

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

- دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه امام صادق - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر حامد منتظری‌مقدم (تاریخ) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمدرضا جباری (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 آیت‌الله استاد محمود رحیمی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد
 حجت‌الاسلام مصطفی کریمی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسا (جامعه‌شناسی) - دانشگاه باقر العلوم - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمدعلی شمالی (دین‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر محمدکریم خدایپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد
 حجت‌الاسلام دکتر محمدناصر سقایی‌بی‌ریا (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر رحیم میردریکوندی (روان‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر رحمت‌الله خالقی (علوم تربیتی) - دانشگاه اصفهان - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - استادیار
 حجت‌الاسلام عبدالرضا ضرابی (علوم تربیتی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 دکتر منوچهر محمدی (علوم سیاسی) - دانشگاه تهران - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمدجواد نوروزی (علوم سیاسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 حجت‌الاسلام دکتر مرتضی آقاپورانی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر محمد سربخشی (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استادیار
 حجت‌الاسلام دکتر علی مصباح (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار
 دکتر علی رضائیان (مدیریت) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، طبقه چهارم - شماره ۳۳
 ص. پ. ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۹۳۶۰۰۸ و ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
 رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۲. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۳. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۴. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۵. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۶. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

خشوع و سرسپردگی مؤمنان راستین در برابر خداوند / ۵
آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

ویژه فلسفه

رابطه علوم طبیعی و دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح / ۱۳
محمدعلی محیطی اردکان

بررسی تطبیقی «آزادی» و «مسئولیت» از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر / ۲۷
کچ سیدامین‌اله احمدیانی مقدم / محمود نمازی

تأملاتی در باب اومانیزم / ۴۱
وحید کنگرانی فراهانی

تلازم علی و معلولی و رابطه آن با اختیار / ۴۹
کچ عزت غروی نائینی / محمد سربخشی

نقد و بررسی ابزارگرایی و رابطه آن با تفسیر کپنهاکی مکانیک کوانتومی / ۶۱
سیدابوالقاسم حسینی کمارعلیا

حسیات و ارزش معرفتی آن در نظر ابن‌سینا / ۷۱
کچ علیرضا صانعی / مهدی اکبری باغخیراتی

وجود رابط در اندیشه صدرالمتألهین / ۸۳
کچ اسماعیل شابندری / محمد سربخشی

المّخص / ۹۶

۹۹ / ABSTRACTS

خشوع و سرسپردگی مؤمنان راستین در برابر خداوند*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح

چکیده

در جلسات گذشته، ده نشانه شیعیان واقعی و پرهیزگاران را از نظر گذراندیم و اکنون یازدهمین نشانه آنها، خشوع در عبادت را بررسی می‌کنیم. نشانه‌ای که در بیان نورانی امیرمؤمنان^{علیه السلام} با جمله «وِخُشُوعاً فِی عِبَادَةِ» از آن یاد شده است. نشانه‌ها و ویژگی‌هایی که حضرت در خطبه خود بیان کرده‌اند، مربوط به شیعیان واقعی و مؤمنان راستین است و بیان آنها می‌تواند انگیزه تعالی و تکامل را در مؤمنان فراهم آورد تا آنان با دریافت الگوهای عملی و شاخصه‌های ایمان واقعی، در پی ارتقای خویش و اتصاف به آن خصلت‌های ارزشمند برآیند. خشوع حالتی خودشکستگی، ذلت و تسلیم است که در قلب رخ می‌دهد و لوازم و آثار آن در رفتار انسان ظاهر می‌شود. خشوع نیز فروتنی و سرافکندگی است که از آثار خشوع به‌شمار می‌آید. این مقاله به تفصیل به این موضوع می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: خشوع، خضوع، خوف از خدا، عوامل خوف.

مفهوم خشوع و نقش آن در عبادت

بی‌شک لازمهٔ ایمان به خدا، التزام به قوانین و احکام الهی و عبادت و پرستش خداوند است و سرلوحهٔ دعوت همهٔ انبیای الهی، دعوت مردم به عبادت و پرستش خداوند می‌باشد: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَمِيسِرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (نحل: ۳۶)؛ و هرآینه در هر امتی پیامبری برانگیختیم تا خدا را بپرستید و از طاغوت [و هر معبودی جز خدا] دوری جوید؛ پس خدا برخی از آنان را راه نمود و برخی از آنان راه، گمراهی سزاوار گشت. بنابراین در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.

عبادت افراد عادی و نوع مردم، در حد اسقاط تکلیف و انجام دادن عبادات واجب است و تأثیر چنین عبادتی در تکامل روح و دستیابی به سعادت اخروی در گرو تحصیل شرایط خاصی است که از مهم‌ترین آنها، خشوع در عبادت می‌باشد که در قرآن و روایات، فراوان به آن اشاره شده است. خشوع، در فرهنگ اسلام و تشیع یک کلیدواژه و کد می‌باشد و هر مؤمنی که در پی ترقی و تعالی معنوی است، باید آن را فراهم آورد. این ویژگی در عبادت شیعیان واقعی و انسان‌های پرهیزگار وجود دارد. از این‌رو، عبادت آنان بر عبادت افراد عادی برتری دارد. خداوند خشوع در عبادت را عامل فلاح و رستگاری دانسته و می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون: ۲۱)؛ به راستی مؤمنان رستگار شدند، آنان که در نمازشان فروتن و خاشع هستند. خداوند در آیهٔ دیگر، خشوع و فروتنی توأم با یادش را می‌ستاید و داشتن این ویژگی را برای مؤمنان لازم می‌شمرد و آنان را از قساوت قلب پرهیز می‌دهد و می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ۱۶)؛ آیا برای کسانی که ایمان آورده‌اند، هنگام آن نرسیده است که دل‌هایشان از یاد خدا و سخن حقی [وحی الهی] که فروآمده است نرم و ترسان شود؟ و مانند کسانی نباشند که پیش از این به آنها کتاب [تورات] داده شد، پس زمان بر آنان دراز گشت [مدتی گذشت] آن‌گاه دل‌هایشان سخت شد، و بسیاری از آنها بدکار و نافرمان شدند.

برخی می‌پندارند خشوع در حالات و رفتار ظاهری انسان رخ

می‌دهد و عبارت است از: کرنش، سرافکنندگی و اظهار ذلت؛ در صورتی که خشوع، حالتی ادراکی است که در قلب رخ می‌دهد. خشوع، عبارت است از: حالت خودشکستگی، ذلت و تسلیم که در قلب رخ می‌دهد و سپس لوازم و آثار آن در رفتار انسان ظاهر می‌شود. بنابراین کرنش و سرافکنندگی از آثار و لوازم خشوع به حساب می‌آیند. در مقابل، خضوع، مربوط به رفتار انسان، و عبارت است از: فروتنی و سرافکنندگی که می‌تواند از آثار خشوع به حساب آید. تقریباً می‌توان گفت فروشکستن، برگردان خشوع می‌باشد.

برای تبیین حالت خشوع و خودشکستگی، که حالت انفعالی و درونی است، مفهوم شکستن را بررسی می‌کنیم. هرگاه بر ظرف شکستی ضربه‌ای وارد شود، اگر آن ضربه شدید نباشد، آن ظرف ترک برمی‌دارد؛ اما اگر ضربه اندکی سخت و شدید باشد، تکه‌ای از دهانهٔ ظرف جدا می‌شود و اگر سخت‌تر و شدیدتر باشد، آن ظرف دونیم می‌گردد و اگر آن ضربه بسیار شدید باشد، آن ظرف خرد می‌گردد. هنگام توجه به خداوند، بر اثر ادراک عظمت او حالت انفعالی خشوع در فرد پدید می‌آید. گاهی این حالت انفعالی زودگذر و خفیف است؛ اما گاهی چنان شدید است که انسان خودش را می‌بازد و بدنش به لرزه می‌افتد و بی‌اختیار اشکش جاری می‌گردد؛ این بالاترین مرتبه خشوع است، البته مراتب پایین‌تر خشوع، که متناسب با ظرفیت‌های افراد در آنها پدید می‌آید، نیز ارزشمند است.

نقش خوف از خدا در خشوع انسان

پس از تبیین مفهوم «خشوع»، باید عامل پدیدآورندهٔ خشوع را بشناسیم. از دیدگاه قرآن، خشیت و ترس عامل خشوع می‌باشد؛ خداوند در این باره می‌فرماید: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱)؛ اگر این قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم، هرآینه آن را از بیم خدا ترسان و شکافته می‌دید، و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم شاید بیندیشند.

کوه نماد صلابت، سرسختی و مقاومت است، اما قرآن چنان عظمتی دارد که اگر بر کوه نازل می‌گشت، آن کوه بر اثر خشوع و ترس از خدا و درک عظمت او از هم فرومی‌پاشید؛ پس شایسته است ما نیز با دقت و تدبیر در این آیه بنگریم، تا اندکی عظمت کلام الهی

از این حقیقت آگاه‌اند. ایشان معنای متلاشی‌شدن کوه بر اثر خشیت از خدا و درک عظمت او را می‌دانند. این همان حقیقتی است که برای حضرت موسی علیه السلام هنگام تجلی خداوند بر کوه طور آشکار گشت. قرآن درباره درخواست حضرت موسی علیه السلام و پاسخ خداوند می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳)؛ و چون موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش [بی‌واسطه] با او سخن گفت، موسی گفت: پروردگارا، [خود را] به من بنمای تا به تو بنگرم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید ولی به این کوه بنگر، پس اگر در جای خود قرار و آرام داشت، مرا خواهی دید. چون پروردگارش بر آن کوه تجلی کرد، آن را خرد و پراکنده ساخت و موسی مدهوش بیفتاد و چون به خود آمد گفت: [بار خدایا،] تو پاک و منزهی [از اینکه با چشم دیده شوی] به تو بازگشتم و من نخستین باوردارنده‌ام.

این موضوع که همه موجودات، عظمت خداوند را درک می‌کنند و خشوع آنها برای خداوند، و تسبیحشان برای اوست، واقعیت و حقیقتی انکارناپذیر است. البته آگاهی ما به این حقیقت بزرگ، بسیار اندک و در حد دیگر مفاهیم ذهنی است که درباره خداوند و آخرت و امور معنوی در ذهن ما نقش بسته است و به هیچ وجه شهود و درک کاملی از این حقیقت نداریم. کسانی به درستی آن حقیقت را درک کرده‌اند که به شمه‌ای از درک عظمت خداوند نایل شده‌اند. گرچه ما فقط تصور مبهمی از تسبیح موجودات و خشوعشان در برابر خداوند داریم و به درک حقیقت آن نایل نگشته‌ایم، اما بدان اقرار می‌کنیم؛ زیرا این حقیقت به صورت‌های گوناگون در قرآن و روایات بیان شده است و ما بدان چه از سوی خداوند نازل شده، و آنچه در قرآن و سنت آمده، اعتقاد و ایمان داریم.

قرآن به تسبیح موجودات در برابر خداوند و خوف و خشیت آنها از خداوند اشاره دارد و چنان که گفتیم متعلق این خوف عذاب الهی نیست؛ زیرا تکلیفی متوجه اجسام و موجودات نیست. از این رو، آنان عصبان نمی‌کنند تا عذابی متوجه آنها گردد، بلکه خوف و خشیت آنها ناشی از درک عظمت خداوند، و به مثابه فروسختن آنها در برابر خداوند است. مؤمنی که ادراک او فراتر از ادراک عادی و حسی است، یعنی به گونه‌ای عظمت خداوند را درک کرده است، وقتی بر

برای ما آشکار شود و سپس با خضوع و خشوع آیات الهی را تلاوت کنیم و بکوشیم به آموزه‌های قرآن عمل کنیم.

معمولاً خوف و خشیت از خدا، ناشی از ترس از عذاب جهنم است و وقتی انسان عذاب‌های قیامت و شهیق و زفیر جهنم را به یاد می‌آورد، نگران و بیمناک می‌گردد؛ اما چنان که مکرر گفتیم خوف و خشیت منحصر به خوف از عذاب نیست و عواملی، مانند حرمان از انس با خداوند نیز برانگیزاننده خوف در انسان می‌باشد. خوف، بر ترس از عذاب اطلاق می‌گردد، اما خشیت، به معنای بیم ناشی از درک عظمت موجودی، و احساس حقارت در برابر او می‌باشد. مانند آنکه وقتی فردی در برابر شخصیت بزرگی قرار می‌گیرد، بر اثر هیبت و عظمت او لکنت زبان می‌یابد و سخن گفتن برای او دشوار می‌شود. این حالت فروسختگی، زبونی و خودباختگی ناشی از احساس حقارت خویش و درک عظمت کسی است که فرد با او مواجه شده است. این همان حالت خشیت کوه در مقام درک عظمت قرآن است که باعث می‌شود کوه از هم فروپاشد؛ و گرنه تفسیر خشیت درباره کوه به ترس از عذاب الهی معنا ندارد؛ زیرا کوه گناهی نکرده است که به جهت ترس از عذاب و کیفر آن گناه بترسد. بنابراین خشیت کوه، ناشی از درک عظمت کلام خداوند می‌باشد. در آیه‌ای دیگر، خداوند از خشیت سنگ‌ها از خداوند و پایین افتادنشان از کوه، بر اثر درک عظمت خداوند خبر داده و می‌فرماید: «وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره: ۷۴)؛ و برخی از آن سنگ‌ها از بیم خدا [از کوه] فرو می‌ریزد، و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست.

تعظیم و خشوع همه موجودات در برابر خداوند

ما حیوانات و اجسام را فاقد شعور می‌دانیم، اما دو آیه‌ای که پس از این می‌آیند و آیات دیگر و روایات فراوان از وجود سطحی از شعور در اجسام و حیوانات خبر می‌دهند. تسبیح گفتن آنان و پرداختن به عبادت خداوند و خوف و خشیت از عظمت خداوند، به دلیل داشتن درک و شعور است. از این رو، در برخی آیات همه موجودات، ستایشگر خداوند معرفی شده‌اند: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (جمعه: ۱)؛ هرچه در آسمان‌ها و زمین است، خدا، آن پادشاه پاک، توانای بی‌همتا و دانای باحکمت را به پاکی می‌ستاید. اعتراف می‌کنم حقیقت تسبیح موجودات و خشیتشان از خداوند را نمی‌دانم و فقط راسخان در علم و اولیای خدا

آنان که در آتش‌اند به نگرهبانان دوزخ گویند: پروردگارتان را بخوانید تا یک روز از عذاب ما را سبک گرداند.

جهنمیان که سالیانی دراز پیوسته عذاب می‌شوند، چون امیدی به رهایی از آتش و عذاب جهنم ندارند، با التماس درخواست می‌کنند که دست‌کم خداوند اندکی از شدت عذابش را بکاهد یا از خداوند می‌خواهند آنها را بمیراند تا از حیاتی که لحظه‌لحظه آن رنج و عذاب طاقت‌فرساست، رهایی یابد: «وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رِبْكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُوتُونَ» (زخرف: ۷۷)؛ و [چون امید رهایی ندارند] آواز دهند که ای مالک [و نگرهبان آتش دوزخ] باید که پروردگارت ما را بمیراند، گوید: همانا شما [در جهنم] ماندگارید.

همواره انسان باید به رحمت الهی امید داشته باشد و یأس و ناامیدی از رحمت خداوند گناهی بزرگ و نابخشودنی است؛ اما آیا کسی می‌تواند خود را از عذاب جهنم مصون بداند و مطمئن باشد که عذاب نمی‌شود؟ بجز معصومان علیهم‌السلام که حساب آنها از دیگر مردم جداست، هیچ‌کس از عذاب الهی در امان نیست و همه ما احتمال می‌دهیم که پس از مرگ گرفتار عذاب جهنم شویم. از این‌رو، ما از عذاب جهنم بترسیم و نگران روزی باشیم که به جهت کردار زشت خود به عذاب الهی دچار می‌گردیم. خوف و ترس، با توجه به وجود احتمال خطر در انسان پدید می‌آید؛ اما وقتی انسان، به‌خطر گرفتار شد و با قطع و یقین خطر را مشاهده کرد، حزن و اندوه در او به وجود می‌آید. احتمال گرفتار شدن به عذاب جهنم برای همه وجود دارد؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند به این باور دست یابد که نعمت‌های الهی را پاس داشته، و شکرگزار آنها بوده است. هیچ‌کس مطمئن نیست که تکالیف الهی را به‌درستی انجام داده، و گناهی مرتکب نگشته است یا اگر گناه، و پس از آن توبه کرده، نمی‌تواند مطمئن باشد که توبه او پذیرفته شده است. پس با توجه به آنکه همواره احتمال می‌دهیم در اجرای دستورات و تکالیف خداوند تقصیر و کوتاهی کرده‌ایم، باید همواره از عذاب الهی خائف و ترسان باشیم و هیچ‌گاه خود را از عذاب و مکر خداوند ایمن و مصون ندانیم؛ زیرا مصون دانستن خود از مکر و عذاب الهی، همچون یأس از رحمت الهی، گناه کبیره است و هیچ‌کس نمی‌تواند خود را مصون از آتش جهنم بداند.

ب. حرمان از محبت و انس با خدا

روشن شد که یکی از روش‌های ایجاد حالت خشوع در برابر خداوند،

عظمت خداوند تمرکز یابد و کاملاً توجه‌اش را معطوف آن سازد، آن حالت خشیت برای وی نیز رخ خواهد داد.

عوامل برانگیزاننده خوف از خدا

الف. عذاب خدا

اگر بخواهیم در ما حالت خشوع در برابر خداوند پدید آید و از شمار شیعیان واقعی و متقیان به حساب آییم، که با همه وجود در پیشگاه خداوند خاشع و خاضع هستند، باید عوامل برانگیزاننده خوف و خشیت از خداوند را باور کنیم تا با تمرکز بر آنها و توجه کامل به آنها خوف و خشیت در ما پدید آید و آن‌گاه در پی آن خوف و خشیت، حالت خشوع که همان حالت فروکاستن، شکستن، خودباختگی است، در ما پدید خواهد آمد. نخستین عامل فراگیر و بیشترین برانگیزاننده خوف در انسان‌ها عذاب الهی است. از این‌رو، بیشتر آیات انذاردهنده قرآن درباره انذار از عذاب جهنم می‌باشد. تأکید فزون‌تر خداوند بر آیات انذاردهنده در قرآن و ذکر مصادیق و صفات عذاب‌های الهی در آیات گوناگون به سبب آن است که در افراد عادی، یادآوری و انذار از عذاب الهی بیش از بشارت به بهشت و نعمت‌های آن تأثیر دارد. البته آیات بشارت‌دهنده بر کسانی که به مراحل بالاتر معرفت دست یافته‌اند، تأثیر دارند و چه‌بسا تأثیر این آیات بیش از آیات انذاردهنده باشد، اما برای هدایت و تربیت نوع مردم، زبان انذار و هشدار بیش از زبان تبشیر و ذکر مقامات معنوی بهشتیان اثرگذار است.

البته برای اینکه آیات عذاب در ما اثر لازم و کافی بگذارد، ما باید فراتر از مرور عذاب‌ها، در اوصافی که خداوند برای عذاب‌های خود ذکر می‌کند تدبر کنیم و بکوشیم آن عذاب‌ها را برای خودمان محسوس سازیم. آن‌گاه بنگریم که اگر ما گرفتار جهنمی با اوصاف یادشده در آیات قرآن و روایات شویم، چه حالی خواهیم داشت؟ و اگر عذاب الهی ما را فراگیرد، چه کسی ما را از آن عذاب نجات می‌دهد؟ پس به این حقیقت توجه کنیم که فقط خداوند می‌تواند ما را از عذاب جهنم حفظ کند و نجات بخشد؛ زیرا خداوند مالک دوزخ است و اختیار آن به‌دست اوست و فرشتگان موکل جهنم با اذن و دستور خداوند عمل می‌کنند و بدون اذن او کاری از آنها ساخته نیست. از این‌رو، اهل جهنم که در جست‌وجوی رهایی از عذاب خردکننده و سهمگین جهنم هستند می‌گویند: «وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۹)؛ و

محروم‌اند، نگاه محبت‌آمیز و آکنده از مهر و عاطفه خداوند است. از آنجاکه در قیامت، انسان بسیار نیازمند نگاه رحمت‌آمیز خدا و گفت‌وگوی با معبود است، بی‌اعتنایی خداوند و قهر او و حرمان از انس با خداوند از هر عذابی برایش سخت‌تر و سهمگین‌تر خواهد بود. اکنون ما در حجابیم و نیاز به لطف و نگاه خداوند را درک نمی‌کنیم و آن احساس متعالی برایمان حاصل نگشته است. از این‌رو، شناختی از آن عذاب نداریم. البته از دیگر عذاب‌های اخروی نیز شناخت شهودی و عینی نداریم؛ اما پس از مرگ که حجاب‌ها و پرده‌ها کنار می‌روند و حقایق آشکار می‌شوند، نیاز فطری انس با خدا و گفت‌وگوی با معبود خود را می‌نمایاند. آن‌گاه درمی‌یابیم نیاز ما به محبت و انس با خدا هزاران برابر شدیدتر از نیاز کودک به نوازش مادر است. حال با وجود این نیاز شدید به انس با خدا و نگاه رحیمانه او آیا کسی می‌تواند مطمئن باشد که از این عنایت و لطف بی‌کران خداوند برخوردار می‌گردد؟ با توجه به آنکه چنین اطمینانی برای هیچ‌کس وجود ندارد، باید برای محروم‌گشتن از نگاه محبت‌آمیز خدا و گفت‌وگوی با او ترسان باشیم.

انسان مؤمن، صالح و رهیده از دام شیطان و سالک طریق بندگی خدا وقتی به بهشت پا می‌نهد، خود را مخاطب خداوند می‌یابد که با نوای فرح‌بخش و لذت‌بخشش به بنده خویش سلام می‌کند و می‌فرماید: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ» (یس: ۵۸)؛ [برای آنان] سلام است، گفتاری از پروردگار مهربان. سلام و گفت‌وگوی خداوند برای بهشتیان آن قدر لذت‌بخش و آرامش‌بخش است که شنیدنش همه ناراحتی‌ها و رنج‌های متحمل‌شده در دنیا را از دل‌هایشان می‌زداید. برعکس، وقتی انسان وارد آخرت می‌شود، اگر به‌جای نگاه محبت‌آمیز خدا و به‌جای شنیدن سخنان آرامش‌بخش و لطف‌گستر، خداوند به او بی‌اعتنایی کند، چه حالی خواهد داشت؟ آیا برای او عذابی شدیدتر از آن خواهد بود که در پی درخواست‌هایی از جهنم، خداوند به او بگوید: «قَالَ أَخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ» (مؤمنون: ۱۰۸)؛ [خدای] گوید: در آن [دوزخ] گم شوید و با من سخن مگویید؟

ج. ناسپاسی در برابر خداوند

سومین عاملی که در ما حالت خشوع در برابر خداوند را برمی‌انگیزاند، ترس از ظلم و جنایت در حق خداوند است. کسانی که به مراتب عالی معرفت دست یافته‌اند، از زشتی مخالفت با خداوند و عصیان در

توجه به عذاب‌ها و ویژگی‌های آنهاست که در روایات و آیات قرآن بیان شده‌اند. اگر انسان آن عذاب‌ها را بخصوص پیش از انجام دادن عبادت برای خود مجسم سازد، حالت خوف و درپی آن حالت فروشکستگی و احساس حقارت و به عبارت دیگر، حالت خشوع در او پدید می‌آید. البته برای مؤمنان راستین و کسانی که به مراتب والاتر معرفت خداوند دست یافته‌اند، ترس حرمان از مهر خدا و انس با او بسیار شدیدتر از ترس از عذاب جهنم است. البته در دنیا فقط اولیای خدا می‌توانند این عذاب را درک کنند، اما در آخرت این عذاب برای اهل جهنم بسیار شدیدتر و عظیم‌تر از عذاب‌های جهنم است. برای ترسیم این عذاب روحی که در قیامت برای همگان درک‌شدنی است، می‌توان رنج کودک از محروم شدن از انس و محبت مادر را مثال زد؛ کودک باشعور، بیش از هر چیز به انس و محبت مادر نیاز دارد و نیاز او به نوازش مادر بیش از نیازش به غذاست. از این‌رو، قهر مادر و حرمان کودک از نوازش مادر از هر شکنجه‌ای برای او آزاردهنده‌تر است. برای کسانی که طعم انس با خدا را چشیده‌اند، خوف حرمان از انس با خدا از خوف عذاب، شدیدتر است و بالاترین و سخت‌ترین عذاب برای آنها محروم‌گشتن از رحمت خداوند است. عذاب محروم‌گشتن از رحمت خداوند بسیار شدید و سخت است. از این‌رو، خداوند درباره کسانی که در دنیا به کتاب خداوند بی‌اعتنایی کردند و آن را ناچیز شمردند، می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرْكَبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره: ۱۷۴)؛ همانا کسانی که آنچه را خدا از کتاب فرو فرستاده است، پنهان می‌کنند و آن را به بهایی اندک می‌فروشند، اینان در شکم‌های خویش جز آتش نمی‌خورند و خداوند روز رستاخیز با آنان سخن نمی‌گوید و پاکشان نمی‌سازد و آنان را عذابی است دردناک.

در آیه شریفه، قهر خداوند با گناهکاران و جنایت‌پیشه‌گان، از جمله عذاب‌های الهی معرفی شده است و برای اهل معرفت آشکار است که حرمان از گفت‌وگو و توجه خداوند، از هر عذابی سخت‌تر است و در قیامت این حقیقت برای همگان آشکار می‌گردد. خداوند به همه عالم احاطه دارد و همه‌چیز مشهود خداوند است؛ اما این احاطه و مشاهده و نگرستن با نگاه محبت‌آمیز خداوند متفاوت است. در قیامت، خداوند به بهشتیان و جهنمیان می‌نگرد و هیچ چیز در دنیا و آخرت از مشاهده و نگاه خداوند پنهان نیست. آنچه جهنمیان از آن

برابر او که لطف و رحمت بی کرائش همه انسان‌ها را فراگرفته است، آگاه‌اند. از این رو، در برابر نافرمانی خداوند بسیار احساس شرمندگی می‌کنند. آنان پیوسته نگران‌اند که در برابر معبود خود ناسپاس نباشند و در انجام دادن تکالیف و وظایف دینی‌شان کوتاهی نکنند. وقتی یکی از هموعان ما، مانند دوست، معلم، پدر یا مادر به ما خدمت و محبتی می‌کند و یادآور می‌شود که نباید در مقابل آن محبت و خدمت ناسپاسی کنیم و خیانت ورزیم، اگر ما به سبب غفلت در برابر خدمت و محبتش به او خیانت و ظلم کنیم، بخصوص در حق کسی که عمری به ما محبت و خدمت کرده است، هرگاه با او روبه‌رو شویم چگونه خواهیم بود، آیا از خجالت و شرمندگی می‌توانیم سرمان را بلند کنیم؟ آیا از شدت شرم و حیا قدرت روبه‌رو گشتن با او را داریم؟ این وصف حال ما هنگام رویارویی با یکی از آفریدگان خداوند است که به ما خدمت کرده، و ما در حق او خیانت و جفا کرده‌ایم. با اینکه او فقط واسطه‌ای است تا بخشی از دارایی‌ها و نعمت‌هایی که خداوند به او داده، در اختیار ما بنهد. در واقع محبت و خدمتش به ما محبتی از سوی خداست و او فقط نقش واسطه را ایفا می‌کند.

در حقیقت آنکه بخشی از پول و ثروت خود را به ما هدیه می‌دهد، بخشی از نعمت و دارایی‌ای را به ما می‌بخشد که خداوند در اختیار او قرار داده است، بنابراین، آنچه به واسطه او در اختیار ما قرار می‌گیرد، از آن خداست. با این وصف در برابر این خدمت و لطفش ما خود را مدیون و وامدار او می‌دانیم و سپاسگزاری از او را بر خود لازم می‌گردانیم و اگر در حقش جفا کنیم، چنان شرم‌منده می‌شویم که وقتی با او روبه‌رو می‌شویم، از شدت خجالت می‌خواهیم در زمین فروروییم. اگر انسان شعور و معرفت داشته باشد، شایسته است وقتی خدا را نافرمانی می‌کند - خدایی که به ما عمر و حیات بخشید و پیوسته نعمت‌هایش را به ما ارزانی داشت و هر خیر و برکتی که به ما می‌رسد از اوست - از شدت شرم و حیا جان دهد. در قیامت صحنه روبه‌رو شدن افراد گنه‌کار با خداوند را تصور کنید؛ رویارویی با آنکه به ایشان هستی و نعمت داد و آنان در مقابلش نافرمانی و عصیان کردند. بی‌شک احساس شرم و عذاب ناشی از نافرمانی و ظلم در حق خداوند از هر عذابی برایشان سخت‌تر است؛ از این جهت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام پیوسته نگران صحنه قیامت و لحظه روبه‌روگشتن با خداوند بودند و به ما نیز یادآوری می‌کردند که قیامت را به یاد آوریم و همواره از قیامت و آنچه در آن سرا برای ما رخ

خواهد داد، بیمناک باشیم و با اطاعت از خداوند و انجام دستورهایش توشه کافی را برای آخرت بگیریم و خود را برای مرگ همراه با سعادت ابدی آخرت مهیا سازیم. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «وَبَادِرُوا الْمَوْتَ وَعَمَّرَاتِهِ وَأْمَهُدُوا لَهُ قَبْلَ حُلُولِهِ وَأَعِدُّوا لَهُ قَبْلَ نَزْوَلِهِ، فَإِنَّ الْعَايَةَ الْقَيَّامَةَ وَكَفَى بِذَلِكَ وَأَعْظَا لِمَنْ عَقَلَ وَمُعْتَبَرًا لِمَنْ جَهَلَ، وَقَبْلَ بُلُوغِ الْعَايَةِ مَا تَعْلَمُونَ مِنْ ضَيْقِ الْأَرْمَاسِ وَشِدَّةِ الْإِنْسَاسِ وَهَوْلِ الْمَطْلَعِ وَرَوْعَاتِ الْفَرْعِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۹۰)؛ به استقبال مرگ و سختی‌های آن بشتابید و پیش از ورود آن آماده شوید و قبل از فرود آمدنش سازوبرگ آن را فراهم سازید که رستخیز پایان راه است و این خود واعظ و پند و اندرز است برای آنکه بیندیشد و بیداری و عبرت است برای آنکه غفلت بورزد. شما پیش از فرارسیدن مرگ و رسیدن به آخر خط از تنگی گورها و شدت غم و اندوه و وحشت عالم برزخ و قیامت و پیاپی رسیدن خوف و بیم چیزی نمی‌دانید.

ما اکنون در حجاب به سر می‌بریم و از هنگامه روبه‌روگشتن با خداوند در سرای قیامت خبر نداریم؛ اما پس از رخت بر بستن از دنیا و در لحظه رویارویی با خداوند، که او را عصیان و نافرمانی کرده‌ایم، شرم ما از او آن قدر شدید است که بیش از هر عذاب دیگر ما را می‌آزارد. اگر بخواهیم پرتو ناچیزی از آن شرم و خجالت در دنیا نیز برای ما نمایان گردد، بنگریم جفای ما در حق دوستان چقدر ناراحت‌کننده است؛ بنگریم در قبال خیانت و ظلم به دوستانمان، به گونه‌ای شرم‌منده و خجالت‌زده می‌گردیم که نمی‌توانیم به صورت آنها نگاه کنیم. آن‌گاه دریابیم چگونه می‌خواهیم در قیامت با خداوندی که پیوسته ما را از نعمت‌های فراوانش بهره‌مند ساخته است و می‌سازد روبه‌رو گردیم؟ آیا با خیانتی که در حق معبود کرده‌ایم و با نافرمانی از احکام الهی، از شرم و خجالت، جرئت رویارویی با خداوند را داریم؟ از این رو، در دعای وارد بعد از زیارت امام رضا علیه‌السلام می‌خوانیم: «رَبِّ إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ اسْتَغْفَارَ حَيَاءٍ» (قمی، ۱۳۷۰، دعای بعد از زیارت امام رضا علیه‌السلام)؛ پروردگارا، من از روی حیا و شرمساری از تو آمرزش می‌طلبم.

باید با خود بیندیشیم که با فرمان‌ها و دستوره‌های چه کسی مخالفت می‌کنیم و با چه ابزاری به عصیان خداوند می‌پردازیم؛ چگونه با زبان، گوش و دیگر اندام و نعمت‌هایی که خداوند در اختیار ما نهاده است تا با آنها مسیر تعالی و تکامل خود را هموار کنیم، گناه می‌کنیم و بیندیشیم چقدر زشت و ناپسند است به جای سپاسگزاری،

آمده‌اند و با یک ارادهٔ خداوند، همه نیست و نابود می‌گردند. حال چگونه ما در برابر خداوندی که عظمتش بی‌نهایت است گستاخی، و با او مخالفت می‌کنیم؟

هرچه بیشتر بیندیشیم که عظمت و بزرگی از آن خداست و ما در برابر خداوند حقیر و ناچیزیم، خشوع ما در برابر خداوند بیشتر، و حالت فروکاستن و فروشکستن ما شدیدتر می‌شود و به‌شدت از محروم شدن از لطف و عنایت خداوند بیمناک می‌گردیم. اگر کسی که میلیاردها ثروت دارد یا مانند حضرت سلیمان ثروت و سلطنت بی‌نظیری دارد، به یک‌باره همهٔ آن دارایی‌هایش را از دست بدهد و چیزی جز خیال از دارایی و قدرتش در گذشته برایش باقی نماند، چگونه درهم می‌شکند و خود را حقیر و خوار می‌یابد و بی‌تابانه می‌نالد؟ هر قدر معرفت بندگان مؤمن به خداوند فزونی گیرد، این حالت در آنان تشدید می‌شود. از این‌رو، در نیمه‌های شب فریاد و صیحه می‌زنند و از نداشتن توشهٔ آخرت و ترس از عذاب الهی دردناک و بی‌پایان خوابشان نمی‌برد. البته برای ما که عظمت خداوند را درک نکرده‌ایم، فهمیدن حالات اولیای خدا، مانند حالات آیت‌الله میرزا جواد آقای تبریزی هنگام مناجات با خداوند یا حالت معنوی آیت‌الله بهجت هنگام نماز، دشوار است؛ اما آن حالات اثر طبیعی معرفت و درک عظمت خداوند است و هر قدر فرد، در حد ظرفیت خود، به خداوند معرفت یابد، خشوعش در برابر خداوند بیشتر می‌گردد.

منابع.....

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمهٔ محمد دشتی، قم، مشرقین.

قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۰، مفاتیح‌الجنان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

با آنچه خدا به ما داده، او را نافرمانی نکنیم. بی‌تردید اندیشیدن در این‌باره، حالت خجالت و شرم در برابر خداوند را در ما برمی‌انگیزد و سبب می‌شود ما در مقابل خداوند خاشع شویم.

نقش درک عظمت خدا در خشوع انسان

چنان‌که گفتیم، توجه به عظمت خداوند و تفکر دربارهٔ آن و نیز توجه به فقر و حقارت‌مان، از جمله عوامل ایجاد خشیت و خشوع در انسان است. البته ما نمی‌توانیم از عظمت خداوند درک کاملی داشته باشیم و حتی برای به‌دست آوردن درک ناقص از عظمت خداوند نیز ناچاریم دربارهٔ عظمت مخلوقات خداوند بیندیشیم. مفاهیم حسی، مانند مفهوم حسی عظمت، نخستین مفاهیمی هستند که به ذهن ما راه می‌یابند و ما با تجزیه و تحلیل آن مفاهیم و تجرید آنها از حیثیت‌های مادی و حسی می‌توانیم مصادیق معنوی آن مفاهیم را به‌دست آوریم. در ذهن ما نزدیک‌ترین مفهوم بزرگی و عظمت، عظمت و بزرگی حسی و مفهومی است که از جسم حجیم در ذهن نقش می‌بندد. با این حساب اگر ما دربارهٔ عظمت و وسعت این عالم بیندیشیم و عظمت آن را با خود بسنجیم، خود را نسبت به آن بسیار حقیر و کوچک می‌یابیم. اگر فرض کنیم ذهن ما قدرت تصور کوه دماوند را داشته باشد، آن‌گاه آن کوه را با خود مقایسه کنیم، درمی‌یابیم ما در برابر آن کوه بسیار حقیر و کوچکیم یا اگر خود را با یک اقیانوس مقایسه کنیم، در مقایسه با آن خود را کمتر از قطره‌ای می‌یابیم. اکنون خود را با کرهٔ زمین و منظومهٔ شمسی مقایسه کنیم، آیا در مقایسه با آنها ما چیزی به حساب می‌آییم؟ در حالی که منظومهٔ شمسی در مقابل دیگر کهکشان‌ها قطره‌ای نیز به حساب نمی‌آید. آن‌گاه بیندیشیم همهٔ این کهکشان‌ها و موجودات عظیمی که تصورش برای ما بسیار دشوار است، با یک ارادهٔ خداوند به وجود

رابطه علوم طبیعی و دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح

hekmatquestion@gmail.com

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵

دریافت: ۹۶/۷/۶

چکیده

«رابطه علوم طبیعی و دین» یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در سال‌های اخیر و با اوج گرفتن بحث «علم دینی» و «اسلامی‌سازی علوم» مطرح شده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را از دیدگاه آیت‌الله مصباح بررسی کرده است. این مقاله پس از بررسی دو دیدگاه کلی درباره رابطه علوم طبیعی و دین، به تبیین ملاک‌های دینی بودن علم پرداخته و در مهم‌ترین بخش، به این نتیجه دست یافته است که نه تنها میان علوم طبیعی و دین - با توضیحی که در مقاله ارائه می‌شود - ناسازگاری جدی وجود ندارد، بلکه همکاری‌های متقابل علوم طبیعی و دین درخور توجه است. صدور حکم برای موضوعات علمی، گسترش دایره آگاهی‌های تجربی، تأیید علم، افزودن غنای مسائل تجربی و جهت‌دهی در استفاده از علم نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم است. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های دینی، تعیین جزئیات معارف دینی، مانند بیان شرایط و موانع، اثبات بخشی از آموزه‌های دینی و تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی را می‌توان از جمله کمک‌های علم به دین تلقی کرد.

کلیدواژه‌ها: علوم طبیعی، دین، آیت‌الله مصباح، علم دینی، تعارض.

مقدمه

در این صورت است که دین با علم ناسازگار است؛ زیرا علم به دنبال کشف واقع و قوانین موجود در طبیعت است و می‌خواهد با قوانینی طبیعت را مسخر خود سازد. دلبستگی به خرافه و اسطوره سودی برای علم ندارد و نمی‌تواند علم را در مسیر توسعه و پیشرفت قرار دهد. پس دین - به این معنا - ممکن است برای علم ضرر داشته باشد (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). اثبات‌گرایان، حس‌گرایان و بعضی از ماده‌گرایان به چنین نتیجه‌ای سخت پایبندند و دین را به هیچ عنوان علمی نمی‌دانند (همان، ص ۹۹).

در مقام فرض و در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان از دو نوع تعارض میان علم و دین سخن گفت (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۲۳):
اول. گاهی ناسازگاری میان معارف دینی و یافته‌های علمی به اندازه‌ای است که یکی، دیگری را کاملاً نفی می‌کند و غیر از پذیرش آموزه‌های دینی یا یافته‌های علمی راه سومی وجود ندارد. در این صورت، می‌توان چهار گونه تعارض را فرض کرد:

۱. تعارض علم قطعی و دین قطعی؛ در این نوع، از یک‌سو، یافته‌های تجربی به صورت جزئی و صد در صدی به اثبات مطالبی می‌پردازند و آن دسته از آموزه‌های دینی (کتاب و سنت)، که استنادشان به وحی حتمی است، آن مطلب را به صورت قطعی مردود می‌دانند.
۲. تعارض علم قطعی و دین ظنی؛
۳. تعارض علم ظنی و دین قطعی؛
۴. تعارض علم ظنی و دین ظنی.

روشن است که قسم دیگری را نمی‌توان به این اقسام اضافه کرد و از این‌رو، اگر حکم تعارض در این موارد روشن شود، این مسئله به صورت کلی حل خواهد شد.

با توجه به اینکه علم قطعی (علم مطابق با واقع) و دین قطعی (دین حق) هر دو نشان‌دهنده واقع هستند، چنین تعارضی رخ نمی‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸، الف، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۸، ب، ص ۸۴) توضیح آنکه علم و دین هر دو ادعای رسیدن به واقع را دارند. دانشمندان علوم طبیعی و انسانی تلاش می‌کنند تا قوانینی را کشف کنند که اگر ریشه در واقعیت نداشته باشند، هیچ ارزشی ندارند. دین نیز، که از سوی خالق هستی برای بشر فرستاده شده است، انسان را در مسیر کمال و سعادت راهبری کرده، با ارائه نظام عقاید، احکام و ارزش‌ها

آیت‌الله مصباح - اندیشمند معاصر اسلامی - از جمله کسانی است که به ارتباط بین علم و دین قایل است و دیدگاه ویژه‌ای در علم دینی دارد. از این‌رو، نویسنده با مراجعه به مجموعه آثار نوشتاری و گفتاری ایشان، رابطه علوم طبیعی و دین را از منظر ایشان بررسی کرده است. واژه «دین» در نوشتار پیش‌رو، به معنای «دین حق» است که مصداق آن در زمان حاضر، دین اسلام است. آیت‌الله مصباح دین حق را آیینی می‌داند که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را سفارش و تأکید می‌کند که صحیح و معتبرند (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۸۰، الف، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۰، ب، ص ۳۱-۳۳). منظور از «علوم طبیعی»، در برابر علوم انسانی، دانش‌هایی است که درباره موضوعات غیروابسته به اراده انسان‌ها بحث می‌کند. با این توضیح درباره واژگان کلیدی به کاررفته در عنوان بحث، به منظور پاسخ‌گویی به پرسش اصلی، یعنی این مسئله که از دیدگاه آیت‌الله مصباح، علوم طبیعی چه رابطه‌ای با دین دارند، باید به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داد:

۱. چه نسبت‌هایی میان علوم طبیعی و دین متصور است؟
۲. آیا علوم طبیعی و دین با یکدیگر متعارضند؟
۳. در صورت مثبت بودن پاسخ پرسش پیشین، چگونه می‌توان تعارض میان علوم طبیعی و دین را برطرف کرد؟
۴. در صورت قول به تعامل علوم طبیعی و دین، چه کمک‌هایی از سوی علوم طبیعی و دین نسبت به یکدیگر صورت می‌گیرد؟

رابطه علوم طبیعی و دین

درباره ارتباط علوم طبیعی با دین دو دیدگاه عمده قابل بررسی است. براین اساس، یا علم و دین با یکدیگر تعارض دارند و یا با یکدیگر سازگارند. در این مقاله، ابتدا هر دو دیدگاه را مطرح می‌کنیم و پس از پذیرش دیدگاه عدم تعارض علم و دین، به تبیین رابطه متقابل علوم طبیعی و دین می‌پردازیم.

الف) تعارض علم و دین

اگر دین را یک سلسله عقاید و دلبستگی‌هایی بدانیم که لزوماً خاستگاه عقلانی و علمی ندارد، طبیعی است که جامعه‌شناسان چنین دینی را با اسطوره، سحر و خرافه هم خانواده و در یک سطح بدانند.

آیت‌الله مصباح با بیانی مشابه، در بحث «تعارض دین و عقل» معتقد است: هیچ‌گاه بین دین و معارف عقلی مطابق با واقع تعارضی رخ نمی‌دهد، و در صورت توهم تعارض، باید در شناخت دین یا حکم عقل تجدیدنظر کرد. بنابراین، اگر برای مثال، حکم قرآنی، که به لحاظ سند و دلالت قطعی است، در مقابل حکم عقلی قرار گیرد، باید حکم عقل را به اشتباه بودن متهم کرد و آنها را «علم‌نما» دانست (مصباح، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۸-۴۰).

به اعتقاد آیت‌الله مصباح، در مقام تعارض، یا باید دلیل نقلی را با توجه به برهان عقلی قطعی توجیه کرد و معنای دیگری از آن ارائه داد، و یا به ندانستن منظور دلیل نقلی اعتراف کرد و به همین اندازه اعتقاد داشت که منظور از «دلیل نقلی» هرچه باشد، نمی‌تواند چیزی مخالف برهان عقلی باشد (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۳۷ و ۳۸). در جایی که دو فهم ظنی از یک روایت وجود داشته باشد، احتیاط آن است که به مفاد واقعی دلیل نقلی - که علم حقیقی‌اش نزد خداوند و معصومان علیهم‌السلام است - معتقد باشیم، و در امور اعتقادی و نظری چیزی بیش از این لازم نیست (همان، ص ۳۲).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، همین دو راه برای حالتی که دین‌شناس به مفاد روایتی اعتقاد صددرصدی دارد و اعتقادش با یک برهان عقلی و فلسفی ناسازگار می‌نماید نیز وجود دارد. دین‌شناس هر برهانی را در مقابل دلیل نقلی قطعی مغالطه‌ای می‌داند که گاه می‌تواند خاستگاه آن را بیان کند و گاهی نیز نمی‌تواند، و به همین اندازه یقین دارد که این برهان نمی‌تواند درست باشد. این حالت را هم نمی‌توان از نمونه‌های تعارض [واقعی] برشمرد، بلکه این نمونه‌ها از قبیل سالبه به انتفای موضوع است. اما اگر میان مسائلی که عقل در آنها حکم‌فرماست و به صورت ظنی مسئله‌ای را اثبات می‌کند و بین دلیل نقلی ظنی تعارض واقع شد، نمی‌توانیم به استناد عقل ظنی، دست از حجت شرعی برداریم و در این حالات، تقدم با ظن مستند به کتاب و سنت است (همان، ص ۳۳).

با توجه به اندیشه‌های آیت‌الله مصباح، نظریه «تکامل» را می‌توان یکی از مصادیق تعارض علم ظنی و دین قطعی دانست. بر اساس این نظریه، که در زیست‌شناسی بیان شده و داروین به عنوان شخصیت برجسته مؤید این نظریه معرفی شده، اعتقاد بر این است که پیدایش حیوانات در اثر جهش‌های ژنتیکی رخ داده است. برای مثال، میمون در اثر چنین تغییرهایی در طول میلیون‌ها سال، به

تلاش می‌کند انسان را به هدف آفرینش برساند. بنابراین، معقول به نظر نمی‌رسد که هریک از دین یا علم علیه حقیقت باشند و این‌گونه با یکدیگر تعارض پیدا کنند. هیچ‌گاه علم مطابق با واقع، که توسط عقل یا تجربه به دست آمده است، با محتوای وحی، که از جانب خداوند متعال آمده و حق است، در تعارض نیست. به بیان دیگر، به لحاظ معرفت‌شناختی، معرفت یقینی - از هر راهی حاصل شده باشد، خواه از راه دین و یا علم - با واقع مطابقت دارد؛ زیرا یکی از مؤلفه‌های یقین، صدق و مطابقت با واقع است. از آنجاکه واقع یک چیز بیش نیست، امکان ندارد دو معرفت یقینی نسبت به یک واقعیت با هم تعارض داشته باشند.

در جاهایی که یک طرف قطع وجود دارد و طرف دیگر ظنی است، قطع مقدم می‌شود. دین اسلام دین حق است و «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه...» (فصلت: ۴۲). بنابراین، اگر آنچه در کتاب و سنت [قطعی] آمده است با یکی از مسائل رشته‌های علمی موجود تعارض داشت، نمی‌توان یافته‌های علمی را بر آموزه‌های دینی مقدم کرد (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۸۴)؛ زیرا واقع همان است که وحی و آموزه‌های دینی در اختیار ما قرار داده است و با توجه به یکی بودن واقع، نمی‌توان یافته‌های ظنی علمی معارض را مطابق واقع دانست. خداوند متعال خالق عالم تکوین است و هم اوست که قوانین را وضع می‌کند. از این رو، مبدأ تکوین و تشریح یکی است. اگر خداوند متعال به عنوان شارع، احکامی را برای تکامل انسان بیان کند، مطابق با واقع و تکوین است، وگرنه موجب کذب و بطلان در کتاب و سنت خواهد بود (همان).

در مقام بررسی مقایسه‌ای علم و دین، نباید به سادگی ناسازگاری علم با دین را نتیجه بگیریم، بلکه با قضاوتی سنجیده، می‌توانیم بگوییم: این نظریه فلان دانشمند، با ظاهر آن آیه یا روایت نمی‌سازد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۴). البته از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بیشتر مطالبی که به نام «علم» ارائه می‌شود قطعی نیست، بلکه از امور ظنی مبتنی بر احتمالات است و در معرض ابطال قرار دارد. در این صورت، علم نمی‌تواند با مطلبی که قطعاً می‌دانیم حق و از طرف خداست در تعارض باشد. بنابراین، اگر منظور از علم مطلبی باشد که صددرصد مطابق واقع است، خواه عقل آن را کشف کرده باشد یا تجربه، چنین علمی هیچ‌گاه مخالف محتوای وحی نخواهد بود (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۸۴ و ۸۵).

انسان تبدیل شده است. این نظریه - که از شواهد زیاد تجربی بهره می‌برد (علوی سرشکی، ۱۳۶۴) - بر خلاف جریان آفرینش الهی است که در قرآن کریم در داستان آفرینش حضرت آدم ﷺ و حوا بیان شده است. این نظریه با مبانی انسان‌شناختی دین در تعارض است و در جهان اسلام و غرب، با واکنش‌های گوناگون روبه‌رو شده است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷-۴۴۰؛ علیزمانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰ و ۲۱؛ قراملکی، ۱۳۷۳).

آیت‌الله مصباح، در این زمینه معتقد است (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۹-۴۹):

الف) پدر و مادر همه انسان‌ها، حضرت آدم ﷺ و همسرش است. شاهد این سخن آیه‌هایی از قرآن است؛ مانند: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...» (اعراف: ۲۷)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...» (نساء: ۱)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...» (حجرات: ۱۳).

همچنین در برخی آیه‌های قرآن کریم، واژه «اصطفاء» (برگزیدن) به کار رفته است که به معنای این نیست که از میان جمعی، یکی انتخاب شده است و از این رو، حضرت آدم ﷺ ابوالبشر نیست، بلکه این واژه به قرینه «علی العالمین» به معنای برتری دادن است و این‌گونه برتری دادن با وجود انسان‌های دیگر ملازمه ندارد (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۴-۴۷). بر فرض هم اگر وجود انسان‌هایی قبل از حضرت آدم ﷺ، با استفاده از آیه‌هایی مانند «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...» (اعراف: ۱۱) ثابت شود، پیدایش حضرت آدم ﷺ از آنها را نمی‌توان برداشت کرد. گفتنی است که «ثُمَّ» همیشه برای تراخی زمانی نیست، و گرنه می‌بایست مطابق عبارت «خَلَقْنَاكُمْ» در همین آیه، ابتدا همه انسان‌ها آفریده شده باشند و سپس خداوند متعال حضرت آدم ﷺ را خلق کرده باشد. «ثُمَّ» در آیاتی مانند ۱۷ سوره «بلد» نیز به معنای تراخی زمانی به کار نرفته است.

ب) هرچند آیه‌هایی در قرآن کریم وجود دارند که بر آفرینش انسان از خاک دلالت می‌کنند، مانند (انعام: ۲؛ اعراف: ۱۲؛ مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۷؛ صافات: ۱۱؛ ص: ۷۱ و ۷۶)، اما در نگاه نخستین نمی‌توان این احتمال را دفع کرد که انسان به شکل امروزی‌اش، به

تدریج و با طی مراحل از خاک به وجود آمده باشد. توضیح آنکه ممکن است از خاک موجودی تک‌یاخته به وجود آمده باشد و با کامل تر شدن، به حیوان کاملی مثل میمون تبدیل شده باشد و پس از آن، به تدریج، به صورت نیمه انسان، انسان نئاندرتال بدون عقل و سرانجام، اولین بشر - حضرت آدم ﷺ - ظاهر شده باشد و با این بیان، آفرینش انسان به خاک منتهی می‌شود و قرآن کریم نیز اصل انسان را از خاک دانسته است.

ممکن است کسی آیه‌هایی از قرآن کریم را که بر عمومیت آفرینش انسان از نطفه دلالت می‌کند (نحل: ۴؛ انسان: ۲؛ علق: ۲؛

عبس: ۱۹) به عنوان شواهدی برای این احتمال ذکر کند، اما با دقت در شواهدی که در آیه‌های قرآن کریم وجود دارد، چنین احتمالی نفی می‌شود. روشن‌ترین آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) است. این آیه در جواب گروهی نازل شد که از نجران خدمت پیامبر اکرم ﷺ آمده بودند و پرسش‌هایی را - از جمله درباره پدر حضرت عیسی - پرسیدند. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: همان‌گونه که حضرت آدم پدر نداشت، حضرت عیسی نیز پدر ندارد. در صورتی این استدلال می‌تواند پاسخ درستی به مسیحیان باشد که بین آفرینش انسان و خاک واسطه‌ای نباشد؛ زیرا اگر - مثلاً - در این میان انسان‌هایی بدون عقل و یا غیر آنها واسطه می‌بودند، مسیحیان اعتراض می‌کردند و می‌گفتند: حضرت آدم ﷺ پدر داشته است و - مثلاً - از چنین انسان‌ها [یا حیوان‌هایی] به وجود آمده است! از اینجا، روشن می‌شود که آفرینش هر دو بزرگوار بدون پدر صورت گرفته است. روشن است که کسی نمی‌تواند ادعا کند همان‌گونه که حضرت عیسی ﷺ مادر داشته است، درباره حضرت آدم نیز این‌گونه بوده و وی از مادر به دنیا آمده است؛ زیرا قرآن کریم، حضرت عیسی را به حضرت آدم تشبیه کرده است، نه بعکس. علاوه بر این، وجه شبه، تولد بدون داشتن پدر است.

ج) با توجه به آیه‌های دیگری از قرآن کریم نیز می‌توان به ابطال این نظریه پرداخت و ادعا کرد که از ظواهر و یا حتی نص قرآن کریم می‌توان استفاده کرد که انسان از نوع دیگری تبدیل نشده است. خداوند متعال می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ» (سجده: ۷ و ۸).

نظر، باید به حکم واقعی - به صورت اجمالی - معتقد بود (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵ ص ۳۲ و ۳۳).

دوم. گاهی ناسازگاری میان دین و علم، سطحی است، به گونه‌ای که با اندک تأملی در دین یا علم، می‌توان ریشه تعارض را شناسایی کرد. در این حالات، حتی در حد ظنی هم تعارضی در کار نیست، بلکه اشتباه در فهم علم یا دین، موجب توهم تعارض شده است.

به نظر می‌رسد گاهی که تعارض از این نوع باشد، باید نکته‌های ذیل را برای حل تعارض در نظر گرفت (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۳):

۱. باید در علم یا علمی بودن مسئله شک کرد؛ زیرا ممکن است نظریه‌ای که هنوز به اثبات نرسیده است اظهار شده و موجب تعارض بدوی شود و یا مسئله مورد نظر در فرایند روش تجربی یا عقلی با خلل و مغالطه همراه باشد.

۲. باید در نسبت دادن آن به دین تجدیدنظر کرد؛ زیرا ممکن است از منبع یا روش صحیح به دست نیامده و یا در نسبت دادن آن به دین، اغراض مادی و شخصی وجود داشته باشد. همچنین احتمال عدم استنباط دقیق ما از دین و وحی در این زمینه دور از ذهن نیست. برخی افراد - مانند طنطاوی در *جواهر القرآن* - اصرار دارند که فرضیه‌های جدید علمی را با آیه‌های قرآن کریم مطابقت دهند، درحالی که وقتی این کار درست است که در آیه یا روایتی همه ویژگی‌های آن نظریه آمده باشد. در این صورت، هم این نظریه علمی شاهدهی برای فهم ما از آیه و روایت به حساب می‌آید و هم این آیه و روایت، نظریه علمی را تأیید می‌کند (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۷).

۳. ممکن است در هیچ کدام از دو مسئله علمی و دینی قطعیت لازم وجود نداشته باشد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که هم در نتیجه‌ای که از مفاد وحی گرفته شده، به خاطر ضعف سند یا دلالت، اشتباه پیش آمده باشد و هم در نتیجه‌ای که از حس و تجربه به دست آمده است اشتباهی صورت گرفته باشد (مصباح، ۱۳۷۸ ج، ص ۱۱۸).

تعارض نوع دوم در طول تاریخ، نمونه‌های بسیار داشته است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

نمونه‌هایی از تعارض علم و دین

۱. آسمان‌های هفت‌گانه

آیت‌الله مصباح این نکته را بیان کرده است که برخی افراد در طول

انسان‌ها فرق گذاشته شده است. از اینجا روشن می‌شود که چگونگی آفرینش آنها با هم متفاوت بوده است و اگر همه انسان‌ها از نطفه آفریده شده بودند - و براساس نظریه تکامل، حضرت آدم ﷺ نیز این گونه آفریده شده بود - چنین تفاوتی پذیرفتنی نبود.

د) آفرینش انسان در روایت‌های بسیاری به صورت روشن و قاطع، مستقل شمرده شده است و هیچ روایتی مبنی بر اثبات تبدیل انواع وجود ندارد (مصباح، بی تا - الف، ص ۹۴).

ه) نظریه «تکامل» نظریه‌ای مسلم و قطعی نیست و همچنان به سبب نبود دلایل کافی برای اثبات آن (مصباح، ۱۳۷۹ ب، ص ۱۱) به صورت یک فرضیه و احتمال مطرح می‌شود (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۷). علاوه بر این، بعضی از زیست‌شناسان با توجه به همین نکته و قراین خلاف، با نظریه «تکامل» مخالفت کرده اند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵).

و) بر فرض ثابت بودن نظریه «تکامل»، باید توجه داشت که قوانین علوم تجربی و حتی علوم پایه، همیشه صددرصدی و بدون استثنا نیستند. برای نمونه، در ریاضیات، هر عدد به دو و بالاتر، بزرگ‌تر از آن عدد به توان یک است. این در حالی است که عدد یک از این قاعده استثنا شده و عدد یک به هر توانی مساوی یک است. در علم شیمی نیز، که جامد بودن همه فلزها در دمای عادی پذیرفته شده است، جیوه استثنا می‌شود. بنابراین، محال نیست که نظریه تکامل نیز بر فرض اثبات، دارای یک یا چند استثنا باشد. قرآن کریم وجود چنین استثنایی را - بر فرض اثبات نظریه «تکامل» - به صورت قطعی اثبات می‌کند. پرند هایی که با دست حضرت عیسی ﷺ و از گل ساخته می‌شدند، نمونه‌ای دیگر از این استثناست. آیا می‌توان چنین پرند هایی را نتیجه تکامل انواع قبلی دانست؟ با یقین به وحیانی بودن قرآن کریم و درستی محتوای آن، شکی باقی نمی‌ماند که یا نظریه «تکامل» از اساس باطل است و یا اینکه - دست کم - استثنایی وجود دارد (همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۶؛ مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۶) و روشن است که هیچ‌گاه نظریه ظنی استثناپذیر نمی‌تواند دلیل بطلان نظر قطعی باشد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۵).

اگر تعارض بین علم ظنی و دین ظنی باشد، ظنی معتبر است که مرجح داشته باشد، و چون گزاره‌های دینی حجت شرعی به حساب می‌آیند، در مقام عمل، دین بر علم تقدم دارد، هرچند در مقام

تاریخ و با انگیزه‌های گوناگون می‌کوشیدند با نشان دادن نمونه‌های تعارض برخی آیه‌های قرآن با یافته‌های علمی، از همه محتوای قرآن سلب اعتماد کنند. مسئله «آسمان‌های هفت‌گانه» یکی از این نمونه‌هاست. این مسئله در قرآن کریم و همچنین روایات بارها آمده است (بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۲؛ طلاق: ۱۲؛ ملک: ۳؛ نوح: ۱۵؛ اسراء: ۴۴؛ مؤمنون: ۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۳ و ۵۱۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶ ح ۷، ص ۲۳۴ و ۲۳۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ح ۳۱۱، ص ۱۲۳).

این افراد با تشبیه جهان به پیاز، که لایه‌های گوناگون دارد و محیط بر یکدیگرند، جهان را به شکل کره‌ای بزرگ تصویر کرده‌اند که زمین در مرکز کره قرار دارد و اطراف آن را نه فلک محیط به یکدیگر فراگرفته‌اند. با توجه به نزول قرآن هنگام حاکم بودن نظریه بطلمیوسیان در علم نجوم، تطبیق این دسته آیه‌ها به نظریه حاکم کار دشواری نبود؛ زیرا اعتقاد بر این بود که قرآن کریم بجز هفت آسمان، از عرش و کرسی نیز سخن گفته است. بنابراین، قرآن کریم نیز نه فلک را قبول دارد! اما بعدها، که با پیدایش هیأت کوپرنیکی، این نظریه ابطال شد، راه برای تردید در درستی آیه‌های قرآن کریم نیز باز شد. کسانی که با غرور علمی هیأت بطلمیوسی را پذیرفته بودند، آنچنان با چشم تردید به آیه‌های قرآن می‌نگریستند که گویی قرآن روشنی روز را انکار کرده و به اثبات تاریکی اش پرداخته است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

عبارت «هفت آسمان» است (همان، ص ۳۲۳).

ج) ویژگی‌هایی که قرآن کریم برای آسمان‌های هفت‌گانه معرفی می‌کند با افلاک نه‌گانه بطلمیوسی کاملاً متفاوت است. برای نمونه، ستارگان افلاک بطلمیوسی - به خلاف خود افلاک - در فلک خودشان ثابت‌اند، و اگر حرکت به ستارگان نسبت داده می‌شود به تبع حرکت افلاک است. قداما ماه و خورشید و کرات را بی‌حرکت می‌پنداشتند، درحالی‌که قرآن کریم در دو جا، که سخن از فلک به میان می‌آید، عبارت را «یَسْبَحُونَ» ذکر می‌کند که به معنای شناور بودن اجرام آسمانی است (همان، ص ۳۲۲): «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۳۳): «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰).

د) از آیه‌های قرآن کریم استفاده می‌شود که ستاره‌ها زینت آسمان پایین‌تر هستند. این نکته را می‌توان از عبارت وصفی «السماء الدنيا» (صافات: ۶؛ ملک: ۵؛ فصلت: ۱۲) فهمید. بنابراین، علاوه بر ستاره‌ها، تمام هفت سیاره کشف‌شده در زمان مطرح بودن نظریه بطلمیوسی و سیاره‌هایی که بعداً کشف شدند، در آسمان پایین‌تر قرار دارند و ما از آسمان‌های دیگر اطلاعی نداریم. آیا می‌توان این معلومات را مطابق هیأت بطلمیوسی دانست که هفت سیاره منظمه شمسی را در فلک‌های اول تا هفتم و همه ستارگان و ثوابت را در فلک هشتم می‌داند؟ (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳ و ۳۲۴).

۲. معجزه

گروهی از متفکران که به کلیت و ضرورت قوانین طبیعی پایبند بوده‌اند، معجزه‌ها را خلاف این قوانین دیده‌اند، و چون قرآن کریم را قبول داشته‌اند، تلاش کرده‌اند با تأویل [نادرست] این تعارض را برطرف کنند. بعضی از آنها امکان تحقق پدیده‌های خارق‌العاده را انکار کرده‌اند و جاهایی هم که معجزه رخ داده است، آنها را تا حد علم معصوم به علل طبیعی، تنزل داده‌اند. به اعتقاد آنها، حضرت موسی علیه السلام به زمان وقوع جزر و مد دریا آگاه بود، اما فرعونیان از آن بی‌اطلاع بودند. بنابراین، حضرت موسی کار خارق‌العاده‌ای انجام نداده است. حضرت عیسی علیه السلام نیز با آگاهی از علم پزشکی، مریض‌ها را شفا می‌داد و اگر قرآن کریم می‌فرماید: «... وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ يَأْتِيهِنَّ...» (مائده: ۱۱۰)، به این معناست که ایشان می‌تواند این کار را

نقد

الف) اگر قرآن کریم نظریه هیأت بطلمیوسی را بیان کرده بود، می‌بایست به جای عبارت «آسمان‌های هفت‌گانه»، از عبارت آسمان‌های نه‌گانه استفاده کند. نه تنها قرآن کریم بیانگر نظریه هیأت بطلمیوسی نیست، بلکه حتی با آن ناسازگار است (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۴-۷). با دقت در روایت‌ها نیز معلوم می‌شود که نمی‌توان با استناد به آیه‌هایی از قرآن کریم، که در آنها واژه «عرش» و «کرسی» به کار رفته است (مؤمنون: ۸۶؛ بقره: ۲۵۵)، تعداد آسمان‌ها را به نه آسمان افزایش داد و قرآن را گواه نظریه «زمین‌محوری» دانست (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰).

ب) قرآن کریم در هیچ جایی عبارت «افلاک» یا «افلاک هفت‌گانه» را به کار نبرده، بلکه آنچه در قرآن و روایت‌ها آمده

نبود تعارض میان علم و دین

دین شامل یک سلسله اعتقادات، احکام و ارزش‌هایی می‌شود که حق است و برهان عقلی دارد. این مطلب در خصوص امور نقلی دین نیز صادق است؛ یعنی نقل نیز از پشتوانه عقل بهره می‌برد. متواترات و آنچه بر درستی‌اش قرینه قطعی داریم از جمله امور نقلی هستند که پشتوانه عقلی دارند. با این تعریف از «دین»، مباحثی مانند اعتقاد به خدا، معاد، و وجود وحی که مطالبی فلسفی و دینی‌اند، بخشی از علم - طبق برخی معانی - هستند. در این صورت، دین با علم منافاتی ندارد (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۹۹).

ماهیت علم دینی

به راستی، منظور از «علم دینی» چیست؟ آیا دینی بودن یک علم به این معناست که در فضای فرهنگی جوامع اسلامی شکل گرفته و رشد پیدا کرده است؟ آیا به این معناست که همین علوم طبیعی و انسانی رایج در خدمت اهداف و آرمان‌های اسلام قرار گیرند؟ آیا می‌توان با انتخاب موضوعات و پدیده‌های موجود در جوامع اسلامی و با استفاده از مطالعه‌های تجربی، به علوم دینی رسید؟ آیا منظور از «علم دینی» این است که پیش‌فرض‌های فراتجربی علوم، دینی شوند؟ آیا می‌توان با رویکردی حداکثری، همه علوم را دینی معرفی کرد و این‌گونه علم دینی را بیانگر مبانی جامع و خطوط کلی علوم دانست؟ (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲-۳۷۴؛ بستان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲-۱۶۰؛ خاکی قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۴-۵۱۰).

آیا می‌توان مفاد روایت‌هایی که به خوردن برخی میوه‌ها و یا غذاها توصیه کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۳۱۹، ح ۴؛ همان، ص ۳۲۰، ح ۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۵۹۰۵۸، ح ۳۱۱۷۰) را به دین نسبت داد و آیا می‌توان به علمی که از آنها بحث می‌کند «علم دینی» گفت؟ آیا علمی که در آنها از مباحث عقلی استفاده می‌شود، مانند ریاضیات و فلسفه دینی‌اند؟

آیت‌الله مصباح به مباحث لفظی و اصطلاح‌سازی کمتر اهمیت می‌دهد و به همین سبب، در مباحث خویش، کمتر به آن پرداخته است، یا خود را به نقد و ابرام تعریف‌های ارائه‌شده مشغول داشته است. به گفته ایشان، «تا آنجا که پای اصطلاح در کار باشد، کار سهل است. اصطلاح را می‌شود وسیع‌تر گرفت و می‌شود محدودتر»

بکند، اما هیچ‌وقت انجام نداد. و یا اینکه منظور از «تُخْرِجُ الْمَوْتَى»، زنده کردن مرده نیست، بلکه منظور بیرون آوردن مرده از قبر است که کار خارق‌العاده‌ای نیست. با این تبیین، روشن می‌شود که آنها اعجاز را امری نسبی می‌دانستند؛ زیرا ممکن بود در زمان‌های بعدی در اثر پیشرفت علوم طبیعی، چنین علت‌های ناشناخته‌ای برای همه شناخته شود. آنها برای مستدل کردن این نظریه، به آیه‌هایی مانند «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳) تمسک جسته‌اند و سنت الهی را تحقق معلول‌های عادی از راه علل مادی دانسته و به این امر اعتقاد پیدا کرده‌اند که اگر امر خارق‌العاده پذیرفته شود، سنت الهی نقض می‌گردد.

نقد

اگر کسی بخواهد با پیش‌فرض‌های علوم طبیعی همه پدیده‌ها را تبیین کند، به تعارض‌هایی مانند تعارض اعجاز، کرامت و سایر امور خارق‌العاده با علم گرفتار می‌شود، درحالی‌که برای مثال، این اصل، که هر پدیده‌ای علت مادی دارد، به صورت موجه کلیه پذیرفتنی نیست (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۲۰). قرآن کریم تحقق معجزه‌ها را به گونه‌ای بیان می‌کند که روشن می‌شود این نوع کارها خارق‌العاده‌اند. روشن است که جریان پیدایش حضرت عیسی علیه السلام بدون پدر و سخن گفتن ایشان در گهواره، غیرطبیعی است. اگر کسی بخواهد وجود معجزه را با این بهانه‌ها رد کند، قرآن را رد کرده است. قبل از کشف نیروی الکتریسیته و دیگر کشف‌های جدید، سنت الهی این بود که مردم از نور خورشید استفاده کنند، اما حالا که برق در دسترس همه هست، آیا آن سنت الهی نقض شده، یا خیر؟ هر جوابی داده شود می‌تواند پاسخی برای این شیوه تفکر باشد. علاوه بر آن، چنین آیه‌هایی در خصوص سنت‌های خداوند، درباره جوامع بشری است؛ به این معنا که اگر فاسد شوند، به عذاب گرفتار می‌شوند، نه درباره قوانین طبیعی. همچنین سنت‌های خداوند در طبیعت، به قوانینی که ما می‌دانیم منحصر نمی‌شود و اصلاً خود معجزه یک سنت است. اشکال سخن این دسته از متفکران آن است که در شبهه مصداقیه، به عام تمسک جسته‌اند. درست است که اگر سنت الهی به معنایی باشد که آنها می‌گویند، می‌بایست همه پدیده‌ها از راه علل مادی به وجود آیند، اما از کجا معلوم که سنت الهی همین باشد؟ (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵-۱۳۳).

۳. موافقت با دین

براساس این اصطلاح، هرچند علوم روش یا روش‌های خاص خود - مانند تجربه و قیاس عقلی - را دارند و ممکن است در آنها به صورت مستقیم از وحی و یا آنچه به وحی منتهی می‌شود استفاده نشده باشد، اما چون اولیای دین یا مسلمانان چنین علوم یا نظریه‌هایی را تأیید کرده‌اند و یا بر علوم یا نظریه‌های دیگر ترجیح داده‌اند، «دینی» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۱۷).

۴. بهره‌گیری از منابع اختصاصی دین

براین اساس، معلوماتی که با کشف یقینی و روش صحیح، از کتاب و سنت معتبر (منابع اختصاصی دین) استنباط می‌شود «علم دینی» نام دارد. به اعتقاد آیت‌الله مصباح، هرچند نزدیک‌ترین و موجه‌ترین نسبتی که مصحح اطلاق تعبیر «علم دینی» است، همین ملاک است، اما این بدان معنا نیست که هر گزاره‌ای که در کتاب و سنت آمده است - هرچند یک ضرب‌المثل باشد - دینی تلقی شود (مصباح، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۳).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، گویا آگاهی‌های مربوط به علوم طبیعی و تجربی مانند طب را، که در منابع اختصاصی دین وجود دارد، نمی‌توان در اصطلاح، «علم دینی» نامید، هرچند اطلاق وصف «دینی» به چنین علمی خلاف عقل نیست. وی در مقام بیان این دیدگاه، معتقد است: رسالت دین بیان این‌گونه امور تجربی نیست، بلکه دین اصالتاً متعهد به بیان اموری است که به سعادت انسان ربط دارد. بیان مسائل علوم طبیعی به عهده عقل و تجربه است، نه دین، هرچند ممکن است منابع دینی یا عالمی دینی نیز چنین مطالبی را بیان کرده باشند. این‌گونه امور، که در آیات و روایات وجود دارند، هرچند مطالبی حق به‌شمار می‌روند، اما دین نیستند. به اعتقاد ایشان، «دین آن چیزی است که راه سعادت و شقاوت ما را مشخص می‌کند، چه در حوزه باورها و چه در حوزه ارزش‌ها» (همان، ص ۱۴).

اسلام اصالتاً هیچ تعهدی به بیان حقایق عینی و خارجی ندارد... اسلام برای هدایت بشر آمده است و اصالتاً متعرض اموری می‌شود که مربوط به سعادت انسان است. اسلام حاوی یک سلسله مباحثی است که باید به آنها ایمان و اعتقاد داشته باشیم؛ مانند خدا، قیامت، مبدأ و معاد، نبوت و مانند آن. بخشی از اسلام هم یک سلسله دستورات عملی است که به رفتار انسان مربوط می‌شود. بخشی هم آموزش‌هایی است که به نظام ارزشی اسلام تعلق دارد (مصباح، ۱۳۷۸ ج، ص ۱۱۹).

(مصباح، بی تا - ب، ص ۶). وی در تعریف «علم دینی» به وجوه ممکن برای تجویز انتساب علم به دین اشاره کرده و از میان آنها، بعضی از وجوه را قوی‌تر یافته است، بدون آنکه سایر وجوه ممکن را خلاف عقل و منطق بدانند و درصدد نفی آنها برآید.

ملاک دینی بودن علم

به اعتقاد آیت‌الله مصباح، در نسبت - از جمله نسبت دادن علم به دین - کمترین مناسبت کافی است. بنابراین، ممکن است به لحاظ مناسبت‌های گوناگون، به علوم، «اسلامی» یا «دینی» گفته شود و همیشه به یک سبب و بر اساس یک اصطلاح نباشد (مصباح، ۱۳۷۸ ج، ص ۱۱۵). چه‌بسا علمی براساس یک مناسبت و اصطلاح، دینی باشد و بر اساس اصطلاح دیگر، غیردینی. با توجه به این نکته می‌توان ریشه برخی اختلاف‌نظرها در به‌کارگیری واژه «علم دینی» را نزاع لفظی دانست و توجه به ملاک‌های گوناگون اطلاق وصف «دینی» برای علوم را به عنوان راه‌حلی برای آن معرفی کرد. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بعضی از این ملاک‌ها، که می‌تواند نسبت دادن علم به دین را تصحیح کند و از نظر ذوق عرفی مقبول باشد، عبارتند از:

۱. کشف واقع

طبق این ملاک، همه علوم یقینی، دینی‌اند؛ زیرا هدف علوم کشف واقعیت‌هاست و همین هدف را هم دین با گستره بیشتری نسبت به ابزار دستیابی به واقع انجام می‌دهد و هدف دستیابی به واقع را، که علم واقعی به دنبال آن است امضا می‌کند (مصباح، ۱۳۹۰ - الف، ص ۱۳).

۲. مکان پیدایش و یا رشد علم یا نظریه‌های علمی

براساس این ملاک، اگر به علمی مانند طب، «اسلامی» گفته می‌شود، ممکن است به این سبب باشد که روش معالجه‌ای در یکی از کشورهای اسلامی ابداع شده است و منطقه‌های دیگر نیز به تدریج، با این روش آشنا شده‌اند، و یا این علم در سرزمین اسلامی و میان مسلمانان رشد کرده است. هیچ‌کس به این معنا، اسلامی بودن برخی علوم را انکار نمی‌کند. آیت‌الله مصباح به‌کارگیری اصطلاح «علم دینی» به این معنا را مجازی دانسته و معتقد است: در این باره، بهتر است به جای «علم اسلامی»، «علم مسلمان‌ها» گفته شود (مصباح، ۱۳۷۸ ج، ص ۱۱۶).

۵. خدمت به دین

علوم، نمی‌توان از دین بی‌نیاز شد (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و به سعادت رسید. از این رو، حتماً باید حکمی بر این موضوعات بار شود تا انسان با رعایت آن احکام و قوانین، به مصالح واقعی دست پیدا کند و از مفاسد احتمالی دور بماند. در واقع، دین با بیان وجه ارزشی فعالیت‌های گوناگون بشر در همه حوزه‌ها، جهت حرکت آنها را تبیین می‌کند و به بیان این نکته می‌پردازد که این فعالیت‌ها اگر به چه شیوه‌ای انجام بگیرند، انسان را به نتیجه مطلوب می‌رسانند. علم از بیان این گونه امور ناتوان است. برای مثال، علم شیمی نمی‌تواند بگوید چگونه می‌توان از ترکیب‌های شیمیایی استفاده کرد تا در مسیر تکامل و سعادت بشری قرار گیرد (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۲).

ملاک دیگری که می‌تواند نسبت دین به علم را معقول سازد، آن است که علم (یا علمی) برای اثبات مسائل دین مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس، علمی مانند تفسیر قرآن، فلسفه، و ادبیات عربی نیز علمی دینی خواهند بود.

۶. فقدان تعارض یک علم با یک دین

استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک دین، هم‌هدف بودن یک علم با یک دین، و کمک یک علم به تحقق هدف یک دین نیز از عللی است که موجب درستی ترکیب وصفی «علم دینی» می‌شود (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴).

با این حال، مناسب‌ترین ملاک‌هایی که می‌تواند کاربرد اصطلاح «علم دینی» را تجویز کند و معنایی صحیح را افاده نماید، دو ملاک است: یکی دانش‌هایی که از منابع اختصاصی دین به دست می‌آیند و برای اثبات مسائشان از منابع دینی استفاده می‌کنند، و دیگری دانش‌هایی که برای اثبات مسائل دینی از آنها بهره می‌گیرند. البته این سخن نباید به معنای انکار هرگونه رابطه دیگر بین علوم طبیعی و انسانی با دین تفسیر شود؛ زیرا آن دسته از مسائل تجربی که به صراحت در متون دینی آمده‌اند حق و معتبر است، به گونه‌ای که حتی «در این گونه موارد، هر نظری که مخالف نص قرآن و یا حدیث معتبر باشد مورد قبول نیست...؛ چراکه در علوم، احتمال اشتباه وجود دارد» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۳). علاوه بر این، آیت‌الله مصباح ضمن رد تداخل کلی علم و دین (همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱)، تبیین کلی آنها را نیز نفی کرده، معتقد است: دین و علوم طبیعی از جهاتی با یکدیگر سازگاری دارند و گاهی به یاری یکدیگر می‌شتابند. ذکر نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم و بعکس، بحث را تکمیل خواهد کرد:

کمک‌های دین به علم

در ذیل، بخشی از کمک‌های دین به علم را بیان می‌کنیم:

۱. صدور حکم برای موضوعات علمی

دین مأمور بیان مصادیق و موضوعات احکام نیست. این کار را باید از علوم گوناگون انتظار داشت، اما با داشتن موضوعات گوناگون در

۲. گسترش دایره آگاهی‌های تجربی

با اعتقاد به بازگشت همه آگاهی‌ها و معرفت‌ها به تجربه حسی، نمی‌توان انتظار داشت که دین در این زمینه کمک درخور توجهی به علم بکند. روشن است که براساس این نوع نگرش در معرفت‌شناسی، نمی‌توان با استناد به وحی، به معرفت [حسی] رسید. اما اگر در معرفت‌شناسی، اموری مانند شهود و وحی را نیز در کنار عقل و تجربه، از منابع معرفت دانستیم، موجب گسترش دایره معرفت‌ها می‌شود، چه رسد به اینکه این گونه امور را حتی قوی‌تر از دیگر منابع معرفتی در اختیار بشر بدانیم (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

گاهی نیز قرآن کریم به بیان آن دسته از مسائل تجربی می‌پردازد که ممکن است برای اثبات تجربی‌اش به زمانی بسیار نیاز باشد، و شاید اگر قرآن کریم آنها را بیان نمی‌کرد، ما هرگز به آنها دست پیدا نمی‌کردیم (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۲۰). برای نمونه، می‌توان موضوع ماده اولیه پدیده‌هایی مانند آسمان، موجودات زنده، انسان و جن را - به ترتیب - دود، آب، گل و آتش دانست و آیه‌های ذیل را شواهدی بر این مدعا ذکر کرد (همان، ص ۳۲۰-۳۲۲):

(الف) «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ...» (فصلت: ۱۱)؛

(ب) «... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء: ۳۰)؛

(ج) «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲)؛

(د) «وَالْجِبْنَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷).

همچنین انسان نمی‌تواند با استفاده از ابزارهای آزمایشگاهی، به

علت برخی امور پی ببرد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹-۱۲۴). برای مثال:
 الف) فرشته می تواند علت پیدایش انسان در دنیا شود: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹)؛
 ب) شیطان می تواند علت گمراهی مردم و کشاندن آنها به کارهای زشت شود: «الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵)؛
 ج) اعمال انسان می توانند در پیدایش برخی حوادث طبیعی و بلاها نقش داشته باشند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...» (روم: ۴۱).

۳. تأیید علم

دین حق می تواند با تأکیدی که گاهی در آموزه های خود بر استفاده از روش تجربی یا عقلی دارد، علوم طبیعی را تأیید کند.

۴. افزودن غنای مسائل تجربی

براساس دیدگاه آیت الله مصباح در بحث قلمرو دین، مسائل تاریخی و طبیعی هر چند بالذات جزو دین نیست، اما بالعرض جزو دین به شمار می آید. قرآن کریم درباره مسائل مانند ابر، باد، باران، کوه ها، و آفرینش آسمان و زمین مطالبی را بیان کرده که در حیطه علوم تجربی است (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰ و ۱۰۱). همچنین می توان به مراحل شکل گیری بدن انسان اشاره کرد: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...» (مؤمنون: ۱۳ و ۱۴). بنابراین، دین می تواند به مثابه یک منبع در خدمت علم باشد.

در منابع دینی، بحث های بسیاری درباره این موضوع های طبیعی شده است که برای نمونه، به بیان برخی از این نمونه ها از قرآن کریم بسنده می کنیم:

الف) آسمان ها و زمین

خداوند متعال می فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۱ و ۱۲). در این آیه، به بعضی از حقایق تجربی مانند وحدت ابتدایی آسمان ها، دود یا

به تعبیر امروز، گازی شکل بودن ماده اولیه آسمان ها و زینت بودن ستاره ها اشاره شده است. منظور از «آسمان های هفت گانه» در این آیه، به قرینه مادی بودن دخان، هفت آسمان مادی است. به نظر می رسد نمی توان عدد هفت را برای کثرت دانست؛ زیرا به اعتقاد دانشمندان علم نجوم، تعداد کهکشان ها بسیار است و نمی توان عدد کمی مانند هفت را برای بیان کثرت به کار برد. با توجه به آیات قرآن کریم، می توان به این نکته نیز پی برد که آسمان ها به صورت هفت طبقه تو در تو قرار دارند (نوح: ۱۵) که آسمان قابل مشاهده برای ما پایین ترین آسمان است: «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶).

حرکت انتقالی داشتن زمین را می توان از تشبیه زمین به مرکبی راهوار [در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا...» (ملک: ۱۵)] فهمید (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳). نیز احتمال دارد آیه «الْمَنْ نَجَعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵) اشاره به نیروی جاذبه باشد که اگر وجود نداشته باشد، همه چیز در فضا پراکنده می شود (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴).

ب) پدیده های کیهانی

قرآن کریم بعضی از فواید وجود ستارگان را زینت و حفظ آسمان (فصلت: ۱۲) و هدایت مردم (نحل: ۱۶) معرفی می کند. ماه و خورشید را وسیله محاسبه می داند «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا» (انعام: ۹۶) و با رد فرضیه فلکیات قدیم، هریک از اجرام آسمانی را در فلکی شناور به تصویر می کشد که هم حرکت وضعی دارد و هم حرکت انتقالی (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۱ و ۲۵۲).

ج) پدیده های زمینی

کوه ها به منزله میخ ها و لنگرهای محافظ زمین (رعد: ۳؛ انبیاء: ۳۱؛ نبأ: ۷)؛ باده ها با فوایدی مانند کمک به پیدایش ابر و بارش باران (اعراف: ۵۷)؛ بارور کردن و یا بارور بودن ابرها [در جهت نزول باران] (حجر: ۲۲)؛ به حرکت درآوردن کشتی ها (شوری: ۳۳)؛ چگونگی پیدایش ابرها و بارش باران و تگرگ (نور: ۴۳)؛ منافع دریاها (نحل: ۱۴)؛ جایه (۱۲)؛ اسراء: ۶۶)؛ رویاندن سنجیده (حجر: ۱۹) انواع (شعراء: ۷) گیاهان به صورت جفت جفت (رعد: ۳)؛ فواید حیوانات (نحل: ۵-۸ و ۶۶)؛ و خاصیت دارویی عسل (همان: ۶۹) از جمله

انرژی هسته‌ای، مسائل مربوط به سلول‌های بنیادی و دیگر موضوع‌های جدید پزشکی از منابع دینی استخراج شود و با این کار، دامنه مسائل فقه نیز گسترش می‌یابد. مطرح شدن این‌گونه موضوع‌ها، به اندیشمندان اسلامی وسعت نظر می‌دهد و موجب می‌شود مسائل را با عمق بیشتری تجزیه و تحلیل کنند.

۲. تعیین جزئیات معارف دینی مانند بیان شرایط و موانع

اگر در روایتی به استفاده از غذای خاصی توصیه شده و یا از خوردن برخی خوراکی‌ها منع گردیده است، به این معنا نیست که همه در هر شرایطی باید به مضمون این روایت عمل کنند. چه‌بسا استفاده از این غذاها یا داروها به شرایطی بستگی داشته باشد که در روایت به آنها اشاره نشده است و علم می‌تواند آن شرایط را تعیین کند، و یا ممکن است تغییر مناطق جغرافیایی، ترکیب‌های درونی خوراکی‌ها و شرایط جسمی افراد موانعی در راه استفاده از آنها باشد. در خصوص علوم انسانی نیز همین مطلب صادق است. برای مثال، اگر روایتی سعادت دختر را به این دانسته باشد که در خانه پدرش حیض نبیند، باید علمی مانند جامعه‌شناسی، پزشکی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، حقوق و مانند آن با بررسی شرایط، موانع، پیامدها و اموری از این قبیل راه‌کارهای عملی را برای ازدواج در زمان حاضر ارائه دهند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۰۸).

۳. اثبات بخشی از آموزه‌های دینی

با به‌کارگیری برخی علوم، مانند فلسفه و کمک گرفتن از مشاهده‌های تجربی، می‌توان به اثبات برخی از آموزه‌های دینی پرداخت. اثبات وجود خداوند و صفات و افعال وی، و اثبات روح و ویژگی‌های آن از جمله مسائلی هستند که فلسفه عهده‌دار اثبات آنهاست (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). برای نمونه، می‌توان به وحدت نظام عالم اشاره کرد که با مشاهده به دست می‌آید و از آن می‌توان برای اثبات توحید خداوند متعال استفاده کرد. منظور از «وحدت نظام جهان» این است که موجودات از هم گسسته و بدون ارتباط با یکدیگر نیستند، خواه این عالم را واحد و دارای اجزا بدانیم و خواه به عالم‌های گوناگون اعتقاد داشته باشیم که مرکب از نظام‌های مستقل از هم است. این ادعا با مشاهده تصدیق می‌شود و به برهان فلسفی نیاز ندارد. پس از اثبات این مقدمه از راه مشاهده و تجربه،

موضوع‌هایی است که قرآن کریم در حوزه علوم طبیعی بیان کرده است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷-۲۸۲)، هرچند همه این نکته‌ها به‌مثابه مقدمه‌ای برای توجه دادن به قدرت و حکمت الهی و لزوم شکر نعمت‌های او و استفاده صحیح از آنها برای رسیدن به مراتب کمال و قرب الهی بیان شده‌اند.

۵. کمک دین به استفاده اخلاقی از علم

دین می‌تواند در استفاده اخلاقی از علم، از طریق تأثیر بر انگیزه‌های اندیشمندان، نقش مؤثری داشته باشد. شاهد این سخن انحطاط اخلاق و معنویت در غرب بر اثر دور شدن از تعالیم دینی است: درست است که غرب از نظر مادی و صنعتی پیشرفت کرده، اما از نظر اخلاقی و معنوی عقب‌گرد کرده است. مگر بعد اخلاقی و اجتماعی و معنوی مربوط به انسان نیست؟ امروزه ضعف اخلاق و معنویت در غرب، بالای رفاه اجتماعی آنان شده است، به‌گونه‌ای که زندگی در بسیاری از کشورهای جهان سوم از زندگی در شهرهای آمریکا، به مراتب راحت‌تر است. ... افسردگی، ناراحتی، مواد مخدر، ناامنی و مانند آن رهاورد تکامل صنعتی امروز غرب و پشت پا زدن به معنویت و اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۰ و ۳۱).

کمک‌های علوم طبیعی به دین

۱. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید

برای تحلیل‌های دینی

با توجه به اینکه اسلام قواعد کلی را ارائه می‌دهد تا بتوان در شرایط گوناگون، حکم الهی را از آنها به دست آورد، علم در زمینه تعیین موضوع و مصداق برای آن قواعد کلی، بسیار کاربرد دارد (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۲). برای نمونه، در اسلام با استناد به قاعده «نفی ضرر»، هر کاری که برای انسان ضرر قابل توجه داشته باشد نفی شده است. بنابراین، اگر در علوم تجربی ثابت شد چیزی - مانند مواد مخدر - برای انسان زیان دارد، استفاده از آنها در دین نیز اجازه داده نشده است.

با پیشرفت و توسعه روزافزون علوم تجربی، دامنه مسائل و موضوع‌های این دسته از علوم گسترده‌تر می‌شود و کشف حقایق تجربی زمینه را برای تطبیق اصول کلی بر مصداق جدید فراهم می‌کند. برای مثال، در این زمان، باید حکم مسائلی مانند استفاده از

می‌توان آن را در قیاسی عقلی قرار داد و چنین استدلال کرد که اگر هر دسته‌ای از موجودات و یا هر نظامی در درون عالم مرکب، دارای یک خدا باشد، لازمه‌اش این است که هر کدام مکتفی بالذات باشد، و در این فرض، موجودات یک دسته یا نظام نباید به دسته یا نظام‌های دیگر احتیاج داشته باشند و همه نیازهایشان باید توسط خدایشان برآورده شود، درحالی‌که چنین دسته یا نظامی از موجودات بدون ارتباط با دیگران نیست، و اگر هم این‌گونه می‌بود دوامی نداشت (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۴۹). در بعضی از براهین اثبات وجود خدا - مانند برهان «حرکت»، برهان «حدوث» و برهان «نظم» - نیز از مقدمه‌های تجربی استفاده شده است.

مثال دیگر عبارت است از اینکه به لحاظ زیست‌شناختی، سلول‌های بدن انسان به تدریج، از بین رفته و سلول‌های دیگر جایگزین می‌گردند و با گذشت چند سال، همه سلول‌های بدن عوض می‌شوند، و این در حالی است که هر کسی با وجدان خود درمی‌یابد که خودش است و او همان شخصی است که چند سال قبل بوده است. از اینجا می‌توان کشف کرد که روح غیر از بدن است و امری ثابت و تبدیل‌ناپذیر می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳). اثبات نفس مجرد برای پذیرش برخی آموزه‌های دینی مانند معاد ضروری است. نتیجه آنکه علوم تجربی می‌تواند با اثبات مقدمه برخی براهین، به یاری دین بشتابد.

۴. تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی

با گسترش روزافزون یافته‌های تجربی و مطرح شدن مسائلی مانند حرکت زمین و جاذبه زمین و مراجعه به ظواهر قرآن کریم و روایت‌های دینی، می‌توان فهم بهتری نسبت به آنها داشت و به فهمی عمیق‌تر از برخی حقایق طبیعی، که در متون دینی به آنها اشاره شده، نسبت به گذشتگان، که از دانستن چنین دانش‌هایی محروم بوده‌اند، دست یافت. برای نمونه، می‌توان چنین گفت که با اثبات حرکت انتقالی زمین در علم تجربی، درک بهتری از تشبیه زمین به مرکبی راهوار [در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ دَلْوَالاً فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا...» (ملک: ۱۵)] پیدا می‌کنیم (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳)، یا با اثبات نیروی جاذبه زمین، با اطمینان و درک بهتری می‌توانیم «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵) را تصدیق

کنیم (همان، ص ۲۵۴).

البته باید در این بخش، بسیار دقت کرد که یافته‌های تجربی بر متون دینی تحمیل نشوند. علوم تجربی این امکان را برای ما فراهم می‌کند که نسبت به حقایق عالم نگاهی وسیع‌تر داشته باشیم، و اگر به روشنی چنین مباحث جدیدی در منابع دینی یافت شد، آنها را استخراج کنیم و به همان اندازه از درجه معرفت، که در علوم تجربی برای چنین یافته‌هایی در نظر گرفته می‌شود، به ارزیابی فهم نوین خود از معارف دینی بپردازیم. برای مثال، اگر چیزی در علوم تجربی به صورت ظنی اثبات شده - که بیشتر نیز چنین است - فقط می‌توان آن را به صورت ظنی از دین برداشت کرد. این‌گونه می‌توان از اشتباه‌هایی که برخی در برداشت [علم‌گرایانه] از آیات و روایت‌ها کرده‌اند، در امان بود.

نتیجه‌گیری

در مقام بررسی رابطه علوم طبیعی و دین، می‌توان دو دیدگاه کلی را مطرح کرد: دیدگاه نخست بین علم و دین تعارض می‌بیند و دیدگاه دوم تعارضی حقیقی بین علم و دین مشاهده نمی‌کند و هر دو به نوبه خود، می‌توانند به یکدیگر یاری برسانند. در مقام بررسی تعارض‌های احتمالی علم و دین، به این نتیجه دست یافتیم که هیچ‌گاه علم مطابق با واقع، که توسط تجربه به دست آمده، با محتوای وحی، که از جانب خداوند متعال آمده و حق است، در تعارض نیست.

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دو نوع تعارض میان علم و دین فرض کرد: در فرض اول، گاهی ناسازگاری میان معارف دینی و یافته‌های علمی به اندازه‌ای است که یکی، دیگری را کاملاً نفی می‌کند و غیر از پذیرش آموزه‌های دینی یا یافته‌های علمی راه سوم وجود ندارد. در این قسم تعارض، در جایی که یک طرف قطع وجود دارد و طرف دیگر ظنی است، قطع مقدم می‌شود. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بیشتر مطالبی که به نام «علم» ارائه می‌شود قطعی نیست، بلکه از امور ظنی مبتنی بر احتمالات است و در معرض ابطال قرار دارد. در این صورت، علم نمی‌تواند با مطلبی که قطعاً می‌دانیم حق و از طرف خداست در تعارض باشد. نظریه «تکامل» را می‌توان یکی از مصادیق تعارض علم ظنی و دین قطعی دانست که البته - با توجه به آنچه در مقاله بیان شد - نظریه‌ای صحیح نیست.

منابع.....

بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۴، *گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان علم دینی*، با همکاری محمد فتحعلی‌خانی و ابوالفضل گائینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل‌الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
 خاکی قراملکی، محمدرضا، ۱۳۹۰، *تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن*، قم، کتاب فردا.
 خسروپناه، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *کلام جدید*، چ سوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.

دیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، *گفت‌وگو با علامه آیت‌الله مصباح مبنای فلسفی علوم انسانی*، گفت‌وگوها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
 طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵، *التهدیب*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

علوی سرشکی، محمدرضا، ۱۳۶۴، *تکامل یا تناقص*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 عزیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۰، *تأملاتی در باب رابطه علم و دین در مغرب زمین*، قم، احیایاران.

فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۷۳، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 —، ۱۳۷۶، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (ج ۱-۳)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۷۷، *آموزش عقاید*، چ دوازدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 —، ۱۳۷۸الف، *پاسخ به سؤالات اساتید دانشگاه علوم پزشکی کرمان*.

—، ۱۳۷۸ب، *رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی*، مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی.

—، ۱۳۷۸ج، *علم و دین (رابطه، مرزهای دلالت و انتظارات)*، مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی.

—، ۱۳۷۹، *سخنرانی و پرسش و پاسخ در جمع اساتید دانشگاه شیراز*.
 —، ۱۳۷۹الف، *سخنرانی در جمع اساتید دانشگاه مسجد الرسول*.

—، ۱۳۸۰ب، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، ترجمه و تدوین حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۰الف، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۳، *سخنرانی در جلسه سیاستگذاری تهذیب اخلاق*.

در قسم دوم از تعارض، ناسازگاری میان دین و علم، سطحی است، به گونه‌ای که با اندک تأملی در دین یا علم، می‌توان ریشه تعارض را شناسایی کرد. در این‌گونه موارد، حتی در حد ظنی هم تعارضی در کار نیست، بلکه اشتباه در فهم علم یا دین، موجب توهم تعارض شده است. پس یا باید در علم یا علمی بودن مسئله شک کرد و یا باید در نسبت دادن آن به دین تجدیدنظر کرد.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، دین اصالتاً متعهد به بیان اموری است که به سعادت انسان ربط دارد. بیان مسائل علوم طبیعی به عهده عقل و تجربه است، نه دین، هرچند ممکن است منابع دینی یا عالمی دینی نیز چنین مطلبی را بیان کرده باشد. آیت‌الله مصباح ضمن رد تداخل کلی علم و دین، تباین کلی آنها را نیز نفی کرده، معتقد است: دین و علوم طبیعی از جهاتی با یکدیگر سازگاری دارند و گاهی به یاری یکدیگر می‌شتابند.

صدور حکم برای موضوعات علمی، گسترش دایره آگاهی‌های تجربی، تأیید علم، افزودن غنای مسائل تجربی و جهت‌دهی در استفاده از علم، نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم است. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های دینی، تعیین جزئیات معارف دینی مانند بیان شرایط و موانع اثبات بخشی از آموزه‌های دینی و تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی را می‌توان از جمله کمک‌های علم به دین تلقی کرد.

- _____ ، ۱۳۸۵، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۶، نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۷، کاوش‌ها و چالش‌ها، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی و سیدابراهیم حسینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۸الف، انسان‌شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۸ب، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۹، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۰الف، بنای علوم انسانی، بر مبنای استوار دین، ویژه‌نامه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۰ب، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، بی تا - الف، خلقت انسان در قرآن، قم، شفق.
- _____ ، بی تا - ب، رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____ ، ۱۳۸۵، «میزگرد فلسفه شناسی، فلسفه و دین»، مصباح، محمدتقی و غلامرضا فیاضی، معرفت فلسفی، ش ۱۱، ص ۱۱-۴۰.
- _____ ، ۱۳۸۹، «نگاهی به معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی قم، دین و علوم انسانی»، رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی در خصوص علم دینی، آیین اندیشه، ش ۱۴، ص ۷۲-۷۴.

بررسی تطبیقی «آزادی» و «مسئولیت» از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر

ahmadiani624@gmail.com

namazi@qabas.net

کسب سیدامین‌اله احمدیانی مقدم / سطح سه حوزه علمیه و کارشناس فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود نمازی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۹/۱۳

دریافت: ۹۶/۳/۱۹

چکیده

«آزادی» و «مسئولیت» از دیرباز مطرح‌نظر انسان‌ها بوده است. همچنین «مسئولیت» به عنوان یک محدودکننده برای آزادی انسان، از جانب فیلسوفان اخلاق مطرح بوده است. آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر از جمله فیلسوفانی هستند که به این دو موضوع توجه کرده‌اند. از آنجاکه یکی از این دو فیلسوف، مسلمان و موحد و دیگری از شاخه الحادی مکتب اگزیستانسیالیسم به‌شمار می‌آیند، به طور طبیعی در خصوص «آزادی» و «مسئولیت» انسان اختلاف‌نظرهای فراوانی دارند. سارتر انسان را برابر با آزادی می‌داند، و تنها حالتی را که در آن انسان آزاد نیست وقتی می‌داند که نمی‌تواند آزاد باشد. همچنین برای انسان قایل به مسئولیت جهانی است. از سوی دیگر، آیت‌الله مصباح بر آزادی انسان تأکید می‌کند. همچنین برای انسان انواعی از مسئولیت‌ها قایل است. در این مقاله، با توجه به تفاوت فراوان نظرات این دو فیلسوف، دیدگاه‌های آنها به صورت تطبیقی بررسی گردیده است.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح، سارتر، آزادی، مسئولیت.

مقدمه

«آزادی» به عنوان امتیاز بشر نسبت به دیگر موجودات، در مکاتب و ادیان مختلف از اهمیت والایی برخوردار است. البته در این میان، عده‌ای مسیر افراط و برخی هم تقریب پیموده‌اند که از جمله آنها، می‌توان به قایلان به جبر و معتقدان به تفویض اشاره کرد.

یکی از مسائل مرتبط با آزادی بشر، «مسئولیت» است. معمولاً قایلان به آزادی، در کنار آن، انسان را دارای مسئولیت می‌دانند، تا از هرج و مرج و دیگر تبعاتی که ممکن است انسان در اثر آزادی دچار آن شود، جلوگیری کنند. بنابراین، مسئولیت هم مانند آزادی برای انسان اهمیت فراوانی دارد. اما دربارهٔ حدود و ثغور این دو مسئله، اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد. این نوشتار از میان مکاتب، دو مکتب اسلام و «گزیستان‌سیالیسم»، و از میان این دو مکتب، آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر را برگزیده است. نظریات سارتر در کتاب‌هایی که از او منتشر شده و همچنین در مقالات و کتبی که دربارهٔ وی به چاپ رسیده، در دسترس همگان است. همچنین دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح در جای جای کتاب‌ها و سخنرانی‌ها و آثار ایشان موجود است. لیکن نوشتاری که دیدگاه‌های این دو فیلسوف را دربارهٔ «آزادی» و «مسئولیت»، به صورت تطبیقی بررسی کرده باشد یافت نشد. بدین‌روی، تعریف مفاهیم «آزادی» و «مسئولیت» و همچنین تفاوت دیدگاه‌های این دو فیلسوف موحد و ملحد از دو مکتب متفاوت دربارهٔ این مفاهیم، ضمن توضیح و تبیین، بررسی و مقایسه می‌گردد.

سؤال اصلی: تفاوت‌های دیدگاه آیت‌الله مصباح و سارتر دربارهٔ «آزادی» و «مسئولیت» چیست؟

سؤالات فرعی: تعریف مفاهیم «آزادی» و «مسئولیت» از دیدگاه آیت‌الله مصباح و سارتر چیست؟ آیا انسان دارای آزادی و مسئولیت است؟ دایرهٔ آزادی و مسئولیت از دیدگاه آیت‌الله مصباح و سارتر چقدر است؟

الف. دیدگاه آیت‌الله مصباح دربارهٔ اختیار

۱. مفهوم «اختیار»

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، واژهٔ «اختیار»، در عرف و نیز در مباحث نظری، به چند صورت و در چند جا به کار می‌رود:

۱. در مقابل اضطرار: مثلاً در فقه می‌گوییم: اگر کسی از روی

اختیار بخواهد گوشت مردار بخورد جایز نیست، اما از روی اضطرار اشکال ندارد؛ یعنی اگر نخورد جانش به خطر می‌افتد، یا ضرری بسیار شدید به او روی خواهد آورد.

۲. در مقابل اکراه: این مورد بیشتر در امور حقوقی کاربرد دارد؛ مثلاً می‌گوییم: یکی از شرایط بیع آن است که اکراه در کار نباشد و معامله با اختیار انجام شود. اکراه آن است که شخص، تهدید به ضرر شود و به سبب تهدید شخص دیگر، کار را انجام دهد، و اگر تهدید در کار نبود آن را انجام نمی‌داد و اختیار نمی‌کرد. فرق «اضطرار» و «اکراه» این است که در اضطرار، تهدید غیر، در کار نیست و شخص بر اثر شرایط خاص و استثنایی خود، ناگزیر است کاری را انجام دهد.

۳. «اختیار» به معنای قصد و گزینش: در فلسفه، فاعل فعل را به اقسامی تقسیم کرده‌اند که یکی از آن اقسام، «فاعل بالقصد» نام دارد، و او کسی است که راه‌های مختلف و متعددی پیش‌روی دارد؛ همه را می‌سنجد و یکی را انتخاب می‌کند. این قصد و گزینش، گاهی «اراده و اختیار» نامیده می‌شود و به فاعل‌هایی اختصاص دارد که می‌بایست کار خودشان را قبلاً تصور کرده باشند و نسبت به آن شوقی پیدا کنند و آن‌گاه تصمیم به اجرای آن بگیرند، هرچند این گزینش (تصمیم) به دنبال تهدید غیر یا در شرایط استثنایی اتخاذ شود.

۴. اختیار در مقابل جبر: گاهی «اختیار» در معنایی وسیع به کار می‌رود و آن، این است که کاری از فاعل، تنها از روی میل و رغبت خودش صادر شود، بی‌آنکه از سوی عامل دیگری تحت فشار قرار گیرد. این معنا، از معنای دیگر «اختیار» و حتی از «فاعل بالقصد» عام‌تر است؛ زیرا در اینجا، شرطی در بین نیست که فاعل کارهای گوناگون را تصور کند و پس از یک مقایسهٔ ذهنی، شوقی برای اختیار یک عمل به وجود آید و تأکد پیدا کند و به دنبال آن تصمیم بگیرد و عزم و اراده بر انجام کاری کند؛ خواه این عزم و اراده، کیف نفسانی یا فعل نفسانی باشد. تنها شرط این است که کار از روی رضایت و رغبت فاعل انجام شود (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳-۱۰۵).

از معانی چهارگانه‌ای که ذکر شد، آنچه در اینجا مطرح و مطمح‌نظر بوده، معنای سوم است.

۲. شروط اختیار و انتخاب

دارد. ثانیاً منافاتی ندارد که علمی به صورت ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه در آدمی باشد، اما چون به آن توجه ندارد، آن را از علم خویش به حساب نیارورد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

آیت‌الله مصباح برای انتخاب‌گری آزاد انسان، چهار شرط برمی‌شمارد: ۱. شناخت؛ ۲. قدرت انتخاب و تصمیم؛ ۳. گرایش‌های متضاد؛ ۴. وجود زمینه‌های تحقق خارجی.

۳. رابطه میان علم، ایمان و عمل

آیت‌الله مصباح معتقد است: اگر «ایمان» را به معنای «تصدیق ذهنی» بگیریم، از آنجاکه برخی از علوم را «عقل بالبداهه درک می‌کند» و برخی از علوم نیز «اختیار مقوم آنها نیست»، ایمان همان «علم» است و قوام آن به اختیار نیست. اما منظور از ایمانی که در قرآن و متون دینی، اساس سعادت شناخته شده است، در مقابل «کفر و جحود» قرار داشته و با علم تفاوت دارد. ایشان در بیان علتش می‌گوید:

بسا انسان چیزی را می‌داند، ولی دلش آن را نمی‌پذیرد و نمی‌خواهد به لوازم آن ملتزم شود. از این‌رو، عمداً با آن مخالفت می‌کند و به هنگام اقتضا با زبان هم آن را انکار می‌کند. چنین انکاری، که با علم انجام می‌گیرد، از انکاری که از روی جهل باشد، بدتر و برای تکامل انسان زیان‌بارتر است. نتیجه آنکه ایمان عبارت است از اینکه دل، چیزی را که عقل و ذهن تصدیق کرده است، بپذیرد و بخواهد به همه لوازم آن ملتزم شود و تصمیم‌گیری بر انجام لوازم عملی آن بگیرد. پس ایمان، منوط و مشروط به شناخت است، ولی نه عین علم است و نه لازم دایمی آن (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۹۴).

آیت‌الله مصباح از همین مطلب، چگونگی رابطه ایمان و عمل را نتیجه می‌گیرد: ایمان مقتضی عمل است، نه عین عمل خارجی، بلکه ریشه و جهت‌دهنده به آن است، و صلاح و شایستگی و حسن فاعلی فعل بستگی به ایمان دارد. اگر عملی از ایمان به خدا سرچشمه نگیرد، در سعادت حقیقی انسان تأثیر نخواهد داشت. گرچه کرداری نیکو باشد و منافع بسیاری در دنیا برای خودش یا دیگران بر آن مترتب شود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوفَاءً حِسَابَةً»؛ کسانی که کفر ورزیدند، اعمالشان مانند سرابی است در بیابان که تشنه آن را آب می‌پندارد؛ تا نزد آن آید آن را چیزی نیابد و خدا را نزد آن بیابد؛ پس حسابش را بپردازد (نور: ۳۹).

آیت‌الله مصباح معتقد است: اولین قدمی که انسان در سیر

اول. شناخت (علم)

ایشان بر این باور است که در قرآن کریم در این‌باره آیات فراوانی وجود دارد، اما روشن‌ترین آیه‌ای که در زمینه شرط بودن «علم» برای اختیار انسان، یادآور می‌شود این آیه است: «ثُمَّ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲)؛ به‌راستی که ما آدمی را از نطفه‌های آمیخته (از عناصر گوناگون) آفریدیم؛ او را می‌آزماییم. از این‌رو، او را شنوا و بینا ساختیم. این آیه پس از ذکر آفرینش آدمی از نطفه آمیخته، به حکمت این آفرینش و هدف آن، که آموختن اوست، اشاره می‌کند؛ یعنی بر سر چند راه قرار می‌گیرد تا زمینه برای «ابتلا» و اجرای مسئولیت وی فراهم آید، سپس می‌فرماید: به او توان ادراک دادیم و او را شنوا و بینا آفریدیم. با توجه به ارتباط میان واژه‌ها، درمی‌یابیم که برای «ابتلا»، سمع و بصر لازم است. (انتخاب «سمع» و «بصر» در میان انواع ادراک‌های انسان، به خاطر اهمیت و وسعت این دو حس در شناخت است). به هر حال، این نکته از آیه برمی‌آید که برای آنکه انسان آزمایش شود و هدف آفرینش وی در این جهان تأمین گردد باید دارای قدرت شناخت باشد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، با دید دقیق فلسفی، علم دارای مراتبی است: ۱) علم ناآگاهانه: علم ناآگاهانه دانشی است که آدمی هیچ درکی از آن ندارد، اما با تجربه‌ها و دلیل‌های عقلی می‌توان ثابت کرد که چنین دانشی به صورت ناآگاهانه در ژرفای دل آدمی وجود دارد.

۲) علم نیمه‌آگاهانه: این علم هنگامی است که آدمی به دانش خود آگاه نیست، اما ممکن است از آن آگاهی یابد؛ چنان‌که ما از بسیاری چیزها که می‌دانیم در حال حاضر غافلیم، اما به تداعی یا برخورد، درمی‌یابیم که آن را می‌دانسته‌ایم.

۳) علم آگاهانه: دانشی است که می‌دانیم که می‌دانیم. پس می‌توان گفت: در آیه شریفه: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)، که از انسان نفی علم می‌کند، اولاً به علم آگاهانه نظر

تکاملی خود به سوی کمال نهایی، یعنی قرب خدای متعال بر می‌دارد، ایمان است. این قدم، ریشهٔ قدم‌های بعدی و روح همهٔ مراحل استکمال است. قدم دوم، فعالیت است که دل بعد از ایمان به خدا، بدون دخالت اعضا و جوارح انجام می‌دهد؛ یعنی توجه به خدا که از آن، به «ذکر و یاد» پروردگار تعبیر می‌شود: «وَأذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه: ۱۰)؛ و خدا را بسیار یاد کنید تا رستگار شوید. قدم سوم، اعمال باطنی دیگری است که انسان با یاد خدا انجام می‌دهد؛ مانند تفکر در آیات الهی و نشانه‌های قدرت و عظمت و حکمت او. سپس نوبت به اعمال بدنی گوناگونی می‌رسد. به عبارت دیگر، تصمیم اجمالی، که لازمهٔ ایمان است، در مظاهر مختلف و در قالب اراده‌های تفصیلی و جزئی جلوه‌گر می‌شود. این اراده‌ها، که از یک نظر، فرع ارادهٔ اصلی هستند، موجب تقویت ذکر و ایمان می‌گردند: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴)؛ نماز را برای یاد من به پای دار. «وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰)؛ عمل شایسته آن (سخن و اعتقاد صحیح) را بالا می‌برد. همچنان که اگر اراده بر خلاف مقتضای ایمان باشد، به تدریج، موجب ضعف ایمان می‌شود. در نهایت، ایشان رابطهٔ «ایمان» و «عمل» را به رابطهٔ میان «ریشهٔ گیاه و اعمال نباتی» تشبیه می‌کند:

همچنان که جذب مواد غذایی مفید، موجب رشد و استحکام آن، و جذب مواد سمی زیان‌بار، موجب ضعف و سرانجام، خشکیدن ریشهٔ درخت می‌گردد، همچنین کردارهای شایسته، عاملی مؤثر در دوام و استحکام ایمان، و اعمال ناشایست و ارتکاب گناهان، موجب ضعف و سرانجام، خشکیدن ریشهٔ ایمان می‌گردد: «فَاعْتَبِرْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (توبه: ۷۷)؛ نفاقی را در دل‌هایشان به دنبال آورد تا روزی که خدا را ملاقات کنند، در اثر خلف وعده‌ای که با خدا کردند و در اثر اینکه دروغ می‌گفتند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۹۵-۹۷).

دوم. قدرت

از نظر آیت‌الله مصباح، دومین شرط اختیار «قدرت بر انجام آنچه اختیار شده» است که ایشان آن را از یک منظر، به چهار قسم تقسیم می‌کند: الف. قدرت طبیعی یا فیزیکی: با به کار گرفتن آنها، انسان می‌تواند تنها به اتکای نیروی بدنی تصرفاتی در خارج از وجود خود انجام دهد.

ب. قدرت تکنیکی: به کمک ابزارهای صنعتی و با بهره‌گیری از شناخت قوانین حاکم بر طبیعت، در بخش دیگری از طبیعت تصرف می‌کند. ج. قدرت اجتماعی: با بهره‌گیری از اوضاع اجتماعی و مایه‌های روانی حاصل می‌شود و بر اساس آن، از انسان‌های دیگر استفاده می‌کند. د. قدرت متافیزیکی: از همهٔ قدرت‌های دیگر، متمایز است و از روح و عنصر ماورای طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرد و در طبیعت و یا غیر طبیعت تأثیراتی می‌گذارد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

سوم. گرایش‌های انسان

سومین شرطی را که آیت‌الله مصباح برای اختیار نام می‌برد «میل و گرایش» انسان است که البته از آن به عنوان «شرط تکوینی» یاد می‌کند: آگاهی و قدرت، هم شرط اختیار است و هم شرط تکلیف؛ ولی اختیار، مفهوم دیگری نیز دارد که چون وجودش مفروض است، شرط مسئولیت و تکلیف محسوب نمی‌شود و آن عبارت است از «میل به انجام دادن کار» است. به عبارت دیگر، این، شرط تکوینی اختیار است، ولی قانوناً آن را شرط به حساب نمی‌آورد. در تحلیل معرفه‌النفسی و روان‌شناسانه، می‌بینیم که کار ارادی و اختیاری بدون میل تحقق نمی‌پذیرد. از یک نظر، می‌توان گفت: اصولاً اراده تبلور میل‌هاست (همان، ص ۱۴۴).

در ادامه، ایشان به یکی از تقسیمات معروف در روان‌شناسی اشاره می‌کند که میل‌های باطنی را به چهار دسته تقسیم می‌نماید: الف. غرایز: کشش‌های مربوط به نیازهای حیاتی، که با اندامی از اندام‌های بدن ارتباط دارد، «غریزه» نامیده شده است؛ مثل غریزهٔ خوردن و آشامیدن، که هم نیازهای طبیعی انسان را تأمین می‌کند و هم با اندام گوارشی مرتبط است، یا غریزهٔ جنسی، که بقای نسل را تضمین می‌کند و با دستگاه تناسلی ارتباط دارد.

ب. عواطف: عواطف میل‌هایی است که در رابطه با انسان دیگر جلوه‌گر می‌شود؛ مثل عاطفهٔ والدین به فرزند و برعکس، یا کشش‌های گوناگون ما نسبت به انسان‌های دیگر. هر قدر روابط اجتماعی، طبیعی یا معنوی بیشتر باشد، عاطفه قوی‌تر می‌شود؛ مثلاً، رابطهٔ والدین با فرزند، چون پشتوانه‌ای طبیعی دارد، عاطفه قوی‌تر است، ولی رابطهٔ معلم و متعلم پشتوانه‌ای معنوی دارد.

ج. انفعالات: انفعالات یا کشش‌های منفی، مقابل عواطف و

طور خلاصه، نظر آیت‌الله مصباح در این باره چنین است: «انسان اختیار دارد، اما محدود. در میان محل تلاقی قوانین مختلف حاکم بر جهان و طبیعت، انسان‌ها زمینه‌هایی برای انتخاب دارند» (همان، ص ۲۳۴).

اما به صورت تفصیلی، این گونه توضیح می‌دهد:

دایره عمل انسان‌ها استفاده از قوانین در جهت اهداف خود است و انسان همواره با استفاده و کشف یک قانون طبیعی، بر قانونی دیگر از طبیعت پیروز می‌شود. پس ما در میدان هزاران قانون طبیعی و علی و معلولی قرار داریم، و البته در دایره محدودی هم تکویناً اختیار داریم. حال در همین دایره اختیار تکوینی، آیا انسان هر گونه دلش خواست، می‌تواند عمل کند، یا یک سری حدود و قوانین تشریحی عمل ما را محدود می‌کند؟ جواب این است که ما در این محدوده هم قانون‌هایی داریم، اما نه قوانین تکوینی، بلکه قوانین تشریحی و اعتباری یا ارزشی، یا به تعبیری که قدما از هزاران سال پیش مطرح کرده‌اند محدوده عقل عملی، در قبال قوانین خارجی که محدوده عقل نظری است (همان).

ایشان معتقد است: انسان در رعایت قوانین تشریحی آزاد است و در اینجا جبری در کار نیست. (همان) دستورات شرعی را هم به دستورات پزشکی تشبیه می‌کند که:

اگر مریض به آن عمل کند سلامتی پیدا خواهد کرد و اگر مخالفت کند مریض، مریض تر می‌شود. در عین حال که مریض مختار است، که به دستورات پزشک عمل کند؛ اما اگر طالب سلامتی و نشاط است، باید قوانین بهداشتی را رعایت نماید. این معنای اختیار است (همان).

ب. دیدگاه ژان پل سارتر

سارتر، که از انسان به «هستی لافسه» نام می‌برد، ویژگی این هستی را «تهی بودن» اعلام می‌کند و تفسیری که از «تهی بودن» دارد این است که او «آزاد» است. وی انسان را محکوم به آزادی می‌داند:

اگر بپذیریم که واجب‌الوجود نیست، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتارها را مشروع کند، نخواهیم یافت... ما تنهایم بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. بشر محکوم به آزادی است... بشر محکوم است؛ زیرا خود را نیافریده و در عین حال، آزاد است؛ زیرا همین که پا به

عکس آن است؛ یعنی حالتی روانی است که بر اساس آن، انسان به علت احساس ضرر یا ناخوشایندی، از کسی فرار یا او را طرد می‌کند. نفرت، خشم، کینه و امثال آن جزو انفعالات محسوب می‌شوند.

د. احساسات: طبق برخی اصطلاحات، «احساسات» حالت‌هایی است که از سه نمونه مذکور قبلی شدیدتر بوده، تنها به انسان اختصاص دارد. آن سه نمونه قبل کم و بیش در حیوانات هم موجود است، ولی احساسات ویژه انسان است؛ مثل احساس تعجب، احساس استحسان، احساس تجلیل، احساس عشق، و مانند آن، تا برسد به احساس پرستش (همان، ص ۱۴۵).

از نظر ایشان، زمانی می‌توان بحث گزینش را مطرح کرد که خواست‌ها و میل‌های متعارضی وجود داشته باشد: «گزینش در جایی مطرح می‌شود که چند خواست متعارض در مقام ارضا وجود داشته باشد و انسان ناچار باشد یکی را ارضا و دیگری را فدای آن کند» (همان، ص ۱۴۶).

چهارم. وجود زمینه‌های تحقق خارجی

آیت‌الله مصباح شرط چهارم اختیار را برخلاف سه شرط سابق، خارج از وجود انسان می‌داند:

مایه‌های سه شرط نخست، همه در نهاد انسان، به طور فطری قرار داده شده است؛ اما شرایط عمل مربوط به خارج از وجود انسان است. باید در خارج شرایطی فراهم باشد - علاوه بر ابزار عمل و دست پا و سایر وسایل که در انسان هست - تا انسان بتواند کاری را انجام دهد (همان، ص ۱۲۲).

دایره اختیار انسان

از نظر آیت‌الله مصباح:

اساساً افتخار و امتیاز بشر به این است که راه خود را آزادانه انتخاب می‌کند و اگر این اختیار نباشد با موجودات دیگر تفاوت نمی‌کند.

تمام ادیان، قوانین حقوقی و مکاتب اخلاقی یک پیش‌فرض دارند و آن این است که «انسان آزاد است»؛ زیرا اگر انسان مجبور باشد امر و نهی کردن به او بی معنا خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۵).

اما بحثی که در اینجا مطرح است حیطه و دایره اختیار و آزادی است که به

جهان گذاشت، مسئول همه کارهایی است که انجام می‌دهد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۳۶).

۳. عینیت انتخاب و آگاهی

سارتر میان «آگاهی» و «انتخاب» رابطه عمیقی قابل است و اصولاً این دو را عین یکدیگر می‌داند:

برای انتخاب کردن، باید آگاه بود، و برای آگاه بودن، باید انتخاب کرد. انتخاب و آگاهی یک چیز است. هیچ‌گونه آگاهی ذاتی ورای انتخاب من وجود ندارد، بلکه آگاهی من انتخاب من است. همه انتخاب‌های من معنایی است که من به جهان می‌دهم (امیری، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴).

آزادی مهم‌ترین وصف آدمی است؛ زیرا از آنجا که آگاهی من از آزادی با وجود من یکی است، پایان اولی لزوماً پایان دومی نیز هست (همان، ص ۳۰۵).

بر حسب نظر سارتر، آزادی از آن کسی است که دارای آگاهی و قدرت انتخاب است. به محض اینکه ما دارای قصد و نیتی بشویم، یعنی برای خود نظری پیدا کنیم، امکان انتخاب نیز برای ما فراهم می‌شود. آگاهی و انتخاب در نزد انسان عین هم هستند (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۸).

ج. مقایسه

مهم‌ترین مسئله‌ای که در تمام کتب فلسفی و ادبی ژان پل سارتر دیده می‌شود، «آزادی» است، به گونه‌ای که برخی او را «فیلسوف آزادی» نامیده‌اند. البته آزادی مطرح شده از جانب اگزیستانسیالیست‌ها و به‌ویژه سارتر، آزادی فلسفی و هستی‌شناختی است، نه آزادی سیاسی، اجتماعی و حقوقی. هرچند دیدگاه پذیرفته شده در آزادی فلسفی می‌تواند بر دیدگاه ما در آزادی حقوقی تأثیر بگذارد، ولی در هر حال، آزادی مطرح شده از سوی اگزیستانسیالیست‌ها، آزادی در برابر جبر است. آزادی در نگاه سارتر، مطلق و بی‌نهایت و بدون تعریف خاص است. تنها چیزهایی که در آن مختار نیستیم، در زمان بودن، در مکان بودن، زنده بودن و کار کردن است که آنها را «وضعیت بشری» نامیده است. اما در هر چیز دیگری توانایی گزینش و انتخاب دارد. وی مهم‌ترین وصف انسان را «آزادی» می‌داند، بلکه انسان چیزی جز آزادی نیست.

اعتقاد اگزیستانسیالیست‌ها به وجود اختیار در انسان و اینکه انسان ذاتاً شرور نیست، اعتقادی صحیح و بجاست... اعتقاد و اصرار اگزیستانسیالیست‌ها بر اختیار و آزادی درونی انسان‌ها،

۱. تعریف «اختیار»

از نظر وی، آزادی یک امر شخصی است و ماهیت خاصی ندارد؛ در نظر سارتر، آزادی، ذات و ماهیت خاصی ندارد؛ زیرا آزادی یک امر شخصی است، و هر کس معنای خاص آزادی را دارد. من نمی‌توانم ماهیتی به آزادی تصور کنم. اما آزادی اساس هر ماهیتی است. ما ماهیت هر چیزی را به وسیله امکان عملی که داریم، یعنی آزادی، تأسیس می‌کنیم (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰).

سارتر از قول داستایوسکی می‌نویسد: «اگر واجب‌الوجود نباشد هر کاری مجاز است»، سپس اضافه می‌کند: «این گفتار سنگ اول بنای اگزیستانسیالیسم است» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۳۵).

سارتر معتقد است: تمام اعمال ما خوب است، و اساساً ما توان انتخاب بدی را نداریم؛ «ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم؛ آنچه اختیار می‌کنیم همیشه خوبی است» (همان، ص ۲۷).

۲. دایره اختیار انسان

از دیدگاه سارتر، دایره اختیار انسان وسیع و بی‌نهایت است. تنها حالتی که انسان در آن اختیار ندارد این است که نمی‌تواند آزاد نباشد: یگانه حالتی که ما آزاد نیستیم این است که آزاد باشیم که آزاد نباشیم. ما مدام با آزادی خود سرو کار داریم. آزادی به طور دایم در هستی من مورد سؤال است. جایی که من درباره هستی خود بیندیشم و بیرسم با آزادی‌ام روبه‌رو می‌شوم. واقعیت انسانی وجود ندارد، مگر (و به شکل) آزادی. به گمان سارتر، آزادی یعنی امکان برگزیدن (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵).

بنابراین، از منظر سارتر، انسان فقط در مواردی که به «وضعیت بشری» برمی‌گردد دچار عدم اختیار است:

از نظر سارتر، دیدگاه فلسفی جبرگرایی در زندگی راستین ظهور نمی‌کند، مگر در چند محکومیت بنیادین که همه به «وضعیت بشری» بازمی‌گردند و تازه این محکومیت‌ها، در خود، امکان گزینش‌های فراوان را می‌گشایند (همان، ص ۲۲۷).

و بایستی‌ها (ایدئولوژی) به تحقیق و مطالعه می‌پردازد. اینجاست که آزادی و انتخابگری خود را، که به طور فطری دریافته بود، به حکم عقل و خرد تحکیم می‌بخشد؛ زیرا قدرت تفکر و اندیشه، بدون آزادی و قدرت انتخاب نامعقول و بیهوده است. بنابراین، اگر چه «آزادی» یکی از ویژگی‌های انسان است، ولی مقصود از آن نمی‌تواند آزادی حیوانی بدون نظارت و هدایت‌گری عقل و تفکر باشد؛ زیرا یک چنین آزادی در حیوانات دیگر نیز تحقق دارد. آزادی شهوانی از ویژگی‌های انسان نیست. آزادی عقلانی است که او را از دیگر موجودات ممتاز می‌سازد و در این صورت، آزادی نامحدود نخواهد بود. عقل و خرد با معیارهایی که در قلمرو نظری و عملی دارد، یک رشته بایدها و نبایدها را فراراه او قرار می‌دهد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۷، ص ۵۴).

سارتر می‌گوید:

ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم. آنچه اختیار می‌کنیم همیشه خوبی است. گویا به نظر سارتر، حتی انتخاب جنایات و ظلم از طرف جنایت‌کاران کاری خوب بوده و با حسن نیت همراه است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷).

ژان پل سارتر معتقد است: «آگاهی» و «انتخاب» یک چیز هستند؛ هیچ‌گونه آگاهی ذاتی و رای انتخاب من وجود ندارد، بلکه آگاهی من، انتخاب من است. اما آیت‌الله مصباح معتقد است: انتخاب‌گری آزاد انسان دارای چهار شرط است:

۱. شناخت: شناخت، خود دارای اقسامی است: ناآگاهانه، نیمه‌آگاهانه و آگاهانه. بنابراین، اولین شرط اختیار و انتخاب «شناخت و علم» است؛ اما شرط کافی نیست.
۲. قدرت: دومین شرط اختیار، قدرت بر انجام آنچه اختیار شده، است قدرت از یک دید، به چهار قسم تقسیم می‌شود: قدرت طبیعی یا فیزیکی؛ قدرت فنی؛ قدرت اجتماعی؛ و قدرت متافیزیکی که از همه قدرت‌های دیگر متمایز است و ریشه در روح و عنصر ماورای طبیعی انسان دارد و در طبیعت و یا غیر طبیعت تأثیراتی می‌گذارد.
۳. گرایش‌های انسان: این شرط تکوینی اختیار است، ولی قانوناً آن را شرط به حساب نمی‌آورند و به چهار دسته تقسیم می‌شود: غرایز، عواطف، انفعالات و احساسات.
۴. وجود زمینه‌های تحقق خارجی: یعنی علاوه بر سه شرط

که این اختیار و آزادی تنها اختصاص به انسان دارد و حیوانات که مجبور به پی‌روی از غریزه‌اند از آن محرومند، گفتاری بس بجا و شناخت صحیح انسان است، اما اینکه آزادی هیچ حد و مرزی ندارد، نه حد و مرز شرعی دارد و نه حد و مرز عقلی، و گفتاری نابجاست.

آقای علوی سرشکی در نقد سارتر می‌نویسد: در پاسخ داستایوسکی و سارتر باید گفت:

اولاً این [اگر واجب‌الوجود نباشد، هر کاری مجاز است] گفتار غلطی است؛ زیرا فیلسوفان اخلاق نوعاً اثبات کرده‌اند که حتی قطع‌نظر از دین و اعتقاد به خدا، عقل و وجدان و حس اخلاقی، انسان را به حقوق طبیعی و اصول کارهای نیک، همچون صداقت و وفای به عهد و غیره راهنمایی می‌کند، و در فلسفه حقوق هم حقوق طبیعی، که همان حقوق عقلی و ذاتی باشد، اصول نخستین حقوق است و بدون آن هیچ قراردادی اعتبار ندارد و عقلاً آزادی انسان بی حد و مرز نیست.

ثانیاً، «اگزستانسیالیسم» به معنای اعتقاد به بی‌حد و مرز بودن آزادی نیست و نسبت دادن سارتر، این نامحدود بودن آزادی را به اگزستانسیالیسم، خطاست؛ همچنان‌که مارسل نیز به این نسبت ناروا به اگزستانسیالیسم تصریح می‌کند (علوی سرشکی، ۱۳۹۵).

علاوه بر این، استاد مطهری معتقد است:

به لحاظ منطقی و فلسفی، هیچ رابطه‌ای میان اعتقاد به خدا و اختیار انسان دیده نمی‌شود. مسئله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا، می‌توان برای اراده انسان نقش فعال و آزاد در نظر گرفت؛ همچنان‌که با نفی خدا نیز طبق قانون علیت عامه، می‌توان به فرضیه «آزادی انسان» ایراد گرفت. ریشه توهّم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است که اگر منافاتی میان نظریه علیت و اختیار انسان نیست، اعتقاد به خدا نیز سبب انکار آزادی نخواهد شد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۸۴-۵۲۴).

سارتر ویژگی اصلی انسان را «آزادی» او می‌داند، اما:

ویژگی اصلی انسان متفکر بودن اوست. این ویژگی در آغاز، به صورت یک استعداد و بالقوه در او نهفته است، به تدریج به فعلیت می‌رسد و به وسیله آن در قلمرو هستی‌ها (جهان‌بینی)

نخست، که به صورت فطری در نهاد انسان قرار داده شده است، باید در خارج هم شرایطی فراهم شود تا انسان بتواند کاری انجام دهد.

آیت‌الله مصباح هم مانند سارتر، امتیاز بشر را این می‌داند که راه خود را آزادانه انتخاب کند، اما سارتر در این مسئله راه افراط در پیش گرفته است و دایره اختیار را بسیار وسیع فرض می‌کند. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، اگر انسان اختیار نداشته باشد، دیگر ستایش و نكوهش راجع به رفتار و کردار و گرایش او بی‌معناست، و این پیش فرض را که «انسان آزاد است» تمام ادیان، قوانین حقوقی و مکاتب اخلاقی پذیرفته‌اند. وی آزادی انسان را بی‌نهایت نمی‌داند. در میان محل تلاقی قوانین مختلف حاکم بر جهان و طبیعت، انسان‌ها زمینه‌هایی برای انتخاب دارند. ما در میدان هزاران قانون طبیعی و علی و معلولی قرار داریم و البته در دایره محدودی هم تکویناً اختیار داریم. البته در همین دایره اختیار تکوینی (که سارتر آن را آن قدر بزرگ کرده که دیگر محدودیتی و حتی دایره‌ای را نمی‌توان تصور کرد)، قوانینی تشریحی داریم که برای رسیدن به سعادت مادی و معنوی و فردی و اجتماعی باید آنها را رعایت کنیم. البته انسان می‌تواند بگوید «من آزادم و نمی‌خواهم این قانون و دارو را استفاده کنم و می‌خواهم به جهنم بروم» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۵-۲۷).

عمل در دین اسلام، دارای اهمیت فراوانی است و موجب تقرب به خدای متعال می‌شود، ولی اگر عملی از ایمان به خدا سرچشمه نگیرد، در سعادت حقیقی انسان تأثیر نخواهد داشت، گرچه کرداری نیکو باشد و منافع بسیاری در دنیا برای خودش یا دیگران بر آن مترتب شود.

پس اولین قدمی که انسان در سیر تکاملی خود به سوی کمال نهایی قرب خدای متعال برمی‌دارد، «ایمان» است. قدم دوم در سیر تکاملی انسانی، فعالیتی است که دل بعد از ایمان به خدا، بدون دخالت اعضا و جوارح انجام می‌دهد.

قدم سوم اعمال باطنی دیگری است که انسان با یاد خدا انجام می‌دهد؛ مانند تفکر در آیات الهی و نشانه‌های قدرت و عظمت و حکمت او {...} سپس نوبت به اعمال بدنی گوناگونی می‌رسد. (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۹۵-۹۶).

اما سارتر انسان را جز عمل چیزی نمی‌داند و می‌گوید: عمل کنیم بی‌آنکه به امید متکی باشیم، در صورتی که امید همانند بیم، منشأ فطری دارد. ولی از آنجاکه وی اعتقادی به فطرت و خدا ندارد، راهی جز ناامیدی پیش‌روی خود نمی‌بیند:

سارتر طوری القا می‌کند که معتقدین به خداوند تمام امیدشان به خداوند است، بدون اینکه تکلیف خود را انجام دهند، و ملحدین را به این دلیل که فقط به عمل خودشان متکی هستند، موفق‌تر می‌داند، در صورتی که این پنداری غلط است؛ زیرا اختلاف مؤمن و ملحد تنها در شناخت محدوده امکانات است و یاری خدا در رفع موانع و ممکن کردن چیزهایی که ناممکن به نظر می‌رسند، می‌باشد، نه اینکه یاری از خدا خواستن مؤمن به معنای این است که خدا، کارهای مخصوص مؤمن را انجام دهد؛ یعنی خدا به جای مؤمن کشاورز زمین را شخم بزند، و یا به جای او بذر بپاشد، و به جای مؤمن صنعتگر و نجار آزه کند، و یا چکش بزند و غیره، و لذا، مؤمن می‌داند در کارهایی که به او واگذار شده، باید خودش تصمیم بگیرد و عمل کند: «مَنْ قَصَرَ فِي الْعَمَلِ ابْتَلَى بِالْهَمِّ»؛ آن کس که در عمل کوتاهی کند، دچار اندوه گردد (نهیج‌البلاغه، ۱۳۹۰، حکمت ۱۲۷).

و خدا به جای او (انسان مؤمن) هیچ کاری نمی‌کند. حتی در هنگام احساس ضعف در مقابل موانع و مشکلات، چه بسا ناامید شده، دست از ادامه کوشش می‌کشد. ولی هرگز امید به یاری خداوند نزد مؤمن چنین نیست، بلکه این خداست محدوده امکانات را در جایی که به صلاح مؤمن می‌باشد، با دعای او توسعه می‌دهد و یا او را متوجه صلاحش می‌کند؛ آن طور که در قرآن هم می‌فرماید: «وَأَنْ أَيْسَرَ لِلْإِنْسَانِ إِذَا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى»؛ اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست و (نتیجه) کوشش او به زودی دیده خواهد شد. (نجم: ۳۹-۴۰) (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸-۱۸۹).

قاعدتاً هر حکیمی، که به دنبال عملی می‌رود، از قبل هدفی را برای فعل خود در نظر دارد و بر اساس برنامه و نقشه‌ای پیشینی در جهت رسیدن به آن هدف قدم برمی‌دارد. اما سارتر، که این گونه بر عمل انسانی تأکید دارد، هیچ برنامه و هدف پیشینی برای انسان نمی‌پذیرد.

د. دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره مسئولیت

۱. معنای «مسئولیت»

آیت‌الله مصباح معنای «مسئولیت» را این گونه توضیح می‌دهد: «مسئولیت یا مسئول بودن» به معنای خواسته شدن چیزی از

برخی، بلکه بسیاری از مسئولیت‌های اخلاقی و حقوقی افراد در درون سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی و به سبب عضویت آنان در تشکیلات خاصی شکل می‌گیرد، سخنی است درست و قابل دفاع (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸).

۳. شروط مسئولیت اخلاقی

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، مسئولیت اخلاقی سه شرط دارد:

۱) قدرت و توانایی

بنابراین، اگر فعل مورد تکلیف، خارج از حیطه توانایی‌ها و استعدادهای انسانی باشد، طبیعی است که اخلاقاً نمی‌توان فرد را در قبال آن مسئول دانست. از این‌روست که ما معتقدیم: تکلیف به «ما لایطاق» قبیح است، و خدای حکیم نیز کاری را که از حدود توانایی‌های آدمیان خارج باشد از آنان نمی‌خواهد: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹).

۲. علم و آگاهی

دومین شرط مسئولیت این است که انسان شیء مورد تکلیف را «بشناسد» و وظیفه خود را در قبال آن «بداند». بنابراین، اخلاقاً در صورتی می‌توان شخصی را نسبت به کاری پاسخگو دانست و او را ستایش یا سرزنش کرد که علاوه بر داشتن قدرت نسبت به آن، از درستی یا نادرستی آن نیز آگاهی داشته باشد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَطْفَةٍ أَشْجَاعٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲): به درستی که ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته آفریدیم، او را می‌آزماییم، پس (به این دلیل) او را شنوا و بینا ساختیم (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹-۱۶۰).

۳) اختیار و اراده آزاد:

یکی دیگر از شروط اساسی مسئولیت، وجود اختیار و اراده آزاد است. آنچه موجب ارزش کارهای آدمی می‌شود و او را در معرض ستایش و سرزنش قرار می‌دهد این است که کارهای خود را از میان راه‌های مختلفی که در پیش‌روی دارد، انتخاب می‌کند. انسان نیرویی دارد که می‌تواند با استمداد از آن، از انفعال در برابر غرایز و امیال سرکش حیوانی خارج شده، بر جاذبه‌های مختلف درونی‌اش فائق آید. به همین سبب است که می‌توان او را

کسی است، و در مواردی به کار می‌رود که خواهان (سائل) بتواند خواسته خود را از خواننده (مسئول) پی‌گیری نماید و حداقل وی را درباره رفتار مطابق یا مخالف خواسته خود و پیامدهای آن پاسخگو دانسته، مورد سؤال و بازخواست قرار دهد. لازمه آن، این است که مسئول متناسب با نوع رفتار خود، مورد تحسین یا تقییح، و در مواردی مورد تشویق یا تنبیه قرار گیرد. در نتیجه، مسئولیت در جایی معقول است که «مسئول» نسبت به امر مورد سؤال، وظیفه و تکلیفی داشته باشد. به همین جهت است که گفته می‌شود: مفهوم «مسئولیت» در قبال انجام یا ترک وظیفه مطرح می‌گردد. اگر مکلف به وظیفه خود عمل کرده باشد مورد ستایش قرار گرفته و احیاناً به او پاداش داده می‌شود، و اگر از انجام وظیفه خویش سرپیچی نموده باشد، مورد نکوهش و بعضاً مجازات و کیفر قرار می‌گیرد (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵-۱۵۶).

۲. مسئولیت فرد و گروه

برخی معتقدند: مسئولیت منحصر به تک‌تک افراد نیست، بلکه گروه‌ها، سازمان‌ها، نهادها و شرکت‌ها نیز می‌توانند مسئول دانسته شوند؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود: «نظام آموزشی کشور مسئول پرورش متخصص است»، مسئولیت را به نهاد مربوطه نسبت داده، «کل» را پاسخگو می‌دانیم. بدین‌روی، ستایش یا نکوهشی که در نتیجه عمل کردن به وظیفه یا سر باز زدن از آن انجام می‌شود، متوجه «کل» است، نه تک‌تک اشخاص.

آیت‌الله مصباح می‌گوید:

اگر منظور این است که شرکت‌ها، نهادها و سازمان‌ها نیز وجودی مستقل و عینی دارند، به گونه‌ای که صرف‌نظر از اشخاص و اعضایشان، می‌توان آنها را مسئول دانسته، مورد پرسش و پاسخ قرار داد، سخنی است باطل و نامقبول؛ زیرا اصولاً سرزنش و ستایش متفرع بر مسئولیت است، و مسئولیت متفرع بر تکلیف، و تکلیف متفرع بر اختیار، و اختیار نیز از ویژگی‌های انسان است، و به‌هیچ‌روی، نمی‌توان شرکت‌ها و سازمان‌ها را با اختیار دانست. بنابراین، مسئول دانستن آنها امری مسامحی و عرضی است و هیچ‌گونه پشتوانه عقلی و فلسفی ندارد. اما اگر منظور این باشد که

نسبت به کارها و آثار و پیامدهای اعمالش مسئول دانست و او را مورد سؤال و جواب قرار داد (همان، ص ۱۶۰).

۴. انواع مسئولیت

اول. در برابر خدا

آیت‌الله مصباح به عنوان یک فیلسوف موحد، معتقد است: اولین کسی که شایسته است که انسان را مورد سؤال و بازخواست قرار دهد خداوند متعال است:

بدون شک، انسان در برابر خداوند مسئول است؛ زیرا همه چیز از آن اوست، مال اوست، و به سوی اوست. هیچ موجود دیگری در برابر او از خود استقلالی ندارد. وجود همه چیز قایم به او و وابسته به اوست، به گونه‌ای که اگر آنی توجه خود را از عالم برگردد «از هم فرو ریزند قالبها»؛ «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۵۵). هیچ‌یک از نعمت‌هایی که در اختیار انسان قرار می‌گیرد، مال خودش نیست. مالک حقیقی نعمت‌های جسمی و روحی، و درونی و بیرونی انسان، ذات اقدس الهی است. با این وصف، روشن است که انسان به سبب تصرف در این نعمت‌ها، در برابر مالک حقیقی آنها، خداوند، مسئول است و باید پاسخگو باشد؛ یعنی او حق دارد از ما سؤال کند که چرا فلان عمل را انجام دادی؟ چرا از چشم و گوش و زبان خود در برابر وسوسه‌های نفسانی و شیطانی مواظبت نکردی؟ چرا اوقات خویش را به بطالت گذراندی؟ و ده‌ها و صدها سؤال دیگر (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷).

دوم. در برابر خود

در مرتبه بعد، انسان در برابر خود، دارای مسئولیت است؛ زیرا نفس آدمی ابعاد و شئون متفاوتی دارد که با یکدیگر ارتباطاتی دارند و هر کدام نسبت به دیگری حقوق، و بالتبع، مسئولیت خاصی دارند. بدین‌رو، انسان در خصوص اعضای جوارحی و جوانحی خود، مورد سؤال قرار خواهد گرفت:

مثلاً، انسان حق ندارد هرگونه که می‌خواهد، از چشم و گوش، و دست و زبان، و سایر اعضا و جوارح استفاده کند: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶). هر یک از اعضا و جوارح ظاهری و باطنی انسان حقوق خاصی نسبت به

او دارند، و آن‌گونه که از آیات و روایات استفاده می‌شود، در روز قیامت مورد بازخواست قرار می‌گیرند و درباره نحوه عملکرد آدمی با آنها شهادت می‌دهند: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵). به هر حال، آدمی نسبت به ورودی‌ها و خروجی‌های روح خود مسئولیت دارد، و یکی از وظایف روزانه او در قبال خودش، محاسبه و مراقبه است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶-۱۷۷).

سوم. در برابر دیگران

از منظر آیت‌الله مصباح، در اسلام هر شخص علاوه بر اینکه به مصالح خودش می‌اندیشد و در برابر خود مسئول است، در برابر دیگر افراد جامعه و هموعان خود نیز مسئولیت دارد. و این تکلیفی است که خداوند بر عهده هر متدینی گذارده است:

خداوند برای سایر افراد، حقوقی را بر عهده آدمی گذاشته است که از جمله آنها، این است که هر فرد متدینی باید دغدغه هدایت و رستگاری دیگران را نیز داشته باشد. دو وظیفه بزرگ «امر به معروف» و «نهی از منکر»، که در ردیف نماز و روزه و حج و جهاد قرار دارند، به خوبی این وظیفه و مسئولیت را نشان می‌دهند. البته سائل حقیقی در این نوع از مسئولیت نیز خداوند است؛ زیرا اوست که وظایف را برای افراد نسبت به یکدیگر تعیین کرده است. به همین دلیل، این مسئولیت در عرض مسئولیت در برابر خداوند نیست، بلکه در راستا و در شعاع آن قرار دارد. در واقع، بر اساس بینش توحیدی اسلامی، ما معتقدیم که همه مسئولیت‌ها، اعم از مسئولیت در برابر خود، دیگر افراد جامعه و حتی حیوانات و نباتات، از شئون و شاخه‌های مسئولیت در برابر خدا به حساب آمده، همگی در شعاع آن قرار دارند (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

چهارم. در برابر سایر موجودات

چهارمین دسته از کسانی که از نظر آیت‌الله مصباح انسان در برابر آنها دارای مسئولیت است، طبیعت و سایر موجودات عالم است:

یکی دیگر از مهم‌ترین انواع مسئولیت اخلاقی انسان، که در اسلام بسیار بر آن تأکید شده، «مسئولیت در برابر طبیعت و سایر موجودات، اعم از گیاهان و حیوانات» است. انسان حق هرگونه تصرفی را در محیط زیست ندارد. همچنین نمی‌تواند هرگونه که

دگرگون کند، بل بر زندگی دیگران هم تأثیر بگذارد، و انسان به عنوان «برای دیگری بودن»، نمی‌تواند این نکته را نادیده بگیرد، یا کم‌اهمیت تلقی کند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).

او می‌گوید:

که هر شخص باید بتواند در مورد گزینش‌هایش به دیگران توضیح بدهد، و پاسخ‌گوی آنها باشد. ... انسان به عنوان یگانه هستنده‌ای، که وجودش مقدم بر ماهیت اوست، باید خودش از راه گزینش‌هایش، در وضعیت‌های گوناگونی که در آنها قرار می‌گیرد (و با آزادی گزینش)، خود را بسازد. او مسئول انتخاب‌های خویش است (همان، ص ۲۳۴-۲۳۵).

از دیدگاه سارتر، انسان مسئول همه‌ی امور است، حتی مسئول جنگ و صلحی است که در آن نقشی نداشته است: «اگراراده کنم، جنگ ویتنام تمام است» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۴).

سارتر معتقد است: با توجه به این تکلیف، جایی برای هوس‌رانی و کارهای بی‌په‌په نمی‌ماند:

انتخاب در فلسفه ما با هوس‌رانی ارتباطی ندارد؛ چه اگر بپذیریم که من در برابر یک موقعیت مجبورم روشی انتخاب کنم، و نیز اگر بپذیرم که در هر حال مسئولیت این انتخاب، که با ملتزم کردن من تمام آدمیان را نیز ملتزم می‌کند، به عهده من است (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۶۰-۶۱).

و. مقایسه

یکی از جنبه‌های برجسته فلسفه اگزیستانسیالیسم و سارتر توجه دادن به قدرت فرد در انتخاب امور و نقش او در فعالیت‌های فردی و جمعی و همچنین مسئولیتی است که فرد در زندگی اجتماعی دارد، این مطلب از لحاظ تربیتی حایز اهمیت فراوان است، اگرچه تقریر سارتر از «مسئولیت» با اشکالات و ابهاماتی همراه است:

سارتر در مورد مسئولیت انسان می‌گوید: چون انسان آزاد است، مسئول رفتار و روش خود است؛ به این معنی که این کار را چون من با کمال آزادی انجام دادم، پس من خالق عواقب آن کار هستم... نقد ما بر سارتر این است که مسئولیت بدون اصول حقوقی معنی ندارد. اگر کسی منکر حقوق طبیعی و اصول عقلی اخلاقی باشد، همچون سارتر نمی‌تواند کسی را که حقوق طبیعی‌اش را پایمال کرده

بخواهد با حیوانات رفتار کند، بلکه حیوانات نیز حقوقی برعهده صاحبشان دارند که در روایات به خوبی بیان شده است (همان، ص ۱۷۸).

ه دیدگاه ژان پل سارتر درباره مسئولیت

۱. انسان؛ مسئول وجود و اعمال خود

از دیدگاه سارتر، حال که وجود انسان بر ماهیتش مقدم است، پس او مسئول وجود و اعمال خود است:

اگر به راستی، وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است. بدین گونه، نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۵-۲۶).

۲. انسان مسئولیت جهانی دارد

وی تأکید می‌کند که منظور این نیست که او فقط مسئول خویشتن است، بلکه وی مسئولیت کلی دارد:

منظور این نیست که بگوییم: آدمی فقط مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم: هر فردی مسئول تمام افراد بشر است (همان، ص ۲۶). من مسئول خود و مسئول همگان هستم و برای بشر صورتی می‌آفرینم که خود برگزیده‌ام. به عبارت دیگر، با انتخاب خود، همه‌ی آدمیان را انتخاب می‌کنم (همان، ص ۲۸).

سارتر بر این مطلب خود، این‌گونه مثال می‌زند:

اگر من:

مثلاً، ازدواج کنم و دارای فرزندان بشوم، هرچند این ازدواج منحصرأ مربوط به وضع خود من یا عشق من یا هوس شخصی من باشد، با این همه، نه تنها خود را با این کار ملتزم ساخته‌ام، بلکه همه‌ی افراد بشر را در طریق انتخاب یک همسر ملتزم کرده‌ام (همان، ص ۲۶-۲۸).

به نظر او، هر آدمی آزاد است که در جریان طرح‌اندازی‌هایش، میان گزینه‌های گوناگون، یکی یا برخی را برگزیند و مسیر بعدی خود را انتخاب کند. این انتخاب ناگزیر انسان را متعهد می‌کند. انسان در جریان هر گزینش، بار سنگین مسئولیت را احساس می‌کند؛ زیرا هر گزینش نشانی از آزادی او دارد، و می‌تواند نه فقط مسیر آینده خود او را

مسئولیت انسان را تا آنجا سنگین جلوه می‌دهد که فرد مسئول تمام حوادثی است که در عالم رخ می‌دهد، حتی اگر این اتفاق جنگی باشد که هیچ نقشی در آن نداشته است.

فرض بگیریم که در جهان جنگی رخ داده است که در آن، دو طرف قصد نقض آزادی دیگری را دارند. در این صورت، تمام انسان‌های موجود در آن زمانه، مسئول جنگ هستند و قصد نقض آزادی دیگری را داشته‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که [طبق مبنای سارتر] تمام انسان‌ها عملی ضد اخلاقی انجام داده‌اند (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۱، ص ۶۰).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، مسئولیت در جایی معقول است که «مسئول» نسبت به امر مورد سؤال، وظیفه و تکلیفی داشته باشد؛ امری که سارتر از آن غفلت نموده است، که اگر مکلف به وظیفه خود عمل کرده باشد ستایش شود و احیاناً به او پاداش داده شود، و اگر از انجام وظیفه خویش سرپیچی نموده باشد، نکوهش و بعضاً مجازات و کیفر گردد.

آیت‌الله مصباح سه شرط برای مسئولیت اخلاقی ذکر می‌کند:

الف. قدرت و توانایی؛ این برخلاف نظر سارتر است که انسان را مسئول جنگی می‌داند که هیچ نقشی در آن ندارد. ب. علم و آگاهی؛ ج. اختیار و اراده آزاد.

وی همچنین مسئولیت را چهار نوع می‌داند:

۱. در برابر خدا؛ زیرا همه چیز از آن اوست، مال اوست و به سوی اوست، و هیچ موجود دیگری در برابر او از خود استقلالی ندارد. بنابراین، مالک حقیقی عالم تنها اوست. بدین‌رو، همه باید پاسخگوی او باشند.

۲. در برابر خود؛ نفس آدمی ابعاد و شئون گوناگون دارد که با یکدیگر ارتباطاتی دارند و هر کدام نسبت به دیگری حقوق، و بالتبع مسئولیت خاصی دارند.

۳. در برابر دیگران؛ در اسلام، هر کس علاوه بر اینکه به مصالح خودش می‌اندیشد و در برابر خودش مسئول است، در برابر دیگر افراد جامعه و هم‌نوعان خود نیز مسئولیت دارد.

۴. در برابر سایر موجودات؛ یکی دیگر از مهم‌ترین انواع مسئولیت اخلاقی انسان، که در اسلام بسیار بر آن تأکید شده، مسئولیت در برابر طبیعت و سایر موجودات، اعم از گیاهان و حیوانات، است.

مستحق مجازات بداند، و سارتر منکر (همان، ص ۶۴) حقوق عقلی شده است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲-۲۲۳).
و به عبارت دیگر، مسئولیت به قول مطلق، دو رکن اساسی دارد؛ بدین قرار:

۱. وجود آزادی و اختیار در انسان؛ زیرا موجودی که آزادی و اختیار از خود ندارد، مثل ماده بی‌جان یا حیوان که به طور جبری، طبق غریزه رفتار می‌کند، مسئولیت حقوقی ندارد.
۲. وجود وظیفه، لاقلاً وظیفه عقلی، که در حقوق طبیعی است، یکی از شرایط مسئولیت است و گرنه اگر هیچ حقی و تکلیفی نباشد، یعنی عقلی نباشد تا حقوق طبیعی را درک کند، باز مسئولیت حقوقی معنی ندارد و گفتن مسئولیت اما بدون هر وظیفه عقلی و وضعی، گفتاری بدون محتواست، و اگر مقصود سارتر همین گفتن مسئولیت اما بدون هر وظیفه عقلی و وضعی باشد، گفتاری می‌شود بدون محتوا و بازی کردن با الفاظ است (علوی سرشکی، ۱۳۹۵).

به تعبیر دیگر:

سارتر از سویی، بر مسئولیت سنگین انسان هنگام تصمیم‌گیری‌ها در زندگی تأکید می‌ورزد و می‌گوید: انسان با انتخاب خود، تصویری از بشر مطلوب ارائه می‌کند، و در واقع می‌گوید: بشریت باید چنین باشد، پس انسان با انتخاب‌های خود، بشریت را می‌آفریند. اما از سوی دیگر، او منکر خدا و هرگونه نظام ارزشی کلی می‌شود. شارحان ایده‌های سارتر هم معتقدند: معلوم نیست انسان در چنین وضعی، چرا و چگونه باید خود را مسئول بداند و مسئولیت او در برابر چه کسی و برای چیست؟ (گرامی، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۰۰).

از نظر سارتر، ساختن ماهیت خود، و معتبر تلقی شدن آنچه فرد درباره خود می‌سازد، نسبت به دیگران احساس مسئولیت را در فرد به وجود می‌آورد. گفتن اینکه «فرد مسئول وضع دیگران نیز هست» تا حدی مبهم است. از یک‌سو، سارتر می‌گوید: آنچه فرد شخصاً انجام می‌دهد، معیار موجودیت اوست، و از سوی دیگر، مسئولیت را تعمیم می‌دهد. آیا می‌توان هر کس را مسئول وضع دیگران دانست؟! انتقاد دیگر اینکه اگر فرد واقعاً مسئول است نسبت به آنچه انجام می‌دهد و آنچه انتخاب می‌کند چگونه ممکن است دیگری را مسئول کار وی فرض نمود؟

نتیجه‌گیری

۱. سارتر انسان را برابر با آزادی می‌داند و هیچ ضابطه و معیاری برای انتخاب انسان ارائه نمی‌دهد. وی «آگاهی» و «انتخاب» را عین یکدیگر می‌داند. اما آیت‌الله مصباح ضمن تأکید بر آزادی انسان، آن را از میان چهار معنایی که برایش ذکر می‌کند، به معنای «قصد و گزینش» می‌گیرد و برای آن حد و مرز معرفی می‌کند. همچنین «آگاهی» را یکی از چهار شرط انتخاب‌گری انسان می‌داند، برخلاف سارتر که این دو را عین یکدیگر تلقی کرده است.

۲. ژان پل سارتر «مسئولیت» انسان را تا آنجا سنگین جلوه می‌دهد که فرد مسئول تمام حوادثی است که در عالم رخ می‌دهد، حتی اگر این اتفاق جنگی باشد که هیچ نقشی در آن نداشته است. سارتر انسان را مسئول خود و تمام انسان‌ها می‌داند و علت آن را آزادی انسان می‌داند. در عین حال، معتقد به اصول معین اخلاقی نیست. همچنین وظیفه‌ای برای انسان تصور نمی‌کند. از نظر آیت‌الله مصباح، «مسئولیت» چهار شرط دارد که تنها یکی از آنها «اختیار» است. ایشان همچنین برای مسئولیت انواعی برشمرده است و البته «مسئولیت فوق توان انسان» را نمی‌پذیرد.

منابع.....

- نهج‌البلاغه، ۱۳۹۰، ترجمه علی شیروانی، قم، دفتر نشر معارف.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز.
- امیری، رضا، ۱۳۸۶، «هستی لافسه در فلسفه سارتر و نقد آن»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، دوره هشتم، ش ۳ و ۴، ص ۳۱۹-۳۹۳.
- دهقان سیمکانی، رحیم، ۱۳۹۱، «نگاهی انتقادی به مبانی تفکر اخلاقی سارتر»، معرفت اخلاقی، ش ۲، ص ۵۱-۷۱.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۶۷، «تحلیلی از آزادی انسان در مکتب اگزیستانسیالیسم (قسمت دوم)»، مکتب اسلام، سال بیست و هشتم، ش ۹، ص ۴۹-۵۷.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۶۱، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چ هشتم، تهران، مروارید.
- علوی سرشکی، محمدرضا، ۱۳۹۵، در: www.alavisereshki.Com
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، اندیشه نوین دینی، سال پنجم، ش ۱۶، ص ۱۰۶-۷۹.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، آموزش فلسفه، چ دوازدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، خودشناسی برای خودسازی، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۱.
- نوالی، محمود، ۱۳۷۴، فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یوسفی، علی، ۱۳۹۰، بررسی و نقد انسان‌محوری الحادی از دیدگاه نهج‌البلاغه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.

تأملاتی در باب اومانیسیم

vahidfarahani86@gmail.com

وحید کنگرانی فراهانی / کارشناس ارشد اخلاق کاربردی مؤسسه اخلاق و تربیت

پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳

دریافت: ۹۶/۵/۱۱

چکیده

«اومانیسیم» یکی از جریان‌های فکری مهم در تاریخ اندیشه غرب و مدرنیته بوده که مکاتب مختلف فکری و سیاسی تحت تأثیر آن به وجود آمده است. این تفکر، که به عنوان نقطه افتراق بین تفکر دینی و غیردینی مطرح می‌شود، در عصر نوزایی در غرب و در پرتو ضعف‌های کلیسا در حوزه‌های نظری و عملی، با شعار احیای ارزش‌های انسان و بازگشت به دوران رم و یونان باستان رشد یافته و با بنیان نهادن فلسفه‌های جدید از طریق دکارت و کانت و سایر اندیشمندان غربی، صبغه‌ای فلسفی پیدا کرده و در نهایت، پس از طی چندین مرحله، امروزه در تمام مکاتب و اندیشه‌های غربی جریان و سرپا دارد. این پژوهش می‌کوشد به صورت‌بندی مناسبی از اومانیسیم به عنوان غالب صورت تمدنی غرب و بسترهای تاریخی و شاخصه‌های فکری آن در حوزه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بپردازد. روش این پژوهش استنادی - مطالعاتی و از یافته‌های آن، تبیین چهار دوره تاریخی اومانیسیم و طرح تنافی اومانیسیم با اندیشه دینی است.

کلیدواژه‌ها: اومانیسیم، اصالت انسان، انسان‌گرایی، عقلانیت خودبنیاد، انسان‌محوری.

مقدمه

با خداست، نشان می‌دهد که موضوع جایگاه انسان یکی از اختلافات بنیادین اومانیسیم و تفکر دینی است. فهم ادیان الهی از انسان، مبتنی بر مخلوق بودن انسان و تبعیت از خدای متعال در عمل به شریعت و شکوفایی استعدادهای درونی او در این منظومه است، درحالی‌که در تفکر اومانستی، با حذف آموزه «ربوبیت الهی»، انسان حاکم طبیعت و عقل و تجربه‌های او به تنهایی ظرفیت سعادت‌بخشی برای فرد و جامعه انسانی دارد.

پژوهش پیش‌رو در تلاش است تا با اتکا بر دو رویکرد تاریخی و تحلیلی و تقسیم‌بندی این جریان فکری به ادوار سه‌گانه، به توصیف و صورت‌بندی مناسبی از آن رسیده و در نهایت، نقطه افتراق و اشتراک این تفکر از تفکرات غیردینی را تبیین نماید.

سؤال اصلی این تحقیق چیستی اومانیسیم بوده که ذیل آن سؤالاتی مطرح است:

- ادوار تاریخی اومانیسیم به چه مقاطعی تقسیم می‌شود؟
- شاخصه‌های تفکر اومانستی کدام است؟
- مهم‌ترین اندیشمندان این تفکر چه کسانی هستند؟
- نسبت این تفکر با تفکر دینی چیست؟

در نهایت، برای پاسخ به سؤالات مزبور می‌کوشیم ابتدا تعریفی لغوی و اصطلاحی «اومانیسیم» ارائه دهیم و دو مفهوم «اومانیسیم فلسفی» و «اومانیسیم تاریخی» را ذیل یکدیگر معنا کرده، در بعد تاریخی، به عوامل شکل‌گیری و ادوار اومانیسیم (انسان‌گرایی)، انسان‌محوری و انسان‌خدایی، انسان‌الحادی) بپردازیم. در بعد فلسفی اومانیسیم، شاخصه‌های این تفکر همچون اتکا بر معارف بشری، بریدن از مبتدا و منتها و نگرش‌های خداشناسانه و انسان‌شناسانه، این اندیشه تحلیل خواهد شد، و در بخش پایانی، ناسازگاری این اندیشه با اندیشه دینی را تبیین خواهیم نمود.

تعریف اومانیسیم

واژه «humanism» که به معنای «مکتب اصالت بشر، بشرانگاری، انسان‌مداری، انسان‌گرایی» و مانند آن است، از ریشه «humilis» و واژه لاتین «humus»، به معنای «خاک یا زمین» است. از این‌رو، «homo» به معنای «هستی زمینی» و «humanus» به معنای «خاکی یا انسان» است (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶).

جامعه ایرانی طی یکصد سال گذشته، همواره در حال مواجهه با مدرنیته و مؤلفه‌های آن بوده است. این مواجهه گاه به صورت عملی و در محاورات روزمره و سبک زندگی و گاه در متون، کتب و خروجی‌های جریانات فکری و حتی سیاسی بروز و ظهور داشته است. مواجهه ایرانیان با مدرنیته، که بیشتر در بین روشن‌فکران نمود داشته، دیدگاه‌های مختلفی را رقم زده است. برخی معتقد به طرد کامل مدرنیته به عنوان شیطان و نفی آن بوده و عده‌ای به سوی سرسپردگی کامل به این اندیشه و تمدن حرکت کرده‌اند. در این میان، جریاناتی با تأکید بر مؤلفه‌های مثبت و منفی این تفکر و فرهنگ، به تعامل سنت و دین به عنوان مهم‌ترین مؤلفه سنت و مدرنیته معتقدند.

آنچه می‌تواند در فهم مدرنیته و در نهایت، سنجش‌گری در این حوزه کمک کند، بررسی زمینه تاریخی و مؤلفه‌های اصلی فکری و فلسفی است و اومانیسیم (humanism) یا انسان‌گرایی از جمله نقاط اثرگذار در شکل‌گیری تمدن جدید و مدرنیته به‌شمار می‌آید، تا جایی که برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند: صورت غالب تمدن کنونی جهان صورت اومانیسیم است و آنچه اکنون در همه جهان اسم‌الاسماء است اومانیسیم غرب است (فردید، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

در شناسایی و تبیین اومانیسیم، تلاش‌های متعددی صورت گرفته که عمده آنها با نگرش‌های تاریخی بوده است. ویل دورانت در جلد پنجم کتاب خود، به سیر تاریخی این مکتب پرداخته و همچنین در بیشتر تاریخ‌نگاری‌های صورت گرفته در حوزه فلسفه غرب و تحولات عصر نوزایی از اومانیسیم، اثرات فکری و فرهنگی آن و همچنین اندیشمندان آن یاد کرده است (دورانت، ۱۳۹۱، ج ۵). در فضای فارسی، کتاب دو جلدی **نقدی بر معرفت‌شناسی اومانستی و همچنین خدا و دین در رویکرد اومانستی**، اثر مریم صانع‌پور از جمله آثار است که در این حوزه نگارش یافته است. آنچه این پژوهش بر آن تأکید کرده ارائه گزارشی تاریخی و تحلیلی از این اندیشه است که در آثار پیشین به صورت توأم کمتر به چشم می‌خورد.

بررسی موضوع اومانیسیم و تحلیل تاریخی و فکری آن از آن نظر مهم است که یکی از نقاط افتراق اندیشه دینی و غیردینی است. مقایسه این نگرش با نگرش دینی، که در آن اساس و اصالت هستی

در نهایت، در اندیشه سوفسطاییان (انسان مقیاس همه چیز است) و سقراط (خود را بشناس) و افلاطون و ارسطو به نهایت خود رسید (بورکهارت، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

این اندیشه همانند عصر نوزایی، به عنوان نقطه عطف تمدن غربی از ایتالیا ظهور کرد و در بسیاری از کتب بررسی تاریخ عصر نوزایی، اومانیسیم به عنوان شاخصه اصلی این دوران ذکر می‌گردد. در آن زمان، افراد متمول از گسترش انسان‌گرایی در ایتالیا و سپس سراسر اروپا حمایت کردند. تحت فرمان‌روایی مدیچی‌ها، اومانیسیت‌ها اذهان مردم ایتالیا را شیفته و مجذوب کردند و اندیشه آنها را از دین به فلسفه و از آسمان به زمین معطوف ساختند و غنای فکری و هنری روزگار شرک را به نسلی حیرت‌زده باز نمودند (دورانت، ۱۳۹۱، ص ۸۸). همه تلاش این جریان در بازخوانی سنت‌های رومی و یونانی در علوم و انتشار آن بود و صنعت چاپ و اختراع آن نیز در توزیع و تسریع انتشار این تفکرات نقش بسزایی ایفا نمود.

از سوی دیگر، مسائل گوناگونی به عنوان عوامل مکمل، به رشد این اندیشه در غرب کمک کرد که از جمله مهم‌ترین آنها، عملکرد و برخی از باورهای کلیسا و اعوان و انصار آن بود. یکی از اصول کلیسا «اعتقاد به گناه‌کار بودن انسان» است. این آموزه در قرون میانی، بسیار پررنگ بود و انسان برای پاک‌ی، راهی جز مدد از قدیسین و اعتراف به گناهان و غسل پاک‌ی نداشت. در انسان‌شناسی مسیحیت، انسان به خاطر آلودگی سرشتی خود، صورت کمال‌یافته‌ای نخواهد یافت این آلودگی به خاطر گناه و معصیت طبیعی اوست. این طرز برداشت از انسان و توجیه ناروای ارتکاب گناه، اعتبار و ضمانت اخلاقی دینی فرد و جامعه را تا حدی زیرسؤال می‌برد و زمینه آلودگی بیشتر انسان را فراهم می‌کرد. (رهنمایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). اساساً تأکیدات اومانیسیت‌ها بر بازگشت شأن انسان، واکنشی بود در مقابل فهم کلیسای سده میانه از انسان که او را به خاطر گناه اولیه آدم و حوا، موجودی گناه‌زاده تلقی می‌کرد.

در کنار این باور، رفتارهای متعارض با شعارهای ارباب کلیسا نیز به بدینی اومانیسیت‌ها به دین و باورهای دینی کمک شایانی نمود. ویل دورانت، مورخ تاریخ، در این زمینه اشاره می‌کند:

زمینه اخلاق در میان روحانیون در ادبیات ایتالیا نمودار شده است. بوکاتچو از زندگی هرزه و کثیف آنان از حیث گناهان طبیعی و غیرطبیعی سخن می‌گوید. مازتجو راهبان و کشیشان

در تعاریف صورت‌گرفته از «اومانیسیم»، همواره دو نگاه تاریخی و فلسفی حاکم بوده است. تعاریفی با رجوع به هویت تاریخی این اندیشه معتقدند: اومانیسیم یک جنبش و یک نهضت است که در برهه‌ای از تاریخ اروپا اثرگذار بوده و اومانیسیت‌ها پیگیر حوزه درسی بوده‌اند تا آرایه‌های منطق، ادبیات، ریاضیات و آثار نویسندگان یونانی و رومی را مطالعه کنند، و اومانیسیت کسی بود که این موضوع را ترجمه یا تدریس و یا زمینه‌های تدریس آن را فراهم می‌ساخت (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰). در فرهنگ علمی انتقادی فلسفه، ذیل واژه «صالت بشر» می‌خوانیم: نهضت نفسانی، که به وسیله انسان‌گرایان دوره احیا و تجدد بیان شده، در کوشش است برای بالا بردن مقام نفس انسانی و ارزش دادن به او و انسان‌گرایی جز شوق روزگار باستان (لالاند، ۱۳۷۷، ص ۳۳۰). مورخان تاریخ اومانیسیم را تا قرن دوازدهم میلادی، و مدارس پاریس، به‌ویژه «مدرسه کلیسای شارتر»، به عقب‌تر از آن می‌برند. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۰).

در مقابل این نگرش، برخی از منابع همچون *دائرةالمعارف پیل ادوارز*، ضمن تأکید بر عناصر تاریخی، بر فکری بودن این جریان و اثرگذاری آن در تاریخ غرب تأکید داشته و معتقدند: اومانیسیم جنبش فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم، از ایتالیا آغاز گردید و به کشورهای دیگر اروپایی کشانیده شد. این جنبش یکی از عوامل فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد. همچنین اومانیسیم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶).

بنابراین، در فهم اومانیسیم، گاه «اومانیسیم» به معنای هویت تاریخی و آنچه در عصر نوزایی اتفاق افتاد مدنظر گرفته می‌شود و گاه به جوهره تفکری آن و فهم این جریان از هستی و انسان‌نظر شده که البته یکی با نگاهی تاریخی و دیگری با نگاهی فلسفی شکل گرفته است.

تاریخچه و عوامل شکل‌گیری

شروع و عوامل تاریخی

در سنت تاریخی یونان، نوعی از انسان‌محوری همواره در متن آثار هنری و فکری وجود داشته و انسان در مرکز فرهنگ یونان بوده و حتی خدایان صفات و سجایای انسانی داشته‌اند. فلسفه نیز از پژوهش‌های کیهانی به سمت پژوهش درباره انسان حرکت کرده و

تولد این جریان تنها درصدد بازگرداندن شأن انسان به وی و نفی تلقی‌های ذلیلانه از انسان بود؛ اما در نهایت، دوره‌های بعد، این نگرش ابعاد فلسفی‌تر پیدا کرد و پس از دکارت و شروع فلسفه از انسان، نقطه عطفی در رشد این تفکر در غرب به وجود آمد. براین اساس، سه دوره را می‌توان در سیر تطور این تفکر در غرب مطرح نمود:

دوره اول. اومانیزم به معنای انسان‌گرایی

در این دوره، که عصر نوزایی شروع و مهد تاریخی آن بود، پس از قرون میانی، که انسان‌شناسی مبتنی بر تضعیف جایگاه انسان بر اساس آموزه‌های کلیسا در غرب حاکم گردید و انسان موجودی ذاتاً شرور و زاییده گناه نامیده شد، اومانیزم‌ها در تلاش برای مبارزه با این نگرش از طریق هنر و ادبیات برآمدند. در این مرحله، خدا و معناگرایی نفی نمی‌شد، بلکه تمرکز این جریان بر احیای انسان بود و گرچه انسان‌گرایی بر نوع بشر تأکید داشت، اما پیروان این مکتب وجود خدا را انکار نکردند و بین انسان‌گرایی و مسیحیت تضادی ندیدند و بسیاری از پیشگامان انسان‌گرایی در نوزایی جزو روحانیان کاتولیک بودند (کوریک، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴).

از جمله معروف‌ترین شخصیت‌ها در این دوره، فرانسیسکو پترارک (Francesco Petrarca) است که به عنوان «پدر اومانیزم» نامیده شده و اشعار و نوشته‌هایی در تثبیت شأن انسان و جایگاه رفیع او در هستی سروده است. یکی دیگر از شخصیت‌های مؤثر در این دوره، پیکو دلا میراندولا است که برجسته‌ترین عضو تمام گروه‌های آن دوران بود. شهرت پیکو به سبب خطبه مشهور «مقام انسان» اوست که از جمله تلاش‌های اومانیزم‌ها در قالب انسان‌گرایی به معنای بازگرداندن جایگاه آن است؛ خطبه‌ای که از عنایت ویژه خالق کائنات به انسان سخن گفته و انسان را «نمونه و مرکز جهان» نامیده و اشاره کرده که انسان باید به وسیله اراده آزادی که خدا بدون قید و شرط به او داده است، ذات خود را معین کند (رنдал، ۱۳۵۳، ص ۱۳۶). در این دوره، تفکیک خدای خالق از خدای رب و دبیس‌م رخ نداد و تنها تمرکز جریان بر گفتمان احیای ارزش انسان بود.

دوره دوم. اومانیزم به معنای انسان‌محوری

این دوره از اندیشه اومانیزمی، که پس از دکارت تقویت می‌شد، ضمن گذر از موضوع ارزش و جایگاه ویژه انسان در هستی و

را خدمت‌گزاران شیطان نامیده، اعتیاد آنان به زنا، همجنس‌گرایی، لثامت خرید و فروش مشاغل را بی‌تقوایی ذکر کرد و اذعان نمود که در نظامیان، سطح اخلاق را عالی‌تر یافته، تا در مقامات کلیسایی (دورانت، ۱۳۹۱، ص ۶۰۴).

در چنین وضعیتی که کلیسا نه ظرفیت علمی برای حل تعارضات داشت و نه به لحاظ عملکردی، سابقه مناسبی داشت، در عین حال، خود را واسطه خدا و بشر تلقی می‌کرد و به تفتیش اعتقادات مردم می‌پرداخت، زمینه‌های جریانی تأثیرگذار در غرب شکل گرفت.

در کنار ضعف کلیسا، حمایت‌های خاندان‌های ثروتمند و قدرتمند از جریان اومانیزم، به رشد بیشتر این جریان در ایتالیا و در نهایت، تمدن غرب کمک کرد. خاندان مدیچی، و ویسکوتی از جمله معروف‌ترین خاندان‌ها در این زمینه به‌شمار می‌آیند (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۵، ص ۶۴).

اهداف اومانیزم‌ها

مهم‌ترین هدف این جریان در مقطع زمانی عصر نوزایی و دوران گذار غرب، بر اساس مدعیان خود اومانیزم‌ها، «بازگرداندن شأن انسان به وی» بود؛ امری که در خطابه مشهور مقام انسان، اثر یکی از سران ادبی این جریان به نام پیکودلا میراندولا (Pico della Mirandola) به وضوح به چشم می‌خورد (ر.ک: صانع‌پور، ۱۳۸۴).

بر اساس نگرشی، در عصر نوزایی، روابط انسان با هم‌نوعانش بیش از روابط انسان با خدا مطرح‌نظر قرار می‌گرفت و به جای آرمان کمال الهی، آرمان طبیعی و انسانی اهمیت یافت و مواهب خاکی همچون غنای شخصیت و رشد قوای عقلانی بیش از جهان دیگر اهمیت پیدا کرد (رهنمایی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

اومانیزم‌ها به توانایی‌های عقلانی انسان، که از منظر ارباب کلیسا در مقابل دین قرار داشت، توجه داشتند و عقل و قوای شناختی انسان را نه به عنوان جایگاه شناخت، بلکه به عنوان خاستگاه شناخت قرار دادند. در این تلقی، خرد آدمی می‌تواند جهان مادی را تسخیر کند. این نگرش در مقابل نگرشی بود که انسان را موجودی گناه‌کار و برای رشد و حتی ارتباط‌گیری با خدای خود، نیازمند کلیسا تلقی می‌کرد.

ادوار تاریخی جریان اومانیزم

همان‌گونه که گذشت، اولین تحولات اومانیزم‌ها در دوره‌های اولیه

اندیشه و تفکر محدود تلاش می‌کند تا به شناخت نامحدود نایل شود (صانع‌پور، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱). از تبعات این نگرش، تلقی حاشیه‌ای از خداست. علاقهٔ دکارت به خدا فی‌نفسه نبود، بلکه به خاطر وجود جهان بود. خدا در این نگرش، به طور مصنوعی به صحنه آورده می‌شود تا حقانیت نظریات او را در خصوص جهان تضمین نماید و نقش دیگری ندارد و جای تعجب نیست که فلاسفهٔ بعدی، که نظریات دکارت را قبول داشتند، اما از روش وی پیروی نمی‌کردند، این خدای غیرفعال او را کاملاً از صحنه خارج ساختند (براون، ۱۳۹۲، ص ۴۸).

در این نگرش، عشق به خدا و پرستش بی‌معنا بود و پس از این به طور طبیعی ادیان و فرآورده‌های آنها از صحنهٔ زندگی انسانی حذف شدند و عقل باید به مصلحت‌اندیشی و مدیریت زندگی انسان و تعیین بایدها و نبایدها می‌پرداخت.

ب. ایمانوئل کانت

یکی از فیلسوفانی که در رشد نهضت «اومانیسیم» تأثیر بسزایی داشت ایمانوئل کانت است. وی با کتاب‌های بعد از دورهٔ سکوتش، که تحت عنوان «سه نقد» مطرح می‌شود، بر سر زبان‌ها افتاد و در هیأت اندیشمندان دوران روشنگری و به‌ویژه در آستانهٔ انقلاب بزرگ فرانسه مکرر بر ارزش و شخصیت انسان تکیه می‌کرد. او می‌گوید:

هر انسانی آن اندازه که باید، مقدس نیست؛ اما در شخص او، بشریت باید مقدس شمرده شود. هر چیزی در آفرینش که انسان بخواهد و با آن رفتاری پیش گیرد، می‌تواند وسیله انگاشته شود، جز انسان و هر آفریدهٔ عاقلی که هدف در خود اوست (کانت، ۱۳۸۵، ص ۹۴).

وی با طرح انقلاب کوپرنیکی و خودبنیادی، انسان را به عنوان «قانون‌گذار» معرفی کرد. «کرامت انسان» از مفاهیمی است که در نظام انسان‌شناسی وی بسیار بر آن تأکید شده است.

اصرار و تأکید کانت بر ویژگی انسان و اصالت او هنگامی به اوج می‌رسد که انسان را در رده‌بندی نظام هدف‌ها، دارای ارزش ویژه تعریف کرده و معتقد است: در نظام هدف‌ها، انسان هدف در خود است؛ یعنی هرگز نمی‌توان او را وسیله‌ای برای هیچ چیز و هیچ کس (حتی خدا) دانست، مگر آنکه خود در آن حال نیز هدف باشد. نتیجه‌اش آن است که بشریت شخص ما می‌بایست برای خود ما

مفروغ‌عنه پنداشتن آن، الهیات و تفکراتی را ترویج می‌کرد که در آن انسان نیازی به دین ندارد و با عقل و استعدادهای درونی خود می‌تواند به خود کمک کند. نقطهٔ اوج این دوره در زمان دکارت و کانت بود. شاخصهٔ اصلی این دوره گذر معرفت‌شناختی به سمت انسان به عنوان خاستگاه شناخت بود. در این دوره، اومانیسیت‌ها خدا را موجودی غیرفعال و مفهومی و تنها خالق انگاشتند و برای اثبات اخلاق کانتی و صرفاً با نگاهی ایزاری، براهین اثبات خدا را مطرح کردند. در عین حال، ضمن حذف ربوبیت خدا از الهیات جدید، همه چیز را در پرتو ارادهٔ انسان تعریف نمودند.

همان‌گونه که گذشت، از جملهٔ اثرگذارترین افراد در این دوره، دکارت و کانت بودند در ادامه، گزارشی از آرا ایشان و نحوهٔ اثرگذاری آن بر پیشرفت این دوره ارائه می‌شود:

الف. رنه دکارت

دکارت در برخی از آثار خود، به جایگاه ویژهٔ انسان و سروری و صاحب طبیعت بودن انسان اشاره می‌کند، اما طرح اصلی او در نگاه ویژه به جایگاه عقل در نظام فکری فلسفی‌اش بود.

شروع فلسفهٔ او با «شک» است؛ شکی دستوری که به تعبیر او، برای کنار زدن خاک سست و چنگ زدن به صخره و سنگ سخت است (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۸۵). شک او با هدف بنیان نهادن بنایی جدید در فلسفه و به تعبیر وی جست‌وجوی حقیقت بود. از سوی دیگر، حوزهٔ شک او «همه چیز»، حتی جسم خودش نیز بود.

این شک به طور طبیعی، شامل یافته‌های دینی و آنچه توسط ادیان مطرح شده نیز بود. «کوجیتیوی دکارتی» بنیانی جدید در فلسفه را از انسان شروع و با جملهٔ معروف «من شک می‌کنم، پس هستم» به اوج خود می‌رسد. در این نگرش، شناخت از انسان شروع می‌شود و او محور قرار می‌گیرد؛ اتفاقی معرفت‌شناختی که اومانیسیم را یک قدم جلو می‌برد. در این تلقی خدا آن‌گونه که انسان می‌اندیشد، ترسیم می‌شود؛ نه آن‌گونه که ادیان تعریف می‌کنند و لایه‌های فلسفی‌تر اومانیسیم دورهٔ دوم از همین شک شروع شد.

مؤلفهٔ بعدی طرح دکارت عقلانیت خود بنیاد و بدون رجوع به وحی بود که زمینه‌ساز الهیات طبیعی گردید. در این الگو به جای اینکه شناخت در یک قوس نزولی از مبدأ فیض آغاز و به اشیای عالی برسد، ابتدا از نفس محدود منتهی آدمی آغاز می‌شود و سپس

به اعمال عبادی آن با انسان محوری و آزادی و اختیار انسان در تضاد است، و تعبد به ادیان وحیانی تنها برای انسان‌های عادی و رشد نیافته، که به درجه منورالفکری نرسیده‌اند، مناسب است. از نظر کانت، کارهای دینی همچون دعا و مناجات به قصد تقدیس کردن خدا، کاری نابهنجار و چاپلوسی خداست که عملی ضداخلاقی محسوب می‌شود. اما همین دعا و مناجات با قصد تقویت روحیه اخلاقی مفید است؛ زیرا اگر غایت دین صرف پرستش خدا باشد و اصلاح اخلاقی در آن مغفول واقع گردد، انسان گرفتار اغوای دینی یا دین دروغین است. اعمالی که بنابر سنت، برای جلب رضای خدا انجام می‌شود از قبیل نذر و زیارت اماکن مقدس از نوع اغوای دینی است. دین حقیقی جز کوشش برای اخلاق چیز دیگری نیست (همان ص ۱۲۰).

دوره سوم: اومانیسیم به معنای انسان‌خدایی

پس از تلاش اومانیسیت‌ها در جهت تکریم و حذف تأثیر آموزه‌هایی همچون «گناه نخستین» از ذهن انسان مدرن و در نهایت، در دوره دوم با محوریت دادن به عقلانیت خودبنیاد منهای وحی، این جریان توسط آگوست کنت وارد مرحله سوم گردید. کنت با طرح نگرش‌های اثبات‌گرایانه، زمینه‌ساز جمله معروف نیچه، که «خدا مرده است»، شد و در نهایت، منجر به حذف خداواری در مقاطعی از تاریخ فلسفه غرب گردید.

کنت معتقد بود: دوره الهیات وحیانی و الهیات عقلی و دین طبیعی گذشته است. بدین‌سان، او الهیات وحیانی را مربوط به دوره جهالت آدمی و منسوخ اعلام کرد و الهیات عقلی و دین طبیعی را نیز به دوره عقلانی و فلسفه (نوجوانی انسان) نسبت داد و غیرعلمی خواند (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

براساس همین مسائل، کنت در سال‌های واپسین عمرش، دینی را تبیین و تشریح کرد به نام «دین انسانیت». شهرت وی بیشتر مربوط به همین بنیاد دینت جدید وی است. او بر اساس همین نگاه، که پرداختن به مسئله خدا و ادیان خارج از دسترس مشاهده و تجربه غیرعلمی است، دین انسانیت را ساخت. به عقیده وی، عصر حاکمیت انسان فرارسیده و دوران حکومت و اقتدار خدا گذشته است (همان، ص ۱۳۵). پس از حذف خدا از منظومه فکری بشر، آگوست کنت تلاش کرد این خلأ را از طریق دیانت خودساخته پر کند. او خود را پیامبر دین خودساخته‌اش معرفی نمود و برای این مذهب

مقدس باشد؛ زیرا انسان حامل قانون اخلاقی است [که مقدم بر دین است] (همان، ص ۱۲۰).

به عقیده کانت، انسان در مقام خلق، صورت برای ماده و به عنوان فاعل شناسا (سوژه) عامل اصلی شناخت و معرفت است. در این نگرش، جهان تابع قوانین اندیشه ماست و ما عالم را طوری می‌شناسیم که می‌توانیم بشناسیم، و سوژه (انسان) به عالم معنا می‌دهد؛ نگرشی که از آن به «سوبژکتیویسم» تعبیر شده است. پس از این، کانت شروع به انتقاد از فهم از متافیزیک کرد. او معتقد است: به طور کلی، مفاهیمی همچون «خدا» وجود دارد. انسان‌ها روح‌های فناپذیر دارند، نمی‌توان فهمید؛ زیرا در تجربه حسی نمی‌گنجد به نظر وی، می‌توان اینها را تعقل کرد؛ زیرا سودمند، الهام‌بخش و بسیار مفیدند، ولی نمی‌توانند موضوع معرفت قرار گیرند (کالینسن، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷). کانت در نوشته‌های خود، براهین بودشناسانه، برهان‌شناسانه و برهان طبیعی الهی را نقد و غیرمفید برای اثبات خدا معرفی کرد.

این نگرش‌ها و تأکید بر عدم اثبات موضوعات دینی، از قبیل بقای روح و وجود خدا، کشیشان آلمانی را به شدت برآشفته، تا جایی که به تعبیر ویل دورانت، نام سگان خود را به ایمانوتل کانت تغییر داده بودند. در نهایت، کانت در نقد عقل عملی به اثبات خدا، می‌پردازد؛ اما خدایی که در دفاع از برهان اخلاقی وی به کار آید. به دیگر سخن، خدا، که در فلسفه دکارت ابزار شناخت بود، در تفکر کانت، ابزاری در جهت فعل اخلاقی به‌شمار می‌آید. نتیجه چنین نگرشی فهم انسان‌محورانه از خدا، دین و مسائل مربوط به آن است، وی معتقد بود: دین برای زندگی کردن است، نه زندگی برای دین داشتن؛ و دینی که نتواند جواب‌گوی نیازمندی‌های زندگی زمان خود باشد، حق طبیعی آن حذف از صحنه زندگی است (کانت، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴).

در نهایت، پروژه «اومانیسیم» در مرحله دوم، با تبیین کانت از عقل به عنوان مرجع ارزش‌گذاری انسان و تعیین «باید» و «نباید» به اتمام رسید و انسان بی‌نیاز از دین معرفی شد و وی رشد انسان‌رشدیافته متجدد را از خدا به عنوان ناصح آسمانی یا ایجادکننده محرک برای انسان بی‌نیاز دید و معتقد شد: انسان متجدد باید به آنچه عقلش می‌گوید گوش فرا دهد. در نظر او، انسان آزاد برای درک و انجام وظایفش، به وجودی دیگر در بالای سرش یا محرکی جز قانون نیاز ندارد (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

از منظر او، پذیرش دین وحیانی مبتنی بر مکاشفات الهی و تعبد

۲. بریدن از مبدأ و منتها و تأکید بر دنیا

یکی دیگر از بنیادی‌ترین اصول تفکر اومانیستی «حذف مبدأ و منتها و توجه به حال و شرایط فعلی انسان و لذات انسانی» است و اومانیست‌های دوره اول به صراحت بر لذت‌جویی و کام‌جویی بشر از دنیا تأکید کرده‌اند. امروزه حتی عرفان‌های متأثر از اندیشه‌های اومانیستی نیز، که با عنوان «جنبش‌های نوظهور معنوی» مطرح می‌شوند، متأثر از این فضا، بر معنویت بریده از مبدأ و مقصد تأکید می‌کنند و موضوع «در حال زیستن» از جمله دغدغه‌های این نوع عرفان‌هاست. در فلسفه‌های متأثر از ادیان، مسائلی همچون معاد، وجود و موجود، حادث و قدیم بودن عالم و اساساً سؤالات «از کجا آمده‌ام» و «به کجا می‌روم» از دغدغه‌های اصلی است. این سؤالات در فلسفه‌های اومانیستی به «چه کنم» فروکاهیده می‌شود و دو سؤال اساسی که در تعیین «چه کنم» نقش اساسی ایفا می‌کند، حذف می‌شود. بر این اساس، سکولاریزم در ابعاد فلسفی و زیر بنایی آن، از اندیشه‌هایی است که تحت تأثیر اومانیسم در نهاد فلسفه‌های امروزی شکل گرفته است.

۳. خداشناسی و انسان‌شناسی

می‌توان اومانیست‌ها را به دو گروه «ملحدانه» و «غیرملحدانه» تقسیم کرد. در فضای ملحدانه، افرادی همچون سارتر و نیچه بیشترین اثرگذاری را داشته‌اند. در فضای تفکر دوم، اندیشه «دئیسم» رشد یافت که طی آن، خدا موجودی بیشتر مفهومی و غیرمؤثر در زندگی انسان گردید. در این تفکر، خدا تنها خالق است که پس از خلق، ارتباطش با عالم قطع شده است؛ اندیشه‌ای که با عنوان «خدای ساعت‌ساز» مطرح گردید. تأکیدات اومانیست‌ها بر «اراده» و «آزادی»، به‌ویژه در دوران پس از سارتر ناشی از خلأ اراده الهی در هستی است.

از سوی دیگر، انسان‌شناسی اومانیستی با خیر تلقی کردن طبیعت و ذات بشر، او را تصمیم‌گیر نهایی در تعیین بایدها و نبایدها تلقی می‌کند. در این تلقی، عقل و استعداد‌های انسانی برای هدایت انسان کافی است، بر خلاف ادیان که در وجود انسان، ابعاد هم‌ترسیم می‌کنند که نیازمند تعدیل و کنترل است.

بر اساس شاخصه‌هایی که عنوان شد، اومانیسم یکی از چالشی‌ترین اندیشه‌ها در مقابل اندیشه دینی است و تعارضات

جدید، تقویم، تعطیلات و شعائر و حتی معبدی برای پرستش انسان در نظر گرفت. دین وی به سرعت در اروپا انتشار یافت و کلیساهای این آیین جدید در برخی ممالک، به‌ویژه در انگلستان، بر پا شد. در نگاهی کلی به سه دوره اومانیسم و سیر سه‌گانه از دوران اول تا دوران سوم، انسان ذاتاً گناه‌کار که هیچ شأنی در هستی نداشت، محور هستی قرار داده شد و در نهایت، دین انسانی بر محور او شکل گرفت. آلبر کامو (Albert Camus)، فیلسوف فرانسوی، این مراحل را در جمله‌ای بیان می‌کند:

در انقلاب متافیزیکی، پس از اعتراض به مشروعیت خدایگان جهان، باید او را سرنگون کرد. انسان باید جایگاه خود را به دست آورد؛ چون اگر خدا و جهان و جاودانگی وجود نداشته باشد انسان نوین مجاز است خدا نشود؛ اما «خدا شدن» یعنی: به رسمیت نشناختن هر قانون دیگری جز قانون خویشتن (کامو، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

شاخصه‌های تفکر اومانیسم و نسبت آن با اندیشه دینی

اگر معتقد به جاری و ساری بودن تفکر اومانیستی فراتر از مکان و تاریخ باشیم، به نظر می‌رسد که این تفکر شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی دارد که امروزه در متون و اندیشه‌های غربی قابل ردیابی و رصد است.

۱. اتکا بر معارف بشری

یکی از چالش‌های اصلی بین اندیشه اومانیستی و اندیشه دینی حوزه معرفت‌شناسی است. در اندیشه اومانیستی، انسان خاستگاه شناخت تلقی می‌شود، نه جایگاه شناخت.

در این تفکر، انسان محور عالم قرار گرفت؛ معرفت و شناخت از او شروع شد و سریان پیدا کرد. این در حالی است که در اندیشه دینی، انسان جایگاه شناخت است و همه شناخت‌های هستی بر محور او نیست، و معرفت و شناخت از ذات لایزال الهی سرچشمه می‌گیرد، و انسان به عنوان موجودی در بین سایر موجودات عالم، یک شناخت‌گر محسوب می‌شود. در این فضا، در دوره دوم اومانیسم، «عقل» به عنوان اساسی‌ترین منبع و سنجشگر زندگی انسان و مبدع بایدها و نبایدها شد؛ عقلی که در همه حوزه‌ها وارد شد و خود را بی‌نیاز از وحی تلقی کرد.

منابع.....

ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، «انسان در نگاه اسلام و اومانیسم»، قیسات، ش ۴۴، ص ۵۱-۷۰.

ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت. براون، کالین، ۱۳۹۲، *فلسفه و ایمان مسیحیت*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.

بورکهارت، یاکوب، ۱۳۸۹، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو. دکارت، رنه، ۱۳۹۰، *گفتار در روش*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، مهر دامون.

دورانت، ویل، ۱۳۹۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه صفدر تقی‌زاده، تهران، بهنود. دیویس، تونی، ۱۳۸۷، *اومانیسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

رنال، هرمن، ۱۳۵۳، *سیر تکامل عقل‌نویس*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۸۸، *غرب‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. شفیعی سروستانی، اسماعیل، ۱۳۸۵، *داستان ورزش غرب*، چ چهارم تهران، هلال.

صانع‌پور، مریم، ۱۳۷۸، *نقدی بر معرفت‌شناسی اومانیستی*، تهران، معاصر. —، ۱۳۸۴، «اومانیسم و حق‌گرایی»، *علوم سیاسی*، ش ۲۹، ص ۷-۲۸.

—، ۱۳۸۹، *خدا و دین در رویکرد اومانیستی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. فردید، احمد، ۱۳۸۱، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمانی*، به کوشش محمد مرادپور، تهران، مؤسسه چاپ و نشر نظر.

کالینسن، دایانه، ۱۳۸۰، *پنجاه فیلسوف بزرگ*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطائی. کامو، آلبر، ۱۳۹۴، *انسان طاعی*، ترجمه مهد ایران‌طلب، تهران، قطره.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۵، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، نورالثقلین. —، ۱۳۹۴، *دین در محدود عقل تنها*، ترجمه منوچهر صافی‌دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.

کوریک، جیمز، ۱۳۸۰، *رنسانس*، ترجمه آریتا یاسائی، تهران، ققنوس. لالاند، آندره، ۱۳۷۷، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوس ایران.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مختلفی با اندیشه دینی دارد؛ زیرا در تمام شاخصه‌های فوق، دین به سمت و سویی متفاوت از اندیشه اومانیستی اشاره داشته و امکان اجتماع این دو اندیشه، حتی در حوزه اول، که انسان‌گرایی به معنای ارزش‌گذاری برای انسان باشد، نیست؛ زیرا اومانیست‌ها در مرحله اول انسان‌گرایی، شان و جایگاه انسانی را متفاوت با آنچه در دین است، تبیین و تفسیر می‌کنند. در قرآن کریم، از مقام انسان و ارزش او بحث شده (اسراء: ۷۰) و جهان مسخر انسان (ابراهیم: ۳۲ و ۳۳) و از سجده ملائکه به عنوان یکی از موجودات مقرب الهی بر انسان سخن به میان آمده (حجر: ۳۰) و در نهایت، انسان خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین مطرح گردیده (توبه: ۳۰) و حتی از روح الهی در او دمیده شده است (ص: ۷۲). اما همین انسان باید در مقابل خدای متعال به عنوان خالق و مالک هستی سر تعظیم فرو بیاورد و به عبودیت خدا افتخار کند (یس: ۶۱)؛ انگاره‌ای که با اومانیسم در هیچ سطحی قابل جمع نیست.

براین اساس، سایر سطوح اومانیسم، از جمله آنچه در مرحله دوم عنوان گردید، با مبانی دینی سازگار بود؛ زیرا عقل خودبنیاد بشری تنها تا محدوده‌ای توان برنامه‌ریزی داشت و تنها به عنوان یکی از منابع معرفتی از آن یاد شد، نه به عنوان تنها منبع ارزش‌گذاری، و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی از شئون خدای متعال است. هیچ شخص دیگری به جز خدا این حق را اصالتاً ندارد؛ زیرا آنکه امر و نهی می‌کند، باید حقی داشته باشد و مردم بر دیگران چه حقی دارند؟ همه در پیشگاه الهی یکسان هستند. خداست که مالک همه انسان‌هاست و انسان‌ها با همه وجود، به او تعلق دارند و اوست که بر همه انسان‌ها حق امر و نهی دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷).

نتیجه‌گیری

اومانیسم نهضتی تاریخی است که در نهایت، با تبدیل به نوعی فلسفه به عنوان یکی از زیرساخت‌های بنیان فکری تمدن غرب مطرح گردید و توسط افرادی همچون دکارت، کانت و آگوست کنت در ادوار سه‌گانه بسط پیدا کرد. این اندیشه با شاخصه‌هایی همچون اتکا بر معارف بشری، بریدن از مبدأ و منتها و تفسیری متفاوت از خدا و انسان، به عنوان اندیشه‌ای در مقابل اندیشه دینی مطرح شد.

تلازم علی و معلولی و رابطه آن با اختیار

e.qnaeini@gmail.com

کلیه عزت غروی نائینی / سطح چهار فلسفه اسلامی حکمت متعالیه جامعه الزهراء

Sarbakshshi50@Yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۰

دریافت: ۹۶/۴/۲۹

چکیده

رابطه اختیار با قاعده فلسفی جبر «علی و معلولی» یکی از مسائلی است که از مدت‌ها پیش محل نزاع میان اندیشمندان اسلامی، از حکما و متکلمان و اصولیان است. مشهور حکمای اسلامی اختیار را منافی با این قانون عقلی و ضروری نمی‌دانند، اما بیشتر متکلمان آن را منافی با اختیار دانسته‌اند. از این رو، قانون «جبر علی و معلولی» را باطل دانسته‌اند. برخی از اصولیان هم قایل به تفصیل در این قاعده شده و معتقدند که این قانون فقط در علل طبیعی و مادی جریان دارد و بر فوعل مختار جاری نمی‌گردد. با توجه به اینکه موضوع این مقاله مسئله‌ای است که باید در آن به آثار فیلسوفان و اندیشمندان و صاحب‌نظران این عرصه مراجعه می‌شد، از حیث جمع‌آوری مطالب، کتابخانه‌ای و از حیث روش، توصیفی - تحلیلی و از حیث هدف بنیادی است. این مقاله ضمن تبیین قانون فلسفی «جبر علی و معلولی» و اثبات آن، دیدگاه مخالفان و ادله آنان را تحلیل و بررسی کرده و برای رفع شبهه ناسازگاری ظاهری موجود میان اختیار و قانون عقلی «جبر علی و معلولی» یا «تلازم علی و معلولی» کوشیده است. با تأمل در این اصل و قانون عقلی و تحلیل آن روشن می‌گردد که حق با مشهور حکماست که هیچ معلولی امکان تخلف از علت تامه خود ندارد و با وجود علت تامه، تحقق معلول، حتمی و قطعی است. این قانون عقلی استثنابردار نیست، حتی در خصوص فوعل مختار. پذیرش آن هم هرگز مستلزم جبر نیست، بلکه بعکس، اگر این قانون را در خصوص فوعل مختار نپذیریم اختیار فاعل زیرسؤال می‌رود؛ زیرا تخلف فعل از اراده لازم می‌آید و این با علیت اراده فاعل مختار برای وقوع فعل منافات دارد.

کلیدواژه‌ها: اصل علیت، ضرورت علی و معلولی، تلازم علی و معلولی، اختیار، اراده، الشیء ما لم یجب لم یوجد، ترجیح بلامرجح.

مقدمه

پرسش اصلی که این تحقیق به دنبال پاسخ آن است، عبارت است از اینکه: چگونه می‌توان میان قاعده «ضرورت علی و معلولی» و «اختیار فاعل» جمع کرد؟ برای تبیین دقیق مفاد این پرسش، لازم است به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده شود:

۱. مفهوم «ضرورت علی و معلولی» چیست؟
۲. معنای «اختیار» چیست؟
۳. معنای «اراده» چیست؟
۴. تفاوت اختیار و اراده در واجب‌تعالی و انسان چیست؟

مفاهیم و اصطلاحات اساسی

اصطلاحات اساسی و مفاهیم مرتبط با بحث عبارتند از:

۱. قانون اصل «علیت» و برخی فروع و شاخه‌های آن؛
۲. معنای «اختیار» و «اراده» و تفاوت آن دو در واجب‌تعالی و انسان.

۱. «قانون علی و معلولی»

«قانون علی و معلولی» عبارت است از اینکه هر معلول و پدیده‌ای نیاز به علتی دارد؛ یعنی هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت است. به عبارت دیگر، وجود معلول در خارج، حکایت از وجود علتش دارد. پس هیچ معلولی نمی‌تواند بدون علت تحقق پیدا کند. این قانون یک قانون بدیهی و عمومی است و یکی از قوانین عقلی بوده که از ارکان و پایه‌های کلی قواعد و قوانین همه علوم است؛ زیرا نفی قانون قطعی علی و معلولی مستلزم آن است که پیدایش حوادث و رخدادهای جهان بدون علت و سبب باشد؛ یعنی هر پدیده‌ای خود به خود و بدون آنکه چیزی در تحقق آن دخالت داشته باشد به وجود آید، و این به معنای پذیرش صدفه و اتفاق است که امتناع آن از ضروریات عقلی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۲؛ مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸).

با تأمل در مفاد اصل «علیت» و «قانون علی و معلولی»، ذهن چند فرع و شاخه دیگر از این اصل کلی به دست می‌آورد که در اینجا، فروعی که مرتبط با بحث این مقاله است ذکر می‌شود: یکی از احکام و فروع قانون «علیت و معلولیت» این است که علت به معلول ضرورت و وجوب می‌دهد. این بدان معناست که با وجود علت تامه شیء، تحقق معلول، ضروری و تخلف‌ناپذیر است. این قانون از تحلیل مفهوم «علت»،

قاعده «ضرورت علی و معلولی» یا «جبر علی و معلولی» یکی از فروع اصل «علیت» و به باور بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه، از قواعد بدیهی عقل است. این قاعده بیان می‌کند که با وجود علت تامه، تحقق معلول واجب و ضروری است و تخلف معلول در صورت وجود علت تامه محال است؛ همچنان که با نبود علت تامه، تحقق معلول ممتنع و محال است. این قاعده با معنای «اختیار» تناقض ظاهری دارد؛ زیرا معنای «اختیار» آن است که انجام فعل و ترک آن برای فاعل مختار مساوی است، و حال آنکه طبق قاعده «ضرورت علی و معلولی»، اگر علت تامه فعل محقق گردد، تحقق فعل ضروری است و فعل به طور قطع موجود می‌گردد و اگر علت تامه فعل محقق نگردد، تحقق آن ممتنع است و فعل موجود نمی‌گردد و از این رو، دیگر جایی برای اختیار فاعل باقی نمی‌ماند.

شبهه ناسازگاری قاعده «ضرورت علی و معلولی» با اختیار فاعل مختار موجب شده است تا برخی از اندیشمندان اسلامی منکر قاعده «ضرورت علی و معلولی» شوند؛ زیرا آن را منافی با اختیار واجب‌تعالی و اختیار انسان دانسته‌اند. برخی دیگر تن به جبر داده‌اند، لیکن پذیرفتن هریک از این دو نظریه تالی فاسدهایی دارند؛ زیرا انکار قانون «ضرورت علی و معلولی» موجب انکار اصل «علیت» می‌گردد، و حال آنکه اصل «علیت» یک اصل بدیهی و عمومی است. همچنین انکار اختیار در واجب‌تعالی، موجب جبر در افعال الهی می‌گردد، و حال آنکه هیچ چیزی ورای ذات الهی نیست تا او را بر فعلی مجبور سازد. مجبور بودن انسان هم برخلاف وجدان و آن چیزی است که ما در خود با علم حضوری می‌یابیم. علاوه بر آن، سلب اختیار از انسان مستلزم عبث و لغو بودن تکلیف، ثواب و عقاب و وعد و وعید می‌گردد.

با توجه به اهمیت این موضوع، ضرورت ایجاد کرد که این مسئله را دقیق، از لحاظ علمی بررسی کنیم تا تنافی ظاهری میان قاعده «ضرورت علی و معلولی» و «اختیار فاعل» حل و رفع گردد. در رابطه با این موضوع، مقاله‌های مشابهی به رشته تحریر درآمده، لیکن جامع همه ابعاد و جهات این موضوع نیستند. از این رو، در مقاله حاضر سعی شده است پس از تبیین و تفسیر مفاهیم و اصطلاحات اساسی بحث، دیدگاه موافقان و مخالفان قاعده ضرورت و ادله هریک تحلیل و بررسی شود و در نهایت، نظر صحیح و مختار ارائه گردد.

استنتاج می‌شود؛ زیرا هرگاه علت یک پدیده به نحو کامل و مطلوب به وجود آید و هیچ مانعی برای تحقق معلول وجود نداشته باشد در این فرض، وجود معلول قطعی خواهد شد. این قانون را نیز جمهور حکما امری ضروری و بدیهی دانسته‌اند که قابل انکار نیست و مخالفت با آن را مخالفت با یک قانون عقلی می‌دانند. این قانون، قانون «ضرورت یا تلازم یا جبر علی و معلولی» خوانده می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۳-۹۴؛ مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۷-۵۵).

نکته قابل تأمل آن است که ضرورت علی و معلولی دارای دو وجه است:

۱. وجهی که در مباحث مواد ثلاث مطرح می‌گردد تحت عنوان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» که بیان‌کننده ضرورت بالغیر معلول از ناحیه علت تامه آن است؛ بدین معنا که وجود معلول تا وقتی از ناحیه علت تامه واجب نگردد، موجود نمی‌شود؛ یعنی معلول نخست از ناحیه علت تامه وجوب پیدا می‌کند و سپس موجود می‌شود. حکما این ضرورت را «ضرورت سابق» می‌نامند؛ البته ضرورت دیگری نیز برای ممکن از ناحیه علت تامه هست و آن «ضرورت لاحق» است؛ یعنی ضرورت و وجوبی که پس از وجود و تحقق معلول است.

۲. وجهی که در مباحث علت و معلول تحت عنوان «ضرورت وجود معلول در ظرف وجود علت تامه» مطرح می‌گردد و آن را «قاعده تلازم علی و معلولی» می‌خوانند. حکما این ضرورت را «ضرورت بالقیاس» می‌نامند.

ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «وجود کل معلول واجب مع وجود علت، و وجود علت واجب عنه وجود المعلول، و هما معاً فی الزمان او الدهر...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۷۱).

صدرالمآلهین نیز در این باره می‌گوید: «اعلم، أن کل ممکن محفوف بالوجوبین، أحدهما الوجوب السابق و هو کون علتیه بحیث یجب لها التأثير و الإیجاد، و الثانی الوجوب اللاحق و هو الضرورة بشرط المحمول، فإن کل موجود حین وجوده یمتنع أن یصیر معدوماً لإستحالة اجتماع النقیضین (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۲ ص ۷۰۷؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۶-۲۲۷).

بنابراین، هر ممکنی دارای دو ضرورت است:

۱. ضرورت سابق؛ و آن ضرورتی است که از ناحیه علت تامه پیش از تحقق معلول به او افزوده می‌گردد که موجب می‌شود معلول

از حالت تساوی خارج شده، محقق گردد.

۲. ضرورت لاحق؛ ضرورتی است که به معلول، پس از موجود شدن ملحق می‌گردد و در اصطلاح، به آن «ضرورت بشرط محمول» می‌گویند؛ یعنی مادام که ممکن بالفعل موجود است، وجود برای آن ضرورت دارد و ممتنع است با عدم جمع شود.

از مطالب گفته شده به دست آمد که بر اساس قانون «علیت»، هر معلولی نیازمند علت بوده و وجودش متوقف بر وجود علت است. بدین‌روی، تحقق معلول بدون علت محال است، و از قانون «علیت» قانون دیگری به نام قانون «ضرورت علی و معلولی» متفرع می‌گردد که بیان‌کننده دو ضرورت است:

۱. ضرورت بالغیر؛ که در این باره دوگونه ضرورت بالغیر قابل تصور است:

الف. ضرورت سابق؛ که ضرورت پیش از وجود معلول از ناحیه علت تامه است.

ب. ضرورت لاحق؛ که ضرورت پس از به وجود آمدن معلول از ناحیه علت تامه است.

۲. ضرورت بالقیاس؛ که عبارت است از اینکه بین وجود معلول و وجود علت تلازم طرفینی برقرار است؛ یعنی وجود معلول هنگام وجود علت تامه واجب است. از سوی دیگر، وجود علت تامه نیز هنگام وجود معلول واجب است. به عبارت دیگر، قاعده «تلازم علی و معلولی»، نشان‌دهنده تلازم ضروری میان علت تامه و معلول در وجود است، که وجود هریک با وجود دیگری ضروری است. ولی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیان‌کننده ضرورت بالغیر معلول از ناحیه علت تامه آن است؛ یعنی فقط به جنبه تعلق معلول به علت و ضرورت یافتن معلول از ناحیه علت توجه دارد؛ معلول تا زمانی که به حد ضرورت نرسد و تحقق آن از ناحیه علت واجب نگردد، موجود نمی‌شود. پس معلول نخست وجود برایش ضروری می‌گردد و سپس موجود می‌شود.

در اینجا، یک نکته قابل توجه است و آن اینکه مسئله «ضرورت سابق» در کتب فلسفی به دو صورت «ضرورت سابق علی و ضرورت سابق معلولی» مطرح گردیده که تفاوت آن با «ضرورت لاحق» در این است که این ضرورت وصف حال متعلق موصوف است، ولی «ضرورت لاحق» وصف حال موصوف است (همان، ص ۲۶۴).

ضرورت سابق علی (وجودی) به علت برمی‌گردد و بر اساس

براساس گرایش درونی و میل و رضایت خود فاعل باشد و هیچ عاملی او را وادار به انجام فعل نکند.
 ۳. اختیار در برابر اضطرار، و آن عبارت است از اینکه انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد.
 ۴. اختیار به معنای انتخاب و گزینش، و آن عبارت است از اینکه فاعل از میان دو نوع گرایش متضاد، یکی را بر دیگری ترجیح دهد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۶).

ب. معانی «اراده»

«اراده» نیز معانی متعددی دارد:

۱. «اراده» به معنای دوست داشتن و پسندیدن؛
۲. «اراده» به معنای تصمیم بر انجام کار و قصد کردن که متوقف بر تصور و تصدیق به نوعی فایده برای آن است. این معنا از «اراده» درباره موجودات غیرعقل هم به کار می‌رود و فعل غریزی نفس است.
۳. «اراده» به معنای تصمیم و عزم بر انجام کار که ناشی از ترجیح عقلانی باشد. این معنا از اراده اختصاص به موجودات عاقل دارد و مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی قرار می‌گیرد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۵).

۳. تفاوت «اختیار» و «اراده» در واجب تعالی و

انسان

اختیار از مبادی قدرت، بلکه مقوم و سازنده حقیقت قدرت است که به نحو اعلا و اتم در ذات حق تعالی وجود دارد و جزو صفات ذاتی اوست. به عبارت دیگر، اراده حقیقی و ذاتی فقط از آن خداوند است و دیگر موجودات در اختیار خود مجبورند و اختیار خود را از جانب حق تعالی دریافت می‌کنند (ر. ک: صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ج ۶ ص ۲۶۵). صدرالمآلهین در این باره می‌گوید: «فاعل مختار کسی است که فعل خود را از روی علم و اراده انجام می‌دهد» (همان، ص ۲۸۲). اما اراده را در واجب تعالی به معنای «حب» (دوست داشتن) و «رضا» (پسندیدن) دانسته‌اند که در مقام ذات، همان محبت خداوند نسبت به ذات خویش و کمالات آن است، و در مقام فعل، عبارت است از: رضای الهی به وقوع فعل. اما اراده در انسان، کیفیت و حالتی نفسانی است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۵ و ۹۰). به نظر می‌رسد حق آن است که اراده یک صفت ذاتی است و اطلاق این

قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، باید گفت: «الشیء ما لم یتحقق علته التامه لم یوجد» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۵۴-۲۵۶) یعنی تا زمانی که علت تامه معلول تحقق پیدا نکند، معلول ایجاد نمی‌شود.

«ضرورت سابق معلولی» (ماهوی) از حیث انتساب وجود ماهیت به وجود علت است؛ یعنی تا علت وجود را برای ماهیت معلول واجب نکند، نمی‌تواند آن را ایجاد نماید؛ زیرا ماهیت نسبتش به وجود و عدم یکسان است و ترجیح یکی از دو طرف متساوی بدون مرجح، محال است. این مطلب تحت عنوان قاعده «ترجیح بلامرجح» مطرح می‌گردد. این قاعده نیز یکی از فروع اصل «علیت» و بیان‌کننده آن است که تحقق هر پدیده ممکن نیاز به مرجحی دارد، و تحقق پدیده ممکن بدون مرجح محال است. دلیل بر این مطلب را می‌توان به طور خلاصه چنین تقریر کرد:

نسبت ممکن به وجود و عدم یکسان است. بنابراین، گرایش ممکن به یکی از دو طرف وجود یا عدم از ناحیه خودش نیست. از این رو، محال است ممکن بدون مرجح موجود شود؛ زیرا اگر ممکن با اینکه امکان عدم را دارد موجود شود، سؤال از وجود یافتن آن قطع نمی‌گردد، تا آنکه تمام راه‌های عدم بر روی معلول بسته شود و معلول به حد وجوب و ضرورت برسد. پس برای خروج ممکن از حالت تساوی، نیاز به مرجحی است و آن مرجح همان علت تامه است که وجود معلول را ایجاب می‌کند (ر. ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۴-۷۵).

۲. «اختیار» و «اراده»

برای تبیین رابطه ضرورت علی و اختیار و ارائه راه‌حلی مناسب برای دفع ناسازگاری ظاهری، که میان ضرورت علی با فاعل‌های مختار به نظر می‌رسد، لازم است ابتدا معانی «اراده» و «اختیار» و تفاوت آن دو در واجب تعالی و انسان روشن شود:

الف. معانی «اختیار»

«اختیار» معانی متعددی دارد:

۱. اختیار در برابر جبر محض، و آن عبارت است از اینکه فاعل ذی‌شعور فعل را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام دهد.
۲. اختیار در برابر اکراه، و آن عبارت است از اینکه انتخاب فعل

دیدگاه موافقان قاعده «ضرورت علی و معلولی»
 جمهور حکمای اسلامی به عنوان موافقان قاعده «ضرورت علی و معلولی» و بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معتقدند: نظام هستی نظامی ضروری است و استثناپذیر نیست. از این رو، شامل افعال فاعل مختار، که جزئی از حوادث این جهان است، می‌گردد و این موضوع هیچ منافاتی با آزادی و اختیار فاعل مختار ندارد. از این رو، آنان نه تنها هیچ نوع ملازمه‌ای میان قانون «ضرورت علی و معلولی» و جبر در افعال نمی‌بینند، بلکه همچنین هیچ ملازمه‌ای میان عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار فاعل قایل نیستند. بنابراین، طبق اصل «ضرورت علی و معلولی»، هیچ پدیده‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی‌شود. بدین روی، هر معلولی اگر علت تامه‌اش محقق شود تحققش ضروری خواهد بود، و چنانچه تحقق نیابد محال است، و اگر علت تامه آن تحقق نداشته باشد، خواه به سبب فقدان شرایط یا وجود موانع، تحقق نیافتنش ضروری خواهد بود. به عبارت دیگر، تحقق یافتن آن در چنین فرضی محال است. پس هر موجود ممکنی، که در این جهان تحقق پیدا می‌کند، از وجود علت تامه آن حکایت دارد، و در صورت عدم تحقق آن، از فقدان علت تامه حکایت دارد.

فلاسفه برای اثبات نظریه «تلازم علی و معلولی» و ضرورت علی پیشین، دلایلی اقامه کرده‌اند؛ از جمله:

۱. اگر ممکن با وجود علت تامه‌اش، واجب نگردد و بر همان حالی که قبل از علت تامه‌اش بود باقی بماند، علت تامه، علت تامه بالفعل نخواهد بود.

بیان استدلال: اگر علت تامه یک شیء موجود باشد، ولی آن را واجب نکرده باشد، هنوز هم در حالت امکان قرار دارد، و امکان هم سبب احتیاج به علت است. پس هنوز نیازمند به علت دیگری غیر از علت تامه مفروض است. این امر اولاً، بدین معناست که علت مفروض که تامه فرض شده بود، تامه نباشد که خلاف فرض و مستلزم تناقض است. ثانیاً، مستلزم این است که هرگز معلول موجود نباشد؛ زیرا نقل کلام به علت دوم می‌شود. و اگر فرض شود هنوز معلولش ممکن است و امکان هم سبب احتیاج به علت است، پس هنوز معلول در حالت امکان قرار دارد. بنابراین، هنوز به علت دیگری نیاز دارد و این نیاز برآوردنی نیست. بنابراین، تا وقتی علت معلول را واجب نکند، امکان ندارد آن را موجود کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۷ الف،

صفت بر خداوند به این معناست که او ذاتاً فاعل مختار است؛ یعنی فعل او تحت قهر و جبر هیچ قاهری نیست. پس اراده حق تعالی چیزی جز مختار بودن او نیست. درباره انسان نیز اراده نشانه اختیار ذاتی اوست، اما هنگامی که انسان می‌خواهد این اراده را اعمال کند نیاز به یک سلسله مقدمات دارد، و حال آنکه در خصوص خداوند، نیاز به این مقدمات نیست؛ زیرا واجب تعالی در اعمال اراده برای وقوع فعلش، نیاز به هیچ امری ماورای ذات خود ندارد، بلکه اراده‌اش همان تحقق فعلش است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۶).

در اینجا، مناسب است توضیحی درباره افعال اختیاری انسان داده شود: هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود مبتنی بر چند مقدمه است: ابتدا انسان فعل را و سپس فایده فعل را تصور می‌کند، سپس فایده را تصدیق می‌نماید. پس از آن انسان در درون خود، شوقی نسبت به اثر نهایی فعل پیدا می‌کند و در اثر تأمل و مقایسه و سنجشی که نسبت به فعل انجام می‌دهد در نفس او، عزم و جزم برای انجام فعل حاصل می‌گردد. در مرحله آخر، اراده انجام فعل حاصل می‌شود که منجر به صدور فعل در خارج می‌گردد؛ یعنی باعث تحریک عضلات و اندام‌های بدن می‌شود و فعل در خارج تحقق می‌پذیرد. اما برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند: علاوه بر مراحل گذشته و پس از اراده، مرحله دیگری در نفس حاصل می‌شود و آن تهاجم نفس به سوی فعل است و آن را «طلب» و یا «اختیار» می‌نامند، ولی با کمی تأمل و دقت، روشن می‌گردد که «طلب کردن» و «اختیار کردن» معنایی غیر از «اراده کردن» ندارد. بنابراین، «طلب» و «اختیار» همان «اراده» است که یک کیفیت و حالت نفسانی است. البته باید به این مسئله توجه داشت که مقدمات افعال اختیاری، غیراختیاری هستند و لازمه اختیاری بودن فعل مستلزم اختیاری بودن مقدمات فعل نمی‌گردد؛ زیرا مقدمات فعل اختیاری جزو افعال عضلانی نیستند تا پیدایش و عدم پیدایش آنها وابسته به اراده و دیگر مقدمات باشد. علاوه بر آن، فرض اختیاری بودن مقدمات فعل اختیاری، مستلزم تسلسل می‌گردد که امری محال و ممتنع است. همچنین هر کس با مراجعه به درون خود و به علم حضوری می‌یابد که نسبت به انتخاب خود فعل، اختیار و آزادی دارد، نه نسبت به مقدمات آن. از این رو، اختیاری بودن فعل مستلزم اختیاری بودن مقدمات آن نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۴).

عدم آن طرد گردیده، سپس معلول موجود شده است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۴). علامه طباطبائی در *نهایة الحکمة* تقریر دیگری از این استدلال ارائه می‌دهد: اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب نباشد، نبود معلول ممکن خواهد بود؛ زیرا فرض نبود معلول با وجود علت تامه از دو حال خارج نیست: یا علت عدم معلول محقق است و در عین حال، علت وجود معلول هم محقق است که این اجتماع نقیضین می‌شود و محال است؟ و یا علت عدم معلول محقق نیست که در این صورت، لازم می‌آید تحقق عدم معلول بدون علت باشد و این نیز محال است. پس در ظرف وجود علت تامه، وجود معلول ضرورت و وجوب پیدا می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۵).

دیدگاه مخالفان قاعده «علی و معلولی»

در مقابل دیدگاه مشهور حکما، دیدگاه مخالفان قاعده «ضرورت علی و معلولی» قرار دارد. این گروه بر دو دسته‌اند: یک دسته به‌طور کلی، اصل «علیت» را انکار می‌کنند (متکلمان اشاعره) و دسته دیگر منکر اصل «علیت» نیستند، بلکه یا در پذیرش اصل «ضرورت علی و معلولی» دچار تردید شده‌اند، مانند برخی از متکلمان و اندیشمندان معاصر همچون *استاد فیاضی*، و یا آن را در خصوص فاعل‌های مختار نمی‌پذیرند. دیدگاه برخی از اصولیان مانند محقق نائینی و آیت‌الله خوئی چنین است. به‌طور کلی، این گروه اخیر اصل «علیت» و همچنین قانون «ضرورت علی و معلولی» را منحصر در طبیعت و امور مادی می‌دانند و غیرمادی مانند فواعل مختار را نسبت به افعال خود فاعل می‌دانند، نه علت. از این رو معتقدند: نسبت معلول به علت ضرورت است، ولی نسبت فعل به فاعل ضرورت نیست، بلکه امکان است (ر.ک: نائینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۰۰-۴۰۲).

از این رو، از سوی مخالفان قانون «ضرورت و جبر علی»، اشکال‌هایی بر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» گرفته شده که به موجب آن، یا منکر ضرورت علی و معلولی شده‌اند و یا این قانون را استثنا زده و معتقد شده‌اند که این قانون شامل فاعل‌های مختار نمی‌گردد. از جمله اشکال‌هایی که بر قانون «ضرورت علی و معلولی» مطرح شده از این قرار است:

۱. قاعده «ضرورت علی و معلولی» نه تنها ضروری نیست، بلکه محال است؛ زیرا اگر شیء قبل از وجود، واجب شود، لازم می‌آید که

ص ۱۶۹-۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۴۸-۵۴۹؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۹-۵۰). شیخ اشراق در *حکمة الاشراق، تلویحات و مجموعه مصنفات*، نزدیک به همین استدلال را آورده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۷۶؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۳۵).

۲. اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، تحقق معلول از علت تامه به علت تامه دیگری نیاز خواهد داشت و این روند ادامه می‌یابد و مستلزم تسلسل است.

بیان استدلال: اگر وجود معلول از ناحیه علت تامه واجب نشود، وجودش ممکن خواهد بود؛ زیرا علت تامه، وجود معلول را ممتنع نمی‌کند. حال اگر تحقق معلول از علت تامه ممکن باشد، وجود معلول به علتی دیگر نیاز پیدا می‌کند؛ زیرا علت دیگری باید بیاید تا با تأثیری که بر علت تامه می‌گذارد، معلول را ایجاد کند. در این صورت، معلول در تحقق خود از علت تامه به علت دیگری نیاز پیدا می‌کند و این روند ادامه می‌یابد و مستلزم تسلسل می‌گردد. بدین سان، نیاز معلول به علت هرگز پایان نمی‌پذیرد. پس هرگاه علت تامه محقق شود، به گونه‌ای که وجود معلول بر امر دیگری غیر از آن متوقف نباشد تحقق معلول از ناحیه علت واجب می‌گردد. پس اگر وجود معلول از ناحیه علت واجب نگردد، موجود نمی‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۰۸-۷۰۹).

۳. صدرالمتألهین در *الاسفار* نیز برای اثبات این ادعا، دلیلی ذکر می‌کند که به طور خلاصه عبارت است از اینکه نسبت ممکن با وجود و عدم یکسان است. بدین‌رو، محال است که بدون مرجعی موجود شود؛ زیرا این سؤال مطرح می‌گردد که ممکن با اینکه جایز بود نباشد، چرا موجود شد؟ اگر علت تامه وجود معلول را ضروری نگرداند و معلول بدون آنکه وجوب پیدا کند موجود گردد، باز همان سؤال تکرار می‌شود که با اینکه جایز بود معدوم شود، چرا موجود شد؟ این سؤال وقتی قطع می‌گردد که راه‌های عدم بر روی معلول بسته باشد و معلول به حد وجوب و ضرورت رسیده باشد. پس تا وقتی علت تامه وجود معلول را ضروری نکند آن را به وجود نمی‌آورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۶).

۴. اگر معلول با وجود علت تامه ضروری نگردد، هرگز موجود نخواهد شد؛ زیرا تا راه عدم بسته نباشد، معلول وجود پیدا نخواهد کرد. در غیر این صورت، اجتماع نقیضین لازم می‌آید. بنابراین، نخست وجود معلول از ناحیه علت تامه ضروری شده و تمام فروض

علت، تحقق فعل، ضروری و با نبود علت، تحقق فعل، ممتنع است. پس اگر رابطه فاعل مختار با فعلش رابطه ضروری باشد، معنایش آن است که صدور فعل از او، قطعی و تخلفناپذیر باشد، و در این صورت، دیگر جایی برای اختیار انسان و اعمال اراده باقی نخواهد ماند، و حال آنکه رابطه میان انسان و فعلش یک رابطه امکانی است، نه وجوب؛ یعنی او می‌تواند هر یک از فعل و ترک را که بخواهد، رجحان دهد، بدون آنکه اجاب و ضرورتی در کار باشد؛ زیرا نسبت او به فعل و ترک مساوی است و همین معنای اختیار است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۷؛ شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲).

بررسی و تحلیل شبهات

شبهه اول: این شبهه ناظر به استحالة ضرورت سابق و تقدم وجوب بر وجود است، به این بیان که وجوب، محمول بر وجود است و در رتبه متأخر از موضوعش قرار دارد، و این مطلب از بدیهیات است که حکم ایجابی همیشه مترتب بر موضوعش و در رتبه متأخر از آن است. در نتیجه، محال است که قبل از وجود معلول وجوب داشته باشد؛ زیرا لازم می‌آید که حکم در ظرف عدم موضوعش، محقق شود.

در پاسخ می‌گوییم: وجوب معلول نشأت گرفته از سوی علتش است، و چون محال است وجود معلول از وجود علتش جدا شود و علت موجود باشد و معلولش نباشد، بدین‌رو، در ذات علت، این مؤثریت نهفته است. پس امکان ندارد علت تامه باشد، اما معلولش نباشد؛ زیرا در این صورت، علت آن معلول نخواهد بود. از این‌رو، این ضرورت و وجوب از ناحیه وجود علت است که واجب می‌کند معلولش همزمان با خودش وجود پیدا کند. بنابراین، در رتبه سابق بر وجود معلول، این علت تامه است که موجد و مؤثر در معلول است و به معلول ضرورت و وجوب می‌دهد و وجود آمدن آن را واجب و ضروری می‌گرداند و تفکیک میان آن دو محال است. بنابراین، در حقیقت، وجوب وصف علت تامه است؛ اما از روی مسامحه، به معلول نسبت داده می‌شود و معلول متصف به وجوب می‌گردد. بر این اساس، در اینجا موضوع حکم، وجود علت است و حکم آن وجوب و ضرورت تأثیر از آن است و این معنا در مرتبه سابق بر وجود معلول و در مرتبه لاحق وجود علت قرار دارد.

شبهه دوم: ناظر به این مسئله است که قاعده «ضرورت و وجوب وجود معلول» هنگام وجود علت تامه با فاعل مختار نقض می‌گردد؛

یک شیء در رتبه قبل از وجودش، وجوب داشته باشد، و حال آنکه نمی‌شود چیزی واجب باشد، ولی موجود نباشد. به عبارت دیگر، علت تامه با ایجاد، اجاب می‌کند. پس وجوب در رتبه متأخر از وجود است؛ زیرا وجوب وصف وجود است و وصف همیشه متأخر از موصوف قرار دارد. بنابراین، وجوب و ضرورت سابق بر وجود محال است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۵).

۲. این سخن که اگر علت تامه موجود بود به طور قطع، معلول وجوب و ضرورت پیدا می‌کند و در غیر این صورت، نشانه نبود علت است، صحیح نیست؛ زیرا این سخن درباره فاعل مختار، تام و صحیح نیست. علت مختار با اینکه موجود است، اما می‌تواند با اختیار خود فعل را موجود نکند. پس نمونه‌ای وجود دارد که علت تامه (فاعل مختار) باشد، اما معلول وجوب و ضرورت پیدا نکرده باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۱۶ و ۶۱۷).

۳. تنها چیزی که وجود معلول خواهان آن است نیاز ممکن به مرجح و متوقف بودن وجودش بر وجود علت تامه است؛ اما اینکه معلول و علت با یکدیگر معیت وجودی داشته باشند، قابل اثبات نیست. چه اشکالی دارد که معلول با فاصله به وجود آید؟ بدین‌روی می‌توان گفت: وجود علت تامه مستلزم وجود معلول است، اما لازم نیست معلول در همان ظرف وجود علت تامه به وجود آید و دلیلی بر اینکه ظرف آن دو یکی باشد، نداریم. بنابراین، رابطه ضروری میان آن دو نیست. پس ممکن است علت تامه محقق باشد، اما هنوز معلول به وجود نیامده باشد و پس از مدتی آن را ایجاد کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۶).

۴. قانون «ضرورت علی و معلولی» مستلزم مجبور بودن خداوند در افعالش می‌گردد؛ زیرا بر اساس قاعده «ضرورت و جبر علی»، رابطه فعل با فاعل در ظرف تحقق علت تامه وجوب است. بنابراین، وجوب وجود معلول، مستلزم آن است که خداوند نیز، که علت تامه هستی است، در آفرینش، فاعل غیرمختار و مجبور باشد و این با حدوث زمانی عالم منافات دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۷).

۵. قانون ضرورت علی و معلولی با اختیار انسان در افعالش منافات دارد؛ زیرا بر اساس این قاعده، اگر علت فعل تامه گردد، تحقق فعل ضروری است و اگر علت فعل تامه نشود، تحقق فعل ممتنع است. پس هیچ‌گاه حالت تساوی برای فاعل وجود ندارد که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند، بلکه با وجود

زیرا همان گونه که فاعل مختار علت است برای وجود معلول، می‌تواند علت باشد برای عدم معلول و آن در صورتی است که با اختیار خود معلول را ایجاد نکند. پس نمونه‌ای داریم که علت باشد، اما فعل و اثرش تحقق نداشته باشد.

در پاسخ به این شبهه، می‌گوییم: وجود فاعل مختار - فی حد نفسه - به فعل ضرورت و وجوب نمی‌دهد، بلکه پس از آنکه فاعل مختار فعل را اراده کرد، در این صورت، با آمدن اراده او، علت تامه می‌گردد و وقوع فعل حتمی و قطعی می‌گردد. به عبارت دیگر، تحقق پیدا کردن فعل توسط فاعل پس از آن است که تمام مقدمات برای وقوع فعل فراهم شود و تمام موانع برطرف گردد و یکی از این مقدمات همان اراده اوست که جزء اخیر علت تامه برای وقوع فعل است. پس این اراده است که تحقق فعل را ضروری می‌کند و با نیامدن اراده، که علت تامه وقوع فعل است، عدم فعل ضروری می‌گردد. بنابراین، قاعده «ضرورت علی با فاعل» مختار نقض نمی‌شود. البته این مقدمات در خصوص فاعل مختاری همچون انسان است، اما در واجب‌تعالی، از آیات شریفه و روایات به دست می‌آید که اراده او همان ایجاد و احداث فعلش در خارج است؛ از جمله آیه شریفه «لَنَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، و روایت صفوان بن یحیی از امام کاظم علیه السلام که سؤال می‌کند:

اخبرنی عن الارادة من الله و من الخلق؟ فقال (ع): الارادة من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل؛ و اما من الله تعالی فارادته احداثه لا غير ذلك؛ لانه لا يروى و لا يهيم و لا يتفكر، و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق. فأرادة الله الفعل، لا غير ذلك. يقول له: كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفكر ولا كيف لذلك، كما انه لا كيف له» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰).

شبهه سوم: ناظر به عدم لزوم وجود معلول در ظرف وجود علت تامه است. این بدان معناست که میان وجود علت تامه و وجود معلولش فاصله شود. این امر مستلزم انکار رابطه و وابستگی میان وجود علت و وجود معلول است، و حال آنکه رابطه میان علت و معلول یک رابطه عینی و وجودی است؛ زیرا وجود معلول یک وجود رابط و غیرمستقل است و وجودش وابسته به وجود علتش است. بنابراین، اگر فرض کنیم در ظرف وجود معلول، علت تامه‌اش معدوم است، این فرض مستلزم تحقق وجود رابط بدون وجود مستقل است،

و این خلف است. همچنین فرض وجود علت تامه درحالی که هنوز معلولش تحقق پیدا نکرده باشد، فرض تحقق داشتن وجودی مستقل، که مقوم معلول و مؤثر در معلول خویش است، اما در عین حال معلول و اثر او هنوز محقق نشده؛ یعنی چیزی که تأثیرگذار است محقق باشد، اما اثرش هنوز محقق نشده باشد، این نیز خلف است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۶؛ شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰-۴۱).

شبهه چهارم: ناظر به تنافی قاعده «ضرورت علی» و اختیار خداوند متعال است؛ به این بیان که اگر بپذیریم نسبت معلول به علت تامه نسبت ضرورت و وجوب است، پس از آنجاکه خداوند علت تامه برای مجموع عالم هستی است، لازم می‌آید او فاعل موجب و مجبور باشد و این به معنای سلب اختیار از خداوند متعال است. اما این سخن از عدم درک صحیح از اختیار ذاتی خداوند ناشی می‌گردد؛ زیرا قاعده «تلازم علی و معلولی»، که بیان کننده ضرورت وجود معلول هنگام وجود علت تامه است، با اختیار خداوند متعال هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا اختیار خداوند متعال به این معناست که چیزی ماورای ذات متعالی او وجود ندارد تا او را بر انجام کاری و یا ترک کاری مجبور کند. دلیل بر این مطلب آن است که اگر شیء را فرض بگیریم که خداوند متعال را بر انجام فعل و یا ترک فعل مجبور کند آن شیء از دو حال خارج نیست: ۱. یا معلول خداوند متعال است؛ ۲. یا معلول او نیست. اگر معلول خدا را فرض بگیریم، لازم می‌آید که معلول در وجود علت خود، که هستی خود را از او گرفته است، مؤثر واقع شود؛ یعنی با اینکه معلول وجودش مرتب بر وجود علت و متأخر از علت و وجودش قائم به وجود علت است در او تأثیر گذارد و او را مجبور به ایجاد خود کند، و این محال است. در حقیقت، وجوبی که معلول بدان متصف می‌شود یک وجوب غیری است؛ یعنی وجوبی است که علت به او داده، نه آنکه از خودش داشته باشد. پس معلول هیچ‌گاه نمی‌تواند در علت خود تأثیر گذارد و او را وادار به ایجاد کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵ و ۲۰۸؛ شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۴). فرض دوم، که معلول خداوند متعال نباشد، نیز محال است؛ زیرا در این صورت، آن شیء یا خود واجب‌الوجود است و یا فعل واجب‌الوجود دیگری است، و در هر دو صورت، ادله توحید این فرض را باطل می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۸).

بنابراین، وجوبی که با اختیار و اراده فاعل مختار حاصل شود منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد؛ زیرا با خواست فاعل مختار

مجموع آنها علت تامه فعل محقق گشته، فعل در خارج محقق می‌گردد. بنابراین، انسان خودش به‌تنهایی فقط یک جزء از اجزای علت تامه است. از این رو، فعل به او نسبت امکانی دارد، نه نسبت ضرورت و وجوب، و حال آنکه مدعای ما این است که با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری و واجب می‌گردد. علاوه بر آن، مساوی دانستن نسبت فاعل مختار به فعل و ترک، مستلزم انکار رابطه «علیت» می‌گردد؛ زیرا باید بپذیریم با آنکه علت تامه فعل تحقق دارد و تأثیر خود را گذاشته است، همچنان فعل نسبت به وجود و عدم تساوی دارد. از سوی دیگر، باید بپذیریم که یک فعل درحالی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، خود به‌خود و بدون عاملی که وجودش را بر عدمش ترجیح بدهد و بدون آنکه شیئی در به وجود آمدن آن مؤثر باشد، بتواند موجود گردد و این همان معنای «صدفه و اتفاق» است که بطلان آن از بدیهیات عقلی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲-۴۴).

بنابراین، قاعده «ضرورت علی و معلولی» درباره انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات افعال اختیاری او، اختیار و آزادی انسان را تأیید می‌کند، و چنانچه این قاعده را نسبت به افعال انسان انکار کنیم موجب سلب اختیار و آزادی از او می‌گردد؛ زیرا در صورتی که انسان بر اساس اختیار آزاد خود فعلی را انتخاب و اراده می‌کند، علت تحقق فعل با اراده او کامل و تام می‌گردد و فعل در این مرحله، به حد ضرورت رسیده، تحقق آن واجب می‌شود، و این ضرورتی که از اختیار و اراده فاعل سرچشمه می‌گیرد هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ زیرا چیزی که به فعل ضرورت و وجوب می‌دهد، انتخاب و اراده خود انسان است. پس معنای این ضرورت بر اساس این قاعده، آن است که افعال انسان با اختیار و اراده او ضرورت و وجوب پیدا می‌کنند و از او صادر می‌گردند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۵).

در اینجا، شبهه‌ای مطرح می‌شود و آن اینکه چون مقدمات افعال اختیاری انسان غیراختیاری هستند، پس افعالی که از انسان صادر می‌گردد غیراختیاری‌اند؛ زیرا هر چیزی که مقدمات آن غیراختیاری باشد خودش نیز غیر اختیاری است.

پاسخ: این سخن صحیح نیست؛ زیرا درست است که مقدمات افعال اختیاری، غیراختیاری هستند، اما لازمه اختیاری بودن فعل

واجب شده است. در حقیقت، خطای این گروه در آن است که «جبر (ضرورت علی)» را به معنای جبر نافی اختیار پنداشته‌اند. بدین‌رو، گمان کرده‌اند که اگر قایل به ضرورت و وجوب صدور معلول از علت تامه باشند، لازمه‌اش سلب اختیار از فاعل مختار است، و حال آنکه این گمان درست نیست؛ زیرا «جبر» در برابر اختیار به معنای آن است که عامل بیرونی فاعل را بر انجام فعل مجبور کند و فاعل تحت قهر آن عامل بیرونی، فعل را انجام دهد و این معنا با مفاد قاعده «ضرورت علی و معلولی» هیچ ارتباطی ندارد؛ زیرا مفاد قاعده «ضرورت علی و معلولی» آن است که این وجوب و ضرورت، ضرورتی است که از ناحیه علت تامه است؛ یعنی ضرورتی است که علت تامه (مانند فاعل مختار) به فعلش می‌دهد. بنابراین، ضرورت صدور معلول از علت تامه، هیچ منافاتی با اختیار خداوند متعال پیدا نمی‌کند؛ زیرا پیش از این ثابت کردیم که خداوند متعال هرگز تحت تأثیر و قهر هیچ عامل بیرونی واقع نمی‌شود و این امر هیچ منافاتی با این مطلب ندارد که واجب تعالی به فعلش ضرورت و وجوب می‌بخشد (ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷-۴۸).

برخی از متکلمان به منظور گریز از شبهه «قدیم بودن عالم و مجبور بودن خداوند» گفته‌اند: علت آفرینش عالم اراده حق تعالی است، نه ذات او. این نظریه سست و بی‌پایه است؛ زیرا اگر مقصود آنان از اراده، اراده ذاتی خداوند باشد، در این صورت، همچون دیگر صفات ذاتی خداوند، عین ذات اوست. بنابراین، هیچ تفاوتی میان اینکه ذات، علت باشد یا اراده علت باشد نخواهد بود. و اگر مقصود اراده فعلی خداوند باشد، در این صورت، اراده از صفات فعل و امری زاید بر ذات خداوند و بیرون از آن است. پس داخل در ماسوا و ممکن و نیازمند به علت است که علتش ذات واجب‌تعالی خواهد بود. بدین‌رو، همان اشکال‌های پیشین، یعنی ضرورت صدور فعل از واجب‌تعالی و قدیم بودن آن، که به گمان متکلمان بر نظریه فلاسفه وارد است بر این نظریه نیز وارد می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۲؛ شیروانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۱-۶۲).

شبهه پنجم: ناظر به ناسازگاری قاعده «ضرورت علی و معلولی» با اختیار انسان است. این شبهه نیز ریشه در درک نادرست نسبت به اختیار و اراده انسان دارد؛ زیرا انسان، که یک فاعل مختار است، علت تامه برای فعلش نیست؛ یعنی وجود فاعل مختار به‌تنهایی موجب صدور فعل از او نمی‌گردد؛ زیرا فعل انسان دارای عللی است که از

مختار برای تحقق فعل ممکن باشد، و واجب نباشد، و این نیز دو تالی فاسد دارد:

۱. قبول صدفه و انکار اصل علیت، و حال آنکه اصل علیت از اصول بدیهی و ضروری عقل است.

۲. انکار اختیار و آزادی فاعل مختار؛ زیرا وجود علت تامه فعل و عدم آن برای تحقق فعل مساوی است. پس داشتن اختیار و اراده و عدم آن هیچ تفاوتی در وقوع فعل نخواهد داشت. این در حالی است که این مسئله بالوجدان باطل است؛ زیرا هر کس با علم حضوری و با مراجعه به درون خود، می‌یابد که نسبت به انجام و ترک فعل اختیار و اراده دارد که هرگاه بخواهد و اراده کند، فعل انجام می‌شود، و هرگاه نخواهد و اراده نکند فعل محقق نخواهد شد. بنابراین، با تأمل و تحلیل در این اصل و قانون عقلی (ضرورت علی و معلولی) به دست می‌آید که حق با مشهور حکماست که هیچ معلولی و هیچ پدیده‌ای امکان تخلف از علت تامه‌اش ندارد، و با وجود علت تامه، تحقق و وقوع معلول حتمی و قطعی می‌گردد، و این قانون عقلی استثنابردار نیست، حتی درباره فواعل مختار، و پذیرش آن هرگز مستلزم جبر نیست، بلکه اگر این قانون را درباره فواعل مختار نپذیریم آزادی و اختیار فاعل زیر سؤال می‌رود؛ زیرا تخلف فعل از اراده لازم می‌آید و این با علیت اراده فاعل مختار برای وقوع فعل منافات پیدا می‌کند.

مستلزم اختیاری بودن مقدمات فعل نیست؛ زیرا مقدمات فعل اختیاری جزو افعال عضلانی نیست تا پیدایش و عدم آنها وابسته به اراده و دیگر مقدمات باشد. علاوه بر آن، فرض اختیاری بودن مقدمات فعل اختیاری مستلزم تسلسل می‌گردد که امری محال و ممتنع است. همچنین هر کس با مراجعه به درون خود و با علم حضوری، می‌یابد که نسبت به گزینش و عدم گزینش فعل اختیار دارد و هیچ چیزی او را بر انجام فعل مجبور نمی‌کند. اضافه بر آن، یکی از قوانین و سنن حاکم بر کل جهان هستی آن است که حوادث و رخدادهای جهان بر اساس سلسله علل و معلولات، متصل و مرتبط هستند و اراده انسان خود نیز جزو این سلسله علل است، و از این سلسله علل خارج نیست؛ یعنی یکی از عوامل مؤثر در این جهان، خود اختیار و اراده انسان است که به نوبه خود، در غیر خود اثر می‌گذارد و این امر به هیچ عنوان، موجب سلب اختیار و آزادی از انسان نمی‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۷).

نتیجه‌گیری

قانون «علیت» یک قانون عقلی و ضروری است. از این‌رو، انکار آن مساوی با قبول «صدفه و اتفاق» است و تدقیق و تحلیل در اصل قانون «علی و معلولی»، قوانین دیگری بر آن متفرع می‌گردد که آنها نیز عقلی و ضروری‌اند؛ از جمله آنها قانون «تلازم علی و معلولی» یا «جبر علی و معلولی» است که حکایت از ضرورت وجود معلول هنگام وجود علت تامه دارد و بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، معلول تا وقتی از ناحیه علت تامه‌اش ضرورت نیابد، موجود نمی‌شود، و این بدین معناست که وجوب معلول در ذات علتش موجود و نهفته است؛ و چون علت بر معلول رتبتاً مقدم است، وجوب معلول بر وجودش تقدم پیدا می‌کند. بر این اساس، انکار این قانون بدین معنا خواهد بود که هیچ ضرورتی میان علت و معلول نباشد که در این صورت، لازم می‌آید هر پدیده‌ای بتواند از هر علتی به وجود بیاید و یا از هر علتی هر پدیده‌ای به وجود آید، و این به معنای قبول صدفه و اتفاق و بازگشتش به انکار اصل «علیت» است. و چنانچه این قانون را در خصوص افعال فواعل مختار منکر شویم و فقط آن را در ماده و مادیات جاری بدانیم، لازمه‌اش آن است که رابطه فعل با فاعل به‌طور کلی قطع شود و فعل هیچ رابطه‌ای با فاعل خودش نداشته باشد؛ زیرا لازم می‌آید با وجود علت تامه فعل، اراده فاعل

.....منابع

- دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷ الف، *الألهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *النجاه من الغرق فی البحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه رسائل*، ترجمه محمود شهابی، ضیاءالدین دری و محمدمهدی فولادوند، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش یکم از جلد ششم، تهران، الزهراء.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۰، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۳، *الحکمة الاشرافیه*، تقدیم تحقیق و تصحیح محمد ملک، تهران،
- دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شبروانی، علی، ۱۳۸۳، *ترجمه و شرح نهایه الحکمه*، قم، بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات تسفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین طباطبائی، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۴۲۴ق، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد)» *آئین حکمت*، سال اول، ش ۲، ص ۳۵-۶۸.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- نائینی، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *اجود التقريرات*، تقریر سیدابو القاسم خوئی، قم، موسسه صاحب الامر (عج).

نقد و بررسی ابزارگرایی و رابطه آن با تفسیر کپنهاکی مکانیک کوانتومی

s.ahosseini113@yahoo.com

سیدابوالقاسم حسینی کمار علیا / سطح چهار حوزه علمیه

پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۳

دریافت: ۹۶/۶/۱۳

چکیده

نظریه «کوانتوم» با تفسیر کپنهاکی، نظریه‌ای نوپدید در قرن بیستم است که موضوع مطالعه خود را اشیای زیر اتمی قرارداد است. این تفسیر از مکانیک کوانتومی دارای مبانی معرفت‌شناختی خاصی است. ابزارگرایی در سه حوزه هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی از مبانی مهم این تفسیر است. در نقد و بررسی این مبانی معرفت‌شناختی در نظریه «کوانتوم»، می‌توان گفت: نگاه درونی و از جایگاه دانشمند تجربی به علم، ما را به واقع‌گرایی رهنمون می‌سازد. اما نگاه بیرونی و از پنجره تاریخ، سیر پیشرفت علم ابزارگرایی را نظریه‌ای درست می‌نمایاند. شایان ذکر است مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه ابزارگرایانه طرفداران تفسیر کپنهاکی از سوی فیزیک‌دانانی همچون شرودینگر و آینشتین را به چالش کشیده است و حتی از برخی تعابیر هاینبرگ می‌توان واقع‌گرایی را استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: ابزارگرایی، واقع‌گرایی، تفسیر کپنهاکی، مکانیک کوانتومی.

مقدمه

نظریه «کوانتوم» یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای فکری قرن بیستم بوده و کشف آن موجب انقلابی واقعی در فهم فرایندهای فیزیکی است. این نظریه بر اساس کارهای پلانک، آینشتین و کامپتون مبنی بر کوانتیده بودن پرتو نور شکل گرفت و در ادامه با کارهای دوپروی و بورن در خصوص موجی بودن الکترون و ماده پی گرفته شد. افراد دیگری نیز همچون شرودینگر، دیراک و هایزنبرگ و بور در پیشبرد این نظریه نقش بسزایی داشتند.

تعبیر کپنهاکی اولین تلاش عمومی برای فهم جهان اتمی به صورتی است که در مکانیک کوانتومی بازنمایی می‌شد. بنیان‌گذار اصلی این تعبیر فیزیک‌دانان دانمارکی نیلز بور بود و البته روزنر هایزنبرگ، ماکس بورن بودند و دیگر فیزیک‌دانان سهم مهمی در فهم کلی جهان اتمی داشتند، هرچند این تلاش با نام پایتخت دانمارک پیوند خورده است.

لازم به ذکر است که در واقع بور و هایزنبرگ هرگز به‌طور کلی روی فهم صورت‌بندی ریاضی مکانیک کوانتومی توافق نداشتند و هرگز هیچ‌یک از آنان از تعبیر «کپنهاکی» به‌عنوان نامی مشترک برای افکارشان استفاده نکرد. بور تعابیر هایزنبرگ را ذهنی‌تر می‌انگاشت. با توجه به این مسئله، این اصطلاح بیشتر لقبی است که توسط افرادی ساخته شده که مخالف اصل مکمل بودن بور بودند و می‌خواستند مشخصه‌های مشترک را در پس تعبیر هایزنبرگ بشناسند. امروزه تعبیر «کپنهاکی» بیشتر مترادف با طرد تعیین‌گرایی، اصل همخوانی بور، تعبیر آماری بورن از تابع موج، و اصل مکملی بور از پدیده‌های اتمی معین در نظر گرفته می‌شود (فای، ۲۰۰۲، ص ۲۷۸۲). تعبیر کپنهاکی مکانیک کوانتوم، که پس از اجلاس سولوی در سال ۱۹۲۷ از سوی فیزیک‌دانان پذیرفته شد، اسامی جایگزین نیز دارد؛ از جمله: «نظریه استاندارد کوانتوم». دیدگاه پذیرفته‌شده کوانتومی مکانیک کوانتومی مرسوم، تفسیر متداول، تفسیر رسمی و سنتی، کوانتوم ارتدوکسی است (ریگس، ۲۰۰۹، ص ۲۰).

تفسیر کپنهاکی در مکانیک کوانتوم از حیث مبانی، با مکانیک نیوتنی متفاوت است. مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حاکم بر این تفسیر غیر از مکانیک نیوتنی است؛ زیرا بر اساس این نگرش، دیدگاه‌های واقع‌گرایی جای خود را به دیدگاه‌های ضد واقع‌گرایی داده است.

مهم‌ترین اثری که از اندیشمندان اسلامی به زبان فارسی در موضوع مقاله یافت می‌شود، نوشتار دکتر گلشنی با عنوان *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر* است. در این کتاب، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مکانیک کوانتوم بررسی شده است؛ اما جز در برخی موارد، رویکرد غالب کتاب، توصیف مبانی این نظریه است. بدین‌روی، ضروری است با رویکرد انتقادی این مبانی نقد و بررسی شود. آثار دیگری که در این عرصه به رشته نگارش درآمده به صورت جسته و گریخته بوده و صرفاً از این منظر که برخی از اصول تفسیر کپنهاکی با اصل «علیت» در تعارض است. به نقد و بررسی آن تفسیر پرداخته و بحث جامع و کافی ارائه نداده‌اند.

در این نوشتار، در پی پاسخ‌گویی به چند سؤال خواهیم بود: ابزارگرایی چیست و بر چند نوع است؟ این نگرش چه مدعایی دارد؟ چگونه می‌توان ابزارگرا بودن طرفداران تفسیر کپنهاکی را به اثبات رساند؟ چه ندهایی بر ابزارگرایی طرفداران این تفسیر وارد است؟ سؤال اخیر سؤال اصلی این نوشتار است.

ابزارگرایی

در فلسفه، دو مکتب معارض یکدیگر یعنی «واقع‌گرایی» و «ناواقع‌گرایی» قدیمی‌اند. بحث این است که آیا جهان فیزیکی وجودی مستقل از اندیشه و ادراک آدمی دارد یا نه؟ واقع‌گرایی قایل به وجود مستقل جهان فیزیکی است، و حال آنکه ناواقع‌گرایی این موضع را نمی‌پذیرد و در عوض مدعی است که جهان فیزیکی به نحوی از انحا وابسته به آگاهی آدمی و فعالیت آن است (اکاشا، ۱۳۹۱، ص ۷۷). موضوع قدیمی تضاد واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی متعلق به شاخه‌ای است به نام «متافیزیک» و چیزی خاصی در این بحث نیست که به علم مربوط باشد. اما بحث جدیدی بین دو اردوگاه شکل گرفته که شبیه بحث قدیمی است و آن بحث بین «واقع‌گرایی علمی» و ضد آن، یعنی «ابزارانگاری» است (همان، ص ۷۸). مناقشه بین واقع‌گراها و ابزارانگاران، که در دهه ۱۹۷۰ بالا گرفت، بحثی بود بر سر دو مسئله:

(۱) هدف معرفتی علم چیست؛

(۲) چگونه می‌توان پیشرفت علم را در تاریخ به بهترین وجه

توضیح داد.

میز، درخت، رنگ قرمز کاغذ تورنسل، و عقربه فشارسنج نمونه‌هایی از این هویت و حالت‌هایند. در مقابل، امور مشاهده‌ناپذیر آنهایی هستند که ما با چشم غیرمسلح، یا حتی گاهی با چشم مسلح، هم قادر به مشاهده، لمس، شنیدن یا هرگونه تعامل حسی مستقیم با آنها نیستیم. حتی ممکن است گاهی ما نه تنها اکنون قادر به تعامل مستقیم حسی با این هویت‌ناشیم، بلکه حتی در صورت رفع محدودیت‌های فناورانه نیز قادر به چنین کاری نباشیم. تنها دلیل ما برای پذیرش وجود چنین هویت‌ناشیم مشاهده‌ناپذیری نظریه‌های علمی است (همان).

با توجه به مشخص شدن محل نزاع و حوزه‌های تقابل، می‌توان ابزارگرایی و واقع‌گرایی علمی را در سه نوع کلی صورت‌بندی کرد (رک. همان، ص ۱۵۱): متافیزیکی؛ دلالت‌شناختی - معناشناختی؛ و معرفتی.

در واقع‌گرایی متافیزیکی، ادعای اصلی این است که جهان دارای ساختاری عینی و مستقل از ذهن ما مدرکان آن است. این ساختار عینی به نحوی است که جهان دارای طبقه‌بندی‌ها و نظام‌هایی است و اشیای موجود در هر کدام از این طبقات، «نوعی طبیعی» تشکیل می‌دهد. به دیگر سخن، هویت و اشیای جهان فارغ از اینکه ما به عنوان موجودات ادراک‌کننده به آنها نگاه کنیم یا نه، در دسته‌ها و طبقه‌هایی عینی و انضمامی به نام «انواع طبیعی» قرار گرفته‌اند. بر طبق این نوع واقع‌گرایی، کار علم در واقع، کشف، نه ساخت این رده‌بندی‌هاست. روشن است که چنین نگاه واقع‌گرایانه‌ای به جهان و ساختار آن در مقابل دیدگاه افراد مانند /اسمیون و ذهن‌گرایان قرار می‌گیرد. /اسمیون منکر وجود کلیات و طبقه‌های مستقل از ذهن، و ذهن‌گرایان منکر وجود جهانی مستقل از مدرک هستند.

در دومین نوع واقع‌گرایی، «واقع‌گرایی دلالت‌شناختی»، ادعای اصلی‌اش این است که احکام موجود در نظریه‌های علمی را باید به صورتی «تحت‌اللفظی» و در معنای واقعی آنها دریافت. به عبارت دیگر، احکام و ادعاهای علمی را باید به همان شکل که هستند، ادعاها و توصیفات درباره جهان خارج به حساب آورد که بسته به آنکه ساختار جهان چگونه باشد، درست یا نادرست‌اند. برای نمونه، وقتی نظریه‌ای می‌گوید: فلان هویت مشاهده‌ناپذیر در جهان موجود است، اولاً باید این حکم را به شکل تحت‌اللفظی و واقعی تعبیر کرد؛ و ثانیاً، آن را توصیفی از جهان خارج دانست که یا درست یا نادرست

در اندیشه ناواقع‌گرایان هدف علم صورت‌بندی نظریه‌ها برای نمایش مطابق با واقع از جهان هستی است؛ اما ابزارانگاران هدف علم را چنین تبیین نمی‌کنند، بلکه هدف آن را ارائه نظریاتی که دارای کفایت تجربی است، می‌دانند. پس بر اساس این دیدگاه، علم در پی ارائه تصویری مطابق با واقع از جهان هستی نیست. از نظر یک ابزارگرا، سؤال از درستی یک نظریه یک اشتباه مفهومی است. سؤال صحیح آن است که آیا نظریه واجد کفایت تجربی است یا نه؟ نظریه‌ای دارای کفایت تجربی است که پیش‌بینی‌های صحیح انجام دهد؛ به این معنا که همه پیامدهای مشاهده‌پذیر آن صادق باشند (لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۹۹ و ۳۰۰).

به بیان دیگر، در اینجا دو نگاه متفاوت به «هدف» علم وجود دارد: یکی هدف علم را ارائه تصویری حتی‌المقدور دقیق و درست از جهان و سازوکارهای مشاهده‌ناپذیر آن می‌داند که به کمک آن می‌توان پدیده‌های مشاهده‌ناپذیر را تبیین کرد (واقع‌گرایی)؛ و دیگری هدف علم را صرفاً عرضه نظریاتی می‌داند که به لحاظ تجربی دارای کفایت‌اند و به‌خوبی از عهده پیش‌بینی و طبقه‌بندی پدیده‌های مشاهده‌ناپذیر برمی‌آیند (ابزارگرایی). (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸)؛ به دیگر سخن، بر اساس دیدگاه ابزارانگاران، هدف علم عرضه شرحی درست درباره بخش خاصی از جهان، یعنی بخش مشاهده‌پذیر آن است. به نظر آنها، در مواردی که مدعیات علمی به بخش مشاهده‌ناپذیر جهان مربوط می‌شود، دیگر صدق و کذب آنها محلی از اعراب ندارد (اکاشا، ۱۳۹۱، ص ۷۸).

بر اساس رویارویی واقع‌گرایی علمی و ابزارگرایی در سه حوزه هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی، می‌توان ابزارگرایی و واقع‌گرایی علمی را در سه حوزه تبیین کرد؛ اما همان‌گونه که پیداست، نزاع اصلی بین واقع‌گرایی و ابزارگرایی معطوف به مشاهده‌ناپذیرهاست. از این رو، نخست باید هویت مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را به درستی بشناسیم تا تحلیل درستی از تقابل بین این دو دیدگاه ارائه دهیم.

نظریه‌های علمی از دو سنخ امور، چیزها و هویت سخن به میان می‌آورند: «مشاهدتی» و «نامشاهدتی». گرچه بحث‌ها و مناقشات فراوانی بر سر چگونگی تعریف این دو در میان فلاسفه علم در گرفته است، اما در اینجا هویت و امور مشاهده‌ناپذیر را می‌توان صرفاً آن چیزهایی دانست که با چشم غیرمسلح قابل مشاهده‌اند. اموری مانند

چه هویت‌ی ساخته شده است سازوکار عمل آن چگونه است، مراجعه به بهترین نظریه‌های علمی است. آنچه این نظریه‌ها در باب جهان می‌گویند، فارغ از آنکه مشاهدتی باشد یا غیرمشاهدتی، واقعی و درست است. این نوع واقع‌گرایی ترکیبی از نظریهٔ مطابقتی صدق و واقع‌گرایی متافیزیکی است. بر اساس نظریهٔ مطابقتی، صدق یک گزاره هنگامی صادق است که با واقعیات مطابق باشد و واژه‌های به‌کاررفته در گزاره، به اشیا و ویژگی‌های جهان ارجاع دهند. در واقع‌گرایی معرفتی، شروطی که گزاره‌ها تحت آن یا صادق‌اند یا کاذب، عینی هستند و صدق و کذب گزاره‌ها را بسته به چگونگی اشیا در جهان، متعین می‌کنند (همان، ص ۱۹۷).

ناواقع‌گرایی متناظر با این نوع از واقع‌گرایی، نه بر حذف واژه‌های نظری، بلکه بر نظریه‌های صدقی مبتنی است که تلقی واقع‌گرایانه از صدق به‌عنوان مطابقت میان زبان و جهان را انکار می‌کند. ناواقع‌گرایان استدلال می‌کنند که جملات نظری علم را باید به‌طور تحت‌اللفظی در نظر گرفت. و نیز اینکه این جملات اخباری هستند. اما آنچه آنها را صادق یا کاذب می‌سازد، واقعیت عینی و رای کل تجارب نیست. بر ساخت‌گرایی اجتماعی، تجربه‌گرایی بر ساختی و عمل‌گرایی از شیوه ناواقع‌گرایی معرفتی پیروی می‌کنند. اما توضیح هریک:

(۱) بر ساخت‌گرایی اجتماعی: یک بر ساخت‌گرایی اجتماعی نیازی به انکار این موضوع ندارد که واژه‌های نظری به چیزی ارجاع نمی‌دهند یا اینکه نظریه‌های علمی صادق هستند، بلکه ممکن است اصرار بورزد که صدق نسبت به هنجارها و شیوه‌های عمل ما امری درونی است و هویت‌ی که به آنها ارجاع می‌دهیم به نحوی اجتماعی بر ساخته شده‌اند. بر اساس دیدگاه کوهن، که مدافع این نوع نگرش است، واژه‌های علمی معانی دقیق و ثابتی ندارند، بلکه بر مبنای قیاس‌ناپذیری ارجاعی در خصوص پارادایم‌ها، نظریه‌های متفاوت - مثلاً، در خصوص الکترون - در واقع، دربارهٔ اشیا متفاوتی هستند و بنابراین، دلیلی بر این باور در دست نداریم که علم در فهم ماهیت زیرین اشیا پیشرفت کرده باشد. به نظر می‌رسد که این دیدگاه تلویحاً این معنا را می‌رساند که جهان به شیوه‌ای واحد وجود ندارد، بلکه جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، ساختهٔ نظریه‌های ما دربارهٔ آن است (همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

در نتیجهٔ این نوع نگرش، باید گفت: دستیابی به کنه واقعیت امری ناممکن خواهد بود؛ زیرا بر مبنای دیدگاه کوهن، پذیرش

است. از سوی دیگر، طبق واقع‌گرایی دلالت‌شناختی، احکام و جملات حاوی واژگان و اصطلاح‌های نظری (غیرمشاهدتی) قابل تقلیل به جملاتی صرفاً شامل اصطلاح‌های مشاهدتی و رفتاری نیستند. این نکته به آن معناست که از هویت نظری نمی‌توان چشم‌پوشی کرد و آنها را صرفاً ابزاری برای ربط دادن مشاهدات به هم یا صورت خلاصه‌شدهٔ مجموعه‌ای از احکام مشاهدتی دانست. طبق واقع‌گرایی دلالت‌شناختی، هویت نظری بالقوه دارای مرجع واقعی‌اند و اگر نظریات علمی، که آن هویت را پیشنهاد می‌کنند، درست باشند، آن‌گاه هویت نظری واقعاً در جهان خارج موجودند.

در مقابل این شکل از واقع‌گرایی، دو نوع ناواقع‌گرایی قرار دارد که هر دو واقع‌گرایی از نوع دلالت‌شناختی و معناشناختی را انکار می‌کنند: الف. ابزارگرایی معناشناختی: بر مبنای این شکل از ضدواقع‌گرایی، نباید تصور کرد که واژه‌های نظری مطرح شده در نظریه‌های علمی به هویت مشاهده‌ناپذیر ارجاع می‌دهند؛ زیرا آنها صرفاً برساخته‌هایی منطقی هستند که به‌عنوان ابزاری برای نظام‌مند کردن روابط میان پدیدارها به کار می‌روند.

ب. تحویل‌گرایی تجربی: این دسته از مخالفان واقع‌گرایی بر این عقیده‌اند که واژه‌های نظری را می‌توان بر اساس مفاهیم مشاهده‌پذیر تعریف کرد. بنابراین، گزاره‌هایی که مشتمل بر این واژه‌های نظری هستند، اخباری‌اند. نباید چنین تصور کرد که نظریه‌های علمی به معنای تحت‌اللفظی کلمه، به اشیا یا مشاهده‌ناپذیر ارجاع می‌دهند (همان، ص ۱۸۹).

سرانجام آخرین نوع واقع‌گرایی، «واقع‌گرایی معرفتی» است. در این نوع، هدف آن است تا میان وضعیت معرفتی ما (آنچه دربارهٔ جهان خارج در قالب نظریه‌های علمی می‌دانیم) و آنچه واقعاً در جهان خارج موجود است، پلی برقرار شود. ادعای واقع‌گرایی معرفتی این است که نظریه‌های بالغ و جافتادهٔ علمی، که تاکنون در پیش‌بینی موفق بوده‌اند و درجهٔ تأیید بالایی دارند، نظریه‌هایی (تقریباً) درست به‌شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، بهترین نظریه‌های علمی ما (تقریباً) درست بوده، توصیفی (تقریباً) دقیق از سازوکار علمی جهان عرضه می‌کنند. اگر چنین باشد، واقع‌گرایی معرفتی نتیجه می‌گیرد که هویت‌ی که در بهترین نظریه‌های علمی ما استفاده می‌شوند واقعاً در جهان وجود دارند (یا هویت‌ی شبیه به آنها در جهان موجود است). طبق این موضع واقع‌گرایانه، راه فهم اینکه جهان از

واقع‌گرایی را می‌پذیرد؛ اما مؤلفه معرفتی آن را انکار می‌کند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). وی تمایزی میان مفهوم «صدق» و مفهوم «کفایت تجربی» برقرار ساخته است. درحالی‌که واقع‌گرایان قایل به صدق، استدلال می‌کنند که نظریه‌های علمی، صادق یا کاذب‌اند، *ون فراسن* تأکید دارد که تقابل مناسب بین نظریه‌ها عبارت است از: تقابل میان نظریه‌هایی که از کفایت تجربی برخوردارند و نظریه‌هایی که چنین نیستند. یک نظریه برخوردار از کفایت تجربی نظریه‌ای است که در نجات نموده‌ها موفق است (لازی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۱). به دیگر سخن، «کفایت تجربی» یعنی آنچه نظریه درباره اشیا مشاهده‌پذیر و رویدادهای جهان می‌گوید صادق است، و به بیان دیگر، کفایت تجربی به این معناست که باوری که در پذیرفتن یک نظریه علمی دخیل است، صرفاً این است که آن نظریه پدیده‌ها را حفظ می‌کند؛ یعنی آنچه را مشاهده‌پذیر است به‌درستی توصیف می‌کند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰).

ون فراسن باور مربوط به صدق و کذب را به گزاره‌ای مربوط به امور قابل مشاهده محدود کرد. وی در این زمینه، تنها مفاهیمی را پذیرفت که ارزش صدقشان را بتوان با حواس غیرمسلح به ابزار، تعیین کرد. *ون فراسن* اذعان می‌دارد که گزاره‌های مربوط به هویت نظری می‌توانند صادق یا کاذب باشند؛ اما توصیه او این است که در قبول این قبیل دعاوی، باید رهیافتی «لاادری» وار در پیش گرفت. *ون فراسن* بر این باور است که کفایت تجربی برای رفع حاجت علم کافی است و دانشمندان باید دعاوی صدق و کذب را به اظهارات مربوط به امور قابل مشاهده محدود سازند (لازی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۲).
 ۳) عمل‌گرایی: بر اساس نظریه عمل‌گرایانه، صدق امر صادق چیزی است که در درازمدت به بهترین شکل کار کند.

ابزارگرایی و تفسیر کپنهاکی

بررسی پایه ضدواقع‌گرایانه و ابزارگرایانه تفسیر کپنهاکی، مکانیک کوانتوم را به اشکال گوناگون مطرح کرد:

الف. بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی فیزیک‌دانان طرفدار تفسیر کپنهاکی

فیزیک کلاسیک وجود یک جهان خارجی مستقل از ذهن بشر را پذیرفته بود و وظیفه خود را شناخت این جهان می‌دانست. پیدایش

پارادایم‌ها مبتنی بر ارزش‌های پذیرفته‌شده از سوی دانشمندان است که ناشی از مسائل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است. از سوی دیگر، با پذیرش پارادایمی جدید و تغییر پارادایمی، جهان نیز تغییر می‌کند و معرفت جدیدی از آن حاصل می‌شود. پس دستیابی به واقعیت ناممکن است. اصلاً واقعیت جدای از پارادایم‌ها نیست. بنابراین، «صدق» در این نظریه به معنای «مطابقتی» نخواهد بود، بلکه صدق نظریه علمی به‌طور کلی، یا تا اندازه‌ای توسط نیروهای اجتماعی تعیین می‌یابد (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰).

آنچه بن‌مایه چنین تفکراتی در کوهن گشته، نظریه‌ای است که به نظریه «بار بودن مشاهدات» معروف است (همان، ص ۱۱۷ و ۱۵۰). نظریه «باری مشاهدات» دیدگاهی است که بر اساس آن، وجود مشاهداتی ناب و پیراسته از هرگونه انتظارات، باورها، و تربیت‌های مشاهده‌گر سرابی دروغین است که نباید دانشمندان را بفریبد، و مشاهدات خالصی که مبتنی بر حواس سالم فاعل شناسا و اشیا خارجی که به دور از ذهنیات و دیدگاه‌های مشاهده‌گر تعیین یافته باشد، وجود خارجی ندارد. بر اساس این دیدگاه، اطلاعات مشاهده‌ای همیشه و ضرورتاً با پیش‌فرض‌های نظری سروکار دارد (بیدارمگز و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

فلاسفه متعددی در توضیح و استواری این دیدگاه کوشیده‌اند: افرادی همچون دوئم، هنسون، یوپر و کوهن، و از معاصران چرچلند. ما در اینجا، به نقد و بررسی دیدگاه کوهن بسنده می‌کنیم: کوهن بر این باور است که آرمان‌رهایی از نظریه، توهمی بیش نیست. داده‌ها بی‌هیچ استثنایی آغشته به مفروضات نظری‌اند. محال است بتوان مجموعه‌ای از داده‌های ناب یافت که قاطبه دانشمندان فارغ از مواضع نظری‌شان، قایل به آنها باشند.

شاید راه‌های دیگری برای نجات برداشت «حقیقت» برای

کاربرد در همه نظریه‌ها وجود داشته باشد؛ اما این راه به‌ندرت

کفایت می‌کند. به نظر من، هیچ راه مستقل از نظریه‌ای برای

بازسازی عبارت‌هایی چون «به‌راستی در آنجا» وجود ندارد.

اینک برداشت همخوانی میان هستی‌شناسی و معادل

«واقعی» آن در طبیعت از اساس به‌نظم وهم‌آمیز می‌آید

(کوهن، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸).

۲) تجربه‌گرایی برساختی: این نوع تجربه‌گرایی نظریه‌ای است که *ون فراسن* مدافع آن است. وی مؤلفه‌های معاشناختی و متافیزیکی

مسئله اندازه‌گیری قدمتی به درازای قدمت مکانیک کوانتوم دارد و یکی از مسائل مهم در این حوزه از بدو پیدایش آن بوده و به‌رغم تلاش‌های بسیار، هنوز به نتیجه مورد توافقی نرسیده است (ریگس، ۲۰۰۹، ص ۳۱).

بر اساس مکانیک کلاسیک، هر سیستم اندازه‌گیری دارای کمیتی است، و آن کمیت دارای مقداری است که اندازه‌گیری می‌شود. بر اساس نگرش کلاسیکی، اندازه‌گیری خاصیتی را آشکار می‌کند که سیستم قبلاً واجد آن بوده است، به‌گونه‌ای که حتی اگر اندازه‌گیری روی سیستم انجام نگرفته بود نیز سیستم دارای آن خاصیت بود. اما بر مبنای مکانیک کوانتومی و اصل «عدم قطعیت پس از اندازه‌گیری»، صرفاً مکان احتمالی ذره را می‌توان پیش‌بینی کرد؛ مثلاً نمی‌توان مکان دقیق ذره را تشخیص داد؛ زیرا ابزار اندازه‌گیری و مشاهده‌گر بر متغیر اندازه‌گیری شده تأثیر می‌گذارد. پس ظرف شکل‌گیری مسئله اندازه‌گیری در چارچوب مکانیک کوانتومی است که ماهیتی احتمالی دارد (همان، ص ۳۱). حال سؤال این است که با توجه به ناتوانایی در تشخیص دقیق مکان یک ذره، آیا آن ذره قبلاً - مثلاً - مکان مشخصی داشته است؟ یا نه، اصل مکانی ندارد؟ برخی از فیزیک‌دانان مسئله را هستی‌شناختی پنداشته و مکانی قبل از اندازه‌گیری برای ذره تصور نمی‌کنند. با توجه به این مبنا، بیان این جمله که ذره توصیف‌شده توسط نظریه کوانتومی در مکان معینی قرار دارد، صحیح نیست، بلکه خواهیم گفت: به ذره، تابع موج تعلق دارد که پس از انجام اندازه‌گیری مکان ذره، احتمال یافتن آن در هر نقطه مفروض را می‌دهد. پس در مقایسه با فیزیک کلاسیک، اندازه‌گیری‌ها نقش مثبت‌تری در نظریه کوانتومی دارند؛ زیرا آنها صرفاً مشاهدات چیزی که قبلاً حضور داشتند، نیستند، بلکه در واقع، اندازه‌گیری به‌وسیله ابزار، به تولید آن کمک می‌کند (اسکواپرز، ۱۳۸۷، ص ۷۵ و ۷۶).

در مقابل این دسته، برخی از فیزیک‌دانان همچون بوهم، مسئله را معرفت‌شناختی دانسته، نظریه «متغیرهای پنهان» را مطرح می‌کنند (اسکواپرز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳؛ گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰). بر اساس این دیدگاه، نظریه کوانتوم ناقص است و از این‌رو، نمی‌تواند حالت متعین ذره را به ما نشان دهد؛ برخلاف دیدگاه «استاندارد» که نظریه کوانتوم را کامل می‌انگاشت. بر اساس دیدگاه «متغیرهای پنهان»، تابع موج دانش‌افزایی را توصیف می‌کند و تقلیل تابع موج، دیگر یک تغییر فیزیکی واقعی نیست، بلکه صرفاً یک تغییر معرفت

مشکلات در فیزیک کلاسیک و ظهور نظریه کوانتوم، واقع‌گرایی کلاسیک را مورد تعرض قرار داد و بیشتر بنیان‌گذاران این نظریه منکر واقعیتی ورای پدیده‌ها شدند و توفیق درخشان این نظریه در حوزه وسیعی از فیزیک نیز موجب نگه‌داشته شدن این خط‌مشی شده است (رک: اسکواپرز، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵). بررسی برخی اظهارات فیزیک‌دانان این تفسیر گواه راستی این ادعاست:

۱. بور می‌گوید:

درواقع بنا بر دیدگاه فعلی ما، فیزیک را نباید مطالعه چیزی از قبل داده شده دانست، بلکه باید آن را وسیله‌ای دانست که می‌تواند روش‌هایی برای تنظیم و بررسی تجارب انسانی به وجود آورد. از این لحاظ، وظیفه ماست که این تجارب را به نحوی مستقل از ذهنیات افراد و بنابراین، به‌صورت عینی توضیح دهیم، یعنی به نحوی که بتوان آن را بدون ابهام به زبان معمولی بشر به افراد دیگر منتقل کرد (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

۲. هایزنبرگ در بین بحثی که گرتنه هرمان و کارل فردریش داشتند، می‌گوید: شما با این نکته اخیر، اصلی‌ترین خصوصیت نظریه کوانتومی جدید را به صورت بسیار دقیقی بیان کردید. هر وقت سعی می‌کنیم قوانینی از مطالعه پدیدارهای اتمی استخراج کنیم، حس می‌کنیم که کار ما ایجاد روابطی میان فرایندهای عینی نیست که در زمان و مکان رخ می‌دهند، بلکه فقط وضعیت‌های مشاهداتی را به هم مربوط می‌سازیم. قوانین تجربی را فقط برای این وضعیت‌ها استخراج می‌کنیم. نمادهای ریاضی، که این وضعیت‌ها را به کمک آنها توصیف می‌کنیم، معرف امکانات هستند، نه معرف واقعیات. می‌توان گفت: آنها نماینده یک وضعیت بنیادین میان امکان و تحقق‌اند و فقط به همان معنایی می‌توان آنها را عینی شمرد که - مثلاً - در ترمودینامیک آماری، دما را عینی می‌دانند (هایزنبرگ، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

ب. بررسی عملکرد فیزیک‌دانان طرفدار این تفسیر در ارائه نظریه‌های فیزیکی

یکی از جاهایی که می‌توان در آن جلوه‌گری باورمندی به ابزارگرایی در تعبیر کپنهاکی را به نظاره نشست، بحث مسئله اندازه‌گیری و بحث تأثیرگذاری مشاهده‌گر و ابزار اندازه‌گیری بر متغیر مورد اندازه‌گیری است.

اجتماعی، نظریه «بار بودن مشاهدات» است که به تبیین آن پرداختیم. اگر رهاورد نظریه «بار بودن مشاهدات» را دست شستن از حقیقت عینی بدانیم، در این صورت، در منجلااب نسبی گرایی معرفتی غوطه‌ور خواهیم شد که هر فیلسوفی سخت از آن گریزان است. کوهن خود می‌گوید:

شاید راه‌های دیگری برای نجات برداشت «حقیقت» برای کاربرد در همه نظریه‌ها وجود داشته باشد؛ اما این راه به‌ندرت کفایت می‌کند. به نظر من، هیچ راه مستقل از نظریه‌ای برای بازسازی عبارت‌هایی چون «به‌راستی، در آنجا» وجود ندارد. اینک برداشت همخوانی میان هستی‌شناسی و معادل «واقعی» آن در طبیعت، از اساس به نظرم وهم‌آمیز می‌آید... اگرچه وسوسه توصیف این موضع به‌متابسه موضعی نسبی‌گرایانه قابل فهم است، این توصیف از نظر من نادرست است (کوهن، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸).

۲. همان‌گونه که بیان شد، نزاع صورت‌گرفته بین واقع‌گرایی و ابزارگرایی بر سر مسئله «هدف علم» است؛ به این معنا که دانشمند در ورای نظریه‌های علمی، در جست‌وجوی چه مسئله‌ای است؟ برخی هدف علم را کشف واقعیت و سیر آن را به سوی واقعیت می‌انگارند، و برخی هدف آن را توجیه نمودها و نه کشف واقعیت می‌شمارند. اما سخن این است که آیا دانشمندی که در ابتدای امر، به دنبال تجربه رفت یا با مشاهده پدیده‌ای نظریه‌ای علمی ارائه داد، واقعاً هدفش چه چیزی بود؟ کفایت تجربی یا کشف واقعیت؟ به نظر می‌رسد این‌گونه بوده است که دانشمند مذکور پدیده‌ای را مشاهده کرده، سپس به دنبال کشف علت آن می‌رود و برای توجیه آن، نظریه‌ای ارائه می‌دهد. دانشمند مذکور در زمان ارائه نظریه‌اش، یقین دارد که اجزای نظریه‌اش در خارج موجود است. البته شاید علم او به‌حسب واقع، جهل مرکب باشد، اما در هر حال، او واقعاً به دنبال پرده‌برداری از علت این پدیده است. علاوه بر آن، در هر صورت، پدیده‌ای در خارج رخ داده است و حقیقتی در خارج تحقق دارد، هرچند این نظریه یا نظریه‌های دیگر از توجیه درست آن عاجز بوده باشند.

در طرف مقابل مسئله، از آنجاکه فیلسوفان علم نگاه بیرونی به علم داشته و در پی مطالعه تاریخ علم، به ارائه نظریه‌هایی در خصوص هدف علم و سیر پیشرفت علم می‌پردازند، و در سیر تاریخی نظریه‌ای علمی، برخی نظریه‌ها برخی دیگر را نقض

است؛ یعنی معرفت ما به حالت سیستم قبل از انجام عمل اندازه‌گیری، صرفاً به حالت‌های ممکن محصور بود، با وجود اینکه سیستم در یک حالت متعین قرار داشت، ولی شناختی نسبت به آن حالت متعین نداشتیم. اما بر اساس فرض تقلیل پس از انجام عمل اندازه‌گیری، ما نسبت به حالت متعین سیستم شناخت پیدا می‌کنیم؛ به این معنی که تقلیل تابع موج یک تغییر معرفتی است و از نقطه نظر فیزیکی، تفاوتی بین حالت سیستم قبل و بعد از اندازه‌گیری وجود ندارد. به بیان ساده‌تر، در رویکرد معرفت‌شناختی به مسئله اندازه‌گیری، حالتی خاص برای ذره متعین است؛ ولی ما بدان علم نداریم و به حالت‌های ممکن شناخت داریم و بعد از اندازه‌گیری شناخت ما کامل می‌شود، نه اینکه تغییر فیزیکی صورت بگیرد و به خاطر تأثیر ابزار و مشاهده‌گر، ما به تقلیل تابع رسیده و حالت خاص نمودار شده باشد. خلاصه، اینکه دو رویکرد نسبت به این بحث وجود دارد: رویکرد هستی‌شناختی که به انکار واقعیت مورد مشاهده قبل از اندازه‌گیری می‌پرداخت، و رویکرد معرفت‌شناختی که بیانگر جهل ما به واقعیت بود. بر اساس رویکرد اول، اندازه‌گیری‌ها برخلاف فیزیک کلاسیک، نقش مثبت‌تری در نظریه کوانتومی دارند؛ زیرا آنها صرفاً مشاهدات چیزی نیستند که قبلاً حضور داشت، بلکه در واقع، ابزار به تولید آنها کمک می‌کنند (اسکواپرز، ۱۳۸۷، ص ۷۵).

با توجه به بررسی‌های پیش‌گفته نسبت به تفسیر کپنهاکی و در نگاه تطبیقی بین دیدگاه فیزیک‌دانان و گونه‌های ابزارگرایی می‌توان گفت: فیزیک‌دانان طرفدار تعبیر کپنهاکی در حوزه متافیزیک، ابزارگرا هستند و با نظر به اینکه این گروه در حوزه هستی‌شناختی ابزارگرا هستند و واقعیتی برای مفاهیم مشاهده‌ناپذیر را نمی‌پذیرند، بدین‌روی، در حوزه معناشناختی نیز ابزارگرا خواهند بود؛ زیرا در این صورت، این مفاهیم به همراه محمولات خود، توصیفی از واقع ارائه نمی‌دهند. واژه‌های نظری در نظریه‌های علمی، به هویت آنها ارجاع نمی‌دهند، و سرانجام، در حوزه معرفتی این گروه بر این باورند که صدق و کذب به معنای مطابقی آن، برای نظریه‌ها بی‌معناست و نظریه‌ای برای توجیه پدیده‌ها مناسب است. بله، نظریه‌های فیزیکی می‌توانند مفید و سودمند باشند که در این صورت، رویکرد عمل‌گرایانه به نظریه‌ها خواهند داشت.

نقد و بررسی

۱. یکی از مسائل مهم مطرح‌شده در خصوص برساخت‌گرایی

می‌کنند. بدین‌روی، نظریه‌هایی با نگرش ابزارگرایی در عرصه فلسفه علم پدیدار می‌گردد، و فیلسوفانی با این سبک تفکر، با مطالعه نظریه‌های مختلفی که در طول تاریخ علم به وجود آمده‌اند و به‌وسیله نظریه‌های دیگری نقض گشته و به فراموشی سپرده شده‌اند، به این نتیجه رهنمون می‌شوند که هدف علم کشف واقعیت نیست و نظریه‌های علمی ابزاری مناسب برای توجیه پدیده‌ها و پیش‌بینی‌های آینده‌اند، و به بیان دیگر، نباید در میان نظریه‌های علمی به دنبال صدق آنها گشت و کفایت تجربی ما را بس است.

شاید در اینجا اشکالی به نظر برسد و آن اینکه برخی از دانشمندان همچون بور، خود ابزارگرا هستند. پس تمایز بین نگاه بیرونی و درونی به علم، گرهی از کار باز نخواهد کرد. اما در پاسخ به این اشکال، باید بگوییم که حیثیات افراد با هم فرق می‌کند. برخی افراد دو حیث دارند: از حیثی فیلسوف و از حیثی دانشمند تجربی هستند. فرد بماهو دانشمند نمی‌تواند نسبت به نظریات علمی ابزارگرا باشد و وجود خارجی هیوات نظری نظریه‌های علم را انکار کند؛ زیرا او در پی علل پدیدارهاست و به‌یقین می‌داند کاری از هویتی معدوم در توجیه پدیدار خارجی موجود بر نمی‌آید. بدین‌روی، هیچ‌وقت نظریه‌های علمی را صرفاً ابزاری مناسب برای توجیه محاسبات خود، بدون اینکه واقعیتی برای آن در نظر بگیرد، نمی‌پندارد. این جمله آیشتین که می‌گوید: «تمامی آدم‌ها، از جمله فیزیک‌دانان کوانتومی وقتی که مشغول بحث درباره مبانی مکانیک کوانتومی نیستند، به این دیدگاه درباره [وجود] واقعیت، اعتقاد راسخ دارند» (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹)، شاید گویای این تقریر ما باشد.

۳. جمع‌بندی دیدگاه فیزیک‌دانان با تفسیر کهنه‌ای ابزارگرایی، در سه حوزه متافیزیکی، معناشناختی، و معرفتی بود؛ اما باید گفت: این دیدگاه با چالش‌هایی از سوی خود فیزیک‌دانان مواجه گشته است. فیزیک‌دانانی همچون بورن، شرودینگر، آیشتین، دسپانیا، بوهم، و بوخنه دیدگاه‌هایی واقع‌گرایانه نسبت به میکروهستی‌ها دارند (ر.ک: همان، ص ۲۰۵). شرودینگر می‌گوید:

اگر صدها بار هم کوشش ما به شکست انجامید، نباید امید رسیدن به هدف را، که شناخت ساختار واقعی فرایندهای زمانی - مکانی است، از دست بدهیم و البته من نمی‌گویم به‌وسیله تصاویر کلاسیک، بلکه به‌وسیله مفاهیم سازگار، بسیار محتمل است که این امر امکان‌پذیر باشد (همان، ص ۲۱۳).

برخی تعابیر هاینبرگ، که در بررسی دیدگاه فیزیک‌دانان گذشت، رگه‌هایی از تفکر واقع‌گرایانه را به همراه داشت؛ تعبیری همچون:

شما با این نکته اخیر، اصلی‌ترین خصوصیت نظریه کوانتومی جدید را به‌صورت بسیار دقیقی بیان کردید. هر وقت که سعی می‌کنیم قوانینی از مطالعه پدیدارهای اتمی استخراج کنیم،

به‌خوبی بیان نشده است. آیا ما در جواب سؤال از هدف علم، در پی نگاه بیرونی و تاریخی به علم هستیم، یا نگاه درونی و به‌عنوان دانشمندی که الان پدیده‌ای را مشاهده کرده و برای توجیه آن نظریه‌ای را ابداع می‌کند؟ اگر از جایگاه دانشمند داخل آزمایشگاه بخواهیم به این سؤال پاسخ دهیم یقیناً واقع‌گرا خواهیم بود؛ زیرا هر دانشمندی در پی کشف علل پدیدارهاست و برای توجیه آنها، نظریه‌های علمی ارائه می‌دهد و به یقین می‌داند که چیزی که نیست و معدوم است، توانایی توجیه پدیدارها را ندارد. پس هر هیویت نظری را که در نظریه خود به کار می‌برد، با این انگیزه است که واقعاً این هیویت در خارج موجود بوده و این هیویت علت آن پدیدار است.

پس نظریه‌های علمی، که به مرور زمان خطایشان آشکار گشته، در زمان خود، به‌عنوان نظریه علمی مطابق با واقع تلقی می‌شده‌اند و هیوات نظری به‌کاررفته در آنها به واقعیتی در خارج ارجاع داده می‌شده است، هرچند جهل مرکبی پیش نبوده است؛ البته جهل مرکب نسبت به نحوه توجیه درست پدیدار و ماهیت حقیقی پدیده، نه خود پدیدار یا تحقق خارجی آن.

بله، اما اگر بخواهیم در جایگاه فیلسوف علم به این سؤال پاسخ بگوییم، با در نظر گرفتن سیر تاریخی علم و نظریه‌های علمی، می‌توان گفت: برخی نظریه‌ها مطابق با واقع نبوده‌اند و هیوات نظری در آنها با واقعیتی متناظر نبوده است و به خاطر کفایت تجربی آن نظریه‌ها مقبول واقع شده‌اند، نه اینکه حقیقتاً نظریه‌ای صادق باشند. خلاصه کلام اینکه نباید نگاه بیرونی و درونی به علم را با هم خلط کنیم. نگاه درونی علم ما را به واقع‌گرایی نسبت به نظریه‌های علمی و هیوات نظری رهنمون می‌سازد، هرچند این نظریه در برخی مواقع، ناشی از حدسی برگرفته از الگویی در طبیعت یا در نهایت، جهل

اعتباری تلقی می‌کنند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹۸). حال که معقول ثانی بودن دما ثابت شد، بر اساس یافته‌های فلسفی، معقول ثانی وجود منحازی در خارج ندارد، بلکه موجود به وجود موضوع خود است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۸). بنابراین، با توجه به تحلیل ذکرشده، دما معقول ثانی فلسفی است که در خارج موجود است؛ اما نه وجود منحاز و مستقل، بلکه وجودی به وجود موضوع دارد. به بیان دیگر، به صورت وجود ربطی موجود است. از سوی دیگر، می‌توان گفت: هایزبرگ هم، که مفاهیم نظری را به دما تشبیه کرده است، واقعیتی برای مفاهیم نظری قایل بوده، هرچند غیرمستقل، که در این صورت، از نظر متافیزیکی واقع‌گرا خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. ابزارگرایی در سه حوزه متافیزیکی، معناشناختی و معرفتی، پس از انکار واقعیت و عدم ارجاع مفاهیم به کاررفته در نظریه‌های علمی به مابازای واقعی، بر این باور تأکید دارد که نظریه‌های بالغ جالافتاده علمی صدق معرفتی به معنای «مطابقی»، ندارند، بلکه ابزاری برای توجیه پدیدارها هستند. در نتیجه، صدق در این نوع نگرش، تبیین‌هایی از قبیل «برساخت‌گرایی اجتماعی»، «تجربه‌گرایی برساختی» و «عمل‌گرایی» به خود گرفته است.

۲. فیزیک‌دانان طرفدار تفسیر کپنهاکی در گفتار و عملکرد، ابزارگرایی را در سه حوزه خود، به دیده قبول نگریسته‌اند، هرچند فیزیک‌دانان دیگری این رویکرد را به باد انتقاد گرفته‌اند.

حس می‌کنیم که کار ما ایجاد روابطی میان فرایندهای عینی، که در زمان و مکان رخ می‌دهند، نیست، بلکه فقط وضعیت‌های مشاهداتی را به هم مربوط می‌سازیم. قوانین تجربی را فقط برای این وضعیت‌ها استخراج می‌کنیم. نمادهای ریاضی، که این وضعیت را به کمک آنها توصیف می‌کنیم، معرف امکانات هستند، نه معرف واقعیات. می‌توان گفت که نماینده یک وضعیت بنیادین میان امکان و تحقق‌اند و فقط به همان معنایی می‌توان آنها را عینی شمرد که - مثلاً - در ترمودینامیک آماری دما را عینی می‌دانند (هایزبرگ، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

این‌گونه تعابیر با در نظر گرفتن این نکته در فلسفه اسلامی که مفاهیم فلسفی یا همان معقول ثانی فلسفی دارای وجود خارجی‌اند - البته نه با وجود مستقل، بلکه با وجود غیرمستقل - می‌تواند رگه‌هایی از تفکرات واقع‌گرایی داشته باشد؛ زیرا دما در ترمودینامیک به معنای کمیتی است که نشان‌دهنده گرمی یا سردی هر جسم با مقیاسی استاندارد است. (هیوئیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۸۲). دما با تعریف ذکرشده، از روزه تفکر فلسفه اسلامی، یکی از اعراض، آن هم از نوع کم متصل است. طبق دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح کم متصل نیز نوعی معقول ثانی فلسفی است. علامه برخلاف مشهور و به استناد اینکه اعراض را از مراتب و شئون جوهر می‌داند، اعراض را منحصر در خارج محمول کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۹۸) و همه آنها را خارج محمول به حساب می‌آورد. در نتیجه، معقول ثانی فلسفی هستند؛ زیرا معقولات ثانی عوارض تحلیلی‌اند، نه اعراض مقولی. اعراض مقولی از اقسام ماهیت و مفاهیم آنها از معقولات اولی است. وجود عرض مقولی در خارج زاید بر وجود موضوعش است؛ اما عوارض تحلیلی امور ماهوی نیستند و وجودشان در خارج زاید بر وجود موضوعاتشان نیست، بلکه در خارج با موضوع عینیت دارند و تعایشان با موضوعاتشان در ذهن است. ذهن عندالتحلیل، این مفاهیم را از موضوعاتشان انتزاع می‌کند. از این نظر، اینها را «خارج محمول» یا «محمول بالضمیمه» می‌گویند؛ یعنی محمولاتی که مستخرج از صمیم موضوعاتشان هستند و در خارج اثبیت ندارند. مفاهیم انتزاعی و فلسفی نسبت به موضوعاتشان خارج محمول‌اند، نه محمول بالضمیمه (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵). آیت‌الله مصباح نیز با تحلیلی، کم متصل را مفهوم

منابع.....

- قصره.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۲، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- اسکوایرز، یوشن ج، ۱۳۸۷، *اسرار جهان کوانتومی*، ترجمه کمال‌الدین سیدی‌عقوبی، ج دوم، تهران، سروش.
- اکاشا، سمیر، ۱۳۹۱، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران، فرهنگ معاصر.
- اینشتین، آلبرت و لئوپولد اینفلد، ۱۳۷۷، *تکامل فیزیک*، ترجمه احمد آرام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیدارمغز، مجید و همکاران، ۱۳۹۳، «نظریه باری مشاهدات در بوته نقد»، *فلسفه علم*، سال چهارم، ش ۱، ص ۲۱-۵۱.
- شیخ‌رضایی حسین و امیراحسان کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱، *آشنایی با فلسفه علم*، تهران، هرمس.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- کوهن، توماس. اس، ۱۳۹۲، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه عباس طاهری، تهران،
- گلشنی، مهدی، ۱۳۸۰، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، تهران، فروزان.
- لازی، جان، ۱۳۷۷، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایه، تهران، سمت.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- هایزنبرگ، ورنر، ۱۳۶۸، *جزء و کل*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- هیوئیت، پل جی، ۱۳۹۲، *فیزیک مفهومی*، ترجمه منیژه رهبر، تهران، فاطمی.
- Jan afafe, 2002, *Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics*.
In Stanford Encyclopedia of philosophy.
- Riggs, Peter J., 2009, *Quantum Causality. Conceptual issues in the causal theory of quantum mechanics*, New York, springer.

حسیات و ارزش معرفتی آن در نظر ابن سینا

alirezaneis2@yahoo.com

mehdyakbari@yahoo.com

کلیه علیرضا صانعی / کارشناسی ارشد فلسفه علم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

مهدی اکبری باغخیراتی / سطح سه حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۶/۷/۱۷

دریافت: ۹۶/۲/۲۳

چکیده

در میان منابع معرفت، ادراک حسی نقش ممتازی دارد؛ زیرا مایه و اساس بسیاری از ادراکات تصویری و تصدیقی است و ابن سینا همانند بسیاری از متفکران، در زمینه ادراک حسی نکات بسیاری را مطرح کرده است. ایشان در عین حال که حسیات را یقینی نمی‌داند، اما نقش‌ها و کارکردهای گوناگونی برای آن ذکر کرده است؛ از جمله: نقش حواس در تصورات و تصدیقات، سخنان وی در مسئله اصالت عقل یا حس در تصورات، گرچه در بادی امر، کمی مبهم به نظر می‌رسد، اما با کمی دقت در آثار وی، روشن می‌شود که ایشان مانند بیشتر فلاسفه مسلمان، جانب اصالت عقل را می‌گیرد.

تحقیق حاضر از سنخ تحقیق‌های نظری و توسعه‌ای است و اطلاعات و مواد اولیه تحلیل به روش اسنادی گردآوری شده و با روش استدلال نه فن آماری، تجزیه و تحلیل عقلانی شده است.

کلیدواژه‌ها: حس، ابن سینا، اصالت حس، اصالت عقل، معرفت‌شناسی.

مقدمه

کونها مضيئة و حکما بكون النار حارة، و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوی غیر الحس، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة و أن لنا خوفاً و غضباً و أنا نشعر بذواتنا و بأفعال ذواتنا» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۵).

محسوسات گزاره‌هایی هستند که عقل به کمک حس، آنها را تصدیق می‌کند. از آنجاکه حواس به دو گونه «ظاهری» و «باطنی» تقسیم می‌شوند، گزاره‌های محسوس نیز به دو قسم «محسوسات ظاهری» و «محسوسات باطنی» تقسیم می‌شوند. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حس ظاهری باشد، مانند «این کاغذ سفید است» و «خورشید تابان است»، چنین گزاره‌هایی «حسیات» خوانده می‌شوند. اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم گردد، مانند «من به خودم آگاهم»، «من می‌ترسم» و «من گرسنه هستم»، این سینا این دسته از قضایا را «اعتباری» می‌نامد (همان).

در ادامه، به سبب آنکه موضوع مقاله «حواس ظاهری» است، از ذکر و توضیح در ارتباط با گزاره‌های اعتباری صرف نظر می‌کنیم، و فقط به حسیات می‌پردازیم.

گوناه‌های گزاره‌های حسی

با دقت در گزاره‌های حسی (گزاره‌هایی که با فعالیت اندام‌های حسی به دست می‌آیند)، به این حقیقت رهنمون می‌شویم که آنها یک سخ نیستند، بلکه گونه‌های متفاوتی دارند:

۱) گزاره‌های حاکی از ادراک مستقیم حواس ظاهری، یا به بیان دیگر، انعکاس ذهنی، تأثر حسی یا احساس ایجادشده در نفس؛ مانند گزاره «من احساس شیرینی دارم»، پس از چشیدن عسل. چنین گزاره‌ای را باید از وجدانیات دانست؛ زیرا انعکاس نوعی از علوم حضوری است. معرفت به تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌شود، معرفتی حضوری است. از این‌رو، گزاره‌ای که انعکاس آن معرفت حضوری در ذهن است، گزاره‌ای است که بنا به تعریف، از وجدانیات است.

۲) گزاره‌های حاکی از تفسیر حواس ظاهری، یا به بیان دیگر، تفسیرها و تعبیرهای احساسات و تأثرات حسی ایجاد شده در نفس؛ همچون گزاره «این عسل شیرین است» یا «سطح این میز زبر است». چنین قضایایی محتمل‌الخطا هستند. بنابراین، پیش از احراز صدقشان، نمی‌توان آنها را یقینی دانست؛ چه رسد به اینکه بدیهی شمرده شوند. معمولاً این دسته گزاره‌ها را بدیهی ثانوی به‌شمار

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین دانش‌ها در میان شاخه‌های متنوع فلسفه است. اهمیت این دانش از آن نظر است که مسائل زیادی در آن مطرح است؛ از قبیل تحلیل معرفت، ارزشمندی ادراکات، ملاک توجیه باور، مشکلات انواع استقرار، ادراک حسی و مانند آن، که مباحثی مشکل و تشویش‌آور هستند و باید به آنها توجه کرد و در ارتباط با آنها موضع‌گیری نمود. در غیر این صورت، در بسیاری از مسائل عقلی و فلسفی چاره‌ای جز سکوت نیست.

متفکران از دیرباز به اهمیت حواس در شناخت حقیقت پی برده و آنها را مجاری بسیاری از علوم دانسته و گفته‌اند: «من فقد حساً، فقد علماً» (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). این رویکرد و توجه به نقش و جایگاه حواس، آنان را به تأمل بیشتر و دریافته‌های عمیق‌تری واداشته است. لیکن از میان شمار عظیم دانشمندان، تعداد اندکی کوشیده‌اند تا این مسئله را از منظر تجربه بکاوند. ابن سینا از این افراد کسان بود و یکی از دلایل شهرت و ماندگاری آثارش، تأمل جدی در نقش حواس در این زمینه بود. در این زمینه (حسیات از دیدگاه ابن سینا) مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده است، اما وجه امتیاز این مقاله نسبت به مقالات و کتاب‌های دیگر، در این است که مقاله حاضر گوناگونی گزاره‌های حسی را بیان کرده و محل نزاع بدیهی و مبدأ بودن حسیات را برای مخاطب مشخص نموده است و در کارکردهای معرفت‌شناختی حواس به تفصیل وارد شده و آنها را نقد و بررسی کرده است. همچنین به واقع‌گرایی و معرفت‌علمی در نظر ابن سینا، که در هیچ کدام از مقالات و کتاب‌ها نیامده، پرداخته است.

این مقاله همچنین به تبیین حسیات در نظر ابن سینا روی آورده است که برای دستیابی به این هدف، در پی پاسخ به این سؤالات است: سؤال اصلی: تعریف «حسیات» و جایگاه و ارزش معرفت‌شناختی حسیات در نظر ابن سینا چیست؟ سؤالات فرعی عبارتند از:

الف. آیا برای حواس می‌توان نقش و کارکردی در نظر گرفت؟
ب. ابن سینا در بحث تصورات قایل به اصالت حس است یا اصالت عقل؟

تعریف «محسوسات»

ابن سینا «محسوسات» را این‌گونه تعریف می‌کند: «هی القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس، مثل حکما بوجود الشمس و

برهان برسد تا مبدأ برهان بشود، و هرگز نمی‌تواند متعلق باشد تا برهان بر آن اقامه گردد، و اساساً هیچ‌یک از معلومات حسی علم کلی نیست، و اگر - مثلاً - ما با ابزارهای حسی چنین دریافت کردیم که «زوایای این مثلث محسوس مساوی با دو قائمه است»، هرگز از این دریافت حسی نمی‌توان به رأیی کلی مبنی بر اینکه «هر مثلثی اینچنین است» دست یافت؛ زیرا به وسیله حس، علم به علت حاصل نشده است. همچنین اگر به کمک حس دریافت کنیم که «این قرص ماه، در زمان حاضر، چون در مخروط ظلی قرار گرفته منکسف شده است» هرگز - از لحاظ حس - در توان ما نیست که حکمی کلی داشته باشیم مبنی بر اینکه «هر کسوف قمری علتش چنین و چنان است»؛ زیرا ما نمی‌توانیم همه کسوف‌ها و یا کسوف کلی را احساس کنیم. اما علت اینکه همه کسوف‌ها را نمی‌توانیم احساس کنیم، به سبب آنکه مصادیق قمر - بالقوه - غیرمتناهی‌اند (یعنی: هرچه از مصادیق و حالت‌های قمر تحقق پیدا کند، باز هم امکان دارد که مصادیق دیگری نیز تحقق یابد، و به همین سبب مصادیق قمر - بالقوه - غیرمتناهی‌اند). اما علت اینکه حس نمی‌تواند کسوف کلی را ادراک کند، به سبب آن است که ادراک کلیات فقط در توان عقل است.

البته گاهی به کمک تکرار و استقراء جزئیات محسوس، عقل اموری کلی را ادراک می‌کند، نه از آن نظر که حس آن امور کلی را ادراک کرده و به آنها رسیده، بلکه به خاطر آنکه از جمله کارکردها و توانمندی‌های عقل این است که از جزئیات متکرر، یک کلی مجرد معقول را به دست می‌آورد، و این کلی معقول را اگرچه حس نمی‌تواند درک کند، اما می‌تواند جزئیات را ادراک کرده است. سپس عقل از آن جزئیات (و با تقشیر آن جزئیات) می‌تواند یک معنای معقول را خلق و ایجاد کند؛ معنایی که حس هرگز راهی به ادراک آن ندارد و اگر عقل هم آن معنای کلی را ادراک می‌کند، به وسیله اشراق فیض از سوی خدا به عقل است.

همچنین حس می‌تواند کمک دیگری به عقل بکند و آن اینکه در بسیاری از موارد، عقل به کمک حس می‌تواند به مقدمات قضایای کلی دست پیدا کند، نه به خاطر اینکه حس آن مقدمات کلی را درک می‌کند، بلکه به خاطر آنکه عقل به کمک تجربه، آن مقدمات کلی را از جزئیات و مفاهیم حسی اصطیاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۰).

آورده‌اند. مراد از «حسیات» یا ادراکات حسی پایه، که قدما و متأخران آنها را از مبادی یقینی شمرده‌اند، همین دسته گزاره‌هايند.

۳) گزاره‌هایی که محصول به‌کارگیری حواس و عقل‌اند و به مفاد آنها مشاهده حسی مستقیمی تعلق نمی‌گیرد، نظیر گزاره «الکترون وجود دارد» یا «هسته اتم از پروتون و نوترون تشکیل شده است». چنین گزاره‌هایی نه بدیهی‌اند و نه قریب به بدیهی، بلکه نظری بوده، تصدیق آنها بر نظر و کسب مبتنی است. اگر چنین گزاره‌هایی حسی یا محسوس خوانده شوند، باید میان آنها و گزاره‌های دسته اول و دوم فرق نهاد.

نظری بودن قسم سوم از گزاره‌های حسی آشکار است؛ چنان که بدیهی بودن گروه نخست تردیدناپذیر است؛ زیرا آنها انعکاس شهودی یافته‌های حسی‌اند و ملاک وجدانی بودن بر آنها صادق است. بنابراین، در نظری بودن دسته سوم و بداهت دسته اول تردیدی نیست، بلکه همه بحث‌ها متوجه قسم دوم است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۵۵-۵۵۳).

مشکلات بدیهی یا مبدأ دانستن حسیات از نظر ابن سینا

برای اینکه خطاپذیری یا خطاناپذیری و همچنین بدیهی یا نظری بودن دومین دسته از گزاره‌های حسی روشن شود، لازم است مشکلاتی را که بدیهی و مبدأ دانستن این گزاره‌ها به بار می‌آورد، بیان کنیم. توجه به این بحث از جهتی دیگر نیز می‌تواند حایز اهمیت باشد و آن، این است که متواترات و تجربیات، هر کدام به گونه‌ای مبتنی بر حسیات‌اند. از این نظر بدیهی نبودن حسیات، مستلزم نظری بودن بسیاری از پایه‌های پسین است.

اول. مبدأ نبودن حس

ابن سینا می‌گوید: در تعلیم اول، چنین گفته شده است: هرگز امور حسی اموری برهانی نیستند، و از آن نظر که حسی‌اند، مبدأ برای برهان قرار نمی‌گیرند؛ زیرا نتایج براهین و مبادی‌شان اموری کلی هستند و اختصاص به وقت خاص و شخص و مکان خاص ندارند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۴۹).

ابزارهای حسی فقط احکام و محمولات را در امری جزئی و در زمان خاص و مکان خاصی می‌یابند. پس حس نمی‌تواند به مبادی

دوم. عدم درک کامل و دقیق جزئیات

اشکال دیگری که *ابن سینا* مطرح می‌کند و از آن طریق می‌خواهد بداهت گزاره‌های حسی را زیرسؤال ببرد این است که ما حس جوهرشناس نداریم. از راه حواس، فقط می‌توانیم اعراضی همچون کمیت و کیفیت و مانند آنها را درک کنیم، و به همین علت است که اگر شما بخواهید حقیقت امری را دریافت کنید یا حکم کنید که فلان محسوس و تجربه حسی مابازایی در خارج دارد، به ناچار باید از قوه‌ای غیر از حس، که همان قوه عقل یا وهم است، کمک بگیرید؛ مانند زمانی که می‌خواهیم حکم کنیم به اینکه «این کتاب زرد رنگ» در خارج وجود دارد. در اینجا، خود حواس نمی‌توانند وجود آنها را در خارج اثبات کنند، بلکه در مواردی که عقل یا وهم استدلال اقامه کند، وجود خارجی محسوس اثبات می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸-۶۹).

توضیح قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الاسبابها»

ابن سینا طبق قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الاسبابها» معتقد است: علم یقینی دایمی به معلول، تنها از طریق علم به سبب و علت آن است؛ یعنی علم یقینی به هر چیزی که دارای سبب است، تنها از ناحیه سبب آن است. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۸۶)، و اگر علم به معلول از طریق سبب یا علت تامه آن نبود، در این صورت، علم به آن به نحو امکانی خواهد بود، و چیزی که به نحو امکانی معلوم باشد، نمی‌توان ادعا کرد خلاف آن ممکن نیست. براین اساس، یقین به معلول از طریق غیر علت، یقین موقت و گذراست و نمی‌توان گفت: خلاف آن ممکن نیست. برای نمونه، هرگاه این یا آن قو را دیدیم که سفید است، یقین حاصل از راه حس بینایی یقین گذراست؛ زیرا عقل با صرف سفید دیدن این یا آن قو یقین نمی‌کند سفیدی از این یا آن قو قابل سلب نیست. به عبارت دیگر، این یا آن قو را که سفید دیدیم، عقل حکم نمی‌کند خلاف آن ممکن نیست. از نظر عقلی، چیزی که سفید است ممکن بود سفید نباشد. پس خلاف آن عقلاً محال نیست. اما اگر این یا آن قو به علت قو بودن سفید باشد، و علت سفید بودن این یا آن قو، قو بودن آنها باشد، در این صورت، عقل می‌گوید: خلاف آن ممکن نیست. بنابراین، در صورت کشف علت محمول، سفید بودن برای موضوع ثابت و لایتغیر است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰).

تفسیر یقین در گزاره‌های حسی از نظر ابن سینا

شاید به ذهن کسی خطور کند که چرا معنای «یقین» در گزاره‌های

حسی را به معنای «یقین بالمعنی الاخص» می‌گیریم؟ به عبارت دیگر، چه اشکالی دارد که مراد از «یقین» در این نوع گزاره‌ها را یقین روان‌شناختی معنا کنیم، تا به راحتی بسیاری از مشکلات در این زمینه جواب داده شود؟

در اینجا، باید این نکته را خاطر نشان کرد که بحث بر سر این مسئله است که ارزش معرفت‌شناختی حسیات را در نظر *ابن سینا* جویا شویم. به همین علت، باید ببینیم چه معنایی از «یقین» مراد *ابن سینا* است، و اگر ایشان یقینی بودن حسیات را منکر شده، منظورش کدام معنای «یقینی» بوده است. یقین بر اساس دیدگاه *ابن سینا* این است که نه تنها به ثبوت محمولی برای یک موضوع باور داشته باشیم، بلکه به محال بودن نفی این محمول از آن موضوع نیز علم داشته باشیم. پس بنابراین، در فرایند یقین، وجود دو علم ضروری است: ۱. علم به اصل قضیه؛ برای نمونه: «عدد سه فرد است».

۲. علم به محال بودن نقیض آن؛ یعنی محال بودن اینکه «عدد سه فرد نیست». از این رو، در نظر *ابن سینا*، در جایی که اعتقاد دوم شکل نگیرد - مانند امور جزئی - یقین نیز به دست نمی‌آید، بلکه آنچه حاصل می‌شود شبیه یقین است، نه خود یقین (*ابن سینا*، ۱۳۷۵ق، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۳ و ۱۸۹).

کارکردهای معرفت‌شناختی حواس

ابن سینا برای حواس در بعد نظری و معرفت‌شناختی، چند نوع کارکرد قابل است (برای مطالعه بیشتر درباره نقش حس، ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸-۲۴۷). در اینجا به مهم‌ترین آنها و همچنین به ارتباط بین محسوسات و معقولات و نقد و بررسی آنها اشاره می‌کنیم:

۱) نقش حواس در تصورات

برای عنوان مقدمه، لازم است تبیینی از قاعده «من فقد حساً فقد علماً» داشته باشیم.

از جمله گزاره‌های معروفی که در کتب فلسفی و به‌ویژه در مباحث معرفت‌شناختی همچون ضرب‌المثلی از زمان *ارسطو* تا کنون مطرح بوده، گزاره «من فقد حساً فقد علماً» است.

به نظر می‌رسد این گزاره اولین بار توسط *ارسطو* بیان شده (*ارسطو*، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۸۲) و اگر پیش از او نیز کسی آن را گفته باشد در کتب فلسفی ثبت و ضبط نشده است؛ اما *ابن سینا* این گزاره را به گوینده

علم یقینی بر معرفت‌های حسی توقف دارد و یقین به هر امری از هر راهی که حاصل شود - به هر حال - بر علم حسی متوقف است. *ابن‌سینا* مطلب مذکور را اینچنین توضیح می‌دهد: تمام مبادی که به وسیله آنها به علم یقینی دست می‌یابیم یا «برهانی» اند و یا «استقرائی»، و البته شرط یقینی بودن استقراء آن است که استقرائی ذاتی باشد؛ بدین معنا که از یک‌سو، استقراء تام، و از سوی دیگر، نتیجه آن موجب باشد تا بتوان آن را نتیجه مستقیم استقراء دانست، وگرنه چنانچه استقرائی ناقص و یا مدعایی سالبه باشد مستقیماً نمی‌تواند مفید یقین باشد. در عین حال، *ابن‌سینا* اعتقاد دارد که استقراء به خودی خود، هرگز نمی‌تواند علمی کلی و یقینی در پی داشته باشد، مگر اینکه با یک قیاس همراه گشته، پس از تبدیل شدنش به «تجربه»، علمی یقینی به ما عرضه کند.

حال پس از ذکر این نکته، می‌توانیم تأثیر معرفت حسی را در مبادی یقین بررسی کرد. مبادی استقرائی همگی مبتنی بر معرفت‌های حسی‌اند. به همین سبب، اگر کسی بخواهد از طریق استقراء به علمی یقینی دست یابد حتماً باید متکی بر معرفت‌های حسی به این امر دست یابد؛ زیرا استقراء جز از طریق مشاهدات حسی امکان تحقق ندارد.

اما مبادی برهانی اگرچه به خودی خود کلی‌اند، اما مبادی تصویری و تصدیقی آنها - فی‌الجمله - مبتنی بر معرفت‌های حسی است؛ زیرا هر گزاره بدیهی متشکل از چند تصور است، و تصورات تشکیل‌دهنده یک گزاره بدیهی - اگر از خارج گرفته شده باشد - حتماً باید منتهی به حس ظاهر یا باطن شود، بدین‌گونه که ابتدا به وسیله یکی از ابزارهای حسی و یا توسط حس باطن دریافت می‌شود، سپس آن تصورات حاصل شده تبدیل به تصوراتی خیالی می‌شود و در این هنگام، عقل با تصرف در آن تصورات خیالی و جدا ساختن آنها از عوارض شخصی، تصوراتی کلی به دست می‌آورد. پس از اینکه تصورات کلی به دست آمد، تبدیل به یک گزاره می‌شود. براین‌اساس، تمام تصورات و تصدیقات عقلی بر معرفت‌های حسی توقف دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ مصباح، درس‌های برهان شفا، جلسه ۶۳).

البته گاه تفهیم یک گزاره بدیهی به مخاطب برای تصدیق آن احتیاج به تصورات حسی و کمک گرفتن از محسوسات دارد؛ زیرا برخی افراد در تصور رابطه بین موضوع و محمول و کیفیت علیت

خاصی نسبت نمی‌دهد و تنها به اصل آن اکتفا کرده و آن را بیان می‌دارد. *ابن‌سینا* می‌گوید: «هرکس فاقد حسی باشد، حتماً فاقد علمی است»؛ یعنی علمی که آن حس نفس را به سوی آن تحریک می‌کند. بنابراین، ممکن نیست به آن علم نایل شود، و این بدان روست که مبادی‌ای که از طریق آنها به علم یقینی نایل می‌شوند «برهان» و «استقراء» است؛ یعنی استقراء ذاتی، و استقراء لزوماً به حس مستند است.

مقدمات برهان کلی هستند، و مبادی آنها فقط از طریق حس تحصیل می‌شود، به این صورت که توسط حس خیالات مفردی کسب می‌گردد تا قوه عقلی در آنها تصرف کرده و از آنها امور کلی مفرد را کسب کند و آنها را به صورت قضیه ترکیب نماید. اگر کسی بخواهد این قضایا را برای کسی که از آنها غافل است و خوب متوجه نمی‌شود توضیح دهد، این کار جز از طریق استقراء - که به حس مستند است - امکان ندارد؛ زیرا این قضایا اولیات هستند و برهان ندارند؛ مانند مقدمات ریاضی که برای تبیین وسط بودن زمین اخذ می‌شوند، یا مانند مقدمات طبیعی که برای بیان سنگین بودن زمین و سبک بودن آتش به کار می‌روند.

به همین سبب است که اولین عوارض ذاتی - خواه مفارق و خواه غیر مفارق - هر یک از موضوعات ابتدا صرفاً با حس شناخته می‌شوند، سپس از امر محسوس، امر معقول دیگری اکتساب می‌شود؛ مانند مثلث و سطح در علم هندسه؛ زیرا راه‌های وصول به آنها ابتدا از طریق حس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۱-۳۱۲).

توضیحات

منظور از «علم» در این قاعده، یک علم عقلی و کلی است؛ بدین معنا که وقتی شخصی یک معرفت حسی را نداشته باشد معرفتی عقلی را هم که به کمک آن حس به دست می‌آید نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، اگر آن معرفت حسی، که نفس را تحریک و برای دریافت یک معرفت عقلانی مهیا می‌کند، وجود نداشته باشد، آن معرفت عقلی نیز موجود نخواهد شد.

تأثیر معرفت‌های حسی بر معرفت‌های عقلی به همین اندازه‌ای که گفته شد، مطلبی است روشن، اما *ابن‌سینا* در مقام تبیین این قاعده، چیزی بیش از این مقدار را بیان می‌کند و آن اینکه حصول

اندازه‌ای از بزرگی، هیأتی از کیفیت، و وضع معینی در اجزای اعضا و وصفی در مکان می‌یابد. همچنین حس این احوال را در تک‌تک اعضای انسان‌ها نیز می‌یابد. حال یا آنچه حس درک می‌کند همان انسان معقول است، یا انسان معقول، هرچند لازمه انسان محسوس بودن است، ولی چیزی غیر از این محسوس است. از سوی دیگر، روشن است که انسان معقول به نحو یکسان مشترک فیه است. نزد عقل، زید انسان است؛ همان گونه که عمرو انسان است، و در اینجا توافق مطلق جریان دارد. اما انسان محسوس مشترک فیه نیست؛ زیرا مقدار و کیفیت و وضع آن مشترک نیست، و محسوس جز از این طریق محسوس واقع نمی‌شود.

بنابراین، انسان معقول همان تصور حاصل شده در خیال از انسان محسوس نیست. و به‌طور کلی، آنچه حس آن را درک می‌کند حقیقت انسان مشترک نیست. نیز همان نیست که عقل آن را درک می‌کند، مگر بالعرض. اینک کیفیت معقول بودن انسان را بررسی کرده، می‌گوییم:

لازم است انسان معقول از شرایطی که از خارج به آن ملحق می‌شود، مجرد باشد؛ مانند داشتن اندازه‌ای معین، کیفیتی معین و وضع و مکان معین، بلکه انسان معقول طبیعت معقوله است که آمادگی دارد معروض هر مقدار و کیفیت و وضع و مکانی باشد که شأن آنها عروض بر انسان در قلمرو وجود خارجی است. و اگر حد تصور انسان در عقل با تقدیر و وضع و مانند آن اقتران داشت، لازم می‌آمد که هر انسانی در آن وضع و تقدیر مشترک باشد. پس اندازه و وضع و مکان صرفاً از حیث ماده مختص به انسان بر وی ملحق می‌شوند.

پس روشن شد که انسان از این حیث که با حد خود در عقل تصور می‌شود، از ماده و لواحق آن مجرد است و این تجرد ناشی از تجرید عقل است؛ و حس از این حیث به آن راه ندارد، بلکه انسان وقتی حس آن را درک می‌کند، با لواحق غریب آمیخته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲-۳۱۴).

نکته‌ای که در اینجا لازم است که به آن اشاره شود این است که *ابن‌سینا* کلی بودن را مستلزم غیرمادی بودن گرفته؛ بدین معنا که وقتی ما چیزی را در عقلمان تصور می‌کنیم، آن را کلی می‌یابیم، و حال آنکه ماده خارجی ممکن نیست بدون عوارض شخصی تحقق داشته باشد. پس می‌فهمیم آنچه در عقل است امری مجرد است، و

موضوع برای حمل بر محمول و به‌طور کلی، مطابقت یک قضیه بدیهی با خارج، گرفتار مشکل می‌شوند و به خوبی نسبت به آن نمی‌توانند تبّه پیدا کنند. در این صورت، تنها راهی که برای تفهیم صدق این گزاره بدیهی باقی می‌ماند این است که به کمک استقراء و عرضه مصادیق این گزاره، صدق آن را به چنین شخصی تفهیم کنیم، و روشن است که استقراء نیز منتهی به حس می‌شود. پس از این نظر نیز معرفت یقینی و عقلی بر معرفت حسی توقف دارد.

یادآوری این نکته بجاست که مبادی برهان را جز از طریق استقراء و ارائه مصادیق محسوس نمی‌توان به مرز باور رساند؛ زیرا مبادی برهان چون مبدأند، دیگر نمی‌توان بر آنها برهان اقامه کرد (ر.ک: دیوانی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۰). به همین سبب، کسی که رابطه‌ای بدیهی از ذهنش زایل شده باشد، فقط باید با ارائه مصادیق حسی، صدق آن گزاره را به او تفهیم نمود. برای مثال، هنگامی که معلمی بخواهد گزاره‌های بدیهی ریاضی و یا طبیعی را به کودکان دبستانی تفهیم کند، باید اشیایی را حاضر کرده، با بازی و برخی اداهایی که درمی‌آورد، صدق آن گزاره‌ها را به کودکان تفهیم کند. به همین سبب، هنگامی که بخواهیم اولین عوارض ذاتی موضوعات علوم را به دیگران تفهیم کنیم، ابتدا باید از طریق حس، مصادیقی را نشان دهیم و سپس از طریق آن امور محسوس، به انتزاع مفاهیم عقلی و انتزاعی دست یابیم. تفاوتی هم در این زمینه که - مثلاً - آن موضوع از مفارقات باشد یا غیرمفارقات، وجود ندارد. در هر صورت، باید ابتدا از طریق حس با اولین عوارض ذاتی موضوعات علوم آشنا شد. برای مثال، برای درک عوارض ذاتی «کم متصل» - که موضوع علم هندسه است - ابتدا باید مثلث و سطح و سایر عوارض ذاتی کم متصل را به دیگران نشان داد تا بتوان از این مصادیق، مفاهیم عقلی را انتزاع نمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ مصباح، درس‌های برهان شفا، جلسه ۶۳).

کیفیت استفاده عقل از تصورات عقلی

الف) تفاوت مفهوم «حسی» و «عقلی»

ابن‌سینا می‌گوید: هیچ چیزی از معقولات، محسوس نیست؛ و هیچ چیزی از محسوسات، از آن نظر که در معرض حس واقع می‌شود، معقول نیست؛ یعنی در معرض ادراک عقل نیست، هرچند حس مبدأ حصول بسیاری از معقولات است؛ مثلاً، درباره انسان محسوس و انسان معقول می‌گوییم: حس در هریک از انسان‌های محسوس

خاص می‌یابد، و عمرو را با مختصاتی غیر آن دریافت می‌کند. سپس عقل به این عوارض می‌پردازد و آنها را کنار می‌گذارد؛ گویی این عوارض را از آنها جدا می‌کند و دور می‌اندازد، تا اینکه به معنای مشترک آنها، که اختلاف‌بردار نیست، برسد، و آن را تحصیل کرده، تصور کند. اولین چیزی که عقل دربارهٔ موجود خیالی تفتیش می‌کند عوارض و ذاتیات آن است، و بعضی از عوارض را لازم و بعضی دیگر را غیر لازم می‌یابد، و سپس تک‌تک معانی کثیر مجتمع در خیال را منفرد کرده و آن را ذاتاً اخذ می‌کند. حس امور مختلط غیر معقول را به نفس اعطا می‌کند، و عقل آنها را معقول می‌سازد. وقتی عقل آنها را جدا ساخته، معقول گرداند، می‌تواند انواع ترکیب را بر آنها اعمال کند. بعضی را به صورت ترکیب خاص، که معنی شی را می‌رساند - مانند حد و رسم - ترکیب می‌کند؛ و بعضی را به صورت ترکیب جازم. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۴-۳۱۶).

اصالت عقل یا حس در تصورات

شاید با خواندن عبارات قبلی *ابن‌سینا* دربارهٔ نقش حس در تصورات، این مطلب به ذهن خطور کند که *ابن‌سینا* از اصالت حس در تصورات دفاع می‌کند. اما وی در عین حال که حس را منشأ انتزاع معقول می‌دانست، ولی حدود آن را رعایت کرده است. در برخی از همین عباراتی که ذکر شد، گفت: حس مبدأ بسیاری از معقولات است، نه تمام آنها (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰). یا در جای دیگر، این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: حیوان ناطق از نوع غیرناطق با قوه عاقله متمایز می‌شود. این قوه، که در ابتدا عقل هیولانی است، ذاتاً واجد معقولی نیست. معقولات اکتسابی این قوه از دو راه وارد می‌شوند: یکی با الهام و فیض الهی و بدون تعلم، و شامل معقولات بدیهی نظیر «الکل اعظم من الجزء» یا «اجتماع تقیضین محال است»، می‌باشد. دیگری از راه حس است؛ یعنی از حواس شروع شده تا تمییز ذاتی و عرضی و مشترکات و امتیازات و سپس انتزاع جنس و فصل ادامه یافته و با تشکیل قضایا و اقیسه و حدود پایان می‌یابد. دسته اول از راه حس یا تجربه نیست؛ زیرا حس و تجربه منتج به یقین نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸-۱۶۹). بنابراین:

اولاً، حس یکی از راه‌های حصول کلیات است، و راه دیگر فیض و الهام الهی است که مفاهیمی که آنها را اصطلاحاً «معقول ثانی»

چون عوارض شخصی ندارد، امری کلی است. اما مادیات جزئی و به وسیلهٔ عوارض شخصی، مشخص‌اند. این امر منشأ گرایشی در فلسفهٔ مشاء شده است، و آن اینکه اصلاً عقلی بودن یک شیء گویا با کلی بودن مساوی است، و گویا مجرد بودن با کلی بودن مساوی است؛ یعنی هرچه کلی است باید حتماً مجرد باشد؛ چون شیء مادی همیشه مشخص به عوارض شخصی است.

همین سخنان موجب شده است تا استفاده کردن از کلیت - به عنوان حد وسط - برای اثبات موجود مجرد و نیز تجرد یک شیء در بین گفته‌ها و نوشته‌های دیگران یافت شود؛ یعنی چنین استدلال می‌کنند که ما اشیایی داریم که کلی‌اند، و مادیات نمی‌توانند کلی باشند. پس از آن اشیاء مجردند. و یا می‌گویند: ادراکات ما کلی‌اند و مادیات نمی‌توانند کلی باشند. پس ادراکات ما مجردند. *ابن‌سینا* نیز در اینجا، به همین استدلال اشاره کرده، می‌گوید: آنچه را عقل می‌یابد خصوصیت شخصی ندارد. پس کلی است. گویا معقولیت با تجرد از عوارض و مشخصات، همراه است و وقتی عوارض مشخص نبود، کلی و معقول خواهد بود (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۳).

ب) کیفیت انتزاع یک مفهوم معقول از مفاهیم محسوس

ابن‌سینا در یک تقسیم‌بندی، موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کند: موجودات محسوس‌الذات و دیگری موجودات معقول‌الذات. موجودات دو قسم‌اند: آن که از نظر وجود ذاتاً معقول است، و آن که از نظر وجود ذاتاً محسوس است. اما آن که از نظر وجود ذاتاً معقول است عبارت است از: آن که ماده و لواحق ماده را ندارد، و ذاتاً معقول است؛ زیرا محتاج عملی نیست که تحت آن عمل قرار گیرد، آن‌گاه معقول شود، و البته ممکن نیست که محسوس باشد. اما آنچه از نظر وجود ذاتاً محسوس است، ذاتش از نظر هستی، غیرمعقول بوده، محسوس است. لیکن عقل آن را به نحوی در نظر می‌گیرد که معقول می‌گردد؛ زیرا عقل حقیقت آن را از لواحق ماده تجرید می‌کند.

همچنین می‌گوییم: تصور معقولات توسط حس یک صورت دارد، و آن اینکه حس صورت‌های محسوسات را اخذ کرده تحویل قوهٔ خیال می‌کند. این صورت‌ها موضوعات فعل عقل نظری ما قرار می‌گیرند. در اینجا، صورت‌های کثیر اخذ شده از انسان‌های محسوس به وجود می‌آید، و عقل این صورت‌ها را از نظر عوارض گوناگون می‌یابد؛ مثلاً، زید را مختص رنگ و کیفیت و هیأت اعضای

می‌نامند، به قوه عاقله القا می‌کند. بدین‌روی، گفت: «و هذه القوه - ای القوه العقلية - التي تتصور هذه المعاني - قد تستفيد من الحسّ صورا عقليه» (همان، ص ۱۶۹).

ثانیاً، هرچند حواس در استنباط صور کلی، معین عقلند، ولی قوه عاقله در تصویر این معانی و ترکیب آنها، چه در تصور و چه در تصدیق، محتاج حواس نیست و خود مستقل است.

ثالثاً، عقل در ابتدا محتاج حس و خیال است، ولی بعد از آنکه به کمال نایل شد، از استخدام این قوای نازله بی‌نیاز شده، همین قوای معین صارف و مانع او می‌شوند. بدین‌روی، آنها را به کناری نهاده، با پای خود ادامه مسیر می‌دهد؛ همان‌گونه که برای رسیدن به مقصدی نیازمند وسیله و مرکبی هستیم و بعد از وصول به مقصد، همان وسیله مانع می‌شود (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳-۲۲۴).

رابعاً، دسته دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیای محسوس ندارند، بلکه از حالات روانی حکایت می‌کنند؛ حالاتی که با علم حضوری و تجربه درونی درک می‌شوند؛ مانند مفهوم ترس، محبت، عداوت، لذت و درد. بدون تردید، اگر ما این‌گونه احساسات درونی را نداشته‌ایم هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلی آنها را درک کنیم. بنابراین، استفاده عقل از حس بی‌قید و شرط نیست، و چنین نیست که هر معقولی مسبوق به حس باشد، هرچند هر کلی مسبوق به جزئی است. بدین‌روی، هر مفهوم عقلی نیازمند ادراک شخصی سابقی است؛ ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند، و این ادراک در گاهی ادراک حسی، و گاهی هم علم حضوری و شهود درونی است. پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از: فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی عقل ایفا می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۳۰).

از سوی دیگر، ابن‌سینا در بحث ارزش معرفت‌شناختی حسیات گفت که این گزاره‌ها مفید یقین بالمعنی الاخص نیستند. با توجه به این نکته، مگر می‌شود شخصی مانند ابن‌سینا، از یک‌سو، حسیات را یقینی نداند، و از سوی دیگر، بخواهد تمام علوم و معارف ما را به حس برگرداند؟! اگر اینچنین باشد، اساساً چیزی به عنوان «معرفت یقینی» نخواهیم داشت، که چنین چیزی را قطعاً ابن‌سینا اراده نکرده است.

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان چند نتیجه را استخراج کرد:

(۱) ابن‌سینا برای عقل اصالت قایل است و آن را فرع حس یا به

تعبیر دیگر، کلیات را همانند سکه ساینده شده نمی‌داند، تا صورت حسی نازل باشند، بلکه عقل خود مستقل بوده دارای تصویر معانی، ترکیب و تألیفات کلیات و جنس و فصل است، چه در تصورات و چه در تصدیقات. از سوی دیگر، ذهن واجد دسته‌ای دیگر از معقولات، غیر از معقولات اولی است که اگر شأن آنها در شناخت جهان بیش از حس نباشد کمتر از آن نیست. نام اینها «معقول ثانی فلسفی و منطقی» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰). چنان‌که مشاهده شد، ابن‌سینا مفاهیم منطقی مانند مفهوم قضیه، قیاس، حمل، و وضع را از عوارض ذهنی ماهیات می‌دانست؛ یعنی بعد از آنکه مفاهیم ماهوی به ذهن آمدند، این مفاهیم در ذهن دارای خواص ذهنی می‌شوند که عبارت است از معقولات ثانیه منطقی. همچنین ذهن می‌تواند با دیدگاه و مقایساتی به مفاهیمی دیگر؛ یعنی معقولات ثانیه فلسفی، که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است، دست یابد که ابن‌سینا اینها را فیض و الهام الهی دانست. این‌گونه مفاهیم عقلی اند و حس در پیدایش آنها نقشی مستقیم ندارد و تنها موضوع تهیه می‌کند، و گرنه ساختن و پرداختن این‌گونه مفاهیم بالاصاله، کار عقل است و از این‌روست که عقل بعد از نیل به این امور، می‌تواند نردبان حس را عقب زند و از آن بی‌نیاز گردد.

(۲) اگر احیاناً تعابیری مخالف از ابن‌سینا دیده شد، از جمله «الإدراک: إنما هو للنفس، و ليس إلا الإحساس بالشيء المحسوس و الانفعال عنه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳)، وجه آن روشن می‌شود و می‌توان گفت: معنای عبارت فوق این است که کلیات و امور عقلی به حس منتهی شده، نقطه شروع حس هستند؛ چنان‌که فرمود: «مبدأ معرفته للأشياء هو الحس» (همان، ص ۸۲)، یا اینکه ادراک جسمانی - به معنای مادی بودن یا مقدمه جسمانی داشتن - منحصر در حس است، و شاهدش این است که در ادامه، تعلیل به انفعال کرده است (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲-۲۵۵).

(۲) نقش حواس در تصدیقات

آنچه تاکنون گفته شد، درباره نقش حواس در تصورات (کیفیت بهره‌مندی عقل از مفاهیم حسی برای تحصیل تصورات عقلی) بود. در ادامه، به نقش حواس در تصدیقات (کیفیت بهره‌مندی عقل از مفاهیم حسی برای تحصیل تصدیقات عقلی) می‌پردازیم:

ابن‌سینا می‌گوید: تصدیق معقولات توسط حس، چهار صورت

د) اکتساب از طریق تجربه

آنچه که از طریق تجربه کسب می‌شود، به این صورت است که تجربه مخلوطی از قیاس و استقراء است، و البته از استقراء استوارتر است. تجربه در اولیات صرف به کار نمی‌آید، بلکه درباره آنچه از طریق حس کسب می‌شود، به کار می‌آید. تجربه مانند استقراء نیست؛ زیرا استقراء از لحاظ بررسی جزئیات، علم کلی یقینی تولید نمی‌کند، هرچند گاهی تنبه می‌دهد. اما تجربه چنین علمی تولید می‌کند؛ بلکه تجربه مانند این است که کسی اشیایی از یک نوع واحد را می‌بیند و حس می‌کند که در آنها فعل یا انفعالی حادث می‌شود. وقتی این جریان زیاد تکرار شود، عقل حکم می‌کند که این امر برای آن و دیگری ذاتی بوده و اتفاقی نیست؛ زیرا اتفاق دوام ندارد؛ مانند این حکم: «سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند» و «سقمونیا مسهل صفراء است». همین‌طور است اگر چیزی از حالت طبیعی خود، به خاطر اقتران با چیز دیگر، یا وصول چیز دیگر به آن خارج شود، عقل نمی‌پذیرد که این تمیز خودبه‌خود حادث شود. پس عقل حکم می‌کند که سبب تغییر همان چیزی است که با آن چیز متغیر اتصال پیدا کرده است، خصوصاً اگر تکرار پذیرد.

این انواع چهارگانه از طریق حس، علوم بسیاری را برای ما تولید می‌کنند. مبادی علوم بسیار است، تجربه یکی از آنهاست؛ و در تجربه استقراء حسی با قیاس عقلی به هم می‌آمیزد، قیاسی که بر اختلاف ما بالذات و ما بالعرض مبتنی است. و آنچه که بالعرض است دوام ندارد. این است انتحای مختلف استفاده عقل در علم تصدیقی از حس، به‌حسب آنچه اکنون در خاطر داریم. بنابراین، هرکس حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است، هرچند خود حس علم محسوب نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۶-۳۱۹).

واقع‌گرایی ابن‌سینا

با توجه به مباحث گذشته، آیا/ابن‌سینا یک واقع‌گراست یا خیر؟ اگر واقع‌گراست، به چه نوع واقع‌گرایی اعتقاد دارد؟

همان‌گونه که ملاحظه شد، ابن‌سینا نشان داد مفاهیم نظری، که ما به‌دست می‌آوریم، خواستگاهشان داده‌های مشاهداتی ما هستند. بنابراین، مفاهیمی را که شما از مشاهداتتان به دست می‌آورید، ناظر به مشاهدات هستند و مشاهدات شما را گزارش می‌دهند. بسیاری از فیلسوفان علم نتوانستند مشکل استقراء، مشکل شکل‌گیری مفاهیم

دارد: اول بالعرض؛ دوم با قیاس جزئی؛ سوم با استقراء؛ و چهارم با تجربه. در ذیل، اینک تک‌تک این موارد چهارگانه را توضیح می‌دهیم:

الف) اکتساب بالعرض

آنکه بالعرض است عبارت است از اینکه معانی مفرد معقول و مجرد از اختلاط حسی و خیالی، به نحوی که گفتیم، با حس کسب شوند و سپس عقل به جداسازی بعضی از آنها از بعضی دیگر، و ترکیب بعضی از آنها با بعضی دیگر بپردازد. پس از آن در بعضی از آنها احکام فطری عقل به کار می‌آید و در بعضی دیگر، عقل با برهان کار می‌کند. اما قسم اول از این دو نوع کارکرد عقل، با اتصال عقل به نور صانع و افاضه‌کننده بر نفس‌ها و طبیعت - که «عقل فعال» نامیده می‌شود و عقل را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آورد - صورت می‌گیرد. لیکن هرچند چنین است، اما حس مبدأ بالعرض آن است، نه مبدأ بالذات آن.

اما قسم دوم از این دو نوع آن است که عقل در آن به حد اوسط پناه می‌برد، و هرگاه حد اوسط حاصل شد، معقول تصدیق شده با آن با همان قوه‌ای کسب می‌شود که اولیات با آن کسب شده بودند. این یک وجه از وجوه چهارگانه است.

ب) اکتساب از طریق قیاس جزئی

اما آنچه از طریق قیاس جزئی حاصل می‌شود به این صورت است که نزد عقل یک حکم کلی درباره جنس وجود دارد، و اشخاصی از نوع این جنس، ادراک حسی می‌شوند، و عقل از آن ادراک حسی صورت نوعی آن را تصور می‌نماید و آن حکم را بر نوع حمل کرده، معقولی را که قبلاً نبود، کسب می‌کند.

ج) اکتساب از طریق استقراء

آنچه از طریق استقراء کسب می‌شود به این صورت است که بسیاری از اولیات ابتدا از طریق مذکور برای عقل روشن نیست. و هرگاه جزئیات آن استقراء شود، عقل برای یافتن اعتقاد کلی به آن متنبه می‌شود، بدون آنکه استقراء حسی جزئی، اعتقاد کلی را در اینجا ایجاد کند، بلکه فقط عقل را متنبه می‌سازد؛ مانند اینکه دو مماس یک شیء، که خود غیرمماس هستند، آن شیء را تقسیم می‌کنند. و این امر چه‌بسا در نفس ثابت نباشد، اما وقتی جزئیات آن ادراک حسی شوند عقل متنبه شده، بر آن اعتقاد پیدا می‌کند.

اخبار، نسبت به آنها یقین پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۳۰). حصول یقین در متواترات، مانند مجربات مبتنی بر قیاس عقلی است، و این خبر را تعداد زیادی، که توطی آنها بر کذب عادتاً محال است، خبر داده‌اند؛ و هر چیزی که تعداد زیادی که توطی آنها بر کذب عادتاً محال است، خبر دهند، صادق است. پس این خبر صادق است. بنابراین، متواترات نیز متکی به حس هستند.

نقد و بررسی سخنان ابن‌سینا درباره ادراکات عقلی

سخنان ابن‌سینا در ارتباط با ادراکات عقلی، خالی از اشکال نیست. برخی از آنها عبارتند از: الف) نظریه تجرید؛ ب) ناکافی بودن نظریه تجرید در کیفیت انتزاع مفهوم کلی منحصر به فرد؛ ج) نقد نظریه تجرید درباره تشخیص ماهیت؛ د) خلط بین جنبه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در کلام ابن‌سینا؛ ه) مسکوت ماندن کیفیت انتزاع مفاهیم معقول‌الذات در کلام ابن‌سینا. طرح تک‌تک این موضوعات از حوصله این نوشتار خارج است (برای نقد و بررسی سخنان ابن‌سینا درباره ادراکات عقلی، ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ص ۲۸۴-۲۸۹؛ مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴). در اینجا، فقط به نقد و بررسی چهار وجه مذکور (چهار وجهی که تصدیق معقولات توسط حس به وسیله آن چهار وجه بود؛ بالعرض، با قیاس جزئی، با استقراء، و با تجربه) در کلام ابن‌سینا می‌پردازیم:

چهار وجه مذکور در کلام ابن‌سینا و نقد آن

قسم اول از چهار وجهی را که ابن‌سینا درباره تصدیقات بیان کرد - که خود ایشان هم گفت: این همان کمکی است که حس به عقل می‌کند - در تصورات و بالعرض به تصدیقات نسبت داده می‌شود. پس این یک وجه مستقل نیست، بلکه امری است بالعرض (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

اما قسم دوم که گفت: با قیاس جزئی برای ما حاصل می‌شود، در این بیان، جای سؤال است که: شما فرمودید: عقل حکمی برای یک جنس دارد و بعد به کمک حس، برای نوع آن ثابت می‌کند. حال این حکم کلی را عقل از کجا به دست آورده است؟ شما فرض کردید که ما یک حکم کلی برای جنس حیوان داریم و آن عبارت است از: «حساس بودن حیوان». آیا قبل از اینکه ما انواعی را و جنسی را درک کنیم و بفهمیم که این از ذاتیات آن انواع است، این

کلی (مفاهیم کلی که ما به آنها می‌گوییم: معقولات) و همچنین سازوکار شکل‌گیری آنها را در علم پیدا کنند. بدین‌روی، گفتند: منشأی غیر از مشاهدات دارد. پوپر می‌گفت آن منشأ حدس است (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۹). کوهن می‌گوید: جامعه است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰). هرمنوتیک‌دان‌ها می‌گویند: پارادایم‌های اجتماعی (عامل تاریخی سنت‌ها) است (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). از این‌رو، این فیلسوفان علم نتوانستند مشکل شکل‌گیری مفاهیم را حل کنند، رفتند. سراغ مجاز و ره افسانه زدند.

همچنین در نظر ابن‌سینا، «معرفت علمی» به این معنا، یک معرفت استقرایی است. نظریه‌ها وابسته به مشاهدات و تکرار آنها هستند، اما در عین حال، فرضیه‌های شما ابطال‌پذیر هستند. ابن‌سینا آنجا که می‌نویسد: باید مواظب باشیم که از اخذ امر بالعرض مصون باشیم، دقیقاً به همین نکته توجه دارد که احتمالاً فرضیه‌های ما - به خاطر آنکه ما هیچ اطمینانی از عدم اخذ امر بالعرض نداریم - ابطال‌پذیر هستند. به عبارت دیگر، به علت آنکه احتمالاتی در مسئله وجود دارد، حالت‌هایی هست که آن حالت‌ها را ما نتوانسته‌ایم رصد کنیم. این احتمالات با پیشرفت ابزارهای مشاهده‌ای همواره توسعه پیدا می‌کنند؛ یعنی بخشی از علت اینکه تحلیل‌های ابن‌سینا درباره اجسام، خطا از آب درآمد، این بود که ما به ابزارهایی دسترسی پیدا کردیم که آن ابزارها وقتی شیء را به من نشان می‌دهد، دایره احتمالات هم افزایش پیدا می‌کند. در واقع، چیزهایی را - مثلاً - در این میله فلزی می‌بینیم - به عنوان احتمال پدیده امتداد در اثر حرارت - که ابن‌سینا نمی‌توانست آنها را ببیند. بنابراین، واقع‌گرایی نیز به این شکل در نظر ابن‌سینا تثبیت می‌شود؛ در عین حال که واقع‌گرایی ایشان جزمی نیست؛ همانند واقع‌گرایی انتقادی (در زمینه واقع‌گرایی انتقادی، ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۴۷-۶۵)، که در فلسفه‌های علم متأخر، از آن به «واقع‌گرایی علمی» تعبیر می‌کنند و یک واقعیت‌گرایی غیرجزمی است.

ه) اکتساب از طریق تواتر

به چهار نمونه قبلی در کتاب برهان اشاره شده است، اما یکی دیگر از کارکردهای مهم و معرفت‌شناختی حواس، که ابن‌سینا آن را در کتاب رسائل خود ذکر کرده، تأمین «مقدمات متواترات» است. «متواترات» قضایایی هستند که نفس به خاطر کثرت شهادت یا

می‌کند. پس استقرائی هم که گفت، تنبیهی است برای عقل و کمکی است برای تنبیه عقل و برگشت آن به «کمک حس در به دست آوردن مفاهیم کلی عقلی» است، و این همان کمک و وجه اول است؛ یعنی کمک حس به عقل در به دست آوردن تصورات کلی (همان).

بررسی اعتبار قوانین تجربی بر اساس قاعده «نفی اتفاق»

آنچه به تصدیقات ربط دارد، همان تجربه است؛ یعنی کمکی را که حس در احکام کلی در تجربیات به عقل می‌کند — فی‌الجمله — می‌توان پذیرفت. اما اینکه چه کمکی می‌تواند بکند، و آیا مطلب از همین قرار است که ایشان گفته که در جاهای دیگر هم خود ایشان و دیگران هم آورده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۱) که «القسر لایدوم» و «امر اکثری و دایمی اتفاقی نیست»، آیا در تجربه هم مطلب همین است، یا غیر از این است؟

تجربه به صورتی که در بیانات ابن‌سینا و دیگران آمده (برای نمونه، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، درس هشتم)، قابل توجیه نیست؛ زیرا: اولاً، این کبرا که «القسر لایدوم» و یا «امر اکثری و دایمی اتفاقی نیست»، خود مسئله‌ای است نظری و غیربدیهی، و در این صورت، چگونه تجربیات را، که خود از بدیهیات ثانوی به حساب می‌آیند، بر قضیه نظری و غیربدیهی متوقف می‌دانیم و با دلیل باید اثبات کنیم که آیا قسر دایمی ممکن است یا نه؟ آیا اتفاق اکثری یا دایمی ممکن است یا ممکن نیست؟

ثانیاً، این ادعا که اتفاق اکثری در جایی هست یا نه، وقتی میسر است که ما بیشتر موارد یک نوع را بررسی کنیم، و کسی نمی‌تواند ادعا کند که بیشتر موارد یک ماهیت را بررسی و امری را مشاهده کرده است، تا بخواهد بگوید: «تفاق اکثری محال است». آیا ما بیشتر آهن‌رباهای دنیا را تجربه کرده‌ایم تا بگوییم چون این حکم در بیشتر موارد بر آهن‌ربا مترتب می‌گردد، پس معلوم می‌شود قسری و اتفاقی نیست، بلکه ذاتی و طبعی است؟! هیچ‌کس — حتی در یک نمونه هم — نمی‌تواند چنین ادعایی بکند. پس سرّ یقینی بودن تجربه به این قضیه و این کبرا نیست. در اینجا، نه صغرا قابل احراز و اثبات و نه کبرا ضروری و بدیهی است، و در مسئله تجربه، که مسئله کنترل کردن شرایط است، اگر ما در شرایط خاصی دیدیم که پدیده‌ای در اثر پدید آمدن عامل خاصی به وجود آمد — مثلاً، اگر ما

حکم به دست آمده یا این حکم از جای دیگری است؟ البته این اشکال مهمی نیست و از آن صرف‌نظر کرده، و فرض می‌کنیم که به یک حکم کلی برای یک جنس، علم داریم. حال در اینجا حس به ما چه کمکی می‌کند؟ حس موجب شد که من زید و عمرو و بکر را ببینیم و این مقدمه‌ای شد برای اینکه مفهوم انسان را از آنها به عنوان نوعی از حیوان درک کنیم. تا اینجا، کمک حس همان کمک اولی است؛ یعنی تا حس موجب شده است ما بتوانیم یک تصور و مفهوم کلی به‌دست آوریم.

پس هنوز مربوط به تصدیقات نیست. این موجب می‌شود حکمی را که من برای جنس به عنوان یک حکم تصدیقی دارم، به نوع هم نسبت دهم. آیا در نسبت دادن حکم جنس به نوع حس تأثیر دارد؟ بدون شک، اگر این ادراک را که «انسان نوعی از حیوان است» من از طریق دیگری به‌دست می‌آوردم، باز همین قیاس تشکیل می‌شد که انسان نوعی از حیوان است و حکمی که برای جنس ثابت است، برای نوعش هم ثابت است. پس حکم حساس، که برای جنس انسان ثابت بود، برای نوع آن هم ثابت است. این قیاس است و فقط با عقل حاصل می‌شود. پس حس اینجا چه کمکی کرده است؟ غیر از اینکه حس برای من مقدماتی فراهم کرده که مفهوم «انسان» را به‌دست آورم، کار دیگری نکرده و این هم — در واقع — برگشت به همان مطلب در وجه اول است که حس برای تصور مفاهیم کلی به عقل کمک می‌کند. پس این کمک، وجه و ملاک علی‌حده‌ای نیست. البته جای استفاده آن، در چنین جایی هم هست (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

اما مسئله استقراء جزئی، که ابن‌سینا مطرح کرده است. که وقتی ما موارد جزئی را می‌بینیم، عقل متنبه می‌شود که این حکم برای کلی ثابت است. در اینجا هم حس کمک می‌کند به اینکه عقل آن مفهوم قضیه کلیه را درست تصور کند. اگر ما مفهوم آن قضیه را بتوانیم دقیقاً تصور کنیم، حکم آن برایمان ثابت است. پس نقشی که در اینجا حس دارد مانند نقشی است که در مسائل هندسی دارد که اشکال را می‌بینند؛ و این نقش چیزی نیست جز اینکه ذهن را برای دریافت آن «تصور» و «مفهوم کلی عقلی» مستعد می‌کند، نه اینکه حس به ما حکم اعطا می‌کند. حس تنها تصور عقلی را روشن می‌کند و وقتی انسان تصور روشنی از موضوع و محمول داشته باشد، و آن قضیه هم بدیهی اولی باشد بدون کمک گرفتن از حس، حکم

حواس در تصورات و تصدیقات نام برد. که در تصدیقات گفت: عقل به چهار صورت از مفاهیم حسی برای تحصیل تصدیقات عقلی کمک می‌گیرد؛ بالعرض؛ با قیاس جزئی؛ با استقراء؛ و با تجربه. در بحث تصورات، ابتدا کلمات *ابن سینا* مبهم به نظر می‌رسید، اما وقتی کلمات ایشان در کتاب *شفاء* را در کنار سایر مطالب وی از کتاب‌های دیگرش قرار دادیم، روشن شد که او مانند بسیاری از دیگر فلاسفه مسلمان، قابل به اصالت عقل در تصورات است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۵ ب، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۵ ق، *الشفاء المنطق*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، الامیریة.
- ، ۱۴۰۰ ق، *رسائل (رسالة فی النفس وبقائها و معادها)*، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۵ ق، *الشفاء المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۹۵۳ م، *رسائل (دو جلدی)*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- ، ۱۳۷۳، *برهان شفاء*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- ارسطو، ۱۹۸۰ م، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پهشتی، احمد، ۱۳۸۶، *تجریده شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات والتنبیها*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دیوانی، امیر، ۱۳۸۲، *قوانین طبیعت*، قم، دانشگاه قم.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفاء)*، قم، حکمت اسلامی.
- صادقی، رضا، ۱۳۹۴، *آشنایی با فلسفه علم معاصر*، تهران، سمت.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۳، *مجموعه مقالات رئالیسم (مقاله دو نوع رئالیسم؛ رئالیسم خام و انتقادی)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیلیس، دانالد، ۱۳۸۱، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسین میاندراری، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، چ چهاردهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، *درس‌های برهان شفاء*.

در محیط آزمایشگاهی تمامی شرایط را کنترل کردیم و دیدیم با اتصال دو سیم، برق به وجود می‌آید و با قطع شدن آن دو، برق قطع می‌شود - در چنین جایی یک مرتبه هم آزمایش کنیم، کافی است که به چنین رابطه‌ای یقین پیدا کنیم؛ یعنی همین که بدانیم هیچ حادثه دیگری در این محیط پدید نیامده و تنها حادثه‌ای که به‌وقوع پیوسته، اتصال این دو سیم است و با حدوث این اتصال، نور در لامپ پیدا شده و با قطع اتصال، دیدیم نور از بین رفت؛ از چنین جایی می‌فهمیم رابطه‌ای بین این اتصال با پیدایش نور وجود دارد، و وقتی فهمیدیم رابطه فقط بین دو حادثه است و تمام چیزهای دیگر در جای خود ثابت‌اند و هیچ حادثه دیگری و در محیط متغیر جدیدی بجز همین اتصال و انفعال به‌وجود نیامده است یقین به دست می‌آوریم که بین اتصال و روشن شدن لامپ، رابطه‌ای ضروری وجود دارد، و گرنه تجربه مرهون تکرار و کثرت و این چیزها نیست و نیز مرهون «الفسر لایدوم» و یا اتفاق دایمی و اکثری نیست نمی‌شود و این امور نمی‌توانند مسائل تجربی را اثبات کنند.

کمکی که حس در اینجا به ما می‌کند این است که صغرای قیاس را به ما می‌دهد؛ یعنی حس به ما می‌گوید: «این اتصال حاصل شد»؛ همین و بس، و کبرای عقلی آن هم این است که «همان تغییر خاصی که در این محیط واقع شده منشأ پیدایش این پدیده گشته»؛ زیرا هیچ عامل دیگری تغییر نکرده است و در این صورت، نتیجه می‌گیریم که همین اتصال عامل پیدایش نور بوده است، حس در تجربه، صغرای قضیه را تشکیل می‌دهد، و عقل هم یک کبرا به آن ضمیمه می‌کند و یک قیاس تشکیل می‌شود و یک نتیجه یقینی نتیجه می‌دهد.

پس مسئله در خصوص کمک حس به احکام عقلی هم از این قرار است (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

نتیجه‌گیری

ابن سینا محسوسات را گزاره‌هایی می‌دانست که عقل به کمک حس، آنها را تصدیق می‌کند. از آن‌رو که نتایج براهین و مبادی محسوسات باید اموری کلی باشد و اختصاص به وقت و شخص و مکان خاص نداشته باشد، مبدأ بودن امور حسی را قبول نکرد. او طبق قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»، یقینی بودن آنها را منکر شد. ایشان در بحث «کارکردهای معرفت‌شناختی حواس»، از نقش

وجود رابط در اندیشه صدر المتألهین

esmail.sh@iran.ir

Sarbakhshi50@Yahoo.com

کله اسماعیل ثنابندری / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۷

دریافت: ۹۶/۵/۱۸

چکیده

«وجود رابط یا رابطی» دارای دو اصطلاح منطقی و فلسفی است. این اصطلاح ابتدا در منطق و در رابطه بین قضایا مطرح گردیده است. در منطق، وجود رابطی وجودی فی‌غیره دارد و در مقابل وجود فی‌نفسه است. در اصطلاح فلسفی، وجود رابطی، وجودی لغیره دارد و در مقابل وجود مستقل و لنفسه قرار می‌گیرد. از نظر صدر المتألهین، وجود رابطی در کلام فیلسوفان، دو اصطلاح دارد: یکی معنای حرفی که به عنوان رابط قضایا از آن یاد می‌شود، و دیگری وجود لغیره. صدر المتألهین ضمن جعل اصطلاحی جدید برای وجود رابط و اثبات وجود رابط معلول، آن را فاقد حیثیت مستقل از علت خود می‌داند. در دیدگاه وی، معلول قابل اشاره نیست و هیچ حکمی بدون تسامح بر آن حمل نمی‌شود. وی از وجود رابط معلول، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌گیرد. این مقاله به روش توصیفی در پی ارائه و بررسی استدلال صدر المتألهین بر اثبات وجود رابط است. باید گفت: اگرچه وجود رابط معلول مدنظر وی قابل اثبات است، اما مستلزم وحدت شخصی وجود نیست.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، وجود، وجود مستقل، وجود رابطی، وجود رابط معلول.

مقدمه

وجود رابطی ابتدا در منطق و سپس در فلسفه به کار رفته است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹۵). در اصطلاح منطقی، وجود رابطی وجودی فی‌غیره در مقابل وجود فی‌نفسه دارد، و در اصطلاح فلسفی، وجودی لغیره در مقابل وجود لنفسه دارد. در اینجا، وجود لنفسه وجود الشیء است و وجود لغیره وجود شیء لشیء است. طبق این بیان، وجود رابطی علاوه بر اینکه خودش فی‌نفسه وجود دارد، وجودی نعتی هم برای موصوفش دارد (همان، ص ۲۹۷).

از نظر صدرالمتألهین، وجود رابطی در کلام فیلسوفان دو کاربرد دارد: یکی معنای حرفی که با عنوان رابط قضایا از آن یاد می‌شود و در مقابل وجود محمولی است، و دیگری وجود لغیره که در مقابل وجود نفسی (لنفسه) قرار دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹). باید گفت: وجود رابط معلول مد نظر وی بر هیچ‌کدام از این دو منطبق نیست و اصطلاحی جدید است. طبق دیدگاه صدرالمتألهین، وجود رابط معلول قابل اشاره نیست و هیچ حکمی بر آن حمل نمی‌شود و چنانچه حمل شود با تسامح است.

وجود رابط معلول بعد از صدرالمتألهین در آثار بسیاری از فلاسفه اسلامی مطرح نظر گرفته است. تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی با همین عنوان توسط اندیشمندان متعددی نوشته شده است. در این مقاله، سعی شده است ضمن بیان تقسیمات وجود به «مستقل» و «رابطی» و نیز بیان ویژگی‌های وجود رابط قضایا، وجود رابطی و وجود رابط معلول، استدلال صدرالمتألهین برای اثبات وجود رابط معلول ارائه و به برخی اشکالات وارد شده بدان پاسخ داده می‌شود. ضرورت پرداختن به این بحث از آن‌روست که چون وجود رابط در دیدگاه صدرالمتألهین همه مخلوقات را شامل می‌شود، بدین‌روی، بررسی این موضوع حایز اهمیت است که در نهایت این مخلوقات چه نسبتی با خالق خویش دارند؟

در این مقاله، ابتدا سه معنا از «وجود مستقل» بررسی گردیده و پس از تشریح اجمالی «وجود رابط و رابطی»، استدلال صدرالمتألهین بر وجود رابط معلول ارائه و برخی اشکالات این استدلال بررسی شده است.

وجود رابط در اندیشه صدرالمتألهین

یکی از مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه، مبحث وجود رابط معلول

است و صدرالمتألهین مسائل مهمی بر آن استوار کرده است. وی پس از اثبات وجود رابط معلول، با استناد بدان و تبیین لوازم آن، در مقابل فلاسفه و متکلمان که «امکان» و «حدوث» را مناط نیازمندی معلول به علت مطرح می‌شمردند، «وجود فقری» را مطرح کرده، مناط احتیاج معلول به علت را فقیر بودن معلول عنوان می‌کند. مسئله وجود رابط، خود بر برخی از مباحث فلسفی، از جمله مبحث جعل و خلق مبتنی است. اینکه خداوند در هنگام خلق، در این عالم چه چیزی را ابتدا خلق کرده، ماهیت یا وجود، این مسئله بین فلاسفه قبل از صدرالمتألهین محل اختلاف بوده است. صدرالمتألهین در بحث «جعل»، در مقابل کسانی که قایل به جعل ماهیت بودند، و در مقابل گروهی که قایل به جعل اتصاف ماهیت به وجود بودند، قایل به جعل وجود شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۹). وقتی مجعول و مخلوق خداوند وجود است، نه ماهیت و نه اتصاف ماهیت به وجود، پس این خود وجود است که به فاعلش مرتبط است و این ارتباط مقوم ذات وجود معلول است.

پیش از بیان استدلال صدرالمتألهین بر وجود رابط و چگونگی ابتنای مسئله وجود رابط بر مباحث جعل و اصالت وجود، مقدماتی لازم است که در ذیل، ارائه می‌شود:

تقسیمات وجود

تقسیم وجود از مباحثی است که ریشه در آثار گذشتگان، همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق و حتی فارابی دارد. گرچه شکل این تقسیمات متفاوت است و گاهی دو ضلعی و گاهی چند ضلعی است، اما محتوای یکسانی دارند (ر.ک: شکر، ۱۳۸۹، ص ۹۱). صدرالمتألهین در تقسیمات وجود، از روش مشهور فلاسفه تبعیت کرده و وجود را به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» و فی‌نفسه را به «لنفسه» و «لغیره» تقسیم کرده است، اما در نهایت این تقسیم سه‌گانه در فلسفه صدرالمتألهین به تقسیم دوگانه تقلیل یافته و موجودات به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» تقسیم شده‌اند. خداوند متعال تنها مصداق وجود فی‌نفسه و مابقی مخلوقات وجود فی‌غیره دارند و وجود رابط معلول به دسته اخیر اشاره دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۱).

صدرالمتألهین ابتدا وجود را به «مستقل» و «رابطی» تقسیم

کرده است:

دارد و ناعنی نیست (فی نفسه) و وصف یک حقیقت دیگر نیست (لنفسه)، اما الزاماً بدون علت نیست. اگر علت هم داشته باشد، باز هم به اصطلاح دوم مستقل است، اگرچه مستقل به اصطلاح اول نیست؛ یعنی همین که فی نفسه لنفسه باشد مستقل به معنای دوم است، چه علت داشته باشد، چه نداشته باشد. خداوند متعال یک مثال برای این معنا از مستقل است، اما منحصر در خداوند متعال نیست و جسم و عقل و هر وجود لنفسه‌ای بدین معنا، مستقل است.

در نقطه مقابل این معنا از وجود مستقل، وجود رابطی به معنای وجود فی نفسه لغیره است. برای مثال، می‌توان به اعراض اشاره کرد؛ زیرا اعراض وجود لنفسه ندارند و لغیره هستند (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۶۵).

معنای سوم: الوجود فی نفسه و ان کان لغیره

طبق این معنا، هم جواهر و هم اعراض وجود مستقل هستند. این معنا از «مستقل» ضعیف‌ترین درجه استقلال را دارد. در این کاربرد، وجود استقلال در تعقل دارد و می‌توان آن را به‌تنهایی تصور کرد و در اصطلاح، معنای اسمی دارد. در مقابل، «رابط» یعنی همان وجود فی‌غیره که نمی‌توان آن را مستقل تصور کرد، بلکه صرفاً به همراه معنای اسمی قابل تصور است و در اصطلاح، به آن «معنای حرفی» می‌گویند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۶۴).

۲. وجود رابطی و وجود رابط

چنان‌که گذشت، وجود به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» تقسیم می‌شود و فی‌نفسه به «لنفسه» و «لغیره». فی‌نفسه لنفسه همان وجود مستقل به معنای دوم است و صدرالمآلهین بیان می‌کند که برای وجود فی‌نفسه لغیره و نیز برای وجود فی‌غیره، مشترکاً اصطلاح «وجود رابطی» به کار رفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲۸)؛ یعنی گاهی «وجود رابطی» گفته می‌شود و منظور «وجود فی‌غیره و وجود رابط» قضایاست، و گاهی «وجود رابطی» گفته می‌شود و به «وجود فی‌نفسه لغیره» اشاره دارد و هر دو استعمال برای وجود رابطی وجود داشته و به سبب آنکه استعمالات فلاسفه موجب خلط معنای حرفی از وجود، یعنی همان وجود فی‌غیره با معنای فی‌نفسه لغیره وجود می‌شده است، صدرالمآلهین به پیروی از استاد خود، اقدام به جعل اصطلاح کرده و به وجود فی‌غیره یا همان

۱. وجود مستقل یا فی‌نفسه

وجود مستقل در اصطلاح فلاسفه، در سه معنا به کار گرفته می‌شود، و از آن حیث که وجود رابط معلول در مقابل یکی از این سه معناست، بررسی این معانی ضروری می‌نماید:

الف. معانی سه‌گانه وجود مستقل

در اینجا، به سه اصطلاح از وجود مستقل اشاره و ویژگی‌های هر اصطلاح را بررسی می‌کنیم. لازم به ذکر است که این معانی با هم تباین کلی ندارند و با هم همپوشانی دارند؛ مثلاً، برخی اعم از بعض دیگر هستند. می‌توان گفت: یک سیر شدید به ضعیف بین این سه اصطلاح وجود مستقل حاکم است.

معنای اول: وجود فی‌نفسه لنفسه بنفسه

یکی از اصطلاحات وجود مستقل «وجود فی‌نفسه لنفسه بنفسه» است. طبق یک تقسیم وجود، که برخی از فلاسفه اسلامی انجام داده‌اند، وجود به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» تقسیم می‌شود و فی‌نفسه به «لنفسه» و «لغیره» و لنفسه به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۷، تعلیقه محقق سبزواری).

«وجود فی‌نفسه لنفسه بنفسه» در عالم، یک مصداق بیشتر ندارد و آن خدای متعال است و از این‌رو، مابقی موجودات غیرمستقل هستند. این معنا از وجود مستقل سه قید دارد، و اگر هر قیدی نقض شود با مستقل بودن وجود در تعارض است. آخرین قید و وجه امتیاز معنای اول مستقل، «علیت» است. بدین‌روی، خداوند است که بدون علت و علة‌العلل است، و مابقی موجودات، چه فی‌نفسه لنفسه بغیره و چه فی‌نفسه لغیره و چه فی‌غیره، همه معلول و غیرمستقل هستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۶۰-۶۹).

این معنا از وجود مستقل، بالاترین درجه از استقلال را در سه معنای وجود مستقل دارد.

معنای دوم: وجود فی‌نفسه لنفسه و ان کان بغیره

دومین اصطلاح از وجود مستقل - که در اینجا بدان اشاره می‌کنیم - «وجود فی‌نفسه لنفسه» است. اصطلاح دوم نسبت به اصطلاح اول، قید «بنفسه» را ندارد. این وجود دو قید دارد: فی‌نفسه لنفسه. اصطلاح دوم وجود مستقل، یعنی وجودی که استقلال در مفهوم

معنای حرفی وجود، لفظ «وجود رابط» اطلاق کرده، و برای وجود فی نفسه لغیره همان «وجود رابطی» را استفاده کرده است (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۳).

ب. وجود رابطی

وجود رابطی یا همان وجود فی نفسه لغیره حقیقی است که اگرچه در خارج یک وجود بیشتر نیست، اما دارای دو لحاظ است: لحاظ فی نفسه بیانگر آن است که این وجود در مفهوم داشتن مستقل است، و همچون وجود حرفی به چیزی وابسته نیست، بلکه واقعیتی اسمی است و نه حرفی. این وجود فی نفسه گاهی لنفسه، و گاهی لغیره است. توضیح آنکه اشیایی که دارای وجود فی نفسه هستند، گاهی وجود آنها در خارج، علاوه بر اینکه طرد عدم از ذات خود آن شیء می کند، طرد عدم از وصف شیء دیگری نیز می کند و گاهی صرفاً طرد عدم از ذات خود شیء می کند. به اولی «وجود فی نفسه لغیره» می گویند و به دومی «وجود فی نفسه لنفسه» (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹۷).

وجود رابط وجودی است که معنای اسمی ندارد، یعنی هیچ معنایی ندارد، مگر اینکه با یک اسمی معنا شود. وجود رابط فاقد جنبه فی نفسه است؛ یعنی نفسیتی برای خود ندارد، باید با یک موضوع و محمول معنا شود. وجود رابط همان «است» در قضایاست که بدون موضوع و محمول «است» اصلاً وجود ندارد. از نظر صدرالمآلهین، این نسبت بین موضوع و محمول و یا همان وجود رابط، غیر از نسبت حکمیه اتحادی بین موضوع و محمول است. نسبت حکمیه اتحادی، که بین موضوع و محمول مطرح است، در قضایای موجه و سالبه هر دو وجود دارد، درحالی که وجود رابط صرفاً در قضایای موجه وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۲۰، تعلیقه حسن زاده آملی)؛ مثلاً وقتی می گوئیم: «زید عالم است» یک قضیه موجه مرکبه است و «است» در این قضیه، همان وجود رابط است. اما - مثلاً - وقتی می گوئیم: «زید عالم نیست» نسبتی وجود ندارد؛ اما در همین قضیه، بین موضوع و محمول یک رابطه اتحادی تصور می شود و سپس آن نسبت با کلمه «نیست» نفی می شود.

دو نکته

اول در اختصاص وجود رابط به هلیات مرکبه بین فلاسفه اختلاف است. برخی وجود رابط قضایا را مختص هلیات مرکبه دانسته و وجود آن را در هلیات بسیطه منکر شده اند. صدرالمآلهین ضمن اشاره به این اختلاف، وجود رابط را مختص هلیات مرکبه دانسته و هلیات بسیطه را فاقد وجود رابط قضایا می داند: «قد اختلفوا فی... تحققة فی الهلیات البسیطة أم لا و الحق... الثانی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹).

در این موضوع که رابط در کدام قضایا وجود دارد، اقوالی مطرح است (ر.ک: نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۵):

الف) رابط و نسبت در همه قضایا موجود است؛ یعنی فرقی نمی کند که موجه باشد یا سالبه، هلیه بسیطه باشد یا مرکبه، حمل اولی باشد یا شایع صناعی. در تمام قضایا، وجود رابط به معنای نسبت وجود دارد.

ب) رابط تنها در قضایای موجه موجود است، نه سالبه. طبق این قول، در همه قضایای موجه، اعم از حملیه یا متصله یا منفصله و اعم از اینکه بسیطه باشد یا مرکبه، و اینکه حمل در آن اولی باشد یا شایع، وجود رابط موجود است؛ اما در قضایای سالبه وجود رابط محقق نیست.

ج. وجود رابط قضایا

«وجود رابط قضایا» وجود فی غیره است و معنای حرفی دارد. این قسم از وجود در مقابل وجود محمولی قرار دارد و صرفاً برای بیان نسبت بین موضوع و محمول است. گفتیم که فلاسفه برای وجود رابط قضایا، از اصطلاح «وجود رابطی» استفاده می کردند که موجب خلط بحث با وجود رابطی به معنای «وجود فی نفسه لغیره» می شد. صدرالمآلهین برای جلوگیری از خلط بین دو معنای وجود رابطی، «وجود رابط» را جعل کرد:

وجود رابطی، که برای قضایا به کار می رود، مفهومی تعلقی دارد و نمی توان معنای آن را مستقل به ذهن آورد، و جدا کردن این معنا از موضوع و محمول و توجه استقلالی بدان، به صورتی که معنای اسمی پیدا کند، محال است، و اگر به شکل مستقل تعقل شود دیگر رابطی قضایا نخواهد بود... و زیاد اتفاق افتاده است که بین این دو معنا از وجود رابطی خلط شده است. بدین روی، بهتر است برای جلوگیری از خلط مباحث، برای وجود فی نفسه لغیره وجود رابطی و برای وجود فی غیره اصطلاح «وجود رابط» را به کار ببریم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۲).

نیست، بلکه ذات هو الربط است (ر.ک: همان، ص ۳۳۰). در اینجا، لازم است پیش از ورود به بحث وجود رابط معلول، اشاره‌ای کوتاه به بخشی از پیشینه مباحث علیت داشته باشیم:

جایگاه معلول در قبال علت

علیت از مباحثی است که سابقه کهنی در تاریخ تفکر بشری دارد. فلاسفه اسلامی همچون کندی، فارابی، ابن سینا، اخوان الصفا و شیخ اشراق به تبع ارسطو به این مبحث وارد شده‌اند. اما شاید بیشترین و گسترده‌ترین مباحث علیت را بتوان در اندیشه‌های ابن سینا پیدا کرد. بررسی کلام ابن سینا به عنوان تأثیرگذارترین فرد در این مباحث، نشان می‌دهد که معلول از نظر وی، غیر از علت بوده و ذاتی است در قبال علت. در اصطلاح، علت موجودی است و معلول نیز وجودی منحاز از علت دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۱۷).

بعد از شیخ اشراق و تا قبل از صدرالمتهین نیز در مجموع، اندیشه ابن سینا بر دیگر اندیشه‌های فلسفی حاکم بود و نوآوری خاصی از حکمای اشراق در مبحث علیت دیده نمی‌شود. صدرالمتهین از رهاوردهای حکمت مشاء، اشراق، کلام، عرفان و آموزه‌های دینی بهره گرفت، و اگرچه به ظاهر، طرح مسئله و روند بحث علیت در حکمت متعالیه همانند روش پیشینیان انجام می‌شود، اما صدرالمتهین با اصول و مبانی حکمت متعالیه، به این مباحث رنگ و بوی دیگری داد و به نتایج متفاوتی رهنمون گردید (ر.ک: غفاری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵).

برای روشن شدن ریشه دیدگاه صدرالمتهین درباره معلول و تفاوت این دیدگاه با فلاسفه دیگر، لازم است به مباحث «مناط نیازمندی معلول به علت» اشاره شود:

مناط نیازمندی معلول به علت

یکی از مباحث مهم و جنجالی بین فلاسفه و متکلمان، بحث قدیم یا حادث بودن جهان بوده است و فلاسفه به خاطر تثبیت نظریه خود درباره قدیم بودن جهان و پاسخ به متکلمان در بحث نیاز معلول به علت در بقا، متعرض این بحث شده‌اند. در پی ورود فلاسفه به این عرصه، یکی از سؤالاتی که در مباحث علیت مطرح شده این است: مناط نیاز معلول به علت چیست؟ (ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۴۹). در پاسخ به سؤال مطرح شده، سه دیدگاه وجود دارد که در اینجا، به اختصار بدان‌ها اشاره می‌شود:

ج) رابط تنها در قضایای هلیه مرکبه موجه‌ای موجود است که حمل در آن قضایا شایع صناعی باشد، ولی در دیگر قضایا، یعنی قضایای هلیه بسیطه و قضایای سالبه و قضایایی که حمل در آنها اولی باشد رابط و نسبت موجود نیست.

دوم. اختلاف دیگری که صدرالمتهین بدان اشاره می‌کند، اختلاف نوعی وجود رابط و وجود محمولی است. منظور از «اختلاف نوعی» در اینجا، اختلاف دو ماهیت نوعی، نظیر ماهیت انسان و فرس نیست؛ زیرا موضوع بحث در ماهیات نوعیه، «ماهیت» است، ولی موضوع بحث در اینجا «وجود» است (ر.ک: نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۹۷). «نوع» در اینجا، به معنای نوع عرفی است، نه نوع منطقی؛ یعنی این دو از یک سنخ نیستند (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۴۸، تعلیقه محقق سبزواری). از نظر صدرالمتهین اختلاف میان وجود رابط و مستقل بدین معناست که وجود رابط بما هو رابط صرفاً حیثیت تعلق و ربط است و در هیچ حالتی نمی‌تواند مصداق مفهوم مستقل قرار گیرد؛ زیرا یکی مفهوم اسمی است و دیگری مفهوم حرفی. اگر از این وجود رابط، مفهومی استقلالی درک شود، رابط به درستی درک نشده است (ر.ک: نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۹۹).

تا اینجا، ضمن بررسی وجود مستقل و وجود رابطی و همچنین نگاهی به اقسام هر کدام، به تقسیماتی که بین فلاسفه برای وجود مشهور بود، اشاره شد. اینک قسمی از وجود که مبتکرش حکیم شیرازی است.

۳- وجود رابط معلول

پس از آنکه روشن شد که وجود رابطی، وجودی فی‌نفسه لغیره دارد و اگرچه در خارج همان ارتباط به فاعل وجود بخش است، اما در ذهن یک ذات لها الربط است و ذهن انسان می‌تواند آن را به تنهایی تصور کند، توجه به این نکته لازم است که برای وجود رابط، دو اصطلاح وجود دارد: یکی وجود رابط قضایا که به اجمال بدان اشاره شد؛ و دیگری وجود رابط معلول که از ابتکارات صدرالمتهین است و در دیدگاه ایشان ویژگی‌های خاصی دارد.

توضیح آنکه تا پیش از صدرالمتهین فلاسفه برای معلول وجود رابطی قایل بودند؛ به این معنا که معلول با وجود نیاز وجودی به علت، برای خودش وجود و ذاتی مستقل دارد، ولی در دیدگاه صدرالمتهین معلول وجود رابط است، نه رابطی؛ یعنی معلول در نگاه صدرالمتهین هیچ استقلالی از خود ندارد و یک ذات له الربط

دیدگاه اول: نظریه حدوث

چون ممکن است، به علت نیازمند است. اینکه هیچ زمانی نباشد که این ماهیت نبوده باشد و همواره موجود باشد ممکن‌الوجود بودنش را از بین نمی‌برد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۶۱).

دیدگاه سوم: فقر وجودی

گفته شد که فلاسفه با ارائه نظریه «امکان»، نظریه متکلمان را نقد کردند، اما صدرالمتألهین این بیان فلاسفه را کافی ندانست؛ زیرا نظریه امکان با نظریه «اصالت وجود» در حکمت متعالیه تطابق ندارد، بلکه امکانی که فلاسفه بیان کرده‌اند از لوازم ماهیات است. وقتی صدرالمتألهین در اصالت وجود ثابت می‌کند که خود ماهیت واقعیت بالذات ندارد، بلکه امری تبعی و واقعیتهی بالعرض است، به طریق اولی، لوازم ماهیت نیز واقعیتهی بالعرض دارند. بحث در نیاز معلول بالذات و واقعیات بالذات است که این واقعیات برای آنکه در خارج موجود شوند چرا به علت نیازمندند؟ پس با امکان، که مبتنی بر اصالت ماهیت است نتیجه‌بخش نخواهد بود و کسی که قایل به اصالت وجود است، نمی‌تواند مناط نیازمندی معلول را امکان ماهوی بداند (ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۵۵). به عقیده صدرالمتألهین، «امکان ماهوی» صفت ماهیت و «امکان فقری» صفت وجود است. از سوی دیگر، امکان ماهوی نسبت به وجود و عدم مساوی است. بنابراین، با ضرورت قابل جمع نیست. ولی امکان فقری امری وجودی است و همواره با ضرورت وجود، که ضرورت لاحق و به شرط محمول است، همراه است (ر.ک: غفاری، ۱۳۹۴، ص ۲۷۱).

آنچه از نظر صدرالمتألهین ملاک و مناط نیازمندی است، آن نحوه وجود معلول است که تعلق و وابسته به علت است. همین که یک وجودی بدون علت نمی‌تواند موجود باشد و این وابستگی عین موجودیتش است، این نحوه از وجود همان مناط نیازمندی معلول است: «.. أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوماً بغيره مرتبطاً إليه...»؛ حق این است که منشأ نیاز معلول به علت، نه حدوث است و نه امکان، بلکه منشأ وجود تعلقی معلول است که به غیر وابسته بوده و مرتبط به غیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۳).

صدرالمتألهین می‌گوید: اگر شما با متکلمان مجاحه کردید که امکان به مراتب بر حدوث مقدم است - چراکه امکان بر وجود و ایجاد و وجود معلول مقدم است، و حال آنکه حدوث متأخر از وجود

عده‌ای از متکلمان متقدم ملاک و مناط نیازمندی معلول به علت را حدوث معلول دانسته‌اند. از نظر ایشان، هر موجودی که قدیم باشد به علت نیازمند نیست، و آنچه موجب می‌شود که معلول به علت نیازمند باشد این است که در برهه‌ای از زمان، وجود نداشته باشد و بعد موجود شود. این دیدگاه ایشان موجب شده است که در مقابل نظریه «قدیم بودن عالم» به شدت موضع‌گیری کنند و عالم را حادث بدانند؛ زیرا طبق نظر ایشان، اگر جهان قدیم باشد دیگر به علت محتاج نیست، و این با تعالیم دینی، که خداوند را ایجادکننده عالم معرفی می‌کند، سازگاری ندارد (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۳).

دیدگاه دوم: امکان

از نظر فلاسفه اسلامی، ملاک نیازمندی معلول به علت «امکان» است. از نظر فلاسفه، ما وقتی ذات و ماهیت ممکن‌الوجود را به حسب عقل در نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که ذات ممکن‌الوجود نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ بدین معنا که نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم. اگر چیزی دارای چنین خصوصیتی باشد، برای خروج از حد استواء، نیاز به علت دارد، اعم از اینکه حادث باشد یا قدیم (ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۵۳).

فلاسفه در جواب ادعای متکلمان، که «حدوث» را مناط نیازمندی معلول به علت معرفی می‌کردند، دست به یک تحلیل عقلی می‌زنند، به این بیان:

«حدوث» صفت وجود معلول است، و از نظر تحلیل عقلی، متأخر از مرتبه وجود معلول است، و وجود معلول متفرع بر ایجاد است؛ یعنی تا ایجاد تحقق پیدا نکند معلول به وجود نمی‌آید. از سوی دیگر، ایجاد متأخر از وجود و ایجاب است، و این مضمون قاعده کلی «الشیء مالم یجب لم یوجد» است، و ایجاب به چیزی تعلق می‌گیرد که فاقد وجود باشد؛ یعنی ممکن‌الوجود باشد و این «امکان» همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می‌شود؛ زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضایی نسبت به هیچ‌یک از آنها ندارد. پس از نظر فلاسفه، تنها چیزی که می‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیت، جداشدنی نیست، و تا زمانی که ماهیت هست، صفت «امکان» از آن جدا نمی‌شود. هرچند این ماهیت قدیم باشد، باز هم

اول. اصالت وجود

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه صدرالمتألهین، که زیربنای مباحث زیادی در نظام صدراپی شده، مبحث «اصالت وجود» است. در اینجا، به اختصار، توضیحی در خصوص این اصل داده می‌شود:

وقتی انسان از هر موجود ممکن تصویری در ذهن پیدا می‌کند، اگرچه موجود یکی بیش نیست، اما ذهن از یک موجود دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» انتزاع می‌کند. «وجود» به این معناست که این موجود هست، و «ماهیت» بدین معناست که این موجود چه چیزی است. اما این دوگانگی فقط در ذهن است، نه اینکه در عالم خارج هم دوگانگی باشد (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). اینک، که هر دو مفهوم از واقعیت خارجی انتزاع شده‌اند؛ یعنی هم مفهوم «وجود» از واقعیت خارجی گرفته شده، و هم مفهوم «ماهیت» از واقعیت خارجی انتزاع گردیده است، فیلسوف سؤال می‌کند: حال که در خارج یک موجود است و در ذهن دو موجود، در خارج اصالت با کدام است؟ یعنی آنچه خارج را پر کرده مصداق بالذات کدام مفهوم است؟ مفهوم «وجود» یا مفهوم «ماهیت»؟

تا پیش از طرح و اثبات مسئله «اصالت وجود»، نگاه غالب این بود که آنچه عالم خارج را پر کرده ماهیات است و وجود در خارج نیست و اعتبار ذهن است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). صدرالمتألهین با اثبات اصالت وجود و پای‌بندی به لوازم آن، می‌گوید: آنچه در واقع، ظرف خارج را پر کرده است و بالذات تحقق دارد وجود است و ماهیت تحقق بالذات ندارد. درست است که ماهیت وجود دارد، اما آنچه خارج را پر کرده ماهیت نیست. ماهیت از سنخ مفهوم است، نه از سنخ واقعیت خارجی. بنابراین، اگرچه قابل حمل بر خارج است، لیکن واقعیت خارجی نیست: «فالحق أن المتقدم منهما على الآخر هو الوجود... بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق، و الماهية تبع له» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸).

اولین سنگ‌بنای وجود رابط معلول در اصالت وجود گذاشته شده است. مفاد این اصل روشن می‌کند که آنچه واقعاً و اصالتاً ظرف خارج را پر کرده وجود و از جمله «وجود معلول» است و ماهیت معلول واقعاً و اصالتاً در خارج نیست (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۵).

دوم. جعل

پس از اینکه از طریق اصالت وجود بیان شد این وجود است که

است - من هم می‌گوییم: امکان فرع ماهیت است و ماهیت متأخر بر وجود است و بدین‌روی، امکان به مراتب از وجود متأخر است. بنابراین، آنچه علیه خصم استدلال می‌کردید، همان اشکال بر خودتان وارد است و امکان متأخر بر وجود فقری است. پس آنچه مناط نیازمندی است وجود است، اما وجودی که عین فقر و نیاز به علت است، که بر همه اینها مقدم است: «... إلا أن الوجود متقدم على الماهية... و الإمكان متأخر عن الماهية...» (همان). پس معلول به علت نیاز دارد؛ زیرا مرتبه وجودش مرتبه فقری است. معلول برای موجود شدن به علت وابسته و بدان مرتبط و نیازمند است و بدون علت وجودی ندارد؛ زیرا معلول در ذات و هویتش وجودی ضعیف و وابسته و تعلیقی است. این احتیاج و فقری که وجود معلول به وجود علت دارد، این وجود تعلقی و سایه‌ای که معلول دارد، همان مناط و ملاک نیازمندی معلول به علت است: «... حاجة الوجود إلى العلة و تقوّمه بها من حيث كونه بذاته و هویتة وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظليماً و الاستفادة من العلة نفسه الضعيفة، لا كونه متصفاً بالحدوث أو القدم...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۸).

این نگاه صدرالمتألهین به وجود معلول و مناط نیازمندی به علت، زمینه‌ای برای ارائه نظریه «وجود رابط معلول» را فراهم آورده است. اینک استدلال صدرالمتألهین بر وجود رابط معلول:

استدلال صدرالمتألهین بر وجود رابط معلول

الف. استدلال بر وجود رابط

وجود رابط معلول از مختصات فلسفه صدرالمتألهین بوده و تا پیش از وی در بین فلاسفه سابقه نداشته است؛ ولی صدرالمتألهین ریشه مباحث وجود رابط معلول را در اندیشه برخی فلاسفه جست‌وجو کرده و بدان اشاره نموده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷). بدیع بودن مسئله و شیوه بیان وی ابهاماتی را برای برخی فلاسفه ایجاد کرده است؛ زیرا ظاهر بیان صدرالمتألهین، که با مباحث وجود رابط قضایا شروع می‌کند و به وجود رابط معلول منتهی می‌شود، دلالت بر این دارد که وجود رابط قضایا و وجود رابط معلول یک سنخ هستند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۰).

اثبات رابط بودن وجود معلول طبق مبانی صدرالمتألهین بر مقدماتی استوار است که برای روشن شدن چگونگی استنتاج، لازم است تا حد امکان این مقدمات روشن شوند:

از آنجاکه جعل بسیط به وجود خارجی مربوط می‌شود، یعنی جاعل در خارج موجودی را ایجاد می‌کند، بحث «جعل» با مبحث «اصالت وجود» ارتباطی مستقیم دارد. کسی که قایل به اصالت ماهیت باشد در جعل هم قایل به مجعولیت ماهیت خواهد شد، و در مقابل، کسی که قایل به «اصالت وجود» شد در بحث «جعل» به مجعولیت وجود قایل خواهد شد.

سوم. تحلیل حقیقت معلول

پس از آنکه روشن شد واقع خارجی را وجود پر کرده است و نیز بیان کردیم که آنچه جعل بدان تعلق می‌گیرد همان وجود است، لازم است برای روشن شدن حقیقت معلول، فرایند وجودبخشی جاعل را تحلیل کنیم؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً بیان شد - دیدگاه خاص صدرالمتألهین به معلول در بحث علیت، زمینه‌آرائه نظریه «وجود رابط معلول» است (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). چنان‌که گذشت، وجود معلول وابسته و متعلق به وجود علت است، اما چگونگی این ارتباط و نحوه وجودبخشی فاعل به معلول، می‌تواند در این قسمت راهگشا باشد.

این سؤال برای بسیاری مطرح می‌شود که وجودبخشی یعنی چه؟ اینکه گفته می‌شود علت فاعلی به معلول وجود می‌دهد به چه معناست؟ آیا به این معناست که مخزنی هست پر از وجود و هرگاه علت فاعلی می‌خواهد معلولی را موجود کند وجودی را از آن مخزن برمی‌گیرد و به معلول می‌دهد و به این صورت معلول، که تاکنون وجود نداشت، موجود می‌شود؟

برای روشن شدن مسئله به این مثال دقت کنید (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸).

جعل و وجودبخشی علت فاعلی به معلول چیزی شبیه پول دادن و پول گرفتن یا هدیه دادن و هدیه گرفتن نیست. در دادوستدها معمول و عرف، همیشه یک «دهنده» و یک «گیرنده» و یک «شیء داده شده» و نیز یک «عمل دادن» وجود دارد. اگر در رابطه علت فاعلی و معلولش، که همان بحث «جعل» است، بگوییم: یک علت فاعلی به یک معلول وجود می‌دهد، این مطلب بدان معناست که معلول قبل از اینکه علت فاعلی به او وجود دهد موجود است، و حال آنکه معلول با جعل و افاضه علت فاعلی قرار است موجود شود و پیش از افاضه فاعل، اصلاً موجودیتی ندارد که بخواهد وجود را از

اصیل است و خارج را پر کرده، و به تبع، این وجود معلول است که اصیل است، دومین مقدمه‌ای که برای اثبات وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمتألهین لازم است مبحث «جعل» است. «جعل» به معنای ایجاد و انشا و ابداع است. ایجاد کردن و وجود بخشیدن در دایره ممکنات مطرح است. این ممکنات هستند که برای وجود داشتن به علت نیازمندند (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱، ص ۷۴).

جعل دو گونه است: یکی «جعل بسیط» و دیگری «جعل مرکب»:

... الجعل إما بسیط و هو إفاضة نفس الشیء متعلق بذاته

مقدس عن شوب ترکیب، و إما مؤلف و هو جعل الشیء شیئا و

تصییره إیاه، و الأثر المترتب علیه هو مفاد الهلیة التریبیه

الحملیه... (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۶).

«جعل بسیط» بدین معناست که جاعل یا فاعل وجودبخش به چیزی که تاکنون موجود نبوده است و در خارج واقعیت نداشته است، افاضه وجود کند و آن را ایجاد نماید. در جعل بسیط، جاعل در خارج یک شیء را ایجاد می‌کند و در اصطلاح پای یک شیء در میان است، و حال آنکه در جعل مرکب سخن از واقعیت دار کردن یک شیء نیست، بلکه شیئی پیش از جعل مرکب، در خارج موجود بوده و دارای آثار خارجی است، ولی جاعل با این کار (جعل مرکب)، آن شیء را دارای وصفی می‌کند. در جعل مرکب، پای دو شیء در میان است، و کار جاعل این است که بین این دو شیء یک ارتباط و یک هیأت ترکیبی ایجاد می‌کند (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱، ص ۷۴). مراد از «جعل» در این بحث، «جعل بسیط» است و همان‌گونه که گفته شد، به معنای واقعیتبخشی به ممکن‌الوجودی است که موجود نبوده است. حال سؤال این است که آنچه جاعل ایجاد می‌کند، چیست؟

نزاع بین «اصالت ماهیت» و «اصالت وجود» به اینجا هم کشیده شده است. جاعل وجود را در خارج جعل و ایجاد می‌کند، یا آنچه توسط جاعل در خارج ایجاد می‌شود ماهیت است؟ قبلاً گفتیم که به این سؤال چند پاسخ داده شده است. عده‌ای ماهیت را و عده‌ای اتصاف ماهیت به وجود را متعلق جعل دانسته‌اند. البته صدرالمتألهین برای مجعول بودن مفهوم «وجود» هم قایلی را ذکر کرده، اما در این میان، خود مجعول بودن وجود خارجی را پذیرفته است: «... بل الصادر بالذات و المجعول بنفسه فی کل ما له جاعل، هو نحو وجوده العینی جعلاً بسیطاً مقدساً عن كثرة...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۷).

اینک طبق همان روند داد و ستدهای عرفی فاعل وجودبخش، باید به این معلول، که همان وجود است، وجود بدهد. دادن وجود به معلولی که خودش وجود است، یعنی: خودش را به خودش بدهیم. ولی آیا معقول است که چیزی را به خودش بدهیم؟ به نظر می‌رسد که قابل تصور نیست که علت با فعلی به «نام دادن» یا «بخشیدن»، خود معلول را به خودش بدهد. پس از دوگانگی معلول با فعل ایجاد با اشکال مواجه شدیم. از این رو، این فرض نمی‌تواند درست باشد و باید گفت: بین «معلول» و «ایجاد» دوگانگی وجود ندارد. اگر بپذیریم همان گونه که در خارج وجود معلول عین خود معلول است، به همان نحو، عین عمل علت هم هست، و به عبارت دیگر، اساساً معلول چیزی جز همان کار علت نیست، این تناقض پیش نخواهد آمد.

طبق این راه‌حل، چنین نیست که عمل «وجود دادن»، چیزی باشد و وجود معلول، که عیناً همان خود معلول است، چیز دیگری باشد که در اثر فعل علت پیدا شده است. در حقیقت، خود معلول عیناً همان فعل علت؛ یعنی همان بخشش علت است (ر.ک: همان، ص ۲۹۹). پس در خارج، چهار شیء «علت» و «معلول» و «وجود» و «ایجاد» نداریم. فقط دو چیز داریم: یکی «علت» و دیگری «فعالیت» و کار کردن «علت است که از این کار علت سه مفهوم «معلول»، «وجود داده شده به معلول»، و «ایجاد و فعل دادن» را انتزاع می‌کنیم. بر اساس این بیان، برای همیشه باید از این تصور دست برداشت که علت وجودبخش فعلیتی انجام می‌دهد و با فعالیت او، چیز دیگری به وجود می‌آید که همان معلول است؛ چنین نیست. اصلاً معلول، یعنی: همان خود «فعالیت و کار کردن» علت. پس وجود معلول همان «ایجاد» علت است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲).

با بررسی این مثال، به خوبی مشخص می‌شود که وابستگی معلول به علت قابل زوال نیست؛ یعنی چنین نیست که معلول بتواند بدون وجود علت وجود داشته باشد. وجود داشتن در خارج، یعنی: همان معلولیت برای معلول. چنان نیست که در معلول دو جهت عینی جدای از هم، یکی «ذات معلول» و دیگری «صفت معلولیت» آن قرار داشته باشد، بلکه معلولیت عین هویت و ذات معلول است، به گونه‌ای که حتی با تحلیل و اعتبار عقل نیز نمی‌توان معلول را به دو حیثیت متمایز از یکدیگر تفکیک کرد و آن را مرکب از ذات و اثر علت به حساب آورد (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

با پذیرش عینیت معلول با معلولیت، باید به این مطلب اذعان

علت فاعلی دریافت کند. پس باید درباره جعل با دقت بیشتری مسئله را بررسی کنیم: «... يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علة المفيضة إياه...» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

اینک می‌خواهیم ارکان داد و ستدهای عرفی را با ارکان جعل در بحث خودمان مقایسه کنیم. از چهار عنوان‌هایی که در داد و ستدهای عرفی بدان‌ها اشاره کردیم، یکی «دهنده» بود که در بحث ما همان علت فاعلی و خداوند متعال است که رکن اساسی جاعلیت است. در لزوم بودن این رکن و اساسی بودن آن شکی نیست؛ زیرا فاعل و وجودبخش معلول است و همه این مباحث حول محور فعل اوست و اگر او نباشد جعلی وجود نخواهد داشت. دومین رکن «گیرنده» است. اگر به دید عرفی قرار باشد معلول موجود باشد و وجودی که از علت دریافت می‌کند موجود دیگری باشد، و به عبارت دیگر، معلول و وجودبخشی فاعل دو موجود باشند، لازم می‌آید که آنچه را معلول فرض کرده بودیم معلول نباشد؛ زیرا اگر معلول پیش از دریافت وجود، موجود باشد، به این معناست که معلول اصلاً معلول نیست؛ زیرا قبل از ایجاد فاعل هست و متوقف بر ایجاد فاعل نیست و در وجودش به علت فاعلی نیازی ندارد. با فرض معلول بودن چیزی، به معلول نبودنش رسیدیم و این تناقض است (ر.ک: همان). بنابراین، روشن می‌شود که این فرض از ابتدا صحیح نبوده است؛ یعنی این فرض که معلول قبل از وجودبخشی فاعل وجود داشته باشد، و به عبارت دیگر، اینکه معلول و وجودبخشی فاعل دو موجود باشند، فرض صحیحی نیست. بنابراین، باید بپذیریم که در خارج، معلول عیناً همان وجودی است که فاعل می‌بخشد، نه اینکه معلول چیز دیگری است غیر از وجودی که فاعل عنایت می‌کند، بلکه معلول همان خود وجود است.

تا اینجا، به این نتیجه رهنمون شدیم که جعل جاعل با داد و ستدهای عرفی یک تفاوت دارد: اینکه در جعل «معلول» عیناً همان «شیء داده شده» است. این دو در خارج، یک شیء واحد بسیط هستند. اما ذهن ما از این امر بسیط دو مفهوم انتزاع می‌کند. پس رکن دوم و سوم با هم ادغام شدند.

اینک رکن چهارم را بررسی می‌کنیم؛ یعنی عملی را که علت انجام می‌دهد؛ یعنی همان دادن وجود به معلول را تحلیل می‌کنیم. گفته شد که معلول و وجود دادن علت در خارج یک شیء هستند.

کرد که هنگام هستی‌بخشی علت به معلول، ذات معلول در خارج وجود ندارد که دریافت‌کننده فیض وجود باشد، بلکه معلول عین همان اثر و ایجاد علت است و دوگانگی میان معلول و اثری که فاعل بر آن می‌گذارد تنها در ذهن و به لحاظ مفهومی است و معلول همان ایجاد علت است (ر.ک: همان، ص ۸۶).

حال که با تحلیل حقیقت معلول به این امر رهنمون شدیم که وجودبخشی فاعل دو رکن بیشتر ندارد که عبارتند از «فاعل وجودبخش» و «ایجاد»، و دوگانگی بین معلول و ایجاد فاعل وجود ندارد، از این رو، برای شناخت حقیقت معلول، لازم است حقیقت ایجاد بررسی گردد:

تحلیل حقیقت ایجاد

باید گفت: مفهوم «ایجاد» مفهومی مصدری است و مانند هر مفهوم مصدری دیگری، نشان می‌دهد که مصداقش نوعی ربط است. در اینجا، استفاده از واژه ربط اشاره به نکته مهمی دارد. مفهوم «ربط» غیر از مفهوم «مرتبط» است. برای روشن شدن مطلب، لازم است این دو را با هم مقایسه کنیم:

مرتبط یعنی: چیزی که دارای ربط است، نه اینکه خود عیناً ربط باشد. اگر - مثلاً - گفتیم «a» با «b» مرتبط است، یعنی: «a» یک شیء است و «b» یک شیء، و این دو با یکدیگر مرتبط هستند. جایی که از «مرتبط» استفاده می‌کنیم برای هر دو طرف ارتباط یک استقلال مورد نظر داریم. اما در باره «ربط»، این استقلال مطرح نیست. در مفهوم مصدری ایجاد از «ربط» استفاده کردیم، بدین منظور که به این نکته اشاره کنیم که ایجاد نسبت به فاعل خودش استقلالی ندارد. با روشن شدن فرق بین «ربط» و «مرتبط»، باید توجه داشت که اگر معلول را مرتبط بدانیم نه ربط، به این معناست که معلول به نحوی از علت خود مستقل است و هویتی جدای از علت دارد که با ربطی به نام «ایجاد» با علت خود مرتبط می‌شود. اما اگر وجود معلول را عین ایجاد علت بدانیم، چون ایجاد علت چیزی جز ربط به علت نیست، وجود معلول عیناً همان ربط به علت است، نه مرتبط با علت، و در این صورت، معلول هیچ نحو استقلالی از علت وجودبخش ندارد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳).

استدلال بر وجود رابط معلول

از نظر صدرالمتألهین، رابطه علیت بین وجود علت و وجود معلول در

جریان است، و این وجود معلول است که توسط علت موجود می‌شود. وجود معلول در ذاتش به علت نیازمند و متعلق و مرتبط با آن است، و این ارتباط و تعلق و نیازمندی عین ذات این معلول است؛ زیرا اگر این گونه نباشد و معلول حقیقتی مستقل از علت فاعلی اش داشته باشد و با وجودی دیگر به علتش مرتبط شده باشد، از فرض خارج شده و غیر معلول را معلول پنداشته ایم. حال که معلول چیزی جز تعلق و ربط به علت نیست و همه موجودات عالم معلول خداوند متعال هستند، پس خداوند حقیقت اصیل و وجود مستقل، و مابقی موجودات شئون و ظهورات خداوند و وجودی تعلق و نعی دارند و بدون لحاظ علت فاعلی قابل اشاره نیستند: «... یتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مابينة - لحقيقة علة المفيدة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

بیان فوق را می‌توان به شکل منطقی ذیل صورت‌بندی کرد: مقدمه اول: بنابر اصالت وجود، آنچه در خارج حقیقتاً و بالذات وجود دارد وجود معلول است و ماهیت اصالت ندارد و مفهومی تبعی برای وجود است. پس وجود معلول اصالت و هویت دارد، نه ماهیتش. مقدمه دوم: روشن شد که «جعل» رابطه‌ای خارجی بین وجود جاعل و وجود مجعول است و از آن نظر که طبق اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، این حقیقت وجود است که متن خارج را پر کرده، بدین روی، هرگونه رابطه خارجی، از جمله رابطه جعل، در بین حقایق وجودی برقرار خواهد بود: «العلیة و المعلولیة عندنا لایکونان إلا بنفس الوجود... و المجمعول إنما هو وجود الشیء» (همان). پس وجود معلول توسط وجود علت ایجاد می‌شود.

مقدمه سوم: تحلیل حقیقت معلول روشن می‌کند که وجود معلول چیزی جز همان ایجاد جاعل نیست و دوگانگی با فعل فاعل وجودبخش ندارد. با تحلیل حقیقت ایجاد هم روشن شد که ایجاد جاعل همان ربط به علت فاعلی است و استقلالی از علت ندارد: «فتقول: کل ما هو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق و مرتبط به، فیجب أن یکون ذاته بما هی ذاته عین معنی التعلق و الارتباط به، و إلا فلو كانت له حقيقة غیر التعلق و الارتباط بالغير؟».

نتیجه: از این رو، وجود معلول همان ربط به علت فاعلی است. با عنایت به سه مقدمه فوق و ضمیمه کردن اینکه مناط نیازمندی معلول به علت از نظر صدرالمتألهین، فقر وجودی معلول نسبت به

ارتباط داشتن با دیگری است، نه عین ارتباط. اما به نظر می‌رسد آنچه مدنظر صدرالمتألهین بوده معنای اول از «ارتباط» و اضافه اشراقی بوده است، نه اضافه مقولی:

العلیة و المعلولیة عندنا لایکونان إلا بنفس الوجود ... و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، و المجمعول إنما هو وجود الشیء... فالجعل إبداع هویة الشیء و ذاته التی هی نحو وجوده الخاص ... فإذا تمهد هذا، فنقول کل ما هو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق و مرتبط به، فیجب أن یکون ذاته بما هی ذاته عین معنی التعلق و الارتباط به، و إلا ... فالیکون ما فرضناه مجعولاً مجعولاً بل غیره (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

از نظر صدرالمتألهین وجود علت، وجود معلول را ایجاد می‌کند و ارتباط موردنظر، بین وجودهای علت و معلول و از نوع ارتباط یک‌سویه است. تحلیل وجودبخشی علت به معلول، که بارها صدرالمتألهین بدان اشاره کرده است (از جمله، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹) و پیش از این نیز در این مقاله بدان اشاره شد، از یک‌سو، و نگاه عرفانی و اشراقی که صدرالمتألهین در موارد متعدد بدان اشاره کرده است (برای نمونه، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۱) نیز مؤید این مطلب است که ارتباط مدنظر صدرالمتألهین از نوع ارتباط یک‌سویه و اشراقی است، نه ارتباطی که بین طرفین اضافه مقولی برقرار است. با این معنای «ارتباط»، نمی‌توان معلول را عین ارتباط با علت دانست، اما رابط ندانست، بلکه این نوع از ارتباط یک طرف مستقل و فی‌نفسه بیشتر ندارد و آن هم علت است، و معالیل همه عین‌الربط به علت هستند. پس وجود معلول عین‌الربط به علت است، اگرچه از عین‌الربط بودن معلول، نتوان وحدت وجود را اثبات کرد؛ زیرا این سؤال همچنان باقی است که این عین‌الربط یا شأن و طور و لمعه، که به این معلول نسبت داده می‌شود، در نهایت، وجود است یا عدم؟ عدم که جز نیستی چیزی نیست. پس این وجود عین‌الربط به علت نیز وجود است و با اثبات وجود داشتن معلول، وحدت شخصی وجود قابل اثبات نیست (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

وجود «رابط معلول»، که از ابتکارات صدرالمتألهین است، غیر از وجود «رابط قضایا» در نظر منطقدانان، و غیر از «وجود رابطی»

علت فاعلی است، پس معلول عین تعلق و وابستگی به علت است و هویتی جز ارتباط به علت ندارد. معلول همان ربط و نیاز و فقر به علت است، و بدون علت هیچ هویت و ذات و استقلالی ندارد: «فینکشف أن المسمی بالمعلول لیس بالحقیقة هویة مبیئة لهویة علتة المفیضة إیاه... فإذن المعلول بالجعل البسیط الوجودی لا حقیقة له متأصلة سوی کونه مضافاً إلی علتة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۰). روشن شد که معلول در دیدگاه صدرالمتألهین، فاقد وجود فی‌نفسه، فاقد هر نوع ماهیتی و فاقد هر نوع مفهوم اسمی است و از این رو، قابل اشاره نیست و هیچ حکمی در خصوص آن نمی‌توان داد؛ زیرا هرگونه حکمی مستلزم نگاه استقلالی به معلول است. همچنین از آن نظر که معلول ربط محض به علت است، درک حضوری و حصولی حقیقت آن بما هوهو نیز ممکن نیست، مگر در پرتو درک حضوری یا حصولی وجود فی‌نفسه علت (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۳۰).

بررسی استدلال

وجود رابط معلول به سبب تأثیر مستقیمی که بر وحدت شخصی وجود دارد، محل بحث و تبادل نظر زیادی قرار گرفته است. از نظر برخی بزرگان، استدلال صدرالمتألهین برای اثبات وجود رابط تام نیست.

دو معنا برای ارتباط وجود دارد: ۱. وجود فی‌غیره یا رابط؛ ۲. ارتباط و انتساب یک موجود با غیر. معنای دوم معنایی است اسمی؛ زیرا ارتباط داشتن یک شیء با شیء دیگر از مقوله «اضافه» است؛ بدین نحو که وقتی میان یک موجود با موجود دیگری ارتباط باشد برای هر کدام از آن دو موجود وصفی حاصل می‌شود که به عین هر کدام از آنها موجود است؛ یعنی مرتبط بودن موجود اول عین وجود آن و مرتبط الیه بودن موجود دوم نیز عین وجود آن است... این برهان صرفاً اثبات می‌کند که وجود معلول عین ارتباط با علت است، به نحوی که هیچ حیثیتی در وجود آن نیست که مرتبط با علت نباشد؛ ولی رابط بودن را اثبات نمی‌کند (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵، ص ۳۲۲).

مستشکل ضمن بیان دو معنا از «ارتباط»، میان علت و معلول معنای دوم از ارتباط را حاکم می‌داند. از این رو، ضمن اینکه معلول را عین «ارتباط داشتن به علت» می‌داند، آن را رابط و عین‌الربط به علت نمی‌داند؛ زیرا از منظر او، ارتباط بین علت و معلول از مقوله اضافه است و در اضافه، هر کدام از طرفین مرتبط به دیگری و عین

مطمحنظر مشهور فلاسفه است.

اثبات وجود رابط معلول در دیدگاه صدرالمتألهین، مبتنی بر اصالت وجود، جعل وجود و تحلیل خاص صدرالمتألهین از وجودبخشی فاعل هستی بخش است.

از نظر صدرالمتألهین، وجود رابط مختص هلیات موجبه مرکبه است و هلیات بسیطه و قضایای سالبه فاقد وجود رابط هستند.

طبق دیدگاه صدرالمتألهین، اختلاف میان وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی است و بدین معناست که وجود رابط نمی تواند مصداق مفهوم مستقل قرار گیرد.

از نظر وی، ملاک و مناط نیازمندی معلول به علت، آن نحوه وجود معلول است که تعلق و وابسته به علت است که از آن به «فقر وجودی» یاد می کند.

وابستگی معلول به علت همیشگی است. وجود داشتن در خارج، یعنی: همان معلولیت برای معلول، بلکه معلولیت عین هویت و ذات معلول است، و نمی توان در معلول دو جهت عینی جدای از هم (یکی ذات معلول و دیگری صفت معلولیت آن) در نظر گرفت.

معلول در دیدگاه صدرالمتألهین فاقد وجود فی نفسه، فاقد هر نوع ماهیتی و فاقد هر نوع مفهوم اسمی است و قابل اشاره نیست و هیچ حکمی در خصوص آن نمی توان داد. نیز به سبب آنکه معلول ربط محض به علت است، درک حضوری و حصولی حقیقت آن نیز ممکن نیست، مگر در پرتو درک حضوری یا حصولی وجود فی نفسه علت.

وجود رابط معلول طبق ادله ارائه شده صدرالمتألهین قابل اثبات است، اما مستلزم وحدت شخصی وجود نیست.

منابع.....

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۲، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، رسائل، قم، بیدار.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، به اهتمام عبدالرحمن عمیده و اشرف صالح موسی، قم، منشورات الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء.

خادمی، عین الله، ۱۳۸۰، علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گر، قم، بوستان کتاب.

رضایی، مرتضی، ۱۳۹۱، حقیقت آفرینش از دیدگاه صدرالمتألهین و نقد و دلایل عقلی و نقلی وی بر آن، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، حکمت اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شکر، عبدالعلی، ۱۳۸۹، وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

—، ۱۳۶۳، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.

—، ۱۲۸۳ الف، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

—، ۱۳۸۳ ب، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، به ضمیمه تعلیقات محقق سبزواری، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، هستی شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۸، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۴، قانون علیت در فلسفه اسلامی و تحلیل تطورات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، شرح الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

نویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، جستارهایی در فلسفه اسلامی، قم، حکمت اسلامی.

فرم اشتراک

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۶۰۰۸۴۰۰۵۰۹۰۱۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکیبی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یکساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۲۸۰.۰۰۰	
۱۰.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۱.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۲.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۴.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۵.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۴۲۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - ترویجی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۷.	دو فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۷۰.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	دلار ۱۵	دلار ۳۰	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجان:	استان:	شهر:
خیابان:	کوچه:	پلاک:
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....
منتقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

<http://eshop.iki.ac.ir>

الملخص

خشوع المؤمنين الحقيقيين وطاعتهم لله عز وجل

آية الله العلامة محمدتقى مصباح

الملخص

ذكرنا في الجلسات السابقة عشر علامات للشيعية الحقيقيين والمتقين، وهنا سوف نتطرق إلى بيان العلامة الحادية عشرة والتي تتمثل في الخشوع عند العبادة، على ضوء كلام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: "وخشوعاً في عبادة". العلامات والخصائص التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته تتمحور حول الشيعة الحقيقيين والمؤمنين المتقين حقاً، لذا من المؤكد أن بيانها يوجد دوافع لسمو لدى المؤمنين وتكاملهم لكي يتسنى لهم عن طريق اتباع المثل العملية ومؤشرات الإيمان الحقيقي أن يعملوا على الرقى بشخصياتهم والتمتع بالخصال الحميدة. الخشوع هو حالة تواضعية يكون العبد فيها ذليلاً أمام الله تعالى ومنقاداً إليه، حيث يطرأ على قلبه ومن ثم يتجلى في سلوكه، لذا فالخشوع والتواضع والانكسار هي من آثار الخشوع؛ وفي هذه المقالة تمحور البحث حوله بالتفصيل. كلمات مفتاحية: الخشوع، الخضوع، الخوف من الله تعالى، عوامل الخوف.

العلاقة بين العلوم الطبيعية والدين برؤية آية الله الشيخ مصباح

hekmatquestion@gmail.com

محمدعلي محيطي أردكان / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث

الوصول: ٥ محرم ١٤٣٩ - القبول: ٢٦ جمادى الأولى ١٤٣٩

الملخص

العلاقة بين العلوم الطبيعية والدين تعدّ واحدة من أهمّ المسائل التي طرحت في السنوات الماضية على ضوء احتدام البحث والنقاش حول العلم الديني وأسلمة العلوم، ومن هذا المنطلق تطرق الباحث إلى دراسة وتحليل تفاصيل الموضوع من وجهة نظر آية العلامة محمدتقى مصباح وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، فبعد أن قلم بشرح وتحليل الرؤيتين الأساسيتين المطروحتين حول العلاقة بين العلوم الطبيعية والدين، بادر إلى بيان معايير كون العلم دينياً، وفي أهمّ جانب من المقالة استنتج عدم وجود أيّ تضارب جلي بين العلوم الطبيعية والدين حسب التفاصيل التي وضّحها، بل الأمر يتعدى ذلك، إذ هناك تعامل ملحوظ بينهما؛ ومن الأمثلة على العون الذي يقدمه الدين للعلم إصدار أحكام للمواضيع العلمية وتوسيع نطاق الوعي التجريبي وتأييد العلم وإثراء المسائل التجريبية وتوجيهها للاستفادة من العلم؛ وأما من أمثلة عون العلم للدين فهي عبارة عن تعيين الموضوع والمصداق وتمهيد أرضيات جديدة للنظريات الدينية وتعيين جزئيات المعارف الدينية كبيان الشروط والعقبات، إضافة إلى إثبات بعض التعاليم الدينية والتأثير في فهم المواضيع الدينية بشكل أفضل. كلمات مفتاحية: العلوم الطبيعية، الدين، آية الله مصباح، العلم الديني، التعارض.

دراسة مقارنة بين الحرية والمسؤولية بوجهة نظر آية الله مصباح وجان بول سارتر

ahmadiani624@gmail.com

السيد أمين الله أحمدبائي مقدم / طالب في المستوى الثالث بالحوزة العلمية وحائز على شهادة ماجستير في فرع الفلسفة من مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث

namazi@qabas.net

محمود نمازي / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث

الوصول: ١٢ رمضان ١٤٣٨ - القبول: ١٣ ربيع الأول ١٤٣٩

الملخص

الحرية ونطاقها من جملة المسائل التي طحمت إليها البشرية منذ سالف العهود، كما أنّ المسؤولية باعتبارها واحدة من القيود التي تضيق حرية الإنسان قد طرحت من قبل فلاسفة الأخلاق؛ وفي هذا المضمار فكل من آية الله محمدتقى مصباح وجان بول سارتر يعتبران من جملة

الفلاسفة الذين سلطوا الضوء على هذا الموضوع، وبما أن أحدهما مسلم موحد والآخر يتبنى نهجاً إحادياً على ضوء المذهب الوجودي، من الطبيعي أن نلاحظ اختلافات كثيرة بين آرائهما على صعيد الحرية والمسؤولية، إذ إن سارتر اعتبر الإنسان مساوياً للحرية بحيث أكد على أنه لا يمكن أن يتجرد عن هذه الميزة إلا حينما يعلم أنه غير قادر على أن يكون حراً، كما اعتبره ذا مسؤولية عالمية. ومن ناحية آخر فأية الله مصباح أكد على حرية الإنسان وذكر العديد من المسؤوليات التي تقع على عاتقه. تطرّق الباحثان في هذه المقالة المقارنة بين نظريات وآراء هذين الفيلسوفين على ضوء الاختلاف الكبير بينهما. كلمات مفتاحية: أية الله مصباح، سارتر، الحرية، المسؤولية.

نظرات في مضمار الإنسانية

vahidfarahani86@gmail.com

وحيد كنكراني فراهاني / حائز على شهادة ماجستير في الأخلاق التطبيقية

الوصول: ٧ ذي القعدة ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ ربيع الثاني ١٤٣٩

الملخص

الإنسانية هي واحدة من التيارات الفكرية الهامة في تاريخ الفكر الغربي والحداثة، حيث نشأت على ضوئها العديد من المدارس الفكرية والسياسية، وهذه المسألة التي طرحت بصفتها نقطة اختلاف بين الفكرين الديني وغير الديني تنامت في العالم الغربي إبان عصر النهضة بعد الضعف الذي شهدته الكنيسة في مختلف المجالات النظرية والعملية تحت شعار إحياء القيم الإنسانية والعودة إلى عهد الروم واليونان القديمتين، وبعد وضع أصول الفلسفات الجديدة على يد ديكارت وكانط وسائر العلماء الغربيين، طغت عليها صبغة فلسفية، وفي نهاية المطاف وبعد أن طوت عدة مراحل، فقد تغلغت اليوم في جميع المدارس الفكرية الغربية. قام الباحث في هذه المقالة بوضع هيكلية مناسبة للنزعة الإنسانية بصفتها الظاهرة الحضارية في العالم الغربي، كما تطرّق إلى بيان خلفياتها التاريخية ومؤثراتها الفكرية في المجالات الإستمولوجية والأنطولوجية، وذلك وفق أسلوب بحث واثق بحثي، ومن جملة النتائج التي توصل إليها هي وجود أربعة مراحل تاريخية لهذه النزعة ووجود اختلاف بينها وبين الفكر الديني. كلمات مفتاحية: النزعة الإنسانية، أصالة الإنسان، النزعة الإنسانية، العقلانية الذاتية، مركزية الإنسان.

التلازم العلي والمعلولي، وعلاقته بالاختيار

e.qnaeini@gmail.com

عزت غروري نائيني / طالبة في المستوى الرابع في الفلسفة الإسلامية للحكمة المتعالية في جامعة الزهراء

Sarbakhshi50@Yahoo.com

محمد سربخشي / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ شوال ١٤٣٨ - القبول: ٢١ ربيع الثاني ١٤٣٩

الملخص

علاقة الاختيار بالقاعدة لفلسفية للجبر العلي والمعلولي تعدّ واحدة من المسائل التي احتدم النقاش حولها منذ زمن طويل بين العلماء المسلمين من حكماء ومتكلمين وأصوليين، فالمشهور بين الحكماء المسلمين أن الاختيار لا يتعارض مع هذا القانون العقلي الضروري، إلا أن غالبية المتكلمين يعتبرونه متعارضاً معه وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى القول ببطالان قانون الجبر العلي والمعلولي. وأمّا بعض الأصوليين فقد تبوّأوا فكرة التفصيل على صعيد هذا القانون، حيث أكدوا على أنه يجري في العلة الطبيعية المادية فقط ولا يسرى إلى كلّ فاعل مختار. بما أن الموضوع المحوري في هذه المقالة عبارة عن مسألة يجب وأن يبحث عنها في الآثار الفكرية للفلاسفة والعلماء والمفكرين في هذا المجال، فقد أتبع الباحثان منهج مكتبي في جمع المعلومات على ضوء أسلوب بحث وصفي تحليلي، وأمّا من حيث الهدف فهي من البحوث الأساسية، فقد تمّ فيها بيان القانون الفلسفي المشار إليه وإثباته إلى جانب تحليل آراء المعارضين له بغية إزاحة الشبهة الظاهرية الموجودة بين الاختيار وهذا القانون الذي يطلق عليه أيضاً عنوان التلازم العلي والمعلولي. لو أمعنا النظر في مجال الاختيار وقانون الجبر العلي والمعلولي في إطار دراسة وتحليل، يتضح لنا أن الحق مع مشهور الحكماء الذين أكدوا على عدم إمكانية تخلف أي معلول عن علته التامة، إذ بوجودها ينال قطعية وجوده، وهذا القانون العقلي ليس فيه أي استثناء حتى بخصوص الفاعل المختار، كما أن تبنيه لا يستلزم الجبر مطلقاً، وإنما الأمر على العكس من ذلك، فلو أننا لم نقبله بالنسبة إلى الفاعل المختار سوف تثار شكوك حول الاختيار، فهذا الأمر يستلزم تخلف الفعل عن الإرادة وهو ما يتعارض مع إرادة الفاعل المختار الذي يقوم بالفعل.

كلمات مفتاحية: العلية الضرورية العلية والمعلولية، التلازم العلي والمعلولي، الاختيار، الإرادة، الشيء ما لم يجب لم يوجد، الترجيح.

دراسة نقدية تحليلية حول الفكر الآلي، وبيان علاقته بتفسير كوبنهاغن لميكانيكا الكم

السيد أبو القاسم حسيني كمار عليا / حائز على شهادة ماجستير في الفلسفة من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث s.ahosseini113@yahoo.com

الوصول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ جمادى الأولى ١٤٣٩

الملخص

نظرية الكم في رحاب تفسير كوبنهاغن تعتبر من النظريات الحديثة التي طرحت في القرن العشرين، حيث جعلت الجسيمات المتناهية في الصغر موضوعاً لدراساتها، وهذا التفسير يتقوم على أصول إبستمولوجية خاصة، ومن جملة أصولها الهامة عبارة عن النزعة الآلية في ثلاثة مجالات هي الأنطولوجيا والسيمنطيقا والإبستمولوجيا؛ وحينما نتطرق إلى نقد وتحليل هذه الأصول الإبستمولوجية الخاصة بها يمكن القول إن الرؤية الباطنية نحو العلم والتي تنبثق من مقام عالم تجريبي، تقودنا نحو النزعة الواقعية؛ إلا أن الرؤية الظاهرية التي تنطلق من نافذة التاريخ فهي تؤكد على صواب نظرية مسيرة تطور علم النزعة الآلية.

تم تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف نقد رؤية النزعة الآلية التي طرحها المؤيدين لتفسير كوبنهاغن والتي طرحت من قبل بعض علماء الفيزياء من أمثال شرودنجر وإينشتاين، فضلاً عن ذلك بالإمكان طرح بعض تعابير هايزنبرج في إطار نزعة واقعية.

كلمات مفتاحية: النزعة الآلية، النزعة الواقعية، تفسير كوبنهاغن، ميكانيكا الكم.

الحسيات وقيمتها المعرفية برؤية الحكيم ابن سينا

alirezaneis2@yahoo.com

علي رضا صانعي / حائز على شهادة ماجستير في فلسفة العلم من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

mehdyakbari@yahoo.com

مهدي أكبري باغخيراتي / طالب في المستوى الثالث الحوزة العلمية في قم

الوصول: ٥ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ١٦ محرم ١٤٣٩

الملخص

الإدراك الحسي له دور بارز بين مختلف المصادر المعرفية، وذلك لكونه يمثل البنية الأساسية للكثير من الإدراكات التصورية والتصديقية؛ والحكيم ابن سينا حاله حال الكثير من المفكرين الذين طرحوا الكثير من الملاحظات حوله، فهو في عين عدم اعتباره الحسيات أموراً يقينية، لكنه ذكر لها العديد من المجالات التي لها دور فيها وأداء عملي متنوع، ومن جملة ذلك رأيه حول دور الحواس في التصورات والتصديقات، وكلامه بالنسبة إلى أصالة العقل أو الحس في التصورات رغم أن هذا الكلام كان غامضاً إلى حد ما في بادئ الأمر، ولكن بقليل من الدقة في آثاره يتضح لنا أنه كسائر غالبية الفلاسفة المسلمين يتبنى الرأي القائل بأصالة العقل.

هذه المقالة تندرج ضمن البحوث العلمية النظرية والتنموية، وقد جمعت المعلومات فيها ومكوناتها الأساسية وفق أسلوب بحث وثائق، حيث تم شرحها وتحليلها بشكل عقلي بأسلوب الاستدلال وليس الإحصاء.

كلمات مفتاحية: الحس، ابن سينا، أصالة الحس، أصالة العقل، الإبستمولوجيا.

الوجود الرابط في فكر صدر المتألهين

esmail.sh@iran.ir

إسماعيل شابندري / طالب ماجستير في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

Sarbakhshi50@Yahoo.com

محمد سربخشى / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٤ ذى القعدة ١٤٣٨ - القبول: ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٩

الملخص

الوجود الرابط أو الرابط له مصطلحان أحدهما منطقي والآخر فلسفي، وقد طرح في بادئ الأمر في المنطق على صعيد العلاقة بين القضايا. الوجود الرابط في المنطق له وجود في غيره ويقع في مقابل الوجود في نفسه، وفي الاصطلاح الفلسفي له وجود في غيره ويقع في مقابل الوجود المستقل - لنفسه - وحسب رأي صدر المتألهين فهو يطرح بين الفلاسفة على أساس مصطلحين أحدهما حرفي باعتباره رابطاً للقضايا، والآخر وجود لغيره. هذا الفيلسوف المسلم بعد أن وضع اصطلاحاً جديداً للوجود الرابط وأثبت وجود رابط معلول، اعتبره غير مستقل عن علته، وقد أكد على عدم إمكان الإشارة للمعلول وعدم إمكانية حمل أي حكم عليه دون تسامح، كما استنتج من الوجود الرابط المعلول وحدة شخصية للوجود. تم تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي بهدف بيان وتحليل استدلال صدر المتألهين لإثبات الوجود الرابط، ويجب القول هنا: رغم أن الوجود الرابط المعلول الذي قصده له القابلية على الإثبات، لكنه لا يقتضى الوحدة الشخصية للوجود.

كلمات مفتاحية: صدر المتألهين، الوجود، الوجود المستقل، الوجود الرابط، الوجود الرابط المعلول.

Copulative Being from the Perspective of Sadr al-Muta'allehin

✉ **Ismail Shabandari** / MA Student of Philosophy IKI

Mohammad Sarbakhshi / Assistant Professor Department of Philosophy IKI

esmail.sh@iran.ir

Sarbakhshi50@Yahoo.com

Received: 2017/08/09 - **Accepted:** 2018/01/17

Abstract

There are two logical and philosophical terms for "the copulative being or the inhering existence". This term was first introduced in logic for the relationship among propositions. In logic, the inhering existence has an in- something-else existence and is contrast to the existence in -itself. Philosophically, the copulative being has an existence for –something- else and is opposite the independent and for-itself existence. According to Sadr al-Muta'allehin, the copulative being has two terms in the philosopher's words: a literal meaning referred to as the relation of the propositions, and the other meaning as the existence for –something-else. By forging a new term for the copulative being and proving the existence of a caused inhering being, Sadr al-Muta'allehin considers it as lacking an existence independent of its cause. In his view, the caused is not referable and no decree is carried on it without negligence. From the caused inhering existence, he concludes the particular unity of being. Using the descriptive method, this paper seeks to present and study the arguments of Sadr al-Muta'allehin for proving the copulative being. It should be said that although the caused existence can be proved, it does not require particular unity.

Key words: Sadr al-Muta'allehin, existence, independent existence, inhering existence, the caused copulative being

paper analyzes the opponents' views and their arguments, and tries to resolve the apparent incompatibility between free choice and the rational law of "causal concomitance" or "causal predestination". Reflecting on this rational principle and law and its analysis, it becomes clear that famous scholars are right about the point that no effect has the possibility of violating its complete cause and, with the existence of complete cause, the realization of the effect is definite and certain. There are no exceptions to this rational law, even in the case of free-willed actions. Moreover, its acceptance never requires predestination; conversely, if we do not accept this law in the case of free-willed actions, the agent's free choice will be under question, because violation from free choice will be necessary, and this is inconsistent with the causality of the free agent's will in the occurrence of the action.

Key words: principle of causality, causal necessity, causal concomitance, free choice, free will, a thing will exist only if its existence reaches the stage of necessity, preference

A Review of Instrumentalism and its Relationship with the Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics

Sayyid Abulqasem Hosseini Kamaroliya / MA in the Philosophy of Science IKI

s.ahosseini113@yahoo.com

Received: 2017/09/04 - Accepted: 2018/02/12

Abstract

The "quantum" theory with Copenhagen's interpretation is a new twentieth century theory which studies subatomic objects. This interpretation of quantum mechanics has certain epistemological bases. Instrumentalism, in the three ontological, semantic and epistemological areas, is one of the main foundations of this interpretation. In the critique of this epistemological basis of the quantum theory, one can argue that the internal perspective from the position of an empirical scientist leads us to realism. But the external perspective of history and the course of the development of science shows that instrumentalism is a correct theory. It is worth noting that, using a descriptive-analytical method, this paper has challenged the instrumentalist perspective of the proponents of Copenhagen's interpretation and physicists such as Schrödinger and Einstein, and one can even witness realism in some of Heisenberg's interpretations.

Key words: instrumentalism, realism, Copenhagen interpretation, quantum mechanics

Sensations and their Epistemic Value from the Perspective of Ibn Sina

✉ **Alireza Sane'i** / MA in Philosophy IKI

alirezasanei52@yahoo.com

Mahdi Akbari Baghkheirati / Level Three at Qom Seminary

mehdyakbari@yahoo.com

Received: 2017/05/13 - Accepted: 2017/10/09

Abstract

Among the sources of knowledge, sensory perception plays an outstanding role, since it is the foundation of many conceptual and affirmative perceptions. Like many thinkers, Ibn Sina has raised many points about sensory perception. He does not regard the senses as certain, but he has mentioned various roles and functions for them, including the role of senses in imaginations and affirmations. Although his statements on the question of the originality of reason or sense in imaginations may seem vague at first, with a little attention to his works, it becomes clear that he, like most Muslim philosophers, believes in the originality of reason. The present study is a theoretical and developmental research, its information and materials are collected through documentary method and it is analyzed intellectually not statistically.

Key words: Sense, Ibn Sina, authenticity of sense, authenticity of reason, epistemology

human's freedom, "responsibility" has also been discussed by philosophers of ethics. Ayatollah Misbah and Jean-Paul Sartre are among the philosophers who have focused on these two issues. Since one of these two philosophers is a Muslim and monotheist, and the other one belongs to the atheistic school of Existentialism, they naturally have many disputes and disagreements about man's "freedom" and "responsibility". Sartre considers man as equal to freedom, and argues that the only state in which man is not free is when he cannot be free. He also believes in a global responsibility for man. On the other hand, Ayatollah Misbah emphasizes on human's freedom and believes in a variety of responsibilities for human. Given the great difference between the views of these two philosophers, the present paper examines their views in a comparative way.

Key words: Ayatollah Misbah, Sartre, freedom, responsibility.

Reflections on Humanism

Vahid Kangarani Farahani / MA in Applied Ethics the Institute of Ethics and Education vahidfarahani86@gmail.com

Received: 2017/08/02 - Accepted: 2018/01/13

Abstract

Leading to the emergence of various intellectual and political schools, "Humanism" has been one of the major intellectual movements in the history of Western thought and modernity. With the slogan of the revival of human values and the return to the Roman and ancient Greek times, this school which is presented as a point of differentiation between religious and secular thinking has developed in the era of renaissance in the West in the light of the weaknesses of the church in the theoretical and practical areas. With the introduction of new philosophies by Descartes, Kant and other Western scholars, it found its way into philosophy, and eventually, after several stages, it is now present in all Western schools and thoughts. The present research seeks to provide a proper formulation of humanism as a dominant school in the West's civilization, and discuss its historical context and intellectual features in epistemological and ontological areas. The research method is documentive-library based, and its findings include explaining four historical periods of humanism and discussing the contradiction between humanism and religious thinking.

Key words: humanism, human's authenticity, humanism, self-founded intellectuality, human-centeredness

The Concomitance of Causality and its Relationship with Free Choice

✉ Ezzat Gharavi Na'ini / Level 4 of Islamic Philosophy of the Transcendent Philosophy Jame'at al-Zahra e.qnaeini@gmail.com

Mohammad Sarbakhshi / Assistant Professor Department of Philosophy IKI Sarbakhshi50@Yahoo.com

Received: 2017/07/30 - Accepted: 2018/01/10

Abstract

The relationship between free choice and the philosophical principle of "causal" predestination is an issue that has long been the subject of controversy among Islamic scholars including philosophers, theologians and fundamentalists. The renowned Islamic scholars do not consider free choice inconsistent with this rational and necessary law, but most theologians argue that it is against free choice. Therefore, they regard the law of "causal predestination" as invalid. Some of fundamentalists believe in the differentiation of this law, and hold that this law applies only to natural and material causes, not to free-willed actions. Considering the fact that the subject of this paper is an issue that must be studied in the works of philosophers, thinkers and experts in this field, the paper uses library sources for data collection; it has a descriptive –analytical research method and is fundamental in terms of purpose. While explaining and proving the philosophical law of "causal predestination", this

ABSTRACTS

Humility and Submission of the True Believers to God

Ayatollah Allameh Mohammad Taqi Misbah

Abstract

In previous sessions, we discussed ten signs of real Shi'a and the righteous, and now we are studying the eleventh sign: humility in worship, the sign that Amir al-Mu'minan has referred to in the sentence "and humble in their worship". The signs and attributes that the Imam has expressed in his sermon related to real Shiites and true believers, and their expression can provide the cause of excellence and evolution in believers, so that they know about the practical models and attributes of the true faith, and strive to improve and have those valuable qualities. Khoshu' is a state of modesty, submissiveness, and surrender that occurs in the heart, and its outcomes and effects appear in human's behavior. Khozu' also means humbleness and shamefulness that is considered to be the result of Khoshu'. This paper deals with this topic in detail.

Key words: khoshu', khozu', fear of God, causes of fear.

The Relationship between Natural Sciences and Religion in the Viewpoint of Ayatollah Misbah

Mohammad Ali Mohiti Ardakan / Assistant Professor Department of Philosophy IKI

hekmatquestion@gmail.com

Received: 2017/09/28 - Accepted: 2018/02/14

Abstract

The relationship between natural sciences and religion is one of the most important issues that has been raised in recent years with the rise of the discussion of "religious science and the Islamization of sciences". Using the descriptive-analytical method, the present paper analyzes this issue from the viewpoint of Ayatollah Misbah. After examining two general views on the relationship between natural sciences and religion, this paper explains the criteria for the religiousness of science, and in the most important part, through the explanations presented in the paper, it comes to the conclusion that there is not any serious incompatibility between natural sciences and religion, rather there is a considerable mutual cooperation between the natural sciences and religion. Issuance of a decree for scientific subjects, extension of the circle of empirical knowledge, confirmation of science, addition of richness to empirical issues and giving direction to the use of science are some examples of the contribution of religion to science. Identifying the subject matter and providing new grounds for religious analysis, determining the details of religious education, such as the expressing of conditions and obstacles, proving some religious teachings, and leading to a better understanding of religious issues can be considered as the helps of religion to science.

Key words: natural sciences, religion, Ayatollah Misbah, religious science, conflict.

A Comparative Study of "Freedom" and "Responsibility" from the Viewpoint of Ayatollah Misbah and Jean-Paul Sartre

✉ Seyyed Aminallah Ahmadiani Moghaddam / Level 3 at Seminary and BA in Philosophy IKI

ahmadiani624@gmail.com

Mahmoud Namazi / Assistant Professor Department of Philosophy IKI

namazi@qabas.net

Received: 2017/06/09 - Accepted: 2017/12/04

Abstract

"Freedom" and its boundaries have long been considered by humans. As a limiting factor for