

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی
دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال هفتم، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز
جامعه المصطفیٰ العالمیه
محل انتشار
مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان
مدیر مسئول: علی عباسی
سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی
کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی
ویراستار نگارش: عظیم قهرمانلو

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir
www.journals.miu.ac.ir
Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
 ۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
 ۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵ / هستی‌شناسی ادراک از منظر آیت‌الله جوادی آملی / محمدمهدی گرجیان و زهرا گرامی
- ۲۵ / نقد و بررسی سکولاریسم نص‌گرا و مصلحت‌گرا / مهدی کریمی
- ۴۷ / حدوث و قدم نفس از منظر افلاطون و ابن‌سینا / خدیجه سپهری
- ۶۱ / اعتباریت علم مفهومی در حکم کاشفیت حقیقی و ارجمندی علم حصولی / هادی ملک‌زاده و ابوالفضل کیاشمشکی
- ۸۷ / بررسی مسئله عصمت امام در ادعیه صحیفه سجادیه / اعظم اسدالهی، روح‌اله آدینه و محمدعلی نیازی
- ۱۰۹ / مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر در فلسفه اسلامی / محمدسالم محسنی
- ۱۲۹ / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



هستی‌شناسی ادراک از منظر آیت‌الله جوادی آملی

محمد مهدی گرجیان^۱ و زهرا گرامی^۲

چکیده

آنچه در فلسفه اسلامی به آن «علم بماهو علم» اطلاق می‌شود و در مباحثی چون ادراک، وجود ذهنی، وجود مجرد، نفس و... از آن سخن به میان می‌آید، دارای شاخصه‌ها، شرایط و موانعی است که در هستی‌شناسی ادراک ذیل مباحثی چون هستی علم و چیستی آن، تساوق علم و وجود، تجرد علم، اتحاد عاقل و معقول و... مطرح می‌شود. از جمله فیلسوفان قرن حاضر که نقطه نظرات و تبیین‌های ویژه‌ای — به خصوص از حکمت صدرای — در این باره دارند، به حضرت آیت‌الله جوادی آملی می‌توان اشاره کرد که در باب ادراک و تساوق آن با وجود و نگاه وجودی به آن در مراتب گوناگون هستی و ترتب آثار آن در این عرصه، از موارد عنایت حضرت ایشان است. تقریر هستی ادراک به عنوان صفت وجودی — بماهو وجود — از جانب علامه جوادی آملی و نگاه نظام‌مند به هستی‌شناسی ادراک و توجه به نتایج حاصله، نوشتار حاضر را از دیگر پژوهش‌ها در این عرصه می‌تواند متمایز سازد. در نوشتار پیش رو پس از مفهوم‌شناسی ادراک و هستی‌شناسی آن به چیستی ادراک و سپس عوامل و شرایط مؤثر بر تحقق ادراک از منظر آیت‌الله جوادی آملی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: ادراک، وجود، علم، هستی‌شناسی، هستی‌شناسی علم، معرفت‌شناسی علم،

آیت‌الله جوادی آملی.

تاریخ تأیید: ۹۹/۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۵

۱. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorzian@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته دانشگاه باقرالعلوم (valehe598@gmail.com).

مقدمه

حضرت آیت‌الله جوادی آملی در نظریه‌های خود ثابت می‌کند که علم فاقد ماهیت بوده، بدین علت چیستی آن عین انیت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۶) و نمی‌توان برای آن تعریف ماهوی ارائه کرد. همچنین به دلیل تساوقش با وجود، اعرف است و اظهر از آن وجود ندارد که در تعریفش اخذ شود و بتوان آن را به حد و رسم شناخت.

ثمره مجرد بودن علم، در اتحاد آن با نفس عالم روشن می‌شود، ولی این اتحاد سبب شبهاتی چون اندراج علم تحت دو مقوله متضاد می‌شود که با توجه به تنوع حمل در اندراج‌ها قابل پاسخ است. این نظر نهایی حکمت متعالیه نیست، بلکه بنا بر تقریر آیت‌الله جوادی آملی، علم خود وجود خارجی است و اصلاً به ذهن نمی‌آید که تحت دو مقوله قرار بگیرد، بلکه مانند دیگر اوصاف نفسانی در موطن خود که نفس است، جای دارد (همان، ص ۱۹). همچنین مانند عدل، تقوا و... که از شئون عقل عملی‌اند، علم نیز از شئون عقل نظری است و طبق تأکید جناب ملاصدرا و نیز آیت‌الله جوادی آملی، نفس نه تنها موطن علم است، بلکه موجد آن بوده و این امر خود از ابداعات حکمت متعالیه است.

بنا بر نظریات علامه جوادی آملی در باب تساوق علم و وجود و مجرد علم می‌توان گفت علم به معلوم وجودی، حضوری بوده و علم به مفاهیم و ماهیات، حصولی است، اما حقیقتاً فقط به علم حضوری می‌توان علم گفت (همان، ج ۱۷، ص ۳۴۸) و علم حصولی باید به علم حضوری برگردد. در بحث از هستی‌شناسی ادراک علاوه بر پاسخ به چیستی ادراک باید به عوامل و شرایط مؤثر بر تحقق آن نیز پرداخته شود. در این مبحث ابزار شناخت و ادراک (قوای نفس) و شرایط مؤثر در ادراک — که به سه رکن اصلی ادراک (ادراک‌کننده، ادراک‌شونده و خود ادراک) مربوط می‌شود — و موانع ادراک و شناخت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

چنانچه علم مساوق وجود دانسته شد، همانند وجود دارای مراتب بوده، تشکیک‌پذیر است. نوشتار حاضر، هستی‌شناسی ادراک را از نگاه علامه جوادی آملی در سه محور چیستی، عوامل مؤثر بر تحقق ادراک و مراتب ادراک مورد توجه قرار داده است.

۱. چیستی ادراک

در فلسفه و حکمت، بحث ادراک و معرفت در فصول گوناگونی بررسی می‌شود؛ گاهی در مبحث وجود ذهنی، گاه در علم، گاهی در کیف نفسانی و گاه در بحث اضافی و حتی در مباحث نفس به‌خصوص تجرد نفس که حاصل آن اثبات تجرد علم و اندیشه است. هرچند در آرای گذشتگان پیش از حکمت متعالیه نیز این مباحث مطرح شده است، ولی رعایت حریم هریک که سبب جلوگیری از اختلاط و مغالطه شود، در حکمت متعالیه کاملاً چشمگیر و ابداعی است.

تعریف از علم و ادراک به این امر وابسته است که آن را از جمله مقولات بدانیم یا خیر! چنانچه ملاصدرا می‌گوید علم و ادراک مابین با سایر انحای وجودات مادی است و در نتیجه از سنخ ماهیات خارج می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۷۸).

حضرت علامه جوادی از گامی عقب‌تر به این موضوع می‌پردازد و می‌فرماید از اینکه علم هم در واجب و هم در ممکن وجود دارد و نیز از آنجاکه علم و ادراک گاهی تحت مقوله کیف و گاهی در ذیل مقوله جوهر است، می‌توان ثابت کرد علم ماهیت ندارد و اموری که ماهیت ندارند، چیستی آنها مغایر با انیت آنها نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲۲).

ثمره نفی ماهیت از علم، نفی تعریف ماهوی آن است؛ چراکه ماهیتش انیت آن بوده و این امر یعنی تشخیص؛ حال آنکه تعریف ماهوی برای امور کلی است.

ممکن است گفته شود این دلیل، تعریف به حد را نفی می‌کند، ولی می‌توان برای علم تعریف به رسم در نظر گرفت. در پاسخ به این مطلب باید گفت معرف باید اعراف باشد، حال آنکه چیزی اعراف از معنای علم نیست تا در تعریف آن اخذ شود.

در تعریف علم و ادراک باید گفت تمامی تعاریف تنبیهی و شرح‌الإسمی‌اند؛ چراکه به بیان علامه جوادی آملی:

ما همه چیز را به علم می‌شناسیم. اگر بخواهیم علم را به علم تعریف کنیم، دور مصرح است و اگر بخواهیم به غیر علم بشناسیم، باید اول آن غیر علم را بشناسیم و بعد علم به آن را بشناسیم و این هم دور مصرح است (همو، ۱۳۷۸، ص ۸۷).

بنابراین تعاریفی که برای علم ارائه می‌شود، در واقع شرح‌الإسمی‌اند. از جمله تعاریفی که برای شناخت ذکر می‌شود، عبارت است از آگاهی به واقعیت یا راه یافتن به واقعیت که برای حصول این

امر، عقل نظری مقدمات لازم را تحصیل می‌کند و به وسیله پیوندی که نفس آدمی میان موضوع و محمول ایجاد می‌نماید، علم حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۴).

علم در تعریف مورد قبول صدرالمتهلین عبارت است از وجود شیء مجرد نزد مجرد آخر؛ وقتی علم به وجود تعریف شود، دیگر مفاهیم و ماهیات از تعریف علم خارج خواهند شد و این اعم از آن است که این علم به نفس خود یا به غیر باشد.

اگر وجود لئفسه باشد، نفس خود را تعقل می‌کند و نفس او نیز معلوم خویش خواهد بود و اگر نظیر اعراض موجود برای غیر خود باشد، برای غیر تعقل می‌شود (همو، ج ۱۷، ص ۱۰۴).

با تعریف صدرایی از علم که در آن حضور معیار و ملاک اصلی معرفی شده است، علم از منظر صدرا و پیروان او حقیقتی وجودی است که به حضور عالم درمی‌آید، نه یک مفهوم ماهوی یا ذهنی؛ از این رو علم منحصر در علم حضوری بوده و علم حصولی به علم حضوری ارجاع داده می‌شود.

حاصل تعریف ملاصدرا و تجرد علم، مبارزه با شکاکیت است؛ چراکه اگر علم پدیده‌ای مادی باشد که در اثر مواجهه دستگاه ادراکی مادی با اشیای مادی خارجی ایجاد می‌شود، حاصل آن، امر سومی غیر از عالم و معلوم خواهد بود و این به معنای تعطیل باب علم و بسته‌بودن راه‌های شناخت به خارج است.

بر اساس تجرد در معنای علم همه فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی بدنی اعصاب و مغز علت معد بوده، علم حاصل در واقع عملکرد چشم و گوش و دیگر وسایل ادراکی نیست؛ علم امر مجرد است و جایگاه امر مجرد در قلب و مغز جسمانی جای نمی‌گیرد. چنانچه حضرت علامه جوادی آملی می‌فرماید:

عمل دستگاه‌های ادراکی آدمی مانند نماز است و جان و حقیقت تجرد انسانی که حقایق وجودی علم را دریافت می‌کند، نظیر فاتحة‌الکتاب است و همان‌گونه که نماز جز به فاتحة‌الکتاب تمام نمی‌شود، عمل ادراک نیز جز به دل، قلب و جان مجرد آدمی تحقق پیدا نمی‌کند (همان، ص ۱۷۰).

۱-۱. تساوق علم و وجود

بنا بر وجودی‌بودن علم در تعریف ملاصدرا، او بحث علم را زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد و جایگاه علم را در مقولات ثانی منطقی یا حتی مباحث ماهوی فلسفی نمی‌داند، بلکه با اثبات مساوقت علم و هستی، آن را جزء اوصاف وجودی بماهو وجود قرار می‌دهد.

ملاصدرا در آغاز مباحث علم نیز می‌گوید وجود علم عین ماهیت آن است و این همان تساوق وجود و علم می‌باشد که علم را از سنخ ماهیات نمی‌داند. این امر بدین معناست که آنچه از علم فهمیده می‌شود، مفهوم است، نه ماهیت و دو مفهوم علم و هستی از جهت مصداق، واحدند (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۶)؛ از این رو بر اساس هستی‌شناسی ادراک در نظرگاه حکمت متعالیه، این مفهوم یک مفهوم وجودی است، نه ذهنی.

۱-۲. تجرد علم

اشاره به مجردبودن علم در تعریف ملاصدرا آثار و لوازمی را به‌همراه خود دارد؛ از جمله افاضه علم از طریق مبدأ اعلی و امر الهی که به‌طریق انعکاس یا به‌طور مستقیم در روح مجرد انسان حاصل می‌شود و تحصیل آن، صفای ضمیر، دوری از کدورت، قلت و سائط و قرب الی‌الله را می‌طلبد؛ چنان‌که علامه جوادی آملی در بیان راه‌های شناخت، علاوه بر راه حس و عقل به راه ترکیه و تهذیب نیز اشاره می‌فرماید (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵).

گفتنی است دانشی که به اصطلاحات و الفاظ خاص مقید گردد، به‌سرعت از صحنه ذهن زایل می‌شود، ولی علم به حقایق اشیا به تعلیم و نور الهی است که جان انسان و جهان پیرامون آن را روشن می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۶۰).

از آنجاکه علم هستی منزله از لوث ماده است، کمال محسوب می‌گردد، ولی کمال خود دارای مراتب فراوان بوده که گاهی در مرحله عقل انسان، گاه وهم و گاهی خیال است و هرگز این مراتب با یکدیگر همسان نخواهند بود (همو، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۳۸) و حتی در هر درجه‌ای نیز ذومراتب است.

۱-۳. ارتباط علم با عالم و معلوم خود

علم چون یک حقیقت ذات اضافه بوده و متعلق آن معلوم است؛ بحث ارتباط آن با عالم از اهمیت بسیار برخوردار می‌باشد؛ زیرا علم، معلوم را برای عالم روشن می‌کند و ارتباط مستقیمی با معلوم، بلکه اتحاد با آن دارد. معلوم‌ها نیز مانند علم دارای مراتب بوده، گاه دارای وجود حقیقی و گاهی تنها به وجود اعتباری موجودند. آنها که وجود حقیقی دارند، گاهی ثابت و گاه متغیرند؛ پس از این رو نیز تفاوت چشمگیری میان علوم وجود دارد. آنچه در بحث حاضر مد نظر می‌باشد این‌که علم برآن اساس که با عالم پیوندی دارد، در برخی مراحل عین عالم است.

ثمره تجرد علم و عینیت آن با نفس عالم درجایی مشخص می‌شود که نفس با علم به یک صورت، حقیقت آن صورت را به نحو حضوری در ظرف ذهن خود می‌یابد. اگر این صورت، حاصل علم عالم به یک جوهر باشد، آن صورت نیز جوهر خواهد بود به علت عدم تخلف ذاتیات از آن، ولی از آن رو که این صورت، قائم به ظرف خود یعنی نفس است، از زمره اعراض محسوب می‌شود و این مشکل به وجود می‌آید که چگونه یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض؟! این امر همان شبیه اندراج یک شیء تحت مقولتین متضادتین است.

باید توجه داشت چنین مشکلی فقط در صور علمی جوهر نیست، بلکه در اعراض نیز هر آنچه در خارج تحت هر مقوله‌ای باشد، در ذهن تحت مقوله کیف خواهد آمد و این امر یعنی یک شیء تحت دو مقوله باشد که این امر مستحیل است و همچنین سبب اجتماع حقایقی که ذات آنها متباین باشد، تحت یک مقوله می‌شود؛ این امر نیز محال است (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۸).

پاسخ‌های فراوان با تقریرهای گوناگونی به این اشکال داده شده است؛ از جمله آنها می‌توان به حمل اولی و حمل شایع اشاره کرد. حاصل بیان اجمالی صدرالمتألهین در کتاب **مفاتیح الغیب** بدین شرح است که شیء به لحاظ دو حمل می‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد و میان اینکه شیء به حمل اولی قائم به نفس خود و به حمل شایع قائم به غیر خود باشد، منافات و تناقضی نیست (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱).

این قول متوسط ملاحظه‌ی صدر است و بنا بر نظر مشائین پاسخ داده است، ولی در نظر نهایی خود ایشان - که در تفاوت وجود ذهنی و علم بدان پرداخته خواهد شد - دیگر بحث حلول مطرح نیست و شبیه انقلاب و اندراج مطرح نمی‌شود و نیازی به این راه حل‌ها نیست.

۱-۴. تفاوت علم و وجود ذهنی

از دیدگاه حکمت متعالیه، علم از سنخ وجود عینی و خارجی است و تساوq با وجود دارد؛ بنابراین اصلاً به ذهن نمی‌آید و آنچه کیف نفسانی می‌شود، وجود ذهنی است، نه علم. با توجه به تفاوت علم و وجود ذهنی دیگر اشکالاتی مانند اندراج تحت دو مقوله وارد نخواهد شد. همان‌گونه که مطابق نظر علامه جوادی آملی، علم مانند سایر اوصاف نفسانی نظیر عدل، تقوا، شجاعت و... موجود خارجی بوده و تنها موطن آن نفس است، نه اینکه کیف نفسانی باشد؛ با این تفاوت که علم از شئون عقل نظری است و دیگر اوصاف ذکر شده از شئون عقل عملی‌اند

(جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۹)؛ بنابراین دقت نظر تغایر علم و وجود ذهنی به لحاظ اعتبار و حیثیت نیست، بلکه به لحاظ تعدد وجود می‌باشد و این تفکیک پیش از حکمت متعالیه نظیر مباحث ابن‌سینا در شفا یافت نمی‌شود؛ چراکه ارسطو و پیروان او از حکمای مشاء، فارابی و بوعلی‌سینا و شاگردان او ادراک را حضور صورت معلوم در نزد عالم می‌دانند. بر مبنای مشائیان نفس مجرد ظرف صورت کلیات عقلی است و قوای ادراکی نفس مثل واهمه و خیال و حس جایگاه صورت علمی معانی جزئی و امور خیالی و حسی است، اما بر مبنای حکمت متعالیه که نفس را در وحدت خود شامل همه قوا می‌داند، خود نفس، ظرف تمامی صور علمی بوده و بر این مبنای ادراک از سنخ اضافی نیست، بلکه صورت معلوم نزد نفس حاضر می‌شود (همان، ص ۱۲۵). در بیان کامل‌تر، ظرف دانستن نفس نیز تسامح است؛ زیرا طبق نظر حکمت متعالیه، نفس موجد علم است نه ظرف آن. این همان نظر نهایی است که دیگر مجالی برای اشکالاتی که در گذشته آمد، باقی نمی‌گذارد.

۱-۵. حقیقت علم

پیش‌تر اشاره کردیم علم عبارت است از حضور؛ گاهی ماهیت معلوم نزد عالم حاضر است و گاهی وجود معلوم. اگر شناخت به ماهیت باشد، آن را علم حصولی و اگر به وجود باشد، علم حضوری می‌نامند. در واقع این تقسیم از رهگذر انقسام علم به «باواسطه» و «بی‌واسطه» صورت می‌گیرد که معلوم با واسطه را حصولی و بی‌واسطه را حضوری گویند.

نقطه قابل توجه اینکه درست است اشیای خارجی از طریق حس به ذهن راه می‌یابند و صورت‌های ذهنی آنها حاکی از اعیان خارجی است، اما خود آن صورت‌ها معلوم حضوری‌اند و بی‌واسطه ادراک می‌شوند. پدیده‌های خارجی معلوم حصولی‌اند؛ چون باواسطه ادراک می‌شوند، ولی در همان فضای ذهن بعضی از مفاهیم تصویری توسط برخی معانی تصویری دیگر فهمیده می‌شوند و گاهی برخی قضایای تصدیقی نیز به وسیله برخی دیگر ادراک می‌شوند، درحالی‌که همه آنها درصحنه ذهن، مشهود نفس‌اند؛ بنابراین باواسطه‌بودن و نبودن سبب حصولی یا حضوری‌بودن نخواهد بود (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۰).

تقسیم علم به حصولی و حضوری از طریق انواع معلوم است. اگر معلوم وجود باشد، علم به آن حضوری است، اما اگر معلوم از مفاهیم باشد که شامل ماهیت هم می‌شود، علم به آن معلوم حصولی

است؛ چون مفهومی که در ذهن حاصل می‌شود، حصول و وجودش علم است و خود مفهوم که در پرتو وجود ذهن در ساحت ذهن حاضر می‌شود، معلوم است؛ همانند ماهیت که در خارج در پرتو وجود موجود است، هرچند با آن متحد نیست. در ذهن نیز مفهوم در پرتو وجود یعنی علم، موجود و محقق است. در واقع وجودش علم است و خودش معلوم بالذات می‌باشد.

بنا بر آنچه در جهت علم حصولی و حضوری گفته شد و از آنجا که علم را تعریف به وجود کردیم، در واقع تنها علم حضوری علم حقیقی خواهد بود؛ زیرا علم به‌عنوان یک وجود خارجی همواره حضوری است و جای آن در نفس می‌باشد؛ بنابراین حصولی بودن علم در مقابل علم حضوری نیست و مسائل مربوط به حصولی بودن علم نیز از مسائل علم نیست، بلکه از مسائل مربوط به وجود ذهنی است (همو، ۱۳۹۶، ج ۱۷، ص ۳۴۸).

در راستای تجرد علم و بر مدار اتحاد عالم و معلوم و نیز بر اساس سیر تطور علم که در این صورت جزئی، دگرگون شده و پس از تجرید و تعمیم کلی می‌شود، باید دانست این نفس عالم است که خدمت معلوم می‌رسد، نه آنکه معلوم را در نزد خود بخواند؛ چراکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست و با استفاده از حواس حرکت به سوی عالم مثال را شروع می‌کند و سرانجام به تجرد عقلی که همان مقام کلی‌یابی است، دست می‌یابد (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۶).

در مجموع از مطالب مذکور استفاده می‌شود که بنا بر تعریف علم به موجود مجرد و تساوق آن با هستی، باید گفت علم وجود خارجی عینی و دارای اثر می‌باشد که نزد نفس حاضر می‌شود و با نفس عالم اتحاد دارد و نفس بدان سعه وجودی می‌یابد. در این سعه و حرکت، نفس به‌عنوان ظرف علم هرچه مطهر و پاکیزه‌تر باشد، دریافت‌های روشن‌تر و دقیق‌تری از فیض الهی که به‌صورت علم به او عرضه شده است، خواهد داشت.

۲. عوامل و شرایط مؤثر بر ادراک

ملاصدرا از تجرد علم به تجرد نفس انسان استدلال می‌کند، به کیفیت ارتباط نفس با صورت علمی می‌پردازد، اتحاد عاقل و معقول را ثابت می‌کند و آن را منحصر به عاقل و معقول نمی‌داند، بلکه به حاس و محسوس نیز تعمیم می‌دهد.

نفس با بدن در آغاز امر یکسان‌اند، ولی پس از حرکت، نفس با رسیدن به صورت عقلی به تجرد می‌رسد و پس از تجرد نفس، بدن و طبیعت وجود او در حکم ابزار نفس می‌شوند. نفس در آغاز

موجودی بالفعل جسمانی و بالقوه عقلانی است. ادراک نفس از صور عقلی با حرکت جوهری نفس می‌باشد و در حرکت جوهری، نفس به محضر صورت عقلی راه می‌یابد، با آن متحد می‌گردد و خود عین صورت عقلی می‌شود (همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۴۸).

اگرچه به‌طور کلی ادراک به‌وسیله نفس شکل می‌گیرد، ولی باید در نظر داشت باتوجه به تشکیک در وجود و مراتب هستی، آنچه به‌عنوان معلوم ادراک می‌شود، در مراتب گوناگونی از هستی قرار دارد و دارای وجود شدید و ضعیف است؛ بنابراین نفس نیز برای ادراک هر مرتبه از وجود، نیازمند قوای مرتبط با آن بوده که تحت عنوان ابزارهای ادراک بدان پرداخته خواهد شد.

علامه جوادی آملی در شرح أسفار معلوم را بر سه قسم می‌داند و می‌فرماید:

قسم نخست: اموری که وجود آن در نهایت قوت است؛ مانند واجب تعالی و از آن پس عقول مفارق و جواهر روحانی. قسم دوم: اموری که در غایت ضعف هستند و از جهت مخالفت با نقص و نیستی شبیه به عدم هستند؛ مانند حرکت و زمان. قسم سوم: اموری که در حد متوسط بین دو قسم پیشین هستند؛ مانند اجسام مادی (همو، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۲۹).

در نظر ایشان انسان برای ادراک قسم نخست، نیازمند شرایطی است که در حالت عادی از آن عاجز بوده، از ادراک نوع دوم نیز به‌دلیل ضعف وجودی آنها ناتوان است؛ بنابراین فقط ادراک نوع آخر، در حد توان قوای نفس بشر است؛ چراکه بر اساس سنخیت عالم و معلوم و اینکه نفس در عالم طبیعت در مقام خیال و حس می‌باشد، قابل احاطه علمی نفس اند. از آنجاکه ملاصدرا علم را مساوق وجود می‌داند، باید هر جا هستی هست، علم هم باشد و نباید نفس را به ادراک محسوسات و مخیلات محدود کرد. ادراک وجودات قوی و شدید توسط نفس فقط به علم شهودی و حضوری ممکن است که دارای شرایط و موانعی می‌باشد و باید به‌طور مفصل به آن پرداخت.

۲-۱. ابزار شناخت و ادراک از منظر علامه جوادی

ادراک از افعال نفس است و به‌وسیله قوای نفسانی انجام می‌شود. ملاصدرا در تکون نفس حیوانی به قوای ادراکی اشاره کرده، آن را به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵).

در قوای نفس انسانی نیز آن را کامل می‌کند و به عقل نظری که ادراکات خاص انسانی را بر

عهده دارد و عقل عملی که کارهای ویژه انسان شامل ایثار و عبادت و... را شامل می‌شود، تقسیم می‌نماید (همان، ص ۲۹۳).

براین اساس نفس طبق مراتب خود دارای قوای ادراکی گوناگون و متناسب با معلوم می‌باشد و از آنها به حس و عقل می‌توان یاد کرد.

علامه جوادی آملی بر اساس منشأ ادراک، ابزارهای شناخت را به درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. بر اساس این تقسیم، عقل و دل ابزار درونی و وحی ابزار بیرونی خوانده شده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳). باتوجه به اینکه حضرت استاد در مقام بیان راه‌های بدون اشتباه و خطای معرفت است، ابزار حس را بیان نمی‌کند؛ هرچند در ذیل تفسیر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (حج: ۸) می‌نویسد:

راه‌های شناخت چهار قسم است: راه حس که برای همگان است، راه عقل که برای خواص است، راه تهذیب و تزکیه که برای عرفاست و راه وحی که مختص انبیاست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶).

البته در جای دیگر به راه دل اشاره می‌کند که با تهذیب و تزکیه حاصل می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۵۳).

راه حس و تجربه یا همان قوای ظاهری نفس حیوانی در نگاه ملاصدرا به باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه تقسیم می‌شوند (شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵) و مبادی ادراک نفس از عالم ماده‌اند، ولی حواس باطنی پنج گونه‌اند:

حس مشترک که مدرک صور جزئی است، خیال که حافظ صور جزئی است، واهمه که مدرک معانی جزئی مانند مهربانی و... است، حافظه که حافظ معانی جزئی است، متخیله که ترکیب‌کننده و تجزیه‌کننده صور و معانی جزئی است (همان).

همان‌گونه که اشاره شد، هرچند نفس انسانی مجرد است، ولی مجرد تام عقلی ندارد تا در مبادی ادراک نیازی به احساس و مانند آن نداشته باشد و ازسویی در مرتبه‌ای از هستی قرار گرفته است که گرفتار ماده می‌باشد و برای ادراک این مرتبه از هستی نیازمند قوای ادراکی متناسب با همین مرتبه است. ادراک ماده نیز بدون حواس ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۴). همین علت اعطای قوای ادراکی ظاهری و باطنی نفس حیوانی به انسان است.

در قوای نفس انسانی که مختص انسان است، قوای مستخدمه اصلی وجود دارند؛ یک نوع آن

قوه علامه و نوع دیگر قوه عماله است. قوه علامه به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. این قوه ادراکات خاص انسانی را بر عهده دارد.

ملاصدرا عقل نظری را به: ۱. عقل هیولانی یا بالقوه؛ ۲. عقل بالملکه که مدرک بدیهیات است؛ ۳. عقل بالفعل که از بدیهیات به نظریات می‌رسد؛ ۴. عقل مستفاد که تمامی مدرکات بشر را درک کرده است، تقسیم می‌کند و هر مرتبه در خدمت مرتبه بالاتر خود و همه مراتب در خدمت عقل مستفادند (شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵).

اما عقل عملی را به: ۱. تجلیه که انجام واجبات و ترک محرمات است؛ ۲. تخلیه که پیراستن درون از بدی‌هاست؛ ۳. تخلیه که آراستن درون به فضایل اخلاقی است؛ ۴. فنا که ندیدن هر چیز غیر خداست، تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۲۲، ص ۲۴۳).

در راه‌های شناخت ذکر شده به وسیله علامه جوادی آملی، از عقل نظری به عقل و از عقل عملی به دل و قلب تعبیر شده است.

بر اساس فلسفه اسلامی، تمامی حقایق بدیهی نیستند و برای ادراک آنها به راهی فراتر از ادراک حسی نیاز داریم. چگونه انسانی که در مرتبه مادی عالم گرفتار شده است، به حقایق غیرحسی دست یابد؟ بسیاری از امور، به عالم غیب مربوط اند که تنها راه دستیابی به آنها وحی است؛ هر چند اثبات تجرد نفس وحی و رسالت بر عهده فلسفه می‌باشد و بحث ضرورت وحی در حکمت نظری و مفاد وحی به عنوان امر و نهی در حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۵).

برهمن اساس حضرت علامه جوادی آملی راه معرفت بیرونی و چهارمین راه شناخت را وحی و کتاب منیر می‌داند.

با وجود تمامی این ابزار شناخت و ادراک، تحقق ادراک به وجود سه رکن اساسی ادراک یعنی «وجود مدرک یا معلوم»، «مدرک یا عالم» و «علم و ادراک» وابسته است. اگر در خارج واقعیتی نباشد که بتواند درک شود یا موجودی نباشد که قوه ادراک داشته باشد تا بدان واقعیت علم پیدا کند یا ادراک‌کننده‌ای باشد، اما قوای ادراکی متناسب یا سالمی نداشته باشد، ادراک تحقق نخواهد یافت؛ بنابراین برای تحقق ادراک، معلوم و عالم باید دارای شرایطی باشند که در این مجال به این شرایط اشاره‌ای خواهد شد.

۲-۲. شرایط مربوط به مدرک (معلوم)

نکته مهم در این مبحث، وجود مدرک و معلوم است؛ زیرا علم امری وجودی و مساوق وجود است و هر جا هستی باشد، علم نیز راه دارد. مدرک و معلوم بالذات نه ماهیت است، نه مفهوم محقق به وجود خارجی و نه حتی ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی، بلکه در انواع ادراک - حضوری و حصولی - و در جمیع مراتب حسی خیالی و عقلی، نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف وجود ذهن آشکار می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۱۹۵). همین امر از تفاوت‌های نگاه علامه جوادی آملی به معلوم می‌باشد؛ زیرا ایشان تمامی ادراکات را به ادراک حضوری بازگشت می‌دهد.

وجودی که به‌عنوان معلوم نزد نفس حاضر می‌شود، به‌لحاظ هستی‌شناسی در نگاه علامه جوادی آملی دارای سه قسم می‌باشد؛ نخست، مانند واجب تعالی شدت در وجود دارد؛ دوم، همانند زمان، ضعف در وجود دارد و فقط قسم سوم که متوسط است، قابل ادراک نفس انسانی می‌باشد. عقل به‌دلیل شدت کمال و فعلیت واجب، به ادراک آن قادر نیست و ممتنع نیز به‌دلیل نهایت نیستی و بطلان نمی‌تواند مدرک نفس قرار گیرد؛ بنابراین در مراتب تشکیکی وجود، هرچه به واجب نزدیک می‌شویم، ادراک عقلی دشوارتر است (همان، ج ۵، ص ۲۲۹)؛ چراکه برای ادراک نفس با معلوم متحد می‌شود، ولی این معلوم‌ها از جهت کمال و جلال و شدتی که در ظهور دارند، نفس از اتحاد و وصول کامل به آنها عاجز است.

در مراتب نازله هستی نیز همین‌گونه است که هرچه به ممتنع نزدیک‌تر باشد، ادراکش دشوارتر می‌شود؛ زیرا اموری همچون زمان، عدد و هیولا به جهت قصور، نقص و خفایی که در ذات خود دارند، در نهایت ضعف‌اند و تعقل عاقل در هنگام ادراک آنها ضعیف است (همان، ج ۴، ص ۱۵۹).

در تمامی سه‌گونه معلومی که ذکر شد، آنچه لحاظ شده، اصل وجود و هستی معلوم است - در هر مرتبه‌ای از وجود که باشد - . از آنجا که نفس انسانی در ابتدای حدوث خود در مرتبه مادی از جهان هستی قرار گرفته است، ادراک مادیات برای آن ساده‌تر به نظر می‌رسد، ولی بنا بر مجرد علم، ادراک هرگز به موجود مادی از آن‌رو که مادی است، تعلق نمی‌گیرد و شیء تا هنگامی که تجرید نشود، معلوم بالذات قرار نمی‌گیرد. صور ادراکی همواره مجردند؛ به‌همین دلیل و بنا بر گفته ملاصدرا هرچند به‌دلیل سنخیت عالم ماده با نفس و قوای نفسانی ادراک مادیات برای ما ساده به نظر می‌رسد،

اما نیازمند تجرید می‌باشد و در واقع ادراک اجسام برزخی خیالی که خودشان معلوم بالذات‌اند، ساده‌تر است (همان، ج ۵، ص ۲۳۰). البته این نحو تحقق ادراک تا زمانی است که نفس به‌عنوان عالم در مرتبه مادی خود باشد، اما پس از حرکت نفس به‌سمت مراتب عالی‌تر خویش دیگر نیازی به تجرید نیست و معلوم در مراتب خیالی و عقلی بی‌نیاز از تجرید می‌باشد و به‌صرف مشاهده مثل نوریه و اتحاد با عقل فعال توسط نفس ادراک خواهند شد.

۲-۳. شرایط مربوط به مدرک (عالم)

در ارکان ادراک، فاعل و عالم به‌وسیله قوای مربوطه، فعل ادراک را انجام می‌دهد؛ بنابراین نفس با قوای مدرکه خود متناسب با معلوم به عمل ادراک می‌پردازد که این قوا - چنان‌که گذشت - به قوای ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند.

همان‌گونه که علامه جوادی آملی انسان‌ها را به‌لحاظ سلامت و بیماری اعضای ظاهری به چهار دسته و به‌لحاظ سلامت و بیماری عقل عملی و عقل نظری نیز به چهار دسته تقسیم می‌کند، شرط تحقق ادراک، سلامتی قوای نفس عالم است.

در قوای ظاهری گاهی هم نیروی ادراکی و هم نیروی تحریکی سالم است و گاه نیروی ادراکی سالم و نیروی تحریکی بیمار است؛ برای مثال هرچند خطر را می‌بیند، ولی فلج است و قدرت فرار ندارد. گاهی قدرت ادراک ندارد؛ بنابراین اصلاً متوجه خطر نمی‌شود؛ چه نیروی تحریکی سالم باشد یا نباشد، آسیب می‌بیند.

در قوای ادراکی باطنی که به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود، همین‌گونه است؛ یعنی نفس گاهی هم در علم و هم در عمل موفق است، به‌گونه‌ای که هم باید‌ها و نباید‌ها را به‌خوبی ادراک می‌کند یعنی مسئول اندیشه و عقل نظری او سالم است و هم به‌خوبی به صدق، خیر و نیکی عمل می‌کند و از شر و باطل گریزان است و عقل عملی اش نیز در سلامت می‌باشد، اما گاهی عقل نظری کار می‌کند و نفس خوبی و بدی را درک می‌کند، ولی عقل عملی او که مسئول تصمیم و اراده می‌باشد، در اسارت غضب و شهوت است و سرپیچی می‌کند. از فرمایش حضرت امیر مؤمنان علیه السلام: «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۷) می‌توان همین مطلب را برداشت کرد؛ بنابراین هرچند قوه نظری او سالم است، اما عهده‌دار کار قوه عملی نیست؛ پس عالمانه به گناه تن می‌دهد. گاهی نیز عقل نظری در قصور است و تشخیص

نادرست می‌دهد؛ چه عقل عملی سالم باشد و چه نباشد؛ چراکه فرمان‌دهنده ناقص بوده، نفس در معرض گزند علمی و عملی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۵۰۸).

سلامت نفس منوط به سلامت قوای ادراکی و تحریکی است، اما خود قوای ادراکی با یکدیگر در نزاع و کشاکش‌اند و هریک از عقل و وهم حکم خود را در قلمرو دیگری خواهان است. عقل مدعی می‌شود که با قوه نظری خود همه حقایق را ادراک می‌کند، درحالی‌که عقل جز مفاهیم ذهنی را که لوازم هویت وجودی‌اند، ادراک نمی‌کند و از شناخت متن حقایق خارجی محروم است و نهایت معرفتش تا زمانی که در مقام فکر و معرفت حصولی بوده، علم اجمالی به حقایقی چون ذات حق است؛ چراکه عقل حصولی از شهود ذات حق و ظهورات تفصیلی خداوند محروم است.

وهم نیز فقط معانی متعلق به ادراکات جزئی را درمی‌یابد، باین‌حال مدعی نفوذ احکام خود در همه مراتب بوده، عقل و احکام آن را تکذیب می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۰۲).

بنابراین هریک از قوای انسانی مانند قوه عاقله و واهمه، ادعای سلطنت بر دیگر قوا دارند و انسان هریک از قوا را بیشتر بر نفس مسلط گرداند و به آن بها بدهد، از همان منظر به حقایق می‌نگرد. کسی که در مسائل علمی حس‌گراست یا گاهی با اصالت حس و گاهی با اصالت عقل به حقایق می‌نگرد، به ملکه عدل در تعقل نرسیده است. حضرت علامه جوادی آملی می‌فرماید:

عاقل در عین حفظ شئون، مدارک دیگر آنها را تعدیل می‌کند و از هریک وظیفه خاص خود را می‌طلبد. برای استقرا از موارد جزئی که محصول حس و خیال و وهم است، استفاده می‌کند و برای نتیجه که یک اصل کلی است، آنها را دخالت نمی‌دهد. عقل مشوب خیال و وهم در ادراک کلی از فیض برهان محروم است و در بیان استاد عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه‌های علمی نظیر عقل عملی تحت شهوت و غضب در اراده‌های عملی است (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۷).

بر اساس مطالب پیش‌گفته، عالم به‌عنوان رکن فاعلی ادراک باید از قوای سالم و متعادل برخوردار باشد تا بتواند به‌درستی از حقایق ادراک و شناخت صحیحی به‌دست آورد.

۲-۴. شرط بنیادین ادراک

انسان و نفس انسانی وجود ممکن و معلول ذات واجب‌اند. یگانگی و عینیت وجود ممکن با علت

آن به‌گونه‌ای است که هیچ‌یک از افعالش نمی‌تواند مستقل از وجود مستقلی که فاعل و جاعل آن است، انجام پذیرد. ادراک نیز چنین است؛ زیرا شناخت هر مخلوقی وابسته به شناخت خداوند قرار داده شده و گفته شده است: «لا یدرک المخلوق شیئا الا بالله» (شیخ صدوق، ۱۴۲۳، ص ۱۳۸).

همان‌گونه که استاد جوادی آملی در تعریف علم می‌فرماید:

علم حقیقت مجردی است که به افاضه الهی به طریق انعکاس یا به‌طور مستقیم در روح مجرد انسان حاصل می‌شود و تحصیل آن صفای ضمیر و دوری از کدورت و در نتیجه قلت وسائط و قرب الله را می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۶۰).

شناخت جهان و خالق آن، جز به نور حق ممکن نیست و همان‌گونه که باصره ابتدا نور حسی را درمی‌یابد و در پرتو آن اشیا را می‌بیند، بصیرت نیز نخست به نورانیت حق پی می‌برد و در پناه آن به شناخت اشیا نایل می‌شود.

همچنین در جای دیگر می‌فرماید:

حکمت علم یقینی به اشیا جز از طریق علم به اسباب و علل آنها حاصل نمی‌شود؛ بنابراین علم به هر شیء از طریق علم به علت همان شیء یعنی تنها از طریق علم به خداوند و شهود آن حاصل نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۸۶).

این امر مهم برای هر قلب و دلی رخ نخواهد داد و نیازمند عملی از جانب بنده است که او را برای این شهود آماده سازد و آن فعل بنا بر اشاره مستقیم قرآن چیزی جز تقوای الهی نمی‌تواند باشد؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی ذیل این آیه می‌فرماید:

این آیه شریفه با اطلاقی که دارد، تنها به بیان شرط شهود عرفانی اختصاص نداشته و شرط معرفت برهانی را نیز شامل می‌شود؛ بدین معنا که تقوا هم در فهم عقل و هم در شهود قلب مؤثر است؛ به طوری که ادراک صحیح مفاهیم ذهنی و دیدن حقایق عینی در پرتو تقوا تأمین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۷).

مؤید این امر آیه شریفه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲) است که تقوا را افزایش‌دهنده روزی انسان در هر امری می‌داند و اطلاق این آیه هم حصول مفهومی و هم حضور عینی را دربردارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۷).

۲-۵. موانع ادراک و شناخت

بر اساس مراتب هستی ادراک هر شیء برای هر عالمی سهل نیست و در هر مرتبه‌ای از شناخت، موانعی بر سر راه عالم قرار دارد.

اگر معلوم در عالم ماده باشد و عالم از طریق شناخت حسی و حصولی بخواهد بدان معرفت یابد، از خطای حس مصون نخواهد بود. دلیل علامه جوادی آملی بر این امر بدین شرح است:

حس در ماده فرو رفته است و تأثیرش از جهان بیرون با خصوصیت‌های مادی او همراه است. ممکن است نتواند درست واقع را بشناسد، بلکه باید یافته‌های خود را به عقل بسپارد تا نیروی تفکر عقلی میزان توانش را بالا ببرد (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۲).

وجود معلوم در مراتب عالی‌ه هستی همچون وجود واجب به دلیل شدت وجودی برای عالم قابل ادراک نیست. این امر از منظر استاد این‌گونه بیان شده است:

اگرچه از شدت وجود و قرب به خداوند و «قوت و سایط و صفای ضمیر و استفاضه از نور حق، معرفت به حقایق حاصل می‌شود، ولیکن انسان به هر مرحله از کمال برسد، به ادراک کنه حقایق نایل نمی‌گردد. موجود محدود، در هر مرتبه‌ای از مراتب کمال که باشد، نسبت به مافوق خود مصداقی برای این گفتار فرشتگان است که «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴). به همین دلیل هریک از آنها تا افق هستی خود به موجودات جهان، علم پیدا می‌کنند و هرگز نمی‌توانند به ادراک کنه موجوداتی که فراتر از آنها هستند، راه یابند و از همین جهت شناخت نسبت به موجوداتی که برتر هستند، با عجز از معرفت نسبت به آنها قرین است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۶۱).

گاهی مانع از جانب عالم است؛ چنان که علامه جوادی آملی می‌فرماید:

برخی از وجود به فقدان مقتضی و وجود مانع مبتلا هستند. این نفوس تعلق شدید به بدن و مشتهیات دارند و وجودشان در شدت قصور است و از لوازم نفس خود و آثار آن غافل‌اند (همان، ج ۸، ص ۱۰۸).

کسی که با پرداختن به بیرون، از خود غافل می‌ماند، حضور تام نسبت به خود نمی‌یابد؛ در نتیجه فقر خود به خداوند را در نمی‌یابد و این مسئله چنان مهم است که قرآن انسان را به خود متوجه می‌سازد و می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ» (مائده: ۱۰۵). از آنجاکه سقف حضور شیطان تا عالم خیال، مثال متصل و وهم است و فراتر از آن از دسترس تلبیس او به دور است، راه یافتن به عالم عقل گرچه دشوار می‌باشد، ولی دیگر در آن خطایی نیست و هرکس را بدان راه نمی‌دهند، جز مخلصین که

غیرحق محض را نمی‌بینند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۵۵). مطابق مطالب پیش گفته، گاهی مانعی از جانب مدرک و معلوم وجود دارد و گاهی از جانب عالم که هر دو با راهیابی به عالم عقل و قرار گرفتن در زمره مخلصین برطرف می‌شود و انسان به شناخت حقیقی حقایق دست می‌یابد.

۳. مراتب ادراک

بر اساس اینکه معلوم در کدام‌یک از مراتب هستی قرار گرفته باشد و بنا بر شدت و ضعف وجودی معلوم، علم و ادراک نیز دارای مراتب‌اند. اگر معلوم در عالم ماه باشد، ادراک حسی است و اگر در مرتبه خیالی باشد، ادراک وهمی می‌شود و اگر شدت در وجود داشته باشد، در مرتبه عقلی ادراک قرار می‌گیرد.

ملاصدرا به این نکته تصریح دارد که چون علم مطابق با معلوم است، قوت و قدرتش نیز مطابق با معلوم آن می‌باشد و علم به واجب تعالی که در نهایت قوت است نیز قوی‌ترین علوم خواهد بود، ولی نایل شدن عالم به آن دشوار بوده، این از ضعف وجودی عالم است (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۲)؛ بنابراین قوت و ضعف یک علم به معلوم آن بازمی‌گردد، نه عالم آن.

علامه جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

همان‌گونه که ذات واجب، برترین و قوی‌ترین موجودات است، آگاهی به آن نیز قوی‌ترین و ارزشمندترین علوم است و بر همان قیاس عالم طبیعت که در پایین‌ترین مراتب هستی و ضعیف‌ترین مرتبه وجود است، آگاهی و علم به آن نیز ضعیف‌ترین و متزلزل‌ترین علوم و کم‌ارزش‌ترین آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۷۵).

نوع ارتباط عالم با حقایق علمی نیز دارای شدت و ضعف و گاهی صحیح و غیرصحیح می‌باشد و مبنای این مراتب، علم حصولی و حضوری است. ارتباط اگر قوی باشد، علم حضوری می‌شود و اگر ضعیف باشد، علم حصولی صورت می‌گیرد (همان، ج ۳، ص ۲۸۳).

علامه جوادی آملی در باب مراتب علم به مرتبه وجودی عالم نیز اشاره می‌فرماید:

افراد به حسب مراتب صفا و کدورت و مراحل قرب و بعد، در آگاهی به حقایق متمایزند. برخی چون انبیا، ائمه و اولیا هرچه را مربوط به جهان امکان نه وجوب است، می‌دانند و برخی دیگر به دلیل «بعد از حق و کثرت وسائط و

کدر بودن ضمیر، از دریافت حقایق بسیاری که در عالم امکان است، محروم می‌باشند (همان، ص ۴۵۸).

این مسئله به معنای انکار علم حصولی از حضرات معصومین علیهم‌السلام که در اوج تقرب‌اند یا انکار علم حضوری از کسی که کافر بوده یا به واسطه خطاکاری به دور از حقایق الهی باشد، نیست، بلکه یعنی قرب سبب شهود حقایق الهی است و وجود عالم متقرب متوجه آن مرتبه وجودی از معلوم می‌باشد که در عالم عقل است؛ هرچند به دلیل مادی بودن معلوم در عالم حس به واسطه ادراک حصولی، این ادراک حضوری محقق شده باشد. در مقابل کدورت ضمیر و ناپاکی نفس هرچند تمرکز و توجه نفس را از عالم إله و عقل کم می‌کند و گاهی حتی قطع می‌نماید، ولی مطلب مذکور بدین معناست که نفس عالم متوجه عالم عقل نمی‌شود؛ اگرچه گاهی علمی را به نحو حضوری دریابد.

از این رو قرب و بعد را مؤثر در دایره علوم حضوری می‌توان دانست، نه اینکه بعد سبب عدم حصول هرگونه ادراک حضوری باشد.

بنابراین علم بر اساس ارکان خود یعنی عالم و معلوم دارای تقسیمات متفاوتی در مراتب خویش می‌باشد، اما روشن است اگر معلوم شدت وجودی داشته باشد، باید عالمش نیز در مرتبه‌ای از شدت وجود قرار گیرد که بتواند شدیدترین علم یعنی علم حضوری به معلوم خود بیابد و اگر معلوم در ادنی مرتبه هستی بود، علم به آن متزلزل و ضعیف است و عالم آن در هر مرتبه‌ای از مراتب نفس باشد، به ادراک آن قادر می‌باشد.

نتیجه

علم - بماهو علم - مساوق وجود است؛ به همین دلیل اجلی و اظهر از هر تعریف می‌باشد و قابل شناخت به حد و رسم نیست و از آنجاکه حضور مجرد نزد مجرد است، موطن آن نفس انسان بوده، نفس نسبت به علم ایجادکننده و علت موجد است.

تحقق ادراک توسط قوای نفس که گاه ظاهری و گاه باطنی‌اند، صورت می‌گیرد. علامه جوادی آملی بر اساس منشأ ادراک، آنها را به قوای درونی و بیرونی تقسیم می‌کند.

در تحقق ادراک، شرایطی مؤثر است که گاه از جانب علم، گاهی عالم و گاه معلوم است.

از خطای حواس یا وجود معلوم در مراتبی متفاوت با مرتبه وجودی عالم به عنوان موانع موجود در تحقق ادراک می‌توان نام برد.

چنان‌چه علم مساوق وجود دانسته شود، صفات و لوازم وجود نیز باید بر آن حمل گردد که از جمله این لوازم، وجود مراتب و تشکیک در مراتب وجودی است و علم نیز همانند وجود از آن برخوردار است.

باتوجه به موارد پیش‌گفته، ارائه مباحث حاضر در غالب نظام‌مند و نگاه هستی‌شناسانه به ادراک از منظر استاد جوادی آملی و تأثیر این نگره بر عوامل مؤثر بر ادراک و نتایج حاصله از این نظر، در نوع خود می‌تواند منفرد باشد.

منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله؛ تسنیم تفسیر قرآن کریم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۲. —؛ رحیق مختوم، (جلد: ۱ و ۳ و ۴ و ۵ و ۱۰) چ ۲؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۳. —؛ رحیق مختوم، (جلد: ۱۶ و ۱۷)، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۵.
۴. —؛ سرچشمه اندیشه؛ چ ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۵. —؛ شریعت در آینه معرفت؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۹۲.
۶. —؛ شناخت شناسی در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۷. —؛ معرفت شناسی در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۸. سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۱۴ ق.
۹. شیرازی، صدرالدین؛ الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. —؛ الشواهد الربوبیة فی المنهاج السلوكیة؛ چ ۸، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
۱۱. —؛ شرح الهدایة الأثیریه؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. —؛ مبدأ و معاد؛ ترجمه محمد ذبیحی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۳. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۴. صدوق (شیخ صدوق)؛ التوحید؛ چ ۸، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ ق.

نقد و بررسی سکولاریسم نص گرا و مصلحت گرا

مهدی کریمی^۱

چکیده

به باور بسیاری از اندیشمندان دین‌پزوه، «سکولاریسم» طیف وسیعی از نگرش‌ها و رویکردها از شدیدترین وجه — به تعبیری سکولاریسم الحادی — تا مدل‌های کم‌نمودتر را در بر می‌گیرد. عنصر مشترک تمامی این رویکردها، محدود دانستن قلمرو مداخله دین در بستری حداقلی است. تأثیرات گسترده فردی و اجتماعی این نظریه بر هیچ صاحب اندیشه‌ای پوشیده نیست. برخی روشنفکران مسلمان نیز همسو با اندیشمندان غربی، در ترویج و گسترش این نظریه سهم بسزایی داشته‌اند و دارند و به ادله‌ای برون‌دینی و گاه درون‌دینی تمسک می‌کنند، اما آنچه تأمل بیشتر دارد اینکه برخی اندیشمندان دینی ست‌گرا بر همین نظریه صحه می‌نهند. این مطلب که کمتر مورد مذاقه علمی قرار گرفته است، نوعی سکولاریسم بوده که یا با تمسک به مصلحت یا با تکیه بر برخی روایات و ادله درون‌دینی، مسئله مداخلات سیاسی یا حکومتی را در عصر غیبت برای دین‌باوران مورد انکار و انتقاد قرار می‌دهد. این نوع نگرش معمولاً با نام‌هایی چون سکولاریسم مصلحتی و اخباری یا نص‌گرا خوانده می‌شود. مقاله حاضر به بررسی مهم‌ترین ادله صاحبان این دو نظریه می‌پردازد و با روش نقد محتوایی و حدیثی، این رویکردها را نادرست قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: قلمرو دین، جدایی دین از سیاست، سکولاریسم درون‌دینی، سکولاریسم نص‌گرا و مصلحت‌گرا.

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۴ تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۲۹

۱. استادیار دانشکده حکمت و دین‌پژوهی جامعه‌المصطفی العالمیه (karimi.m2@gmail.com).

مقدمه

بی‌شک سکولاریسم با تاریخ اندیشه مسیحی پیوند وثیقی دارد؛ چراکه کلیسا در ابتدا آشکارا شأن خود را سیاست نمی‌دانست، بلکه تبلیغ و موعظه را وظیفه هر کشیش معرفی می‌کرد. این نگرش در اندیشه قدیسانی چون آگوستین به‌روشنی دیده می‌شد که آنان منزلت روحانی را از سلطنت دنیوی تفکیک می‌کردند (فراست، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹)، اما هنگامی که برای نخستین بار پاپ به‌عنوان امپراطور بیزانس در سال ۸۰۰ میلادی تاج‌گذاری کرد، این نظریه ترویج شد که او نمایندگی خدا در زمین را بر عهده دارد. کلیسا تصمیمات خود را به قانون عمومی در همه زمینه‌های زندگی تبدیل کرد و هر روز به اقتدار و غلبه خود بر جان و مال مردم افزود. کلیسای رم در این کار خودگروی را بر دین‌گروی ترجیح داد و چنان در عملکرد افراط کرد که از درون، به نقدی فاجعه‌بار کشیده شد (فاستر، ۱۳۷۳، ص ۴۰۲ / راسل، ۱۳۶۵، ص ۲۹۷).

مارتین لوتر (۱۵۴۶م) کشیش آلمانی، نهضت اصلاحات را آغاز کرد و در ۹۵ اصل مدعیات و عملکردهای کاتولیک را شدیداً به‌چالش کشید و آن را بر درب کلیسای ویتنبرگ آویخت. این نهضت پروتستانتیسم فوراً در کشورهای دیگر نیز نفوذ کرد و بسیاری از رهبری دینی پاپ، خود را رها کردند و مداخله کلیسا را در امور غیردینی به خطا دانستند (فازدیک، ۱۳۸۳، صص ۹۱-۹۳ و ۱۲۲). در سال ۱۶۴۸م پیمان -وستفالی منعقد شد که اروپا را به‌سمت نظام بین‌المللی جدیدی سوق داد و در آن، استقلال دولت‌های آلمان، هلند و سوئیس به‌رسمیت شناخته شد و عملاً امپراتوری مقدس روم پایان یافت. این امر آغازی بود برای تفکر جدایی دین از سیاست (فوگل، ۱۳۷۹، ص ۶۴۵).

ازسوی دیگر به‌تدریج پیشرفت علم، نقش بزرگی در بروز ساحت‌های معرفتی بیرون از حاکمیت متون مقدس و نهادهای دینی بر جای گذاشت. آثار اکتشافات علمی و صنعتی، بسیاری از آن اعتقادات کلیسایی را متزلزل نمود و روزانه بر جریان شکاکیت و نقد دینی افزود و بر آن جدایی صحنه گذاشت (ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۵۵).

اما به اذعان تمامی دین‌پژوهان، به‌خلاف دین مسیحیت که امر سیاست در آن غیراصیل و بیرونی است، اسلام دینی سیاسی و اجتماعی است. از ابتدا در نگرش مسلمانان، حکومت امری دینی بوده، ولی در چند صده اخیر پس از سقوط حکومت عثمانی برخی اندیشمندان اسلامی با تأثیرپذیری از رویکردهای غربی، نگرش‌های دیگری را گسترش دادند. در کشورهای عربی از نیمه

دوم قرن نوزدهم به بعد، سکولاریزم مورد توجه قرار گرفت. تغییر نگرش از حکومت دینی به حکومت سکولار بی‌شک متأثر از تحولات و اصلاحاتی بوده است که تا آن زمان در اروپا صورت گرفته بود. ولی نقش عوامل داخلی به‌ویژه نخبگان سیاسی و فکری نیز در این باره بسیار مهم بود (ر.ک: عنایت، ۱۳۷۶). در میان نخستین کسانی که با فرهنگ جدید غربی آشنا شدند و بر مبنای این شناخت به بازنگری در وضع موجود دنیای عرب و اسلام پرداختند، به طهطاوی و خیرالدین پاشا می‌توان اشاره کرد. جریان سکولاریسم در ابتدا شکل سیاسی — اجتماعی داشت، اما به مرور زمان صبغه فکری و معرفتی به خود گرفت که اکنون در کشورهای عربی برخی متفکران چون محمد ارکون، برهان غلیون، عزیز العظمه و عادل ضاهر آن را مبنای قرار داده‌اند؛ برای مثال عادل ظاهر معتقد بود باید با نفی مرجعیت دین در همه امور، بر تقدم عقل بر نقل تأکید کرد (ر.ک: ظاهر، ۱۹۹۳، ص ۱۶). در ایران نیز از زمان جریان مشروطه که روحانیت حضور محدودی را در عرصه سیاست بازیافت، در زمانی کوتاه با شهادت آیت‌الله مدرس و شیخ فضل‌الله نوری به شکست انجامید. در مقابل آن، به سرعت و با حمایت بیرونی، عده‌ای از روشنفکران به میدان آمدند و آشکارا به ترویج و حذف دین از سیاست پرداختند. با گذشت زمان جریان‌های دیگری نیز در میان اندیشه‌ها ظاهر گشت که برخی از آنان سنت‌گرایان بودند. این گروه خود دارای دو شاخه نص‌گرا و مصلحت‌گرا بودند. درباره این دو رویکرد، کمتر و شاید هیچ مقاله و کتابی به تفصیل و با فحص از ادله بحث نموده است؛ بنابراین در مقاله حاضر درباره تحلیل اندیشه این دو جریان و نقد ادله آنان سخن خواهیم گفت.

۱. معناشناسی

سکولاریسم (Secularism) از ریشه واژه لاتینی سکولوم (Seculum)، در اصل به معنای «قرن و عصر، نژاد و نسل و زمان حاضر» بوده، به‌مرور زمان در معانی چون دنیا، این‌جهانی و غیرمقدس به کار رفته است (قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۲۱)، اما در اصطلاح، معانی بسیاری برای آن بیان شده است که هر یک در بستر خاصی به تعریف آن می‌پردازد؛ مانند:

در علوم اجتماعی معمولاً به شریاطی گفته می‌شود که در آنها صور مختلف اعتقادات دینی مبنای حل مشکلات قرار نگیرد یا به عبارتی تلاش در زمینه آزادی کامل و حذف یا حداقلی نمودن دین از امور غیرشخصی (شمسینی غیاثوند، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷-۱۵۹).

در فلسفه دین غالباً به این نظریه و باور گفته می‌شود که انسان می‌تواند بدون ارجاع به خدا یا مفاهیم ماورایی به بهترین وجه زندگانی خود و نظام عالم را اداره کند یا در علوم سیاسی به معنای ممانعت و احتراز از تداخل دین در امور حاکمیتی گفته می‌شود (همان).

در نتیجه شاید بتوان گفت واژه سکولاریسم با معنای لغوی آن هم‌راستا و همواره تداعی‌گر نوعی توجه و تعلق به «این جهان» بوده و غالباً از مسائلی حکایت دارد که با امور آن جهانی و مقس تقابل — و نه لزوماً تعارض — دارد؛ بنابراین باید توجه داشت سکولاریسم اندیشی ابعاد گوناگونی دارد که «جدانگاری دین و سیاست» فقط یکی از آنهاست.

امروزه واژگان دیگری نیز هم‌معنا یا قریب‌المعنی به سکولاریسم استعمال می‌شوند؛ برای مثال لائسیسم که اصلی فرانسوی دارد، به صورتی مترادف با آن به کار می‌رود؛ اگرچه عده‌ای آن را نوع خشن و افراطی سکولاریسم می‌دانند یا واژه علمانیه که در کشورهای عربی معادل با سکولاریسم به کار می‌رود، برگرفته از دو ریشه دنیاگرایی و علم‌گرایی است.

باید توجه داشت گاهی از تعبیر سکولاریزاسیون نیز استفاده می‌شود که به باور برخی اندیشمندان، بیانگر نوعی فرآیند اجتماعی تدریجی است و توصیه‌ای به همراه ندارد، درحالی که «سکولاریزم یک ایدئولوژی است که مدافعان آن هرگونه اصالت‌بخشی به امور فرا طبیعی را مردود می‌شمارند». در نظر آنان تفاوت سکولاریسم و سکولاریزاسیون این است که سکولاریسم به یک نظریه و ایدئولوژی اطلاق می‌شود، درحالی که سکولاریزاسیون یک فرآیند عملی و اجتماعی است (همان، ص ۱۶۲-۱۶۸).

پس از ذکر معنا یا معانی سکولاریسم، شایسته است اشاره‌ای به برخی شاخصه‌ها و عناصر آن داشته باشیم. ملکه لم همیلتون در کتاب **جامعه‌شناسی دین**، معیارها و شاخصه‌هایی را برای آن ذکر می‌کند که بعضی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

— **زوال دین**؛ بدین ترتیب که نمادها، آموزه‌ها و نهادهای مذهبی پیشین اعتبارشان را از دست می‌دهند و در نتیجه راه برای جامعه بدون دین، باز شود.

— **تمرکز هرچه بیشتر بر «این جهان»**؛ بدین معنا که در این جهان، توجه انسان از عوامل فراطبیعی، منفک شده و به ضرورت‌ها و نیازهای زندگی دنیوی معطوف می‌شود.

— **شخصی‌سازی دین**؛ یعنی دین منحصر به زندگی خصوصی می‌شود و خصلتی یکسره باطنی و

درونی می‌یابد.

– جایگزینی نمادهای مذهبی به جای باورها و نهادهای مذهبی؛ بدین معنا که باورهای دینی و نهادهای مذهبی اهمیت خود را از دست می‌دهند و فقط از آنها پوسته و ظاهری تصنعی باقی می‌ماند.

– تقدس زدایی؛ یعنی جهان خصلت مقدسش را از دست می‌دهد و انسان و طبیعت، موضوع تبیین‌علی - عقلانی و دخل و تصرف می‌شوند (همیلتون، ۱۳۷۹، ص ۲۸۹-۲۹۰).

۲. الگوها و انواع سکولاریسم

باتوجه به مطالب پیش گفته، دانسته می‌شود که سکولاریسم طیف وسیعی از نظریات و رویکردها را از شکل افراطی تا نوع ضعیف و حداقلی در عرصه‌های گوناگون در خود جای می‌دهد؛ به همین دلیل انواع بسیاری را برای سکولاریسم می‌توان برشمرد که ما به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره خواهیم کرد تا جایگاه سکولاریسم نص‌گرا بر اساس باتوجه به سایر اقسام وضوح بیشتری یابد. سکولاریسم را معمولاً به دو قسم کلی «سکولاریسم غیردینی» و «سکولاریسم دینی» تقسیم می‌کنند (ر.ک: قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۰۶).

در سکولاریسم غیردینی که داعیه‌داران آن بیشتر ماتریالیست‌ها و فیلسوفان تجربه‌گرا هستند، با نفی هر حقیقت ماوراء طبیعی، دین و نقش آن را انکار می‌کنند و عقل و تجربه بشری را خودبسنده می‌پندارند، اما سکولاریسم دینی در کنار پذیرفتن دین، سعی در محدود نمودن قلمرو آن دارد؛ یعنی ازسویی منکر دین و نقش آن نیست و ازسوی دیگر قلمرو آن را عام و فراگیر در همه امور نمی‌داند. رویکرد نخست در میان متدینان جایگاهی ندارد، ولی رویکرد دوم یعنی سکولاریسم دینی در میان خداباوران و نیز مسلمانان پیروانی دارد. این نگرش دارای دو نوع کلی بوده و هریک به نوبه خود دارای اقسام و مدل‌های گوناگونی‌اند که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۱. سکولاریسم دینی روشنفکران

در این مدل از سکولاریسم که برخی روشنفکران به ترویج آن همت می‌گمارند، سه نگرش کلی دیده می‌شود:

- الف) تفکیک دین از دنیا؛
- ب) تفکیک دین از سیاست؛
- ج) تفکیک دین از حکومت.

در نگرش نخست، نقش دین و رسالت انبیای الهی فقط به امور اخروی منحصر دانسته می‌شود و به همین دلیل دین حق هیچ‌گونه مداخله در حیات دنیوی فردی و اجتماعی انسان را ندارد؛ چراکه شأن و مسئولیت دین، پرداختن به امور معنوی و سعادت اخروی انسان‌هاست. مهندس بازرگان یکی از طرفداران این نظریه شناخته می‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۸۲). برخی دیگر نیز با بیان اینکه دین امری فردی - درونی - و نه اجتماعی - است، به این تفکیک پرداخته‌اند و احکام اجتماعی دین را ناظر به فرهنگ خاص زمان نزول دانسته‌اند که در نظر آنان با فرهنگ حاکمیت عقلانیت - نه دیانت - در دوران معاصر منافات دارد (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۵۶).

در نگرش دوم، دین در امور اجتماعی و دنیوی - به‌ویژه فرهنگی - می‌تواند مداخله کند، اما در عرصه سیاست حق مداخله ندارد. طرفداران این رویکرد گاهی از آن به لائیسیم تعبیر می‌کنند؛ برای مثال از ترکیه نام می‌برند که دین در عرصه اجتماعی نفوذ دارد، اما اجازه مداخله در عرصه سیاست را ندارد؛ به‌گونه‌ای که آیین اسلام اگرچه دین اکثریت مردم نیز هست، ولی به‌عنوان دین رسمی این کشور پذیرفته نشده است. سحابی در طرفداری از این دیدگاه می‌نویسد: «دین را با سیاست کاری نیست، ولیکن مردم مسلمان از سیاست جدایی پذیر نیستند» (سحابی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲).

در رویکرد سوم، به خلاف نگرش دوم (سیاست) که از امور کلی مانند قوانین و روش‌ها سخن می‌گوید، از مداخلات جزئی سخن به‌میان می‌آید و آن را انکار می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر در این نگرش، نقش دین در وضع و نظارت بر قوانین پذیرفته می‌شود، اما مداخله دین و نهادهای دینی در اداره جامعه و امور حاکمیتی و تحقق عملی آن ضوابط، نفی می‌گردد. در واقع این گروه معتقدند اگرچه دین دارای احکام اجتماعی و حتی سیاسی است، ولی مقام اجرا و تدبیر امور و آیین کشورداری - همچون انتخاب حاکم و نحوه مشارکت مردم - و... به عقلا تفویض شده است؛ براین اساس برخی نبوت و حکومت را دو امر کاملاً جدا و غیرقابل تلفیق معرفی کرده‌اند و معتقدند اجرای تکالیف عادلانه به مردم (امت) واگذار شده است و این امر از باطن و تحلیل نبوت یا امامت به‌دست نمی‌آید. رویکرد مذکور به سکولاریسم حداقلی نیز معروف است که برخی روشنفکران مسلمان آن را بهترین گزینه برای دنیای اسلام معاصر معرفی می‌کنند (حائری یزدی، [بی‌تا]، ص ۱۴۰).

۲-۲. سکولاریسم دینی ست‌گرایان

نقطه عطف تمایز ست‌گرایان و روشنفکران را در سعی آنان در تحفظ بر عقاید و باورهای سستی

دینی می‌توان جست‌وجو کرد. ست‌گرایان بر این باورند که دین در تمامی عرصه‌های حیات انسان نقش داشته و دارد؛ چراکه اهداف دین بدون مداخله مستقیم آن در ابعاد کلی و جزئی حیات بشر محقق نمی‌شود و وظیفه اصلی انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام همین بوده است، اما در میان ست‌گرایان اندیشمندانی هستند که بر اساس برخی مبانی و نگرش‌ها در زمان عدم حضور معصوم — یعنی عصر غیب — این مداخله را غیرکلی و محدود می‌دانند.

این رویکرد به دو شاخه عمده تقسیم می‌شود که در ذیل بدان خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. سکولاریسم مصلحت‌گرا

این قرائت که توسط برخی عالمان دینی یا دین‌باوران مصلحت‌اندیش مطرح شده است، بر دو نکته اساسی تکیه دارد؛ نخست آنکه دین لزوماً و ضرورتاً باید در تمامی عرصه‌های حیات — اعم از امور فرهنگی و سیاسی و... — ظهور و بروز داشته باشد. دوم، آنکه در این امر تفاوتی میان عصر حضور و غیبت نیست؛ چراکه در عصر حضور، نبی و امام مستقیماً زمام امور تشریح، تفسیر و اجرای احکام الهی را با ایصاله بر عهده دارد و در عصر غیبت، فقهای واجد شرایط نیابتاً این مهم را انجام می‌دهند، ولی این مطلب نافی آن نیست که در برخی شرایط خاص ممکن است این مداخله مستقیم به مصلحت دین یا دین‌باوران نباشد و اگر چنین شد، ضرورت و بلکه هیچ رجحانی برای این مداخله وجود نخواهد داشت (قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در نگرش این عالمان، در زمان حاضر و باتوجه به شرایط و احوال موجود، این مداخله به مصلحت نیست؛ زیرا این عمل سبب تزلزل اعتبار و قداست دین و نیز کاسته‌شدن محبوبیت روحانیت در میان توده مردم خواهد شد؛ به‌همین دلیل نگرش به سکولاریسم مصلحت‌گرا یا سکولاریسم موقت نامیده می‌شود. مهم‌ترین دلیلی که این نگرش بدان استناد می‌کند اینک برقراری حکومت دینی به‌وسیله عالمان دینی عموماً مشکلات و مفاسدی را به‌همراه دارد که ضرر آن بیش از منافعش می‌باشد. قائلان به این رویکرد، گاهی به‌جهت تأیید مطلب به شواهد و تجارب تاریخی نیز تمسک می‌کنند (همان).

۲-۲-۲. سکولاریسم نص‌گرا

قائلان به این نگرش، محورهای اساسی نظریه سابق همچون جامعیت و فرازمانی بودن دین را می‌پذیرند، ولی با تمسک به برخی نصوص روایی شیعه، مداخله سیاسی و حکومتی عالمان را در

عصر غیبت انکار می‌کنند، بلکه آن را منهی ازسوی شارع می‌شمارند؛ براین اساس عده‌ای از اندیشمندان معتقدند باید میان عصر حضور معصوم و عصر غیبت تفکیک قائل شد و در صورت عدم حضور امام، متدینان از حکومت باید کناره‌گیری کنند؛ چراکه از توان آنها خارج بوده، نهی امامان نیز بدان تعلق گرفته است. بدین جهت این رویکرد به نام سکولاریسم اخباری یا نص‌گرا خوانده می‌شود (همان، ص ۱۵۸-۱۵۹).

محور اساسی مقاله پیش رو بررسی، تحلیل و نقد این نگرش (سکولاریسم اخباری) است، ولی پیش از پرداختن به آن، به نقد دیدگاه‌های دیگر خواهیم پرداخت.

۳. نقد سکولاریسم دینی

سکولاریسم دینی روشنفکران اسلامی با نقدهای بسیاری روبه‌رو می‌باشد؛ چراکه با نگاهی کوتاه به اندیشه اسلامی می‌توان گفت به‌طور قطع و یقین دین اسلام و قرآن کریم در امور اجتماعی و سیاسی ساکت نبوده و دارای مواضع روشنی است. این مطلب از چنان وضوحی برخوردار است که حتی اسلام‌پژوهان غرب نیز نتوانسته‌اند آن را انکار کنند؛ برای نمونه قرآن در عرصه اقتصاد، بیع و تجارت را جایز، ولی بیع ربوی، کم‌فروشی و معامله اشبای حرام همچون خمر و خون را باطل دانسته است. در احکام حکومتی، مالیات، زکات و خمس و مانند آن را تشریح کرده است که حاکمان دینی باید آنها را اخذ و به مصارف تعیین‌شده برسانند. همچنین حقوق مدنی مانند زناشویی، ارث و حقوق قضایی همچون حکم جرایم گوناگون را به‌صراحت بیان کرده است. اسلام درباره حکومت و حاکم و تحقق عملی آن مباحث بسیار روشنی دارد. حاکمیت از آن خداست، ولی آن را به معصومان و عالمان به دین واگذار کرده است: «فَأَحْکَمَ بَیْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۸) و «فَأَحْکَمَ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص: ۲۶). باتوجه به این مطالب، با قطع و یقین نمی‌توان ازسویی به دین اسلام باورمند بود و ازسوی دیگر شعار تفکیک دین از جامعه یا سیاست و حکومت را سر داد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۵-۲۶۹).

۴. نقد سکولاریسم مصلحتی

نقد سکولاریسم مصلحت‌گرا در محورهای ذیل خلاصه می‌شود:

۱. به‌استناد دلیل مصلحت هرگز نمی‌توان به یک امر کلی دست یافت و به‌صورت عام، حکم کرد

که در عصر غیبت، مداخله عالمان دین در عرصه سیاست و حاکمیت نادرست و باطل است.

۲. این مدعا به اصطلاح اصولیون داخل در شبهه مصداقیه است که در آن اختلاف کبروی و ناظر به حکم نیست، بلکه منشأ آن یک امر بیرونی و ثانوی است. به‌هرحال استناد به دلیل مصلحت، مسئله را داخل در باب تزاحم قرار می‌دهد که به اذعان اکثر اصولیون باید به اهم رجوع کرد.

۳. باوجود ادله عامی که اجرا و تحقق اهداف دین را در هر زمان و مکانی واجب و ضروری قرار می‌دهد، چگونه می‌توان به دلیل مصلحت آنها را ترک کرد.

۴. در بسیاری موارد میان مصلحت و منفعت خلط می‌شود و درمورد مداخله دین نیز ممکن است در برخی شرایط، اجرای دین یا حکومت متدینان به منفعت عده یا گروه خاصی نباشد، ولی این امر به‌معنای عدم مصلحت نیست؛ به‌عبارت‌دیگر منفعت ناظر به امور شخصی یا گروهی، ولی مصلحت، ناظر به امور عام و غایات کلی است که به‌نظر می‌رسد نمی‌توان به سادگی و باتوجه به مصالح متعدد، به نفی آنها در مسئله مورد بحث حکم کرد.

۵. بر اساس قاعده «ما لایدرک کله لایترک کله» اگر هم نتوان به‌صورت کامل دین را در عرصه جامعه محقق نمود، اما تمسک به این مطلب، دلیلی برای ترک کلی آن فراهم نمی‌کند.

۵. ادله سکولاریسم نص‌گرا (اخباری)

همان‌گونه که اشاره شد، در سکولاریسم نص‌گرا ادعای اساسی این بود که اگرچه ادله عقلی و شرعی جامعیت دین اسلام را در همه عرصه‌ها بیان می‌کند، ولی به‌جهت ظاهر اخبار متعدد، مداخله دین‌داران در عرصه حکومت آن هم در عصر غیبت امامان مورد نهی واقع شده است و بدین جهت احتراز از آن واجب و لازم است! به‌تعبیر دیگر این ادله حکم دلیل خاص را در مقابل دلیل عام دارند که بنا بر قواعد اصولی مخصص آن ادله شده و حکومت در عصر غیبت را از تحت دلیل عام خارج می‌کند. این مطلب در یک نگاه کلی به‌نظر موجه می‌رسد، ولی برای ارزیابی دقیق این مطلب نخست باید به ادله مراجعه کرد و سپس نسبت آنها را با هم و با ادله دیگر سنجید.

با بررسی این ادله از جهت محتوایی به‌نظر می‌رسد که می‌توان آنها را در چند دسته کلی جای داد.

۵.۱. حدیث رأیت طاغوت

«عَنْ أَبِي بَصِيرٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: كُلُّ رَأْيَةٍ تَرَفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يَعْبُدُ مِنْ

دُونَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۶۶۶ / حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۵۲ / نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴-۱۱۵، ج ۹، ۱۱ و ۱۲ / فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۹، ح ۷۲۸ / حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۵۲، ح ۱۹۹۶۹ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۴۳، ح ۵۸). ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: هر پرچمی که پیش از قیام قائم بلند شود، صاحب آن پرچم طاغوت است که — درحقیقت — غیر خدا پرستیده می شود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۲، ص ۱۴۳ / فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۹).

این روایت با تفاوت اندکی در الفاظ قریب المعنا در برخی دیگر از مصادر حدیثی آمده است: برای نمونه در کتاب الغیبة این گونه آمده است: «كُلُّ رَايَةٍ تَخْرُجُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَاحِبُهَا طَاغُوتٌ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶).

در شرح این روایات گفته شده است که «طاغوت» از نظر لغوی هر فرد یا شیء گمراه کننده، عصیان گر و طغیان گر را گویند که گاه به جای خداوند پرستیده می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۹). «رأیة» کنایه از قیام و دعوت مردم به آن است؛ بنابراین بر اساس متن حدیث، هر قیامی که در دوره غیبت امامان معصوم علیهم السلام و به ادعای رهبری دینی پیش از قیام امام زمان (عج) برپا شود، باطل است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۳۹۷).

۵-۲. حدیث الزام بیت

کلینی در الکافی روایتی را به این مضمون نقل می کند:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَمَّنْ أَخْبَرَهُ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَفُّوا أَلْسِنَتَكُمْ وَالزُّمُّوا بِيُوتِكُمْ؛ فَإِنَّهُ لَا يَصِيْبُكُمْ أَمْرٌ تُخْصَوْنَ بِهِ أَبَدًا؛ إِمَامٌ صَادِقٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَمُود: زَبَانُ هَايَتَانِ رَا حَفِظَ كُنَيْدٌ وَدَرِ خَانَه بَمَانِيْدٌ كَه هَمَانَا بَه شَمَا بَرخورد نَمِي كَنْد چيزِي كَه اِخْتِصَاصُ بَه شَمَا دَاشْتَه بَاشَد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۷۱).

همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام این گونه نقل شده است:

عَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا سَدِيرُ الزُّمُّ بَيْتِكَ وَكُنْ حَلَسًا مِنْ أَحْلَاسِهِ وَاسْكُنْ مَا سَكَنَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ فَإِذَا بَلَغَكَ أَنَّ السَّفِيَانِي قَدْ خَرَجَ فَارْحَلْ إِلَيْنَا وَلَوْ عَلَيَّ رَجُلِكَ: مُحَمَّدُ بْنُ سَدِيرٍ مِي كَوِيْد: إِمَامٌ صَادِقٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَه مِنْ فَرَمُود: يَا سَدِيرُ! دَر خَانَه بَمَانِ وَ چُون فَرَاشِي دَر أَنْجَا بَاش

[کنایه از عدم خروج] و آرام بمان هرچه شب و روز بگذرد، اما وقتی به تو خبر رسید که سفیانی خروج کرده است، به سوی ما بشتاب ولو با پای پیاده (همان، ج ۱۵، ص ۶۰۰).

این روایت نیز به ظاهرش دلالت می‌کند بر اینکه پیش از نشانه‌های قطعی قیام حضرت صاحب‌علیه که از جمله آنها خروج سفیانی است، باید خانه‌نشینی اختیار کرد و از هرگونه قیام یا مداخله در امور سیاسی و اجتماعی پرهیز نمود.

در روایات متعدد دیگری همانند این مضمون دیده می‌شود:

عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْمُبَاقِرِ ۖ لَمَّا قَالَ: اسْكُنُوا مَا سَكَنْتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَيُّ لَاتَخْرُجُوا عَلَيَّ أَحَدٌ فَإِنَّ أَمْرَكُمْ لَيْسَ بِهِ خَفَاءٌ أَلَّا إِنَّهَا آيَةٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَتْ مِنَ النَّاسِ أَلَّا إِنَّهَا أَضْوَأُ مِنَ الشَّمْسِ لَاتَخْفِي عَلَيَّ بَرٌّ وَوَلَفَاجِرٌ أَوْ تَعْرِفُونَ الصُّبْحَ فَإِنَّهَا كَالصُّبْحِ لَيْسَ بِهِ خَفَاءٌ: امام باقر ۖ فرمود: مادامی که آسمان و زمین آرام است، آرام بگیرید [یعنی قیام نکنید] که همانا امر شما پوشیده نیست: آن نشانه‌ای از جانب خداست که همانا از خورشید روشن‌تر است و بر هیچ نیکوکار و بدکرداری مخفی نخواهد بود. آیا صبح را نمی‌شناسید؟ پس همان آن امر چون صبح بدون پوشیدگی است (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹).

در روایتی آمده است:

عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۖ قَالَ: قُلْتُ لَهُ ۖ أَوْصِنِي فَقَالَ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَنْ تَلْزِمَ بَيْتِكَ وَ تَقْعُدَ فِي دَهْمَاءِ هُنَاءِ النَّاسِ وَ لِيَاكِ وَ الْخَوَارِجِ مَتَى فَإِنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَيَّ شَيْءٌ وَ لَأِ إِلَيَّ شَيْءٌ...: ابی‌جارود به امام باقر ۖ عرض کرد: مرا نصیحت نمایند! حضرت فرمود: تو را به تقوا توصیه می‌کنم و اینکه در خانه بمانی و در کثرت آن مردم بنشیننی و پرهیزی از خروج‌کنندگان از ما [ظاهر منظور حضرت برخی از زبیده و بنی‌الحسن باشد] که همانا نه برحق هستند و نه به چیزی نایل می‌شوند (همان).

۵-۳. حدیث طائر و کر

عَلِيُّ بْنُ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْفَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ۖ قَالَ: وَلِلَّهِ مَا يَخْرُجُ وَ لِحَدِّ مَنَا قَبْلَ خُرُوجِ الْقَائِمِ ۖ إِنْ كَانَ مِثْلَهُ مِثْلَ فَرْخِ طَائِرٍ مِنْ وَكْرِهِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَنَاحَاهُ فَأَحْذَهُ الصِّيَّانُ فَعِثُوا بِهِ: علی بن ابراهیم به سند خود از امام زین‌العابدین نقل کرد که فرمود: به خدا قسم هیچ کس از پیش از خروج قائم ما قیام نکند، مگر آنکه مثل او

چون پرنده‌ای لانه‌نشینی [کنایه از نوزاد] است که پیش از کامل شدن بال‌هایش پرواز کند و کودکان آن را بگیرند و به بازی مشغول شوند.

لسان‌العرب می‌نویسد: «وکر الطائر عشه؛ وکر طائر لانه پرنده را گویند» (ابن منظور، ۱۴۱۴،

ج ۵، ص ۲۹۲).

همچنین در مضمونی قریب به این روایت آمده است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْمُبَاقِرِيِّ قَالَ: مَثَلُ خُرُوجِ الْمُقَائِمِ مَنَا أَهْلِ الْبَيْتِ
كَخُرُوجِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ مَثَلُ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنَا أَهْلِ الْبَيْتِ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ مَثَلُ
فَرَّخٍ طَارَ فَوْقَ مَنْ وَ كَرِهَ فِتْلَاعَتَ بِهِ الصَّبِيَانِ: از امام باقر^ع نقل شد که
فرمود: قیام قائم ما اهل بیت همانند خروج رسول خداست و قیام کسی از ما
اهل بیت پیش از قیام قائم، مانند پرنده‌ای لانه‌نشینی است که از خانه‌اش
بپرد و کودکان با او بازی کنند (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹).

در این دو حدیث شریف از امام سجاده^ع و امام باقر^ع به این مضمون اشاره شده است که هر

قیامی پیش از قیام مهدی^ع سبب نابودی و نافرجامی است.

۵-۴. حدیث معزی الموات

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ
عَنْ أَبِي جَارُودٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: نَلَاتُرُونَ لَلَّذِي تَنْتَظِرُونَ حَتَّى تَكُونُوا
كَالْمَعْزِيِّ الْمَوَاتِ الَّتِي لِلْيَبَالِيِّ الْخَبَاسِ أَيْنَ يَضْعَعِيدُهُ فِيهَا لَيْسَ لَكُمْ
شَرَفٌ تَرْفُونَهُ وَ لَا سَنَادٌ تَسْنِدُونَ إِلَيْهِ أَمْرُكُمْ: ابی‌جارود از امام باقر^ع نقل
می‌کند که فرمود: آنچه در انتظار آن هستید را نخواهید دید، مگر آنکه مانند
[پوست] مرد مرده باشید که برای قبض‌کننده آن تفاوتی ندارد، برتری نیابند که
بخواهند بر آن غلبه کنند و تکیه‌گاهی نیابند که به آن تکیه زنند (کلینی،
۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۵۹۷).

مفاد کلی این حدیث نیز این‌گونه است که حضرت به اصحاب خود توصیه می‌فرماید: به‌گونه‌ای

نیابید که بتوانند از شما بهره ببرند یا اراده کنند بر شما غلبه یابند؛ به‌صورت تمثیل باید چون مرده‌ای

بی‌حرکت بود و از مداخله در امور پرهیز کرد تا زمانی که آنچه در انتظارش هستیم، فرارسد.

۵-۵. حدیث هلاک مستعجل

در روایتی از امام صادق^ع نقل شده است:

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا وَ عِنْدَهُ مِهْرَمٌ

الْأَسَدِي فَقَالَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ مَتَى هَذَا الْأَمْرُ الَّذِي تَنْتَظِرُونَهُ فَقَدْ طَالَ عَلَيْنَا فَقَالَ يَا مَهْزَمُ كَذَبَ الْمُتَمَنُونَ وَ هَلَكَ الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ نَجَا الْمُسْلِمُونَ وَ أَيْنَا يَصِيرُونَ: عبدالرحمن بن كثير می‌گوید روزی نزد امام صادق علیه السلام بودم و نزد حضرت، مهزم اسدی بود. چنین عرض کرد فدایت شوم امری که منتظر آن هستید، چه وقت است که برای ما طولانی شده است؟ فرمود: یا مهزم! آنان که آرزو دارند، دروغ‌گویان‌اند و هر آنکه تعجیل کند، هلاک می‌شود و آن کسانی که تسلیم می‌شوند، نجات می‌یابند و به ما ملحق می‌شوند (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰).

در روایت دیگری راوی از امام علیه السلام این‌گونه نقل می‌کند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) أَيُّ أَمْرِ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ قَالَ هُوَ أَمْرُنَا أَمْرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ نَلْتَسِعَ عَجَلِيهِ حَتَّى يُؤَيِّدَهُ لِلَّهِ بِثَلَاثَةِ أَجْنَادِ الْمَلَائِكَةِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالرَّعْبَ وَ خُرُوجِهِ عليه السلام كَخُرُوجِ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ: حضرت درباره این کلام خداوند «أَيُّ أَمْرِ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» فرمود: مقصود امر ماست که خداوند امر به عدم تعجیل درباره آن نموده است تا آنکه خداوند او را تأیید نماید با جنود سه‌گانه‌ای از ملائکه و مؤمنان و ترس و خروج او مانند خروج رسول خداست که در قرآن فرمود: آن‌گونه که خدایت تو را به حق از بیت تو خارج کرد (همان).

۵۶. حدیث نهی از خروج پیش از قیام موعود

در روایات بسیاری از نشانه‌های ظهور حضرت صاحب‌الزمان (عج) سخن گفته شده است، ولی در

ضمن برخی از آنها تعبیری وجود دارد که ظاهر آن نهی از قیام پیش از ظهور است؛ مانند:

مُحَمَّدُ بْنُ بَحْبُوحٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخِرَازِيِّ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «خَمْسَ عَلَامَاتٍ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ: الصَّيْحَةُ وَالسَّفْيَانِيُّ وَالْحَسْفُ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَالْيَمَانِيِّ. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنْ خَرَجَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ قَبْلَ هَذِهِ الْعَلَامَاتِ أَوْ نَخْرُجُ مَعَهُ فَقَالَ نَلَا»: عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: پنج علامت پیش از قیام قائم وجود دارد: صیحه آسمانی، خروج سفیانی و خسف (بلعیدن زمین) و کشته شدن نفس زکیه و یمانی. پس عرض کردم فدایت شوم! اگر شخصی از اهل بیت شما پیش از این علامات قیام نمود، یا او همراه شویم؟ فرمود: خیر (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵ ص ۶۹۴ / طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۳۶ / ابن بابویه، ۱۳۹۵، ص ۶۴۹).

از روایت مذکور که موثق یا صحیح دانسته شده (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۴۰۶) و در مصادر متعددی نقل شده است، ظاهر این گونه استفاده می‌شود که هر نوع خروج و قیام پیش از ظهور علامات قطعی قیام ولی عصر (عج)، حتی اگر توسط فردی از اهل بیت علیهم‌السلام انجام شود، مورد نهی است.

۶. نقد سکولاریسم اخباری

همان‌گونه که بیان شد، برخی با تمسک به این روایات یا روایات دیگری که از نظر محتوا به آنها نزدیک‌اند، این گونه برداشت کرده‌اند که از نظر اهل بیت علیهم‌السلام هر نوع قیام پیش از ظهور حقیقی، نادرست و منهی است؛ بنابراین بر شیعیان لازم است بر اساس روایات از مداخلات حکومتی در عصر غیبت اجتناب کنند.

به‌طور خلاصه می‌توان نکات کلی ناظر به این برداشت را بدین شرح توضیح داد:

روایات رأیت، صاحب هر پرچم و قیامی را پیش از ظهور قائم، طاغوت دانسته‌اند و روشن است که تبعیت از طاغوت، باطل و حرام است.

روایات الزام بیت هم به‌صورت صریح امر بر عدم مداخله در امور تا زمان قیام حضرت دارند. قریب به همین مضمون روایات معزی‌الموات است که در آن به شیعیان امر شده است به‌گونه‌ای باشند که نتوان از آنها به‌عنوان یاری‌گر یا تکیه‌گاه بهره‌گرفت.

روایات «طائر وکر» و «هلاک مستعجل» دلالت می‌کنند که هرگونه قیام پیش از خروج حضرت مهدی (عج) قیامی است که به هلاکت منجر می‌شود و آنچه مستلزم هلاکت باشد، حرام است؛ به‌نص آیه شریفه: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵).

در روایات نشانه‌های ظهور نیز حضرت از قیام پیش از علامات قطعی ظهور نهی می‌فرماید.

گذشته از مباحث سندی که در مقاله حاضر نمی‌گنجد، نقدهای دلالی متعددی به این استظهار و استنباط حکم از روایات وارد است؛ در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

در مقابل این دیدگاه، اندیشمندان و فقیهان بسیاری بر این باورند که آیات و روایات ناظر به اجرای احکام الهی، حدود و حکومت و... عام و مطلق بوده، غیرقابل تخصیص است. قوت این عموم و اطلاق به‌اندازه‌ای است که هیچ تخصیصی را بر نمی‌تابد و به‌همین دلیل در علم اصول از این‌گونه موارد با نام عمومات آبی از تخصیص تعبیر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ بنابراین

حتی در صورت قطعیت سندی و دلالتی این روایات، همچنان تخصیص عموماتی که وظیفه مؤمن را در هر عصری برقراری عدل، اجرای احکام، نهی از منکر و... دانسته‌اند، به عصر حضور نبی یا امام، قطعاً محل اشکال است.

حتی در صورت اعتبار، این روایات با ادله متعدد عقلی و نقلی دال بر جاودانگی احکام اسلامی و دعوت به قیام یا امر به معروف و نهی از منکر در تعارض است، ولی روشن است که این ادله توان تعارض با ادله‌ای به این گستردگی و استحکام را ندارند؛ به همین دلیل از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. با صرف نظر از دو اشکال کلی پیش گفته، اشکالات متعدد دیگری را نیز به این استظهار به صورت موردی و خاص می‌توان وارد دانست. در احادیث رأیت، این نکته وجود دارد که روایات مذکور به آنجا مربوط است که شخص داعی به خود یا به باطل باشد. این مطلب را هم از عناوین ابواب — که در مباحث حدیثی بسیار اهمیت دارد — می‌توان فهمید و هم از قرائنی که در برخی روایات دیگر وجود دارد. نعمانی در کتاب الغیبة این روایت را در ذیل بابی با عنوان «ما روی فیمن ادعی الإمامة و من زعم لئنه إمام و لیس بإمام: درباره کسی که ادعای امامت کند درحالی که حقیقتاً امام نیست» قرار داده است که گویای نکته مذکور می‌باشد. او همچنین در ابتدای این باب، روایت قابل تأمل ذیل را به دو سند نقل می‌کند:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مَرْزَبَانَ الْقُمِّيِّ عَنْ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ۖ لَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يَزِيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ إِمَامٌ وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ وَ مَنْ زَعَمَ فِي إِمَامٍ حَقٌّ أَنَّهُ لَيْسَ بِإِمَامٍ وَ هُوَ إِمَامٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيْبًا: امام صادق ۑ فرمود: خداوند به سه نفر در روز قیامت نظر نمی‌کند و آنها را پاک نمی‌کند و برای آنها عذابی دردناک است؛ آن فرد که خود را امام بداند، درحالی که نیست و آن کس که امام حق را انکار کند و هرکس که برای این دو، سهمی از اسلام بپذیرد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۲).

باتوجه به این دو مطلب کاملاً آشکار می‌شود که مقصود از روایات مذکور، طاغوت‌دانستن فردی است که خود را امام حق بداند و پرچم برافرازد، درحالی که این‌گونه نباشد.

برخی روایات ظاهراً به شرایط و احوال خاص مربوط می‌شود و بر اساس قراین فهمیده می‌شود؛ مانند روایات الزام بیت یا معزی‌الموات. روایات محل بحث، گویای این نکته‌اند که وقتی حاکمان جور در مسند حکومت‌اند — مانند شرایط زمان حضرات معصوم ۑ که امویان یا عباسیان حاکم بودند -

شیعیان باید به گونه‌ای رفتار کنند که نتوانند از آنها در جهت اهداف باطل خود بهره گیرند. روایاتی که در نهی از هرگونه یاری‌رساندن به ظلمه است، در همین مقصود نقل شده‌اند. از برخی روایات دیگر نیز دانسته می‌شود که دستور به الزام بیت، به زمان فتنه مربوط می‌شود؛ مانند:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ ذُكِرَ الْفِتْنَةُ أَوْ ذُكِرَتْ عِنْدَهُ الْفِتْنَةُ فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ لِلنَّاسِ (مَرَجَتْ عَهْدَهُمْ وَ حَقَرَتْ أَمَانَتَهُمْ) وَ كَانُوا هَكَذَا وَ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ قَالَ فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ كَيْفَ أَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ أَلَزِمَ بَيْتَكَ وَ أَمْسَكَ عَلَيْكَ لِسَانَكَ وَ غَضْنَا تَعْرِفُ وَ ذَرْنَا تُنْكَرُ وَ عَلَيْكَ بِأَمْرِ خَاصَّةٍ نَفْسِكَ وَ ذَرْنَا أَمْرَ الْعَامَّةِ (ابن فهد حلی، ۱۴۰۶، ص ۱۱).

نکته مهم دیگر اینکه در بعضی روایات در انتهای تعبیر «الزموا بیوتکم»، این تعبیر آمده است: «لَا يَصِيْبُكُمْ أَمْرٌ تُخْصَوْنَ بِهِ أَبَدًا وَ يَصِيْبُ الْعَامَّةَ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۷). مطلب مذکور قرینه مهمی است برای فهم صحیح این روایت که آنچه در بیرون فعلا اتفاق می‌افتد، مطلبی مرتبط و خاص به شیعه نیست تا در آن مداخله کند و مفهوم آن اینکه اگر مرتبط باشد، از مداخله منعی نیست. همچنین باید توجه داشت گاهی لسان برخی روایات، لسان نهی نیست یا به تعبیر دیگر برای انشای حکم صادر نشده است، بلکه لسان آنها اخبار و توصیف از آن چیزی است که واقع شده یا خواهد شد؛ مانند روایت هلاک مستعجل. روایت مذکور به این مطلب اشاره دارد که اگر کسی پیش از ظهور حضرت ﷺ خروج نماید، امر وی به هلاکت منتهی خواهد شد و چه بسا مقصود از این هلاکت، ناکامی و به نتیجه مقصود نرسیدن باشد. این مسئله، حقیقتی غیرقابل انکار است و بر اساس نصوص روایات، تنها قیامی که به نتیجه کامل و تام منتهی خواهد شد، قیام حضرت مهدی ﷺ است. البته در این روایات احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه مقصود از آنها اشاره به قیام‌کنندگان خاص باشد — به نحو قضیه خارجی، نه حقیقیه — که به نام اهل بیت ﷺ قیام می‌کردند. این مطلب را نیز از برخی روایات که با تعبیری مشابه و با عبارت «مأ» وارد شده‌اند، می‌توان فهمید. مقصود قیام کسانی است که خود را از اهل بیت ﷺ و منسوب به آنان می‌دانستند — مانند برخی زیدیه — و به نام بازگرداندن حق اهل بیت ﷺ قیام می‌کردند و حضرات معصوم ﷺ قصد بازداشتن یاران خود را از مداخله در این گونه امور داشتند. در این روایات، ائمه هدی قیام حضرت زید را تأیید کردند، ولی قیاس دیگران را به او خطا و ناروا شمرده‌اند:

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ

عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَحَدِّهِ لِشَرِيكَ لَهُ وَانظُرُوا لَأَنْفُسِكُمْ ... إِنْ أَتَاكُمْ
 آتٍ مِّنَّا فَانظُرُوا عَلَيَّ أَيِّ شَيْءٍ تَخْرُجُونَ وَ لَاتَقُولُوا خَرَجَ زَيْدٌ فَإِنَّ زَيْدًا
 كَانَ عَالِمًا وَ كَانَ صَدُوقًا وَ لَمْ يَدْعُكُمْ إِلَيَّ نَفْسَهُ إِنَّمَا دَعَاكُمْ إِلَيَّ الرِّضَا
 مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ لَوْ ظَهَرَ لَوْ فِي بَمَا دَعَاكُمْ إِلَيْهِ إِنَّمَا خَرَجَ إِلَيَّ سُلْطَانٌ
 مُّجْتَمِعٌ لِيَنْقِضَهُ فَالْخَارِجُ مِنْ الْيَوْمِ إِلَيَّ أَيِّ شَيْءٍ يَدْعُوكُمْ إِلَيَّ الرِّضَا مِنْ
 آلِ مُحَمَّدٍ فَتَحْنُ نَشْهَدُكُمْ أَنَّا لَسْنَا نَرْضِي بِهِ: امام صادق ع فرمود:
 تقوای خداوند را پیشه کنید. او شریکی ندارد و به خود بیردازید ... اگر شخصی
 از جانب ما نزد شما آمد، بنگرید برای چه چیزی قیام می‌کنید. نگویید زید قیام
 کرد، زید عالم و صدوق بود و شما را به خود نمی‌خواند. او فقط به رضای آل
 محمد فرامی‌خواند و اگر پیروز می‌شد، به آنچه وعده داده بود وفا می‌کرد. او
 علیه سلطه‌ای جمع شده قیام کرد تا آن را بشکند، اما امروز قیام‌کننده از ما،
 شما را به چه چیزی فرامی‌خواند؟ آیا به رضایت آل محمد؟ پس ما شهادت
 می‌دهیم که به آن راضی نیستیم (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵ ص ۵۹۹ / مجلسی،
 ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۲۵۹).

بنابراین دانسته می‌شود که وجه عدم رضایت چه بوده است و اگر قیامی به رهبری عالمی
 صدوق برای رضایت اهل بیت ع و برای شکستن سیطره ظلم و نه دعوت به سوی خود باشد،
 مانعی از آن نیست.

آخرین دسته از روایات که درباره قیام پیش از علامات قطعی ظهور پرسیده می‌شود و حضرت
 از آن نهی می‌کند نیز می‌تواند ناظر به شرایط خاصی باشد که در زمان اهل بیت ع محقق بود و
 با این قیام‌ها جان آنها و یاران‌شان به خطر می‌افتاد. این مطلب آشکارا از برخی روایات دانسته
 می‌شود؛ مانند:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السِّيَّارِيِّ عَنْ
 رَجُلٍ قَالَ: ذَكَرَ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ خَرَجٍ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع فَقَالَ لَا
 أَرَا لَنَا وَ شَيْعَتِي بَخَيْرٍ مَا خَرَجَ الْخَارِجِيُّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (حرعاملی،
 ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۵۶).

روایت مذکور بدین معناست که نزد امام صادق ع از خروج برخی از آل محمد ع سخن گفته شد.
 حضرت فرمود: همواره من و شیعیانم در خیر هستیم، تازمانی که شخصی از آل محمد ع خروج کند.
 برخی محدثان از این روایت این‌گونه استفاده کرده‌اند که روایت دال بر جواز اصل قیام است (جزایری،
 ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۷۰). افزون بر اینکه این روایات می‌تواند ناظر به همان حملی باشد که پیش‌تر مبنی

بر اخباری و توصیفی بودن ذکر شد؛ بدین بیان که امام خبر می‌دهد اگر قیامی هم محقق شود،

سلطنت باطل پیش از قیام حضرت ولی عصر تمام نمی‌شود؛ به ملاحظه روایاتی چون:
 عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَانِهِ
 فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّ إِزَالََةَ الْجِبَالِ الرَّوَاسِي أَهْوَنُ
 مِنْ إِزَالََةِ مُلْكٍ لَمْ تَنْقُضْ أَيَّامَهُ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۵۳).

براین اساس از روایات مذکور نیز نهی کلی در عصر غیبت استنباط نمی‌شود.

نتیجه

بر اساس مطالب پیش گفته، سکولاریسم دینی که ازسویی حقانیت اصل دین را می‌پذیرد و ازسوی دیگر قلمرو آن را غیرعام و محدود می‌داند، دو شاخه اصلی دارد: سکولاریسم روشنفکران و سکولاریسم ست‌گرایان. سکولاریسم ست‌گرایان به‌نوبه خود دارای دو قسم «مصلحت‌گرا» و «نص‌گرا» می‌باشد. مصلحت‌گرایان تمامی ادله عمومیت قلمرو دین در همه عرصه‌های حیات بشری را به‌نحو مطلق می‌پذیرند، ولی معتقدند این مداخله امروزه به مصلحت دین و عالمان دینی نیست؛ زیرا باعث سلب اعتماد و کثرت انتقاد و مفاسد دیگر می‌شود؛ بنابراین ادله عامی که فراگیر بودن دین را بیان می‌دارد، تخصیص خورده و قابل عمل نیستند. توضیح داده شد که این دلیل به‌وجه متعدد باطل است؛ چراکه اولاً، به‌استناد دلیل مصلحت هرگز نمی‌توان به‌صورت عام، حکم کرد که در عصر غیبت، مداخله عالمان دین در عرصه سیاست و حاکمیت نادرست و باطل است؛ زیرا این مدعا به اصطلاح اصولیون داخل در شبهه مصداقیه بوده، اگر چنین باشد، حکم آن رجوع به اهم است و هیچ چیز مهم‌تر از عمل به دین و تحقق اهداف آن نیست. ثلثاً مصلحت ناظر به امور عام است و در بسیاری از موارد با منفعت به خطا گرفته می‌شود و همچنین بر اساس قاعده عقلائییه اگر نمی‌توان به چیزی به‌صورت کلی عمل کرد، ترک کلی آن نیز صحیح و جایز نیست.

اما سکولاریسم نص‌گرا بر این باور بود که به‌استناد نصوص روایات در زمان غیبت امام معصوم، مداخلات حکومتی و حاکمیتی که بارزترین مصداق آن قیام است، مورد نهی ازسوی امامان معصوم قرار گرفته است؛ پس این عمل شرعاً حرام و واجب‌الترک می‌باشد. این گروه به روایاتی چون احادیث الزام بیت، رأیت، هلاک مستعجل و... تمسک می‌کنند، ولی با بررسی انجام‌شده این استناد نیز باطل دانسته شد؛ زیرا فقیهان بسیاری معتقدند ادله عام و مطلق که بر اجرای احکام، برقراری عدل

اجتماعی و... دلالت دارد، غیرقابل تخصیص به عصر حضور است. افزون بر اینکه نقدهای موردی متعددی به این استظهار از روایات وارد می‌آید؛ مانند اینکه روایات رأیت که صاحب قیام را طاغوت یا ظالم دانسته، مقصود از آنها بر اساس تصریح برخی محدثان، دعوت‌کنندگان به خود یا به باطل می‌باشد که در دیگر روایات نیز بدان اشاره شده است. همچنین برخی روایات نیز ظاهراً به شرایط و احوال خاص مربوط می‌باشد؛ مانند روایات الزام بیت یا معزی‌الموات. این روایات گویای این نکته‌اند که وقتی حاکمان جور در مسند حکومت‌اند، شیعیان باید به‌گونه‌ای رفتار کنند که نتوانند از آنها در جهت اهداف باطل خود بهره‌گیرند. علاوه بر اینکه در برخی روایات قرینه مهمی وجود دارد که حضرت فرمود: «لَا يَصِيْبُكُمْ أَمْرٌ تُخْصُونَ بِهِ أَبَدًا»؛ یعنی آنچه در بیرون فعلاً اتفاق می‌افتد، مطلبی مرتبط و خاص به شیعه نیست تا در آن مداخله کند. مفهوم این جمله آن است که اگر مرتبط باشد، منعی از مداخله نیست. مطلب دیگر اینکه باید توجه داشت ظاهراً لسان بعضی از این روایات، لسان نهی و انشای حکم نیست، بلکه لسان آنها اخبار و توصیفی است از آنچه واقع خواهد شد؛ مانند روایت هلاک مستعجل. روایت مذکور به این مطلب اشاره دارد که اگر کسانی پیش از ظهور حضرت ولی عصر (عج) خروج نمایند، امر آنها به هلاکت، ناکامی و به نتیجه مقصود نرسیدن منجر می‌شود؛ زیرا بر اساس روایات، تنها قیامی که به نتیجه کامل و تام منتهی خواهد شد، قیام حضرت مهدی (عج) است و حتی اگر قیامی هم محقق شود، باید دانست که سلطنت باطل در جهان، پیش از قیام حضرت ولی عصر (عج) تمام نمی‌شود. از برخی روایات دیگر استفاده می‌شود که اگر قیامی به رهبری عالمی صدوق، برای رضایت اهل بیت علیهم‌السلام و برای شکستن سیطره ظلم و نه دعوت به سوی خود باشد، مانعی از آن نیست.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ **الخصال**؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲.
 ۲. _____؛ **کمال الدین و تمام النعمة**؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۵ ق.
 ۳. ابن فهد حلی، احمد بن محمد؛ **التحصین فی صفات العارفين**؛ قم: مدرسة الإمام المهدي (عج)، ۱۴۰۶ ق.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ تحقیق جمال الدین میردامادی؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ ق.
 ۵. اشپیل فوگل، جکسون جی؛ **تمدن مغرب زمین**؛ ترجمه محمدحسین آریا؛ تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۹۳.
 ۶. بازرگان، مهدی؛ **آخرت و خدا هدف بعثت**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
 ۷. جزایری، نعمت الله بن عبدالله؛ **ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار**؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۷ ق.
 ۸. حائری یزدی، مهدی؛ **حکمت و حکومت**؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
 ۹. حر عاملی، محمد بن حسن؛ **وسائل الشیعة**؛ قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
 ۱۰. راسل، برتراند؛ **تاریخ فلسفه غرب**؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
 ۱۱. ژیلستون، اتین؛ **نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی**؛ ترجمه دکتر احمد احمدی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
 ۱۲. سبحانی، محمدتقی؛ «بازخوانی نسبت سکولاریسم و حکومت دینی»، **نقد و نظر**؛ ش ۳۵ و ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۸۳، ص ۲۷۸-۲۵۹.
 ۱۳. سجادی، سیدجعفر؛ **فرهنگ معارف اسلامی**؛ چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۱۴. سحابی، عزت‌الله؛ «امکان حکومت دینی»، **دین و حکومت** (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات انجمن مهندسين)؛ تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸.
۱۵. سروش، عبدالکریم؛ **ست و سکولاریسم**؛ تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۶. شمسنی غیاثوند، حسن؛ «درآمدی بر معنای سکولاریسم»، **مطالعات سیاسی**؛ ش ۱، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱۵۵-۱۸۳.
۱۷. طوسی، محمدبن حسن؛ **الغیبة**؛ تصحیح عبادالله تهرانی؛ قم: دارالمعارف، ۱۴۱۱ق.
۱۸. ظاهر، عادل؛ **الأسس الفلسفية للعلمانية**؛ بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳م.
۱۹. عنایت، حمید؛ **سیری در اندیشه سیاسی عرب**؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۲۰. فازدیک، هری امرسن؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۱. فاستر، مایکل؛ **خداوندان اندیشه سیاسی**؛ ترجمه علی رامین؛ ج ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۲. فراست، اس. ای؛ **درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ**؛ ترجمه منوچهر شادان؛ تهران: بهجت، ۱۳۹۲.
۲۳. فوگل، اشپیل؛ **تمدن مغرب زمین**؛ ترجمه محمدحسین آریا؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحمدمحسن؛ **الوافی**؛ اصفهان: نشر کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.
۲۵. قراملکی، محمدحسن؛ **قرآن و سکولاریسم**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **الکافی**؛ قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۷. مازندرانی، ملاصالح؛ **شرح الکافی (الأصول والروضه)**؛ تحقیق ابوالحسن شعرانی؛ تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲.
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الأنوار**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. —؛ **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**؛ تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.

۳۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ **أنوارالأصول**؛ قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین، ۱۴۲۸ق.
۳۱. نعمانی، محمدبن ابراهیم؛ **الغیبة**؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۳۲. همیلتون، ملکم؛ **جامعه شناسی دین**؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: تیبان، ۱۳۷۹.

حدوث و قدم نفس از منظر افلاطون و ابن سینا

خدیجه سپهری^۱

چکیده

در آثار افلاطون و ابن سینا به بررسی حدوث و قدم نفس پرداخته شده است. ولی شارحان، تبیین‌های متفاوتی از دیدگاه آن دو در این مسئله ارائه کرده‌اند که استخراج نظر آنان را نیازمند بررسی و تحلیل دقیق می‌نماید. نوشتار حاضر با مراجعه به آثار مستقیم افلاطون و ابن سینا و با نقد و بررسی برداشت‌های گوناگون از نظرات ایشان، به بررسی تحلیلی و تبیین دیدگاه نهایی همراه با حل تعارضات ظاهری سخنان‌شان پرداخته است. در عبارات افلاطون به وجود روح پیش از جسم تصریح شده که دارای سه تفسیر است: وجود ارواح بشری با تعینات جزئی پیش از بدن، وجود روح کلی و مثال آن در عالم علم الهی و قدم ذاتی روح به قدم عقل فعال. بررسی و نقد تفاسیر، این نتیجه حاصل شد که افلاطون به خلق ارواح بشری با تعینات جزئی پیش از ابدان معتقد بوده است. در آثار ابن سینا نیز دو رویکرد به چشم می‌خورد: رویکرد ارسطویی و رویکرد افلاطونی که با بررسی این دو رویکرد به این نتیجه رسیدیم که ابن سینا در پیدایش نفس، به حدوث نفس همراه با حدوث بدن قائل می‌باشد و تعابیر افلاطونی‌اش ناظر به تقدم وجودی و رتبی نفس بر جسم مطرح گشته است؛ بنابراین حقیقتاً تعارضی میان این دو رویکرد وجود ندارد.

واژگان کلیدی: افلاطون، ابن سینا، نفس، حدوث، قدم.

تاریخ دریافت: ۹۹/۳/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۲۶

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه تهران و طلبه سطح ۴ حکمت متعالیه جامعه الزهراء (ع).
(khsepehri@yahoo.com)

مقدمه

مسئله شناخت انسان و اثبات روح برای انسان پیشینه دیرینه‌ای در فلسفه دارد؛ به گونه‌ای که سقراط و پس از او افلاطون و دیگران به بررسی این مسئله پرداخته‌اند. فلسفه اسلامی با ورود فلسفه یونان به‌ویژه فلسفه افلاطون و ارسطو به حوزه اسلامی شکل گرفت و به بیان مبسوط‌تری از مسائل نفس پرداخت. از جمله امور مسلم و اثبات‌شده در فلسفه افلاطون و ارسطو و نیز در فلسفه اسلامی، دوگانگی نفس و بدن به معنای وجود جنبه روحانی در کنار بدن جسمانی برای انسان است، ولی تقدم و تأخر یا معیت نفس با بدن در تحقق خارجی، مورد اختلاف فیلسوفان می‌باشد. در این باره دو دیدگاه کلی مطرح شده است که در تقابل با یکدیگرند: وجود ارواح بشری پیش از بدن و خلق نفوس بشری همراه با خلق ابدان؛ بر این اساس پرسشی در مورد قدیم یا حادث بودن نفوس بشری مطرح شده است. مقاله حاضر به بررسی دیدگاه افلاطون و ابن‌سینا و مقایسه آن دو درباره حدوث و قدم نفوس بشری می‌پردازد.

۱. حدوث و قدم

در آثار افلاطون استفاده از این دو کلمه و تعریفی از این دو اصطلاح به چشم نمی‌خورد؛ گرچه پس از تعریف می‌توان بر مبنای نظر او این دو واژه را بر موجودات مختلف منطبق کرد، ولی در فلسفه ابن‌سینا حدوث و قدم و اقسام آن تبیین شده و در موارد گوناگون بر موجودات منطبق شده است. ابن‌سینا قدیم و حادث را به دو گونه «قدیم و حادث ذاتی» و «قدیم و حادث زمانی» تقسیم می‌کند و برای هر یک تعریفی ارائه می‌دهد:

قدیم ذاتی، چیزی است که ذاتش دارای مبدأ نیست تا آن ذات به واسطه آن مبدأ به وجود آمده باشد و قدیم زمانی آن شیئی است که برای زمان او آغازی نیست. حادث نیز دو گونه است: یکی از آن دو، چیزی است که ذاتش دارای مبدأ است و به واسطه آن مبدأ موجود است و دیگری، شیئی است که زمانش دارای ابتداست و بعد از اینکه نبوده، موجود شده و قبلی بوده که آن شیء نبوده و آن قبلیت باطل شده است؛ بدین معنا که زمانی بوده که آن شیء در آن زمان معدوم بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۳۲-۵۳۳).

بر این اساس هر آنچه وجودش به مبدای متعلق باشد، وجودش مسبوق به آن مبدأ خواهد بود و هر آنچه وجودش مسبوق به مبدای است، قدیم ذاتی نخواهد بود؛ در عین حال که می‌تواند قدیم زمانی باشد (همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۸۰). ملاک حدوث و قدم ذاتی، بررسی شیء به اعتبار ذات آن است.

در حقیقت آنچه به تنهایی و با صرف نظر از غیر، دارای وجود نبوده، بلکه وجودش از ناحیه غیر باشد، حادث ذاتی است؛ زیرا پیش از اینکه دارای وجود شود، موجود نبوده، در غیر این صورت نیز قدیم ذاتی است، در حالی که در حدوث و قدم زمانی، قبلیت و بعدیت زمانی مطرح است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).

بر اساس تعاریف پیش گفته، موجودی که مخلوق است، قدیم ذاتی نیست، بلکه حادث ذاتی است و حادث ذاتی می تواند قدیم زمانی یا حادث زمانی باشد.

۲. دیدگاه افلاطون درباره حدوث و قدم نفس

افلاطون در محاورات متعددی به مسئله نفس یا روح پرداخته است. بیشترین حجم نظرات او در باب روح، در محاوره فایدروس، فایدون، کتاب دهم قوانین و کتاب دهم جمهوری است. یکی از مسائل مورد توجه او در این محاورات، مسئله حدوث و قدم روح است؛ بدین معنا که آیا روح ما انسانها پیش از بدنهای ما وجود داشته و پس از خلق بدنها به آنها تعلق گرفته است یا همراه با خلق بدنها به وجود آمده است؟ اگر روح پیش از بدن موجود بوده، آیا ازلی و نامخلوق است یا مخلوق؟

ظاهر عبارات افلاطون در مسئله مخلوق یا غیرمخلوق بودن روح، به گونه ای است که برخی معتقدند افلاطون به قدم ذاتی و زمانی روح اعتقاد دارد؛ گرچه مشائین او را معتقد به قدم روح به معنای حدوث پیش از بدن می دانند، نه قدم ذاتی یا زمانی (نورمحمدی نجف آبادی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). در مسئله وجود روح پیش از بدن نیز باید دید آیا مقصود افلاطون، ارواح انسانها با تعیین جزئی شان است یا احتمال صدرالمتألهین در این باره صحیح بوده و مقصود افلاطون، وجود جمعی ارواح بشری در عالم علم الهی است؟ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲).

در موضوع محل بحث، با بیان عبارات افلاطون در این باره به نقد و بررسی دیدگاههای متعارض و تبیین نظر نهایی او می پردازیم.

۲-۱. تعریف روح از منظر افلاطون

در کتاب دهم قوانین، در محاوره ای که از زبان سقراط بیان شده است، موجودات به دو گونه «ساکن» و «متحرک» تقسیم شده اند. حرکت نیز به دو نوع تقسیم شده است: حرکتی که چیزهای دیگر را می جنباند، در حالی که از جنباندن خود ناتوان است و گونه دیگر، حرکتی که هم خود و هم

چیزهای دیگر را می‌تواند بجنباند. سپس دسته دوم را منشأ همه جنبش‌ها و دگرگونی‌ها در همه چیز معرفی کرده، چیزی را که خود را به حرکت درمی‌آورد، «روح» می‌نامد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۵۲-۲۳۵۷).

در **فایدروس** در تبیین ماهیت روح - اعم از روح خدایی و روح بشری - می‌گوید:
 مبدأ جنبش، چیزی است که جنبشش از خود است ... آنچه جنبشش از خود است، همان خود ذات و ماهیت روح است (همان، ج ۳، ص ۱۳۱۳-۱۳۱۴).
 براین اساس افلاطون، روح را موجودی می‌داند که مبدأ حرکت و جنبش بوده، چون خود، مبدأ حرکت است، ممکن نیست حرکتش را از دیگری گرفته باشد؛ پس حرکت خودش نیز از خویش است (همان).

۲-۲. انواع روح از منظر افلاطون

تعریف مذکور، تعریفی از مطلق روح است؛ به گونه‌ای که خود افلاطون نیز روح را اعم از روح خدایی و روح بشری معرفی کرده است و حتی به «ایده روح» اشاره می‌کند (همان). همچنین با تقسیم حرکت و معرفی روح به عنوان آنچه حرکت از اوست، روح را در مقابل کالدهای بی‌روح و فرمانروای جهان بی‌روح می‌داند (همان، ص ۱۳۱۴).

درحقیقت این نگرش افلاطونی درصدد اصالت‌بخشیدن به موجودی کاملاً جدای از عالم اجسام به نام «روح» است و در مقابل دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که نگاه ماده‌گرایانه درباره منشأ عالم داشته‌اند. شاهد این مدعا عبارت افلاطون در کتاب دهم قوانین است. وی پس از آنکه می‌گوید: «بیشتر مردم نمی‌دانند که روح چیست و ماهیتش کدام است و دارای چه نیرویی است ...»، ادعای اصیل‌تر و کهن‌تر بودن روح از جسم را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد:

بیشتر مردم می‌خواهند با کلمه طبیعت، آن ذاتی را بیان کنند که نخستین علت پیدایی چیزهاست، ولی اگر معلوم شود علت نخستین، روح است، نه آتش و هوا، سخن درست این خواهد بود که بگوییم: طبیعت حقیقی، روح است (همان، ج ۴، ص ۲۳۵۰-۲۳۵۱).

همچنان‌که اشیا را به دو گونه «دیدنی» و «نادیدنی» تقسیم کرده، روح را — برخلاف تن که از چیزهای دیدنی است — از امور نادیدنی می‌داند و ویژگی چیزهای دیدنی را تغییرپذیری و نادیدنی‌ها را ثابت بر یک حال معرفی می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۱۲-۵۱۳). درواقع همان‌گونه که یاسپرس

می‌گوید: «افلاطون دو جهان می‌شناسد: جهان ایده‌ها و جهان محسوسات، جهان بودن و جهان شدن، جهانی که با اندیشه می‌توان دریافت و جهان نمودها» (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۰-۹۱). ایجاد این دوگانگی میان روح و جسم به وسیله افلاطون، نشان می‌دهد گاهی هنگامی که او سخن از روح به میان می‌آورد، مقصودش «مطلق روح» و اشاره به جهان ماورای محسوسات و هدفش اصالت‌بخشی به عالمی غیر از عالم اجسام است.

۲-۳. حدوث یا قدم روح بشری

بر مبنای اصیل‌تر و کهن‌تر بودن روح از جسم، دیدگاه صریح افلاطون در باب وجود «مطلق روح» این خواهد بود که «روح پیش از همه اجسام پیدا شده است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۵۰). این قاعده شامل روح بشری نیز می‌شود؛ زیرا طبق نظر افلاطون، روح انسان کامل‌ترین نوع نفس است که هنگام پیدایش او از آسمان آمده و به بدن پیوسته است (همان، ج ۳، ص ۱۹۱۷)؛ بنابراین روح نیز پیش از تولد ما یعنی پیش از وجود تن ما تحقق داشته (همان، ج ۱، ص ۵۱۰) و تن پس از روح ایجاد شده است (همان، ج ۴، ص ۲۳۵۷).

مسلم اینکه وجود روح انسان پیش از بدن اوست - یا روح کلی یا ارواح با تعینات جزئی که بعداً بررسی می‌شود - اما روحی که پیش از بدن تحقق دارد، مخلوق است یا غیرمخلوق؟ افلاطون در **فایدروس** پس از آنکه مبدأ جنبش را روح می‌نامد، به صراحت اذعان می‌کند: «مبدأ ازلی است، نه آنکه بعداً پدید آمده باشد» (همان، ج ۳، ص ۱۳۱۳)؛ در عین حال در **قوانین** این‌گونه می‌گوید:

چون فرمانروای کائنات دید که منشأ همه اعمال و حرکات ما روح است و آن اعمال و حرکات گاه خوب‌اند و گاه بد، و روح و جسم هرچند مانند خدایان ازلی و ابدی نیستند، بلکه آفریده شده‌اند، بی‌آنکه فانی باشند...» (همان، ج ۴، ص ۲۳۶۹).

عبارت **فایدروس** نشان‌دهنده نامخلوق بودن و قدم ذاتی روح است، در حالی که عبارت **قوانین**، مخلوق بودن روح را می‌رساند. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت مقصود افلاطون از روح در **فایدروس**، مطلق روح است، در حالی که در **قوانین** درباره ارواح بشری سخن می‌گوید. هنگامی که از مطلق روح سخن می‌گوید، به جهان روحانی اشاره می‌کند و از آنجاکه غیر از جهان دیدنی و نادیدنی چیزی وجود ندارد، اصالت‌بخشی به جهان روحانی و مبدأ بودن آن، به معنای ازلی بودن آن خواهد بود. بر همین اساس است که روح را حاکم بر آسمان و همه جهان می‌داند (همان، ص ۲۳۵۸)، ولی در

قوانین که از ارواح بشری سخن به میان می‌آورد، آنها را مخلوق و غیرازلی معرفی می‌کند؛ بنابراین افلاطون به قدم ذاتی ارواح بشری معتقد نیست.

اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که مقصود افلاطون از اینکه می‌گوید روح بشر پیش از تن او وجود داشته است، ارواح بشری با تعینات این دنیایی آنها، یا «مثال روح» در عالم علم الهی و به وجود جمعی است؟

صدرالمتألهین احتمال دوم را درباره قول افلاطون مطرح می‌کند و از این طریق میان دیدگاه افلاطون و ارسطو سازگاری ایجاد کرده است:

بدان آنچه از برخی قدما مثل افلاطون نقل شده که قائل به قدم نفوس انسانی بوده‌اند ... شاید مراد، نفوس بشری با این تعینات جزئی نبوده که پیش از بدن موجود باشند، وگرنه محالات ذکرشده پیش می‌آید ... بلکه مراد این بوده که نفوس بشری دارای وجودی دیگر در عالم علم الهی هستند که مبادی این وجودات جزئی‌اند و همان صور مفارقه عقلیه و مثل الهی هستند که مورد اثبات افلاطون و حکمای پیش از اوست. پس نفوس کامل نوع انسانی، دارای انحائی است که بعضی هنگام طبیعت آنها موجودند و برخی پیش از طبیعت و برخی بعد از طبیعت ... (شیرازی، ۱۹۱۸، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

گرچه افلاطون به وجود مثال نفوس بشری پیش از عالم اجسام معتقد است، ولی باید گفت باتوجه به سخنان افلاطون در **فایدروس**، او نفوس بشری با همین تعینات جزئی را نیز مخلوق پیش از بدن‌ها می‌داند. افلاطون برای اثبات وجود ارواح بشری پیش از ابدان، از این استدلال استفاده می‌کند که آموختن همان یادآوری است؛ پس باید آنچه را در این زندگی به یاد می‌آوریم، در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نیست، مگر اینکه روح ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید، وجود داشته باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۳). آنچه ما به یاد می‌آوریم، حقیقتی است که در عالم ارواح پیش از تعلق به ابدان مشاهده می‌کنیم و اگر روحی حقیقت را نتواند ببیند، در اولین تولدش در تن هیچ موجود زنده‌ای جای نخواهد گرفت (همان، ج ۳، ص ۱۳۱۷)؛ بنابراین روح هر آدمی بالضروره باید «خود حقیقت» را مشاهده کرده باشد، وگرنه ممکن نبود در کالبد انسانی درآید (همان، ص ۱۳۱۹). افلاطون در بسط مطلب مذکور این‌گونه می‌گوید:

از میان ارواحی که به دیدار حقیقت نایل آمده‌اند، گروهی کوچک که پیش از دیگران توفیق تماشا یافته‌اند، در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستداران دانش

و جویندگان زیبایی خواهند شد و یا کمر به خدمت فرشتگان دانش و هنر خواهند بست و خدمتگزاران عشق خواهند گردید. روحی که از حیث توفیق تماشای حقیقت در مرتبه دوم قرار دارد یا در تن پهلوانی جنگاور جای می‌گزیند و یا در کالبد پادشاهی که موافق قانون، سلطنت می‌کند. ارواحی که در مرتبه سومند در تن سیاستمداران و بازرگانان ... (همان، ص ۱۳۱۷-۱۳۱۸).

چنین دسته‌بندی در مورد ارواحی که به بدن انسانی تعلق می‌یابند، با تفسیر صدرا از دیدگاه افلاطون ناسازگار است؛ زیرا آنچه به عنوان مثال کلی روح انسانی مورد پذیرش افلاطون است و ملاحظه‌کننده نیز از آن برای تبیین قول افلاطون بهره جسته است، یک موجود روحانی بیشتر نیست، درحالی که طبق دسته‌بندی افلاطون حداقل هر دسته باید دارای یک مثال کلی باشد که این مطلب با مبنای افلاطون منافات دارد. افزون‌براین همان‌گونه که دیدیم، افلاطون درباره مشاهده حقیقت توسط روح فرد انسان‌ها سخن می‌گوید که معنای کثرت و تعدد پیش از تعلق به ابدان را در خود جای داده است.

از سوی دیگر در فایده‌ی هنگامی که اثبات جاودانگی روح و بقای آن پس از مرگ مطرح می‌شود، میان وجود ارواح پیش از تولد و بقای آنها پس از مرگ تناظری برقرار می‌کند و مبنای آن را پدید آمدن اضداد از اضداد معرفی می‌کند:

اگر روح ما پیش از تولد ما وجود داشته باشد و با تولد ما از مرگ به زندگی آید، پس لازم می‌آید که پس از مرگ ما نیز باقی بماند (همان، ج ۱، ص ۵۱۰).

باتوجه به این عبارت، مقصود از روح انسان که پس از مرگ باقی می‌ماند، روح شخصی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ پس با تناظر برقرار شده، مقصود از وجود روح پیش از تن نیز روح شخصی خواهد بود.

براین اساس آنچه از کلام افلاطون برداشت می‌شود این است که مطلق روح دارای قدم ذاتی و ازلی و ابدی است، درحالی که ارواح بشری با همان تعینات جزئی خود با اینکه قدیم ذاتی نبوده‌اند و مخلوق‌اند، ولی پیدایش آنها پیش از بدن‌ها بوده، پس از خلق بدن‌ها به آنها تعلق گرفته‌اند.

۳. دیدگاه ابن سینا درباره حدوث و قدم نفس

در مقابل قول افلاطون درباره پیدایش نفوس بشری، ارسطو و تابعان او به پیدایش و حدوث ارواح با حدوث بدن‌ها قائل‌اند (شیرازی، ۱۹۱۸، ج ۸، ص ۳۳۲/همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶)؛ بدین ترتیب اثبات

قول دوم بر مبنای رد حرف افلاطون شکل گرفت. نویسندگان تاریخ فلسفه و شارحان ابن سینا و نیز صدرالمتألهین معتقدند ابن سینا در این مسئله تابع نظر ارسطو بوده، به مخالفت با افلاطون پرداخته است (جر و فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۴۷۱ / ناییجی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۴ / شیرازی، ۱۹۱۸، ج ۸، ص ۳۳۲)؛ زیرا آنچه در کتب فلسفی او به روشنی به چشم می‌خورد، رد قول وجود نفس پیش از بدن است؛ البته بی‌آنکه به صاحب قول یعنی افلاطون اشاره نماید. با توجه به نتیجه‌ای که از دیدگاه افلاطون گرفته شد، می‌توان گفت اگر ابن سینا به حدوث نفس همراه با حدوث بدن قائل باشد، قول او مقابل قول افلاطون و براهین او در رد سخن اوست، اما آنچه با بررسی آثار ابن سینا قابل مشاهده است، وجود دو نوع رویکرد به مسئله نفس است: مخالفت با افلاطون و موافقت با او؛ بنابراین در بخش بعد به بررسی تحلیلی نظر ابن سینا در مسئله حدوث و قدم نفس می‌پردازیم.

۳-۱. رویکرد اول ابن سینا

ابن سینا در این رویکرد که در کتب فلسفی و برهانی خود مطرح کرده است، با بیان عباراتی آشکارا از نظریه حدوث نفس همراه با حدوث بدن دفاع کرده، در رد قول به وجود نفوس انسانی پیش از ابدان برهان اقامه می‌کند:

إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان:
نفوس انسانی، جدای از بدن موجود نیست تا بعداً تعلق به بدن پیدا کند
(ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۲، ص ۱۹۸).

در عین حال نفس را در ذات خود، جوهر عقلی مفارق از بدن می‌داند که وقتی جسمی مستعد نفس با مزاجی خاص پدید می‌آید، واهب‌الصور یا عقل فعال، نفسی به آن جسم می‌بخشد تا تدبیر بدن را انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۵۱ و ۵۴).

ابن سینا در رابطه نفس و بدن، به چهار جهت از مسئله اشاره می‌کند: ذات نفس، تحقق نفس، استکمال نفس و بقای نفس. در هر یک نیز نوع رابطه نفس با بدن را به تصویر می‌کشد؛ بدین صورت که نفس در ذات و در بقای خود بی‌نیاز از بدن و در تحقق و برخی استکمالات، نیازمند بدن است و این نیازمندی نفس به بدن را دلیل بر حدوث آن معرفی می‌کند:

النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها لا تنطبع في مادة بل هي مفارقة و إنما
احتاجت إلى هذا الملبد لأن إمكان وجودها لم يكن في ذلك قبل مع هذا
البدن و احتاجت أيضا إلى البدن لتعال به بعض استكمالها لو لم تكن

النفس حادثتها إحتاجت إلى اللبدن: نفس انسانی جوهری قائم به ذات است که منطبع در ماده نیست، بلکه جدای از آن است و احتیاج او به بدن، به دلیل آن است که در ذات خود امکان وجود ندارد، جز با بدن. همچنین برای رسیدن به برخی کمالاتش به بدن نیازمند است که اگر نفس حادث نبود، نیازمند بدن نمی بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۷۶).

الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه: جسم، شرط در وجود نفس است، اما در بقاء، نفس به بدن محتاج نیست (همان، ص ۸۱).

ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لإستعمالها اياه، و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها ... و أما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذلتاً منفردتباختلاف موادها التي كلفت و باختلاف أزمنة حدوثها، و إختلاف هيئتها التي بحسب تبدلها المختلفة لاحالة بأحوالها: هرگاه بدنی که صلاحیت به کار گرفته شدن توسط نفسی را داشته باشد، به وجود بیاید، نفس نیز حادث می شود و بدن حادث، مملکت و ابزار نفس می شود ... اما بعد از مفارقت نفس از بدن، با اختلاف موادشان و با اختلاف زمان حدوث نفوس و با اختلاف هیئت هایی که با ابدان مختلف برای نفس حاصل است، هریک از نفوس ذاتی جداگانه می گردند (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸-۳۷۶).

آخرین عبارات نشان دهنده این است که ابن سینا حدوث نفس را حدوث زمانی می داند؛ زیرا با آمادگی ماده قبلی همراه است.

برهان مهمی که ابن سینا برای رد وجود نفس پیش از بدن و در نتیجه اثبات حدوث نفس همراه با

حدوث بدن، در کتب خود ارائه می دهد، از این قرار است:

اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، یا متکثر است یا واحد. در صورت تعدد، کثرت یا به خاطر ماهیت و صورت است و یا به خاطر نسبت آنها با ماده. تکثر به خاطر ماهیت نمی تواند باشد؛ زیرا ماهیت و صورت در همه یکسان است و نفوس در نوع مشترک اند؛ پس تغایر باید به خاطر نسبت نفوس با ماده و بدن باشد؛ پس پیش از وجود بدن، نفوس متعدد امکان تحقق ندارند. نفس پیش از بدن، واحد نیز نمی تواند باشد؛ زیرا یا نفس با حفظ وحدتش در بدن های متعدد تصرف می کند و این امر محال است؛ زیرا نفس واحد نمی تواند ویژگی های متضاد افراد مثل علم و جهل را داشته باشد؛ لذا ویژگی همه افراد باید یکسان باشد؛ پس باید نفس واحد، منقسم شده و هر جزئی به بدنی تعلق

گیرد و این امر نیز به دلیل تجرد عقلی نفس محال است (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۴ / همو، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹ / همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵ / همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷-۱۰۸).

پس در این رویکرد شیخ به حدوث زمانی نفس معتقد است و با افلاطون در ماهیت ذاتی نفس که جوهر عقلی مفارق است، موافق بوده، ولی نمی پذیرد این جوهر عقلی پیش از بدن تحقق داشته و بی نیاز از بدن باشد. در عین حال تناظری را که افلاطون میان بقای نفس و تحقق آن در احتیاج به بدن مطرح کرد، مردود می داند. افلاطون معتقد بود اگر روح پس از مرگ و بدون بدن باقی است، پس پیش از بدن نیز جدای از آن می تواند و باید وجود داشته باشد، در حالی که ابن سینا میان این دو تفکیک قائل می شود و تجرد ذاتی نفس و عدم نیاز به بدن در ذاتش را برای امکان بقای آن پس از مرگ کافی می داند.

۳-۲. رویکرد دوم ابن سینا

در رویکرد دوم که در اشعار و رسائل رمزی عرفانی او مطرح شده است، سخنانی شبیه به سخنان افلاطون بیان می کند. برخی معتقدند این امر، تأثیر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی بر اوست (جر و فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۴۹۸). وی در قصیده ای مشهور به قصیده عینیه که در باره نفس است، این گونه می گوید:

هبطت بلیک من المحل الأرفع و بقاء ذات تعزز و تمنع ... کبوتری که
دارای عزت و مناعت است، از جایگاه بلند بر تو فرود آمد ... (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱).

در رساله الطیر همان تشبیه را انجام می دهد و نفوس انسانی را مانند دسته ای از مرغان می داند که صیادان آنها را به دام انداخته اند. با تلاش، بند از سر و بال خود باز می کنند، ولی پاهایشان گرفتار در بند می ماند تا اینکه به وسیله پادشاه از آن بندها خلاصی می یابند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۴۰۰-۴۰۶).

این تعبیرها همانند تعبیری است که افلاطون در باره چگونگی هبوط نفس و تعلق آن به بدن به کار برده است:

روحی که پاکی و کمال خود را از دست نداده است، در عالم بالا می گردد و جهان لایتناهی را می پیماید، ولی چون بال و پرش بریزد، اختیارش از دست به در می رود و بی اختیار به سوی رانده می شود تا آنکه به چیزی سخت و

ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین سان کالبدی زمینی می‌یابد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۱۴).

بدین ترتیب اگر کلمات شیخ‌الرئیس در اینجا ناظر به مسئله پیدایش نفوس باشد، باید گفت او تقریری افلاطونی نیز از این مسئله ارائه کرده است.

۳-۳. دیدگاه نهایی ابن‌سینا در حدوث و قدم روح بشری

در بیان نظر نهایی شیخ‌الرئیس، برخی معتقدند فلسفه افلاطون بیش از فلسفه ارسطو او را به خود مشتاق ساخته بود و با اینکه عقل او توهمات و پندارهای متافیزیکی افلاطونی را رد می‌کرد، نفس او در صدد خلاصی از عبودیت عقل بود؛ بنابراین خیالات و پندارهایی پدید آورده و آنها را در قالب شعر ریخته است؛ بدین ترتیب ما با دو ابن‌سینا روبه‌رو هستیم: «ابن‌سینای شاعر» که افلاطونی می‌اندیشد و «ابن‌سینای فیلسوف» که همچون سایر فلاسفه اسلامی، نگاه ارسطویی دارد (جر و فاختوری، ۱۳۷۳، ص ۵۰۳).

صدرالمتألهین نیز به رویکرد دوم ابن‌سینا توجه دارد، ولی به‌گونه‌ای دیگر این دو را توجیه می‌کند: در اقوال حکمای قدیم، اشارات و رموز دقیقی درباره هیبوط نفس از آن عالم و صعود آن وجود دارد... شیخ‌الرئیس نیز قصیده‌ای دارد درباره علت هیبوط نفس که آغاز آن چنین است: «کیوتری که دارای عزت و مناعت است، از جایگاه بلند بر تو فرود آمد». همه اینها بیان‌کننده این مطلب است که نفس، دارای وجودی پیش از بدن و وجودی در عالم الهی است... و مقصود از سقوط نفس، صدور آن از سبب اصلی و نزول آن از علت مقدس عقلی آن است (شیرازی، ۱۹۱۸، ج ۸، ص ۳۵۷-۳۵۸).

براین اساس ملاحظه‌ای همان اعتقادی را که در تفسیر قول افلاطون داشت، در قصیده شیخ نیز به او نسبت می‌دهد و در واقع با تبیین قول خود، در صدد حل تعارض میان این دو رویکرد است، ولی بنا بر آنچه در تبیین قول افلاطون بیان کردیم، نمی‌توان برداشت صدر را در مورد این قول پذیرفت؛ زیرا شیخ نیز در رویکرد عرفانی خود همچون افلاطون نفوس بشری را متعدد ذکر کرده، تشبیه به مجموعه‌ای از مرغان می‌کند و همان‌گونه که گفته شد، این تعدد نفوس با وحدت مثال کلی ناسازگار است؛ بنابراین باید وجه دیگری برای تبیین نظر نهایی شیخ بیابیم.

به نظر می‌رسد آنچه در اینجا باید مد نظر قرار گیرد اینکه لازم است میان نوشته‌های فلسفی و عرفانی شیخ تفاوت قائل شد. بر خلاف افلاطون که در نوشته‌هایش استدلال بر وجود نفس پیش از

بدن دارد، شیخ‌الرئیس هیچ‌گاه استدلال بر این مطلب بیان نکرده است، بلکه هنگامی که مسئله وجود نفس را به شیوه عقلی بررسی می‌کند، با افلاطون مخالفت می‌نماید، اما هنگامی که مسئله ذات مجرد نفس و تعلق این وجود مفارق به عالم مجردات را لحاظ می‌کند، آن را از موطنی دیگر می‌بیند؛ به همین دلیل فراق او را از موطن اصلی به معنای واقعی‌اش مطرح کرده و تنزل او از آن عالم را نه از حیث تحقق خارجی، بلکه از این‌رو می‌داند که نفس با تجرد ذاتی‌اش رتبه‌ای بالاتر از بدن مادی دارد. این دو قول ابن‌سینا در دو زمینه فلسفی و عرفانی، هیچ تعارضی با یکدیگر ندارند؛ براین اساس ابن‌سینا اعتقاد دارد نفس از نظر زمانی همراه با بدن حادث شده است، ولی در ذات خود موجودی مجرد بوده، از عقل فعال مجرد صادر شده و از حیث کمالی از بدن برتر است و تقدم رتبی بر آن دارد؛ به همین دلیل با تعلق به این بدن مادی، از جایگاه اصلی خود جدا شده است و باید به آنجا بازگردد. این تعبیر با امکان جدایی نفس از بدن پس از مرگ از نظر ابن‌سینا و معاد او کاملاً همخوانی دارد.

نتیجه

باتوجه به بررسی اقوال و نظر به آثار افلاطون و ابن‌سینا معلوم می‌شود دوگانگی نفس و بدن از نظر هر دو مسلم است و هر دو نفس را دارای تجرد ذاتی و در نتیجه از نظر کمالی، مقدم بر بدن و جسم می‌دانند، اما در تحقق و وجود خارجی اختلاف دارند. افلاطون برتری وجودی و کمالی نفس بر بدن را سبب تقدم وجودی آن بر بدن دانسته، معتقد است ارواح انسان‌ها پیش از تعلق به ابدان در عالم ارواح موجود بوده، دسته‌های گوناگونی دارند، ولی شیخ‌الرئیس با وجود پذیرش تقدم رتبی و کمالی نفس بر بدن و قول به تجرد عقلی نفس، وجود نفس پیش از بدن را منجر به امور محال می‌داند و با برهان، امکان وجود نفس بدون بدن را رد می‌کند. وی معتقد است برای ایجاد روح باید ماده مستعدی وجود داشته باشد که همان بدن است؛ بنابراین نفس، حادث زمانی در زمان حدوث بدن خواهد بود. همچنین افلاطون میان وجود پس از مرگ روح و وجود پیش از تحقق بدن، تناظر برقرار کرده، اعتقاد دارد اگر روح را جاودانه در نظر بگیریم، پس از مرگ می‌تواند بدون بدن موجود باشد، پس در تحققش نیز محتاج بدن نیست، درحالی‌که شیخ‌الرئیس معتقد است نیازمندی و عدم نیاز نفس به بدن در مراحل گوناگون متفاوت می‌باشد؛ بدین صورت که نفس در ایجاد خود و برخی استکمالات محتاج بدن است، ولی در ذات مجرد و بقائش بی‌نیاز از بدن می‌باشد و تناظر را میان بقای نفس و ذات مجرد آن قائل شده است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ (الف)، **التعلیقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛** بیروت: مکتبه الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. _____؛ (ب)، **شفا، طبیعیات؛** ج ۲، کتاب النفس؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. _____؛ **الإشارات والتنبیها؛** قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. _____؛ **المبدأ والمعاد؛** تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۵. _____؛ **النجاة؛** تصحیح محمدتقی دانش یژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. _____؛ **رساله نفس؛** تصحیح موسی عمید؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۷. _____؛ **رسائل؛** ج ۲. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول، ۱۹۵۳م.
۸. _____؛ **رسائل؛** قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۹. _____؛ **عشر قصائد وأشعار؛** قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۰. افلاطون؛ **دوره آثار افلاطون؛** ج ۱، ۳ و ۴، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۱۱. جر، خلیل و حنا فاخوری؛ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛** ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛** ج ۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. _____؛ **مفاتیح الغیب؛** تصحیح محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۴. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه؛** ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبیوی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۰.
۱۵. نایبجی، محمدحسین؛ **ترجمه و شرح کتاب نفس شفا؛** قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۱۶. نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی و محمدرضا نورمحمدی نجف‌آبادی؛ «پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی؛ ش ۴، ۱۳۹۳، ص ۷۱-۹۶.
۱۷. یاسپرس، کارل؛ افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.

اعتباریت علم مفهومی در حکم کاشفیت حقیقی و ارجمندی علم حصولی

هادی ملک‌زاده^۱ و ابوالفضل کیاشمشکی^۲

چکیده

آیا انقسام علم بشری به حضوری و حصولی، امری حقیقی است یا اعتباری؟ آیا در علم حصولی دو معلوم حصولی وجود دارد؛ یکی بالذات و دیگری بالعرض؟ یا یک معلوم حصولی بیشتر ندارد؟ در صورت اعتباریت علم حصولی، آیا اصولاً منظومه معرفت بشری شکل می‌گیرد یا راهی برای اکتشاف نفس‌الأمر نخواهد داشت؟ فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا، ملاصدرا، میرداماد و علامه طباطبایی در این باره چگونه نظریه‌پردازی کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد معرفت حصولی در عین حال که به نوعی حقیقی است، به لحاظ دیگری به کلی از مجازیت میرا نیست. برخی متفکران معاصر نیز علم حصولی را به نحوی اعتباری و دسته‌ای آن را حقیقی می‌دانند. گویا هر دو دسته با تفسیری درست می‌اندیشند و جمع این آرا ممکن می‌نماید. علم حصولی در عین حال که نسبت به نسبی‌گرایی و شکاکیت و سفسطه سوفسطائیان یک علم حقیقی است و مقدمه علوم حضوری متعالی و نفوذ به نفس‌الأمر عمیق عالم می‌باشد، ولی نسبت به علوم شهودی به نوعی اعتباری است و عمدتاً به سایه و سراب واقعیت اصیل عالم معطوف می‌باشد و از طریق عکس به اصل تقب می‌زند؛ زیرا عمق‌نهایی جز با شهود قابل دریافت نیست؛ بنابراین مجازی‌بودن آن در عرف فلسفه و عرفان اسلامی به معنای معرفت‌شناسی متزلزل فلسفه غرب نیست.

واژگان کلیدی: معرفت بشری، علم حضوری و حصولی، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، اعتباری.

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۲۶

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف قم (hmsk1356@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه امیرکبیر تهران (akia45@gmail.com).

مقدمه

تقسیم و تفکیک علم به حصولی و حضوری در فلسفه و کلام اسلامی، تاریخ بلندی دارد. برخی فیلسوفان علم حصولی را حقیقی دانسته‌اند و این تقسیم را حقیقی می‌دانند و دسته‌ای از فیلسوفان این انقسام را مجازی دانسته‌اند و معتقدند نظر عمیق باور دارد که علم منحصر در علم حضوری است و علم حصولی یک اعتبار و اضطرار عقلی می‌باشد. این دیدگاه ممکن است موهم مجازیت و بی‌اعتباری علم حصولی تلقی گردد، ولی مقصود ظاهرا چیز دیگری است.

از آنجاکه به نظر بسیاری از متفکران اسلامی و غربی، علم حضوری (معرفت مستقیم) و حصولی (معرفت غیرمستقیم) هر دو در معرفت‌شناسی مهم و مؤثرند و معرفت بشری بدون هریک عقیم و ابتر می‌ماند (راسل، ۱۳۷۷، ص ۶۷-۶۹ / کنفیلد، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹ / بونجور، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱ / طوسی و حلی، ۱۴۳۰، ص ۴۰۰ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۷-۲۶۷ / خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۳، ص ۸۰-۸۱ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸ / ملک‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۶۶-۶۷)، بررسی مسئله اعتباریت علم حصولی ضروری می‌نماید؛ چراکه «اگر علم حضوری نباشد، علم حصولی هم نخواهیم داشت» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۲) و «علم حضوری سنگ بنای معارف بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی است» (اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۱۵). اگر علم حصولی هم سراب باشد، باب معرفت کلی، منظومه‌های معرفتی و مکاتب فلسفی، عرفانی، دینی، منطقی و همه رشته‌های علوم (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علم اقتصاد و...) بسته خواهد شد و حتی زندگی روزمره و عرفی متعذر یا دست‌کم متعسر می‌شود؛ شخصی که بیماری فراموشی دارد، قطعاً زندگی متعارف با معضلات فراوانی روبه‌روست؛ اکنون فرض بگیریم که فقدان تخیل و تعقل نیز بدان اضافه گردد.

نویسنده معتقد است دیدگاه این متفکران و فیلسوفان بزرگ - اعم از مخالف و موافق - هر دو قابل احترام و اعتناست و نکات دقیق و ظریف فلسفی فراوانی در آن به‌دید می‌آید. چنین می‌نماید که هر دو به نوعی مقرون به واقعیت می‌اندیشند و باید بین این نظرات جمع کرد، راه میانه را در پیش گرفت و به حقیقی بودن علم حصولی در عین اعتباریت آن در برخی تفاسیر قائل

شد؛ البته با تحلیل و تفسیری که بدان خواهیم پرداخت. در ابتدا به آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان سلف و اندیشمندان خلف و معاصر نگاهی خواهیم انداخت. آن‌گاه به توصیف و تحلیل موضوع از نگاه برخی فیلسوفان بزرگ و مشهور می‌پردازیم و درنهایت به راه حل نهایی و جمع‌بندی خواهیم رسید.

۱. دیدگاه فلاسفه اسلامی

حصر علم در علم حضوری از عبارات فلاسفه قابل فهم است، ولی نکته اساسی تفسیری است که از این انحصار می‌توان ارائه کرد. ابن‌سینا می‌گوید:

معلوم حقیقی همان نفس صورت ذهنی است، ولی آن چیزی که آن صورت ذهنی، صورت آن است، معلوم بالعرض است. معلوم فقط همان علم است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۸۹).

میرداماد «علم حضوری را علم حقیقی می‌داند و علم حصولی را مجازاً علم می‌نامد» (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶). ملاصدرا نیز در مواردی گفته است: «علم حقیقی جز علم حضوری نیست و علم حصولی معلوم بالعرض است» (صدر، ۱۳۵۴، ص ۸۳/ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). علامه طباطبایی تقسیم علم به حضوری و حصولی را نه فقط قیاسی و نسبی، بلکه نظری بدوی می‌داند، علم حصولی را مجازی و اضطراری عقلی می‌خواند و علم حقیقی را تنها علم حضوری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، صص ۹۲۱—۹۲۲ و ۹۳۱/ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۸۷—۱۸۸). علامه جوادی آملی حتی مفهوم را معلوم بالذات نمی‌داند، مگر به طور نسبی و معلوم بالذات حقیقی و ماهیت متحد با آن را وجود علم می‌داند، نه وجود ذهنی. البته ماهیت متحد با آن را نسبت به ماهیت خارجی، معلوم بالذات می‌داند، نه وجود علم (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۸). این دیدگاه میراث ملاصدراست و از نتایج برخی تفاسیر اصالت وجود محسوب می‌شود. ملاصدرا مفهوم ذهنی را نسبت به وجود علم، ظلی می‌داند و نسبت به وجود خارجی معلوم، ذهنی می‌نامد؛ یعنی صور حکایت‌گر را با دو قیاس، امر ذهنی و ظلی می‌داند (صدر، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۷/ همو، ۱۳۵۲، ص ۵۶۹/ عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۶۵ و ۱۱۷).

علامه مصباح یزدی علم حصولی را امری اعتباری و نسبی می‌داند که منوط به اعتبار فاعل

شناسایی است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۴۲۸-۴۳۰). برخی متفکران معاصر نیز این گونه می‌گویند و همین سخنان فیلسوفان مشهور را تأیید می‌کنند. ایشان فتوا به نسبییت علم می‌دهند و در نهایت علم حصولی را نوعی علم حضوری می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۲-۲۳، ص ۶۵-۶۹؛ اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). برخی نیز در عین اعتقاد به نسبییت و حصر علم در علم حضوری، پذیرفتن دیدگاه علامه طباطبایی درباره اعتباری و وهمی بودن علم حصولی را دشوار دانسته‌اند (اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵).

اعتباری در اینجا یکی انگاشتن دو امر است که یکی نیستند؛ یعنی حکم به این همانی در عین این نه آئی؛ علم به عکس را علم به اصل دانستن و اصل غائب را با حکایت حاضر تطبیق کردن. اکنون برای تبیین و توضیح دقیق‌تر با تفصیل بیشتر به بررسی آرای متفکران مهم‌تر و مشهورتر می‌پردازیم.

۱-۱. نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی می‌نویسد:

تقسیم علم به حصولی و حضوری چیزی است که نظر ابتدایی بدان می‌رسد، اما آنچه نظر دقیق و عمیق بدان می‌رساند، آن است که علم حصولی نیز درحقیقت به علم حضوری منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، صص ۹۲۱-۹۲۲ و ۹۳۱/ همو، ۱۴۲۰، صص ۱۸۷-۱۸۸).

بیان ایشان در موضع دیگری پس از آوردن مقدمات و استدلالی بر این مسئله این‌گونه است: «علوم حصولی درحقیقت علوم حضوری‌اند» (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۸)؛ یعنی علم حصولی را به علم حضوری تحویل می‌برد و فرومی‌کاهد.

اغلب گفته می‌شود در علم حصولی دو معلوم وجود دارد؛ معلوم بالذات و معلوم بالعرض. معلوم بالذات همان حاکی یا به بیان غیردقیق، همان صورت علمیه یا ذهنیه است و معلوم بالعرض همان شیء خارج از حکایت می‌باشد که محکی است. معلوم بالعرض مجازاً معلوم است و آنچه حقیقتاً معلوم می‌باشد، همان حاکی است. تقسیم معلوم به این دو قسم و حقیقی دانستن یکی و مجازی دانستن دیگری نشان از آن دارد که علم درحقیقت فقط حضوری بوده، تقسیم علم به حصولی و حضوری تقسیمی حقیقی نیست. علامه طباطبایی گفته است:

معلوم به علم حصولی تقسیم می‌شود به معلوم بالذات و معلوم بالعرض. معلوم بالذات همان صورتی است که بدون واسطه برای عالم حاصل آمده و معلوم بالعرض همان امر خارجی است که صورت علمی از آن حکایت می‌کند و از آن رو که نوعی اتحاد [ماهوی] با معلوم بالذات دارد، معلوم بالعرض و مجازی نامیده شده است (همان، ص ۱۸۷-۱۸۸).

از دیدگاه علامه، علم حقیقی فقط حضوری است و علم حصولی علم حقیقی نیست، بلکه صرفاً پوشش جهل حضوری است؛ یعنی هر جا ذهن انسان علم حضوری (= حقیقی) ندارد، با قیاس غایب به شاهد علم حصولی (= اعتباری) جعل و اعتبار می‌کند؛ مثلاً کسی که نمی‌تواند در ورزشگاه حاضر شود، برنامه تلویزیونی زنده را جانشین حضور در ورزشگاه می‌کند و دیدن فیلم را رؤیت واقع می‌انگارد. علم حصولی حکم علم را دارد، ولی علم نیست؛ چنان‌که عکس و اسم شخص، حکم شخص را دارد، اما اصل و موسوم نیست؛ بدین معنا علم حصولی واقعا مجازی است.

۱-۲. نظر ملاصدرا

ردپای دیدگاه علامه در آثار صدر المتألهین قابل رؤیت است. وی نیز تصریح دارد که در علم حصولی دو معلوم هست:

آنچه که معلوم نامیده می‌شود، دو قسم است؛ یکی آن است که وجود فی نفسه آن همان وجودش برای مدرکش است و صورت عینی آن همان صورت علمیه آن است و بدان معلوم بالذات گویند و دومی آن است که وجود فی نفسه آن غیر از وجودش برای مدرکش است و صورت عینی اش همان صورت علمی اش نیست و بدان معلوم بالعرض گویند؛ پس هنگامی که گفته می‌شود «علم عبارت است از صورت حاصل شده از شیء نزد مدرک»، منظور از معلوم، امری خارج از قوه مدرک است؛ مانند آسمان و زمین و خانه و... و هنگامی که می‌گویند «علم عبارت است از حضور صورت شیء برای مدرک»، منظور از علم همان خود معلوم است، نه چیزی غیر از آن و در هر دو قسم آنچه حقیقتاً معلوم است و بالذات مکشوف شده، همان صورتی است که وجودش وجود نوری ادراکی خالص از حجب مادی و غیر مشوب با اعدام و ظلمات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱).

وی همچنین در کتاب دیگری پس از بیان تقسیم معلوم به دو قسم بالذات و بالعرض، آشکارا بیان می‌کند که علم درحقیقت فقط حضوری است:

معلوم و مدرک درحقیقت همان نفس صورت حاضر است، نه آنچه از تصور بیرون است؛ زیرا علاقه وجودی مستلزم برای علم درحقیقت منحصرابین عالم و صورت است و نه چیز دیگری. به‌خلاف معلوم به علم حضوری به‌حسب وجود عینی آن؛ چون معلوم بالذات در این هنگام همان نفس ذات امر عینی است، به‌سبب تحقق علاقه وجودی بین آن و عالم؛ درنتیجه علم حضوری کامل‌ترین صنف علم است، بلکه علم درحقیقت غیر از علم حضوری نیست (صدر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳).^۱

ملاصدرا در عبارت آخر تصریح می‌کند که علم حصولی، علم نیست.

فیاض لاهیجی که شاگرد برجسته ملاصدراست، همین تعبیرها را با برخی مبانی محتمل قبول دارد و همانند استاد استدلال می‌کند. وی درنهایت تحلیل دیگری دارد که بدان اشاره خواهیم کرد (فیاض، بیتا، ج ۲، ص ۵۳۳).

۱-۳. نظر میرداماد

اندیشه «انحصار علم به علم حضوری و مجازیت علم حصولی» را آشکارا در عباراتی از میرداماد - استاد ملاصدرا - می‌توان یافت. کلام ایشان این‌گونه است:

اما آنچه صاحب صورت است، حقیقتاً معلوم نیست و تنها بالعرض معلوم است؛ به‌سبب علاقه‌ای که مصحح انتساب است (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶).^۲

یعنی علم به‌صورت (تصور درخت) سبب تصحیح نسبت مجازی معلومیت به متعلق صورت (درخت خارجی) است. او سپس متفرع بر این مطلب علم حقیقی را در علم حضوری منحصر دانسته است:

آیا نزد تو از واضحات نیست که صورت علمیه — که همان معلوم بالذات است — به علم شروقی حضوری معلوم است؛ زیرا این صورت با هویت خودش بدون واسطه صورت دیگری که در ماهیت با آن مساوی باشد [مراد علم حصولی است] معلوم است و تنها چیزی که در علم صورتی حصولی معلوم است، شیء صاحب صورت است و آن هم تنها معلوم بالعرض است؛ بنابراین چنان که روشن شد که علم بالذات فقط علم بالکنه

۱. «فالعلم الحضوري هو اتم صنفی العلم بل العلم فی الحقیقه لیس إلا هو».

۲. «اما الشئ ذی الصورة فلیس المعلوم بالحقیقه و إنما له المعلومیه بالعرض للعلاقة المصححه للإنتساب».

است و آنچه که حقیقتاً معلوم است، چیزی جز کنه نیست. همچنین روشن شد که علم بالذاتی جز علم حضوری وجود ندارد و آنچه که حقیقتاً معلوم است، چیزی نیست جز آنچه نفس ذات و جوهر هویتش [در نفس] حاضر می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۸-۳۳۹).

۱-۴. نظر ابن سینا

با بازگشت به گذشته، نشانه‌های این تفکر را در آثار شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا می‌توان دید: *المعلوم بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك و أما الشيء الذي تلك الصورة صورته، فهو بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم. و إلا يتسلسل إلى غير النهاية: معلوم حقیقی همان نفس صورت نقش بسته در ذهن توست و اما آن چیزی که آن صورت، صورت اوست پس به‌طور بالعرض معلوم است؛ در نتیجه معلوم فقط همان علم است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۸۹).*

استدلالی که این بزرگان فلسفه برای انحصار علم در علم حضوری اقامه کرده‌اند، به‌طور خلاصه بدین شرح است:

مقدمه یکم، در هر علم حصولی دو معلوم موجود است؛ معلوم بالذات و معلوم بالعرض. مقدمه دوم، معلوم بالذات معلوم به علم حضوری است، وگرنه تسلسل محال پیش می‌آید. مقدمه سوم، معلوم بالعرض حقیقتاً معلوم نیست و مجازاً بدان معلوم گفته می‌شود؛ زیرا هیچ علاقه عینی و ذاتی میان آن و عالم برقرار نیست. در نتیجه علم حصولی نیز در حقیقت علم حضوری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۲۲-۲۳).

۲. ارزیابی حصر علم در علم حضوری

انحصار علم در علم حضوری و مجازیت علم حصولی با تقسیم علم به حصولی و حضوری منافات دارد. از نظر نویسنده، این سخن غریب است. اگر واقعا مقصود فلاسفه باشد، پیش از پرداختن به بررسی آن گفتن برخی مقدمات ضروری است؛ نخست، بدهت تقسیم علم به حضوری و حصولی؛ دوم، اینکه واژه «بالعرض» مشترک لفظی است.

۱. مقصود مجاز عقلی و در اسناد است، نه مجاز لفظی.

۲-۱. بداهت انقسام علم به حضوری و حصولی

تقسیم علم به حضوری و حصولی به چهار گزاره تحلیل می‌شود:

۱. علم موجود است: بدیهی است؛ چراکه انکار، شک، ظن یا وهم در «اصل علم» خود اعتراف به نوعی علم است؛ زیرا خود انکار، شک، ظن، وهم هم معلوم به علم حضوری و حصولی وجدانی است؛ چراکه شاک و واهم و منکر دیگر نمی‌تواند انکار و وهم و شک خود را هم مجهول بداند و آن را به علم حضوری در خود می‌یابد و در ذهن او به علم حصولی هم ترجمه می‌گردد. انکار آن مکابره است.
۲. علم حضوری موجود است.
۳. علم حصولی موجود است.
۴. علم یا حصولی است یا حضوری (منفصله حقیقیه): هیچ علمی نمی‌شود هم حضوری باشد و هم حصولی، یا نه حصولی باشد، نه حضوری.

همه این قضایا بدیهی است؛ زیرا اینکه علم حضوری داریم، امری بدیهی وجدانی است و اینکه علم حصولی داریم نیز بدیهی وجدانی است. بدیهی است که همه علوم ما حضوری نیستند و بعضی از آنها با واسطه حاکی برای انسان معلوم‌اند. ازسویی هر علمی یا واسطه حاکی دارد یا ندارد و این امر نیز بدیهی است. مصداق اصل تناقض است: عالم، یا هویت عینی را وجدان می‌کند یا حکایت ذهنی را و علمی غیر از این دو مورد وجود ندارد (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ بنابراین تقسیم علم به حضوری و حصولی امری بدیهی است و انکار علم حصولی به نوعی اثبات آن است؛ زیرا همه این تحلیل‌ها، استدلال‌ها و انکارها با خود علم حصولی صورت می‌گیرد. علم حضوری به اعتراف فلاسفه، تصور، تصدیق، معرف و حجت ندارد.

۲-۲. معانی بالعرض؛ بالتبع و بالمجاز

در سخنان فلاسفه اسلامی واسطه در دو معنا به کار رفته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹ / شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳):

- واسطه در ثبوت: از آن به حیثیت تعلیلیه تعبیر می‌شود.

- واسطه در عروض: آن را حیثیت تقییدیه می‌نامند.

واسطه در ثبوت همان علت شیء است. تحقق هر چیزی — اعم از اصل وجود یا وصف و کمال وجودی — یا بدون واسطه است؛ مانند وجود خداوند و علم او، یا دارای واسطه است؛ مانند وجود انسان‌ها و علم آنها که هم وجودشان و هم علم‌شان متوقف بر خالقیت خداوند می‌باشد. اما واسطه در عروض مصحح حمل^۱ و لذا مصحح، مجاز است؛ یعنی باوجود این واسطه می‌توان مجازاً — مجاز عقلی و مجاز در اسناد، نه مجاز لغوی — چیزی را که حقیقتاً دارای وصفی نیست، موضوع قرار داد و وصف را بر آن حمل کرد؛ مانند «ناودان جاری شد». جاری شدن وصف بالذات برای ناودان نیست؛ مثلاً باید باران باریده و آب از ناودان جاری شده باشد تا بتوان گفت ناودان جاری شده است، ولی باران واقعاً ناودان را تکان نمی‌دهد و آنچه حقیقتاً جریان یافته، آب است؛ بنابراین باران واسطه در ثبوت برای حرکت ناودان نیست، ولی هنگامی که باران می‌بارد، می‌توان گفت ناودان به راه افتاده است و حکم جریان را به ناودان نیز می‌توان نسبت داد. به عبارت دیگر وقتی باران بیارد، صحیح است که مجازاً جریان را به ناودان منتسب سازیم، درحالی که پیش از باریدن باران چنین اسناد مجازی غلط بود.

فیلسوفان برای بیان تحقق بدون واسطه در ثبوت، تعبیر «بذاته» را به کار می‌برند؛ مثلاً درباره واجب‌الوجود می‌گویند که او واجب بالذات است؛ یعنی موجودیت او از ناحیه دیگری نیست و واسطه فیض و علت فاعلی و غیر آن ندارد.

همچنین معمولاً برای بیان واسطه در عروض از تعبیر «بالعرض» استفاده می‌کنند؛ مثلاً در بحث اصالت وجود می‌گویند: «وجود موجود است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض»، ولی برای بیان واسطه در ثبوت از دو تعبیر استفاده می‌کنند؛ یکی بالتبع و دیگری بالعرض؛ مثلاً حرکت دست، واسطه در ثبوت برای حرکت انگشتری است که در دست قرار دارد. در این صورت می‌گویند انگشتر بالتبع دارای حرکت است، یا حرکت کسی که در هواپیما نشسته است. گاهی در همین موارد تعبیر بالعرض استعمال می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود هواپیما بالذات متحرک و مسافر بالعرض متحرک است (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

براین اساس تعبیر بالعرض مشترک لفظی است؛ هم برای آنچه واسطه در عروض باشد، استفاده

۱. عروض در اینجا به معنای حمل است.

می‌گردد و هم برای آنچه واسطه در ثبوت است. اشتراک لفظ «بالعرض» میان واسطه در ثبوت و واسطه در عروض نیز گاهی رهزن است.

۲-۳. بررسی استدلال بر انحصار علم در علم حضوری

چنان که گذشت، در کلمات فیلسوفان معمولاً آمده است: در علم حصولی دو معلوم وجود دارد؛ معلوم بالذات که همان حاکی یا صورت ذهنی است^۱ و معلوم بالعرض که همان محکی و امر خارج از حکایت می‌باشد.

آنچه حاکی است، حقیقتا و بالذات حاکی بوده، آنچه محکی است، حقیقتا و بالذات معلوم می‌باشد؛ چرا که حاکی و محکی متضایفان اند و یکی بدون دیگری محال است؛ در نتیجه محکی که معلوم به واسطه حاکی می‌باشد، حقیقتا و بالتبع معلوم است و به همین دلیل اسناد معلوم بودن به محکی، اسناد مجازی - یعنی اسناد الی غیر ما هو له - نیست. به عبارت دیگر حاکی واسطه انکشاف محکی و وساطت آن از نوع وساطت در ثبوت است؛ از این رو تعبیر بالعرض در عبارت معلوم بالعرض که برای محکی (خارج از صور ذهنی) به کار می‌رود، به معنای بالتبع و بالغیر می‌باشد، نه واسطه در عروض و به معنای بالمجاز؛ زیرا اگر واسطه بودن حاکی به معنای واسطه در عروض باشد، باید بگوییم حقیقتا فقط به حاکی علم داریم، نه به محکی. در حقیقت منحصر به نفس ذات صورت ذهنی بدون حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت از خارج علم حضوری داریم که در این صورت اکتشافی نسبت به خارج صورت نمی‌گیرد.

در نقد و ارزیابی این ادعا چند مطلب را باید توجه کرد:

مطلب نخست: بالوجدان در می‌یابیم که حکایت‌گری حاکی ذاتی آن است و محکی نیز حقیقتا فی الجمله معلوم است، نه مجازاً؛ بنابراین محکی معلوم بالتبع می‌باشد. اگر حافظه و تحلیل یک

۱. در فلسفه مشاء، علم یک کیف نفسانی است که عارض بر نفس می‌گردد و وجودی منحاز از نفس و بالضمیمه دارد. نفس تنها در عوارض و لواحق تغییر می‌کند و تفاوتی میان رسول و عارف یا فیلسوف و مفسر یا متکلم و مجنون یا جنین و جاهل در جوهر ذات نیست، ولی در فلسفه ملاصدرا نفس انسان با یک حرکت جوهری تبدیل به حاکی و آیینی‌ای می‌شود که معلوم را برای عالم می‌نمایاند؛ بنابراین تعبیر صورت منسوخ شده و مربوط به تاریخ فلسفه مشاست، ولی ما گاهی برای سهولت و شهرت فراوان و انس اذهان از آن استفاده می‌کنیم.

راننده اتوبوس را بگیریم، چگونه موانع را تشخیص می‌دهد؟ اگر علم حصولی او کاشفیت ندارد، چگونه از شهری به شهر دیگر سفر می‌کند؛ فقط با تخیلات محض و منقطع از خارج؟ مغالطه منطقی استدلال مذکور این است که در آن محکی که در حقیقت معلوم بالعرض یعنی بالتبع است، معلوم بالعرض یعنی بالمجاز تلقی شده است. اگر علم حصولی علم نباشد، پس تفاوتی میان باسواد و بی‌سواد نباید باشد؛ مثلاً فیلسوف و فیزیکدان با جاهل به فلسفه و فیزیک تفاوت علمی و عملی در تفسیر جهان و تکنولوژی عیان ندارند.

مطلب دوم؛ افزون بر این باید گفت در علم حصولی اصولاً تنها یک معلوم وجود دارد. علم حصولی همان علم به شیء به واسطه حاکی - به نحو واسطه در ثبوت و معلومیت بالتبع - است و آنچه در معلوم بودنش نیازی به واسطه حاکی ندارد، اصلاً معلوم به علم حصولی نیست. به عبارت دیگر معلوم علم حصولی، تنها همان شیء خارج از ذهن می‌باشد و آنچه در ذهن است، تنها به علم حضوری معلوم می‌باشد؛ زیرا حکما در این امر اتفاق دارند که صور ذهنی معلوم به صورت‌های ذهنی دیگری نیستند، وگرنه به تسلسل باطل باید اعتراف کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۸۹). این امر هم وجدانی و هم برهانی است؛ بنابراین نباید گفت در علم حصولی دو معلوم - یکی بالذات و دیگری بالعرض - وجود دارد.

مطلب سوم؛ چه‌بسا باید گفت در کنار این علم حصولی، علم و معلوم دیگری نیز حضور دارد و آن اینکه خود «حاکی» نیز معلوم به علم حضوری است، ولی علم به حاکی، مغایر و متمایز از علم به محکی خارج از ذهن است. آنچه آن را در علم حصولی معلوم بالذات نام نهاده‌اند، در واقع معلوم به علم حضوری است و آنچه حقیقتاً بالذات معلوم به علم حصولی می‌باشد، همان است که آن را معلوم بالعرض نامیده‌اند؛ بنابراین دو معلوم حقیقی و بالذات وجود دارد که یکی متعلق علم حضوری و دیگری متعلق علم حصولی است. نباید میان این دو معلوم خلط کرد و بر اساس اشتراک لفظ «بالعرض» یکی را از دایره معلوم حقیقی خارج ساخت. هیچ‌یک بالعرض نیست و معلوم هر علمی برای خودش یک معلوم بالذات می‌باشد. اصطلاح بالعرض بدین معنا به سبب یک قیاس غیر صحیح تولد یافته است.

مطلب چهارم؛ افزون بر مطالب پیش گفته، «انحصار علم به علم حضوری» تبعاتی باطل و

ویرانگر دارد که نمی‌توان آنها را پذیرفت. علم حضوری فقط به آنچه موجود است، تعلق می‌گیرد. شرط در علم حضوری این است که باید وجودی باشد تا وجدان شود^۱ (فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص ۱۱۰). اکنون اگر علم منحصر به علم حضوری باشد، اولاً، علم به عدم و علم به محالات عقلی را باید از چه سنخی دانست؟ آیا محالات را می‌توان وجدان حضوری کرد، درحالی که وجود ندارند؟ ثانیاً ما به ممکنات معدوم علم داریم؛ یعنی به چیزی که هنوز موجود نیست یا چیزی که در گذشته بوده و اکنون موجود نیست، علم داریم. همین علمی که اکنون به آن شیء داریم، از چه سنخی است؟ بدیهی است که علم حضوری به هیچ‌یک از این موارد تعلق نمی‌گیرد (ملک‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۹-۵۹).

۲-۴. مجازی دانستن معلوم حصولی از منظری دیگر

تحلیل پیشین براین اساس بود که معلوم بالذات به معنای معلوم حقیقی و معلوم بالعرض به معنای معلوم مجازی و «آن چیزی که حقیقتاً معلوم نیست» باشد، اما می‌توان در کلمات فیلسوفان این تعابیر را به معانی دیگر دانست.

شاید منظور از معلوم بالعرض، معلوم بالتبع باشد. توضیح اینکه معلوم بالذات به معنای معلوم بدون واسطه و معلوم بالعرض به معنای چیزی که با واسطه معلوم شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۷) می‌تواند باشد؛ بدین معنا که اگر خودش را به‌تنهایی (من حیث هو هو) ببینیم، معلوم نیست؛ هرچند اگر از این لحاظ که حاکی آن نزد عالم هست بدان بنگریم، خواهیم گفت حقیقتاً معلوم است. درحقیقت منظور از این تعابیر آن نیست که علم حصولی را حقیقتاً علم و انکشاف ندانند، بلکه مقصود این است که آنچه بالذات می‌توان آن را معلوم نام نهاد، فقط معلوم علم حضوری است؛ زیرا بی‌واسطه حکایت، معلوم است و یک رابطه ذاتی با عالم دارد، اما معلوم علم حصولی، بالذات معلوم نیست؛ زیرا با واسطه، معلوم است و عالم با شیء خارجی بیگانه است و فقط با صورت ذهنی بیگانه می‌باشد. دراین صورت اطلاق نام معلوم بر یکی از این دو، بالذات و بر دیگری به واسطه یعنی بالتبع است، ولی هر دو حقیقتاً دارای انکشاف و ظهورند. همانند اینکه سفیدی بالذات سفید است، اما جسم بدون

۱. «و من البین أن العلم الحضوري لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات خصوصاً الممتنعات، إذ لاحقائق لها ثابتة حتى نتصور حضورها بنفسها فتدبر جداً».

بیاض بالعرض والمجاز سفید نامیده می‌شود. اگرچه پس از ضمیمه شدن سفیدی واقعاً سفید می‌شود؛ یعنی برف واقعاً سفید است، ولی به واسطه سفیدی، نه بالذات.

شاهد این مطلب بیان صدر المتألهین در **أسفار** است:

منظور اهل تحقیق در این کلام که صورت حاصل در عقل همان معقول بالذات است، نه آنچه که از تصور خارج است، آن است که صورت در معقول بودنش نیازی به صورت دیگری ندارد تا ادراک شود، نه اینکه در هنگام ادراک ماهیت انسان و حکم کردن بر آن به اینکه ماهیت انسان جوهری حیوانی و جرمی است، همان صورت عقلی را — که در زمره کیفیات نفسانی است — مد نظر داشته باشیم؛ چون فساد این سخن بدیهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴۲).

این مطلب مانند آن است که گفته می‌شود ماهیت بالعرض والمجاز موجود است، هرچند از آن حیث که معروض وجود قرار می‌گیرد، حقیقتاً موجود است. ماهیت من حیث هی هی موجود نیست و اسناد وجود بدان مجازی است، ولی اگر معروض وجود قرار گیرد، حقیقتاً موجود است. سرانجام میان انسان موجود و انسان معدوم تفاوت وجود دارد.

ملاصدرا در موضع دیگری از **أسفار** این گونه آورده است:

برای آنکه عالم بودن و معلوم بودن میان دو چیز تحقق یابد، رابطه ذاتی به حسب وجود در بین آنها باید موجود باشد؛ پس هر دو چیزی که بین شان رابطه اتحادی و وجودی تحقق داشت، یکی از آن دو عالم به دیگری است، مگر اینکه مانعی در بین باشد؛ مانند اینکه یکی از آنها نقص وجودی داشته باشد یا آمیخته با نیستی‌ها و محتجب به حجاب‌های ظلمانی باشد. این رابطه مستلزم حصول و انکشاف یکی از آن دو برای دیگری است. این رابطه گاهی میان ذات معلوم به حسب ذات عینی‌اش و میان عالم برقرار می‌شود؛ مانند علم نفس به ذاتش و صفاتش و قوایش و صور نقش بسته در صفحات مشاعرش و گاهی میان صورت حاصل از معلوم — که زاید بر ذات معلوم است — و ذات عالم برقرار می‌شود؛ مانند علم نفس به آنچه بیرون از ذات او و قوا و مشاعرش است. به این نوع از علم، علم حصولی و علم حادث گویند. در این علم نیز آنچه حقیقتاً درک می‌شود، خود صورتی است که حاضر شده نه آنچه خارج از نفس است و اگر هم به خارج معلوم گفته می‌شود، به قصد دیگری است؛ چنان‌که

موجود هم بر خود وجود اطلاق می‌شود و هم بر ماهیتی که موجود است، درحالی که موجود حقیقی همان اولی است و همان است که درواقع متعین و متمایز است و نه ماهیت؛ زیرا ماهیت در ذات خود امری مبهم و نامتعین است؛ پس هنگامی که لفظ وجود بدان اطلاق می‌شود، به قصد دیگری است و از آن روست که با وجود ارتباط دارد (همان، ج ۶، ص ۱۶۳).

گویا ملاصدرا عقیده دارد همچنان که ماهیت من حیث هی امری اعتباری و مجازی است، ولی ماهیت موجوده واقعا در ظل وجود موجود است؛ همین طور نیز درخت بدون صورت ذهنی نزد عالم مجازا معلوم است، ولی درختی که صورت ذهنی آن نزد عالم باشد، واقعا در ظل علم حضوری به وجود ذهنی واقعا برای عالم منکشف می‌گردد، وگرنه تفاوتی میان علما و عوام نمی‌ماند و این امر به بداهت باطل است.

فیاض لاهیجی شاگرد ملاصدرا پای را فراتر می‌گذارد و پس از پذیرش اینکه علم حضوری علم به هویت عینی و علم حصولی علم به صورت ذهنی بوده، در علم حضوری معلوم بالذات نفس شیء می‌باشد، ولی در علم حصولی صورت شیء معلوم بالذات بوده، معلوم خارجی معلوم بالعرض است، سخن جالبی می‌گوید. وی می‌نویسد:

اینکه گفته شده که علم حضوری تمام‌تر از علم حصولی است، در صورتی درست است که علم حصولی را علم به «شیخ و مثال» شیء بدانیم، نه علم به «ماهیت و حقیقت» شیء [مثل شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۵ و ۱۱۱ / خواجه طوسی و علامه حلی^۱، ۱۴۳۰، ص ۴۰)]. درحالی که همه محققان اجماع دارند که در علم حصولی حقایق و ماهیات اشیا در ذهن حاصل می‌شود، نه شیخ و مثال آنها؛ پس چطور می‌توان گفت که علم حضوری اکمل از علم حصولی است، درحالی که علم حضوری علم به هویات و لایات اشیاست و علم حصولی علم به ماهیات و حقایق اشیاست؛ زیرا ماهیات اشیا هستند که در ذهن بالذات معلوم‌اند و تنها جزئیات و افراد از آن جهت که جزئی و فرد هستند، معلوم بالعرض هستند (نه کلیات ماهوی و حقایق کلی)؛ بنابراین اینکه گفته شده علم حضوری از علم حصولی تمام‌تر است، با این دلیل - تفکیک معلوم بالذات از معلوم بالعرض - اثبات نمی‌شود. این مثل این است که گفته شود حس بهتر از عقل است و رؤیت بهتر از علم

۱. خواجه طوسی در متن تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن کشف المراد که مجموعا یک کتاب است.

عقلی است [چون ماهیات کلی اشیا هم بالذات معلوم عقل هستند، نه بالعرض و در ذهن حضور دارند، اما نه به واسطه صورتی دیگر] (فیاض لاهیجی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۴).

نظر فیاض لاهیجی را این گونه می توان بیان کرد: کسانی که به برتری علم حضوری بر حصولی قائل شده اند — چه رسد به آنها که علم را منحصر در علم حضوری دانسته اند — در واقع مانند این است که علم حسی جزئی را بر علم عقلی کلی ترجیح دهند؛ یعنی سمع و ابصار را بر تعقل برتری دهند؛^۱ در حالی که عقاب نیز می بیند و از انسان بسیار بهتر می بیند، سگ نیز می بوید و از انسان بو را بسیار بهتر استشمام می کند. ادراک حسی با حیوان مشترک است و چه بسا حیوانات از انسان حواس قوی تری داشته باشند و ادراک عقلی با حیوان مشترک نیست، بلکه با ملائکه مشترک است.^۲ تفاوت انسان ها در علوم و فنون به دلیل تمایز آنها در طبقات عقول و ادراک کلیات معقول است، نه اختلاف آنها در درجات حواس و ادراک حسی یا علوم حضوری درونی مانند درک عشق، نفرت، درد و راحتی. تمامی منظومه های معرفتی علوم — حتی عرفان شهودی و دین و حیانی — بر اساس معارف کلی و کلیات عقلی شکل می گیرد؛ مگر قرآن و فتوحات مکیه مکتوب، علم حضوری است؟ پس چگونه می توان گفت علم حضوری از هر جهت اتم و اکمل از علم حصولی است؟

درست است که علم حصولی به نوعی معلول علم حضوری است و حضوری از این رو حق تقدم دارد، ولی نه از هر جهت؛ این امر همانند آن است که کسی بگوید چون عقول علت نفوس انسانی اند، پس از همه انسان ها برترند، در حالی که طبق متون دینی معصومان به ویژه چهارده معصوم علیهم السلام از ملائکه برترند.

یک دلیل برتری نسبی علم حصولی، وسعت نامتناهی آن است که می تواند به همه چیز تعلق گیرد، در حالی که علم حضوری فقط به موجود بالفعل تعلق می گیرد: «علم به ازل و ابد با معرفت

۱. برخی حکما حتی به حضوری بودن علوم حسی به ویژه ابصار قائل شده اند. سخن فیاض مطابق این دیدگاه جایگاه بهتری در توجیه مطلوب می یابد.

۲. علم ملائکه نمی تواند صرفاً حضوری باشد؛ زیرا آنها اولاً محدودند و به همه چیز علم حضوری ندارند (بقره: ۳۲)؛ ثلثاً اهل پرسش، تحلیل و تکلم اند (بقره: ۳۰) که از مشخصات علم حصولی است.

مستقیم و حضوری ممکن نیست» (راسل، ۱۳۷۷، ص ۶۷) و این امر سبب شده است برخی از فلاسفه خدا را دارای علم حصولی بدانند، وگرنه باید به محالات و معدومات بالفعل جاهل شمرده شود و قادر به تکلم نباشد که مقوم آن تصور و تصدیق و از سنخ علم حصولی است. دلیل دوم، پردازش دستگاه‌های معرفتی است که از علم حضوری بر نمی‌آید. دلیل سوم اینکه بیشتر علوم بالفعل، حصولی است. دلیل چهارم و پنجم اینکه حافظه و تفسیر علوم حضوری در پرتو دانش حصولی تحصیل می‌گردد و «اگر نه جزئیات بدون کلیات حقایقی متشتت و زایل‌شونده خواهند بود» (بونجور، ۱۳۸۲، ص ۲۵)؛ برای درک ارزش علم حصولی کافی است به کسی که مرض آلزایمر بر او عارض می‌شود، بیندیشیم. دلیل ششم اینکه علم حضوری هویت بین‌الذات‌ها ندارد و نمی‌تواند تاریخ، تمدن و فرهنگ بسازد و قابلیت استدلال، اقناع و دیالوگ ندارد. هرگز علم حضوری نمی‌تواند خلأ علم حصولی را پر کند - و البته برعکس - به‌ویژه انذار و تبشیر پیامبران فقط از طریق علم حصولی و استدلالی به جامعه و جهان می‌رسد. هیچ‌گاه علم حضوری صرف بدون تفسیر و ترجمه با دانش مفهومی به شکل قرآن و کتب آسمانی یا نهج البلاغه، اشارات، اسفار، فصوص و فتوحات مکیه به جامعه عرضه نمی‌شود. علم حضوری محض، امر بسیط و فاقد تصور و تصدیقی است که قابلیت ورود به عرصه زبان و ذهنیت، کتابت، انتشار، تدریس، تبلیغ، تمدن و تاریخ ندارد.

نکته مهم دیگر در کلام فیاض لاهیجی اینکه علم ما به جزئیات بالعرض است؛ این امر به چه معناست؟ به نظر می‌رسد در جزئیات علم ما مجازی است، اما در حکم مشابه حقیقی است؛ زیرا رؤیت در آئینه و دیدن عکس یا فیلم کسی غیر از رؤیت خود شخص است؛ زیرا در علوم حصولی جزئی یعنی در ادراک جزئیات ما هیچ‌گاه خود شخص را حس نمی‌کنیم، بلکه صورت ذهنی ما از او به‌خوبی حکایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که گویا او را دیده‌ایم (جرجانی، ۱۳۲۵، ص ۶۶)؛ هرچند با دقت عمیق عقلی و نگاه نافذ فلسفی ما مثل او را - نه‌ایتاً - دیده‌ایم، نه عین او را. در بهترین حالت مانند این است که یکی از دو قلوهای همسان کاملاً شبیه را دیده باشیم، درحقیقت یکی را ندیده‌ایم، ولی چون کاملاً شبیه یکدیگرند، حکم آن این‌گونه است که گویا

۱. «فالعالم به لایکون إلا إرتسامیا (قوله لاحصولها) ای إرتسامها من حیث انما إرتسام بصورتها لایکون حصول نفسها».

دیگری را دیده ایم. مطابق برخی تفاسیر علم حصولی: «اصولاً ما به مادیات علم نداریم و همیشه مشابه مثالی شیء را می بینیم و بر آن تطبیق می کنیم» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۱۸۸). به نظر می رسد در نگاه علامه طباطبایی، اصولاً مادی؛ یعنی غایب و آنچه در ظرف علم ما حاضر است، وجه مثالی و ملکوتی اشیا می باشد؛ یعنی ندیده را دیده می انگاریم، به خاطر اینکه مشابه آن را دیده ایم و این حقیقت علم حصولی است؛ زیرا علامه هر معقولی را مجرد می داند (همان).

البته این امر در صورتی است که اصولاً به مفهوم جزئی و علم حصولی جزئی قائل باشیم، ولی به نظر می رسد از آنجا که علم حصولی یعنی علم حکایی و حیث حکایت گری هیچ گاه از کلیت خالی نیست و «مفهوم ذهنی صرف در هر صورت قابلیت صدق بر کثیرین را دارد» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۱۷۶/ همو، ۱۴۲۴، ص ۳۰۱)، همه علوم حصولی، کلی اند؛ زیرا وقتی ما در یک آب روان در شبی مهتابی تصویر خود را می بینیم، این تصویر به دلیل جریان ملایم آب دائماً تغییر می کند، ولی چون کاملاً به یکدیگر شبیه اند، ما متوجه نمی شویم؛ اگرچه اتصال ادوات حسی برقرار است. ثبات آن توهم است و کلیت آن ثابت. این امر دلیلی منطقی است بر اینکه صورت ذهنی کلی است و بر همه تصاویر جزئی متکثر منعکس در آب صادق می باشد. خطای در تشخیص فرد و ثابت پنداشتن تصویر، شاهدهی بر کلیت است؛ زیرا تعریف مفهوم کلی این است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد، ولو به فرض، چه رسد به فعلیت. تعریف مفهوم جزئی این است که «جزئی قابلیت صدق بر کثیرین ندارد، هر چند به طور فرضی» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸/ کاتبی و رازی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴)، در حالی که در مثال پیشین و نمونه های دیگر، این صدق بر کثیرین اتفاق افتاده است. اتفاقاً در علم حضوری که دائماً جزئی است، اگر مشابه یک فردی درک شود، هرگز نمی توان گفت مشابه دیگر نیز معلوم به علم حضوری شده است؛ زیرا تفرد از خصوصیات علم حضوری بوده، هیچ گاه معرفت کلی و تحلیلی که توأم با توجیه و تبیین باشد، از دل علوم حضوری صرف بیرون نمی تراود.

براین اساس علم حضوری و حصولی از جهتی همانند زن و مردند که کمال و تکامل آنها فقط در ازدواج و همکاری لباس تحقق می پوشد و هریک بدون دیگری معدوم، معیوب، عقیم و ابتر می ماند؛ مانند صفات جمال و جلال حق که در معیت یکدیگر صفات کمال مطلق را رقم

می‌زنند. علم حصولی بدون علم حضوری، معدوم و علم حضوری بدون علم حصولی بسیار محدود، مبهم و مفلوک است.

۲-۵. مجازی دانستن علم حصولی از منظر عرفانی

توجیه عرفانی - فلسفی مجازیت حصولی این است که اگر واقعا همه واقعیت را وجود بدانیم و ماهیت را شبح و سایه یا سرابی بنامیم که در اثر برخورد وجود خارجی در عقل و ذهن متولد می‌شود و هیچ مابه‌ازایی ندارد، مگر اعتباری (صدر، ۱۳۸۲، صص ۱۳۶ و ۱۳۹) و معقول ثانی فلسفی است (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۱) و ازسویی علم حضوری را «علم به وجود» تعریف کنیم و علم حصولی را «علم به ماهیت» (همان، ص ۲۹۴)، در این صورت چون ماهیت حقیقت ندارد، علمی هم که مبتنی بر آن باشد، حقیقت ندارد؛ یعنی علم حصولی که ماهیت مقوم آن است نیز سرابی یا حکایت آینه‌سانی بیش نیست. در واقع علم به ظهورات و تجلیات وجود و پدیدارهای واقعیت در تصادم با ذهن است؛ پس تنها علم حضوری حقیقت دارد؛ زیرا مبتنی بر وجود بوده، متعلق آن تنها واقعیت است. اگر گفتیم علم حصولی درباره وجود و عدم اعتباری است؛ زیرا حقیقت وجود فهمیدنی نیست، وگرنه انقلاب لازم می‌آید - تا وجود که عین منشأیت آثار است، به وجود ذهنی بی‌اثر تبدیل شود - (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۱؛ صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱)، در این صورت علم حصولی مجازی است؛ زیرا به وجود تعلق نگرفته که کل واقعیت است؛ بله به ماهیت تعلق می‌گیرد؛ اما ماهیت هم حقیقتی ندارد. جز حکایت بسان سایه یا سراب در نمایشگاه ذهن انسان و به تبع وجود عینی (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹ / طباطبایی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۱۴)؛ بنابراین علم حصولی واقعا مجازی است (ملک‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۵۴-۵۹)؛ زیرا علم به ظل و حکایت واقعیت است، نه خود واقعیت. برخی متفکران فیلسوف و عرفانی مسلک همان‌گونه که در هستی‌شناسی اصالت را به وجود می‌دهند و هر حکم حقیقی را برای آن می‌دانند، در معرفت‌شناسی نیز علم حضوری را اصیل می‌دانند و آن را تنها علم حقیقی می‌نامند و هرکس را علم حضوری ندارد، صاحب هیچ علمی نمی‌دانند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱)؛ چراکه «علم را ضربی از وجود و بلکه عین آن می‌دانند و وزان علم را وزان وجود می‌خوانند» (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۴۴). این مطلب از برخی سخنان ملاصدرا و علامه طباطبایی قابل استنباط است. این امر از جهتی با دیدگاه کانت همخوانی دارد که انسان را غرق در فنومن‌ها و پدیدارها

می‌داند و واقعیت و نومن را برای عقل و ذهن (ظرف علم حصولی) امری نیافتنی می‌نامد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵ / همو، ج ۳، ص ۱۱۷) یا چونان افلاطون و برخی فلاسفه یونانی همچون پارمنیدس و عموم فیلسوفان ماقبل سقراط که به نوعی حواس را حيله گر می‌دانستند؛ زیرا با آنکه معرفتی نمی‌دهد، چنین می‌نماید و انسان را در پس پرده پندار محجوب نگه می‌دارد و اصل واحد را مکشوف نمی‌سازد. حس تنها به «عقیده و نمود» راه می‌برد و فقط عقل به «بود و حقیقت» می‌رسد (تیلور، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۷۰ / کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۶۲ و ۹۳-۹۵). در فلسفه هندی، نمود (مایا و اویدیا) گوهر واحد واقعیت را در تعینات پنهان کرده‌اند و تنها قلب عارف این تعینات را می‌درد و به حقیقت می‌رسد (اسمارت و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۲۶)، اما فیلسوفان عارف مسلک ما همچون متفکران هندی می‌گویند نه فقط حس، حتی عقل نیز نسبت به عرفان — نه فی نفسه — اعتباری بوده، به نوعی حيله گر است و نمود شناس و معطوف به تعینات یعنی واقعیت اصیل را مکشوف نمی‌سازد، بلکه انسان را دلخوش به حکایت حقیقت، در پندار ذهن نگه می‌دارند و او را به عکس یا سایه و سراب سرگرم می‌سازند. آنان این نوع آگاهی را علم اعتباری و معرفت مجازی می‌نامند؛ نه اینکه منکر علم حصولی متعارف باشند و رشته‌های علوم را انکار کنند، بلکه این عارفان فیلسوف ماب غرض متعالی دارند و می‌خواهند انسان را از حکایت به حقیقت و از عقل، برهان و فلسفه معمولی به عشق، عرفان و فلسفه متعالی^۱ دعوت کنند.

گویا صدرالمتألهین و همفکران او چنین مقصود معنوی و مترقی دارند، نه اینکه مانند برخی فیلسوفان شکاک و نسبی‌گرا و سوفسطائیان غربی بخواهند همین علوم معمولی را نیز انکار کنند (استرول، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲-۱۹۰)، بلکه با جدیت با سفسطه مخالفت می‌ورزند و افراد شکاک و منکر را معاند، مریض، بی‌سواد و بی‌مایه می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۳۱۰-۳۱۴). آنها می‌خواهند انسان را تعالی ببخشند، نه تنزل. این توجیه نهایی دیدگاه چنین فیلسوفان بزرگی است؛ بنابراین مجازی دانستن علم حصولی بدین معنای عرفانی، منافاتی با حقیقی بودن آن به معنای عرفی ندارد؛ یعنی «علم به نمود» حقیقت دارد، ولی نفس «نمود» سایه و آیه واقعیت

۱. به گفته حافظ عارف:

عاقلان نقطه پرگار وجودند، ولی عشق داند که در این دایره سرگردان‌اند

است، نه متن آن. آنها نمی‌خواهند ما آیه و سایه را اصل و بطن بدانیم و در پندارها بمانیم و بیوسیم،^۱ بلکه می‌خواهند مسیر معرفت را تا قله ملاً اُعلی بیوییم. از دلیل و آیه درگذریم و به اصیل و پایه برسیم.^۲

فیلسوفان بزرگ در فلسفه غرب — مانند کانت — به ضعف و عجز علم حصولی صرف و شکاف ذهنیت و عینیت و سایه و پنداربودن آن پی برده‌اند. ولی راه‌حلی ارائه نکرده‌اند؛ زیرا به روش شهودی و وحیانی تقطن کافی نیافته‌اند. کانت چون از علم شهودی و عرفانی بهره کافی نبرده و تمامی ابزار او همان ذهن اوست، نمی‌تواند تحلیل دقیق عرفان و فلسفه ما را درک کند؛ چراکه وسیله‌ای ندارد با آن ذهن را دور بزند و به متن واقعیت دست یابد؛ همانند عارفان ما. همان‌گونه که طبیعیات بدون حواس و تجربه، بیشتر موهومات نتیجه می‌دهد تا حقایق، فلسفه عقلی نیز بدون شهود عرفانی (یا حواس باطن) و تجربه باطنی به نتایج کاملاً صحیح و معتبر دست نمی‌یابد و این مسئله، مشکل اساسی عقل‌گرایانی چون کانت و هگل است.^۳

به‌نظر نویسنده، با همه این تفاسیل باز هم علم حصولی به دلایل بیش‌گفته بسیار مهم است و ما را مدد بسیار می‌رساند و با اتکا بر مزیت علم حضوری نباید هویت و فضیلت علم حصولی تکذیب یا تضعیف شود و به علم حضوری تحویل و تقلیل یابد. البته نباید در علم حصولی صرف محصور ماند، وگرنه به غایت خلقت نتوان رسید. مقصود فیلسوفان عرفانی ماب این است:

۱. علامه در غزلی می‌سراید:

- چه دارد جهان جز دل و مهر یار
به‌جز توده‌هایی ز پندارها
پرستش به مستی است در کیش مهر
بروند زین جرگه هشیارها (عاقل بی‌عشق)
۲. قرآن مخلوقات را آیه و کلمه (یعنی ذهن و زبان با نماد و نمود واقعیت نه خود آن) می‌داند. شاید مقصود قرآن نیز همین باشد. قرآن کریم می‌خواهد ما توحید را با وجودمان وجدان کنیم، نه اینکه صرفاً با ذهن مان تصور و تصدیق کنیم؛ بنابراین بر عبودیت انگشت تأکید می‌نهد که هماهنگی عمیق وجودی با وجود است، نه بر امورات ذهنی. در این نگاه معرفت حقیقی به مقدار عبودیت عملی است، نه تحلیل ذهنی.
۳. البته بیان اشکالات فلسفه کانت و هگل، رساله مستقلی می‌طلبد، ولی به‌نظر می‌رسد اشکال اساسی فلسفه غرب محرومیت از شهود عرفانی و ناآشنایی عمیق با متون وحیانی و پیامبران و امامان است. دین منحرف و محرف مسیحیت و کلیسای ستمگر تأثیر عمیقی بر ناکامی متفکران غربی گذاشته است و عمده فیلسوفان غربی حتی عقل‌گراها هم به‌نوعی فلسفه حس‌گرا و طبیعت‌زده دارند و از نتایج فلسفه متعالیه فیلسوفان مسلمان کاملاً بی‌بهره‌اند. کانت که فیلسوف عقل‌گرای قوی محسوب می‌شود، تمامی هم و غم خود را این امر قرار می‌دهد که فیزیک نیوتن را توجیه معرفتی کند و فلسفه عقلی کانت به‌شدت فیزیک نیوتن‌زده است.

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
عقل تنها «ذهن» را درگیر می‌کند و علم اطلاع است، ولی عشق همه «وجود» را می‌سوزاند و
علم انقلاب است. حصولی مطلع می‌سازد، ولی حضوری منقلب می‌کند. عشق امری وجودی بوده و
ابزار علم حضوری برای نفوذ در نفس الامر جهان است، اما عقل آلت علم حصولی برای حکایت کردن
نفوذ در نفس الامر عالم می‌باشد، نه رسیدن به آن. به هر حال حکایت حقیقت راهنما و زمینه رسیدن
به حقیقت است، ولی اکتفا به آن مصیبت است؛ پس علم حصولی از این منظر در عین کاشفیت، از
نوعی مجازیت مصون نمی‌ماند؛ زیرا دلخوشی به عکس واقعیت و جست‌وجو نکردن اصل واقعیت،
خلاف عقل و حکمت است.

این گونه می‌توان گفت که از منظر فلاسفه معتبر و بزرگ، نسبت علم حصولی به حضوری
چونان نسبت اماره به علم و قطع در علم اصول فقه است. اماره جایی معنا دارد که قطع مفقود
باشد، ولی در عین حال اماره علم نیست، اما جهل خالص هم نیست، بلکه علمی است؛ یعنی
حکم علم را دارد و جهل محض نیست، وگرنه تفاوتی میان فقیه و جاهل نمی‌ماند؛ علم حصولی،
برزخ میان علم حضوری و جهل حقیقی است.

نتیجه

باتوجه به آنچه گفتیم و گذشت، نتایجی به دست می‌آید که علم حصولی یا حقیقی است یا یک
علم مجازی که مقدمه علم حضوری و معرفت شهودی است و اندیشمندان و فیلسوفان بزرگ
اسلامی بسان ابن سینا، میرداماد، ملاصدرا، فیاض لاهیجی و علامه طباطبایی در این باره به اندیشه
ارجمندی و شهود بشری بزرگی که از جهتی قله معارف بشری محسوب می‌گردد، دست یافته‌اند؛
با این بیان که:

۱. فیلسوفان بزرگی شیء معلوم به علم حصولی را معلوم بالعرض نامیده‌اند.
۲. حکایت صور ذهنی ذاتی است و حاکی بدون محکی تناقض است.
۳. انقسام علم به حضوری و حصولی وجدانی است. انکار این تقسیم خود اعتراف به علم حضوری
و حصولی است.
۴. علم حصولی لزوماً یک علم مجازی نیست. علت مجازی دانستن آن مغالطه اشتراک لفظ است.

۵. ریشه این خطا انقسام علم حصولی به بالذات و بالعرض است.
۶. این خطا ناشی از یک قضیه صادق است و آن اینکه هر علم حصولی متوقف بر یک علم حضوری است.
۷. علم حصولی و علم حضوری یک معلوم بیشتر ندارد.
۸. علت دیگر اینکه مفهوم جزئی به نوعی می‌تواند مجازی تلقی شود؛ اگر علم حصولی هم کلی باشد و هم جزئی، نه تملکلی.
۹. در علم حصولی همیشه حکایت شیء حاضر است، نه هویت شیء و همیشه یک حکایت (عکس و فیلم) واسطه میان عالم و معلوم است.
۱۰. در کلیات مشکلی نیست؛ زیرا مبهم و قابل صدق بر کثیرین است؛ بنابراین یک کشف حقیقی است، نه کشف مثل یا مثال شیء؛ بنابراین اگر علم حصولی مطلقا کلی باشد، چون مفهوم مساوق کلیت است، در این صورت هر علم حصولی حقیقی است.
۱۱. حتی اگر مجازی بودن علم حصولی را به خاطر وساطت حکایت بپذیریم، باز هم کاشفیت لازم در علم حصولی هست و مانند این است که انسان ممائل دقیق یک شیء را ببیند و در عمل مشکلی ایجاد نمی‌کند.
۱۲. انکار علم حصولی مستلزم جهل به معدومات به‌ویژه محالات است و چون اصل تناقض که ام‌القضایاست یک امر محال بوده و استقرار همه معارف مبتنی بر اصل تناقض است؛ پس انکار علم حصولی تمام منظومه‌های معرفتی (منطقی، فلسفی، عرفانی و مذهبی) و حتی معرفت عرفی را ویران می‌سازد و این مسئله به بداهت و برهان باطل است. قلب فطری آن را واپس می‌زند و عقل فلسفی با آن می‌ستیزد و عرف عمومی آن را جدی تلقی نمی‌کند.
۱۳. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی منکر علم حصولی نیستند و مقصودشان از مجازیت، نه‌لیتا کاشفیت ممائل یا اکتشاف غایب با حاضر به کمک تطبیق ذهنی بوده است.
۱۴. گفتنی است فیاض لاهیجی علم حصولی را از جهاتی از علم حضوری برتر می‌داند و دست‌کم مساوی آن می‌باشد.
۱۵. دلایل کثیری بر اهمیت علم حصولی وجود دارد.
۱۶. مقصود فیلسوفان بزرگ از اعتباری‌دانستن علوم حصولی، یک معنای لطیف عرفانی است

که می‌خواهند تا حد امکان به نفوذ در نفس الامر جهان تعالی و توفیق یابیم، نه اینکه مانند سوفسطائیان و شکاکان به دره نسبیت‌گرایی و شکاکیت و انکار علوم متعارف بشری و بدیهی سقوط کنیم و تنزل یابیم.

دست کم در انسان، علم حصولی بدون علم حضوری معدوم است و علم حضوری بدون علم حصولی مفلوک می‌باشد. با کمک هردو می‌توان به اعماق عالم سیر و سلوک کرد. مقصود عرفا و حکمای حکمت متعالیه، تعالی بدین معناست. عشق به انسان حقیقت می‌دهد و عقل حکایت حقیقت؛ از این رو برخی عرفا پای استدلالیان را چوبین می‌خوانند. اکتفا به علم حصولی در مقابل عرفان عارف و عبودیت عابد، حجاب اکبر است، نه در قیاس با جاهل بی‌سواد یا سوفیست و شکاک و نسبیت‌گرا.

منابع

۱. ابن سینا، محمد؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۳۶۲.
۲. استرول، اورم ویتگنشتاین؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
۳. اسمارت، نینیان، چان، وینگ زای، پینز، شلومو. سه سنت فلسفی (گزارشی از فلسفه های هندی، چینی و یهودی)، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۴. انوار، عبدالله؛ **تعلیقه بر أساس الإقتباس** (خواجه نصیرالدین طوسی)؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۵. ایجی، عضدالدین و میرسیدشریف جرجانی؛ **شرح المواقف**؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۶. بونجور، لورنس؛ **دفاع از خرد ناب**؛ قم: مهر خوبان، ۱۳۸۲.
۷. تیلور، چارز؛ **تاریخ فلسفه راتلیج** (از آغاز تا افلاطون)؛ ج ۱، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۸.
۸. جان وی، کنفیلد **تاریخ فلسفه غرب**؛ ترجمه یاسر خوشنویس ج ۱۰، تهران: حکمت، ۱۳۹۲.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **شناخت شناسی در قرآن**؛ قم: نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۲.
۱۰. حسین زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۱. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد** (اثر خواجه طوسی)؛ تحقیق و تعلیق؛ حسن حسن زاده آملی قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۳۰ق.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، مهدی عاشوری، رئالیسم معرفتی؛ تهران: فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۹۳.
۱۳. رفیعی قزوینی، ابوالحسن؛ **اتحاد عاقل به معقول**؛ تحقیق و تعلیقه، حسن حسن زاده آملی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و مقدمه؛ هانری کرین، ج ۲، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمته المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. —؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح و تعلیق؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۷. —؛ رسائل فلسفی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
۱۸. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۹. شیروانی، علی؛ شرح مصطلحات فلسفی بדיایة الحکمة و نهاية الحکمة؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۷.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ بديایة الحکمة؛ تحقیق و تعلیق؛ عباسعلی زارعی سبزواری، چ ۱۷، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. —؛ نهاية الحکمة؛ تعلیقه غلامرضا فیاضی؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۲. —؛ نهاية الحکمة؛ تعلیقه غلامرضا فیاضی؛ ج ۴، چ ۳، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۴. فاضل مقداد، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۵. فیاض لاهیجی، عبدالرازق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام ج ۲؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۲۶. قرآن حکیم
۲۷. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد؛ تحریر القواعد المنطقية (فی شرح الرسالة الشمسية لنجم‌الدین علی‌الکاتبی القزوينی)؛ چ ۳، قم: منشورات بیدار، ۱۳۸۴.
۲۸. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه (یونان و روم)؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵.

۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، غلامرضا فیاضی، محمد لکن هاوسن و مصطفی ملکیان؛ هم‌اندیشی معرفت‌شناسی؛ تدوین و نگارش محمد سربخشی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۵.
۳۰. ملک‌زاده، هادی؛ مقایسه و بررسی نظریه مطابقت با نفس الأمر علامه طباطبایی با مطابقت با واقع برتراند راسل (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۳۱. ملکیان، مصطفی؛ تاریخ فلسفه غرب؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۳۲. میرداماد استرآبادی، محمد باقر؛ تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق؛ تحقیق و مقدمه علی اوجیبی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.

بررسی مسئله عصمت امام در ادعیه صحیفه سجادیه

اعظم اسداللهی^۱، روح اله آدینه^۲ و محمدعلی نیازی^۳

چکیده

عصمت در عرف عام، پاکی از گناه معنا می شود و عامه مردم می پندارند که خداوند امامان را به گونه ای آفریده است که توان گناه ندارند و انسان های عادی به دلیل نداشتن عصمت در معرض هر گناهی قرار می گیرند؛ بنابراین در حق مردم ظلم شده است؛ ازسوی دیگر با بررسی آرای اندیشمندان، سه مؤلفه در تعریف عصمت دیده می شود: «لطف»، «ملکه بودن» و «صورت علمیه». پژوهش حاضر می کوشد مشخص کند در کلام امام سجاده کدام مؤلفه مورد نظر بوده است تا قول نزدیک به واقع مشخص شود. نتیجه حاصل از پژوهش اینکه در بیان امام سجاده، عصمت موهبتی الهی و اسم مصدری است که حاصل اعتصام و تمسک به ریسمان الهی می باشد و قوه عصمت به صورت ذاتی به معصومان اعطا شده است و این قوه، همان علم لدنی ایشان بوده که سبب می شود امام با بصیرت، علم الهی و برهان به عواقب گناه، فقط صورت افعال خیر را در نفس ایجاد کند و در انجام آن بکوشد و قوه عصمت را به کمک روح القدس به فعلیت برساند؛ حاصل آنکه هر سه مؤلفه یادشده، در بیانات امام سجاده دیده می شود.

واژگان کلیدی: عصمت، امام، صحیفه سجادیه، امام سجاده.

تاریخ دریافت: ۹۹/۴/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۹/۵/۳۰

۱. معاونت پژوهش مؤسسه آموزش عالی حوزوی کوثر قزوین، طلبه سطح ۴، گرایش تفسیر تطبیقی (a.asadollahi@whc.ir).
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir).
۳. دکتری ادیان و مذاهب، مدرس جامعه المصطفی العالمیه (dr.niazi2014@gmail.com).

مقدمه

یکی از وظایف اندیشمندان و پژوهشگران دینی، شفاف‌سازی مباحث اعتقادی و استخراج دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام در این مسائل است. از جمله مباحث اعتقادی، بحث امامت است. امامت، ریاست و سرپرستی عمومی در امور دین و دنیا به‌عنوان جانشینی از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده، شناخت آن از ضروریات دین اسلام می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر مسلمانی بدون شناخت امام از دنیا برود، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ لِمَلَأَ مَقَاتَ مِثَّةَ جَاهِلِيَّةٍ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۴). در عصر حاضر که عصر غیبت است، این ضرورت بیشتر احساس می‌شود تا آنجا که امام صادق علیه‌السلام دعای معروف «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۷) را هنگام بروز شک در جامعه نسبت به حضور امام زمان علیه‌السلام در عصر غیبت توصیه کرده است.

امام‌شناسی شاخه‌های متعددی دارد که شناخت ویژگی‌ها، وظایف، حقوق و مقامات ایشان از آن جمله می‌باشد. از مهم‌ترین موارد بحث مذکور، ویژگی‌هاست که باعث شناخت امام در جامعه می‌شود. امام دارای ویژگی‌های گوناگونی همچون علم، ولایت، خلافت الهی و عصمت است و باتوجه به شبهاتی که در زمینه عصمت در میان عموم مردم مطرح می‌باشد، پژوهش حاضر به بررسی عصمت می‌پردازد. عصمت در عرف عام، پاکی از گناه معنا می‌شود و عامه مردم می‌پندارند خداوند اهل بیت علیهم‌السلام را پاک کرده است؛ به‌گونه‌ای که توان گناه را ندارند و خداوند میان ایشان و مردم تفاوت قائل شده؛ بنابراین انسان‌های عادی بدون عصمت در معرض هر گناهی قرار می‌گیرند؛ پس در حق آنها ظلم شده است. باتوجه به شبهه مذکور، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت عصمت چیست؟ بهترین شیوه در پرداختن به این پرسش، مراجعه به معصومان و استخراج کلام ایشان است. پژوهش حاضر باتوجه به فرمایشات رهبری در لزوم پرداختن به صحیفه سجادیه، این مسئله را از دیدگاه امام سجادی علیه‌السلام در کتاب صحیفه سجادیه بررسی می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

نخستین گام در تدوین هر تحقیق علمی، ارائه تعریفی از مفاهیم و آشنایی با واژگان کلیدی آن است؛ لذا در این جایگاه به تعریف واژگان امام، امامت و عصمت پرداخته می‌شود.

۱-۱. مفهوم امام و امامت

امام از ریشه «امم» است. در لغت عرب هر چیزی را که اشیای دیگر به آن ضمیمه می‌شوند، أم می‌خوانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۲۸). البته ریشه أمم به معنای قصد کردن چیزی نیز به کار می‌رود (همان، ص ۴۳۱ / ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۹). واژه امام بر وزن فعال به معنای مفعول، کسی است که به او اقتدا شود؛ خواه بر صراط مستقیم باشد یا بر سبیل گمراهی (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۴۲۸ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۸۶۵ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۷ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۹ / ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۴۵۷).

در اصطلاح، معانی گوناگونی برای امام ذکر شده است؛ که موارد ذیل از آن جمله است:

۱. ریاست و زعامت در امور دین و دنیای مردم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳)؛ ۲. ریاست و زعامت در امور دین و دنیا به عنوان خلیفه پیامبر ﷺ (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۴۵ / علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۹ / سیوری حلی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۴ / لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۱)؛ ۳. تحقق بخشیدن برنامه‌های دینی، اعم از حکومت به معنای وسیع آن، اجرای حدود و احکام خدا، اجرای عدالت اجتماعی و نیز تربیت و پرورش نفوس در ظاهر و باطن که این مقام، از مقام رسالت و نبوت بالاتر می‌باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳). امامیه تعریف اخیر را پذیرفته‌اند و از نظر ایشان، امام یعنی کسی که پیشوا و مقتدای عالمیان در امور ظاهریه و باطنیه، اجتماعیه و معنویه روحانیه، «ملکیه و مملکتیه است و خداوند به وی در اثر اختیار عالی و اراده انتخابیه آن پیشوا، در جمیع امور چنین مصونیت و عصمتی را موهبت فرموده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱۸، ص ۲۰۶).

۱-۲. مفهوم عصمت

عصمت از ماده «ع. ص. م» می‌باشد. در معنای این ماده دو نظر ثبت شده است: برخی آن را به معنای منع و امساک (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱۳ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۳۱ / مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۵۴) و برخی به معنای کسب می‌دانند (مقری بیهقی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۰ / زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۸۸).

خواجه نصیرالدین طوسی در **قواعد العقائد**، عصمت را در اصلاح این گونه تعریف کرده است:

عصمت آن است که مکلف به گونه‌ای باشد که گناهی از وی صادر نشود.

البته بدون آنکه چنین وضعیتی بر وی اجبار گردد (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۷۲).

فاضل مقداد در اللوامع الإلهیه می‌گوید:

عده‌ای در تعریف عصمت، سخنی نیکو و فراگیر دارند. آنها گویند: عصمت، ملکه‌ای است نفسانی که متصف به آن را از فجور باز می‌دارد، اگرچه آنان توانایی چنین رفتارهایی را دارند (سیوری حلی، ۱۴۲۲، ص ۱۷۰/ نیز برای اطلاع از دیدگاه مشابه، ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹/ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۹).

شیخ مفید در تعریف عصمت می‌نویسد:

عصمت، لطفی است که خدای تعالی به مکلف می‌کند؛ به گونه‌ای که انجام دادن معصیت و ترک طاعت از او ممتنع می‌شود با اینکه بر آنها تواناست (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۷/ نیز برای اطلاع از دیدگاه‌های مشابه، ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۸).

علامه طباطبایی عصمت را این‌گونه تبیین می‌کند:

عصمت، عبارت است از صورت علمیه‌ای در نفس که انسان را از هر باطلی، چه عقاید و چه اعمال حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ص ۴۶۷).

بنابراین به صورت کلی سه ملاک در تعریف بزرگان در معنای عصمت دیده می‌شود: «ملکه نفسانی»، «لطف الهی» و «صورت علمیه». اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در کلام امام سجاد^{علیه السلام} کدام مورد در تعریف عصمت می‌گنجد؟

۱-۳. عصمت در قرآن

مشتقات ماده «عصم» سیزده مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در پنج آیه در باب افتعال و با عبارت «وَأَعْتَصَمُوا بِاللَّهِ» در معنای چنگ‌زدن به ریسمان الهی به کار رفته است (آل عمران: ۱۰۱ و ۱۰۳/ نساء: ۱۴۶ و ۱۷۵/ حج: ۷۸). در برخی آیات به معنای منع و نگهداری خدا از انسان به کار رفته؛ مانند آیاتی که در شأن پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} نازل شده است: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷/ احزاب: ۱۷/ یونس: ۲۷/ هود: ۴۳/ غافر: ۳۳) و «وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ» (ممتحنه: ۱۰). کلمه «عصم» جمع «عصمت» به معنای عقد و ازدواج دائمی است و از این رو آن را عصمت نامیده‌اند که زن را حفظ و ناموسش را نگهداری می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۰۹). در سوره یوسف باز هم از ریشه معنایی حفظ و نگهداری، معنای خودنگهداری و استعصام به چشم می‌خورد: «قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَ لَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَلِئْسَ عَصَمًا» (یوسف: ۳۲)، ولی ظاهراً هیچ‌یک از آیات

ارتباطی به عصمت اصطلاحی ندارد؛ از این رو باید با واژه دیگری به دنبال مفهوم عصمت باشیم که در سوره احزاب بدان اشاره شده است: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳). علامه طباطبایی در دلالت تطهیر بر عصمت می‌فرماید:

با در نظر گرفتن اینکه کلمه رجس در آیه شریفه الف و لام دارد که جنس را می‌رساند، معنایش این می‌شود که خدا می‌خواهد تمامی انواع پلیدی‌ها و هیئت‌های خبیثه و رذیله را از نفس شما ببرد؛ هیئت‌هایی که اعتقاد حق و عمل حق را از انسان می‌گیرد و چنین از اله‌ای با عصمت الهی منطبق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۶۷).

امیر مؤمنان علیه السلام در ارتباط عصمت و تطهیر این گونه فرموده است:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) لَأَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا أَمَرَ بِطَاعَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله لَأَنَّهُ مَعْصُومٌ مُطَهَّرٌ لَا يَأْمُرُ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ وَ إِنَّمَا أَمَرَ بِطَاعَةِ أُولِي الْأَمْرِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ لَا يَأْمُرُونَ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ: خدا و رسول و اولوالامر را اطاعت کنید. خدا به طاعت رسول؛ به خاطر اینکه رسول الله صلی الله علیه و آله معصوم و مطهر است که امر به معصیت خدا نمی‌کند و امر به طاعت اولوالامر کرده؛ زیرا آنها معصوم و مطهرند که امر به معصیت خدا نمی‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۷۹).

پس از روشن شدن اینکه عصمت از ماده عصم به معنای اصطلاحی خود در قرآن به کار نرفته است، این پرسش مطرح می‌شود که چرا عصمت معصومان علیهم السلام از این ماده گرفته شده است و معنای حقیقی عصمت چیست؟ آیا میان عصمت اصطلاحی و آیات مطرح در مشتقات «عصم» رابطه‌ای موجود است؟

۲. عصمت در صحیفه

امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه در فرازهای متعدد از ماده عصم استفاده کرده، مفاهیمی را به

مخاطبان القا می‌کند؛ برای نمونه در دعای چهل و هفتم می‌فرماید:

اللَّهُمَّ وَ لَنَا عَبْدٌ كَلَّلْتَهُ بِعَيْتِكَ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ قَبْلَ خَلْقِكَلَهُ وَ بَعْدَ خَلْقِكَلِيَّاهُ، فَيَجْعَلُهُ مِمَّنْ هَدَيْتَهُ لِدِينِكَ وَ وَقَفْتَهُ لِحَقِّكَ وَ عَصَمْتَهُ بِحَبْلِكَ

۱. «خدایا من بنده‌ای از بندگان توام که پیش از خلقت و پس از آفریدنم، به من نعمت عطا کردی و مرا از کسانی قرار دادی که به سوی دینت هدایتشان کردی و مرا نسبت به ادای حق خودت توفیق دادی و با ریسمان محکم خودت

(صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰).

در فهم این فراز و رابطه آن با عصمت لازم است بیانات دیگر امام علیه السلام بررسی شود. در معانی الأخبار

از حضرت زین العابدین علیه السلام روایت شده است که فرمود:

الْإِمَامُ مَنْ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُومًا وَ لَيْسَتْ الْعَصْمَةُ فِي ظَاهِرِ الْخَلْقَةِ فَيَعْرِفُ بِهَا وَ لِذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنْصُوصًا فَقِيلَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا مَعْنَى الْمَعْصُومِ فَقَالَ هُوَ الْمَعْصُومُ بِحَبْلِ اللَّهِ وَ حَبْلُ اللَّهِ هُوَ الْقُرْآنُ لَا يَفْتَرِقَانِ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالْإِمَامُ يَهْدِي إِلَيَّ الْقُرْآنَ وَالْقُرْآنُ يَهْدِي إِلَيَّ لِلْإِمَامِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْرَبُ» (اسراء: ۹)

امام ما جز معصوم نیست و عصمت در ظاهر خلقت نیست که قابل شناسایی باشد؛ پس امام مگر آنکه خدا و رسول نص بر امامت او کرده باشند، نیست. پرسیدند که ای فرزند رسول خدا! معصوم چه معنا دارد؟ فرمود: معصوم آن است که معتصم باشد و در حبل متین خدا چنگ بزند و حبل خدا قرآن است: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران: ۱۰۳). امام و قرآن تا روز قیامت، از یکدیگر جدا نمی شوند و امام مردم را به سوی قرآن هدایت می کند و قرآن مردم را به سوی امام هدایت می کند. این است معنای قول حق تعالی «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْرَبُ»؛ یعنی «به درستی که این قرآن مردم را به سوی ملت و طریقتی که آن درست ترین ملت ها و طریقت هاست، هدایت می کند که همان طریق متابعت و ولایت ائمه حق علیهم السلام است» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۳۲).

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

أَيُّمَا عَبْدٍ أَقْبَلَ قَبْلَ مَا يَجِبُ اللَّهُ — عَزَّ وَجَلَّ — أَقْبَلَ اللَّهُ قَبْلَ مَا يَجِبُ وَ مَنْ أَعْتَصَمَ بِاللَّهِ عَصَمَهُ اللَّهُ: هر زمان که بنده به آنچه خدا دوست دارد، رو می آورد، خداوند نیز به آنچه او دوست دارد، توجه می کند و کسی که به خداوند معتصم شود، خداوند او را عصمت می بخشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۸).

هشام بن الحکم از امام صادق علیه السلام از معنای معصوم پرسید؛ حضرت فرمود:

الْمَعْصُومُ هُوَ الْمَمْتَنِعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مُحَارِمِ اللَّهِ وَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَيْتُهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۹۶): معصوم آن است که خود را به توفیق خدا از جمیع محرمات خدا نگاه دارد، چنانچه حق تعالی می فرماید: «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَيْتُهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۹۴).

شیخ صدوق در توضیح روایت می‌گوید: «معنی ظاهر لفظش آن است که هرکه به دین خدا چنگ زند یا در جمیع امور به خدا تمسک جوید؛ پس البته به‌سوی راه راست هدایت یافته شده است» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۳۲).

علامه مجلسی در مورد رابطه عصمت و اعتصام می‌گوید:

تفسیر عصمت به اعتصام به حبل‌الله یا به اعتبار این است که خدا او را به سبب اینکه او به قرآن معتصم است، از گناهان عاصم (حافظ) است، یا مراد از معصوم آن است که خدا او را معتصم به قرآن گردانیده که به جمیع قرآن عمل نماید و معانی جمیع قرآن را بداند (مجلسی، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

براین اساس مطابق آنچه از کلام امام سجاده^{علیه السلام} به ضمیمه سخن معصومان دیگر برداشت می‌شود، عصمت از مصدر اعتصام گرفته شده است و اسم مصدر از باب افتعال می‌باشد. از آنجاکه یکی از معانی باب افتعال جهد در عمل است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۳)، اعتصام به معنای تلاش در اتصال به تکیه‌گاهی عظیم می‌باشد که در قرآن با عبارت «واعتصموا بالله» بیان شده است. با توجه به آیات قرآن، این اعتصام همنشین مؤلفه‌هایی چون ذکر نعمات الهی^۱ (أل عمران: ۱۰۳)، توبه، اصلاح امور، خالص نمودن دین^۲ (نساء: ۱۴۶)، ایمان^۳ (نساء: ۱۷۵)، جهاد، اقامه نماز و ایتای زکات^۴ (حج: ۷۸) است که نشان‌دهنده تلازم این مسئله با تلاش مستمر می‌باشد؛ بنابراین حاصل و عصاره این اعتصام، تداوم عصمت و پاکی از گناه است که در وجود معصوم متجلی می‌شود.

۲-۱. انحصار عصمت در اهل بیت^{علیهم السلام}

امام سجاده^{علیه السلام} در دعای چهل و هفتم با تبیین اوصاف اهل بیت^{علیهم السلام} در مورد عصمت ایشان^{علیهم السلام} این‌گونه می‌فرماید:

۱. «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم».
۲. «إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً».
۳. «فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل و يهديهم إليه صراطاً مستقيماً».
۴. «وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتياكم وما جعل عليكم في الدين من حرج هله أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير».

رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ أَطَيَّبِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ وَ جَعَلْتَهُمْ خَزَنَةَ عِلْمِكَ وَ حَفِظْتَهُ دِينَكَ وَ خُلَفَاءَكَ فِي أَرْضِكَ وَ حُجَجَكَ عَلَيَّ عِبَادِكَ وَ طَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرَّجْسِ وَ لِدُنْسِ تَطْهِيرِ أَسْبَابِ أَدْتِكَ: پروردگارا! بر پاکان از اهل بیت علیهم السلام درود فرست! همان‌ها که برای امر خودت انتخابشان کردی و آنها را از خزانه علم و نگاهبانان دین خود قرار دادی و به‌عنوان جانشینان خود در زمین و حجت‌های خود بر بندگانت برگزیدی و با اراده خود آنان را از پلیدی و ناپاکی پاک ساختی (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸).

در این فراز امام سجاد علیه السلام به برگزیدگی اهل بیت علیهم السلام اشاره می‌کند که برگزیدن اهل بیت علیهم السلام برای امور و مسئولیت‌های سنگین ایشان، همچون خزانه‌داری علم الهی و خلافت در زمین، خود بهترین دلیل بر عصمت آنهاست. ازسویی امام در این فراز آیه تطهیر^۱ را در شأن خاندان پیامبر تفسیر می‌کند و تطهیر را از ویژگی‌های انحصاری آنان می‌خواند. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تبیین دیدگاه مذکور این‌گونه استدلال کرده است:

در این آیه بحث تطهیر با عبارت «انما یرید الله» آغاز شده است. لفا از حروف حصر است و مفادش حصر اراده خدا در عصمت اهل بیت علیهم السلام است. چون اراده خدا را در ضمیر «کم» در «لیذهبکم» حصر می‌نماید و در نتیجه حصر اراده خدا در عصمت اهل بیت علیهم السلام خواهد شد و این حصر در واقع به دو حصر تجزیه و قسمت می‌شود: اول، حصر اراده خدا در عصمت که همان از بین بردن رجس و طاهر کردن است و مفادش این می‌شود که خدا غیر از اراده عصمت، اراده دیگری درباره اهل بیت علیهم السلام ندارد. دوم، حصر اراده خدا در عصمت خصوص اهل بیت علیهم السلام و مفادش این می‌شود که خدا اراده عصمت در غیر اهل بیت علیهم السلام ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ص ۴۶۲).

۲-۲. دلایل عصمت اهل بیت علیهم السلام

علامه رحمته الله علیه در کتاب **الألفین** از آیات بی‌شماری بر عصمت اهل بیت علیهم السلام استدلال می‌کند. برخی از این ادله عبارت‌اند از:

دلیل نخست: «وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ»^۲

۱. «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً».

۲. «و اما آنان که گرویدند و کارهای شایسته کردند، پس به‌طور کامل خداوند اجرشان را خواهد داد و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد».

(آل عمران: ۵۰).

وجه استدلال: «وَالصَّلٰتِ» جمع معرف به الف و لام است؛ پس افاده عموم می‌کند و در حکمت الهی بر قرار دادن راهی برای شناختن تمام کارهای نیکو لازم است و آن جز به وسیله معصوم به دست نمی‌آید؛ بنابراین به سبب عموم آیه، در هر عصری وجود امام معصوم علیه السلام واجب است (علامه حلی، ۱۴۰۹، ص ۱۷۵). این استدلال برگرفته از دیدگاه امام سجاده علیه السلام می‌باشد که می‌فرماید:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَلَيْدَتِ دِينِكَ فِي كُلِّ أَوْانٍ يَلِيَامُ أَفْتَهُ عِلْمًا لِعِبَادِكَ: خدایا! تو در هر زمانی دینت را به وسیله امامی تأیید کردی و او را نشانه‌ای بر بندگانت قرار دادی (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸).

دلیل دوم: «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَانِكُمْ وَ كَفِي بِاللَّهِ نَصِيرًا»^۱ (نساء: ۴۵).

وجه استدلال: بنابه فرمایش آیات الهی، هر قومی به هدایت‌گر نیاز دارد:

و يَقُولُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَأَنْزِلَ عَلَيْهِ لَآيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ: و هدایت‌گر باید از منبعی هدایت کسب کند و به مردم انتقال دهد (رعد: ۷).

در دعای ششم، امام علیه السلام به ضرورت پاکی و عصمت در دستیابی به هدایت الهی تأکید می‌کند؛ بنابراین به طریق اولی، در هدایت امت به سوی اطاعت خدا، باید ملکه عصمت در هادیان و راهبران

دینی موجود باشد. ایشان در مورد رابطه عصمت و هدایت می‌فرماید:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَ احْفَظْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِينَا وَ مِنْ خَلْفِنَا وَ عَنِّ أَيْمَانَنَا وَ عَن شِمَاتِلِنَا وَ مِنْ جَمِيعِ نَوَاحِينَا، حَفِظْنَا عَاصِمًا مِنْ مَعْصِيَتِكَ، هَادِيًا إِلَي طَاعَتِكَ: خدایا! درود فرست بر محمد و آل پاکش و ما را از پیش رو و پشت سر و هم از سمت راست و چپ و از تمام جوانب ما را حفظ کن و ما را از معصیت خود نکه دار و به طاعت خویش هدایت کن (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۵۰).

آیا دشمنان می‌توانند هدایت‌گر باشند؟ در صورتی که خداوند از وجود و نفس ایشان آگاه و به دشمنی ایشان عالم است، آیا خداوند آنها را در مسیر هدایت خود قرار می‌دهد که بتوانند هدایت‌گری امت را به عهده گیرند؟ قطعاً این اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا خداوند در ادامه آیه ۵۴ سوره نساء، خود را ولی و نصیر انسان‌ها می‌خواند: «وَ كَفِي بِاللَّهِ وِلِيًّا وَ كَفِي بِاللَّهِ نَصِيرًا»؛ از این رو هرگز دشمنان را بر مسلمانان مسلط نمی‌کند؛ بنابراین دشمنان هدایت‌کننده نیستند، ولی آن کس که از هدایت الهی

1. «خداوند به دشمنان دانتر است».

بهره‌مند باشد، شایستگی دستیابی به مقام هادی امت بودن را می‌یابد.

انسان‌ها با توجه به اینکه دارای ملکه عصمت نیستند، ممکن است به گناه و خطا دست بزنند و نخستین دشمنی را نسبت به خود انجام دهند و مصداق «ظلمت نفسی» گردند؛ بنابراین هر انسانی ممکن است مصداق دشمن باشد، جز فردی که معصوم است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۷؛ با تصرف)؛ براین اساس امام امت باید بر عدم دشمنی اش قطع حاصل شود و این امر جز با حصول معصومیت امام حاصل نمی‌شود؛ زیرا فرد معصوم از شر دشمنان از جمله شیطان به خدا پناه می‌برد و هرگز تحت تسلط او قرار نمی‌گیرد؛ از این رو از خطا مصون است؛ همان‌گونه که امام سجاده^ع در دعای

ماه مبارک رمضان، مصداق دشمن را شیطان می‌داند و از شر استیلائی او به خدا پناه می‌برد:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَالهِ وَ إِنِّ مَلْنَا فِيهِ فَعَدَلْنَا وَ إِنِّ زُغْنَا فِيهِ فَقَوْمَنَا
 إِنِّ اشْتَمَل عَلَيْنَا عَدُوُّكَ الشَّيْطَانُ فَاسْتَقْدْنَا مِنْهُ: خدایا! بر محمد و آل
 پاکش درود فرست و اگر در این ماه از حق به باطل میل کردیم، ما را به طریق
 حق و عدالت بازگردان و چنانچه لغزشی پیش آید، ما را استوار و اگر دشمن
 تو شیطان بر ما مستولی شد، ما را از شر او نجات بخش (صحیفه سجاده،
 ۱۳۷۶، ص ۱۹۰).

دلیل سوم: «ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا»^۱ (حشر: ۷).

وجه استدلال: اطاعت از امام برابر با اطاعت از خداوند بزرگ است: «أَطِيعُوا لِلَّهِ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) و اطاعت ایشان را به‌طور مشترک قرار داده است؛ زیرا عطف تساوی در عامل را اقتضا دارد؛ پس واجب است امام معصوم باشد و اگر چنین نباشد، جمع شدن بر امر به چیزی و نهی در آن لازم می‌آید و این مسئله جایز نیست (علامه حلی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۷). امام

سجاده^ع در فرازی از صحیفه در مورد هم‌ردیف بودن مقام اطاعت از رسول و امام می‌فرماید:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَيَدِدُ دِينَكَ فِي كُلِّ أَوَانِيْلَامٍ ... وَ أَمَرْتِنَا بِمِثَالِ أَوْامِرِهِ
 وَالْإِنْتِهَاءِ عِنْدَ نَهْيِهِ وَالْإِتْقَانِ مَتَقَدِّمًا وَ لَاتَأْخِرَ عَنْهُ (صحیفه سجاده،
 ۱۳۷۶، ص ۲۱۸).

دلیل چهارم: «فَمَنْ لَفْتَرِي عَلَيَّ لِلَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^۲

(آل عمران: ۹۴).

۱. «آنچه پیامبر^ص برای شما آورده است، بپذیرید و قبول کنید و آنچه که شما را از آن نهی کرده است، خودداری کنید».

۲. «پس هرکس دروغ را بر خدا افترا کند پس از آن، پس ایشان ستمکاران‌اند».

وجه استدلال: غیر معصوم امکان دارد ظلم کند، ولی چنین چیزی از معصوم و امام ممکن نیست و اگر این گونه نبود، قطعاً غرض از امامت، منتفی می‌شد و این دو قضیه نتیجه می‌دهد که هیچ امامی ضرورتاً غیر معصوم نمی‌تواند باشد و این امر همان مطلوب ماست (علامه حلی، ۱۴۰۹، ص ۱۷۶). امام سجاده^ع در دعای چهاردهم می‌فرماید: «اللَّهُمَّ فَكَمَا كَيْهَتْ إِلَيَّ أَنْ أَظْلِمَ فَقِنِي مِنْ أَنْ أَظْلِمَ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۷۴). در این فراز، امام^ع از خداوند درخواست می‌کند که هرگونه ظلم به خلق را از او دور کند؛ بنابراین ظلم به خدا به طریق اولی از ایشان نفی می‌شود و این امر از لوازم راهبران جامعه است که از ظلم و جور دور باشند. نکته دیگر اینکه ایشان از خداوند می‌خواهد این نیرو را به ایشان بدهد، نه اینکه خود مستقلاً بدان دست یابد که نشان از عنایت ویژه الهی به این مسئله دارد.

دلیل پنجم: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ لُفْقَائِدُ عَوْنِ إِلَيَّ الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۱ (آل عمران: ۱۱۴).

وجه استدلال: این امر، امر و نهی کردن به هر معروف و منکری را اقتضا دارد و کسی غیر از معصوم نمی‌تواند این گونه باشد. امام سجاده^ع در دعای ششم می‌فرماید:

وَفَقِنَا فِي يَوْمِنَا هَذَا وَ لَيْلَتِنَا هَذِهِ وَ فِي جَمِيعِ أَيَّامِنَا لِاسْتِعْمَالِ الْخَيْرِ وَ هَجْرَانِ الشَّرِّ وَ شُكْرِ النِّعَمِ وَ اتِّبَاعِ السُّنَنِ وَ مَجَانِبَةِ الْبِدْعِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ: در همین روز و در همین شب و در تمام روزهای عمر برای کار خیر کردن و از کار شر دوری جستن، ما را موفق بدار و به شکر و سپاسگزاری از نعمت‌هایت و پیروی ستن شرع و دوری و احتراز از بدعت‌ها توفیق ده و به کار امر به معروف و نهی از منکر مؤید فرما (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۵۰).

دلیل ششم: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۲ (آل عمران: ۱۰۳).

وجه استدلال: امام^ع با تأکید بر آیه در دعای خود از خداوند می‌خواهد او را جزء متمسکین قرار دهد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اجْعَلْنَا مِمَّنْ يَعْتَصِمُ بِحَبْلِهِ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶) و در فراز دیگر، امام را دارای ریسمانی می‌داند که به حبل الهی گره خورده است: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَيْدَتَ

۱. «و باید از شما امتی باشد که به خوبی دعوت کنند و به نیکی امر کنند و از زشتی نهی کنند و آنهایند که رستگار می‌شوند».

۲. «همگی به ریسمان الهی چنگ زنید و متفرق نشوید».

دینک فی کلِّ أَوَانِيْبِمَامٍ أَقْمَتُهُ عِلْمًا لِعِبَادِكِ وَ مَنَارًا فِي بِلَادِكِ بَعْدَ أَنْ وَصَلْتَ حَبْلَهُ بِحَبْلِكَ» (همان، ص ۲۱۸).

استدلال به آیه مذکور همان‌گونه که امام سجاده^{علیه السلام} اشاره می‌کند، از دو وجه است: نخست، به دست آوردن ریسمان خدا؛ یعنی انجام اوامر و اجتناب از نواهی اش که جز از طریق هدایت معصوم ممکن نیست.

دوم، تأکید بر عدم تفرق، تشویقی است بر اجتماع کردن بر حق و جدانشدن از یکدیگر و این اجتماع بدون حضور معصوم با اصل هدف و منظور منافات دارد؛ بنابراین به جهت غلبه کردن قوای شهویه و غضبیه و اختلاف هوا و هوس‌ها در افراد و امتناع کردن از اطاعت کسی که از او گناهان سر بزند و تنزل مقامش از دل‌ها محرز باشد، ناگزیر به از اطاعت رئیسی معصوم هستیم (علامه حلی، ۱۴۰۹، ص ۱۷۷).

۲-۳. مراحل عصمت

عصمت در قرآن سه مرحله دارد که از تحلیل برخی آیات می‌توان بدان دست یافت:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ لِإِخْنِهِ وَ لِلَّهِ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره: ۲۱۳).

مراحل عصمت را باتوجه به موضوع مطرح در آن مرحله می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: نخست، در موضوع تلقی وحی؛ دوم، در موضوع تبلیغ و رساندن وحی؛ سوم، در موضوع معصیت و گناه.

استدلال به آیه: عصمت در تلقی و تبلیغ وحی را بدین صورت می‌توان از آیه برداشت کرد؛

۱. مردم پیش از بعثت انبیا همه یک امت بودند. خداوند به‌خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد، انبیایی به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند، حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد، مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند، در مسائل مورد اختلاف به‌سوی حق رهنمون شد و خدا هرکه را بخواهد، به‌سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند.

خداوند می‌فرماید: «وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ». آیه از انزال کتاب و حکم به حق سخن می‌راند؛ بنابراین در صورتی که خدا در انتخاب رسول و طریقه انزال وحی بر قلب او دچار اشتباه شود یا پیام دستخوش نسیان واقع شود، غرض ارسال کتاب که دستیابی به حکم حق است، محقق نخواهد شد و این احتمالات به مقتضای «لَا يُضِلُّ رَبِّي وَ لَا يُنْسِي» (طه: ۵۲) صحیح نیست.

اگر فرض بگیریم با آنکه منظور خداوند دعوت به حق بوده و در اجرای این امر نیز اشتباه نمی‌کرده است، ولی موانع خارجی جلوه امر خدا را می‌گرفتند و نمی‌گذاشتند به مرحله تحقق برسد، این مسئله نیز به مقتضای مفاد «إِنَّ لِلْمَبَالِغِ أَمْرَهُ» (طلاق: ۳) یا آیه «وَلِلَّهِ غَلْبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» (یوسف: ۲۱) محال می‌نماید (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۱).

براین اساس با مقدمات پیش‌گفته حتماً خدا پیامبران را محفوظ از خطا در کیفیت تلقی وحی و تبلیغ آن نگه می‌دارد و قلب آنان را به‌گونه‌ای پاک می‌کند که در اثر انزال وحی، هیچ ارتعاش و موجی که سبب دگرگونی کیفیت و واقعیت وحی باشد، در قلب آنان وجود نداشته باشد و هیچ‌گونه اضطراب و تاریکی که باعث تأویل و تفسیر ادراکات واقعیه بر خلاف واقعیت و حقیقت آن باشد، در آنها پدید نیاید (همان، ص ۱۲).

مرحله سوم یعنی عصمت از گناه، این معنا حقیقت عصمت در دو مرحله تلقی و تبلیغ وحی است؛ زیرا اگر پیامبری معصیت کند و مرتکب گناه گردد، با انجام فعل، جواز و اباحه این عمل را نشان داده است؛ پس اگر از او معصیت سرزند و در کلام خود، دعوت به ترک معصیت نماید، این امر سبب تناقض خواهد بود و معلوم است تبلیغ متناقضین، تبلیغ حق نخواهد بود؛ چراکه هر یک از آن دو مبطل دیگری است و خدایی که پیامبران را به‌منظور تبلیغ حق ارسال کرده است، آنان را به دعوت به متناقضین مبعوث نمی‌کند، بلکه آنان را از هرگونه معصیتی مصون می‌دارد؛ زیرا عصمت پیامبران در تبلیغ رسالت و ادای وحی بدون عصمت در مقام معصیت تمام نخواهد بود (همان). امام هم که حافظ شریعت و تبیین حکم و پاسدار قانون بر امت است: «رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ أَطَّيْبِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ وَ حَفَظْتَ دِينِكَ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۱۶)، دارای مقام قلب و ادراک پیامبر است و از این نقطه‌نظر با پیامبر تفاوتی ندارد، جز آنکه پیامبر، آورنده شریعت و کتاب: «اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ أَمِينِكَ عَلَيَّ وَ حَيِّكَ» (همان، ص ۳۴) و امام، حافظ و مبلغ آن است: «وَ حَفَظْتَ

دینیک»؛ بنابراین عصمت در مورد امامان در مرحله عصمت از گناه است.

۲-۴. موهبتی بودن عصمت

امام سجاده^ع از خداوند تقاضا می‌کند که ایشان را از خطا مصون بدارد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ اللَّهِ وَارْزُقْنِي السَّحْفُطَ مِنَ الْخَطِيَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰). در فراز دیگری از خداوند می‌خواهد او را از فخر مصون بدارد: «وَهَبْ لِي مَعَالِي الْأَخْلَاقِ وَأَعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ» (همان، ص ۹۲). در دعای چهل و هفتم، تطهیر امام را به اراده الهی می‌داند: «رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ تَطْطِيبَ أَهْلِ بَيْتِهِ الْمَلْدِينِ اخْتَرْتَهُمْ لِمَرْكٍ... وَ طَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرَّجْسِ وَالذَّنْسِ تَطْهِيرًا يَارَادَتِكَ» (همان، ص ۲۱۶).

باتوجه به کلام اهل بیت^ع، قوه عصمت در انبیا و ائمه^ع یک موهبت الهی است. این قوه نوعی از معرفت و حالت قلبی آنان است که همانند سایر علوم بشری نیست و هیچ‌گاه مغلوب و مقهور قوای شعوریه و احساسات نخواهد شد و در هیچ زمان حتی یک لحظه در بیداری و در خواب در حال یسر و عسر و در مواقع رخاء و شدت، پیوسته چون خورشیدی درخشان در دل تابش کرده، نقاط سیاه و تاریک را از روزه و زاویه‌های دل بیرون کرده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۸۰).

علامه طباطبایی در تأیید سخن علامه طهرانی در مورد قوه عصمت معتقد است: حافظ پیامبر از لغزش و خطا «روح القدس» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲۷). در مورد چیستی روح القدس حدیثی از امام صادق^ع در پرسش ابوبصیر درباره آیه: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۲۵) وارد شده است که این‌گونه می‌فرماید:

خَلَقَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ أَعْظَمَ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَخْبِرُهُ
وَ يَسُدُّهُ وَ هُوَ مَعَ الْأَنْمَةِ مِنْ بَعْدِهِ (صَفَار، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۵۷).

امام خمینی در توضیح حدیث می‌گوید:

برای انبیا و اوصیا^ع مقام شامخی است از روحانیت که آن را «روح القدس» گویند و به آن مقام، احاطه علمی قیومی دارند به جمیع ذرات کائنات و در آن روح، غفلت و نوم و سهو و نسیان و سایر حوادث امکانیه و تجددات و تقایص «ملکیه نیست، بلکه از عالم غیب مجرد و جبروت اعظم است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۴۵).

۰۱. روح مخلوقی از مخلوقات خداوند که از جبرئیل و میکائیل بزرگ‌تر است، این روح همراه پیامبر بود و او را آگاه می‌ساخت و پایدار می‌نمود و پس از پیامبر، این روح، همراه ائمه^ع است.

۲-۵. عصمت و اختیار

باتوجه به موهبتی بودن عصمت، این پرسش مطرح می‌شود که اگر عصمت از مواهب الهی است و در اختیار ولی الهی قرار می‌گیرد، آیا معصوم بودن افتخاری خواهد داشت؟ آیا فرد معصوم با داشتن نیروی عصمت، باز قادر بر انجام گناه است یا خیر؟ آیا قوه عصمت، اختیار و حریت را از معصوم می‌گیرد یا خیر؟

درباره چگونگی رابطه عصمت و اختیار میان کسانی که اصل مسئله ضرورت عصمت انبیا و معصومان را پذیرفته‌اند، اختلاف نظر هست. منشأ این اختلاف نظر نیز اختلاف در توجیه همخوانی عصمت با قدرت بر انجام گناه یا تنافی آن دو می‌باشد. علامه حلی در شرح تجرید با اشاره به اختلاف موجود در مسئله، چهار نظریه را مطرح می‌کند:

نظریه عدم قدرت بر معصیت و توانایی بر طاعت، نظریه کنترل جسمی و تفاوت خصوصیات بدنی معصومان. نظریه لطف مقرب و نظریه ملکه نفسانی (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴).

علامه طهرانی رابطه عصمت و اختیار را این‌گونه تقریر می‌کند:

ملکه عصمت در انبیا که آنان را از هر گناه و خطایی برحذر می‌دارد، بر اثر موهبت الهی بوده، در مراحل اولیه به‌عنوان قوه و استعداد بوده و در خواب و بیداری و جلوت در هر حال با آنان می‌باشد و در اثر مجاهده و عبودیت تامه و ابتلائات سنگین و امتحانات بسیار به مرحله فعلیت و تمامیت می‌رسیده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۱۴).

شاهد این مدعا فرازی از دعای صحیفه است که در مورد تلاش‌های پیامبر اکرم ﷺ در راه

خدا می‌فرماید:

اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيَّ مُحَمَّدَ أَمِينِكَ عَلَيَّ وَحِيكَ ... وَ عَرِّضْ فَيْكَ لِلْمَكْرُوهِ
بَدَنَهُ وَ كَاشِفِ فِي الدَّعَاءِ إِلَيْكَ حَامَتَهُ وَ حَارِبِ فِي رِضَاكَ أَسْرَتَهُ وَ قَطَعَ
فِي إِحْيَاءِ دِينِكَ رَحْمَهُ: خدایا! درود و تحیت فرست بر حضرت محمد که او
بر وحی تو آمین است ... و در راه تو جان خود را در تعب و رنج انداخت و تن را
در معرض شدائد درآورد و به درگاهت در دعا عداوتش را با اقارب و خویشاوندان
سرکش اظهار داشت و در راه رضا و خشنودی تو با بستگان و قبیله خود جنگ
کرد و برای احیای دین تو از ارحام خویش برید (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶،
ص ۳۴).

در بخش نخست این فراز به امین بودن رسول اکرم ﷺ در مسئله وحی اشاره شده است و حاکی از

عصمت ایشان در دریافت و ابلاغ وحی می‌باشد. بلافاصله در ادامه با تبیین مرارت‌های پیامبر اکرم ﷺ در راه خداوند و اینکه ایشان در راه خدا حتی از خانواده و اقوام خود گذشت و با آنها مقابله کرد، به تلاش پیامبر ﷺ برای بقای ملکه عصمت اذعان می‌کند؛ بنابراین این‌گونه نبود که خداوند پیامبر را معصوم قرار داده باشد و ایشان بی‌اختیار دچار گناه نمی‌شد، هرگز! بلکه ایشان در فعلیت عصمت خویش رنج‌های بسیار برد و این مقام ذاتی را به صورت فعلی نمایان ساخت.

در آیات قرآن کریم با صراحت به اختیار پیامبر ﷺ تصریح شده است و خداوند به ایشان خطاب می‌کند که اگر سخن ناروا به خداوند نسبت دهد، رگ گردن او را خواهد برید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ؛ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ؛ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه: ۴۴-۴۶).

بنابراین اصل عصمت که قابلیت و استعداد باشد، موهبتی است که به خصوص انبیا و امامان ﷺ داده شده است، ولی فعلیت و تمامیت این قوه اکتسابی است. امام سجادی^۱ در مورد تلاش برای حفظ عصمت خویش می‌فرماید: «وَأَعْمُرُ لَيْلِي بِلِقَاظِي فِيهِ لِعِبَادَتِكَ وَ تَفَرُّدِي بِالنَّهْجِ لَكَ»^۱ (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰). ایشان در جای دیگر خود را صاحب شهوت می‌خواند و از خداوند می‌خواهد شهوتش را در فعل حرام درهم شکند: «وَأَكْسِرُ شَهْوَتِي عَنْ كُلِّ مُحْرَمٍ وَ أَوْ حَرِصِي عَنْ كُلِّ مَأْثَمٍ»^۲ (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸)؛ پس امام دارای نیروی گناه است و این‌گونه نیست که عصمت، ایشان را از توانایی انجام گناه بازدارد، بلکه امام با اختیار خود گناه را ترک می‌کند.

شیخ مفید درباره رابطه عصمت و اختیار می‌گوید:

و لَيْسَتِ الْعِصْمُ مَانِعَةً مِنَ الْقُدْرَةِ عَلَي الْقَبِيحِ وَ لَا مُضْطَرَّةَ الْمَعْصُومِ عَلَي الْحَسَنِ وَ لَا يَلْتَجِئُهُ إِلَيْهِ: ویژگی عصمت مانع از قدرت و توان بر انجام معصیت نیست و نه موجی اجبار معصوم بر انجام کارهای نیک، بلکه دست وی در انجام کارهای نیک و بد باز است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲۸).

خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌نویسد:

معنای عصمت این است که شخص معصوم قدرت بر انجام گناه داشته باشد، ولی هرگز مرتکب آن نگردد. این مصونیت و پاکدامنی به دلیل آن نیست که وی عاجز از ارتکاب گناه است، بلکه به دلیل اراده نکردن آن است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۵۲۵).

۱. شب مرا طولانی گردان با بیدار کردنم برای عبادت و اینکه تنها به مناجات با تو بپردازم.

۲. قوای شهوانی مرا از هر کار حرام در هم شکن و حرصم را از هر کار بد برکنار دار.

بنابراین عصمت یک فضیلت و شرافت علمیه اختیاریه معصومان است؛ بر همین اساس باعث

کرامت و شرافت آنها شده است و آنان را از سایر افراد امت متمایز می‌کند:

وَلَوْ لَأَفْضَلُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةً مِنْهُمْ أَنْ يَضْلُوكَ وَ مَا
يَضْلُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ
وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا
(نساء: ۱۱۳).

در آیه مبارکه منظور از کتاب، وحی است که به وسیله جبرئیل بر قلب پیامبر ﷺ در مورد قوانین شریعت فرستاده می‌شود و مقصود از حکمت، علم به معارف کلیه و اسرار الهیه و هدف از دانش‌هایی که تعلیم کرده است، سایر علوم از ادراکات جزئیه و تشخیص مطالب حقه است و چون جمله «وَأَنْزَلَ لِلَّهِ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» یا حالیه یا به منزله تعلیل برای جمله سابقه است؛ بنابراین استفاده می‌شود که علت عدم تأثیر کلام منافقان در تو، آن نیروی قلبی است که با آن بر تلقی وحی به وسیله جبرئیل امین نسبت به احکام و قوانین شریعت و نسبت به معارف الهیه قادری و نیز بر تلقی الهامات نسبت به اطلاع بر اسرار و مغیبات و روشن شدن واقعیت امور و جداسازی میان حق و باطل، توانمند هستی (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۸۰).

از ظاهر آیه برمی‌آید آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می‌یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می‌شود، نوعی از علم است. علمی که نمی‌گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد. البته این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه می‌باشد که از راه اکتساب و تعلم به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲۶).

در تبیین و روشن شدن این دیدگاه می‌توان گفت پیامبران و امامان افرادی اند که دائماً در ذهن آنها صورت‌های خیرات و کردار نیک منعکس می‌شود و به آن میل می‌کنند و پس از اراده انجام می‌دهند و چون این صورت‌ها پشت سرهم بدون فاصله در ذهن آنها پیدا می‌شود، برای آنان حصول این صور ملکه می‌گردد. مقصود از ملکه عصمت، همان رسوخ و عدم تغییر صورت علمیه در نفس است و همین امر سبب فضیلت آنها بر دیگر افراد می‌باشد؛ زیرا ملکه نفسانی و قوه علمیه آنها بسیار

۱. اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود، طایفه‌ای از منافقین مدینه اهتمام نموده که تو را در فکر و نوع تشخیص خودت گمراه کنند، ولكن آنها با این عمل نه تنها نمی‌توانند به تو ضرری برسانند و تو را از فکر و اراده‌ات برگردانند، بلکه خود را گمراه نموده‌اند؛ چون خداوند بر تو کتاب و حکمت را فرو فرستاد و از دانش‌هایی که پیش از این نداشتی، تو را تعلیم نموده است و فضل خدا بر تو بزرگ است.

قوی است؛ به گونه‌ای که آنها پیوسته به علم، اراده و اختیار خود از گناهان دوری می‌کنند و در راه طاعت گام برمی‌دارند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ با تصرف). عصمت، ناشی از کثرت علم است و هرچه علم قوی‌تر و شدیدتر باشد، عمل نیز به مقتضای علم، قوی‌تر خواهد بود. معصومان^ع به زشتی معصیت، یقین دارند و این یقین سبب می‌شود هرگز مرتکب آن نگردند؛ بنابراین علم شدید است که مانع ارتکاب زشتی می‌شود، ولی این علم باعث سلب اختیار نخواهد شد. معصوم نیز به زشتی و قبح گناه، علم دارد و با توجه به این علم، ارتکاب معصیت محال است، اما محال عادی، نه محال ذاتی. محال عادی، امکان تحقق دارد، ولی تحقق نمی‌یابد، اما محال ذاتی، امکان تحقق ندارد و ذاتاً محال است.

اگر معصوم در فعل طاعات و ترک محرمات، اختیار نداشته باشد، مستحق مدح نمی‌شود و لایق ثواب نمی‌گردد و لازم می‌آید از دایره تکلیف خارج گردد، حال آنکه مسلمانان اجماع دارند امام یا رسول، مکلف است؛ مطابق آیه: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰). به هر حال عصمت، لطفی است که خداوند نسبت به عبدش عطا می‌فرماید: «وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَا تَبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۸۳) و آن عبد نیز با وجود این لطف، دوری از قبیاح را انتخاب می‌کند (حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۸۷)؛ بنابراین هنگامی که گفته می‌شود خداوند او را معصوم کرد؛ یعنی خداوند لطفی کرد و او با توجه به آن لطف، با انتخاب خود از قبیاح عدول کرد: «وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۲۱).

۲-۶. دلیل اعتراف ائمه^ع به گناه در صحیفه

یکی از لوازم و شرایط امامت، عصمت است که برخی مباحث مربوط به آن با تکیه بر صحیفه مطرح شد. نکته دیگر اینکه با توجه به عصمت ائمه معصوم^ع چرا ایشان مدام به گناه اقرار می‌کردند و از خداوند می‌خواستند توبه آنها را بپذیرد؟ در بسیاری از دعاها و ادعیه صحیفه، اعتراف به گناه از امام سجاد^ع واقع شده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتُوبُ إِلَيْكَ فِي مَقَامِي هَذَا مِنْ كِبَائِرِ ذُنُوبِي وَ صَغَائِرِهَا وَ بَوَاطِنِ سَيِّئَاتِي وَ ظَوَاهِرِهَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۴۲). در توضیح مطلب باید گفت:

نخست، گاهی معصومان ترک مستحب و فعل مکروه را گناه و معصیت می‌نامند، بلکه ارتکاب

بعضی از مباحث نظر به جلالت و رفعت شأن آنها از آن به گناه تعبیر می‌کنند. دوم، هرگاه مرتکب بعضی امور از معاشرت خلق و تکمیل و هدایت ایشان گردند، سپس به مقام قرب و وصال و مناجات عود می‌کنند، چون این مرتبه عظیم‌تر از آن مرتبه است، خود را مقصر می‌یابند و استغفار و تضرع می‌کنند.

سوم، از آنجاکه علوم، فضایل و عصمت ایشان از لطف و فضل خداوند است و اگر این نبود، ممکن بود انواع معاصی از ایشان صادر شود، وقتی به این حالت خود می‌نگرند، به فضل پروردگار و عجز و نقص خود به این عبارات اقرار می‌کنند و حاصلش آن می‌شود که اگر عصمت تو نباشد، گناه خواهیم کرد و اگر توفیق تو نبود، خطای بسیار از من صادر می‌شد.

چهارم، باتوجه به اینکه مراتب معرفت غیرمتناهی است و انبیا، اوصیا و اولیا پیوسته در ترقی‌اند، در حصول کمالات و صعود بر معارج ترقیات، در هر ساعتی از ساعات، بلکه در هر آنی از آنات در درجه‌ای از مدارج عرفان و در مرتبه‌ای از مراتب ایقان برمی‌آیند که مرتبه سابقه را نسبت به این مرتبه قاصر می‌شمارند و عباداتی که با آن حالت واقع شده است، خود را در آن عبادات مقصر می‌دانند و از آنها استغفار می‌کنند و شاید اشاره به این معنا باشد که حضرت رسول ﷺ می‌فرمودند: من در هر روز هفتاد مرتبه استغفار می‌کنم.

پنجم، چون ایشان معرفت معبود را در مرتبه کمال دارند و نعمت‌های الهی را نسبت به خود تمام می‌یابند، آن مقدار که سعی در طاعات و عبادات می‌کنند، لایق خداوند نمی‌دانند و طاعات خود را از این رو معصیت می‌شمارند و از آنها استغفار می‌کنند (مجلسی، ۱۳۸۴، ص ۶۳).

نتیجه

دیدگاه امام سجاده علیه السلام در مفهوم عصمت این است که عصمت این‌گونه نیست که اهل بیت علیهم السلام قدرت بر انجام گناه ندارند، بلکه به معنای اعتصام و اراده‌نکردن گناه از سوی ایشان به دلیل چنگ‌زدن به حبل الهی است و با آیات حاوی این مضمون که انسان‌ها را به «واعتصموا بالله» امر می‌کند، مرتبط می‌باشد. عصمت و اعتصام در باطن تعارضی با یکدیگر ندارند؛ زیرا کسی که به قرآن اعتصام ورزد و به تمام آن عمل کند، همان کسی است که خداوند او را از پلیدی‌ها حفظ می‌کند. درحقیقت عصمت، اسم مصدر و حاصل مصدر اعتصام است و کسی که در عالم واقع به خداوند تمسک می‌کند، از موهبت عصمت برخوردار می‌شود.

آنچه از بیانات امام سجاد علیه السلام استنباط می‌شود اینکه اعتصام ناشی از علم است. امام علیه السلام به دلیل گستردگی علم و برخورداری از علمی الهی، از طهارت وجودی و پاکی در نیت و عمل برخوردار می‌باشد و آگاهانه از معصیت اجتناب می‌کند.

نکته مهم اینکه عصمت در مراحل اولیه به‌عنوان قوه و استعداد است و در اثر مجاهده و عبودیت تامله و ابتلائات سنگین و امتحانات بسیار به مرحله فعلیت و تمامیت می‌رسد؛ بنابراین فعلیت و تمامیت آن اکتسابی می‌باشد، ولی اصل آنکه قابلیت و استعداد باشد، موهبتی است که به‌خصوص به انبیا و امامان علیهم السلام عنایت شده است.

باتوجه به رابطه عصمت و علم می‌توان گفت ظاهرانیروی که خداوند به‌صورت بالقوه در وجود معصوم نهاده، نیروی علم یا عقل نظری است که با اعطای قوه تشخیص، از تصور گناهان در ذهن معصوم ممانعت می‌کند و سبب می‌شود ایشان جز امور صواب و خیر را تصور نکند و در این مسیر نیروی دیگری به نام روح القدس آنها را تأیید کرده، در تداوم و استمرار عصمت یاری می‌رساند؛ از این رو باتوجه به موارد ذکرشده در معنای عصمت، در بیان امام سجاد علیه السلام هر سه مؤلفه لطف، ملکه و صورت علمیه دیده می‌شود.

معصومان باوجود عصمت در مواضع بسیاری درخواست استغفار می‌کنند که وجه جمع عصمت و استغفار امام علیه السلام در صحیفه بدین‌گونه است که گاهی معصوم، ترک فعل مستحب و فعل مکروه را گناه و معصیت می‌داند، یا از باب شکرگزاری یا تذلل در پیشگاه الهی طلب مغفرت می‌کند، یا افزایش رتبه ایشان در مسیر قرب الهی باعث احساس خسران در اعمال گذشته می‌شود که به استغفار می‌انجامد و هیچ‌یک با مقام عصمت تنافی ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- صحیفه سجادیه.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ معانی الأخبار؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
 ۲. ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهرة اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
 ۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۵. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
 ۶. برقی، احمد بن خالد؛ المحاسن؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۷۱.
 ۷. جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد؛ شرح المواقف؛ حاشیه سیالکوتی و حلبی؛ قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۲۵ق.
 ۸. جمعی از نویسندگان؛ امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
 ۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.
 ۱۰. حسینی طهرانی، سید محمد حسین؛ امام شناسی؛ چ ۳، مشهد: نشر علامه طباطبائی، ۱۴۲۶ق.
 ۱۱. حسینی طهرانی، هاشم؛ علوم العربیه؛ چ ۲، تهران: مفید، ۱۳۶۴.
 ۱۲. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ الألفین؛ ترجمه وجدانی؛ چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
 ۱۳. —؛ کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد قسم الالهیات؛ تحقیق جعفر سبحانی؛ چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
 ۱۴. —؛ مناهج الیقین فی أصول الدین؛ بیروت: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
 ۱۵. خمینی، سید روح الله؛ شرح چهل حدیث؛ چ ۲۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی، ۱۳۸۱.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات؛ چ ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۱۹. سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله؛ اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه؛ تحقیق و تعلیق سید محمد علی قاضی طباطبایی؛ تبریز: شفق، ۱۴۲۲ق.
۲۰. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ؛ چ ۲، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۲۲. ___؛ المیزان؛ چ ۷، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۳. طوسی، نصیر الدین؛ تلخیص المحصل؛ چ ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. ___؛ قواعد العقائد؛ لبنان: دار الغربیه، ۱۴۱۳ق.
۲۵. علی بن حسین (منسوب به امام چهارم)؛ الصحیفه السجاده؛ ترجمه و شرح علینقی فیض الإسلام، تصحیح عبدالرحیم افشاری زنجانی؛ چ ۲، تهران: نشر فقیه، ۱۳۷۶.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی؛ تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۹. مجلسی، محمد باقر؛ امام شناسی؛ چ ۶، قم: سرور، ۱۳۸۴.
۳۰. ___؛ بحار الأنوار؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۱. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۲. مفید، محمد بن محمد؛ الأمالی؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۳. ___؛ النکت الإعتقادیه؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۴. مقرئ بیهقی، احمد بن علی؛ تاج المصادر؛ تصحیح هادی عالمزاده؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.

مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر در فلسفه اسلامی

محمدسالم محسنی^۱

چکیده

در این پژوهش مبانی حقوق بشر از منظر انسان‌شناسی فلسفه اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته و سپس جایگاه آن در منظومه معرفت دینی بررسی شده است. هدف تحقیق آن است که نقش آموزه‌های انسان‌شناختی فلسفه اسلامی را در تبیین و موجه‌سازی حقوق بشر و اهمیت آن را در دفاع از حقوق بشر اسلامی روشن سازد؛ از این رو سعی کرده است تا مبانی حقوق بشر را بر اساس آموزه‌های انسان‌شناسی بحث و استنباط نماید. از آنجا که در تفکر فلسفه اسلامی ذات انسان و استعدادها و نیازهای او در ارتباط با مبدأ هستی و هدف آفرینش محور توجه قرار می‌گیرد، در اینجا اصل خدامحوری، استعدادهای فطری بشر، هدف‌مندی خلقت و کمال‌خواهی انسان به‌عنوان مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر مورد استنباط قرار گرفته است. این مبانی در نهایت، با آموزه‌های اسلامی همسازی دارد. در تحقیق از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته شده است.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، مبانی حقوق بشر، مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر.

مقدمه

مبانی حقوق بشر در معنای عام، عبارت است از اصول بنیادینی که این حقوق بر پایه آنها شکل گرفته است و از اعتبار برخوردار می‌گردد. این مبانی برخاسته از اندیشه‌های فلسفی و کلامی بوده، به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی قابل طبقه‌بندی است.

امروزه در غرب، بیشتر با رویکرد فلسفی به مبانی حقوق بشر نگریده می‌شود، ولی در جهان اسلام بیشتر با نگاه درون‌دینی و مبانی کلامی به مسئله پرداخته شده و نسبت به مبانی فلسفی آن کمتر توجه صورت گرفته است. در میان فیلسوفان اسلامی نیز از مبانی حقوق بشر به طور صریح سخن گفته نشده است؛ زیرا آنان در حوزه علوم انسانی همچون حقوق، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... وارد بحث نشده‌اند، بلکه بیشتر به مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی در حکمت نظری و اخلاق و سیاست در حکمت عملی پرداخته‌اند. در این میان، هستی‌شناسی هسته اصلی فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهد. فقط در دوره معاصر برخی متفکران اسلامی وارد مباحث حقوق بشر شده و از مبانی فلسفی آن سخن گفته‌اند، ولی آنها با اینکه از مبانی فلسفی در نقد و ارزیابی حقوق بشر استفاده کرده‌اند، به استنباط و تبیین خود مبانی فلسفی به صورت استدلال برهانی با تکیه بر اصول و مبانی فلسفی فلسفه اسلامی نپرداخته‌اند. می‌توان گفت اندیشمندان ما «با مبانی» بحث کرده‌اند، نه «در مبانی»؛ یعنی حقوق بشر را با ملاحظه طبیعت بشر و استعدادها و نیازهای فطری او در ارتباط با مبدأ آفرینش و اهداف خلقت و کمال انسان تعریف و تبیین کرده‌اند، اما در مبانی فلسفی آن با رویکرد فلسفی و استدلال برهانی به صورت جدی نپرداخته‌اند، درحالی‌که ظرفیت ورود به مباحث فلسفه حقوق بشر در فلسفه اسلامی وجود دارد. بر اساس اصول و مبانی فلسفه اسلامی به خصوص آموزه‌های انسان‌شناسی آن می‌توان درباره حقوق بشر به مطالعه و تحقیق پرداخت و از چیستی و چرایی آن بحث کرد و دیدگاه‌های رقیب را مورد نقد و ارزیابی قرار داد، بلکه اهمیت یافتن حقوق بشر در عرصه بین‌المللی و طرح شبهات و چالش‌های نظری در برابر نظام حقوقی اسلام، بحث از مبانی حقوق بشر در فلسفه اسلامی و جایگاه آن در منظومه معرفت دینی را ضرورت می‌بخشد.

باتوجه به ظرفیت و ضرورت این بحث، مقاله حاضر به دنبال آن است که نخست با رویکرد فلسفه اسلامی به حقوق بشر نگریده، اصول و مبانی انسان‌شناختی آن را استنباط و تبیین کند و سپس

هماهنگی آن را با آموزه‌های اسلامی بررسی نماید؛ بنابراین پرسش‌های تحقیق این‌گونه خواهد بود که مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر در فلسفه اسلامی چیست؟ آیا این مبانی با معارف اسلامی همسازی دارد؟ روش تحقیق در پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی است.

مقصود از حقوق بشر در اینجا، حق‌های طبیعی است که به انسان بودن انسان مربوط می‌شود و هر فردی صرفاً به دلیل انسان بودن از آن بهره‌مند می‌گردد. این حقوق ماهیت اخلاقی دارد و خارج از قلمرو وضع و قرارداد است. همچنین حقوق مذکور به دلیل طبیعی و اخلاقی بودن، جهان‌شمول است. بر اساس این تعریف، شناخت حقوق بشر و تبیین و توجیه آن، وابسته به شناخت انسان خواهد بود؛ از این‌رو در استنباط مبانی حقوق بشر باید خواسته‌ها و نیازهای فطری انسان را در ارتباط با مبدأ و هدف آفرینش، مطالعه و ارزیابی کرد.

۱. استنباط مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی در شناخت انسان به هست‌ها و واقعیت‌ها می‌نگرد و باید‌ها و نبایدها را نیز بر پایه آن تبیین می‌کند؛ از این‌رو مباحث انسان‌شناسی فلسفه اسلامی بر محور ذات انسان و صفات او شکل گرفته و از چگونگی پیدایش انسان، ساحت‌های نفس و بدن، قوا و استعداد‌های نفس و کمال و سعادت بشر بحث می‌کند، اما همه این مباحث در پیوند دو سویه با مبدأ و مقصد هستی و جهان آفرینش مطرح می‌شود. به بیان روشن‌تر، فلسفه اسلامی، حقیقت انسان را در ارتباط با خدا به‌عنوان مبدأ هستی و علت آفرینش جهان و انسان ازسویی و اهداف خلقت و سرانجام زندگی ازسوی دیگر، مطالعه و بررسی می‌کند.

بر اساس این نگرش به جهان و انسان، اصل خدامحوری، استعداد‌های فطری بشر، هدف‌مندی خلقت و کمال‌خواهی انسان را به‌عنوان مبانی حقوق بشر می‌توان بحث کرد. از آنجاکه نگرش فلسفه اسلامی به انسان، خدامحورانه است و او را به ذات حق وابسته و نیازمند می‌داند، طرح اصل «خدامحوری» به‌عنوان یکی از اصول و بنیادهای حقوق بشر ضرورت می‌یابد؛ ازسوی دیگر فلسفه اسلامی چون انسان را بهره‌مند از دو ساحت بدن و نفس می‌داند و نفس را دارای قوا و استعداد‌های گوناگونی می‌شمارد که هر یک کمال خاصی را اقتضا دارد، «استعداد‌های فطری انسان» نیز به‌عنوان دیگر مبانی حقوق بشر قابل بحث خواهد بود. همچنین در فلسفه اسلامی به دلیل آنکه پیدایش جهان و انسان هدف‌دار تلقی شده و رسیدن به کمال و سعادت، هدف نهایی آفرینش انسان به‌شمار

می‌آید، «هدف‌مندی خلقت» و «کمال‌خواهی انسان» نیز می‌توانند به‌عنوان مبانی حقوق بشر بحث و ارزیابی شوند.

۱-۱. خدامحوری

به‌دلیل آنکه انسان در فلسفه اسلامی آفریده خدا و وابسته و نیازمند به او دانسته شده و نیز کمال انسان در بندگی خداوند و تقرب به او تعریف می‌شود و هدف از آفرینش انسان، شکوفایی استعدادهای فطری او در مسیر حیات سعادت‌مندانه است، باید خدامحوری را نخستین مبنای انسان‌شناختی حقوق بشر تلقی کرد.

نگرش فلسفه اسلامی نسبت به همه پدیده‌های جهان و به‌خصوص انسان، خدامحورانه است. در انسان‌شناسی فلسفه اسلامی انسان آفریده خدا و وابسته و نیازمند به او شناخته می‌شود. این وابستگی و نیازمندی بر مبنای دو اصل هستی‌شناختی «رابطه وجود و امکان» و «رابطه علت و معلول» تبیین می‌شود.

هر موجودی در ذات خود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. واجب‌الوجود بالذات به موجودی اطلاق می‌شود که وجود برایش ضروری باشد و در موجودبودن به غیرخود نیاز نداشته باشد. درمقابل ممکن‌الوجود به موجودی گفته می‌شود که در ذات خود اقتضای وجود ندارد، بلکه هستی او از ناحیه غیر افاضه می‌شود. در میان موجودات فقط خداوند متعال واجب‌الوجود بالذات است، ولی دیگر موجودات همه ممکن‌الوجود بالذات و آفریده او به‌شمار می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

باتوجه به تقسیم موجودات به واجب و ممکن، هر ممکن‌الوجودی اگر موجود شود، نیازمند به علت خواهد بود و بر اساس امتناع دور و تسلسل در سلسله علت‌ها، علت موجوداتی که ذاتاً ممکن‌الوجودند، درنهایت به علت‌العلل که خدای متعال است، منتهی می‌شود (همان، ص ۹۷-۹۸ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۵).

در حکمت متعالیه امکان ذاتی موجودات به فقر و ربط وجودی تفسیر شده و باعنوان امکان وجودی یا امکان فقری یاد می‌شود که بر اساس آن، وجود ممکن عین ربط (وابستگی) و فقر (نیازمندی) به علت است و خود نسبت به آن هیچ استقلالی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۱).

این وابستگی و نیازمندی ممکن‌الوجود به علت، تنها منحصر به مرحله پیدایش نیست، بلکه به

بقا و استمرار نیز مربوط می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که هر ممکن‌الوجودی در پیدایش خود وابسته و نیازمند به آفریدگار حکیم است، در استمرار وجود خود نیز به او وابسته و نیازمند است؛ زیرا وصف امکان برای ممکن‌الوجود ذاتی است و هیچ‌گاه از او برطرف نمی‌شود؛ پس وابستگی و نیازمندی به علت نیز همیشه با او هست و هیچ‌گاه برطرف نخواهد شد (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۸۳). این اصول فلسفی، جایگاه انسان و توانایی‌ها و نیازهای او را در نظام آفرینش به‌خوبی روشن می‌سازد. بر اساس این اصول و مبانی می‌توان گفت:

اولاً، انسان یکی از مخلوقات خداوند بوده و در هستی خود وابسته و نیازمند به اوست؛ چون ذاتاً ممکن‌الوجود است و خود مستقل از آفریدگار حکیم، اقتضای هستی ندارد. ثانیاً، وابستگی و نیاز انسان به خدا مستمر و دائمی است؛ زیرا وصف «امکان ذاتی» برای او مستمر و دائمی است.

ثالثاً، همان‌گونه که انسان در اصل هستی خود به ذات حق وابسته و نیازمند است، در همه شئون و حالات زندگی نیز به او وابسته و نیازمند خواهد بود؛ چراکه تنها خداوند که اصل هستی انسان‌ها را افاضه می‌کند، از خواسته‌ها و نیازهای آنان آگاهی کامل دارد و راه‌های رسیدن به سعادت و رستگاری آنان را به‌خوبی می‌داند.

بنابراین در تفکر فلسفه اسلامی نمی‌توان بشر را موجودی مستقل و خودبنیاد برشمرد؛ به‌گونه‌ای که بتوان حقوق و تکالیف او را بریده از خدا در نظر گرفت و سعادت و کمال او را به‌طور مستقل از خدا تعریف کرد؛ چون همان‌گونه که اصل وجود انسان و همه قوا، استعدادها و کمالات انسانی موهبت‌های الهی‌اند که از سوی خداوند افاضه می‌شوند، حقوق انسان نیز موهبت‌های الهی است که با خلقت او پدید می‌آید. خداوند با آفرینش انسان، حقوقی را که برای ادامه حیات سعادت‌مندانه او ضروری است، به وی اعطا کرده، از طریق وحی نیز ابلاغ می‌کند.

این مبنا در تقابل با مبنای انسان‌محوری (Humanism) قرار می‌گیرد که تکیه‌گاه حقوق بشر مدرن است. در این نظام حقوق بشری که در قالب اعلامیه‌ها و میثاق‌های مختلف بین‌المللی تجلی یافته است، ارتباط افراد با خدا قطع می‌شود و تنها انسان و خواسته‌ها و نیازهای او محور توجه قرار می‌گیرد. استقلال انسان در تفکر اومانستی به جایی می‌رسد که امروزه اومانسیسم سکولار او را به‌جای خدا نشانده و بر حل همه مشکلات خود قادر می‌داند. در این نگرش، انسان خود معیار همه‌چیز و

ملاک نهایی برای سنجش و ارزیابی همه امور به‌شمار می‌آید (Lamont, 1997, p.12-51). بر اساس این تفکر، ارزشی فراتر از انسان وجود ندارد، بلکه انسان است که ارزش‌ها را می‌آفریند. در اسناد بین‌المللی حقوق بشر اگرچه از پذیرش مبنای خاصی سخن نرفته است، بلکه سعی شده است نسبت به مبانی فلسفی و دینی، موضع بی‌طرفانه اتخاذ گردد، اما در واقع مبنای انسان‌محورانه بر آن حاکم است؛ زیرا اولاً، نسبت به رابطه انسان با خدا سکوت می‌کند و از توجه به منشأ الهی حق‌ها خودداری می‌ورزد؛ ثلثاً، لحن مواد این اعلامیه‌ها و میثاق‌ها از بینش انسان‌محورانه آنها حکایت می‌کند؛ برای مثال در نخستین ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند». این تعبیر در ظاهر با مبنای انسان‌محوری سازگارتر است، اگرچه تفسیر خدامحورانه را نیز نفی نمی‌کند.

اما در فلسفه اسلامی نمی‌توان انسان را بریده از خدا در نظر گرفت و در نتیجه در بیان چیستی حقوق و تکالیف او نیز نمی‌توان پیوند با خدا را نادیده انگاشت. این مبنا در اعلامیه اسلامی حقوق بشر لحاظ شده است. ماده‌های دوم و سوم این اعلامیه به‌طور صریح بشر را آفریده خدا می‌خواند و حیات او را موهبت الهی می‌داند.

اصل خدامحوری در فلسفه اسلامی با آموزه‌های وحیانی نیز تطابق دارد. قرآن کریم به‌طور صریح بشر را نسبت به خداوند، موجود فقیر و وابسته خوانده است و می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ أَيْ مَرْدُمُ! شَمَا
همه به خدا فقیر و نیازمندید و تنها خداست که بی‌نیاز و ستوده صفات است
(فاطر: ۱۵).

از دیدگاه اسلام بریدن از خدا و اعلام استقلال نسبت به او به‌معنای طغیان‌گری انسان است که سرانجام به هلاکت او منجر خواهد شد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ أَلْفُ رِءَاةٍ اسْتَعْيِي: راستی که انسان طغیان می‌کند؛ چون که خود را بی‌نیاز ببیند» (علق: ۷-۶).

۱-۲. استعدادهای فطری بشر

بر اساس تفکر فلسفه اسلامی، قوای نفس و استعدادهای فطری بشر در شناخت حقوق او نقش مهمی می‌تواند ایفا کند؛ بنابراین پس از خدامحوری، باید طبیعت، فطرت^۱ بشر، استعدادها و نیازهای

۱. اصطلاحات طبیعی و فطری، هم به دو معنای متفاوت — اینکه طبیعی به بعد حیوانی و فطری به بعد روحانی وجود

فطری او بررسی شود. از آنجا که بشر اولاً، از استعداد‌های گوناگون برخوردار می‌باشد؛ ثانیاً، هریک از استعداد‌های انسان برای رسیدن به کمال خاصی آفریده شده است؛ ثالثاً، انسان هدف‌مند و کمال‌طلب است، طبیعت بشر و استعداد‌های فطری او مقتضی برخورداری از حقوقی است که رسیدن به هدف استکمالی را میسر می‌سازد و زمینه کمال و سعادت او را فراهم می‌کند؛ در نتیجه از ملاحظه استعدادها و ظرفیت‌های وجودی انسان، مبانی حقوق بشر را می‌توان به دست آورد.

برخی درباره جایگاه حقوق طبیعی بشر که بر مبانی طبیعی و استعداد‌های فطری مبتنی است، می‌گویند حقوق طبیعی در میان اندیشمندان ما چندان جدی گرفته نشده است. دلیل آن اینکه این نوع حقوق با نام مکتب حقوق طبیعی که خاستگاه غربی دارد، شناخته شده است؛ از این رو اندیشمندان مسلمان همواره با احتیاط بدان نگریسته‌اند؛ زیرا از این مسئله نگرانی داشته‌اند که سخن گفتن از حقوق طبیعی سبب تقویت ادله غیردینی در حقوق بشر گردد یا حقوق بشر برخاسته از طبیعت مادی تلقی شود (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲-۱).

در دوره معاصر برخی اندیشمندان ما به حقوق طبیعی بشر توجه داشته‌اند و برای تبیین آن کوشیده‌اند؛ از جمله شهید مطهری این مسئله را به خوبی مورد توجه قرار داده، به طور صریح از حقوق

طبیعی بر مبنای طبیعت بشر سخن گفته است. در یکی از یادداشت‌های ایشان آمده است:

یکی از مسائلی که در دو سه قرن اخیر بین علمای حقوق جهان مطرح است، مسئله حقوق فطری و طبیعی در مقابل حقوق موضوعه است. بعضی‌ها قائل به حقوق فطری و بعضی منکر آنند. آیا ما نباید نظر اسلام را در این مسئله لولی حقوقی بدانیم؟! آیا اگر از ما بپرسند که نظر اسلام در این باره چیست، نباید جواب بدهیم؟! و اگر جوابی نداریم، چگونه می‌توانیم اسلام را حامی حقوق بشر بدانیم؟ (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

شهید مطهری حقوق بشر را حق‌های طبیعی می‌خواند که خارج از قلمرو وضع و قرارداد است و باید بر مبنای کتاب آفرینش شناسایی شود (مطهری، ۱۳۷۸، صص ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۵۷-۱۵۸).

وی از طریق استعداد‌های طبیعی انسان به اثبات حقوق بشر می‌پردازد و بر اساس تفاوت‌های طبیعی مرد و زن، تفاوت‌های حقوق آنان را توجیه کرده است. درباره اینکه استعداد‌های طبیعی بشر

انسان اطلاق گردد - و هم به یک معنا می‌تواند به کار رود که در این صورت مفهوم فطری، معنای عام دارد؛ هم شامل بعد طبیعی و هم بعد روحانی انسان می‌شود. ما در اینجا مفهوم فطری را در معنای دوم به کار برده‌ایم و به تمامی ابعاد حیوانی و روحانی انسان اطلاق می‌کنیم و طبیعی و فطری را به صورت مترادف به کار می‌بریم.

مبنای حقوق طبیعی اوست، می‌گوید:

از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۸).

بنابراین فرضیه ما در اینجا این است که استعدادهای فطری انسان می‌تواند مبنای حقوق بشر قرار گیرد؛ یعنی ما می‌توانیم بر مبنای استعدادهای و توانایی‌های فطری که خدا به انسان اعطا کرده است، درباره چستی حقوق بشر بیندیشیم و بر وجود حق‌های فطری او استدلال کنیم. این فرضیه را با بیان ذیل می‌توان اثبات و توجیه کرد:

۱. انسان از استعدادهای فطری گوناگون برخوردار است. در انسان‌شناسی فلسفه اسلامی انسان ترکیب یافته‌ای از دو ساحت نفس و بدن تلقی می‌شود. نفس انسان دارای قوای نباتی، حیوانی و انسانی (ناطقه) بوده و هر یک کارکرد معین و ظرفیت رسیدن به کمالات خاصی را دارد. کارکرد قوای نباتی رشد، تغذیه و نمو است. کارکرد قوه حیوانی نفس تحریک و ادراک بوده، کارکرد قوه انسانی یا نفس ناطقه تعقل و تفکر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲-۴۰ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳-۱۳۱).

وجود چنین قوایی در نهاد انسان، توانایی‌ها و استعدادهای گوناگونی را به او می‌بخشد تا در جهت رشد و تکامل خود از آنها استفاده کند و زندگی خود را در بعد جسمانی و روحانی و در عرصه حیات فردی و اجتماعی پیش ببرد. این استعدادهای سبب می‌شود انسان بتواند در جهت تأمین سلامت جسمانی و روحانی خود بکوشد و نیازهای مادی و معنوی خود را برآورده سازد، از خود در برابر آسیب‌ها و تهدیدات دفاع کند، آزادی و اختیار داشته باشد، علم و آگاهی به دست آورد، اندیشه‌ورزی کند، راه‌های کمال و سعادت خود را برگزیند و برای رسیدن به آن بکوشد.

۲. هر استعدادی مقتضی رسیدن به کمال خاص است. بر مبنای خلقت حکیمانه خداوند متعال، آفرینش جهان و انسان هدف‌مند بوده و هیچ قوه و استعدادی در طبیعت بی‌هوده و عبث آفریده نشده است. هدف از آفرینش این استعدادهای در وجود انسان رسیدن به کمال و سعادت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۰-۲۶۳).

۳. کمال و سعادت انسان در مراحل حیات نباتی، حیوانی و انسانی، این است که در ابتدا به رشد

و بلوغ جسمی و عقلی برسد و در نهایت با استفاده و پیروی از عقل به همه استعدادها و نیازهای فطری خود پاسخ مناسب داده و در سیر استکمالی، به معرفت و قرب الهی دست یابد؛ چون هدف نهایی خلقت، معرفت حق و تقرب به اوست.

۴. وجود این استعدادها و ظرفیت‌ها ازسویی و هدف داربودن آفرینش انسان ازسوی دیگر، مقتضی آن است که بشر به صورت فطری حق داشته باشد آنها را به فعلیت رساند و در جهت رسیدن به اهداف مورد نظر به کار گیرد. اگر استعدادهایی در طبیعت آفریده شود، اما حق طبیعی برای فعلیت یافتن و رسیدن به کمالات ممکن به وجود نیاید، هدف خلقت تحقق نخواهد یافت.

۵. نظام آفرینش گواه آن است که انسان همان‌گونه که از ظرفیت‌ها و استعدادهای فطری برای رشد و تکامل جسمانی و روحانی برخوردار است، از حقوق فطری که در فعلیت یافتن این استعدادها و تحقق اهداف خلقت ضرورت دارد — مانند حق حیات، حق امنیت، حق ازدواج، حق آزادی اندیشه، حق تعلیم و تربیت و... — نیز بهره‌مند است.

به عبارت دیگر وجود هر استعداد فطری حقی را به دنبال دارد که در پرتو آن بتواند فعلیت یافته و به کمال خود برسد و انسان به صورت فطری به حقوقی نیازمند است که بتواند به کمال و سعادت نهایی دست یابد.

در نتیجه حقوق بشر بر مبنای ظرفیت‌ها، خواسته‌ها و نیازهای واقعی وجود انسان که امور فطری‌اند، درک می‌شود و در تعریف و تدوین آن ملاحظه این امور ضروری خواهد بود؛ بنابراین کسانی که انسان را بریده از مبدأ هستی در نظر گرفته و حقوق بشر را بر آئیند توافقی جمعی تلقی می‌کنند، بدون توجه به این واقعیت‌ها، در امر تدوین حقوق بشر موفق نخواهند بود.

۱-۳. هدف‌مندی خلقت

اگر نظام آفرینش به طور عام و خلقت انسان به طور خاص هدف‌مند تلقی شود، مبنای دیگری برای استنباط حقوق طبیعی بشر به دست می‌آید؛ زیرا غایت‌داشتن جهان و انسان و حرکت تکاملی انسان در مسیر دستیابی به هدف، حکایت‌گر حقوقی خواهد بود که بشر برای تحقق اهداف خلقت به آن نیازمند است.

در تفکر فلسفه اسلامی نظام آفرینش هدف‌مند است. اصل هدف‌مندی بر سراسر نظام هستی و مخلوقات، خواه موجودات مجرد و مادی و خواه موجودات دارای شعور و فاقد شعور حاکم است و بر

اساس آن، هر فعلی برای غایتی به وجود می آید و هر فاعلی کار خود را برای هدفی انجام می دهد. گذشته از استدلال های فلسفی، با نگاه حسی و تجربی به جهان طبیعت نیز می توان حکیمانه بودن نظام خلقت و هدفمندی آن را درک کرد. دستگاه آفرینش به خوبی نشان می دهد که طبیعت یک جریان هدف دار را طی می کند و ساختمان اشیا حکایت گر آن است که تدبیر، تقدیر و توجه به هدف در آنها وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۴۲۰ و ۴۳۰).

بر مبنای اصل هدفمندی خلقت، خداوند متعال جهان و انسان را برای هدفی آفریده است و رسیدن به آن هدف، مطلوب و محبوب اوست، اما بحثی که در این باره همواره مطرح بوده است اینکه خداوند که مجرد تام و کمال محض است، چگونه می تواند در افعال خود هدف داشته باشد؟ هدفمندی نسبت به موجوداتی قابل تصور است که ناقص و بالقوه باشند، اما موجودات مجرد همچون خداوند متعال و عقول مجرد که هیچ گونه حالت انتظاری نداشته و فعلیت تام دارند، نمی توانند در افعال خود غایت داشته باشند؛ چون هرگونه انگیزه و هدف برای آنها نقص شمرده می شود و سبب تأثیرپذیری آنان از موجودات دیگر می گردد (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۴۳۰-۴۳۲).

فلاسفه اسلامی در پاسخ می گویند هدفمندی در همه موارد به معنای داعی و انگیزه زاید بر ذات نیست تا فاعل از طریق کاری که انجام می دهد، به کمالاتی برسد که فاقد آن است، بلکه درباره هدفمندی افعال خداوند، هدف عین ذات اوست و علت فاعلی و علت غایی یکی اند؛ بنابراین خداوند نیز در افعال خود هدف و غرض دارد، ولی هدف او به ذاتش برمی گردد؛ چون همه صفات کمالی وی عین ذات اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۴).

حل این اشکال به تبیین چرایی هدف نیاز دارد. هدف داشتن به معنای محبت و مطلوبیت کمالاتی است که افعال اختیاری برای رسیدن به آنها انجام می شود. در موجودات غیرمجرد، هدف رسیدن به کمالات مفقود است؛ زیرا شوق و محبت رسیدن به آن کمالات، فاعل را به انجام کار برمی انگیزد، اما در موجودات مجرد تام همچون خدای متعال که به صورت بالفعل همه کمالات را دارد، هدف داشتن به معنای دوست داشتن کمالات موجود است؛ یعنی او به دلیل محبتی که به کمال و خیر دارد، کمالاتش تجلی می یابد و مخلوقات را می آفریند و در واقع حب به ذات است که سبب آفرینش موجودات می شود؛ بنابراین در آفرینش مخلوقات، هدف خداوند متعال باإیصاله محبت ذات است؛ چون کمالات او عین ذاتش است و بالتبع محبت خیر و کمال مخلوقات است (مصباح یزدی،

۱۳۷۸، ج ۲، صص ۱۰۴ و ۴۳۴-۴۳۵).

در میان مخلوقات نیز اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد؛ به گونه‌ای که محبت خداوند در درجه نخست به مخلوقات کامل‌تر و سپس به آنهایی که در درجه پایین‌تر کمال قرار دارند، تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر هدف خداوند از آفرینش مخلوقات بالاصاله به کامل‌ترین آنها تعلق می‌گیرد و بالتبع به ناقص و ناقص‌تر (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۳۴)؛ از این رو در فلسفه اسلامی انسان برترین موجودات جهان طبیعت تلقی می‌گردد و خلقت دیگر موجودات این جهان برای او شمرده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، صص ۲۲۵-۲۲۶ / صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، صص ۲۷۳-۲۷۴).

در آموزه‌های کلامی نیز آفرینش جهان و انسان هدف‌مند تلقی شده است؛ چنان‌که خداوند متعال هرگونه عبث‌بودن و بیهودگی را از آفرینش نفی می‌کند و در درجه نخست هدف از خلقت موجودات روی زمین را بهره‌مندی انسان از آنها می‌خواند (بقره: ۲۹). در مرحله بعد، آفرینش جهان را زمینه آزمایش و تکامل بشر می‌شمارد (هود: ۷)، ولی هدف از آفرینش انسان را پرستش خداوند متعال (ذاریات: ۵۶) و درنهایت تقرب به ذات حق می‌داند که رستگاری انسان و رضوان الهی در آن است (توبه: ۷۲).

بنابراین هدف آفرینش انسان دارای مراتب است:

۱. هدف ابتدایی آفرینش انسان، رشد استعدادهای فطری و فراهم‌شدن زمینه‌های مادی و اجتماعی زندگی بشر و تحقق شناخت‌های لازم برای انتخاب آزادانه راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است.

۲. هدف متوسط، عبودیت و اطاعت خدای متعال بوده که وسیله‌ای برای رسیدن به مقام عالی قرب الهی است.

۳. هدف نهایی، رسیدن به آخرین مراتب کمال و برترین مراتب رحمت و رضوان الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۳۵).

درنهایت هدف خلقت در مرحله تکوین این است که همه اشیا و افراد به سوی غایت وجودی خود حرکت کنند و به فعلیت برسند، اما در مرحله تشریح نیز موجوداتی که دارای علم و اراده‌اند، باید به سوی کمالات وجودی خود سیر کنند و به برترین مراتب آن دست یابند.

این هدفمندی موجودات به خصوص انسان، برای آنها به صورت طبیعی حقوقی را ایجاد می‌کند که مقتضای ذات و آفرینش آنهاست. اگر چنین حقوقی برای آنها وجود نداشته باشد، اهداف خلقت تحقق نخواهد یافت و هیچ موجودی به غایت وجودی خود نخواهد رسید؛ بنابراین بحث حقوق بشر را می‌توان بر مبنای اصل هدفمندی خلقت طرح و پایه‌ریزی کرد.

حقوقی که انسان برای رسیدن به کمالات وجودی خود بدان نیاز دارد، حقوق طبیعی است که عقل به طور مستقل می‌تواند آن را درک کند. عقل می‌فهمد اگر بشر حق استفاده از غذا و مسکن نداشته باشد یا حق تولید نسل نداشته باشد، نمی‌تواند از نظر جسمی رشد کند و حیات نوع انسانی استمرار یابد و در نتیجه اهداف خلقت تحقق نمی‌یابد یا اگر از حق آزادی برخوردار نباشد، نمی‌تواند به کمال عقلی و فکری برسد و در نهایت هدف آفرینش که استكمال نفس انسان و تقرب به خداست، محقق نخواهد شد.

قرآن کریم نیز به ارتباط میان مواهب خلقت و حقوق انسان اشاره دارد؛ چنان‌که می‌فرماید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ بدین معنا که در نظام آفرینش، مواهب عالم برای انسان آفریده شده است. براین اساس پیش از آنکه خداوند از راه تشریح به بیان حقوق و تکالیف بپردازد، نوعی رابطه میان انسان و مواهب‌های جهان وجود دارد. انسان به دلیل هدف‌دار بودن آفرینش، حق بهره‌گیری از نعمت‌ها و مواهب‌های الهی را دارد. خداوند نیز بر اساس این آفرینش حکیمانه، حقوق و تکالیف بشر را تشریح می‌کند.

تاکنون اصل هدفمندی خلقت و رابطه آن با حقوق بشر به اثبات رسید و بیان شد که آفرینش انسان هدف‌دار می‌باشد و هدف نیز کمالاتی است که باید بشر به آن دست یابد. اکنون نوبت آن است که از چیستی کمال انسان و چگونگی نقش آن در بهره‌مندی او از حقوق بشر بحث شود.

۱-۴. کمال خواهی انسان

از آنجاکه در نظام هستی همه آفریده‌های خداوند به خصوص انسان هدف‌مند آفریده شده است، رسیدن به این هدف، برای آنها کمال خواهد بود و در نهاد انسان چون قوه‌ها و استعدادها گوناگون وجود دارد که هر یک به سوی غایتی در حرکت است، پس هر یک از این قوه‌ها و استعدادها نیز کمال خاصی خواهد داشت که همان فعلیت یافتن و رسیدن به غایت است؛ بنابراین بشر به صورت فطری کمال طلب است.

اگر اصل کمال‌خواهی انسان پذیرفته شود، می‌توان آن را مبنای حقوق بشر قرار داد؛ زیرا لازمه این اصل، نیازمندی بشر به حقوقی است که برای دستیابی به کمال ضرورت دارد و اگر بشر برای رسیدن به کمالات فطری خود به حقوقی نیازمند باشد، شایسته برخورداری از آن نیز خواهد بود. در اینجا دو مسئله را بحث می‌کنیم؛ نخست چیستی کمال انسان؛ یعنی چه چیزی برای او کمال شمرده می‌شود؛ دوم اثبات کمال‌خواهی انسان؛ یعنی اینکه گرایش به کمال به صورت طبیعی در نهاد و فطرت انسان وجود دارد.

۱-۴-۱. چیستی کمال انسان

پرسشی که مطرح است اینکه کمال انسان در چیست یا چه چیزی برای انسان کمال شمرده می‌شود؟ پاسخ این پرسش بر مبنای اندیشه‌های دینی و مکاتب فلسفی متفاوت خواهد بود. ممکن است امور گوناگونی چون قدرت، ثروت، زیبایی، علم، بندگی خداوند و... کمال تلقی شوند، ولی با تکیه بر اصول انسان‌شناسانه فلسفه اسلامی، هر یک از قوای نفس انسان کمال خاصی دارد و آن رسیدن هر قوه به امور متناسب و ملایم با طبع خود است. در فلسفه اسلامی چون رسیدن هر یک از قوای نفس به امور سازگار و متناسب برای آن قوه، خیر است و هر چیزی که برای یک قوه خیر باشد، کمال آن است؛ بنابراین رسیدن قوای نفس به اموری که با طبیعت آنها تناسب و سازگاری دارد، برای آنها کمال شمرده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱).

در نگاه فیلسوفان اسلامی کمال آن است که سبب سعادت انسان گردد؛ زیرا آنها سعادت را بر اساس کمالات قوای نفس تعریف می‌کنند؛ از این رو می‌گویند: کمال قوای حسی در ادراک محسوسات سازگار با حواس، کمال قوه غضب در غلبه بر دیگران، کمال قوه شهوت در رسیدن به مشتهیات، کمال قوه خیال در تخیل صورت‌های نیکو، کمال قوه واهمه در امید و آرزو و کمال قوه حافظه در یادآوری است و در نهایت رسیدن به این کمالات برای قوای نفس سعادت است (همان، ص ۱۰۹ / سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۲ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۴۲).

اما برترین مراتب کمال انسان، کمال نفس ناطقه و قوه عقلی است. کمال قوه عقلی در این است که در بُعد نظری به معرفت جهان‌های برتر دست یابد و با اتصال به مجردات و مشاهده عالم ربوبی، به قرب الهی برسد و در بُعد عملی بر همه قوای نفس سیطره یابد، گرایش‌ها و تمایلات گوناگون و متضاد آنها را تحت تدبیر قرار دهد و با ایجاد تعادل میان آنها به صفات عفت، شجاعت و حکمت

متصف گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰۱ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۵ / صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۲۵-۲۲۶).

باتوجه به اینکه در وجود انسان قوای گوناگون وجود دارد که هر یک گرایش‌های خاص دارد، کمال انسان به صورت کلی در هماهنگی میان خواسته‌ها و گرایش‌های گوناگون قوای نفس و تسلط قوه عقلی بر آنهاست؛ زیرا اگر هماهنگی و توازن میان گرایش قوای نفس ایجاد نشود و قوه عقلانی که برترین آنها و تدبیرکننده دیگر قواست، بر آنها تسلط نداشته باشد، میان آنها تراحم ایجاد می‌شود و کمال و سعادت انسان تأمین نمی‌شود.

۱-۴-۲. اثبات کمال خواهی انسان

اگر در نظام خلقت، بشر هدف‌مند آفریده شده و هدف، رسیدن به کمال است، باید انسان به صورت طبیعی میل و گرایش به کمال داشته باشد. این میل را باید بتوان هم در بعد تکوینی و هم در بعد ارادی و شناختی اثبات کرد.

کمال خواهی انسان در بعد تکوینی امر بدیهی است. نه تنها انسان، بلکه حیوانات و گیاهان نیز به صورت طبیعی کمال جو هستند؛ زیرا به صورت تدریجی از قوه به فعلیت حرکت می‌کنند. هر موجودی که حیات نباتی و حیوانی دارد، به صورت طبیعی با حرکت استکمالی سعی می‌کند تا به غایت وجودی خود که کمال آن است، برسد.

اما کمال خواهی انسان در بعد ارادی و ادراکی نیز امر بدیهی به نظر می‌رسد؛ چراکه گرایش و میل به کمال در ذات هر انسان وجود دارد و هر فردی می‌خواهد به بالاترین مرتبه کمال برسد. این مسئله یک امر وجدانی است؛ زیرا هر انسانی آن را در درون خود می‌یابد. اگرچه در مصداق کمال ممکن است توافق حاصل نشود؛ زیرا گاهی یک فرد چیزی را کمال می‌داند که دیگری آن را کمال نمی‌داند، ولی در اصل کمال خواهی بشر نمی‌توان تردید کرد؛ چراکه هرکس می‌خواهد بهترین و برترین فرد باشد و از همه جهت به بالاترین مراحل کمال دست یابد.

اگر حس کمال خواهی در وجود انسان نباشد، زندگی فردی و حیات اجتماعی به تعطیلی کشیده خواهد شد. رشد استعدادها و شکوفایی جامعه انسانی در پرتو همین حس کمال طلبی محقق می‌شود.

براین اساس انسان هم در بعد تکوینی که حرکات و کارهای آن غیرارادی است و هم در بعد

ادراکی و ارادی که حرکات و کارهای آن اختیاری و به‌صورت آگاهانه است، میل و گرایش به کمال دارد. به‌خصوص در حکمت متعالیه این سخن توجیه بهتری می‌یابد؛ زیرا بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری، انسان نه‌تنها در امور عرضی همچون رشد جسمانی و علم و آگاهی، در تغییر و دگرگونی است، بلکه در جوهر خود حرکت اشتدادی و استکمالی دارد. انسان هم در «بعد جسمانی و هم در «بعد نفسانی در سیر تکاملی به سر می‌برد.

اما رابطه کمال‌خواهی انسان را با حقوق بشر این‌گونه می‌توان تبیین کرد که چون بشر به‌صورت طبیعی کمال طلب است و کامل شدن هم محبوب خداوند و هم مطلوب انسان است؛ بنابراین حق برخورداری از کمال نیز به‌صورت طبیعی برای انسان ایجاد می‌شود. عقل برخورداری از حقوقی را که بشر برای رسیدن به کمال بدان نیاز دارد، تشخیص داده و بر ضرورت آن حکم می‌کند. اگر کمال محبوب خداوند و مطلوب انسان است، برخورداری از حقوقی که برای رسیدن به آن ضرورت دارد نیز محبوب و مطلوب خواهد بود. اگر بشر از حقوقی که برای رسیدن به کمال لازم است، بهره‌مند نباشد، مطلوبیت کمال انسان نیز بی‌معنا خواهد شد.

به‌عبارت‌دیگر تحقق هدف آفرینش انسان که رسیدن به کمال است، در صورتی ممکن خواهد بود که زمینه رشد و تکامل فراهم باشد؛ چه در «بعد مادی و چه در «بعد روحانی و ملکوتی. این زمینه و امکان با حفظ حقوق بنیادین بشر و احترام به کرامت و آزادی‌های انسان به‌وجود می‌آید؛ بنابراین خداوند متعال همان‌گونه که انسان را کمال طلب آفریده است، او را از حقوقی که برای رسیدن به کمال نیاز دارد، برخوردار ساخته است.

۲. نگاهی به مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر در منظومه معرفت دینی

اکنون لازم است جایگاه این مبانی را که از انسان‌شناسی فلسفه اسلامی به‌دست آوردیم، در منظومه معرفت دینی و آموزه‌های کلامی بررسی و تبیین کنیم؛ پس با طرح این پرسش بحث را دنبال می‌کنیم که آیا مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر با آموزه‌های اسلامی سازگار است؟ آیا بر اساس آموزه‌های دینی و کلامی، می‌توان پذیرفت حقوق بشر بر مبنای فطرت انسان، هدف‌مندی خلقت و کمال‌خواهی بشر به‌وجود می‌آید و خداوند در مرحله تشریح متناسب با استعدادها و نیازهای فطری او، حقوق و تکالیف را وضع می‌کند؟

به نظر می‌رسد میان نگرش فلسفه اسلامی و کلام اسلامی نسبت به مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر هماهنگی و سازگاری وجود دارد؛ زیرا در منظومه معرفتی اسلام نیز احکام الهی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الآمری تلقی می‌شود که استعدادهای فطری بشر و هدف‌مندی خلقت و کمال‌خواهی انسان را می‌توان جزء این مصالح برشمرد. در کلام اسلامی وجود ملاک‌های پیشینی برای احکام الهی پذیرفته شده است. در تفکر شیعه و معتزله که به عدلیه معروف‌اند، مسئله «حسن و قبح ذاتی» به‌خوبی نشان می‌دهد آنها احکام الهی را تابع مصالح واقعی یا مبانی تلقی می‌کنند؛ فقط اشاعره در این باره نظر مخالف دارند.

دیدگاه شیعه و معتزله اولاً، بر اساس «حسن و قبح ذاتی»، این است که خوبی و بدی هرچیز در ذات آنها نهفته است. خوب و بد پیش از آنکه خداوند به آنها فرمان دهد یا از آنها بازدارد، دارای وصف خوبی و بدی است. خداوند متناسب با خوبی و بدی هر چیزی به آن امر و نهی می‌کند؛ ثانیاً، بر اساس «حسن و قبح عقلی»، انسان می‌تواند خوبی و بدی امور را درک کند؛ در نتیجه آنچه را عقل بدان حکم می‌کند شرع نیز حکم خواهد کرد و آنچه را شرع بدان حکم می‌کند، عقل نیز حکم خواهد کرد (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۴۵ / معتزلی و قوام‌الدین مانکدیم، ۱۴۲۲، ص ۲۰۹).

بر اساس این مبنا، علمای اصول فقه نیز عقل را یکی از منابع احکام برشمرده و مسئله «حسن و قبح عقلی» را از مستقلات عقلیه تلقی کرده‌اند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۴). در تفکر اشاعره نمی‌توان معیار پیشینی برای احکام الهی قائل شد؛ زیرا از منظر آنان «حسن و قبح، ذاتی نیست، بلکه خوب و بد چیزی است که خداوند به آن فرمان می‌دهد یا از آن باز می‌دارد. همچنین عقل نمی‌تواند «حسن و قبح» را درک کند؛ خوبی و بدی از طریق شرع درک می‌شود (ایجی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۱-۲۰۲ / غزالی، ۱۴۱۳، صص ۸ و ۴۵).

براین اساس در اندیشه کلامی شیعه و معتزله می‌توان از معیارهای پیشینی برای احکام الهی سخن گفت و در نتیجه حقوق و تکالیف بشر می‌توانند با تکیه بر وجود استعدادهای و کمالات انسان و اهداف آفرینش تعریف و توجیه گردند. تنها در تفکر اشعری حقوق و تکالیف انسان بر مبانی فطری از پیش تعیین شده معنا نخواهد داشت.

در نهایت می‌توان گفت مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر مانند برخورداری انسان از استعدادهای

فطری، هدف‌مندی خلقت و کمال‌خواهی انسان، می‌توانند همان مصالح واقعی باشند که در اندیشه دینی ملاک احکام تلقی می‌شوند (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰)؛ پس مبانی حقوق بشر در فلسفه اسلامی و کلام اسلامی همسازی دارد.

نتیجه

باتوجه به مباحث پیش‌گفته، امور ذیل را می‌توان به‌عنوان نتیجه برشمرد:

۱. بر اساس نگرش انسان‌شناسی فلسفه اسلامی، «اصل خدامحوری»، «استعدادهای فطری بشر»، «هدف‌مندی خلقت» و «کمال‌خواهی انسان» مبانی فطری حقوق بشر به‌شمار می‌آیند.
۲. حقوق بشر خاستگاه الهی دارد؛ زیرا بشر آفریده خداوند و وابسته به اوست؛ از این‌رو فطرت بشر هویت الهی می‌یابد و در ارتباط با خدا معنا می‌شود؛ در نتیجه حقوق طبیعی بشر نیز همراه با خلقت او به‌جعل بسیط ایجاد می‌شود. خداوند متعال در مرحله تشریح نیز این حقوق را از طریق وحی ابلاغ می‌کند.
۳. حقوق بشر درحقیقت ماهیت طبیعی دارد؛ چون با ملاحظه استعدادها و نیازهای طبیعی و فطری انسان به‌دست می‌آید؛ پس این حقوق تابع وضع و قرارداد نخواهد بود تا ازسوی مجالس قانونگذاری یا مجامع بین‌المللی تصویب شود؛ باوجوداین برای اجرا و حمایت بیشتر می‌تواند در حقوق موضوعه راه یابد و شکل قانونی به خود بگیرد تا از ضمانت اجرای بیرونی نیز برخوردار گردد.
۴. حقوق بشر - اعم از اینکه حق‌های برون‌دینی تلقی شود یا درون‌دینی - نمی‌تواند با احکام مسلم دین در تعارض قرار گیرد؛ زیرا احکام تشریحی الهی که از طریق وحی ابلاغ می‌شود، با نظام تکوین و فطرت انسان هماهنگ است و حقوق طبیعی بشر نیز بر مبنای طبیعت الهی انسان به‌وجود می‌آید.
۵. میان نگرش فلسفه اسلامی در مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر و نگرش کلام اسلامی همسازی وجود دارد؛ زیرا هر دو نسبت به انسان رویکرد خدامحورانه دارند.
۶. اگر با رویکرد فلسفه اسلامی و بر مبنای اصول انسان‌شناسی آن به مطالعه حقوق بشر مدرن بپردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که در اصل شناسایی حق‌های بنیادین بشر، میان آنها اختلاف جدی نیست. هر دو نظام حقوق بشر مدرن و اسلامی، اصل حق‌های طبیعی انسان مثل حق حیات، حق

آزادی و... را به رسمیت می‌شناسند، ولی در مبانی میان نگرش حقوق بشر اسلامی و نگرش حقوق بشر مدرن اختلاف اساسی هست؛ چراکه نگاه فلسفه اسلامی به انسان، خدامحورانه است، ولی حقوق بشری که در اعلامیه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی تجلی یافته، نگاه انسان‌محورانه دارد. این اختلاف در مبانی سبب می‌شود سطح نگاه دو نظام فکری به حقوق بشر و میزان اهمیت و گستره حق‌های انسانی تفاوت یابد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ **الإشارات والتنبيهات**؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
 ۲. ___؛ **الشفاء (الطبیعیات)**؛ قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۳. ___؛ **المبدأ والمعاد**؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
 ۴. ابن‌نوبخت، ابی‌اسحاق ابراهیم؛ **الباقوت فی علم الکلام**؛ قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۳ق.
 ۵. ایجی، عضدالدین؛ **شرح المواقف**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
 ۶. جاوید، محمدجواد؛ **نقد مبانی فلسفی حقوق بشر**؛ تهران: نشر مخاطب، ۱۳۹۲.
 ۷. سهروردی، شهاب‌الدین؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
 ۹. ___؛ **المبدأ والمعاد**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 ۱۰. ___؛ **مجموعه الرسائل التسعة**؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲.
 ۱۱. ___؛ **نهاية الحکمة**؛ چ ۱۶، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۲ق.
 ۱۲. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر**؛ چ ۲، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۹۰.
 ۱۳. غزالی، ابوحامد؛ **المستصفی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
 ۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۱۵. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ چ ۱۹، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
 ۱۶. ___؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ چ ۵، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
 ۱۷. ___؛ **مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری**؛ چ ۳، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.

١٨. مظفر، محمدرضا؛ **الفقه**؛ ج٣، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٣٠ق.
١٩. معتزلی، قاضی عبدالجبار و قوام الدین مانکدیم؛ **شرح الأصول الخمسة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٢ق.
20. Lamont, Corliss; **The philosophy of humanism**; Amherst, 8 Edition, New York: Humanist Press, a division of the American Humanist Association, 1997.

The Anthropological Foundations of Human Rights in the Islamic Philosophy

Muhammad Salim Muhseni^{*}

In his essay, the author has dealt with the foundations of human rights in the viewpoint of the anthropology of Islamic philosophy and their position in the system of religious knowledge. He intends to clarify the role of anthropological doctrines of the Islamic philosophy in the course of justification for human rights and its significance in the defense of the Islamic human rights. Accordingly, he has tried to study the foundations of human rights as per the anthropological doctrines. In the Islamic school of thought, man's nature, competences, and needs in connection with the origin and ultimate end of creation are taken into consideration. Thus, God-centeredness, man's natural potentials and perfectionistic desire, and the purposefulness of creation are studied as the anthropological foundations of human rights. These foundations are harmonious with the Islamic doctrines. The descriptive-analytic method is adopted for this research.

Keywords: *human rights, the foundations of human rights, the anthropological foundations of human rights.*

Date Recive: 8 January 2020

Date Accept: 18 March 2020

^{*} A PhD. holder of Islamic philosophy at al-Mustafa International University.

Imam's Infallibility in Sahifah Sajjadiyyah (An Examination)

A'zam Asadollahi*

Ruhullah Adineh**

Muhammadali Niyazi***

In its general tradition, 'ismah (infallibility) means being free from sins. Common people might think Allah has created holy Imams in such a way that they fail to commit sin. Due to their lack of the faculty of 'ismah, ordinary people are prone to commit sin and thus they are treated unfairly. There are three terms in the definition of 'ismah: grace, firm habit, and mental form of knowledge. All the three terms are spotted in Imam Sajjad's words. The current research goes to show which one of the three was mostly intended by the holy Imam. The outcome of this essay proves that 'ismah is a God-given faculty and as a gerund it means the product of holding fast to the rope of God. As an intrinsic disposition, 'ismah is granted by Allah to the infallible; it is the very gifted knowledge and insight that helps imams be aware of the consequences of sins and thus do merely what is good. The faculty of 'ismah is accomplished by the help of Holy Spirit.

Keywords: *'ismah (infallibility), imam, Sahifah Sajjadiyyah, Imam Sajjad.*

Date Recive: 6 July 2020

Date Accept: 20 Agustus 2020

* A 4th seminary student of comparative exegesis of the Qur'an and the research deputy at High Seminary Education Institute, Quazvin (a.asadollahi@whc.ir).

** An assistant professor of Islamic philosophy and theosophy at Imam Khomeini International University (Dr.Adineh@isr.ikiu.ac.ir).

*** A PhD. holder and lecturer at al-Mustafa International University (Dr.niazi2014@gmail.com).

The Validity of Conceptual Knowledge as the True Expression of Reality and its Value

Hadi Malekzadeh*

Abulfazl Kiashimshaki**

Is the division of knowledge into those by concept and by presence real or accredited? Are there, in conceptual knowledge, two conceptually known things: one known by substance and one by accident, or there is merely one thing in it? Were the conceptual knowledge conceptually-constructed, would we claim that there exist a system of human knowledge or there is no way to recognize the things as there are? How have great philosophers such as Avicenna, Mulla Sadra, Mir Damad, and Allamah Tabataba'i theorized on the issue?

It seems that conceptual knowledge is real from one aspect, and mentally-constructed from another. Some contemporary thinkers consider conceptual knowledge as mentally-constructed, but others as something real. Both groups of thinkers purportedly have their correct interpretations and both interpretations are reconcilable. When compared to relativism, skepticism, and sophism, it is real and true knowledge preparing the ground for knowledge by presence and to know things as they are in their deep realities. Nonetheless, when compared to the true intuitive knowledge, it is somehow mentally-constructed. It is thus similar to the shadow or mirage of the genuine reality of the world. It is like a picture of something to dig a tunnel to that real thing. The deep core of things cannot be known, unless through intuition. As a result, their consideration as mentally-constructed in the Islamic philosophy and mysticism is not equal to the dubious epistemology of the Western philosophy.

Keywords: *human knowledge, conceptual knowledge, knowledge by presence, directly-known thing, indirectly-known thing, mentally-constructed.*

Date Recive: 18 March 2020

Date Accept: 16 April 2020

* A PhD. student at Ma'arif Islami University, Qom (Hmsk1356@gmail.com).

** An associate professor at Amir Kabir University, Tehran (akia45@gmail.com).

Avicenna and Plato on Whether the Soul Is Temporally Created or Eternal

Khadijeh Sepehri*

In their works, Avicenna and Plato have dealt with whether the soul is temporally created or eternal. Their commentators have suggested different explanations and accounts of their views to be analyzed and examined. Having referred to the works of the two philosophers directly examining different accounts, the author has scrutinized the final view and resolved the apparent contradictions in their words. There in his words, Plato has stipulated that the spirit existed before the body and this has three interpretations: the existence of human spirits characterized by particular determinations prior to bodies, the existence of universal spirit and its imagined form in the world of divine knowledge, and its essential eternity through the eternity of Active Intellect. The study of these interpretations gives the conclusion that Plato believes in the creation of spirit prior to the bodies.

There in Avicenna's works, two approaches might be spotted: Aristotelian and Platonic ones the examination of which gives the conclusion that Avicenna embraces the creation of spirit along with the creation of the body; however, in his Platonic phrases, Avicenna has proposed the idea that the spirit is prior to the body in its existence and sequence. As a result, there is no real contradiction between the two approaches.

Keywords: *Plato, Avicenna, spirit, temporal creation, eternity.*

Date Recive: 6 June 2020

Date Accept: 16 July 2020

* A 4th grade seminary student at al-Zahra University and a PhD. student of lecturing Islamic studies at Ma'arif University, Tehran.

Textual or expediential Secularism (An Examination)

Mahdi Karimi*

Many scholars of religious studies hold that secularism includes a wide spectrum of outlooks and approaches from the strongest one, i.e. atheistic secularism, to less expressive models. The common aspect of these approaches is that they believe in the limited scope of religion to the minimum ground. The individual and social extensive consequences of this theory is obvious to every man of thought. Along with the Western thinkers, some Muslim intellectuals played a significant role in the circulation of this theory; they have resorted to arguments from both inside religion and outside. What demands more contemplation, however, is that some traditionalist religious intellectuals have acknowledged this theory. This point less scrutinized scientifically is a sort of secularism that denies political involvement of religion during major occultation by resorting to expedience or traditions from religion. This kind of secularism is normally known as textual or expediential secularism. This article examines the most important arguments of the two theories. Having criticized the content and related traditions, the author came to hold that the two approaches are invalid.

Keywords: *the scope of religion, the separation of religion from politics, inside religious secularism, textual or expediential secularism.*

Date Recive: 23 April 2020

Date Accept: 18 June 2020

* An assistant professor at al-Mustafa International University, the Collage of Theosophy and Religious Studies.

English Abstracts

Ayatullah Javadi Amoli on the Ontology of Perception

Muhammad Mahdi Gorjiyan *
Zahra Gerami**

What in Islamic philosophy is known as “knowledge qua knowledge” dealt with under perception, mental existence, spirit and the like has indexes, terms, and obstacles proposed in the ontology of perception under issues such as the existence and nature of knowledge, that knowledge and existence are concomitant, the incorporeity of knowledge, the intelligent-intelligible union, and so on. From among contemporary philosophers, mention can be made to Ayatullah Javadi Amoli who has expressed his own specific views—particularly as per Sadra’s theosophy- on the issue.

What distinguishes this research is his account of the existence of perception as an existential attribute –qua being-, his systematic view at the ontology of perception and his concern for the output outcomes.

In their article, the authors have dealt with the semantics of perception, the ontology of perception to its nature, and factors and influential prerequisites of perception according to Ayatullah Javadi Amoli’s viewpoint.

Keywords: *perception, existence, knowledge, ontology, the ontology of perception, the epistemology of science, Ayatullah Javadi Amoli.*

Date Recive: 5 March 2020

Date Accept: 18 April 2020

* A full professor at Baqiru al-Ulum University.

** A graduate student from Baqiru al-Ulum University.

3 / Ayatullah Javadi Amoli on the Ontology of Perception

Muhammad Mahdi Gorjiyan
Zahra Gerami

4 / Textual or expedient Secularism (An Examination)

Mahdi Karimi

5 / Avicenna and Plato on Whether the Soul Is Temporally Created or Eternal

Khadijeh Sepehri

6 / The Validity of Conceptual Knowledge as the True Expression of Reality and its Value

Hadi Malekzadeh
Abulfazl Kiashimshaki

7 / Imam's Infallibility in Sahifah Sajjadiyyah (An Examination)

A'zam Asadollahi
Ruhullah Adineh
Muhammadali Niyazi

8 / The Anthropological Foundations of Human Rights in the Islamic Philosophy

Muhammad Salim Muhseni

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almostafa International University

Vol.7, No.14, Spring & Summer 2020

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address:Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com