

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دهم، شماره ۳۱ / تابستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر مینو حجت، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر حسن سعیدی، دکتر مرتضی سمنون، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر منصور میراحمدی، دکتر اصغر واعظی، دکتر هادی وکیلی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.SID.ir	مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.com	پایگاه مجلات تخصصی نور
www.srlst.com	ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۱

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

راهنمای نگارش مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.
۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
 ۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
 ۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
 ۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
 ۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
 ۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
 ۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
 ۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
 ۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
 ۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
 ۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
 ۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
 ۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
 ۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفاً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی: ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید / تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	چیستی فلسفه علوم انسانی، دکتر عبدالحسین خسروپناه	
۳۳	حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان، دکتر عبدالعلی شکر	
۵۱	پیامدهای کلامی تصرفات بشر در خلقت، دکتر ابوالفضل کیشمشکی - مهدی نکوئی سامانی	
۷۶	در باب چیستی جنبش‌های نوپدید دینی، محمدحسین کیانی	
۹۷	علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، احمد شه‌گلی	
۱۱۹	بررسی و تبیین روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی، دکتر محمود قیوم‌زاده	
۱۳۸	رویکردی انتقادی به شیخیه در تطبیق هورقلیا بر عالم مثال، دکتر یاسر سالاری - دکتر مهدی افچنگی	
	<i>The Nature of Philosophy and the Evolution of Humanities, Abdolhossein Khosrowpanah, PhD</i>	165
	<i>Wisdom from the Koranic Commentators' and Philosophers' Point of View, Abdolali Shokr, PhD</i>	167
	<i>Theological Consequences of Man's Interference with Creation, Abolfazl Kiashemshaki, PhD - Mehdi Nekooi Samani</i>	169
	<i>On the Essence of New Religious Movements, Mohammad Hossein Kiani</i>	171
	<i>Cause of Death from Avicenna's and Mulla Sadra's Perspective, Ahmad Shahgoli</i>	172
	<i>The Study and Explanation of the Methodology of Matorydyh as a Theological School, Mahmood Ghayumzadeh, PhD</i>	174
	<i>A Critical Review of Shaykhiyya with Regard to the Coincidence of Hurqalya and the Imaginal World, Yaser Salari, PhD - Mehdi Afchangi, PhD</i>	175

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

چیستی فلسفه علوم انسانی

دکتر عبدالحسین خسروپناه *

چکیده

فلسفه علوم انسانی به توجه به نظریه دیدبانی، به چیستی علوم انسانی تحقق یافته با رویکرد تاریخی و چیستی علوم انسانی بایسته با رویکرد منطقی و چگونگی تحقق آن می‌پردازد. علوم انسانی با رویکرد تاریخی به معنای عام و خاص به کار رفته است. علوم انسانی خاص با رویکرد منطقی عبارت از علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی و حیانی و شهودی) به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته می‌پردازد و با بهره‌گیری از ارزش‌های انسانی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب تغییر می‌دهد. پیشینه علوم انسانی اسلامی در سه مرحله بیان شده و دیدگاه‌های مختلف غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی و غرب‌گریزی و غرب‌گزینی معرفی شده است. آسیب‌شناسی و تحول علوم انسانی در سه ساحت بهینه‌سازی، بومی‌سازی و اسلامی‌سازی انجام می‌پذیرد. فرایند راهبردی در چهار مرحله فرهنگ‌سازی، نقد، تولید و ترویج و فرایند اجرایی در سه مرحله تشکیل شورای مقدماتی، شورای سیاست‌گذاری و تشکیل گروه‌های تخصصی و فرایند معرفتی تحول در سه مرحله نقد میراث غربی، کشف میراث اسلامی و تولید فلسفه و نظریه‌های علوم انسانی اسلامی تبیین شده است.

کلید واژه‌ها: علوم انسانی، نظریه دیدبانی، اسلامی‌سازی، تحول، فرایند.

علوم انسانی، مطالعه و پژوهش در باره انسان و تبیین و تفسیر رفتار و نهادهای اجتماعی و چگونگی زیستن اوست. انسان موجودی است که در ساختار وجودی و زندگی خود، دارای ساحت‌های متنوعی نظیر ساحت زیستی، جسمانی، روانی، روحانی و اجتماعی است. علوم انسانی در صدد است تا همه ساحت‌های انسانی را بشناسد و معرفی کند. علوم انسانی به مطالعه رفتارها و افعال انسانی می‌پردازد و فعالیت‌های فردی و اجتماعی انسان را تبیین و تفسیر می‌کند. علوم انسانی مأموریت دیگری به نام تغییر انسان هم دارد. این علوم، انسان مطلوب را معرفی می‌کند و سپس با توصیف انسان تحقق یافته به دنبال تغییرش می‌رود.

دین آسمانی و الهی نیز با معرفی انسان مطلوب و باید و نبایدهای انسانی می‌کوشد تا انسان‌های موجود و تحقق یافته را تغییر دهد و به انسان مطلوب برساند؛ انسانی که قرب الهی یافته و به سعادت حقیقی رسیده است. فرق دین الهی با علوم انسانی غربی در این است که دین الهی، انسان تحقق یافته را در ساحت ترابط مُلک و ملکوت، با رویکرد وحیانی معرفی می‌کند. علوم انسانی غربی، تنها در صدد شناخت ساحت مُلکی انسان تحقق یافته با رویکرد تجربی- عقلی است. دین الهی به دنبال تغییر انسان تحقق یافته به انسان مطلوب ملکوتی و مقرب به جبروت الهی است و علوم انسانی غربی، به دنبال تغییر انسان تحقق یافته به ساحت‌های دیگر ملکی است.

چند سالی است که مسئله تحول علوم انسانی در جمهوری اسلامی ایران مطرح شده و موافقان و مخالفانی را به این عرصه وارد ساخته است. مخالفان نظریه تحول و ارتقای علوم انسانی با چهره روشنفکری ظاهر می‌شوند. این طایفه، زمانی، علم دینی را نامفهوم و سپس، ناممکن و در مرحله دیگری، نامطلوب دانسته و حال بی‌فایده می‌دانند.

چیستی فلسفه مضاف

فلسفه مضاف به اعتقاد نگارنده، مشترک لفظی بین فلسفه مضاف به علوم و فلسفه مضاف به امور است و هر یک از آنها با رویکرد منطقی و تاریخی تحقیق پذیرند. بر این اساس، فلسفه‌های مضاف را می‌توان به چهار دسته تقسیم و معنا کرد. مدل الف. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد

منطقی؛ ب. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی؛ این دسته از فلسفه‌های مضاف، بدان جهت که در باره علوم و جهان دوم بحث می‌کنند، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آیند؛ ج. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی؛ د. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی. حال پس از این چهار دسته کشف شده از آثار غربیان نوبت به این پرسش می‌رسد که آیا می‌توان فلسفه مضاف دیگری داشت؟ پاسخ نگارنده مثبت است یعنی می‌توان فلسفه مضاف به علوم یا واقعیت‌هایی داشت که ابتدا با رویکرد تاریخی به پرسش‌های بیرونی یا درونی آنها پاسخ داد و سپس با رویکرد منطقی، به آسیب‌شناسی پاسخ‌ها و نظریه‌های آنها پرداخت و بعد به نظریه‌های بایسته دست یافت و پارادایم و مدل دیگری از فلسفه مضاف را ارائه کرد. رویکرد تاریخی، مانند عملیات دیدبانی در مناطق جنگی، نگرش کلان به واقعیت یا علم را برای محقق فراهم می‌آورد تا با توجه به نیازهای زمان و روش منطقی بتواند به مقام بایسته دست یابد و منشأ تحول در علوم گردد. منظور نگارنده از تئوری دیدبانی، فلسفه مضاف به علوم و واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی - منطقی است که تحول فرا مسئله‌ای در علوم را فراهم می‌سازد و آنها را از رکود و سکون بیرون می‌سازد. نگارنده بر این باور است که خدای سبحان در قرآن با رویکرد تاریخی - منطقی در باره جوامع گذشته سخن گفته است یعنی ابتدا با رویکرد تاریخی به توصیف آنها و سپس با روش منطقی به آسیب‌شناسی و توصیه‌های بایسته پرداخته است. شایان ذکر است که میان فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی و نیز جامعه‌شناسی معرفت تفاوت آشکاری است از جمله اینکه جامعه‌شناسی معرفت در صدد است تا به کشف عوامل جامعه‌شناختی پیدایش معرفت - معرفت به معنای مطلق آگاهی - پردازد ولی فلسفه مضاف به علوم تأسیسی می‌خواهد پرسش‌های بیرونی علم - علم به معنای دانش - را با روش تاریخی به دست آورد و سپس با روش منطقی به تحلیل و پاسخ‌های بایسته دست یابد. پس روشن شد که رویکرد تاریخی و منطقی با ترتیب ذکر شده، مقصود نگارنده است یعنی ابتدا در فلسفه‌های مضاف به علوم یا حقایق باید با رویکرد تاریخی به پرسش‌ها پرداخت آنگاه با رویکرد منطقی به پاسخ‌های بایسته دست یافت. به عبارت دیگر، رابطه متقابل میان رویکرد تاریخی و منطقی وجود دارد. رویکرد تاریخی در تکمیل رویکرد منطقی و رویکرد منطقی در اصلاح رویکرد تاریخی مؤثر است و نوعی دور هرمنوتیکی میان تین دو رویکرد برقرار است (عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۶۰-۵۶).

چیستی فلسفه علوم انسانی

فلسفه علوم انسانی، دانشی است که با نگاه درجه دوم به چیستی علوم انسانی تحقق یافته و بایسته می‌پردازد. مهم‌ترین مسائل فلسفه علوم انسانی بر اساس منابع فلسفه علم^۱ می‌تواند به شرح ذیل بیان گردد:

۱. تعریف علوم انسانی و تفاوتش با علوم اجتماعی و تمایزش با سایر علوم؛
 ۲. رابطه علوم انسانی با فلسفه و مبانی متافیزیکی؛
 ۳. روش شناسی و رویکردها و رهیافت‌های علوم انسانی و اجتماعی؛
 ۴. غایت شناسی علوم انسانی و اجتماعی؛
 ۵. طبقه بندی و گستره و ساختار علوم انسانی؛
 ۶. معرفت‌شناختی و چگونگی توجیه و اثبات و واقع‌نمایی گزاره‌های علوم انسانی؛
 ۷. پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیر علمی (تیین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) علوم انسانی؛
 ۸. آسیب شناسی و چگونگی تحول علوم انسانی؛
- نگارنده در این نگاه‌شسته، تنها به چیستی و روش شناسی و اسلامی‌سازی و چگونگی تحول علوم انسانی می‌پردازد.

چیستی علوم انسانی

اصطلاح علوم انسانی، مانند اصطلاح علوم طبیعی بحث برانگیز است. نویسندگان گوناگون ترجیح داده‌اند این علوم را، علوم اخلاقی به معنای علم به خلیات، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان و علوم دستوری یا هنجاری بنامند و گاه علوم انسانی را مترادف علوم روحی، علوم توصیف افکار و نظایر آن گرفته‌اند و عده‌ای آن را با علوم اجتماعی و علوم تاریخی هم معنا دانسته‌اند. برخی نیز علوم انسانی را مجموعه‌ای از معارف (مانند: علم اقتصاد، جامعه شناسی، انسان شناسی، جغرافیا، قوم شناسی، زبان شناسی، تاریخ (تاریخ سیاسی، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و نظایر آن)، دانش آموزش و پرورش،

سیاست شناسی، باستان شناسی، فقه‌اللغه، شناخت فنون، جنگ شناسی و اسطوره شناسی) تعریف کرده‌اند (ژولین فروند، ص ۳).

علوم انسانی می‌تواند به معنای عامی به کار رود و همچون دایرةالمعارف هاستینگ بر هر نوع انسان شناسی اطلاق گردد. علوم انسانی بدین معنا، درصدد تبیین جایگاه انسان در میان سایر موجودات است. همچنین علوم انسانی می‌تواند بر علوم انسانی متعارف دانشگاهی به کار رود و همانند دایرةالمعارف راتلج، همه علوم به اصطلاح دیسپلین (Discipline) به جز علوم پایه، علوم مهندسی و پزشکی را شامل شود. گستره این تعریف از علوم انسانی، در بردارنده علوم عقلی مانند فلسفه، علوم نقلی مانند ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی و تاریخ و ادیان و بخشی از الهیات، علوم شهودی مانند عرفان و علوم رفتاری و اجتماعی مانند جامعه شناسی و روان شناسی و اقتصاد و غیره می‌شود. البته دایرةالمعارف راتلج، مطالعات فیزیکی و زیست شناسی انسانی را هم در این دامنه قرار داده است (Routledge, p. 526- 527).

ویلهم دیلتای تلاش کرد تا روش شناسی علوم انسانی را از روش شناسی علوم طبیعی تمایز دهد و معنای مدرنی از علوم انسانی ارائه کند. علوم انسانی به معنای مدرن ابتدا با اصطلاح آلمانی **گایستس ویسنشافتن** (Geistes Wissenschaften) از سوی دیلتای مطرح شد. ویسنشافتن به معنای علوم و گایست در فلسفه هگل به معنای روح به کار رفته است (ویلهم دیلتای، ص ۲۰۰-۱۶۸).
ژولین فروند در تعریف علوم انسانی می‌نویسد:

علوم انسانی به معارفی اطلاق می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر است؛ یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست (ص ۴).

این تعریف، هم علوم انسانی **تئوریک** و **مولد** و هم علوم انسانی **مصرف کننده** را شامل می‌شود؛ یعنی هم **علمی** مانند: جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی که **بیانگر** تئوری‌هایی در باب روابط میان انسان‌ها و رفتارهای آدمی است و هم **علمی** هم چون: **بانکداری**، **مدیریت**، **تاریخ** و غیره را که **مصرف کننده** آن تئوری‌ها می‌باشند در برمی‌گیرد.
علوم انسانی از دوره پوزیتیویست‌ها می‌خواست همانند علوم طبیعی با روش تجربی به مطالعه انسان بپردازد بر این اساس، علوم انسانی، مترادف با انسان‌شناسی تجربی تلقی می‌شد و به هیچ وجه با انسان شناسی به معنای عام، هم معنا نیست. انسان شناسی تجربی مدعی است که همچون

طبیعت‌شناسی تجربی، تجربه‌پذیر و تکرارپذیر است و می‌تواند رابطه‌ی میان دو پدیده‌ی فردی و اجتماعی انسان در علوم رفتاری و اجتماعی را با آزمون‌پذیری تجربی، اثبات یا ابطال کند. این تعریف از علوم انسانی نشان می‌دهد که موضوع علوم انسانی، انسان کلی و نامعین نیست؛ بلکه انسان متعارف است؛ انسانی که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد؛ بنابراین، نمی‌توان علوم انسانی را به «علوم‌ی که با انسان سر و کار دارند» تعریف کرد؛ زیرا فلسفه و عرفان و مذهب و اخلاق و طب و فیزیولوژی نیز با انسان ارتباط دارند.

برخی از نویسندگان در تعریف علوم انسانی گفته‌اند: «علوم انسانی، علوم‌ی هستند که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیرارادی و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزد. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، سیاسی، روان‌شناسی و روان‌کاوی، همه وارد شده‌اند (عبدالکریم سروش، تفرج‌صنع، ص ۴۴). با این تعریف روشن می‌شود که اولاً، علوم انسانی تئوریک و مولد مورد نظر است، نه علوم انسانی مصرف‌کننده تئوری‌ها، مانند بانکداری، مدیریت و غیره؛ ثانیاً، فلسفه و الهیات و دانش‌های اعتباری، مانند حقوق، اخلاق، زبان و ادبیات نیز از علوم انسانی خارج می‌شوند (همان، ص ۱۷).

هایک در تفاوت دو دسته علوم طبیعی و انسانی می‌گوید:

علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به تحقیق در باره‌ی مناسبات میان اشیا می‌پردازند، با مناسبات میان انسان‌ها یا مناسباتشان با اشیا سر و کار دارند. شکی نیست که می‌توان زبان ریاضی را در مورد انواع مختلف این مناسبات به کار برد، اما شرط این کار عبارت است از اینکه تصدیق شود که مناسباتی که بدین نحو احراز می‌شوند، محدود به خود باشند و به طبیعت انسان یا جامعه ارتباط نداشته باشند (همان، ص ۱۳۲).

مقصود نگارنده از علوم انسانی اسلامی، بر اساس هدفی که در این پژوهش نهفته است، علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی و حیانی و شهودی) به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته می‌پردازد و با بهره‌گیری از ارزش‌های انسانی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب تغییر می‌دهد. پس علوم انسانی، اولاً، نظامند هستند؛ ثانیاً، در مقام داوری از روش تجربی و غیرتجربی بهره می‌برند؛ ثالثاً، موضوعش انسان بایسته و شایسته و تحقق یافته است. پس علوم انسانی هم جنبه‌ی توصیفی دارند و هم جنبه‌ی توصیه‌ای و این

گونه نیست که صرف توصیف باشند و حتی آنها که در علوم انسانی، رویکرد اثبات‌گرایی دارند در کنار توصیف و نظریه‌پردازی، توصیه‌هایی نیز ارائه می‌کنند.

روش‌شناسی علوم انسانی

متفکران غربی در باب روش‌شناسی و متدولوژی علوم انسانی و تفاوت آن با علوم طبیعی به گروه‌های مختلفی انشعاب یافته‌اند. برخی از آنها، روش تجربی را برای علوم انسانی برگزیده و همانند علوم طبیعی به آن نگریسته‌اند. به گفته اشمولر:

فعالیت‌های آماده‌کنندهٔ زمینهٔ تحقیق عبارت‌اند از: مشاهده، توصیف، تعریف و طبقه‌بندی آنچه ما از این طریق می‌خواهیم به دست بیاوریم، نوعی معرفت در بارهٔ توالی پدیده‌های اقتصادی است، ما مایلیم بدانیم چه چیزی در لحظه‌ای معین دخالت می‌کند و پدیده‌هایی که همواره در پی یکدیگر می‌آیند، کدام‌اند؟ ما می‌خواهیم وجوه مشترک امور مختلف را درک کنیم و به فهم ضرورت نائل آییم؛ بنابراین علوم انسانی، علوم تجربی‌اند و نتایجشان در صورتی معتبر است که صحت و سقم آنها از راه وسایل متداولِ تتبع علمی قابل بررسی باشد (ژولین فروند، ص ۳۳).

هلوسوسوس در دیباچهٔ کتاب خود با عنوان در بارهٔ روح گمان می‌کرد که اگر روش آزمایش فیزیکی را در علوم انسانی به کار بندند، ممکن است مسائل مربوط به این علوم پیش رفت نمایند. لامتری نیز بر آن بود که به مدد اصول علم مکانیک به تبیین انسان پردازد. همه فکر می‌کردند که برای تبیین پدیده‌های انسانی کافی است رنگ طبیعی به آنها بدهند و در پی این فکر بود که در این دوره مطالعات متعددی در بارهٔ دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی، تاریخ طبیعی و نظایر آن به عمل آمد (همان، ص ۹-۸). در مقابل این تفکر، دستهٔ دیگری از اندیشمندان مغرب زمین هستند که معتقدند روش‌شناسی علوم طبیعی و انسانی متفاوت‌اند.

کارل کنیس در کتاب خود، *اقتصاد سیاسی از دیدگاه روش تاریخی* می‌نویسد:

علم اقتصاد نیز مانند سایر علوم انسانی باید روش‌شناسی خاصی برای خود ایجاد کند که نه با روش‌شناسی علوم طبیعی مشتبه شود و نه با روش‌شناسی روان‌شناسی. هر چند واقعیت‌های موضوع این علوم همه تابع شرایط عالم درونی یا طبیعت و روح‌اند، از این

جهت که به اراده انسانی وابسته‌اند و همواره در جریان رشد خود دگرگون می‌شوند، هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند، طوری که اعتبار نتایجی که می‌توان به دست آورد، همیشه نسبی است (همان، ص ۳۲ - ۳۱).

تاریخ علوم انسانی در دوران جدید و معاصر نشان می‌دهد علوم انسانی رفتاری و اجتماعی تحقق یافته، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های تجربی و غیر تجربی و مبانی فلسفی و مکتبی به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته پرداخته است. بنابراین، انحصار روش در علوم انسانی به روش تجربی ناتمام بوده و باید روش ترکیبی‌ای را که در بحث روش‌شناسی علوم انسانی گفته می‌شود، به علوم انسانی نسبت داد.

پارادایم‌های روش‌شناختی در علوم انسانی

مقصود از پارادایم، چارچوب فکری معینی است. نخستین بار این اصطلاح را تامس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* به کار برد. پارادایم از نگاه کوهن، یک اصول راهبردی است که به تئوری می‌انجامد. پارادایم‌ها، قیاس‌ناپذیرند و معیار فراپارادایمی وجود ندارد تا بتوان پارادایم حق را از باطل تشخیص داد. ولی پارادایم‌ها، قابلیت جایگزینی دارند. چنانچه پارادایمی بتواند به پرسش‌های بیشتری پاسخ دهد و معضلات بیشتری را حل کند، جایگزین پارادایم قبلی می‌شود. این جایگزینی به معنای وجود معیاری برای تشخیص حق از باطل نیست.

به نظر نگارنده، پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که با توجه به نوعش، جهت‌گیری در باره واقعیت خارجی را نشان می‌دهد. پارادایم‌ها، قیاس‌پذیرند؛ زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان با منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آن را متوجه شد.

پارادایم‌های موجود در علوم انسانی، به سه نوع پارادایم فلسفی و پارادایم مکتبی و پارادایم روش‌شناختی دسته‌بندی می‌شوند. پارادایم روش‌شناختی در یک تقسیم‌بندی به دو قسم مدرن و پسامدرن و هر کدام به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. پارادایم‌های مدرن عبارت‌اند از پارادایم تبیینی، پارادایم تفسیری و پارادایم انتقادی (Sarantakos, p.31).

پارادایم‌های پسامدرن عبارت‌اند از: پارادایم گفتمانی، پارادایم پساساختارگرایی و پارادایم هرمنوتیک فلسفی و غیره. پارادایم‌های مدرن وقتی پدیدار شد که مشروعیت دولت کلیسا دچار

بحران گردید و پارادایم‌های پسامدرن پس از جنگ‌های اول و دوم که بحران مدرنیسم تحقق یافت، شکل گرفت.

تفاوت‌های عمده مدرنیسم و پست مدرنیسم:

۱. مدرنیسم، خردگرا و تجربه‌گرا و معتقد به رئالیسم معرفتی است و شناخت را با روش عقلی ممکن می‌داند؛ هر چند وحی را قبول ندارد. پست مدرن، خردگریز و معتقد به نسبی‌گرایی است و تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی را نقد می‌کند و معتقد به غلبه احساس و تخیل است.

۲. مدرنیسم، طرفدار امانیسم و حاکمیت انسان محوری است ولی در پست مدرنیسم، تعبیر مرگ سوژه مطرح است و انسان ارزشی ندارد.

۳. مدرنیسم، حقیقت را می‌پذیرد. هرمنوتیک مدرنیسم، هرمنوتیک کلاسیک است و می‌خواهد به واقع برسد؛ ولی پست مدرنیسم واقع‌نمایی علوم را نمی‌پذیرد و معتقد است نباید دنبال واقع‌گرایی علوم رفت و علوم را صرفاً دانش‌هایی می‌داند که پارادایم خاصی تولید می‌کنند و گویای حقیقت نیستند، بلکه حقیقت، ساخته شده بشری است و به مرور زمان دچار تغییر می‌گردد.

۴. دنیای مدرن به جهان غرب اهمیت می‌دهد؛ ولی دنیای پست‌مدرن به جهان سوم.

۵. باید توجه داشت از جهت روش‌های علمی، میان مدرنیسم و پست‌مدرن تفاوت وجود دارد. فیلسوفان مدرنیسم همانند: جان استوارت میل، فرانسیس بیکن معتقدند با روش قیاسی، تجربی، آماری می‌توان پدیده را شناخت و فرقی میان علوم انسانی و تجربی نیست. ولی پست‌مدرن‌ها، این رویکرد را نمی‌پذیرد و معتقد به نسبی‌گرایی هستند و بسترها را ملاحظه می‌کند.

پارادایم‌های مدرن

همانگونه که گذشت، پارادایم‌های مدرن، عبارت‌اند از پارادایم اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی که به شرح ذیل توضیح داده می‌شود:

پارادایم اثبات‌گرایی: ریشه پارادایم اثبات‌گرایانه به اندیشه‌های «آگوست کنت» فیلسوف فرانسوی سده نوزدهم باز می‌گردد. صورت عمده اثبات‌گرایی، اثبات‌گرایی منطقی است که در حلقه وین پدیدار شد. این گروه بر آن بود که روش علمی صرفاً بر اساس مشاهده است و باید

از کانال تجربه عبور کند و گزاره‌های غیر تجزیه‌پذیر، بی‌معنا خواهند بود و نه درست و نه غلط هستند. جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) و امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸) این راه را ادامه دادند.

پارادایم هرمنوتیکی و تفسیری: هرمنوتیک به پنج دوره ماقبل کلاسیک، کلاسیک، رومانیتیک، فلسفی و نوکلاسیک تقسیم می‌شود. پایه‌گذار هرمنوتیک عام روش‌شناسی در دوره رومانیتیک، شلایرماخر بوده است. از میان اقسام هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک و رومانیتیک و فلسفی مرتبط با مبحث علم دینی است که به اختصار به تبیین هرمنوتیک کلاسیک و رومانیتیک پرداخته و هرمنوتیک فلسفی را در مبحث پسامدرن توضیح خواهیم داد.

هرمنوتیک روش‌شناسی رومانیتیک توسط شلایرماخر پدید آمد و توسط ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۲) در عرصه علوم انسانی مطرح شد و ماکس وبر در جامعه‌شناسی به کار گرفت. دیلتای معتقد به تاریخ‌نگری معرفت بود یعنی شناخت هر چیزی را وابسته به تاریخ و زمان پیدایش آن می‌دانست به گونه‌ای که با تغییر تاریخ، شناخت نیز تغییر می‌یابد. همچنین در زمان دیلتای و ماکس وبر، این نظریه مطرح شد که علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به دنبال کشف طبیعتند، درصدد تفهیم و فهم پدیده‌های انسانی‌اند.

پارادایم انتقادی: نیمه دوم قرن بیستم، شاهد تولد مکتب انتقادی است و افرادی مانند مارکوزه (۱۹۶۹-۱۸۹۸) و هابرماس در شکل‌گیری و توسعه آن نقش داشتند. این مکتب جمع میان تبیین و تفسیر است و به کمی‌سازی و کیفی‌سازی بها داده است. خصوصیت بارز این مکتب در نقد ایدئولوژی‌های موجود است. پارادایم انتقادی وضع جامعه را مطلوب نمی‌داند و درصدد تغییر وضع جامعه است. پارادایم تبیینی با استفاده از مفاهیم کمی و پارادایم تفسیری با استفاده از مفاهیم کیفی می‌خواستند به توصیف و تفسیر پدیده رفتاری و اجتماعی انسان پردازند اما در پارادایم انتقادی توصیف و تفسیری را دنبال می‌کند که به توصیه و تغییر وضع موجود جامعه بیانجامد (رک. محمدتقی ایمان).

پارادایم‌های پسا مدرن

جریان پسامدرن همچون مدرنیسم از پارادایم‌های متنوعی برخوردار است که به شرح دو پارادایم گفتمانی و هرمنوتیک فلسفی بسنده می‌کنیم:

پارادایم گفتمانی: نظریه گفتمانی توسط متفکرانی مانند: میشل فوکو و لاکلا و موف مطرح شد. بر اساس پارادایم گفتمانی، می‌توان پدیده‌های اجتماعی را بر اساس منظومه‌ای فکری بیان کرد. این منظومه دارای دال مرکزی و دال‌های پیرامونی است. دال مرکزی به عنوان رکن اصلی نباید آسیب ببیند و دال‌های پیرامونی به وسیله دال مرکزی معنا و تفسیر می‌شوند. آنچه باعث تمایز میان نظریه‌ها می‌شود، دال مرکزی است و دال مرکزی هر فردی مشخص کننده گفتمان فردی اوست. بنابراین ممکن است نسبت به یک پدیده انسانی مانند: انقلاب اسلامی ایران، چند گفتمان وجود داشته باشد و هر کدام مشتمل بر یک دال مرکزی و چندین دال پیرامونی باشند و تفسیرهای متفاوت از نگاه پسامدرن صحیح است؛ زیرا بر اساس پست مدرن معیار واحد وجود ندارد. نقش گزاره‌های پایه و دال مرکزی به گونه‌ای است که حذف آن، باعث تخریب علم می‌گردد؛ همانند بازی شطرنج که نقش کلیدی را شاه و وزیر بر عهده دارند و این دو نباید آسیب ببینند و سربازان همانند دال پیرامونی محافظ شاه و وزیرند.

پارادایم هرمنوتیکی فلسفی: هایدگر، گادامر و بولتمان از جمله پدیدآورندگان این مکتبند. هرمنوتیک فلسفی با گذر از متن به سراغ جهان خارج از متن رفت و بر این باور است که مفسر باید به ورای متن نفوذ کند. بر اساس این نگاه، حقیقت لایه لایه است و دست یافتن به حقیقت منوط به مکالمه و گفتگوست. همچنین حقیقت واحد نیست و وجود خارجی ندارد؛ بلکه حقیقت عبارت از هماهنگی میان جزئیات با کل است. از نگاه هرمنوتیکی فلسفی، تفسیر واحد از متن وجود ندارد و هر فهمی یک تفسیر از متن است و همچنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، سراغ متن برود؛ چرا که متن با پیش فرض‌های مؤلف معنا پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه نظریه‌های علوم انسانی، متأثر از یک نوع پارادایم روش‌شناختی است، حال با دو پرسش مواجه می‌شویم: نخست اینکه آیا اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است؟ دوم اینکه آیا منابع دینی، روش‌شناسی خاصی در قبال روش‌شناسی‌های غربی ارائه کرده است؟ پاسخ این است که دین مبین اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است و همچنین به سبب کامل

بودن دین مبین اسلام و غنای فلسفه اسلامی، بسیاری از پیش فرض‌های علوم انسانی در دین اسلام وجود دارد (رک. سید صادق حقیقت، فصل هفتم).

مشکل عمده آن است که این پیش فرض‌ها، هنوز به صورت کامل از منابع دینی استخراج نشده‌اند. همچنین آموزه‌های اسلامی قابلیت این را دارد که در عرض پارادیم‌های غربی در علوم انسانی، روش‌شناسی خاصی به نام روش‌شناسی اجتهادی ارائه کند.

حق مطلب آن است که روش‌شناسی علوم انسانی رفتاری و اجتماعی تحقق یافته، ترکیبی از روش تجربی، عقلی و نقلی با رویکردهای کارکردگرایی و پدیدارشناسی و هرمنوتیکی و گفتمانی و غیره است و این‌گونه نیست که برخی گمان کرده‌اند علوم انسانی همانند علوم طبیعی، زائیده تجربه محض باشد، البته در فلسفه علم محرز شده است که علوم طبیعی هم زائیده روش تجربی محض نمی‌باشد.

چیستی علوم انسانی اسلامی

علم دینی و شرعی در آثار گذشتگان به ویژه متکلمان مطرح بوده است. این مسئله با ورود اندیشه‌های یونانیان به جهان اسلام جدی‌تر شد و اندیشمندانی همچون کندی، فارابی، ابوحامد غزالی، فخر رازی، ملاصدرا، فیض کاشانی و دیگران در باره چالش فلسفه و آموزه‌های اسلام اظهار نظر کردند (رک. اکبریان). غزالی با نگارش *تهافت الفلاسفه* نشان داد که نمی‌توان میان فلسفه یونان و اسلام جمع کرد. وی با حاشیه راندن فلسفه به معنای اعم و بی‌اعتنایی به حکمت نظری (طبیعیات و ریاضیات و الهیات) و حکمت عملی یونانی (اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن) به دنبال چاره‌اندیشی افتاد و تلاش کرد تا با کمک دین اسلام، نیازهای مطرح شده در علوم یونانی را پاسخ گوید. ابوحامد غزالی و فخر رازی و فیض کاشانی نیز در این زمینه مطالبی ارائه کرده‌اند (رک. غزالی، *المتقذ من الضلال؛ جواهر القرآن؛ مجموعه رسائل و فخر رازی؛ البراهین در علم کلام؛ التفسیر الکبیر و فیض کاشانی؛ الوافی؛ تفسیر صافی*).

جریان مقابله با سکولاریسم در دوران معاصر و حضور دین در عرصه‌های مختلف زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و تولید و تحقق علوم اخلاقی و اجتماعی اسلام در جوامع اسلامی، پدیده‌ای است که روشنفکران مسلمان همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده

در جهان عرب و ایران و اقبال لاهوری در شبه قاره مطرح کردند. جریان‌های نوظهور اجتماعی مانند: اخوان المسلمین، نوسلفی‌گری، روشنفکری و نومعتزلی نیز با رویکرد خاصی به این مسئله پرداختند و نظرات موافق و مخالف خود را مطرح ساختند. شاید بتوان ادعا کرد که مسئله انحطاط مسلمانان با شکست مسلمانان در مقابل جنگ‌های استکباری و استعماری، اولین جرقه‌ای بود که مسلمانان را متوجه عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و پیامدهای سکولاریسم و سکولاریزاسیون در کشورهای اسلامی ساخت. این مسئله، منشأ پیدایش مسئله دیگری به نام رابطه یا تعارض علم و دین شد و دیدگاه‌های متعددی را به ارمغان آورد (برای اطلاع بیشتر رک. خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی). کشورهای اسلامی همچون کشورهای شبه قاره، ایران، عربستان، لبنان، سوریه، مصر و مسلمانان در کشورهای غربی در برابر حوادث جدید آرام نشستند و همایش‌ها، نشست‌ها و جمعیت‌هایی تشکیل دادند. جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان در آمریکا و کانادا در سال ۱۹۷۲ و همایش جهانی اقتصاد اسلامی در سال‌های ۱۹۷۴ و ۱۹۷۹ در جده و همایش تعلیم و تربیت اسلامی در سال ۱۹۷۷ در مکه، نمونه‌ای از فعالیت‌های اسلامی سازی علوم به شمار می‌رفت (سید حسین نصر، ص ۱۱۸-۱۱۷).

نگارنده / اسلامی سازی معرفت می‌نویسد:

دکتر سید محمد نقیب‌العطاس در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوالالمپور مالزی که به دعوت رئیس وقت آن دانشگاه، دکتر عبدالحمید سلیمان برگزار شد، گفت که اولین بار خود او اصطلاح «اسلامی سازی معرفت» را ابداع کرده و تمام کسانی که پس از او این اصطلاح را به کار برده‌اند، از او سرقت کرده‌اند و این خیانت و تزویر است. انتظار می‌رفت دکتر ابوسلیمان نخستین رئیس المعهد العالمی للفکر الإسلامی یا دکتر طه جابرا العلوانی رئیس وقت المعهد، پاسخ او را بدهند ولی چنین نشد. بعدها دکتر ابوسلیمان گفت: بهتر است به جای مشخص کردن اولین کسی که این اصطلاح را به کار برده است، به خود عملیات اسلامی سازی پردازیم. وانگهی این اصطلاح پیش از زمان مورد اشاره دکتر العطاس در همایش‌ها و نشست‌های انجمن جامعه‌شناسان مسلمان و انجمن اسلامی دانشجویان در ایالت متحده رواج داشته است و شاگردان دکتر اسماعیل راجا الفاروقی گواهی می‌دهند که دو اصطلاح اسلامی سازی یا رویکرد اسلامی فراوان از سوی وی به کار می‌رفته است. دکتر العطاس بعداً در کتابی هم که از او منتشر شد، اتهام یاد شده را با لحنی شدید تکرار کرده است (مجید مرادی، ص ۱۲).

بعد از ایشان، اسماعیل فاروقی یکی از اساتید دانشگاه آمریکا در سال ۱۹۵۲ این بحث را مطرح کرد. به ظاهر، نقیب‌العطاس دیدگاه خود را پیش از فاروقی و پس از مودودی مطرح نمود.

فاروقی راه علاج بیماری امت را اسلامی کردن رشته‌های علمی و کتاب‌های درسی دانشگاهی می‌دانست که به تأسیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی انجامید. وی، علاقه‌ایی به مطالعات بنیادین و معرفت‌شناختی علم مدرن نداشت و تنها به علوم اجتماعی می‌پرداخت. پس از فاروقی، شخصیت‌های دیگری بر این عرصه وارد شد.

یکی از نقدهای مخالفان علم دینی، آن است که اگر علم دینی، ممکن و مطلوب است، این مراکز با بیش از بیست سال فعالیت چه دستاوردی داشته‌اند؟ این پرسش جدی به نظر می‌رسد و باید اعتراف کرد که هنوز کار بنیادینی در این زمینه انجام نشده است؛ ولی نباید از داوری عادلانه دست شست و موفقیت‌های نسبی این مجموعه‌های آموزشی و پژوهشی را نادیده گرفت.

مطلب مهم و قابل توجه این است که مقصود دانشمندان اسلامی از اسلمیه‌المعرفه چیست؟ آیا اسلامی سازی معرفت به معنای اسلامی کردن دستاوردهای موجود در علوم تجربی طبیعی و انسانی است یا تولید دانش‌های جدید اسلامی است؟ آیا تولید دانش‌های جدید اسلامی نیز به معنای تأسیس پارادایم و روش‌شناسی اسلامی است یا با همان پارادایم و روش‌شناسی غربی می‌خواهیم به تولید علوم اسلامی دست یابیم؟ دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه است که به اختصار در بحث دیدگاه‌های علوم انسانی اسلامی بیان خواهد شد.

علل ظهور مسئله علوم انسانی اسلامی

پرسش این است که چه عواملی سبب پیدایش مسئله علم دینی شد، آیا مشکلی وجود داشت که برای حل آن، این بحث را پیش کشیدند. نویسنده کتاب *اسلامی سازی معرفت*، مطلبی در باب علت ظهور جریان اسلامی سازی معرفت از دکتر صلاح اسماعیل نقل می‌کند:

متخصصان علوم انسانی و اجتماعی اسلامی، با درک تیرگی اوضاع و پس‌ماندگی تمدنی که امت اسلامی اکنون از آن رنج می‌برد و گذشته از ناتوانی و فقدان تعادل و زوال هویت،

بحران‌های اقتصادی سختی را شاهد است، به این نتیجه رسیده‌اند که این وضع تیره و تار، پیش از هر چیز، ریشه در بحران فکری دارد و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در ضمن این بحران می‌گنجد. این اندیشمندان تلاش‌های فکری متنوعی را برای برون‌شدن از بحران یادشده بذل کرده‌اند که شاید برجسته‌ترین و سازگارترین این تلاش‌ها با وضع کنونی امت و میراث عقیده، آن طرحی است که با نام «اسلامی‌سازی معرفت» شناخته شده است (مجید مرادی، ص ۱۳؛ به نقل از: صلاح اسماعیل، ص ۱۱).

یعنی مسلمانان نوعی فرافکنی نموده‌اند وقتی ملاحظه نمودند که تمدن عظیم خود را از دست داده‌اند و اکنون تمدن و فرهنگی غرب بر آنها ولایت علمی یافته است، به فکر افتادند که به نوعی خود را از سیطره تمدن غربی خارج نمایند، از این رو، بحث علم دینی را طرح نمودند. انگیزه دیگر، متعلق به کسانی است که علم را واقع‌گرا نمی‌دانند، بر این اساس، می‌توان گفت که وقتی واقع‌گرایی و روش رئالیستی در علم ممکن نبود، می‌توان رویکردهای مختلفی از جمله، یهودی، مسیحی و غیره به علم داشت، از این رو، ما رویکرد اسلامی به علم را برمی‌گزینیم، به بیان دیگر، حال که علوم نسبی‌اند و رویکردها و روش‌های متفاوتی دارند و ابزارانگارند، ما هم با رویکرد اسلامی به علوم می‌پردازیم.

واقعیت آن است که هیچ یک از این دو عامل، انکارشدنی نیستند، یعنی این دو انگیزه در گرایش برخی به اسلامی شدن علوم تأثیر داشته است، حتی برخی دغدغه مسلمانان دانشجویان را داشتند که با ورود به دانشگاه و مطالعه علوم غربی، گرایش به الحاد پیدا می‌کردند ولی آنچه مهم است، آن است که نباید این انگیزه‌ها را به جای دلیل نشانده و نباید گرفتار مغالطه انگیزه و انگیخته شد، اینها دو مسئله از هم جداست، یکی علل گرایش مسلمانان به علم اسلامی است که چه انگیزه‌ها و عواملی اندیشمندان مسلمان را به این بحث کشانده است و دیگری دلایل توجیه علم دینی است.

ما با اینکه نسبت علوم تجربی و انسانی را قبول نداریم و معتقدیم که این دسته از علوم می‌توانند واقع‌نما و کاشف از واقعیت خارجی باشند؛ در عین حال، دینی و اسلامی‌سازی این علوم را باور داریم. پس نسبی‌گرایی علم با قول به علم دینی ملازم نیست. این گونه نیست که هر که قائل به علم دینی باشد، باید در حیطه کشف واقع نسبی گرا باشد، هر چند هر کس نسبی - گرا باشد، باید معتقد به علم دینی باشد. به اعتقاد ما که واقع‌گرایی علوم را قبول داریم، از

آنجایی که متون اسلامی در روش‌های کشف واقعیات تجربی دخالت دارند، از این رو، علم اسلامی داریم.

دیدگاه‌های علوم انسانی اسلامی

علم دینی به ویژه علوم انسانی اسلامی در ایران از نظر تئوریک و اجرایی مسیر قابل توجهی را طی کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن، به جریان‌شناسی علم دینی سخن گفت و به تدوین آن پرداخت.

دیدگاه نگارنده در بارهٔ چیستی علم دینی عبارت است از علوم طبیعی و انسانی که اولاً، بر مبانی متافیزیکی اسلامی مبتنی باشد و ثانیاً، نظریه‌های آنها از طریق روش‌شناسی اجتهادی (جمع روش عقلی و تجربی و نقلی - دینی با بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های اسلامی) تولید شوند و ثالثاً، در راستای اهداف اسلامی و مقاصد شریعت، کارآمدی داشته باشند.

نگارنده بر این باور است که چهار جریان عمده در بحث علم دینی در کشورهای اسلامی با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران شکل گرفته است. چهار جریان عمده در باب علم دینی عبارت از جریان غرب‌ستیزی، جریان غرب‌گرایی، جریان غرب‌گزینی و غرب‌گریزی است. هر یک از این چهار جریان با تقریرها و تلقی‌های مختلفی به مسئله علم دینی پرداخته‌اند.

جریان غرب‌ستیزی در مکتب تفکیک (اصفهانی، تقریرات) و تجدد‌ستیزی سنتی (اخباری‌گری جدید) (نصیری، مهدی، اسلام و تجدد) و فرهنگستان آکادمی علوم اسلامی (حسینی هاشمی، نقد مدرنیته و اخلاق)، و پست‌مدرن‌های مسلمان (زیبا کلام، معرفت‌شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینبورا) نمایان است.

جریان غرب‌گرایی در منکران علم دینی (سروش، «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی»؛ ملکیان، «پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی»؛ پایا، ملاحظاتی نقادانه دربارهٔ دو علم دینی و علم بومی) مطرح است؛ با این تفاوت که برخی از منکران علم دینی، به طور مطلق و دسته‌ای به صورت تفصیلی علوم انسانی دینی را منکرند و بُعد تکنولوژیک در علوم انسانی را به دینی و غیر دینی، متصف می‌کنند.

جریان غرب‌گریزی در نظریهٔ برخی از جمله علم اجتهادی عام (عابدی شاهرودی، نشریهٔ کیهان اندیشه) و مدل پارادایم اجتهادی دانش دینی یا پاد (علی‌پور، مهدی و حمید رضا حسینی، پارادایم اجتهادی دینی «پاد») مطرح است.

جریان غرب‌گزینی در دیدگاه‌های مختلفی از جمله: نظریه سنت‌گرایان و تأثیر فرهنگ بر علم و معرفت (نصر، جهان‌بینی اسلامی و علم جدید؛ نیاز به علم مقدس؛ معرفت و امر قدسی) و نظریه غرب‌زدایی از علوم با عناصر کلیدی (العطاس، اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریسم)؛ درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی) و نظریه متافیزیک و پیش‌فرض‌های اسلامی (گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی و باقری، هویت علم دینی) و نظریه منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی) آشکار است.

جریان غرب‌ستیزی به طور کلی در صدد نفی دستاوردهای غربی در عرصه علمی است. جریان غرب‌گرایی بر آن است تا تمام دستاوردهای علمی غرب را بپذیرد. جریان غرب‌گریزی، می‌خواهد بدون حاکمیت در باب نظریه‌های غربی، طرحی نو دراندازد. جریان غرب‌گزینی، رویکرد گزینشی به علوم غربی دارد.

نگارنده با توجه به مباحث جریان‌شناسی فکری، بر جریان عقلانیت اسلامی تأکید دارد (رک. خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر). جریان عقلانیت اسلامی با توجه به پرسش‌های برگرفته از نظریه‌های علمی غربی و با کمک نظام فلسفی توسعه یافته در عرصه فلسفه‌های مضاف و با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی به تولید علوم انسانی اسلامی می‌پردازد. به عبارت دیگر، دو دیدگاه کلان در باب علم دینی وجود دارد: الف) دیدگاه عدم امکان و نامطلوب بودن علم دینی و ب) دیدگاه امکان و مطلوب بودن علم دینی.

طرفداران دیدگاه عدم امکان علم دینی - که شایع‌تر از دیدگاه رقیب است و اکثر دانشمندان علوم انسانی در ایران به دلیل ناآگاهی از ماهیت علوم انسانی غربی و اسلامی بدان معتقدند - علم دینی را ناممکن و حتی بی‌معنا می‌دانند و بر فرض امکانش، آن را غیر ضروری و نامطلوب می‌شمرند. همه طرفداران این دیدگاه به طور مستقل و مفصل به این بحث نپرداخته‌اند، تنها برخی از منکران به طور مفصل به انکار علم دینی پرداخته‌اند. معتقدان به امکان علم دینی با تفاسیر مختلفی مانند: اصلاح‌گری، فرهنگ‌سازی، کاربردی‌سازی و حاکمیت متافیزیک بر علوم برآند که علم دینی نه تنها مفهومی منطقی و معنادار و تحقق‌پذیر است، بلکه ضروری و مطلوب نیز می‌باشد.

به اعتقاد نگارنده، تمامی این نظریه‌ها، گرفتار نقاط ضعف و کاستی در روش یا محتوا هستند. نظریه پذیرفته شده از نظر نگارنده در اسلامی‌سازی علوم انسانی، نظریه الگوی حکمی -

اجتهادی است که در پنج‌الگوی نظام‌مند فلسفی و انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی، مکتبی و روش‌شناختی نمایان می‌گردد. این دیدگاه در چندین نظریه علوم انسانی رفتاری و اجتماعی پیاده گردید و جواب مثبت گرفت (خسروپناه؛ علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی اسلامی). پس اسلامی سازی علوم انسانی به معنای تولید علوم انسانی در منطقه جغرافیایی نیست؛ بلکه تولید نظریه‌های علوم انسانی با مبانی متافیزیکی اسلامی و روش‌شناسی اجتهادی و ترکیبی (عقلی و تجربی و نقل دینی) در راستای اهداف اسلامی است. البته این پرسش که آیا علوم اسلامی به این معنا در دوره تمدن اسلامی شکل گرفته یا نه؛ سخن دیگری است که از دغدغه مقاله خارج است.

چگونگی تحول در علوم انسانی

علوم انسانی در دنیای معاصر، گرفتار چالش‌هایی است. علوم انسانی معاصر مبتنی بر مبانی دین‌شناختی یعنی سکولاریسم و انسان‌شناختی یعنی اومانیزم و معرفت‌شناختی یعنی نسبی‌گرایی و دیگر مبانی جزئی‌تری است و تا زمانی که این مبانی تغییر نکند، علوم انسانی می‌تواند دانشجویان و اساتید را بی‌هویت سازد و اما چه باید کرد؟ پیشنهاد نگارنده در سه بخش بلند مدت، میان مدت و کوتاه مدت ارائه می‌گردد. پیشنهاد بلند مدت این است که ابتدا با شیوه کاربردی، نظریه‌های به اصطلاح تجربی علوم انسانی را شناسایی کرده و با تحلیل و کالبد شکافی آنها، مبانی و بنیادهای قریب و بعیدشان را کشف کرد و بر اساس پرسش‌های به عمل آمده از آن مبانی، به تأسیس مبانی جدید حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی) پرداخت (رک. خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، گفتار ششم) و با بالندگی مبانی فلسفه علوم انسانی اسلامی به تولید علوم انسانی اسلامی با مبانی جدید فلسفی دست یافت.

نگارنده بر این باور است که مبانی فلسفی موجود برای تحول علوم انسانی کافی نبوده و به بالندگی بیشتری نیازمند است اگر حکمت نوین اسلامی به تمام فلسفه‌های مضاف به واقعیت‌ها بپردازد، این مشکل اساسی در علوم انسانی حل خواهد شد.

پیشنهاد میان مدت این است که علوم انسانی معاصر از گرایش‌های مختلفی برخوردار است برخی گرایش‌ها مانند: روان‌شناسی انسان‌گرای آبراهام مزلو به مبانی اسلامی نزدیک‌تر و برخی

دیگر مانند روان‌شناسی رفتارگرا یا روانکاوی فروید دورتر است حال ما در دانشگاه‌ها می‌توانیم با طرح گرایش‌های متعارض و توسعه گرایش‌های نزدیک به اسلام تا حدودی از آسیب علوم انسانی معاصر دوری گزینیم.

پیشنهاد کوتاه مدت، تقویت و برگزاری جلسات نقد نظریه‌های علوم انسانی معاصر در دانشگاه‌ها برای تنزل بخشیدن به ابهت آنهاست. پس باید تحول در علوم انسانی تحقق یافته ایجاد کرد؛ بر این اساس، نگارنده به ساحت‌ها و فرایند راهبردی و اجرایی و معرفتی تحول به شرح ذیل می‌پردازد.

ساحت‌های تحول در علوم انسانی

حال که مسئله تحول علوم انسانی در عرصه آموزش و پژوهش و ترویج، به صورت دفعی امکان‌پذیر نیست؛ پس باید به صورت تدریجی و فرایندی در سه ساحت پیگیری شود:

ساحت اول: بهینه‌سازی (شناخت و تدوین فرایند، سیاست‌ها و مدیریت راهبردی تحول)؛

ساحت دوم: بومی‌سازی علوم انسانی (آموزش و پژوهش در راستای نیازهای جامعه اسلامی)؛

ساحت سوم: اسلامی‌سازی علوم انسانی (تولید نظریه‌های علوم انسانی مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی اسلامی).

فرایند راهبردی تحول در علوم انسانی

تحول علوم انسانی، نیازمند به تدوین و اجرای فرایند راهبردی است که پس از تأمل فراوان و مشورت با صاحب نظران رشته‌های مختلف در چهار مرحله فرهنگ‌سازی، نقد، تولید و ترویج به شرح ذیل بیان می‌گردد:

مرحله نخست: فرهنگ‌سازی: این مرحله به صورت تدریجی از آغاز تا انجام تحول علوم انسانی با برگزاری نشست‌های تخصصی دانشگاهی و حوزوی و همایش‌های ملی تحقق می‌یابد.

مرحله دوم: نقد: این مرحله با تدوین و نشر مقالات علمی و برگزاری نشست‌های تخصصی و کرسی‌های نقد و مناظره صورت می‌پذیرد.

مرحله سوم: تولید: مرحله تولید به همراه برگزاری کرسی‌های نظریه‌پردازی و نوآوری و نشر نظریه‌ها در مجلات علمی - پژوهشی انجام می‌پذیرد.

فرایند اجرایی تحول در علوم انسانی

پس از تبیین فرایند راهبردی، نوبت به بیان فرایند اجرایی می‌رسد و اینکه چگونه فرایند راهبردی، عملیاتی گردد. نگارنده، سه مرحله ذیل را برای تحول علوم انسانی پیشنهاد می‌دهد: مرحله اول: تشکیل شورای مقدماتی تحول؛ مرحله دوم: تشکیل شورای سیاست‌گذاری تحول و مرحله سوم: تشکیل گروه‌های تخصصی تحول.

فرایند معرفتی تحول در علوم انسانی

تحول در علوم انسانی، علاوه بر فرایند راهبردی و اجرایی به فرایند معرفتی هم نیازمند است که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

مرحله اول: نقد میراث غربی: ۱. نشان دادن تئوری‌های علوم انسانی غربی و معارض با آموزه‌های آشکار اسلامی در علوم انسانی؛ ۲. تهذیب و پاکسازی آموزه‌های معارض غربی با کمک آموزه‌های اسلامی از عناصر کلیدی تمدن غرب؛ ۳. معرفی و نقد پارادایم‌های فلسفی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و روش‌شناختی غربی در عرصه علوم انسانی با یکدیگر و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و جهان‌بینی و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و روش‌شناختی اسلام.

مرحله دوم: کشف میراث اسلامی: ۱. شناسایی و تدوین میراث علوم انسانی اسلامی؛ ۲. کشف الگوها و نظام‌های علوم انسانی در تمدن گذشته اسلامی.

مرحله سوم: تولید فلسفه و نظریه‌های علوم انسانی اسلامی: ۱. کشف عناصر کلیدی علوم انسانی اسلامی؛ ۲. تدوین نظام و الگوی فلسفی و جهان‌بینی اسلامی؛ ۳. تدوین نظام انسان‌شناسی اسلامی عام برای همه علوم انسانی اسلامی؛ ۴. تدوین نظام انسان‌شناسی اسلامی خاص برای هر یک از علوم انسانی جهت کشف انسان اقتصادی و سیاسی و مدیریتی و تربیتی و حقوقی و غیره در اسلام؛ ۵. تدوین نظام ارزش‌شناسی عام برای همه علوم انسانی اسلامی؛ ۶. تدوین نظام ارزش‌شناسی خاص برای هر یک از علوم انسانی اسلامی؛ ۷. تدوین نظام روش‌شناسی اسلام؛ ۸. تدوین تعاریف و مدل‌های مختلف اسلامی سازی علوم انسانی؛ ۹. تعیین فرایند تعاریف و

مدل‌های علم دینی بر اساس امکان وقوعی (اول: تعریف نصر، مرحله اول نظریه العطاس، گلشنی و باقری؛ دوم: مرحله دوم نظریه العطاس؛ سوم: الگوی حکمی - اجتهادی (نظریه مختار) یا دیدگاه آیت الله جوادی آملی)؛ ۱۰. ساده‌سازی مدل‌های گزینشی برای استفاده عالمان علوم انسانی؛

۱۱. آزمون‌پذیری مدل‌های علم دینی؛ ۱۲. کشف نظریه‌های علوم انسانی اسلامی؛ ۱۳. تولید علوم انسانی اسلامی؛ ۱۴. بازسازی و بالندگی علوم انسانی اسلامی

نتیجه

فلسفه علوم انسانی، یکی از فلسفه‌های مضاف به علوم است که با رویکرد درجه دوم و منطقی و تاریخی به پرسش‌های برون علوم انسانی پاسخ می‌دهد. علوم انسانی رفتاری و اجتماعی به تبیین انسان مطلوب و انسان تحقق یافته و چگونگی تغییر انسان از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب می‌پردازد. روش‌شناسی علوم انسانی مطابق دیدگاه پوزیتیویست‌ها، تجربی محض و مطابق هرمنوتیک‌ها، تفسیر محض است؛ ولی حق مطلب آن است که روش تجربی و عقلی و نقلی و همچنین تبیین و تفسیر در سه ضلع علوم انسانی جریان دارد. پارادایم علوم انسانی، به دو دسته پارادایم‌های مدرن و پسامدرن تقسیم می‌شوند و پارادایم برگزیده، عبارت از پارادایم هرمنوتیک اجتهادی است. اسلامی سازی علوم انسانی نیز در هر سه ضلع پیشگفته معنا و تحقق دارد. تحول علوم انسانی در سه ساحت بهینه سازی و بومی سازی و اسلامی سازی مطرح است و به سه فرایند راهبردی و اجرایی و معرفتی نیازمند است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی؛ سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟؛ ویلیام فرانکنا؛ هری وارنوک؛ حسین ضیایی؛ براین مگی؛ گودرز شفیعیان؛ آل راین.

منابع

- اکبریان، رضا، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- الوافی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، اصفهان، ۱۳۶۵.
- العطاس، سید محمد نقیب، اسلام و دنیوی گری (سکولاریسم)، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالالمپور، ۱۳۷۴.
- _____، درآمدی بر جهان شناسی اسلامی، جمع مترجمان، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالالمپور، ۱۳۷۴.
- ایمان، محمد تقی، مبانی پارادایمی روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- پایا، علی، "ملاحظات نقادانه درباره دو علم دینی و علم بومی"، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره ۲ و ۳، ۱۳۸۶.
- تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم احمد واعظی، چ ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- حقیقت، سید صادق، روش شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۷.
- حسینی هاشمی، سید منیرالدین، "نقد مدرنیته و اخلاق"، مندرج در: محمدحسن جعفرزاده، تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، فجر ولایت، ۱۳۸۵.
- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، انتشارات مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
- _____، جریان شناسی فکری ایران معاصر، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۸۸.

- _____، *فلسفه فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- دیلتای، ویلهلم، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.
- راین، آل، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- زیبا کلام، سعید، *معرفت شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینیورا*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- ژولین، فروند، *آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، صراط، ۱۳۷۳.
- _____، *علم چیست، فلسفه چیست؟*، تهران، صراط، ۱۳۷۱.
- _____، «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی»، مندرج در *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، به کوشش: حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور، محمد تقی موحد ابطی، تهران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- شفیعیان، گودرز، *فلسفه زبان*، نشریه دانش و مردم، شماره چهارم.
- صلاح اسماعیل، «*اسلامیه المعرفه*»، عارف، نصر محمد، *قضایا اشکالیه فی الفکر الاسلامی المعاصر*، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۷۷.
- ضیایی، حسین، *فلسفه ریاضی*، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.
- علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی اسلامی، به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اصفهانی، میرزا مهدی، *تقریرات*، تدوین: محمود حلبی، مخطوط، آستان قدس رضوی.
- عابدی شاهرودی، علی، *نشریه کیهان اندیشه*، شماره‌های ۳۰-۳۶ و ۴۵ و ۴۶ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۶ و ۵۷ و مقاله «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین» مندرج در *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*.
- علی پور، مهدی و حمید رضا حسنی، *پارادیم اجتهادی دینی "پاد"*، قم: پژوهشگاه حوزه

و دانشگاه، ۱۳۸۹.

غزالی، ابو حامد، *المتقن من الضلال* (شک و شناخت)، صادق آئینه وند، امیر کبیر، تهران، بی تا.

_____، *جواهر القرآن*، بیروت، المرکز العربی للکتاب دمشق، ۱۴۱۱ ق.

_____، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶.

فخر رازی، *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح: سید محمدباقر سبزواری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

_____، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الاحیاء، ۱۴۰۰.

فرانکنا، ویلیام، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.

کاشانی، فیض، *المحجة البيضاء*، انتشارات اسلامی ۱۳۷۳.

گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

لینل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۷۳.

مرادی، مجید، *اسلامی سازی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.

مگی، براین، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

ملکیان، مصطفی، «پیش فرض های بازسازی اسلامی علوم انسانی»، مندرج در علم دینی؛ دیدگاه ها و ملاحظات، به کوشش: حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور، محمد تقی موحد ابطحی، تهران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

نصر، سید حسین، *معرفت جاودان*، ج ۳، *زندگی نامه و فهرست آثار سید حسین نصر*،

ترجمه سید رضا ملیح، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، ۱۳۸۶.

نصیری، مهدی، *اسلام و تجدد*، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۱.

نصر، سید حسین، «جهان بینی اسلامی و علم جدید»، ترجمه ضیاء تاج الدین؛ *مجله نامه فرهنگ*، شماره ۳۰، ۱۳۷۷.

_____، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری ویراستاری احمد جلیلی، قم، مؤسسه

فرهنگی طه، ۱۳۷۸.

_____، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، فرزاد روز، ۱۳۸۰.
وارنوک، هری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنانی، قم، بوستان کتاب،
قم، ۱۳۸۰.

Sarantakos, S., *Social Research*, Australia, Macmillan Education Australia Pty
Ltb, 1993.

Routledge, Encyclopedia of Philosophy, General Editor: Edward Craig,
Vol:4 , 1998.

حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان

دکتر عبدالعلی شکر *

چکیده

حکمت به معنای دانش نظری متقن است که به عمل متناسب با آن منتهی می‌گردد و مانع از جهل است. فیلسوفان مسلمان حکمت را به معرفت ذات حق، تبحر در حرفه و صناعت، علم به اسباب قصوی، تحصیل برترین معلوم از طریق برترین علوم، استکمال نفس و شناخت اعیان موجودات تعریف کرده‌اند. همچنین واژه حکمت بیست مرتبه در قرآن ذکر شده است که با الهام از روایات و دیدگاه مفسران، معانی چندی از قبیل علم به قرآن و مواعظ و احکام آن، پیامبر و شناخت امام، علم لدنی، معرفت ذات حق، اخلاقیات و عقاید از آن به دست می‌آید.

حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که حکمای مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی، فلسفه اسلامی را پرورش داده‌اند. به همین جهت معانی بیان شده در این دو حوزه، به‌رغم تفاوت در تعبیر، اشاره به یک حقیقت دارند و آن معرفت ذات حق و شناخت حقایق آفرینش اوست؛ به گونه‌ای که کمال و سعادت انسان را در پی داشته باشد. گرچه فلسفه با حکمت متفاوت است، اما فلسفه اسلامی به حدی به حکمت نزدیک است که بسیاری از حکما آن دو را مترادف تلقی کرده و برخی نیز همانند سهروردی و میرداماد مکتب خویش را بر اساس حکمت پی‌ریزی کرده‌اند. این نوشتار در تلاش است از طریق تحلیل مفهومی، سازگاری میان مفهوم فلسفی حکمت با آموزه قرآنی آن را نشان دهد.

کلید واژه‌ها: قرآن، حکمت، فلسفه، علم، فیلسوفان مسلمان.

طرح مسئله

حکمت واژه‌ای است که هم در قرآن به معانی متعدد آمده است و هم در فلسفه و حتی گاهی مترادف با آن و به یک معنا به کار برده می‌شود. حال این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا استعمال این واژه در قرآن و فلسفه به یک معناست یا معنای متفاوتی در این دو قلمرو وجود دارد؟ فیلسوفان مسلمان تا چه اندازه تحت تأثیر قرآن، این واژه را به کار برده‌اند؟ حکمت در قرآن چند بار معنایی دارد؟ این واژه در فلسفه به چه معناست؟ آیا می‌توان توافقی میان قرآن و فلسفه در کاربرد معنای حکمت به دست آورد؟

به نظر می‌رسد حکمای مسلمان به دلیل انس با قرآن، واژه حکمت را در جهت معنای قرآنی آن استعمال کرده‌اند.

معنای لغوی حکمت

معنای اصلی حکمت منع و جلوگیری است. برخی گفته‌اند حکم در قضاوت نیز از آن مشتق شده و به معنای جلوگیری از ظلم است؛ حکمت نیز مانع از جهل است (احمد بن فارس، ص ۹۱؛ همچنین رک. جوهری، ص ۱۹۰۲).

گروهی نیز قائلند حکم در باب افعال به معنای محکم و مستحکم بودن است (فیومی، ص ۱۴۵؛ جوهری، ص ۱۹۰۲). فعل محکم آن است که تمام اموری که برای وجود و بقای چیزی ضرورت دارد در حد امکان و استعدادش به آن داده شود.^۱ به همین جهت حکمت را به معنای ایجاد افعال به نیکوترین شکل و اتقان نیز آورده‌اند که همان اعطای جمیع نیازمندی‌های ضروری یک فعل است. این معنا مورد تأیید قرآن نیز می‌باشد^۲ (فخررازی، ص ۴۹۵).

گاهی نیز حکمت را به عدل، علم و حلم معنا کرده‌اند (فراهیدی، ص ۶۶). همچنین معنای دانایی علم و دانش، دانشمندی، عرفان معرفت، فرزاندگی، حلم، بردباری، درستکاری، صواب کاری و راست کرداری نیز برای حکمت آمده است (لغتنامه دهخدا، ذیل واژه حکمت). می‌توان از مجموع کتاب‌های لغت برداشت کرد که معنای پایه‌ای حکمت، عالمی است که اندیشه صحیحش او را به کارهای محکم و مستحکم و می‌دارد و از کارهای زشت منع می‌کند. بنابراین حکمت به علم نظری صحیح و منتهی به علم عملی پسندیده و عمل به اعمال نیکو اطلاق می‌شود (رک. احمد بن فارس، ص ۹۱؛ جوهری، ص ۱۹۰۲؛ فیومی، ص ۱۴۵).

معنای حکمت در فلسفه

در آثار فلسفی معانی زیر برای حکمت ذکر شده است:

۱. معرفت ذات حق

فارابی حکمت را معرفت وجود حق می‌داند. از نظر او حکیم کسی است که کمال معرفت نسبت به خداوند نزد اوست.^۳ این علم مقدم بر تمام علوم است و کامل‌ترین آنهاست و سایر علوم تحت ریاست این علم واقع‌اند (*الاعمال الفلسفیه*، ص ۳۸۲، ۶۸). شیخ الرئیس (*التعلیقات*، ص ۲۰)^۴، میرداماد (*القبسات*، النص، ص ۳۳۷) و ملاصدرا (*الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۳۶۳-۳۶۲) نیز این معنا را در آثار خود ذکر کرده‌اند.

۲. تبحر بسیار در صناعت

گاهی به مهارت فراوان در هر علم و صنعتی حکمت گفته شده و به کسی که در صنعتی به مهارت و استادی رسیده است حکیم در آن صنعت گفته می‌شود (فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، ص ۱۸۲).

۳. علم تحصیل جمیل

تمام علوم و صنایع به لحاظ غایت تحصیل آنها، به دو قسم جمیل و نافع تقسیم شده‌اند. علوم می‌مانند طب و تجارت، که به قصد منفعت و سودگیری به آنها پرداخته می‌شود، به نحو اطلاق در جرگه حکمت قرار نمی‌گیرند. هرچند برخی از آنها به جهت تشبه به فلسفه، نام حکمت بر آن می‌نهند (جعفر آل یاسین، ص ۶۰۲)، اما صنعتاتی که غرض از آنها تحصیل جمیل است، فلسفه نامیده می‌شود که به نحو اطلاق حکمت نیز نامیده می‌شود.^۵ فارابی در بیان معنای جمیل معتقد است که معرفت حق و یقین لامحاله جمیل است (*الاعمال الفلسفیه*، ص ۲۵۶) که فلسفه عهده‌دار آن است و از این حیث حکمت هم به آن اطلاق می‌شود. فارابی این معنای از حکمت را در راستای معنای نخست؛ یعنی معرفت حق قرار می‌دهد و با آن تفسیر می‌کند.

۴. علم به اسباب بعیده و علت العلل

این معنا نیز در راستای معرفت حق قرار دارد، زیرا از مصادیق اسباب بعیده همان علت العلل و ذات حق است. به عبارت دیگر این معنا اعم از معنای نخست از حکمت است. به همین جهت فارابی علم به اسباب بعید که سبب پیدایش تمام موجودات است را حکمت می‌خواند. این معنا تا اینجا با معنای اول یکسان است، اما ایشان علم به علت‌های قریب را نیز در حوزه حکمت وارد می‌سازد (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۰؛ فارابی، *فصول منترعة*، ص ۵۳) که با این بیان، اعم از معنای نخست می‌گردد.^۶ در واقع ایشان فلسفه را با حکمت به یک معنا تلقی کرده است. ابن رشد در تفسیر کلام ارسطو که علم به علت تام که سبب پیدایش سایر علت‌هاست، همان حکمت عالی است،^۷ همین قسم از علم را شایسته نام حکمت می‌داند (ص ۱۸۵ تا ۱۹۰ و ۲۹۸ و ۱۷۲۹).

۵. تعقل برترین موجودات از طریق برترین علم

یکی دیگر از معانی حکمت در فلسفه که با سایر معانی آن مناسبت دارد همان تعقل برترین چیزها به کمک برترین علم است (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۰).

برترین علم همان علم تام و تمامی است که زوال پذیر نیست. ذات باری تعالی هم برترین وجود است (فارابی، *کتاب السياسة المدنية*، ص ۴۲). البته علم خداوند به ذات خود نیز زوال پذیر نیست (همو، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۳۷).^۸ پس ذات حق از این جهت برترین علم به برترین وجود است، یعنی عین حکمت است. این بیان در باب فلسفه اولی نیز گفته می‌شود. به همین جهت برخی از فیلسوفان، فلسفه اولی و حکمت را به یک معنا تلقی می‌کنند (ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، المقدمة، ص ۱۰؛ النص، ص ۱۵).

میرداماد و ملاصدرا نیز به این معنا اشاره کرده‌اند (میرداماد، *القبسات*، النص، ص ۳۳۱؛ صدر المتألهین، *الحاشية على الهيات الشفاء*، ص ۴). ملاصدرا ملاک فضیلت و برتری علم را شدت و وضوح، قوت رسوخ و دوام آن می‌داند که در یقینات و برهانیات وجود دارد. از نظر وی این موارد منحصر در حکمت است. ایشان در باب افضل معلوم بر این باور است که مصداق بارز و روشن آن ذات حق و مبدأ همه مبادی است (*الحاشية على الهيات الشفاء*، ص ۱۵). از نظر وی حکمت افضل علم به معلومات و احکام فعل در مصنوعات است. در حقیقت صدر المتألهین به آنچه فارابی و دیگران در این معنا از حکمت گفته‌اند، قید دیگری اضافه می‌کند و آن

استحکام و اتقان صنع است. خداوند چون علم به ذات خود دارد از این طریق به هر چیزی از جمله اسباب و علل آنها علم دارد. یعنی نزد خداوند افضل علم به افضل معلومات وجود دارد؛ پس او حکیم در علم و عمل، محکم در صنع و فعل خویش است. در نتیجه ذات حق حکیم مطلق است و علم او بعینه سبب وجود اشیاست (الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۶۸).

به عقیده این فیلسوف متاله، حکیم حقیقی^۹ خداست و برخوردار از حکمت، یک موهبت الهی است که با سعی و تلاش به دست نمی آید، بلکه تنها نصیب کسانی می شود که با زهد حقیقی لباس این عالم کونی را از تن خویش بیرون کرده اند (همان، ج ۷، ص ۵۲). برخی دیگر «افضل علم به افضل معلوم» و «معرفت اسباب عالیه موجودات» و «معرفت خداوند» را به عنوان حدود سه گانه حکمت ذکر می کنند (نراقی، ج ۱، ص ۱۸۱).

۶. استکمال نفس

یکی از مواردی که فلسفه و حکمت یکسان تلقی شده و هر دو به شکل واحد تعریف شده اند، همین استکمال نفس است که در واقع تعریف حکمت به غایت و هدف آن است. ابن سینا در تعریف حکمت می نویسد: «الحکمة استکمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية» (رسائل ابن سینا، النص، ص ۳۰). وی سپس همان تقسیمات مشهور فلسفه به نظری و عملی و سایر شاخه های آن را ذکر می کند (همانجا).

مشابه این تعریف را ملاصدرا برای فلسفه ذکر می کند:

اعلم أن الفلسفة استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنسانی و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا علی حسب الطاقة البشرية- لیحصل التشبه بالباری تعالی» (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰). سایر فلاسفه حکمت را با همین مضمون تعریف کرده اند.^{۱۰}

۷. معرفت اعیان موجودات

این معنا برای فلسفه نیز ذکر شده است.^{۱۱} شهرزوری با استعانت از آیه شریفه «وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَوَّضْنَا إِلَيْهَا أَلْحَادًا بِحُدُودِهَا» در تعریف حکمت می گوید: «معرفه اعیان الموجودات علی ما هی علیه» (شهرزوری، ص ۵). وی سپس حکمت را افضل صفات الهی معرفی می کند (همانجا).

مرحوم علامه طباطبایی نیز حکمت الهی را علم به احوال موجود بما هو موجود می‌خواند که نام دیگر آن فلسفه اولی است (بداية الحکمه، ص ۷). در واقع ایشان نیز فلسفه اولی و حکمت الهی را به یک معنا تلقی کرده است.

تفاوت فلسفه و حکمت

همان گونه که از تعاریف حکمت برمی‌آید، بسیاری از فلاسفه، حکمت را با فلسفه یکی تلقی می‌کنند. در حالی که این دو تفاوت ماهوی دارند. سهروردی با نگاشتن کتاب حکمت الاشراق تفاوت میان فلسفه و حکمت را تفاوتی طبیعی و ناشی از تمایز قوای نظر و عمل دانست. گرچه این دو قوه از نفس سرچشمه می‌گیرند، اما به عقیده شیخ اشراق، از نظر شکل و محتوا متفاوت-اند. فلسفه استدلالی از قوه عقلانی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اشراق از قوه ذوق ناشی می‌شود. او معتقد است در نفس دو قوه وجود دارد: یکی در یابنده و دیگری در کارکننده. عمل این دو قوه موکول و موقوف به یکدیگرند:

قوه نظری چنان است که باید بداند که عالم محدث است، و عملی چنانکه بداند که ستم زشت است ... نظری متصور است به علم بحث و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بدانند که آن معلوم کردنی است (سهروردی، ج ۳، ص ۴۲۳ - ۴۲۲).

بر اساس تمایزی که سهروردی میان قوه عقلانی و ذوقی قائل است و فلسفه به قوه نخست تعلق دارد، فلسفه شرط لازم و حکمت شرط کافی برای حصول حقیقت است؛ زیرا حقیقت به عقیده سهروردی در نهایت باید متکی به علمی باشد که از راه اشراق حاصل می‌شود که همان حکمت ذوقی در نظر ایشان است و در عین حال باید قابل نقادی منطقی و استدلال عقلی، و سازگار با آنها باشد. بنابر این مطابق بیان شیخ اشراق فلسفه که محصول قوه نظری و متکفل اقامه برهان است، در حصول حقیقت کفایت نمی‌کند؛ چون حقیقت از نظر ایشان بدون اشراق حاصل نمی‌گردد. وی در مقدمه

حکمت الاشراق اشاره می‌کند که روش او در این کتاب با شیوه استدلالی متفاوت است. حقایق این کتاب ابتدا از طریق تفکر برای او حاصل نشد، بلکه از طریق ذوقی و اشراقی بدان راه یافت و سپس در پی برهانی کردن آن برآمده است (همان، ج ۲، ص ۱۰).

صدرالمتألهین نیز گاهی به جای فلسفه، لفظ «حکمت» را به کار می‌برد و آن را معرفت ذات حقّ و مرتبه وجود او و شناخت صفات و افعالش تعریف می‌کند (المظاهر الالهية، ص ۹). اما همان‌گونه که گذشت او در جاهای دیگر تعریف از حکمت و فلسفه را به شکل «استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها» و گاهی: «نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية يحصل التشبه بالباری تعالی» تعریف می‌کند، و گاهی آن را همان «علم الهی» می‌داند که جز به شناخت اصل هستی یا «موجود مطلق» و عوارض ذاتیه آن نمی‌پردازد (الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۴-۲۰).

حکمت یمانی (ایمانی)

میرداماد نظام فلسفی خویش با عنوان حکمت یمانی یاد کرده است (مصنفات میر داماد، ج ۲، النص، ص ۵). این تعبیر برگرفته از حدیث «الایمان یمانی و الحکم» (مجلسی، ص ۱۳۶) و تحت تاثیر حکمت اشراق سهروردی برگزیده شده که کشف و شهود در آن نقش اساسی دارد. پس حکمت یمانی، حکمتی است که منبع آن وحی بوده و از طریق سیر و سلوک و اشراق به دست آمده است. همچنانکه شیخ اشراق نیز بر این ادعا بود که حقایق ابتدا از طریق ذوقی و اشراقی برای او حاصل شده و سپس در پی برهانی کردن آن برآمده است (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۰).

میرداماد جریان‌های فلسفی اسلامی پیشین را خام و ناکافی می‌دانست و به دنبال آن بود تا حکمتی بنیان نهد که به تعبیر وی پخته شده فلسفه یونانیان و دارای شأن قدسی، و جاهت ملکوتی و مکانی عقلی باشد (مصنفات میرداماد، النص، ص ۵ و ۱۵۶). ایشان حکمت خود را مدیون بزرگانی چون ابن سینا و شیخ اشراق می‌داند. از کتاب منطق المشرقین بوعلی بر می‌آید که او نیز گام در این مسیر نهاد و گویا فرصت ادامه آن را به دست نیاورد (ص ۲).

حکمت در اخلاق

فلسفه به معنای عام شامل تمام علوم حقیقی است؛ به همین جهت حکمت به نظری و عملی تقسیم شد. حکمت نظری به علیا یا الهیات، وسطی یا ریاضیات و سفلی یا طبیعیات تقسیم گردید. حکمت عملی نیز سه قسم اخلاقیات، منزلیات و سیاسیات داشت. اخلاقیات بر سه محور

شجاعت، عفت و حکمت قرار داده شد که هر کدام با معیار اعتدال^{۱۲} و حد وسط میان افراط و تفریط یک رفتار اخلاقی تعیین می‌گردد. مجموع این محورها عدالت است. مراد از حکمت در اینجا تعدیل در نیروی فکر و حد وسط بین جربرزه و بلاهت است. جربرزه به معنای تند فهمی و فریبندگی، و بلاهت همان کم خردی و ساده دلی است. جربرزه و بلاهت دو طرف افراط و تفریط یک رفتار است که ردیلت است و حد وسط آنها یعنی حکمت، فضیلت است. تفصیل این مباحث در کتب اخلاق صورت می‌گیرد. پس حکمت، خلقی است که رفتار متوسط میان جربرزه و بلاهت از آن صادر می‌گردد. به همین خاطر گفته‌اند «خیر الامور اوساطها»^{۱۳} (کاتبی، ص ۳۲۲).

این معنای از حکمت توسط ارسطو تبیین شد (رک. کاپلستون، ص ۳۸۴) و در آثار حکمای مسلمان نیز راه یافت.^{۱۴}

حکمت در قرآن

در قرآن کریم بیست بار^{۱۵} واژه حکمت به کار رفته است که با توجه به روایات و دیدگاه مفسران، معانی زیر از آنها به دست می‌آید:

۱. علم به احکام شریعت^{۱۶} (اندلسی، ص ۶۲۶؛ نیشابوری، ص ۱۲۳)؛
۲. علم تفسیر و مواظب قرآن از قبیل حلال و حرام (رهنما، ص ۴۵۶)؛
۳. شناخت استوار و نفوذ ناپذیر ناشی از وحی و براهین عقلی (طالقانی، ص ۴۱۱)؛
۴. برخورداری از تمام علوم از قبیل فقه و اصول، معارف حقه، حکمت طبیعی، حکمت عملی، اخلاق، تفسیر و معرفت تمام اشیا (طیب، ص ۵۲)؛
۵. شناخت امام و اطاعت از خدا^{۱۷} (بحرانی، ص ۵۴۸)؛
۶. علم قرآن^{۱۸} از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و موخر، حلال و حرام (طبرسی، ص ۶۵۹)؛
۷. علم لدنی متعلق به حقایق غیبی (نخجوانی، ج ۱، ص ۱۰۹)؛
۸. معرفت ذات حق و حقایق اشیا (بیضاوی، ج ۳، ص ۲۵۶)؛
۹. نبوت (بیضاوی، ج ۱، ص ۱۵۲)؛
۱۰. عقل و فهم (ابن هائم، ص ۹۴)؛^{۱۹}

۱۱. حکم و قضاوت^{۲۰} (طبری، تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۱۴)؛
 ۱۲. چیزی که خداوند به وسیله آن قلب را روشن می‌کند و نفوس با آن کامل می‌شوند (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۳۶؛ فیض کاشانی، ص ۱۹۱)؛
 ۱۳. کمال قوه نظری و عملی (گنابادی، ص ۱۴۶)؛
 ۱۴. اخلاقیات و عقاید (قرشی، ص ۲۴۳).^{۲۱}
- از مجموع این معانی به دست می‌آید که حکمت گاهی به معنای مطلق شناخت و معرفت آمده است و گاهی کمال قوه نظری و در برخی موارد کمال قوه عملی یا مجموع آنها معنا شده است. وجه جامع این معانی همان معرفت و شناخت حقایق است.

مقایسه دیدگاه فیلسوفان و مفسران قرآن در بیان معنای حکمت

در این قسمت برای تسهیل در مقایسه این دو دیدگاه، موارد تشابه و تفاوت به لحاظ تعابیر و همچنین مواضع خلاف ظاهری که قابل وفاق معنایی است در جداول جداگانه ارائه می‌کنیم:

تشابه در تعابیر

مفسران	فلاسفه
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا	- معرفت ذات حق
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا	- معرفت اعیان موجودات
- چیزی که خداوند به وسیله آن قلب را روشن می‌کند و نفوس با آن کامل می‌شود	- استکمال نفس

تفاوت

فلاسفه	مفسران
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- علم به احکام شریعت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- شناخت امام و اطاعت از خدا
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- نبوت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- اخلاقیات و عقاید
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- حکم و قضاوت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- علم لدنی متعلق به حقایق غیبی

مواضع خلاف ظاهری که قابل ارجاع به وفاق معنایی است

مفسران	فلاسفه
- علم تفسیر و مواعظ قرآن از قبیل حلال و حرام - شناخت استوار و نفوذ ناپذیر ناشی از وحی و براهین عقلی - برخورداری از تمام علوم از قبیل فقه و اصول و ... - علم قرآن از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و ...	- مهارت در صناعت
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا - عقل و فهم	- علم به اسباب بعیده و علل العلی - تعقل برترین موجودات از طریق برترین علم - علم تحصیل جمیل
- کمال قوه عملی و نظری	- استکمال نفس

هماهنگی فیلسوفان و مفسران قرآن در معنای حکمت

بررسی معنای حکمت از نظر فیلسوفان - بخصوص فلاسفهٔ مسلمان - و آنچه از قرآن و بیان مفسران در معنای حکمت قرآنی استخراج گردید، نشان می‌دهد که این دو، سازگاری اساسی دارند. هرچند ممکن است شیوهٔ استخدام واژه‌ها با توجه به تفاوت سلیقهٔ حکما و مفسران، موجب اختلاف در تعبیر و لفظ شده باشد، اما دقت و تأمل در این معنای مشخص می‌سازد که هر دو حوزهٔ فلسفی و قرآنی به لحاظ معنا و مفهوم، به یک امر اشاره دارند و حتی برخی تعبیرات به لحاظ لفظی نیز یکسان هستند. برای نمونه معرفت ذات حق در معنای حکمت در هر دو حوزه وجود دارد و همان گونه که اشاره شد معنای مشترک تمام تعبیرات و محور کانونی همهٔ معنای عبارت از علم و معرفت به حقیقت است. این حقیقت شامل ذات حق و سایر حقایق مخلوقات او نیز می‌شود.

علم به احکام شریعت و مواعظ قرآنی و نیز علم به اخلاق و عقاید که در تفاسیر به عنوان معنای حکمت اشاره شده است، منتهی به سعادت می‌شود که در تعبیر فلاسفه تحت عنوان استکمال نفس به چشم می‌خورد. یعنی حکمت در هر دو حوزهٔ قرآنی و فلسفی، موجب کمال و سعادت بشری است. و این از طریق معرفت ذات حق، دستورات و احکام او، شناختن پیامبر و امام و به کار بستن این دستورات ممکن است. یعنی همان چیزی که در فلسفه به عنوان حکمت عملی و نظری در نظر گرفته شده است. این هماهنگی نشان می‌دهد که حکمای اسلامی تحت تأثیر قرآن و با الهام از آن، حکمتی مبتنی بر دین و مطابق با آن را بنا کرده‌اند. حتی برخی همچون شیخ اشراق و میرداماد، مکتب خود را با نام حکمت اشراقی و حکمت ایمانی همراه ساخته‌اند. ملاصدرا نیز فلسفه‌ای که احکام و قواعد آن مبتنی بر دین و قرآن نباشد بشدت رد می‌کند.^{۲۲}

تفاوت اساسی بین فلسفه در نگاه حکمای مسلمان با فلسفه در اندیشهٔ یونانیان و دنیای معاصر غرب، در همین مسئله است.^{۲۳} فلسفهٔ اسلامی با حفظ روش عقلی و اصالت فلسفی خود، به حکمت قرآنی آراسته و مطابق با آن پرورانده شده است.^{۲۴} که فیلسوفان مسلمان در این مسیر به مباحث ارزنده‌ای دست یافته و ضمن پویایی مباحث فلسفی، در حل بسیاری از مسایل آن نیز نقش موثری ایفا کرده است.

نتیجه

نتایجی که از بررسی معنای لغوی حکمت و آنچه مصطلح در فلسفه است و همچنین موارد کاربرد آن در قرآن کریم با توجه به برداشت مفسرین به دست می‌آید، چنین است:

۱. مرجع و محور اصلی در معنای حکمت عبارت از علم و شناخت است.
۲. بر اساس این معنای پایه‌ای، موارد استعمال آن در فلسفه با آنچه از قرآن حاصل می‌شود به لحاظ مفهومی هماهنگ است، هرچند تعابیر متفاوتند؛ زیرا به لحاظ معنایی بازگشت آنها به علم است و به لحاظ غایت، پی‌آمد آنها استکمال انسان است.
۳. فلاسفه مسلمان با حفظ هویت فلسفی به لحاظ روشی، تحت تأثیر آموزه‌های قرآن، فلسفه را به حکمت نزدیک ساختند و حکمت اشرافی سهروردی، حکمت ایمانی میرداماد و حکمت متعالیه را شکل دادند. به همین جهت فلسفه اسلامی تفاوت اساسی با سایر مکاتب فلسفی غرب داشته و ضمن ایجاد پویایی، حل مسائل متعدد فلسفی نیز میسر شده است.
۴. فلسفه و حکمت به‌رغم یکسان‌انگاری معنای آنها از سوی برخی فلاسفه، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند که شیخ شهاب الدین سهروردی از طریق تمایز نهادن میان قوه نظری و عملی به آن اشاره کرده است.

توضیحات

۱. میرداماد در این خصوص می‌نویسد: «تقع علی الفعل المحکم، و الفعل المحکم هو ان یکون اعطى الشیء جمیع ما یحتاج الیه ضرورة فی وجوده و فی حفظ وجوده، بحسب الامکان، ان کان ذلک الامکان فی مادّة، فبحسب الاستعداد الذی فیها، و ان لم یکن فی مادّة، فبحسب امکان الامر فی نفسه، کالعقول الفعّالة» (القبسات، النص، ص ۳۳۸).
۲. قد دل القرآن علی هذا حیث قال (رَبُّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی) فالهدایة هی الکمالات التي لا یحتاج الیها الشیء فی وجوده و بقائه و ایضا حیث قال (الَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی) و حیث قال (الَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ) (فخر رازی، ص ۴۹۵).
۳. الحکمة معرفة الوجود الحق، و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته. و الحکیم هو من عنده علم الواجب بذاته بالکمال (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۳۸۲).

٤. الحكمة: معرفة الوجود الواجب و هو الأول، و لا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. و الحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام (ابن سينا، *التعليقات*، ص ٢٠).
٥. فقد حصل أنّ مقصود الصنائع كلّها إمّا جميل و إمّا نافع. فإذن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، و صنف مقصوده تحصيل النافع. و الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة؛ و تسمى الحكمة على الإطلاق. و الصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى الحكمة على الإطلاق (فارابي، *الاعمال الفلسفية*، ص ٢٥٦).
٦. عبارت فارابي چنین است: « علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلّها و وجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب » (جعفر آل ياسين، ص ٢٢٠).
٧. قلنا اي علم من العلوم ينبغي ان يسمى حكمة يجب ان يسمى كل علم حكمة فاما الحكمة العالية المتقدمة الفائقة التي بقية العلوم تابعة معترفة لها فواجب ان يكون علم علة التمام و الخير فان بقية العلل هي بسبب هذه العلة و قد قلنا اولاً ان حكمة العلل الأول و الشيء المعلوم جدا هو علم الجوهر (ابن رشد، ج ١، ص ١٨٥).
٨. فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، و بما يعقل من ذاته و يعلمه يعلم أفضل الأشياء. و أفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، و ذلك هو علمه بذاته (فارابي، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ص ٣٧).
٩. فارابي در مصداق حكيم حقيقي می گوید: «هو إنسان عودّ لسانه قول الخير و الصدق، و يغني الاخوان بما يفضل منه، و يتمتع بالحكمة و أسرارها. هو من عنده علم الواجب بذاته» (جعفر آل ياسين، ص ٢٢١).
١٠. از جمله: (شهرزوری، ص ٢٠؛ بهمنیار، ص ٢٦٥؛ کاتبی، ص ٢٦)
١١. استاد حسن زاده در *تعلیقات شرح المنظومه* می نویسد: « الفلسفة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية » (*شرح المنظومة*، ص ٢٦٢).
١٢. این معیار از سوی ارسطو ارائه شده است.
١٣. این سخن از پیامبر (ص) نقل شده است (مازندرانی، ص ١٦٥).

۱۴. از جمله رک. ابن سینا، رساله احوال النفس، ص ۱۹۰؛ کاتبی، ص ۳۲۲؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۱۴.

۱۵. البقره/۱۲۹، ۱۵۱، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/۴۸، ۸۱، ۱۶۴؛ النساء/۵۴، ۱۱۳؛ المائده/۱۱۰؛ النحل/۱۲۵؛ الاسراء/۳۹؛ لقمان/۱۲؛ الاحزاب/۳۴؛ ص/۲۰؛ الزخرف/۶۳؛ القمر/۵۱؛ الجمعة/۲.

۱۶. امام صادق(ع) در بیان آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» فرمودند: «إنّ الحکمة المعرفة و التفقه فی الدین، فمن فقه منکم فهو حکیم» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۵).

۱۷. همچنین امام صادق(ع) در تفسیر آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»، حکمت را شناخت امام و دوری از گناهان کبیره معرفی کردند (کلینی، ج ۲، ص ۲۸۴).

۱۸. از پیامبر(ص) و امام صادق(ع) روایت شده است که در تفسیر آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» فرمودند: حکمت قرآن و فقه است (طبرسی، ص ۶۵۹).

۱۹. امام کاظم(ع) در تفسیر آیه شریفه «ولقد اتینا لقمان الحکمه» (لقمان/۱۲) می فرماید: مراد از حکمت در این آیه فهم و عقل است (کلینی، ج ۱، ص ۱۶).

۲۰. امام صادق(ع) در حدیثی حکمت را به فهم و قضا معنا کردند (کلینی، ج ۱، ص ۲۰۶).

۲۱. ملاصدرا نیز مرجع همه و جوهی که مفسران در باب حکمت اشاره کرده اند، علم می داند: «و المفسرون و إن ذکرُوا فی معنی الحکمة وجوها مختلفة حسب وجوه المناسبة کالموعظة و الفهم و النبوة و القرآن إلا أن مرجع جمیعها إلى العلم كما هو مکشوف عند أهل البصيرة» (مفاتیح الغیب، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

۲۲. تبّا لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲۳. این تفاوت به نحوه تحلیل و دریافت معنای دقیق حکمت به کمک وحی و کلام معصومین(ع) باز می گردد که به منظور انطباق دستاوردهای عقل با نقل صورت می پذیرد.

٢٤. ملا صدرا در اين خصوص معتقد است: «قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة فتسمى بالنبوة و تارة بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمة و الولاية- و إنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية فإنه قد يكون الإنسان بارعا في الحكمة البحثية و لا حظ له من علم الكتاب و الشريعة أو بالعكس» (الاسفار الاربعة، ج٧، ص٣٢٧).

منابع

- ابن رشد، محمد بن وليد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، تهران، حكمت، ١٣٧٧.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، الشفاء (الالهيات)، به تصحيح سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.
- _____، رسائل ابن سينا، قم، بيدار، ١٤٠٠ق.
- _____، التعليقات، تحقيق از عبد الرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
- _____، رسالة احوال النفس، مقدمه و تحقيق از فواد الاهواني، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٧.
- _____، منطق المشركين، قم، مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، ١٤٠٥ق.
- ابن هائم، شهاب الدين احمد بن محمد، التبيان في تفسير غريب القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٣ق.
- احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ج٢، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
- اندلسي، ابوحيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق محمد جميل صدقي، ج١، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ق.
- بحراني، سيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج١، تهران، تحقيق قسم الدراسات الاسلاميه مؤسسه البعثه، ١٤١٦ق.

- بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، ج ۳ (و ۳)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- جعفر آل یاسین، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۵، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۰۲.
- حسن زاده آملی، حسن، *تعلیقات بر شرح المنظومة سبزواری*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، ج ۴، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رازی، فخر الدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- رهنما، زین العابدین، *ترجمه و تفسیر رهنما*، ج ۲، تهران، کیهان، ۱۳۴۶.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۳، ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۳، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، ج ۵، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *بداية الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، ج ۲، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، ابو جعفر محمدبن جریر، *تفسیر طبری*، ترجمه علما و فقهای ماوراء النهر، تحقیق حبیب یغمایی، ج ۵، تهران، توس، ۱۳۵۶.

- طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، تهران، اسلام، ۱۳۷۸.
- فارابی، ابو نصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
- _____، *الاعمال الفلسفية*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *کتاب السياسة المدنية*، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۶.
- فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، ج ۱، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، ج ۱، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
- کاتبی، نجم الدین علی، *حکمة العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح از جعفر زاهدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.
- کلینی، الکافی، ج ۲، ۱، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.
- گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ج ۱، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، تحقیق و تعلیق ابوالحسن شعرانی، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، ج ۲۲، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ۷، ۶، ۴، ۱، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.

_____، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحيح از محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

میرداماد، *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

_____، *مصنفات میر داماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

نخجوانی، نعمت الله بن محمود، *الفواتح الالهيه و المفاتيح الغيبية*، ج ۱، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹.

نراقی، ملامهدی، *شرح الالهيات من كتاب الشفاء*، ۲ جلد، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.

نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، *إيجازالبيان عن معاني القرآن*، تحقیق دکتر حنیف بن حسن القاسمی، ج ۱، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

پیامدهای کلامی تصرفات بشر در خلقت

دکتر ابوالفضل کیشمشکی*
مهدی نکونی سامانی**

چکیده

در این مقاله «پیامدهای کلامی تصرفات بشر در خلقت» بررسی می‌شود و این موضوع از آن جهت دارای اهمیت و درخور پژوهش است که برخی از تصرفات بشر در مخلوقات الهی، موجب بروز شبهات و چالش‌های کلامی گوناگونی شده است. پس از اشاره به نمونه‌هایی از تصرفات بشر، پیامدهای کلامی این گونه تصرفات، بررسی و تحلیل و بر اساس مبانی و پیش فرض‌های فلسفی و کلامی به شبهات پاسخ داده می‌شود. بر اساس یافته‌های این پژوهش، دامنه تصرفات بشر هر چقدر هم که گسترده و مخرب و مفسده آمیز باشند، با اصول اعتقادی مبرهن نظیر اصل فاعلیت مطلق الهی و تدبیر عام و فراگیر خداوند و حکیمانه و غایت مند و احسن بودن خلق الهی، تعارض و مغایرتی ندارند. چون منطقاً فاعلیت بشر تابع مشیت و تدبیر عام و حکیمانه و قوانین و سنن تکوینی الهی است و خارج از این قوانین و نظام الهی امکان تحقق ندارد، لذا فرض دخالت بشر در خلق و تدبیر الهی و غایات مخلوقات یا مخدوش نمودن نظام احسن و نیز فرض امکان نابودی شرایط حیات در زمین، طبق مبانی و پیش فرض‌های مورد اشاره، منتفی است.

مقاله حاضر بر گرفته از رساله دکتری نگارنده با عنوان: «پیامدهای کلامی تصرفات بشر در خلقت» است.

Akia45@gmail.com
mehdii_3@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه امیرکبیر
** دانش آموخته دکتری، دانشگاه باقر العلوم (ع)

تاریخ پذیرش: ۹۱/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۸

کلید واژه‌ها: خلقت الهی، تصرفات بشر، مهندسی ژنتیک، شبیه‌سازی، پیامدهای کلامی، حکمت، نظام احسن.

مقدمه

این مطلب مسلم است که بشر قادر به تصرفات گوناگون در موجودات طبیعی است و عملاً نیز چنین تصرفاتی را انجام می‌دهد. در اصل امکان تصرف بشر در طبیعت شکی نیست. انسان به دلیل داشتن عقل و توانایی کسب علم و مهارت و قدرت ابزارسازی می‌تواند با شناختن قوانین طبیعت، راه‌های علمی و عملی تسلط بر پدیده‌های طبیعی را کشف کند. در نتیجه بسیاری از موجودات عالم را مورد تملک و تصرف و تمتع و تغییر قرار دهد و برای حفظ وجود و بقای خود از آنها استفاده کند (طباطبایی، المیزان، ص ۱۷۲).

مسئله مهم در خصوص تصرفات بشر این است که بسیاری از تصرفات بشر در خلقت دارای پیامدهای گوناگون کلامی، فلسفی و تکوینی هستند. از جمله این پیامدها، تغییر شکل، غایات، کیفیت و مدت بقا و دوام آنها و همچنین دستکاری موجودات طبیعی به منظور بهسازی و تکمیل آنهاست. نوشتار حاضر ابتدا به برخی از مهم‌ترین نمونه‌های تصرفات چالش‌زا، اشاره و سپس پیامدهای کلامی این گونه تصرفات را بررسی و تحلیل قرار می‌کند.

۱. تبیین مسئله

با توجه به قدرت بشر برای انواع تصرفات در خلقت، یکی از مسائل مهم و قابل تأمل در بحث تصرفات بشر این است که برخی از تصرفات بشر، نظیر مهندسی ژنتیک و شبیه‌سازی و قدرت تخریب محیط زیست و دیگر تصرفاتی که موجب تغییر وضع و آثار مخلوقات الهی هستند، علاوه بر جنبه‌های اخلاقی، فقهی و زیستی، از منظر پیامدها و لوازم کلامی که دارند نیز، قابل توجه و بررسی هستند. یکی از پیامدها و چالش‌های این گونه افعال بشری این است که اگر فاعلیت و تدبیر الهی عام و مستمر است و افعال الهی حکیمانه و غایت‌مند و احسن و عاری از نقص و کاستی هستند، چگونه بشر می‌تواند در مخلوقات

الهی (موجودات طبیعی) تصرف کند، آنها را تغییر دهد یا آنها را از بین ببرد؟ اساساً امکان تغییر و نابودی مخلوقات الهی توسط بشر، چگونه با حکمت الهی سازگار است؟
از این منظر باید دید فلسفه قدرت تصرف بشر نسبت به موجودات طبیعی و امکان تغییر ساختار، غایات و کارکردهای آنها با توجه به این واقعیت که همه موجودات نظام خلقت، افعال حکیمانه خداوند و تابع علم و مشیت و تحت تدبیر حکیمانه الهی هستند، چیست؟
مسئله مهم و محوری بعد از مفروض دانستن قدرت تصرف انسان در نظام خلقت و قبول این فرض که افعال بشر شامل: تسخیر، تصرف، تغییر و حتی انهدام بسیاری از موجودات است، این است که فلسفه قدرت بشر برای تصرف و دستکاری در مخلوقات الهی چیست؟ محدوده فاعلیت انسان تا کجاست و بر اساس چه مبنای کلامی - فلسفی انسان می تواند در مخلوقات الهی تصرف نماید؟

ثانیاً: دخالت بشر در نظام خلقت و مداخله در فرایند تکامل موجودات با اصل فاعلیت مطلق الهی و این حقیقت که مخلوقات الهی تابع علم و حکمت و مشیت و تدبیر ربوبی هستند و فعل الهی حکیمانه و غایت مند و احسن و اتم است، چگونه سازگار است؟

مسئله دیگر این است که آیا تصرفات بشر در اشیای طبیعی (مثل دستکاری ژنتیک، تغییر فرایند رشد طبیعی و تغییر جنسیت و شکل و آثار مخلوقات و نابودی مخلوقات طبیعی و برهم زدن نظام طبیعت و...) مصداق تغییر خلق اللہ مداخله در تدبیر الهی به شمار نمی رود؟

مسئله قدرت بشر برای انهدام موجودات زنده و از بین بردن شرایط حیات در زمین از منظر توحید افعالی و این اصل که عالم هستی غایت مند و تحت تدبیر الهی است، از نظر فلسفی و کلامی چگونه قابل تبیین است؟ آیا تصرفات بشر در مخلوقات الهی، با توحید افعالی، حکیمانه بودن نظام خلقت، غایت مندی و احسن بودن نظام آفرینش منافات دارد یا خیر؟ همچنین آیا قدرت دخالت بشر در حفظ یا تداوم حیات موجودات زنده، با این اصل که خداوند خالق حیات و سلب کننده و مقدر کننده مدت آن است، سازگار هست یا خیر؟ آیا با اعتقاد به اینکه خداوند همواره در حال خلق و تدبیر و هدایت نظام خلقت است، در چنین تصویری از خلقت، جایی برای اثبات نقش و تأثیر انسان در موجودات طبیعت و تصرف در آنها باقی می ماند؟ آیا می توان گفت خداوند خود اراده کرده و اجازه داده تا بشر برخی از مخلوقات الهی را تغییر دهد یا از بین ببرد یا خداوند از باب حکمت و تدبیر خود تکویناً مانع فعالیت های مختارانه بشر می شود؟

با توجه به این مسائل مهم کلامی باید دید آیا می‌توان براساس مبانی کلامی و فلسفی، شبهات مربوطه را پاسخ داد.

پیش از پاسخ به این شبهات، ابتدا به صورت مشخص و مصداقی برخی از تصرفات نامتعارف بشری را که ظاهراً با آموزه های کلامی نظیر حکمت، مشیت و خالقیت مطلقه الهی و غایت‌مندی نظام خلقت و نظام احسن آفرینش الهی ناسازگار هستند به اجمال بررسی می‌کنیم.

۲. نمونه‌هایی از تصرفات غیر متعارف بشری

۱.۲. بیوتکنولوژی و مهندسی ژنتیک^۱

یک نمونه از تصرفات بشر در نظام طبیعت، دستکاری و ترکیب دلخواه ژن‌های موجودات زنده نظیر گیاهان، حیوانات و انسان‌ها و انتقال ژنوم یک سلول به سلول دیگر و تولید موجودات زنده با استفاده از تکنیک شکاف رویانی و کشت سلولی است.

مهندسی ژنتیک از جمله مهم‌ترین دستاوردهای بشر در دو دهه اخیر است که تأثیر عمیقی بر شاخه‌های مختلف علوم پزشکی، داروسازی، کشاورزی، تغذیه و محیط زیست داشته و موجب واکنش‌های اخلاقی و دینی شده است. مهندسی ژنتیک شیوه‌های جدید تقویت توارث ژنتیکی موجودات زنده، امکان دستکاری و جدا سازی و ترکیب ژن‌ها را فراهم ساخته است.

یکی از اهداف علم ژنتیک، شناسایی ویژگی‌ها و ساختار ژنتیک موجودات زنده و کشف راه‌های تغییر کیفیت و آثار موجودات ذی حیات و اصلاح سازواره‌های زنده و تغییر طرح و شکل دادن موجودات با هدف تکامل بخشیدن به آنهاست. در عصر حاضر بشر با پیشرفت در بیوتکنولوژی، قدرت شناسایی و بازخوانی اطلاعات موجود در ژن‌های انسان و موجودات زنده و قدرت دستکاری، انتقال و ذخیره سازی انواع ژن‌ها را یافته است، لذا اصل توانایی و امکان دستکاری ساختار ژنی موجودات زنده از نظر عینی و تجربی امری اثبات شده است و تنها پیش بینی و حدس ذهنی نیست. همچنین طبق نظر متخصصان علم ژنتیک، مهندسی ژنتیک صرفاً تغییر در کمیت و شکل ظاهری موجودات ژنتیکی نیست، بلکه عمدتاً تغییر در نوع و کیفیت و آثار آنها نیز هست (جرمی ریفکین، ص ۱۴۰).

مسئله شناسایی ساختار ژنتیک گیاهان، حیوانات، انسان‌ها، ویژگی‌ها و کارکردها و قابلیت‌های ژنتیکی آنها و دخالت و دستکاری فرایند رشد و آثار گیاهان، حیوانات و انسان‌ها از مسائلی هستند که از طریق مهندسی ژنتیک قابل دستیابی‌اند. این فناوری احتمال قریب الوقوع طراحی نقشه ژنتیک انسان و دیگر موجودات زنده را ممکن و ایده به‌نژادی را در مورد حیوانات و انسان‌ها به واقعیت نزدیک خواهد ساخت (همان، ص ۴۷-۴۶).

دانش نوین ژنتیک و بیوتکنولوژی قدرت خلق تصویر جدیدی از خلقت را فراهم کرده است. برخی از زیست‌شناسان طرح ژنوم انسانی را جام مقدس علم ژنتیک خوانده و برخی نیز آن را «دومین انفجار بزرگ» توصیف نموده‌اند (همان، ص ۸۲).

متخصصان علم ژنتیک با استفاده از شیوه‌های علمی و آزمایشگاهی به شناسایی ویژگی‌ها و کارکردهای ژن‌های هر یک از موجودات زنده، ترکیب و دستکاری مواد بیولوژیکی می‌پردازند و از طریق دستکاری ژنتیک، بدلی از موجودات بیولوژیکی را که تمایزاتی نسبت به نسخه اصلی‌اش دارد تولید می‌نمایند. در واقع کار مهندسی بیولوژیکی تولید موجودات زنده با ویژگی‌های جدید و سرعت بخشیدن به رشد و تکثیر ژن‌ها و تغییر شکل و کارکرد ژنوم موجودات ذی‌حیات و طبیعی است.

۲.۲. شبیه‌سازی انسانی

یک نمونه از تصرفات غیر متعارف بشر، شبیه‌سازی موجودات زنده است. شبیه‌سازی نوعی دستکاری و تصرف در ترکیب ژن‌ها و دخالت در ساختار ژنی موجودات زنده و انتقال ژن از موجود اصل به موجود شبیه‌سازی شده است. مسئله شبیه‌سازی حیوان و انسان از مباحث چالش برانگیز و دارای پیامدهای گوناگون اخلاقی، فقهی، کلامی و فلسفی است و از منظرهای گوناگون قابل بررسی و تحلیل است.

در حال حاضر امکان تولید انبوه و کاملاً یکسان از موجودات سلولی از طریق تکثیر ژنتیکی میسر شده است.

متخصصان ژنتیک، اقدام به تولید انواع گیاهان و حیوانات با ویژگی‌های ژنتیکی دلخواه نموده‌اند و در مورد انسان نیز امکان تولید مثل از طریق شبیه‌سازی و انتقال ژن وجود دارد. در سال ۱۹۹۷ ای‌ای دیلموت، جنین‌شناس اسکاتلندی، تولید کلونی نخستین پستاندار در طول تاریخ یعنی گوسفندی به نام «دالی» را اعلام نمود. تولد «دالی» نقطه عطف و موفقیت بزرگی در فناوری ژنتیک محسوب می‌شود. شبیه‌سازی دالی بزرگ‌ترین نقطه تحول در تاریخ بشر و تکنیکی است که قوانین طبیعت را واژگون ساخت (همان، ص ۵۸).

در عصر جدید به ادعای متخصصان بیوتکنولوژی و مهندسان ژنتیک، امکان خلق و تولید انواع حیوانات جدید شمیری (ترکیبی) روی زمین وجود دارد که از آن جمله می‌توان به گونه‌هایی که نتیجه پیوند انسان و حیوان نظیر گونه جاننداری که نیمی از آن انسان و نیم دیگر آن شامپانزه است، اشاره کرد (همان، ص ۴۱).

آلن برنستین، مدیر مؤسسه تحقیقات لونفلر - شهر تورنتو می‌گوید:

به زودی همه دستورالعمل‌های لازم را برای خلق یک انسان، آن گونه که تفکر و حافظه ما یاری می‌دهند، در اختیار خواهیم داشت. چنین پدیده‌ای نگاه انسان‌ها به خود را دگرگون می‌سازد (همان، ص ۷۷).

پیشرفت دانشمندان در حوزه مهندسی ژنتیک، امکان تولید انواع گیاهان و حیوانات زنده با ویژگی‌ها و کیفیتی متمایز از موجودات طبیعی را در پی داشته است. موفقیت‌های دانشمندان در زمینه فناوری ژنتیک و طرح ایده ساخت انسان مصنوعی از طریق ژنتیک، زمینه طرح برخی مباحث و شبهات کلامی - اخلاقی از سوی متفکران و متکلمان و عالمان اخلاق را فراهم نموده است.

۳.۲. مسئله به نژادی و ادعای تکامل بخشیدن به خلقت الهی

در پی دستاوردهای متخصصان علم ژنتیک، امکان تولید اشکال جدیدی از موجودات زنده به واقعیت مبدل شده است. به ادعای متخصصان این فن، فناوری ژنتیک ذاتاً ابزاری در جهت تحقق به سازی نژادی است (همان، ص ۵۹).

قدرت دستکاری و مهندسی ژنتیک موجودات زنده از جمله انسان به منظور تغییر شکل، جنسیت، اصلاح نژاد و ایجاد اوصاف دلخواه مانند: رنگ پوست خاص، افزایش ضریب هوش و ویژگی‌های روانی دیگر...؛ دور از انتظار نیست و تا حدودی عملی شده است (همان، ص ۱۴۰). فناوری‌های نوین این امکان را فراهم نموده تا هر انسانی فرزندانش را بر پایه میل و اراده خود تولید کند (بیل مک کین، ص ۲۱۸).

متخصصان علم ژنتیک اظهار می‌دارند که با اعمال تغییرات ژنتیکی می‌توان اصلاحات مهمی را در موجودات زنده ایجاد نمود. امروزه دانشمندان علم ژنتیک در حال تحقیق و بسنج امکانات و ابزارهای لازم برای دستکارهای ژنتیکی به منظور بهسازی نژادی از طریق مهندسی ژنتیک هستند. آنان ادعا می‌کنند که با دستکاری ژنتیک، می‌توانند به افزایش سلامت جسمی - روحی و ذهنی بشر کمک کنند.

۲.۴. امکان دستیابی و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای و بیولوژیکی

نمونه دیگر از افعال و تصرفات غیر متعارف بشر، تولید انواع سلاح‌های مخرب هسته‌ای و بیولوژیکی و انواع سلاح‌های کشتار جمعی است. بشر با دستیابی به قدرت شکافت اتم و ساختن بمب‌های اتمی و قدرت کشف ساختار ژنوم موجودات زنده و دیگر ابزار کشتار جمعی، امکان از بین بردن بسیاری از مخلوقات الهی و انهدام کره زمین را یافته است. امکان استفاده از سلاح‌های هسته‌ای و بیولوژیکی تهدیدی جدی برای امنیت جهان و موجودات زنده است.

به نظر بسیاری از متخصصان و اندیشمندان این احتمال که انسان بتواند حیات خود و دیگر موجودات زنده را نابود کند یا شرایط حیات موجودات زنده را با تغییرات بیولوژیکی، یا از طریق سلاح‌های اتمی و... از بین ببرد، وجود دارد، این مسئله با در نظر گرفتن قدرت طبیعی بشر واقعاً ناممکن و دور از انتظار نیست.

یکی دیگر از دغدغه‌های طرفداران محیط زیست این است که تصرفات قهرآمیز و سلطه جویانه و مخرب انسان در طبیعت، موجب بحران‌های زیست محیطی و انهدام حیات موجودات زنده، تخریب شکل و زیبایی و کارکرد درست موجودات طبیعی و برهم خوردن تعادل طبیعت و در نتیجه موجب بروز مشکلات گوناگون مانند: بروز انواع آلودگی‌ها و انواع بیماری‌ها و به

خطر افتادن حیات موجودات زنده شده است. بشر مدرن با تولید انواع مواد شیمیایی، سموم و میکروب‌ها و گازهای گلخانه‌ای و انبساط زیاده‌های خطرناک و غیر قابل بازیافت و رها کردن آنها در طبیعت، سلامت و حیات موجودات زنده و مهم‌تر از همه حیات انسانی را مورد تهدید قرار داده و موجب نابودی بسیاری از موجودات زنده شده است.

بنجامین دی وایکر می‌گوید:

آنچه ما داریم از راه قدرت تکنولوژیکی برتر برای رسیدن به آن می‌کوشیم؛ عبارت از تخریب کامل چیزی است که خداوند آن را قویاً در خلقت مقدر کرده است (ص ۸).
قدرت لازم دگرگون نمودن و از نو ساختن طبیعت با اتکا به شیوه‌های جدید، عملاً این واقعیت را تداعی می‌کند که انقلاب تکنولوژیکی قدرت تخریب‌کننده خود را بر محیط زیست و طبیعت تحمیل می‌کند (جرمی ریفکین، ص ۷۷).

امکان استفاده از بمب‌های هسته‌ای و انواع سلاح‌های کشتار جمعی و مخرب محیط زیست، این نگرانی را به وجود آورده که آیا براستی بشر با افعال و تصرفات خود می‌تواند حیات همه موجودات کره زمین از جمله همه انسان‌ها را از بین ببرد. بر فرض اینکه بشر بتواند همه موجودات کره زمین از جمله همه انسان‌ها را نابود سازد، این مسئله قابل توجه و تأمل است که چرا خداوند چنین قدرتی به انسان عجز و ظلومی که میل به تعدی و فساد در زمین دارد، داده است؟ این امر چگونه می‌تواند با حکمت الهی سازگار باشد؟

۳. پیامدهای کلامی تصرفات بشر در مخلوقات الهی

با توجه به این واقعیت یعنی امکان تصرف بشر در مخلوقات الهی، این مسئله قابل طرح است که اگر مخلوقات در اصل وجود و افعال و آثارشان وابسته به مشیت و حکمت و تدبیر الهی هستند، پس نقش تصرفات بشری در این خصوص چیست؟ آیا تصرفات بشر با اصل حکمت و غایتمندی افعال الهی و نظریه خالقیت مستمر خداوند، منافات ندارد؟ مگر مخلوقات خداوند، ناقص و دارای عیب هستند، تا نیاز به اصلاح و تکمیل توسط بشر داشته باشند؟

چون فرض بر این است که افعال الهی طبق حکمت و مشیت و تدبیر الهی خلق شده‌اند و همواره تحت عنایت و تدبیر و فیض الهی قرار دارند و غایت‌مند و احسن و کامل هستند و به سوی مقاصد خاص خود به صورت تکوینی هدایت می‌شوند.

یعنی اگر دخالت بشر در این امر نباشد، هر یک از اشیا ساختار و ویژگی‌ها و آثار طبیعی خود را خواهند داشت، مثلاً یک حیوان یا گیاه در وضع اولیه و طبیعی خود، دارای شکل، کیفیت و ویژگی‌ها و آثار خاصی است، میزان مشخصی محصول می‌دهد و به صورت طبیعی استعدادهای خود را بروز خواهد داد، اما اگر همین حیوان یا گیاه مورد دستکاری ژنتیکی انسان قرار بگیرد، ویژگی‌ها و قابلیت‌های جدیدتر و بهتری پیدا خواهد کرد.

نمونه دیگر تصرفات چالش‌زای بشر؛ امکان فرزنددار شدن افرادی است که به صورت طبیعی امیدی برای فرزنددار شدن ندارند، حال آنکه امروزه این مسئله از طرق مختلف ممکن شده است. حال بشر خود به وسیله روش‌های علمی و به کارگیری روش‌های مختلف باروری، این امر را ممکن ساخته است. این پرسش تداعی می‌شود که آیا (فرزند دار نشدن برخی افراد) از ابتدا متعلق مشیت و تقدیر و حکمت خداوند نبوده است؟ یا تقدیر و حکمت الهی تغییر پیدا کرده است؟

بنابراین یکی از مسائل و چالش‌های ناشی از تصرفات بشر این است که آیا خلق موجودات به وضع اولیه متعلق حکمت و مشیت ربوبی است یا آنچه محصول دخالت بشر است یا هر دو؟ مسئله دیگر سازگاری حکمت الهی و تدبیر الهی با قدرت داشتن افراد ظالم و فاسد برای فساد در زمین و از بین بردن بسیاری از انسان‌ها و حرث و نسل است. بشر چگونه می‌تواند طومار نظام خلقت که اراده و تدبیر حکیمانه الهی به ایجاد و بقای آن تعلق گرفته است را در هم پیچیده و نابود سازد؟ اگر روزی چنین امری واقع شود با توجه به امکان وقوعی آن، باید دید این مسئله چگونه با حکیمانه بودن خلقت و تدبیر جاری خداوند و هدفمند بودن و عبث نبودن خلقت و همچنین با اعتقاد به وعده قطعی الهی مبنی بر حاکمیت دین حق و ظهور ولی الله الاعظم و بقیه الله، قابل جمع است؟

یکی دیگر از اشکالات کلامی شبیه‌سازی مخدوش شدن نظریه نظام احسن است. مسئله اصلی در این بحث این است که بسیاری از تصرفات بشر با ادعای تکامل بخشیدن به مخلوقات طبیعی و افزایش کمیت و بازدهی آنها و به‌نژادی صورت می‌گیرد. به ادعای متخصصان ژنتیک

یکی از اهداف دستکاری ژنتیک و شبیه‌سازی خلق و ایجاد موجودات زنده با کیفیت و ویژگی‌های بهتر و کامل‌تر از موجودات طبیعی است.

امروز برخی از ملحدان به هیچ وجه نمی‌پذیرند که عالم موجود بهترین عالم است و همه چیز در بهترین و کامل‌ترین شکل ایجاد شده است. مثلاً باران همیشه در وقت خود می‌بارد و گیاهان و حیوانات و حتی انسان دارای بهترین شکل و کیفیت و ترکیب هستند و امکان تغییر شکل و حالات و آثار آنها وجود ندارد، بلکه اگر دست بشر امروز برسد و بتواند، وضع صورت و بدنش را هم تغییر خواهد داد. اگر در مواردی هم چنین اتفاقی نیفتاده به خاطر آن است که تا کنون این امکان وجود نداشته است.

شاید بتواند این بدن را جراحی و معماری کرد و به شکل بهتری در آورد. چه دلیلی وجود دارد که بدن انسان بهترین ساختار را دارد (سروش، ص ۵۶۳).

از جمله لوازم و پیامدهای تصرفات بشر، امکان خلق موجودات زنده‌نوترکیب یا متمایز از موجودات شناخته شده فعلی است. به ادعای مهندسان ژنتیک و متخصصان بیوتکنولوژی، امکان خلق و تولید انواع حیوانات جدید (نوترکیب) وجود دارد.

از دیگر چالش‌های تصرفات بشر، امکان مداخله بشر در حیات موجودات زنده و سلب حیات و کاستن و افزودن مدت آن و حفظ یک نسل یا انهدام برخی دیگر است. این مسئله که اصل حیات و ممت، مریضی و سلامتی و اجل در دست خداوند است و به تقدیر و مشیت الهی وابسته است، ظاهراً با ادعای کسانی که طی عملیات فناوری ژنتیک ادعای شناسایی بسیاری از عوامل بیماری و تهدیدکننده‌زن‌ها را دارند و مدعی‌اند مهندسی ژنتیک می‌تواند با مبارزه با عوامل انواع بیماری‌ها و حفظ حیات سلولی مدت عمر را افزایش دهد، ناسازگار است.

به ادعای متخصصان علم ژنتیک، امکان نگه‌داری سلول‌های موجودات زنده در شرایط خاصی تا ده‌ها و صدها سال وجود دارد. به عنوان مثال چنین ادعا می‌شود که اگر این فناوری و امکانات در زمان‌های گذشته وجود داشت، دانشمندان می‌توانستند سلول‌های افرادی مثل بوعلی‌سینا، گاليله و سایر شخصیت‌های بزرگ تاریخی را نگه‌دارند و سپس با بارور نمودن آن سلول‌ها، شبیه افراد مذکور را تولید نمایند.

قدرت تکنولوژیکی بشر برای حفظ حیات سلول‌های زنده طی سالیان متمادی این مسئله را قوت می‌بخشد که بشر قدرت دخالت در حیات را دارد و می‌تواند مانع انقطاع حیات شود.

بنابراین، مسئله قدرت حفظ حیات موجودات زنده و سلب حیات و کاستن و افزودن مدت آن و حفظ یک نسل یا انهدام برخی دیگر از جمله مسائل جدی در بحث مهندسی ژنتیک است. با توجه به مبنای متقن و مستدل کلامی و فلسفی در خصوص رابطه خدا با مخلوقات و باور به اصولی نظیر اصل حکیمانه و غایتمند بودن و احسن و کامل بودن افعال الهی، باید دید این مسائل چگونه قابل حل و پاسخ هستند؟ و اساساً قدرت دادن خداوند به بشر برای تغییر وضعیت اولیه موجودات و بهبود و تکامل بخشیدن به آنها یا نابودی خلق الهی چگونه با اصل حکیمانه بودن افعال الهی قابل جمع است؟

۴. پاسخ به مسائل مطرح شده

پس از اشاره به برخی از افعال و تصرفات بشری و پیامدها و چالش‌های کلامی این گونه از افعال، اینک به تحلیل و دفع شبهات می‌پردازیم.

۱.۴. پاسخ به مسئله دخالت بشر در خلقت الهی

پاسخ شبهات فوق را با طرح چند پیش‌فرض کلامی بیان می‌نماییم:

یک: طبق آموزه‌های دینی و براهین عقلی، همه اشیا ممکن الوجود و مخلوق در وجود و فعل خود وابسته به علت هستی بخش هستند و خداوند هم خالق و هم حافظ و مدبر آنهاست.
دو: افعال الهی حکیمانه و غایت‌مند هستند و بر اساس علم و حکمت الهی به صورت احسن ایجاد شده‌اند.

سه: خالق هستی، طبق اراده و حکمت خود، قدرت تصرف و تسخیر بسیاری از مخلوقات خود را به بشر عطا نموده است.

چهار: این مطلب نیز مفروض بلکه مسلم است که بشر با تصرفات گوناگون خود قادر به تغییر شکل اشیا و مخلوقات الهی است و عملاً و عیناً نیز چنین تصرفاتی را انجام می‌دهد.

پنج: انسان در اراده و قدرت خود آزاد است و می‌تواند آزادانه در اوامر تشریحی و برخی از امور تکوینی که قدرت بشر به آنها تعلق می‌گیرد، دخالت و تصرف کند. چون در واقع، مشیت

خداوند به این امر تعلق گرفته است و اصل این قدرت و آزادی و امکان تسخیر و تصرف اشیا را خداوند خود به او عطا نموده، لذا داشتن قدرت و آزادی، شرط لازم فاعل مختار بودن و خلاقیت و تکامل انسان است، بنابراین خداوند بنا ندارد که همواره مانع تصرفات بشر بشود و قدرت و اختیار او را سلب کند.

با توجه به این مبانی و پیش فرض‌ها، می‌توان این مطلب را مستدلاً مورد تأکید قرار داد که تصرفات انسان در طبیعت نظیر دستکاری ژنتیک و تولید حیوان یا انسان از طریق شبیه‌سازی، به هیچ وجه با فاعلیت و خالقیت مطلق خداوند منافات و تعارضی ندارد، زیرا فرض بر این است که همه افعال بشری طبق مشیت الهی و در طول فاعلیت او صورت می‌پذیرد. بنابراین بشر در مقام تصرف در خلقت، قاعداً فقط نقش واسطه را بازی می‌کند و کاری خلاف قدرت و مشیت الهی راساً نمی‌تواند انجام دهد.

ثانیاً: تصرفات بشر با استفاده از مواد اولیه موجود در طبیعت و با بهره‌گیری از قوانین و آثار و قابلیت‌های خدادادی به هر یک از موجودات تحقق می‌پذیرد. یعنی اگر انسان قدرت علمی و عملی فعلی را نداشت و اگر موجودات طبیعت منفعل و تسخیر شدنی نبودند، همچنین فرایند ترکیب، فعالیت و رشد سلول‌ها قابل شناخت و پیش‌بینی نبود یا قابل رشد و انتقال نبودند، امکان دستکاری و ترکیب و انتقال و کنترل و هدایت رشد سلول‌ها توسط انسان نیز ممکن نبود. بنابراین دانشمندان و متخصصان برای تولید، از همان مواد طبیعی موجود در طبیعت استفاده می‌کنند و خود خالق مواد طبیعی نیستند.

ثالثاً: مهم‌ترین بخش خلقت جانداران، خلقت روح آنهاست که تولید این بخش، از عهده بشر خارج است.

رابعاً: خالقیت مطلق و تدبیر دائمی و حکیمانه الهی ایجاب می‌کند که بشر به صورت بی‌حد و حصر مسلط بر طبیعت و قادر به انهدام آن نباشد و ادعای اینکه، قدرت فاعلیت بشر به گونه‌ای است که می‌تواند همه موجودات زنده را به طور کلی نابود نماید، به هیچ وجه از نظر مبانی عقلی و قرآنی قابل اثبات نیست، زیرا امکان چنین امری به مثابه تحدی با قدرت الهی و خلاف حکیمانه بودن خلقت و اهداف حکیمانه و مصرحی است که در نصوص دینی اشاره شده‌اند. مضافاً اینکه خلف فرض نیز است، یعنی اگر کسی این مبنا را پذیرفته باشد که فاعلیت الهی مطلق و مستمر است. خداوند جهان هستی را بر اساس علم و تدبیر و مشیت و حکمت خود خلق

و حفظ و تدبیر می‌نماید، با این فرض دیگر مسئله امکان نابودی مخلوقات الهی فرض قابل قبولی نخواهد بود. چون لازمه فاعلیت مطلق و تدبیر عام ربوبی و حکیمانه بودن خلقت و شمول قدرت الهی این است که به هیچ وجه موجودی از موجودات امکانی نتواند بدون تعلق مشیت الهی، خلق او را تغییر دهد یا آن را نابود کند.

بنا بر این مسئله امکان نابودی خلق الهی، تنها بر فرض تفویض چنین قدرتی از سوی خود خداوند و تعلق مشیت او به این امر، قابل فرض و تحقق است، که در این فرض نیز چون به فعل به اذن و تفویض الهی صورت می‌گیرد، در واقع فاعل حقیقی، همان خداست، نه انسان.

۲.۴. دفع شبهه خلق و تغییر آن

مسئله مهم دیگر در بحث تصرفات بشری این است که آیا انواع تصرفات بشر در خلقت و به ویژه تولید مثل از طریق شبیه‌سازی و تولید موجودات زنده نوترکیب (شمیری) نوعی خلق و دخالت در کار خداوند محسوب می‌شود؟

پاسخ شبهه فوق این است که شبیه‌سازی یا هرگونه ابداع و خلق موجود زنده و غیر زنده گذشته از اینکه عنوان و مفهوم خلق بر آن مترتب نیست (چون خلق به معنای خلق از عدم، مخصوص خداوند است)، بنابراین بشر تنها از طریق استفاده از قوانین خلقت و نظامات حاکم بر نظام آفرینش و شناخت قابلیت و استعدادهای موجودات طبیعی می‌تواند قدرت خلاقیت خود را به فعلیت برساند. این‌گونه از افعال بشری نه ناقض خالقیت مطلق الهی است و نه از بین برنده قوانین حاکم بر نظام طبیعت و نه به معنای دخالت در کار خداوند. چون انسان در هستی و علم و اراده و افعال خود به هیچ وجه مستقل نیست، بلکه همواره وابسته به خداوند بوده و فاعلیت او به تبع خالقیت و مشیت و تدبیر ربوبی است.

علاوه بر این، هیچ کدام از اندیشمندان اسلامی اعم از متکلمان و فقیهان، شبیه‌سازی را مصداق خلق، به معنای ایجاد از عدم ندانسته‌اند، بلکه آن را صرفاً تقلید از خلق الهی و دستکاری ژن‌ها و ایجاد شرایط حیات به شیوه‌ای غیر از تولید مثل معمولی می‌دانند، لذا مهندسی ژنتیک و شبیه‌سازی نه به معنای خلق است و نه تغییر خلق الله بلکه استفاده از قوانین خلقت و شناخت قوانین و نظامات حاکم بر نظام آفرینش و بهره‌گیری از آنهاست.

در بحث تصرفات بشری، مسئله امکان خلق و تغیر «خلق الله» و دخالت در غایات مخلوقات، سالبه به انتفاء موضوع است، بنا بر این می توان گفت که اقدامات مهندسان و متخصصان ژنتیک، صرفاً نظیر کار شخصی است که دانه ای را می کارد و آن دانه به خاطر استعدادهای نهفته و بالقوه ای که دارد، رشد می کند و به گیاه تبدیل می شود و در واقع کار متخصصان ژنتیک مثل کار زارع است که مقدمات تولید و رشد را فراهم می کند و به اصطلاح انسان در این گونه موارد صرفاً علت معده است، نه علت تام و حقیقی و آفریننده.

چنان که قرآن کریم می فرماید:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (واقعہ ۵۶).

یعنی؛ آیا ندیدید آنچه را که در زمین کاشته بودید؟ آیا شما آن دانه را از زمین رویاندید یا ما رویاننده آن هستیم.

بنابراین می توان گفت که پدر و مادر و متخصصان ژنتیک نیز در تولید فرزند نقش واسطه یا سبب را دارند و هرگز نمی توانند خالق و حیات بخش انسان و غیره شمرده شوند.

موجودات طبیعی به گونه ای هستند که قابلیت و استعداد رشد و تکامل دارند و بشر خالق هیچ کدام از آنها نیست، بلکه کار بشر فقط ترکیب و تألیف این اجزا و کنترل فرایند رشد به شکل دلخواه است. بنابراین بشر در این گونه از تصرفات، به هیچ وجه فاعل تام نیست و از خود چیزی به قابلیت ها و استعداد های طبیعی عناصر اضافه نمی کند.

اشکال و نقد دیگر بر دیدگاه کسانی که شبیه سازی را مصداق تغیر خلق الله می شمارند، این است که مراد از تغیر در خلق الله در آیه قرآن، تغیر در خلق تکوین نیست، بلکه به استناد روایتی که در ذیل آیه «ولیغیرن خلق الله...» (نساء / ۱۱۹) آمده است، مراد از تغیر، تغیر دین بیان شده است (اسلامی، ص ۲۴۲، ۲۲۱).

اما بر فرض اینکه آیه در مقام بیان حرمت تغیر خلق الهی باشد و مراد از تغیر هم تغیر تکوینی باشد، باید دید آیا این آیه در مورد شبیه سازی قابل انطباق هست یا نه؟ بررسی این مسئله نیازمند تحلیل و تبیین دقیق انواع دستکاری و تصرفات بشر و اثبات تغیر و استناد آن به فعل و دخالت بشر است. پس قدم اول در این بحث، اثبات مقدمه اول و اثبات یقینی بودن صغرای قضیه است و آن اینکه شبیه سازی انسانی نوعی تغیر خلق است.

با تأمل در فرایند شبیه‌سازی و تطبیق نسخهٔ دوم با موجود نسخهٔ اصل می‌بینیم که موجود اولی دچار تغییر نشده است، بلکه تنها سلولی از بدن آن جدا شده و با تزریق در سلول دیگر و هدایت و کنترل فرایند رشد آن، موجودی دیگر پدید آمده است؛ اما به همین جا نمی‌توان بسنده کرد و مسئلهٔ تغییر راه منتفی دانست، فرایند شبیه‌سازی مراحل دیگری نیز دارد که در مورد خود ژن جدا شده انجام می‌شود و اینجاست که دخالت و تصرف و تغییرات انجام شده توسط دست بشری نمود و بروز بیشتری دارد. چون واقعاً بشر در فرایند رشد طبیعی و ساختار و کارکردهای طبیعی آن دخالت می‌کند؛ بنابراین، قطعاً در مورد ژن دستکاری و تحت کنترل پرورش داده شده، مصداق تغییر و دخالت بشر قابل صدق و انطباق است.

در مقام حل این مسئله می‌توان گفت که بر اساس مبانی پذیرفته شده در فلسفهٔ اسلامی در خصوص تکامل موجودات طبیعی، اشیای طبیعی به دلیل حالت بالقوه، استعداد پذیرش صور گوناگون طبیعی را دارند. لذا با شناخت ویژگی‌های هر موجود و شیوهٔ فعالیت سلول‌ها و اجزای تشکیل دهندهٔ آنها می‌توان فرایند تکامل آنها را شناخت و بر اساس قابلیت هر یک از آنها صورت آنها را تغییر داد. این مسئله منافاتی با این حقیقت ندارد که خداوند خالق موجودات و ویژگی‌ها و افعال و قابلیت‌های آنهاست، زیرا خداوند خود قابلیت‌های گوناگون از جمله قابلیت اثرپذیری، رشد، تجزیه و ترکیب را در درون اشیای مادی به ودیعت نهاده است و کار بشر تنها کشف استعدادها و نظامات و به فعلیت درآوردن قابلیت‌های موجودات طبیعت است. در شرایط طبیعی برخی از این قابلیت‌ها بروز پیدا می‌کند و با دخالت بشر و عوامل فوق طبیعی نیز برخی دیگر ویژگی‌ها و قابلیت‌های آن کشف و بروز پیدا می‌کند. مهم این است که انسان می‌تواند از طریق دستکاری‌های خود آنها را مطابق میل خود تغییر دهد.

بنابراین، ابداع موجودات جدید با استفاده از اجزا و مواد شکل دهندهٔ موجودات کنونی توسط انسان، خارج از چارچوب نظام خلقت الهی و قوانین حاکم بر آفرینش نیست، تا محال و ممتنع باشد، لذا اگر انسان مصنوعاتی را می‌سازد تنها با استفاده از مواد و منابع طبیعت و استعداد و قابلیت علل طبیعی و ثبات قوانین و روابط بین موجوداتی است که خداوند قادر و حکیم ایجاد نموده، می‌تواند دست به تصرف بزند. بنابراین اگر چه بشر قادر به تصرف در خلقت یا ساختن برخی مصنوعات است، در واقع، تنها قدرت تغییر شکل و ترکیب و تألیف اجزا و مواد

و ایجاد صورت‌های جدید را دارد، لذا اگر یکی از عوامل و اسباب تکوینی از بشر سلب شود، کار بشر مختل می‌گردد.

بشر هرگز قادر نیست از هیچ، چیزی بسازد، این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است (مطهری، ج ۴، ص ۹).

چون مواد موجود در طبیعت و خواص آن و اعطای فکر و قدرت به بشر همه توسط خالق قادر و حکیم ایجاد شده است، خدا فاعل حقیقی و مسبب الاسباب است و فاعلیت انسان در طول فاعلیت خدا و طبق اذن و مشیت الهی صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ص ۴۴۸).

۳.۴. پاسخ به شبهه عدم سازگاری افعال بشر با حکمت ربوبی و احسن بودن خلق الهی

از منظر آموزه‌های کلام اسلام، نظام خلقت الهی تابع علم و حکمت ربوبی و نظامی کاملاً حکیمانه و هدفدار است. بر اساس این نظریه؛ همه مخلوقات در زنجیره تکامل طبیعی خود به سوی اهداف حکیمانه و معین خود سوق داده می‌شوند. دخالت انسان در ساختار موجودات طبیعی و ژنتیک گیاهان و حیوانات و انسان‌ها طبق مشیت و حکمت الهی در قلمرو قدرت طبیعی بشر است و بشر می‌تواند به کمک علم و پیشرفت‌های تکنولوژیکی، رمز و راز ترکیب ساختمان ژن‌ها را بشناسد و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت و تصرف در افعال و کارکردهای طبیعت، علماً و عیناً متعلق قدرت بشر است و به هیچ وجه ناقض قدرت و تدبیر و حکمت الهی نیست.

گفته می‌شود که متخصصان و محققان علم ژنتیک، مهندسی ژنتیک و اصلاح نژاد گیاهان، حیوانات و شبیه‌سازی را به منظور از بین بردن عوامل بیماری‌های گوناگون، یا مقاوم سازی ژن‌ها با هدف افزایش طول عمر، کمیت، کیفیت و خواص برخی موجودات و به طور کلی به‌سازی خلقت انجام می‌دهند. با توجه به این مسئله باید دید آیا واقعاً بشر می‌تواند با دستکاری و دخالت خود، موجودات طبیعی را تکمیل و نواقص آنها را برطرف نماید؟

اگر طبق مبانی کلامی و فلسفی و نص صریح قرآن خلق خداوند احسن و عاری از نقص و فتور است، پس ادعای تکمیل و افزایش کیفی و کمی و بهبود اشیای طبیعی (مخلوقات الهی) چگونه قابل توجیه است؟

برای روشن شدن این مسئله و دستیابی به پاسخی دقیق، باید چند اصل را مفروض یا مورد اثبات قرار دهیم.

مقدمه نخست: پذیرش این پیش فرض که جهان مخلوق خداوند است و خداوند در فاعلیت خود تام الفاعلیة و غنی بالذات و علیم و حکیم است و فعل فاعل تام و حکیم نمی تواند ناقص باشد. پس مجموع نظام خلقت الهی کامل و احسن و حکیمانه و عاری از نقص و فتور است. «الذی احسن کل شی خلقه» (سجده/۷)؛ «تبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون/۱۴).

مقدمه دوم: احسن بودن به معنای این نیست که یک موجود طبیعی ثابت و غیر قابل تبدیل و تحول و تکامل باشد و در یک آن همه استعدادهای خود را بروز دهد. چنین فرضی در مورد موجودات مادی عقلاً و منطقاً محال است، لذا احسن بودن یعنی مطابق علم و حکمت و غایت- مند بودن است، نه اینکه بالفعل همه کمالات را داشته باشد.

نتیجه آنکه؛ دستکاری انسان در موجودات طبیعی می تواند موجب تکمیل و تقویت رشد و تکامل آنها باشد و می تواند موجب نقص و نابودی آنها بشود، لذا اصل قدرت انسان برای دستکاری موجودات طبیعی مخالف اصل: احسن بودن نظام خلق الهی نیست. مطلب بسیار مهم و قابل توجه این است که احسن و اکمل بودن موجودات طبیعی به معنای کمال بالفعل و غیر قابل تغییر بودن آنها نیست. تا دخالت بشر منافی با احسن بودن وضع فعلی و طبیعی آنها شمرده شود. علاوه بر این، هر تکاملی که در طبیعت رخ می دهد طبق مشیت الهی و در طول فاعلیت الهی است، لذا اگر خلق و تکمیل و تمیمی توسط انسان هم صورت می گیرد، باز طبق مشیت و قدرت و علمی که او به بشر اعطا نموده، محقق می شود، نه خارج از فاعلیت و مشیت الهی. بنابراین امکان دخالت و دستکاری بشر در خلقت الهی به هیچ وجه دلیل بر ناقص بودن افعال الهی یا مغایر مشیت و تدبیر حکیمانه الهی نیست.

۴.۴. پاسخ به مسئله قدرت بشر برای انهدام موجودات زنده

مسئله انهدام حیات و شرایط زیست بوم جانداران نیز با توجه به مبانی مسلم و خلل ناپذیری که طرح شد نیز، قابل پاسخ است.

مقدمات دخیل در این بحث عبارت اند از:

یک: اصل خالقیت تام و مطلق و مستمر الهی و شمول فاعلیت و مشیت مطلق الهی نسبت به همه افعال و تصرفات بشر.

دو: قطع نشدن عنایت الهی نسبت به حفظ و بقای مخلوقات.

سه: حاکم بودن تدبیر دائمی خداوند بر خلقت.

چهار: ارتباط و وابستگی موجودات طبیعی به علل و عوامل فوق طبیعی (مدبرات امر یعنی فرشتگان).

در متون فلسفی و کلامی اسلامی ثابت شده است که نظام عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات بنیان نهاده شده است و این نظام از ذاتیات وجود اشیاست و از نظام هستی جدا شدنی نیست (سبحانی، ص ۵۳، ۴۶).

همچنین این اصل نیز مسلم و مفروض است که در فرایند ایجاد و شکل‌گیری جهان هستی از مجردات گرفته تا موجودات مادی طبیعت، مجموعه‌ای از عوامل دخالت دارند و این اصل در خصوص افعال انسان نیز حاکم است. بنابراین در مورد موجودات طبیعی باید به این امر توجه داشت که علت این پدیده‌ها صرفاً علت مادی و طبیعی نیست.

یکی از نتایج این نظریه این است که بشر قادر به تسخیر موجودات فوق طبیعی و دخالت در کار آنها نیست، چون قدرت بشر فقط به موجودات طبیعی تعلق می‌گیرد.

بنابراین می‌توان گفت که نه انسان و نه هیچ فاعل طبیعی علت تامه در افعال خود نیستند، لذا در خصوص انهدام طبیعت و موجودات زنده نیز مادامی که اراده و مشیت و حکمت الهی به بقای این موجودات تعلق گرفته باشد، امکان انهدام آنها وجود نخواهد داشت. چون چنین فرضی به مثابه تعارض دو اراده و تداخل دو فاعل و باطل شدن همه عواملی است که در تکون و بقای این موجودات دخیل هستند. لذا قدرت انسان علت تامه وجود و بقای موجودات طبیعت نیست. مضافاً اینکه فرض اینکه بشر می‌تواند مخلوقات الهی را نابود کند، خلف فرض نیز هست چون قطعاً قدرت بشر محدود و در طول قدرت و اراده و فاعلیت الهی است، اما در فرض فوق از این مبنا عدول شده و امکان تعلق قدرت بشر به محو و انعدام چیزی که متعلق مشیت و حکمت و تدبیر ربوبی است مفروض و ممکن تلقی شده است!؟

اشکال و نقد دیگر این فرضیه این است که چون خداوند، فاعل کل، قادر بالذات، و محیط بر همه موجودات و فاعل‌ها و قدرت‌هاست و افعال او حکیمانه و غایت‌مند است و همه مخلوقات را برای هدفی حکیمانه خلق نموده است. مثلاً؛ هدف از خلق جن و انس عبادت و شناخت خداوند است، یا غایات دیگری که برخی از این غایات به صورت آشکار در کتاب مقدس قرآن بیان شده است، مانند غلبه حق بر باطل و تحقق حکومت حق و عدل و گسترش و جهانی شدن دین اسلام و اعتلای کلمه الله و رفع فتنه و برچیده شدن حکومت طاغوت و شرک و کفر توسط حجت خداوند، حضرت بقیه الله الاعظم است. اگر این مبانی مسلم و مقبول است که هست؛ فرض امکان تغییر و نابودی همه موجودات از جمله نابودی شرایط حیات انسان‌ها در زمین، منتفی است. چون مخالف اصل حکمت و مشیت و غایت‌مندی خلقت است، اما اینکه خداوند چگونه و از طریق کدام اسباب و جنود خود، بشر را از این کارها بازمی‌دارد، مطلبی است که از حیطه علم و حدس ما بیرون است. ولی اصل امکان چنین مسئله‌ای یعنی انهدام موجودات و از بین بردن موجودات زنده به طور کلی، با توجه به مبانی مسلم کلامی - فلسفی شدنی نیست و چنین فرضی با اراده و حکمت خدا و غایت‌مند دانستن افعال الهی نا سازگار است.

نتایج پژوهش

یک: تبیین این مسئله که بشر تکویناً قدرت تصرف و تغییر در خلق الهی را دارد و قدرت بشر صرفاً به تمتع و کشف قوانین حاکم بر نظام خلقت منحصر نیست و افعال بشری شامل انحراف گوناگونی از فعل است، یعنی اعم از تصرف، تمتع، تسخیر، صنع و خلق یا کشف نظام یا خرق نظام و تغییر و تبدیل خلق و تنقیص و تکمیل و متحول ساختن طبیعت است.

دو: قدرت تصرف بشر مطلق و بی‌حد و حصر نیست، بلکه مقید و محدود به شرایط و عوامل طبیعی و مافوق بشری است، ولی قابل ازدیاد و ضعف و محدودیت است.

سه: بشر برای تداوم حیات خود نیاز به بهره‌مندی معقول، حکیمانه و عادلانه از مواهب طبیعی دارد.

چهار: جهان خلقت تحت تدبیر و تصرف اسماء و صفات الهی اداره می‌شود و این اسماء و صفات، خارج از قدرت تصرف و سلطه و دخالت بشر هستند. بر مبنای این نظام هستی‌شناسانه، روابط انسان با مخلوقات تبیین و تفسیر خاص خود را دارد.

پنج: بر مبنای بسیاری از آموزه‌های دینی و عرفانی، عالم دارای ساحت‌های ملکوتی، باطنی و روحانی است و همه امور طبیعت بر اساس مشیت الهی، تحت تأثیر تدبیر عوامل علل و اسباب مافوق طبیعی (والمدبرات امرأ) قرار دارند (صدرالدین شیرازی، ص ۲۳۱؛ نصر، ص ۱۲۹). اذعان به این واقعیت می‌تواند در نوع نگاه و تصرف بشر در مخلوقات تأثیر بنیادین داشته باشد و رابطه انسان با طبیعت را به شکل خاصی متفاوت از نگاه و نگرش‌های موجود هدایت کند.

شش: فرض مسلم این است که مشیت و تدبیر حکیمانه و خلق الهی مستدام است و تعطیل شدن نیست و تصرفات بشر در اشیای طبیعی مثل دستکاری ژنتیک، تغییر فرایند رشد طبیعی و تغییر سرعت رشد و تبدیل یک موجود به موجودی مشابه است. اگرچه تا حدودی می‌تواند موجب برهم زدن نظام طبیعی خلقت بشود، ولی چون در چارچوب نظام و قوانین و سنن قطعی الهی حاکم بر جهان آفرینش است، مادامی که مشیت و حکمت الهی و مجموعه عللی که بسیاری از آنها در دست بشر نیست، مساعدت نکنند، امکان برهم زدن نظام طبیعت به عنوان فعل حکیمانه الهی ممکن نخواهد بود. به ویژه در مورد حیات‌بخشی و انهدام کل موجودات زنده، که طبق براهین کلامی و آموزه‌های صریح دینی متعلق حکمت خاصه الهی هستند و در واقع از یک جهت این مسئله با فلسفه عبودیت و خلافت انسان و وعده‌های قطعی الهی در مورد غلبه حق و ظهور ولی الله اعظم نیز مرتبط است. پس فرض نابودی کل خلقت قبل از ظهور آخرین حجت الهی، طبق نصوص وارده قطعاً منتفی است. بنابراین به دلیل [محدودیت قدرت بشری، مغایرت این مسئله با حکمت و غایت‌مندی افعال الهی و مغایرت این مسئله با توحید افعالی و تدبیر الهی عالم] می‌توان گفت که بشر به‌رغم قدرت تصرف در خلقت، نمی‌تواند موجب تعطیل شدن سنن و اهداف حکیمانه الهی شود و خلق الهی را به صورت کلی تغییر دهد یا نابود کند. چون اولاً لازمه چنین ادعایی، اثبات علت تامه بودن انسان در افعال خود است که با توجه به مبانی مفروضه و دلایلی که بیان شد، این مطلب غیر قابل اثبات است و در واقع اثبات آن، به معنای فرض شریک برای ذات باری و تحدید قدرت الهی و دست برداشتن از همه براهین و مبانی اعتقادی و فلسفی در باب صفات و افعال الهی و رابطه خدا با جهان خلقت است.

هفت: نظام جهان براساس نظام علیت و اسباب و مسببات ایجاد و تدبیر و به سوی غایات حکیمانه هدایت می‌شود. اثبات و قبول نظام علیت، مستلزم اثبات وسایط وجود و علل واسطه‌ای بین مبدأ اول و مخلوقات است (با این وصف که هیچ یک از علل و اسباب امکانی در وجود و سببیت و فعل و تأثیر خود استقلال ندارند و همچنین با این ملاحظه که اثبات خالقیت مطلق الهی، به معنای نفی وجود مخلوقات و افعال و آثار آنها نیست)، لذا با اثبات واجب الوجود و علیت انحصاری و مستقل او، خود به خود استقلال هر موجود دیگری در ذات و فعل نفی می‌شود. بنابراین مجموع نظام جهان بر حسب توحید افعالی متعلق اراده و قدرت پروردگار است و او سبب تام نظام خلقت و همه شرایط و امکانات موجودات است و چون خداوند خود موجودات را با این خصوصیات و آثار و افعال خلق نموده است، مجدداً علل و اسباب طبیعی و آثار و افعال آنها را ابطال نمی‌نماید.

هشت: همچنان که اشاره شد، نظام خلقت در هستی، بقا و آثار خود به علت العلل و علت هستی بخش خود وابسته است و همه شئون نظام خلقت در دست خداوند و لذا هر چه غیر اوست، ممکن الوجود و مخلوق است و خلق الهی از تدبیر حکیمانه او منفک نیست. بنابراین همچنان که خدای متعال خالق همه اشیاست، مبقی و مدبر و هادی و رازق آنها نیز هست و این اصل مقتضای اصل توحید ذاتی و توحید در خالقیت و ربوبیت است.

با توجه به این اصل می‌توان گفت که نه مجالی برای انکار وجود و آثار فواعل امکانی وجود دارد و نه وجهی برای ادعای تفویض و طرح خود اتکایی موجودات عالم طبیعت، و ادعای عدم احتیاج خلق در بقا به علت هستی‌بخش و لذا جایی برای ادعای قدرت مطلقه و حاکمیت و فاعلیت مطلق و حق‌مدارانه بشر بر خلقت باقی نمی‌ماند. بنابراین بشر تنها در چارچوب نظام فاعلیت و مشیت الهی و نظامات و سنن حاکم بر آفرینش می‌تواند دست تصرف در مخلوقات الهی بگشاید.

نه: اصل و نکته مهم دیگری که در این بحث باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اصل تکامل طبیعت و تکامل در طبیعت از نظر علم و فلسفه امری مسلم و اثبات شده است. چون موجودات مادی طبیعی متشکل از قوه و فعل و ماده و صورت هستند و هر موجود مادی نیز مشمول اصل حرکت جوهری و تکاملی است و لذا قوه محض بودن و استعداد پذیرش صور گوناگون مواد طبیعی اقتضای حرکت تکاملی و تبدیل از حالت قوه و فعل را دارد و انسان با

شناختن ویژگی‌های مواد و سلول‌های زنده و تجزیه و ترکیب آنان و بهره‌گیری از قوانین حاکم بر طبیعت، می‌تواند فرایند رشد موجودات را شناخته و در آن مداخله نماید و اشکال جدیدی از مخلوقات را پدید بیاورد.

قول حق: بشر هر آنچه از اعمال اختیاری و تصرفات مالکانه در موجودات جهان بنماید، طبق حکمت و مشیت الهی است و اذن تکوینی و فاعلیت خدای سبحان در همه پدیده‌ها و حوادث و در افعال اختیاری انسان، با حفظ اسباب و مبادی خدا دادی آنهاست. یعنی همه علل طبیعی و فرا طبیعی و از جمله اختیار انسان، همه مخلوق خداوند و در طول اذن و فاعلیت و مشیت اوست و انسان هیچ گونه استقلالی در افعال خود ندارد و تنها طبق اراده و اذن تکوینی خدا دست به خلق و تدبیر و تصرف می‌زند.

براساس مبانی و پیش‌فرض‌های مطروحه می‌توان چنین نتیجه گرفت که توحید افعالی و فاعلیت مطلق الهی مغایرتی با افعال و آثار موجودات امکانی ندارد و اثبات و پذیرش فاعلیت تام و فراگیر الهی، به هیچ وجه مستلزم نفی نظام علیت و اختیار انسان در امور تکوینی و تشریحی نیست. این مسئله (رابطه افعال بشری با افعال الهی) سه رهیافت کلی داشت که بهترین مدل آن نظریه مظهریت است که هم مطابق آموزه‌های قرآنی است و هم توحید افعالی ثابت می‌شود و هم اصل علیت و اختیار انسان مخدوش و متزلزل نمی‌گردد. بنابراین، نیازی نیست که ما برای تصحیح و توجیه توحید افعالی، همانند اشاعره به انکار اصل علیت و اختیار انسان پردازیم یا مانند معتزله برای اثبات اصل علیت و اختیار انسان، قائل به تفویض مطلق و تحدید خالقیت خداوند شویم.

بنابراین در مسئله رابطه افعال الهی و افعال بشری تنها نظریه متقن و مورد قبول، نظریه حکمای الهی و متکلمان شیعه است. آنان رابطه فاعلیت مطلق الهی با افعال بشری و فواعل طبیعی و غیر طبیعی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که در عین اثبات فاعلیت و خالقیت مطلق الهی، رابطه سببی و مسببی و آثار و افعال و فاعلیت و قابلیت علل امکانی نیز انکار نگردد و در عین اینکه وابستگی همه موجودات با آثار و افعال شان به خدا اثبات می‌شود، اصل وجود و فاعلیت و آثار موجودات امکانی همه در طول فاعلیت خدا به عنوان مظاهر مشیت و فاعلیت حق دیده نیز اثبات می‌شود. این تفسیر به هیچ وجه موجب تحدید و تقیید قدرت و فاعلیت مطلق الهی نیست، زیرا

طبق این دیدگاه متقن، هر موجودی در ذات و فعل و اثر خود، به حول و قوه و مشیت خالق هستی وابسته است.

بنابراین راه حل اساسی که می‌تواند همه شبهات مربوط به تصرفات بشر را به نحو معقول و منطبق با اصول مبرهن کلامی رفع نماید، نظریه حکما و متکلمان شیعه است که تصرفات بشر را در طول فاعلیت مطلق حق و ناشی از مشیت و حکمت الهی می‌دانند و بر این عقیده‌اند که بشر به اذن و مشیت و قدرت الهی و به جهت مقام خلافت حق تعالی، در حد محدود و تحت تدبیر خالق هستی قادر به تصرف در مخلوقات الهی است، لذا فرض امکان تحدی و دخالت بشر در فعل الهی، عقلاً ممتنع است. چون فاعل بالعرض هرگز نمی‌تواند با فاعل حقیقی و مطلق و بالذات معارضه نماید. بنا براین نمی‌توان فاعل اصیل دیگری برای مخلوقات در کنار فاعلیت الهی اثبات کرد.

علاوه بر این مسئله فاعلیت بشر هرگز به خلق از عدم و ایجاد حیات تعلق نمی‌گیرد، بلکه بشر صرفاً قدرت ترکیب و تألیف اجزا و مواد و تجزیه موجودات مادی را دارد، نه قدرت خلق از عدم، پس فاعلیت انسان و هر یک مخلوقات طبیعی یا فراطبیعی، تابع اراده و اذن الهی است. بنابراین؛ توهم استقلال انسان یا هر فاعل دیگری غیر خالق هستی، تصویری خام و سطحی و ادعایی تناقض‌آمیز است.

پس قدرت تصرف و تسخیر موجودات طبیعی توسط بشر نمی‌تواند دلیل بر قدرت مطلقه و فعال مایشاء بودن وی تلقی شود، زیرا بشر در وجود و حیات و بقاء و افعال خود وابسته به خالق هستی است و فاعلیت و قدرت او مستقل و تام و مطلق نیست، تا قادر به انهدام بخشی یا همه مخلوقات الهی باشد. علاوه بر این انسان موجودی ذی شعور و عاقل است، نمی‌تواند دامنه دخالت‌های غیر مدبرانه خود را تا آنجا ادامه دهد که حیات و هستی خود او نیز مورد و خطر هلاکت و نابودی قرار گیرد.

نتیجه

نتیجه مباحث فوق این است که فاعلیت انسان در طول فاعلیت الهی و طبق حکمت و مشیت و تدبیر او امکان تحقق و ظهور دارد و به همین جهت فاعلیت انسان با فاعلیت مطلق الهی تعارضی ندارد و فاعلیت موجودات ممکن هرگز نمی‌تواند رقیب و معارض فاعلیت مطلق الهی باشد.

بنابراین فرض امکان دخالت و تصرف و تسخیر بشر در مخلوقات الهی و قدرت نابودی موجودات طبیعی توسط بشر تنها در صورتی قابل اثبات است که مشیت الهی به این امر تعلق بگیرد.

پس امکان تصرف بشر در خلقت و قدرت تغییر آن تنها در چارچوب قوانین و سنت‌های الهی قابل اثبات است، لذا به معنای قدرت بشر برای خلق و تغییر خلق و سنت‌های آفرینش و معارضه با خلق و تدبیر الهی نیست، لذا تصرفات بشر در خلقت، نه با خالقیت مطلق الهی و نه با حکیمانه و غایتمند بودن خلق الهی و نه با تدبیر الهی و نه با نظام احسن آفرینش الهی هیچگونه چالش و تعارضی ندارد و چالش‌ها و شبهات کلامی مطرح شده بر اساس مبانی متقن فلسفی کلامی قابل دفع و پاسخ هستند و تنها مسئله و پیامد اجتناب‌ناپذیر این گونه تصرفات بشری این است که آثار و لوازم تکوینی و وضعی این افعال دامن‌گیر انسان و طبیعت می‌شود و بشر به حکم عقل و رهنمودهای حکیمانه الهی، باید از تصرفات مخرب و فسادگرایانه اجتناب نماید تا این گونه تصرفات نامعقول و مفسده‌آمیز، اصل حیات او و دیگر موجودات روی زمین را به مخاطره نیفکند.

یادداشت‌ها

۱. مهندسی ژنتیک به دانش و تکنیکی اطلاق می‌شود که روش‌های شناخت ژن‌ها و خصوصیات و کارکردها و ساختار ژنوم گیاهان حیوانات و انسان‌ها را با هدف دستکاری و اصلاح و انتقال ژن‌ها مورد بررسی می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

اسلامی، سیدحسن، شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه آئین کاتولیک و اسلام، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

جرمی، ریفکین، قرن بیوتکنولوژی، ترجمه حسین داوری، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۲.

جوادی آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۳، قم، المركز العالمی
للدراست الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.

سروش، دباغ، مروری بر آراء دین شناسانۀ عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۵.
صدرالدین محمد شیرازی، (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة،
بیروت، دار الاحیاء، ۱۹۱۹ق.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، بیروت، مؤسسۀ الاعلمی
للمطبوعات، ۱۴۱۱.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۲۷ ج، قم، صدرا، ۱۳۷۶.
مک کین، بیل، پایان طبیعت، ترجمۀ مهدی عباس زاده فتح آبادی، تهران، کتاب
صبح، ۱۳۸۵.

نصر، سید حسین، دین و نظام طبیعت، محمدحسن فغفوری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
وایکر، بنجامین، دی، "علم و ایجاد دگرگونی در طبیعت انسان"، ماهنامه سیاحت غرب،
تهران، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، دی، ش ۱۰، ۱۳۸۴.

درباب چیستی جنبش‌های نوپدید دینی

محمدحسین کیانی*

چکیده

در این مقاله، تعریف جدید و کاملی، مبتنی بر تعاریف گذشته از «جنبش‌های نوپدید دینی» ارائه می‌شود. نگارنده هر چه ضرورت‌های ارائه چنین تعریفی را در سر می‌پروراند، درمی‌یابد که هر ضرورتی در دل خود با چالشی بزرگ دست به‌گیریان است. با این همه، به بررسی و تنظیم تعاریف گذشته می‌پردازد و مبتنی بر روش «تعریف با تحلیل مضمون» و «تعریف با ارجاع به مصداق» دو تبیین متفاوت از جنبش‌های نوپدید دینی را فراهم می‌آورد. او در آخر نشان می‌دهد که برای درک چیستی جنبش‌های نوپدید دینی تنها دو راه وجود دارد. ارائه تعریف خاص و موردی ناظر به پاره‌ای از جنبش‌های معنوی، که می‌تواند گروه نمونه را به خوبی تبیین و روشن سازد لکن فاقد جامعیت بر مصداق خارجی است و دیگری ارائه تعریف عام و کلی ناظر به قدر متیقن‌های فرقه‌ای. این گزینه که چیزی جز ادغام دو روش تحلیل مضمونی و ارجاع به مصداق نیست، در تلاش برای اثبات جامعیت بر مصداق خارجی قابل تقدیر است و به خوبی می‌تواند بسیاری از چالش‌های ارائه تعریف را به نحو قابل قبولی پاسخ گوید.

کلیدواژه‌ها: جنبش‌های معنوی، تحلیل مفهومی، تعاریف الهیاتی، تعاریف روان‌شناختی، تعریف به مصداق، تعریف جزئی.

مقدمه

با اندک تأمل بر معنویت‌هایی که در جامعه جاری شده و میان اقشار متفاوت اجتماع نفوذ کرده‌اند می‌توان اشکال و مدل‌های متفاوتی از دین و معنویت یافت که بر اثر مجاورت با مناسبات اجتماعی به گونه‌های متفاوتی سامان گرفته‌اند. هر چند بسته به نوع دین و جامعه می‌توان قالب‌های گوناگونی را متصور شد با این همه برخی طبقات دینی از انسجام بیشتری برخوردارند.^۱ مثلاً جامعه‌شناس آلمانی، ارنست ترولچ^۲ طبقات دین مسیحیت را به کلیسا و فرقه تقسیم کرد. او کلیسا را پیکر دینی بزرگ و استقرار یافته‌ای دید که متشکل از ساختار رسمی و سلسله مراتبی از مقام‌های دینی است. او می‌گفت کلیسا نشان‌دهندهٔ چهرهٔ محافظه‌کارانهٔ دین است و معمولاً عضویت در کلیسا شبه‌اجباری و موروثی است؛ چرا که بسیاری از مسیحیان همچون پدران و نیاکان خود عضو کلیسا به‌شمار آمده‌اند.

در مقابل، فرقهٔ گروه کوچک‌تر و کمتر سازمان‌یافته‌ای از مؤمنان است که معمولاً در اعتراض به کلیسا تشکیل می‌شود. این گروه‌های کوچک معمولاً در پی کشف و پیروی از «طریقت حقیقی»^۳ اند و معمولاً از جامعه به کنج عزلت می‌نشینند. اعضای فرقه، دین استقرار یافته را فاسد و منحط می‌دانند. از این رو، در کنار انتقاد از طبقهٔ استقرار یافته، به ایده‌های عدالت‌طلبانه روی خوش نشان می‌دهند. اعضای فرقه با هم برابرند و رابطهٔ نزدیکی با یکدیگر برقرار می‌کنند. ضمن آنکه اکثر اعضا به اختیار خویش - برخلاف کلیسا - به فرقه ملحق شده‌اند.

جدای از کلیسا و فرقه با دو دستهٔ دیگر نیز مواجهیم (رک. کیدنز، ص ۷۸۲):
۱. مذهب^۴ که همان فرقه‌است با این تفاوت که فرقه‌ای است «آرام گرفته». فرقه‌ای که از یک گروه معترض فعال به پیکر باثبات تبدیل شده است. بدین ترتیب، دو گروه کالونیسیم^۵ و متدیسیم^۶ در مراحل اولیهٔ شکل‌گیری خود که شور و شوق آتشی در میان اعضای خویش ایجاد کرده بودند و فرقه محسوب می‌شدند با گذشت زمان «وقار و متانت» بیشتری یافتند و به مذهب تبدیل شدند. از این روست که کلیساها مشروعیت مذاهب را کم و بیش به رسمیت می‌شناسند و این دو در کنار یکدیگر وجود دارند و در اغلب موارد با یکدیگر همکاری می‌کنند.

۲. کیش^۷ که سست‌ترین و کم‌دوام‌ترین سازمان دینی به‌شمار می‌آید. کیش‌ها شبیه فرقه‌اند، اما انسجام کمتری دارند و معمولاً از افرادی تشکیل می‌شوند که ارزش‌های جامعهٔ بیرونی را قبول ندارند. توجه کیش‌ها به تجربهٔ فردی است و افراد همفکر را گرد هم جمع می‌کنند. مردم به طور رسمی به عضویت کیش در نمی‌آیند بلکه از نظریه و شیوه‌های رفتاری معینی پیروی

می‌کنند که همگی از اصول کیش به حساب می‌آید، حال آنکه ممکن است پیروان عقاید دینی متفاوتی داشته باشند. ضمن آنکه، کیش‌ها - همچون فرقه‌ها - غالباً حول یک رهبر الهام‌بخش شکل می‌گیرند. گروه‌های احضار ارواح، طالع‌بینی و درون‌بینی نمونه‌ای از کیش‌های امروزی هستند.

چهارگانه - کلیسا، مذهب، فرقه و کیش - باثبات‌ترین طبقات و الگوهای دینی معاصرند که مبتنی بر مسیحیت و جامعه غربی بیان شده‌اند. اما این طبقه‌بندی را نخستین بار الین بارکر دانشمند جامعه‌شناس دین در دهه ۱۹۶۰ میلادی متزلزل کرد. او بیان کرد با توجه به آنکه واژه فرقه، به واژه تحقیرآمیزی برای اشاره به گروه‌های جدید معنوی تبدیل شد، اکنون می‌بایستی از عنوان «جنبش‌های نوپدید دینی»^۷ استفاده کرد تا نگاه به این پدیده اجتماعی تغییر کند و از این پس، بدون پیشداوری با آن مواجه شویم.

در حقیقت بارکر با طبقه دینی جدیدی آشنا شد که به لحاظ کمی و کیفی با نمونه‌های قبلی بسیار متفاوت بود. از این رو، لازم دید تا عنوان جدیدی را برای این طبقه جدید برگزیند. این نمونه‌های جدید دینی دارای خصیصه‌های متفاوتی بودند که تقسیم‌بندی چهارگانه مذکور را به چالش می‌کشیدند. به دیگر سخن، آنچه اکنون با عنوان «جنبش‌های نوپدید دینی» معروف شده است؛ خصوصیات زیاد و پراکنده‌ی دارد که به نوعی طبقات مذهب، فرقه و کیش را نقض کرده یا در برخی موارد ادغام می‌کنند. این خصیصه‌های ژرف دینی - اجتماعی در دو طیف یافت می‌شوند: ویژگی‌های شخصی جنبش‌های جدید، مانند خصوصیات رهبر و پیروان، اهداف، جهان‌بینی، تعالیم و آموزه‌ها؛ و دیگری در نوع مواجهه مردمان اجتماع و شخصیت‌های علمی با جنبش‌ها. از این رو، باید اعتراف کرد که دیگر واژه جنبش‌های نوپدید دینی عبارتی مترادف با فرقه به مثابه یکی از طبقات چهارگانه سازمان‌های دینی نیست.

در حقیقت اکنون به مسئله مهمی اشاره کرده‌ایم. اینکه پدیده اجتماعی جدیدی که متأثر از دین و معنویت به وقوع پیوسته است، مترادف با فرقه - مبتنی بر تعریف سنتی که گذشت - نیست.

دسته بندی تعاریف موجود

در این مقاله می‌کوشیم تا به تعریف و توصیف واضحی از جنبش‌های نوپدید دینی دست یابیم، تهیه مفاهیمی که بتواند حقیقت مسئله را روشن کند و راه‌گشا باشد. دیگر پژوهشگران نیز تعاریف متفاوت و بعضاً متناقضی فراهم کرده‌اند، این تعاریف ارائه‌شده ناظر به گستره جنبش‌ها، خود بسیار پراکنده و مغشوش است.^۱ هر چند برخی پژوهشگران دسته‌بندی‌هایی از تعاریف متفاوت بیان کرده‌اند، در اینجا تلاش می‌کنم ناظر به مهم‌ترین تعاریف و دسته‌بندی‌ها، مدل جامعی را ارائه دهم تا علاوه بر فهم بهتر خواننده، راه وصول به نتیجه مطلوب هموارتر گردد.

۱. تعاریف الهیاتی

مراد از تعاریف الهیاتی بررسی جنبش‌های دینی مبتنی بر سنت‌های معنوی و ادیان بزرگ است. اغلب تعاریف الهیاتی به جهت اصیل‌دانستن سنت‌های معنوی با نگاه انتقادی به جنبش‌ها رقم می‌خورند. این تعاریف مبتنی بر مسیحیت معمولاً جنبش‌های برآمده از مسیحیت یا جنبش‌های وارداتی را منفی می‌داند و آنها را در مقابل دستاوردهای مثبت مسیحیت سنتی می‌پندارد. به همین ترتیب، تعاریف الهیاتی مبتنی بر یهودیت و اسلام سنتی نیز جنبش‌های برآمده از دین سنتی و جنبش‌های وارداتی را مخرب قلمداد کرده و گسترش آنها را در مخالفت با دین اصلی می‌انگارد. پژوهشگر - به واسطه اهمیت به یک دین اصولی یا سنت معنوی - جنبش‌های نوپدید دینی را بدعتی الهیاتی می‌داند و به دلیل ارزش ذاتی که برای سنت معنوی قائل است تعریفی از جنبش‌های نوپدید دینی ارائه می‌دهد که بار انتقادی در آن موج می‌زند. مثلاً ران رادیز مهمترین خصیصه‌ی جنبش‌های غربی را انحراف از عقاید مسیحیت می‌داند و در باب تعریف جنبش‌ها نوپدید دینی می‌گوید:

گروه‌هایی دارای سیستم اعتقادی هستند که توسط رهبری که ادعاهای انحرافی را ترویج می‌کند و اغلب آموزه‌ها را از باورهای ادیان اصلی اقتباس کرده، پدید آمده‌اند (Saliba, p.5).

بنابراین در چنین فضایی سنخ تعاریف ارائه‌شده قابل پیش‌بینی است. مثلاً والتر مارتین می‌گوید:

جنبش‌های نوپدید دینی گروهی با ماهیت دینی است که توسط یک رهبر یا گروهی از معلمان معنوی شکل می‌گیرد و متشکل از تعابیر و آموزه‌هایی مخالف با تعالیم متداول مسیحیت است (Martin, undere standing New Religiovs p.16). Movements

مک دول و استوارت فرقه را چنین تعریف کرده‌اند:^۹ گروهی از مردم که باورهایشان را بر اساس جهان‌بینی یک رهبر انحصاری استوار می‌سازند که همیشه آموزه‌های اصلی مسیحیت را آن‌گونه که از کتاب مقدس به دست می‌آید، رد می‌کنند. برادن بر این باور است که فرقه‌ها گروه‌های دینی هستند که به صورت معناداری متفاوت از گروه‌های دینی شناخته شده‌اند و دو ویژگی مهم دارند: یکی، رهبر خاص و دیگری انباشته‌ای از تفاسیر خاص مسیحی (Braden, preface).

اما در برخی موارد تعاریف الهیاتی با نگاه مثبت، یا لاقلاً فارق از ارزش‌گذاری مثبت و منفی ارائه می‌شوند.^{۱۰} در این‌گونه تعاریف، پژوهشگر جنبش‌های نوپدید دینی را گروه‌هایی می‌داند که تعالیم خویش را ناظر به مخالفت با دین اصولی ارائه کرده‌اند و تلاش می‌کنند تا از اشتباهات ادیان گذشته سرمشق بگیرند و دین کارآمدی را به انسان‌های معاصر عرضه دارند. مثلاً ماری پت‌فیشر جنبش‌های دینی را مثبت، مفید و برای جامعه حیاتی می‌داند و بر این باور است که اگر جنبش‌های نوپدیدی بتواند در فرایند طولانی تثبیت شدن موافق باشد. در نهایت، به دینی بدل می‌شوند که همپای مسیحیت، یهودیت و اسلام دارای موفقیت و مقبولیت خواهد بود.^{۱۱}

۲. تعاریف روان‌شناختی

تعاریف روان‌شناسانه بیشتر متمرکز بر خصوصیات نوآموزان فرقه، راهکارهای فرقه برای ارتباط با اعضا و نحوه تأثیر و تأثر فرقه بر پیروان است. در باب تعاریف روان‌شناسانه دو دیدگاه به چشم می‌خورد: دیدگاه نخست، بدبینانه و نقادانه است، مثلاً فیلیپ کوشمان فرقه را در گروه‌هایی با ویژگی‌های تعریف می‌کند:

۱. فرقه دارای پیام انحصاری با چنین مضمونی است که تنها یک عقیده درست و یک راه حقیقی برای تحقق آن عقیده وجود دارد.
۲. فرقه توسط رهبری فرهمند هدایت می‌شود که پیروان، او را خدا یا نماینده‌ای از جانب خدا می‌دانند.
۳. فرقه اطاعت محض و وفاداری ایثارگرایانه را نسبت به عقاید انحصاری مطالبه می‌کند و برای تحقق این ایده از روش‌های کنترل ذهنی استفاده می‌کند.
۴. از دسیسه‌های اغواگرانه برای جذب هوادار استفاده کرده و می‌کوشد تا قدرت و ثروت اعضا را به خدمت بگیرد.

۵. اعضای که با گروه مخالفت یا آن را ترک نمایند، مورد حمله قرار می‌گیرند یا تحریم می‌شوند (Cushman, p. 6).

دیدگاه دوم خوش‌بینانه و تحسین‌برانگیز است؛ مثلاً مارک گالینتر با نگاه مثبت جنبش‌ها را گروه‌هایی می‌داند که توسط فردی فرهمند رهبری می‌شوند. اعضا به شدت پایبند باورهای سازمانی‌اند و سطح بالایی از انسجام اجتماعی را به نمایش می‌گذارند و مدل‌های نیرومندی از رفتارهای اجتماعی را بروز می‌دهند (Galanter, p.110). با این‌همه دیدگاه‌های علمی نسبت به این مسئله یکدست و شفاف نیست. مثلاً ریچاردسون پس از انجام تحقیقاتی ابراز داشت که تجربه عضویت در جنبش‌های معنوی برای بسیاری از افراد حکم «شفابخشی» و به مثابه «اکسیر معجزه‌آسا» است (See Richardson). اما سالیبا پس از تحقیقات درباره رابطه عضویت در جنبش‌های معنوی و سلامت روانی، در پاسخ به وضعیت روانی گروندگان گفت که بیشتر اعضا از نظر روانی سالم بوده‌اند اما نسبت به برخی از اعضا نظر بدبینانه‌ای ابراز داشت (See: Saliba, *Psychiatry and the Cults: An Annotated Bibliography*).

به عبارت دیگر، برخی تعاریف روان‌شناسانه بر این باور است که جنبش‌های نوپدید دینی گروه‌هایی متشکل از پیروانی است که از لحاظ عاطفی دچار آشفتگی هستند و برای فرمانبرداری شستشوی مغزی شده‌اند. اینکه در گروه‌ها رهبرانی وجود دارد که برای تحقق هوس‌ها و آرزوهای خویش، استقلال ظاهری اعضا را سلب کرده‌اند، نظریه‌پردازان این‌گونه تعاریف، شاهد مثال‌های خوبی را بیان می‌کنند. آنان به مرگ دسته‌جمعی، خودکشی و قتل برخی جنبش‌های دینی استناد کرده‌اند. این‌گونه تعاریف اذعان می‌دارند که فرقه‌ها افراد گرفتار و ساده‌لوح را به دام می‌اندازند و به طور کلی فریبده‌اند. در این‌گونه تعاریف جنبش‌های نوپدید دینی به مثابه گروه‌های معنوی قلمداد می‌شوند که با نرم‌ها، قوانین و سنت‌های طبیعی جامعه مخالف می‌کنند و این مخالفت چهره‌دیوانه‌واری به آنها بخشیده است.

لارنس لیلیستون، گری شفر و بسیاری از پژوهشگران غربی با آنکه چنین تعاریفی را نادرست می‌دانند، خاطر نشان کرده‌اند که همواره وجود بعضی ویژگی‌های موجود بین جنبش‌های نوپدید دینی چنین تعاریفی را تقویت کرده است (Lilliston & Shepherd, p.124). این پژوهشگران اذعان داشته‌اند که بسیاری از جنبش‌ها توسط مردمان جامعه طرد

شده‌اند. تنها اعضای خانواده و دوستانشان در این گروه‌ها عضو می‌شوند. بسیاری از این گروه‌ها به صورت دسته‌جمعی و اشتراکی زندگی می‌کنند. بسیاری از آنها با تشویق یا الزام باعث تغییر نام اعضایشان می‌شوند تا گروه آنها را به شیوه جدید زندگی تقویت کنند. بسیاری از این گروه‌ها شیوه زندگی ناپایداری دارند. بسیاری دیگر برای متمایز کردن اعضایشان از دیگر افراد جامعه، تغییراتی را در ظاهر بدن، شکل لباس، آرایش موها ایجاد می‌کنند. گرچه این ویژگی‌ها بین جنبش‌های نوپدید عمومیت ندارد ولی هنگامی که ایجاد می‌شود موجب تقویت چنین برداشت‌ها و تعاریفی می‌گردد.

۳. تعاریف مبتنی بر تحلیل مفهومی

«تحلیل مفهومی» یکی از کارآمدترین روش‌های تعریف است. بر این مبنا، پژوهشگر به تحلیل مؤلفه‌های معرف می‌پردازد. در حقیقت، تحلیل مفهومی بیان و بررسی مفاهیم سازنده و مؤلفه‌های مفهومی معرف (موضوع تعریف شده) است. بنابراین در تحلیل مفهومی معنای واژه موردنظر مفهوم‌شناسی می‌شود. در این مقاله عنوان این بخش را علاوه بر «تعاریف مبتنی بر تحلیل مفهومی»، «تعاریف فلسفی - جامعه‌شناختی» نیز می‌خوانیم. تعاریف فلسفی می‌نامیم زیرا روش تحلیل مفهومی سبک متعارفی در نظر غالب منطق‌دانان و فیلسوفان تحلیلی است. تعاریف جامعه‌شناختی می‌دانیم چرا که بسیاری از جامعه‌شناسان در تعریف جنبش‌های نوپدید دینی به این روش متمسک شده‌اند و در حقیقت این سبک در عرف آنها به روش جامعه‌شناسی شهرت یافته است.

در چنین تعاریفی می‌بایست به بررسی سه واژه «جنبش»، «نوپدید» و «دینی» پرداخت، اما جدای از اختلافی که در تعریف سه واژه مذکور وجود دارد نوع نگاه و اهمیت حداکثری در تعریف یکی از سه واژگان موجب می‌شود تا تعریف «جنبش‌های نوپدید دینی» متکی بر یکی از سه واژه سامان پذیرد. به عبارت دیگر، تعریف و تأکید متفاوت هر پژوهشگر نسبت به «جنبش»، «نوپدید» و «دینی» موجب تحصیل تعریف جدیدی از جنبش‌های معنوی می‌شود.

تأکید بر «جنبش» بودن

زمانی که گروه سازمان‌یافته‌ای درصدد تغییر یا حفظ عناصری در جامعه باشد، جنبش اجتماعی پدید می‌آید. جنبش‌های اجتماعی با شکل‌های ابتدایی رفتار جمعی - از قبیل آشوب - متفاوتند،

زیرا جنبش‌های اجتماعی سازمان‌یافته‌تر و پایدارتر از رفتار جمعی‌اند. تفاوت اساسی جنبش اجتماعی و نهاد در این است که نهاد دارای تداوم و جنبش اجتماعی فاقد استمرار است. نمونه‌هایی از جنبش‌های اجتماعی عبارت‌اند: جنبش‌های آزادی‌بخش، جنبش‌های طرفدار محیط زیست، جنبش‌های مدافع حقوق زنان، جنبش‌های صلح‌طلب و جنبش‌های دینی. اهداف جنبش‌های اجتماعی بسیارند. مثلاً دگرگونی و واژگونی نظم موجود، منع مشروبات الکلی، منع مجازات اعدام، منع سلاح‌های اتمی، شناسایی حقوق قانونی و سیاسی زنان و غیره. با این همه می‌توان گفت که تمامی جنبش‌های اجتماعی در دو ویژگی خاص مشترک‌اند. یکی مشخص بودن اهداف و دیگری، داشتن برنامه‌هایی برای نیل به اهداف و ایدئولوژی‌ها. ضمن آنکه، جنبش‌ها افراد را توسط اهداف و ایدئولوژی‌های خویش جذب می‌کنند، زیرا ایدئولوژی نه تنها وضع اجتماعی موجود را به باد انتقاد می‌گیرد، روش‌های نیل به اهداف را نیز روشن می‌سازند.

عامل اصلی پیدایش جنبش «دگرگونی اجتماعی و تغییرات فرهنگی» است. مراد از دگرگونی اجتماعی ایجاد هر گونه تغییر در ساختار جامعه است که خود معلول عواملی همچون: تغییرات جغرافیایی، تحولات تکنولوژیک، ناتوانی ایدئولوژی‌های پایدار در جامعه و نقش رهبر فرهمند است، به شمار می‌آید (رک. کوئن، ص ۴۲۶). از این‌روست که نیبهر در تعریف جنبش‌های نوپدید دینی می‌گوید:

فرقه‌گرایی محصول تقسیم‌بندی و تمایز روزافزون در جامعه است، بدین‌سان که گروه‌های متفاوت اجتماعی خود را با اشکال مذهبی متناسب با موقعیت‌شان تطبیق می‌دهند و به همین دلیل است که فرقه نمی‌تواند در تطبیق با یک موقعیت تازه زمان زیادی دوام آورد و بیش از یک نسل استمرار یابد (Niebuhr p.87).

تأکید بر «نوپدید» بودن

جرج کریسایدز و مارگارت ویلکینز نشان می‌دهند که هیچ تعریف درست و فاقد مشکل از جنبش‌های نوپدید دینی در دست نیست. بخش اعظم این مشکل جدای از کثرت مثال‌زدنی فرقه‌ها، ریشه در مجهول بودن معنای «نوپدید» و «دین» دارد. به عنوان مثال برخی از جامعه‌شناسان بر این باورند که به لحاظ زمانی نمی‌توان جریان‌های جدیدی را که طی ۵۰ سال اخیر

در متن کلیساهای اصیل مسیحی رخ داده است جز جنبش‌های نوپدید دینی خواند. در حالی که به لحاظ زمانی از مصادیق آن محسوب می‌شوند.

از این رو، کریسایدز ابراز می‌دارد که می‌بایستی نوپدید بودن را به دو معنای «زمانی» و «ماهوی» درک کرد (رک. کریسایدز). زمانی یعنی همانی که اغلب جامعه‌شناسان اذعان داشته‌اند که فرقه‌گرایی جدید پس از جنگ جهانی دوم، بالاخص بعد از دهه ۱۹۷۰ ظهور کرده است و نوپدید بودن به لحاظ ماهوی بدین معناست که جنبش‌های معنوی به شدت متأثر از مؤلفه‌های مدرنیته‌اند. به دیگر سخن، جنبش‌های دینی نوپدید چیزی جز قرائت معنوی از مؤلفه‌های مدرنیسم مانند اومانیزم، عقلانیت ابزاری، سوژه‌محوری و ... نیستند. از این رو، دینی ارائه می‌دهند که خصوصیات سکولاریزاسیون در آنها موج می‌زند.^{۱۲}

بنابراین با تعریف دوگانه از «نوپدید» بودن، دو تعریف از جنبش‌های دینی ارائه می‌شود. جنبش‌های دینی نوپدید (به لحاظ زمانی) یعنی گروه‌های اجتماعی که مبتنی بر گزاره‌های معنوی - دینی حاصل شدند، گروه‌های دینی که قدمت آنان به بعد از جنگ جهانی باز می‌گردد. طبق این تعریف دیگر نمی‌توان جنبش‌های ماقبل جنگ را نوپدید دینی دانست و لو اینکه حائض خصوصیات مشترک آنها باشند و دیگری، جنبش‌های دینی نوپدید (به لحاظ ماهوی) یعنی گروه‌های اجتماعی که مبتنی بر گزاره‌های معنوی - دینی حاصل شدند، گروه‌های دینی که قدمت آنها به یکی دو قرن گذشته یا حتی بیشتر باز می‌گردد. به دیگر سخن، هر گروه دینی که به واسطه تأثیر از مؤلفه‌های مدرنیته پدید آمده، نمونه‌ای از جنبش‌های نوپدید دینی به شمار می‌آید.

تأکید بر «دینی» بودن

مسئله اصلی در این دسته از تعاریف، تأکید حداکثری و تعبیر جدید پژوهشگر از واژه «دینی» است. در حقیقت اکنون به مسئله مهمی اشاره کرده‌ایم؛ «تأکید و تعبیر جدید پژوهشگر از واژه دینی». بدین معنا که همگی تعاریف این دسته بر دین و دینی بودن جنبش‌های نوپدید تأکید و پافشاری دارند، اما به راستی، مگر عنوان جنبش‌های نوپدید دینی بر گروه‌های غیردینی اطلاق می‌شود!؟

اهمیت این مسئله زمانی روشن می‌شود که اذعان داریم، تمامی جنبش‌های نوپدیدی که متصف به دینی شده‌اند شکل و شمایل دینی ندارند. به عبارت دیگر، برخی جنبش‌ها صرفاً متمسک به آموزه‌های متافیزیکی یا فراروان‌شناسی شده تا آرامش روانی را فراهم کنند. در برخی جنبش‌ها ساده‌ترین ساختارهای دینی و حتی دغدغه پاسخ‌گویی به پرسش‌های غایی وجود ندارد با این همه با تسامح عنوان «جنبش نوپدید دینی» بدان‌ها اطلاق می‌شود. با وجود این، برخی پژوهشگران در تعریفشان بر کلمه دینی تأکید بسیار داشته و به طور کلی معتقدند این عنوان برازنده گروه‌هایی است که حداقل مولفه‌های دینی را داشته باشند. مثلاً رادنی استارک جنبش‌های نوپدید دینی را چنین تعریف می‌کند:

اقدامات مهم اجتماعی‌اند که هدف اولیه آنها خلق کردن، نگهداری کردن و تهیه کردن یک دین برای دسته‌ای از افراد است (Stark, p. 259).

و بک‌فورد نیز می‌گوید:

تلاش‌های سازماندهی‌شده برای بسیج منابع مادی و انسانی به قصد نشر ایده‌ها و حساسیت‌های جدید دینی اشاره دارند. بنابراین آنها بین‌المللی، جامع و از لحاظ تاریخی خاص هستند (Beckford & Levasseur, p. 29).

وانگهی برخی پژوهشگران قرائت جدیدی از «دینی‌بودن» جنبش‌ها ارائه می‌دهند. در این میان نظریه ماری پت‌فیشر شنیدنی است. او نهضت‌های دینی جدید را گروه‌هایی می‌داند که در دو قرن گذشته پدید آمدند و تداوم خویش را تا به امروز حفظ کرده‌اند و علناً به جریان اصلی ادیان دیرینه تعلق ندارند. او با استناد به گفته تیموتی میلر که می‌گوید فرهنگ بشری همواره در حال بسط و بازآفرینی گذشته و حال خویش است و اینکه ادیانی که امروزه دین‌های بزرگ جهانی به شمار می‌آیند روزی جدید بوده‌اند، معتقد است که جنبش‌های نوپدید دینی همانند ادیان سنتی‌اند و به همین ترتیب که ادیان سنتی زمانی با موانع و دشواری‌هایی روبه‌رو بودند، همین‌طور نهضت‌های دینی جدید با مشکلات و موانعی رویارویند (فیشر، ص ۱۴۲).

تعاریف مبتنی بر خصیصه‌های بارز

قبلاً گذشت که جنبش‌ها با کثرت زیاد و پراکندگی بسیار به چشم می‌آیند. این مسئله موجب شده تا برخی پژوهشگران در مقام تعریف جنبش‌های دینی، با اشاره به خصیصه مشترک آنها، تعریف خود را با تکیه بر چنین مؤلفه‌هایی سامان دهند. بنابراین تعاریف بسیاری در این دسته

وجود دارد که پژوهشگر به آن خصوصیتی اشاره می‌کنند که از نگاه او مهم‌ترین ویژگی مشترک جنبش‌های نوپدید دینی است.

مثلاً ارنست ترولچ - طبق تعریفی کلاسیک - فرقه‌ها را گروه‌های معنوی می‌داند که در قبال اعتراض به سازمان‌های دینی نهادینه‌شده پدید آمده‌اند. چنانچه هرگاه کلیسا درصدد برآمده تا انحصار مراسم دینی همگانی را از هر جهت به دست گیرد، محرک فرقه‌ای به راه افتاده است. فرقه‌ها به نقش کلیسا در یاری رساندن به دولت و پیشبرد منافع طبقات حاکم حمله می‌برد و با هر آنچه از مصادیق بی‌عدالتی می‌انگارند، به مخالفت بر می‌خیزند.

برخی دیگر، جنبش‌ها را گروهی می‌پندارند که ماهیت اصلی آنان تأسیس جامعه آرمانی و تحقق مدینه فاضله است. از این‌روست که جنبش‌های هزاره‌گرا و بسیاری دیگر درصدد بوده‌اند تا روابط اجتماعی انسان‌ها را به صورت‌های تازه سامان دهند و نسل جدید را با ارزش‌ها و الگوهای زندگی خاص خویش اجتماعی کنند (همیلتون، ص ۳۲۸).

برایان ویلسون فرقه را یک همگروهی داوطلبانه با ادراک شدیدی از هویت نفس می‌داند (See: Wilson). عضویت در فرقه به فضیلت شخص یا پذیرش شرایط فرقه مانند پذیرش آموزه‌ها بستگی دارد. فرقه همه کس را به خود نمی‌پذیرد و اعضا را از نخبگانی به شمار می‌آورد که حقیقت تنها در دست آنهاست. فرقه‌ها با دین رسمی مخالف‌اند و معیارهای خاصی را برای اعضا تدارک می‌بینند. اما مهم‌ترین ویژگی که ویلسون برای فرقه تشخیص می‌دهد، جدایی و تمایز از دیگر سازمان‌های مذهبی و ادعای انحصار حقیقت از سوی آنها است.

میلتون ینگر اصطلاح جنبش‌های نوپدید دینی را برازنده گروه‌های کوچکی می‌داند که شامل سه خصیصه‌اند: در پی یک تجربه عرفانی‌اند؛ فاقد هرگونه ساختار سازمانی‌اند؛ از وجود یک شخصیت و رهبر فرهمند برخوردارند (See: Yinger, p.154- 155). یک فرقه اساساً کوچک، کوتاه‌زیست، بومی و محصول رهبری تأثیرگذار است که به دلیل ناسازگاری اعمالش با باورهای جامعه اغلب با مشکل مواجه است.

تحلیل و بررسی

پیش از هر چیز باید اشاره کنم که میان تعریف و توصیف تفاوت‌ها وجود دارد. تعریف به معنای پی بردن به چیستی و مفهوم امور و توصیف پرسش از احکام، خواص، آثار، ابعاد و

مراتب امور است. در توصیف در باره آنچه با امور همراه و ملازم است و در تعریف در باب خصوصیات شخصی امور سخن به تفصیل می‌آید. در خلال بیان گفتارهای پژوهشگران در باب تعریف جنبش‌های دینی گاه و بی‌گاه به خلط‌های صورت گرفته میان تعریف و توصیف متفتن بودم، لکن آنچه از جانب محققان گذشت همگی در مقام بیان تعریف ایشان از جنبش‌های نوپدید دینی بود.

اما بنابر آنچه در منطق و فلسفه آمده، نهایت آرمان پژوهشگر ارائه تعریف مبتنی بر حد تام است. تعریف با حد تام شناساندن یک موضوع با فصل حقیقی و جنس قریب است تا تبیین‌کننده ذات معرف باشد. اما نفوذ به ذات اشیاء و امور امکان ندارد. بنابراین بهترین تعریف با تکیه بر مختصات قریب به ذات رقم می‌خورد تا بتواند علاوه بر فراگیری تمامی موضوع تعریف‌شده، هر آنچه خارج از هویت موضوع را طرد نماید. اما چنین تعاریفی تنوع فراوانی دارند. از این‌رو منطق‌دانان جدید، تعریف را در عام‌ترین مدل به سه صورت واژه‌شناسی، مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی لحاظ کرده‌اند.

مراد از واژه‌شناسی - یا تعریف لفظی - چیزی جز تلاش برای پی‌بردن به چیستی لفظ و رفع ابهام از آن نیست، یعنی همان کاری که در فرهنگ لغات رخ می‌دهد. سپس مفهوم‌شناسی - یا چیستی معنا - است که در آن حقیقت ماهوی امور تبیین می‌شود و تصویر روشنی از مفهوم ارائه می‌گردد و در آخر مصداق‌شناسی که با بیان و توصیف نمونه‌های خارجی، تصویر روشنی از امور ارائه می‌دهد (رک. فرامرز قراملکی، ص ۱۴۸). جدای از این سه مورد، مدل‌های تعریفی دیگری نیز وجود دارد. ما در اینجا قصد بیان انواع و اقسام تعاریف را نداریم، هدف صرفاً نشان دادن این نکته بود که جدای از وجود مشکلاتی برای تعریف شیء خارجی، انتخاب مدل مطلوب از میان انواع صورت‌های تعریف دشوار است؛ با این همه دو رهیافت عمده مبتنی بر تمامی صورت‌های تعریف می‌توان تشخیص داد دو سبک از تعریف که در میان منطقیون جدید دارای اعتبار قابل توجهی است و در حقیقت، همان مدل‌های انتخابی ما برای تبیین جنبش‌های نوپدید دینی در اینجا است: «ارائه تعریف با تحلیل مضمون» و «ارائه تعریف با ارجاع به مصداق»

الف. ارائه تعریف با تحلیل مضمون

ارائه تعریف با تحلیل مضمونی، یا همان که پیشتر با عنوان تعریف «مبتنی بر تحلیل مفهومی» گذشت، به اجماع اهل فن بهترین - یا یکی از بهترین - سبک تعریف امور است. در قالب این مدل می‌بایستی به تبیین معنای سه واژه جنبش، نوپدید و دینی پرداخت. اولی جنبش‌های اجتماعی است که عبارت‌اند از سازمانی کاملاً مشخص و شکل گرفته که به منظور دفاع، گسترش و دستیابی به اهداف خاصی به گروه‌بندی و تشکل اعضا می‌پردازند. آنچه اصولاً جنبش اجتماعی را مشخص می‌سازد متقاضی و مدعی بودن آن است که سعی در شناساندن و پیروز گردانیدن ایده‌ها، منافع و ارزش‌های معینی دارد. بدین منظور پیوسته سعی در افزایش اعضا و کوشش در جلب توجه عامه می‌نمایند.

دوم، نوپدید بودن چنین جنبش‌های اجتماعی است. انصافاً جرج کریسایدز با تقسیم نوپدید به «زمانی» و «ماهوی» مرتکب عمل تحسین‌برانگیزی شده است. اما برای فهم مناسب نوپدید بودن، اکتفا به یکی از «زمانی» یا «ماهوی» به تنهایی کفایت نمی‌کند می‌بایستی هر دو را لحاظ کرد و به دیگر سخن، جمع میان هر دو کرد. بنابراین جنبش‌های اجتماعی که نوپدید ماهوی‌اند، بدین معنا که متأثر از مدرنیته و فضای جدید فلسفی - اجتماعی دوران معاصراند و نوپدید زمانی‌اند، بدین معنا که پس از عصر روشنگری، یعنی در دهه ۱۸۰۰ میلادی به این سو ظاهر شده‌اند.

برای بسط نحوه ادغام نوپدید ماهوی و زمانی باید اضافه کرد که قرائت معنوی از مؤلفه‌های مدرنیته در اوائل رنسانس شاهد مثال‌های اندک و نحیفی است اما تأملات کانتی در عصر روشنگری نقطه عطف بر این مسئله بود. او نخستین کسی بود که با عقلانیت افراطی و ابزاری مدرنیته، به تحلیل کامل دین و اخلاق پرداخت و مدل جدیدی ارائه کرد. سومین فاز و مهم‌ترین مرحله نوپدید ماهوی پس از جنگ جهانی دوم رقم می‌خورد همان زمانی که سیل عظیم مهاجران شرقی به غرب وارد شدند و معنویت شرقی را - که توان و افری در ارائه معنویت سکولاری داشت - به مغرب زمین تزریق کردند. این همانی است که از آن به نظریه «شرقی‌شدن غرب» یاد می‌کنند؛ اما «غربی‌شدن شرق» در اوائل دهه ۱۸۰۰ میلادی با ورود مدرنیته و فرهنگ مدرن به مشرق‌زمین آغاز شد. در پس تقابل و تداخل فرهنگ مدرن و فرهنگ مردمان مشرق^{۱۳} تغییرات اجتماعی فراوانی پدید آمد، که حوزه معنویت شرقی نیز از آن بی‌بهره نماند. در اندک زمان، اساتید معنوی ظاهر شدند که تعالیم و آموزه‌های سنتی خویش را

متأثر از فرهنگ جدید عرضه می‌داشتند و هوادارانی پدید آمدند که راه رسیدن به حقیقت غایی را پیروی از چنین اساتیدی می‌دانستند.

سوم، آن دسته جنبش‌های اجتماعی که به معنای مذکور نوپدید بودند و البته «دینی» بودند. مراد از دینی بودن، دارای ساختار و اهداف مصطلح ادیان بزرگ نیست، بلکه شامل تمامی مراسم و آیین‌های شبه‌دینی نیز می‌شود. این نکته مهم با توضیح دو واژه «Religious» و «Religion» بیشتر روشن می‌شود. واژه Religious و Religion هر دو در معنای دین و مذهب به کار می‌روند با این تفاوت که Religious در معنای عام‌تر استعمال می‌شود و مراد از آن، همه آیین‌ها و مناسکی است که جنبه دینی و معنوی دارند. در مقابل واژه Religion به نسبت در معنای خاص‌تری به کار می‌رود و مراد از آن، ادیان بزرگ و ساختارهای دینی با انسجام و چارچوب مستحکم‌تر است. زمانی که درباره دینی بودن جنبش‌های نوپدید سخن می‌گوییم Religious را در سر می‌پرورانیم و نه Religion را. بنابراین اینان جنبش‌های اجتماعی نوپدیدی هستند که دینی‌اند و از تعالیم و آموزه‌های معنوی شکل می‌گیرند و داعیه به سعادت‌رساندن پیروان خود را دارند.

ب. ارائه تعریف با ارجاع به مصداق

رکن اصلی در این تعریف، استناد به خصوصیات مصادیق خارجی است.^۴ یعنی همان خصیصه‌های مشترک و پایداری که هویت مصداق را روشن می‌کند؛ در قالب کلمات و جملات در آمده، چارچوب اصلی تعریف را تبیین می‌نماید، اما جنبش‌نوپدید دینی دارای مصادیق بیشماری است کثرت فراوان و تنوع بیش از اندازه آنان موجب می‌شود تا تصمیم‌گیری در باره مؤلفه‌هایی که در تمام آنها یکسان است بسیار دشوار جلوه کند. به دیگر سخن، با نگاه کلی به این پدیده باید چنین گفت که مهم‌ترین قدرمیتین اذعان به این نکته است که «جنبش‌ها به شدت با یکدیگر متفاوت‌اند» با این همه آیا می‌توان به برخی از موارد کلیدی و مشترک اشاره کرد؟ در اینجا تلاش می‌کنم تا به پاره‌ای از قدرمیتین‌ها اشارتی داشته باشم. با این حال، شاید بتوان مصادیقی را یافت که فاقد موارد ذیل باشند، لکن مهم آن است که اگر بخش قابل توجهی از این موارد در گروه معنوی جدیدی یافت شود مصداقی از جنبش‌های نوپدید دینی است یا لااقل پتانسیل تبدیل به جنبش معنوی را به خوبی حائز است.

۱. رهبر فرمندی در رأس امور وجود دارد که داعیه‌دار پیام منحصر به فرد است.
۲. تنها یک عقیده درست و یک راه حقیقی وجود دارد.
۳. توقع وفاداری بی چون و چرا و اطاعت محض از پیروان.
۴. او مانیسیم معنوی و فردگرایی در آنها موج می‌زند (معنویت شخصی).
۵. وجود نوعی سیر و سلوک درونی و خواهان تجربه معنوی - عرفانی.
۶. عضوگیری فرقه غیر معمول و از میان کلیت جامعه است.
۷. در مقایسه با ادیان رسمی تلاش می‌کنند برداشت‌های دقیق‌تر و روشن‌تری از حقیقت ارائه دهند.
۸. به وجوه اشتراکی تمامی ادیان سنتی توجه دارند و از آنها در نظام عقیدتی خویش بهره می‌گیرند.
۹. بیش از حد احساسی و عاطفی‌اند.
۱۰. فاقد خصیصه‌های ریاضت‌کشی هستند.
۱۱. با سنت‌هایی که از دل آنان بیرون آمده‌اند تفاوت‌های فاحشی دارند و معمولاً به نقد آنها می‌پردازند.
۱۲. آنها نسبت به وضعیت معنوی معاصر دیدگاه انتقادی و نکوهشی دارند یا لاقلاً سکوت می‌کنند.
۱۳. معمولاً به نظم و دگرگونی‌های آخرالزمانی معتقدند و بعضاً خواهان ابداء و احیای مدینه فاضله‌اند.
۱۴. خواهان تربیت انسان‌های خوب هستند.
۱۵. گسترش تناسخ باوری در میان جنبش‌ها جدید حیرت‌انگیز است.
۱۶. توصیف و تبلیغ تصورات جدیدی از رستگاری.
۱۷. خدمت به دیگران - یا همان «خدمت بدون چشم‌داشت» - موضوع فراگیری در جنبش‌هاست.
۱۸. تعصب‌زدایی نسبت به اعتقادات قبلی.
۱۹. شور و اشتیاق فراوانی در نسل اول اعضا مشاهده می‌شود.
۲۰. وضوح و قطعیت در نظام اعتقادی.

۲۱. تعهد در سبک زندگی.

۲۲. تمایز میان خودی و غیر خودی.

۲۳. بی بهره یا فاقد مبانی و مباحث معرفتی هستند.

آنچه در قالب تحلیل مضمونی و تعریف با ارجاع به مصداق بیان شد، از نگاه نگارنده آخرین تلاشی است که می توان برای ارائه تعریف جنبش های نوپدید دینی ناظر به گسترش و پراکندگی آنها انجام داد. به خوبی می دانیم که می توان مصداقی در گوشه و کنار جهان یافت که تعریف ما را نقض کنند. با این همه، آنچه آمد کوششی برای ارائه تعریفی ناظر به کلیت جنبش ها بود و به همان اندازه که جهانی و بین المللی است به همان اندازه خالی از برخی موارد نقض کننده نیست. اما جدای از ارائه تعریف فراگیر می توان به «تعریف جزئی» نیز بسنده کرد. منظور از تعاریف جزئی تبیین جنبش هایی است که در یک منطقه جغرافیایی پدید آمده اند یا تبیین جنبش هایی است که از دل یک سنت فرهنگی - معنوی خاص سربر آورده اند. مزیت فوق العاده این گونه تعاریف احاطه بهتر و کامل تر بر مصداق مورد نظر است و عیب بزرگ آن فقدان کلیت و جامعیت مبتنی بر مصداق جهانی است.

نتیجه

مادامی از عنوان «جنبش های نوپدید دینی» یاد می کنیم باید متوجه باشیم که در باره هزاران مصداق خارجی صحبت می کنیم. زمانی که قصد تعریف جنبش های نوپدید دینی را داریم بایستی متفتن باشیم که قصد ارائه تعریفی کرده ایم که جامعیت ده ها هزار مصداق خارجی را پوشش می دهد، ضمن آنکه مانع اغیار است. بدیهی است انواع مصداق ناظر به فرهنگ خاص، محدوده جغرافیایی خاص و مبتنی بر سنت معنوی خاصی که از آن سر بر آورده اند و ... با یکدیگر اختلافات فاحشی دارند. ضمن آنکه جنبش های معنوی دارای خصیصه های انعطاف پذیر و متغیری هستند. بنابراین آیا می توان تبیین دقیق - جامع افراد و مانع اغیار - از جنبش های نوپدید دینی ارائه کرد؟

خیر، بدون شک پاسخ منفی است. در این محمضه تنها دو راهکار وجود دارد: ارائه تعریف خاص و موردی، ناظر به پاره ای از جنبش های معنوی و ارائه تعریف عام و کلی، ناظر به قدر متیقن های فرقه ای.

از آن جهت که جنبش‌های نوپدید دینی به شدت متأثر از جریان‌های معرفت‌شناسانه و اجتماعی بوده و هستند، نه تنها در شرق و غرب جهان، بلکه در هر کشور و منطقه جغرافیایی می‌بایست جنبش‌های معنوی را به واسطه زمان ویژگی‌ها، دسته‌بندی‌ها و روند شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی و فلسفی تعریف کرد. بنابراین باید اعتراف کرد که هیچ معنای واحد و فاقد اشکالی از جنبش‌های معنوی جهان وجود ندارد. بدین‌سان معنای جنبش‌های دینی ناظر به وضعیت پیدایش و اقسام‌شان در ایران، با معنای جنبش‌های معنوی هندوستان یا ژاپن متفاوت است. همچنین تفاوت فاحشی میان تعریف ما از جنبش‌های معنوی شرق آسیا با جنبش‌های پدید آمده در خاورمیانه وجود دارد. این تفاوت فراوان میان تعریف فرقه‌ها در آسیا در مقایسه با جنبش‌های اروپا و آمریکا و بالخصوص امریکای جنوبی و آفریقا دو چندان می‌شود. بنابراین باید به «ارائه تعریف خاص و موردی، ناظر به پاره‌ای از جنبش‌های معنوی» بسنده کرد که البته این مدل خالی از اشکال نیست و مهم‌ترین آن فقدان کلیت و جامعیت مبتنی بر مصادیق جهانی است.

اما اگر معتقد باشیم که همچنان می‌توان تعریف جامعی مبتنی بر تمامی یا اکثر مصادیق خارجی تهیه کرد تنها می‌توان به «ارائه تعریف عام و کلی، ناظر به قدرمتیقن‌های فرقه‌ای» متمسک شد. بدین معنا که جنبش‌های نوپدید دینی هر گروه و حرکت اجتماعی است که بعد از دهه ۱۸۰۰ میلادی مبتنی بر قرائت‌های اومانسیسم، سکولاریسمی و عقلانیت ابزاری و... از آموزه‌های معنوی، داعیه ایده جدید و آسانی در به سعادت رساندن انسان معاصر را دارند. ضمن آنکه این گروه‌ها دارای پاره‌ای ویژگی مشترک‌اند که مهمترین آنها عبارتند از: رهبر فرهمند با پیامی منحصر به فرد، طلب اطاعت محض از پیروان، معنویت‌شخصی، اقتباس از تعالیم دیگر ادیان و نقد کلیت ادیان، تلاش برای ارائه برداشت‌های دقیق‌تر و روشن‌تر از حقیقت، بیش از اندازه احساسی و تزلزل در بنیادهای معرفتی، تفاوت فاحش با سنتی‌های عرفی که از آن پدید آمده‌اند، تعهد در سبک زندگی و تمایز میان خودی و غیرخودی و...؛ اما در این مدل نیز با دو مشکل اساسی دست به گریبانیم: نخست آنکه برای تعریف عام و کلی موارد نقض‌کننده یافت می‌شود و دیگر آنکه، چنین تعریفی نمی‌تواند تمام مشکلاتی که در بخش «ضرورت‌ها و چالش‌های پیش‌رو» بدان اشارتی رفت را به نحو قابل قبولی پاسخ گوید.

پی نوشت‌ها

۱. زمانی که دین در بستر جامعه طنین انداز می‌شود و بر بسیاری از ساحت‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارد و اقشار جامعه را با خود همراه می‌سازد، می‌توان ناظر به چارچوب‌ها و ساختار اجتماعی، فرهنگ و روابط انسانی سطوح متفاوتی را در دین مشاهده کرد. به عبارت دیگر، دین بماهو دینی که در جامعه انسانی وارد می‌شود و نهادینه می‌گردد با گذر تاریخ و به دلیل قالب اجتماعی دارای نمودهای بارز متمایزی می‌شود.

2. Ernst Troeltsch
3. Denomination
4. Calvinism
5. Methodism
6. Cult

۷. New Religious Movements یا هر عنوان دیگری که بر این پدیده جدید اطلاق می‌شود؛ مانند ادیان جدید، ادیان بدیل، جنبش‌های نوپدید معنوی، معنویت‌گرایی جدید و فرقه‌گرایی جدید و ... هر چند تمامی این عناوین اندک اختلافی با هم دارند لکن تسامحا در این مقاله از تمامی اسامی مذکور برای اشاره به این پدیده جدید دینی استفاده کرده‌ام.

۸. خاطر نشان می‌دارم که بسیاری از پژوهشگران هر گاه طبق قاعده و مقتضای گفتار و نوشتار خویش لازم می‌آید تا به تعریف جنبش‌های نوپدید دینی بپردازند، به توصیف جزئی از زمان، مکان، گستره و نحوه پیدایش جنبش‌ها اشاره می‌کنند و دست از تلاش برای ارائه تعریف صحیح برمی‌دارند.

۹. قبلاً گذشت که تعاریف فرقه با آنچه در باب چیستی جنبش‌های نوپدید دینی ارائه می‌دهیم متفاوت است. با این همه اذعان داریم که اوصاف و تعاریف ارائه شده از «فرقه» بیشترین شباهت را با تعریف جنبش‌های نوپدید دینی دارند. بنابراین در این مجال - هر چند تسامحاً - به برخی از تعاریف فرقه استناد کردیم که چنین قرابتی را در خود جای داده‌اند. لکن در آخر - بالاخص در بخش ارائه تعریف با ارجاع به مصداق - به خوبی تمایز تعاریف سنتی از فرقه و آنچه از آن به جنبش‌های نوپدید دینی یاد می‌کنیم متمایز خواهد شد.

۱۰. هدف این بخش مقاله کنکاش درباره صحت و سقم و داروی ارزشی از جنبش‌های نوپدید دینی نیست، چرا که لازمه چنین داوریی اسناد به مدارک متقن و مفصل‌تری است و صرف تعبیری نظیر تعالیم منحرف، مخالف یا ردکننده، لزوماً دارای بار منفی نسبت به جنبش‌های

نوپدید دینی نیستند و ارزش داوری در آنها دیده نمی‌شود. بلکه هدف تنها بیان تعاریف الهیاتی است که از آنها بوی بدبینی یا خوش‌بینی نسبت به جنبش‌های دینی استشمام می‌شود. نگارنده در این مجال تلاش می‌کند تا تعاریف پژوهشگرانی را ارائه دهد که مبتنی بر دید الهیاتی خویش نگاه ارزشی به جنبش‌ها داشته‌اند. هر چند لازمه تحلیل و نتیجه‌گیری از درستی ادعاهای ایشان مجال مفصل دیگری را می‌طلبد.

۱۱. در ادامه درباره نظریه ماری پت‌فیشر بیشتر سخن خواهیم گفت Mary Pat Fisher .

۱۲. گوردون ملتون نیز در تعریف آنها می‌گوید: «بیان‌های جدید مذهبی‌اند که با نیروهای سکولاریزه‌کننده در هدایت مسیر آینده جامعه غربی گام برمی‌دارند (ملتون، *ادیان جایگزین نوین در مغرب زمین*، ص ۱۱۰۲)

۱۳. مرادم از مشرق زمین بیشتر مردمان آسیای شرقی است.

۱۴. بدیهی است که لازمه تهیه تعریفی مبتنی بر ارجاع به مصداق، بررسی و تحلیل مصداق جنبش‌هاست و اینکه پس از تحلیل دقیق و مفصل، درون‌مایه و روح حاکم بر هر کدام از مصداق مشخص گردد و نهایتاً قدر متیقن‌های مصداق به مثابه خصیصه‌های بارز انواع جنبش‌های نوپدید دینی ارائه گردد. وانگهی، در لابه لای مقاله به کثرت مصداق جنبش‌ها اشاره شد. بنابراین، مقاله حاضر گنجایش بررسی مصداق را ندارد. آنچه اکنون با عنوان «شاخصه‌های ۲۳ گانه» آمده نتیجه تحلیل و بررسی بخش قابل توجهی از جنبش‌های داخلی و خارجی است که نگارنده در مقالات و کتاب‌های دیگری به انجام رسانده است (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به ۱۰ رساله‌ای که توسط نگارنده و انتشارات بهداشت معنوی به طبع رسیده است).

منابع

پترسون و همکاران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمدنراقی و ابراهیم‌سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸.

پت‌فیشر ماری، *دین در قرن بیست و یکم*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم،

۱۳۸۸.

فرامرزق‌راملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد،

۱۳۸۰.

کریسایدز، جرج، "تعریف معنویت‌گرایی جدید"، ترجمه باقر طالبی، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۲۰.

کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت، ۱۳۸۱.

گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه محمد چاوشیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

ملتون، گوردون، "ادیان جایگزین نوین در مغرب زمین"، در راهنمای ادیان زنده نوشته جان هینلز، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_____، "مطالعات ادیان جدید؛ گذشته و حال"، ترجمه باقر طالبی دارابی، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱۵.

همیلتون ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷.

Advances in the Psychology of Religion, Ed. By: L. B. Brown New York: Pergamon Press, 1985.

Beckford, J. and M. Levasseur "New Religious Movements in Western Europe" in: *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Ed. By: J. Beckford, London: Sage, 1986.

Braden, Charles, *These Also Believe*, New York: Macmillan, 1951.

Challenge and Response. Ed. By: Bryan Wilson and Jamie cresswell, new york and London: Routledge, 1999.

Cushman, Philip, *The Politics of Vulnerability: Youth in Religious Cults*, London: Psychohistory Review, 1984.

Galanter, Marc, *Charismatic Religious Sects and Psychiatry: An Overview*, American Journal of Psychiatry, 1982.

Health Lawrence Lilliston and Gary Shepherd" in: *New Religious Movements: Richardson, J. Psychological and Psychiatric Studies of New Religions in: Saliba, John, Psychiatry and the Cults: An Annotated Bibliography*, New York: Garland Press, 1987.

Lilliston Lawrence and Gary Shepherd "New Religious Movements and Mental Yinger, Milton, *Religion , Society, and Individual*, New York: Macmillan Coompany, 1957.

Martin, Walter , *The New Cults*, Santa Ana: CA Vision House, 1980.

Niebuhr .R; *The Social Sourcesof Denominationalism*, New York, World Publishing, 1957.

- Saliba, John, *Understanding New Religious Movements*, New York: Altamirap
Ress, 2003.
- Stark, Rodney, "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General
Model" in: *Cult And New Religious Movements*, Ed. By: Lorne L. Dawson:
Blackwell Publishing, 2003.
- Wilson, B., *Religious Sects*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.

علت مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

احمد شه علی *

چکیده

مرگ سه قسم است: مرگ اخترامی؛ ارادی؛ مرگ. در علت مرگ اخترامی و ارادی اختلافی وجود ندارد؛ علت مرگ اخترامی، عدم قابلیت بدن برای تداوم تعلق نفس به آن است. علت مرگ ارادی، تزکیه نفس و ریشه کن کردن هواهای نفسانی و قطع تعلق نفس به بدن به اراده سالک است. آنچه مسئله اصلی این تحقیق را در برمی گیرد، بحث از علت مرگ طبیعی است. در پاسخ به علت مرگ طبیعی، سه رویکرد در فلسفه اسلامی وجود دارد. الف. رویکرد ابن سینا و اطبا که به علت مادی و قابل مرگ می پردازند و تبیین فیزیولوژیک از مرگ ارائه می دهند؛ ب. رویکرد کلامی که به علل غایی بالعرض مرگ می پردازند؛ ج. رویکرد وجودی ملاصدرا که از غایت ذاتی و سبب حقیقی مرگ بحث می کند و از این راه ضرورت مرگ را برای همه آحاد بشری اثبات می کند. از نظر ملاصدرا علت مرگ طبیعی، استکمال نفس است. این دیدگاه از حیث نظام وارگی و بدیع بودن، شایان توجه و تحقیق است؛ در این مقاله به تبیین، تحلیل و بیان وجوه تمایز نظریات موجود و کاستی های هر یک پرداخته می شود.

کلید واژه ها: نفس، مرگ، اخترامی، طبیعی، ارادی، علت مرگ، استکمال نفس، ملاصدرا.

مقدمه

اهمیت بحث از مرگ را باید در سرشت رازآلود آن و پیوند سرنوشت آدمی با آن جستجو کرد. بی‌شک سرنوشت هر کسی با مرگ پیوند خورده و آگاهی از مرگ، آگاهی از ساحتی از وجود انسان است. با اینکه ما غالباً درکی تجربی از این مسئله داریم و از طریق تجربه می‌دانیم که انسان‌ها می‌میرند، اما در اصل پدیده مرگ تردید نداریم و هرچند در طی تاریخ کسانی در وجود خدا شک کرده اند؛ اما کسی در اصل وجود مرگ شک نکرده و ادعا نشده تا ابد باقی است!

یکی از عمده‌ترین مسائلی که انسان در قوس صعود با آن مواجه می‌شود مرگ است. در بین مباحث مرگ، بحث از علت مرگ نیز جایگاه محوری دارد. آنچه محل نزاع و مسئله اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد «مرگ طبیعی» است و در علت وقوع دو قسم دیگر مرگ (اخترامی و ارادی) اختلاف نظری نیست. علت مرگ اخترامی، عدم قابلیت بدن برای تداوم تعلق نفس به آن به علت حوادث ناگهانی و علت مرگ ارادی، تزکیه نفس و ریشه کن کردن هواهای نفسانی و قطع تعلق نفس به بدن به اراده سالک است. پزشکان تبیین طبی از علت مرگ دارند و اسباب مادی مرگ را ذکر می‌کنند. متکلمان از فواید مرگ و علل غایی آن سخن می‌گویند و فلاسفه نیز رویکردهای مختلفی به مرگ داشته‌اند. ملاصدرا با یک ایده ابتکاری، سبب مرگ را در مباحث متافیزیکی جستجو می‌کند. در این مقاله، آراء موجود و نقد ملاصدرا بر نظرات رقیب و دیدگاه ملاصدرا بررسی شده است.

اقسام مرگ

مرگ به معنای عام به معنی انتقال از نشئه‌ای از وجود به نشئه دیگر وجود یا خفا و کمون از نشئه‌ای و ظهور و بروز نشئه دیگر وجود است (حکیم زنوزی، ص ۲۱۷). مرگ به این معنا امر وجودی است که انسان از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای دیگر تحول و تطور پیدا می‌کند. همان‌طوری که موت امری وجودی است، طرفین آن نیز (دنیا و آخرت یا به تعبیر دیگر باطن و ظاهر) امری وجودی است. شخص با مرگ از ساحت ظاهری وجود به ساحت باطنی عالم منتقل می‌شود. مرگ نسبتی نسبی است و در مقایسه با روح، تولد حیات جدید است. بنابراین موت بالذات بر بدن و بالعرض بر نفس عرض می‌شود (آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۲۵).

مرگ دو قسم است: ارادی و اضطراری. موت ارادی یا خلع بدن، مرگی است که بر اثر تصفیه و تزکیه باطن و ریشه کن کردن هوای نفس به وجود می آید. از نظر عارفان حیات نفس در ترک هوای نفس است (و هو قمع النفس و قتلها و قلع شهواتها) (سبزواری، ص ۴۳۰). منشأ موت ارادی ریاضت‌های علمی و عملی است که براساس آن برخی از حقایق بر سالک منکشف می شود (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۷۷۷). برخی از حکما در تعریف انسان حیوان ناطق مائت (میرنده) ذکر کرده اند، احتمال دارد مقصود ایشان از این قید «مائت» مرگ ارادی باشد؛ زیرا تا باب «فنا فی الله» در انسان گشوده نشود انسان به امکان کمال حقیقی نائل نمی شود (همو، شرح بر زادالمسافر، ص ۲۵۵). در مقابل «مرگ ارادی»، «مرگ اضطراری» وجود دارد و آن مرگی است که به اجبار و اضطرار تعلق نفس به بدن قطع می شود (خواه منشأ این اضطرار نفس یا بدن باشد). ملاک در تمایز این نوع مرگ، از مرگ ارادی، قطع تعلق اجباری است. مرگ اضطراری به دو قسم تقسیم می شود: مرگ اخترامی و مرگ طبیعی. مرگ اخترامی که به آن «اجل معلق» می گویند، عبارت است از خاموش شدن حرارت غریزی به وسیله عوارض و آفات ناگهانی (ملاصدرا، سفار، ج ۹، ص ۵۵). در این نوع مرگ بدن به واسطه عامل ناگهانی و خارجی به گونه ای فاسد می شود که قابلیت تدبیر و تعلق نفس را از دست می دهد (همان، ص ۵۲-۵۰). قسم دیگر مرگ اضطراری در مقابل موت اخترامی، «موت طبیعی» می باشد. تعریف‌های متفاوت و گاه متهاافت از موت طبیعی ارائه شده است. علت آن، تفاوت مبانی و نظرات گوناگون (فلسفی، طبی، کلامی، اخلاقی و...) به این مسئله است. اینکه به تحلیل آراء مسئله علت موت طبیعی می پردازیم پس از بیان علت آن، ماهیت موت طبیعی نیز روشن می شود.

انواع رویکردها به مسئله علت مرگ

رویکرد غالب افراد به مسئله علت مرگ، نگاه فیزیولوژیکی است. انسان‌ها پس از شنیدن فوت اشخاص، از علل مادی و طبی آن می پرسند، اما علت مرگ یک موضوع چند وجهی است. علاوه بر عوامل مادی، علل غیر مادی نیز می تواند در تحقق آن مدخلیت داشته باشد. مرگ به عنوان یک امر حادث می تواند علت فاعلی، غایی و مادی داشته باشد بر این اساس رهیافت‌های مختلفی به مرگ صورت گرفته است.

مرگ یک امر وجودی است و از سنخ ماهیات که دارای جنس و فصل هستند نیست. نحوه موجودیت آن نظیر اراده، حرکت و زمان (بر اساس نظر صدر المتألهین)، از سنخ وجود است، نه ماهیت. سه گونه تبیین از علت مرگ وجود دارد: ۱. طبی؛ ۲. کلامی؛ ۳. فلسفی. اکنون هر یک از این سه رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف. رویکرد طبی

از آنجا که طب قدیم و پزشکی جدید در روش و مبنا، تفاوت اساسی دارند، نگرش هر یک به مسئله علت مرگ نیز متفاوت است. اطبا سنتی بر اساس پذیرش روح و ارتباط آن با بدن، به تفسیر طبی از «سبب مرگ» می‌پردازند. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که رویکرد طبی به سبب مرگ دارد (ابن سینا، القانون، ص ۳۲ و شرح الاشارات و التنبیها، ص ۵۰۹-۵۰۸). رویکرد دیگری که از حیات و ممات تفسیری صرفاً مادی ارائه می‌دهد و جایگاهی برای موجودیت روح و نقش آن در تدبیر بدن قائل نیست. دیدگاه «پزشکی مدرن» (طب آلپاتیک) است.^۱ بر اساس رویکرد طب سنتی، روح وجود دارد ولی مدخلیتی در مرگ ندارد؛^۲ ولی در طب جدید، روح وجود ندارد قهراً مدخلیتی نیز در مرگ ندارد. براساس روش اول روح از بدن مفارقت می‌کند؛ زیرا قابلیت تعلق نفس را از دست داده، ولی براساس روش دوم مرگ اتفاق می‌افتد چون اعمال حیاتی بدن مختل شده است. بنابراین اساس روش دوم بر انکار روح مبتنی است. بدین ترتیب رهیافت طبی به علت مرگ خود به دو رویکرد اصلی تقسیم می‌شود (رویکرد طب قدیم و طب جدید) که هر یک از آنها از حیث مبانی و پیش فرض‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. در زیر به اختصار به دیدگاه هر یک اشاره می‌شود.

۱. طب قدیم: براساس نظر ابن سینا و طبای قدیم وقوف قوه غاذیه سبب موت طبیعی است. در توجیه علت وقوف قوه غاذیه ادله متفاوتی ذکر کرده‌اند. رایج‌ترین این توجیها، از طریق «حرارت غریزی» است، بر اساس این دیدگاه، حرارت غریزی سبب حیات است و فقدان آن نیز سبب موت است. (همو، القانون، ص ۳۲) از دیدگاه آنان حرارت ابتدا نقش سازندگی دارد و در حد اعتدال است، اما وقتی اشتداد پیدا می‌کند موجب از بین رفتن رطوبت می‌شود، پس از فنای رطوبت بدن، حرارت نیز از بین می‌رود.^۳ ملاصدرا دیدگاه اطبا را که حرارت را در ابتدا

سازنده و در انتها از بسین برنده است مخدوش می‌داند. از دیدگاه ایشان حرارت همواره نقش تحلیل برنده دارد اما این قوه‌ی غذایی است که تحلیلات آن را جبران می‌کند. از نظر ایشان حدوث و حیات حرارت غریزی، با افاضه‌ی نفس است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۹۰). وجه دیگر وقوف قوه‌ی غذایی، «تناهی قوای جسمانی» است. براساس قواعد حکمی، قوای جسمانی محدود و متناهی هستند بنابراین افعال آنها نیز متناهی است و با تناهی قوه‌ی غذایی قوای وابسته به آن نیز زایل می‌شود و مرگ فرا می‌رسد (همو، اسفار، ج ۸، ص ۱۰۴).^۴

۲. طب جدید: از دیدگاه طب جدید، قطع اکسیژن رسانی توسط خون و از کار افتادن جریان خون (نبض، فشار خون و تنفس) علت اصلی مرگ است. با قطع جریان خون اعمال حیاتی بدن متوقف می‌شود و مرگ اتفاق می‌افتد. جریان خون حامل اکسیژن و مواد ضروری بدن است و سبب زنده نگه داشتن بافت و اعضای بدن می‌شود. بنابراین علت حیات از دیدگاه طب جدید وجود جریان خون در بدن و علت مرگ نیز قطع جریان خون است (رک. آرتورگایتون، ص ۴۴۷-۴۳۶).

بررسی رویکرد طبی از مسئله علت مرگ

وجه جامع و مشترک بین طب جدید و قدیم، جستجوی مرگ در اختلالات مزاجی و فساد اعضای بدن است. ملاصدرا نگرش طبی به مسئله علت مرگ را دو گونه نقد می‌کند. وی گاه در مقام یک طبیب، به نقد درون سیستمی دیدگاه اطبا می‌پردازد (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۹۰) و گاه بر اساس مبانی فلسفی مبانی آنان را نقد می‌کند. وی معتقد است آنچه ابن سینا در تناهی قوای جسمانی در علت مرگ ذکر کرده صحیح نیست زیرا این سخن زمانی صحیح است که قوای جسمانی به تنهایی علت حیات باشد اما اگر علت آنها به امداد موجود مجرد یا اجرام سماوی باشد فعالیت قوا نیز نامتناهی می‌شود (همان، ص ۸۹).

با توجه به اینکه در توجیه اطبا قدیم اشتداد حرارت غریزی موجب از بین بردن رطوبت بدن و در نتیجه از بین رفتن خودش می‌شود لازمه این دیدگاه این است که فاعل‌های طبیعی در

تحریکات ذاتی خود مقتضی فساد خود شوند و بطلان این مسئله بدیهی است زیرا همه ممکنات دارای غایات حقیقه هستند که مکمل ذات آنهاست و این با تباهی فاعل طبیعی به وسیله حرکت‌های خود ناسازگار است (حکیم زنوزی، ص ۱۸۲).

بر اساس رویکرد ابن سینا و اطبا قدیم، علت موت، علت حیات است و ایشان علت حیات را در «حرارت غریزی» جستجو می‌کنند، لذا علت مرگ را نیز حرارت غریزی می‌دانند اما جستجوی علت حیات در حرارت غریزی قابل تأمل است؛ زیرا حرارت غریزی، بر فرض اثبات تجربی آن، علت اعدادی^۵ تعلق حیات به بدن هستند نه علت حیات. در واقع منشأ آثار حیاتی که از موجود زنده سر می‌زند، نفس است و حرارت غریزی صرفاً ممد حیات است. همان‌طور که چشم ابزاری است که قوای نفس به واسطه آن می‌بیند، حرارت غریزی نیز چنین است. آثار حیاتی موجود زنده، بالذات به نفس مربوط است و بالتبع به بدن نسبت داده می‌شود.

نقد دیگر بر رویکرد طبی، حصر روش شناختی به مسئله علت مرگ است. در هر دو رویکرد (طب قدیم و جدید)، صرفاً اختلال در بدن، سبب مرگ می‌شود با توجه به اینکه انسان ساحات وجودی متفاوتی دارد لذا علت مرگ نیز به تنوع ساحات وجودی او می‌تواند متفاوت باشد و مسئله سبب مرگ، نیز مسئله چند وجهی است. مرگ پدیده‌ای متافیزیکی است و عوامل غیر تجربی در حدوث آن، به عنوان علت قریب نیز می‌تواند مؤثر باشد به طور کلی در این نحوه از تفسیر مرگ، پیوند آن با ماوراء الطبیعه قطع شده و صرفاً نگاه فیزیولوژی به این مسئله شده است. عوامل غیر مادی^۶ نیز می‌تواند سبب وقوع این موت گردد. به عنوان مثال می‌توان از وقوع مرگ در جایی که شخص در صحت کامل جسمانی است، سخن گفت و برای توجیه علت آن از عنصر «مصلحت الهی» و مطابقت با نظام کل و نظام احسن استفاده کرد. این ادعا اگر چه نیاز به تبیین و اثبات دارد اما در مقام یک فرضیه می‌توان برای رد ادعای رقیب به کار گرفته شود.

خطای دیگر رویکرد فیزیولوژی به مسئله مرگ، عدم تفاوت بین ابزار مرگ و علت مرگ است^۷ به نظر می‌رسد، حداقل در مواردی، آنچه اطبا آن را به عنوان مرگ می‌دانند، در واقع ابزار مرگ است. بسیاری از بیماری‌ها و اختلالات مزاجی که پزشک آن را سبب مرگ معرفی می‌کند، ابزار مرگ است و سبب آن می‌تواند چیزی غیر از آن مثلاً یک عامل ماورائی باشد.

ب. رویکرد کلامی

در برابر این پرسش که چرا مرگ پدید می‌آید، گاه به علت غایی بالذات مرگ (ملاصدرا) و گاه به علت مادی و قابل‌ی مرگ (رویکرد طبی) و گاه از اسباب غایی بالعرض مرگ سخن به میان می‌آید (رویکرد کلامی). در رویکرد کلامی از اسباب غایی مرگ و آثار و فواید مترتب بر آن، ضرورت وجود مرگ اثبات می‌شود. در کلام به لحاظ اقتضای مباحث کلامی و الهیاتی ابتدا پرسش می‌شود که چرا خداوند، انسان را می‌آفریند و پس از آفریدن او را می‌میراند و اساساً چرا در نظام آفرینش پدیده‌ای به نام مرگ وجود دارد؟ در برابر این پرسش پاسخ‌های ذیل داده شده است:

۱. عده‌ای در ضرورت مرگ گفته‌اند اگر مرگ نباشد، افراد بشر تا بی‌نهایت باقی می‌مانند در نتیجه ماده‌ای که از ابدان آنها ساخته شده تمام می‌شود و آیندگان نمی‌توانند موجود شوند و اگر هم ماده‌ای بر تکون آنها باشد مکانی برای زیستگاه و تغذیه نیست (ملاصدرا، سفار، ج ۸، ص ۱۰۴) بر اساس این رویکرد، علت مرگ سابقین، به وجود آمدن شرایط زندگی زیستگاه بررسی سابقین است.

۲. اگر مرگ نباشد، انسان‌های ظالم به ظلم و فساد خود ادامه می‌دهند و هرگز نتیجه عمل خود را نمی‌بینند و حق مظلومین ضایع می‌شود. و از آن جا که منشا فساد دوام افراد است با دوام افراد، فساد نیز در عالم دوام پیدا می‌کند (همانجا).

۳. در توجیه مشابه دیگری گفته شده، اگر مرگ نباشد، انسان‌های نیکوکار بدبخت‌ترین مردم هستند زیرا آنها رنج دنیوی را تحمل کرده و از لذات آن چشم‌پوشی نموده‌اند و اگر مرگی نباشد آخرت نیز وجود نخواهد داشت تا پاداش اعمال خود را ببینند (همانجا).

بررسی رویکرد کلامی

دیدگاه اول مبتنی بر طبیعیات قدیم و حاکی از نقص شناخت آنها از زمین و ذخائر آن است. این دیدگاه ضرورت را اثبات نمی‌کند، زیرا اگر علت موت ارتزاق است به مقدار ارتزاق، امکان عدم مرگ وجود را و اگر علت مرگ، کمبود مکان است به مقدار وجود مکان، امکان عدم موت وجود دارد و از آنجا که ضرورت موت طبیعی با علت موت طبیعی رابطه تنگاتنگی

دارد، اگر ضرورت موت ثابت نشود، نمی‌توانیم از علت دائمی موت طبیعی سخن گفت؛ زیرا بحث از علت موت زمانی معنادار است که ابتدا ضرورت مرگ را پذیرفته باشیم وجه این توقف نیز روشن است چه اینکه در بحث علت مرگ ابتدا فرض می‌شود که مرگ یک مسئله ضروری و دائمی (و نه اتفاقی) است آنگاه بحث می‌کنیم علت این مسئله ضروری چیست؟ اما اگر علت مرگ اتفاقی یا حتی اگر اکثری بدانیم نمی‌توانیم به دنبال علت دائمی آن باشیم. به عبارت دیگر، ما ابتدا بر اساس ادله عقلی و نقلی مفروض انگاشته‌ایم که هر کسی ضرورتاً می‌میرد آنگاه بحث می‌کنیم که چرا همه انسان‌ها بالضروره می‌میرند و وجه این ضرورت چیست؟ آیا منشأ آن اختلالات جسمانی است یا تکامل روح یا فایده ای که بر انسان مترتب می‌شود یا فرض‌های دیگری قابل طرح است.

نظر دوم و سوم نیز صحیح نیست و هیچ یک نظریه صحیحی برای توجیه علت مرگ نیست، زیرا اولاً این اقوال و مشابه آن، ضرورت مرگ را برای تمام افراد اثبات نمی‌کند (همان، ص ۱۰۵) ثانیاً اصل وجود ظلم و ظالم در عالم شر بالقیاس است نه شر مطلق، زیرا ظلم زمینه تکامل سایرین را فراهم می‌کند و چنان که حکما تصریح کرده‌اند وجود شخص ظالم یا نوع ظلم در عالم، خالی از مصلحت نیست (همان، ص ۱۰۴) ثالثاً مکافات مظلوم به وجهی غیر از وجوه مذکور قابل حسابرسی است (همانجا). از دیدگاه ملاصدرا این نظرات غایت‌های عرضی موت را تبیین می‌کند نه غایت حقیقی موت را، غایت‌های عرضی، غایت‌هایی هستند که جزء توابع و نتایج مترتب غایت‌های حقیقی هستند به عبارت دیگر رویکردهای مذکور خلط علت و نتیجه کرده‌اند آنچه علت مرگ ذکر شد در واقع نتیجه و منافع مرگ است نه علت آن (همانجا). از آن جا که این مورد مانند سایر موارد غایت عرضی و منافع موت را ذکر می‌کند لذا نمی‌تواند علت واقعی مرگ باشد، در نتیجه جزء قیاسات خطابی هستند و مبدا برهان قرار نمی‌گیرد (همانجا). این دیدگاه ضرورت علاوه بر اینکه علت مرگ را اثبات نمی‌کند از اثبات مرگ نیز ناتوان است. در نظریه دوم، ضرورت مرگ صرفاً برای ظالم و مظلوم اثبات می‌شود حال آنکه افرادی وجود دارند که در هیچ یک از این دو قسم قرار نمی‌گیرند (نه ظالم هستند و نه مظلوم) لذا ضرورت مرگ برای آنها اثبات نمی‌شود.

در نظریه دیگر که رسیدن نیکوکاران به پاداش اعمال خود، علت مرگ شده نیز همین طور است و ضرورت مرگ را برای عده خاصی توجیه می کند و مانند موارد قبلی، فواید مرگ را بیان می کند نه سبب فاعلی و ذاتی آن.^۸

ج. نظریه ملاصدرا در مسئله علت مرگ

ملاصدرا با طرح ریزی مبانی نوینی در علم النفس، شالوده بسیاری از مباحث گذشتگان را متحول کرد. وی بر اساس اصولی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری نفس، حدوث جسمانی نفس، تحلیل جدیدی از مسئله مرگ ارائه می دهد. دیدگاه های پیشین، یا تحلیل فیزیولوژیک از مرگ ارائه می دادند یا غایات بالعرض و منافع و فواید مرگ را، علت مرگ می پنداشتند. اما در فلسفه ملاصدرا علت مرگ طبیعی، کمال نفس و استقلال ذاتی آن است. «سبب عروض الموت الطبیعی، استکمال النفس و استقلالها فی الوجود» (ملاصدرا، زاد المسافر، ص ۲۳).

طبق نظر ملاصدرا، از آنجا که نفس مبدأ مزاج و شکل دهنده اعضای بدن است، باید علت ضعف اعضای بدن را در ایام پیری در تغییر احوال نفس جستجو کرد نفس ناطقه به اقتضای طبیعتش به ماورای ماده و عالم تجردات توجه دارد ... در ایام پیری توجه نفس به عالم تجرد قوی تر می شود و به موازات آن از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می گردد و از آنجا که قوام مزاج بدن در گرو توجه و تدبیر نفس است، در اثر کاهش توجه نفس اختلالاتی در مزاج و در قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می شود این روند تا آنجا ادامه می یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم ماده در می یابد و به دنبال آن توجهش کاملاً از بدن قطع می شود (مصباح یزدی، ص ۱۵۲-۱۵۱).

بر اساس آموزه های ملاصدرا زمان مرگ طبیعی از ابتدای حدوث آغاز می شود زیرا نفس از ابتدای حدوث همواره در حال ادبار و اعراض از طبیعت و کم شدن تدریجی سایه نفس بر بدن و رو نهادن به موطن و جایگاه اصلی خود است و این سیر به عالم تجرد تا بدانجا ادامه می یابد که سرانجام آخرین رشته تعلق خود را از بدن قطع می کند و به دنبال استقلال نفس مرگ طبیعی اتفاق می افتد.

سبب الموت و حکمته هی حرکات النفوس نحو الکمال» (ملاصدرا،
الشواهد الربوبية، ص ۸۹).

مرگ طبیعی مانند میوه درختی است که تا زمانی که نارس است به شاخه درخت متصل است
و پس از رسیدن آن را رها می کند.

علت حدوث مرگ طبیعی آن است که نفس در مراتب استکمال و تحولات خویش، توجه
غریزی به عالم آخرت سلوک ذاتی به مبدا اعلی دارد (همانجا).
مبنای استقلال النفس بحیاتها الذاتية و ترک استعمالها آلات البدنية علی التدریج حتی ینفرد
بذاتها و یخلع البدن بالکلیة لصیروتها بالفعل (همانجا).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا علت مرگ طبیعی استکمال نفس و نیل به کمال لایق است.^۹
کمال و فعلیت نفس با شقاوت نیز سازگار است و شخص ممکن است در رذائل و کسب
ملکات شیطانی فعلیت پیدا کند (همانجا). بر اساس این دیدگاه سبب مرگ وصول به «کمال
لایق» است. نه کمال ممکن، زیرا کمال ممکن نامحدود و غیر متناهی است. هر شخصی به
حسب استعداد و قابلیت ظرف وجودی خاصی دارد که به محض اینکه به کمال خود برسد.
استعداد ماده تمام شود نفس قهراً و اضطراراً از بدن قطع تعلق می کند.

ملاصدرا بر خلاف اعتقاد رایج معتقد است که چون نفس به کمال و فعلیت رسیده، بدن را
ترک می کند لذا مرگ اتفاق می افتد. نه اینکه چون بدن فاسد شده، روح از آن مفارقت می کند.
در واقع چون نفس به فعلیت رسیده بدن را رها می کند نه چون بدن دچار اختلال شده، روح از
آن جدا می شود. علت ضعف و فتور در بدن هنگام پیری نیز بر همین اساس توصیه می شود. در
حقیقت پدیده پیری از دیدگاه ملاصدرا تبیین متافیزیکی (ونه طبی) می یابد. پدیده پیری نتیجه
کم شدن تدریجی توجه غریزی روح به بدن و اغراض و ادبار روح از بدن است. این توجه و
تدبیر مسئله ای اختیاری نیست بلکه تکوینی است که در اثر طی مراحل کمال ذاتاً کمتر به بدن
توجه می کند، در واقع چون نفس در حرکت جوهری خود از طبیعت فاصله می گیرد و به سمت
تجرد پیش می رود لذا توجه فطری آن به بدن کم می شود در نتیجه انواع ضعف ها و اختلالات
در هنگام پیری بروز می کند.

از دیدگاه ملاصدرا، مرگ طبیعی، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است لذا می توان گفت هر
انسانی بالضروره می میرد. صورت بندی استدلال ملاصدرا در ضرورت موت چنین است.

الف. انسان کائن است.

ب. هر کائنی می میرد پس انسان می میرد.

توضیح استدلال آنکه: بدن انسان کائن است و هئیت ترکیبی از نفس و بدن (انسان) نیز کائن است. هر چیزی که کائن است دچار کون و فساد می شود زیرا موجودات کائن از جمله انسان، همواره در حرکت هستند و پس از وصول به غایت حقیقی از حرکت می ایستند. حرکت با ابدیت سازگار نیست و پس از وصول به غایت و نیل به منتها، از حرکت باز می ایستد. انسان نیز پس از اینک به غایت حقیقی که ذات آن را استتکمال می بخشد برسد از حرکت باز می ایستد. بنابراین آنچه اولاً و بالذات مبتلا به مرگ می شود بدن و بالتبع بدن، مرگ بر انسان (که مرکب از نفس و بدن است) نیز اتفاق می افتد. پس موت برای انسان ضروری است؛ اما موت بر نفس عارض نمی شود زیرا براساس نظر ملاصدرا نفس در بقا، موجودی مجرد است و کون و فساد به موجود مجرد و تام عارض نمی شود (ملاصدرا، *سفار*، ج ۸، ص ۱۰۵-۱۰۴).

اهمیت دیدگاه ملاصدرا در این است که اولاً ضرورت مرگ را برای همه افراد اثبات می کند. ثانیاً غایت ذاتی و سبب حقیقی مرگ را بیان می کند، زیرا بر اساس این دیدگاه نفس به سبب وصول به غایت ذاتی خود، بدن را ترک می کند. غایت ذاتی، مکمل و متمم ذات صاحب غایت است (حکیم زنوزی، ص ۲۲۶). برخلاف دیدگاه متکلمان که از غایات بالعرض (آثار و نتایج) مرگ بحث می کنند. ثالثاً از آنجا که ملاصدرا غایت ذاتی مرگ را اثبات می کند می تواند به عنوان مبدأ برهان و حد وسط قرار گیرد اما غایت بالعرض جزء قیاسات خطابی است و حد وسط برهان واقع نمی شود (ملاصدرا، *سفار*، ج ۸، ص ۱۰۴).

ملاصدرا تعریف مرگ اخترامی را همان تعریف سابقین ذکر می کند و آن مرگی است که حرارت غریزی بدن به واسطه عوارض و آفات ناگهان خاموش می شود (همان، ص ۵۵). در این مرگ بدن به دلیل فساد و اضمحلال ناگهانی، قابلیت تدبیر و تصرف نفس را از دست می دهد (همان، ص ۵۰). ملاصدرا برای تمایز مرگ طبیعی و اخترامی به کشتی مثال می زند. انسان مانند کشتی است نسبت نفس به بدن همانند نسبت باد به کشتی است همان گونه که باد موجب حرکت کشتی است نفس نیز مبدأ حرکات بدن است. مرگ طبیعی همانند شدت وزیدن طوفان است که با شدت گرفتن طوفان، کشتی از بین می رود و موت اخترامی همانند زمانی است که

کشتی در اثر فرسودگی ارکان داخلی آن غرق می‌شود وقتی بدن نیز دچار اختلال و اضمحلال می‌شود به گونه‌ای که قابلیت تعلق نفس را از دست بدهد موت اخترامی اتفاق می‌افتد (همانجا).

تفاوت دیدگاه ملاصدرا با نظریات رقیب

براساس رویکرد ابن‌سینا و پزشکان علت مرگ طبیعی، فساد بدن است یعنی چون مزاج دچار اختلال و فساد می‌شود، مرگ اتفاق می‌افتد (ابن‌سینا، شرح‌الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۵۰۹-۵۰۸)، اما از دیدگاه ملاصدرا چون نفس به کمال می‌رسد اختلالات بدنی ظاهر می‌شود. آنچه از دیدگاه ابن‌سینا علت مفارقت نفس است (اختلال مزاج) از دیدگاه ملاصدرا معلول آن است (مصباح یزدی، ص ۱۵۲). براساس دیدگاه ابن‌سینا چون خانه بدن فرو می‌ریزد نفس ناچار است که عزم سفر کند. در حالی که بر اساس دیدگاه ملاصدرا، چون نفس به کمال رسیده و از بدن بی‌نیاز شده، مرگ اتفاق می‌افتد در واقع چون صاحب‌خانه (نفس) خانه (بدن) را می‌ریزد موت بوجود می‌آید.

جان عزم سفر کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

تفاوت دیگر ابن‌سینا با ملاصدرا، تفاوت روشی شناختی است. در فلسفه ابن‌سینا از مرگ تبیین تجربی ارائه می‌شود، در حالی که ملاصدرا نگاهی متافیزیکی به این مسئله دارد. تفاوت دیگر اینکه در رویکرد ابن‌سینا، ضرورت مرگ اثبات نمی‌شود زیرا، این رویکرد مبتنی بر علوم تجربی است و (تجربه) از اثبات (ضرورت) اشیا عاجز است تجربه فقط می‌تواند بگوید (تاکنون چنین بوده) و نه اینکه (همواره چنین است) در حالی که در فلسفه ملاصدرا (ضرورت) مرگ اثبات فلسفی می‌شود و معنی آن این است که مرگ امری ثابت و لامتغیر است و از این رهگذر آیه شریفه (کل نفس ذائقه الموت) (نساء ۷۸) تبیین معقولی پیدا می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا بر رهیافت‌های کلامی برتری دارد و از استحکام بیشتری برخوردار است، زیرا ملاصدرا ضرورت موت و سبب بالذات موت را برای تمامی افراد اثبات می‌کند، در حالی که در رویکردهای کلامی، هیچ‌گاه ضرورت موت اثبات نمی‌شود و آنچه را که به عنوان سبب موت ذکر می‌کنند در واقع، غایبات عرضی موت است. لذا جزء خطابه و

جدل قرار می‌گیرد و نمی‌تواند مبدأ برهان باشد بنابراین نظر ملاصدرا بر نظریات موجود در زمینه علت مرگ برتری دارد.

بررسی دیدگاه ملاصدرا در مسئله علت مرگ طبیعی

۱. در نظریه ملاصدرا، حداقل سه پیش فرض وجود دارد: الف. حرکت جوهری نفس که یکی از مبانی اصلی این نظریه است؛^۱ ب. وقوف حرکت جوهری نفس پس از وصول به استکمال (که مقارن با مرگ است). براساس این اصل، نفس پس از نیل به کمالات و بالفعل شدن استعدادها، از حرکت باز می‌ایستد و در واقع در این نظریه هنگامی که مرگ اتفاق می‌افتد حرکت جوهری نیز قطع می‌شود؛ ج. پیش فرض دیگر «ابزار انگاری صرف» بدن است. از نظر ملاصدرا تعلق نفس به بدن (پس از بلوغ صوری و پیش از بلوغ معنوی)، از نوع تعلق به سبب کسب کمالات است (همانجا). نفس در این مرحله صرفاً برای کسب پاره‌ای از کمالات نفسانی به بدن نیاز دارد (همان، ص ۲۰۲). براساس این دیدگاه، بدن ابزار تکامل نفس است. به عبارت دیگر، کارکرد بدن، به فعلیت رساندن قوا و استعدادات نفس است وقتی نفس از این جهت بالفعل شد از بدن بی‌نیاز می‌شود و مرگ اتفاق می‌افتد. در این دیدگاه نسبت بدن به نفس همانند نسبت عصا یا عینک با انسان است. همان‌گونه که انسان به علت ضعف بدن از عصا و به جهت ضعف چشم از عینک استفاده می‌کند همین‌طور نفس نیز در ابتدا به دلیل ضعف وجودی از بدن استفاده می‌کند اما وقتی که قوی گردید از بدن بی‌نیاز می‌شود همان‌طور که انسان از عصا و عینک بی‌نیاز می‌شود. نگاه ابزار انگارانه به بدن اختصاص به ملاصدرا ندارد و دیدگاه سایر فلاسفه اسلامی نیز است. به نظر ابن سینا علت تعلق نفس به بدن استکمال نفس است. نفوس برای برای کسب کمالات نیاز به بدن دارند و هر نفسی با ابزاری به نام بدن می‌تواند به کمال شایسته خود برسد (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۷۶). «انما احتاجت الی هذا البدن لان امکان وجودها لم یکن فی ذاتها بل مع البدن و احتاجت ایضاً الی البدن تنال به بعض استکمالها» (همانجا). بر اساس این عبارت، علت احتیاج نفس به بدن، در ترجیح حدوث نفس است و علت دیگر، پیدایش کمالات توسط بدن برای نفس است. با توجه به اینکه اصل حدوث نفس نیز به خاطر استکمال نفس است لذا منشأ تعلق همان کسب کمالات است (همو،

النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۰۵-۳۰۴). «و تشتد فی تجوهرها حتی تستقل بذاتها و تستغنی عن التعلق بالبدن الطبیعی» (ملاصدرا، الحاشیه بر الهیات الشفا، ص ۳۷).^{۱۱}

حال چند پرسش طرح می‌شود: آیا تنها علت تعلق نفس به بدن کسب کمال است یا یکی از علت‌های تعلق نفس به بدن کسب کمال است؟ بین اینکه ما بگوییم "تنها" علت تعلق نفس به بدن کسب کمال است (ابزار انگاری صرف) و بین اینکه بگوئیم یکی از علت‌های تعلق نفس به بدن کسب کمال است فرق وجود دارد. اگر تنها علت تعلق نفس به بدن، کسب کمال باشد در این صورت ضرورتاً با حصول استکمال قطع تعلق صورت می‌گیرد و اعاده تعلق به بدن محال است؛ زیرا فرض در این است که تنها علت تعلق کسب کمال است، اما اگر فرض دوم را بپذیریم، فرض‌های دیگری نیز قابل تصور است. اکنون پرسش این است که دیدگاه حکما کدام یک از فرض‌های (ابزار انگاری صرف یا اعم از آن) فوق است؟ از برخی از تصریحات^{۱۲} و استدلال‌هایی که در این زمینه وجود دارد رویکرد «ابزار انگاری صرف» استنباط می‌شود در برخی از استدلال‌ها نیز پیش فرض پنهان آنها «ابزار انگاری صرف» است به عنوان مثال در بحث حدوث نفس چنین استدلال شده است: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد باعث تعطیل می‌شود زیرا لازمه آن تحقق آلت پیش از ذی آلت است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، پاورقی، ص ۱۰۷). در استدلال دیگری گفته شده تقدم نفس بر بدن مستلزم ضایع شدن نفس است و تضييع نفوس با حکمت خدا منافات دارد زیرا موجود اگر نفس قبل از بدن باشد موجود مجرد کامل است و اگر مجرد کامل باشد تعلق آن به بدن موجب تضييع نفس می‌شود، زیرا تصرف در بدن وقتی صحیح است که برای استکمال و رشد باشد و با فرض کمال آن وجهی برای تعلق به بدن وجود ندارد (ملاصدرا، سفار، ج ۸، ص ۳۵۳). روشن است که هر یک از دو استدلال فوق زمانی منتج است که پیش فرض ابزاری انگاری صرف پذیرفته شود والا استدلال مخدوش است.

به نظر می‌رسد اگر چه نفس برای استکمال به بدن نیاز دارد، اما استکمال علت انحصاری آن نیست، بلکه وجوه دیگری عقلاً متصور است که آگاهی از این وجوه، مستلزم معرفت لازم و کافی به ابعاد گوناگون انسانی است. از طرف دیگر، دیدگاه «ابزار انگاری صرف» با قول به معاد جسمانی به معنای قرآنی آن چندان سازگار نمی‌نماید؛ زیرا بر اساس دیدگاه «ابزار انگاری صرف» وقتی نفس به استکمال رسید، از بدن قطع

تعلق می کند و چون تنها علت تعلق به بدن کسب کمال است تعلق مجدد آن موجب تحصیل حاصل می شود. در حالی که نص برخی از آیات قرآن و روایات متواتری بر تعلق مجدد نفس به بدن عنصری در معاد دلالت دارد. ممکن است در جواب گفته شود علت تعلق نفس به بدن در نشئه آخرت، دریافت عقاب و ثواب است و این نیز نوعی کسب کمال است. این جواب نیز صحیح به نظر نمی رسد زیرا عقاب و ثواب نتیجه عمل است نه کسب کمال و بر اساس مبانی رایج حکما، در آخرت کمال جدید کسب نمی شود و عذاب و عقاب، کسب کمال نیست.

۲. بر اساس دیدگاه ملاصدرا وقتی نفس به استکمال وجودی می رسد تعلق نفس به بدن قطع می شود. مثال نقض این معیار اولیای الهی (پیامبران و ائمه علیه السلام) است که پیش از سن بلوغ معنوی به استکمال می رسند. نفس این افراد در نهایت شدت و قوت وجودی است با این حال این افراد مشمول قاعده تعاکس نفس و بدن نمی شود و سستی و ضعف ناشی از استکمال روح در بدن آنها ظاهر نمی شود.^{۱۳} معمرین از اولیای الهی^{۱۴} با اینکه به کمال رسیده اند با این حال مرگ طبیعی بر آنها عارض نمی شود. ملاصدرا به این اشکال توجه داشته و در جواب می گوید علت عدم ترک بدن از جانب نفوس تکامل یافته، اشتغال آنها به ترتیب نفوسه ناقصه است (ملاصدرا، تفسیر ملاصدرا، سوره جمعه، پیشین، ج ۷، ص ۲۱۶)؛ اما این پاسخ نیز اشکال را بر طرف نمی کند، زیرا مسائل عقلی استثنا پذیر نیست و وجود یک مثال نقص، ادعا کلی را مخدوش می کند و اشتغال به تربیت نفوس ناقصه حد مشخصی ندارد. با دوام افراد بشر، نفوس ناقصه نیز وجود دارد از طرف دیگر اگر حجت خدا به وسیله خصم با یک عامل بیرونی کشته شود (مانند اهل بیت علیهم السلام)، شکی نیست که مرگ این افراد اخترامی است اما آیا می توان ادعا کرد کسانی که به مرگ اخترامی مبتلا شده اند به استکمال نرسیده اند؟ در حالیکه مقتضای اخترامی بودن، این است که حادثه بیرونی مانع از رسیدن انسان به کمال می شود. همان طور که خصوصیت مرگ طبیعی رسیدن به کمال است.

راه حل دیگر در پاسخ به این مثال نقض این است که بگوییم چون که درجات و مراتب کمال نامحدود است، لذا اولیای الهی نیز به کمال مذکور نرسیده و به همین علت قطع تعلق نمی کنند. به عبارت دیگر، اگر کسب کمال دارای مراتب است اولیای الهی در این دنیا به بالاترین درجه کمال می رسند، اما این توجیه نیز صحیح نیست زیرا چنانکه گذشت مقصود

ملاصدرا از کمال، کمال لایق است نه کمال ممکن. و کمال ممکن انسان نامتناهی است لذا اگر مقصد را کمال ممکن قرار دهیم، همه مرگ‌های بشری بدون استثنا، اخترامی خواهد بود. ممکن است اشکال فوق را به صورت دیگری بتوان پاسخ داد به این صورت که بپذیریم حتی اولیای الهی نیز به کمال لایق نرسیده‌اند و کمال مقدری که خداوند برای آنها مقدر کرده، به دست نیاورده‌اند و تا وقتی که ظرفیت وجودی آنها به اندازه استعداد و قابلیت‌هایی که دارند بالفعل نگردد بدن را ترک نمی‌کنند؛ به عبارت دیگر کمال هر چیزی بر اساس رتبه وجودی و استعداد اوست و از آنجا که اولیای الهی مرتبه وجودی بالایی دارند، استعداد آنها برای دریافت فیض نیز بیشتر است. این توجیه اگر چه از قوت بیشتری برخوردار است، همچنان بر اساس دیدگاه ملاصدرا قابل مناقشه است، زیرا ملاصدرا علت ضعف و فرسودگی بدن را، توجه نفس به عالم خودش و کم‌توجهی به عالم نفس می‌داند. در حالی که نفس اولیای الهی با اینکه به فعلیت شدیدی رسیده، بدن آنان همانند سایر افراد در زمان پیری فرسوده می‌شود در حالی که مقتضای دیدگاه ملاصدرا فرسودگی بدن به سبب رو نهادن نفس به عالم مجرد است.

۳. در دیدگاه ملاصدرا، در تمایز مرگ طبیعی از اخترامی و مفاهیم مستعمل در تعریف هر یک، غایت ابهام وجود دارد. به طوری که این ابهام در مقام تئوری و دیدگاه، ما را به عدم تمایز بین این دو نوع مرگ، در مقام مصداق خارجی می‌کشاند و در نهایت نظریه را فاقد کارایی می‌کند. مفاهیمی از قبیل «اتفاق»، «آفات ناگهانی»، «حوادث شدید»، «دفعی بودن مرگ اخترامی» «عامل خارجی» که در تعریف مرگ اخترامی به کار برده شده، مفاهیمی نسبی هستند و نمی‌توانند ماهیت معرفت را تبیین کنند در نتیجه ابهام در مفاهیم، تفاوت مرگ اخترامی با مرگ طبیعی، دچار ابهام می‌شود. یکی از ابهامات موجود مرگ اخترامی این است که آیا مرگ اخترامی، الزاماً منشأ بیرونی دارد؟ به عبارت دیگر آیا حادثه بیرونی (مثل زلزله، غرق شدن) عامل مرگ است؟ مرز بین عامل بیرونی و درونی چیست؟ اگر قید «عامل بیرونی» خصوصیت اصلی مرگ اخترامی باشد چنانکه در مواردی چنین ذکر شده (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۵۵)، در این صورت، افرادی که در سنین جوانی بر اثر بیماری درونی (مثل سرطان) در یک فرایند تدریجی و طولانی می‌میرند مرگ آنها اخترامی نیست زیرا عامل آن حادثه بیرونی و اتفاق ناگهانی نیست. از طرف

دیگر، مرگ این افراد را نیز نمی‌توان طبیعی به شمار آورد، زیرا این افراد به سن بلوغ معنوی نرسیده‌اند (که غالباً در سن چهل سالگی به بعد اتفاق می‌افتد (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۱۶) و کمال شایسته را کسب نکرده‌اند تا مرگ آنها را طبیعی به شمار آورد.

اگر دامنهٔ مرگ اخترامی را توسعه دهیم به گونه‌ای که «اتفاق» و «حادثه» شامل بیماری‌های درونی یا شامل بیماری‌های درونی با منشأ بیرونی نیز بشود، در این صورت مبنای جدیدی است که ضابطهٔ مرگ اخترامی را دشوارتر می‌کند و بیماری‌های و امراض درونی که منجر به مرگ می‌شود را نیز در بر می‌گیرد و «دفعی بودن» که ویژگی اصلی مرگ اخترامی است، از میان برداشته می‌شود.

بنابراین فوت افراد در سن نوجوانی و جوانی در اثر بیماری نه مرگ اخترامی است زیرا معیارهای آن را ندارد و نه مرگ طبیعی زیرا به استکمال نرسیده‌اند.

بر اساس دیدگاه ملاصدرا آیا مرگ افراد هنگام پیری مرگ طبیعی است؟ (با فرض اخترامی نبودن). برخی از معاصران معتقدند بر اساس دیدگاه ملاصدرا، مرگ انسان در ایام پیری مرگ طبیعی است که طی آن نفس انسانی توجه خویش را از تدبیر بدن قطع کرده و رو به سوی عالم ماورای ماده می‌گذارد (مصباح یزدی، ص ۱۵۲). اما اگر فرض کنیم که شخصی در اثر بیماری درونی مثل وبا و سرطان در سن پیری بیمار آید همچنان می‌توان مرگ این افراد را در اثر استکمال نفس دانست؟

۴. بر اساس دیدگاه ملاصدرا علت مرگ و پدیدهٔ پیری، «فعلیت نفس» است (فکلال البدن منشئه فعلیة النفس) (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۱۶). اکنون اگر فرض کنیم افرادی در بعد خاصی مثلاً در بعد «سبعیت» فعلیت پیدا کنند لازمهٔ این دیدگاه، بروز اختلالات بدنی یکسان در افراد با فعلیت سبعیت است، زیرا علت واحد، معلول مسانخ با همان علت اقتضا دارد. اما اثبات این مسئلهٔ نیاز به شواهد تجربی دارد و تا کنون شاهدهی بر این مسئلهٔ اقامه نشده است.

۵. نکتهٔ دیگر اینکه مراد از دفعی بودن چیست؟ آیا دفعی بودن خصوصیت انحصاری مرگ اخترامی است؟ اگر مراد از «دفعی بودن» اصطلاح فلسفی آن باشد، در این صورت اختصاصی به مرگ اخترامی ندارد و مرگ طبیعی را نیز شامل می‌شود، زیرا مرگ (بر اساس هر مبنایی) قطع تعلق نفس از بدن است و قطع تعلق کامل نفس از بدن، دفعتاً صورت می‌گیرد (هم در مرگ

اخترامی و هم در مرگ طبیعی) و اگر مقصود، غیر منتظره بودن و اصطلاح عرفی آن باشد، در این صورت مفهوم زمان در آن مدخلیت دارد.^{۱۵} به اعتبار و نظر ما اخترامی است والا در خارج هر مرگی طبیعی است.

بدین ترتیب دیدگاه ملاصدرا با وجود نظام‌مندی و قوت آن، خالی از برخی نارسایی‌ها نیست و در مسئله علت مرگ طبیعی نیاز به تبیین دقیق‌تری داریم.

نتیجه

سه رویکرد درباره علت مرگ طبیعی وجود دارد. ابن سینا و اطبا به علل مادی و قابل مرگ می‌پردازند و تبیین فیزیولوژیک و طبی از مسئله علت مرگ دارند و منشأ مرگ را در اختلالات بدنی جستجو می‌کنند در این دیدگاه عدم قابلیت بدن منشأ قطع تعلق نفس به بدن می‌شود. رویکرد متکلمان که از آثار و فواید مرگ بحث می‌کنند و به علت غایی آن می‌پردازند (علت غایی بالعرض) و دیدگاه ابتکاری ملاصدرا، که تبیین متافیزیکی از مرگ ارائه می‌دهد و علت غایی بالذات مرگ را در استکمال روح جستجو می‌کند. وی ابتدا به نقد رویکردهای طبی و کلامی می‌پردازد سپس نظریه خود را بر اساس اصول علم النفس خود بنا می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا با وجود استحکام آن نسبت به سایر دیدگاه‌ها، از برخی جهات قابل مناقشه است:

۱. یکی از پیش‌فرض‌های نظریه ملاصدرا ابزارانگاری صرف بدن برای نفس است. به عبارت دیگر، بر اساس این پیش‌فرض بدن، کارکردی جز به کمال رساندن نفس ندارد و پس از تکامل نفس، بدن را رها می‌کند. اما چنانکه گذشت این مبنا مخدوش است.

۲. دیدگاه ملاصدرا در مواردی دارای مثال نقض است نفوس اولیای الهی و انسان‌های کامل با اینکه در نهایت شدت و فعلیت است و در اوان زندگی به کمال لایق خود رسیده‌اند. با این حال نه دچار ضعف و سستی بدن شده‌اند و نه به مرگ ناشی از کمال نفس مبتلا گردیده‌اند. از طرف دیگر، بر اساس دیدگاه ملاصدرا مرگ اخترامی که مقابل مرگ طبیعی است مرگی است که شخص به کمال لایق نمی‌رسد و در اثر حوادث دفعی اتفاق می‌-

افتد. اما مواردی نیز وجود دارد که شخص به مرگ اخترامی می‌میرد در عین حال به کمال می‌رسند (مثل شهادت اولیای الهی بدست خصم).

۳. نارسایی دیگر در این دیدگاه ابهام در تعریف مرگ طبیعی و به تبع عدم تمایز آن با مرگ اخترامی و مفاهیم مستعمل در تعریف آنهاست. در نتیجه ابهام در مفاهیم، در مورد تفاوت مرگ اخترامی با مرگ طبیعی، دچار ابهام می‌شود.

بدین ترتیب رویکردهای موجود در تبیین علت مرگ، نارسا و مخدوش‌اند و نیاز به تئوری جامع و جدیدی وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نفی روح از ساحت انسان، از پیش فرض‌های فرا تجربی علم طب مدرن است در طب مدرن فعالیت‌های روحی نظیر تفکر، خلاقیت و اراده و حالات روانی نظیر افسردگی، یاس، ناراحتی و ... به امور مادی تحویل برده می‌شود و به طور کلی روش مواجهه با انسان، تبیین ماهیت بیماری و درمان آن مبتنی بر روش‌های حسی است. برای آشنایی بیشتر رک. برنی سیگل، ص ۲۱؛ ولف هنریک و دیگران، ص ۱۲ و توماس آندرثولی ... و دیگران، ص ۸۳۱ و اصول طب داخلی هاریسون ۲۰۰۸ (بیماری‌های قلب و عروق).
۲. طب سنتی عمده‌تاً تحت تأثیر تفکر معنوی طبییان و خصوصاً مبانی فلسفی ابن‌سینا، به صورت بنیادینی با فلسفه ارتباط دارد و از آن ارتزاق می‌کند. یکی از این مبانی، پذیرش روح در تبیین و تحلیل و درمان بیماری است برای آگاهی بیشتر رک. ابن‌سینا، *القانون فی الطب*؛ عقیلی خراسانی، ص ۲۰-۱۹ و سایر صفحات.
۳. برای آگاهی بیشتر از تحلیل اطبا سنتی از حرارت غریزی و نقش آن در بدن و مسئله مرگ رک. عقیلی خراسانی، ص ۷۹۸ و ۷۹۹ و حسینی اردکانی، ص ۴۱۹.
۴. موارد دیگری علت و قوه غاذیه ذکر شده که به علت بسط غیر ضروری از ذکر آنها خودداری می‌کنیم (رک؛ حسینی اردکانی، ص ۴۲۰-۴۱۷).
۵. چنانچه می‌دانیم علت اعدادی، علت بالعرض است.
۶. عامل غیر مادی می‌تواند شامل هر آنچه غیر مادی است باشد مثل روح، مشیت الهی و ...

۷. به عنوان مثال وقتی کسی با چاقویی شخصی را به قتل می‌رساند از نگاه فلسفی چاقو سبب مرگ نیست چاقو ابزار مرگ است و سبب آن ضارب است.
۸. به نظر می‌رسد اگر به جای دیدگاه دوم و سوم دیدگاه، «وصول افراد به نتایج اعمال خود» ذکر شود، از این حیث از جامعیت بیشتری برخوردار است و گستره بیشتری از مرگ افراد را توجیه می‌کند. هر چند اشکالات دیگری دارد.
۹. ملاصدرا علت مرگ را گاه، «استقلال نفس» و گاه «استکمال نفس» و در مواردی «تجرد» ذکر می‌کند هر یک از این تعابیر، بیان از یک واقعیت است. بدین معنا که استکمال نفس، ملازم با استقلال و تجرد نفس است در واقع استقلال و تجرد نفس از لوازم و عوارض تحلیلی استکمال نفس است.
۱۰. بر اساس مبانی ملاصدرا، نفس حدوداً جسمانی و مادی است، و از این جهت قوه و استعداد و حرکت دارد. بنابراین بر خلاف دیدگاه ابن‌سینا که جوهر نفس ثابت است در دیدگاه ملاصدرا نفس تا زمانی که در نشاء مادی قرار دارد و به تدبیر بدن عنصری می‌پردازد حرکت جوهری و عرضی دارد. اما با قطع تعلق از بدن و رخت بستن از حیات دنیوی، حرکت جوهری و عرضی نفس متوقف می‌شود (رک. فیاضی، ص ۲۷۲).
۱۱. نگرش «ابزار انگاری صرف» به بدن، مبدأ برخی از استدلال‌ها قرار گرفته به عنوان مثال در بحث حدوث نفس چنین استدلال شده است: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد باعث تعطیل می‌شود زیرا لازمه آن تحقق آلت پیش از ذی آلت است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، پاورقی، ص ۱۰۷).
۱۲. تصریحاتی که در این زمینه وجود دارد عبارت ابن‌سینا (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۷۶). و شرح استاد آشتیانی (شرح *برزاد المسافر*، ص ۲۴۸) و شرح آیت الله مصباح یزدی (ص ۲۰۲) است.
۱۳. بلکه در مواردی برعکس است بدین معنا که اولیای الهی به دلیل قوت روح، بدن آنها نیز قوی است.
۱۴. اولیا الهی مانند حضرت خضر، حضرت عیسی، حضرت مهدی سلام الله علیهم با اینکه عمر طولانی داشته‌اند و دارند با این حال این افراد نه چنین بوده‌اند که در هنگام کمال نفس به ضعف و سستی بدن مبتلا شوند و نه دچار موت طبیعی شده‌اند.

۱۵. برخلاف دفعی در اصطلاح فلسفی که مفهوم زمان در آن مدخلیت ندارد.

منابع

آندرتولی، توماس و دیگران، *مبانی طب داخلی سیسیل* ۲۰۰۷، ترجمه محسن ارجمند و دیگران، تهران، ارجمند، ۱۳۷۸.

آشتیانی، سیدجلال الدین، *شرح بر زاد المسافر*، چ ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
_____، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *القانون فی الطب*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۵.

_____، *شرح الاشارات و الا تنبيهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

_____، *التعلیقات*؛ چ ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
_____، *اصول طب داخلی هارسیون* ۲۰۰۸، ترجمه محمدرضا رسوا، ناصر سعادت، تهران، سحاط، ۱۳۸۸.

حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

سیکل، برنی، عشق، پزشکی، معجزه، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر بنیاد، ۱۳۷۰.
صدرالدین، محمد بن ابراهیم (معروف به ملاصدرا)، *زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

_____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)*، ج ۹-۱ بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، *الشواهد الربوبیة*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۸۲.

- _____، الحاشیه علی الھیات الشفاء، قم، بیدار، ۱۰۵۰ق.
- عقیلی خراسانی، محمدحسین، خلاصه الحکمة؛ تصحیح اسماعیل ناظم، ج ۲، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
- فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- گایتون، آرتور، فیزیولوژی پزشکی، مترجم فرخ شادان، تهران، شرکت سهامی چهر، ۱۳۶۲.
- مدرس زنوزی، ملاعبدالله، انوار جلیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۳، تهران، بی نا، ۱۳۸۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- هنریک، ولف و دیگران، درآمدی به فلسفه طب، ترجمه همایون مصلحی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

بررسی و تبیین روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی

دکتر محمود قیوم زاده *

چکیده

یکی از مباحث اساسی و مهم در حوزه مباحث اعتقادی و بحث‌های کلامی، چگونگی بیان و استدلال بر این‌گونه مسائل است و اینکه روش‌شناسی مباحث کلامی چگونه باید باشد. در مجموع می‌توان گفت که روش بررسی یا عقلی است یا نقلی یا هر دو. در روش‌شناسی عقلی تأکید بر استدلال‌های عقلی است یا روش عقلی با بهره‌گیری از متون دینی است. روش نقلی می‌تواند با تکیه بر ظواهر و بی‌توجهی کامل به استدلال‌های عقلی و منطقی و برهانی باشد و نیز می‌تواند راه میانه‌ای بین توجه به نقل و بها دادن به عقل باشد.

هر مکتب کلامی یک شیوه و روش استدلالی را برمی‌گزیند؛ در این بین روش و شیوه بررسی مسائل اعتقادی در دیدگاه مکتب کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، با تحقیقات نسبتاً وافعی در خصوص آنها و انتشار آثار، روشن و آشکار است، اما روش کلامی مکتب ماتریدی کمتر به بحث گذاشته شده و در حاله‌ای از ابهام است.

در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی و تحلیلی به بررسی روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی و بازشناسی زوایای مهم این مسئله پرداخته شده و پرسش‌ها و ابهامات متعددی در این خصوص پاسخ داده شده است و آشکار شده که روش ماتریدی، حد میانه‌ای بین عقل و نقل است.

کلید واژه‌ها: روش‌شناسی، کلام، ماتریدی، مکتب کلامی، عقل، نقل.

مقدمه

با رحلت پیامبر گرامی اسلام مکاتب و نحله‌های مختلفی در حوزه‌های گوناگون مباحث اسلامی به وجود آمد و هر کدام روش و شیوه‌ای برگزیدند و این مسئله انگیزه دامن زدن به بحث‌های کلامی را بیشتر می‌کرد؛ تا اینکه در قرن چهارم هجری، همزمان دو شخصیت ظهور کردند: یکی ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) در عراق و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ق) در ایران و آسیای مرکزی یا ماوراءالنهر. هر یک از این دو شخصیت پایه‌گذار مکتب کلامی خاصی شدند که هدف هر دو مشترک بود و آن جلوگیری از نفوذ عقل‌گرایی معتزلی در حوزه مباحث اعتقادی بود (ابن خلکان، ص ۱۴۰).

البته هر سه مکتب ماتریدی، اشعری و معتزلی در حوزه مسائل اصلی و فرعی با شیوه و اعتقادات مکتب کلامی امامیه در تعارض بودند. مهم‌ترین نکته و مسئله در مباحث اعتقادی و کلامی، روش‌شناسی و شیوه بررسی مسائل کلامی است.

مکتب کلامی امامیه و معتزله هر دو بر لزوم اصل بودن و بحث عقلی و استدلال‌های عقلی در حوزه اعتقادات پامی‌فشرند و بر همین اساس عقلیه و نیز عدلیه خوانده می‌شوند، اما اشاعره و ماتریدیه چنین شیوه‌ای ندارند.

در مقاله حاضر به تبیین روش‌شناسی مسائل اعتقادی از منظر ماتریدیه پرداخته شده تا مشخص شود که اختلاف بین مکاتب کلامی مطرح، چگونه و چه حدی است.

چیستی و چگونگی اختلاف در روش مکاتب کلامی

از آنجا که اختلاف در روش و شیوه بررسی مباحث کلامی بین ماتریدیه و عقیده (امامیه و معتزله) اصولی و کاملاً مشخص است، نویسندگان لزومی به طرح این مسئله و نوشتن اثری مستقل پیرامون این اختلاف ندیده‌اند ولی در مقایسه بین ماتریدیه و اشاعره تقارب و نزدیکی دیدگاه‌ها و شیوه بحث مسائل کلامی به گونه‌ای است که عده‌ای این دو را یکی دانسته‌اند.

ابوزهره نزدیکی دیدگاه‌ها و مکتب کلامی ماتریدی و اشعری را ناشی از وجود دشمن مشترک می‌داند (ابوزهره، ص ۱۷۶)، گرچه این چنین توجیهی موجه به نظر نمی‌رسد. برخی دیگر این تقارب را نتیجه تشابه و نزدیک بودن این دو مکتب در روش و شیوه بررسی مسائل کلامی می‌دانند و چنین دارند:

و ممکن است تشابه این دو مکتب در دیدگاه به تشابه در روش بررسی مسائل کلامی که حالتی متوسط بین نقل و عقل است، برگردد (مغربی، ص ۴۲۴).

برخی دیگر علت این تقارب آراء را در تأثر هر دو مکتب کلامی از «کلابیه» می‌دانند (شهرستانی، ص ۳۹؛ نسفی، ص ۱۸۸)، البته میان این دو مکتب اختلاف در مسائل کلامی و اعتقادی وجود دارد. گرچه در مقایسه بین ماتریدیه و عدلیه (امامیه و معتزله) این اختلاف کمتر است (مقریزی، ص ۱۵۹). بر همین اساس کتاب‌هایی در بیان چگونگی اختلاف بین دو مکتب کلامی اشعری و ماتریدی نگاشته شده است، ولی در زمینه اختلاف بین ماتریدیه و عدلیه لزومی به نوشتن کتاب مستقل دیده نشده و علت آن هم واضح بودن جدایی مسیر این دو مکتب است.

شیوه ماتریدی در مباحث اعتقادی

در تبیین روش‌شناسی ماتریدی در حوزه مباحث کلامی، آن‌گونه که در زمینه امامیه، معتزله و اشاعره وجود دارد، یک نظریه متقن و محکم وجود ندارد.

برخی معتقدند که روش ماتریدیه همان روش اشاعره است. یعنی ماتریدیه همانند اشاعره به ظواهر آیات و روایات تمسک می‌کنند و عقل را در مرتبه بعدی قرار می‌دهند.

نظر دیگر، ماتریدیه را حد واسط بین اشاعره و معتزله در شیوه مباحث اعتقادی می‌داند. یعنی نه مانند اشاعره، بی‌اعتناء به استدلال عقلی و برهانی و نه مانند معتزله، عقل را در توجیه ظواهر کتاب و سنت کارا می‌دانند.

دیدگاه سوم، اشاعره را حد وسط بین ماتریدیه و معتزله می‌داند. در این دیدگاه ماتریدیه را از ظاهر‌گرایانی که هیچگونه توجهی به عقل و استدلال عقلی ندارند، می‌پندارند و اشاعره را در توجه به عقل میانه می‌دانند (لهیبی، ص ۷۲). گرچه برخی از صاحب نظران روش ماتریدیه را همان روش اشاعره می‌دانند (ماتریدی، ص ۱۰) و معتقدند که روش اشعری هم منکوب کردن عقل نیست، بلکه تندروی معتزله را در پذیرش عقل قبول ندارد، بنابراین معتقدند که اشاعره هم حد واسط بین معتزله و بی‌اعتنایی کامل به عقل هستند و عیناً مانند ماتریدیه عمل می‌کنند:

همانا روش متوسط ماتریدی بین عقل و نقل، مانند روش اشعری است، چرا که این دو رهبر فکری در روش و مذهب و مهم‌ترین مسائل کلامی که بین فرق متکلمان اختلاف است، یکسان نظر می‌دهند (همان، ص ۱۸).

استاد سبحانی این دیدگاه را به نقد کشیده و آن را مردود می‌داند. وی می‌گوید:
شاید به نظر ایشان، اختلاف در حسن و قبح عقلی و در این مسئله که فعل انسان آیا واقعاً
فعل او می‌باشد یا مجازاً فعل اوست، اختلاف ظاهری باشد (بحوث فی الملل و النحل، ج ۳،
ص ۲۱).

نظریه دیگری در روش شناسی ماتریدیه در میان مکاتب کلامی معتقد است که روش
ماتریدی همان روش معتزلی است و در تمامی مسائل با هم متفقند، مگر در مسئله حکم مرتکب
گناه کبیره (الحفید، مقدمه مناهج الادله، ص ۱۲۵) گرچه این نظریه هم مورد نقد قرار گرفته
است. جلال موسی نوشته است:

دکتر قاسم در شناخت مذهب ماتریدیه و اشعریه به خطا رفته است و اگر وی در خصوص
این دو مکتب انصاف به خرج می‌داد، هیچگاه ماتریدیه را همانند معتزله نمی‌دانست
(موسی، ص ۳۰۷).

احمد امین نیز در *ظهر الاسلام* نظریه‌ای را ابراز کرده است که منحصر به فرد است و موافقی
ندارد. وی بر این باور است که روش اشاعره نزدیک به روش معتزله می‌باشد:
چنانچه در مسائل خلافی بین اشاعره و معتزله تأمل نمایم، خواهیم یافت که روش معتزلی
در مکتب اشعری بیشتر نمود دارد، چرا که ابوالحسن اشعری مدت زیادی شاگردی معتزله
را داشته است (ص ۹۵).

کوثری معتقد است که ماتریدیه در روش کلامی حد وسط بین اشعریه و معتزله است؛ وی در
مقدمه کتاب *تبیین کذب المفتری* آورده است:
و الماتریدیه هم الوسط بین الاشاعره و المعتزله (ابن عساکر، ص ۱۹).

به این معنا که همانند معتزله عقل‌گرایی ندارند و مانند اشاعره هم ظاهرگرا نیستند، بلکه
مرزهایی برای استدلال‌های عقلی قائلند؛ ابوزهره هم این دیدگاه را برگزیده و معتقد است که
اگر با دقت تمام در آراء ماتریدی و اشعری نگریسته شود، فرقی در نوع تفکر این دو خواهیم
یافت، گرچه هر دو می‌خواستند عقایدی را که در قرآن وجود دارد با عقل و منطق ثابت کنند،
ولی یکی برای عقل اعتبار بیشتری قائل بوده که دیگری نبوده است و بر این اساس است که
پژوهشگران بر آنند که اشاعره طریق وسط بین معتزله و اهل حدیثند و ماتریدیه حد وسط بین
معتزله و اشاعره‌اند (ابوزهره، ص ۱۷۶).

تأویل اساس مکتب کلامی عقل گرا

ناگفته نماند که هر مکتب و نحله کلامی که تأویل در مسائل کلامی را مطرح می کند و آن را می پذیرد، پایه و اساس مکتب را، عقل گرایی و پذیرش حکم قطعی عقل می داند. با این وصف می توان گفت: که با وجود تمام روش ها و شیوه های متفاوتی که در مکاتب مختلف کلامی چون امامیه، معتزله، ماتریدیه و حتی اشاعره دیده می شود، باز حد مشترکی در شیوه دارند و آن اینکه هر گاه عقل به صورت قاطع و به طور صریح حکمی را داشته باشد و استدلال محکم عقلی بر مطلبی بکند، آن را می پذیرند و چنانچه ظاهر دلیل نقلی مطلب دیگری را برساند، آن را توجیه می کنند، گرچه درجات پایبندی آنها به استدلال و حکم عقل متفاوت است. البته اگر صریح دلیل نقلی هم سخنی را افاده داد، مورد پذیرش خواهد بود.

پس در حقیقت می توان گفت که مکاتب چهارگانه کلامی گفته شده، عقل را روش و طریقه بحث کلامی خود قرار می دهند. گرچه در پذیرش عقل بسیار متفاوت عمل می کنند. همان گونه که استدلال از ظواهر دلائل نقلی هم باید از روی موازین عقلی صورت پذیرد؛ به همین جهت است که تمامی آنها بحث تأویل را دارند یا بحث تفویض معنای متون را به خداوندی برخی مطرح می کنند.

ظاهریون و اهل حدیث این روش کلامی را نپسندیده و تخطئه می کنند؛ مانند اینکه وهابیان با الهام از اوهام ابن قیم و ابن قتیبه با این روش و شیوه کلامی مخالفت نموده اند. گرچه آنها برداشت ناصوابی از شیوه کلامی عقل گرایی دارند، خصوصاً در فهم روش امامیه؛ مثلاً این تیمیه در رد روش کلامی عقلی چنین دارد:

متکلمین ابتدا با عقل و استدلال های عقلی خود، دیدگاه ها را برمی گزینند، پس آنها را بر کتاب الهی عرضه می کنند، چنانچه آنان را مخالف با قرآن یافتند، در پی تأویل آن می روند (ابن قتیبه، ص ۱۲).

به همین جهت است که متکلمان، باحثین را سفارش به خواندن منطق و آموختن شیوه صحیح استدلال، پیش از پرداختن به مباحث کلامی می کنند تا لازم نیاید که پس از عرضه اعتقاد بر عقل ناآزموده، آنچه پسند آمد، معتقد خود بدانند، کما اینکه برای اقامه برهان بر خدای تبارک و تعالی احتیاج به داشتن قوه عقلی و دانش اصول منطقی است، لذا است که علم منطق را وسیله ای برای رسیدن به مطالب عقلی دانسته اند؛ نجم الدین قزوینی در رساله شمسیه خود

تصریح می‌کند که هر کس علم منطق را نیاموخته باشد، نمی‌تواند استدلال‌های دقیق کلامی را بفهمد (رازی، ص ۳) و بر همین اساس کتب کلامی قدما ابتدا به منطق و شیوهٔ آموختن استدلال عقلی پرداخته و سپس به مباحث اعتقادی و کلامی می‌پردازند (رک. علامه حلی). نکتهٔ علمی مورد توجه آن است که روش عقلی متکلمان، روش جدلی صرف نیست؛ بلکه روش برهانی هم می‌باشد و با مراجعه به قرآن کریم و روایات اسلامی پی‌می‌بریم که استدلال‌های به کار رفته در آنها غیر از روش جدلی هم، بسیار است. چه آنکه آیهٔ شریفه «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (انبیاء/۲۳) بر مبنای استدلال و برهان منطقی است یا این کلام خداوند که «شهد الله انه لا اله الا هو» (آل عمران/۱۸) که بدون شناخت برهان منطقی و حتی مسائل پیچیدهٔ فلسفی تحلیل و فهم دقیق این آیهٔ شریفه میسر نمی‌گردد و پیداست که غرض متکلم در مباحث کلامی دفاع از محتویات کتاب و سنت و معتقدات دینی است و در این راه نیازمند استدلال، منطق و دلیل عقلی می‌باشد (ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه، ص ۱۱۲؛ آلوسی، الحوار بین الفلاسفة و المتكلمين، ص ۱۰؛ غزالی، ص ۶۰). برای روشن شدن شیوهٔ خاص ماتریدیه در مباحث اعتقادی مهم‌ترین اصول آنها در روش شناسی مباحث کلامی متذکر می‌شود.

چگونگی شناخت اصول دین در نظام کلامی ماتریدی

از نظر ماتریدی عقل مصدر اصلی شناخت اصول دین است و پیش از هر چیز باید به سراغ عقل رفت و از آن طریق به اصول دین دست یافت، ابومنصور ماتریدی در کتاب التوحید تصریح دارد که «اصل ما يعرف به الدين و جهان: «احدهما السمع و الاخر العقل» (ص ۵) و همچنین در جای دیگر می‌گوید: «ان العلم بالله... لا یدرک الا بالاستدلال» (ص ۱۳۷). وی در بیان این آیهٔ شریفه: «لثلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل» (نساء/۱۶۵) می‌گوید: حقیقت حجت که مشروط به ارسال رسل و انزال کتب است، مربوط به عبادات و دستورات شرعی است که راه شناخت آنها منحصرأً سمع و نقل است و عقل را در آنها راهی نیست؛ اما در شناخت خود دین و معرفت پروردگار این گونه نیست، بلکه راه شناخت آن باید به وسیلهٔ عقل و استدلال عقلی باشد و این گونه امور، دیگر مشمول این آیه نمی‌باشد (ماتریدی، ص ۱۸۵؛ نسفی، تبصره الادله، ص ۱۰؛ همو، التمهید، ص ۱۹؛ بحر الکلام، ص ۱۴؛ اشارات المرام، ص ۷۵؛ الروضه البهیه، ص ۳۵).

البته ناگفته نماند که ماتریدیه عقل را دارای قدرت مطلقه در معرفت و دانش نمی‌داند و می‌گوید عقل تنها ظواهر اشیا را درک می‌کند و از درک ماهیت اشیا و حقایق آنها عاجز است، به همین دلیل مبنای کلامی ماتریدیه را حد وسط بین عقل‌گرایی مطلق و نقل‌گرایی تام می‌دانند، به گونه‌ای که نه هر دو آنها را انکار و نه هر دو آنها را به تنهایی کافی به مقصود بدانند.

این مکتب کلامی مسائل کلامی و عقائد دینی را دو قسم می‌داند.

۱. الهیات و نبوات: این قسم از آن دسته‌ای است که عقل مستقلاً توان اثبات آنها را دارد؛ اگر چه هیچ نقلی هم بر موضوع نباشد. بنابراین محتاج نقل نیست.
۲. سمعیات و نقلیات: این قسم را نمی‌توان تنها با عقل ثابت کرد؛ بلکه باید به کمک نقل و دلیل سمعی بر آنها استدلال نمود؛ همانند معراج پیامبر اکرم (ص)، فشار و احوالات قبر. در کتاب نثر اللاکلی دارد:

برخی از دانشمندان حنفی (ماتریدی) تصریح دارند که عقل حجتی از حجج الهی است و واجب است قبل از ورود شرع و آمدن دین با عقل استدلال کرد. بنابراین ارسال رسل و انزال کتب الهی تتمیم و تأیید حکم عقل است (آلوسی، نثر اللاکلی، ص ۲۰۴).

منظور از حنفی، ماتریدیه است چه آنکه ابو منصور ماتریدی و پیروانش مذهب حنفی را برگزیدند. همان‌گونه که پیداست اصول دین با عقل و استدلال عقلی شناخته شده و نقل مانند کتب آسمانی تأیید این استدلال و تتمیم آنچه عقل گفته است، می‌داند.

نباید چنین تصور کرد که راه میانه بین عقل محض و نقل تنها که به ماتریدیه نسبت داده شد، به این جهت است که آنها بین نصوص وحی و یافته‌های عقل تعارض و ناهمگونی قائلند، لذا معتقدند که باید راه میانه و حد وسط را طی کرد؛ همان‌گونه که برخی چنین برداشتی دارند و گمان برده‌اند که روش فلاسفه هم در بررسی مسائل دینی این‌گونه است؛ به این معنا که فلاسفه در اثبات نبوات و ارسال رسل و آورده‌های پیامبران فقط بر عقل تکیه دارند و آنچه عقل قبول نکرد نزد آنان مردود است. همان‌گونه که این سخن را ابن تیمیه در *درء تعارض العقل و النقل* (ص ۱۰) آورده است. در حالی که آنها مسائلی را فوق عقل و درک آن دانسته و آنها را محتاج بیان پیامبران می‌دانند (علامه حلی، ص ۴۱۷).

دلیل انتخاب روش میانه بین عقل و نقل توسط ماتریدی به علت تعارض بین این دو نیست، بلکه او معتقد است که قبل از ورود شرع باید مسائل با عقل اثبات و برای انسان حل شود تا دنبال شرع برود؛ چرا که در غیر این صورت به دنبال مسائل فرعی شرعی رفتن و اطاعت از فروعات برای او قابل توجیه نیست. در کتاب *المسامره* آمده است:

اصل دین همانا با دلیل عقل ثابت می‌شود، چرا که ثبوت دین متوقف است بر دلالت معجزه بر راستگویی مبلغ دین (پیامبر) و این دلالت هم به وسیله عقل ثابت می‌گردد (ابی شرف، ص ۳۱).

بنابر این مشخص است که ماتریدیه در بررسی مسائل کلامی از عقل و استدلال عقلی هم بهره می‌برند و به علاوه که در بعضی مسائل تنها دلیل و استدلال آنها عقل است، مانند استدلال بر وجود خداوند.

لزوم شناخت خدا عقلاً قبل از شرع در نگاه ماتریدیه

مسئله‌ای که می‌تواند در بررسی مسائل کلامی سرنوشت‌ساز باشد، شناخت خداوند به وسیله عقل قبل از نقل و آمدن انبیاست و این مسئله یک مبنا در روش کلامی است. نزد ماتریدیه شناخت خداوند عقلاً واجب است آنهم قبل از آمدن انبیا و ورود دلیل سمعی، یعنی بر هر کسی تکلیف است عقلاً که دنبال شناخت خداوند برود و ترک کنندۀ این معرفت و شناخت عقلی در روز قیامت معذور نیست و نمی‌تواند بگوید من خدا را نشناختم و ضرورتاً دنبال نبوت، احکام فقهی و معاد نرفتم.

عده‌ای از علمای ماتریدیه بر این مطلب تصریح دارند. ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه شریفه که می‌فرماید: «لثلا یكون للناس علی الله حجة» (ساء/ ۱۶۵) می‌گوید:

این حجتی که در اینجا آورده است، دقیقاً در عبادات و شرایع است. چون که قبل از انزال کتب و ارسال رسل اصلاً چنین حجتی نیست؛ پس حجت در عبادات و احکام را از طریق انبیا و رسل باید فهمید، اما شناخت خداوند که راه شناخت و معرفت آن عقل است، یقیناً بدون ارسال رسل هم حجت بر خداوند است، چون انسان‌ها دارای عقل هستند و انسان به ترک معرفت خداوند معاقب است (ماتریدی، ص ۱۲۹-۱۰۲).

برخی گفته‌اند که ابو منصور ماتریدی شناخت خداوند را به وسیله عقل حتی بر صبی و بچه‌ای که عاقل است و می‌تواند استدلال عقلی بیاورد واجب می‌دانسته است (ابن همام، ص ۲۴؛ ابی عذبه، ص ۳۷). ابو معین نسفی که از علمای برجسته و مشهور ماتریدیه است می‌گوید:

هر کس امر وحی به او نرسید ولی عاقل بود و دنبال شناخت عقلی خداوند نرفت، آیا روز قیامت معذور است یا خیر، از نظر علماء ما این چنین شخصی معذور نیست و واجب است بر او که استدلال عقلی بر وجود صانع برای خدا بیاورد (بحر الکلام، ص ۱۴ و ۱۵).

اوشی از پیروان مکتب کلامی ماتریدیه در منظومه‌اش چنین می‌گوید:

و ما عذر لذی عقل بجهل بخلاق الاسافل و الاعالی «آلوسی، نشر الالکی، ص ۲۰۴).
یعنی: هیچ عذری برای صاحب عقل و عاقلی پذیرفته نیست به اینکه بگوید من جاهل به خالق عالم بوده‌ام.

صاحب کتاب *نظم الفرائد* می‌آورد:

اکثر بزرگان حنفیه (ماتریدیه) بر آنند که خداوند تبارک و تعالی اگر پیامبر نفرستد واجب است که مردم با عقل خودشان به دنبال شناخت خدا، شناخت وحدت او و اتصاف او به صفات کمالش بروند (شیخ زاده، ص ۳۵؛ ابن همام، ص ۲۲۴؛ ابی عذبه، ص ۳۵).

و جوب شناخت خداوند به وسیله عقل و نقل ثابت بوده و جای هیچ انکاری نیست و قرآن کریم هم بر این مطلب دلالت دارد. خداوند کریم در قرآن مجید، ادله و براهین عقلی بر توحید می‌آورد و بیان می‌دارد که توحید، حسن و شرک، قبیح است هم از حیث عقل و هم به لحاظ فطرت بشری. همچنین خداوند در قرآن امر به توحید دارد و نهی از شرک می‌فرماید و دلیل بر توحید می‌آورد: «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا» (انبیاء/۲۲). در همین راستا خداوند تبارک و تعالی، مثال‌هایی می‌آورد که انسان را به فطرت او بر یکتاپرستی و توحید هدایت می‌کند (نحل/۷۵)، بنابراین باید گفت که حجت برای خداوند علیه بندگان و ترتب عذاب بر تارک معرفت خداوند بعد از ورود شرع است و قرآن کریم هم بر این موضوع دلالت دارد و اینکه ماتریدیه و قبل از آنها معتزله (همدانی، شرح الاصول الخمسه، ص ۸۸) معتقدند که شناخت خداوند عقلاً واجب است و قبل از ورود شرع و وجود شرع، صحیح می‌باشد.

حسن و قبح عقلی اساس روش شناسی ماتریدیه

از جمله مسائل و اصول مهمی که در مباحث کلامی سرنوشت‌ساز بوده و حتی مکاتب مختلف بر پایه آن اصل شکل گرفته، اصل حسن و قبح عقلی است و دو مبحث قبلی بر این اصل استوار هستند. این مسئله از مشخصه‌ها و مبانی یک مکتب کلامی به شمار می‌آید. ماتریدیه قائل به حسن و قبح عقلی هستند. در این رابطه باید گفت که از جمله قواعد و اصول منهجی که روش کلامی ماتریدیه در بررسی عقائد و مسائل کلامی بر آنها استوار است، اصل حسن و قبح عقلی است.

ماتریدیه قائل است که عقل، حسن و قبح افعال را به تنهایی و بدون کمک شرع درک می‌کند همچنانکه معتزله (عبدالجبّار، المغنی، جزء ۶، قسم اول، ص ۵۹؛ شرح الاصول الخمسه، ص ۴۳-۴۲) و امامیه هم قائل به حسن و قبح عقلی هستند (سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، جزء ۶) و لیکن ماتریدیه با معتزله و امامیه در مسائلی که متکی و مبتنی بر مسئله حسن و قبح عقلی هستند، اختلاف دارند. مانند اعتقاد به وجوب اصلح.

با وجود اینکه تمام ماتریدیان اصل حسن و قبح عقلی را قبول داشته و قائل به آن هستند در پاره‌ای از مسائل مربوط به این اصل اختلاف دارند، مثلاً در این مسئله اختلاف دارند که آیا به مجرد اینکه عقل حسن و قبح فعلی را درک کرد، بدون آمدن شرع و ورود سمع، آیا جزم به حکم شرعی پیدا می‌شود یا این گونه نیست یا اگر جزم به حکم شرعی هم پیدا شود، آیا علاوه بر ذم عقلا، که حسن و قبح عقلی است، عقاب اخروی هم دارد.

جمهور ماتریدیان و در رأس آنها ابومنصور ماتریدی بر این باور هستند که در بعضی از افعال به مجرد حسن یا قبح عقلی، جزم به حکم خداوند پیدا می‌شود ولی در بعضی افعال دیگر این گونه نیست و حکم شرعی بعد از ورود سمع است. مثلاً در الهیات و نبوات که اصل وجود خداوند و صفات او و ضرورت بعثت پیامبران است، به مجرد حسن عقلی، حکم خداوند مجزوم است و تارک این افعال عقاب شرعی دارد؛ ولی با وجود این، قائل هستند که در سمعیات و شرایع و احکام عملی ولو عقل حسن و قبح آنها را هم درک کند اما حکم خداوند بعد از ورود شرع و سمع است که بیان آن گذشت.

در مقابل برخی قائل‌اند که اگر چه عقل، حسن و قبح را درک می‌کند ولی تا موقعی که شرع و سمع نیاید حکم شرعی نیست و عقل مقتضی حکم شرعی نمی‌باشد. این مطلب در تمامی افعالی که عقل حسن و یا قبح آنها را درک می‌کند، چنین است.

ابن همام می‌گوید که تمامی حنفیه قائل به حسن و قبح ذاتی افعال هستند، همان‌گونه که معتزله می‌گویند؛ ولی در بعضی مسائل که مبتنی بر اصل حسن و قبح عقلی است، اختلاف نظر دارند، مثل وجوب اصلاح و وجوب رزق و غیره و همچنین خود ماتریدیه در جزم به حکم شرعی به مجرد حسن یا قبح عقلی اختلاف دارند (ابن همام، ص ۱۵۶؛ بیاضی، ص ۷۶؛ شیخ زاده، ص ۳۱؛ ابوزهره، ص ۱۷۹).

در مقابل دیدگاه ماتریدیه در باب حسن و قبح، اشاعره هستند، آنها حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال را نفی می‌کنند و حسن و قبح افعال را منتسب و راجع به دستور و امر و نهی شارع می‌دانند، نه اینکه به خاطر صفاتی باشد که قائم به افعال و اعیان است.

در اینجا یک مسئله است که در حسن و قبح عقلی نباید اشتباه شود و آن اینکه بعضی افعال ذاتاً حسن یا قبح دارند. مانند عدل و ظلم و اگر شارع مقدس هم حکم بدهد، مؤید حکم عقل است، اما دسته‌ای دیگر از افعال هستند که با امر و نهی شارع حسن و قبح پیدا می‌کنند و باید انجام داد یا ترک کرد.

در پایان این مباحث مناسب است اشاره شود که با وجود همه اختلافاتی که در روش‌شناسی ماتریدیه در مباحث کلامی است؛ اساس تفکر عقلی را می‌پذیرند، ولی بنابر توجیحات ذیل باید گفت که هنگام تعارض عقل با نقل در صورت خدشه‌ناپذیری حکم عقل، عقل مقدم است چنانچه در بحث تأویل ظاهر خواهد آمد ولی در غیر این صورت نقل مقدم می‌باشد، چرا که اولاً مشرب حنفیون که ماتریدیان نیز از آنان متابعت دارند، ترجیح نقل بر عقل است و از آنچه پیش گفته شد برمی‌آید و ثانیاً برخی محققان تفکر ماتریدی دارند که با همه اهمیتی که ماتریدیه به عقل می‌دهد، باز هنگام تعارض عقل با نقل، نقل را مقدم می‌دارد و از این جهت شبهه به اشاعره هستند تا معتزله (ماتریدی، مقدمه فتح‌الله خلیف). مطلب دیگری که اشاره به آن مفید است، اینکه ماتریدیان در اصول اعتقادات، عقل را اساس باور می‌پندارند، چون اصل شناخت خدا که به ترک آن انسان معاقب است عقلاً عقلی می‌باشد؛ اما در مباحث صفات، براساس مطالبی که به بیان آنها در تأویل و تفویض و رؤیت و امثال آنها خواهد آمد، عقل را عمدتاً در راستای تأیید نقل می‌دانند نه اینکه مستقلاً آن را معتبر شمارند.

تأویل و تفویض در دیدگاه ماتریدیه

از آنجا که ماتریدیان ملتزم به احکام عقلی و برهان مستدل خدشه‌ناپذیر عقلی هستند و یکی از مصادر اصلی آنها در تلقی اصل دین، بلکه تنها منبع آنها در تلقی اولیة دین، عقل است و قائل به حسن و قبح عقلی هستند، به تبع آنچه مطابق احکام قطعی عقلی است از آن جهت که ثابت و یقینی هستند را پذیرفته و نصوص مخالف با آن را حمل بر مجاز کرده و قائل به تأویل شده‌اند. پس یکی دیگر از اصول و قواعد منهجی و طریقی ماتریدیه در بررسی مسائل کلامی حمل آیات و نصوص دینی بر خلاف ظاهر و تأویل آنها، در مقام تعارض بین ظواهر این گونه متون و دلیل عقلی قطعی می‌باشد. این اصل از اصول بسیار مهم است و نتایج زیادی در مسائل عقیدتی و کلامی دارد؛ چون واضح است که اگر کسی این اصل را قبول نداشته باشد، در بسیاری از موارد باید مطلبی را از قرآن با توجه به ظاهر آن استنباط کند که نتیجه آن تشبیه و تجسیم است. ابومنصور ماتریدی پیشوای بزرگ ماتریدیان تصریح دارد که نصوص قرآنی تنها حمل بر ظواهرشان نمی‌شود، بلکه باید این گونه نصوص را با دیگر نصوص قطعی بیان کرد و مراد از آنها را فهمید.

ابومعین نسفی از علمای برجسته ماتریدیه در دو کتاب مهم خویش تبصرة الادله و التمهید فی اصول الدین تصریح به این مطلب دارد.

وی می‌گوید:

به درستی که این گروه از الفاظ در کتاب و سنت مرویه وارد شده و ظاهر آنها ایهام تشبیه خلق به خالق داشته و اینکه خداوند دارای جسم و جزء می‌باشد، تماماً برخلاف ظاهر حمل می‌شود. در حالی که دلایل محکم عقلی امکان تأویل ندارد. در حالی که استدلال‌های عقلی هم از مبادی علم بوده و حجت الهی است و چنانچه، چنین آیات مشابهی را حمل بر ظاهر کنیم، بین ظاهر کتاب و دلیل عقلی تناقض پیش آمده و حال آنکه همه آنها حجج الهی هستند و تناقض حجج فرد دلیل بر سفاهت اوست در حالی که خداوند جایز نیست به چنین صفتی نسبت داده شود. نتیجه اینکه دلایل سمعی موهم تشبیه را نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد و چنین کاری محال و ممتنع است (نسفی، تبصرة الادلة، ص ۸۸-۷۷؛ همو، التمهید، ص ۱۹).

البته ماتریدیان برای تأویل، قانون معینی ندارند؛ بلکه بعضی از آیات را تأویل کرده و می‌گویند حتماً باید تأویل شود. مثل: «الله يستهزء بهم» (بقره/۱۵) و شریفه «يخادعون الله و هو

خادعهم» (نساء/۱۴۲) ولی در بسیاری دیگر از نصوص تأویل را قطعی نمی‌دانند و نزد آنها مجزوم نیست؛ مانند تأویل در کلمات استواء و وجه و عین و غیره برای خداوند و امثال اینها. در اینجا یک بحث دیگر مطرح می‌شود و آن اینکه، یک اصل دیگری که ماتریدیه برای برخورد با چنین الفاظی که ظاهر در معانی خاصی هستند، دارند و آن عبارت از تفویض است. این اصل (تفویض) در صفات خبریه بسیار جاری است. مفهوم این قاعده این است که می‌گویند: ما در معنای یک آیه و یا یک حدیث که در معنایی ظاهر می‌باشد و با عقل مخالف است، قائل به توقف می‌شویم، نه آن را حمل بر ظاهر و نه آن را تأویل می‌کنیم؛ بلکه می‌گوییم که ما معتقدیم به آنچه واقعاً خداوند اراده کرده است، ولی دقیقاً نمی‌دانیم که مراد از این آیه خاص چیست. این معنی توقف است.

در بین ماتریدیه یک روش مسلم و پذیرفته شده کلی برای ترجیح تأویل بر تفویض یا بالعکس نیست و از این جهت ماتریدیان با هم اختلاف دارند. شبیه به آنچه برخی معتزله در خصوص کیفیت اتصاف خداوند به صفاتش دارند که *الصفة معلومه و الکيفية مجهولة* می‌گویند (سبحانی، الهیات، ص ۳۱۷).

بعد از ابومنصور ماتریدی عده‌ای تأویل را بر تفویض و بعضی دیگر تفویض را ترجیح دادند و عده‌ای دیگر در آیه‌ای هم تفویض و هم تأویل را مجاز شمردند و در اینجا نظر دیگری هم هست و آن اینکه اگر چه تأویل ترجیح ندارد و تفویض بهتر است ولی گاهی برای حاجت، تأویل مورد پسند است.

ابوالقاسم سمرقندی معروف به حکیم سمرقندی، از علمای نام‌آور ماتریدیه قائل است به تفویض مطلقاً و تأویل را مجاز نمی‌داند؛ وی بعد از ذکر نصوصی که صفات خبریه را دربردارد می‌گوید:

سزاوار است که شخص معتقد و مؤمن به نصوص صفات خبریه باشد ولی از تفسیر آنها خودداری ورزد و چنانچه به آیه متشابهی برخورد معنای حقیقی آن را به خداوند تبارک و تعالی واگذارد چرا که آنچه لازم و فرض به بندگان است ایمان به اصل آیات الهی نه اعتقاد به تفسیری خاص از آنها (سمرقندی، ص ۲۷؛ الوفی، ص ۱۵۴).

اما ابومعین نسفی از دیگر علمای ماتریدیه قائل است به جواز تأویل و تفویض هر دو، در آیات متشابه. وی همچنین اختلاف بزرگان ماتریدیه در این مسئله را ذکر کرده است، ناگفته نماند که بیاضی هم قائل به تأویل و تفویض هر دو است. ابومعین نسفی دارد:

اساتید ما در آیات صفات خبریه اختلاف دارند. برخی معتقدند که این آیات متشابه بوده و نه می‌توان بر ظاهرشان حمل کرد و نه می‌توان آنان را تأویل برد، پس باید توقف کرد و معتقد بود که آنچه خدا از آنها اراده کرده، ما هم ایمان داریم، برخی دیگر بر آنند که باید معانی خلاف ظاهر آیات را گرفت و بر آنند که چنانچه آیاتی معانی منافی با توحید و قدم الهی نداشت، را باید پذیرفت (تبصرة الادلّة، ص ۱۱۱-۱۱۰؛ بزدوی، ص ۲۶-۲۵).

نسفی بعد از ذکر این مطلب دارد که جایز نیست آنچه بر خداوند محال است به خدا نسبت داده شود مثل جسم و غیر آن؛ بلکه واجب است که مراد از این آیات را به خود خداوند تفویض کنیم.

ابن همام از دیگر علمای ماتریدیه قائل به تأویل است در جایی که حاجت به تأویل باشد، اما او می‌گوید موضع حاجت به تأویل آنجایی است که بترسیم از عوام که اگر تأویل این‌گونه آیات را ندانند در اشتباه واقع شوند و موجب کفر آنان گردد. به عنوان مثال ابن همام در بیان استوآ گفته است:

اینکه خداوند استوآ بر عرش دارد، همانند استوآ اجسام نیست که مماس بر جسم دیگر باشد؛ بلکه معنای ممکن در حق الهی را دارد و این معنا را خدا از همگان بهتر می‌داند. نتیجه اینکه باید معتقد به استواء خدا بر عرشش بود بدون تشبیه و چنانچه خوف آن بود که عوام الناس در فهم معنای استواء دچار اشتباه شده و استواء را مادی بیندارند، می‌توان استواء را برای آنها استیلاء و تسلط معنا کرد (المسایره، ص ۳۳-۳۰؛ بیاضی، ص ۱۸۹).

در حاشیه کتاب مسایره آمده که «فاللائق بالعوام سلوک التسليم و اللائق باهل النظر طریق التأویل لدفع تمسکات المبتدعه» یعنی: سزاوار به حال عوام راه تسلیم و تفویض است، ولی سزاوار به اهل نظر و دانشمندان راه تأویل است تا اینکه اهل بدعت نتوانند از این آیات سوء استفاده کنند (ابن همام، المسامره، ص ۳۳).

همان‌گونه که از اقوال علمای ماتریدیه روشن است، ماتریدیه در تأویل و تفویض قانون مستقیم و صریحی ندارند و دقیقاً مشخص نکرده‌اند که آیا ملترزم به تفویض یا قائل به تأویل

هستند و معلوم نیست که در آیاتی که ظاهر آنها مستلزم ثبوت جسمیت و تشبیه برای خداوند است چه نظری دارند و همان گونه که در عبارات از پیش آمده برمی آید، کلمات آنان در این زمینه مضطرب و متشتت است.

در اینجا توجه به یک نکته بی فائده نیست و آن اینکه عده‌ای سلفی و ظاهر مسلک از مبنا، با تأویل و گفتن کلامی و اراده معنای غیر ظاهر و کنایی از آن کلام مخالف‌اند و چنین رویه‌ای در تبیین مرادات خداوند در قرآن کریم و نیز در سنت را مخالف با شرع می‌پندارند. گرچه آنان هم در توجیه چنین آیات و روایاتی که ظاهرشان ایهام تجسیم و تشبیه دارد، دچار اضطراب هستند. بنابراین آنها تأویل را بدعتی می‌دانند که هیچکدام از صحابه و تابعین و احدی از قدمای اهل لغت چنین چیزی را نداشته‌اند (رک. ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، ص ۱۴).

گرچه این سخن ابن تیمیه هیچ توجیه عقلی و نقلی ندارد، اما باید گفت که دیدگاه ماتریدیه هم اضطراب و تشتت دارد و تفصیل آنها هم در این باب قابل دفاع نیست بلکه منبع و روش صحیح آن گونه است که امامیه در تأویل آیاتی که عقل معنای ظاهر آنها را بر نمی‌تابد، دارد. ناگفته نماند که دیدگاه معتزله در این باب نزدیک به نظر امامیه است (سبحانی، الهیات، ص ۳۲۶؛ همو، بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۱۰).

از آنجا که بحث تأویل و تفویض، عمدتاً در بحث صفات الهی است، در پایان این بحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماتریدیه صفاتی را که در کتاب و سنت آمده است می‌پذیرند و آنها را موجب تشبیه نمی‌دانند؛ آنان معتقدند که اتصاف خدا به صفات کمالیه مجرد یک وصف بدون معنای حقیقی قائم به ذات پروردگار یا نفی ضد این اوصاف از ذات الهی نیست، بلکه این اتصاف یک اتصاف حقیقی است و ذات خداوند واقعاً واجد این معانی می‌باشد (ماتریدی، ص ۱۲۹-۱۲۸). پیشوای ماتریدیان دارد که در ثابت کردن اسماء و صفات برای خداوند هیچ مشابهتی بین خدا و خلوق پیش نمی‌آید، چه آنکه آن صفاتی که در خلق است به آن نحو در خدا نفی شده است (همان، ص ۴۱ و ۱۰۷). در یک کلام باید گفت که ماتریدیه صفاتی را به عنوان صفات کمال برای خدا ثابت دانسته و «صفاتی» تلقی شده‌اند و از طرفی تشبیه را نفی می‌کنند، یعنی اگر خداوند عالم است نباید شبیه به مخلوقاتی که عالم هستند باشد، ماتریدیان در باب چگونگی اتصاف خدا به صفاتش، نظر «امر بین الامرین» را دارند و معتقدند که صفات خدا

نه عین ذات خدا و نه زائد بر ذات الهی هستند (رک. نسفی، التمهید، ص ۱۴-۱۳؛ بزدوی، ص ۳۳-۳۱؛ ماتریدیه، ص ۱۳۵).

نتیجه

از آنچه بیان شد چنین نتیجه گیری می شود که مکاتب کلامی در روش شناسی یک شیوه و منهج در بررسی مسائل و استدلال های کلامی خود ندارند. برخی از منهج کاملاً عقلی پیروی می کنند. برخی دیگری منهجی نقلی و ظاهرگرایانه دارند، گرچه گاهی از عقل هم بهره می گیرند و این روش شناسی در فهم چگونگی استدلال کلامی آنها بسیار مؤثر است. در میان مکاتب کلامی، روش عدلیه و عقلیه که همان امامیه و معتزله باشند، آشکار و روشن است و چگونگی استفاده آنان از دلیل و برهان های عقلی مبرهن است؛ گرچه در این خصوص شیعه و امامیه بیانی آشکارتر دارد. مثلاً در بحث صفات الهی می توان این مسئله را یافت. همچنین چگونگی روش اشاعره هم جای تأمل چندانی نیست چرا که روش آن مکتب کلامی هم در بی توجهی به عقل مورد پذیرش اکثر محققان، است. اما در خصوص مکتب کلامی ماتریدیه این بحث دامنه دار بوده و هنوز نتیجه مشخص در تاریخ مباحث کلامی به دست نیامده است؛ علت عمده آن هم مغفول بودن مکتب ماتریدیه در تاریخ بررسی های مسائل کلامی است.

در خلال مباحث پیشین آشکار شد که مکتب عقل گرا در حوزه مباحث اعتقادی اصل تأویل را می پذیرد و داشتن چنین تفکر و ایده ای در روش شناسی تعیین کننده است. همان گونه که تفویض معنای متون دینی به خداوند هم رفتار بینابینی یک نحله کلامی را روشن می کند. همچنین آشکار شد که گرچه تأویل گرایی ماتریدیه مورد پذیرش بسیاری از علمای این مکتب و تاریخ نگاران حوزه علم کلام می باشد ولی در مقاله آشکار شد که بیان ماتریدیان در این زمینه تشتت و تزلزل دارد.

همچنین روشن شد که در نظام کلامی ماتریدی، شناخت اصول دین راهی جز عقل و استدلال عقلی ندارد و نمی توان در این گونه مسائل دنبال دلیل نقلی و سمعیات بود. بر اساس همین شیوه و

روش کلامی از نگاه ماتریدیان شناخت خداوند عقلاً واجب است، قبل از اینکه شرع و دینی بیاید.

از نتایج دیگر آنکه حسن و قبح عقلی یک مسئله سرنوشت‌ساز در حوزه روش‌شناسی مسائل کلامی است و ماتریدیه در این خصوص به معتقدان به حسن و قبح ذاتی افعال و توان عقل در درک آنها ملحق می‌شوند. گرچه در دستاوردهای این اصل بین پیروان ماتریدی، یک دیدگاه واحد وجود ندارد و لوازم این اصل برای آنان کاملاً پذیرفته شده نیست؛ اما در مجموع ماتریدیان جزء معتقدان به این مسئله تلقی می‌شوند. اینکه آیا اصل حسن و قبح عقلی اشیا، عقاب یا پاداشی را هم در پی دارد، مسئله‌ای است که ماتریدیان در باره آن کلامی مضطرب و متشتت دارند و با این وصف نمی‌توان ماتریدیان را همانند معتزلیان در این باب دانست. بنابراین باید یک راه میانه و اعتدالی بین روش معتزلی و اشعری در خصوص عقل‌گرایی برای ماتریدیه دید. البته این بحث از تنقیح کافی برخوردار نبوده و نیاز به بحث و کنکاش بیشتر دارد و باید نوشته‌ها، مقالات و کتب زیادی در خصوص مکتب ماتریدیه نقش خود را ایفا کنند.

منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

آلوسی، عبدالحمید بن عبدالله، *نشر الالکی علی نظم الامالی*، بغداد، بی‌نا، ۱۳۳۰ق.

_____، *الحوار بین الفلاسفة و المتکلمین*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۱ق.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحمید، *بیان تلبیس الجهمیه*، ج ۱، مکه المکرمه، مطبعة الحكومة، ۱۳۹۱.

_____، *درء تعارض العقل و النقل*، ج ۱، بیروت، مؤسسة الکتب العربی، بی‌نا.

ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، تحقیق: احسان عباس، ج ۴، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۸.

ابن عساکر، حافظ، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۷.

ابن قتیبه الدینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم، *الاختلاف فی اللفظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.

ابن همام، کمال، *التحریر فی اصول الفقه*، قاهره، حلبی، ۱۳۵۱ق.

_____، *المسایره*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۱۷ق.

- ابوزهره، محمد، *تاريخ المذاهب الاسلامية*، ج ١، قاهره، دارالفكر العربي، ١٤٠٧ ق.
- ابى شرف، كمال الدين، *المسامره فى شرح المساييره*، بى جا، بى نا، ١٣٧١ ق.
- ابى عذبه، عبدالله بن عمر، *الروضه البهيته*، بيروت، دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢ ق.
- امين، احمد، *ظهر الاسلام*، ج ٤، قاهره، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ١٣٦٤ ق.
- بزدوى، ابواليسر، *اصول الدين*، قاهره، حلبى، ١٣٨٣ ق.
- بياضى، محمد عبدالستار، *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقيق: يوسف عبدالرزاق، قاهره، بى نا، ١٣٦٨ ق.
- الحفيد، ابن رشد، *مناهج الادلة فى عقائد المله*، تحقيق: محمود قاسم، بى جا، بى نا، ١٩٥٥.
- رازى، قطب الدين، *تحرير القواعد المنطقيه فى شرح الرسائل الشمسيه*، قاهره، حلبى، بى تا.
- سبحانى، جعفر، *الالهيات*، ج ١، قم، مؤسسه امام صادق، ١٤١٧ ق.
- _____، *بحوث فى الملل و النحل*، ج ٣، ٢، ١، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٥ ق.
- سمرقندى، ابوالقاسم، *السواد الاعظم*، قاهره، بى نا، ١٣٩١ ق.
- شهرستانى، عبدالكريم، *الملل و النحل*، بيروت، بى نا، ١٩٨١.
- شيخزاده، عبدالرحيم بن على، *نظم الفرائد و جمع الفرائد*، بى جا، مطبعة الادبيه، ١٣٧١ ق.
- علامه حلبى، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، متن از خواجه طوسى، قم، نشر جامعه مدرسین، ١٤١٨ ق.
- غزالى، محمد، *تهافت الفلاسفه*، بى جا، دار الكتب العلميه، ١٣٩٢ ق.
- لهيبى، احمد بن عوض الله ابن داخل، *الماتريديه دراسة و تقويماً*، رياض، دارالعاصمه، ١٤١٣ ق.
- ماتريدى، ابومنصور، *التوحيد*، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت، دارالمشرق، ١٤١٢ ق.
- مغربى، على عبدالفتاح، *امام اهل السنة والجماعة ابومنصور ماتريدى*، قاهره، بى نا، ١٤٠٥ ق.
- مقريزى، عمر بن كريم، *الخطط*، ج ٢، بى جا، چاپ بولاق، ١٢٧٠ ق.
- موسى، جلال، *نشأة الاشعرية و تطورها*، بيروت، دارالكتب اللبناني، ١٣٩٥.

نسفى، ابومعين، التمهيد فى اصول الدين، تحقيق، عبدالحى القايل، بى جا، بى نا، ١٤٠٧ق.

_____، بحرالكلام، قاهره، مطبة كردى، ١٩١١.

_____، تبصرة الادله فى اصول الدين، تحقيق: حسين آتاى، تركيه، نشریات ریاسة

الشئون الدينيه، ١٩٩٣.

الوفى، ابراهيم حلمى بن حسين، سواد الاحكم على سواد الاعظم، آستانه، ١٤١٣ق.

همدانى(همدانى)، قاضى عبدالجبار، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، دارالمصرية

للتأليف و الترجمة، بى تا.

_____، شرح الاصول الخمسه، تحقيق: عبدالكريم عثمان، بى جا، بى نا، ١٣٨٤ق.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

رویکردی انتقادی به شیخیه در تطبیق هورقلیا بر عالم مثال

دکتر یاسر سالاری*
دکتر مهدی افچنگی**

چکیده

شیخیه هورقلیا را مرتبه‌ای از عوالم وجود دانسته که نسبت به عالم ماده از لطافت بیشتری برخوردار است. از نظر شیخیه، در عالم هورقلیا هر چند که اجسام وجود دارند، شفافیت و لطافت آن اجسام نسبت به اجسام عالم ماده بیشتر است. آنها این عالم را همان عالم مثال منفصل دانسته‌اند. به دلیل عدم هماهنگی در اندیشه شیخیه، جایگاه عالم هورقلیا گاه بین عالم ملک و عالم ملکوت و گاه بین عالم ملک و عالم جبروت معرفی شده است. شیخیه با تفکیک جسم از جسد برای انسان چهار بدن لحاظ کرده‌اند که برخی مربوط به عالم ملک و برخی مربوط به عالم ملکوت است. جسد دوم انسان، از اقسام چهارگانه بدن او، که مربوط به عالم هورقلیاست همان چیزی است که در احادیث تحت عنوان «عَجَبُ الدُّنْبِ» و در فلسفه ملاصدرا تحت عنوان «قوة خیال» از آن یاد شده است. مقاله پیش رو بر آن است ضمن تبیین دیدگاه شیخیه در مورد عالم هورقلیا و جسد هورقلیایی، صحت و سقم تطبیق آنها را بر عالم مثال منفصل و مثال متصل بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها: شیخیه، هورقلیا، مثال منفصل و متصل، خیال، برزخ، مدهامتان، صورخیالی، عَجَبُ الدُّنْبِ.

yaser581@yahoo.com
mehdiafchangi5@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد کرمان
** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد گرگان

تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۱ تاریخ پذیرش: ۹۱/۳/۲۰

طرح بحث

یکی از مسائل مهم در بین فلاسفه متأخر که کلید حل بسیاری از مسائل مهم و دشوار فلسفی قرار گرفته، مسئله عالم مثال یا خیال منفصل است. فلاسفه مشاء عالم مثال را منکرند، اما فلاسفه اشراقی قائل به عالم مثال هستند؛ هر چند که بر مباحث آنها پیرامون این مسئله و تطبیق آن بر براهین، اشکالاتی نظیر مادی انگاشتن قوه خیال وجود دارد، اما صدرالمتألهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ق) ضمن اثبات عالم مثال به اثبات تجرد خیال پرداخته و اشکالات مخالفان و پیشینیان را پاسخ گفته است.

فرقه شیخیه^۱ نیز از جمله کسانی هستند که از عالمی متوسط گاه بین ملک و ملکوت و گاه بین ملک و جبروت سخن گفته‌اند. در این میان به خصوص شیخ احمد احسائی مؤسس فرقه شیخیه که به نوعی از منتقدان ملاصدرا به شمار می‌رود و حتی بر کتاب *العرشیه* ملاصدرا شرحی مطابق با دیدگاه و نظر خود نوشته است به کرات از عالمی به نام هورقلیا^۲ بحث می‌کند که می‌توان گفت آنرا بر عالم خیال منفصل یا عالم مثال نزد ملاصدرا تطبیق می‌دهد. هر چند آنچه او و پیروانش در باره این عالم می‌گویند با آنچه در حکمت متعالیه عالم مثال خوانده می‌شود بسیار متفاوت است و البته ایشان بر کلام و دیدگاه ملاصدرا خرده می‌گیرند و دیدگاه خود را صائب و موافق عقل و شرع می‌دانند.

از آنجا که هورقلیا در مکتب شیخیه مبنای بسیاری از مسائل، از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی تا معاد و حتی مهدویت است؛ تبیین درست آن، میزان صحت تطبیق آن بر عالم مثال و برهان‌پذیری‌اش از اهمیت خاصی برخوردار است.

در طرف مقابل، ملاصدرا قوه خیال را دارای تجرد برزخی دانسته و خیال متصل و عالم مثال صعودی را می‌پذیرد. از نظر وی تمام ادراکات انسان قیام صدوری به نفس ناطقه دارند و نفس ناطقه بر آن ادراکات سیطره فاعلی دارد. از این روی کسانی که صور برزخیه را در آینه و اجسام صاف قابل رؤیت می‌دانند، در واقع حکم به ادراک صور برزخیه و مثالی توسط قوای مادی و حسی کرده‌اند که بطلان آن روشن است. از نظر صدرالمتألهین، انسان از طریق قوه خیال خود که تجرد برزخی و خیالی دارد، این صور برزخی را در عالم مثال از باب مشاکله رؤیت می‌نماید (ملاصدرا، *الاسفار*، ج ۱، ص ۳۰۳).

پس، عالم مثال در حکمت متعالیه عالمی است که از نظر وجودی مجرد است، مجرد مثالی؛ به این معنا که از جسم و ماده مبراست، اما برخی از آثار ماده مثل وضع و نسبت را دارا است (همان، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۶۵) و البته به دلیل این خصوصیات، آنچه در آن است از جمله بدن‌ها و قالب‌های مثالی قابل رؤیت می‌باشد، چرا که مجرد تام به دلیل عاری بودن از ماده و عوارض ماده قابل رؤیت نیست، اما مجرد مثالی چنین محذوری ندارد، بلکه اساساً فلسفه اثبات عالم مثال به عنوان برزخ میان ملک و ملکوت این است که از هر کدام از آن دو عالم وجهی داشته باشد تا بتواند به عنوان واسطه، صدور وجود و فیض را از یکی به دیگری تبیین نماید، اما توجه به این نکته مهم است که رؤیت در عالم مثال قطعاً از طریق حواس مادی عالم ملک نخواهد بود، بلکه به جهت حواس متناسب با آن نشئه‌عنی عالم ملکوت و مثال است. ملاصدرا می‌گوید که بدن اخروی و صورتی که در قیامت مبعوث می‌شود، در عین اینکه طبیعی نیست با حواس ظاهری آخرتی قابل حس می‌باشد (همان، ص ۲۵۴). از نظر وی، بدن اخروی متوسط بین دو عالم بوده و جامع تجرد و تجسم است (همان، ص ۱، ۳۰۰). این سخن بدین معناست که بدن اخروی در عین مجرد بودن و داشتن خصوصیات عالم تجرد، واجد برخی از خصوصیات عالم اجسام نیز هست و این یعنی همان مرتبه خیال و مثال و گرنه تناقض لازم می‌آید (تناقض مذکور از این جهت است که اگر بدن مثالی نباشد لازم می‌آید بدن اخروی در عین مجرد تام بودن، مادی نیز باشد. یعنی در عین تجرد تام، غیر مجرد باشد).

ملاصدرا در جایی دیگر چنین مطلبی را ذکر می‌کند که در باطن بدن هر انسانی افزون بر پوست و ظاهر، حیوانی انسان صفت با تمام اعضا، حواس و قوا وجود دارد. این حیوان انسان-سرشت، در درون هر انسان در این دنیا موجود است و با مرگ بدن عنصری فانی نمی‌شود، زیرا حیات او مانند بدن عنصری عارضی نیست، بلکه مانند نفس، واجد حیات ذاتی است. او حیوانی است متوسط بین حیوان حسی و عقلی و در قیامت طبق اعمال و نیات فرد محشور می‌شود. همین بدن موجود در بطن بدن انسان دنیوی است که در قیامت برای ثواب و عقاب حاضر است (همان، ص ۲۸۸). بنابراین بازگشت نفس به بدن دنیوی به جهت تکاملی که پیدا کرده محال است، از این رو متناسب با شدت وجودی و ملکاتی که کسب کرده قالبی مثالی برای خود ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۸ و ۱۹). پس ملازم هر نفس، شیخ مثالی است که بر حسب ملکات نفسانی‌اش از او نشأت می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا این بدنی که در باطن بدن دنیوی هر انسانی است، همان قوه خیال است که در حدیثی از پیامبر از آن به "عجب الذنب" (این حدیث در آثار شیخیه هم بررسی شده است) تعبیر شده است و این قوه به جهت استقلال وجودی پس از بدن باقی می ماند (همان، ص ۲۱۹) از این جهت این بدن مانند نفس است که برای حدوث به بدن نیازمند است نه در بقا. ناگفته نماند که این کلام ملاصدرا تا حدی اندیشه او را به رأی شیخیه در باب قول به بدن- های مختلف - که در صفحات آتی ذکر خواهد شد - نزدیک می کند، چرا که به این معنا ملاصدرا معتقد است انسان دارای دو بدن و یک نفس است. بدن اول بدن عنصری است و با مرگ فانی می شود، اما بدن دوم که در حقیقت محصول قوه خیال است و در بطن بدن اول است بعد از مرگ باقی است و در معیت نفس بعد از مرگ صعود خواهد کرد. این بدن همان مصداق عجب الذنب است که محشور در آخرت و برزخ است. از این جهت قول ملاصدرا به قول شیخیه در مورد جسد دوم نزدیک می شود، هر چند ملاصدرا آن را قوه خیال و مجرد مثالی می داند، اما شیخیه جسد دوم را مادی و هورقلیایی می داند.

در هر صورت بنا بر رأی ملاصدرا، جوهر متخیل حساس انسانی که بعد از مرگ طبیعی باقی است همراه نفس، بدن و جهان طبیعی را ترک کرده و معیت او با نفس باعث می شود که نفس صورت های جسمانی را بدون مزاحمت حواس درک کند، البته این درک از مشاهده حواس قوی تر خواهد بود (همو، الشواهد الربوبية، ص ۷۷)، در نتیجه انسان، ذات جسمانی خود را آن- گونه که در زندگی بدنی و حسی احساس می کرد تصور می کند، همچنان که نفس خودش را در خواب تصور می نماید (همو، اسفار، ج ۹، ص ۲۲۱). پس، در هنگام حشر و نشر خیال باقی مانده پس از مرگ، بدن دنیوی خود را تخیل کرده و بدنی مطابق با بدن دنیوی، بلکه قوی تر و شدیدتر از آن ایجاد می کند. این بدن های اخروی مانند سایه شبیه بدن دنیوی و پرتوی مثالی اند که از نفس به مجرد جهات فاعلی، بدون دخالت جهت قابلی صادر می شوند و نسبت به نفس وجود ظلی دارند (همو، زاد المسافرین، ص ۴۶۱).

عالم مثال (برزخ) و بدن مثالی در حکمت متعالیه

عالم مثال در لسان حکمای مسلمان، عالم وسط بین عالم ماده و عالم عقل، یا ملکوت بین ناسوت و جبروت، یا خیال بین حس و معناست. در زبان شریعت از این عالم به عالم برزخ تعبیر شده است. وسط بودن عالم مثال از آن روی است که این عالم به جهت شباهت به دو نشئه متفاوت از جهاتی، واسطه ارسال فیض از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر است.

عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و ادراکی است، از جهت تعدد و تجسم شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغنائی از ماده به جواهر عقلی و مجردات تامه شباهت دارد (آشتیانی، ص ۴۸۴).

بنابراین، عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای از هستی، از ماده مجرد است، اما آثار ماده نظیر کم و کیف و... را واجد است. به دلیل همین وساطت است که عالم مثال زمینه را فراهم می‌کند تا ارواح تجسد و اجساد، تجرد یابند (رک. چیتیک، ص ۱۷۸).

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند. عالم مثال منفصل عالمی قائم به خود و بی نیاز از نفوس جزئی و متخیله و مرتبه‌ای از مراتب هستی است. این عالم به عالم خیال منفصل معروف است، اما مثال متصل در واقع شأنی از شئون نفس ناطقه و قائم به نفوس جزئی است. در برابر عالم خیال منفصل، به این قسم، خیال متصل می‌گویند.

در فلسفه اشراق عالم مثال منفصل با عالم "صور معلقه" هم‌اورد است و البته این عالم غیر از عالم "مثل" افلاطون است. سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد

... والصور المعلقه لیست مثل افلاطون بان مثل افلاطون نوریه ثابتة فی عالم الانوار العقلیه (ص ۲۳۱ و ۲۳۰).

در حالی که عالم صور معلقه، همان عالم اشباح (معادل عالم نفوس) است، پس مرتبه مثل افلاطون از مرتبه عالم صور معلقه برتر است.

ملاصدرا هم از طریق قوای سه گانه حس، خیال و عقل در انسان، بر وجود عالم خیال منفصل حد فاصل عالم حس و عالم عقل استدلال می‌کند. به نظر او قوای سه گانه در انسان شاهد بر وجود عوالم سه گانه حس، خیال و عقل در هستی است (ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۳۶۱).

عالم هورقلیا از منظر شیخیه

عالم هورقلیا در اندیشه شیخیه از اهمیت اساسی برخوردار است. بیشتر آراء مخصوص شیخیه مبتنی بر عالم هورقلیا قابل تفسیر است. قبل از شیخ احمد احسائی واژه هورقلیا توسط شیخ اشراق و شارحان فلسفه او استفاده می‌شده، اما در آثار شیخیه به نحو گسترده‌تری بحث شده است.

احسائی ریشه واژه هورقلیا را از زبان «سریانی» دانسته است و بدون اینکه منشأ لغوی آن را روشن نماید در توضیح این اصطلاح می‌نویسد:

معنای لفظ هورقلیا مُلک دیگر است زیرا مراد از عالم هورقلیا، عالم برزخ است در حالی که عالم دنیا همان عالم اجسام است یعنی عالم مُلک و عالم نفوس همان عالم ملکوت است، اما عالم برزخ واسطه بین عالم مُلک و عالم ملکوت است که عالمی غیر از آنهاست یعنی عالم برزخ، مُلکی دیگر است بدین معنا که عالم اجسام عالم مُلک است و این [هورقلیا] عالم مُلک دیگر است و در اقلیم هشتم است (رسالة ملامحمد حسین الاناری الکرمانی، ص ۱۵۱).

احسائی عالم هورقلیا را همان عالم برزخ دانسته، اما مراد وی از عالم برزخ، متفاوت از آن چیزی است که مد نظر دیگران است. عالم برزخ از منظر اندیشمندان اسلامی، واسطه بین عالم ماده و عالم عقل یعنی همان عالم مثال یا واسطه میان عالم ملک و عالم جبروت یعنی همان عالم ملکوت است. در صورتی که احسائی در اینجا عالم برزخ را واسطه بین عالم ملک و عالم ملکوت دانسته است. هرچند که وی گاهی به صراحت هورقلیا را معادل عالم ملکوت و عالم مثال دانسته است (رک. رسالة شیخعلی، ص ۲۱۹). به دلیل عدم هماهنگی در عبارات احسائی راجع به عالم هورقلیا، تشخیص جایگاه دقیق این عالم در مراتب هستی در تفکر شیخیه ناممکن شده است.

عالم هورقلیای شیخیه عالمی است که نسبت به عالم اجسام شرافت دارد و از لطافت بیشتری برخوردار است زیرا آنها عالم هورقلیا را به لحاظ رتبه بالای عالم مُلک دانسته‌اند. بنابراین عالم هورقلیای احسائی عالمی است که در آن اجسام به نحوی بسیار لطیف وجود دارند و به هیچ وجه معروض فساد و پوسیدگی و سایر امور مربوط به این عالم واقع نمی‌شوند (رک. ابراهیمی دینانی، ج ۳، ص ۳۹۱، پاورقی دوم).

منظور احساسی از اقلیم هشتم در توضیح هورقلیا این است که دانشمندان در گذشته کل عالم مُلک را به هفت اقلیم تقسیم می کردند، اما شیخیه چون عالم هورقلیا را مُلک دیگر می دانند آن را اقلیم هشتم یعنی اقلیمی غیر از آن اقلیم هفت گانه دانسته اند.

در جغرافیای عرفانی شیخ اشراق و قبل از آن در روایات اسلامی از دو شهر جابلقا و جابرسا نام برده شده است. این دو شهر از شهرهای عالم مثالند که معمولاً در آثار شیخیه در کنار هورقلیا به کار می روند. هورقلیا، جابلقا و جابرسا، هر سه مربوط به عالم مثالند با این تفاوت که هورقلیا در افلاک عالم مثال و جابلقا و جابرسا در عناصر عالم مثال قرار دارند. شهر جابلقا در مشرق و جابرسا در مغرب عالم مثالند. این دو شهر بسیار بزرگند و هر کدام هزار دروازه دارند و مخلوقاتی که در آنها وجود دارند قابل شمارش نیستند (رک. رساله شیخعلی، ص ۲۱۹).

عالم خیال و مثال منفصل همان است که احساسی در کتب و رسائل خود عالم هورقلیا در یک اصطلاح و عالم هورقلیا و جابلقا و جابرسا در اصطلاح دیگر نامیده است. این دوگانگی از آن روی است که وی گاه کل عالم مثال را هورقلیا نامیده و گاه تنها افلاک آن عالم را هورقلیا و ارض آن را جابلقا و جابرسا نامیده است.

نظرات شیخیه پیرامون خواب و رؤیا، صحت تطبیق عالم هورقلیای شیخیه بر عالم مثال را تأیید می کند. شیخیه خواب و رؤیا را مربوط به عالم هورقلیا می دانند که عالمی ویرای عالم اجسام است. البته بین رؤیاهای صادقه و باطله در تطبیق بر عوالم هستی تفاوت وجود دارد. احساسی می نویسد:

اگر رؤیا صادقه باشد روح از هورقلیا در عالم برزخ شاهد بر اشباحی بوده است که از عالم غیب بر عالم شهادت نازل می شوند؛ اما اگر رؤیا باطله باشد در این صورت روح از جابلقا و جابرسا، بر سایه هایی که از اوضاع بخارها و اوهام نفس که با سایه های شیاطین در ارض عادات و طبیعت به وجود آمده اند شاهد بوده است (رساله الرؤیا، ص ۵۵).

بنابراین بازدید و سرکشی نفس در حالت اعتدال از عالم هورقلیا، معلومات صادق و بازدید نفس در حالت عدم اعتدال از شهرهای جابلقا و جابرسا، اطلاعات کاذب و نادرست در اختیار نفس قرار می دهد. طبق بیان احساسی، موطن رؤیاهای صادقه، هورقلیا و موطن رویاهای باطله، جابلقا و جابرساست.

سید کاظم رشتی (۱۲۵۹-۱۲۱۲ق)، جانشین احساسی، در مورد ادراک خیال از عالم هورقلیا می گوید:

... چون خیال از این امور [موانع استقامت خیال] مصفا و منزه باشد پس منتقش گردد در وی صورّ مقابل او از بلد هورقلیا، کماهی... (رساله در جواب بعضی اجلاء، ص ۴۸ و ۴۷).

در واقع مبنای رشتی این است که انسان در غیب و کمون این بدن خود، بدنی از عالم هورقلیا با حواس خاص خود دارد و هنگامی که اشتغال نفس به این بدن عنصری در اثر اموری نظیر خواب و رؤیا کم شود، بدن هورقلیایی رو به عالم خود یعنی عالم هورقلیا برده و صورّ موجود در آن عالم در بدن هورقلیایی و انسان منطبق شده و انسان از آنها آگاه و مطلع می شود.

آنچه رؤسای شیخیه در این عبارات، بدن هورقلیایی نامیده اند که هنگام کم شدن اشتغالات نفس به بدن عنصری، به عالم هورقلیا سفر می کند همان است که امثال صدرالمتألّهین «قوة خیال» دانسته اند و بیان کرده اند که این قوة خیال به عالم خیال منفصل سفر کرده و از طریق پیوند و ارتباط با آن عالم به ادراک نائل می شود.

تفاوت نظریه صدرالمتألّهین و رأی شیخیه آن است که اولاً از نظر حکمت متعالیه، هم قوة خیال و هم عالم خیال منفصل به نحو خاصی مجرد از ماده اند حال آنکه، احساسی و پیروانش نه بدن هورقلیایی و نه عالم هورقلیایی را مجرد از ماده ندانسته بلکه برای آنها قائل به نوعی ماده و جسم به نام جسم لطیف شده اند. طبق این بیان، این پرسش مطرح می شود که اگر بدن هورقلیایی و عالم هورقلیا مجرد از ماده نباشند آیا کسب علم و ادراک میسر خواهد بود تا شیخیه بتواند نحوه ادراکات خواب و رؤیا را بر آنها مبتنی کند؟

ثانیاً از نظر شیخیه فرایند ادراک و مشاهده معلومات از عالم هورقلیا، به نحو انطباع است. با توجه به طرح نوعی جسم لطیف برای بدن هورقلیایی و عالم هورقلیا، قول به صور منطبقه، مستلزم تالی فاسدهایی نظیر انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. درحالی که از منظر حکمت متعالیه، قیام ادراکات به نفس ناطقه، قیام صدوری و از نوع انشاست (صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ص ۶۰۱).

نقش خیال و هورقلیا در یادآوری

طبق دیدگاه شیخیه، یادآوری مطالبی که قبلاً برای انسان اتفاق افتاده و اکنون فراموش شده‌اند در صورتی ممکن است که نفس انسان از طریق خیال خود به مکان و زمان آن حادثه خاص توجه نماید. در این صورت با توجه به مشخصات و حدود آن شرایط انسان عیناً حادثه گذشته را به یاد می‌آورد. احساسی می‌گوید اینکه در این شرایط یادآوری اتفاق می‌افتد به دلیل نقش مثال و خیال در این زمینه است، زیرا هنگامی که کلام خود را به عینه به یاد می‌آوریم، در واقع مثال کلام خود را که در صورت آن مکان و زمان منطبق شده و همه آنها در آئینه خیال ما منطبق گشته‌اند می‌یابیم (رک. شرح الفوائد، ص ۲۰۷).

سخن احساسی بدین معناست که تصویر هر آنچه قبلاً اتفاق افتاده است اکنون در عالم هورقلیا، ثبت و محفوظ است، هنگامی که ما به مکان و زمان حادثه‌ای در گذشته توجه می‌کنیم، در واقع خیال ما به غیب آن مکان و زمان توجه نموده و از آن غیب (هورقلیا) به باز خوانی حادثه گذشته می‌پردازد. طبق این نظر، یادآوری سخن گذشته خود، در واقع دیدن مثال سخن گذشته خود در عالم هورقلیاست. احساسی از موطن مثال احوال گذشته به «کتاب حفیظ» هم یاد کرده است (رک. همانجا).

بقای خیال و مثال

اشاره کردیم که سهروردی با مجرد دانستن عالم مثال منفصل و صدرالمثالین با مجرد دانستن قوه خیال، به بحث مجرد خیال پرداخته‌اند. بقای عالم خیال منفصل پس از مرگ به عنوان موطن خیالی و مثالی ارواح مورد پذیرش است، اما در مورد خیال متصل، به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، بین فیلسوفان اختلاف نظر است. طبق نظر صدرالمثالین، قوه خیال هنگام متلاشی شدن بدن، به دلیل مجرد از بدن باقی خواهد ماند.

شیخ احمد احساسی با تطبیق عالم هورقلیا بر عالم خیال منفصل، قائل به بقای عالم خیال است، زیرا عالم هورقلیای احساسی عالمی ورای عالم ماده و در اقلیم هشتم است که نه خود و نه موجوداتش معروض فساد و نابودی واقع نمی‌شوند.

در مورد خیال متصل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نیز احساسی قائل به مجرد آن است، اما ادراکات این قوه تنها به نحو انطباع، از طریق مقابله با عالم خیال منفصل یا هورقلیا شکل می‌گیرند نه به طریق ایجاد و انشای علوم از این قوه. البته شیخیه باید معذور انطباع کبیر در صغیر را

که از نتایج مترتب بر نظریه آنها - از جهت قائل شدن جسم لطیف برای قوه خیال و عالم خیال و همچنین منطبقه دانستن صور ادراکی - است چاره اندیشی کنند.

طبق نظر شیخیه هر موجودی غیر از خداوند از جمله قوه خیال، که با مرگ دنیوی موجودات زوال نپذیرد و به اصطلاح باقی باشد، عنوان بقا برای او تنها تا هنگام نفخه اول اسرافیل (ع) به نام نفخه صعق، ادامه می‌یابد و مقارن با نفخه صعق، تا هنگام نفخه دوم یعنی نفخه جذب، همه چیز غیر از خداوند فانی و نابود می‌شود (رک. شرح العرشیه، ص ۱۹۲).

عَجَبُ الذَّنْبِ وَ تَطْبِيقُ آن بر جسد هورقلیایی

ملاصدرا معتقد است هنگامی که روح از بدن مفارقت می‌کند چیزی ضعیف الوجود همراه آن باقی می‌ماند که در احادیث از آن به «عَجَبُ الذَّنْبِ» تعبیر شده است. در مورد مصداق عجب الذنب اختلاف شده است اما او آن را قوه خیال دانسته است (رک. العرشیه، ص ۶۱).

شیخ احمد احساسی منبع گفتار صدرالمتألهین، در مورد امر باقی از وجود انسان بعد از مرگ را حدیثی قابل قبول و صحیح دانسته است، اما در مورد اینکه صدرالمتألهین از عجب الذنب، «قوه خیال» را برداشت کرده، با وی موافق نیست و سعی کرده طبق مبانی خود در مسئله معاد، عجب الذنب را تأویل نماید. وی ضمن اشاره به حدیثی از اصول کافی مبنی بر پرسش «عمار ساباطی» از «اباعبدالله (ع)» در مورد از بین رفتن جسد میت؛ بیان می‌کند که امام (ع) در پاسخ می‌فرماید همه جسد جز طینتی که از آن آفریده شده از بین می‌رود، اما آن طینت به حال مستدیر در قبر باقی خواهد ماند (شرح العرشیه، ص ۳۰۵ و ۳۰۴). آنگاه احساسی طینت را همان جسد دوم یا جسد هورقلیایی شیخیه دانسته که محل آن قبر به معنای عالم هورقلیاست. وی معتقد است جسد دوم همان خاک و تربتی است که از عالم هورقلیا توسط فرشتگان با نطفه پدر و مادر مخلوط شده و باعث اعتدال و در نهایت ترکیب آنها برای به وجود آمدن انسان شده است و از آنجا که هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد، جسد دوم هم به عالم هورقلیا باز خواهد گشت و در آنجا باقی خواهد ماند.

احساسی می‌گوید از پیامبر روایت شده که فرمود:

آخرین چیزی که می‌پوسد و از بین می‌رود عجب الذنب است و این روایت بر فناء عجب الذنب دلالت دارد (همان، ص ۳۰۵).

شیخ احساسایی در عین اقرار به فنای عجب الذنب، آن را جسد دوم انگاشته است؛ در حالی که طبق نظر شیخیه جسد دوم، جز در بین دو نفخه همیشه باقی خواهد بود. به همین جهت تلاش احساسایی در تطبیق عجب الذنب با جسد هورقلیایی چندان موفق نشان نمی‌دهد مگر اینکه وی مدعی شود منظور از فنای عجب الذنب در روایت پیامبر اکرم (ص) فنای آن در بین دو نفخه اسرافیل (ع) است.

نحوه وجود صور خیالی از دیدگاه شیخیه

از موارد اختلاف نظر احساسایی با صدرالمآلهین، نحوه وجود صور خیالی است. صدرالمآلهین صور خیالی را مولود ابداع قوه خیال می‌داند، اما احساسایی بلافاصله در رد سخن صدرالمآلهین می‌نویسد:

صور خیالی قائم به نور خیال‌اند زیرا خیال فی نفسه، قوه‌ای نفسانی از عالم ملکوت است و صور خیالی که از آن قوه انتزاع می‌شوند نیز از عالم ملکوتند در حالی که این صور از امور خارجی منتزع شده‌اند و قوه خیال مانند آینه‌ای است که در برابر شیء قرار گرفته و صورت آن شیء در آن منعکس می‌شود. اگر آن شیء ملکوتی باشد صورتش در قوه خیال ظاهر می‌شود و اگر آن شیء از عالم ملکوت باشد حواس صورت آن شیء ملکی را منتزع می‌کنند و آن صورت به واسطه حس مشترک به قوه خیال می‌رسد... (همان، ص ۱۸۰).

شیخ احمد احساسایی، اولاً ادراک خیالی را از مقوله انطباق دانسته که با توجه به مبنای وی در مورد نحوه وجود قوه خیال و عالم خیال منفصل با مخدور انطباق کبیر در صغیر مواجه خواهد بود که ذیل بقای قوه خیال و مثال آن را شرح داده ایم.

ثانیاً وی از یک سو قیام صور خیالی را قوه خیال دانسته است و از سوی دیگر می‌گوید این صور خیالی از امور خارجی منتزع شده‌اند. اگر انتزاع صور خیالی از امور خارجی باشد قیام این صور به قوه خیال چه معنایی خواهد داشت؟

ثالثاً شیخ احساسایی، برای قوه خیال در انشا صور خیالی هیچ نقشی قائل نشده است وی در ادامه تصریح می‌کند که صور خیالی از انشا خالق خیال یعنی خداوند به وجود می‌آیند. نادیده انگاشتن واسطه‌ها از سوی احساسایی به دلیل این است که خللی در شأن فاعلیت خداوند ایجاد نشود. این نگرش، وی را به «مجبره» نزدیک کرده است.

بنابراین احساسی مانند صدرالمتألهین صور خیالی را قائم به قوه خیال می‌داند، اما به نحو قیام عرضی نه قیام صدوری؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه احساسی صور خیالی عارض بر قوه خیالند نه صادر از آن (رک. برای توضیح بیشتر رک. همان، ص ۱۸۲).

وی همچنین ضمن قوی‌تر دانستن صور خیالی از صور مادی، قائل به بقای صور خیالی است. البته به این دلیل که از نظر وی، صور خیالی اعراض نفوسند و از آنجا که اعراض در بقا و فنا، تابع معروضات خود می‌باشند و نفوس نیز باقی‌اند. پس معلوم می‌شود که صور خیالی هم باقی و غیر فانی‌اند (رک. همان، ص ۱۸۳).

احساسی از بقای معروض بر بقای عرض استدلال کرده است. می‌دانیم که این استنتاج حداقل در مورد اعراض مفارق صحیح نیست. اکنون باید بدانیم که صور خیالی که از نظر احساسی اعراض نفوسند از کدام قسم اعراض هستند آیا عرض لازمند یا عرض مفارق؟ با توجه به اینکه عرض لازم همراه با ذات و معروض خود جعل شده و غیر قابل انفکاک از آن می‌باشد و از آنجا که صور خیالیه مسبوق به عدمند معلوم می‌شود که صور خیالیه عرض لازم برای نفس نیستند و طبق دیدگاه احساسی که صور خیالیه را اعراض نفوس دانسته است صور خیالیه عرض مفارق خواهند بود و از آنجا که استنتاج از بقای معروض بر بقای عرض مفارق صحیح نیست روشن می‌شود که دیدگاه احساسی در مورد نحوه وجود صور خیالیه از اعتبار لازم برخوردار نیست.

کیفیت برزخ از نظر شیخیه

برزخ به معنای حایل و وسیط دو شیء، طیف معنایی گسترده‌ای را پوشش می‌دهد. در مباحث مربوط به رؤیا به برزخ به معنای خیال بین روح و جسد و در مباحث پیرامون هورقلیا با برزخ به معنای خیال منفصل پرداخته‌ایم. اینک به بررسی کیفیت عالم برزخ بین دنیا و آخرت و احوال انسان در آن عالم می‌پردازیم.

مرگ و نقطه جدایی روح از بدن، آغاز عالم برزخ بین دنیا و آخرت است. شیخ احمد احساسی در تطبیق هورقلیا و جابلقا و جابرسا بر عالم برزخ می‌گوید:

بدان که عالم برزخ که واسطه بین دنیا و آخرت است همان عالم مثال است که واسطه بین عالم ملکوت و عالم مُلک است و به افلاک آن و کواکبی که در آن است

هورقلیا اطلاق می‌کنند و بر پایین آن، [ارض عالم مثال] جابلقا و جابرسا اطلاق می‌شود و می‌گویند جابلقا شهری است در شرق یعنی جهت ابتدا و آغاز و جابرسا شهری است در مغرب یعنی جهت انتها و پایان... در مشرق این عالم نیران دنیاست و در مغرب این عالم جنان دنیا یعنی جنان آدم علیه السلام است و این جنان، همان مدهامتان مذکوره در قرآن است که ارواح مؤمنین در آن مأوا می‌گزینند (رسالة ملا محمد حسین الأناری الکرمانی، ص ۱۵۱).

از نظر احسایی، عالم برزخ یا مثال، اولاً حاوی هورقلیا و جابلقا و جابرساست؛ ثانیاً جهت جابلقا مشرق و جهت جابرسا مغرب است و ثالثاً جنان و نیران دنیا و جنتان مدهامتان مربوط به این عالمند؛ رابعاً احسایی عالم برزخ را واسطه بین دنیا و آخرت دانسته و آنگاه می‌گوید عالم برزخ همان عالم مثال است که واسطه بین ملک و ملکوت است. در حالی که غیر از احسایی و جانشینانش هیچ کس عالم مثال را به این معنا ندانسته و عالم بین ملک و جبروت، معادل عالم ملکوت را عالم مثال می‌دانند.

مدهامتان و عالم هورقلیا

احسایی واژه «مدهامتان» را که در قرآن کریم هم به کار رفته است (الرحمن/۶۴)، به معنای بهشت برزخی می‌داند:

اما مدهامتان، دو بهشتند که برای مقربین در دنیا می‌باشند هنگامی که مقربین مردند ارواح آنها به مدهامتان آورده می‌شود... و مدهامتان جنت برزخ می‌باشد (رسالة توبلیه، ص ۳۱-۳۰).

شیخ احمد احسایی، ضمن توجه به تفاوت جنت برزخ و آخرت، مدهامتان را جنت برزخ برای مقربان دانسته است. وی در ادامه می‌گوید در حدیث «مفضل بن عمر» آمده است که مدهامتان در آخر دوره رجعت، در کنار و پشت مسجد کوفه ظاهر می‌شود این بهشت همان بهشتی است که آدم (ع) از آن هبوط کرد و از شدت خرمی و سرسبزی به مدهامتان معروف شده است. وی آیات ۶۱ و ۶۲ سوره مبارکه «مریم» را ناظر به «مدهامتان» و آیه «۶۳» همان سوره را ناظر به «بهشت آخرت» دانسته است.

طبق مبنای احسایی مراد از ظهور مدهامتان در کنار و پشت مسجد کوفه، ظاهر کنار و پشت مسجد نیست بلکه غیب کنار و پشت مسجد کوفه که در عالم هورقلیاست مراد است. وی مدهامتان را جنت آدم (ع) قبل از هیبوط به دنیا می‌داند که جنت برزخ است نه جنت قیامت و با استناد به آیات یاد شده می‌گوید از آنجا که سرای آخرت و قیامت، دارای حرکت و تغییر و دگرگونی و زوال نیست پس وجود صبح و شام در سرای آخرت معنا ندارد و اگر از صبح و شام در بهشتی صحبت شود، منظور بهشت عالم برزخ است، زیرا عالم برزخ یا هورقلیا این خصوصیت را داراست.

از نظر شیخیه، به دلیل ضعف و نقصان عوالم هستی نسبت به یکدیگر، عالم پایین‌تر نسبت به عالم بالاتر از خود هفتاد مرتبه ضعیف‌تر و ناقص‌تر است. از آنجا که عالم ماده پایین‌تر از عالم برزخ به لحاظ رتبه وجودی است نتیجه می‌گیریم که هم نعمات و هم نقمات در دنیا نسبت به برزخ از ضعف و کاستی بیشتری برخوردارند. بر این اساس احسایی، قائل به شدت و ضعف میان نعمات دنیا و جنان دنیا و جنان آخرت است. وی نعمت‌های دنیوی را مشابه نعمت‌های جنت دنیا و نعمات جنت دنیا را مثالی برای نعمات جنت اخروی می‌داند که بین آنها رابطه تشکیکی برقرار است (رک. احسایی، رساله خاقانیه، ص ۱۲۴). نکاح به عنوان یکی از این نعمات، که هم در دنیا و هم در جنت دنیا و هم در جنت آخرت وجود دارد، در آثار شیخیه مورد بحث قرار گرفته است (رک. همانجا).

اقسام جسد و جسم

در تفکر شیخیه بین جسد و جسم تفکیک قائل شدند و برای انسان دو جسد و دو جسم در نظر گرفته‌اند و معتقدند که یک جسد و یک جسم انسان، اصلی و حقیقی، اما جسد و جسم دیگر، عارضی و اضافی‌اند و ربطی به حقیقت انسان ندارند.

جسد اول: شیخ احمد احسایی، این جسد را جسد عنصری، عارضی و نیز جسد صوری نامیده است و می‌نویسد:

جسد اول همان است که از عناصر زمانی تألیف شده و مانند لباسی است که انسان می‌پوشد و آنگاه بیرون می‌آورد. این جسد لذت و ألم و طاعت و معصیتی ندارد... (شرح الزیارة، ص ۱۹ و ۲۰).

شیخ احمد احسایی می گوید جسد اول پس از مرگ در قبر متلاشی و تجزیه می شود و هر ذره آن به اصل و مبدأ خود بازمی گردد و با آن ممزوج می شود (رک. شرح العرشیه، ص ۱۸۹). طبق توضیحات شیخیه، جسد اول که همین بدن مشهود ماست داخل در حقیقت انسان نیست و پس از مرگ متلاشی و فانی خواهد شد بنابراین جسد اول تنها تا هنگام مرگ همراه انسان است و پس از مرگ به سوی انسان بازمی گردد. دلیل این مطلب آن است که از نظر شیخیه، جسد اول چرک و کثافت عارضی بر انسان است که طی مراحل نزول انسان به عالم ماده، عارض بر او شده اند، لذا این کثافات، پس از مرگ، در همین عالم ماده به اصل خود بازگشته و در دیگر عوالم جایی نخواهند داشت.

جسد دوم: احسایی این جسد را باقی و جاودان می داند و بر این جسد واژه هایی نظیر جسد لطیف، جسد اصلی و جسد هورقلیایی نیز اطلاق می کند و معتقد است که این جسد در غیب جسد اول است و از عالم هورقلیا بوده و از آنجا نازل شده است. احسایی جسد هورقلیایی را معادل «طینت» که در روایات اسلامی از آن یاد شده می داند. البته جای سؤال است که وی چرا و بر چه اساس این دو را معادل هم می داند؟ احسایی در تبیین جسد دوم می گوید:

جسد دوم همان جسد باقی است... و از عناصر هورقلیا خلق شده است یعنی همان عالمی که قبل از این عالم است و جنان دنیا و جنتان مدهامتان در آنند و ارواح مؤمنان پس از مرگ به آنجا می روند... همین جسد است که از عالم هورقلیا به دنیا نزول می کند (رساله میعادیه، ص ۲۸۱).

جسد هورقلیایی متفاوت از جسم مثالی است به رغم اینکه عده ای این دو را یکی پنداشته اند (رک. حائری احقاقی، ص ۹۷)، زیرا جسم مثالی یا خیالی، اعم از اینکه مراد از مثال و خیال، عالم خیال و مثال منفصل باشد یا عالم خیال متصل، طبق نظر صدر المتألهین به نوع خاصی مجرد از ماده است اما جسد هورقلیایی شیخیه مجرد از ماده نیست بلکه از جسم لطیف و شفاف برخوردار است.

جسم اول: که به نام های جسم برزخی و جسم عارضی هم آمده است مانند جسد اول جزء حقیقت انسان محسوب نمی شود. احسایی در معرفی جسم اول می گوید:

جسم اول از عوارض بیگانه برزخ است که در نزول انسان به دنیا به آن ملحق می شود و در حقیقت از انسان نمی باشد (شرح العرشیه، ص ۳۰۷).

طبق این بیان، انسان در مراحل نزول خود به عالم ماده، هنگامی که از عالم برزخ عبور می کند، رنگ و لعاب آن عالم را به خود می گیرد و آن را با خود به عالم ماده می آورد، این رنگ و لعاب به نام جسم اول خوانده شده است. از دیدگاه شیخیه این جسم در دنیا و پس از مرگ تا هنگام نفخه اول اسرافیل (ع) همراه روح است. بنابراین همان گونه که جسد اول فانی و زایل شدنی است، جسم اول هم در آستانه نفخه اول اسرافیل زایل شده و از بین می رود و در قیامت بازگشتی نخواهد داشت.

جسم دوم: این جسم با نام های جسم اصلی، جسم لطیف و جسم اخروی در آثار شیخیه آمده است. جسم دوم، مرکب نفس خوانده می شود و امری باقی و جاودان است. احساسی جسم دوم را از جوهر هباء و طبیعت نوری می داند (همانجا) و با این بیان درصدد است عنوان کند که جسم دوم از هر نوع چرک و کثافت و عرضی مبراست و از همین روی جاودان باقی می ماند. جسم دوم به عنوان جسم لطیف، مرکب روح خواهد بود و این دو با هم، بعد از نفخه دوم اسرافیل (ع) به سوی جسد دوم رفته و حیات ابدی انسان را آغاز می کنند.

در کلام احساسی نسبت به جسم دوم ناهماهنگی دیده می شود، زیرا چنانچه بیان کردیم وی جسم دوم را مرکب نفس می داند، اما جایی دیگر در توصیف جسم دوم آورده است: «نفس همان جسم دوم و جسم دوم همان نفس است» (همان، ص ۱۹۱). این عبارت بدین معناست که بین جسم دوم و نفس هیچ تفاوتی نیست، در حالی که اگر جسم دوم را مرکب نفس بدانیم باید قائل به غیریت و زیادت آنها نسبت به یکدیگر باشیم.

روح و جسم حقیقی در مدهامتان و هورقلیا

از دیدگاه شیخیه، جسد اول انسان در هنگام مرگ از انسان جدا شده و در طبیعت به اصل و مبدأ خود باز می گردد، این جسد تنها در دنیا با انسان همراه است و پس از پوسیدن و زوال در قبر، جسد دوم که در غیب جسد اول است به طور مستدیر^۴ در قبر باقی می ماند. بنابراین پس از مرگ نه جسد اول و نه جسد دوم روح را در عالم برزخ یا هورقلیا مشایعت نمی کنند. طبق مبانی شیخیه، همراهان روح پس از مرگ، جسم اول به عنوان جسم برزخی و جسم دوم به عنوان حامل روح خواهند بود.

البته گاهی در آثار شیخیه در بحث همراهان روح پس از مرگ، نامی از جسم اول هم برده نمی‌شود احتمالاً دلیل این امر عارضی بودن جسم اول است زیرا جسم اول هم نهایتاً مانند جسد اول فانی است.

شیخ احمد احسایی جسم حقیقی را که در واقع همان انسان حقیقی است مرکب از پنج چیز می‌داند:

بدان آنچه به جنان، یعنی جنان دنیا ملحق می‌شود همان است که ملک الموت آن را قبض می‌کند و همان، انسان حقیقی است و اصل وجودش مرکب است از پنج چیز: عقل و نفس و طبیعت و ماده و مثال. عقل در نفس است و نفس با آنچه در آن است در طبیعت است و همگی با هم در ماده‌اند و ماده با آنچه در آن است هنگامی که مثال به آن تعلق گیرد جسم اصلی محقق می‌شود... . آنچه همراه با روح خارج می‌شود همان جسم حقیقی است... (همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۲).

احسایی معتقد است این جسم حقیقی همیشه همراه روح است و تنها در بین دو نفخه اسرافیل از هم جدا می‌شوند. جسم حقیقی همان جسم دوم در تقسیمات بدن از منظر شیخیه است. توجه به این نکته لازم است که از نظر اندیشمندان اسلامی به دلیل تفاوت قوس نزول و قوس صعود با یکدیگر، عالم برزخ نزولی هم غیر از عالم برزخ صعودی است به بیان دیگر برزخی که از آن به این دنیا هبوط می‌کنیم غیر از آن برزخی است که روح پس از مرگ به آن صعود می‌کند، اما دیدگاه احسایی در این مورد متفاوت است:

برزخی که از بدن به آن خارج می‌شویم همان است که از آن به این بدن هبوط می‌کنیم و مکان آن بالای محددالجهات می‌باشد (احسایی، رساله فی اجوبه الشیخ محمد مسعود بن الشیخ سعود، ص ۷۳).

بنابراین احسایی برزخ نزولی و صعودی یا مثال نزولی و صعودی را یکی می‌انگارد این عالم نزد وی همان عالم هورقلیاست، در حالی که سایر اندیشمندان به دلایلی نظیر عدم تکرار در تجلی خداوند و تکمیل دایره وجود توسط قوس نزول و قوس صعود برزخ نزولی و برزخ صعودی را غیر از یکدیگر می‌دانند (رک. آشتیانی، ص ۵۱۴).

وضعیت ارواح بعد از مرگ

نفوس و ارواح انسانی به دلیل نوع اعمال و نیت آنها در دنیا، پس از مرگ سرنوشت یکسان و مشابهی نخواهند داشت. از این روی برخی صاحب نظران سعی کرده‌اند با توجه به آیات و احادیث موجود در این زمینه به تقسیم بندی ارواح و بررسی نحوه زندگی هر قسم در برزخ و آخرت بپردازند. در آثار شیخیه به این مبحث توجه کامل شده است.

از دیدگاه شیخیه، ارواح مردم پس از مرگ سه دسته‌اند: دسته اول کسانی که دارای ایمان محضند و به «ماحض الایمان» معروفند؛ دسته دوم بر عکس گروه اولند و به «ماحض الکفر» معروفند و دسته سوم کسانی هستند که نه محض الایمان و نه محض الکفرند این گروه به «مستضعفین» معروفند.

از دیدگاه شیخیه، کسانی که دارای ایمان محضند، ارواحشان پس از مرگ، وارد بهشت می‌شود و از نعمت‌های آن بهره‌مند می‌گردند. از نظر این فرقه، اجساد محضین در ایمان - البته منظور آنها جسد دوم است - در قبر در حالتی قرار می‌گیرد که روح و ریحان بهشتی، از طریق کانالی از بهشت دنیا، آن را نوازش داده و جسد از این طریق متنعم می‌شود (رک. شرح العرشیه، ص ۲۲۳).

اما کسانی که ماحض الکفر والنفاقند، ارواحشان پس از مرگ، در محل طلوع خورشید محسوس شده و در آنجا با حرارت آفتاب معذب شده و در هنگام غروب آفتاب به «برهوت» در وادی «حضر موت» برده می‌شوند و تا صبح معذب می‌شوند و این عذاب برای ارواح آنها تا هنگام نفخه صعق ادامه می‌یابد. اجساد این گروه با آتش و شراره جهنم دنیا که از طریق کانالی به قبور آنها وصل شده است معذب می‌شوند (رک. حیوة النفس، ص ۹۳).

مراد از برهوت و حضر موت که صحرا و وادی‌ای در اطراف یمن هستند ظاهر آنها نیست بلکه باطن هورقلیایی برهوت و حضر موت مد نظر احساسی است.

راجع به دسته سوم که به مستضعفان معروفند آمده است:

دسته سوم کسانی هستند که دارای ایمان یا کفر و نفاق محض نیستند بلکه جهالی‌اند که نمی‌دانند چه چیز از آنها می‌خواهند، این عده برزخ ندارند و هنگامی که بمیرند حیات و شعور آنها خاموش می‌شود و مانند جماد می‌شوند و از خواب خود تا روز قیامت بیدار نمی‌شوند و هنگامی که روز قیامت برانگیخته شوند مورد محاسبه واقع شده آنگاه عده‌ای از آنها به سعادت و عده‌ای به اشقیاء ملحق می‌شوند... (همانجا).

از نظر شیخیه، این دسته که دارای برزخ نیستند، ارواحشان هم مانند اجسادشان، تا روز قیامت در قبر باقی می‌ماند در حالی که فاقد هرگونه ادراک و شعور می‌باشند. البته عده‌ای از این گروه که دارای حق قصاصند یا باید قصاص شوند، قبل از قیامت هنگام رجعت، مبعوث خواهند شد تا مقتول از قاتل قصاص گیرد. طبق دیدگاه شیخیه، این گروه همان گونه که برزخی ندارند مورد سؤال قبر هم واقع نمی‌شوند (رک. رساله شیخعلی، ص ۲۱۹ و ۲۱۸).

آنچه در کلام بزرگان شیخیه در مورد مستضعفان محل تأمل است آن است که از طرفی پس از مرگ آنها، ارواح و اجسادشان در قبورشان تا قیامت - و برای اندکی تا هنگام رجعت - باقی خواهد ماند و از طرف دیگر، اذعان مشایخ به برزخ نداشتن مستضعفان است. اگر به مبنای شیخیه در مورد محل قبر که عالم هورقلیاست واقف باشیم خواهیم دانست که به دلیل معادل بودن عالم هورقلیا و عالم برزخ با یکدیگر، هنگامی که وجود قبر در عالم هورقلیا را بپذیریم همزمان حکم به وجود عالم برزخ کرده‌ایم. بقای ارواح و اجساد مستضعفان تا قیامت در قبر به معنی بقای آنها تا قیامت در برزخ است. هرچند که بزرگان شیخیه می‌توانند بگویند منظور ما از برزخ نداشتن مستضعفان آن است که این گروه برخلاف دو دسته اول، در عالم برزخ از نعمت یا عقوبتی برخوردار نیستند.

طبق دیدگاه شیخیه، دسته سوم که فاقد حیات برزخی‌اند برای زندگی اخروی معمولاً در معرض آزمون قرار می‌گیرند و در صورت سربلندی به بهشت و در صورت سرافکندگی به جهنم آخرت منتقل می‌شوند (رک. رساله فی البرزخیه، ص ۲۴۵).

دلیل فقدان حیات برزخی برای دسته سوم آن است که آنها نفس برزخی و اخروی ندارند و بسیار ضعیف الوجودند، البته هنگام حشر، این گروه هم مانند سایر موجودات محشور می‌شوند با این تفاوت که مجدداً مورد تکلیف واقع می‌شوند. طبق دیدگاه شیخیه تکلیف این گروه در قیامت عرضه به آتش خواهد بود بدین معنا که آنها را امر به ورود به آتش می‌کنند، هرکس فرمان را بپذیرد و وارد شود مؤمن است و آتش هم بر او سرد خواهد شد، اما هر کس که از ترس آتش فرمان را اجرا نکند و داخل آتش نشود کافر است و داخل جهنم رانده خواهد شد. هرچند که بهشت و جهنم مستضعفان با بهشت و جهنم ماحضین یکسان نیست و از نعمت و عذاب کمتری نسبت به آنها برخوردارند (رک. کرمانی، ارشاد العوام، ج ۲، ص ۱۶۵ و ۱۶۴).

نظریه شیخیه در مورد تکلیف مجدد مستضعفان در قیامت پذیرفتنی نیست، زیرا اولاً محل تکلیف و آزمایش، دنیا است؛ آخرت محل داوری و قضاوت در مورد نحوه انجام تکالیف دنیوی است. اگر بگوییم که عده‌ای در قیامت مجدداً در معرض تکلیف و آزمایش قرار می‌گیرند در واقع حکم به بازگشت آنها از آخرت به دنیا برای تکلیف مجدد کرده‌ایم. امری که در قرآن کریم صراحتاً با آن مخالفت شده است.

ثانیاً معلوم نیست شیخ احمد احسائی، این نحوه آزمایش - یعنی عرضه به آتش - را با استناد به کدام منبع نقلی یا عقلی ارائه کرده است.

ثالثاً ملاک شیخیه در مورد حیات برزخی چیست؟ طبق کدام ملاک آنها محضین در کفر را واجد حیات برزخی دانسته، اما مستضعفان را شایسته حیات برزخی و اخروی نمی‌دانند؟ اگر پاسخ دهند که ملاک فقدان حیات برزخی برای مستضعفان این است که آنها نفس برزخی و اخروی ندارند و بسیار ضعیف الوجودند چرا در مورد نفوس محضین در کفر و نفاق به این ملاک توجه نکرده‌اند؟ به هر حال نفوس محضین در کفر از نفوس مستضعفان به مراتب ضعیف‌ترند.

در آثار شیخیه علاوه بر این سه دسته عمده، از احوال برزخی دو گروه دیگر نیز صحبت شده است: دسته اول مؤمنانی که در دنیا مرتکب گناہانی شده‌اند. از نظر شیخیه این عده اگر در ادامه زندگی دنیوی اعمال نیکی که باعث تکفیر آن گناہان شود انجام نداده باشند در این صورت، در عالم برزخ، توسط نگهبانان دوزخ، روزها در سمت مشرق و شب‌ها در برهوت واقع در حضرموت در نزدیکی یمن البته در عالم هورقلیا - به اندازه گناہان خود عقوبت می‌شوند. جایگاه این دسته بعد از مجازات‌های اولیه «جنتان مدهامتان» خواهد بود (رک. احسائی، رساله فی البرزخیه، ص ۲۴۵ و ۲۴۴).

این گروه مانند مستضعفان هم دارای گناہان وهم دارای طاعاتی هستند، اما تفاوت در این است که مستضعفان همچون بهایم در جهل و غفلت خود در این دنیا زندگی کرده‌اند. این گروه حتی درایت و فهم این را هم ندارند که خداوند از آنها چه خواسته است بلکه همچون حیوانات، طبق امیال و غرایز زیسته و آنگاه مرده‌اند؛ در حالی که مؤمنان گنهکار ضمن شناخت هدف و برنامه، در اجرای آن، اندکی سهل‌انگاری و تقصیر داشته‌اند.

اما دستۀ آخر، اطفال مؤمنانند که هنوز به سن تکلیف نرسیده‌اند تا طبق تکالیفشان در مورد آنها داوری شود. شیخ احمد احسایی در مورد این گروه می‌گوید:

اما اطفال مؤمنان، هنگامی که طفلی بمیرد، ملائکه او را به نزد سرور زنان عالم، فاطمه زهرا می‌برند و او را به ساره و هاجر و آسیه و کلثم، خواهر حضرت موسی (ع) تسلیم می‌کنند و او را تربیت می‌نند تا اینکه یکی از مؤمنان خویشاوندش بیاید. پس آنها او را طیب و پاکیزه می‌نمایند و به خویشاوندش که نزد آنها می‌آید می‌سپارند تا او را تربیت کند... و هنگامی که روز قیامت شود، بعد از آنکه والدینش و هر کس را که محتاج شفاعتند - اگر بخواهد - شفاعت کرد، وارد بهشت می‌شود (همان، ص ۲۴۵).

احسایی در مورد وضعیت برزخی کودکان مؤمنان، اندکی افراط کرده است، زیرا وی نه تنها آنان را - که هنوز به سن تکلیف هم نرسیده‌اند - بهشتی دانسته، بلکه از حق شفاعت هم برخوردار می‌داند. در حالی که داشتن حق شفاعت در آخرت، مستلزم جایگاه رفیع معنوی انسان است.

نتیجه

عالم هورقلیا در آثار شیخیه معادل برزخ و عالم مثال شناخته شده است هرچند که جایگاه این عالم به گونه‌ای مبهم گاه بین عالم مُلک و عالم ملکوت و گاه بین عالم مُلک و عالم جبروت معرفی شده است. جدای از ابهام و دوگانگی در جایگاه عالم هورقلیا و عالم مثال نزد شیخیه، صحت این تطبیق به دلیل تجرد عالم مثال از جسم و ماده و برخوردار بودن عالم هورقلیا از نوعی جسم و ماده لطیف، مورد پذیرش نیست. از سوی دیگر، آنچه نزد فلاسفه به خیال و مثال متصل معروف است و به عنوان امری ضعیف الوجود بعد از مرگ بدن به حیات خود ادامه می‌دهد و از بین نمی‌رود، از نظر شیخیه جسد دوم انسان است که مربوط به عالم هورقلیاست و هنگام کم شدن اشتغالات نفس به بدن عنصری به عالم هورقلیا سفر می‌کند. اما تطبیق بین جسد ثانی و مثال متصل هم صحیح نیست، زیرا جسد ثانی، طبق دیدگاه شیخیه مجرد از جسم و ماده نیست بلکه از نوعی ماده شفاف برخوردار است، در صورتی که خیال و مثال متصل مجرد از ماده و جسم هستند. پذیرش جسم و ماده برای مثال و خیال متصل مستلزم عدم سنخیت بین مُدرک و مُدرک و در نتیجه قائل شدن به عدم ادراک خیالی و مثالی برای نفس ناطقه است. بنابراین تطبیق عالم هورقلیا بر عالم مثال منفصل و تطبیق جسد هورقلیایی بر خیال و مثال متصل، صحیح به نظر

نمی‌رسد. فرآیند ادراک و مشاهده معلومات از عالم هورقلیا که از نظر شیخیه به نحو انطباع است، به دلیل قول به نوعی ماده و جسم برای عالم هورقلیا و جسد هورقلیایی، مستلزم انطباع کبیر در صغیر و ناممکن است.

در بحث عدم عینیت بدن اخروی و دنیوی، انتقاد احسایی بر نظریه صدرالمতألہین، بیش از آنکه متوجه نظریه صدرالمتألہین باشد متوجه نظریه خود اوست، زیرا بدن مُعاد در نگرش شیخیه جسد هورقلیایی است که آشکارا غیر از بدن دنیوی است. با این وجود، مؤلفان شیخیه تلاش فراوانی نموده‌اند تا عینیت این دو بدن را از طریق وجود جسد هورقلیایی در غیب و کمون جسد عنصری و اصل بودن آن را نسبت به جسد عنصری نشان دهند، هر چند که تلاش آنها در اثبات مطلوب ناکام مانده است.

یادداشت‌ها

۱. شیخیه یکی از فرق منشعب شده از مکتب امامیه در اوایل قرن سیزدهم هجری است. پایه-گذار این فرقه، شخصی به نام «احمد بن زین‌الدین» معروف به شیخ احمد احسایی است. به دلیل پیشوند شیخ در ابتدای نام احسایی، این فرقه به شیخیه و پیروانش به شیخی معروف شده‌اند. به شیخیه، «کشفیه» هم می‌گویند، زیرا شیوه احسایی در دریافت مسائل علمی مبتنی بر نوعی تأویل و باطنی‌گرایی است. علاوه بر این دو نام، این گروه به «پایین سری» هم معروفند زیرا از دیدگاه احسایی و پیروانش در هنگام نماز در کنار قبر امام (ع)، باید پشت سر قبر به نماز ایستاد و امام را پیشوای خود قرار داد نه جلوی قبر (رک. کرمانی، *هدایة الطالبین*، ص ۸۶ و ۸۵).

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد هورقلیا به منابع زیر رجوع کنید: حائری احقاقی، ص ۹۷ و نیز رشتی، *اسرار الامام المهدي*، ص ۱۰۷ و نیز اسبر، محمد علی، *العلامة الجلیل احمد بن زین الدین الاحسایی فی دایرة الضوء*، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۱ و نیز احسایی، ج ۱، *رساله رشتیه*، ص ۱۰۳ و *رساله شیخعلی*، ص ۲۱۹.

۳. یکی از نویسندگان در مورد اینکه شیخ احسایی طینت را معادل جسد دوم دانسته است می‌نویسد: «احسایی در باره کلمه هورقلیا سخن نگفته و منشأ لغوی آن را نیز روشن نکرده است او کلمه طینت را از روایات گرفته ولی معلوم نیست که چرا آن را با کلمه هورقلیا معادل دانسته است» (ابراهیم دینانی، ص ۳۷۳).

۴. شیخ احمد احسائی در توضیح مستدیر بودن جسد دوم می‌نویسد: «معنای استداره جسد دوم این است که اجزای سر جسد دوم به سر قبر می‌آیند و اجزای گردن آن به دنبال اجزای سر و اجزای سینه در پی اجزای گردن و در پی اجزای سینه، اجزای شکم و در پی اجزای شکم، اجزای پا گرد می‌آیند. حتی اگر آبری یا حیوانی، انسان را خورده باشد یا تکه تکه کرده باشد و در جاهای مختلف نهاده شده باشد یا ترتیب اعضای قطع شده در قبر به هم خورده باشد، هنگامی که اجزای این جسد از اعضای اصلی آن جدا شده و رها شده باشد در قبرش به همین ترتیب مرتب می‌شوند...» (شرح العرشیه، ص ۱۹۰).

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

احسائی، شیخ احمد بن زین الدین، رساله تویلیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله خاقانیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله الرؤیا، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله شیخعلی، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله فی اجوبه الشیخ محمد مسعود بن الشیخ سعود، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله فی البرزخیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله ملا محمد حسین الاناری الکرمانی، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله میعادیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، حیوة النفس، ترجمه سید کاظم رشتی، ج ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۵۳.

_____، شرح الزيارة الجامعة الکبيرة، ج ۴، بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۴/۲۰۰۳ ق.

- _____، شرح العرشیه، ج ۲، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۶۱.
- _____، شرح الفوائد، بی جا، چاپ سنگی، بی تا.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- حائری احقاقی، میرزا عبد الرسول، توضیح و اوضحات در جواب به ایرادات آقای سید ابوالفضل برقی، تهران، روشن ضمیر، ۱۳۸۷.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه نجیب الله شفق، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- رشتی، سید کاظم، مجمع الرسائل ۱۶ فارسی، مشتمل بر چهار رساله، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة، ۱۹۹۹/۱۴۱۹ق.
- _____، زادالمسافرین، تحقیق جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، بی تا.
- _____، العرشیه، تصحیح و تعلیق فاطمه محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۲۰۰۰/۱۴۲۰ق.
- _____، المبدأ والمعاد، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۰/۱۴۲۰ق.
- کرمانی، حاج محمد کریم خان، ارشاد العوام (جلد ۴)، چ ۵، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- _____، هدایة الطالبین، چ ۳، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.31/ Summer 2012

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Zakaria Baharnezhad, PhD; Esmaeil Darabkolai, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Mino Hojjat, PhD; Mansour Mir Ahmadi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Morteza Semnoon, PhD. Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Asghar Vaezi, PhD. Hadi Vakili, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1391

فهرست مطالب

<i>The Nature of Philosophy and the Evolution of Humanities, Abdolhossein Khosrowpanah, PhD</i>	165
<i>Wisdom from the Koranic Commentators' and Philosophers' Point of View, Abdolali Shokr, PhD</i>	167
<i>Theological Consequences of Man's Interference with Creation, Abolfazl Kiashemshaki, PhD - Mehdi Nekooi Samani</i>	169
<i>On the Essence of New Religious Movements, Mohammad Hossein Kiani</i>	171
<i>Cause of Death from Avicenna's and Mulla Sadra's Perspective, Ahmad Shahgoli</i>	172
<i>The Study and Explanation of the Methodology of Matorydyh as a Theological School, Mahmood Ghayumzadeh, PhD</i>	174
<i>A Critical Review of Shaykhiyya with Regard to the Coincidence of Hurqalya and the Imaginal World, Yaser Salari, PhD - Mehdi Afchangi, PhD</i>	175

۸	چیستی فلسفه علوم انسانی، دکتر عبدالحسین خسروپناه
۳۳	حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان، دکتر عبدالعلی شکر
۵۱	پیامدهای کلامی تصرفات بشر در خلقت، دکتر ابوالفضل کیاشمشکی - مهدی نکوئی سامانی
۷۶	در باب چیستی جنبش‌های نوپدید دینی، محمدحسین کیانی
۹۷	علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، احمد شه‌گلی
۱۱۹	بررسی و تبیین روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی، دکتر محمود قیوم‌زاده
۱۳۸	رویکردی انتقادی به شیخیه در تطبیق هورقلیا بر عالم مثال، دکتر یاسر سالاری - دکتر مهدی افچنگی

The Nature of Philosophy and the Evolution of Humanities

Abdolhossein Khosrowpanah, PhD*

Abstract

On the basis of the monitor theory, the philosophy of humanities is concerned with the what of realized humanities with a logical approach and the what of the desired humanities with a historical approach and the way it can be realized. The specific humanities with a logical approach consists of the Islamic behavioral and social sciences and a set of propositions which explains and interprets the social and individual behavior of the realized human being using a combination of methods (experimental and non-experimental) and non-empirical principles (wisdom, revelation and intuition). Taking advantage of human values, the specific humanities try to change the realized man to the desired one. The history of Islamic humanities is presented in three

* Culture and Islamic Thought Research Center

akhosropanah@yahoo.com

phases and the various viewpoints on west, west-orientation, and west aversion are introduced.

The pathology and improvement of humanities are presented in three spheres: optimization, localization and Islamization. The strategic process is explained in four stages including culture building, criticism, production and dissemination and the implementation process in three steps including the formation of qualifier council, the policy council and the community groups and the process of the evolution of knowledge in three critical stages including the critique of western heritage, the discovery of Islamic heritage and the development of philosophies and theories of Islamic humanities.

Key Terms: *humanities, monitor theory, Islamization, change, process.*

Wisdom from the Koranic Commentators' and Philosophers' Point of View

Abdolali Shokr, PhD*

Abstract

Wisdom (Hikmah) means firm theoretical knowledge which leads to appropriate action removing ignorance. Muslim philosophers have defined wisdom as knowledge of the essence of God, skilled craftsmanship, academic skills, knowledge of distant causes, acquiring knowledge of the superior recognizable being through the best of sciences, seeking spiritual perfection and knowledge of the essence of beings. The word "wisdom" has been mentioned twenty times in the holy Koran. By reference to the prophet's and Imam's sayings and commentators' views, we can infer several meanings for the word wisdom including knowledge of the holy Koran, its guidelines and laws, knowledge of the prophet and Imams, inherent wisdom

* Shiraz University

alishokr6@gmail.com

(Ilm al Ladduni), knowledge of the essence of God and knowledge of the Islamic ethics and beliefs.

Studies show that Muslim philosophers have developed Islamic philosophy under the influence of Koranic teachings. For this reason, despite differences in interpretation, the meanings mentioned refer to a

single truth, that is, knowledge of the essence of God and His creation in such a manner that it would lead to human perfection and happiness. Although wisdom is different from philosophy, Islamic philosophy is so close to wisdom that many Islamic philosophers have considered them as synonymous and others like Suhrawardi and MirDamad have established their schools of thought on this basis. The present article is an attempt to demonstrate the consistency between the philosophical meaning of wisdom and its Koranic meaning through conceptual analysis.

Key Terms: *Koran, wisdom, philosophy, knowledge, Muslim philosophers.*

Theological Consequences of Man's Interference with Creation

Abolfazl Kiashemshaki, PhD*

Mehdi Nekoii Samani**

Abstract

The present article is the study of the theological consequences of man's interference with creation. This topic is of significance because of the fact that some of man's interferences with creation have given rise to various theological doubts and challenges. With reference to samples of man's interference, the theological consequences of such interferences are analyzed and the doubts are dealt with according to the outcomes of the present study. Based on the outcomes, irrespective of how widespread, destructive and evil these interferences can be they do not breach the uncontested belief principles such as the divine absolute

* Amirkaber University

Akia45@gmail.com

** Bagherolom University

mehdii_3@yahoo.com

agency, the common comprehensive divine order and the purposefulness, wiseness and superiority of divine creation. The reason is that man's agency is subordinate to divine existential laws and traditions, His providence and common divine order. They are not realizable outside the sphere of these laws and traditions. Therefore, the supposition of man's interference with creation, divine order, and creation destinations or the

possibility of disturbing the order or destructing the conditions of life on earth is not valid.

Key Terms: *divine creation, man's interference, genetic engineering, cloning, theological consequences, theology, superior order.*

On the Essence of New Religious Movements

Mohammad Hossein Kiani*

Abstract

The present article is an attempt to provide a new and comprehensive definition for “new religious movements” based on the previous definitions. The assumption is that the requirements of such a definitions have their own limitations; however, the author has managed to propose two different definitions based on his investigation of the two previous approaches to define “new religious movements”; that is, “definitions by analyzing the purports” and “definitions by referring to instances”. The author demonstrates that the first approach provides an exact definition of a certain religious movement as an instance and the second provides a general and universal definition by focusing on the common elements of new religious movements. The conclusion is that the first approach lacks

* Bagherolum Research Center

kiani61@yahoo.com

comprehensiveness as a prerequisite for its application to all sects. The second approach should be preferred as it manages to overcome the limitations of the first approach.

Key Terms: *religious movements, analysis of purports, theological definitions, definitions by referring to the instances, partial definitions.*

Cause of Death from Avicenna's and Mulla Sadra's Perspective

Ahmad Shahgoli*

Abstract

Death is of three types: death in accident, voluntary death and natural death. There is consensus over the cause of voluntary death and death in accident. The cause of death in accident is the incapacity of the body to sustain its possession of the soul. The cause of voluntary death is the refinement of the soul, the eradication of passions and the dependency of the soul to the body of the mystic. The major concern of the present article is an explanation of the cause of natural death. In relation to the cause of natural death there are three approaches in the Islamic philosophy. The approach of Avicenna and the physicians is to deal with the receptive physical causes of death which leads to a physiological explanation. The second approach is the

* Ghom University

shahgoliahmad@gmail.com

theological one which deals with the accidental ultimate cause of death. The third one is Mulla Sadra's ontological approach which deals with the ultimate inherent cause of death demonstrating the necessity of death to all human beings. From Mulla Sadra's point of view, the completion of soul is the real cause of natural death. Due to its novelty and

systematicity, this point of view deserves close attention and research. The present article tries to analyze and explain the similarities and distinctions of the current views on the cause of death and to demonstrate their deficiencies.

Key Terms: *soul, death, death in accident (ekhterami), voluntary death, Avicenna, Mulla Sadra .*

The Study and Explanation of the Methodology of Matorydyh as a Theological School

Mahmood Ghayumzadeh, PhD *

Abstract

One of the major issues in the doctrinal and theological debates is methodology. Generally speaking, the methodology can be rational, traditional or both. In the rational methodology, the interpretation can rely on rational reasoning or rational reasoning in combination with religious texts. This is true with the traditional methodology which can rely on outward aspects without due attention to rational reasoning or can rely on both of them. All theological schools have their own methodologies among which the methodologies of Imamieh, Mutazilites, and Asharites are clearly inferable from research studies and publications. However, the methodology of Matorydyh has received little attention and as a result is full of ambiguities. Adopting a library research procedure with an analytic

* Islamic Azad University, Saveh Branch maarefteacher@yahoo.com
descriptive method, the present article examines the methodology of Matorydyh and concludes that this methodology is an intermediate between reasoning and tradition.

Key Terms: *methodology, Matorydyh, theological school, reasoning, tradition.*

A Critical Review of Shaykhiyya with Regard to the Coincidence of Hurqalya and the Imaginal World

Yaser Salari, PhD *

Mehdi Afchangi, PhD *

Abstract

Shaykhits consider hurqalya as a one level of existence which is more transparent and more subtle than the physical world. Although they believe that there exist objects in hurqalya, for them these objects are more transparent and subtler than their corresponding objects in the physical world. For them, hurqalya is the discontinuous imaginal world. Due to the inconsistency in Shaykhiyya's thought system, hurqalya sometimes wavers between the spiritual and the physical world and at some other times between the physical world and the world of pure intelligence. Making a distinction between the body and the corpse, Shaykhits postulate four bodies for man; some belonging to the physical

* Islamic Azad University, Kerman Branch yaser581@yahoo.com

** Islamic Azad University, Kerman Branch mehdi.afchangi5@yahoo.com

world and some to the imaginal world. The second body which belongs to the imaginal world is the one referred to in Hadiths as *ajb-u-zanab* and in Mulla Sadra's philosophy as the imaginative power. The present article is an attempt to examine Shaykhits' views on hurqalya and the imaginative

mind and to check the accuracy of their application to the continuous and discontinuous world.

Key Terms: *Shaykhiyya, Hurqalya, continuous and discontinuous image, imagination, dimension between two realities, imaginal images, ajb-u-zanab.*