا دم مرگ رها نمی کنم اما به همین عنوان در زندگی مسیحی و به عنوان یک مسیحی در فرآیند جهانی همگرایی دینی مشارکت می کنم.

اسمیت افق دید خود را از "یک تاریخ دین" به "یک تاریخ نوع بشر" گسترش می دهد". در طول تاریخ بشر، او نه تنها ارتباطات دینی متقابل پویا بلکه روابط متقابل انسانی را می بیند که حقایق تاریخی مشهود هستند. انسان ها نه تنها در برخی از تاریخ های خاص بلکه در یک تاریخ انسانی به عنوان یک مجموعه کل تاریخ های خاص مشارکت دارند، به دلیل اینکه تمام تاریخ های خاص به هم پیوسته اند، او می گوید که "تاریخ انسانی، از جمله تاریخ دینی آن، یک شبکه پیچیده و ظریف روابط انسانی است" (Ibid., ۴۲). وی این دیدگاه را به عنوان یک کشف حقیقت تاریخی با ارزش دانسته، و حتی می گوید که "تاریخ جهانی نوع بشر احتمالاً راهی است که خدا آن را در همه زمان ها در نظر داشته است" (Ibid., ۱۸). او ادعا می کند که ما در نهایت یک جامعه و تاریخ واحد آن، یعنی تاریخ نوع بشر را داریم.

در این دیدگاه، مسیحی بودن به معنای "مشارکت مسیحی وار (Christianly) در زندگی کل نوع بشر-زندگی عقلانی، دینی، و همچنین اقتصادی و سیاسی- است". همین امر در مورد پیروان دیگر ادیان نیز صادق است: آنها یهودی گونه، مسلمان گونه، بودایی وار و ... در تاریخ کل نوع بشر مشارکت دارند" (Ibid., ۱۲۹). اسمیت معتقد است که "قربان ما بر بیگانگی ما تقدم دارد" (Ibid., ۱۰۳). بدین ترتیب، دیدگاه او در باره الهیات جهانی تنها در قلمرو دینی باقی نمی ماند؛ دامنه آن، در واقع، شامل تمام فعالیت های انسان می گردد.

از منظر تاریخ دین انسانی واحد، الهیات شایسته و بسنده باید یک الهیات جهانی باشد، که بر زنجیره تاریخ دینی واحد مبتنی است و در نتیجه در برگرفته آن است و همه آیین های دینی گوناگون نیز آن را دربر می گیرند. آن الهیات مبتنی بر تمام داده های بدست آمده از مطالعه تاریخ دین است، و این هدف امکان پذیر است چرا که تمام داده ها همچون یک پیوستار تاریخی یکپارچه و واحدهستند.

چگونه می توان الهیات جهانی بنا کرد که بتواند تمام تاریخ دین را همچون یک پیوستار تاریخی دربر گیرد؟ به نظر اسمیت، بوسیله بنای یک الهیات مبتنی بر "ایمان" شخصی می توان آن را بدست آورد.

ایمان به مثابه بنیان مشترک ادیان

به اعتقاد اسمیت تاریخ دین، سیر درگیری و دلمشغولی دوگانه در امور عادی و دنیوی و امور متعالی است. سیر بالفعل و واقعی زندگی دینی و معنوی انسان مستلزم ارتباط با وجود متعالی است. این ارتباط و پیوند را اسمیت "ایمان" می خواند. انسان ها در هر جا همواره براساس ایمان زندگی کرده اند و می کنند و فقط هنگامی آن را از دست می دهند که نهایتا پوچ گرایی، نیست انگاری، خودمحوری، بی هدفی، اخلاق ستیزی، بی معنایی و یاس وجودی بر آنان چیره شود. اسمیت معتقد است که جوهر و ذات دین آموزه اعتقادی یا عمل ظاهری نیست بلکه "ایمان" شخصی است، که یک "ویژگی انسانی همگانی در زندگی" است (Ibid., ۱۱۳). برابر دانستن آموزه ها، اخلاق و شعائر دینی با دین امری نابجا است. جوهر آیین دینی صورت های ظاهری آن نیست، بلکه ویژگی انسانی شخصی و درونی، یعنی ایمان است. ایمان جهت گیری شخصیت به خود، به همسایه خود و به جهان؛ طرز نگاه کردن به جهان و احساس آن؛ استعداد زندگی در سطحی برتر از زندگی دنیوی؛ بینش، احساس و عمل برحسب یک بعد متعالی است (Ibid., ۱۱۳-۴). آن "شکلی از آرامش، شجاعت، وفاداری و خدمت است: اعتماد به نفس که انسان را قادر می سازد در جهان احساس راحتی کند، و در جهان و در زندگی خود احساس معنا کند، معنایی که عمیق، غایی و پایدار است. مهم نیست در زندگی ظاهری برایش چه رخ می دهد" (Smith, ۱۹۷۹, ۱۲).

در مقابل ایمان به این معنا، "پوچ گرایی قرار دارد، که عبارت است از ناتوانی آشکار و تلخ برای یافتن معنا و ارزش جهان پیرامون یا زندگی خاص فرد؛ عدم وجود روابط متقابل، که در آن انسان نمی تواند به جهان و یا به همسایه خود پاسخ دهد، با اینکه می داند که باید پاسخ دهد؛ وابستگی تقریبا کامل بر حوادث پیش آمده همراه با این احساس که واقعا و یا برای مدت طولانی نمی توان بر این رویدادها تکیه داشت؛ احساس گم گشتگی، که امروزه از آن تعبیر به از خود بیگانگی، از دست دادن هویت و بی تعهدی می شود" (Ibid., ۱۲۸).

با وجود توصیف مفصل از ایمان، اسمیت قصد ندارد یک بیان گزاره ای دقیق از آن ارائه دهد، چرا که او فکر می کند که آن ماهیت غیر گزاره ای دارد: "ایمان هرگز نمی تواند در

کلمات بیان شود" (Ibid., ۱۳۳). سوال "ایمان چیست؟" یک تحقیق مداوم را می‌طلبد (Ibid., ۱۲۸).

اسمیت به جای واژه دین مفاهیم مشابه ایمان و سنت انباشته؛ یعنی تجربه دینی انسان‌ها از یک سو و اطلاعات تاریخی در باره زندگی دینی انسان‌ها از سوی دیگر را قرار می‌دهد. او سنت انباشته را ساخته بشر می‌داند که بیانگر آن است که جلوه‌های ایمان می‌تواند صورت‌های متعدد به خود گیرد. او مفهوم نخست را تاثیر امر متعالی بر زندگی انسان می‌داند. بنابراین مطابق نظر اسمیت آنچه ما دین می‌خوانیم فرایند دیالکتیکی یا تاثیر متقابل میان سنت و ایمان است (Smith, ۱۹۹۱, ۱۴۱, ۱۶۲, ۱۷۵).

ایمان عبارت است از تاثیر امر متعالی بر حیات بشر و واکنش انسان نسبت به آن. در حالی که سنت انباشته مفهومی بشری است که می‌تواند به صورت متعددی در آید و صرفاً جلوه‌ای از ایمان انسان است. بنابراین دین، همکنشی ایمان و سنت است. او با تاکید بر ایمان شخصی که از تعبیر رسمی ایمان یا سنت انباشته متمایز است، توانست اظهار کند حقیقت در اشخاص قرار دارد و نه در قضایا یا گزاره‌ها (Smith, ۱۹۷۴, ۲۰-۴۴). او این نکته را القا می‌کند که انسان باید در تاریخ دینی بشر سهیم باشد و نه ناظر؛ به عبارت دیگر، اگر ما بپذیریم که سر و کارمان با مردم است و نه با نظام‌ها، در دین پژوهی پیشرفت خواهیم کرد. گزاره‌های راجع به یک دین تنها وقتی معتبرند که اعتبارشان به وسیله پیروان دین مورد نظر نیز تصدیق شود (Smith, ۱۹۶۲, ۴۲, ۵۵).

ایمان در آیین‌های دینی گوناگون به شیوه‌های مختلف بیان شده است، اما ماهیت آن در تمامی این آیین‌ها یکسان است، زیرا آن یک ایده نیست بلکه یک ویژگی انسانی همگانی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا به "حقیقت" (Truth) یا "متعالی" (Transcendent) پاسخ دهند. بدین وسیله است که تنوع آیین‌های دینی امکان‌پذیر می‌شود (Hughes, ۱۹۸۶, ۳۷-۴۰). اسمیت می‌گوید که این نتیجه‌گیری بر اساس مشاهدات تاریخی تجربی و تجزیه و تحلیل بدست آمده است (Smith, ۱۹۷۹, ۱۰-۱۲). او به شدت بین ایمان درونی و اعتقاد بیرونی تمایز قایل است. اعتقاد بیان تاریخی، به خصوص عقلانی سازی، ایمان انسانی همگانی است، به طوری که اعتقادات بسیار مختلف زیادی وجود دارد که مبتنی بر آیین‌های

دینی گوناگون و شرایط تاریخی است. اما ایمان در همه اعتقادات دینی یکسان است به این معنی که ایمان در ایجاد آن عقاید خویشکاری یکسان دارد. اسمیت به طور خلاصه می گوید که "ایمان موهبت الهی است، اما انسان اعتقادات را طی قرن ها می سازد" (Smith, ۱۹۷۷, ۹۶). آیین های دینی بیان ها و یا صورت های گوناگون ایمان مشترک انسان هستند. "ایمان در صورت متفاوت است، اما نه در نوع" (Smith, ۱۹۸۱, ۱۶۸). اصطلاح مناسب در اشاره به هر دین، به گفته اسمیت، "ایمان به صورت مسیحی" یا "ایمان به صورت اسلامی" است.

با این دیدگاه، اسمیت معتقد است که الهیات مناسب از دیدگاه جهانی الهیات "تاریخ ایمان ما انسان ها" یا "ایمان در صورت های مختلف آن" است. "الهیات ایمان" عقلانی سازی انتقادی ایمان، و جهان آنگونه که در ایمان شناخته می شود است. "آن تاریخ ما انسان ها را به گونه ای تفسیر می کند که بیانی عقلانی (معنوی) به ایمان ما، ایمان همه ما،... ببخشد" (Ibid., ۱۲۵). اگر یک "الهیات ایمان" وجود داشته باشد، آن الهیات جهانی است، که می تواند همه ادیان را دربرگیرد. ایمان یک ویژگی انسانی همگانی، و در نتیجه بنیان مشترک همه ادیان است. اصطلاحات الهیات های فرقه ای، از جمله الهیات مسیحی باید جای خود را به اصطلاحاتی بدهد که بخشی از یک الهیات ایمان واحد است. به عنوان مثال، الهیات مسیحی باید جای خود را به "الهیات ایمان به شکل های مسیحی" بدهد و الهیات اسلامی با "الهیات ایمان به شکل های اسلامی" جایگزین شود. "الهیات ایمان" نیز می تواند "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" باشد زیرا الهیات ایمان می تواند تمام تاریخ دینی نوع بشر را در بر گیرد. پس چگونه می توان با دانستن ایمان دیگران همچون ایمان خود، الهیات ایمان جهانی ساخت؟ اسمیت پاسخ می دهد از طریق "خود آگاهی انتقادی جمعی" (corporate critical self-consciousness).

دانش و رای عینیت و ذهنیت

اسمیت یک وجه از دانش جدید را که فراتر از عینیت و ذهنیت است مطرح می سازد، که آن را "خود آگاهی انتقادی جمعی" می خواند. آن به معنی "خود آگاهی انتقادی، عقلانی و استقرائی است، که به وسیله آن جمعی از افراد-متشکل از حداقل دو نفر، که یکی مطالعه

می کند و دیگری موضوع مطالعه است، اما به طور ایده آل کل نژاد بشر-از وضعیت یا عمل انسانی خاص خود به عنوان یک جامعه آگاه است؛ و آن آگاهی مبتنی بر تجربه و درکی است که همزمان بطور ذهنی (شخصاً، به طور وجودی) و عینی (به طور ظاهری، انتقادی، تحلیلی، و به اصطلاح علمی) بدست می آید" (Ibid., ۶۰).

اسمیت خاطر نشان می سازد که عینیت گرایی علمی نوین، که مناسب برای علوم طبیعی است، برای "علوم انسانی" که عبارت است از معرفت و پژوهش انسان توسط انسان، "نامناسب است" (Ibid., ۵۶). او معتقد است که مشاهده بیرونی عینی هرگز نمی تواند انسانیت را به طور کامل بشناسد زیرا آن نمی تواند جهان ذهنی درونی نوع بشر را که از سنخ جوهر وجود انسانی است مشاهده نماید. دین پژوهی دانشی از نوع علوم انسانی است. بنابراین، به نظر اسمیت، یک رویکرد بیرونی عینی به دین نمی تواند آن را درک کند زیرا آن نمی تواند جهان دینی درونی شخصی انسان را، که هسته اصلی دین است، دریابد. به نظر وی، محققانی که به دنبال مطالعه عینی دین می باشند مثل مگس هایی هستند که در بیرون یک کاسه ماهی قرمز می پرند: "آنها می توانند "مشاهدات دقیق و کامل از ماهی درون کاسه داشته باشند و به شناخت ماهی کمک زیادی کنند، اما هرگز نمی توانند در یابند که "ماهی قرمز بودن یعنی چه" (Smith, ۱۹۹۱, ۷). بسیاری از دانشمندان غربی ادیان شرقی را بدین روش مورد مطالعه قرار داده اند. اسمیت سهم آنها را در دین شناسی نادیده نمی گیرد، اما خاطر نشان می کند که آنها به ندرت جهان درونی ادیان شرق را درک کرده اند. محققانی که شناخت عمیق از بودیسم دارد ممکن نیست جهان درونی یک بودایی تحصیل نکرده ی در حال رکوع در برابر یک مجسمه بودا را درک کند.

این بدان معنا نیست که اسمیت اصرار بر بازگشت به ذهن گرایی به عنوان روشی در دین پژوهی دارد. در واقع، او استدلال می کند که جهان درونی ذهنی باید و می تواند تا حدی بطور عینی تحقیق پذیر باشد. او در دین پژوهی به دنبال یک روش شناسی فراتر از عینیت و ذهنیت است. چنانکه در این مورد می گوید: "تا به حال، ما عمدتاً با دو نوع شخصی که کار او درک عقلانی مسائل دینی بوده است، سروکار داشته ایم: مشاهده گر بیرونی، که سعی در تفسیر مشاهدات خود داشته است، و مشارکت کننده در یک آیین که می خواست دانسته

خود را تفسیر کند (و یا سعی در دانستن آن چیزی بود که از دیگری گرفته است). اکنون می توان یک نوع سوم را به آنها اضافه کرد: نسل آینده، که کار آنها تا اندازه ای تصمیم گیری، انتخاب، کشف و نوآوری خواهد بود. در کار آنها نقش مشاهده گر و مشارکت کننده در هم آمیخته و یکی شده است. چنانکه اهل ایمان خود را به عنوان اعضای مجموعه دینی واحد کل نوع بشر، متشکل از جوامع گوناگون، اما نه دیگر جدا از هم، مورد مطالعه قرار خواهند داد" (Ibid., ۲۰۰). آنها از روشی استفاده خواهند نمود، که مشاهده گران و مشارکت کنندگان، هر دو، در مطالعه دینی درگیر هستند. به گفته اسمیت، این راه در حال ظهور است. مطالعه دین به مرحله جدیدی رسیده است که در آن محقق فراتر از مشاهده عینی خارجی دین رفته و به مطالعه جهان درونی ادیان مورد بررسی می پردازد. متقابلاً، این تحول نیاز به یک تغییر در نگرش ذهنی مشارکت کنندگان نیز دارد. اسمیت استدلال می کند که به واسطه مواجهه با مردم از آیین های دیگر، مشارکت کننده می تواند تا اندازه ای ایمان خود را عینیت بخشد. در این فرآیند، انسان از ایمان خاص خود به عنوان بخشی از یک جامعه ایمان جهانی واحد آگاه می شود. به عبارت دیگر، او در مورد آیین دینی خود به خود آگاهی می رسد. او این روند در حال تغییر را این گونه شرح می دهد: "هنگامی که محققان غربی برای اولین بار شروع به مطالعه ادیان غیر از مسیحیت نمودند، آنها دین دیگری را به طور غیر شخصی همچون "آن" تلقی کردند. آنها فقط صورت های خارجی دیگر آیین های دینی را مورد مطالعه قرار دادند. هنگامی که به بازشناسی پیروان ادیان دیگر پرداختند، آنها ادیان دیگر را به طور شخصی همچون "آنها" تلقی کردند. آنگاه که با ادیان دیگر بیشتر درگیر شدند، دیگر ادیان را به عنوان "شما" در نظر گرفتند. در نهایت، نیاز به این بود که آنها ادیان دیگر را به عنوان "ما" تلقی کنند (Smith, ۱۹۶۲, ۳۴). در جهت رسیدن به خود آگاهی چهار مرحله وجود دارد:

اولین مرحله عینی گرا است که در آن، به عنوان مثال، مسیحیان اسلام و هندوئیسم را به عنوان سیستم های عینی تلقی می کنند؛ در مرحله دوم، مسیحیان جهان را از دیدگاه اسلام و هندوئیسم می بینند؛ در مرحله سوم، مسیحیان نظام مسیحی خود را آنگونه می بینند که

دیگران مشاهده می کنند؛ در مرحله چهارم، ما همگی از آن چه که انجام می دهیم آگاه هستیم (Smith, ۱۹۸۱, ۱۰۰).

اسمیت معتقد است که دانش فراتر از عینیت گرایی و ذهن گرایی امکان پذیر است. او بر آن است که فراتر رفتن از عینیت گرایی با قرار دادن جهان درونی ادیان مورد مشاهده به عنوان معیاری برای قضاوت در باره ادیان، و فراتر رفتن از ذهن گرایی با لحاظ مشاهدات خارجی از ادیان به عنوان معیار دیگری برای قضاوت صورت می گیرد. هنگامی که این دو قضاوت همزمان شوند، آنها به طور ایده آل به دانش انسانی واقعی همچون "خود آگاهی انتقادی جمعی" تبدیل می شوند. خود آگاهی انتقادی جمعی در مورد بعد ایمان یک آیین دینی بکار می رود. آیین های دینی انباشته را می توان به طور عینی شناخت، اما ایمان شخصی درونی را تنها به عنوان خود آگاهی انتقادی جمعی می توان شناخت. اسمیت می گوید که "هیچ گفته ای از سوی مشاهده گر در مورد یک گروه از افراد نمی تواند معتبر باشد مگر اینکه آن افراد آن را تصدیق کنند و خاص خود دانند. مثلاً هیچ گفته ای در مورد ایمان اسلامی درست نیست مگر اینکه مسلمانان آن را بپذیرند" (Ibid., ۹۷). این متقابلاً بدان معنی است که هیچ گزاره ای از یک گروه از افراد معتبر نیست مگر اینکه مشاهده گران آن را درست تلقی کنند. بنابراین، او می گوید که یک "گزاره علمی در مورد یک جامعه دینی باید به طور همزمان برای آن جامعه و برای جامعه علمی با مشاهده گران غیر مشارکت کننده معقول باشد" (Ibid., ۹۸). "بنابراین، هر گزاره ای در مورد ایمان شخصی، باید در اصل به طور عقلانی برای اهل ایمان و مشاهده گر بیرونی تیزهوش مقبول باشد" (Ibid., ۱۰۱). بنا به این نظر، به عنوان مثال، "بنای گزاره هایی در مورد دین که حداقل در دو آیین به طور همزمان قابل فهم هستند" ممکن است (Smith, ۱۹۶۲, ۵۲). این دانش آرمانی در مورد علوم انسانی است که اسمیت از آن تعبیر به خود آگاهی انتقادی جمعی کرده و به دنبال آن است. او در ادامه توضیح می دهد که خود آگاهی انتقادی جمعی نه تنها در حوزه دین بلکه در تمام امور انسانی کاربرد دارد. او استدلال می کند که دانش واقعی، در امور انسانی، "علم به این است که همه زنان و مردان باهوش، مشارکت کنندگان و مشاهده گران، می توانند در مشارکت و مشاهده شرکت کنند و به طور مشترک تحقیق کنند" (Smith, ۱۹۸۱, ۱۰۲).

این دانش واقعی در مطالعه دینی را می توان از طریق گفت و گو میان مردم وابسته به آیین های دینی گوناگون به دست آورد. همانطور که در بالا ذکر شد، این امکان پذیر است چرا که ما همه انسان ها دارای دو ویژگی اساسی استعداد برای درک کردن و درک شدن داریم (Ibid., ۶۸). خود آگاهی انتقادی جمعی از طریق یادگیری انسانی بدست می آید، که بدان وسیله خود را نیز متحول می سازد. یادگیری انسانی مقتضی آن است که "انسان خود را در معرض آن چیزی قرار دهد که ممکن است بزرگتر از خودش باشد" (Ibid., ۷۶). داشتن شناخت انسانی از انسان عبارت است از مواجهه بین یا میان افراد در سراسر قرون و یا در سراسر جهان است" (Ibid., ۷۷). برای این کار، تواضع و فروتنی خاصی لازم است؛ هر فردی باید خود را نیازمند به تعالی خود ببیند.

این روش معرفت شناختی به طور طبیعی در مورد حقیقت این سوال را بر می انگیزد که چگونه در یابیم که در معرفت شناسی فلسفی و دینی حقیقت امری مهم است. همانطور که انتظار می رود، اسمیت مفهوم حقیقت به عنوان مطابقت مفهوم با واقعیت عینی را در علوم انسانی رد می کند. حقیقت موضوع خود گزاره نیست. به نظر اسمیت، مفهوم غیر شخصی حقیقت به عنوان گزاره مطابق با واقعیت عینی در مورد علوم طبیعی درست است، اما برای دین پژوهی که جزو علوم انسانی می باشد سزاوار نیست. از آنجا که ذات دین پویایی درونی انسان ها است، حقیقت دینی نیز موضوع جهان درون اهل ایمان است. حقیقت دینی توسط کسانی که ایمان آورده و به آن عمل می کنند تعیین می یابد. ادعای حقیقت دینی تنها در رابطه با اشخاص در تاریخ می تواند درست یا غلط باشد. "حقیقت ... به لحاظ تاریخی قابل درک است" (Ibid., ۱۵۱). اسمیت این دیدگاه از حقیقت را "دیدگاه انسانی از حقیقت" می خواند (Smith, ۱۹۷۴, ۲۰-۳۹). به نظر وی، منبع حقیقت انسان ها هستند. تلاش برای بحث عینی در باب حقیقت یا کذب ادعاهای دینی بدون در نظر گرفتن افرادی که در این ادعا دخالت دارند بی معنی و غیر ممکن است. بنابراین، هیچ تعارضی نمی تواند بین ادعاهای مختلف مربوط به حقیقت دینی وجود داشته باشد (Smith, ۱۹۷۴, ۱۵۶-۶۲). البته، منظور اسمیت این نیست که همه ادیان و یا ادعاهای دینی به یک اندازه درست و حقیقی هستند. او می گوید که "حتی اینطور نیست که یک "دین" به طور مطلق در همه مواردش در طول

تاریخ به یک اندازه درست است" (Smith, 1981, 187). منظور آن است که یک دین در ارتباط با افراد خاص کما بیش درست یا خطا می شود. به نظر اسمیت، حقیقت، مانند ایمان، یک صفت و ویژگی شخصی است. هر دینی که به جلوه ای از خدا دست یافته و وجهی از حقیقت غایی را مشاهده کرده است باید به خداطلبی و حقیقت جویی مردمان سایر جوامع دینی نیز توجه کند. پیرو هر دین در این حالت، خود به شخصی بدل می شود که به تعبیر اسمیت در طریق گفتگو قرار می گیرد. گفت وگویی که "ما، همه ما، درباره ما" سخن می گوئیم و در به فعلیت رساندن واقعیتی به نام "تشکیل یک جامعه جهانی" مشارکت می کنیم.

نتیجه و ارزیابی

با توجه به آنچه که گفته شد، دلمشغولی مهم اسمیت برداشتن موانع و سوءفهم ها در تعامل پیروان ادیان گوناگون با یکدیگر است و در این راه بر لزوم شکستن مرزها و از میان بردن موانعی که انسان ها را از یکدیگر جدا می سازند تاکید دارد. به نظر او تکبر و نخوت، مشخصه انحصارگرایی است و از این رو می تواند نگرشی غیر اخلاقی تلقی شود. دیگر برای هیچ کس روا نیست که به انسان های هممنوع خود بگوید که او نجات یافته و آنها جهنمی هستند و یا این که تا آنجا که به شناخت خدا مربوط می شود او بر حق و دیگران بر باطل اند. چنین دیدگاهی اخلاقاً غیرقابل دفاع است. کانون توجه و بحث اسمیت کل بشریت است. دورنمای او در مورد کل بشر آن است که همه انسان ها وابستگی درونی به یکدیگر داشته باشند و به مدد تعامل و همدلی در میان خویش به خداوند خدمت کنند. او معتقد است به واسطه این ارتباط درونی و معنوی، سرانجام می توان به همکاری واقعی و پایدار رسید. وی یگانه منبع رویارویی با چالش ها و پدیدآمدن حداقل میزان دوستی و همبستگی میان انسان ها را "ایمان" می داند که می تواند انرژی، اخلاص، علاقه، دلبستگی، بصیرت، عزم، استقامت و فائق آمدن بر یاس و نومیدی را در آنها ایجاد نماید. اسمیت بر آن است که هر یک از سنت های دینی نوع بشر باید به گونه ای تغییر و تحول یابند که دیگر انحصارگرا نباشد و تنها خود را نجات یافته بشمارند. هر یک از آنها باید جایی برای "دیگری" باز کند. این کار به ویژه در

دنیای امروز ضروری است و مورخان دین و به طور کلی کسانی که به رابطه انسان با وجود متعالی توجه ویژه داشته اند، می توانند آنها را در این امر یاری کنند.

هرچند اسمیت دقت و حساسیت بسیار به خرج می دهد تا خود را یک مورخ نشان دهد یا کسی که به مباحث مقایسه ای می پردازد، اما آثار او به روشنی نشان می دهد که از تعلق خاطر الهیاتی برخوردار بوده است و همین امر او را از بسیاری از دین پژوهان دیگر جدا می کند. او در سراسر فعالیت علمی خود یک ذهن الهیاتی نیرومند داشته و همواره سعی می کرده با دقت و انصاف تفسیری همدلانه و راستین از همه صور دینی ای که با آنها مواجه بود، به دست دهد و در این میان دو مؤلفه ایمان و استعلا برای او بیشتر مورد توجه بوده است.

به نظر او هر نظریه الهیاتی یا دینی باید در مقام فهم سنت های دینی گوناگون برآمده و برای پیروان همه ادیان قابل قبول باشد. او از یک جامعه جهانی توأم با الهیات جهانی حمایت می کند و می داند که اگر فضای اعترافی، مدافعه گرانه و دعوت به تغییر آیین بر ادیان خاص حاکم باشد، تاسیس یک چنین جامعه ای ممکن نخواهد بود. سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفاً پیروان یک دین به خصوص مثل مسیحیان. همه انسان ها در حیات دینی بشر شرکت جویند، همه آنها از لایه های بیرونی به ژرفای حیات دینی و معنوی بشر دست یابند. هرچه این فعالیت همگانی گسترش یابد، آنچه اسمیت آن را "الهیات جهانی" می نامد، رشد بیشتری پیدا می کند. الهیات جهانی "الهیات تاریخ دینی نوع بشر" است. الهیات جهانی الهیات دین مقایسه ای است که توسط همگان بنا شده، و در نتیجه "قابل قبول و حتی متقاعد کننده برای تمامی نوع بشر" خواهد بود. الهیات جهانی الهیاتی است که «ادیان» موضوع آن هستند نه هدف آن؛ الهیاتی که از «همه ادیان جهان»، همه جوامع دینی جهان یا همه خرده جوامع دینی جامعه بشری، پدیدار می گردد. با استفاده از این الهیات جهانی، اسمیت یک "روند جهانی همگرایی دینی" را پیش بینی می کند که بر اساس زمینه هایی همچون وحدت تاریخ دین، ایمان به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه جوهر و اصل مشترک ادیان، و "خود آگاهی انتقادی جمعی" تحقق می یابد.

هر چند دیدگاه اسمیت در الهیات جهانی توجه بسیاری از الهیدان ها و پژوهشگران شمول گرا را به خود جلب کرد، با این حال، دیدگاه او دارای مشکلاتی نیز است که اعتبار آن را تضعیف می کند. یکی از نقدهایی که متوجه دیدگاه اسمیت است انتقاد از پیش فرض های او در بنای الهیات جهانی، یعنی وحدت تاریخ دین، ایمان- به عنوان جوهر و اصل مشترک ادیان- و "خود آگاهی انتقادی جمعی" به عنوان دانشی فراتر از عینیت گرایی علمی و ذهنیت گرایی فرقه ای است. نمی توان ادعا نمود که همه انسان ها از تاریخ مشترک، یعنی تاریخ دینی واحد برخوردار هستند. تاریخ های دینی گوناگون را نمی توان به سادگی به "یک زنجیره تاریخ دین" فرو کاست. البته، باید پذیرفت که ادیان در طول تاریخ تحت تاثیر یک دیگر بوده اند، به طوری که مرز قایل شدن میان ادیان مشکل است، اما این واقعیت تاریخی بر آن نیست که بگوییم نوع بشر تاریخ دین واحدی دارد. مثلا مسلمانان به شدت منکر آن هستند که تاریخ مسیحیت غربی را به عنوان تاریخ دینی خود بدانند. مسلمانان می خواهند تاریخ و خودآگاهی تاریخی خاص خود را داشته باشند و به بسط آن بپردازند. اسمیت برای این دیدگاه خود از ایمان به عنوان یک ویژگی انسانی همگانی و در نتیجه زمینه مشترک ادیان دلیل قانع کننده ای ارائه نمی دهد. این در حالی است که به نظر می رسد دیدگاه خود او در باره ماهیت ایمان به خوبی روشن نیست. با وجود توصیف مفصل از ایمان، او یک بیان گزاره ای دقیق از آن ارائه نمی دهد، چرا که فکر می کند که آن ماهیت غیر گزاره ای دارد و غیر قابل توصیف است. او آنچه را که از ایمان مسیحی یا اسلامی مشاهده می کند به همه آیین های دینی تعمیم می دهد. بنابراین مشاهدات تاریخی ایده ایمان همگانی را تایید نمی کند. تضاد بین ایمان و اعتقاد از سوی او غیر واقعی است. او معتقد به جدایی ایمان از سنت است، در صورتی که واقعیت تاریخی هرگز این امر را تایید نمی کند و نمی توان ایمان را از اعتقاد و اعمال جدا نمود.

اما در ارتباط با دانش جدید و رای عینیت و ذهنیت که اسمیت مطرح می کند و آن را "خود آگاهی انتقادی جمعی" می خواند می توان گفت که هر چند اسمیت عینیت گرایی علمی را رد می کند، اما از نوعی علم انسانی سخن می گوید که عملا نوع دیگری از عینیت گرایی در آن وجود دارد.

References

منابع

- Heim. S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis, ۱۹۹۹.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, London: Macmillan, .۱۹۸۵
- -----, *God Has Many Names*, London and Basingstoke: Macmillan Press, ۱۹۸۰,
- Macquarrie, John. *The Self as Agent* (Gifford Lecture, ۱۹۵۳). London: Faber & Faber, ۱۹۵۷
- -----, *Persons in Relation* (Gifford Lecture ۱۹۵۴), London: Humanities Press International, ۱۹۶۱
- Panikkar, R., "The Jordan, the Tiber, and the Ganges, Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness", in J. Hick, P. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York: Orbis, ۱۹۸۷,
- -----, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?" in Swidler L. (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll: Orbis Books, ۱۹۸۸,
- Hughes, Edward, *Wilfred Cantwell Smith: Theology for the World* (London: SCM Press, ۱۹۸۶), ۳۷-۴۰.
- Ross Reat, N. and Edmund F. Perry, *A World Theology: The Central Spiritual Reality of Humankind*(New York: Cambridge University Press, ۱۹۹۱)
- Smith, W.C., *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London: Macmillan ۱۹۸۱,
- -----, *Faith and History* (Charlottesville: University Press of Virginia, ۱۹۷۷
- -----, *patterns of faith around the world*, Oneworld, Oxford, ۱۹۹۸

- -----, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, ۱۹۹۱)
- -----, *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press. ۱۹۷۹, ۱۲)
- -----, "Comparative Religion: Whither-and Why?", in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press. ۱۹۶۲)
- -----, "A Human View of Truth," in *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, ed. John Hick (London: Sheldon Press), ۱۹۷۴, ۲۰-۴۴
- -----, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder in *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions*, ed. John Hick (London: Sheldon Press), ۱۹۷۴, ۱۵۶-۶۲
- Wainwright, W.J., "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies* ۲۰ (۱۹۸۴), pp. ۳۵۳-۳۶۶
- Ward, K., *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, ۱۹۹۴

دیدگاه بدیع آیت الله جوادی آملی درباره عقل نظری و عقل عملی

دکتر شهناز شایان فر^۱

چکیده

دیدگاه‌های متنوعی درباره عقل نظری و عقل عملی وجود دارد: به عنوان نمونه برخی عقل نظری را مسئول تمامی ادراکات تلقی می‌کنند و عقل عملی را عهده‌دار عمل و تحریک؛ و گروهی عقل نظری را کانون ادراک کلیات می‌دانند و عقل عملی را عهده‌دار ادراک جزئیات. پرسش اصلی این تحقیق عبارت است از: دیدگاه نوآورانه استاد جوادی درباره عقل نظری و عقل عملی چیست؟ دستاوردهای این پژوهش عبارت‌اند از: یکم. به نظر آیت الله جوادی آملی، عقل نظری مسئول فهم، اندیشه، یقین و جزم است؛ در مقابل عقل عملی، عهده‌دار گرایش، قصد، نیت، انگیزه، ایمان، تقوا، توکل، صبر، اخلاص، محبت، دشمنی، قدرت و عزم است و سعادت آدمی، محصول هماهنگی عقل نظری و عقل عملی در برقراری دو پیوند یاد شده است. همچنین، عقل نظری مسئول ادراک تمام مسائل حکمت نظری و عملی است اما این عقل عملی است که عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است؛ دوم. ایشان در یک نظر نوآورانه و با ابتنا بر تفکیک کارویژه‌ی عقل نظری و عملی (= ادراک، کارویژه عقل نظری و گرایش کارویژه عقل عملی است)، بداهت عقل نظری و عقل عملی را نوعاً متفاوت معرفی می‌کند؛ یعنی بدیهی و اولی بودن عقل نظری را از جنس ادراک می‌داند و بداهت و اولی بودن عقل عملی را از جنس گرایش؛ چهارم. دیدگاه استاد جوادی آملی به دیدگاهی نزدیک است که می‌گوید: عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی، مبدأ تحریک. اما دیدگاه ایشان در این باره طوری طراحی شده است که اشکالات وارد به دیدگاه یادشده بر آن وارد نیست.

^۱ شهناز شایان فر، دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

کلید واژگان: عقل نظری، عقل عملی، ادراک، عمل، جوادی آملی.

The innovative view of Ayatollah Javadi Amoli on theoretical and practical reason

DR. Shahnaz Shayanfar¹

Abstract

Various perspectives exist regarding theoretical reason (*'aql nazari*) and practical reason (*'aql 'amali*). For instance, some consider theoretical reason responsible for all cognitive perceptions, while practical reason governs action and motivation. Others view theoretical reason as the center for perceiving universals, whereas practical reason deals with particulars. The main question of this research is: What is the innovative viewpoint of Professor Javadi Amoli on theoretical and practical reason?

The findings of this study are as follows:

1. According to Ayatollah Javadi Amoli, theoretical reason is responsible for understanding, thought, certainty, and conviction, while practical reason governs inclination, intention, motivation, faith, piety, trust in God (*tawakkul*), patience (*sabr*), sincerity (*ikhlas*), love, enmity, power, and resolve. Human flourishing (*sa'āda*) results from the harmony between theoretical and practical reason in establishing these two connections. Additionally, theoretical reason is responsible for perceiving all issues of theoretical and practical wisdom (*hikma*),

¹ Associate Professor of Department of Philosophy and Islamic Wisdom Faculty of Theology, AlZahra University, Tehran, Iran. sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

but it is practical reason that ensures the actualization of practical wisdom.

2. In an innovative approach, based on distinguishing the functions of theoretical and practical reason (where perception is the function of theoretical reason and inclination is that of practical reason), he presents the self-evident nature (*badāha*) of theoretical and practical reason as fundamentally different. That is, the self-evidence of theoretical reason is of the nature of perception, whereas that of practical reason is of the nature of inclination.
3. Ayatollah Javadi Amoli's view aligns closely with the position that theoretical reason is the source of perception, while practical reason is the source of motivation. However, his perspective is formulated in such a way that it avoids the criticisms leveled against the aforementioned view.

Keywords: Theoretical reason ('*aql nazari*'), Practical reason ('*aql 'amalī*'), Perception (*idrāk*), Action ('*amal*'), Javadi Amoli.

بیان مسأله

استاد جوادی آملی در خصوص عقل نظری و عقل عملی دیدگاه متفاوتی دارد. او بر این عقیده است که عقل نظری مسئول فهم، اندیشه، یقین و جزم است. به عبارت دیگر همه ادراکات کلی و جزئی چه در باب هستی‌ها و نیستی‌ها و چه در باب بایدها و نبایدها کار عقل نظری است؛ در مقابل عقل عملی، عهده دار گرایش، قصد، نیت، انگیزه، ایمان، تقوا، توکل، صبر، اخلاص، محبت، دشمنی، قدرت و عزم است.

استاد جوادی آملی خیال و وهم را از شؤون عقل نظری و شهوت و غضب را از شؤون عقل عملی، تلقی می‌کند. گفتنی است به نظر ایشان، هر گاه عقل نظری، عقال خیال و وهم شد و عقل عملی، عقال شهوت و غضب، آنگاه آدمی به کمال و رستگاری می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ج ۲، ص ۱۷۵).

نگارنده در این پژوهش درصدد واکاوی این مسائل است: کارویژه‌های عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد جوادی آملی چیست؟ دو عقل یاد شده از منظر استاد جوادی آملی چه مراتبی دارند و ارتباط این مراتب با یکدیگر چگونه است؟ اگر از دیدگاه استاد جوادی آملی عقل عملی همان قلب باشد چگونه ایشان عقل عملی را فاقد ادراک معرفی می‌کنند؟

پیشینه تحقیق

در مقالات متعدد و متنوعی که درباره عقل نظری و عقل عملی پیش از این انجام شد این محورها در دستور کار بود: معناشناسی عقل نظری و عقل عملی، مراتب آنها، ارتباط مراتب با یکدیگر، ارتباط دو عقل مذکور، نقش و جایگاه آنها، ادراک و انگیزش عقل عملی، رابطه کمال با دو عقل یاد شده، و کارکردهای عقل عملی از جمله صدور فعل و مبانی آنها. محورهای یاد شده از دیدگاه ارسطو، فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا، سبزواری، علامه طباطبایی بحث شد. درباره عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد جوادی آملی نیز تحقیقاتی انجام شده است اما این مقالات به قصد مسائل دیگر همچون تربیت به این دو عقل البته به اختصار پرداختند

و تحقیق در فضایی بیرون از پرسش‌های این جُستار صورت گرفت. به عنوان نمونه: در مقاله کارکردهای تربیت عقلانی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی نوشته محمد جعفر رضایی و رضا علی نوروزی (۱۳۹۷) به اختصار از انواع عقل، یعنی عقل نظری، عقل عملی، عقل دینی، عقل تجربی، عقل برهانی، عقل تجریدی، عقل ناب، و عقل کلامی و فلسفی سخن گفته شد و از آنها به قصد تحلیل مسأله تربیت عقلانی استفاده شد. همچنین، مقاله‌ی «ادراک و انگیزش عقل عملی در اندیشه صدرایی؛ تأملی بر دیدگاه صدرا» نگارش جمال سروش و امین صیدی (۱۴۰۱) درصدد اثبات این مطلب هستند که عقل عملی وجودی مستقل از عقل نظری ندارد و بالتبع کارکرد ادراکی و انگیزشی نیز برای آن متصور نیست. علیرضا نجف‌زاده (۱۳۹۰) نیز در مقاله «نظریه‌ی فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی»، به فهرستی از دیدگاه‌ها درباره چیستی عقل عملی و کارکردهای آن اشاره می‌کند بدون آنکه به دیدگاه متفاوت استاد جوادی آملی اشاره کند.

کارویژه عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

در خصوص کارویژه‌ی عقل نظری و عقل عملی، میان متفکران مسلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد. در ادامه به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

(۱) دیدگاه ارسطو

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، در بیان قوای نفس، اشاره می‌کند که نفس دارای جزء متعقل و جزء غیر متعقل است:

جزء غیر متعقل نفس، واجد دو جنبه است که عبارتند از نفس نباتی و قوه‌ی شهوی (قوه‌ی غریزی). جنبه‌ی نباتی هیچ وجه اشتراکی با جنبه‌ی عقلانی ندارد اما جنبه‌ی شهوی به نحوی با مبدأ عقلی ارتباط دارد، این جنبه در انسان‌های معتدل، فرمان عقل را می‌شنود و از آن پیروی می‌کند، همانند پیروی فرزندان از نصایح پدر. و در انسان‌های نامعتدل با فرمان عقل، مخالفت می‌کند. ارسطو بر این باور است: اینکه نصیحت، تشویق و توبیخ دیگران مؤثر واقع

می‌شود، می‌تواند دلیل آن باشد که جنبه‌ی غیر متعقل نفس، متأثر از نفس ناطقه است (متأثر از جزء عقلانی نفس ناطقه است (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۶-۸۵).
جزء عقلانی یا متعقل نفس، دارای جزء نظری است که عهده‌دار شناخت مفارقات است و جزء حاسب که مسئول شناخت ممکنات است. از نظر ارسطو هر دو جزء عقلانی نفس، جویای حقیقت است و ملکات اخلاقی که موجب وصول به حقیقت هر یک از این دو جزء می‌شود، فضائل خاص هر کدام را تشکیل می‌دهد.

افزون بر آن ارسطو از منظری دیگر برای نفس، سه قوه احساس، میل و تعقل را مطرح می‌کند و تصریح می‌کند که احساس خاستگاه اخلاق نیست. او در ادامه بیان می‌کند، اندیشه به دو گونه است: یا معطوف به عمل است یا تأملی است که نه عملی است و نه صناعی است. اولی مربوط به عقل عملی است و دومی مربوط به عقل نظری. در اولی، خوبی و بدی عبارتست از انطباق حقیقت با میل صحیح و در جزء نظری، خوبی و بدی به معنای صحیح و غلط است (همان، ج ۲، ص ۱۳-۱۱).

(۲) دیدگاه فارابی

فارابی در تعریف عقل نظری بیان می‌کند این عقل، قوه‌ای است که بالطبع نه با بحث و قیاس، علم یقینی به مقدمات کلی ضروری را برای ما به ارمغان می‌آورد؛ مقدماتی که مبادی علوم هستند. گفتنی است (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۱-۵۰). این تعریف، ناظر به مراحل آغازین عقل نظری است و بعدها که این عقل ارتقا پیدا کرد با استنباط‌های خودش، علوم صادق یقینی را به ارمغان می‌آورد.

همچنین فارابی در تعریف عقل عملی، اظهار می‌دارد، عقل عملی قوه‌ای در آدمی است که با استمداد از کثرت تجربه و مشاهده‌ی اشیا، مقدماتی برای آن حاصل می‌شود تا بر اساس آن، بر بایدها و وقوف حاصل کند و از نبایدها، اجتناب ورزد. مقدمات یاد شده، در برخی مواضع، کلی و در برخی، جزئی هستند. این عقل، از نظر فارابی تا پیش از تجربه، عقل بالقوه است و بعد از تجربه، عقل بالفعل است و با ازدیاد تجربه‌ها، تقویت می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۹-۵۴).

(۳) دیدگاه ابن سینا

این فیلسوف در مواضع گوناگون، آرای متفاوتی درباره عقل عملی و نظری دارد و نگارنده در این بخش، به دیدگاه او در نفس شفا اشاره می‌کند: انسان به اعتبار تصرف در امور جزئی و کلی، دارای دو قوه است: ۱. قوه مختص به آرای کلی (عقل نظری)، ۲. قوه مختص به تأمل در امور جزئی (عقل عملی)، که در تصمیم‌گیری درباره‌ی فعل و ترک، سود و زیان، زیبایی و زشتی، و خیر و شر به کار می‌رود. این قوه واجد نوعی قیاس و تأمل، درست یا نادرست، است و غایت آن، دستیابی به رأیی جزئی درباره‌ی امور ممکن آینده، است؛ زیرا در امور واجب یا ممتنع (که ضرورتاً وجود دارند یا عدم دارند)، تأملی صورت نمی‌گیرد، و در امور گذشته نیز تأملی برای تغییر آنها نیست. هرگاه این قوه (عقل عملی) حکمی صادر کند، قوه محرکه‌ی بدن را به حرکت وامی‌دارد.

عقل عملی، اصول خود را از قوه‌ی کلی‌یاب، یعنی عقل نظری می‌گیرد و از آنجا، مقدمات کبروی را برای استنتاج در جزئیات، فراهم می‌آورد.

عقل نظری با «نظر» کار دارد و مرتبط آن با «صدق و کذب» در امور کلی (مثل واجب، ممتنع، و ممکن) مطرح است. قوه دوم (عقل عملی) به «عمل» مربوط است و در آن، «خیر و شر» در جزئیات و زشت، زیبا، و مباح جاری است. مبادی عقل نظری، «مقدمات اولیه» (بدیهیات) است، اما مبادی عقل عملی، «مشهورات»، «مقبولات»، «مظنونات» و «تجربیات ضعیف» (برخلاف تجربیات قطعی) است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴-۲۸۶).

(۴) دیدگاه بهمنیار

او بسیار روشن بیان می‌کند نفس آدمی، دارای دو قوه و هیئت است که با یکی معقولات را ادراک می‌کند و با دیگری در قوای بدنی، تصرف می‌کند و نیز تصریح می‌کند آنی که در قوای بدنی تصرف می‌کند، یعنی عقل عملی، شأن ادراکی ندارد و صرفاً قوه‌ی عماله است:

«نفس نه از طریق ذاتش، بلکه با استمداد از دو هیأت، دو کارکرد ادراک و تصرف را انجام می‌دهد: نفس به واسطه هیئت نخست، آماده دریافت صور معقول از منبعی فراتر می‌شود این هیئت را عقل نظری می‌نامند. همچنین، نفس از طریق هیئت دوم، به بدن توجه می‌کند و قوای جسمانی را مدیریت می‌کند. این هیئت نیز عقل عملی نامیده می‌شود، زیرا نفس به کمک آن به عمل می‌پردازد. علت نامگذاری عقل عملی به «عقل» این است که هیئتی ذاتی در نفس است، نه امری مادی. این هیئت در واقع رابطه میان نفس و بدن را شکل می‌دهند و وظیفه آنها ادراک نیست، بلکه صرفاً ابزاری برای عمل هستند» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹). به نظر می‌رسد، بهمنیار نخستین کسی باشد که شأن ادراکی را از عقل عملی سلب می‌کند و بعدها بسیاری از متفکران، همانند قطب الدین رازی، علامه طباطبایی، علامه حسن زاده آملی، استاد جوادی آملی و حائری یزدی به نحوی متأثر از او هستند^۱.

(۴) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بر پایه‌ی دوگانه‌ی قبول و فعل، دو قوه برای نفس در نظر می‌گیرد؛ با این توضیح که یک قوه حقایق را از مافوق خود دریافت می‌کند و دیگری مطابق این دریافت، در مادون خودش عمل می‌کند. اولی قوه علامه است که تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و به حق و باطل بنابر ادراکاتش، اعتقاد می‌یابد (عقل نظری) و دومی قوه‌ی عماله است که به مدد آن

^۱. حسن زاده آملی تقسیم نفس ناطقه را به لحاظ قوای آن به عقل عملی و عقل نظری، به اشتراک لفظی دانسته و اظهار می‌دارد جهت اشتراک لفظی در این مقام، این است که عقل عملی مصدر فعل است و عقل نظری مبدأ انفعال و معتقد است نفس به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن، که موضوع تصرفات نفس است و نفس مکمل آن است، دارای قوه عقل عملی است؛ و به اعتبار تأثیر نفس از مافوقش، که به حسب استعدادش در جوهر خود مستکمل است، دارای قوه‌ای به نام عقل نظری است. او در ادامه می‌گوید: «به عبارت دیگر نفس را نظری به ما دون او، که بدن است، می‌باشد و به این لحاظ کار او فعل و تکمیل و تأثیر است؛ و نظری به ما فوق او، که عقل مفارق مخرج او از نقص به کمال است، می‌باشد و به این لحاظ در راه استکمال و انفعال و تأثیر است. قوای نظری نفس را، که به طور خلاصه همه را عقل نظری گویند، به عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل، به حسب مراتب نفس در استکمال، تقسیم کرده‌اند» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص

صناعات انسانی را استنباط می‌کند و حسن و قبح افعال را درمی‌یابد (عقل عملی). شایان ذکر است از نظر ملاصدرا عقل عملی نیز در خصوص افعال و صناعات اختیاری از فکر و نظر بهره می‌برد؛ با این تفاوت که رأی کلی برای عقل نظری و رأی جزئی برای عقل عملی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰-۱۹۹).

(۵) دیدگاه استاد حائری

از نظر حائری یزدی از یکسو یک عقل بیشتر نداریم و آن عقل نظری است و از سوی دیگر دو گونه هستی داریم: هستی‌های غیر اخلاقی که اختیار وجودشان در دست ما نیست و هستی‌های اخلاقی که وجود و عدمشان در اراده و قدرت ماست؛ بنابراین تمام جریان شناخت کلی و جزئی و نیز شناخت هستی‌های اخلاقی و غیر اخلاقی تا منتهی به عمل نشده، استنباط و دریافت همان یک عقل یعنی عقل نظری است و در حیطه آن است و تنها تحرک و جهش به سمت عمل است که سبب می‌شود این قوه، عقل عملی نامیده شود (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲-۲۱۸، ۲۲۷-۲۲۸).

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت به‌طور کلی این دیدگاه‌ها درباره عقل نظری و عقل عملی مطرح است: یکم. برخی بر این باورند که عقل نظری مسئول ادراک کلیات است و عقل عملی عهده‌دار ادراک جزئیات؛ دوم. گروهی معتقدند عقل نظری کلیات و جزئیات ناظر به هستی‌ها و نیست‌ها را درمی‌یابد و عقل عملی، کلیات و جزئیات ناظر به باید‌ها و نبایدها را ادراک می‌کند؛ سوم. عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی، مبدأ تحریک؛ چهارم. آنچه وجود دارد، عقل نظری است که عهده‌دار مطلق ادراک و استنباط است اما بعد از صدور عمل، ما این عقل را عقل عملی می‌نامیم.

گفتنی است در نگاه نخست به نظر می‌رسد دیدگاه استاد جوادی آملی به دیدگاه سوم (عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی، مبدأ تحریک) نزدیک است. اما دیدگاه استاد جوادی در این باره طوری طراحی شده است که اشکالات وارد به دیدگاه سوم بر آن کارگر نیست و این نشان از تفاوت‌هایی میان دیدگاه این فیلسوف و دیدگاه سوم دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

کارویژه عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی بر این باور است، انسان واجد دو نیرو است که با یکی می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. عقل نظری نیرویی است که عهده‌دار جزم، فهم و اندیشه انسانی است و با آن هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها را ادراک می‌کند و احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم از شؤون این عقل است و عقل عملی، نیرویی است که مسئول عزم، اراده و انگیزه است و آدمی به کمک آن، عمل می‌کند. نیت، عزم و تصمیم از شؤون این عقل است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ج، ص ۱۸۱). به دیگر سخن، ادراک، کار عقل نظری و گرایش، کار عقل عملی است: «انسان شأنی دارد به نام عقل نظر که به واسطه آن شأنی اندیشد و شأنی دیگری دارد به نام عقل عمل که به واسطه آن شأنی می‌پذیرد. آیات قرآنی و روایات هم دو طایفه اند، چرا که آیات و روایات، مفسر انسانند و انسان هم دارای این شؤون است، لذا آیات باید این شؤون را به انسان تفهیم کنند. بخش نظر، عهده‌دار بینش و اندیشه و تفکر است و بخش عمل هم عهده‌دار پذیرش، کوشش، گرایش، جذب و... می‌باشد. هر چه کار است به عمل برمی‌گردد، هر چه فکر است به نظر رجوع می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۵-۲۶۴). همچنین ایشان در موضعی دیگر اظهار می‌دارد: «تمام اندیشه‌ها مربوط به عقل نظری است، خواه معلوم آن جزء حکمت نظری باشد یا حکمت عملی؛ و همه اعمال و گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است و اگر دانش باید و نبایدها مطرح شود باید در آنجا حکمت عملی را به کار بگیریم؛ زیرا گستره حکمت عملی شامل تهذیب نفس و اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۳۰). گفتنی است مسئول ادراک تمام مسائل حکمت نظری و عملی، عقل نظری است اما عقل عملی است که عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

ایشان بر این عقیده است علم به مبدأ هستی، در حوزه حکمت نظری و علم به لزوم ایمان و مفید بودن آن، در حیطه حکمت عملی قرار دارد اما اعتقاد و ایمان که از سنخ عمل جوانحی و از شؤون عقل عملی است، بیرون از حیطه حکمت نظری و عملی است. بر این

اساس ایشان سخن کسانی را که اعتقاد را جزء حکمت نظری و عمل صالح را جزء حکمت عملی می‌دانند، ناصواب معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۷).
گفتنی است آیت الله جوادی آملی بر این باور است که عقل نظری و نقل معتبر، محور تکلیف است نه عقل عملی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۹، ص ۷۹)؛ اما از سوی دیگر، ایشان معتقد است سبب خارجیِ گزینشِ عمل، در آدمی، عقل عملی است نه عقل نظری و نه شریعت؛ با این توضیح که عقل نظری و شریعت، علت معدّه‌ی انتخاب است و عقل عملی، علت قریب انتخاب: «هنگامی که انسان بر سر دوراهی حلال و حرام قرار می‌گیرد، عامل مرجح نه علم و نه عقل نظری و نه حضور شریعت است و البته حضور شریعت و وجود عقل نظری علت معدّه است. سبب خارجی‌ای که به عنوان علت قریب موجب می‌شود تا انسان فعل حلال را انجام دهد، حضور عقل عملی است و کسی که عقل عملی نداشته باشد، سبب خارجیِ گزینش ادر چنین شخصی، واهمه، خیال و قوای عمّاله حیوانی است و البته چنین شخصی سفیه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۹، ص ۸۱).

همچنین این فیلسوف معاصر بر اساس نظر بدیعی در این فقره، حق و باطل را به دو گونه‌ی حق و باطل نظری و حق و باطل عملی، دسته‌بندی کرده و بر این باور است که عقل نظری مرز میان حق و باطل نظری را مشخص می‌کند و عقل عملی عهده‌دار تمییز حق و باطل عملی است (جوادی، آملی، ۱۳۸۹، ج، ص ۷۲).

استاد جوادی آملی بنا بر روایتی از امام علی (علیه السلام) (= الزُّهُدُ ثَمَرَةُ الْيَقِينِ) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۵) زهد را کار عقل عملی و یقین را کار عقل نظری می‌داند و در میان عقل نظری و عقل عملی، اصالت را به عقل نظری می‌دهد؛ البته ایشان بر مبنای روایت دیگری (= أَوْلُ صَلَاحِ الْقَلْبِ اشْتِغَالُهُ بِذِكْرِ اللَّهِ) (همان، ص ۱۸۸). پایه‌ی تهذیب و اصلاح دل را اشتغال به یاد حق تعالی می‌داند؛ در بادی رأی به نظر می‌رسد در اینجا به نحوی قلب یا عقل عملی اصالت پیدا کرده اما ایشان بیان می‌کند این معرفت حق تعالی است، که زمینه ذکر حق را فراهم می‌کند و سپس ذکر حق، موجب اصلاح دل می‌شود. بنابراین همچنان اصالت با عقل نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

مراتب عقل نظری و عملی و ارتباط میان آنها

استاد جوادی موافق با ملاصدرا (۱۴۲۲، ص ۲۴۲)؛ برای عقل نظری و عقل عملی چهار مرتبه یا مرحله قائل می‌شود: «مراحل عقل نظری همان تربیع معروف است: ۱. عقل هیولانی ۲. عقل بالملکه ۳. عقل بالفعل ۴. عقل بالمستفاد. مراتب عقل عملی همان تربیع معهود است: ۱. تخلیه ۲. تجلیه ۳. تحلیه ۴. فنا» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ص ۳۹).

آیت الله جوادی بر این باور است هر چه نفس به مرتبه جمعیت نزدیک شود، دو قوه عقل نظری و عملی به یکدیگر، نزدیک شده و در پایان یکی می‌شوند. اما زمانی که نفس از جمعیت قوا به دور است، این دو از یکدیگر جدا هستند و عمل، از علم پیروی نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ب، ج ۱۹، ص ۳۱۶). از دیدگاه این فیلسوف معاصر، کار عقل نظری برقراری پیوند میان موضوع و محمول است (عقد نخست) و عقل عملی عهده‌دار برقراری پیوند بین دانسته‌های عقل نظری و جان آدمی است (عقد ثانی) و ایمان محصول گره‌زدن میان عقد نخست با جان است و این عقد، فعل اختیاری نفس است که از آن به عقیده یاد می‌شود؛ بنابراین کسی که گناه می‌کند، مشکل معرفتی ندارد، بلکه او فاقد عقل عملی است و نتوانسته است میان جان خویش با آنچه می‌داند پیوند برقرار کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف، ج ۱۸، ص ۳۱۰)؛ بنابراین سعادت آدمی، محصول هماهنگی عقل نظری و عقل عملی در برقراری دو پیوند یاد شده است.

همچنین ایشان بر این عقیده است که صرفاً افرادی به مقام امامت دست می‌یابند که هم در عقل نظری و هم در عقل عملی، کامل باشند؛ به عبارت دیگر مهم‌ترین ویژگی مقام امامت، صبر و یقین است؛ صبری که کمال عقل عملی است و یقینی که کمال عقل نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ج ۶، ص ۳۶۰).

مبادی عقل نظری و عملی از دیدگاه استاد جوادی آملی

ابن‌سینا در طبیعیات شفا (۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۵) مبادی براهین عقل نظری اولیات هستند و مبادی براهین عقل عملی، مشهورات، مقبولات، مظنونات، تجربیات واهی که جزء مظنونات هستند و غیر از تجربیات وثیق‌اند. طیفی از متفکران، از این سخن ابن‌سینا تبعیت کردند و طایفه‌ای دیگر، در خصوص مبادی عقل عملی، به نقد او پرداختند و بیان کردند که مبادی عقل عملی نیز همچون عقل نظری، از اولیات و بدیهیات هستند: «اولیات و بدیهیات عقل عملی چیزهایی غیر از اولیات و بدیهیات عقل نظری هستند و نفس آنها را بدون هیچ مقدمه‌ای درک می‌کند و نظریات عقل عملی، بر اساس روش قیاسی از بدیهیات عقل عملی نتیجه می‌شود...عقل عملی، یک دسته پایه‌ها را از حکمت نظری می‌گیرد مانند مباحث انسان و سعادت او، و دسته دیگر را خودش دارد مانند آن چه خوب است را باید اجرا کرد. این‌ها پایه‌ها و اولیات در خود حکمت عملی به حساب می‌آیند. در اینجا روند کار برهانی و بحث در مورد ذات و ذاتیات است؛ ذات و ذاتیات در اینجا به‌سان موضوع حکمت عملی هستند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷). شایان ذکر است، در این موضع، بداهت عقل عملی، در عین تفاوت با بداهت عقل نظری، ماهیتی نظری دارد نه گرایشی.

استاد جوادی آملی اما در یک نظر نوآورانه و با ابتنا بر تفکیک کارویژه‌ی عقل نظری و عملی (= ادراک، کارویژه عقل نظری و گرایش کارویژه عقل عملی است)، بداهت عقل نظری و عقل عملی را نوعاً متفاوت معرفی می‌کند؛ یعنی بدیهی و اولی بودن عقل نظری را از جنس ادراک می‌داند و بداهت و اولی بودن عقل عملی را از جنس گرایش؛ با این توضیح که هر آنچه با ساختار درونی آدمی و هدف آفرینش سازگار است، از امور فطری و بدیهی عقل عملی است؛ از همین رو عدالت، جزء اولیات عقل عملی است. اما هر آنچه با نظام داخلی آدمی هماهنگ نباشد و تعادل قوای او را بر هم زند یا مانع نظام غائی انسان شود، از فطریات عقل عملی به شمار نمی‌آید: «ملاک فطری بودن در عقل عملی به آن است که انسان بالطبع به طرف آن کارها گرایش دارد؛ کارهایی که اولاً با ساختار درونی انسان هماهنگ است و ثانیاً با هدفی که در پیش دارد مناسب و سازگار است. از این رو عدل از اموری است که نهاد انسان به طرف آن گرایش دارد و ظلم از اموری که نهان انسان از آن گریزان است؛ زیرا عدل هم با ساختار درونی انسان هماهنگ است و هم با هدف بیرونی انسان سازگار؛ برخلاف ظلم که هم تحمیلی بر

ساختار درونی انسان است و هم با هدف بیرونی وی ناسازگار؛ چنان که سمّ و غذای مسموم هم با جهاز هاضمه انسان ناسازگار است و هم با هدف آفرینش وی مخالف است، لذا موجب هلاکت یا رنج او می‌گردد و یا اگر باعث هلاکت و رنج او نشود و یا از رشد او نکاهد حداقل در رشدونمو او تأثیری ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۳۲-۳۱).

جهاد عقل نظری و عملی از منظر استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی، خیال و وهم را از شوون عقل نظری و شهوت و غضب را از شوون عقل عملی می‌داند و بر این باور است که عقل عملی، در راه رستگاری باید از استفتای عقل نظری بهره برد نه از فتوای خیال و وهم و همواره اطاعت از معقول را بر تبعیت از موهوم، ترجیح دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۷۱۹).

ایشان بر اساس همین تفکیک عالمانه‌ی میان شوون عقل عملی و نظری، به تبیین مفهوم جهاد عقلی می‌پردازد و بر این عقیده است، جهاد عقل نظری، جهاد با وهم و خیال است و جهاد عقل عملی، جهاد با شهوت و غضب (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۵۱۰). همچنین بر اساس تفکیک یاد شده، اظهار می‌دارد، هویت آدمی به این است که منزلت عقل نظری و عقل عملی را در خویش، حفظ کند و خیال و وهم را جایگزین عقل نظری نکند؛ همچنین از شهوت و غضب به جای عقل عملی تبعیت نکند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۰).

افزون بر آن، تفکیک یاد شده در دیدگاه ایشان، به تفکیک منشأ خطای اندیشه و خطای انگیزه، رهنمون می‌شود؛ با این توضیح که به رسمیت نشناختن عقل نظری و دخالت نابجای توهم و خیال، منشأ خطای اندیشه می‌شود و حضور بی‌مورد شهوت و غضب در غیبت عقل عملی، مبدأ خطیئه‌ی انگیزه می‌شود: «منشأ خطای اندیشه، دخالت نابه جای توهم و خیال است و مبدأ خطیئه انگیزه، حضور بی‌مورد شهوت و غضب. آنچه عقل نظری را از دیدن حقیقت و نیز عقل عملی را از عزم صالح بازمی‌دارد، همانا تعدی نیروهای نازل از حدّ خود و سرکشیدن بی جا به مرز دیگری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵-۱۹۴).

بررسی دیدگاه استاد جوادی آملی

چنان که مطرح شد، در خصوص کارویژه عقل نظری و عقل عملی، دیدگاه استاد جوادی آملی، به دیدگاه سوم نزدیک است؛ با این توضیح که در دیدگاه سوم، مطلق ادراکات به عقل نظری استناد داده می‌شود و شأن عقل عملی، فقط تحریک و عمل، تلقی می‌شود؛ ایشان نیز کار عقل نظری را فقط ادراک و کارویژه عقل عملی را صرفاً گرایش می‌داند. اما کسانی که قائل به دیدگاه سوم هستند، باید برای به کرسی نشاندن سخنشان، به یک نقد پاسخ دهند و آن نقد به این قرار است:

کارویژه عقل، ادراک است و نمی‌توان مواردی چون میل، عمل و تحریک را به عمل نسبت داد. بر اساس این اصل، دیدگاه‌هایی که بر این باورند، عقل عملی قوه‌عامله است و کار آن، صرفاً عمل است نه ادراک پذیرفتنی نیست (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱-۲۲۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۹۶). همچنین متفکرانی که بر این باورند تدبیر بدن با عقل عملی است، آنها نیز بنا بر اصل یاد شده، سخنی غیرقابل قبول عرضه کرده‌اند. به نقد یاد شده، دو پاسخ، می‌توان ارائه کرد؛ یکی ناظر به بحث اصطلاحی و دیگری ناظر به آثار استاد جوادی آملی است:

(۱) یکی از دلایلی که برخی را بر آن داشته که عقل را مسئول عمل ندانند، یک بحث اصطلاحی و ظاهری است؛ با این توضیح که ظهور اصطلاحی عقل، به اندیشه است و عقل نمی‌تواند هم منشأ اندیشه و هم مبدأ رفتار باشد و عقل، فقط به اشتراک معنوی باید به کار رود نه به اشتراک اسمی. در حالی که چنین سخنی پذیرفتنی نیست چون عقل، همانند هر اسم و نام دیگری هم می‌تواند به اشتراک اسم اطلاق شود و هم به اشتراک معنا؛ بنابراین عقل می‌تواند به اشتراک معنوی بر عقل نظری و عملی اطلاق شود؛ در این صورت هر دو عقل باید بهره‌ای از ادراک داشته باشند. همچنین عقل می‌تواند به اشتراک اسمی بر عقل عملی و نظری اطلاق شود و عقل نظری مسئول ادراک باشد و عقل عملی مسئول تحریک و عمل. افزون بر آن، لغتنامه‌ها نیز چنین حصری را بر نمی‌تابند به عنوان نمونه راغب اصفهانی در مفردات (ص ۵۲۲) در کنار بیان کارکرد نظری عقل در فقره شناخت همانند علم و قوه‌ی پذیرش علم،

از کارویژه‌های آنها در مسائل عملی همچون امساک و محدود کردن، و مبارزه با امور مُنکر سخن می‌گوید. همچنین، می‌توان گفت بحث صرف لغت‌شناسانه نمی‌تواند راهگشای بحث در ساحت اندیشه باشد.

(۲) با بررسی دقیق اقوال استاد جوادی آملی در فقره‌ی عقل نظری و عقل عملی، درمی‌یابیم که عقل عملی به روایت ایشان، بی‌بهره از نوعی شناخت نیست. برای روشن شدن این مطلب، به موضعی از سخنان ایشان مراجعه می‌کنیم:

یکم. آیت الله جوادی آملی در موضعی، عقل عملی را همان قلب، تلقی می‌کند و طبیعی است که یکی از کارویژه‌های قلب، شهود است. چنان که آورده‌اند: «اگر در ساحت مخاصمه عرفانی محور نزاع بین ممتنع و ممکن یا بین واجب و ممکن بود، به طوری که قلب، یعنی عقل عملی، مدعی شهود چیزی باشد که عقل نظری فتوا به امتناع آن می‌دهد یا قلب، یعنی عقل عملی مدعی عدم شهود چیزی باشد که عقل نظری ضرورت وجود عینی آن را اثبات می‌کند، در این صورت نزاع بین این دو، حقیقی و جهاد واقعی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

دوم. استاد جوادی آملی در موضعی علم حصولی را به عقل نظری و علم شهودی را به عقل عملی نسبت می‌دهد؛ به ویژه در پایان کار عقل عملی که مقام فنا است، عنصر شهود، پررنگ‌تر است: «لیکن علم شهودی مطرح در عرفان عملی به عهده شأن خاص او است که گاهی از آن به قلب و زمانی به عقل عملی یاد می‌شود. آنچه مربوط به عقل نظری است، از تصور، تصدیق و قیاس و نیز آنچه راجع به مراتب چهارگانه آن است، از قبیل عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد همگی از سنخ علم حصولی مطرح در حکمت مشا و مورد پذیرش بسیاری از حکما است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۵۰۹). همچنین در موضع دیگر تصریح می‌کند: «عقل نظری با علم حصولی (علم الیقین) می‌فهمد و قلب (عقل عملی) با مشاهده (عین الیقین) می‌بیند» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۸، ص ۷۷).

سوم. از نظر استاد جوادی آملی، عقل عملی از شؤون نفس است و از آنجا که نفس مجرد است، عقل عملی نیز مجرد است و اراده و گرایش عقل عملی نیز مجرد است و آگاهی و شهود

نیز از ویژگی‌های امر مجرد است؛ بنابراین عقل عملی واجد نوعی ادراک یعنی علم شهودی است: «چون عقل عملی شأنی است مجرد، اراده و مانند آن نیز کاری است مجرد، نه مادی و همه امور مربوط به عقل عملی موجود عینی‌اند، نه ذهنی و از سنخ حضوراند، نه حصول. مراحل کمالی عقل عملی که از مقام فنای در آثار شروع می‌شود، تا جایی که به جز خدا نبیند که وحدت شهود خواهد بود، نه وحدت وجود و برای آن راهکار دیگری است. همگی از قبل علم شهودی است نه حصولی...» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۵۰۹).

چهارم. استاد جوادی آملی در مواضعی عقل عملی را متن آگاهی معرفی می‌کند و عمل را در متن عقل عملی مجرد و آگاه می‌داند و این مطلب را بر اساس عینیت نفس و قوای علمی و عملی، تحلیل می‌کند: «نفس که عین قوای علمی و عملی خود است، در هر مرتبه آگاه است، عقل نظری که عین آگاهی است و عقل عملی در اثر تجرد وجودی، متن آگاهی است؛ همانند قدرت، اراده و عزم موجودهای مجرد دیگر. عمل در متن عقل عملی و در حدّ وجودی آن عملی است مجرد و آگاه، البته در مقام تنزل که به اعضا و جوارح می‌رسد، از منظر طبیعی آگاهانه نیست و از منظر سریان شعور در سراسر نظام هستی آگاهانه است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۹۳).

پنجم. همچنین آیت الله جوادی آملی، گرایش و اراده را در آدمی فارغ از علم نمی‌داند یعنی اراده واجد فهم و آگاهی بوده و امری علمی است: «اراده با آنکه در قبال علم است، همواره امری علمی است، انسان ابتدا با عقل نظری می‌فهمد و سپس با عقل عملی اراده می‌کند و اراده خود نیز می‌فهمد و به مراد خود علم دارد. اراده مجرد است و مجرد نمی‌تواند علم نداشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۹۲).

ششم. استاد جوادی آملی در *تحریر رساله الولایه* (ج ۱، ص ۴۱۲) تصریح می‌کند که عقل نظری واجد ادراکات مفهومی است و عقل عملی به دلیل سفرهای چهارگانه‌ای که دارد، کانون ادراکات شهودی است.

جدول ویژگی‌های عقل نظری و عملی از دیدگاه استاد جوادی آملی

ردیف	ویژگی‌های عقل نظری	ویژگی‌های عقل عملی
۱	عهده دار اندیشه و جزم	عهده دار گرایش و عزم
۲	مسئول همه انواع ادراکات کلی و جزئی	کانون گرایش و قصد و انگیزه و ایمان و توکل و اخلاص و تقوی و شجاعت و همت و قدرت و محبت و دشمنی
۳	علم حصولی و استنباط و قیاس	همان قلب است و کارش علم شهودی
۴	علم الیقین دارد	عین الیقین دارد
۵	ممیز حق و باطل علمی	ممیز حق و باطل عملی
۶	یقین کمال عقل نظری	صبر کمال عقل عملی است
۷	ایمان و تقوا بلحاظ علمی کار حکمت عملی و کار عقل نظری	ایمان و تقوا بلحاظ تحقق کار عقل عملی است
۸	واجد چهار مرحله عقل بالقوه و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد	دارای مراحل تخلیه و تجلیه و تحلیه و فنا
۹	وهم و خیال از شئون اوست	شهوت و غضب از شئون اوست
۱۰	عقال آن وهم و خیال است	عقال آن شهوت و غضب است
۱۱	جهاد آن مبارزه با وهم و خیال	جهاد آن مبارزه با شهوت و غضب
۱۲	عهده دار پیوند برقرار کردن میان موضوع و محمول	مسئول گره زدن اندیشه با قلب
۱۳	در مراحل پایین میان او و عقل عملی فاصله هست و در مراحل عالی آنچه او می یابد و جزم پیدا می کند عقل عملی اجرا می کند	در مراحل پایین فاصله میان او و عقل نظری فاصله هست و در مراحل عالی آنچه عقل نظری می یابد و جزم پیدا می کند عقل عملی اجرا می کند
۱۴	محور تکلیف است	محور تکلیف نیست

۱۵	علت معدّ انتخاب عمل است	عامل خارجی و علت قریب انتخاب است
۱۶	حکمت عملی و نظری کار عقل نظری است	مسئولیت تحقق مسائل عقل عملی را به عهده دارد
۱۷	با عقل نظری یقین حاصل می‌شود	با عقل عملی بهشت و رضوان تحصیل می‌شود و نقش آن کنترل نفس و غلبه بر شهوت و غضب است و کتب اخلاقی و بسیاری از روایات به تحصیل عقل عملی تشویق می‌کنند
۱۸	ملکه عدل در عقل نظری مقتضی امیری بر وهم و خیال است	ملکه عدل در عقل عملی مقتضی امیری بر شهوت و غضب است
۱۹	هدف آن شناخت صحیح	هدف آن بندگی است
۲۰	منافق می‌تواند واجد آن باشد	منافق نمی‌تواند واجد آن باشد

نتیجه‌گیری

(۱) استاد جوادی آملی در خصوص عقل نظری و عقل عملی دیدگاه متفاوتی دارد. او بر این عقیده است که عقل نظری مسئول فهم، اندیشه، یقین و جزم است؛ در مقابل عقل عملی، عهده دار گرایش، قصد، نیت، انگیزه، ایمان، تقوا، توکل، صبر، اخلاص، محبت، دشمنی، قدرت و عزم است و سعادت آدمی، محصول هماهنگی عقل نظری و عقل عملی در برقراری دو پیوند یاد شده است.

(۲) دیدگاه‌های متنوعی درباره عقل نظری و عقل عملی وجود دارد: یکم. برخی بر این باورند که عقل نظری مسئول ادراک کلیات است و عقل عملی عهده‌دار ادراک جزئیات؛ دوم. گروهی معتقدند عقل نظری کلیات و جزئیات ناظر به هست‌ها و نیست‌ها را درمی‌یابد و عقل عملی، کلیات و جزئیات ناظر به باید‌ها و نبایدها را ادراک می‌کند؛ سوم. عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی، مبدأ تحریک؛ چهارم. آنچه وجود دارد، عقل نظری است که عهده‌دار مطلق ادراک و استنباط است اما بعد از صدور عمل، ما این عقل را عقل عملی می‌نامیم.

(۳) به نظر آیت الله جوادی آملی، عقل نظری مسئول ادراک تمام مسائل حکمت نظری و عملی است اما این عقل عملی است که عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است. همچنین این فیلسوف معاصر بر اساس نظر بدیعش در این فقره، بر این باور است که عقل نظری مرز میان حق و باطل نظری را مشخص می‌کند و عقل عملی عهده‌دار تمییز حق و باطل عملی است. ایشان بر اساس تفکیک میان شؤون عقل عملی و نظری، به تبیین مفهوم جهاد عقلی می‌پردازد و بر این عقیده است، جهاد عقل نظری، جهاد با وهم و خیال است و جهاد عقل عملی، جهاد با شهوت و غضب. همچنین، این استاد فلسفه بنابر تحلیل خاصش از شؤون عقل عملی و نظری بر این باور است به رسمیت نشناختن عقل نظری و دخالت نابجای توهم و خیال، منشأ خطای اندیشه می‌شود و حضور بی‌مورد شهوت و غضب در غیبت عقل عملی، مبدأ خطیئه‌ی انگیزه می‌شود.

(۴) استاد جوادی آملی اما در نظری نوآورانه و با ابتنا بر تفکیک کارویژه‌ی عقل نظری و عملی (= ادراک، کارویژه عقل نظری و گرایش کارویژه عقل عملی است)، بداهت عقل نظری و عقل عملی را نوعاً متفاوت معرفی می‌کند؛ یعنی بدیهی و اولی بودن عقل نظری را از جنس ادراک می‌داند و بداهت و اولی بودن عقل عملی را از جنس گرایش.

(۵) دیدگاه استاد جوادی آملی به دیدگاه سوم (عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی، مبدأ تحریک) نزدیک است. اما دیدگاه استاد جوادی در این باره طوری طراحی شده است که اشکالات وارد به دیدگاه سوم بر آن کارگر نیست و این نشان از تفاوت‌هایی میان دیدگاه این فیلسوف معاصر و دیدگاه سوم دارد؛ بنابراین که با بررسی دقیق اقوال استاد جوادی آملی در فقره‌ی عقل نظری و عقل عملی، درمی‌یابیم که عقل عملی به روایت ایشان، بی‌بهره از نوعی شناخت نیست و بر این باور است که علم حصولی کار عقل نظری و علم شهودی فعالیت عقل عملی است.

References

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۵)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن سینا (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ارسطو (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران.
- بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ الف)، تحریر رساله‌ الولاية، ج ۲، تحقیق حمیدرضا ابراهیمی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، تسنیم، ج ۴۸، تحقیق روح الله رزقی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمد حسن الهی‌زاده، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، تحقیق علی اسلامی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۲، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج)، رازهای نماز، تحقیق حسین شفیعی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، رحيق مختوم، ج ۹، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ب)، رحيق مختوم، ج ۱۳، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، رحيق مختوم، ج ۱۶، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسرا.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ الف)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱۸، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ ب)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱۹، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، زن در آیینۀ جمال و جلال، تحقیق محمود لطیفی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، سرچشمه اندیشه، ج ۴، تحقیق عباس رحیمیان، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ج)، قرآن میزان شناخت، تحقیق احسان ابراهیمی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د)، فلسفه حقوق بشر، ویرایش ابوالقاسم حسینی، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، ولایت در قرآن، تحقیق مصطفی پور، قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ هـ)، همتایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تحقیق سیدمحمود صادقی، قم: نشر اسرا.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم: نشر الف. لام. میم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات، قم، دارالمعروف.
- رضایی، محمد جعفر و نوروزی، رضا علی (۱۳۹۷)، کارکردهای تربیت عقلانی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۸۳، بهار صفحات ۲۹-۵۳.
- سروش، جمال و صیدی، امین (۱۴۰۱)، «ادراک و انگیزش عقل عملی در اندیشه صدرایی؛ تأملی بر دیدگاه صدرا»، حکمت صدرایی، سال ۱۱، ش ۱، پاییز و زمستان، صفحات ۱۱۹-۱۳۲.

- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: مکتبه الزهرا.
- مصباح، محمد تقی (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد شریفی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- نجف‌زاده، علیرضا (۱۳۹۰)، «نظریه‌ی فلاسفه درباره چستی و کارکرد عقل عملی»، مطالعات اسلامی، ش ۸۷/۲، پاییز و زمستان. صفحات ۱۴۱-۱۶۴.
- یزدان‌پناه، یدالله و دیگران (۱۳۹۷)، جایگاه عقل عملی در علوم انسانی
- <https://hekmateislami.com/?p=۵۳۲۷>