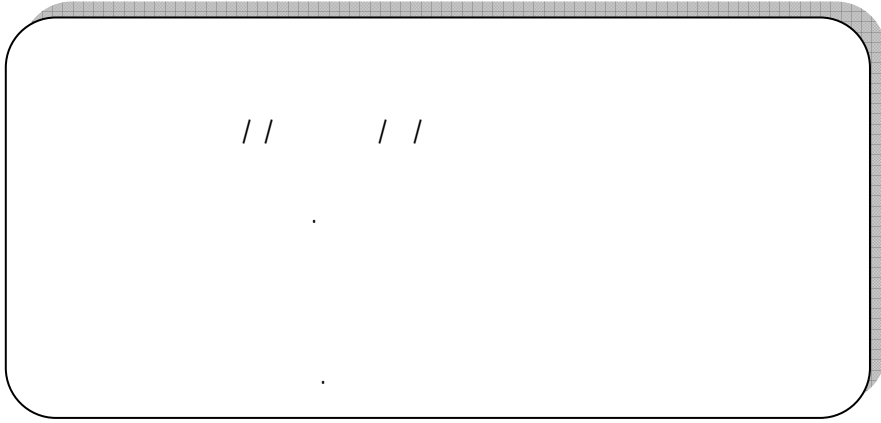


الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)



سال چهارم - شماره دهم - پاییز و زمستان ۱۳۹۲

الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

:
:
:
:

:
:
:
:
:
:
:

:
www.sid.ir
www.isc.gov.ir
www.magiran.com
www.uijs.ui.ac.ir/coth
دوآج: فهرست مجلات پژوهشی www.doaj.org
اولریخ: راهنمای بین المللی نشریات ادواری ulrichweb.serialssolutions.com
www.journals.indexcopernicus.com()
www.ebscohost.com :

coth@ui.ac.ir : :

:

()

(Original Research)

) (Email)

()

):

(:

()

()

() () ()
()

() ()
()

() ()

()

Lotus word xp

⋮

...

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر غلامحسین توکلی
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی دهباشی
استادیار دانشگاه قم	دکتر فرح رامین
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر امیرعباس علیزمانی
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	دکتر محمد مهدی علیمردی
دانشیار دانشگاه تبریز	دکتر حسن فتحی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی لطفی
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	دکتر مهدی لک زایی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید احمد محمودی
دانشیار دانشگاه تبریز	دکتر یوسف نوظهور

فهرست مطالب

- ۱-۱۴..... بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث.
رضا برنجکار - ابوذر نوروزی
- ۱۵-۲۸ بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شر از منظر فلسفه سهروردی.....
سید مرتضی حسینی شاهرودی - ریحانه شایسته
- ۲۹-۴۰..... تحلیل فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینوی.....
سید مهدی امامی جمعه - وحیده حداد
- ۴۱-۵۰..... صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدر المتالهین.....
سعید رحیمیان - زهرا اسکندری
- ۵۱-۷۰..... تمایز میان ذات و واقعیت دین رفع یک ابهام در روش پدیدار شناسی دین.....
محمدرضا قائمی نیک - مجتبی زروانی
- ۷۱-۸۲..... مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلستینگا.....
عباس یزدانی - مهدی جهان مهر
- ۸۳-۹۲..... امکان معجزه از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و فیلسوفان دین معاصر مسیحی.....
عباس دهقانی نژاد - محمد سعیدی مهر
- ۹۳-۱۰۴..... پاسخ بوئتیوس به دشواره شر.....
سحر کاوندی - داود قرجالو
- ۱۰۵-۱۱۸..... بررسی باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت.....
سید محمد روحانی
- ۱۱۹-۱۳۰..... مقایسه دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین در توحید ذات.....
نقیسه اهل سرمدی - مریم السادات ایزدی

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۱-۱۴

بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث

رضا برنجکار* ابوذر نوروزی**

چکیده

مهمترین بعد اسماء و صفات الهی جنبه معناشناختی آن است. تفسیر انسان از این جنبه اسماء و صفات، بر نوع ارتباط انسان با خداوند تاثیر عمیقی خواهد داشت، زیرا شناخت خدا و سخن گفتن با او از طریق اسماء و صفات خداوند است. این جهت از اسماء و صفات به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان درباره صفات خداوند سخن گفت و این صفات چه نسبتی با صفات انسان دارند؟ نوشتار پیش رو، به روش تحلیل گزاره‌ای دیدگاه دیونسیوس، برجسته‌ترین نماینده الهیات سلبی در مسیحیت را درباره معنا شناسی اسماء الهی با تکیه بر رهیافت قرآن و حدیث می‌کاود. حاصل این پژوهش، این که در جنبه اثبات در الگوی دیونسیوس مؤلفه‌های شناخت فطری-قلبی و سیر انفسی که در رهیافت قرآن و حدیث از اهمیت شایانی برخوردار بود، مطرح نشده و از دو جنبه نفی الگوی قرآن و حدیث؛ یعنی تبیین آفریدگار و آفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار نیز تنها به جنبه اخیر پرداخته است. هرچند با طرح آخرین روش؛ یعنی کلام عرفانی و نفی روش‌های ایجابی و سلبی توسط وی، این موارد وفاق را نیز نمی‌توان لحاظ کرد.

واژه‌های کلیدی

اسماء و صفات الهی، معنا شناسی، الاهیات سلبی، دیونسیوس، قرآن، احادیث اهل بیت(ع).

مقدمه

این مسأله با عنوان «تشبیه و تنزیه» میدانگاه آرای گوناگون بوده و حجم قابل توجهی از عرفان و فلسفه نیز به این موضوع تعلق داشته است تا جایی که برخی متکلمان علم کلام را و

مسأله اسماء و صفات الهی از نخستین مباحث کلام و عقاید امامیه است. در قرون آغازین شکل‌گیری منازعات کلامی،

تبدیل شده‌اند. محور وجود شناسی به موضوع‌هایی، چون: زیادت یا عینیت صفات با ذات؛ ازلی یا مخلوق ذات بودن اسماء و در طول یا در عرض هم بودن اسماء ناظر است که مسائل ذیل این محور هم اکنون نیز در عرفان، فلسفه و کلام همچنان مورد توجه است و جنبه معناشناسی که در نخستین مباحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان محل بحث بوده و همچنان در فلسفه دین به صورت جدی مطرح است و حجم درخور توجهی از سخنان اهل بیت (ع) را نیز به خود اختصاص داده است. در معنا شناسی این پرسش‌ها مطرح است که، صفات الهی را چگونه می‌توان دریافت و فهمید؟ این صفات چه رابطه‌ای با صفات انسان دارند؟ صفات خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند؟ آیا می‌توان با صفات انسان متناهی به نحو معناداری از خداوند نامتناهی سخن راند؟ صفاتی که به طور مشترک میان آفریدگار و آفریدگان به کار گرفته می‌شود، معنای یکسانی دارند؟ آیا هیچ وصف ایجابی و سلبی در باره او نمی‌توان به کار گرفت؟ آیا او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم؟

این مقاله به روش تحلیل گزاره‌ای پس از بیان رهیافت معناشناختی قرآن و معصومان، در محور معناشناختی دیدگاه دیونیسیوس^۱ را بیان می‌کند و سپس از طریق روی آورد معناشناختی قرآن و اهل بیت (ع) به بررسی و ارزیابی روی کرد دیونیسیوس می‌پردازد.

دیونیسیوس آریوباغی^۲ هویت دقیق و زمان حیات او مشخص نیست (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). وی یکی از مهمترین آباء کلیسا با آثاری به زبان یونانی است که در حدود قرن دوم برای استحکام بنای نوپای مسیحیت در مقابل بدعت گذاران اهتمام ورزیده است. دیونیسیوس همان مردی است که در کتاب مقدس نوشته شده است که پولس حواری باعث گرویدن وی به مسیحیت شد (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۰) و همین مسأله سبب اعتبار وی گردید، اما بعدها در قرن پانزدهم در

بعضی از عرفا علم عرفان را "علم اسماء و صفات الهی" خوانده‌اند و فیلسوفان نیز بخش عمده‌ای از مباحث خود را در الهیات خاص به این بحث اختصاص داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۹). آنچه از میراث گرانبهای احادیث اهل بیت (ع) در این باره رسیده، دارای مضامین بلند پایه و عمیقی است که واکاری آنها راهگشای چالش‌های فراروی این بحث خواهد بود و علاوه براین، رویکرد معصومان در این مورد نیازهای قلبی و عملی انسان را برآورده می‌کند و به زندگی دنیوی و اخروی انسان تعالی می‌بخشد. بنابراین، اسماء و صفات الهی با رهیافت ائمه (ع) نقش برجسته‌ای در رابطه انسان با خدا در جنبه‌هایی، چون عقاید، اعمال، خداشناسی، خداپرستی و راز و نیاز با معبود هستی ایفا می‌کند. امام باقر (ع) می‌فرماید: «کان الله ولا خلق، ثم خلقها وسیله بینة و بین خلقه، يتضرعون بها الیه و یعبودونه و هی ذکرة» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۱۶): در حالی که مخلوقی وجود نداشت، خدا موجود بود، پس خداوند اسماء را خلق کرد تا وسیله‌ای [ارتباطی] میان خلق و مخلوقاتش باشد و آنان با خدا راز و نیاز و او را پرستش کنند و اسماء وسیله یادآوری خداست.

منشأ بحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان قرآن کریم است که بارها به این مسأله پرداخته و مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند و از نامیدن حق تعالی به اسماء ساختگی بپرهیزند (اعلی/۱۵)؛ چرا که رستگاری و تکامل معنوی انسان رهین ذکر اسم خداوند است (اعراف/۱۸).

مسائل اسماء و صفات الهی به سه محور کلی تقسیم می‌شود: لفظ شناسی، وجود شناسی و معناشناسی (سبحانی، ۱۳۸۰: ۷۲-۷۴). لفظ شناسی به کنکاش درباره پرسش‌های زیر می‌پردازد: اسم همان مسمی است یا غیر آن؟ آیا اسمائی که بر صفات حق تعالی اطلاق شده، از آغاز به حق تعالی اختصاص داشته یا به انسان؟ اسماء الهی در تکوین نظام خلقت چه تاثیری دارند؟ این مباحث به جز مورد اخیر که هنوز هم در عرفان مطرح است، به مسائل وجود شناسی و معنا شناسی

Dionysius the Areopagite -1

کام یابی ایشان در این سازواری و هماهنگی و این که آیا این دو تألیف شده‌اند یا فلسفه نوافلاطونی غلبه یافته، اختلاف نظر است. به هر صورت؛ باید به حق وی را از شکل دهندگان کلام مسیحی (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۷۷)، نماینده برجسته الاهیات سلبی در مسیحیت (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۴) دانست و اگر نتوان او را اولین بنیانگذار عرفان مسیحی دانست، بی شک باید به نقش اثر گذار او در رشد و توسعه این عرصه از مسیحیت اعتراف کرد (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۲۵).

پیشینه تحقیق

درباره معنا شناسی اسماء و صفات الهی دیونیزیوس به صورت مستقل اثری نگاشته نشده است. تاریخ فلسفه نویسانی، چون: «کاپلستون» و «محمد ایلخانی» در بخش قرون وسطای آثار خود به دیونیزیوس پرداخته‌اند. کتاب «فلسفه در قرون وسطی» نیز در یکی از مقالات خود زندگی و اندیشه دیونیزیوس را شرح داده و مقاله «پژوهشی درباره سنت دیونوسیوسی در مسیحیت» محورهای اندیشه وی را بیان کرده است. آثار یاد شده بیشتر جنبه توصیفی دارند، ولی این مقاله در صدد برآمده است دیدگاه دیونیزیوس در باب معنا شناسی اوصاف خداوند را نقل، تحلیل و ارزیابی کند.

در مورد گزینش منابع این پژوهش، درخور ذکر است که به لحاظ نبود منبع فارسی اختصاصی درباره دیونیزیوس از آثاری که در مورد قرون وسطی نگاشته شده، بهره گرفته ایم.

۱- معنا شناسی اسماء و صفات الهی در قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)

۱-۱. معنای اسم و صفت

غالب لغت شناسان «اسم» را به معنای نشانه‌ای می‌دانند که انسان را به مسمی رهنمون می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۵: ج ۶: ۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴: ۴۰۱) و «صفت» نیز به معنای علامت است، اما علامت و نشانه‌ای که ویژگی خاصی از موصوف را بیان می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴۰۵: ج ۶: ۱۱۵). بنابراین، در لغت اسم اعم از صفت است، زیرا صفت علاوه بر علامت بودن بر جنبه‌ای خاص از موصوف نیز دلالت دارد.

عصر نهضت اصلاح دینی معلوم شد که دیونیزیوس نام مستعار وی بوده و او خود را بدین نام خوانده است. همین مسأله باعث گردید که وی به دیونیزیوس مجعول اشتها یابد.

سرانجام در سال ۱۹۸۵ محققان ادعای انتساب به رسولان و نگارش آثارش توسط آریوباغی را نادرست اعلام کردند (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۷) و با توجه به شباهت‌های حیرت انگیز نوشته‌های وی به پروکلس و وفات پروکلس در سال ۴۸۵ آشکار شد که او شاگرد پروکلس بود، نه یکی از مریدان پولس قدیس (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۳۱). مجموعه آثاری که از دیونیزیوس مجعول بر جای مانده، مربوط به اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی است. در اهمیت آثار وی شایان ذکر است که پاپ مارتین اول در اجلاس شورای رم در سال ۶۴۹ از تألیفات دیونیزیوس با عنوان "متون اصیل مسیحی" یاد کرده است. او بر افرادی چون اکهارت^۱، اسکات اوریژن^۲، آکویناس^۳، آلبرت کبیر^۴، یوحنا صلیبی، نیکولاسکوزا^۵، لاینیتس^۶، شیلینگ^۷ و ویتگنشتاین^۸ تاثیر زیادی گذاشته است. تألیفات ایشان عبارت است از: اسماء الهی، الاهیات عرفانی، سلسله مراتب آسمانی، سلسله مراتب کلیسایی و ده نامه. دو اثر اسماء الهی و الاهیات عرفانی، اساس اندیشه‌های دیونیزیوس را بیان می‌کند و در این میان کتاب الاهیات عرفانی نقش محوری تری دارد و دو رساله دیگر در حقیقت بسط بخش‌هایی از این دو تألیف است (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

دیونیزیوس از یک سو بر آن بوده که افکار نوافلاطونیان و گنوسیسیان را با هم تألیف کند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۳۱) و از سوی دیگر، نگاشته‌های وی کوششی مستقیم برای تألیف و ترکیب فلسفه نوافلاطونی با سنت مسیحی است؛ هر چند در

¹ -Lohannes eckhartus

² -john scotous Errigena

³ -Aquinas

⁴ -Albert the Great

⁵ -Nicholas Cusa

⁶ -Gottfried Wilhelm Leibniz

⁷ -Schilling

⁸ -Wittgenstein

است و اسماء و صفات تنها تعبیری از ذات معروف است و نه وسیله‌ای برای کشف مجهول و غایب (برنجکار، ۱۳۸۷: ۱۲).

۲-۱. حدود اسماء و صفات الهی

محک هر گونه شناختی از اسماء و صفات الهی اعم از تعریف، توصیف، تبیین، توجیه و تفسیر «بیرون شدن از دو اندازه تشبیه و تعطیل» است که در ادبیات روایات با اصطلاح «خروج از حدین» بارها از آن یاد شده است: از امام جواد (ع) پرسیده‌اند که آیا می‌شود گفت خدا شیء است؟ امام فرمود: «نعم، یخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه» (کلینی، ۱۳۹۸: ج ۱: ۱۸۱، ۱۸۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳: ش: ۲۴۴) آری [می‌توان شیء را بر خداوند اطلاق کرد به شرط آن که] خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند.

بر اساس این الگو و محک، تمامی مفاهیمی که به خداوند نسبت داده می‌شود، در صورتی رواست که به تعطیل شناخت آفریدگار و مشابهت با آفریدگان منجر نگردد. معصومان (ع) (در نظر نگارنده) دو حد برای مسأله اسماء و صفات الهی را بیان کرده‌اند: حد نفی تعطیل و حد نفی تشبیه. حد نفی تعطیل شامل مؤلفه‌های زیر است: شناخت عقلی، شناخت قلبی - فطری و وصف به سلب و افعال و حد نفی تشبیه نیز دو مؤلفه تباین آفریدگار و آفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار را در بر می‌گیرد.

۲-۱-۱. حد نفی تعطیل

قرآن کریم معیار تمایز انسان‌ها را ایمان به خداوند و عمل صالح می‌داند و این حقیقت به منصف ظهور نخواهد رسید، جز در سایه سار شناخت خداوند. بنابراین دین، دینداری و عبادت پس از حصول معرفت به خداوند و اسماء و صفات او حاصل خواهد شد. ائمه اطهار (ع) درباره اهمیت شناخت خداوند می‌فرمایند: «اول دین معرفت» (نهج البلاغه / خطبه ۱): سرآغاز دین شناخت خداست؛ «اول الدیانة معرفت» (کلینی، ۱۳۹۸: ج ۱: ۱۴۰) شروع دینداری معرفت خداست؛ «اول عباده الله معرفت» (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ش: ج ۲: ۳۴). آغاز بندگی خدا شناخت اوست. معرفت خدا در منظر قرآن و حدیث به روش‌های گوناگون به وجود می‌آید:

در عرفان نظری و حکمت متعالیه، صفت و اسم برخلاف معنای ادبی است. در این معنا اسم، به ذات مقید به صفتی از صفات اطلاق می‌شود؛ البته اسم و صفت به حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و آنچه در لفظ نامیده می‌شود، اسم اسم است. ابن عربی می‌گوید: صفت‌هایی را برای خدا قائلیم و او را به نام‌هایی که دلالت بر صفت‌ها دارند، می‌خوانیم؛ مثلاً خدا را به صفت رحم یا قدرت یا قهر می‌شناسیم. آن گاه او را به اسمایی چون رحیم یا قادر یا قهار که حکایت از آن صفت‌ها می‌کند، می‌خوانیم. اسم دلالت دارد بر صفت (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۳۶). در شرح فصوص الحکم نیز آمده است: ذات را به ملاحظه اتصاف به صفت اسم می‌نامند. عالم اسم است از برای ذات متصف به علم.... اسماء ملفوظه نظیر عالم و قادر و متکلم و سمیع و بصیر و حی اسماء اسمائند، چون عنوان از برای وجود خارجی ذات متعین به این اسماء می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۲۴۴) و ملاصدرا می‌گوید: فرق مابین اسماء و صفات الهی در عرف و اصطلاح عرفا، فرق مابین مرکب و بسیط است، زیرا ایشان تصریح کرده‌اند به این که ذات با اعتبار و لحاظ صفتی از صفات اسم است.... پس این الفاظ جاری در افهام و السنه عامه از اسماء اسماء الالهیه اند، نه اسماء الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷۲). در دیدگاه معصومان (ع) اسامی خداوند از نوع صفاتند و در هر اسمی از خداوند، وصفی لحاظ شده و این دو به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند: امام رضا (ع) در پاسخ این پرسش که اسم چیست، می‌فرماید: «صفه للموصوف» یعنی اسم توصیفی برای موصوف است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ج ۳۵). امام باقر (ع) می‌فرماید: «ان الاسماء صفات وصف بها نفسه» (کلینی، ۱۳۶۳: ش: ج ۱: ۸۷) یعنی اسماء حق تعالی صفاتی هستند که خداوند خود را با آنها توصیف نموده است.

در مکتب اهل بیت (ع) همه انسان‌ها در فطرت خویش از شناختی قلبی نسبت به خداوند برخوردارند که به علت مشغله‌های دنیوی از آن غافل می‌شوند، اما خداوند به وسیله عواملی از جمله اسماء و صفات الهی آن را متذکر می‌شود. بنابراین، خداوند قبل از اطلاق اسماء و صفات شناخته شده

۱-۲-۱-۱. شناخت عقلی

استدلال‌هایی که قرآن و روایات در این باره به کار می‌گیرند، استدلال‌های عقلی است و این استدلال‌ها را عقلی که همه انسان‌ها به طور متعارف و مشترک از آن برخوردارند، در می‌یابند. البته، نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که از یک سو در احادیث، عقل بشر از معرفت نسبت به ذات و اسماء و صفات حق ناتوان است، ولی از سوی دیگر عقل انسان از مقدار معرفت ضروری محروم نیست. این معرفت تنها به روش غیر مستقیم حاصل می‌شود که از آن تصور و وصفی از خداوند نزد انسان به وجود نمی‌آید و حق تعالی تنها به عنوان واجد و دارنده اثر شناخته می‌شود. سیر براهین عقلی در شناخت خداوند دو دسته‌اند: سیر انفسی و سیر آفاقی.

الف) سیر انفسی

حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲: ۳۲). هر کس خود را شناخت، خدای خودش را شناخته است. حکایت از روش انفسی اثبات خدا دارد. نفس انسان از موجودات خداوند است. انسان به علم حضوری نفس خود و تغییر و تبدل دائمی، آن را در می‌یابد و از این طریق با حس درونی خود به وابستگی آن پی می‌برد و این چنین عقل انسان از مصنوع به صانع رهنمود می‌شود. به این دلیل که نفس نزدیک ترین موجود به انسان است، استدلال به آن نیز قویترین استدلال خواهد بود. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «عرفت الله بفسخ العزائم و حلّ العقود و نقض الهمم» (نهج البلاغه/ حکمت ۲۵): خداوند را با از میان رفتن اراده‌ها، گشوده شدن گره‌ها و شکستن همت‌ها [که از تحولات نفس اند] شناختم.

ب) سیر آفاقی

در این روش از طریق حدود و نظم آیات و مصنوعات بر صانع استدلال می‌شود. در قرآن کریم آیات متعددی به این روش برحق تعالی برهان آورده است. یک نمونه از این آیات، آیه زیر است: «انّ فی خلق السّماوات والأرض و اختلاف اللیل والنهار، لآیات لا ولی الا للباب» (آل عمران/۹): مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است. در حدیث نیز از امام صادق(ع)

رسیده است که: «وجود الافاعیل دلّت علی أنّ صانعا صنعها، الا تری انک او نظرت الی بناء مشید مبنی، علمت انّ له بانیاً، و ان کنت لم تر البانی و لم تشاهده» (کلینی ۳۹۸ ق: ۱: ج ۱: ۸۱) وجود ساخته‌ها بر این دلالت دارند که سازنده‌ای آنها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی ساختمان افرشته و استوار می‌بینی، یقین می‌کنی که سازنده و بنایی داشته است: اگرچه آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی؟!.

در روش یاد شده از مخلوقات به وجود خالق پی برده می‌شود و با تأمل بیشتر در پدیده‌ها از این رو که کیفیت خالق مجهول است و به علت نفی تشبیه نمی‌توان صفات مصنوعات را به صانع نسبت داد، بر حیرت انسان افزوده می‌شود. اینجاست که به شناخت مستقیم، قلبی یا فطری خداوند احساس نیاز می‌شود.

۱-۲-۱-۲. شناخت فطری- قلبی

به وسیله آفریدگان (نفس و سایر پدیده‌ها) می‌توان به وجود آفریدگار رسید، اما به دلیل نفی تشبیه نمی‌توان صفاتی را که در مخلوقات است، برای خالق اثبات کرد. از همین رو، برای شناخت بیشتر خداوند، به معرفت قلبی که شناختی بی واسطه، مستقیم و حقیقی است (برنجکار، ۱۳۷۴: ۵۷)، نیاز است. منظور از قلب در اینجا روح و جان آدمی است که بدون هر نوع ادراک و فعالیت فکری خداوند را شهود می‌کند و به آن علم حضوری می‌یابد. حضرت علی(ع) در پاسخ شخصی که از ایشان پرسید: آیا پروردگارت را به هنگام پرستش دیده‌ای؟ می‌فرماید: «ما کنت اعبد ربّاً لم أره»: خدایی را که ندیده‌ام، عبادت نمی‌کنم و در پاسخ به این سوال که چگونه او را دیده‌ای می‌فرماید: «لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رأته بحقایق الایمان» چشم او را با مشاهده درک نمی‌کنند، ولی قلب‌ها او را با حقیقت ایمان درک می‌کنند.

این معرفت فطری- قلبی که نخستین معرفت انسان نسبت به خداوند است، در هنگام خلقت اولیه انسان در عالم ذر در نهاد انسان قرار داده شده و از همگی درباره آن اقرار گرفته شده است. «و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برّبکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم

می‌گردانند و نواقص از خداوند سلب می‌کردند. شخصی از نحوه انتساب سمیع و بصیر به خداوند پرسیده است و امام باقر (ع) در پاسخ می‌فرماید: «لانه لا یخفی علیه ما یدرک بالاسماع... و کذلک سمیناه بصیراً لانه یخفی علیه ما یدرک بالابصار» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۱۷). بدان جهت او را سمیع می‌دانیم که آنچه با گوش‌ها درک می‌شود، بر خدا مخفی نیست و همین طور خدا را بصیر نامیده‌ایم، چون آنچه با چشم درک می‌شود بر او پوشیده نیست.

این نوع معرفت در حوزه شناخت عقلی خدا مطرح است و در واقع، مکمل الهیات فطری و قلبی است و از اینجاست که به نقش مهم الهیات سلبی در مکتب اهل بیت (ع) پی می‌بریم. شایان ذکر است که این نوع معرفت را نمی‌توان توصیف خواند؛ چرا که در واقع نفی توصیف است؛ یعنی نفی توصیف خداوند به وسیله نواقص.

۱-۲-۱-۴. توصیف به افعال

وصف فعلی خداوند در روایات به تفصیل بیان شده است. در این جنبه از شناخت اوصاف خداوند، تمام اوصاف حق تعالی به افعال خداوند در عالم خلق ارجاع داده و بدین گونه خالق به عنوان منشأ آن کمالات بیان می‌شود. ائمه (ع) در اهمیت این گونه شناخت آورده‌اند: «الذی سئلت الانبیاء، فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بأفعاله...» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۴۱). هنگامی که از پیامبران (ع) درباره خداوند پرسش می‌شد آنان او را به اندازه و جزء توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند.

در این روش ذات خداوند شناسایی می‌شود؛ یعنی توصیف ما ناظر به کشف ذات نیست، بلکه کمالات فعلی خداوند به عنوان کسی که خالق کمالات است، توصیف می‌شود. بنابراین، تشبیه میان خالق و مخلوق به وجود نمی‌آید: حضرت امام صادق (ع) در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرماید: «أنا سمی ربنا جلّ جلاله قویاً للخلق العظیم القوی الذی خلق مثل الارض و ما علیها من جبالها و بحارها...» (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۳: ۱۹۳). همانا پروردگار ما از آن قوی نامیده شده است

القیامه انا کنا عن هذا غافلین» (اعراف/۱۷۲) و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستیم؟» گفتند: «چرا گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این (امر) غافل بودیم». این معرفت مبدأ معرفت های قلبی انسان به خداوند است. امام صادق (ع) در پاسخ پرسش زراره درباره تفسیر آیه می‌فرماید: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فرموده‌اند: «فطرهم علی التوحید عند الميثاق علی معرفته انه ربهم» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش: ۳۳). خداوند در میثاق [عالم ذر] بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به ربوبیت خویش آفریده است.

این معرفت ممکن است به فراموشی سپرده شود، ولی خداوند از راه‌هایی، چون بلایا و سختی‌ها، عبادت، دعا و مناجات، ولایت و دوستی اهل بیت (ع) این شناخت را به انسان می‌دهد. اصلی‌ترین راه کسب چنین معرفتی، کسب رضای خداست که با عمل به دستورات خدا و دوستی با اهل بیت (ع)، دعا و ... حاصل می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۹).

معرفت فطری- قلبی نسبت به معرفت عقلی برتری دارد: این نوع شناخت فعل خداوند است. حضرت علی (ع) در پاسخ به این پرسش که «چگونه پروردگارت را شناختی؟» حضرت فرمود: «بما عرفتنی نفسه» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۶۳): با همان شناختی که خود را به من شناساند.

حاصل معرفت عقلی از یک سو اثبات وجود خداوند است و از سوی دیگر، درباره چگونگی خداوند ساکت است و فرجامی جز سرگردانی به بار نمی‌آورد، ولی معرفت قلبی و فطری انسان را به آرامش می‌رساند و از دغدغه‌های ادراکی می‌رهاند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

۱-۲-۱-۳. توصیف به سلب

در موارد متعدد، زمانی که از ائمه اطهار (ع) درباره معنای اسماء و صفات خداوند پرسیده می‌شده، آن بزرگواران اسماء و صفات ثبوتی را با اسماء و صفات سلبی توضیح می‌دادند؛ به عبارت دیگر، اسماء و صفات را به اسماء و صفات سلبی بر

خالقه و کل ما یمکن فیه یمتتع من صانعه» (همان: ۴۰): پس هر آنچه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی‌شود [۴]: هر چه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگار محال است. امام صادق (ع): «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه...»: همانا ذات خداوند از آفریدگارش خالی و جداست و آفریدگان از ذات او خالی و جدایند.

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های رهیافت ائمه (ع) درباره اسماء و صفات، تباین میان خالق و مخلوق در ذات و صفات است که از طرف دیگر آن را نباید به معنای دوری خداوند از آفریدگان پنداشت؛ چرا که پروردگار با همه چیز در همه مراتب هستی حضور دارد؛ همان گونه که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (نهج البلاغه/خطبه ۱). با همه چیز هست، نه این که همشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد، نه این که از آنان جدا باشد.

۱-۲-۲. به تصور در نیامدن پروردگار:

در مجموعه احادیث دیگری در باب توحید تصور، توهم و ادراک خداوند را به مثابه شباهت او به مخلوقات می‌دانند که منافی توحید حق تعالی است: «ما وقع وهمک علیه من شی فیهو خلافه...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۲): آنچه وهم تو آن را تصور می‌کند، خدا بر خلاف آن است. «انما یعقل ما کان بصفة المخلوق و لیس الله کذلک (همان: ۸): به درستی که تنها آنچه صفات مخلوق را داراست مورد تعقل واقع می‌شود در حالی که خداوند این گونه نیست. «التوحید أن لا تتوهمه» (نهج البلاغه/ حکمت ۴۷): توحید آن است که خداوند را به وهم در نیآوری. این مؤلفه در مؤلفه قبلی یعنی «تباین خالق و مخلوق» ریشه دارد.

ائمه در تبیین این که چرا خداوند به طور تصور نمی‌آید، چهار دلیل آورده‌اند:

- ۱- لازمه تصویر موجود دیگر، شباهت با آن است که در اینجا حاصل نیست؛
- ۲- خداوند برتر از آن است که تصور شود و در نتیجه به وصف درآید: «الله اکبر من أن یوصف» (کلینی،

که مخلوقات عظیم و قوی و همچون زمین و آنچه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و... را آفریده است، شایان ذکر است که افعال خداوند با افعال مخلوقات متفاوت است؛ هر چند نتیجه فعل خدا، مانند مخلوقات و افعال آنها مخلوق است. در احادیث زیادی از تفکر در ذات خدا نهی شده و به تفکر در افعال او دعوت شده است (برنجکار، ۱۳۸۷: ۷۶).

با ملاحظه نقش آفریدگان در شناخت عقلی، فطری و توصیف فعلی به اهمیت مضاعف افعال خداوند در بحث اسماء و صفات الهی پی می‌بریم، اما همین افعال و خلقت خود عامل اساسی امتناع بشر از فهم و درک حقیقت خداوند است؛ چرا که خلقت با تحدید همراه است و مخلوقات نیز با همین تحدید از خالق تباین می‌یابند. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «و لا تشمله المشاعر و لا تحجبه الحجب والحجاب بینه و بین خلقه»: ابزار درک او را فرا نگیرد و پرده‌ها او را نپوشاند. پرده میان او و مخلوقاتش همان مخلوقاتش است.

۱-۲-۲. حد نفی تشبیه

از آنجا که در نظرگاه ائمه (ع) شناخت توحید نقش برجسته‌ای در معرفت اسماء و صفات الهی دارد، به ابعادی از توحید که در جنبه‌های نفی تشبیه اسماء و صفات الهی رهگشاست، می‌پردازیم:

۱-۲-۲-۱. تباین آفریدگار و آفریدگان:

در توحید صدوق از مجموع احادیثی که درباره توحید آمده است، چنین فهم می‌شود که توحید؛ یعنی خداوند یگانه و یکتاست و این یکتایی هم ذات را شامل می‌شود و هم صفات را؛ یعنی همان طور که خداوند از نظر ذات یکی است، در صفات نیز شبیه ندارد. بنابراین، هر معنا و مفهومی که درباره آفریدگان به کار گرفته می‌شود، نمی‌توان به خداوند نسبت داد: «..التوحید فان لا یجوز علی ربک ما جاز علیک» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ق: ۹۶): توحید بدان معناست که آنچه بر تو شایسته و رواست، بر خداوند روا ندانی. «فمعانی الخلق عنه منغیه» (همان: ۷۹): پس مفاهیم و معانی که در مخلوقات وجود دارد، از خداوند نهی می‌شود. «و کل ما فی الخلق لا یوجه فی

صفات الهی مبرا و به دور است «الله اکبر من أن یوصف» (کلینی، ۱۳۳۳ش؛ ج ۱: ۱۱۸)، اما همان طور که گذشت، انبیاء خود خداوند را توصیف نمی‌کنند، ولی خداوند را به افعالش وصف می‌کنند: «الذی سئلت الانبیاء عند قلم تصفه بحد و لا نقص بل وصفته بافعاله و دلّت علیه بآیاته».

در رهاورد این بحث و پاسخ به این پرسش اساسی که اسماء و صفات الهی از چشم انداز قرآن و معصومان چگونه فهمیده و دریافته می‌شود، می‌توان گفت: از یک سو از طریق خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها)، وجود خالق اثبات می‌شود و خداوند به روش فطری- قلبی خودش را به انسان معرفی و به وسیله افعال و سلب نواقص خویش را توصیف می‌کند و از سوی دیگر، هرگونه توصیفی از طرف آفریدگان متناهی مستلزم حد، اندازه و نقص و مغایر با ازلیت آفریدگار نامتناهی است. پس رابطه میان صفات مخلوق و خالق نیست و معنای صفات در این دو متفاوت است. فرجام این بخش را به حدیثی از حضرت علی(ع) مزین می‌کنیم: «اعرفو الله بالله و الرسول بالرساله...»: خدا را به خدا و رسول را به رسالت او بشناسید.

۲. الاهیات سلبی دیونسیوس

از دیدگاه دیونسیوس چهار روش برای سخن گفتن از خدا و صفات او و در نتیجه نزدیکی به آفریدگار وجود دارد: روش اثباتی، روش سلبی، روش تفصیلی و روش عرفانی. وی شیوه اثباتی را در کتاب *اسماء الهی* و سه طریق اخیر را علاوه بر اثر یاد شده در کتاب *الهیات عرفانی* به تفصیل شرح داده است.

۱-۲. روش اثباتی

در نحوه اثباتی می‌توان درباره خداوند سخن گفت؛ از این رو دیونسیوس در این مورد به تفصیل بحث کرده است. در این شیوه وی بر دو نکته پای می‌فشارد: اول، در انتساب صفات به خداوند به عنوان نمونه نمی‌توانیم بگوییم همان طور که مردم خوب و حکیم هستند خداوند هم خوب و حکیم است ولی به دلیل این واقعیت که پروردگار، آفریننده و علت این صفات در مردم است می‌توانیم حکمت و خوبی خاصی را به او نسبت دهیم و برای تأکید بر این واقعیت که خوبی و حکمت خداوند

ش ۱۳۳۳، ج ۱: ۱۱۸): خداوند بزرگتر از آن است که به وصف درآید؛ چرا که وصف ملازم حد و اندازه است و حدود و اندازه مترادف نقص است: «من وصفه فقد حدّه...» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۵۲): آن که خداوند را وصف کند محدودش کرده است. «الذی سئلت الانبیاء انه فلم تصفه بحد و لا نقص...» (کلینی، ۱۳۳۳ ش: ۳۰۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۱): خدایی که او را از پیغمبران پرسیدند و ایشان به اندازه و نقص توصیفش نکردند ... ۳- تصویر و وصف مستلزم احاطه است؛ یعنی داشتن تصویر و وصف از یک شی به احاطه علمی بر او می‌انجامد و احاطه هم از طریق وصف حاصل می‌گردد. در حالی که امکان احاطه بر خداوند بر اساس قرآن کریم وجود ندارد: «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علما» (طه/۱۱). بنابراین، امکان احاطه علمی بر ذات و صفات خداوند غیر ممکن است. «لا تدرکه الابصار و لا تحیط به افکار» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۷۹): چشم‌ها او را درک می‌کنند و افکار بر او احاطه نمی‌یابند. «ان الله تبارک و تعالی اجل و اعظم من ان یحد ید .. او تبلیغ اوهام او تحیطه به صفته العقول» (همان: ۷۵): خداوند برتر و با شکوه تر از آن است که به دست و ... محدود شود و یا به وسیله نیروی وهم قابل دسترسی باشد، یا این که به وصف او احاطه پیدا کند حتی فراتر از این امکان احاطه و معرفت قلبی نیز به خداوند وجود ندارد: «لا تقع الاوهام له علی صفته ... ولا تحیط به الابصار والقلوب» (نهج البلاغه/ خطبه ۸۵): اوهام برای او صفتی نمی‌توانند فراهم آورند و ... و نه چشم‌ها و قلب‌ها می‌توانند بر او احاطه یابند؛

۴- معصومین(ع) علاوه بر استدلال‌های مذکور در عجز انسان از شناخت صفات الهی به وصف ازلیت نیز استدلال کرده‌اند: «فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطل ازله» (کلینی، ۱۳۳۳، ج ۱: ۳۰۰): پس هر که خداوند را توصیف کند، او را به چیزی محدود ساخته و هر که محدودش کند، او را به شمار در آورده و هر که او را به شمار در آورد، ازلی بودنش را باطل کرده است.

بنابراین، هرگونه تصور و توصیف خداوند حتی در ظریف‌ترین، دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت آن از ذات و

این روش در کتاب مقدس به کار رفته و مخصوص عوام است. وی ایراد این روش را این گونه یاد آور می‌شود: خداوند توصیف ناپذیر و غیر قابل درک است، در حالی که نامیدن، حد قرار دادن برای پروردگار نامحدود است (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴).

ما حاصل این روش این که خداوند چون آفریننده مخلوقات است، صفات متناسب با یک موجود روحانی را بدون هیچ گونه نقصی دارد. دیونیسیوس قائل به علیت صدوری برای خالق است و خداوند را چون خورشیدی می‌داند که می‌تابد و تابیدن برای آن ضروری است. وی برای نشان دادن کمال صفات آفریدگان در خالق قیودی چون "ابر" و "فوق" را پیشنهاد می‌کند.

۲-۲. روش سلبی

کلام سلبی یا کلام تنزیهی در نظر دیونیسیوس بهترین کلام، کلام واقعی و نفس علم الهی است. در این روش همه صفات از خداوند سلب می‌شود، زیرا این صفات مخصوص انسان‌ها و روابط بین آنهاست، در صورتی که خداوند کاملاً متعالی است. این نوع کلام در واقع سلب و طرد همه زوائد و نواقص از خداوند است. دیونیسیوس در این روش تفصیل روش اثباتی را ندارد، ولی این روش در نظر او حائز اهمیت فوق العاده است و بر طریق اثباتی برتری دارد.

اصل خداشناسی تنزیهی بر این مبنا استوار است که خداوند علت همه چیز است، بی آن که آن چیزی باشد که علت آن است. از این رو باید هرگونه اسنادی را از او سلب کرد (برهیه، ۱۳۷۷: ۴۵). هیچ کدام از نام‌های الهی که در کتاب مقدس آمده، نمی‌تواند او را که بی نام است معرفی کند، بلکه این نام‌ها گونه‌ای از الهیات نمادین‌اند (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۹). طریق تنزیهی شامل کنار گذاشتن تمام مفاهیم معمولی از برداشتی است که ما از او داریم؛ برای مثال، مفهوم متناهی بودن را که در مورد تمام موجودات مخلوق صادق است، کنار بگذاریم و ما در برابر فقدان آن یعنی نامتناهی بودن قرار می‌گیریم که می‌توانیم آن را به خداوند نسبت دهیم. درست است که ما در واقع نمی‌دانیم نامتناهی بودن چیست، ولی با

برتر از همین صفات در افراد بشر است. دیونیسیوس معجول پیشنهاد می‌کند که باید در واقع از خداوند به عنوان "ابر حکیم" و "ابر خوب" یاد کنیم (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۲ و برهیه، ۱۳۷۷: ۴۵). دوم، اسماء و صفات انسانی و مخلوقات که انسان‌ها از طریق عقل و حواس به آنها دست یافته‌اند، به نحو متعالی بر خداوند حمل می‌شوند و اسمائی به خداوند نسبت داده می‌شود که با موجود نامتناهی و روحانی سازگار باشد. این کمالات زمانی که برای خداوند به کار گرفته می‌شوند، بدون نقص و تمایزند. شایسته ذکر است، این صفات بر مخلوقات به واسطه وابستگی آنان به خداوند و به خاطر بهره‌مندی آنان از اوصافی که در خداوند موجود است و نه به عنوان صفات ذاتی، بلکه به علت وحدت جوهری حمل می‌شود. از جمله این اسماء و صفات، از اوصافی چون خیر، رحمان، رحیم، حکیم، زیبایی، عقل، حیات و وجود مطلق می‌توان یاد کرد. در این سبک از عالیت‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم آغاز می‌کنیم. سپس به اوصاف میانی و در آخر به صفات خاص می‌رسیم. برخی از این اسماء، خداوند را بهتر توصیف می‌کنند، ولی تصور کافی و وافی از او ارائه نمی‌دهند، مانند اوصافی چون فوق زیبایی، فوق حیات، فوق عقل یا عقل فوق ذاتی (کاپلستون، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۱۲۱). در روش اثباتی رو به نزول و سقوط سیر می‌کنیم. مقام، مقام کثرت و سخن بسیار است. در الاهیات ایجابی بر علیت خداوند متمرکز می‌شوند و خداوند را از طریق تجلیات او می‌شناسند. وی فرایند علی را از وحدت خداوند پی می‌گیرد و از مفاهیم یا صور الهی می‌گذرد و به سلسله مراتب کلیسایی می‌رسد که از آن رهگذر می‌توان به جهان محسوس رسید. بنابراین، وی در این باب سیر نزولی را طی می‌کند و در این سیر نزولی، انواع فزاینده‌ای از نام‌های الهی در الاهیات ایجابی کشف می‌شود که از "خیر" یا "واحد" تا "خورشید" و "صخره" را در بر می‌گیرد (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). این که چرا در طریق اثباتی از عالی‌ترین توصیف‌ها آغاز می‌شود، علت این است که هنگام اثبات هستی "آنچه" بالاتر از تمام اثبات‌هاست، ضرورتاً باید از صفاتی شروع کنیم که نزدیکترین ارتباط را با او دارند و دیگر اثبات‌ها مبتنی بر آن است (همان: ۱۸۳).

دیونسیوس با بیان روش سلبی خود را با یک اشکال رودرو دید که اگر صفت خیر از خداوند سلب می‌شود و بگوییم: "خداوند خیر نیست" پس آیا خداوند مقابل خیر یعنی شر است؟ اگر موجود نیست، آیا معدوم است؟ وی در تکمیل نحوه سلبی طریق تفصیلی را مطرح می‌کند و می‌افزاید خداوند خیر نیست، به معنای آن نیست که شر است، خداوند برتر از این مفاهیم است (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۴۷-۷۲). خداوند زیبا نیست، به معنای آن نیست که او زشت است و همچنین نفی صفاتی چون رحمان و رحیم از خداوند، به این مفهوم نیست که او جبار است؛ بلکه او برتر از این مفاهیم است. این را دیونسیوس کلام تفصیلی می‌نامد. او در تکمیل پاسخ اشکال از واژه‌هایی چون "ماوراء" و "فوق" استفاده می‌کند و می‌گوید خداوند نه موجود است و نه ناموجود، بلکه او فوق وجود است او واحد یا وحدت نیست. در این مرحله با نفی تمام مفاهیم می‌توان به خدا نزدیک شد.

۲-۴. روش عرفانی

از نظر دیونسیوس، نه کلام سلبی و نه کلام ایجابی، هیچ کدام نمی‌تواند برای توصیف خداوند و شناخت او مفید باشد. وی بر این باور است که تفکر باید آن قدر بین نفی و اثبات در تلاش و تکاپو باشد تا سرانجام از هر دو فراتر رفته، به وجود محض و غیر قابل شناخت نزدیک شود. در این مرحله زبان دیگر کارکردی ندارد و آنچه عقل بدان دست می‌یابد، از همیشه توصیف ناپذیرتر است و فقط سکوت از سالک ساخته است. هر قدر سالک در این مرحله پیش می‌رود، زبانش ناکارتر شده، عقلش چیزی را می‌یابد که نمی‌توان بیان کرد تا آن که ورای تعقل به "ظلمتی" می‌رسد که وصف ناشدنی است. این مرحله، مقامی ورای شرایط انسانی است و رها شدن از خود عقل است (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۴). نه روح است، نه نفس...، نه نظم، نه خرد، نه کلان... نه نامتحرک، نه آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیرو است، نه نور، نه حی است، نه حیات، نه احد است، نه خیر، نه از مقوله لاوجود است، نه از مقوله وجود. هیچ سلب و ایجابی را نمی‌توان به او نسبت داد (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

مفهوم مخالف آن به خوبی آشناییم. تجلیات نامتناهی بودن؛ یعنی مرگ، عدم کمال و نقص داشتن ما را احاطه کرده‌اند. بنابراین، وقتی می‌بینیم که هیچ یک از این صفات به خدا نسبت داده نمی‌شود، چیزی در مورد او می‌فهمیم (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۲-۵۰۳).

در روش سلبی و تجریدی سیر از مفاهیم خاص آغاز و به مفاهیم کلی صعود می‌کنیم تا به مقام "تخیر" برسیم. در این روش، در مقابل روش اثباتی که مقام کثرت و سخن بسیار است، باید به مرحله‌ای برسیم که به "غیب مطلق" دست یابیم و در نتیجه باید سکوت کنیم و دیگر هیچ نگوییم، زیرا در آن مقام مجذوب کسی هستیم که توصیف شدنی نیست. در این مرحله به غیب الهی یا ظلمت و تاریکی مطلق می‌رسیم که در این مرحله هیچ نمی‌گفت و هیچ نمی‌توان دریافت (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۲). این که چرا در روش سلبی با پایین‌ترین تجریدها آغاز می‌شود، بدان خاطر است که آن گاه که روش سلبی را پی می‌گیریم تا به "آن" چیزی برسیم که ورای تمام تجریدهاست باید از استعمال نفی هایمان نسبت به اموری شروع کنیم که از "او" دورترند (همان: ۱۸۳). در این روش، عقل ابتدا با سلب چیزهایی که درباره خدا بعید است، مانند مستی و غضب شروع می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود و صفات و ویژگی‌های مخلوقات سلب می‌شود تا اینکه به "تاریکی فوق ذاتی" یا "تاریکی جهل" یا "ظلمت" می‌رسد. علت این تاریکی، جهل و محدود بودن علم بشری است که از شدت نور ذات، نابینا می‌شود. در آنجا همه ادراکات فهم را کنار نهاده، در لفافه‌ای که نامحسوس و ناپیدا است پوشیده می‌شود و با او که غیر قابل شناخت است، متحد می‌شود. این جا قلمرو عرفان است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۲۱).

برآیند این شیوه آن که کلام سلبی نسبت به کلام ایجابی برتری دارد و در آن باز هم با اصرار بر علیت خداوند، همه صفات مخلوقات که به طور فهم در می‌آید، از خداوند سلب می‌گردد و بدین گونه مقدمه رسیدن به مقام "تخیر" و "ظلمت" و "اتحاد" با او فراهم می‌شود.

۲-۳. روش تفصیلی

شرح و تحلیل فردی که به این مقام رسیده، نپرداخته است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

نفی تقابل بین روش اثباتی و سلبی ارتقاء به مقام اصیل عرفانی است. در ورای این اثبات‌ها و نفی‌ها می‌توان به مقام لایوصف خدا نزدیک شد. در این مقام کوشش در فراروی از این دو روش است. هر چه سالک به این مرحله نزدیکتر شود، زبان او قاصر و غیر قابل بیان می‌شود تا به مقام "ظلمت" که همه چیز لایوصف است، می‌رسد که این نوعی کلام عرفانی است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۱۰). به نظر او چنین ظلمتی عارف را به خدا رهنمون می‌شود، زیرا علت العلل ناشناخت هستی از حس و عقل فراتر است و نوری دارد که همه نورها که ما می‌شناسیم، حجاب آن می‌شود. فقط هنگامی که یک سره از همه معارف بگریزیم، بدو واصل می‌شویم "جهل درباره خدا معرفت حقیقی است" (سروپالی راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۱۹۱). در نگاه دیونسیوس، منظور از ظلمت مقام تاریکی مطلق و غیب محض است که آن مقام خدایی است که در آن به اندیشه انسان هیچ راهی نیست از این جاست که وی از آن به "تاریکی" و "غیب" تعبیر می‌کند که عقل و اندیشه انسان دچار "حیرت" می‌شود؛ هر چند انسان مجرب و طی طریق کرده، از راه تطهیر نفس به همان مقام نیز می‌تواند راه یابد و در آن غوطه ور شود و در مقام "غیب مطلق" متحد شود (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بنابراین، روش عرفانی به عنوان روش مطلوب دیونسیوس، مرحله گذار از اسباب‌های بشری چون فهم و زبان است، زیرا هر دوی مفاهیم سلب و ایجاب لازمه‌اش تعیین و محدودیت است. اینجاست که سالک با تطهیر نفس به مرتبه سکوت ناشی از رضا و تسلیم قدم می‌گذارد و به تجربه محض دست می‌یازد و به خداوند رهنمون می‌شود.

۲-۵. نقد و بررسی

پس از بیان رویکرد دیونسیوس، در پرتو رهیافت قرآن کریم و احادیث معصومان (ع) می‌توان به صحت و سقم این نظریه رهنمون شد. همان طور که در بخش اول این نوشتار گذشت، رهیافت قرآن و حدیث دارای دو حد نفی تعطیل و نفی

دیونسیوس در این گام اوصاف سلبی را نیز برای توصیف خدا نمی‌پذیرد و مدعی است هیچ وصف سلب و ایجابی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم، زیرا این مفاهیم ایجابی و سلبی از جهت ایجاد حد و تعیین تفاوتی بین آن دو وجود ندارند و به کار بردن هر دو با نامحدود بودن خداوند ناسازگار است. به عبارت دیگر، مفاهیم سلبی نیز بر مبنای مفاهیم ایجابی ساخته می‌شود؛ از این رو، مانند آنها مستلزم تعیین‌اند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۴۳). در این نوع کلام سالک به مرحله سکوت می‌رسد، اما این سکوت، سکوت منفی نیست، بلکه علامت رضا و تسلیم است. کلام سلبی نوعی بحث، استدلال و فعالیت عقلانی است، ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و سلبی است. کلام سلبی هنگامی معنا دارد که در مقابل کلام اثباتی سنجیده شود، ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و روش سلبی است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

اکنون از مفاهیم خاص به مفاهیم کلی صعود و تمام صفات را تجرید کرده‌ایم تا شاید بی پرده آن "تحریری" را که تحت تمام امور شناخته شده و قابل شناخت پوشیده است، بشناسیم و تأمل بر غیب فرا جسمانی را آغاز کنیم که با همه نوری که در موجودات است، پنهان گشته است (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۸۱). این کلام تجربه محض غیر مادی است که حس، معنا و عقل در آن حذف می‌شود. به همین دلیل نفس ظلمت است. این مرحله نوعی اتصال و وحدت با حق است که می‌توان آن را "برون شد" نامید. عالیترین شناخت، شناختی است که به مدد عدم شناخت و بر اساس وحدتی که ورای عقل است، حاصل می‌شود؛ یعنی وقتی عقل از تمام موجودات دوری می‌گزیند و سپس از خود رها می‌شود تا به انوار فوق نور بیوندد. در این ظلمت نوعی ممانعت از طرف ذات باری تعالی در مقابل نفوذ شهود انسانی وجود دارد. در این مرحله است که هیچ وصف ایجابی و سلبی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم" (Dinosysius, 1920: chap5). احتمالاً پیامبرانی چون یونس (ع) و موسی (ع) به این مقام نزدیک شده‌اند. وی به

تشبیه است. در جنبه نفی تعطیل به وسیله خلقت (نفس انسان، نظم و حدود پدیده‌ها) به وجود آفریدگار پی می‌بریم و پروردگار به روش فطری-قلبی خویش را به انسان معرفی و از طریق افعال و سلب کاستی‌ها خود را توصیف می‌کند. در جنبه نفی تشبیه هر گونه توصیفی از طرف آفریدگان متناهی لازم‌اش حد، اندازه و نقص و منافی ازلیت حق تعالی است.

دیونسیوس چهار مرحله برای سخن گفتن از خداوند بیان می‌کند: مرحله اثباتی، مرحله سلبی، مرحله تفصیلی و مرحله عرفانی.

در مرحله اثباتی، از خداوند به عنوان علت یاد کرده است و صفاتی از مخلوقات که با موجود نامتناهی سازگار باشد، بدون لحاظ کاستی‌ها بر خداوند حمل می‌شود. در بخش اول ادعا که از خداوند با عنوان علت سخن رانده است، با اندکی تسامح می‌توان آن را با جنبه‌های نفی تعطیل رهیافت قرآن و حدیث چون "سیر آفاقی شناخت عقلی" و توصیف به افعال" مطابق دانست، اما در سایر بخش‌های ادعا که صفات خداوند و مخلوقات مشترک معنوی در نظر گرفته شده، دارای دو ایراد است: اول، وی درصدد برآمده با سلب نواقص، صفات آفریدگان را به صورتی بر آفریدگار حمل کند. همان‌طور که خود ایشان نیز به این اشکال پی برده است، توصیف بشری از صفات خداوند به دلیل لوازم باطل آن خطاست؛ دوم، در اشتراک معنوی و لحاظ کردن حداقل معنایی مشترک میان صفات خداوند و مخلوقات به تشبیه منتهی می‌شود که از نظر معصومان (ع) به عنوان یک حد نفی شده است. در مقایسه جنبه اثباتی قرآن و حدیث با کلام اثباتی دیونسیوس، به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان این روش وی را که در آن بر علیت خداوند تأکید دارد، با مؤلفه‌های توصیف به افعال و سیر آفاقی شناخت عقلی رهیافت قرآن و حدیث متناظر دانست و مؤلفه‌های دیگر جنبه اثبات رهیافت قرآن و حدیث چون سیر انفسی و شناخت فطری-قلبی در نظر گاه وی مغفول مانده است.

در مرحله سلبی که در نظر دیونسیوس دارای اهمیتی مضاعف است و نسبت به مرحله اثباتی برتری دارد، به علت محدودیت علم بشری همه صفات مخلوقات از خداوند سلب می‌شود و انسان در اصطلاح وی به مرحله "تاریکی جهل" و "ظلمت" می‌رسد. این مرحله از سخن گفتن از خدا در رویکرد دیونسیوس با "توصیف به سلب" رهیافت معصومان الهی (ع) متفاوت و به بیان دقیق‌تر متقابل است، زیرا در رهیافت ائمه (ع) در توضیح صفات خداوند، صفت مقابل آن از حق تعالی سلب می‌شود و این به گونه‌ای بحث عقلانی است؛ در صورتی که در دیدگاه دیونسیوس همه صفات مخلوقات (نه فقط صفت مقابل) از خداوند سلب می‌شود.

فحوای روش تفصیلی دیونسیوس با بعد توصیف به سلب رهیافت ائمه در قرآن و حدیث در جنبه اثبات همپوشانی دارد. در مرحله عرفانی که در رأی دیونسیوس عالیترین شناخت و ورای دو مرحله اثباتی و سلبی است، سالک خداوند را تجربه می‌کند و با او اتصال و وحدت می‌یابد. در این روش هیچ وجه سلبی یا اثباتی در مورد خداوند به کار نمی‌رود، زیرا خداوند خود از نفوذ شهود انسانی ممانعت به عمل می‌آورد. این مرحله از این رو که در نظر وی تجربه محض غیر مادی است، برای خود تجربه گر حجیت دارد و قابل انتقال به دیگران نیست و تا زمانی که سالک سخن نگوید نمی‌توان در مورد درستی یا نادرستی و میزان خطای تجربه او به بحث نشست. در این صورت، این ادعا کاملاً شخصی می‌شود و طرح این روش به صورت کلی با طرح نکردن آن تفاوتی ندارد. پس می‌توان گفت این طریق در واقع سخن نگفتن از خداوند است. بالاخره باید توضیح داد که صفات خداوند اشتراک معنوی است یا لفظی؟ اگر هیچ اظهار نظری نکنیم، وارد مقوله علم نمی‌شویم و نمی‌توان مدعی شد که نظریه‌ای داریم، ولی مقداری از آن را نمی‌توانیم توضیح دهیم. دیونسیوس با بیان روش‌های سخن راندن از خداوند به صورت مرتبه‌ای، در واقع روش عرفانی را برآیند پشت سر گذاشتن و نفی روش‌های قبلی خوانده است و همان‌طور که گذشت، وی در این گام به باور سکوت، سخن نگفتن از

طرح آخرین روش یعنی کلام عرفانی و نفی روش‌های ایجابی و سلبی توسط وی این موارد وفاق را نمی‌توان لحاظ کرد. دیونیسوس با یک رهیافت عرفانی به این بحث ورود پیدا کرده است. به همین علت، در این رویکرد با تأکید بر مقامات عرفانی بر روش سلبی پای می‌فشارد. در این روش بجز در پایین‌ترین مرتبه، عوام را از مدار بحث خارج می‌کند. از همین رو، الگوی او طبقه خاصی را پوشش می‌دهد. رهیافت وی با فهم و زبان بر سر مهر نیست و این ابزارهای معرفت از کارایی ساقط می‌شوند. بنابراین، هیچ‌گونه معرفتی عابد سالک نمی‌شود. برای سالک در عالیترین مرتبه این رویکرد، جهل و سکوت ناشی از مقام رضا حاصل می‌شود. رویکرد قرآن و احادیث در بحث اسماء و صفات الهی، یک رویکردی عقلانی است؛ آن هم عقل سلیم و فطری که همگان به طور معمول از آن برخوردارند و در فعالیت‌های روزمره خویش از آن بهره می‌گیرند. از همین رو، در این رهیافت هر دو جنبه نفی و اثبات به عنوان یک ضابطه و معیار و بدون هیچ‌گونه لازمه باطل مورد توجه قرار می‌گیرد.

خداوند و تجربه عرفانی رسیده است که فقط برای تجربه‌گر دارای اهمیت است. وی به علت ترس از ورود به ورطه هولناک تشبیه، در چاه تعطیل و لادری گری فرو غلتیده است. نفی تعطیل یکی از دو معیار اساسی است که ائمه (ع) بر آن تأکید دارند. دیونیسوس با طرح این نحوه شناخت نسبت به هستی بخش در طول روش‌های قبلی و انتقاد جدی بنیان افکن وارد بر آن، سوسوهای چراغ معرفت الهی در روش‌های گذشته را خاموش کرده است و این گونه الگوی معرفتی وی در سخن گفتن از خداوند به سرانجامی پذیرفتنی دست نمی‌یازد.

فرجام سخن این که از چهار بعد جنبه اثبات الگوی قرآن و حدیث که شامل؛ شناخت عقلی (سیر انفسی و آفاقی)، شناخت فطری - قلبی، توصیف به سلب و افعال است، در الگوی دیونیسوس مؤلفه‌های شناخت فطری - قلبی و سیر انفسی که در رهیافت قرآن و حدیث از اهمیت شایانی برخوردار بود، مد نظر قرار نگرفته است و از دو جنبه نفی الگوی قرآن و حدیث؛ یعنی تباین آفریدگار و به تصور در نیامدن پروردگار نیز به جنبه اخیر پرداخته است؛ هر چند با

جدول موارد وفاق الگوی قرآن و حدیث و الگوی دیونیسوس

الگوی دیونیسوس	الگوی قرآن و حدیث	
به این روش پرداخته است.	۱- سیر انفسی	۱- شناخت عقلی
روش اثباتی با روش سیر آفاقی متناظر است.	۲- سیر آفاقی	
به این روش پرداخته است.	۲- شناخت فطری - قلبی	
روش تفصیلی با روش توصیف به سلب متناظر است.	۳- توصیف به سلب	
روش اثباتی با روش توصیف به افعال متناظر است.	۴- توصیف به افعال	
به این روش پرداخته است.	۱- تباین آفریدگار و آفریدگان	
۱- نقص. دیونیسوس در نقد روش اثباتی آن را مطرح کرده است.	۱- نقص	

به این دلیل اشاره نکرده است.	۲-شبهات	۲-۱ به تصور	۲-
به این دلیل اشاره نکرده است.	به تصور در نیامدن	۳-احاطه	جنبه
به این دلیل اشاره نکرده است.	پروردگار به دلیل لازم باطل:	۴-نفی ازلیت	نفی
			دلایل لازمه های باطل:

۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*، ج ۱، ۲، ۳

و ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۵- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵). *فلسفه در قرون وسطی*، تهران:

انتشارات امیرکبیر.

۱۶- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲ش). *بحار الانوار*، تهران:

دارالکتب الاسلامیه.

۱۷- ملاصدرا. (۱۳۸۵). *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد

مصلح، تهران: انتشارات سروش.

۱۸- نویسندگان زیر نظر سرو پالی راداکریشان. (۱۳۸۲).

تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران:

علمی فرهنگی، چاپ دوم.

۲۰- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). «اسماء و صفات الهی از دیدگاه

معصومان»، فرهنگ جهاد، شماره‌های ۴، ۵ و ۱۰، صص ۸ -

۲۵ و ۲۸ - ۴۳.

۲۱- توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۶). «الهیات سلبی»، نامه

حکمت، ش ۱: صص ۹۱- ۱۱۸.

۲۲- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۸). «رساله الاهیات عرفانی

دیونسیوس آریویاغی»، معرفت/ادیان، شماره اول، صص ۱۵۹

- ۱۸۳.

۲۳- کلباسی اشتری، حسین و فائزه برزگر. (۱۳۹۰). «پژوهشی

درباره سنت دیونسیوسی در مسیحیت»، فلسفه دین، شماره

نهم، صص ۲۵- ۵۱.

۲۴- سبحانی، محمد تقی. (۱۳۸۰). «اسماء و صفات خداوند»،

زیر نظر علی‌اکبر رشاد، *دانشنامه امام علی (ع)* ج ۲، قم:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: صص ۶۷- ۱۲۶.

25- Dionysius, the Areopagite. (1920). *The Divin Names and Mystical Theology*, trans by C,E Roltm New York, The Macmillan Co.

منابع

۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۲- *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی.

۳- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۵). *شرح مقدمه قیصری بر*

فصوص الحکم، [بی جا]: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۴- ابن بابویه. (۱۳۹۸ ق.). *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.

۵- ابن عربی. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی

موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.

۶- ابن منظور. (۱۴۰۵). *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.

۷- احمد ابن فارس. (۱۴۰۴ ق.). *معجم مقاییس اللغة*، قم:

دفتر تبلیغات اسلامی.

۸- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و*

رسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی

دانشگاهها.

۹- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). *کلام و عقاید*، تهران: سمت.

۱۰- _____ . (۱۳۷۴). *معرفت فطری خدا*، تهران:

موسسه نبأ.

۱۱- برهیه، امیل. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره*

تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

۱۲- کاپلستون، فردریک چالز. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، ج ۲،

ترجمه ابراهیم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

۱۳- کاتلیب، آنتونی. (۱۳۸۴). *رویای خرد (تاریخ فلسفه غرب*

از یونان باستان تا رسانس)، ترجمه لی لا سازگار، تهران:

ققنوس.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۲۸-۱۵

بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شر از منظر فلسفه سهروردی

سید مرتضی حسینی شاهرودی * ریحانه شایسته **

چکیده

مسئله شر از مسائلی است که برخی فیلسوفان ملحد، آن را دلیلی برای رد وجود خداوند عنوان کرده‌اند. جی. ال. مکی از جمله فیلسوفانی است که در مقاله "شر و قدرت مطلق" (Evil and Omnipotence)، در صدد آن است که اثبات کند، شر موجود در عالم با برخی صفات خداوند، همچون قدرت مطلق و خیر مطلق منافات دارد، در نتیجه متأله یا باید به وجود خدا بدون این صفات معتقد باشد یا باید اساساً منکر وجود خدا شود. از منظر فلسفه اشراق ساختار استدلالی مکی در مسئله شر قابل قبول نیست. سهروردی با قضایای مقوم مکی مخالف است. او خداوند را خیر محض و شر را امر عدمی می‌داند و تعلق نگرفتن قدرت واجب‌الوجود به محالات ذاتی را محدود کننده قدرت او به حساب نمی‌آورد، به علاوه معتقد است وجود شر با هیچ یک از کمالات خداوند منافات ندارد و شر قلیل موجود در هستی، لازمه عالم مادی است و فقدان شر قلیل بی‌تردید حکمت خداوند را زیر سؤال خواهد برد.

واژه‌های کلیدی

شر، خیر، قادر مطلق، خیر مطلق، جی. ال. مکی، سهروردی.

مقدمه

مصیبت‌ها و رنج‌ها، پرسش‌هایی را فراروی ذهن او قرار داده است. در این میان، دغدغه و نگرانی مومنان بیشتر بوده، چرا که آنها با پرسش‌هایی روبه رو می‌شوند که در بسیاری از موارد صفات مطلق خدا و حتی وجود خداوند را تحت‌الشعاع قرار

بی‌شک، مسئله شر یکی از کهنترین مسائلی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. رویارویی آدمی با

۱. شبهاتی که پاسخ آنها به نقل مستقیم در نوشته‌های شیخ اشراق به چشم می‌خورد.

۲. شبهاتی که با نظر به کل فلسفه سهروردی قابل پاسخگویی هستند.

۳. شبهاتی که به شکل فعلی و با ظرایفی که از نظر مکی عنوان شده است، در زمان سهروردی مطرح نبوده و به همین علت نمی‌توان از طریق مبانی حکمت اشراق به آنها پاسخ داد.

با توجه به دو تقریر مسأله شر که عبارتند از:

۱. مسأله منطقی شر یا مسأله سازگاری یا ناسازگاری میان وجود خدا و وجود شر؛

۲. مسأله شر به منزله قرینه یا دلیلی علیه وجود خدا (همان: ۱۷۹)

گفتنی است مکی در نظریه خود به تقریر اول توجه کرده است، اما به نظر می‌رسد سهروردی به طریق دوم بیشتر تمایل نشان داده است. نکته‌ای که سبب می‌شود بتوانیم از کلام سهروردی برای پاسخگویی به شبهات مکی استفاده کنیم، این است که طریق نخست در درون طریق دوم قابل بحث و بررسی است و برای همین بعد از ارائه راه‌حل‌هایی برای مسأله شر می‌توان میان وجود شر و وجود خدا سازگاری ایجاد کرد.

باید توجه داشت که بحث شر از دیدگاه سهروردی با دشواری‌های همراه است، زیرا این بحث به صورت پراکنده در کتب او وجود دارد؛ علت پراکندگی این مسأله آن است که اولاً فلسفه سهروردی بر پایه نور و ظلمت استوار است و وی گاهی به جای واژگان خیر و شر، از واژگان نور و ظلمت تعبیر می‌کند و ثانیاً مباحثی وجود دارد که ظاهراً ارتباطی با مسأله خیر و شر ندارد، اما بر دیدگاه‌های او در این باره تاثیر می‌گذارد و باید مورد بررسی قرار گیرد.

این مقاله در پاسخگویی به شبهات دو بخش دارد: در بخش اول به رفع شبهه اصلی مکی، که منافات داشتن وجود شر با صفات قادر مطلق و خیر محض است، بر مبنای فلسفه سهروردی پرداخته می‌شود و در بخش دوم به شبهاتی که به عنوان راه‌حل‌های مغالطه‌آمیز از طرف وی مطرح شده است، منطبق بر نظام فکری سهروردی پاسخ‌هایی داده خواهد شد.

می‌دهند. این پرسش‌ها که غالباً از سوی افراد ملحد مطرح می‌شود، با ساختاری منسجم درصدد آن است که ایمان و اعتقاد متأله را خدشه‌دار کند. از جمله فیلسوفان ملحدی که مسأله شر را دستاویزی برای انتقاد و اعتراض علیه دین و خداوند قرار داده، جی. ال. مکی، فیلسوف انگلیسی است.

مقاله حاضر در صدد است که با تبیین انتقادات مکی، به پاسخ‌هایی منطقی در نظام فکری سهروردی دست یابد و نشان دهد، کسانی که با مبانی اشراق همسو هستند، نه تنها شبهات مکی برای رد وجود خدا، خللی به اعتقاد آنها وارد نمی‌کند، بلکه اساساً چنین شبهاتی در نظام فکری آنها مطرح نخواهد شد.

فلاسفه و متألهان پاسخ‌هایی به شبهات مکی داده‌اند، از جمله اینکه بسیاری از آنان همچون سهروردی - چنانکه اشاره خواهد شد - تعریف مکی از قدرت مطلق را نمی‌پذیرند و این تعریف استاندارد از قدرت مطلق را جایگزین آن می‌کنند که قادر مطلق به هیچ حدی جز حدود منطقی محدود نیست، بنابراین، شبهه را به‌طور کلی متفی می‌دانند (رک. پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۲). نظریه عدل الهی پویشی و این مسأله که شر بالضرورة متضاد خیر است و یا شر تنبیهی برای خطاکاری به شمار می‌آید (همان: ۱۹۶) از جمله پاسخ‌هایی است که به مکی داده شده است؛ همچنین، بهترین جهان ممکن لایب نیتس (همان: ۱۹۷) و راه‌حل مبتنی بر هماهنگی نهایی به این معنا که هر چه در این جهان است، نیکوست و یا همه چیز در نهایت نیکوست (همان: ۱۹۸) راه‌حل‌های دیگری است که متألهان ارائه کرده‌اند که البته مجال بحث در این مقاله برای آنها وجود ندارد.

این که هر یک از اندیشمندان از منظر دینی خود به این بحث پرداخته‌اند، در نهایت نشان می‌دهد که شبهه مکی به شکلی که در نظام فکری او مطرح شده است، هیچ جایگاهی در نظام فکری متأله ندارد و عموماً متألهان مسأله شر را منطبق با ساختار و نظام فکری او بررسی نخواهند کرد.

این مقاله درصدد تبیین مجدد مقدمات جی. ال. مکی منطبق بر ساختار اشراقی سهروردی است که اشکالات مکی را از سه منظر پاسخ خواهد داد:

۲. توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست. لازمه این مقدمات آن است که اگر کسی هم خیر محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می‌برد. به همین خاطر، دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» با هم ناسازگارند (cf. makie, 195: 200-1).

به این ترتیب، مکی اشکال اصلی خود را مطرح می‌کند و سپس پاسخ‌هایی را که به این شبهه داده شده، رد می‌کند. او راه‌حل‌های مطرح شده از سوی متألهان را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. راه‌حل‌های مناسب: راه‌حلی که در ابتدا شخص، یکی از قضایای مقوم مسأله شر را به گونه صریح مردود می‌شمرد و در نتیجه مسأله برای او قابل حل است؛ مانند کسی که می‌پذیرد «خداوند خیر محض نیست» یا «شر وجود ندارد» یا «خداوند قادر مطلق نیست»، «خیر نقطه مقابل شر نیست»، «شر موهوم است»، «شر فقدان خیر است» یا «توانایی‌های قادر مطلق حد و مرز دارد».

سپس مطرح می‌کند که این راه‌حل‌ها فاقد اعتبار هستند؛ برای نمونه بر این راه‌حل که توانایی قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست، این سؤال مطرح می‌شود که آیا به این ترتیب واقعا قدرت خداوند نامحدود است؟ و یا کسانی که شر را یک توهم می‌دانند، چه جوابی به این سؤال می‌دهند که آیا این توهم، خود یک شر نیست؟ و کسانی که شر را صرفاً فقدان خیر می‌دانند، می‌توانند پاسخ گویند که آیا فقدان خیر، خود یک شر نیست؟ (cf. makie, 1955: 201)

۲. راه‌حل‌های مغالطه‌آمیز: راه‌حلی است که همه قضایای مقوم به گونه صریح پذیرفته می‌شوند، اما در جریان استدلال به نحو ضمنی رد می‌شوند؛ (cf. makie, 1955: 202) مانند راه‌حل‌های «خیر بدون شر نمی‌تواند وجود داشته باشد» یا «شر به عنوان واسطه خیر ضروری است» یا «جهان همراه با شرور موجود در آن بهتر از جهان بدون هر گونه شری است» یا «شر لازمه اختیار انسان است».

بخش اول: بررسی مبانی سهروردی در مسأله شر و رفع شبهه اصلی مکی

بخش اول اصلی‌ترین قسمت مقاله است، زیرا به صورت ضمنی بخش دوم را پوشش می‌دهد؛ یعنی شبهات مطرح شده در بخش دوم با ارجاع به مبانی سهروردی در بخش اول برطرف خواهد شد و در نهایت به سؤال‌های زیر از دیدگاه سهروردی پاسخ داده خواهد شد:

آیا وجود شر با قدرت و یا خیر محض بودن خدا منافات دارد؟ چه توجیهی برای شرور در این عالم وجود دارد؟ آیا خداوند نمی‌توانست از شر قلیل موجود در عالم صرف نظر کند؟ اساساً چه زمانی انسان با مسأله شرور و تقابل آن با صفات خداوند روبه رو می‌شود؟

طرح مسأله

مکی در مقاله "شر و قدرت مطلق" می‌نویسد: «مسأله شر علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی است، آشکار می‌کند که آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد و ناسازگاری اجزا نیز چنان نیست که مثاله بتواند به آنها همچون یک کل معتقد باشد، مگر اینکه از عقل فاصله بیشتری بگیرد. در این شرایط، او نه تنها باید به اموری اعتقاد بورزد که قابل اثبات نیستند، بلکه باید به اموری نیز اعتقاد بورزد که ناقض دیگر باورهای او هستند» (cf. makie, 1955: 200).

به اعتقاد وی، مسأله شر تنها برای کسانی مطرح می‌شود که علاوه بر اعتقاد به خدا، او را قادر مطلق و خیر محض می‌دانند. صورت ساده مسأله از نظر او از این قرار است:

۱. خداوند قادر مطلق است.

۲. خداوند خیر محض است.

۳. شر وجود دارد.

به گفته وی این سه قضیه متناقض‌اند؛ به شکلی که اگر گزاره اول و دوم صادق باشد، گزاره سوم کاذب خواهد بود و چون تناقض این سه قضیه آشکار نیست، دو قضیه دیگر به آن الحاق می‌کند و آنها را قضایای شبه منطقی می‌نامد که عبارتند از:

۱. خیر نقطه مقابل شر است؛ به گونه‌ای که فرد خیرخواه تا آنجا که بتواند شر را از بین می‌برد.

محض نمی‌داند، در واقع دچار این توهم شده است که عالم فقط برای انسان آفریده شده است؛ اما چنانکه در این مسأله دقت کنیم، می‌فهمیم که اگر اراده خداوند گزاف بود و قوانین کلی و مضبوط ازلی و ابدی وجود نداشت، وضع انسان و حیوان به این‌گونه که اکنون هست، نمی‌توانست باشد؛ در این صورت خدا دارای اراده‌های متجدد و حادث خواهد بود (رک. سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۶۷) که چنین اراده‌هایی بر خداوند محال است.

به بیانی دیگر، اگر چیزی را شر می‌شماریم، به خاطر آن است که با مصلحت شخص واحدی سازش ندارد، اما در واقع همان چیز نسبت به نظام کلی جهان نیکو و مفید است. حرکت‌ها و سکون‌ها به اموری منتهی می‌شوند که برای بعضی از اشخاص نامطلوب است؛ اما باید دانست آنچه اهمیت دارد، خواسته‌ها و تمایلات شخص واحد نیست، بلکه نظام عالم مشتمل بر حوادث نامتناهی است که گاهی شروری در آن به چشم می‌آید؛ آن هم در مقایسه با نوع یا فرد نه کل نظام هستی (همان، ج ۳: ۱۶۶).

سهروردی این مطلب را با این مثال روشن می‌کند: انسانی را در نظر بگیرید که لباسش به واسطه آتش سوخته است. اولاً اگر ضرری که از سوختن لباس به او رسیده با مقدار منفعتی که در طول عمرش از آتش برده است، بسنجیم می‌بینیم که به هیچ وجه با هم قابل مقایسه نیستند؛ ثانیاً بر فرض آتش برای شخص مزبور، تنها ضرر داشت، ولی برای نوع انسانی نافع است از این رو باز هم وجودش برای حفظ نظام نوع نیکو شمرده می‌شود (همان: ج ۱: ۴۷۲). وی در جایی دیگر می‌گوید: انسان برخی چیزها را مانند مار و عقرب شر می‌داند، زیرا به نظر وی این گونه چیزها از بین برنده و آسیب رسان به چیزهای دیگر هستند و اگر از بین برنده نباشند، از دیدگاه انسان شر محسوب نمی‌شوند (همان، ج ۳: ۶۰).

بر مبنای اعتقاد سهروردی، می‌توان گفت اگر انسان با نگاهی انسان‌مدارانه به این بحث نظر کند، مسأله شر به شکلی که مکی آن را بیان کرده، مطرح می‌شود، در غیر این صورت این

بر اساس مبانی سهروردی در مسأله شر، شاکله شبهه اصلی مکی از بین خواهد رفت؛ بنابراین، اگر کسی با مبانی حکمت اشراق که در این زمینه مطرح خواهد شد، موافق باشد، بدون تردید با اشکال اصلی او و به تبع از آن با اشکالاتی که بر راه‌حل‌های مغالطه‌آمیز مطرح کرده است، روبه‌رو نخواهد شد. این مبانی به طور خلاصه عبارتند از:

الف. عدم محوریت انسان در نسبت دادن خیر و شر که قبول این مبنا از طرف فرد در نهایت سبب تبدیل شر جزئی به خیر کلی در نظام احسن می‌شود.

ب. پذیرش شر به عنوان امری عدمی که به حقیقی نبودن وجودی که در گزاره‌های مقوم مکی به شر نسبت داده شده می‌انجامد.

ج. پذیرش قاعده "العالی لا یلتفت الی السافل" که به عدم صلاحیت انسان به سلب صفات مطلق خداوند بعد از اثبات واجب الوجود منجر می‌شود.

د. حصر عقلی تقسیم‌بندی ممکنات بر اساس نظام خیر و شر که نتیجه آن اثبات خیر محض بودن خداوند و منافات نداشتن وجود شر قلیل با صفت خیر محض است.

ر. پذیرش این اصل که شرور لازمه خیرهای برتر است که سبب می‌شود که نه تنها وجود شرور، قدرت و خیر بودن خدا را زیر سوال نبرد، بلکه فقدان آن است که حکمت خداوند را خدشه دار خواهد کرد.

الف - رد نظریه انسان محوری

در این نظریه، محور نظام خیر و شر، انسان است؛ یعنی اگر چیزی به سود انسان باشد و باعث آرامش او شود و رفاهش را تامین کند، خیر محسوب می‌شود و اگر چیزی به ضرر او باشد و آسایش و خوشبختی او را مختل کند، شر محسوب می‌گردد. این نگاهی واقعی و حقیقی به مسأله شر نیست، بلکه اعتبار ذهن انسان است و نمی‌توان بر این مبنا و از زاویه دید جزئی‌نگر انسان، با تصدیق شرور، وجود خدایی عالم و قادر و خیر محض را انکار کرد.

به عقیده سهروردی، کسی که به حذف شرور در عالم اصرار دارد و به خاطر وجود شرور خداوند را خیر محض یا قادر

خیر است، اما بالعرض و در مقایسه با چیز دیگر جوهری از آن شر محسوب می‌شود.

به گفته حیدرآبادی در شرح *هیائل النور*: «سهروردی مباحث خیر و شر را با توجه به ذات باری تعالی طرح کرده و بر این باور است که از ذاتی که خیر محض است، صدور شر محال است، زیرا وجود شر عدم کمال است و این نوع عدم درباره خدا متصور نیست و از طرفی شر عدم است و عدم هم از جهتی که عدم است، به فاعل منتسب نمی‌شود، مگر بالعرض» (حیدرآبادی، ۱۳۸۵: ۲۶۱). سهروردی نیز در این باره معتقد است که صدور شر نه تنها از خداوند به‌خاطر نورالانوار بودن و نداشتن جهات ظلمانی ممتنع است، بلکه صدور آن از ذات مجردات نیز ممتنع است و شرور را به جهات فقری عقول نسبت می‌دهد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۵۸).

در اثبات شر به عنوان امر عدمی سه دیدگاه از طرف فیلسوفان وجود دارد که عبارتند: از بدهت، استقرا و استدلال قیاسی. سهروردی برای اثبات مدعای خویش بر عدمی بودن شر به استدلال قیاسی تکیه کرده است. صورت این استدلال به این شکل است: اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود، لکن تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است (قراملکی، ۱۳۷۷: ۶۰). به اعتقاد سهروردی هر چیزی از آن جهت که وجود دارد، خیر محسوب می‌شود. پس اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود.

به اعتقاد وی، بدی و شقاوت، فقر و ظلمت از لوازم ضروری معلولات است و مانند سایر لوازم ماهیت، از ماهیت ممتنع السلب است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۳۵؛ ج ۴: ۱۴). این مطلب را قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة الاشراق* چنین بیان می‌کند که «شر ذات ندارد، بلکه فقدان ذات یا فقدان کمال ذات است. آنچه که سبب پیدایش شر است، مقتضی نوعی عدم است، زیرا اگر موجود باشد و سبب نفی چیزی از چیز دیگر نشود، برای دیگری شر نیست، چنانکه برای خودش هم شر نیست. چون وجود چیزی نه مقتضی عدم، نه مقتضی کمال آن است و اگر چیزی مقتضی عدم برخی از کمالاتش باشد، همان عدم کمال، شر است نه آن چیز؛ علاوه بر این که

نتیجه حاصل می‌شود که اگرچه شرور در عالم به انسان آسیب می‌رساند، اما ممکن است در افق گسترده‌تری کمال هستی در گرو تحقق این شرور باشد و اگر انسان بتواند دید وسیعی به وسعت کل هستی پیدا کند، این شرور را شر نمی‌داند، بلکه آنها را خیری برای کل آفرینش که اجزای آن به صورت سازمان‌یافته و هوشمند با هم در ارتباط هستند، قلمداد می‌کند.

ب - عدمی بودن شر

دومین مبنایی که سبب می‌شود شبهه مکی در فلسفه سهروردی قابل قبول نباشد، عدمی بودن شر است.

مکی در سومین قضیه مقوم خود می‌گوید: «شر وجود دارد». بنابراین در پیش‌فرض خود شر را امر وجودی در نظر گرفته است. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید، این است که آیا شر خلق شده است و یا ما به واسطه نبود خیر و کمال، وجود را به آن نسبت می‌دهیم؟

اگرچه مکی در ابتدای مقاله خود عنوان کرده، کسی که اعتقاد به عدمی بودن شر دارد، مسأله شر و تعارض آن با وجود خدا و صفات او، برای وی به وجود نخواهد آمد، اما مسأله این است که آیا اساساً اعتقاد مکی به وجود شر می‌تواند مبنای صحیحی داشته باشد؟

بدون تردید، مکی شر را مستقیماً به خدا نسبت نمی‌دهد، زیرا با توجه به گزاره الحاقی دوم که عبارت است از «خیر نقطه مقابل شر است، به نحوی که فرد خیرخواه تا آنجا که بتواند شر را از بین می‌برد»، پیش‌فرض خود را خدایی خیر قرار داده که خیر از او صادر می‌شود، نه شر و اگر شری را مشاهده کند، به خاطر خیر محض بودنش بدون تردید آن را از بین خواهد برد.

بنابراین، اگر مکی بخواهد وجود شر را مستقیماً به خدا نسبت دهد، قاعده سنخیت، قاعده الواحد و نیز صفت حکمت خداوند خدشه‌دار خواهد شد، زیرا امکان ندارد حکیم چیزی را با هدف نابود کردن آن خلق کند. پس اگر او قائل به وجودی بودن شر است، باید آن را غیرمستقیم به خداوند نسبت داده باشد و در این صورت آنچه از خدا صادر می‌شود،

پس مشاهده شرور در این عالم نمی‌تواند صفات قدرت و خیر محض بودن خداوند را تحت شعاع قرار دهد.

آنچه به عنوان نتیجه نهایی از این بحث عاید می‌شود، این است که واجب‌الوجود اگر بی‌نیاز از تمام جهات باشد، فعل او دارای علت غایی و چرایی مصلحتی نیست، بلکه ذات او به گونه‌ای است که امور را به حسب ذاتش به کاملترین وجه انجام می‌دهد و فاعلیت او نیز به قصد حفظ مصالح نیست.

چنین به نظر می‌رسد که به خاطر توجه نکردن مکی به این قاعده این توهم ایجاد شده که چون برای وجود شر دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد، بنابراین، می‌توان با دلایل به ظاهر عقلانی، صفات قدرت و خیر محض بودن خدا را از زیر سؤال برد و سپس وجود خداوند را مورد تردید قرار داد و در پایان نیز آن را رد کرد.

د- تقسیم بندی موجودات ممکن

اگر کسی به این نوع تقسیم بندی موجودات ممکن بر اساس خیر و شر که در ادامه خواهد آمد، قائل باشد، شر قلیل موجود در عالم را جانش می‌شمارد، زیرا بر اساس دلایل عقلانی که سهروردی بیان می‌کند، در حصر عقلی تقسیم‌بندی ممکنات بر اساس خیر و شر تنها تحقق سه قسم محال است.

ملاصدرا در تعلیقه بر حکمه‌الاشراق برای خیر و شر بودن چیزی دو مقام در نظر می‌گیرد:

۱. مقام فی نفسه بودن: در این مقام پرسیده می‌شود: آیا شیء فی نفسه خیر است یا شر؟ به عقیده فیلسوفان شر امری عدمی است و هیچ چیزی در عالم فی نفسه به شر متصف نمی‌شود.
۲. مقام بالقیاس الی الغیر: در این مقام در واقع وجود قیاسی اشیاء مد نظر است. در این مقام است که شیء در رابطه با دیگران پنج حالت پیدا می‌کند.

سهروردی نیز در این مقام ممکنات را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. موجودی که شری در آن نیست (خیر مطلق).
۲. موجودی که خیر کثیر و شر قلیل دارد.
۳. موجودی که شر مطلق است.

اقتضاء عدم برخی از کمالات خود، معقول نیست، زیرا اشیاء طالب کمالات خود هستند، نه مقتضی عدم آنها» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۶).

ج- پذیرش قاعده "العالی لا یلتفت الی السافل"

پذیرش این اصل سبب می‌شود که شخص نتواند صفت قدرت و خیر محض را به واسطه وجود شرور از خداوند سلب کند. این اصل به این معناست که عالی نمی‌تواند غرضی در سافل جست‌وجو کند، چون عالی تمام کمالات سافل را دارا است. از این رو، سافل چیزی ندارد که عالی فاقد آن باشد تا بدان توجه کند. بر این اساس عالی، غرضی غیر از ذات خودش ندارد (رک. طالبی، ۱۳۸۹: ۲۵۸) و در مورد خداوند وجود غرض با فضل او منافات دارد (رک. حیدرآبادی، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

به گفته سهروردی در *هیاکل النور*، سخن خیر و شر برای کسی مطرح می‌شود که می‌پندارد عالی را با سافل التفات است، زیرا تصور می‌کند که ورای این عالم تنگ و تاریک عالمی دیگر نیست (دوانی، ۱۴۱۱ق: ۸).

با استفاده از این قاعده در کلام سهروردی، گزاره‌های مکی را می‌توان به انضمام گزاره‌های جدید دیگری در کنار هم قرار داد و نتیجه استدلال را به نفع خداپاوران تغییر داد:

۱. خداوند قادر مطلق است.
 ۲. خداوند خیر مطلق است.
 ۳. خداوند عالم مطلق است.
 ۴. مخلوقات علم محدود دارند.
 ۵. شر وجود دارد.
- و قضایای شبه منطقی زیر را به آن ضمیمه کرد:
۶. اگر خدا عالم مطلق و خیر مطلق باشد، می‌داند که بهترین خیر در نظام عالم چگونه محقق می‌شود.
 ۷. اگر خدا قادر مطلق باشد، نظام خیر را در عالم محقق می‌کند.
 ۸. مخلوقات علم محدود دارند و عالی غرضی غیر از ذات خود ندارد، پس مخلوقات نمی‌توانند به ذات عالی از جمیع جهات آگاه شوند.

عالم چشم‌پوشی کنیم، در نتیجه قبول این مبنا، با وجود شرور هیچ‌گونه نقصی به وجود و صفات خداوند وارد نخواهد شد. این دیدگاه از سه رکن و مقدمه تشکیل شده است:

رکن اول: ملازمه خیر و شر

به عقیده سهروردی، شر در عالم مادی رخ می‌دهد و استدلال می‌کند که ضرورت عدم تناهی حوادث ایجاب می‌کند که در عالم کون و فساد تضادهایی وجود داشته باشد. اگر این تضادها نبود، کون و فساد تحقق نمی‌یافت و در این صورت اشخاص غیرمتناهی به وجود نمی‌آمدند. انواع عنصری تنها با فعل متقابل عوامل مختلف بر روی یکدیگر به وجود می‌آیند و عمل متقابل مستلزم نوعی از تضاد است. پس می‌توان گفت اگر تضاد نبود، فیض به صورت مستمر و متجدد دوام نمی‌یافت. نفوس ناطقه به تعداد غیر متناهی به وجود نمی‌آمدند و عالم عنصری از حیات باز می‌ماند، بنابراین، آنچه از دیدگاه یکی شر است، با توجه به نظام کلی عالم خیر است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۴۷۸-۴۷۹).

او معتقد است شر و بدبختی در جهان ماده نتیجه حرکت‌هاست. تاریکی و حرکت نیز نتیجه نیاز به انوار برین و مدبره‌اند، بنابراین، شر با واسطه پدید آمده است. برای نورالانوار وجود حالت و جهت ظلمانی محال است. پس او سرچشمه شر نخواهد بود. نیاز و تاریکی از لوازم جدایی‌ناپذیر معلول‌هاست، مانند لوازم جدایی‌ناپذیر دیگر ماهیت‌ها. جهان هستی جز چنینی که هست، قابل تصور نیست. به هر حال، وجود بدی و بدبختی در این عالم بارها از خیر و خوشبختی کمتر است (رک. سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷۲) و اگر جهان غیر از آن چیزی که هست، می‌بود، در این صورت هر چیزی باید غیر خودش بود، مثلاً آب غیر آب بود که محال است (رک. شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۲۱).

رکن دوم: نظام احسن

چون خداوند دارای صفاتی همچون حکمت و علم و قدرت و خیرخواهی محض است، هیچ انگیزه‌ای برای به وجود آوردن شرور ندارد و هر چه از او صادر می‌شود، همه خیر و نیکوست. پس آنچه از شرور در این عالم مشاهده می‌کنیم،

۴. موجودی که شر کثیر و خیر قلیل دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۸ و ۴۶۷؛ ج ۲: ۲۳۵؛ ج ۴: ۷۸).

۵. موجودی که خیر و شرش مساوی است.

البته، مقسم این تقسیم از نظر سهروردی کل موجودات است نه ممکنات، بنابراین، خداوند هم در قسم اول قرار می‌گیرد ولی با توجه به موضوع بحث این تقسیم‌بندی با مقسم ممکنات مطرح شد.

سهروردی دو قسم اول این تقسیم را جایز و سه قسم آخر را محال می‌داند. به گفته وی بر اساس قاعده امکان اشرف، امکان ندارد که قسم اول؛ یعنی موجودی که شری در آن نیست، تحقق نیابد، زیرا ما وقتی موجود ممکن غیر اشرف را مشاهده می‌کنیم، حتماً قبل از او موجود اشرف تحقق پیدا کرده است و چون در عالم خیر کثیر تحقق دارد و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، شر کثیر است، ممکن نیست قسم دوم؛ یعنی موجودی که خیر کثیر و شر قلیل دارد نیز وجود نداشته باشد.

به گفته وی، اگر کسی بپرسد چرا خدا قسم دوم را بدون شر نیافرید، سؤالی فاسد پرسیده است، زیرا محال است خدا چیزی را غیر خودش قرار دهد؛ مثلاً آتش غیر آتش باشد؛ یعنی سوزاننده باشد و در عین حال لباسی را نسوزاند. علاوه بر این که اگر این شر قلیل در این قسم در نظر گرفته نمی‌شد، قسمی دیگر به وجود نمی‌آمد (همان، ج ۱: ۴۶۷؛ ج ۳: ۶۱ و ۱۶۵)، یعنی اگر عالم فقط خیر محض بود، این امر مستلزم آن است که یا عالم طبیعت خلق نشود که در این صورت فیض تنها در موجودات مجرد می‌ماند، یا عالم و نشئه طبیعت، طبیعت نباشد، که در این صورت سلب شیء از خودش لازم می‌آید، یا نشئه طبیعت با قوه طبیعت خودش لوازم ضروری خود را فاقد باشد که در این صورت انفکاک لوازم ذاتی از ذات لازم می‌آید (طالبی، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۷).

ر- شرور لازمه خیرهای برتر

اگر معتقد باشیم شرور لازمه خیرهای برتر است، شرور را لازم و ضروری و غیر منفک از عالم ماده می‌دانیم تا آن جا که اگر قرار باشد از شرور اندک چشم‌پوشیم، باید از آفرینش کل

نتیجه بحث در بخش اول چنانکه اشاره شد، این است که نشان دهیم مبانی مکی و سهروردی در مسأله شر با هم تفاوت‌های آشکاری دارد. در نتیجه اشکال اصلی مکی با تالیف سه گزاره مقوم و دو گزاره الحاقی آسیبی به باور متأله نخواهد زد. هر چند ممکن است مکی پاسخ‌های متأله را در برخی موارد نپذیرد، اما این امر سبب نمی‌شود که وجود شر قرینه‌ای علیه وجود خدا محسوب شود.

بخش دوم: رد شبهات اختصاصی مکی در راه حل‌های مغالطه‌آمیز

مکی علت مغالطات در ساختارهایی که به عنوان راه حل از سوی متألهان ارائه شده را ناشی از ابهام در چند امر می‌داند: ابهام در واژه‌های خیر و شر، ابهام در چگونگی تقابل میان خیر و شر و ابهام در میزان قدرتی که برای قادر مطلق در نظر گرفته می‌شود (cf. makie, 1955: 203). اما مکی پس از بیان این ابهامات به روشن کردن آنها پرداخته و اگر چنین کاری را انجام می‌داد، بسیاری از متألهان از همان آغاز به خاطر آشکار شدن تفاوت ساختاری که مبانی مکی با مبانی آنها داشت، با اشکالات او مواجه نمی‌شدند. رفع این ابهامات از منظر فلسفه سهروردی در ذیل پاسخگویی به شبهات اختصاصی آورده شده است.

نخستین راه حل مغالطه‌آمیزی که مکی مطرح می‌کند، این است که «خیر بدون شر نمی‌تواند وجود داشته باشد یا شر بالضرورة متضایف به خیر است»، سپس بر این راه حل اشکالاتی را وارد می‌کند:

اول اینکه بنا بر این رأی خداوند نمی‌تواند خیری بیافریند، مگر آنکه همزمان شری نیز بیافریند و این امر قدرت او را محدود می‌کند و به این ترتیب یا خداوند قادر مطلق نیست یا برای آنچه یک قادر مطلق انجام می‌دهد، پاره‌ای محدودیت‌ها وجود دارد.

او پس از طرح این اشکال می‌گوید: ممکن است عده‌ای مطرح کنند که چنین محدودیت‌هایی وجود دارد، زیرا از وجود خیر بدون شر محال منطقی لازم می‌آید و حتی قادر مطلق هم، قادر به انجام محالات منطقی نیست. این تفسیر از

همه معلول تبعات و تضاد عالم مادی است که خواه ناخواه منافع برخی را به خطر می‌اندازد، اما برای تحصیل منافع بی‌شمار این عالم از این شرور گریزی نیست (رک. قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۰۸). به همین سبب است که به عقیده سهروردی، هستی جز بدین‌گونه که هست نمی‌تواند بود و نظامی کامل‌تر از این متصور نمی‌باشد (رک. سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷۲).

به گفته قطب‌الدین شیرازی، اگر عالمی بهتر از این عالم هستی، ممکن باشد، در حالی که خداوند سبحان آن را نیافریده، این نیافریدن یا به جهت نقص در علم اوست یا عدم توانایی و یا بخیل بودن اوست و تالی با تمام مفروضاتش محال است پس مقدم، که امکان عالمی بهتر از نظام کنونی باشد نیز محال است (رک. شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۲۹).

نکته‌ای که این مقاله در صدد تبیین آن بود، در این بخش بهتر نمودار می‌شود. باور مکی به عنوان یک ملحد در مسأله شر به انکار خدا یا صفات او منجر شد و باور یک متأله در این مسأله هیچ صدمه‌ای به وجود خدا و صفات او نخواهد زد؛ چنان که ملاحظه کرده‌اید، مکی می‌گوید چون شر وجود دارد، پس خدا یا قدرت و خیر محض بودنش رد می‌شود، در حالی که سهروردی معتقد است چون خدا و قدرت او از سوی متأله پذیرفته شده است، پس شر وجود ندارد و آنچه شر محسوب می‌شود، قابل توجیه است. بنابراین، اشکالات مکی برای باور متألهان خطر جدی تلقی نخواهد شد.

رکن سوم: ملازمت ترک خیر کثیر با شر کثیر

در این رکن به این امر توجه شده که صدور جهان ممکن از خداوند واجب بوده است، زیرا اگر خدا به خاطر شر قلیل این عالم را خلق نمی‌کرد، از خیر کثیری جلوگیری کرده بود و این خودش شر کثیر است (رک. شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۲۱). اگر انگشت انسان آسیب ببیند و جراح بداند که سلامت باقی بدن او در قطع آن است، انگشت را قطع می‌کند و اگر قطع نکند موجب هلاک انسان می‌گردد و این نزد عاقل پسندیده است. پس سلامت بدن خیر کثیر است و مستلزم شر قلیل و عاقل این شر قلیل را پسند می‌کند (حیدرآبادی، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

دومین اشکالی که مکی به راه‌حل اول وارد می‌کند، این است که عرف معتقد به تقابل میان خیر و شر است، اما راه‌حل حاضر چنین تقابلی را انکار می‌کند. اگر شر متضایف به خیر باشد، لازم نیست که فرد خیرخواه تا آنجا که می‌تواند شر را از بین ببرد، علاوه بر این، در این صورت خیر و شر دیگر خصیصه ذاتی چیزی نیستند (cf. makie, 1955: 204).

اولاً مکی برای بیان تقابل خیر و شر واژه "oppose" را به کار برده است. منظور از این واژه در عبارت مکی یا معنای تضاد است یا تقابل. اگر منظور از این واژه تقابل باشد - که البته با توجه به محتوا بعید به نظر می‌رسد - از دیدگاه سهروردی تقابل شامل تناقض، تضاد، تضایف و عدم و ملکه است و در این صورت، اشکال به این صورت که او مطرح کرده، مورد تردید قرار می‌گیرد، زیرا سوال مطرح می‌شود که عرف کدام یک از انواع تقابل را درباره شر در نظر می‌گیرد.

اما اگر منظور از واژه "oppose" معنای تضاد باشد، سهروردی با آن مخالف است و اعتقاد دارد کسی که ظلمت و شر را امری وجودی می‌داند، گمان می‌کند که با نور و خیر ضد یکدیگرند و اگر کسی به این نوع تقابل اعتقاد داشته باشد و از طرفی معتقد باشد که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، پس باید بپذیرد که مبدأ نور و خیر غیر از مبدا ظلمت و شر است. به عقیده سهروردی ظلمت و شر، عدم نور و عدم خیر است و بنابراین، نسبت میان نور و ظلمت و خیر و شر، عدم و ملکه است، نه تضاد.

پس از آن جا که سهروردی تقابل میان خیر و شر را عدم و ملکه می‌داند، در نتیجه با اصل راه حل که شر بالضروره متضایف به خیر است، نیز مخالف است، چون این نوع تقابل عبارت است از تقابلی که از نسبت یکی با دیگری حاصل می‌شود و بنابراین، به‌طور یک‌طرفه برای افراد صدق نمی‌کند (رک. سهروردی، ۱۳۸۵: ۲۴۲)؛ یعنی در خیر و شر، تصور خیر، وابسته به تصور شر نیست. بهترین مثال در این مورد هم وقوع خیر در خداوند است، زیرا خدا از جهت ذات، خیر محض است.

مفهوم «قدرت مطلق» در واقع نوعی تعدیل در درک عرفی ما از مفهوم یاد شده است (cf. makie, 1955: 203).

در اشکال مکی مطرح شده که خدا نمی‌تواند خیری بیافریند، مگر آنکه همزمان شری بیافریند. اولاً چنانکه گفته شد خداوند خالق شرور نیست؛ ثانیاً بر فرض که چنین باشد، باز هم سهروردی نمی‌تواند این اشکال را بپذیرد.

او این سخن مکی مبنی بر این اعتقاد که "قدرت خداوند به محالات منطقی تعلق نمی‌گیرد؛ در واقع نوعی تعدیل در درک عرفی ما از مفهوم قادر مطلق است" را قبول نمی‌کند و معتقد است حیطة قدرت قادر مطلق ممکنات است، نه محالات و ممتنعات؛ زیرا اگر محالات هم در حیطة قدرت قادر متعال واقع می‌شدند، دیگر محال و ممتنع نبودند، پس چون محالند، غیر ممکن‌اند، در نتیجه عالمی بهتر و غیر از این که هست، نمی‌توانست وجود داشته باشد (رک. غفاری، ۱۳۸۰: ۳۰۹). به گفته برخی این عقاید اشتباه، درباره صفتی مانند قدرت خداوند ناشی از کثرت استغراق به محسوسات و عدم علم به معقول به وجود می‌آید (رک. هروی، ۱۳۳۳: ۲۰۲).

سهروردی در *هیاكل النور* درباره این مطلب که قدرت خدا به محالات تعلق نمی‌گیرد، می‌گوید: «وجود از آن تمامتر که هست محال بود، زیرا اگر ممکن بود لازم آید که ذات خدا اقتضای احسن کرده باشد و ترک اشرف کرده و این محال است، زیرا که لازم ذات او باید اشرف باشد و لازم اشرف، اشرف باید. همچنانکه عکس نور شریف‌تر بود از عکس عکس و چون که وجود تمامتر از این که هست، محال بود در زیر قدرت قادر نیاید، چه تعلق قدرت به محال نبود» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۰۱) و این عدم قدرت برای او عجز محسوب نمی‌شود (رک. شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۹۸)، بنابراین عالم از این تمامتر و بهتر امکان ندارد.

پس سهروردی اولین اشکال مکی را این‌گونه حل می‌کند که خداوند می‌تواند قادر مطلق باشد، در عین حالی که قدرت او بر محالات منطقی تعلق نمی‌گیرد و در نتیجه لازم نیست که یکی از قضایای مقوم که عبارت است، از این که خداوند قادر مطلق است به‌طور ضمنی در خلال استدلال رد شده باشد.

مسأله شرور کمک می‌کند که بگوییم شر وجود دارد، اما صرفاً به اندازه‌ای که بتواند نقش خود را به عنوان تضایف خیر ایفا کند، اما گمان نمی‌کنم هیچ خداپرستی این مطلب را بپذیرد که شر موجود در عالم اندک و به اندازه ضروری است (makie, 1955: 205).

اولاً سهروردی تقابل خیر و شر را تقابل تضاد نمی‌داند و ثانیاً اشاره شد که در تقسیم‌بندی ممکنات شر عالم اندک و به اندازه‌ای است که گریزناپذیر است.

سهروردی دلیل خود را بر اکثری بودن خیر با سه نمونه مثال بیان می‌کند:

مثال اول آتش است. او معتقد است گرچه آتش جامه یا عضوی را می‌سوزاند، اما فایده او بیشتر از مضرت آن است، زیرا وجود مرکبات به آتش است و اگر آتش نبود، در نتیجه نباتی نبود و به تبع آن حیوانی نبود تا عضو او با آتش تماس پیدا کند. دومین مثال او مربوط به حیوانات است؛ به اعتقاد وی اگر چه حیوانات مضرت‌هایی دارند، مثلاً برخی از آنها به انسان یا برخی از آنها به برخی دیگر آسیب می‌رسانند، اما در کل خیریت وجود حیوان، بیش از شر اوست. سومین مثال او درباره انسان است. فضایل زیادی که انسان‌ها کسب می‌کنند، در مقابل امور فاسد و اخلاق بدی که از آنها صادر می‌شود، بسیار بیشتر است (ریزی، ۱۳۶۹: ۴۸۳).

ممکن است گفته شود شاید در امور طبیعی بتوان گفت که شر کمتر از خیر است، اما شری که از انسان‌ها در این عالم جریان می‌یابد، بسیار بیشتر از خیری است که در عالم هست.

سهروردی در این باره در کتاب *پرتوانه* می‌گوید: «اگر کسی گوید که چون بیان کرده خیر بیش از شر است، چون است که بر مردم طاعت شهوات و غضب و جهل و انصراف از آخرت غالب است و بیشتر شقی‌اند؟ بدان که مراتب مردم در این عالم سه دسته‌اند: طرف اقصی در سعادت دنیوی و متوسط در مراتب بسیار و سافل که عرصه مصائب مالی و بدنی است و مجموع آن هر دو قسم بیش از این است، بلکه وسط بیشتر اقسام است در آخرت، حال همچنین است و سعادت و خیر بیشتر از شقاوت و شر باشد» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲-۶۱)

اگر کسی قائل به تضایف خیر و شر باشد، اشکال مبنی بر این که در این صورت خیر و شر خصیصه ذاتی چیزی نیستند، بر او وارد نمی‌شود، زیرا در منطق اثبات شد که تضایفان وجود عینی و خارجی ندارند، بلکه وجود آنها فقط در ذهن است و در نتیجه شخص با اعتقاد به تضایف خیر و شر، به نفی خیر و شر ذاتی معتقد شده است، در حالی که تمام متألهان بر این اصرار می‌ورزند که دست کم خیر خصیصه واقعی اشیاست (رک. قراملکی، ۱۳۷۷: ۷-۱۶۸).

در نتیجه این بحث، اشکالات دیگر مکی، به قبول تضایف بین شر و خیر بستگی دارد و به این شکل این اشکالات برای سهروردی مطرح نخواهد بود.

به گفته سهروردی، یکی از تفاوت‌های میان دو ضد و عدم و ملکه این است که دو ضد، دو ذات هستند، اما عدم، ذات نیست. همچنین، برای تعقل عدم، کافی است چیزی را از موردی که قابلیت آن را دارد، سلب کنیم و به بیش از این نیاز نیست و عدم علت برای ملکه خود به خود علت عدم نیز هست، اما هر یک از دو ضد امری وجودی هستند که نیاز به علت وجودی دارند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۲۴۹).

مکی تضایف میان خیر و شر را بدین صورت انکار می‌کند که چه اشکالی دارد همه چیز خیر باشد، البته در این صورت ما متوجه خیر نمی‌شویم و واژه خیر را نمی‌سازیم، زیرا انسان‌ها در صورتی متوجه اوصاف می‌شوند و برایشان نام وضع می‌کنند که آن اوصاف دارای اضداد واقعی باشند. اما این مسأله که می‌گوید هر واژه‌ای باید متضادی داشته باشد، اصلی راجع به زبان و نحوه تفکر ماست و یک اصل هستی‌شناختی نیست، تا با مشکل عمده‌ای روبه رو شویم. بنابراین، قاعده‌ای که می‌گوید خیر نمی‌تواند بدون شر وجود داشته باشد، بیانگر ضرورت منطقی که خدا باید از آن تبعیت کند، نیست. بلکه می‌توان گفت خدا می‌توانست همه چیز را بیافریند، هر چند ما متوجه نمی‌شدیم که او چه کرده است (makie, 1955: 204).

اما بر فرض هم که بپذیریم اصل فوق‌الذکر یک اصل هستی‌شناختی است، این مطلب نیز تنها در صورتی به حل

البته، باید توجه داشت که این پاسخ، فقط در رد این سخن است که می‌گوید: "اگر امری همواره با واسطه از خدا صادر شود، قدرت او محدود می‌شود" زیرا با توجه به اعتقاد سهروردی به عدمی بودن شر، ما نیاز به فاعل و مبدا صدور برای تحقق شر نداریم، عدم چیزی نیست که شأنت صدور از فاعل حقیقی را داشته باشد.

رابطه نور نسبت به ظلمت و جهان، از نوع رابطه یک حقیقت عینی نیست، بلکه از نوع رابطه یک حقیقت عینی با مرز و قالب آن است که اساساً آن هم امری عدمی است، در چنین رابطه‌ای مرز و قالب شی ضرورتش را از خود شیء می‌گیرد و نه بالعکس؛ یعنی تا شیء نباشد، حد و مرزی هم تحقق نخواهد یافت. تا نوری نباشد، ظلمت ضرورت نمی‌یابد (امید، ۱۳۸۲: ۳۲). با توجه به این سخن در خواهیم یافت که نسبت دادن شرور به خداوند با مسامحه است و نسبت حقیقی نیست.

راه‌حل سومی که مکی در مقاله خود به عنوان راه‌حلی مغالطه‌آمیز مطرح می‌کند، این است که «جهان همراه با شرور موجود در آن بهتر از جهان بدون هرگونه شروری است».

این راه حل به دو صورت بسط داده می‌شود:

اولاً با یک تشبیه زیبایی‌شناختی می‌توان اظهار داشت که تضادها زیبایی را تشدید می‌کنند، مثل اصوات ناهمگون در موسیقی که باعث زیبایی موسیقی می‌شود.

ثانیاً می‌توان با تکیه بر مفهوم پیشرفت، اظهار داشت که بهترین سازماندهی جهان آن است که جهان پیشرفت داشته باشد نه این که ساکن باشد و غلبه تدریجی خیر بر شر واقعا برتر از تفوق دائمی و ابدی است.

مکی به این نکته اشاره می‌کند که پیش‌فرض این راه حل در اصل شرور فیزیکی یعنی دردهاست. او ساختار این راه حل را این‌گونه بیان می‌کند که ما یک شر نوع اول داریم که درد و رنج است و خیر مقابل آن لذت و نیکبختی است. سپس می‌گوید خیر نوع دومی نیز وجود دارد که بسط نیکبختی از طریق مبارزه با بدبختی است و این خیر نوع دوم باعث نقصان شر اول و افزایش خیر اول می‌شود. قائلان به این نظریه

در نتیجه، خیری که در عالم هست، بسیار بیشتر از شر موجود است.

دومین راه‌حلی که مکی از طرف متألّهان مطرح می‌کند، این است که شر به واسطه خیر ضروری است.

به عقیده وی، این راه حل اشکالاتی جدی را بر قدرت خداوند وارد می‌کند، زیرا بنا بر قانون علیت، نمی‌توان بدون واسطه‌ای معین به هدفی مشخص دست یافت و اگر خداوند مجبور باشد شر را به عنوان واسطه‌ای برای خیر بیافریند، دست کم باید تابع بعضی قوانین علی باشد و این مسأله با قدرت مطلق خداوند ناسازگار است و به طور ضمنی یکی از قضایای مقوم که عبارت است از: «خداوند قادر مطلق است» را رد می‌کند (cf. makie, 1955: 205).

از نظر سهروردی مخلوقات و آفریده‌های خداوند سه قسم است: یک قسم آفریده‌هایی هستند که بی‌واسطه خلق شدند و استناد می‌کند به آیه «فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي» (حجر/ ۲۹) که در حق آدم نازل شده و یا آیه «و یصرک الله نصرا عزیزا» (فتح/ ۳) که در حق پیامبر نازل شده است و قسم دوم آفریده‌هایی هستند که با واسطه، خلق شده‌اند و مثال می‌زند به علم پیامبران و قسم سوم آنهایی هستند که به جمع آفریده شده‌اند و به آیه «و السماء بنینا بأیدٍ و انا لموسعون و الارض فرشناها فنعم الماهدون» (ذاریات/ ۴۷-۴۸) استناد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲-۳۶۱). با این بیان مشخص شد که از نظر سهروردی امکان دارد که برخی افعال با واسطه از خداوند صادر شوند.

او بر این قسم از افعال استدلال می‌کند که ممکن نیست خداوند بدون واسطه ملک، فلک را بیافریند، زیرا که در خداوند دو اراده پدید می‌آید: یکی آفریدن فلک و دیگری آفریدن ملک و به خاطر این که ملک شریف‌تر از فلک است، اراده‌ای که به ملک تعلق می‌گیرد، شریف‌تر از آن است که به ملک تعلق گرفته، و در نتیجه دو جهت ثابت در ذات خداوند پدید می‌آید و خداوند منزّه از کثرت و تعدد است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۸۲).

بر اختیار" معروف شده و بیان می‌کند که شر لازمه اختیار انسان است.

با این راه حل شر دیگر مربوط به خدا نیست، بلکه متعلق به انسان‌هاست و در واقع، این راه حل می‌تواند پاسخی به انتقاد نوع سوم باشد؛ به این صورت که شر نوع اول یکی از اجزای ضروری خیر نوع دوم است و شر نوع دوم لازمه اختیار انسان است و خدا مسؤولیتی در قبال آن ندارد، پس انتقاد نوع سوم منتفی می‌شود.

اما سوالی که اینجا مطرح می‌کند، این است که چرا خدا به انسان اختیار داد تا او مرتکب شر شود و معتقد است برخی چنین پاسخ داده‌اند که بهتر است انسان‌ها مختار باشند و به خطا روند، نه اینکه مثل موجودات مکانیکی همیشه صحیح عمل کنند. این پاسخ دارای سه پیش فرض است:

۱. اختیار یک خیر نوع سوم است.
۲. اگر خیر نوع دوم به نحوه مجبورانه‌ای پدید آمده باشد، اختیار از آنها بهتر است.
۳. شرور نوع دوم، متمم‌های منطقی ضروری اختیار هستند، همان‌گونه که درد پیش فرض منطقی ضروری همدردی است. او می‌گوید که من در صحت پیش فرض سوم تردید دارم، چرا که خداوند می‌توانست انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های خود همواره خیر را برگزیند. اگر منطقی محال نیست که انسان‌ها یک یا چند بار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش خیر را برگزینند (cf. makie, 1955: 209).

شیخ اشراق در مبحث جبر و اختیار، سخنانی بسیار مختصر دارد و پاسخ دادن به شبهه مکی به طور مستقیم در فلسفه او امکان‌پذیر نیست.

همان‌طور که از نظر سهروردی از خلق عالم مادی بدون وجود شر محال منطقی لازم می‌آید، زیرا که لازمه آن، این است که جهان مادی، جهان مادی نباشد، به همان شکل از خلق انسان‌هایی مختار که همواره افعال خیر و نیک انجام دهند، نیز محال منطقی لازم می‌آید. البته، این سخن به این معنی نیست که هیچ انسانی بدون خطا نمی‌تواند وجود داشته

معتقدند که به رغم شرور واقعی و یا شر نوع اول، این جهان، بهترین جهان منطقیاً ممکن است، زیرا در این جهان خیرهای بسیار مهم نوع دوم وجود دارد و به این ترتیب شرور با خیر محض بودن و قادر مطلق بودن خدا ناسازگار نیست (cf. makie, 1955: 207-8).

مکی اشکالات این راه حل را این‌گونه بیان می‌کند که اولاً در این راه حل خیر دوم و سوم ارزش فرعی و تبعی پیدا می‌کنند و صرفاً واسطه‌ای برای خیر نوع اول به شمار می‌روند. پس این سخن بی‌پایه است که خدا برای بسط فضائی نظیر نیکخواهی و شجاعت است که شروری مثل بدبختی را پدید می‌آورد؛ ثانیاً این راه حل مستلزم آن است که خداوند نیکخواه یا همدرد ما نباشد؛ چرا که او در صدد به حداقل رساندن شر نوع اول نیست بلکه صرفاً در صدد ترقی و بسط خیر است؛ ثالثاً وجود شر نوع دوم کاملاً ممکن است. همان‌طور که شر نوع اول در مقابل خیر نوع اول است، شر نوع دوم نیز در مقابل خیر نوع دوم است؛ مانند بدخواهی و بی‌رحمی و بی‌عاطفگی. چون قائلان به این اعتقاد خیر نوع دوم را چیز مهمی به‌شمار می‌آورند، بنابراین شر نوع دوم هم باید شر مهمی باشد (cf. makie, 1955: 208).

با توجه به بیان مکی در اشکال سوم به نظر می‌رسد این اشکال با ساختار و بیانی دیگر در فلسفه سهروردی قابل حل باشد، اما با این بیان نمی‌توان پاسخی صریح در فلسفه اشراق برای آن پیدا کرد.

دلیل مطرح کردن این راه حل و توضیح آن علی‌رغم نداشتن پاسخی صریح در فلسفه سهروردی، این بود که زمانی فهم صحیح راه حل چهارم میسر خواهد شد که با شر نوع اول و دوم و خیر نوع اول و دوم و سوم که در بیان مکی مطرح شده، آشنا شده باشیم، علاوه بر این که مکی در راه حل چهارم پاسخی را برای اشکالات راه حل سوم مطرح می‌کند که در نتیجه نیازی به پاسخگویی به این اشکال از جانب متأله نخواهد بود.

به عقیده مکی راه حل چهارم، بهترین دفاع موجود از باورهای خداشناسان است. این راه حل به نظریه "دفاع مبتنی

مطلق است، پس خیر محض و نفع رساننده به هر موجودی است و مبدع ماهیات و افاده کننده تمام کمالات آنهاست.

۲. خدا قادر محض است.

سهروردی ضمن پذیرش این مقدمه، برخلاف مکی معتقد است که قدرت خداوند به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و این مطلب محدودیتی بر قادر مطلق وارد نمی‌کند، در نتیجه موجود مادی مجرد یا مختار مجبور عقلاً محال است و تخصصاً از حیثه قدرت الهی خارج است، بنابراین، نقضی بر قدرت و به تبع وجود او وارد نمی‌کند.

۳. شر وجود دارد.

سهروردی این گزاره را به شکلی که مکی مطرح کرده، نمی‌پذیرد و معتقد به عدمی بودن شر است. برای شر ذاتی وجود ندارد، بلکه شر عدم ذات و یا عدم کمال ذات است. در واقع، آنچه وجود است، خیر است تا زمانی که از آن ابطال چیزی لازم نیاید.

پس با بررسی این سه گزاره در قالب فلسفه سهروردی، اشکال مکی در منافات داشتن سه گزاره مقوم، مطرح نخواهد شد. آنچه به عنوان مبانی فلسفه سهروردی در بخش اول بیان شد، مانع ورود اشکالات مکی در بحث شر برای معتقدان به این مبانی می‌شود، مانند رد نظریه انسان محوری که به واسطه قبول این مبنا، انسان صلاحیت نسبت دادن شر به وقایع خارج را ندارد و یا مبناي حصر عقلی تقسیم بندی ممکنات بر اساس خیر و شر که وجود شر قلیل را در عالم بلامانع و حتی واجب و نبود آن را منافی با حکمت خداوند می‌داند. با دقت در این مبانی متوجه خواهیم شد که این مبانی به طریق اولی مانع طرح اشکالات تخصصی در بخش دوم خواهند شد؛ هر چند بدون لحاظ این مبانی نیز پاسخ‌هایی در فلسفه اشراق بر این اشکالات وجود دارد.

منابع

۱- امید، مسعود. (۱۳۷۶). «درآمدی به هستی شناسی شیخ اشراق»، اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، (۱۳۸۲)، نامه سهروردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۷ -

باشد، بلکه منظور این است که لازمه اختیار، امکان تحقق شر از جانب فرد مختار است، در صورتی که در اشکال مکی این امکان عملاً از فرد مختار گرفته می‌شود.

به اعتقاد سهروردی، هر کس اراده کننده یکی از دو طرف نقیض باشد - بر فرض اراده خیر و غیر خیر - به ناچار باید یکی از دو طرف نزد او بر دیگری ترجیح داشته باشد، چون اگر چنین ترجیحی حاصل نشود، نسبت هر یک از دو طرف به او ممکن خواهد بود و وقوع ممکن بدون هیچ گونه رجحان محال است. البته، احتمال دارد که فعلی در ذات خود خیر باشد، ولی تا زمانی که برای فاعل مختار، برتر از ترک آن نباشد، آن را اختیار نخواهد کرد و آن فعل انجام نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲۸). اکنون اگر خداوند انسان را طوری خلق می‌کرد که همواره افعال خیر از او صادر می‌شد، پس یا باید همه انسان‌ها به یک میزان از علم برخوردار بودند تا بتوانند آن چه خیر است را از شر تشخیص دهند و مصالح و فواید آن را بفهمند تا ترجیح انتخاب فعل خیر از شر برای آنها پدید آید که در این صورت هیچ تفاوت و برتری میان نوع انسانی حاصل نمی‌شد، یا باید ترجیح فعل خیر را در نهاد انسان‌ها قرار می‌داد که در این صورت این فعل مختارانه از طرف انسان محسوب نمی‌شد زیرا این ترجیح از سمت خود انسان نبود، بلکه به گونه‌ای آفریده شده بود که بدون اختیار همواره ترجیح خیر برای او اولویت داشته باشد.

نتیجه

با توجه به آنچه درباره شر از دیدگاه سهروردی گذشت، می‌توان گزاره های مقوم مکی را به گونه‌ای تحلیل کرد که نتایجی برخلاف نتایج مکی به دست آید، بنابراین، بار دیگر گزاره‌های مقوم مکی را بررسی می‌کنیم:

۱. خداوند خیر محض است.

سهروردی این گزاره را کاملاً می‌پذیرد و آن را این گونه توضیح می‌دهد که وجود مساوق خیر است و چون خدا وجودی کامل و محض است، در نتیجه خیر مطلق و محض نیز هست. به عبارت دیگر، امکان شر در جایی وجود دارد که وجودی محدود باشد یا وجود نباشد و چون خداوند وجود

15- J.l.macke. (1955). **evil and omnipotence**,
from: mind, vol.lxiv

- ۲- پترسون، مایکل. (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ۳- حیدرآبادی، علی. (۱۳۸۵). *نهایه الظهور (شرح فارسی رساله هیاکل النور سهروردی)*، تهران: دانشگاه، چاپ اول.
- ۴- دوانی، محقق. (۱۴۱۱). *ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل النور)*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۵- ریزی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۳۹). *حیات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی)*، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- ۶- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۷- _____ . (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات*، ج ۳ و ۴، تصحیح و مقدمه سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۸- _____ . (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*، مترجم و حاشیه‌نگار دکتر صدرالدین طاهری، تهران: چاپخانه مجلس شورای اسلامی.
- ۹- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۳). *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح و ترجمه حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۰- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ۱۱- طالبی، محمدجواد. (۱۳۸۹). *مبانی شراز دیدگاه حکمت متعالیه*، قم: دانشگاه قم.
- ۱۲- غفاری، محمدخالد. (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۳- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۷۷). *خدا و مسأله شر*، قم: دفتر تبلیغات حوزه قم.
- ۱۴- هروی، محمد شریف. (۱۳۳۳). *ترجمه و شرح حکمه الاشراق*، تهران: امیر کبیر.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۴۰-۲۹

تحلیل فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینیوی

سید مهدی امامی جمعه* و حیده حداد**

چکیده

آیا نظام عالم فعلی - فاعلی است؟ و اگر فاعلیتی در کار است و عالم و مافیها را باید به عنوان فعل نگریم، آیا می توان نظام عالم را یک نظام عنایی دانست؟ در یونان باستان دو نظام بزرگ فلسفی توسط ارسطو و افلاطون برپا شد تا بتواند برای پرسش های فوق الذکر پاسخی داشته باشد. در عالم اسلام نیز فارابی و بعد از او ابن سینا با پی گرفتن فلسفه فارابی، اولین افرادی بودند که یک نظام فلسفی بنا کردند تا پاسخی بنیادین برای این پرسش ها بیابند. اما آنچه مهم است و ضروری می نماید، این است که یک بررسی تحلیلی - تطبیقی بین این سه نظام فلسفی به عمل آید. هر سه نظام فلسفی، نظام عالم را فعلی - فاعلی دیدند. به طور کلی، ارسطو به یک نظام عنایی قائل نبوده، اما افلاطون با وجود قائل شدن اراده و عنایت برای آفریدگار، فاعلیت او را ایجاد می داند؛ این در حالی است که در عالم اسلام، ابن سینا در سیر تفکر خود به یک نظام عنایی دست یافت که فاعلیت آن را کاملاً ایجاد می داند. چند و چون این اختلافات موضوع بحث این مقاله است. نتیجه نهایی و بنیادین که این مقاله به آن دست یافت، این بود که اختلافات ابن سینا با افلاطون و ارسطو ریشه در وجودشناسی دارد که شیخ به آن رسیده بود و این بر اصالت فلسفی وی در برابر تفکر یونانی دلالت می کند.

واژه های کلیدی

فاعلیت، عنایت، واجب الوجود، ابن سینا.

مقدمه

پیشینه مسأله فاعلیت خدا و رابطه او با جهان قدمتی به درازای حیات علمی بشر دارد. همزاد با تفکر فلسفی و طلوع اندیشه انسانی، همواره یکی از دل مشغولی‌های اصلی او، پرسش از خود و شرایط پیرامونی بوده است. این که انسان چگونه به وجود آمده است؟ موجد او کیست؟ رابطه آفریننده و آفریده چگونه است؟ درباره این که بستر آغازین این پی‌جویی‌های فکری چه سرزمینی بوده است، در میان راویان تاریخ و دیرینه‌شناسان اتفاق نظر نیست برخی ریشه‌های فکر فلسفی را به عهد ایران باستان برمی‌گردانند (۱۳)، دیباچه کتاب) و برخی منشأ و بستر رشد آن را در یونان باستان جست‌وجو می‌کنند. اینکه نظام عالم چگونه نظامی است؟ آیا رابطه‌ای بین خالق عالم با موجودات مادون وجود دارد یا خیر؟ اگر پاسخ به این سوال مثبت است، آیا صرفاً رابطه ایجاد است یا علاوه بر رابطه ایجاد نوع دیگری از ارتباط را می‌توان لحاظ کرد؟

فاعلیت ایجاد، فاعلیتی است که کائنات را از کم‌عدم به هستی درآورده است. این در حالی است که فاعلیت عنایه نظر و توجه دمام به موجودات چه در بدو حدوث و چه پس از خلقت آنها دارد و اینکه این توجه و فیض در هیچ حالی قطع نمی‌گردد. با بررسی در آثار سه فیلسوف؛ یعنی افلاطون و ارسطو در عالم غرب و ابن سینا در عالم اسلام، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که در نظام فلسفی افلاطونی و ارسطویی اصلاً با چیزی به نام فاعلیت ایجاد - عنایه مواجه نیستیم؛ این در حالی است که ابن سینا با قائل شدن به واجب‌الوجودی در رأس هرم هستی، برای او یک نحوه فاعلیت ایجاد قائل است و او را دارای ویژگی علم، اراده و آگاهی می‌داند که تدبیر تمام امور مُلک و ملکوت را با عنایت و آگاهی انجام می‌دهد. عنایت، در نظر شیخ‌الرئیس همان علم الهی است، لیکن علم از حیثیات مختلف آثار متفاوتی دارد: از آن جهت که انکشاف و نمایاندن اشیاست، به «علم» نامبردار می‌شود و از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و

تأثیرگذار است و ماسوی الله را ایجاد می‌کند، «عنایت» نام گرفته است. از این رو، گویا شیخ به هر دو در حوزه اسماء و افعال الهی توجه کرده است. ابن سینا در کتاب تعلیقات پس از اثبات علم الهی در عبارتی کوتاه، عنایت را معنا کرده پس از آن به بیان اراده الهی می‌پردازد و دوباره به بحث عنایت برمی‌گردد. قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین، ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت، حکایت از این دارد که این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند که با لحاظ‌های مختلف اسامی آن متفاوت می‌شود. «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (۲: ۱۱). عنایت، ایجاد اشیا به بهترین وجه ممکن از جهت نظام (استحکام و استواری) است. چنانکه پیداست، این تعریف بیان حاصل عنایت است نه خود عنایت، چون عنایت از سنخ علم الهی است. در کتاب اشارات می‌گوید: «فالعناية هي احاطه علم الاول بالكل و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (همان: ۳۱۸).

اینک در این مقاله برآنیم به بررسی سه نظام فاعلی (افلاطونی، ارسطویی و سینوی) و عملکرد هر یک از آنها و ذکر وجوه تشابه و تمایز آنها پردازیم.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی

با بررسی آثار افلاطون به این نکته رهنمون می‌شویم که وی متافیزیک خود را در عالم مُثُل خلاصه کرده است. بنابر آنچه از لابه‌لای آثار و گفته‌های افلاطون فراچنگ می‌آید،^۱ افلاطون به نظریه مُثُل معتقد بود؛- در اصل متافیزیک او در نظریه مثل خفته است- افلاطون چگونگی عالم مُثُل و ارتباط اشیا عالم محسوس با موجودات عالم مُثُل را در کتاب هفتم جمهوری با استفاده از تمثیل مشهور غار به تصویر می‌کشد (ج ۷، ۲: ۱۱۳۶-۱۱۲۸) (46-148:19).

بنا به اعتقاد او، آنچه ما در پیرامون خویش می‌بینیم، نه حقایق، اصیل بلکه سایه‌ای از حقیقت‌اند. هر پدیده‌ای دارای

افلاطون از واژگان مزبور و نیز ارتباطی که میان آنها تصویر شده است، می‌توان نظام هستی‌شناختی افلاطونی را کشف کرد.

افلاطون در کتاب جمهوری می‌گوید: خدا، صانع تخت مثالی و صانع همه اشیای دیگر، و نیز سازنده وجود و ذوات در اشیای معقول (مثل) است (ج.۷: ۲، ۵۹۷ و ۱۲۵۳-۱۲۵۱). واحد یا کل واقعیت، نه تنها مثل، که روح را نیز دربر دارد. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور (مثل)، و برتر از صفات انسانی است (همان، اپینومیس، نامه دوم و ششم).

واحد، پدر خدایی است که رهبر همه اشیای کنونی و آینده است (همان: نامه سوم). به نظر می‌رسد مراد از خدا و رهبر در اینجا دمیورژ است (ج.۱۵: ۱، ۲۰۹). بنابراین، واحد غیر از دمیورژ، برتر از آن و علت آن است. بنابراین، می‌توان گفت در متافیزیک افلاطون نوعی دوگانگی بین واحد و صانع دیده می‌شود (در حالی که در نظر فیلسوف مسلمان، ابن سینا به هیچ نحو این دوگانگی دیده نمی‌شود- با توجه به آنچه در ادامه توضیح داده می‌شود).

افلاطون در توصیف زیبایی مطلق می‌نویسد: ازلی و ابدی است؛ نه به وجود آمده و از میان رفتنی است؛ نه دستخوش افزایش و کاهش، و نه قسمتی زیبا و قسمتی زشت است؛ نه زمانی زیبا و نه زمانی دیگر نازیباست؛ نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیز دیگر؛ نه اینجا زیبا و آنجا زشت؛ نه زیبا در نظر بعضی مردم و زشت در نظر دیگران؛ و نه این زیبایی اعلا می‌تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا، یا دست‌های زیبا، یا هر قسمت دیگر از بدن تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری [زیبا] است و نه مانند علمی [زیبا]؛ و نه در هیچ چیز دیگر که در زمین یا در آسمان یا هر جای دیگر می‌زید یا هست، قرار دارد؛ بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است. همه اشیای دیگر به سبب بهره‌مندی از آن زیبا هستند، و با این وصف، هرچند آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، آن از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است. این است ذات زیبایی لاهوتی و محض و یگانه (ج.۷: ۱: مهمانی: ۲۱۲-۲۱۰).

یک ذات و حقیقتی است و این حقایق کلی و فی نفسه صورت یا مثال نام دارد. در این میان، مثال خیر بر دیگر مثل سایه انداخته است، به گونه‌ای که وجود همه ایده‌ها یا صور دیگر معلول مثال خیر است (ج.۷: ۲، ۱۱۳۱) / (ج.۲: ۱۰۲۹).

به تعبیری، جهان واقع و عینیت‌ها (آنچه خارج از ذهن آدمی است) به دو بخش جهان صور یا مثل، و جهان سایه‌های مثل تقسیم می‌شود که این جهان در دید افلاطونی حالت استوانه‌ای دارد. رابطه آنچه در عالم ماده و سایه‌ها قرار دارد، با آنچه در عالم مثل جای گرفته، چنان است که گویی موجودات عالم محسوس، روگرستی از موجودات عالم معقول و مجردند و بدون آنها نه موجود می‌شوند و نه می‌توانند به بودن خود ادامه دهند (ج.۱۷: ۷، ۵۰۴). هر یک از مثل که در عالم ماورای مادی خود زندگی می‌کند، جدا از دیگر مثال‌ها و جدا از ذهن و اندیشه هر متفکری وجود دارد (ج.۱۵: ۱، ۱۹۶). از دیدگاه علامه طباطبایی به دلیل آنکه هر مثالی، فرد کامل نوع مادی ویژه خود است، بالفعل دارای همه کمالات ممکن آن نوع، و عهده‌دار تدبیر و تحریک افراد مادی ناکامل نوع مزبور از قوه به فعلیت و از نقص به کمال - در دو قالب حرکت جوهری و حرکات عرضی - است (۱۴: ۲۱۸-۲۱۷).

نگاه افلاطون به مثل در زمینه فاعلیت

کشف نظامی آراسته و منظم از هستی در فلسفه افلاطون کار آسانی نیست؛ اگر نگوئیم تقریباً ناممکن است. جدا از آنچه واقعاً در ذهن و اندیشه افلاطون می‌گذشته، بنابر آثار و نوشته‌هایی که از او به دست ما رسیده است و یا حتی شارحان او بیان کرده‌اند، نمی‌توان انتظار نظامی کامل و نیز برداشتی قطعی و واحد از فاعلیت افلاطون داشت.

به نظر می‌رسد می‌توان خدا، واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی‌نفسه را تعبیری از یک واقعیت گرفت که افلاطون به مناسبت‌های گوناگون در لابه‌لای آثار خود به کار برده است. در کنار این واژگان، مفاهیمی چون عقل، عقل الهی، دمیورژ^۲ یا صانع، صور (مثل) و جزئیات عالم مادی نیز مطرح شده‌است. ما بر این باوریم که با روشن کردن مراد

اشیا برتر است (۱۵، ج ۱: ۲۰۷). همچنین، مثال خیر، برتر از همه اشیا محسوس و معقول است؛ در حالی که از سوی دیگر، به عنوان «واقعیِ اعلا»، مطلق حقیقی و اصل وجود و ذات در همه اشیاست (همان: ۲۰۸).

افلاطون در تیمائوس تصریح نموده که جهان و اشیا آن هیچ نظم و حتی صورت مشخصی نداشتند و عناصر آن به گونه‌ای بودند که نامیدن آنها به اسامی معین، چون آتش یا آب امکان پذیر نبود و این خدا بود که به آنها نظم و صورت خاصی بخشید و آنها را مرتب ساخت (۲۰: ۴۴۸-۴۴۷).

اکنون با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نظام فاعلیت در متافیزیک افلاطون را بدین‌گونه ترسیم کرد: واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی‌نفسه، که همگی به یک واقعیت اشاره دارند، موجودی عینی است که کامل مطلق بوده، به دلیل نامحدود بودن وسعت وجودی‌اش منشأ و آفریننده همه اشیا مجرد و مادی است و وجودش همه هستی را فراگرفته است.

با توجه به مطالب تیمائوس، خدا (واحد) با داشتن مثال جهان در عقل (علم) خویش، و با اندیشیدن درباره آن، جهان را آفریده است. به این ترتیب، واحد مثل را نیز به منزله بخشی از جهان، با اندیشیدن درباره آنها آفریده و به همین روی، عقل یا دمیورژ - که خود از واحد صادر شده - به گونه‌ای در تحقق عالم مثل نقش‌آفرینی کرده است. همچنین، دمیورژ اشیا جهان را بنابر الگوی مثل می‌سازد، و جزئیات مادی که به این ترتیب پدید می‌آیند، در عین حال روگرفت و بهره‌مند از مثل‌اند. در واقع، در قسمت‌هایی از کتاب مذکور بحث صورت دادن و نظم دادن مطرح است و این مساله تناقضی است آشکار در فلسفه افلاطون () :

با این‌همه، چگونگی ارتباط خود عقل با واحد در گفته‌های افلاطون و شارحانش چندان روشن نیست. همچنین، نحوه فاعلیت دمیورژ نسبت به جزئیات و اشیا از یک‌سو، و کیفیت ارتباط مثل با جزئیات مادی از سوی دیگر، در پس پرده ابهام است و تبیین نحوه صدور جزئیات مادی

افلاطون در کتاب هیپاس بزرگ نیز می‌نویسد: «تمامی اشیا زیبا، زیبایی خود را از آن زیبایی مطلق گرفته‌اند» (همان: ۲۸۹).

باز در توصیف زیبایی مطلق می‌گوید که برتر از زمان و مکان است؛ واقعیتی ورای واقعیت ذهنی مفهوم انتزاعی را در بر دارد؛ واقعیتی قائم به خود؛ برتر، متعالی، نامتغیر و ثابت است؛ خارج از ما، و نیز در درون ما وجود دارد. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که در درون ماست؛ به این معنا که تنها ذهنی و محدود به ماست و با ما به وجود می‌آید و با ما از میان می‌رود؛ بلکه هم متعالی است و هم درونی؛ غیرقابل دسترس حواس، و تنها با عقل درک‌شدنی است (۱۵، ج ۱: ۲۰۵).

در رساله مهمانی، اشاره به این مطلب که زیبایی مطلق، اصل نهایی وحدت است، کم نیست. باز از محتوای برخی مطالب این رساله می‌توان دریافت که «اقیانوس وسیع زیبایی عقلانی» در حالی که «صور دوست‌داشتنی و باشکوه» را در بر دارد، تابع اصل نهایی زیبایی مطلق و حتی مندرج در آن است (۷، ج ۱: ۲۱۰).

از سوی دیگر، افلاطون در کتاب جمهوری «خیر مطلق» را اصل نهایی و متحد‌کننده می‌داند (همان، ج ۲: ۱۱۲۵-۱۱۲۳) بنابراین، به نظر می‌رسد خیر مطلق و زیبایی مطلق یکی‌اند. افلاطون با صراحت اظهار می‌کند که «خیر» به متعلقات شناسایی وجود می‌دهد و به این ترتیب، اصل متحد‌کننده و جامع نظم ذاتی است؛ در حالی که خود در عظمت و قدرت برتر از ذات وجود است (همان) و هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که خیر «مفهومی» محض یا غایتی بدون وجود باشد؛ یعنی یک اصل غایت‌انگارانه که فعلاً غیر واقعی است و همه اشیا به سوی آن در کارند. «خیر» نه تنها اصلی شناخت‌شناسی، که همچنین اصل هستی‌شناسی (وجودی) است؛ بنابراین فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است.

از نگاه افلاطون، «مطلق»، درونی است؛ زیرا پدیدارها تجسم و روگرفت آن، بهره‌مند از آن و جلوه‌گاهش به درجات مختلف‌اند. «مطلق» متعالی نیز هست؛ زیرا از همه

که کمال صورت خود است، برسد، نه به این خاطر که غذای حیوان شود. بدین سان، هسته خرما در تمام جریان تکاملش، از وقتی که هست، تا وقتی که به صورت یک درخت کامل در می‌آید، متمایل به تحقق علت غایی خود است. علت غایی در خرما موجب تکامل از هسته خرما به درخت خرما می‌شود. به عبارت دیگر، علت غایی، هسته خرما را به سر حدّ جریان تکاملی‌اش می‌کشاند. تأکید بر غایت بدان معنا نیست که ارسطو علت مکانیکی را بکلی طرد کرده باشد؛ چرا که در بعضی موارد، ممکن است فقط علت مکانیکی در کار باشد. همین طور نباید همیشه در جستجوی یک علت غایی بود؛ زیرا بعضی چیزها را باید تنها به وسیله علل مادی یا فاعلی تبیین کرد.

هر حرکت و انتقالی از قوه به فعل، مستلزم وجود مبدئی بالفعل است تا حرکت از طریق آن آغاز شود. بنابراین، هر شیء متحرکی مستلزم یک علت محرک بالفعل است. بدین صورت، کل جهان مستلزم یک محرک اول است. باید توجه داشت که اول بودن به معنای زمانی کلمه نیست، زیرا حرکت بالضروره امری ازلی است و اگر برای آن آغاز یا پایانی در نظر بگیریم - یعنی ازلی نباشد - خود مستلزم حرکت می‌شود که تسلسل لازم می‌آید.

این محرک اول و منشأ اولیه حرکت، خداست. برهان حرکت یا محرک اولی یکی از براهین ارسطو بر اثبات وجود خداست (همان: ۳۶۰-۳۵۶).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت که به واسطه محرک اولی، ارسطو از طبیعت راهی به سوی مابعدالطبیعه گشوده است.

ویژگی‌های عقل اول یا محرک نامتحرک اول

ارسطو در مابعدالطبیعه^۴ نشان می‌دهد که این مبدأ محرک باید فعل محض، انرگیا^۵ باشد، بدون هیچ قوه‌ای. با فرض ازلیت جهان وی اعلام می‌کند که باید یک محرک اول موجود باشد که علت تغیر باشد بدون آنکه خود متغیر باشد و بدون اینکه هیچ چیز بالقوه در او باشد، زیرا اگر بالفرض از علت حرکت بودن باز می‌ایستاد، در آن صورت حرکت یا تغیر ضرورتاً

از مثل به دو شکل بهره‌مندی و تقلید نیز بار چندانی از ابهام موجود نمی‌کاهد. در کتاب پارمنیدس نیز به ابهام در تبیین نحوه صدور جزئیات از مثل اذعان شده، و به نظر می‌رسد پاسخ روشنی نیز به آن داده نشده است.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک ارسطویی

با بررسی آثار ارسطو می‌توان دریافت که متافیزیک ارسطو در نظریه محرک نامتحرک خلاصه می‌شود. از آنجایی که ارسطو زیست شناس هم بود، با بررسی حرکت افلاک به این نکته دست یافت که افلاک در یک مدار دایره‌ای شکل من الابد الی الازل (بی نهایت) در حال حرکت‌اند و از آنجا که هر حرکتی نیرو می‌خواهد (هر قوه به فعلی احتیاج به عاملی دارد) و چون این حرکت ازلی و ابدی است، پس مسلم است که نیروی چنین حرکتی نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، چرا که جسم محدود است؛ در نتیجه باید موجوداتی که حاوی آن نیرو باشند، وجود داشته باشند.

نام چنین موجوداتی را ارسطو «عقل» می‌گذارد که مجرد محض‌اند. بنابراین، عقول ارسطویی در این حد ارتباطشان با افلاک تبیین شد. ارسطو قائل به ۵۵ فلک بود و با توجه به این امر ۵۵ عقل را نیز قائل شد و نام این عقول را محرک‌های نامتحرک نامید. از آنجا که در دید ارسطو آسمان (فلک) نخستین باید جاویدان باشد، در نتیجه چیزی هم که آن را به حرکت در می‌آورد، باید جاویدان باشد. از اینجا ارسطو به عقل اول یا همان محرک نامتحرک رسید (به دلیل ابطال دور و تسلسل) می‌توان دریافت که فیزیک ارسطو منجر شد که او به متافیزیک کشانده شود و در واقع مشکلاتی که در طبیعت برای او حاصل شد و رسید به این نقطه که نمی‌تواند چاره مشکلش را در طبیعت بیابد؛ بنابراین، به سراغ متافیزیک رفت (۶: ۴۰۴-۴۰۳).

بنا به نظر ارسطو در آغاز تغیر و حرکت، نیازمند علت فاعلی^۳ هستیم. همچنین، این تغیر باید متوجه غایتی باشد. ارسطو خود را نخستین متفکری می‌داند که به علت غایی توجه واقعی کرده است. تأکید ارسطو بر غایت درونی است، نه خارجی. علف برای آن می‌روید تا به غایت و هدف خود،

متافیزیک سینوی که در آن قائل به مشیت و اراده و به طور کاملتر عنایت برای واجب الوجود هستیم) همچنین، ارسطو به نوعی به غایت‌مندی ناآگاهانه معتقد است و این غایت‌مندی ناآگاهانه مستلزم هدفی است که هدف هیچ عقلی نیست، و در نتیجه اصلاً هدف نیست.

نسبت عقول با افلاک

با توجه به این مطالب از نظر کاپلستون خدا، جهان را به عنوان علت غایی؛ یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است، حرکت می‌دهد. ظاهراً چنین تصور شده است که خدا آسمان اول را مستقیماً حرکت می‌دهد و این حرکت علت گردش روزانه ستارگان بر گرد زمین است. او با الهام و القای عشق و شوق حرکت می‌دهد (مطلوب و معقول در قلمرو غیرمادی یکی است) و بنابراین باید یک عقل فلک اول موجود باشد و دیگر عقول در دیگر افلاک باشند. عقل، هر فلک روحانی است و فلک میل دارد که حیات عقل خود را هر چه نزدیکتر به آن تقلید کند و چون قادر نیست که روحانیت آن را تقلید کند، بهترین کار بعد از آن را به وسیله اجرای حرکت مستدیر می‌کند (۱۵، ج ۱: ۳۶۰). در متافیزیک ارسطو نمی‌توان هیچ کلامی مبنی بر روابط و نسبت عقول با محرک نخستین یافت. تنها این فرض لحاظ شده که محرک نخستین، عقول را در مقام شوق و عشق به حرکت در می‌آورد. بنا به عقیده وی، عقول وجودی مستقل دارند و موجوداتی نافریده‌اند. در اصل وی هیچ رابطه طولی یا همان رابطه علی و معلولی بین عقول با همدیگر و حتی بین عقول با محرک اول قائل نیست. به طور کلی، عقول تنها حرکت به افلاک می‌دهند و در واقع، ارسطو تمام هویت عقل را در همین به حرکت درآوردن فلک می‌داند.

سؤالی که ممکن است در اینجا طرح شود، این است که عقول ارسطویی هیچ عنایتی به افلاک ندارند، حال چطور موجد حرکت‌اند؟ از طرف دیگر عقل، علم محض است بدون توجه و علم که نمی‌تواند این حرکت را ایجاد کند؟ پاسخ به این سوال این است که عقول ارسطویی که محرک

ازلی نبود- که هست. بنابراین، باید یک محرک اول که فعل محض است، وجود داشته باشد و اگر فعل محض باشد، پس باید غیر مادی باشد، زیرا مادیت مستلزم امکان «انفعال» و تغییر است. بعلاوه تجربه نشان می‌دهد که حرکت بی وقفه و مستدیر آسمان‌ها خود موجد این استدلال است؛ زیرا یک محرک اول باید باشد تا آسمانها را حرکت دهد.

محرک اول باید از دید ارسطو ازلی و غیرممتد باشد زیرا که چون ازلا و در زمان نامتناهی در حرکت است، لذا تقسیم ناپذیر است (همان: ۴۰۱) // (۱۰۷: ۱۰)

در نگاه ارسطو محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد: فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد.^۶ به عبارت دیگر فعالیت خدا فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او چیست؟ معرفت، مشارکت عقلانی با متعلق خود است: حال متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد و به هر حال معرفتی که خدا آن را دارا است نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد. بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی خود را می‌شناسد. بدین گونه ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر» نئو زیوس تعریف می‌کند. خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد. وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود دارد بنابراین خدا تنها خود را می‌شناسد. افرادی چون سنت توماس و برنتانو کوشیده‌اند تا ارسطو را طوری تفسیر کنند که معرفت عالم و اعمال مشیت و عنایت الهی نفی و طرد نشود: اما هر چند سنت توماس نسبت به نظر درست درباره خدا بر حق است، نتیجه نمی‌شود که این نظر، نظر ارسطو بوده است. «ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره آفرینش الهی یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد» (۶: ۴۰۲) // (۱۵، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۰). پس می‌توان گفت در متافیزیک ارسطویی به عقول اندیشه در خود- یعنی عقلی که ذاتاً قابلیت درک را دارند- برمی‌خوریم که هیچ نحو مشیت و اراده‌ای نسبت به مادون خود ندارند (برخلاف

معقول» که به وسیله نفس آن را درک می‌کند (۳۹۸-۱۰). با اطمینان می‌توان گفت که افلاطون با ارایه نظریه مُثل - که ترسیم کننده زیر بنای ساختار فلسفه و متافیزیک اوست - در صدد این بود که بتواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن توجیه کند. ارسطو در مواجهه با این نظریه معتقد است که قائل شدن به آن نتایج غیرمنطقی در پی خواهد داشت. در واقع، قائل شدن افلاطون به مثل، به ایجاد حجابی بین عالم معقولات و عالم محسوسات منجر شد؛ به گونه‌ای که شکاف (جدایی = خوریسموس) غیر قابل پیوندی را بین این دو عالم ایجاد کرد، به طوری که این امر منجر شد به دوئالیسم افلاطونی چه در حیطه جهان مادی و چه در حیطه نفس و بدنی؛ حتی در دیدگاه وی، رابطه مثال خیراعلی یا مثال صانع با بقیه موجودات در حد ابهام است و اینها روابط طولی با موجودات دیگر ندارند و در عرض آنها محسوب می‌شوند. نکته مهمتر اینکه افلاطون معتقد است که دمیورژ، مُثل را خلق نکرده است، بلکه آنها را متمایز از ذات او می‌داند (دمیورژ به عنوان علت فاعلی توصیف شده است و مثل به عنوان علت نمونه‌ای) و بعید به نظر می‌رسد که او آنها را با هم یگانه بداند.

نکته جالب توجه آن است که با اینکه ارسطو قریب بیست سال شاگرد استاد خویش، افلاطون بوده، سرانجام از مشرب استاد خویش تخطی کرد، چون پس از آنکه ارسطو افتراق محسوس و معقول را بر افلاطون نقد کرده است، عناصر و اجزای فهم و درک (معرفت) را در خود واقعیت مطالعه و جستجو کرده است. از دیدگاه ارسطو، افلاطون با قائل شدن به عالم مُثل، بی دلیل سبب ایجاد تکرر در عالم معقولات شده است. در بررسی نظام فاعلی ارسطو هم به این امر رهنمون می‌شویم که یک نوع عدم انسجام در نظام او دیده می‌شود؛ مثلاً وی پیرامون توضیح علت فاعلی بر این عقیده است که علتی است که به وسیله برخورد، حرکت را در امور غیر متحرکی که تحت نفوذ فعالیت قرار گرفته، به حرکت در می‌آورد. البته شایان ذکر است که تصویری که ارسطو در

نامتحرک‌اند، از باب علت غایی موجد حرکت هستند؛ به عبارت خود ارسطو عقول اندیشه در خودند.

تحلیل میزان تقابل بین ارسطو و افلاطون در بحث فاعلیت

تفاوت در تبیین فاعلیت از نظر افلاطون و ارسطو را می‌توان در مبانی فکری این دو فیلسوف ریشه یابی کرد. افلاطون کسی است که همواره به آسمان نظر داشته و ارسطو فردی است که همواره زمینی فکر می‌کرده است و همین امر باعث شده است که او را فیلسوف ماتریالیستی تلقی کنند. در واقع، آنچه ارسطو را به بحث درباره متافیزیک کشاند، فیزیک و طبیعت شناسی او بود. این در حالی است که تفکر افلاطون، جنبه الهی و آسمانی داشت و تمام اشپای عالم را به مثابه سایه‌ای از حقایق عالم مثل تلقی می‌کرد.

با توجه به مطالب گفته شده، تقابل بین فلسفه افلاطون و ارسطو امری است واضح. ژان برن در کتاب خود بر این باور است که افلاطون فیلسوف صاحب نظریه مثل، چنانکه مجسم شده است، به مثابه کسی است که از واقعیت محسوس روی برتافته و مبانی توجیهی ذوات موجودات را در آسمان معقول جستجو می‌کند - در واقع می‌دانیم که افلاطون دائم در باب واقعی بودن امور محسوس و اصالت تجربه و اصالت حس که به اصالت ذهنیت فردی و اساس بی‌اعتنایی منجر می‌گردد، به معارضه بر می‌خاست: اشیا و موجودات نمی‌توانند فی حد ذاته مبانی خاص خود را توجیه کنند و ما نمی‌توانیم به تفهیم و تفاهم درباره امور محسوس و مسائل دنیوی برسیم، مگر در لحظه‌ای که دریا بیم در زیر ظواهر و تغییراتی که منجر به فساد می‌شود، درصدد کشف «مثال ازلی» یعنی نمونه کاملی در زیر کثرت امور برآییم. «مثال» نسبت به اشیا، متعالی است، اما نکته‌ای که وی بر آن تأکید می‌کند، این است که انسان بر اثر آشنایی با «مثال» نمی‌تواند به آنچه در امور محسوس می‌بیند، اکتفا کند، در عوض از عالم مثل آنقدر آگاه نیست که خود را تا حد خدا بالا برد و ادعا کند که با حقایق ازلی به طور مستقیم روبه روست؛ بنابراین، انسان محصور گردیده است بین «شیء محسوس» که آن را به وسیله تن احساس می‌کند و «امر

است، قلمرو آن افزون بر مباحث نظری، ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و کارکردهای اجتماعی دارد و همین امر سبب شده است که درباره آن آرای متعددی پدید آید.^۸

دیدگاه ابن سینا درباره عنایت

چنانچه در اندیشه‌های ابن سینا درباره عنایت الهی به درستی تأمل و توجه شود، نکات بسیار دقیقی در آن وجود دارد که گره‌های ناگشوده‌ای را باز کرده، افق‌های گسترده‌ای را برای پژوهندگان حقیقت آشکار می‌سازد. عنایت، چنانکه اشاره شد، همان علم الهی است، لیکن علم از حیثیات مختلف آثار متفاوتی دارد: از آن جهت که انکشاف و نمایاندن اشیاست، به علم نامبردار می‌شود و از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و تأثیرگذار است و ماسوی الله را ایجاد می‌کند، عنایت نام گرفته است. از این رو، به هر دو در حوزه اسماء و افعال الهی توجه شده است. در این جا چنانکه در پیشینه بحث بیان شد، عنایت بیشتر با تکیه بر حوزه فاعلیت الهی مطرح است. ابن سینا در کتاب‌های متعدّدش مانند *الهیات*، *شفاء*، *اشارات*، *تعلیقات*، *نجات*، و *مباحثات* از عنایت الهی، چگونگی صدور موجودات، فاعلیت الهی نسبت به آنها، ارتباط دوسویه آفریننده و آفریده سخن گفته است.

فاعل ایجاد

پیش از پرداختن به اصل بحث عنایت بسیار ضروری است به طور روشن با نقش محوری فاعلیت ایجاد در فلسفه سینوی آشنا شویم. عنایت الهی که همان مصدریت و فاعلیت نسبت به ماسواست، با سایر اقسام علل تفاوت بنیادی دارد. پاره‌ای از علل سبب می‌شوند که شیئی تبدیل به شیء یا دو شیء تبدیل به شیء سوم شود، اما فاعلیت ایجاد سبب پدیدار شدن موجودات از کم عدم است.

ابن سینا براساس قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» مهندسی نظام فلسفی اش را بر تمایز ماهیت و وجود بنا نهاد،^۹ لیکن با نگاهی که به وجود دارد و وجود را به ممکن و واجب تقسیم می‌کند، تمایز را به دایره موجودات کشانده است و در این تمایز وجود را علت و تحقق ماهیت را به دلیل انضمام به وجود می‌داند. در کتاب *مباحثات* در

لامبدأ از خدا ارائه داده است قطعاً تصویری رضایت بخش نیست. به عقیده وی خدا در جهان آگاهانه و از روی علم و آگاهی تصرف نمی‌کند. درواقع، ارسطو هنگام بحث درباره خدا احساس می‌کند نسبت دادن هر گونه علایق عملی به او، ممکن است از کمالش بکاهد.

نکته حائز اهمیت این است که افلاطون در چندین جای کلام خود به صراحت فاعلیت خدا را، فاعلیتی از روی علم اراده و آگاهی می‌داند. البته، در نظر او، امور و اشیا از قبل وجود داشته‌اند و خدا، تنها به این امور و اشیا متکثر نظم و ترتیب داده است. درواقع، وی خدا را، «فاعل نظم» می‌داند و نه «فاعل ایجاد»^۷ (ج، ۷، ۳: ۱۸۳۹/ تیمائوس).

با وجود همه اختلافات و تقابلات بین دو نظام فلسفی ارسطویی و افلاطونی، نقطه اشتراک این دو نظام این است که این دو فیلسوف در سیر تفکر فلسفی خویش، به هیچ وجه به یک نحو فاعلیت ایجاد و فاعلی که وجود و هستی به عالم و مافیها بدهد، قائل نیستند.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک ابن سینا

با بررسی‌های به عمل آمده در آثار ابن سینا، می‌توان دریافت که نظر خاص وی در باب فاعلیت همان نظریه محوری و کاربردی «عنایت» است و به حق می‌توان گفت این نظریه جداً به عنوان نظریه کاربردی در عالم اسلام مطرح شد و راهگشای بسیاری از مشکلات گردید.

عنایت الهی

فیلسوفان موحد، به ویژه فیلسوفان اسلامی هیچ گاه ازلی بالذات بودن موجودی، غیر از خداوند را نپذیرفته‌اند. اینان هرگونه کثرتی را در ساحت ربوبی نفی و تکثرات را در دایره مخلوقات می‌دانند، اما چگونگی ارتباط بین وحدت و کثرت، قدیم و حادث جزو دل مشغولی‌ها اصلی آنان بوده است. بر همین اساس، می‌توان ادعا کرد بحث عنایت الهی که عهده‌دار پاسخ گویی به این سؤال‌هاست، جزو دشوارترین مباحث فلسفه و کلام است. در بین مسائل عقلی کمتر مسأله‌ای یافت می‌شود که تا این حد معركة آرا و مورد اختلاف باشد، عنایت الهی که در حقیقت، همان علم الهی

داشته باشد، در حالی که در فاعلیت ایجادیه هیچ شرطی نیست، حتی ازلیات زمانی که سابقه عدم ندارند و دائمی‌اند به او محتاج‌اند (همان: ۲۶۵).

تعریف و حقیقت عنایت

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* پس از اثبات علم الهی در عبارتی کوتاه، عنایت را معنا می‌کند و پس از آنکه به بیان اراده الهی می‌پردازد، دوباره به بحث عنایت برمی‌گردد. قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت، حکایت از این دارد که این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند که با لحاظ‌های مختلف اسامی آن متفاوت می‌شود «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (۲: ۱۱). عنایت ایجاد اشیا به بهترین وجه ممکن از جهت نظام (استحکام و استواری) است. چنانکه پیداست، این تعریف بیان حاصل عنایت است، نه خودعنایت، چون عنایت از سنخ علم الهی است. در کتاب *اشارات* می‌گوید: «فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (۵: ج ۲: ۳۱۸).

عنایت، علم حق تعالی به موجودات و نظام آنهاست و این که تمامی موجودات از احاطه علمی که خداوند به آنها دارد، پدید آمده‌اند. به بیان روشن‌تر، موجودات امکانی و نظام حاکم بر آنها که همان نظام احسن است و همچنین پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آنها همه در دایره علم الهی‌اند و علم عنایی او دارای سه متعلق است: ۱- ماسوی معلوم اویند؛ ۲- نظام و روابط حاکم بر موجودات، خواه فردی و خواه جمعی همه معلوم او هستند؛ ۳- علم دارد به این که آفریده‌های جهان و نظم بین آنها، صادر از خداوند و او علت آنهاست. در واقع، ابن سینا عنایت را علم حق تعالی می‌داند؛ یعنی موجودات پیش از وجود خارجی لاشیء و عدم محض نیستند، بلکه به وجود علمی، صور آنها نزد خداوند موجود است و وجود علمی آنها سبب وجود عینی شده است، بنابراین، اشیا از لاشیء به وجود

ضمن سه فصل نقد و تفسیری بسیار رسا و گویا درباره تمایز ماهیت و وجود در موجودات و عینیت وجود با ماهیت در حق تعالی بیان کرده است و می‌توان گفت او مسأله وجود شناسی را در دو ساحت وجود خداوندی و وجود سایر موجودات که در حقیقت، جهان شناسی را در پی دارد، به تمامیت و کمال نزدیک کرده است (۱: ۲۹۵-۲۸۸).

از نگاه ابن سینا، تمایز ماهیت و وجود، پایه و اساس خداشناسی و جهان شناسی است. هر ممکنی ترکیبی از ماهیت و وجود است و نیازمندی، اصلی غیرقابل تردید در آنهاست: «موصوف به وصف امکان الوجود دو قسم است: یا موصوف، حالت وجود و عدم هر دو را دارد نظیر حادثات یا موصوف فقط حالت وجود دارد، نظیر ازلیات که در حالت وجود مقتضی امکان الوجودند، چون ازلیات آن دسته از ممکناتی هستند که در ازل آفریده شده‌اند و هیچ سابقه عدم ندارند که در حالت عدم مقتضی امکان باشند» (همان: ۲۹۱). بنابراین، ازلیات هرچند ازلی‌اند، بی نیاز از علت ایجادیه نیستند.

اشکال بنیادین ارسطو نادیده انگاشتن رابطه علی و معلولی به معنای علیت ایجادیه در جواهر سه گانه نخستین است، درحالی که ابن سینا نظام فلسفی‌اش را بر اساس همین رابطه علی و معلولی و نقش بی بدیل فاعلیت ایجادیه در جهان آفرینش بنا نهاده است:

«الآن الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفيدة مثل الباري للعالم» فاعل در اصطلاح فیلسوفان الهی معطی وجود است، همانند خالقیت خداوند نسبت به مخلوقات و فاعل در عرف طبیعیون معطی حرکت است «و الفاعل يفيد شيئاً آخر وجودا ليس للاخر عن ذاته» (همان: ۲۹۵). علت فاعلی به معلول، یعنی چیزی که از حیث ذات وجود ندارد، وجود اعطا می‌کند و اگر چیزی (ماده و صورت) ذاتاً وجود دارد، علت فاعلی درباره آنها معنا ندارد.

عامه مردم چیزی را فاعل می‌شمارند که پیش از فاعلیت، فاعل نباشد و آنچه می‌خواهد موجود شود، باید سابقه عدم

نیامده‌اند، بلکه از شیء، یعنی صور علمیه ایجاد شده‌اند. شایان ذکر است که این بیان ابن سینا خود سرآغازی است برای طرح یک سری اشکالات که ما در مقاله حاضر به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. چگونه موجود عالی به موجودات مادون نظر می‌کند؟
۲. آیا عنایت الهی به معنای موجب بودن خداوند نیست؟

چگونه موجود عالی به موجودات مادون نظر می‌کند؟

ارتباط موجود بلندمرتبه‌ای که هیچ موجودی در رتبه او نیست، با موجوداتی که همه نیازمند به اویند، چگونه است؟ در هر فعلی غایتی برای فعل و غایتی برای فاعل آن است. در افعال خداوند افزون بر این که هر فعلی برای خودش غایتی دارد، متعلق غرض ذات باری تعالی نیز هست، اما موجود مادون غرض او نیست، بلکه چنانکه ابن سینا تصریح می‌کند، غرض خود ذات است: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له و أنه يعشق ذاته» (۲: ۱۱). توضیح مطلب این که، ذات خداوند مقتضی و علت تامه پیدایش اشیاست و خداوند به ذات خودش ابتهاج دارد. مخلوقات هم که آثار اویند به تبع ذات مورد ابتهاج ذات هستند، زیرا هر موجودی اگر به خودش علم دارد، به آثار و لوازم برخاسته از خودش نیز عالم است. او ما را آفرید، چون عنایت ازلی اش مقتضی و علت آن است و غرض از آفرینش، خود ذات است، نه چیز دیگر.

اما پاسخ به این سؤال که آیا علم عنایی واجب تعالی به معنای موجب بودن خدا نیست؟ یعنی علم عنایی منشأ و علت تامه موجودات است و این علم ازلی و عین ذات است؛ یعنی موجودات از ازل به وجود علمی موجود بوده‌اند، بنابراین، وجود عینی موجودات اجتناب ناپذیر و خداوند در ایجاد آنها فاعل موجب است. همچنین، واجب الوجود موجب نیست، چون فاعل مختار است و کسی او را در افعالش، مجبور به کاری نمی‌کند و بنابراین فوق او قدرتی نیست تا موجبیت او لازم آید.

برای پاسخ به این اشکال یادآوری می‌شود که براساس تعریف ابن سینا از عنایت، عنایت دارای سه متعلق است: ۱- واجب الوجود به کل عالم، عالم است؛ ۲- چون واجب است، لازم است که به موجودات عالم باشد؛ ۳- به خاطر واجب بودنش لازم است که به موجودات احاطه علمی داشته باشد. ابن سینا با آوردن قید سوم (-...و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطه به- می‌فهماند خداوند افزون بر آن دو علم، علم سومی هم دارد که صدور موجودات از خداوند واجب و از احاطه علمی است که او به آنها دارد). درصدد بیان این نکته اساسی است که صدور فیض از او، هرچند دائمی است، او فاعل موجب نیست، زیرا او کل موجودات را می‌داند، نظام حاکم بر آنها را می‌شناسد و می‌داند که این کل با نظام حاکم بر آنها صدورشان از او واجب است؛ یعنی همه چیز با علم فعلی کمالی که مبدئیت و مصدریت برای اشیا دارد، از او صادر می‌شود.

به طور کلی، با جمع بندی دیدگاه ابن سینا می‌توان به این نتیجه دست یافت که وی با تأکید بر تمایز ماهیت و وجود و بیان ساحت واجب تعالی و جایگاه ممکنات، فاعلیت ایجاد را مدخل فلسفه وجودی خود می‌شمارد و خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند؛ یعنی به همه موجودات پیش از پیدایش آنها از طریق صور علمیه علم دارد و وجود علمی موجودات نزد او منشأ و علت تامه وجودات عینی در خارج است.

بر این اساس، خداوند علت نخستین است؛ یعنی علتی است هستی بخش به همه آنچه غیر از اوست و در رتبه‌ای متأخر از اوست. به تعبیر خود ابن سینا: «ان كانت علة اولی فهی علة لكل وجود و لعله حقیقه كل وجود فی الوجود»؛ یعنی اگر علت نخستینی در کار باشد، پس او علت هر موجودی و علت علت حقیقت هر وجودی است. طبق تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی، شارح بزرگ اشارات، مراد از علت علت حقیقت هر موجودی، این است که علت نخستین علت وجودی ماده و صورت شیء نیز هست؛ همین جاست که بین علت نخستین یا واجب الوجود در فلسفه

سینیوی و عقل اول ارسطویی و مثال خیر اعلی افلاطونی، تفاوت بنیادینی وجود دارد (۴: ۲۰۵).

نتیجه

نتایج مطلوب زیر با تحلیل و تطبیقی که در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینیوی در باب فاعلیت و عنایت داشتیم، حاصل گردید:

۱- در فلسفه سینیوی نظام عالم هرمی شکل است؛ یعنی اولاً نظامی است متشکل از سلسله مراتب طولی و ثانیاً هر چه از پایین یا قاعده هرم به بالا یا رأس هرم نزدیکتر شویم، کثرت کمتر و وحدت بیشتر می‌شود و برعکس. با توجه به عدم روابط طولی (علیت ایجادی) بین مثل افلاطونی با یکدیگر و هم چنین عالم مثل و عالم ماده و نیز بین عقول ارسطویی و اشیای جهان مادی، نمی‌توان ساختار عالم را از نظر افلاطون و ارسطو، به صورت هرمی ترسیم کرد.

۲- افلاطون عالم ماده را «ظل» عالم مثال می‌داند- «ظل» در فلسفه افلاطون کلید واژه است- اما باید توجه کرد این ظلی که اینجا مطرح است، به معنایی که ابن سینا آن را به کار می‌برد و می‌گوید عالم ماده از روی «عنایت» و اراده عالم مجرد خلق شده، نیست در حالی که در نظام سینیوی عقول و کل عالم هستی رابطه طولی با یکدیگر دارند؛ گرچه باید توجه داشت که در فلسفه افلاطون رابطه بین عالم ماده و مثال خیر اعلی و مثال صانع یک رابطه طولی است، ولی رابطه بین صانع با سایر مثل و نیز رابطه مثال خیر اعلی با سایر مثل به کلی مبهم است.

۳- در عالم مثال افلاطون، مثال خیر اعلی از مثال صانع جداست و وی هر یک را جدا از دیگری لحاظ کرده است. این درحالی است که واجب الوجود در نظام سینیوی در عین آنکه کمال و خیر مطلق است در عین حال هم آفریننده و خالق نیز هست.

۴- تفاوت بین نظام ارسطویی و نظام سینیوی تفاوت در روش شناختی است؛ روش ارسطو طبیعت شناسی و روش ابن سینا وجود شناسی است. به عبارت دیگر، روش ارسطو طبیعی و روش ابن سینا وجودی و الهی است.

۵- ارسطو قائل به عقل اول است؛ ابن سینا هم قائل به علت نخستین (تشابه). این در حالی است که منظور ابن سینا از علت نخستین، علت مطلقه و علت اولی است. وقتی چیزی علت اولی شد؛ یعنی مبدأ وجود است برای همه معالیل مادون خود.

ابن سینا قائل است به این که خدا همه چیز را خلق کرد، در حالی که ارسطو معتقد است عقل اول خالق هستی و حتی خالق عقل دوم نیست، تنها کار عقل اول، حرکت دادن افلاک است و نه وجود و هستی دادن به آنها.

۶- مثل افلاطونی دایره مدار انواع طبیعی‌اند و اما عقول ارسطویی دایره مدار افلاک هستند؛ به عبارتی دیگر مثل افلاطونی به افراد طبیعی و عقول ارسطویی به افلاک تعلق می‌گیرند.

۷- نقطه اشتراک نظام فاعلی در نظر افلاطون و ارسطو را می‌توان قائل نشدن هر دو فیلسوف به یک نظام و فاعلیت ایجابی ذکر کرد. این در حالی است که افلاطون از ارسطو به دلیل مطرح کردن بحث مشیت، اراده و عنایت در چند مورد در تیمائوس برای آفریدگار، در این مورد از وی متمایز می‌گردد. وجه اشتراک افلاطون با ابن سینا را می‌توان در قائل بودن هر دو، به نظام عنایی و وجه افتراق آن دو را می‌توان در عدم قائل شدن افلاطون به آفریدگاری که به عالم، وجود و هستی دهد، ذکر کرد. در حالی که شیخ الرئیس، علاوه بر مطرح کردن فاعلیت بالعنایه برای واجب الوجود، فاعلیت او را فاعلیتی ایجادی (فاعلیتی که نه تنها علم و اراده به مادون دارد، بلکه وجود و هستی را هم او به مادون می‌دهد) ذکر کرده است.

۸- ارسطو قائل به فاعلیت ناآگاهانه عقل اول شد. این در حالی است که ابن سینا قائل به فاعلیت آگاهانه و هدفمند واجب الوجود گردید.

۹- متافیزیک ارسطو به محرک نامتحرک و متافیزیک افلاطون به نظریه مثل که مهمترین مثال آن مثال خیر اعلی است، می‌انجامد: این در حالی است که متافیزیک ابن سینا به مسأله واجب الوجود که مبدأ هستی و وجود است، منتهی می‌شود.

پی نوشت‌ها

۱- رک: افلاطون، دوره آثار، جمهوری، پارمنیدس، فیدون، تیمائوس، منون، هیپاس بزرگ و سوفسطائی.

۲- Demiurge

3-(۱۸۰۷-۸۶)

۴- رک: لامبدأ به بعد.

۵- به معنای تحقق یا فعلیت.

۶-(۲۱،۲-۱۶۱)

۷- برای توضیح بیشتر رک ۷، ۱۸۳۹، و ۱۸۹۶ و ۱۹۵۰ / تیمائوس و نامه شماره ۲.

۸- حکیم سبزواری آراء، درباره علم الهی را ده قول می‌داند (۹: ۲۷).

۹- البته باید توجه داشت که این تمایز بین وجود و ماهیت از ابتکارات ابن سیناست که در فیلسوفان ماقبل او یافت نمی‌شود و این تمایز مهم بود که او را به فاعلیت ایجاد می‌کشاند (برای آگاهی بیشتر رک. ۹: ۲۷).

منابع

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق از، محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.

۲- _____ . (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۳- _____ . (۱۳۶۴). *النجاة*، چاپخانه خورشید.

۴- _____ . (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبيهات*، شرح و ترجمه خواجه نصیر الدین طوسی و محاکمات قطب الدین رازی، بی جا: نشر کتاب.

۵- _____ . (۱۳۷۹). *الاشارات و التنبيهات*، شرح محقق طوسی، ج ۲ و ۳، چاپخانه آرمان.

۶- ارسطو. (۱۳۸۵). *مابعدالطبیعه (لامبدأ)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات حکمت.

۷- افلاطون. (بی تا). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۸- امیل بریه. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۹- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۸). *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، مقدمه مهدی محقق، تهران: انتشارات تهران.

۱۰- برن، ژان. (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشائی*، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۱- دیوید راس. (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

۱۲- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۱). *اسرارالحکم*، با مقدمه توشی هیکو ایزوتسو، به کوشش ح ی م فرزاد، انتشارات مولی.

۱۳- شهابی، محمود. (۱۳۶۰). *رهبر خرد*، چاپخانه حیدری، چاپ پنجم.

۱۴- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲). *بداية الحکمة*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هیجدهم.

۱۵- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش.

۱۶- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

۱۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ هفتم.

18-Barnes. Jounathan. (n.d). Aristotle, oxford university press, london.

19-Pass, Nickolas. (1968). plato & the republic, London.

20- Plato. (1996). The dialogues of plato, translated by Benjamin, jowelt, Oxford university press.

21-Ross, david. (1949). Aristotle, data press, London.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۵۰-۴۱

صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدر المتالهین

سعید رحیمیان* زهرا اسکندری**

چکیده

یکی از مهمترین مسائل فلسفی برای همه مکاتب، از جمله مکاتبی که قائل به مبدئی الهی و واحد برای عالم هستند، تبیین کیفیت پیدایش عالم و چگونگی صادر شدن کثرات از واحد است. در این میان، فلاسفه مسلمان با توجه به اصل توحید، همچنین لزوم سنخیت میان علت و معلول و بر اساس قاعده الواحد به بحث درباره صادر اول پرداخته‌اند. صدرالمتالهین یکی از فلاسفه مسلمان است که برای نخستین بار صادر اول را وجود می‌داند. در میان فلاسفه غرب نیز برای نوافلاطونیان دغدغه اصلی، چگونگی کثیر شدن واحد است. پروکلس (برقلس - بروقلس. ۴۱۰-۴۸۵م) یکی از مهمترین نوافلاطونیانی است که در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیسته است. وی که مهمترین شخصیت نوافلاطونی پس از فلوطین است، سالیان دراز ریاست حوزه آتن را بر عهده داشته است. پروکلس نخستین نوافلاطونی است که مشخصاً صادر اول را وجود می‌داند. این نوشتار مقایسه‌ای است میان دیدگاه ملاصدرا و پروکلس در باب صادر اول.

واژه‌های کلیدی

صادر اول، پروکلس، وجود منبسط، وجود رابط.

مقدمه

این نوشتار مقایسه‌ای است در باب دیدگاه پروکلس و صدرالمتالهین درباره صادر اول. پروکلس (ابرقلس - بروکلس. ۴۱۰-۴۸۵م) نوافلاطونی است که در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیسته است. وی که در قسطنطنیه متولد شد، سالیان دراز ریاست حوزه آتن را بر عهده داشت و اگر چه بسیاری از آثار او از میان رفته است، با این همه، شروح و تفاسیر او بر آثار افلاطون، همچون: تیمائوس، جمهوری، پارمنیدس، الکیپیدس اول و کراتولوس را در دست داریم. به علاوه، آثار وی از جمله اصول الهیات، درباره الهیات افلاطون و درباره شک و تردید در مورد مشیت و عنایت الهی، درباره قضا و قدر، درباره آنچه در ما هست و درباره ماهیت شر بر جای مانده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج: ۱، ۵۴۹). وی از جمله کسانی است که پس از یامبلیخوس و به پیروی از او تدوین، نظم دادن، بسط و تشریح نظام و جهان بینی نو افلاطونی همت گماشت (مور، ۱۳۷۶: ۵۳)؛ اما خود نیز دارای ابتکاراتی در این راه بوده است. وی به شدت به افزایش دادن واسطه‌ها علاقه مند بود. یکی از امتیازهای پروکلس نسبت به اسلاف نوافلاطونی‌اش در این است که وی قائل به مرتبه‌ای به نام وجود است که ما بین عقل و مبدأ نخستین قرار دارد. در واقع، وی اولین نوافلاطونی است که صادر اول از مبدأ نخستین یا خیر محض را وجود می‌داند. در میان فلاسفه اسلامی، حکمای پیش از ملاصدرا همگی عقل اول را به عنوان صادر اول معرفی می‌کنند. آنان سلسله عقول را به دو دسته عقول طولیه و عرضیه تقسیم می‌کنند و صادر اول را اولین عقل از سلسله عقول طولیه می‌دانند؛ اما حکمت متعالیه صدرالمتالهین با عنایت به مسلک عرفا در این مورد و نیز با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب وجودی، وجود منبسط را به عنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی کرده است.

مقدمات بحث

بحث صادر اول در نظام فلسفی قابل طرح است که:

۱. قائل به مبدئی واحد برای عالم هستی باشد.

۲. بتوان تمام کثرات را به اصل واحدی بازگرداند؛ به طوری که اصل و مبدأ همه کثرات همان اصل واحد باشد. بنابراین، پیش از بحث از صادر اول باید مشخص شود اولاً ملاصدرا قائل به مبدأ واحدی برای عالم بوده است. ثانیاً تمام کثرات موجود در عالم را با آن مبدأ واحد تبیین می‌کند.

ا. واجب الوجود واحد است:

مقصود از توحید در بخش خداشناسی فلسفه، نفی مطلق کثرت از واجب بالذات است؛ چه کثرت درونی که ناشی از ترکیب است و چه کثرت بیرونی که ناشی از مثل و مانند داشتن و به اصطلاح ناشی از وجود شریک است. در فلسفه، نفی ترکیب را با عنوان بساطت ذات و نفی شریک را با عنوان توحید ذات مطرح می‌کنند.

الف) بساطت ذات:

در فلسفه ملاصدرا، ماهیت نداشتن واجب اساس بساطت ذات است، زیرا نفی ترکیب از وجود و ماهیت موجب نفی انواع ترکیب، از جمله ترکیب از ماده و صورت خارجی، ترکیب از ماده و صورت ذهنی، ترکیب از جنس و فصل و ترکیب از جوهر و عرض می‌شود. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* درباره نفی ماهیت از ذات واجب می‌نویسد: «واجب الوجود ماهیت ندارد، زیرا او وجود صرف و اِنْتِیْت محضی است که سایر اِنْتِیَات و وجودات از آن منبع ازلی منبعث شده‌اند» (مصلح، ۱۳۸۹: ۵۸).

ب) توحید ذات:

مراد از شریک، فرد و مصداق دیگر مفهوم است. بنابراین، اگر مفهومی تنها یک مصداق داشته باشد، این مصداق یگانه و بی شریک است. در بحث توحید ذات، مقصود نفی شریک از خداوند در خصوص مفهوم واجب بالذات است. بنابراین، توحید بالذات به معنای آن است که واقعیتی که مصداق مفهوم واجب بالذات است، یگانه مصداق آن است؛ چنانکه ملاصدرا در اسفار می‌نویسد: «توحید او به این معناست که در وجوب وجود شریکی ندارد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۵۷). ملاصدرا برای اثبات توحید در ذات، براهین متعددی در کتب خویش ذکر می‌کند. یکی از مهمترین این براهین، برهان بر اساس

ممکنات و معلولات با کثرتی که دارند در عرض هم از واجب بالذات صادر شده باشند، بلکه آنها در طول یکدیگر به صورت سلسله علی و معلولی از واجب صادر شده‌اند؛ به طوری که حلقه نخست سلسله بی‌واسطه از واجب صادر می‌شود و به آن صادر اول می‌گویند. حکمای پیش از ملاصدرا، صادر اول را نخستین عقل از سلسله عقول طولیه می‌دانستند. چنان که ملاصدرا به این امر در اسفار اشاره دارد: «حکما بنا بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، صادر اول را عقل اول می‌دانند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲). دلیل حکما برای این که صادر اول را عقل دانسته‌اند، این است که نسبت به دیگر ممکنات، از جمله نفس، عالم مثال و طبیعت از بساطت، تجرد و فعلیت بیشتری در کمالات بهرمنند است و از این رو، از سایر موجودات به اوصاف حق تعالی و بساطت و لانهایی او نزدیکتر است (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۰۰). پشتوانه قاعده الواحد اصل سنخیت بین علت و معلول است.

دیدگاه ملاصدرا درباره صادر اول

ملاصدرا در باب صادر اول دو دیدگاه مطرح می‌کند: وی در برخی از کتب خود، به پیروی از مشی حکمای پیش از خود عقل اول را به عنوان نخستین صادر از واجب بالذات معرفی می‌کند. چنانکه در *شواهد الربوبیه* می‌نویسد: «آنچه نخستین بار از ناحیه واجب الوجود موجود می‌گردد، باید عقل باشد، زیرا قبل از این گفته شد که واجب الوجود، واحد حقیقی است؛ پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنابراین، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود» (مصلح، ۱۳۸۹: ۲۱۹). این در حالی است که در برخی از آثار خود وجود منبسط را صادر اول می‌داند؛ چنانکه در *اسفار* می‌نویسد: «اولین چیزی که از واجب الوجود صادر گردیده، وجود منبسط است و این صدور بر اساس قانون علیت نیست، زیرا بر طبق قانون علیت باید علت و معول با هم مباین باشند» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۱).

وی در کتاب *شواهد الربوبیه* نیز در این باره می‌نویسد: «وجود منبسط جلوه اولیه ذات واجب الوجود است. شمول و

صرف الوجود دانستن واجب است. ملاصدرا تعریف صرف الوجود را از قول شیخ اشراق این گونه نقل می‌کند: «و این معنی اشاره دارد به قول صاحب *تلویحات* که می‌گوید: فرض ثانی برای صرف الوجود محال است، زیرا اگر به آن ثانی نظر کنی، می‌دانی که آن همان اولی است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳۵). نکته دیگری که در اینجا شایان ذکر است، آن است که منظور ملاصدرا از وحدت وحدت عددی نیست. زیرا در وحدت، عددی فرض وجود شریک محال نیست؛ اگرچه در واقع شریک ندارد بلکه منظور وحدت حقه است که تصور شریک نیز در آن محال است.

چگونگی کثیر شدن واحد

چنانکه بیان شد، ملاصدرا قائل به مبدأ واحدی برای عالم است. نکته دوم آن است که وی از طریق مطرح کردن نظریه فیض معتقد است که تمام کثرات ناشی از امر واحدی هستند. در حکمت *متعالیه* بحث فیض نقش پر رنگ‌تری نسبت به نظام‌های فلسفی پیشین دارد، زیرا بر طبق دیدگاه صدرا تنها یک وجود هست و ماسوای او هر چه هست، فیوضات و تجلیات اوست. آموزه فیض در حکمت *متعالیه* مبتنی بر بینشی عمیقاً وجودی است که متکی بر درکی از وجود مطلق؛ یعنی وجود به ما هو وجود به عنوان حقیقت وجود هست، که سایر تعینات وجودی از آن متشکی می‌شوند (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

می‌توان خصوصیات فیض و افاضه را از دید صدر المتالهین اجمالاً چنین فهرست کرد:

۱. عمومیت فیض حق و گسترش آن در همه عالم و عدم انحصار فیضان نسبت به معلول اول؛
۲. بین مراتب هستی و فیض اتصال و ترتب رتبی و وجودی برقرار است و طفره و انفصالی در آن نیست؛
۳. فیض حق دائمی ست (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۲۲).

۲. قاعده الواحد

بیان شد که واجب بالذات هم بسیط محض و هم یگانه محض است. فلاسفه با توجه به این ویژگی و به موجب قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، معتقدند که محال است

انبساط او مانند شمول، انبساط و عمومیت کلیات طبیعی نظیر انسان و حیوان نیست. همچنین، تعیین و خصوصیت عارض بر وی بر سبیل تعیین و خصوصیت اشخاص و افراد مندرج در تحت طبایع نوعیه و یا جنسیه نیست، بلکه بر نهجی است که عرفا می‌دانند و آن را «نفس رحمانی» نام نهاده‌اند و اوست صادر اول از علت اولی و اوست اصل عالم و مایه حیات عالم و اوست نور خدا که ساری در جمیع آسمانها و زمین است که در هر موجودی بر حسب ظرفیت وجود او تجلی نموده است. و این وجود عام و وسیع ساری در کلیه موجودات، نه آن وجود انتزاعی و مفهوم عام ذهنی متزع از کلیه موجودات است به نام وجود اثباتی که مانند سایر مفاهیم کلیه ذهنیه و منعکس در ذهن است و برای او نیز وجود خاصی است در ذهن که بدان وجود خاص، محدود و مقید می‌شود» (مصلح، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

تحلیل بحث

برای یافتن نظر نهایی ملاصدرا توجه به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. مراحل مختلف حیات علمی ملاصدرا

کسانی که درباب حیات علمی صدرالمتألهین تحقیق می‌کنند، وی را دارای سه مرحله از حیات علمی می‌دانند:

الف) نخست مرحله‌ای که به تبعیت از استاد خویش، میرداماد بر مشی اصالت ماهیت بوده است.

ب) دومین مرحله گذر از اصالت ماهیت و قائل شدن به اصالت وجود است. علامه جوادی آملی معتقد است رسیدن ملاصدرا به مرحله دوم، نتیجه انس وی با کتب عرفا و به خصوص ابن عربی است، زیرا اساس عرفان اصالت هستی است و انس با کتاب‌های عرفا زمینه مناسبی برای تحول صدرالمتألهین از اصالت ماهیت به اصالت وجود شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱).

ملاصدرا در پرتوی اصالت وجود، قائل به نوعی تشکیک وجودی در میان موجودات شد که براین اساس تفاوت موجودات قائل به شدت و ضعف مرتبه وجودی آنهاست.

ج) مرحله نهایی حیات علمی ملاصدرا، گذر از اصالت وجود به وحدت شخصی وجود است که در این مرحله تشکیک در

ظهور جای خود را به تشکیک در وجود می‌دهد. نقطه رجعت ملاصدرا از مرحله دوم به مرحله سوم، بحث از وجود رابط معلول است. بنابراین، معرفی عقل اول به عنوان صادر نخستین از سوی ملاصدرا را می‌توان مربوط به مرحله دوم حیات علمی وی و معرفی وجود منبسط به عنوان صادر اول را می‌توان به مرحله سوم حیات علمی وی نسبت داد.

۲. وجود رابط و جایگزین شدن **تشان** به جای علیت و جعل

ملاصدرا با عمق بخشیدن به بحث علیت، معلول را در واقع نه وجودی مستقل در کنار علت می‌داند و نه وجودی که به علت محتاج است، بلکه معلول را عین فقر و احتیاج و عین ربط به علت می‌داند. به عنوان اشاره‌ای گذرا می‌توان بیان کرد که وجود رابطی دارای دو اطلاق است: ۱. وجود رابطی که در مقابل وجود فی نفسه قرار دارد؛ وجود رابطی در این معنا وجود فی غیره‌ای است که بین موضوع و محمول قضایا قرار دارد و از آن به عنوان معنای حرفی یاد می‌شود.

۲. دومین معنا از وجود رابطی وجود ناعتی است که برخلاف معنای اول وجود فی غیره نیست، بلکه وجود فی نفسه و لکن لغیره است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۲۱).

منظور صدرالمتألهین از رابط بودن معلول معنای نخست است. بنابراین، بر اساس نظریه وجود رابط، علت دیگر موجودی مستقل که مغایر با اوست را ایجاد نمی‌کند، بلکه معلول وجود رابطی است که شانی از شئونات علت به حساب می‌آید؛ چنانکه ملاصدرا در این باره در اسفار می‌نویسد: «ما در ابتدا علت و معلول را موجود می‌دانستیم، اما در آخر امر بر حسب سلوک عرفانی بیان می‌کنیم که علت امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات او می‌باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۰-۳۰۱).

۳. وجود رابط و جایگزین شدن وحدت شخصی به جای

تشکیک در وجود

بنابر نظر ملاصدرا، تمایز وجودات ممکن به تشکیک است که بر اساس آن مابه الامتیاز و مابه الاشتراک هر دو وجود است؛ به طوری که حقایق وجودی سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند که از سویی به واجب بالذات منتهی می‌شود و از سوی دیگر، به

کثیر است و با حادث، حادث است؛ با قدیم، قدیم است؛ با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۸).

از نظر ملاصدرا، وجود منبسط نه خودش از سنخ ماهیت است تا عین ماهیت باشد، و گرنه مستلزم اصالت ماهیت است؛ و نه دارای ماهیت است به این معنا که مصداق مفهوم ماهوی باشد، به طوری که ماهیت مذکور به اعتبار صدق بر آن موجود باشد، زیرا امر مذکور در شدیدترین و کامل‌ترین حالت خود، ماهیتی دارد و در حالی که شدت و کمال کمتری دارد، ماهیتی دیگری دارد. پس خودش صرف نظر از میزان شدت و ضعفی که پیدا می‌کند، ماهیت خاصی ندارد. بنابراین، در مرتبه عقل، عقل است و همو خودش در مرتبه انسان، انسان است و باز خودش در مرتبه درخت، درخت است. کلام ملاصدرا در مشاعر در این باره چنین است: «وجود منبسط وجودی است که وجود و شمولش، مانند طبایع کلیه و ماهیات عقلیه نیست، بلکه به صورتی است که عرفا آن را می‌شناسند و آن را نفس رحمانی می‌خوانند. او صادر اول است و او را «حق مخلوق به» نامیده‌اند و او اصل وجود عالم و نور جاری در آسمان و زمین است و او کل اشیاء است؛ به این صورت که با عقل، عقل است و با نفس، نفس است و با جسم، جسم است و با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱).

بنابراین، وجود منبسط دارای سه ویژگی مهم است، که آن را واجد چنان تناسبی در ربط مستقیم با حق نموده است:

۱. عموم و سعه وجودی (نه سعه مفهومی) که باعث احاطه این وجود نسبت به دیگر مظاهر می‌گردد.
۲. فقدان حد و تعیین خاص، از این روست که با هر موجودی به حد همان موجود ظاهر می‌شود.
۳. موصوف بودن به ویژگی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت (به جهت وحدت حقه ظلیه‌اش) (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

تفاوت وجود منبسط و عقل اول

از تفاوت‌های عقل اول و وجود منبسط می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

هیولای اولی منتهی می‌شود. در این میان، سایر حقایق وجودی جایی دارند که واقعیاتی خارجی‌اند. اما ملاصدرا در سایه نظریه وجود رابط و با توجه به جایگزینی نشان به جای علیت، کل سلسله موجودات را شان و تجلی وجود واجب می‌داند که تنها وجود مستقل موجود است. در این تلقی نیز تفاوت موجودات به تشکیک است اما نه تشکیک در وجود بلکه تشکیک در شئون و تجلیات.

تعریف وجود منبسط و بیان ویژگی‌های آن

ملاصدرا بر اساس نظریه وجود رابط، با جایگزین کردن نشان به جای علیت و وحدت شخصی وجود به جای تشکیک در وجود، بیان می‌کند که صادر اول تنها می‌تواند وجود منبسط باشد که تجلی حق است، نه وجودی مستقل از او. و در نهایت چیزی جز خود حق نیست، اما نه در اطلاق اولی آن، بلکه اولین صورتی است که حق در آن آغاز به تجلی می‌کند.

حکما و عرفا وجود منبسط آن را چنین توصیف کرده‌اند:

۱. ذاتا واحد است، اما وحدت آن عددی نیست که با کثرت سازگار نباشد، بلکه وحدتی است سازگار با کثرت همانند وحدت تشکیکی.
۲. کثیر است، اما نه کثرتی عرضی که با الحاق امور خارجی به آن حاصل شده باشد، بلکه کثرتی ذاتی. پس هم وحدت ذاتی آن است، هم کثرت.

۳. هیچ ماهیتی ندارد؛ نه عقل است، نه انسان است، نه درخت است و نه هیچ چیز دیگری. همچنین نه حادث است، نه قدیم، نه متقدم است، نه متاخر و هکذا و در عین حال، در درون خود همه ماهیات و خصوصیات همه اشیاء را داراست؛ به طوری که با عقل؛ عقل است. با انسان؛ انسان. با درخت، درخت؛ با جسم، جسم؛ با حادث، حادث؛ با قدیم، قدیم؛ با متقدم، متقدم و با متاخر متاخر. از همین رو، آن را منبسط می‌گویند، چنانکه در اسفار آمده است: «وجود منبسط مطلق چیزی است که عمومیت او بر سبیل کلیت نیست و وحدت آن وحدت عددی نیست و منحصر در حد معینی نمی‌باشد، از قبیل قدم و حدوث، تقدم یا تاخر، جوهر یا عرض، مجرد یا مادی، بلکه او متعین به جمیع تعینات است. او در عین وحدت

گروهی از جمله برخی عرفا بر حکما اشکال گرفته‌اند که به موجب قاعده الواحد، از واجب الوجودی که واحد من جمیع وجوه است، نمی‌تواند معلولی مانند عقل اول صادر گردد، که به موجب داشتن دو جهت متفاوت، واسطه صدور سایر موجودات گردد، زیرا موجب مرکب بودن واجب می‌شود؛ چنانکه ابن عربی در این باره می‌نویسد: «نمی‌دانم چه کسی در جهان جاهل‌تر از آن است که می‌گوید از واحد جز یکی صادر نمی‌شود با این که صاحب این قول خود به علیت و معقول بودن این امر که اگر چیزی علت چیز دیگری باشد، غیر از تعقل شیئی آن دو چیز می‌باشد، معترف است. به علاوه که خود نسبت‌ها از جمله جهات می‌باشند (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

چنانکه پیش از این بیان شد، ملاصدرا از طرفی با عمق بخشیدن به بحث علّیت و مطرح کردن وجود رابط معلول به عنوان شانی از شئون واجب، و از طرف دیگر با عنوان کردن وجود منبسط به عنوان صادر اول، اشکال را حل کرده‌اند، زیرا وجود منبسط به دلیل سعه وجودی جامع جمیع موجودات است. بنابراین، از واجب الوجود تنها یک چیز صادر گردیده است که آن موجود به دلیل سعه وجودی جامع جمیع موجودات است. بنابراین، بر اساس دیدگاه ملاصدرا جدایی و مفارقت حق با اشیاء به این نحو نیست که حد و مرزی آنها را از هم جدا کند، بلکه به کمال و نقص و قدرت و ضعف است. پس تمایزش از غیر تمایز تقابلی نیست، بلکه تمایز احاطی و شمولی است و غیر به معنای مقابل، عدم محض و لاشیء صرف است. به عبارت دیگر، وجودات با همه تكثر و تمایزی که دارند مراتب تعینات حق اول و ظهورات اویند و شئون ذات او هستند (اکبریان، ۱۳۸۴: ۱۹).

صادر اول از دیدگاه پروکلس

ریشه‌های تاریخی تفکر پروکلس

همان گونه که در مقدمه بیان شد، پروکلس از مهمترین نوافلاطونیان پس از فلوطین است. وی به سبب چند شاخصه مهم حائز اهمیت است. یکی از این مشخصه‌ها معرفی وجود به عنوان صادر اول است. وی که به بسط عوالم هستی علاقه

۱. وجود منبسط مظهر اول است و به عبارتی دقیق‌تر، ظهور اول است، نه معلول اول، در حالی که حکما عقل اول را راس سلسله علّی و معلولی پس از واجب تعالی می‌دانند.

۲. حکما می‌گویند ابتدا عقل اول بلاواسطه صادر می‌شود، سپس نوبت به عقول دیگر می‌رسد، تا به جهان طبیعت برسیم، در حالی که از دیدگاه ملاصدرا آنچه اولاً و در ضمن در آخر صادر می‌گردد، وجود منبسط است که واحد به وحدت حقّه ظلیّه است.

۳. نحوه هستی وجود منبسط، وجود رابط به تعبیر حکمت متعالیه است، در حالی که عقل اول دارای وجودی مستقل از دیدگاه حکماست.

امتیاز وجود منبسط نسبت به عقل اول

مطرح کردن وجود منبسط به عنوان صادر اول از جانب ملاصدرا از چند جهت دارای اهمیت است:

۱. قاعده بسیط الحقیقه

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یکی از قواعد مهم فلسفی است، که در جهان اسلام نخستین بار از سوی صدرالمتهالین مطرح گردید. برخی اصل این قاعده را به صاحب اثولوجیا برمی‌گردانند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۳). ملاصدرا با طرح این قاعده مسائل بسیاری، از جمله: مسأله هیولای اولی که در عین بساطت و قوت محض قابل تمام صور است و مورد تمام حوادث و تعاقب عوارض و صور است، همچنین بحث علم خداوند به اشیاء را قبل از خلق پاسخ داد. همچنین، به مدد همین قاعده بود که وی توانست مسأله وحدت وجود را استدلالی کند. ملاصدرا این قاعده را از اسرار اعظم الهی می‌داند که اکثر علما نسبت به آن در غفلت به سر می‌برند، مگر افرادی که مشمول رحمت خاص خداوند قرار گیرند (شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۳). با صادر اول دانستن وجود منبسط این قاعده در وجود منبسط جاری است، زیرا وجود منبسط از نظر ملاصدرا تجلی حق و شانی از شئون اوست که به مقتضای قاعده بسیط الحقیقه در عین بساطت، مشتمل بر تمام حقایق وجودیه است؛ چنانکه اشاره شد.

۲. حل مشکل قاعده الواحد

نظرگاه فلوطین پس از او در سایر افلاطونیان بازتاب فراوان به جا نهاده است و پس از وی سایر نوافلاطونیان به بحث از عوالم هستی پرداختند. در این میان، پروکلس فیلسوفی بود که قائل به مرتبی به نام وجود شد، که میان عقل و مبدأ نخستین قرار دارد و آن را به عنوان صادر اول معرفی کرد. پیش از او سایر نوافلاطونیان عقل را به عنوان صادر اول معرفی می کردند.

ویژگی‌های صادر اول از دیدگاه پروکلس

پروکلس در توصیف «وجود»ی که آن را به عنوان صادر اول معرفی می کند، چند ویژگی مهم را بیان می کند:

۱. جایگاه صادر اول

در دستگاه فلسفی پروکلس، پس از مبدأ نخستین که پروکلس آن را واحد می خواند، عوالم هستی به ترتیب طولی وجود، عقل، نفس و طبیعت قرار دارند. بنابراین، وجود به عنوان صادر اول از نظر وی میان مبدأ نخستین و عقل قرار دارد. وی در کتاب *الخیر المحض* در این باره می نویسد: «وجود خلق شده (المبتدعه الانیه) وجودی است که پیش از آن مخلوق دیگری قرار ندارد و آن وجود فوق حس و فوق نفس و فوق عقل قرار دارد» (بدوی، ۱۹۷۷: ۶).

همچنین، وی در کتاب اصول الهیات در چند باب این نکته را تاکید می کند. از آن جمله در باب ۱۳۸ چنین آمده است: «وجود فوق عقل و نفس است، و در کنار واحد کلی ترین علت به شمار می رود، و وحدت آن بیش از عقل و نفس است و فوق آن هیچ اصولی به غیر از واحد وجود ندارد» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۱۲۳). همچنین، در باب ۱۳۹ درباره جایگاه صادر اول چنین آمده است: «مراتب وجود تا ذات جسمانی گسترده‌گی دارد، در حالی که وجود، اولین است و جسم آخرین شریک محسوب می شود» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۱۲۳).

در باب ۱۶۱ نیز بر صادر اول بودن وجود چنین تاکید شده است: «وجود نخستین از عقل مجزاست، زیرا عقل بر وجود، مؤخرتر است» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۱۴۱).

۲. وحدت و کثرت در صادر اول

مند بود، قائل به عالمی به نام وجود است، که ما بین مبدأ نخستین و عقل قرار دارد. در تاریخ اندیشه یونان، بحث از حقیقت هستی و احکام وجود، آن گونه که مورد نظر این نوشتار است، نخستین بار در اندیشه پارمنیدس طرح گردید. وجود در نزد وی برخلاف هراکلیتوس که هر واقعیتی را در سیلان دائم می دید، امری کلی، بسیط، ثابت و واحد است که همه جهان را فراگرفته است. قطعه‌ای از شعر پارمنیدس در توصیف هستی چنین است: «تنها یک راه برای سخن گفتن باقی می ماند که هست. و در این راه نشانه‌های بسیار است، که هستنده نازاییده و تباهی ناپذیر است، زیرا کامل و جنبش ناپذیر و بی انجام است. نه در گذشته بوده و نیز نخواهد بود، چون هم اکنون هست، یکپارچه کل، یکتا و مستمر، چه پیدایشی را برای آن جستجو خواهی کرد؟ چگونه و از کجا پرورده شد. اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از ناهستنده پدید آمد، زیرا نه گفتنی و نه اندیشیدنی است که نیست، هست» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷۹). بنابراین، هستی از دیدگاه پارمنیدس ازلی و ابدی است. از این رو، پرسش درباره این که هستی از کجا پدید آمده و چگونه رشد و گسترش یافته، از نظر پارمنیدس بیهوده است، زیرا قائل شدن به پیدایش و فنا برای هستی زاییده پندار است. همچنین، هستی کامل است و نامتحرک و بی انجام. دگرگونی ناپذیر است و قابل تقسیم نیست، زیرا یکپارچه است. همچنین، هستی بی حرکت است و نیازمند چیزی نیست، زیرا کامل است (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

دیدگاه پارمنیدس در فیلسوفان پس از خود تأثیر بسیار نهاد. پس از ارسطو، فلوطین به «اندیشه و اندیشیدن» پارمنیدس جنبه اقلومی می بخشد و آن را ذاتی خاص تلقی می کند. سپس با هستی مورد نظر پارمنیدس که حالت وصفی داشته، متحد می داند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۳۷). در واقع، علاوه بر تلاش‌های پیشینیان، فلوطین اولین کسی بود که توانست جهان را بر اساس نظام منسجمی مبتنی بر تصاعد عقلی متوالی مرتب کند (بدوی، ۱۹۸۴: ۱۹۲).

از دیدگاه پروکلس، وجود به عنوان صادر اول دارای ویژگی مهم وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. نظام فلسفی پروکلس یک نظام وحدت محور است. جهان او از کثیر شدن واحد به وجود آمده است. بنابراین، وحدت در همه مراتب هستی سریان دارد. همه چیز از واحد آغاز می‌شود و به سوی او باز می‌گردد و همه موجودات بنا بر میزان دوری یا نزدیکی‌شان به مبدأ نخستین دارای وحدت هستند. وجود از دیدگاه پروکلس صادر اول و در نتیجه نزدیکترین موجود به مبدأ نخستین است. بنابراین، دارای بیشترین وحدت است؛ چنانکه در باب ۴/الخیر المحض در این باره چنان آمده است: «مخلوق اول بزرگترین مخلوقات است به خاطر نزدیکی به موجود محض واحد حقی که در آن کثرت نیست (بدوی، ۱۹۷۷: ۶).

اما تفاوت مرتبه وجود و مبدأ نخستین در آن است که وجود، چنانکه پروکلس گزارش می‌کند، مرکب از نهایت و لانهایت است. بنابراین، او دارای نحوی از کثرت است. پروکلس در توضیح چگونگی وحدت و کثرت صادر اول می‌نویسد: «وجود خلق شده، اگر واحد باشد، پس متکثر می‌شود؛ یعنی کثرت می‌پذیرد. پس آن مرکب از نهایت و لانهایت است و همچنین صورت واحد هنگامی که در عالم سفلی مختلف باشد، از آن اشخاصی حادث می‌شوند که در کثرت نهایی ندارند. اما آن (وجود خلق شده) هر چند که متکثر می‌شود، با سایر اشخاص مغایر نمی‌شود، زیرا متحد می‌شود بدون آنکه فاسد شود و متکثر می‌شود، بدون آنکه مغایر شود، زیرا آن واحدی دارای کثرت و کثرتی واحد است» (بدوی، ۱۹۷۷: ۶).

۳. فوق وجود بودن مبدأ نخستین

مساله فوق وجود بودن مبدأ اول از آنجا آغاز می‌شود که از جمله اوصافی که افلاطون به طور مجمل و اشاره وار (افلاطون، ۳۳۸: ۳۸۴) و پس از او فلوطین به طور مفصل و استدلالی برای واحد وصف ناشدنی آورده‌اند، فراهستی بودن اوست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۵-۶). افلاطون به این نکته اکتفا می‌کند که چیزهای شناختنی نه فقط در بعد شناخت شناسی،

وصف شناخته شدن و شناخته بودن را از اصل خیر یا واحد کسب می‌کنند، بلکه علاوه بر آن در بعد وجود شناسی، وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است. با آن که خیر عین وجود نیست، بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است. از این تعبیر چنین بر می‌آید که افلاطون وجود را کمال نسبی و منحصر به ساحت حقایق ماسوای خیر و مشخصاً معقولات و مثل می‌دانسته و کاربرد آن را در محسوسات دون وجود بودن، و در خیر واحد به دلیل به دلیل فوق وجود بودن، روا نمی‌داند (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۵۱). پس از افلاطون، فلوطین مفصلاً به بحث فوق وجود بودن واحد می‌پردازد. پروکلس نیز به پیروی از فلوطین مبدأ نخستین را فوق وجود می‌داند اما تفاوت پروکلس و فلوطین در آن است که در نظام فلسفی پروکلس چون وجود به عنوان صادر اول معرفی گردیده است، بنابراین، لزوماً مبدأ نخستین فوق وجود است؛ زیرا باید از اولین مخلوق خود برتر باشد.

امتیاز وجود نسبت به عقل در صادر اول دانستن

پروکلس در نظام فلسفی خود مبدأ نخستین را دارای چنان بساطتی می‌داند که کمالات تمام موجودات را داراست؛ چنانکه در باب ۲۳/الخیر المحض در این باره می‌نویسد: «علت اول موجود در همه اشیاء به ترتیب واحد (یکسان) است، ولی تمام اشیاء به ترتیب یکسانی در علت اول یافت نمی‌شوند و اگر علت اول در تمام اشیاء موجود باشد، پس هر واحدی از اشیاء به نحو ظرفیتش آن را می‌پذیرد و بعضی از اشیاء آن را به صورت واحد می‌پذیرند و بعضی از اشیاء آن را به صورت متکثر می‌پذیرند و بعضی آن را به صورت دهری می‌پذیرند و بعضی از اشیاء آن را به صورت زمانی و بعضی از اشیاء به صورت روحانی می‌پذیرند و بعضی از اشیاء آن را به صورت مادی می‌پذیرند و اختلاف در قبول به خاطر علت اول نیست، بلکه از جهت قابل است و چون قابل مختلف است، پس قبول هم مختلف می‌شود» (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۴). بنابراین، عقل نمی‌تواند به عنوان صادر اول مطرح شود، زیرا بنابر اصل سنخیت صادر نخستین نیز باید دارای چنان بساطتی باشد؛ که بتواند کمالات سایر موجودات را دارا باشد به بیان دیگر، دارای

به پیروی از وی به این قاعده معتقد است. در واقع، وی نیز مانند سایر نوافلاطونیان دغدغه اصلی اش چگونگی کثیر شدن واحد است. بنابراین، قاعده الواحد از اصول اساسی تفکر اوست. ملاصدرا نیز همانند سایر فلاسفه اسلامی از این قاعده در تفکر خود سود برده است.

۳. شباهت مهم دیگر هر دو فیلسوف، قائل بودن به قاعده بسیط الحقیقه است. این قاعده از سوی ملاصدرا در جهان اسلام مطرح می‌شود و در سطح وسیعی در آثار وی مورد بحث قرار می‌گیرد. پروکلس نیز در خلال باب ۹۸ کتاب *اصول الهیات* و باب ۲۳ کتاب *الخير المحض* به بحث از این قاعده می‌پردازد؛ چنانکه در متن اشاره شد.

۴. وجود منبسط صادر اول هم از نگاه ملاصدرا و هم در تفکر پروکلس دارای ویژگی مهم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است؛ البته، نه به این صورت که از جهتی واحد و از جهتی کثیر باشد، بلکه از همان جهت که واحد است، از همان جهت نیز کثیر است. از این رو، هم با وحدت واجب سازگار است و هم می‌تواند کثرات موجود در عالم را توجیه کند. همچنین، از نگاه هر دو فیلسوف وجود منبسط دارای وحدت جمعیه و وجود سعی است و در همه موجودات سریان دارد و به مدد همین ویژگی شبیه‌ترین موجود به مبدأ نخستین است.

وجوه افتراق

۱. بحث ملاصدرا درباره صادر اول جنبه استدلالی بیشتری نسبت به بحث مشابه در پروکلس دارد. در واقع، بحث پروکلس بیشتر توصیفی است تا استدلالی.

۲. ملاصدرا معتقد است از واجب الوجود تنها یک چیز صادر گردیده است و آن وجود منبسطی است، که در تمام هستی سریان دارد و همو در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه نفس، نفس است و... اما پروکلس قائل به یک نظام علی و معلولی است، که در آن اگرچه صادر اول وجود است، اما پس از وجود، مرتبه عقل قرار دارد و پس از عقل، نفس و سپس طبیعت قرار دارد. این مراتب دارای وجودی مستقل نسبت به صادر اول هستند.

یک وحدت جمعیه باشد، اما وجود به مدد داشتن خصوصیت وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌تواند وحدت جمعیه مورد نظر را دارا باشد.

تطبیق

پیش از پرداختن به بحث صادر اول، بیان این نکته لازم است که صدرالمتالهین و پروکلس هر دو فیلسوفان نظام‌مندی بودند، که در سایه یک نظام فلسفی خاص، جهان هستی و امور پیرامون خود را تبیین می‌کردند. شباهت در ساختارهای اساسی تفکر هر دو فیلسوف، موجب می‌شود دیدگاه آن دو در بسیاری از مباحث، از جمله صادر اول قابلیت تطبیق با هم را دارا باشد. پروکلس و ملاصدرا هر دو فیلسوفانی هستند که وجود گرایی و وحدت گرایی بر ساختار فکری آنان غلبه دارد. برای پروکلس تمام مراتب هستی، همچون شاخه‌های درختی واحد هستند، که از یک ریشه سرچشمه گرفته‌اند (پروکلس، ۱۹۶۴: ۱۳).

ملاصدرا نیز مبدأ نخستین را نوری می‌داند، که موجودات تجلیات او هستند. همچنین، آنچه در جریان فیض از سوی مبدأ اول به موجودات اعطا می‌شود، وجود است. در زیر به برخی از شباهت‌ها و تفاوت‌های دو اندیشمند در بحث صادر اول اشاره می‌شود.

وجوه تشابه

۱. نخستین چیزی که به عنوان مشابهت میان دیدگاه پروکلس و صدرالمتالهین در بحث صادر اول می‌توان مطرح کرد، آن است که هر دو نسبت به پیشینیان خود در مسأله صادر اول دارای نوآوری بودند. نوافلاطونیان پیش از پروکلس قائل به مرتبه‌ای به نام وجود نبودند. پیش از ملاصدرا نیز حکما عقل اول را به عنوان صادر اول معرفی می‌کردند؛ هر چند وجود منبسط پیش از ملاصدرا از جانب عرفا به عنوان صادر اول معرفی شده بود، اما ملاصدرا بحث را استدلالی کرد و لوازم فلسفی آن را بیان کرد.

۲. دومین شباهت قائل بودن به قاعده الواحد و اصل سنخیت میان علت و معلول است. پیش از این بیان شد که قاعده الواحد در آثار فلوطین مطرح شده است. پروکلس نیز

منابع

۱۸- مور، گلن. (۱۳۷۶). "پروکلس و نظام فلسفی"، ترجمه:

سعید رحیمیان، کیهان اندیشه، شماره هفتاد و دو.

۱۹- اکبریان، رضا. (۱۳۸۴). خدا در فلسفه ملاصدرا، خردنامه

صدرا، ش ۴۱.

20- Proclus, & Dodds E. R. (1964). The elements of theology: a revised text. Clarendon Press.

۱- افلاطون. (۱۳۶۸). جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۲- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۴). موسوعة الفلسفه، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

۳- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). الافلاطونية المحدثه عند العرب، کویت: ناشر وكالة المطبوعات.

۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحيق مختوم، قم: اسراء.

۵- خراسانی، شرف الدین. (۱۳۸۷). نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۶- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتالهین، قم: بوستان کتاب.

۷- _____ . (۱۳۸۳). هویت فلسفه اسلامی، قم: بوستان کتاب.

۸- _____ . (۱۳۸۸). آفرینش از منظر عرفان، قم: بوستان کتاب.

۹- _____ . (۱۳۷۸). "فوق وجود"، نامه فلسفه، شماره ششم.

۱۱- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.

۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳- _____ . (۱۳۶۳). المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.

۱۴- _____ . (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث. ج ۱.

۱۵- فلوطین. (۱۳۶۶). نه گانه‌ها (دوره آثار فلوطین). ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۶- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.

۱۷- مصلح، جواد. (۱۳۸۹). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، تهران: انتشارات سروش.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۵۱-۷۰

تمایز میان ذات و واقعیت دین رفع: یک ابهام در روش پدیدارشناسی دین

محمدرضا قائمی نیک* مجتبی زروانی**

چکیده

پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم، به عنوان روش یا رهیافتی در دین پژوهی، همچون یک روش تکمیلی برای تاریخ ادیان به کار گرفته شد تا در ورای پدیدارهای متکثر تاریخی ادیان، «ذات»ی واحد را صورت بندی و کشف نماید. از سوی دیگر، به اقتضای پابندی به «مبانی» روشی که عمدتاً از پدیدارشناسی ادموند هوسرل متأثر بوده است، «واقعیت» دین را نوعی واقعیت بین‌الذاتانی قلمداد می‌کند که شباهت این واقعیت، با «واقعیت» دین که الاهیات یا کلام سنتی بدان قائل است، صرفاً اشتراک لفظ بوده، لذا تمایز ماهوی دارند. در این مقاله، با بررسی پدیدارشناسی هوسرل و بیان تمایزات و تشابهات آن با پدیدارشناسی دین، کوشیده‌ایم تا اولاً تمایز میان «ذات» و «واقعیت» دین در پدیدارشناسی دین و ثانیاً تمایز «واقعیت» دین در پدیدارشناسی و «واقعیت» دین در الاهیات سنتی را تبیین نماییم. در بخش نتیجه‌گیری به این نکته اشاره شده است که عدم توجه به این تمایز مهم، سبب ناکامی در پژوهش‌های دینی، از جمله پژوهش‌های پدیدارشناختی خواهد شد.

واژه‌های کلیدی

پدیدارشناسی، دین، الاهیات، ذات، واقعیت، بین‌الذاتانی.

مقدمه

«رهیافت»^۶، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ پیچیدگی‌های ذاتی آن، دو مسأله چالش‌زا در پدیدارشناسی دین مطرح می‌شود: اول اینکه امروزه با روش‌ها یا رهیافت‌های متنوعی در پدیدارشناسی دین روبه‌رو هستیم و توافق بر یک روش یا رهیافت، میسر نیست. این تنوع تا بدانجاست که برخی، عنوان «جنبش پدیدارشناسی»^۷ را برای پدیدارشناسی‌های مختلف به کار می‌گیرند (Spiegelberg, 1984:1). تنوع پدیدارشناسی‌های دین، در کارهای «رودلف اتو»^۸، «میرچا الیاده»^۹، «ماکس شلر»^{۱۰}، «ژوکو بلیکر»^{۱۱}، «نینیان اسمارت»^{۱۲}، «گراردوس فان‌درلیو»^{۱۳} و بسیاری دیگر از پدیدارشناسان دین، نیاز به ایضاح روش پدیدارشناسی را ضروری می‌گرداند و ما را ناگزیر از فهم دقیق روش پدیدارشناسی می‌کند. از سوی دیگر و از وجهی مهمتر، آثار پدیدارشناسان دین اولیه، نظیر: «شاتپیه دو لاسوسای»^{۱۴} و «رافائل پتاتسونی»^{۱۵} به عنوان رقیب یا مکمل ضعف‌های «تاریخ ادیان» و برای نیل به «ذات»^{۱۶} پدیدارهای متکثر تاریخی - تجربی دین شکل گرفتند (Sharp, 1975:223)؛ اما با آغاز قرن بیستم و تأثیر و تأثیری که میان پدیدارشناسی دین و پدیدارشناسی فلسفی، بویژه پدیدارشناسی هوسرل رخ داد، رابطه مسأله نیل به «ذات» پدیدارها با مسأله «واقعیت»^{۱۷} دین دچار ابهام شد. این ابهام از آنجا برمی‌خیزد که موضوع پدیدارشناسی و موضوع الاهیات سنتی - و در اسلام، کلام^{۱۸} - هر دو، «دین» است؛ پدیدارشناسی دین، مدعی است در تقابل با تاریخ ادیان، در

با افول قطعیت تبیین‌های «علمی»^۱ از جهان، در پرتو تردید در جهان‌بینی مدرن، جایگاه تبیین‌های دینی و الاهیاتی از عالم و گرایش پژوهشگران به مطالعات دینی ارتقا یافته است. از این‌رو، در سده‌های اخیر شاهد ظهور نگرش‌ها و رهیافت‌های نوینی در حوزه «مطالعات دینی»^۲ بوده ایم. این توجه مجدد به دین، از یک سو مترادف با معنای سنتی از الاهیات نیست^[۱] و از سوی دیگر، به بهره‌گیری از «روش»^۳ در دین پژوهی نقش قابل توجهی می‌دهد. اهمیت «پدیدارشناسی»^۴ و اقبال به آن،^[۲] به عنوان یک «روش» در دین پژوهی، در کنار «رشته»‌هایی نظیر فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، تاریخ ادیان و نظایر آنها، از جهتی به دلیل سازگاری این روش یا رهیافت، با ادیان مختلف و در نتیجه برای فراهم آوردن مطالعات تطبیقی ادیان بوده و از سویی دیگر، به علت توصیفی بودن و عدم قضاوت در باورها و عقاید، مورد توجه قرار گرفته است. این روش یا رهیافت، به لحاظ تاریخی، محصول تلفیق دو جریان فکری در غرب، در قرن نوزدهم است. این دو جریان، یکی پژوهش علمی در باب دین و دیگری، پدیدارشناسی فلسفی فیلسوف آلمانی، «ادموند هوسرل»^۵ است. پدیدارشناسی دین، در تمامی انحاء و انواعش، نسبت به پدیدارشناسی فلسفی، دچار تحولات عدیده‌ای شده است، اما نمی‌توان پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم را فارغ از پدیدارشناسی فلسفی و بویژه پدیدارشناسی هوسرل و مفاهیم مهم آن، درک و فهم کرد. با این حال، اگر چه پدیدارشناسی دین، به عنوان روش عمده‌ای از دین‌پژوهی، به فراهم آمدن مطالعات گسترده‌ای در دین‌پژوهی، بویژه در سده بیستم در غرب منجر گردید، اما به‌رغم استقبال اولیه از این «روش» یا

⁶ Approach

⁷ Phenomenological Movement

⁸ Rudolf Otto, 1869-1937

⁹ Mircea Eliade, 1907-1986

¹⁰ Max scheler, 1874-1928

¹¹ C. Jouco bleeker, 1898-1983

¹² Ninian Smart, 1927-2001

¹³ Gerardus van der Leeuw, 1890-1950

¹⁴ P. D. Chantepie de la Saussaye, 1848-1920

¹⁵ Raffaele Pettazzoni, 1883-1959

¹⁶ Essence

¹⁷ Reality

¹⁸ Kâlam

¹ Scientific

² Religious studies

³ Method

⁴ Phenomenology

⁵ Edmund Husserl, 1859-1938

(Moran, 2000:7). هوسرل، دست‌کم در چهار دسته از عقاید، از برنتانو متأثر گردید: اول اینکه فلسفه، «علمی متقن»^۶ است که بیش از آنکه بر تبیین علی تأکید ورزد، باید بر توصیف تکیه نماید؛ دوم، گرایش هوسرل به سنت تجربه‌گرایی انگلیسی، بویژه هیوم در مقابل سنت ایدئالیسم کانتی و هگلی، متأثر از برنتانو است. سوم اینکه «فلسفه، توصیف آن چیزی است که به طور مستقیم و به صورت بیواسطه داده شده است»؛ و چهارمین نکته‌ای که می‌توان تأثیر برنتانو را در آراء هوسرل مشاهده کرد، مربوط به آموزه‌هایی نظیر «التفات»^۷ در آگاهی است (ibid).

توضیح آنکه برنتانو، اصطلاح روان‌شناسی توصیفی را در تمایز با «روان‌شناسی تکوینی»^۸ به کار برد. روان‌شناسی تکوینی تکوینی یا فیزیولوژیک، می‌کوشد تا خاستگاه‌های پدیده‌های ذهنی را به صورت منفرد و جزء‌به‌جزء، تبیین علی نماید. برای مثال، علت رفتار «الف» را در محرک «ب» جستجو می‌کند. از این‌رو، یافته‌های این نوع روان‌شناسی، مانند یافته‌های فیزیولوژی، شامل تعمیم‌های متکی بر استقراء هستند که «امکانی، پسینی و صرفاً مبتنی بر احتمال‌اند»؛ در حالی که روان‌شناسی توصیفی، می‌کوشد تا پدیده‌های ذهنی را که همچون «اعمال روانی» معطوف به ابژه‌ها قلمداد می‌کند، دسته‌بندی و رده‌بندی نماید و به قانون‌های عام دست یابد (بل، ۱۳۷۵: ۱۶). در واقع، روان‌شناسی تکوینی، اولاً پدیده‌های روانی را صرفاً امور ذهنی می‌داند که به صورت علی- معلولی، برخاسته از اموری عینی و بیرونی هستند و ثانیاً میان خود پدیده‌های ذهنی، رابطه یا قانونی برقرار نمی‌سازد؛ در حالی که روان‌شناسی توصیفی، اولاً به پدیده‌های روانی همچون اعمال روانی می‌نگرد که معطوف به واقعیت بیرونی و متعلق آنها هستند و ثانیاً با توصیف آنها میان این اعمال روانی، رابطه برقرار می‌سازد.^[۴] برنتانو با نقد روان‌شناسی تکوینی و ناتوانی

صدد نیل به ذات دین یا پدیدارهای دینی است، حال آنکه الاهیات سستی نیز موضوع خود را واقعیت ذاتی دین می‌داند. از این‌رو، آنچه در ادامه می‌آید، تأملی در روش پدیدارشناسی و تعیین نسبت میان ذات، واقعیت بین‌الذاتانی و واقعیت نفس‌الامری دین است. با نظر به آنچه گفته شد، نگرستن به پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم با عنایت به مسأله این مقاله، بدون تأمل در پدیدارشناسی هوسرل میسر نیست. تأمل در لوازم معرفتی پدیدارشناسی هوسرل برای پدیدارشناسی دین، ابهامی را که این مقاله مطرح ساخته است، روشن می‌سازد و نشان خواهد داد که پدیدارشناسی دین، به‌رغم خدمات گسترده‌ای که به دین‌پژوهی داشته است، دین‌پژوه را از دستیابی به واقعیت نفس‌الامری دین، که موضوع الاهیات سستی است، دور کرده، مانع نیل به آن می‌شود.

۱. پدیدارشناسی هوسرل

۱.۱. اصالت روان‌شناسی و مسأله بحران

پدیدارشناسی هوسرل، زاینده حل «بحران علم اروپایی»^[۳] است که در اواخر قرن نوزدهم، به مهمترین مسأله علم مدرن تبدیل شده بود. در این دوره، خیل کثیری از نظام‌های فلسفی، می‌کوشیدند تا برای علوم، مبنایی فلسفی بیابند. «فرانتس برنتانو»^۱، در آلمان، با کتاب *روان‌شناسی از دیدگاه تجربی*^۲، کوشید تا با اتکا به نوعی از «اصالت روان‌شناسی»^۳، مبنای ثابت ثابت علوم را در روان‌شناسی بیابد؛ در واقع برنتانو، می‌خواست بنیان فلسفه را بر نوعی از روان‌شناسی به‌نام *روان‌شناسی توصیفی*^۴ قرار دهد. هوسرل، با تأثیر از برنتانو، در اولین ویرایش کتاب «تحقیقات منطقی»^۵، پدیدارشناسی را به عنوان نوعی از روان‌شناسی توصیفی تکامل‌یافته به کار گرفت

¹ Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, 1838-1917

² Psychology from an Empirical Standpoint, 1874

³ Psychologism

⁴ Descriptive Psychology

⁵ Logical Investigation, 1907

⁶ Rigorous Science

⁷ Intention

⁸ Genetic Psychology

آن در توضیح رابطه میان «حالات مختلف ذهنی» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۳) و «عدم امکان اندازه‌گیری شدت پدیده‌های ذهنی» (بل، ۱۳۷۵: ۱۶)، جانب روان‌شناسی توصیفی را به عنوان علمی دقیق می‌گیرد. مراد او از روان‌شناسی تجربی در عنوان «روان‌شناسی از دیدگاه تجربی»، توصیف قلمرو ذهن در چارچوب التفات است. برنتانو، برای تشریح دیدگاهش در باب روان‌شناسی توصیفی/تجربی، میان پدیده‌های فیزیکی/مادی و پدیده‌های روانی تمایز می‌گذارد. «روان‌شناسی توصیفی، نمی‌گوید که پدیده‌های فیزیکی جدا از آگاهی وجود ندارند، اما آنها را ناموجود فرض می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۱۹). با این فرض، فرد، نه با پرسش‌های هستی‌شناختی درباره واقعیت برون‌ذهنی، بلکه با اعمال نفسانی یا کردارهای آگاهی آن سروکار دارد. هر چیز عینی، تحت ادراک درونی قرار می‌گیرد و ادراکات ما از جهان بیرونی، بخشی از ادراک درونی فرد است. «او با تفکیک میان ابژه‌های اولیه و ثانویه یک عمل آگاهی، معتقد است که ابژه‌های اولیه، چیزی است که بی‌واسطه در عمل آگاهی حاضر است، مثل رنگی که می‌بینیم؛ اما ابژه ثانویه، مشاهده خود عمل دیدن است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۱). ابژه اولیه، پدیده فیزیکی است و ابژه ثانویه، پدیده ذهنی یا همان عمل/کنش ذهنی است؛ در واقع، او میان عمل آگاهی و ابژه آگاهی، نوعی التفات برقرار می‌سازد که از مهمترین مضامین پدیدارشناسی هوسرل به شمار می‌رود. به بیانی دیگر، در روان‌شناسی توصیفی، بر خلاف روان‌شناسی تکوینی، هیچ عمل روانی، مستقل و بالذات نیست. برای برنتانو، پدیده ذهنی که همان عمل ذهن و موضوع علم روان‌شناسی است، «دربگیرنده چیزی به عنوان متعلق خویش است» (Brentano, 1973: 88) و اعمال روانی، دریچه درک ابژه‌های عینی هستند. مطابق با مثال برنتانو، «اگر من به کسی که گل‌ها را دوست دارد، بپندیشم، آن‌گاه خود دوست دار گل‌ها به طور مستقیم و گل‌ها به طور ضمنی، متعلق اندیشه من اند» (ibid:272). بنابراین، روان‌شناسی توصیفی، این امکان

را می‌دهد که ما با تحلیل اعمال روانی، معرفتی جامع به ابژه‌های عینی پیدا کنیم. همین رابطه میان «عمل آگاهی» و «ابژه عینی» است که مفهوم التفات را برای برنتانو مطرح می‌سازد. او بیش از آنکه «به ابژه مفروض، علاقه‌مند باشد، به «عمل» بازنمایی یا ادراک علاقه‌مند است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۵). برنتانو معتقد است هیچ عملی فارغ از متعلق نیست؛ یک عمل تهی، نمی‌تواند از خودش آگاه باشد. بنابراین عمل، اساساً به ابژه مربوط است و ابژه نیز برای عمل ذهنی است. او ابژه یا پدیده فیزیکی را با تعبیری نظیر «اندر هستی ذهنی»، «عینیت حال» و «هستی چون عین ... در چیزی» و پدیده/عمل ذهنی را با تعبیری مانند «ارجاع به محتوا»، «رهنمود به سوی عین»، «اندرگنجاندن یک عین در خود» معرفی می‌کند (بل، ۱۳۷۵: ۲۲). با وجود این، اعمال ذهنی می‌توانند در مرتبه‌ای بالاتر نسبت به خودشان نیز آگاه شوند و خود کنش/عمل‌های ذهنی، عین‌های اولیه کنش‌های ذهنی مرتبه بالاتر گردند (Moran, 2000: 8).

۱. ۲. نقد اصالت روان‌شناسی و آغاز پدیدارشناسی

¹ Philosophy of Arithmetic/Philosophie der Arithmetik, 1891

(همان: ۶۱). به بیانی دیگر، برتنانو توان جمع میان تجربه‌گرایی -که او را ملتمز به ابژه‌های عینی می‌نمود- و گرایش‌های خردمندانه خود را نداشت (بل، ۱۳۷۵: ۵۵). هوسرل با این نقد از او جدا شده، به صورت‌بندی مبانی پدیدارشناسی خود می‌پردازد.

نقد دوم: دومین نقد هوسرل، معطوف به نقد فردی‌شدن و نسبی‌شدن قوانین عام منطقی است. به زغم او، روش‌هایی همچون روش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، تاریخی و نظایر آنها، مقتضی نوعی تقلیل معرفتی است که هوسرل غالباً آن را رد می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود: «تصدیق مبتنی بر دلایل، در واقع مولود عللی است که روان‌شناس و جامعه‌شناس به آنها توجه دارند» یا اصول هادی شناسایی، چیزی جز نتیجه «قوانین زیست‌شناختی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی نیست» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۵). هوسرل مدعی است اگر قوانین منطقی، مانند قوانین روان‌شناسی باشد، ناگزیر قوانین منطقی، دارای همان خصلت مبهمی خواهند شد که قوانین روان‌شناسی، واجد آن هستند؛ به عبارت دیگر، تبدیل به قوانینی احتمالی و وابسته به پدیده‌های روانی انگیزاننده آنها شمرده می‌شدند. چنین برداشتی، مستلزم نسبیّت محض در حوزه منطقی خواهد بود؛ «در حالی که قوانین منطقی، متعلق به امری عینی و موردی هستند» (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۰۷). اگر روان‌شناسی توصیفی، متعهد به توصیف قلمرو ذهن هر فرد باشد، نمی‌تواند مشتمل بر ویژگی عام و کلی‌ای گردد که خصیصه منطقی یا فلسفه است. چنین علمی، از فردی به فردی دیگر، متفاوت خواهد بود.

۱.۳. مسأله ثنویت دکارتی و کوژیتو

هوسرل با رهایی از اصالت روان‌شناسی، چنانکه «موریس مرلوپونتی»^۲ معتقد است «می‌خواهد بحران فلسفه، بحران علوم انسانی و بحران تمامی علوم را همزمان حل کند» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۰). او که همچنان دلبسته ریاضیات و قطعیت

تلقی برتنانویی از روان‌شناسی توصیفی که به وضوح نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی است، در هوسرل، با «گوتلاب فرگه»^۱ و نقد او بر مبانی علم حساب تغییر می‌کند. فرگه در ۱۸۹۴، در نقد هوسرل، بازسازی عدد اصلی را تنها برپایه سرچشمه‌های منطقی، و نه روان‌شناختی، امکان‌پذیر و ضروری می‌داند (دلاکامپانی، ۱۳۸۰: ۵۴). هوسرل، با قبول انتقادات فرگه، به دوره اول فکری خویش و تأثیر از برتنانو پایان می‌دهد. اگر چه برتنانو با جدایی میان پدیده‌های مادی و روانی و طرح مفهوم التفات به هوسرل کمک شایانی نمود، اما تأکید او بر مبانی روان‌شناسی، هوسرل را که به دنبال کلیت و عدم نسبیّت علوم بود، قانع نمی‌ساخت. انتشار جلد اول کتاب *تحقیقات منطقی* که سرآغاز پدیدارشناسی هوسرل است، بیانگر تمام ادله ممکن علیه اصالت طبیعت بود که اصالت روان‌شناسی نیز جزئی از آن محسوب می‌شد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۹). بیان تمامی این انتقادات در این مقاله میسر نیست و تنها به دو انتقاد اصلی و مرتبط با موضوع بحث اشاره خواهیم کرد:

نقد اول: به عقیده هوسرل، طبیعی‌کردن آگاهی، یکی از مهمترین نقدهایی است که در مورد اصالت طبیعت مطرح است. بر اساس این نقد، اصالت طبیعت و اصالت روان‌شناسی، به رغم تفاوت‌هایی که دارند، هردو در این ویژگی مشترکند که اجازه شکل‌گیری معرفت کلی را نمی‌دهند. واقعیت طبیعی از آنجایی که به طبیعت تعلق دارد، به صورت فردی و متفرد در زمان جلوه می‌کند. بنابراین، از آنجایی که در این مورد، تصور «کلی»، باید در طبیعت وجود داشته باشد، ناگزیر باید تصویری «فردی» باشد، زیرا مثالی بودن (غیر فردی بودن) چنین واقعیتی، نمی‌تواند به نحو وجودی و عینی، متعلق به ماهیت بیرونی آن باشد، بلکه تنها می‌تواند به عنوان صفتی از حالت روانی‌ای باشد که ابژه مثالی، به آن تأویل می‌شود. به همین جهت، «طبیعی‌شدن آگاهی، شرط طبیعی شدن ماهیات است و با خروج از آن است که می‌توانیم از ماهیات، اعاده حیثیت کنیم»

² Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961

¹ Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848-1925

این علم است، با رهایی از نسبت‌گرایی اصالت‌روان‌شناسی، در جست‌وجوی مبنایی مستحکم برای فلسفه است تا آن را همچون ریاضیات، به علمی دقیق مبدل سازد. با کاوش در ریاضیات و منطق، این نکته فاش می‌شود که علم ریاضیات، نوعی علم ماهوی است که نه با اعیان واقعی، بلکه با اعیان مثالی سروکار دارد؛ اعیان مثالی، اموری هستند که «دارای اعتبار فی‌نفسه‌اند و ممکناتی غیرقابل تردید به شمار می‌روند» (هوسرل، ۱۳۸۷: ۴۳) و بنابراین، با صرف‌نظر از عالم واقعی و خارجی، موضوعات خاص خود را دارد. مطلوب‌ترین راه، برای حل بحران، گرایش به عالمی است که موضوعات فلسفی، خود را در آن بیابند. چنین عالمی باید فارغ از پیش‌فرض‌های فلسفی عالم واقع، نوعی مبدئیت داشته باشد. ریاضیات تنها به برخی موضوعات ماهوی و مستقل از عالم واقع می‌پردازد، اما فلسفه، متکفل تمامی مسائل است. از این‌رو، عالم یا «میدان آگاهی»‌هایی که فلسفه قرار است بر آن مبتنی شود، باید منشا تمام آگاهی‌های ما گردد. بدون چنین میدانی، حصول فلسفه به عنوان علمی متقن نمی‌تواند واجد معنا و مفهوم روشنی باشد (بل، ۱۳۷۵: ۲۷۹). راه رسیدن به این دقت، بازگشت فلسفه، به مبادی خود است؛ به تعبیر هوسرل، باید «به سوی خود اشیا رفت»^۱. نیروی محرک فلسفی را نه از فلسفه‌ها، بلکه باید از خود اشیا و مسائل استخراج کرد. با این حال، نباید دچار این اشتباه شد که بازگشت به سوی اشیا در هوسرل، به معنای ارجاع به اشیا عینی در عالم طبیعی است، بلکه براساس طرح هوسرل، رویکرد طبیعی به جهان ما را از ماهیات اشیا باز می‌دارد؛ از این‌رو باید نگرش متعارف به جهان طبیعی را کنار گذارد و جز به آنچه از راه تحقیق و پژوهش در پدیدارهای سوژه به دست می‌آید، تکیه نکرد (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

اگر اندیشه «بازگشت به خود» را در سیر تفکر فلسفی غرب پی‌گیری نماییم، نزدیک‌ترین فرد به هوسرل، «رنه دکارت»^۲

است که سعی نمود تأمل فلسفی را بدون توجه به پیش‌فرض‌های فلسفی گذشته یا «باور جزمی و غیرانتقادی به وجود واقعی و متعال عالم خارج، از شهودهای حال و بدیهی خود سوژه آغاز نماید» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۵۶). هوسرل، تنها راه احیای ثمربخش فلسفه را احیای تأملات دکارت، آن فیلسوف آغازگر می‌داند که در نهایت، به پدیدارشناسی استعلایی منتهی خواهد شد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷).

دکارت، در «تأملات در فلسفه اولی»، با شک در وجود جهان عینی، به جایی رسید که تنها توان اعتماد به شک‌ورزیدن نفس خود را داشت. او با تردید در باب هر آنچه امکان شک در آن بود، کوشید مجموعه‌ای از داده‌های مطلقاً بدیهی را به چنگ آورد (همان: ۳۳). شک دکارتی که خود نوعی اندیشه است، به این معناست که تنها نقطه قابل اتکا، «نفس اندیشنده» است. فاعل اندیشنده، فقط خودش را به عنوان «آگوی محض» وجدانیاتش، به مثابه امری غیرقابل شک درمی‌یابد. او به مدد خدایی غیر فریبکار، به دنبال راهی غیرقابل تردید است که از نفس اندیشنده (سوژه) به جهان عینی (ابژه) منتقل شود. دکارت، از طریق وجود و اعتماد به خدا، «طبیعت عینی، ثنویت جواهر متناهی و در یک کلام، زمینه عینی متافیزیک و علوم تحصیلی و نیز خود این علوم را با تکیه بر اصول فطری، استنتاج کرد» (همان: ۳۴). به طور خلاصه، محتوای شک دکارتی، نفی تز طبیعی یا جهان‌باوری است و هوسرل نیز از همین نقطه آغاز می‌کند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۴). با این حال، دکارت اگر چه از آغاز و بدون توسل به پیش‌فرض‌های گذشته در پی مبنایی تردیدناپذیر برای فلسفه می‌گشت، اما به ایجاد شکاف میان سوژه و ابژه منجر گردید. هوسرل با دکارت و انقلاب دکارتی، تا جایی همراه است که به شهود اولیه دکارت، در «من می‌اندیشم» منتهی می‌شود، اما آنچه دکارت به آن توجه نکرده، یقینی‌بودن شهودهای دیگر درباره جهان عینی است. دکارت، میان نحوه بودن «نفس اندیشنده» و دیگر بودن‌ها، تمایز قائل می‌شود. تضمین وجود «من اندیشنده» بر

¹ Zu den Sachen selbst

² René Descartes, 1596-1650

بلکه بر عکس، این طبیعت است که به حوزه نفس تعلق دارد» (همان: ۹۵).

این مختصر نشان می‌دهد که هوسرل با مبنا قراردادن پدیدارشناسی، به عنوان مبنای فلسفه، به ثنویت دکارتی میان سوژه و ابژه گرفتار نشده است. آنچه مبنای تفکر قرار گرفته، آگاهی‌ای است که در «نفس اندیشنده»، به صورت التفات «به چیزی» یا «درباره چیزی» است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۳). در این تلقی، ما و آگاهی ما، جدای از جهان نیست، بلکه آگاهی ما، آگاهی از جهان است. آگاهی، در اینجا یک حقیقت «ذات» اضافه است.^۳ هوسرل که بدین شیوه از ثنویت دکارتی رهایی یافته است، برای تبیین ماهیت التفاتی آگاهی سوژه، در بخش سوم از کتاب «ایده‌ها»^۴ از اصطلاحات یونانی و تکنیکی «نوئیس»^۵ و «نوئما»^۶ که اولی به معنای «تجربه و التفات به ابژه آگاهی» یا «اندیشه» و دومی «محتوای تجربه» یا «ابژه التفات» یا «متعلق آگاهی» است، بهره می‌برد. بنابراین، آگاهی التفاتی، حاصل نسبت میان نوئیس و نوئماست (Smith, 2007: 238) و خاتمی، ۱۳۸۲: ۸۲ و مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۷). هوسرل با «در پراتنز گذاشتن»^۷ پرسش از وجود جهان قابل عینی، ساختار التفات را تشریح می‌کند. در ساختار التفات، آگاهی به شیوه‌ای خاص، به سوی یک ابژه، معطوف می‌شود و آن را می‌سازد. در این شیوه، ابژه، معنادار می‌شود؛ به بیانی دیگر، نوئما (به عنوان ابژه معنادار شده)، در «افق»^۸ی از معنا شکل می‌گیرد که در میان ابژه و سوژه قرار دارد. در این افق، ابژه، ساخته شده و واجد معنا می‌شود (Smith, 2007: 236). نوئیس نیز به شیوه‌ای مشابه، در سوی دیگر این افق معنایی قرار دارد.

عهده شهود اولیه و دو صفت «تمایز» و «وضوح» است و تضمین وجود دیگر جواهر عالم، بر عهده خداست. این مسأله، هوسرل را قانع نمی‌کند. او می‌خواهد درباره «همه چیز» به یقین شهودی برسد. به همین جهت، معنای نفس اندیشنده را تغییر می‌دهد. به عقیده هوسرل، دکارت به معنای حقیقیِ اپوخه استعلایی دست نیافت. سوژه دکارتی، اگر چه به ظاهر در برابر جهان طبیعی است، اما با درک خود به مثابه انسان طبیعی و نه استعلایی، پیشاپیش جهانی را مفروض گرفته است که قرار است در آن شک ورزد و لذا خودش را به مثابه متمکن در جهانی فرض گرفته که در آن شک می‌ورزد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۳۶). به عقیده هوسرل، یک «جوهر اندیشنده»، آنگونه که دکارت در لحظه تردید مدنظر داشت، اساساً وجود ندارد که بتواند در مقابل جهان عینی قرار گیرد. آنچه جایگزین «کوژیتو»^۱ی دکارتی می‌شود، «من»ی استعلایی است که همه چیز از جمله همین جهان طبیعی، در آگاهی او بنا می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

بنابراین، هر نوع معرفتی، از جمله فلسفه، از کاوش روشمند در پدیدارهایی حاصل می‌آید که در تجربه آگاهی «نفس اندیشنده» وجود دارد. این روش را هوسرل، پدیدارشناسی نامید. بنابراین، پدیدارشناسی، نامی دیگر برای علم‌النفسی است که وی، در مقابل روان‌شناسی طبیعت‌گرایانه و قائل به «اصالت متعلق ادراک» گذشته برگزیده است. پدیدارشناسی، به عنوان روشی جدید برای بنای تفکر فلسفی، بر تجزیه و تحلیل و شناخت ماهیت «من»^۲ آدمی مبتنی است که «مؤلف جمیع قوا و جهات انسانی اوست و از این حیث، صرفاً یک ناظر تئوریک به شمار می‌رود» (همان: ۹۴). کار این علم‌النفس، «فهم درست و مطابق واقع از نفس و از عالم به عنوان یک فراورده نفسانی است. در این علم‌النفس مطلق و مستقل، نفس، به مثابه جزئی از طبیعت یا امری موازی با آن تلقی نمی‌گردد،

³ Consciousness is always consciousness of ...

⁴ Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 1952

⁵ Noesis

⁶ Noema

⁷ Bracketing

⁸ Horizon

¹ Cogito

² Ego

۱. ۴. مسأله تعلیق، بازگشت به خود و تأویل پدیدار

شناختی

پدیدارشناسی هوسرل، تشریح تجربه آگاهی از چیزی است که بر من پدیدار شده است. هوسرل که مبنای تمام گمراهی‌های پیش از خود را عدم توجه به تعلیق^۱ «رویکرد طبیعی»^۲ می‌داند می‌داند (هوسرل، ۱۳۸۲: ۹۴)، معتقد است تنها راه دستیابی به پدیدارهای تجربه شده در آگاهی، تعلیق حکم درباره عالمی خارج از آگاهی بشر و بازگشت به خود است. تعلیق، که تعلیق داوری درباره جهان طبیعی است، یگانه راه دست‌یافتن به من استعلایی است. رویکرد طبیعی که در مقابل رویکرد فلسفی است، همان باور طبیعی آدمیان به وجود جهان پیرامونشان به مثابه امری واقعی است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۴۲). تنها با تعلیق رویکرد طبیعی به آن است که پدیدارشناسی و فلسفه آغاز می‌شود. هوسرل، در راهی مشابه و در عین حال متفاوت با دکارت، به جای تردید در جهان خارج، حکم درباره آن را معلّق و از بازی خارج می‌کند. جهان خارج برای هوسرل، هر جهانی خارج از آگاهی بشری است که در پراگماتر قرار می‌گیرد. با تعلیق، تمام علوم می‌شوند که به جهان طبیعی مربوط می‌شوند نیز تعلیق می‌شوند و لذا امکان طرح قضایای علمی در مورد واقعیت این جهان از آنها سلب می‌شود. بنابراین، نمی‌توان یافته‌های علمی را که به واقعیت عینی و بیرون از آگاهی انسان می‌پردازند، مدعی اعتبار دانست یا اعتبار آنها را به رسمیت پذیرفت (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۲). با این حال تعلیق، معنای صرفاً سلبی یا محدودکننده ندارد؛ تعلیق، گشاینده جهان جدید و رهاکننده از محدودیت‌های رویکرد طبیعی به جهان است. با تعلیق، نه جهان نفی می‌شود و نه جهانی به جهانی دیگر تبدیل می‌گردد. جهان طبیعی، همچنان پابرجاست. فیلسوف، با تعلیق می‌خواهد با تکیه بر عقلی فلسفی، با تأمل پدیدار شناختی، در معنای عمیق جهان تأمل کند.

هوسرل در بازگشت به اشیا و مبانی اولیه، به داده‌هایی بازگشت می‌کند که در تجربه آگاهی به «نفس اندیشنده» باز می‌گشت، اما هوسرل در این بازگشت به آگاهی، به هیوم و نقد او نیز توجه دارد. در اصالت تجربه هیومی، «من و انطباعاتم از جهان عینی» مبنای معرفت است، اما هیوم در محدوده همین انطباعات، باقی می‌ماند (دارتینگ، ۱۳۷۳: ۱۷). در «پدیده‌گرایی»^۳ هیومی، چیزی جز پدیدارها وجود ندارد و ذاتی ذاتی در پشت این پدیدارها مفروض نیست؛ در حالی که هوسرل، نه تنها قصد گرفتار شدن در شکاکیت هیومی را ندارد، بلکه به دنبال مبنای ثابتی در ورای پدیدارها که همان «ذات» است، می‌گردد. به همین جهت، به کانت نزدیک می‌شود که قصد تعیین سوژه استعلایی، برای وحدت‌بخشی به شهودهای حسی را داشت. هوسرل، اگر چه سعی دارد چنین سوژه‌ای را مشخص نماید، اما شهود کانتی را با شهود دکارتی جایگزین می‌نماید. شهود بی‌واسطه کانتی از شیء فی‌نفسه، شهودی حسی و معطوف به جهان عینی است، در حالی که شهود هوسرل، شهود درون سوژه است. به بیانی دیگر، با تعلیق حکم درباره وجود جهانی خارج از آگاهی بشر، ما با پدیدارهایی روبه‌رو هستیم که در تجربه آگاهی سوژه (من) به نحو بی‌واسطه شهود می‌شوند. «پدیدارشناسی، از آنجا که به بررسی تجارب محض و آگاهی من از ابژه می‌پردازد، باید با شهود بی‌واسطه آغاز کند، بدون آنکه پیش‌فرض داشته باشد» (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۳).

آگاهی برخاسته از این پدیدارها، به صورت التفاتی است. تحلیل حیث التفاتی (قصیدت) به عنوان مهمترین آموزه پدیدارشناسی، متضمن فهم جایگاه «واقعیت» در پدیدارشناسی است. واقعیت، نه در مقابل سوژه و آگاهی من، بلکه از طریق تأمل در پدیدارهای آگاهی من/سوژه نمایان می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که رسیدن به واقعیت، از درون پدیدارهای محض آگاهی سوژه، چگونه میسر می‌شود؟ در

¹ Epoche² Natural Attitude³ Phenomenalism

در هوسرل، «ماهیت‌بخشی»^۶ نوعی «قوم‌بخشی»^۷ به پدیدارهاست. به بیانی دیگر، ماهیات دقیق، فقط حاصل مثالی‌سازی ماهیات غیردقیق‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۶). این ماهیت‌بخشی، همراه با انشاء و التفات آگاهی است. من/سوژه، با ماهیت‌بخشی به پدیدارها، پدیدارها را صورت‌بندی و معنابخشی می‌نمایم و ماهیت‌بخشی به پدیدارها، همراه با خودآگاهی من/سوژه به خویش است. من/سوژه، هنگامی که به ماده آگاهی که همان پدیدارهای تجربه‌شده برای سوژه است، صورت می‌بخشد، همزمان، هم به خویش آگاه می‌شود و هم به پدیدارها که تا پیش از این مبهم بوده‌اند، معنا اعطا می‌کند و آنها را به ایده تبدیل می‌نماید.^[۵] در واقع، چنانکه پیش از این بیان شد، پدیدارشناسی مانند ریاضیات، دانشی ماهوی است؛ با این تفاوت که ریاضیات به تبیین ماهیات می‌پردازد و دانشی استنتاجی است، درحالی‌که روش پدیدارشناسی، سعی در توصیف و شهود ماهیات دارد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۳). خصلت توصیفی پدیدارشناسی که در پدیدارشناسی دین مورد تأکید است، بر تأویل یا شهود ماهوی دلالت دارد. شهود ماهوی، توصیف معانی پدیدارهاست و «پدیدارشناسی، رشته‌ای صرفاً توصیفی برای تفحص میدان آگاهی محض، در پرتو شهود محض است» (همان: ۱۸۸).

۱.۶. مسأله واقعیت، بین‌الاذهان و تأویل استعلایی

نکته قابل توجه این است که هوسرل، نوعی روان‌شناسی جدید وضع می‌کند که می‌توان آن را «خودشناسی استعلایی» نامید. «این خودشناسی، برخلاف مکتب‌های اصالت روان‌شناسی، از جمله روان‌شناسی توصیفی، گونه‌ای خودشناسی فردی یا طبیعی نیست، بلکه همانند کانت، شناخت سوژه کلی» (همان: ۱۵۷) یا تحلیل استعلایی تجربه پدیدار شناسانه آن است. در چارچوب استعلایی کانتی، «قصیدیت [که مبنای فهم سوژه است]، اشاره به شرایط امکان

واقع، اگر هوسرل قصد گرفتار شدن در شکاکیت هیومی و ماندن در انطباعات حسی صرف را ندارد، چگونه به ذات یا واقعیت که تاکنون تعلیق شده است، دست می‌یابد؟ هوسرل، با وضع مفهوم «تأویل»^[۵] و تشریح مراحل آن، روش پدیدارشناسی خود را تشریح می‌کند. دست‌یابی به ذات و واقعیت، از طریق دو «تأویل ماهوی»^۱ و «تأویل استعلایی»^۲ محقق می‌شود.

۱.۵. مسأله ماهیت، معنا و تأویل ماهوی

پدیدار شناس، پس از تعلیق، با انبوهی از پدیدارها که محتوای آگاهی سوژه را شکل می‌دهند، مواجه است. همزمان با تعلیق، «تأویل پدیدار شناسانه»^۳ روی داده است. اگر با اندکی تسامح در واژگان، با بیان فلسفه اسلامی همراه شویم، هوسرل میان وجود و ماهیت تمایز می‌نهد؛ با تعلیق، از توجه به «وجود»، صرف‌نظر نموده، توجه خود را به صرف «ماهیت» معطوف می‌کند.^[۶] بنابراین، «پدیدارشناسی، یک «علم ماهوی»^۴ است؛ علوم ماهوی، مانند ریاضیات و منطق، علوم هستند که موضوعشان نه اعیان خارجی، بلکه اعیان و حقایق مثالی/ماهوی است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بنابراین، ماحصل تأویل ماهوی پدیدارها، دست‌یافتن به ذات امور و نیل به «شهود ماهوی/ذاتی»^۵ است. در تأویل ماهوی، صورت و ماهیت امور، مورد توجه و التفات قرار می‌گیرد. شهود ماهوی، شهودی در درون سوژه و در تعیین نسبت پدیدارهای تجربه شده برای سوژه است. به بیانی دیگر، تأویل ماهوی «سیری از امر یقینی به امر ضروری است» (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۱۶). صورت و ماهیت نیز در اینجا معنای افلاطونی یا ارسطویی ندارد؛ زیرا در افلاطون یا ارسطو، صورت و ماهیت در خارج مشخص می‌شوند (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۵)، در حالی‌که صورت و ماهیت در هوسرل، در درون سوژه‌اند.

¹ Eidetic Reduction

² Transcendental Reduction

³ Phenomenal Reduction

⁴ Eidetic Science

⁵ Eidetic Vision

⁶ Ideation

⁷ Constitution

منطق، معرفت شناسی و وجود شناسی دارد» (Smith, 2007: 237). در واقع، هوسرل مانند کانت، به سوژه از آن جهت می‌پردازد که شرایط امکان معرفت در آن را بررسی کند. هوسرل، در این روش، همانند کانت، نه «خود» روان‌شناختی یا جوهر اندیشنده دکارتی، بلکه مجموعه‌ای از پدیدارها که «خود استعلایی»^۱ را شکل می‌دهند، می‌شناسد. آنچه هوسرل را مجبور به بسط و تکمیل روش پدیدارشناسی می‌نماید، این است که کلیات محض پدیدار شناختی که در سوژه مجتمّع شده‌اند و با تأویل ماهوی صورت‌بندی یافته‌اند، هنوز به طور کامل از جهان خارج مستقل نگشته‌اند. آنها وابسته به خودِ فاعل یا سوژه‌اند که هنوز در جهان طبیعی است. هوسرل، قصد دارد در مرحله آخر روش پدیدارشناسی، فاعل یا سوژه را نیز تعلیق نماید. مسأله اصلی هوسرل در تأمل چهارم از تأملات دکارتی، «شرح تقویم خودِ آگوی استعلایی» است. او در این تأمل، می‌کوشد به دلیل سنخیت و تضایف ضروری میان پدیدار محض و سوژه محض، خود یا آگوی محض را تشریح نماید و از تقید به خود یا آگوی طبیعی، فراتر رود. خود یا فاعل، به دلیل سروکار داشتن با ماهیات، باید دیدگاه واقعیت‌بین را کنار نهد و ماهیت‌بین شود. بنابر نظر هوسرل، «وقتی با یک گونه ماهوی محض سروکار داریم، دیگر با آگو/خود تجربی روبه رو نیستیم، بلکه در مقابل آیدوس آگو (ماهیت آگو) قرار داریم» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۱). این تضایف، به معنای تضایف، میان تأویل ماهوی و تأویل استعلایی است.

هوسرل با تکیه بر عالم پدیداری و آگاهی تجربه‌شده برای بشر و شهود عقلانی آن و تعلیق حکم درباره جهان خارج، از «خودمحوری»^۲ دکارتی و «شکاکیت»^۳ هیومی عبور می‌کند. در واقع، مرحله پایانی روش پدیدارشناسی هوسرل، تشریح تجربه من استعلایی است. پیشتر اشاره شد که هوسرل، در نقد

دکارت، من/آگو را نه جوهری اندیشنده و در مقابل جهان، بلکه من محض و پدیداری در کنار دیگر پدیدارها می‌داند. من/سوژه، به عنوان تنها عنصری که تا این مرحله وابسته به جهان طبیعی بوده است، همچون دیگر عناصر جهان، تعلیق می‌شود و به عالم پدیداری رانده می‌گردد. هوسرل، در تأویل استعلایی، خصیصه استعلایی خود من/سوژه را توضیح می‌دهد. به دنبال این دو تأویل، آنچه می‌ماند، من/آگوی فارغ از تمام دیدگاه‌ها یا رویکردهای طبیعی است که بدون هیچ پیش‌فرضی، صرفاً خواهان دیدن و توصیف کردن پدیدارهاست. همان‌طور که در تأویل ماهوی، پدیدارها واجد معنا و ماهیت می‌شوند، در تأویل استعلایی، خود/آگوی طبیعی به خود/آگوی ماهوی و ماهیت‌بین تبدیل می‌گردد که توصیف‌کننده بی‌طرف محض پدیدارهاست. «با این دو تأویل، پدیدار پالایش‌یافته در مقابل نگاه محض و پالایش‌یافته «من» قرار می‌گیرد» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۵).^[۹] این خود/آگو یا سوژه، به تعبیر هوسرل، نوعی «موناد» است.

هوسرل در اواخر تأمل چهارم دکارتی خویش، از خاتمه پروژه‌اش پرسش می‌کند و در پاسخ به آن، بیان می‌دارد که هنوز به فلسفه‌ای «ابدی و پایدار»^۴ دست نیافته است. آنچه سبب طرح این پرسش می‌شود، ناتوانی در اجتناب از تفکر درباره دیگر من/سوژه‌ها و دیگر مونادها و نیز جایگاه مبهم واقعیت تا این مرحله از روش پدیدارشناسی است. هوسرل، دست‌یابی به فلسفه‌ای پایدار و مستحکم را «مستلزم تقویم فلسفه‌ای مشترک برای همگی ما به عنوان تأمل‌کنندگان مشترک» می‌داند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۲). توضیح این طرح مسأله، در تأمل پنجم است. در راستای تأویل استعلایی، من/سوژه با تعلیق طبیعی بودن خود، در می‌یابد که آنچه از ماهیات و ذوات برای خویش عینیت دارد، برای من/سوژه‌های دیگر نیز عینیت دارد (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۷). پدیدارشناسی، تاکنون در آگاهی سیر کرده است و آنچه در این میان مسأله

¹ Transcendental Ego

² Solimsism

³ Skepticism

⁴ Philosophia Perennis

«شهود ماهوی»، در درون خود سوژه تشکیل می‌داد، اکنون نیز با التفات به دیگری، مفید میدان بین‌الذهان است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۹). هر مونا، مونا دیگر را از حیث «این‌جایی»^۶؛ یعنی از این حیث که در آگاهی او حاضر است در می‌یابد، در حالی که خود آن موناها در مقام «آن‌جایی»^۷ و در حال تأمل در خود هستند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۴۷ و خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۸). به بیان هوسرل، «من در خودم، در چارچوب زندگی آگاهی محضام که به نحو استعلایی تأویل یافته است، جهان و دیگران را تجربه می‌کنم و موافق با معنای همین تجربه، آنها را نه به مثابه نتیجه فعالیت تألیفی، بلکه به مثابه جهانی بیگانه با من، بین‌الذهانی و موجود برای هر کس با ابژه‌هایی قابل دسترسی برای هر کس تجربه می‌کنم» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۶). درک متقابل این موناها از یکدیگر، در سایه «همدلی»^۸ میسر می‌شود. واقعیت فلسفی یا هر نوع واقعیت دیگری نظیر واقعیت دینی، در بین‌الذهان این موناها شکل می‌گیرد. پدیدارشناس، که خود جزئی از عالم بین‌الذهان است، تنها در سایه درک «همدلانه»^۹ با من/سوژه‌های دیگر به واقعیت دست می‌یابد. عالمی که میان پدیدارشناس و دیگر افراد مشترک است، «عالم زندگی» یا «زیست‌جهان»^{۱۰} است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۹).^[۱۰] در واقع، نتیجه مطالعات پدیدارشناسانه، تقویت عالم بین‌الذهانی است که در آن، واقعیت، اعم از واقعیت فلسفی و دینی، قوام می‌یابد. واقعیت، از پیش تعیین شده نیست، بلکه در سایه تعلیق، این من/سوژه‌ها هستند که واقعیت را در بین‌الذهان می‌سازند و قوام می‌بخشند. مطالعات پدیدارشناس نیز به جهت اینکه خودش در این عالم غور می‌کند، بیش از دیگر گزارش‌ها، عینیت و صحت دارد.

اساسی است، مبهم شدن جایگاه واقعیت وجودی است. در دکارت، واقعیت در مقابل سوژه قرار دارد؛ او پس از شک دکارته‌اش، بدون تأملی خاص، عالم آگاهی را به سوی وجود ترک می‌کند. اگر بنا بر نظر هوسرل، سوژه، خود نیز در دایره پدیداری است، واقعیت چگونه خلق می‌شود؟ جایگاه واقعیت کجاست؟ و اگر پدیدارشناسی، متعهد به پژوهش در تضایف وجود و آگاهی است، وجود چگونه به دست می‌آید؟ پاسخ ابتدایی هوسرل، پیش از آغاز تأمل پنجم، موجود را ایده‌ای عملی و حاصل کار بی‌پایان تعیین نظری بیان می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

به عقیده هوسرل، واقعیت، نه در مقابل من/سوژه، بلکه در میان من/سوژه (هایی) خلق می‌گردد که همه به یک نسبت، به عینیت ذوات دست یافته‌اند. واقعیت مستقل وجود ندارد. واقعیت (از آن جهت که وابسته به ذهن است) و سوژه (از آن جهت که مشتمل بر آگاهی التفاتی است) یکدیگر را در «بین‌الذهان»^۱ ملاقات می‌کنند. پدیدارشناسی، همزمان، «هم‌بنیای منطقی، هم‌نظریه معرفت و هم وجودشناسی می‌شود. آنچه ما قصد می‌کنیم (منطق)^۲، چیزی را که می‌شناسیم (معرفت‌شناسی)^۳ و آنچه وجود دارد (وجودشناسی)^۴ همگی در ساختار آگاهی که هوسرل، خصیصه آن را التفات می‌داند، تعریف می‌شود» (Smith, 2007: 237).

واقعیت که تاکنون معلق انگاشته شده بود، در عالم مشترک میان من/سوژه‌ها با انشاء آگاهی، ایجاد می‌شود. من/سوژه‌ها، همچون مونا‌های با روزه‌ای هستند که در تعامل با یکدیگر، واقعیت را خلق می‌کنند. آنچه سبب می‌شود مونا‌های هوسرل همچون مونا‌های «لایب‌نیس»^۵ بی‌روزنه نباشند، خصلت التفاتی بودن این مونا‌هاست؛ خصیصه التفاتی بودن آگاهی سوژه، همان‌طور که میدان پدیدارشناختی آگاهی را در مرحله

⁶ Hic

⁷ Illic

⁸ Empathy/Einführung

⁹ Empathetic

¹⁰ Lebenswelt

¹ Intersubjectivity

² Logic

³ Epistemology

⁴ Ontology

⁵ Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716

نیست. روش پیچیده هوسرل، اگر چه عمده‌ترین تأثیر را بر پدیدارشناسی دین نهاد، اما کاملاً بر آن منطبق نیست. فارغ از پیچیدگی‌های بسیاری که در آثار هوسرل وجود دارد و در این مجال، امکان پرداختن تفصیلی به آنها نبوده است، پدیدارشناسان به جهت تعلق خاطری متفاوت، بسیاری از همین پیچیدگی‌ها را نیز لحاظ نکرده‌اند؛ برای مثال، روش تخیل آزاد، به کلی در کارهای پدیدارشناسان دین محو گردیده است. در میان پدیدارشناسان دین، اصولی مانند «رهیافت دستگاه‌مند»، «رویکرد تجربی-توصیفی به پدیدارهای دینی با عطف توجه به تاریخ ادیان»، «رویکرد ضد تحویلی به دین و مخالفت با فروکاهش مفرط»، توجه به مفاهیمی مانند «التفات» و «تعلیق»، «تأکید در باب ارزش درک و دریافت همدلانه و تعهد دینی» و «ادعای کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی» مورد اقبال قرار گرفته است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). می‌توان این ویژگی‌ها را که به عنوان مهمترین خصایص پدیدارشناسی دین از آثار پدیدارشناسان دین احصا شده است، در پرتو روش هوسرلی بازسازی و بازخوانی نمود و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها توجه کرد.

۲. ۱. تعلیق و تأویل پدیدار شناختی

بنابر اصل تعلیق، پدیدارشناسی دین، رویکرد طبیعی به دین را کنار می‌گذارد. باید توجه داشت کنار نهادن پیش‌فرض در پدیدارشناسی، به معنای نفی و اجتناب از نگاه سوپژکتیو/ذهنی نیست. بیشتر ذکر شد که تعلیق، آنگونه که در روش پدیدارشناسی هوسرل تبیین می‌شود، به معنای کنار نهادن وجود ابژکتیو است. بنابراین، پدیدارشناسی دینی که قصد بهره‌گیری از روش هوسرل در مطالعات دینی را دارد، باید وضعیت ابژکتیو/عینی دین را معلق گرداند. تعلیق وضعیت عینی دین به معنای تعلیق دیدگاهی است که ادیان در معنای نفس‌الامری واجد آن هستند. «به نظر فان‌درلیو، تعلیق حکم درباره دین، به عنوان امری خارجی و مستقل است؛ یعنی این

آنچه در این مختصر از روش پدیدارشناسی هوسرل بیان شد، به بیانی مختصر مشتمل بر این مراحل است: پدیدارشناسی، به عنوان یک روش، با تعلیق درباره حکم به وجود جهانی خارج از آگاهی بشر-آنگونه که قابل تأمل باشد- با تعلیق رویکرد طبیعی درباره موضوع مورد مطالعه، آغاز می‌شود. همزمان با تعلیق، موضوع مورد مطالعه، از جهان خارج به پدیدارهای آگاهی برای من/سوژه تأویل برده می‌شود. در حقیقت، موضوع ادراک به شکلی نو و متفاوت در مقام خودآگاه بر ما عرضه می‌شود. تأویل ماهوی، با صورت‌بخشی به ماده پدیدارها، به ذات و ماهیت پدیدارها دست می‌یابد و موجب قوام و معنی دار شدن آنها می‌گردد. سرانجام، دست‌یابی به عینیت و واقعیت، در چارچوب روابط بین‌الادهانی سوژه‌های آگاه به ذوات و بر پایه همدلی، میسر می‌گردد.

۲. بازخوانی روش هوسرل در دین پژوهی

هوسرل به رغم تدوین روش پدیدارشناسی و تأثیر فراوان بر پدیدارشناسان دین، نه تأملی در باب دین داشته و نه اثری درباره پدیدارشناسی دین نگاشته است. اصولاً او به فلسفه و علم، تعلق خاطر بیشتری داشته است تا به دین. با این حال، اگر بخواهیم روش پدیدارشناسی او را در مورد دین بازخوانی کنیم تا به معیاری دقیق در باب روش پدیدارشناسی دین دست یابیم، می‌توان «پدیدارشناسی کلاسیک» دین را بر این روش، عنوان نهاد. پدیدارشناسی کلاسیک دین، به دلیل تعلق خاطر به عینیت، در مقابل پدیدارشناسی هرمنوتیک قرار می‌گیرد که در آن، مسأله عینیت و واقعیت و دست‌یابی روشمند به آن، به محاق رفته است. بنابراین، اگر روشن شود که پدیدارشناسی کلاسیک دین با تأثیر و تأسی به روش هوسرل در مطالعات دینی، توان دست‌یابی به حقیقت‌نفس‌الامری دین را ندارد، به طور مضاعف، پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، واجد چنین قابلیت نیست.

اما اینکه پدیدارشناسی دین به عنوان یک روش، تا چه اندازه از پدیدارشناسی هوسرل متأثر است، امری متقن و قطعی

آنها بپردازد. او دیگر متکلم، جامعه‌شناس دین، روان‌شناس دین و مورخ ادیان نیست. برای مثال، الیاده معتقد است با تقلیل و تحویل پدیدارهای دینی به واقعیت‌های اجتماعی یا روان‌شناختی، نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید. فهم پدیده‌های دینی تنها به همان صورتی میسر است که «خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند» (هملیتون، ۱۳۸۷: ۱۵ و الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶). از منظر پدیدارشناس دین، «فروکاهش پدیدارهای دینی، خصوصیت، پیچیدگی و حیث تحویل‌ناپذیر داده‌های دینی را از بین می‌برد. پدیدارشناسان دین، برای آنکه همدلانه بکشند تجربه دیگران را بفهمند، باید به حیث التفاتی دینی اصیل که در داده‌ها جلوه‌گر است، حرمت بگذارند» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۹-۱۹۰). آنگونه که هوسرل نیز یادآوری کرده است، در روش پدیدارشناسی، با قبول عنصر تعلیق، ما به فاعلی دست می‌یابیم که پدیدارها به آن متکی است؛ آگاهی این فاعل، از پدیدارها یا تجارب دینی، آگاهی التفاتی و ذهنی است (خاتمی، ۱۳۸۲: ۸۹). شعار «بازگشت به خود اشیا»، در اینجا به معنای بازگشت به خود پدیدارهای دینی در نزد فاعل/سوژه است. پدیدارشناس، باید به تجربه‌ها و پدیدارهای اصیل دینی، آنگونه که مؤمنان تجربه کرده‌اند، بازگردد.

پدیدارها و تجارب دینی، خصلت التفاتی نیز دارند. تجارب و آگاهی دینی، آگاهی از چیزی یا تجربه چیزی است. تجربه دینی من/سوژه، تجربه دینی از چیزی است. پدیدارشناسان دین، به منظور درک و دریافت معنای پدیدارهای دینی، بر التفاتی بودن داده‌ها و پدیدارهای دینی تأکید دارند. برای مثال، در نظر اتو، «ساختار پیشینی آگاهی دینی، همانا آگاهی از متعلق مینوی و التفاتی آن است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۰ و شیروانی، ۱۳۸۰: ۷۷).

۲.۲. تأویل (شهود) ماهوی

پدیدارشناس دین با تأویل ماهوی، به توصیف ارتباط پدیدارها با یکدیگر می‌پردازد. توصیف پدیدارهای دینی، «بصیرت به ساختارهای ماهوی و معانی آنهاست. ویژگی رهیافت تطبیقی

اعتقاد ذهنی که دین واقعیتی عینی است، تعلیق می‌شود» (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۵).

تعلیق پیش‌فرض‌های دینی در نزد پدیدارشناس دین، به معنای تعلیق دیدگاه‌های کلامی و الاهیاتی اوست که با واقعیت نفس‌الامری دین مرتبط است. با این تعلیق، پدیدارشناس دین، نه با واقعیت نفس‌الامری، کلامی و الاهیاتی دین، بلکه با مجموعه‌ای از پدیدارهای دینی مواجه است؛ پدیدارهای دینی که نزد مؤمنان معتبر شمرده می‌شود. از سویی، چون تعلیق، لزوماً معنای نفی و سلب ندارد، «با تعلیق استنباط‌ها و پیش‌فرض‌های نسنجیده و سبق ذهن‌های عادی، راه برای آگاهی انتقادی از پدیدارها که بیشتر در سطحی از تأمل تجربه شده‌اند، باز می‌شود» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۱). همان‌طور که روش هوسرل، وجود را از معنی جدا می‌نمود، وجود نفس‌الامری دین، آنگونه که برای مثال، در نزد متکلم یا متأله دینی تعریف شده است، از معنی دینی که در نزد مؤمنان است، تفکیک شده و متمایز می‌گردد؛ اولی تعلیق می‌شود تا به دومی پرداخته شود. پدیدارشناس، چنانچه بخواهد به معنای پدیدارهای دینی آنگونه که در حیات متدینان جلوه‌گر است، دست یابد، باید همه سبق‌ذهن‌هایش را در باب اینکه چه چیز به عنوان واقعیت دین قلمداد می‌شود، کنار بگذارد. او رویکرد طبیعی به دین را معلق می‌کند.

بر اثر تعلیق، تحویل پدیدارشناسانه دین، به معنای رجوع به پدیدارهای دینی است که فارغ از چیستی یا چگونگی واقعیت نفس‌الامری دین باید لحاظ گردند. این پدیدارها، اغلب از مشاهده عینی پدیدارشناس یا از تاریخ ادیان به معنای تاریخ پدیدارهای دینی یا تجارب دینی است. این پدیدارها، بایستی از هر نوع تقلیل یا تحویلی مبرا باشند. پدیدارشناس، باید با پدیدارهای دینی به‌ماهو پدیدار، مواجه شود. آنچه با عنوان خصیصه «مخالفت با فروکاهش» در پدیدارشناسان دین مطرح می‌شود، مؤید این مطلب است که پدیدارشناس، باید پدیدارهای دینی را صرفاً پدیدارهای دینی دیده، به توصیف

«پدیدارشناسی دین، با اتخاذ این رویکرد، خود را در میانه تاریخ ادیان و فلسفه دین قرار می‌دهد» (Sharp, 1975:223)، روشن می‌شود. مهمترین ابزار پدیدارشناسان دین، برای دستیابی به مبنای وحدت، در ورای کثرت پدیدارها، «رمزگشایی» است. رمزگشایی در پدیدارشناسی دین، نوعی معنابخشی به پدیدارهای دینی است. بنابراین، سوژه/فاعل، به عنوان پدیدارشناس، با تأمل در پدیدارها و تجارب دینی که در درونش حاضر است، دست به نوعی رمزگشایی می‌زند و به پدیدارها، معنی می‌بخشد. او این پدیدارها و تجارب دینی را یا مستقیماً درک و تجربه کرده یا با استعانت از تاریخ ادیان، آنها را به عالم پدیداری خویش آورده است. او با تأمل در خویش و استعانت از رمزگشایی، به پدیدارهای بی‌جان، معنا می‌بخشد و آنها را تفسیر می‌کند. اینکه تا چه اندازه تفسیر او به واقعیت دین در نزد مؤمنان نزدیک باشد، بسته به توانایی او در رمزگشایی است. این رمزگشایی، می‌تواند در پرتو تفسیر تجربه دینی یا رمزگشایی از اسطوره باشد. بیان عبارتی مطول از الیاده، نمونه‌ای عالی از شهود ماهوی پدیدارهای دینی در سایه رمزگشایی از اسطوره را بیان می‌دارد:

«اسطوره، خود را با شیوه بودن خاص خود تعریف می‌کند. تنها تا آنجا می‌تواند به مثابه اسطوره درک شود که نشان‌دهنده چیزی باشد که تجلی کامل یافته و در عین حال خلاق و سرمشق‌گونه است، چرا که بنیان ساختار واقعیت و در عین حال، گونه‌ای از رفتار انسانی است. اسطوره، همواره بازگوکننده چیزی است که در واقع، روی داده است ... همین گفتن «آنچه روی داده است» آشکار می‌کند که چگونه مسئله مورد نظر تحقق یافته است (و این چگونه معادل چرا است). زیرا عمل هستی‌یافتن در عین حال، پیدایش واقعیت و آشکار شدن ساختارهای اساسی آن است. اسطوره‌شناسی، نمایش هستی است. اسطوره، ساختار واقعیت و وجوه چندگانه بودن

و دستگامند در پدیدارشناسی دین، ناظر به این مرحله از پدیدارشناسی دین است. «پدیدارشناسی دین، رهیافتی فراگیر است که با طبقه‌بندی و انتظام بخشیدن به پدیدارهای دینی سروکار دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). با این حال، پدیدارشناسی دین، آنگونه که در آثار پدیدارشناسان دین نمودار شده است، از رویکرد فلسفی هوسرل در این مقطع متمایز می‌شود. پدیدارشناسان دین، جز در مواردی مانند «ماکس شلر» و «پل ریکور» (همان: ۱۹۲-۱۹۳) و شاید بنا بر قول هوسرل، «ردولف اتو» (Almond, 1984:87)، تأمل زیادی بر خصایص فلسفی و انتزاعی تأویل ماهوی، نظیر «تخیل آزاد» و سایر شیوه‌های فلسفی کسب بصیرت به ساختارهای ماهوی اندیشه ندارند. آنچه در این مرحله از روش پدیدارشناسی، در پدیدارشناسی دین، جایگزین تأملات نظری و فلسفی می‌شود، توجه به رویکردهای توصیفی، تاریخی و تجربی است. پدیدارشناسان دین، در این مرحله، پای تاریخ ادیان و یا توصیف تجارب دینی مؤمنان را به میان می‌کشند و آنها را جایگزین تأملات فلسفی و نظری می‌کنند. در تأویل یا به عبارتی بهتر، «شهود ماهوی» پدیدارشناسی دین، تنها صورتی ظاهری، از تأویل ماهوی پدیدارشناسی فلسفی باقی می‌ماند. «بلیکر و الیاده و بسیاری از پدیدارشناسان دین، برآنند که رهیافت تجربی آنان، فارغ از استنباطها و احکام پیشینی است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در حالی که در روش پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، در تأویل ماهوی، نقش مهمی برای مقولات پیشینی^۱ مادی و صوری، روش تخیل آزاد و نظایر آنها در نظر گرفته می‌شود. روش تجربی و توصیفی پدیدارشناسی دین، «با گردآوری اسناد و شواهد دینی آغاز می‌شود و سپس با کشف رمز پدیدارهای دینی، به مدد توصیف آنچه که صرفاً داده‌های تجربی آشکار می‌سازد، ادامه می‌یابد» (همان: ۱۸۸). این کشف، اغلب مبتنی بر تعمیم‌های تجربی و استقرایی و نه انتزاعی و استنتاجی است. اکنون معنای این سخن که

^۱ Apriori

می‌کوشد تا عینیت تجربه دینی را بر اساس درون‌مایه‌های پدیدارشناختی فلسفی و کلامی تبیین نماید (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۶ و شیروانی، ۱۳۸۰: ۸۴-۹۰).

از عنصر همدلی آغاز کنیم. معمولاً در پدیدارشناسی دین، همدلی را به معنای همدلی با متدینان فرض می‌گیرند و آن را در مرحله تعلیق قرار داده و تشریح می‌کنند. «تعلیق پدیدارشناختی، با تأکید بر تفاهم و درک همدلانه، در واقع با تحویل‌ستیزی روش‌شناختی ارتباط دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۱)، در حالی‌که به نظر می‌رسد اگر بخواهیم به کلیات روش هوسرل پایبند بمانیم، همدلی عنصری است که در پایان روش پدیدارشناسی قرار دارد (خاتمی، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۲). به هر جهت، در اینجا به دلیل تمرکز بر بازسازی روش هوسرل در مطالعات دینی، می‌توان متذکر شد که پدیدارشناسی، با تأمل در پدیدارهای دینی، مؤمنان را مانند خود، دارای آگاهی‌ها و تجارب دینی می‌پندارد. او با همدلی با آنهاست که قصد تقویم واقعیت دین در بین‌الاذهان را دارد. خصلت التفاتی آگاهی‌های دینی، پدیدارشناس را مجبور به توجه و التفات به دیگر مؤمنان می‌نماید؛ مؤمنان و اذهان مؤمن دیگری که همچون من، آگاه به پدیدارها یا تجارب دینی‌اند. در تأویل استعلایی، هوسرل من/سوژه را تعلیق می‌کند و آن را از جهان طبیعی، وارد جهان پدیداری می‌نماید. با این تعلیق و بر اساس ویژگی التفاتی آگاهی، سوژه متوجه سوژه‌های دیگر می‌شود. سوژه، بر اساس همدلی به درک دیگران نائل می‌آید. سوژه الف، سوژه ب را بر اساس همدلی و در بین‌الاذهان درک می‌کند. در پدیدارشناسی دین یا پدیدارشناسی فرهنگ و نظایر آنها، بین‌الاذهان یا عالم زندگی، جایی است که سوژه، سوژه‌های دیگر را در فرهنگ و عالمی مشابه درک می‌کند. معنای این سخن در پدیدارشناسی دین، این است که مجرای درک تجارب و پدیدارهای دینی دیگران، در سایه مشارکت در عالم زندگی آنهاست. پدیدارشناس که خود، باید با تعلیق دیدگاه‌های طبیعی، به تأمل در پدیدارها و تجارب محض دینی پرداخته باشد، تنها در سایه

در جهان را/شکار می‌کند» (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷؛ تأکیدها از نگارنده مقاله است).

در پدیدارشناسی دین، به جهت عدم بهره‌گیری از یک روش یا فرمول روشن برای دستیابی به ذات و ماهیت پدیدارها، با تنوعی از روش‌ها روبه‌رو هستیم. «از نظر برخی از پدیدارشناسان، ساختار ماهوی، نتیجه یک تعمیم استقرایی است که بیانگر خصوصیتی است که پدیدارهای مختلف مشترکاً واجد آن هستند. از نظر دیگران، ساختارهای ماهوی، ناظر به انواع پدیدارهای دینی هستند و در باب رابطه بین انواع تاریخی و انواع پدیدارشناختی، مناقشه وجود دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۳).

۳.۲. همدلی

پدیدارشناسان دینی که در سنت اصلی پدیدارشناسی دین شمرده شده‌اند، کمتر به تأویل استعلایی هوسرل وقعی نهاده‌اند. آنچه از تأویل پدیدارشناسی هوسرل، مورد توجه پدیدارشناسان دین قرار گرفته، عنصر همدلی است. «میرچا الیاده»، «ژوکویلیکر»، «کریستین سن»، «ژاک واردن برگ»، «نینیان سمارت» و دیگران، در مطالعات پدیدارشناختی خود به دلیل تعلق خاطر به عنصر عینیت، به مفاهیمی نظیر «عالم زندگی» و «زیست‌جهان» توجه کرده‌اند. اگر همگام با هوسرل تا مرحله تأویل استعلایی به پیش بیاییم و قصد تأکید و برجسته‌کردن تأویل استعلایی و عالم زندگی را داشته باشیم، بناچار باید در راهی مشارکت جویم که «مارتین هایدگر»^۱ قدم نهاد و مبدع پدیدارشناسی هرمنوتیک گردید.

به هر صورت، همان‌طور که پدیدارشناسان دین، از تأویل ماهوی هوسرل، تنها به اشتراک لفظ اکتفا کردند و با تغییر شیوه‌های تأویل ماهوی از شیوه‌های فلسفی به شیوه‌های تجربی و تاریخی، نوعی تأویل ماهوی جدید را ابداع کردند، می‌توان در برخی از آثار آنها، بویژه ردولف اتو، توجه به تأویل استعلایی را هرچند با تغییرات و ابداعاتی، ملاحظه نمود. اتو

^۱ Martin Heidegger, 1889-1976

درک و همدلی است که می‌تواند گزارش موثقی از دین ارائه دهد. پدیدارشناس، باید در عالم زندگی دینداران، زندگی همدلانه داشته باشد. گزارش چنین پدیدارشناسی از دین، گزارشی عینی است. واقعیت یا عینیت دین، با گزارش و مطالعات پدیدارشناس قوام می‌یابد. گزارش پدیدارشناس دین، به جهت همدلی با مؤمنان، گزارشی عینی از دین است که موجب قوام واقعیت دین می‌گردد. باید توجه داشت که چنین گزارشی، به معنای مطابقت با معنای نفس‌الامری دین نیست. واقعیتی که در اینجا توسط پدیدارشناسی بیان می‌شود و موجب قوام دین می‌گردد، لزوماً مطابق با معنایی از دین نیست که نزد متکلم یا متأله وجود دارد. دیدگاه نفس‌الامری دین، پیش از این تعلیق شده است. آنچه اکنون از دل گزارش‌های پدیدارشناس به عنوان واقعیت دین بیرون می‌آید، واقعیتی است که پس از تعلیق دیدگاه نفس‌الامری و از درون تجارب مؤمنان و دینداران و تحویل ماهوی و معنابخشی و تأمل در آنها توسط پدیدارشناس ارائه می‌گردد و در عالم بین‌الذهان قوام می‌یابد. بنابراین، واقعیت دین برآمده از مشارکت سوژه‌های دیندار در عالم زندگی و فرهنگ است. محک و معیار صحت دین نیز در همین عالم و در میان عالم زندگی و عرف مؤمنان حاصل می‌شود (همان: ۱۰۳). در سایه این همدلی است که واقعیت دین جعل می‌شود. منشأ دین نه در جایی ماورایی یا نفس‌الامری، بلکه در بین‌الذهان و برآمده از تجارب و پدیدارهای دینی است.

به نظر می‌رسد پدیدارشناسان دین، توجهی به عناصر مهم روش هوسرل در «تأویل استعلایی» نشان نمی‌دهند. در آثار آنها، نه خبری از توجه و تعمق در تعلیق خود/آگو طبیعی و حصول خود/آگوی استعلایی است و نه مسائلی نظیر عالم زندگی مورد علاقه آنهاست. بنابر همین عدم تعلق خاطر است که پدیدارشناسان دین، به مقولاتی نظیر مراحل و مراتب شکل‌گیری واقعیت، آنچنان که هوسرل مورد توجه قرار می‌داد، نپرداخته‌اند. این مسأله بدان علت است که مفروض واقعیت در

نزد هوسرل، متمایز از واقعیت دین در نزد پدیدارشناسان دین معرفی می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۹۵-۲۰۵). با این حال، در کارهای پدیدارشناسانی که تعلق خاطر فلسفی بیشتری دارند، توجهاتی به نحوه شکل‌گیری واقعیت سوژکتیو و بیان‌الذھانی دین دیده می‌شود. برای مثال، «یواخیم واخ» و «ردولف اتو» به مقدار کمتر و با ابهام بیشتر و «ماکس شلر» و «پل‌ریکور» به مقدار بیشتر چنین توجهاتی را داشته‌اند.^[۱۱]

۳. نتیجه‌گیری

دو مسأله اصلی این مقاله، پاسخ به ابهامی درباره تمایز میان دو مفهوم ذات و واقعیت دین در پدیدارشناسی دین و نسبت آن با واقعیت دین در نزد الاهیات سنتی بوده است. پدیدارشناسی دین، از بدو پیدایش و به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان، تلاش خود را برای دستیابی به «ذات» دین معرفی کرده است. با این حال، پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم و با تأثیر از پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، هرچند دستاوردهای درخور توجهی یافت، اما در مواجهه با الاهیات سنتی دچار دشواری‌های معرفتی گردید. بنابراین، پدیدارشناسی دین، دیگر «صرفاً» به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان و تلاش برای دست‌یافتن به ذات پدیدارهای متکثر دینی تاریخی مطرح نمی‌شد، بلکه پدیدارشناسی در نزد پدیدارشناسان دینی، مانند: «ماکس شلر»، «ژوکو بلیکر»، «گراردوس فان‌درلیو» و دیگران، با تأثیر از رویکردهای فلسفی، در میانه تاریخ ادیان و الاهیات سنتی یا فلسفه دین - به معنای موسع کلمه - درک می‌شد. بنابراین، به اقتضای پایبندی به مبانی معرفتی، مسأله تلاش برای دست‌یابی به «ذات» دین با مسأله تعیین جایگاه «واقعیت» دین، تلاقی پیدا کرد و در پدیدارشناسی دین دچار ابهام گردید. پدیدارشناسی به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان، مدعی دست‌یابی به ذات دین است، در حالی که در تقابل با الاهیات سنتی و رویکردهای متالمانه به دین، از ادعای واقعیت نفس‌الامری دین دست برداشته، آن را امری بین‌الذھانی قلمداد می‌کند.

شناختی ماهوی سوژه برای دست‌یابی به وحدتی اولیه در پدیدارهای دینی است؛ دوم، «واقعیت» حاصل از تأملات پدیدارشناختی دین، واقعیتی بین‌الذّهانی و به تعبیر فلسفی، اعتباری و حاصل همدلی میان پژوهشگران دینی است و سوم، این واقعیت، با واقعیتی که در پژوهش‌های کلامی و الاهیاتی از آن با عنوان واقعیت دین یا «گوهر دین» یاد می‌شود، متمایز است. واقعیت الاهیاتی یا کلامی دین که در سنت اسلامی، گاه از آن با عنوان نفس‌الامر دین یاد می‌شود، فراتر از تمامی اعتباراتی است که پژوهشگران دینی، مدعی شناخت و دست‌یابی بدان هستند و هرگونه تعبیر و اعتباری از جانب پژوهشگران دینی یا دینداران، خللی در ذات لایتغیر آن وارد نمی‌سازد، در حالی که ویژگی‌های واقعیت حاصل از پژوهش‌های پدیدارشناختی و البته، بسیاری از دیگر پژوهش‌های مدرن، نظیر پژوهش‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، کاملاً متأثر از علائق، ارزش‌ها و اعتباراتی است که پژوهش‌گران دینی یا دینداران، بدان باور دارند. بنابراین، هرچند پژوهش‌های پدیدارشناختی و بسیاری از پژوهش‌های مدرن دین که از همین الگو پیروی می‌کنند، فی‌نفسه مفید بوده و بسیاری از وجوه دین را منکشف می‌سازد، اما باید توجه داشت که در صورت اختلاط میان این دو معنا از واقعیت دین و غفلت از تمایز ماهوی آنها، افزون بر اینکه واقعیت نفس‌الامری دین را دچار خدشه می‌سازد، ادامه و استمرار پژوهش‌های بعدی را دچار انسداد می‌کند. کافی است در این پرسش تأمل نماییم که اگر واقعیت بین‌الذّهانی دین که متأثر از تعلقات دین‌پژوه است، با واقعیت نفس‌الامری دین که از تمامی این تعلقات مبرا دانسته می‌شود، یکی انگاشته شود، آیا ملاک صدق/کذب یا تعیین میزان اعتباری برای پژوهش‌های دینی، از جمله پژوهش‌های پدیدارشناختی باقی می‌ماند؟

پی‌نوشت‌ها

۱- توجه جدید به الاهیات و تفسیر دینی از جهان، که از درون جهان مدرن برآمده، چنانکه در مورد روش پدیدارشناسی نیز

بدین‌منظور، در این مقاله، با تشریح روش هوسرل در پدیدارشناسی فلسفی، سعی شد تا تمایز میان «ذات» و «واقعیت» در این روش تبیین شود. در پدیدارشناسی هوسرل، «واقعیت»ی که در رویکرد طبیعی بدان دست می‌یافتیم، تعلیق شد. هوسرل با تعلیق حکم درباره واقعیت، از پدیدارهای آگاهی سوژه آغاز نمود. ذات، در مرحله تأویل ماهوی و واقعیت، در مرحله تأویل استعلایی و در بین‌الذّهان توسط آگاهی سوژه (ها) انشاء گردید. این تمایز در پدیدارشناسی هوسرل، به جهت ماهیت فلسفی آن، کاملاً مبین و صریح است. پدیدارشناسی دین، اگرچه در مسیری طابق‌النعل بالنعل با پدیدارشناسی هوسرلی گام بر نمی‌دارد، اما از جهت این تمایز، کاملاً از آن متأثر است و همچون آن، واقعیت نفس‌الامری دین را تعلیق کرده، ذات پدیدارهای دینی که اغلب پدیدارهای تاریخی-تجربی هستند- را کشف می‌کند و در نهایت، در پرتو همدلی، واقعیت بین‌الذّهانی دین را جعل می‌نماید. بنابراین، ابهامی که از اشتراک لفظ میان واقعیت دین در پژوهش‌های کلامی و الاهیاتی و واقعیت دین در پژوهش‌های پدیدارشناختی و دین‌پژوهی جدید ناشی می‌شود، ناشی از بی‌توجهی به مسیری است که پدیدارشناسی، از طریق تعلیق و تأویل ماهوی طی می‌کند و میان «ذات» و «واقعیت» دین، تمایز می‌نهد و در نهایت، «واقعیت» دین را در فرایند همدلی، به‌صورت بین‌الذّهانی، جعل می‌کند. در پژوهش‌های پدیدارشناختی، اولاً ذات پدیدارهای دینی که حاصل معنابخشی به پدیدارهای تاریخی-تجربی توسط پدیدارشناس دین است، متمایز از واقعیت بین‌الذّهانی دین است که در سایه همدلی می‌توان بدان دست یافت و ثانیاً این هر دو از واقعیت نفس‌الامری دین که موضوع الاهیات سنتی یا حتی فلسفه دین است، بسیار فاصله دارند. بنابراین، ما با سه مسأله روبه‌رو هستیم: اول، «ذات» پدیدارهای دینی که در روش پدیدارشناختی، اساساً هیچ نسبتی با هیچ معنایی از «واقعیت» دین ندارد، بلکه صرفاً حاصل تأملات پدیدار

صادق است، دقیقاً ناظر به معنا و مفهوم سنتی الاهیات یا ادیان شرقی از جمله اسلام نیست (رک. خاتمی، ۱۳۸۲: ۲۱۰)؛

۲- پدیدارشناسی در دوره خود رهیافتی مؤثر بوده است و امروزه نقدهای بسیار جدی در باب توانایی‌ها، اهداف و مسائل روشی آن مطرح شده است.

۳- دل‌مشغولی هوسرل، بحرانی معرفتی است که غرب را در اواخر قرن نوزدهم فراگرفته بود. او برای حل این بحران، به سراغ کلی‌ترین وجه معرفتی غرب می‌رود و آن را «علم کلی» (universal science) می‌داند که یونانیان عنوان فلسفه را بر آن نهاده‌اند. «علم کلی، «علم به عالم به طور عام و شامل و علم به وحدت کلی تمام موجودات است». او ظهور نفسانیت غرب را همزمان با پیدایش فلسفه یا همین علم کلی تلقی می‌کند. در واقع، به عقیده وی، غرب که موطن اصلی‌اش در یونان است، با پیدایی فلسفه معنا یافته است و بحران غرب در اواخر قرن نوزدهم، به دلیل بحران در عام و کلی بودن فلسفه است. به همین جهت است که فلسفه- علم، نامی که هوسرل برمی‌گزیند، باید به دنبال مبنای عام و مستحکم مجددی باشد (هوسرل، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷)؛

۴- برای مطالعه بیشتر در این مورد می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد:

Putman, Anthony .O (2008) *Ordinary magic: what Descriptive Psychology Is, and Why It Matters*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

Bergner, Raymond.M (2008) *What Is Descriptive Psychology? An Introduction*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

۵- Reduction: تأویل یا تحویل یا تقلیل در هوسرل، به معنای فروکاهش نیست، بلکه به معنای به اصل برگرداندن یا

طی طریقی تدریجی برای درک واقعیت است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۱). با این حال، برخی به جای «تأویل ماهوی» از «تحویل شهودی» بهره برده‌اند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۷۴).
۶- هوسرل تمایز میان وجود و ماهیت را از برنتانو آموخته است که او نیز از فیلسوفان مسلمان آموخته بوده است (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۱۶)؛ هرچند آنچه هوسرل آن را آیدتیک می‌داند، به معنای دقیق ماهیت در فلسفه اسلامی نیست.

۷- فرایند اعطای معنی و ماهیت در تأویل ماهوی، فرایند پیچیده‌ای است که هوسرل از آن با عنوان روش «تغییر خیالی» یاد می‌کند. در این روش، به طور خلاصه، با تأکید بر دو عنصر تخیل (تعدیل کلی نحوه‌های مختلف اعمال آگاهی) و تکرار (امکان تأمل مکرر بر ساخت‌های تکرار شونده آگاهی) به ماهیات دست می‌یابیم. در واقع، تغییر خیالی از هر ارجاعی به جهان واقعی دور می‌شود و لذا نتایجش نه به اشیا و واقعیت‌ها، بلکه به ناواقعیت مربوط می‌شود. با این حال، هوسرل این مسأله را مزیت علوم ماهوی، نظیر هندسه و ریاضیات می‌داند که به کشف ماهیات کمک می‌نماید. موضوع این علوم با این روش، از وجود جدا شده است و در پرتو قرار گرفتن در قلمرو امکان محض، دارای قدرت آزادی غیرقابل مقایسه‌ای با جهان خارج می‌گردد. پدیدارشناس، همچون هندسه‌دان، با این روش، با دسترس داشتن داده‌های اولیه پدیداری، می‌تواند شمار نامتناهی از اشکال و صورت‌های جدید را بسازد. «این آزادی، بیش از هر چیز دیگر، دست‌یابی او به میدان عظیم امکان‌های ماهوی (آیدتیک) را که افقی نامتناهی می‌سازد، فراهم می‌کند ... بنابراین، تخیل، عنصر حیاتی پدیدارشناسی و سایر علوم ماهوی را تشکیل می‌دهد. تخیل، سرچشمه و منبعی است که شناخت حقایق ابدی از آن سیراب می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۰). در این حالت، آنچه باقی می‌ماند، چیزی است که به یک امکان محض در میان دیگر امکان‌ها تبدیل شده و از مقام موجودی واقعی، به نمونه‌ای مثالی تغییر یافته است. به عقیده هوسرل، در میان امکان‌های متعدد و متکثری که در

۱۰- هوسرل، مراحل شکل‌گیری واقعیت و مراتب آن را نیز بیان می‌دارد. اولین مرحله، تقویم بدن و اشتراک روان-تنی میان دو سوژه است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۹۵، بند ۵۵). مراتب بالاتر اشتراک بین مونادها، تقویم انسانیت و اشتراک روانی(همان: ۱۹۵-۱۹۸، بند ۵۶) و بعد از آن جهان اجتماعی/فرهنگی است (همان: ۱۹۹-۲۰۵، بند ۵۸).

۱۱- شلر و ریکور، لزوماً به متن دینی نمی‌پردازند، بلکه موضوع تأمل آنها، خود متن - خواه دینی و خواه غیر دینی - است. تمایزی که در اینجا اشاره شد، از حیث تعلق و عدم تعلق به رویکردهای فلسفی است

منابع

۱- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). دین‌پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲- _____ . (۱۳۸۱). «اسطوره، راز، رویا»، ترجمه رویا منجم، تهران: نشر علم.

۳- بل، دیوید. (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۴- بوخنسکی، ا.م. (۱۳۸۷). «فلسفه معاصر اروپایی»، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

۵- پرادفوت، وین. (۱۳۸۳). «تجربه دینی»، ترجمه عباس یزدانی، قم: انتشارات کتاب طه.

۶- خاتمی، محمود. (۱۳۸۲). «پدیدارشناسی دین»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۷- دارتیگ، آندر. (۱۳۷۳). «پدیدارشناسی چیست؟»، ترجمه محمود نوالی، تهران: انتشارات سمت.

۸- دلاکامپانی، کریستیان. (۱۳۸۰). «تاریخ فلسفه در قرن بیستم»، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.

۹- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). «هوسرل در متن آثارش»، تهران: نشر نی.

تخیل می‌توان برای شی در نظر گرفت، ویژگی ثابتی که در میان همه آنها مشترک است، ماهیت و ذات شی قلمداد می‌گردد. برای مثال، با حرکت از ادراک میز، ابژه ادراک، یعنی میز را کاملاً آزادانه و به دلخواه و در میدان متنوعی از امکان‌های محض و فارغ از واقعیت تغییر می‌دهیم؛ امر واقع، یعنی میز را تبدیل به امکانی محض می‌نماییم. در این تکرار مکرر تخیلات، با قطع نظر از وجود واقعی، آنچه به عنوان ماهیت درک می‌کنیم، امری مشترک در میان کلیات تخیلی مختلف است. «چنین ادراکی، فارغ از هر نسبتی با امر واقع، به آیدوس یا ماهیت ادراک تبدیل می‌شود و گستره مثالی‌اش، کلیه ادراکاتی را که به نحو مثالی ممکن‌اند، به مثابه تخیلات محض در بر می‌گیرد. بنابراین، تحلیل‌های ادراک، تحلیل‌های ماهیتند» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۰). این گفته به معنای این است که در شهود ماهوی، تحلیل ماهیت و ماهیت‌بخشی، متضایف با آگاهی شهودی و یقینی از امر کلی است. به طور خلاصه در تغییر خیالی، امر مشترک به عنوان آیدوس یا ماهیت، به سه مرحله صورت می‌گیرد: ۱) وارد شدن به روندی خلاق از تغییرات خیالی متنوع؛ ۲) شکل‌گیری نوعی ترکیب اتحادی از طریق همپوشانی تجارب؛ ۳) شناسایی فعال تجانس در مقابل تفاوت و غیریت (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۱۹۲).

۸- در اینجا تعابیر سوژه، من، خود، فاعل و آگو، همگی به یک معنا به کار رفته‌اند.

۹- نکته شایان ذکر این است که ماهیت‌بخشی، در هر دو تأویل، منوط به فرض مقولات پیشینی (آپریوری‌های) مادی و صوری است که شرح آن در این مقاله نمی‌گنجد و به موضوع مورد نظر ما؛ یعنی پدیدارشناسی به عنوان یک روش در مطالعات دینی ارتباط زیادی ندارد. هوسرل در آثارش، نقش مقولات پیشینی مانند علیت (انگیزش)، زمان و نظایر آنها را تشریح کرده و توضیح می‌دهد (رک. به: هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۴-۱۲۸ و ۱۳۲-۱۳۴).

20-Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*; London and New York, Routledge publishing.

21-Putman, Anthony .O (2008) *Ordinary magic: what Descriptive Psychology Is, and Why It Matters*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

22-Sharp, Eric J. (1975) *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth.

23-Smith, David Woodruff (2007) *Husserl*, New York: Routledge.

24-Spiegelberg, Herbert (1984) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, vol 1, p1; Netherland, Maertinus Hijhoff, The hangué.

۱۰- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس»، تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.

۱۱- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). «مبانی نظریه تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آراء ابن عربی و ردولف اتو»، قم: انتشارات بوستان کتاب.

۱۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). «تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه»، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

۱۳- مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۸۷). «تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۱۴- هملیتون، ملکم. (۱۳۸۷). «جامعه‌شناسی دین»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.

۱۵- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۴). «تأملات دکارتی؛ مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.

۱۶- هوسرل، ادموند و دیگران. (۱۳۸۲). «فلسفه و بحران غرب»، ترجمه محمدرضا جوزی و دیگران، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.

17-Almond, Philips. C. (1984). *Rudolf Otto*, The university of North Carolina Press.

18-Bergner, Raymond. M. (2008). *What Is Descriptive Psychology? An Introduction*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press.

19-Brentano, Frenzt. (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York, Routledgey.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۷۱-۸۲

مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلنتینگا

عباس یزدانی * مهدی جهان مهر **

چکیده

هدف این مقاله مقایسه و ارزیابی دیدگاه جان هیک و آلون پلنتینگا در مورد مسأله تنوع دینی است. هیک در تبیین دیدگاه تکثرگرایی خود، مشکلات انحصارگرایی و شمول گرایی دینی مسیحی را طرح کرده و تنها راه خلاصی از این چالش‌ها را نگاهی کثرت‌گرایانه به ادیان معرفی می‌کند. وی با تأکید بر تحول رستگراآفرین از خود محوری به خدا محوری، به عنوان گوهر اصلی دین، اختلاف ظاهری میان ادیان و دعاوی آنها را ناشی از بی توجهی به زبان سمبلیک دین می‌داند. پلنتینگا برخلاف هیک، اختلافات موجود بین ادیان را دلیلی بر تناقض آمیز بودن موضع کثرت‌گرایی، و حقانیت انحصارگرایی دینی تلقی می‌کند. وی در تبیین و دفاع از موضع انحصارگرایانه خود، دو دسته از انتقادات اخلاقی و معرفتی را بررسی کرده و به رد آنها می‌پردازد. پلنتینگا، به کمک نظریه کارکرد گرایی صحیح خود و با وام گرفتن از الگوی معروف به الگوی آکوئیناس-کالوین، به اثبات اعتبار معرفتی موضع انحصار گرایی می‌پردازد. از مقایسه این دو نظریه و ارزیابی استدلال‌ها و مبانی آنها، به نظر می‌رسد که اشکالات عمده‌ای بر هر دو دیدگاه، بویژه به لحاظ توجیه معرفت شناختی آنها، وارد است و هیچ کدام از توجیه معرفتی مناسبی برخوردار نیستند. با این وجود، به نظر می‌رسد، نظریه هیک، به جهت تأکید بر تسامح بین پیروان ادیان، از جذابیت بیشتری نسبت به دیدگاه انحصارگرایانه پلنتینگا برخوردار است.

واژه‌های کلیدی

انحصارگرایی دینی، پلورالیسم دینی، تجربه دینی، رستگاری، جان هیک، آلون پلنتینگا.

مقدمه

در عصر حاضر، در سایه گسترش ارتباطات جهانی رو به گسترش ادیان و پیروان آنها با یکدیگر، حائز اهمیت مضاعفی گشته است. از جمله مهمترین مسائلی که در رابطه با مقوله تنوع

بحث تنوع دینی، یکی از مباحث عمده مطرح در عرصه دین پژوهی، بخصوص فلسفه دین محسوب می‌گردد. موضوعی که

سعادت و رستگاری از طریق همه آنها، تا چه حد از پشتوانه عقلی و توجیه معرفت شناختی برخوردار است؟
 ۲- آیا دیدگاه انحصارگرایانه پلتنینگا مبنی بر انحصار حقیقت دینی و رستگاری اخروی به دین مسیحیت، دارای توجیه عقلانی و معرفتی است؟

برای پاسخ به این سؤال‌ها، مقاله حاضر به مقایسه و ارزیابی دو دیدگاه کثرت‌گرایی دینی از منظر جان هیک، فیلسوف دین معاصر انگلیسی و انحصارگرایی دینی از نگاه آلون پلتنینگا، فیلسوف دین معاصر آمریکایی می‌پردازد.

۱-۲ دیدگاه پلورالیستی جان هیک در باب تنوع دینی

جان هاروود هیک^۴ (۲۰۱۲-۱۹۲۲) فیلسوف و دین‌پژوه معاصر انگلیسی، معتقد است که تا روزگاران اخیر هر یک از ادیان مختلف عالم، نسبت به هم، در جهل مطلق به سر می‌بردند. تنها در یک قرن اخیر، با توسعه فناوری ارتباطات و مهاجرت در مقیاس وسیع، پژوهش‌های علمی در ادیان جهان، درک و شناخت دقیق‌تر ادیان ملل دیگر را ممکن گردانید. بدین ترتیب بود که مسأله پلورالیسم دینی در یک قرن گذشته توانسته است به عنوان یکی از مسائل اصلی فلسفه دین مطرح شود (هیک، ۱۳۸۱: ۲۶۰-۲۶۵). زمانی مسیحیان خود را امت برتر و تنها راه نجات را گرویدن به حضرت مسیح می‌دانستند، اما با گسترش مهاجرت، و مطالعه آثار ادیان دیگر و مواجهه با چهره‌های برجسته دینی ادیان مختلف، این ایده مورد تأیید قرار گرفت که سنت‌های دینی دیگر نیز همانند مسیحیت به یک اندازه، بر حق^۴ اند (Hick, 1981: 156-158).

۲-۲ چالش‌های پیش روی مسیحیت و راه حل آن

نظریه پلورالیسم دینی هیک را می‌توان به عنوان پاسخی به نظریات انحصارگرایی و شمول‌گرایی مسیحی در نظر گرفت. هیک با ردّ انحصارگرایی و شمول‌گرایی دینی در حوزه مسیحیت، و نشان دادن ناکارآمدی آنها در مواجهه با چالش‌هایی که الهیات مسیحی در عرصه تنوع دینی با آنها روبه‌روست، به دیدگاه مورد نظر خویش؛ یعنی پلورالیسم دینی که آن را انقلابی نو در عرصه الهیات می‌نامد، منتقل می‌شود. وی درباره انحصارگرایی مسیحی می‌نویسد: «دیدگاه انحصارگر قدیمتر، در نسخه

دینی مطرح است، بحث حقانیت دینی و مقوله نجات و رستگاری در باب ادیان مختلف جهان و پیروان آنهاست. در مواجهه با تنوع دینی، رویکردهای مختلفی وجود دارد که از مهمترین آنها می‌توان به دیدگاه‌های ذیل اشاره کرد:

۱- پلورالیسم دینی^۱: به زعم قائلان به این دیدگاه، همه ادیان، راه‌های مختلف به سوی یک حقیقت واحد هستند. از این رو، پیروان تمامی ادیان اهل نجات و رستگاری می‌باشند. جان هیک در تعریف پلورالیسم می‌گوید:

پلورالیسم عبارت است از پذیرش این دیدگاه، که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خود محوری به خدا محوری، به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدّد و متکثّر در این زمینه وجود دارند (هیک، ۱۳۸۶: ۷۱).

۲- انحصارگرایی دینی^۲: انحصارگرایی دینی به معنای منحصر کردن حق و رستگاری در دینی خاص است. پیروان این نظریه، حقانیت مطلق دینی را منحصر به دین خود ساخته و معتقدند که صرفاً پیروان یک دین خاص از رستگاری و کمال یا هر چیز دیگری که غایت دین است، برخوردار خواهند بود (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۰۲).

۳- شمول‌گرایی دینی^۳: شمول‌گرایی بر آن است که یک دین خاص، حق مطلق است، اما برخلاف نظر انحصارگرایان، نجات‌بخشی، منحصر به آن دین حق مطلق نیست، بلکه پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند از هدایت عامّ الهی بهره‌مند شوند، به شرطی که به ضوابط مطرح شده در آن دین خاص، گردن بنهند؛ حتی اگر از آن دین حق، بی‌اطلاع باشند (همان: ۴۱۴-۴۱۵).

از جمله مهمترین سؤالاتی که پژوهش حاضر در پی دستیابی به پاسخ آنهاست، عبارتند از:

۱- در بحث تنوع دینی، ادعای کثرت‌گرایی مبنی بر برخوردار بودن همه ادیان مختلف جهان از حقانیت دینی و امکان

^۱ pluralism

^۲ exclusivism

^۳ inclusivism

4. John Harwood Hick

۴-۲ پلورالیسم و دعاوی متعدد ادیان

به نظر می‌رسد ادیان مختلف، دعاوی مختلف و ناسازگاری را در باب ماهیت و فعل حقیقت غایی، و ماهیت و سرنوشت انسان بیان می‌کنند.

آیا ما حقیقتاً می‌توانیم وجود شخص یهوه را با الوهیت فاقد تشخص، شیوا را با تائو، تثلیث مقدس را با تری پیتاکای بودایی و همه اینها را با همدیگر برابر بدانیم (هیک، ۱۳۸۶، ص ۷۹)؟

هیک برای تبیین و توجیه اختلافاتی که در بین دعاوی ادیان مختلف مشهود است، در گام اول، سه سطح گوناگون از اختلاف و تعارض در بین باورهای دینی را از هم تفکیک می‌کند:

۱- اختلافات تاریخی: یکی از این سطوح، شامل اختلافات تاریخی با پیامدها و التزامات کلامی است. از دید هیک این گونه اختلافات، هرگز از اولویت درجه اول برخوردار نیستند و نمی‌توانند به عنوان دلیل تعارض حقیقی ادیان محسوب گردند.

۲- اختلافات شبه تاریخی^۱ یا فرا تاریخ^۲: نمونه بارز این نوع اختلافات، قبول یا رد تناسخ است. این نوع از اختلاف نیز از اهمیت بالایی برخوردار نیستند و برای رستگاری معنوی ما حائز اهمیت اساسی نیستند.

۳- اختلافات در شیوه‌های ادراک و تجربه: مهمترین نوع اختلافات دینی، اختلاف در شیوه‌های ادراک و تجربه و بنابراین، در تجربه و ادراک حقیقت الوهی است (هیک، ۱۳۸۶: ۱۵۸-۱۶۳).

به اعتقاد هیک، تنها این نوع اخیر از تعارض بین دعاوی سنن دینی مختلف، حیاتی و مهم است و درک پلورالیستی از وضعیت دینی و تجارب دینی مختلف، می‌تواند راه حل مناسبی در جهت فهم این نوع از تعارضات باورهای دینی محسوب شود.

۴-۵ راه حل پلورالیستی تعارض ظاهری ادیان

هیک در نظریه خود، از عوامل مختلفی، همچون تفکیک بین گوهر و صدف دین، تمایز بین الوهیت فی نفسه و الوهیت پدیداری، و اصل تجربه دینی، بحث می‌کند. وی این عوامل را

رومی خود، معتقد بود که خارج از کلیسا هیچ رستگاری وجود ندارد، یا مطابق نسخه پروتستان، خارج از مسیح هیچ نجاتی وجود ندارد» (Hick, 1981:159). وی چالش اصلی پیش روی انحصارگرایی مسیحی را سؤال از سرنوشت اخروی و نجات صدها میلیون انسانی می‌داند که خارج از حوزه مسیحیت، و در مناطق جغرافیایی مختلف دنیا زندگی می‌کنند و یا حتی قبل از تولد عیسی مسیح زندگی می‌کردند (Hick, 1985:120-121).

هیک، همچنین، با انتقاد از اشکال مختلف شمول گرایی، ویژگی مشترک هر سه شکل از شمول گرایی را تأکید بر محوریت مسیح در آموزه نجات و رستگاری و لذا انحصاری و تحکم آمیز بودن معرفی می‌کند و این رویکرد را نیز به جهت انحصار رستگاری در کانون مسیحیت، در تبیین تنوع ادیان مختلف، نا کارآمد تلقی می‌نماید (Hick, 1981:159).

(166 از نظر وی، تنها راه، تغییر نگرشی الهیاتی از مسیح محوری به سوی خدا محوری و در واقع جایگزینی پلورالیسم دینی به جای انحصارگرایی مسیحی است. وی این نوع تغییر نگرش در الهیات را انقلابی الهیاتی، شبیه انقلاب کپرنیکی در نجوم، از زمین محوری به سوی خورشید محوری قلمداد می‌نماید (Hick, 1988:114-116).

۳-۲ استناد به رویداد تولد و رحمت عام الهی

هیک با استناد به رویداد تولد و این که در اکثر موارد، دین هر فرد متأثر از شرایط جغرافیایی محل تولد اوست، تأکید بر انحصارگرایی و یا شمول گرایی را به دلیل تقابل آن با رحمت و عشق یکسان خداوند به تمام انسانها، بی اعتبار دانسته، از آن در توجیه دیدگاه پلورالیستی خود، استفاده می‌کند (Hick, 1981:158).

همچنین، هیک با استناد به صفت هدایتگری و رحمت عام الهی، این عقیده که تنها، پیروان یک دین یا مذهب خاصی می‌توانند به رستگاری نائل شوند و عده کثیری از انسان ها از نعمت سعادت و دست یابی به حقیقت محروم می‌مانند را در تقابل با رحمت واسعه خداوند می‌داند (Hick, 1995:122).

بدین رو، هیک با استناد به عواملی همچون رویداد تولد و رحمت عام الهی، سعی در قوام بخشیدن به

تئوری پلورالیستی خود دارد.

¹. Quasi – Historical

². Trans – Historical

در جهت حل اختلاف بین ادیان و مدعیات آنها و در واقع، ارائه راه حلی پلورالیستی برای رفع تعارض ظاهری ادیان، مورد استفاده قرار می‌دهد.

هیچک در جهت حل تعارض مذکور، بر لزوم توجه بر گوهر دین که در بین ادیان مختلف واحد است، تأکید می‌ورزد.

درک کامل این معنا که زبان دینی بیانگر درک ما از الوهیت در تشبیهات اساطیری است، و این که، این تشبیهات جنبه انسانی داشته و به شرایط فرهنگی ما بستگی دارند، برای عده‌ای این امکان را مطرح ساخته که اساطیر گوناگون سنت های دینی بزرگ عالم، ممکن است راه های جایگزین و متفاوت و یا حتی شاید هم مکمل به تصویر کشیدن حقیقت الهی عالم باشند، و نه الزاماً شیوه های رقیب و در مقابل یکدیگر (هیچک، ۱۳۸۶: ۳۸).

بنابراین، هیچک با اسطوره دانستن آموزه‌هایی، از قبیل تجسد، گوهر دین را که مشترک در بین همه ادیان است، تبدیل حیات خودمحورانه انسان به حیات خدامحورانه، معرفی می‌کند. از نظر وی، این تحول رستگاراُمیز، در همه سنت‌های دینی بشری از مسیری معنوی و اخلاقی، و به یک اندازه صورت می‌پذیرد.

در یهودیت، رستگاری به عنوان لذت و مسؤولیت زندگی مطابق با تورات، تصور و تجربه شده است. در اسلام به عنوان تسلیم اراده شخصی در برابر خداوند، در یک زندگی مطابق با متون وحیانی الهی تجربه و تصور شده است. در هندوئیسم، رستگاری به عنوان یک امر ماورای نفسانی و کشف وحدت با واقعیت ابدی برهمن تصور و تجربه شده است (Hick, 1981:164).

مطابق این تقریر از دین، آموزه‌های مختلف و چه بسا ظاهراً متعارضی که در ادیان گوناگون دیده می‌شود، در حکم پوسته و صدف دین بوده و به زبان سمبلیک و اسطوره بیان شده‌اند. از این رو، نباید آنها را گزاره‌هایی صادق یا کاذب، همچون گزاره‌های علمی، و دلیلی بر تعارض ادیان با یکدیگر قلمداد کرد. هیچک، با تأکید بر هسته مرکزی و هدف اصلی دین، هر گونه رتبه بندی در بین ادیان را نیز نفی می‌کند. وی دو معیار قضاوت عقلانی، و قضاوت اخلاقی را به عنوان معیارهای ممکن برای ارزیابی ادیان، پیشنهاد می‌دهد. از دید هیچک، تجارب دینی، که زیر بنای ادیان را تشکیل می‌دهند، ساختارهای عقلانی ندارند که بتوان به لحاظ معرفتی، آنها را، همچون

قضایای علمی ارزیابی و درجه بندی کرد (هیچک، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۶). در روش قضاوت اخلاقی نیز به ثمرات معنوی و اخلاقی هر یک از سنن دینی در ایجاد تحول رستگار آفرین بین پیروان ادیان مختلف توجه می‌گردد، اما به اعتقاد هیچک، هر یک از سنت‌های دینی که در گستره عظیم تاریخی و جغرافیایی، به حیات خود ادامه داده‌اند، «از نظر داخلی، چنان متنوع و گسترده و شامل چنان انواع و اقسام گوناگونی از خیر و شر هستند که برای هر گونه داوری و حکم بشری، وزن کردن ارزش و اعتبار این اجزا و مقایسه آن‌ها به عنوان نظام های نجات و رستگاری بشر، کار غیر ممکن است» (همان: ۱۵۵). نتیجه گیری هیچک در باب رتبه بندی ادیان، این است که با توجه به تکافؤ ادله و پیچیدگی‌ها و دشواری‌های ارزیابی پدیده‌های دینی یک سنت دینی خاص، نسبت به سنن دیگر، نمی‌توان سنن دینی را در کلیت هر کدام از آنها، ارزیابی و درجه بندی کرد (همان: ۱۴۶-۱۵۶).

با توجه به دیدگاه هیچک در باب رتبه بندی ادیان و معیار اصلی او در باب حقانیت ادیان و مدعیات آنها، تعارض ادیان و گزاره‌های مورد ادعای آنها، ظاهری بوده و همه ادیان و گزاره‌های دینی، مادامی که کارکرد اصلی خود مبنی بر ایجاد تحول رستگار آفرین در انسان را دارند، از حقانیت برخوردارند. هیچک برای توضیح تفاوت هایی که در ادیان متعدد در باب خداوند وجود دارد، با استفاده از نظریه کانت در باب تمایز میان «نومن»^۱ و «فنومن»^۲، حقیقت غایی جهان را که پیروان تمامی ادیان با آن مواجهه دارند، «حقیقت فی نفسه»^۳ می‌نامد و خدایی را که ادیان گوناگون معرفی می‌کنند، «حقیقت پدیداری» می‌نامد. وی معتقد است که تفاوت بین خدایان ادیان، تفاوت خارجی نیست؛ بلکه همه ادیان، یک حقیقت را ادراک می‌کنند و تفاوت ها در ناحیه پیش فرض‌ها و نحوه ادراک و تجربه است. با توجه به حصول تصاویر خداوند در ادیان گوناگون در مواجهه با حقیقت فی نفسه و از خلال پیش فرض‌های ادراکی، هیچک، خدایان ادیان را «توهم‌های واقع‌نما»^۴ می‌خواند و از آنجا که

1. Noumen

2. Fenomen

3. Real an Sich

4. Veridical Hallucinations

می‌سازند، باید این طور نتیجه‌گیری کنیم که هر کدام از آنها مستقلاً معتبر هستند» (هیک، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۶). در نتیجه از دید هیک، ملاک اعتبار سنن دینی مختلف، تأثیر عملی آنها در رستگاری پیروانشان است.

۲-۶ تجربه دینی

«تجربه دینی» به عنوان یکی از مبانی عمده نظریه هیک، تأثیر و نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. تفسیر خاصی که هیک از تجربه دینی به دست می‌دهد و در آن با تأثیرپذیری از نظریه «دیدن به عنوان» ویتگنشتاین و عمومیت دادن آن، نقش تجربه‌کننده را نسبت به تجربه‌شونده، برجسته می‌سازد، را باید مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه کثرت‌گرایانه او دانست. هیک، هم چون شلایر ماخر و ویلیام آلتون، مفهوم تجربه دینی را به منزله احساسی شخصی نسبت به حقیقت فی نفسه و واکنشی انسانی نسبت به ظهور و بروز حقیقت فی نفسه در نظر می‌گیرد. هیک با استفاده از اصطلاح «دیدن به عنوان»^۳ که ویتگنشتاین^۴ در کتاب *تحقیقات فلسفی* خود به کار برده است، به نظریه «تجربه کردن به عنوان»^۵ منتقل می‌شود و با استفاده از تفسیری که از این اصطلاح ارائه می‌دهد، زمینه را برای برداشت پلورالیستی از حیات دینی مهیا می‌سازد. هیک مفهوم «دیدن به عنوان» را به مفهوم «تجربه کردن به عنوان» که جامع همه تجربه‌های حسی و ادراکی است، گسترش می‌دهد. او همه تجارب عادی انسان را از نوع «تجربه کردن به عنوان» که همراه تفسیر و معنادهی است، می‌داند. (هیک، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۸) از دید هیک، این تفسیر ذهنی در درون یک «بازی زبانی» به اصلاح ویتگنشتاینی و به عبارتی متأثر از پیش فرض‌های مستتر در یک فرهنگ اجتماعی خاص، صورت می‌گیرد. وی «تجربه کردن به چیز به عنوان» را ناشی از آزادی معرفتی بشر می‌داند. به عقیده وی، علت این آزادی معرفتی در حیطه دینی، ابهام و دوپهلویی دینی عالم است (همان: ۵۵ و ۵۶). لازمه این آزادی معرفتی، این است که حقیقت الوهی در هاله‌ای از ابهام باشد تا فقط آن دسته از کسانی که خواستار ایمان به خداوند هستند، به او ایمان بیاورند و کسانی که چنین اراده‌ای ندارند از دیدن

خدایان ادیان، تطابقی با حقیقت فی نفسه ندارند، حقیقت فی نفسه را «غیر قابل بیان»^۱ و «فراوقوله»^۲ می‌نامد (Hick, 2000:35-46) به این ترتیب، هیک با استناد به این مبنای معرفتی کانتی به مستدل ساختن نظریه کثرت‌گرایانه خود می‌پردازد.

هیک برای تبیین ارتباط حقیقت مطلق با الوهیت‌های شخصی و غیرشخصی، از الگوی معرفت‌شناختی کانت، و همچنین، الگوی «حمل تمثیلی» توماس آکوئیناس استفاده کرده است. بر مبنای دیدگاه آکوئیناس، هیک نیز قائل است که حمل صفات یا محمولاتی خاص بر خداوند، حقیقی و واقعی نیست، بلکه از جهت مشابهت آنها با صفات انسانی، به خداوند نسبت داده می‌شوند. به اعتقاد هیک، حضور واقعیت الهی درون سنت‌های دینی مختلف، با پیش فرض‌های مختلف، باعث ایجاد صور گوناگون دینی شده است و به همین دلیل است که **فنون‌های الهی** مختلف پدید می‌آید. این صور گوناگون حقیقت، تا حدی تجلیات واقعیت الهی در آگاهی بشری، و تا حدی فرافکنی‌های ذهن بشری شکل گرفته در فرهنگ‌های تاریخی خاص هستند (هیک، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۶).

نتیجه این که، از نظر هیک پدیدارهای الهی مختلف، چه به شکل الوهیت‌های شخصی و چه به شکل الوهیت‌های غیرشخصی، هر یک تجلیات الوهیت فی نفسه، مطابق با بستر تاریخی و فرهنگی و الزامات جغرافیایی هر سنت دینی است که باعث پدیدآمدن ادیان و باورهای متعدد می‌گردد. به عبارت دیگر، حقیقت‌های پدیداری، هر یک حاکی از حقیقت فی نفسه هستند، در عین حال، هیچ کدام حقیقت فی نفسه نیستند.

پاسخ هیک نسبت به این سؤال که چگونه می‌توان همه این الوهیت‌های خاص و سنن دینی متفاوت را معتبر دانست، پاسخی استقرائی است. «همه سنت‌های دینی بزرگ جهان اثبات کرده‌اند که قلمروهایی هستند که افراد می‌توانند در پهنه آنها، و یا در مسیر آنها، در جهت تبدیل و تحوّل روحی خویش از خودمحوری به حقیقت محوری، پیشرفت کنند. از آن جایی که آنها حقیقت مطلق را در انواری چنین گوناگون آشکار

³. Seeing as

⁴.Ludwing Wittgenstein

⁵. Experiencing as

¹. Ineffable

². Trans Categorical

که مخالف ادیان دیگر است، تصدیق کنم، کار نامعقول یا ناموجه یا متکبرانه و ظالمانه‌ای را مرتکب نشده‌ام (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴). در نتیجه، از دیدگاه پلنتینگا، فرد، تنها می‌تواند به یک دین و آموزه‌های خاص آن معتقد باشد.

از دیدگاه پلنتینگا، آگاهی نسبت به مسائل تنوع دینی، نه تنها مؤید موضع کثرت‌گرایی نیست، بلکه این امر شرط لازم برای انحصارگرایی دینی محسوب می‌گردد. براین اساس، وی چند چیز را برای انحصارگرایی شرط می‌داند: ۱- آگاهی نسبتاً جامع از ادیان دیگر؛ ۲- تصدیق این امر که در آن ادیان، تقوا و اخلاصی اصیل وجود دارد؛ ۳- اعتقاد به این که شما هیچ برهانی سراغ ندارید که لزوماً همه یا اکثر افراد صادق و خرد ورز را که با تعهد و سرسپاری دین شما مخالفند، مجاب کند» (همان: ۹۵).

۲-۳ انحصارگرایی و نقدها

از نظر پلنتینگا انحصارگرایی به طور کلی با دو نوع انتقادات که با یکدیگر تداخل و همپوشانی دارند، روبه‌رو است:

۱- انتقادات اخلاقی که مدعی اند انحصارگرایی، به لحاظ اخلاقی، موضعی گزافه‌آمیز، متکبرانه، خود محور و یا امپریالیستی و سلطه جوست.

۲- انتقادات عقلانی و معرفتی که مدعی‌اند فکر کردن به نحو انحصارگرایانه نامعقول و ناموجه است (همان).

انتقادات اخلاقی: مخالفان دیدگاه انحصارگرایی، این نظریه را به لحاظ اخلاقی، دچار معایبی، از جمله متکبرانه، سلطه جویانه و نخبه‌گرایانه بودن، می‌دانند و از این رو، آن را موضعی نادرست تلقی می‌کنند. از جمله، مطابق بیان جان کوب^۲، انحصارگرایی مسیحی، متضمن یک نوع روحیه سلطه جویی و تفوق طلبی در عقیده نسبت به سایر ادیان است (Hick, 1984:17). همچنین، ویلفرد کنتول اسمیت^۳، کثرت‌گرای دینی، نگرش انحصارگرایانه به دین را از لحاظ اخلاقی، نادرست و موجب تکبر و ورزیدن انحصارگرا به پیروان سایر ادیان می‌داند (Smith, 1976:13).

پلنتینگا در پاسخ به انتقادات اخلاقی، نظیر تکبر، سلطه جویی، و ظالمانه بودن، ابتدا چند مسأله را تذکر می‌دهد. از جمله، این

خداوند محروم باشند (Hick, 1988:73). با توجه به ایهام دینی عالم و آزادی معرفتی بشر، افراد، متأثر از پیش فرض‌های فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی مختلف، حقیقت الهی را تحت عناوین مختلف، تجربه می‌کنند (هیگ، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۸) با استفاده از مفهوم «تجربه کردن به عنوان»، اختلاف تعبیر در ادیان مختلف، به معنای درستی یک دین و نادرستی ادیان دیگر نیست، بلکه هر دین با توجه به سنت فرهنگی، اجتماعی و تاریخی خاص خود به گونه‌ای متفاوت از دیگر ادیان، درباره حقیقت غایی واحد، سخن گفته است و بنابراین، تمام ادیان را می‌توان راه‌های معتبری برای رسیدن به آن حقیقت غایی واحد دانست.

در خاتمه تبیین دیدگاه هیگ، شایسته است که وجوه مختلف نظریه پلورالیسم دینی او را متذکر شویم. با توجه به آثار متعدد هیگ، پلورالیسم دینی مورد اعتقاد هیگ را می‌توان دارای چهار وجه پلورالیسم ناظر به تسامح^۱ بین ادیان، پلورالیسم ناظر به نجات و رستگاری، پلورالیسم حقیقت‌شناختی، و پلورالیسم معرفت‌شناختی دانست (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۷). از بین این چهار وجه، آنچه در نظریه وی، بیشتر مشهود است، کثرت‌گرایی ناظر به نجات و کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی است.

۱-۳ دیدگاه پلنتینگا در باب تنوع دینی

پلنتینگا دین مسیحیت را تنها دین حق دانسته، و تنها راه رستگاری را در گرو تبعیت از این دین می‌داند. وی، در مقاله مشهورش تحت عنوان «دفاع از انحصارگرایی دینی» به تبیین دیدگاه انحصارگرایانه خود می‌پردازد. به اعتقاد پلنتینگا، ادیان مختلف با یکدیگر شباهت ندارند و نمی‌توان آنها را با یکدیگر جمع کرد و به صورت حقیقت واحدی از آن‌ها یاد کرد (Plantinga, 2000, 13): اختلاف موجود در بین ادیان متعدد باعث می‌گردد که نتوانیم همه آنها را تصدیق کنیم و همه آموزه‌هایشان را صادق بپنداریم، چرا که در این صورت، دچار تناقض خواهیم شد (Plantinga, 2000:8).

وی ابراز می‌دارد، من به شخصه به اعتقادات دینی خود پایبندم و اعتقادات دینی مورد قبول من، تقریباً با اعتقادات دین دیگری مشترک نیست؛ لذا اگر از میان این ادیان، دین خاصی را

² John Cohb

³ Wilfered Cantwell Smith

¹ Tolerance

حسی، نوعی همدلی و حتی حسن‌الوهی و هدایت درونی روح القدس و ... گسترش می‌دهد. باورهای پایه، به طور معمول، به وسیله قوای شناختی تولید می‌شوند که سالم هستند و در محیط شناختی متناسب با طرح و برنامه‌ای خوب، که به هدف تولید باورهای صادق طراحی شده است، کار می‌کنند (Plantinga, 1983:76-77). از این رو، در مورد عقاید دینی انحصارگرا، نداشتن برهان یا قرینه کافی، خدشه‌ای به توجیه باور او و در نتیجه موضع انحصار گرایانه او وارد نمی‌کند؛ چرا که انحصارگرا به طرق مختلف، به وسیله فرآیندهای مولد اعتقادی، به حقانیت عقاید خود اطمینان حاصل می‌کند و آن‌ها را به صورت پایه ادراک می‌نمایند. از دید پلنتینگا، انتقاد مربوط به توجیه، در مورد باور انحصارگرا، نمی‌تواند انتقادی مهم بر اعتبار معرفتی عقاید انحصارگرایانه تلقی شود (Ibid, pp.99-102). بدین رو، وی انحصارگرا را در اعتقاداتش موجه می‌داند.

پلنتینگا در پاسخ به انتقاد نامعقولیت، به بررسی برداشت‌های گوناگون از عقلانیت می‌پردازد. وی با تأکید بر عقلانیت به عنوان کارکرد صحیح^۴ که بر سلامت ذهن و فقدان اختلال‌های آسیب شناختی معرفتی، توجه دارد به مفهوم «تضمین» و قوت رهنمون می‌شود. (Plantinga, 2000:109-116)

پلنتینگا مهمترین انتقاد به اعتبار باور انحصارگرا را انتقاد به تضمین باور انحصارگرا تلقی می‌نماید. بر مبنای این نوع انتقاد، موضع انحصارگرا از تضمین و قوت لازمی که بتواند اعتقاد او را به معرفت یا علم قطعی، تبدیل کند، برخوردار نیست (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۱۰۶). وی به منظور پاسخ به این نوع انتقاد معرفتی، با مطرح کردن نظریه معرفت شناسی خود، تحت عنوان «نظریه کارکردگرایی صحیح» که بیانگر موضع او به عنوان نماینده سرشناس نهضت معرفت شناسی اصلاح شده است و با کمک گرفتن از الگویی، معروف به مدل آکوئیناس- کالوین، به اثبات برخوردارگی عقاید انحصارگرا از تضمین می‌پردازد.

۱-۲-۳ نظریه معرفتی پلنتینگا (کارکرد گرایی صحیح)

اصولاً پلنتینگا، برای دفاع از اعتبار باوردینی انحصارگرا، به مباحث معرفت شناختی می‌پردازد و با ارائه نظریه خویش در

که دچار شدن به این معایب اخلاقی، مختص انحصارگرا نیست و هر کس دیگری در معرض ابتلا به چنین آفات اخلاقی قرار دارد (planting, 1993a:531-532). انحصارگرا، پس از بررسی‌های دقیق و صادقانه، و علی‌رغم آگاهی از مدعیات سایر ادیان، و تأمل در آنها، عقاید خود را صادق می‌یابد و به صورت منطقی، عقاید ناسازگار با آنها را نفی می‌کند؛ اما برهانی قاطع که بتواند مخالفان خود را بر صدق عقاید خود، مجاب کند، ندارد. به عقیده پلنتینگا، اتهامات اخلاقی مانند تیغ دو دم هستند که متهم کنندگان انحصارگرایی دینی را نیز دربرمی‌گیرند؛ چرا که در این صورت، موضع مخالفان انحصارگرایی، بخصوص دیدگاه پلورالیسم را نیز که موضع انحصارگرا را باطل می‌پندارد و عقاید خود را بدون برهانی مجاب کننده، بر آن ترجیح می‌دهد، باید ظالمانه، و یا متکبرانه خواند. (Ibid: 532-533)

انتقادات معرفتی: پلنتینگا انتقادات معرفتی را در سه بخش، طبقه بندی می‌کند:

۱- باور انحصارگرا، موجه^۱ نیست.

۲- باور انحصارگرا، عقلانی^۲ نیست.

۳- باور انحصارگرا، تضمین شده^۳ نیست.

پلنتینگا با تحلیل و بررسی مفهوم «موجه»، و دیدگاه‌هایی که درباره آن مطرح است، به این نتیجه دست می‌یابد که حد مشترک تمامی این دیدگاه‌ها عبارت است از این مفهوم که «شخص در چارچوب حقوق و ضوابط عقلی خویشتن باشد. یعنی در مقام بیان و دفاع از اعتقاد مورد بحث، هیچ وظیفه یا فرضیه معرفتی یا عقلی را نقض نکند» (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۱۰۰). پلنتینگا تفسیر اندیشمندان کلاسیک را از توجیه، که مبتنی بر مبنایگرایی کلاسیک است، نمی‌پذیرد. مبنایگرایان کلاسیک، به دلیل این که باورهای دینی را باورهای غیر پایه می‌دانستند، در برخورد با باورهای دینی به دلیل گرایی روی آورده‌اند. از دید پلنتینگا، هر گونه معیار شناختی را باید با توجه به ساختار معرفتی فرد بدست آوریم. بدین ترتیب او باورهای پایه را به باورهای ناشی از قوای مولد شناختی، مانند حافظه، ادراکات

¹. Justified

². Rational

³. Warranted

⁴. Proper Function.

قوه را «حسن الوهی»^۱ می‌نامد. به عقیده پلنتینگا، این استعداد طبیعی برای شناخت خدا، جزئی از دستگاه معرفتی ماست. راه دیگر، تحریک درونی روح القدس است که ما از راه آن، در می‌یابیم که خدا از طریق کتاب مقدس با ما سخن می‌گوید و راه رستگاری را به ما می‌آموزد (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹). از نظر پلنتینگا، حسن الوهی و هدایت درونی روح القدس، مانند سایر قوای شناختی، نظیر ادراک حسی و حافظه، به صورت ناآگاهانه و غیرارادی، عمل می‌کنند (Plantinga, 2000: 170-179). پلنتینگا، بین پایه بودن یک باور و تضمین آن، رابطه مستقیمی ایجاد می‌کند. معنای دیگر واقعاً پایه بودن، این است که اگر قضیه‌ای به شیوه پایه باور شود، از تضمین برخوردار است. باورهای انحصارگرا، توسط قوای مولد معرفتی و در وضع و محیط مناسب تولید می‌شوند. هر گاه این قوای معرفتی، درست کار کنند و مثلاً بر اثر گناه، کارکرد صحیح خود را از دست ندهند، به طور معمول، باورهایی صادق درباره خدا تولید می‌کنند که دارای شرایط تضمین هستند و می‌توانند معرفت محسوب گردند (Plantinga, 1993b: 178-179). بدین رو، از نظر پلنتینگا مهمترین انتقاد معرفتی نیز که بر مبنای آن باور انحصارگرا، فاقد تضمین و قوت لازم است، ناکام باقی می‌ماند.

۱-۴ مقایسه و ارزیابی دیدگاه پلورالیستی هیک با انحصارگرایی پلنتینگا

در این قسمت با بررسی دو نظریه مطرح در پژوهش حاضر و همچنین با توجه به نقاط ضعف و قوت هر یک از آنها، به ارزیابی و مقایسه این دو دیدگاه پرداخته و تلاش می‌کنیم به سؤال‌های اساسی مطرح در این پژوهش پاسخ دهیم.

۲-۴ ارتباط ادیان، توجیه پلورالیسم یا انحصارگرایی

در باب این موضوع، به نظر می‌رسد که هر چند شناخت عمیق از ادیان مختلف، و آشنایی با مسائل تنوع دینی، می‌تواند زمینه ساز طرح مسأله پلورالیسم دینی، تلقی گردد، اما لزوماً این نوع آگاهی را نمی‌توان مؤید صدق موضع پلورالیسم دینی محسوب کرد. همان طور که پلنتینگا بیان می‌کند، چه بسا که انحصارگرا، بر اثر آگاهی از دعوی ادیان دیگر، با بازنگری دوباره اعتقادات

مسأله معرفت، به شیوه‌ای ویژه از موضع انحصارگرا دفاع می‌کند. او در قبال تعریف سه جزئی معرفت به «باور صادق موجه»، دو جزء اول آن را می‌پذیرد. وی مفهوم توجیه را به عنوان شرط کافی، و یا حتی، شرط لازم تضمین یک باور، نمی‌پذیرد و سومین عنصر معرفت را «تضمین» می‌نامد. برای مثال، از دید او، بیماری که در جهت کسب باورهای درست، تمام تلاش خود را برای انجام وظیفه معرفت شناختی خود انجام می‌دهد، بدلیل نقص و عدم کارکرد درست دستگاه معرفتی‌اش، در عین این که باورش موجه است، اما دارای تضمین نیست (Plantinga, 2000: 45-46). پلنتینگا، چهار شرط را برای یک باور دارای تضمین معرفتی، بر می‌شمرد: ۱- آن باور، بر آمده از قوای مولد معرفتی، اعم از عقل، ادراک حسی، حافظه و ... باشد که کارکرد صحیحی دارند. ۲- محیط شناختی‌ای که باور در آن محیط تولید می‌شود، متناسب با قوای شناختی باشد و همان گونه‌ای باشد که برنامه ریزی شده است؛ ۳- هدف برنامه مذکور، تولید باور صادق باشد؛ ۴- باید طرح و برنامه‌ای که برای تولید باور صادق، در نظر گرفته شده است، خوب باشد (planting, 1993b: 212-215). در نظر پلنتینگا، باوری که توسط قوای مولد معرفتی و با رعایت شرایطی که برای تضمین یک باور ضروری است، تولید شود، باور پایه و دارای ضمانت خواهد بود. حال، پلنتینگا برای این که تضمین داشتن و پایه بودن باور انحصارگرای مسیحی را اثبات کند و مهمترین انتقاد مخالفان انحصارگرایی را پاسخ دهد، الگویی را که بر اساس ادعایی مشترک از توماس آکوئیناس و جان کالوین، بنا نهاده شده است، ارائه می‌نماید.

۲-۳ مدل آکوئیناس - کالوین

از نظر پلنتینگا، توماس آکوئیناس و جان کالوین، هر دو اتفاق نظر داشته‌اند که نوعی معرفت طبیعی به خدا، امکان دارد. کالوین مدعی شد که نوعی گرایش طبیعی، در برخی موقعیت‌ها موجب تولید باورهایی درباره خدا می‌شود. بنابراین، فرایند شناختی ویژه‌ای در ما وجود دارد که در وضعیت‌های بسیار متنوعی، سبب شکل‌گیری باورهای دینی می‌شود. کالوین، این

¹. Sence of Divinity

نیز به آن اشاره می‌کند، می‌تواند دلیلی برای انحصارگرایی محسوب گردد. زمانی که هیچ معیاری برای ارزیابی و ترجیح مجموعه‌ای از باورها، نسبت به باورهای دیگر وجود ندارد، دست برداشتن از اعتقادات مورد قبول، معقول و منطقی نیست (Plantinga, 1997:277-279). بنابراین، فرض تکافؤ ادله، به معنای عدم امکان ارزشیابی سنن دینی، اگر به عنوان دلیلی به سود کثرت‌گرایی تلقی گردد، به همان اندازه نیز می‌تواند قرینه‌ای مثبت به نفع موضع انحصارگرایی محسوب گردد.

۴-۵ نقد و بررسی مبانی عمده نظریه جان هیک

نظریه هیک، از ناحیه دو مبنای عمده کانتی و ویتگنشتاینی، در معرض انتقاداتی قرار دارد که دیدگاه او را به چالش می‌کشند.

۴-۵-۱ انتقاد نتلند و آلموند از هیک

یکی از انتقادات مطرح به نظریه هیک، از ناحیه مبنای کانتی تفکیک بین حقیقت فی‌نفسه، و حقیقت پدیداری است. هیک در این زمینه، به تمثیل مشهور فیل و نابینایان نیز تمسک می‌جوید و موضع ادیان را در قبال حقیقت فی‌نفسه، همانند انسانهایی می‌داند که در تاریکی درصدد شناخت فیل بوده‌اند (Hick, 1995:61). اشکال اساسی این است که اگر «حقیقت فی‌نفسه» فراتر از مفاهیم بشری و غیرقابل بیان به شمار می‌رود و انسان هیچ مواجهه مستقیمی با آن ندارد، چگونه می‌توان وجود چنین حقیقتی را پذیرفت؟ به بیان فیلپ نتلند: «اگر هیچ مشخصه بارز مشترکی میان «یکتای ازلی فی‌نفسه» و تصاویر مختلف الهی از آن وجود ندارد، آیا معنا دارد که آن تصاویر مختلف را ظهورهای آن «یکتای ازلی فی‌نفسه» بدانیم؟» (Netland, 1986:261).

هیک جواب خود را در پاسخ به مقاله هارولد آلموند^۱ بیان می‌دارد. اشکال آلموند این است که هیک با نابینا قلمداد کردن همه پیروان ادیان، خود را در موضعی برتر نشانده و ادعایی را در باب وجود حقیقت فی‌نفسه بیان کرده است؛ حال آن‌که بنا بر نظریه او، همه افراد، از جمله خود هیک، در باب حقیقت فی‌نفسه نابینا هستند. هیک در پاسخ آلموند، بیان می‌دارد که تمثیل نابینایان و فیل بدان معنا نیست که خود او دارای موضعی

خود، به درکی عمیق‌تر و سرزنده‌تر از عقاید خود دست یابد (پلنتینگا، ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۱۰). حقیقت این است که از منظر فلسفی، نمی‌توان شناخت نسبت به سایر ادیان را مؤید هیچ یک از دو موضع کثرت‌گرایانه یا انحصار‌گرایانه دانست.

۴-۳ رویداد تولد و مسأله تنوع دینی

پاسخ پلنتینگا در برابر این استدلال هیک که در اکثر موارد، دین هر فرد، متأثر از شرایط جغرافیایی محل تولد اوست، این است که همین استدلال را می‌توان علیه دیدگاه پلورالیسم دینی نیز به کار برد. «هیک نیز اگر در جای دیگری متولد می‌شد، احتمالاً کثرت‌گرا نبود و لذا او نیز باید بیشتر در باره تفکرات پلورالیستیک خود تأمل نماید» (Plantinga, 1997:298) به نظر می‌رسد، هر چند که حضور گروه‌های دینی مختلف در یک جامعه، موجب آگاهی فرد نسبت به ادیان دیگر می‌شود، اما لزوماً به اتخاذ موضع پلورالیسم دینی و تصدیق آن منجر نمی‌گردد. در اکثر موارد، اعتقادات دینی ما، بیش از آن که نتیجه ارزشیابی دقیق بین باورهای دینی مختلف باشد، غالباً نتیجه تقلید ناخودآگاهانه از باورهای دینی و فرهنگ رایج جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم. بنابراین، موضع انحصار‌گرایانه، بیشتر از کثرت‌گرایی در معرض چنین اتهامی قرار دارد.

۴-۴ ادعای تکافؤ ادله و پاسخ پلنتینگا

پلنتینگا در قبال ادعای تساوی و تکافؤ ادله ادیان، در مقاله انتقادآمیز خود، این ادعا را محتاج ادله محکم و کافی می‌انگارد و دلایل هیک را مبنی بر عدم ترجیح اعتقادات مسیحی بر دیگر باورها، ناکافی می‌شمرد. وی وظیفه اقامه استدلال متقن نسبت به ادعای تساوی و تکافؤ ادله ادیان را، بر عهده هیک می‌داند (Plantinga, 1997:295).

به نظر می‌رسد اقامه استدلالی متقن برای اثبات تکافؤ ادله و عدم امکان رتبه بندی ادیان امکان پذیر نباشد. لازمه اقامه استدلالی قوی بر تکافؤ ادله ادیان، این است که ما بر تمام پدیده‌های دینی هر یک از ادیان در کلیت آنها، و در گستره تاریخی و جغرافیایی و فرقی متعددشان، احاطه داشته باشیم و به ارزیابی و درجه بندی هر یک بپردازیم؛ در حالی که این امر، به ادعان خود هیک، غیرممکن است. ناتوانی از ارزیابی و درجه بندی ادیان، و فرض تکافؤ ادیان، همان طور که ویلیام آستون

1. Philip Netland

2. Harold Almond

فاعل شناسایی و موضوع محسوس مورد ادراک، رابطه حسی برقرار می‌شود؛ در حالی که در تجربه دینی، موضوع شناسایی خداوند است که به اذعان هیک، موجودی نامحسوس و نامحدود است. در نتیجه، تجربه دینی از سنخ تجربه حسی نیست. علاوه بر این، تقسیم بندی طولی تجارب بشری توسط هیک به تجارب طبیعی، انسانی و دینی، نشان دهنده ماهیت متفاوت تجربه حسی و تجربه دینی است.

۶-۴ ارزیابی انتقادات متوجه بر انحصارگرایی و پاسخ پلتنینگا

ارزیابی انتقادات اخلاقی و معرفتی مطرح بر موضع انحصارگرایی و پاسخ پلتنینگا، تا حد زیادی می‌تواند ما را در مقایسه بین دیدگاه پلورالیستی هیک و موضع انحصارگرایانه پلتنینگا، و پاسخ به سؤال‌های مطرح شده، یاری رساند.

۶-۴-۱ ارزیابی انتقادات اخلاقی و پاسخ پلتنینگا

استدلالی که پلتنینگا در رد انتقادات اخلاقی از انحصارگرایی می‌کند، منطقی به نظر می‌آید و نمی‌توان موضع انحصارگرایانه را صرفاً به این دلیل که به گزاره‌هایی خاص، معتقد است و عقاید متعارض با آنها را انکار می‌کند، از لحاظ اخلاقی، متکبرانه و یا ظالمانه خواند؛ چرا که مخالف انحصارگرا نیز چنین موضعی در قبال انحصارگرایی دارد. هیک نیز با درک این مطلب، در پاسخ به پلتنینگا، با اعتراف به این که انحصارگرایی مسیحی پلتنینگا به لحاظ منطقی، هیچ نقص اخلاقی‌ای را نشان نمی‌دهد، ولی بیان می‌دارد که انحصارگرایی مسیحی، در طی قرون و اعصار «با ظلم به یهودیان و قتل آنان، به راه انداختن جنگ‌های صلیبی خشن علیه مسلمانان و اعتبار بخشیدن به امپریالیسم اروپایی و بد نام کردن سایر ادیان، به صورتی نکوهیده و قابل سرزنش درآمد» (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۶۷). نکته‌ای که هیک بر آن تاکید دارد، این است که انحصارگرایی در طول تاریخ به نوعی توجیه‌گر برخی حوادث ناگوار اخلاقی بوده است. هرچند که این سخن هیک، در جای خود قابل بررسی است، اما این امر صرفاً نمی‌تواند به معنای وارد دانستن انتقادات اخلاقی بر موضع انحصارگرایی باشد.

۶-۴-۲ ارزیابی انتقادات معرفتی و پاسخ پلتنینگا

در ارزیابی توجیه معرفت شناختی پلتنینگا، باید در نظر داشت که تلاش پلتنینگا بر این است که اثبات کند انحصارگرایی

کیهانی است؛ بلکه این تمثیل فقط در نفی طبیعت‌گروی آورده شده است و وجود حقیقت فی‌نفسه از روشی استقرایی که ناشی از بررسی عملکرد ادیان گوناگون در زمینه تربیت انسانهای اخلاقی است، معلوم شده است (هیک، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۷۳).

به نظر می‌رسد دلایل هیک بر انکار طبیعت‌گرایی و دفاع از عینیت حقیقت فی‌نفسه، منطقی و قانع‌کننده نیست. او از سویی با اصل موضوع قرار دادن حقیقت فی‌نفسه، می‌کوشد عینیت آن را با رویکردی استقرایی توجیه نماید و با عقیده طبیعت‌گرایان مبنی بر فرافکنی بودن تجربیات دینی و بشری انگاشتن ادیان مقابله نماید؛ و از سوی دیگر، هر یک از سنن دینی را بازتاب تجارب بشری و دینی متکثر شکل گرفته در بسترهای فکری و فرهنگی گوناگون می‌انگارد. این دو دیدگاه با یکدیگر در تقابل‌اند و همین امر، دیدگاه هیک را دچار چالش می‌کند.

۲-۵-۴ نقد و بررسی مبنای تجربه دینی نظریه هیک

یکی از اشکالات اساسی که تقریر هیک از تجربه دینی، به عنوان اساس دینداری و گوهر دین، در پی دارد، این است که نقش ادیان به عنوان نظامی از آیین‌ها، و تعالیم نظری و اخلاقی و فقهی، انکار می‌شود و حوزه دینداری به تجربه انسانی و واکنشی بشری به امر الوهی، آن هم تحت تأثیر شرایط و پیش فرض‌های فرهنگی و تاریخی تنزل می‌یابد. سید حسین نصر در این‌باره خطاب به هیک چنین می‌گوید:

شما تبلورات مختلف حقیقت دینی عالم را به منزله پاسخ و واکنش انسان، نسبت به حضور امر الهی تفسیر می‌کنید، در حالی که من آن تبلورها را نوعی بیان الهی با توجه به شرایط مختلف بشری محسوب می‌کنم که در پرتو شرایط مختلف انسانی تحقق می‌یابد (اصلان، ۱۳۸۲: ۳۸۳).

انتقاد دیگر این است که تسری نظریه «دیدن به عنوان» ویتگنشتاین، به تجارب فرا حسی، از جمله، تجربه‌های دینی، امری نادرست می‌نماید. به نظر می‌رسد، هدف ویتگنشتاین از طرح این دیدگاه، نشان دادن فعالیت تفسیری ذهن در ادراکات حسی است و تسری آن به حوزه‌های فرا حسی توجیهی ندارد. لازمه این نوع تسری، این است که ماهیت تجارب حسی و تجارب دینی، یکسان لحاظ گردند. در تجارب حسی، میان

آن، حقانیت و رستگاری را منحصر به دین مسیحیت و پیروان آن می‌نماید، از توجیه معرفتی مناسبی برخوردار نیست. بررسی دیدگاه هیک نیز نشان می‌دهد نظریه وی از لحاظ مبانی معرفت‌شناختی، دچار تزلزل است و با ایرادات عمده‌ای روبه روست؛ با این حال، به نظر می‌رسد این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه پلتنینگا، از جذابیت بیشتری برخوردار باشد، چرا که وجهی از دیدگاه پلورالیستی هیک، ناظر بر تساهل دینی و اجتناب از اختلافات دینی در بین پیروان ادیان مختلف است و این امر، ستودنی و قابل تقدیر است. با این وصف، از این مسأله نمی‌توان نتیجه گرفت که نظریه وی، مناسبترین راه دست یابی به تسامح میان پیروان ادیان و یا بهترین نظریه در بین رویکردهای مطرح در مقوله تنوع دینی است.

منابع

۱. اصلان، عدنان. (۱۳۸۲). ترجمه انشاءالله رحمتی، پلورالیسم دینی (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر)، تهران: نقش جهان.
۲. پلتنینگا، آوین. (۱۳۸۷). "دفاع از انحصارگرایی دینی"، در صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۹). اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرگس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. مایکل پترسون و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۵. هیک، جان. (۱۳۸۱). فلسفه دین، بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
۶. _____ . (۱۳۸۶). مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: علم.

7- Christopher J. Insole. (2000). "Why John Hick Cannot, And Shold not Stay Out of The Jam Pot", in *Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, March.

8- Hick, John. (1988). *God and the Unverse of Faiths*, London: Macmillan Press.

مسیحی می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد تا فرض کند دیدگاه معرفت‌شناختی او برتر از غیر مسیحیان است؛ مثلاً می‌تواند اعتقاد خود را نتیجه تحریک یا القای درونی روح القدس، یا حس الوهی بداند.

اشکالی که مطرح است، این است که پیروان سایر ادیان نیز ممکن است همانند انحصار‌گرای مسیحی، عقاید دینی خود را نتیجه ساز و کاری مشابه، مثلاً نتیجه لطف و فیض الهی بدانند. از این رو، به نظر می‌رسد پلتنینگا در توجیه معرفت‌شناختی دیدگاه خود به توفیق دست نیافته است.

نتیجه

از مقایسه بین دیدگاه هیک و دیدگاه پلتنینگا پیرامون تنوع دینی، این نتیجه به دست می‌آید که هر یک، از اشکالات و نقاط ضعفی رنج می‌برند و از برخی نقاط قوت نیز نسبت به هم برخوردارند. همان طوری که در این پژوهش بررسی شد، هرچند می‌توان «رحمت عام الهی» را به عنوان برهانی مثبت به نفع وجه نجات‌شناختی پلورالیسم مورد ادعای هیک به کار برد، اما آن، در توجیه جنبه حقیقت‌شناختی نظریه وی ناکارآمد می‌نماید. همچنین، اگر چه هیک، تاحدودی از بحث «رویداد تولد» به عنوان دلیلی به نفع دیدگاه خود استفاده می‌نماید، اما براین دیگر وی از قبیل «تکافؤ ادله»، و «آگاهی ادیان از هم» قابل خدشه و چه بسا در مقام توجیه دیدگاه مقابل او نیز استفاده می‌شوند.

در بررسی دو مبنای عمده دیدگاه هیک، «تجربه دینی» و «تفکیک بین حقیقت فی نفسه و حقیقت پدیداری» که شاکله نظریه وی بر آنها استوار است، اشکالاتی از قبیل تنزل جایگاه دین از نظام الهی به تجربه شخصی، تعمیم ناروای نظریه «دیدن به عنوان» ویتگنشتاین، ناتوانی هیک از پایبندی وجود‌شناختی به عینیت حقیقت فی نفسه و نفی طبیعت‌گرایی به چشم می‌خورد که دیدگاه کثرت‌گرایانه هیک را به چالش می‌کشاند.

بررسی دیدگاه پلتنینگا نیز نشان می‌دهد، هر چند تلاش وی در رد انتقادات اخلاقی کثرت‌گرایان، توفیق آمیز است، اما در توجیه معرفت‌شناختی دیدگاه انحصار‌گرایانه خود ناکام می‌ماند. نتیجه نهایی این که در پاسخ به سؤال‌های اساسی مطرح در این پژوهش باید گفت: موضع انحصار‌گرایانه پلتنینگا که مطابق

- 9- ____ . (1995). *The Rainbow of faiths*, London: S.S.M Press.
- 10- ____ . (1980). *God Has Many Names*, London: Macmillan.
- 11- ____ , *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1988.
- 12- ____ . (1989). *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.
- 13- ____ . (2000). 'Ineffability' *Religious Studies*, Vol. 36.
- 14- ____ . (1985). *Problems of Religious Pluralism*, London: St Martin's Press.
- 15- John Hick and Brian Hebblethwaite. (1981). *Christianity and Other Religions*, London: Fortress Press.
- 16- Plantinga, Alvin. (1993a). "A Defence of Religious Exclusivism", in Louis p. Pojman (ed), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wadsworth Publishing Company.
- 17- ____ . (2000). *Warrented Christian Belif*, New York: Oxford University Press.
- 18- ____ . (1993b). *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press.
- 19- ____ . (1983). *Reasond and Belief in God*, Noter Dame: University of Noter Dame Press.
- 20- ____ . (1997). "Ad Hick", in *Faith and Philosophy*, vol.14, No.3. July 1997.
- 21-Smith, Wilfered Cantwell. (1976). *Religious Diversity*, New York: Harper and Row.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۸۳-۹۲

امکان معجزه

از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و فیلسوفان دین معاصر مسیحی^۱

عباس دهقانی نژاد* محمد سعیدی مهر**

چکیده

یکی از مباحث فلسفی معاصر درباره معجزه، بحث امکان معجزه است. درباره امکان وقوع معجزه دو گونه سؤال مطرح است: اول این که آیا معجزه مفهومی خود متناقض است؟ دوم این که آیا معجزه با قوانین علمی و فلسفی ای مثل اصل علیت، سنخیت علت و معلول و قوانین فیزیکی حاکم بر جهان راست می‌آید؟ در سؤال اول پاسخ ایجابی به معنای استحاله معجزه است و در سؤال دوم پاسخ سلبی وقوع معجزات را مردود می‌کند. در این مقاله، ما به سؤال نخست خواهیم پرداخت و پس از بیان دیدگاه‌های موافق و مخالف در این مساله، نشان خواهیم داد که عدم انسجام مفهوم معجزه، تنها در تعریف خاص «نقض قانون طبیعت» صادق بوده، تعریف قاضی عبدالجبار از معجزه؛ یعنی «ناقض عادت» می‌تواند مشکل عدم انسجام مفهومی معجزه را رفع نماید.

واژه‌های کلیدی

معجزه، نقض قانون طبیعت، نقض عادت، نبوت، اسلام، مسیحیت.

مقدمه

معجزه در میان مسلمانان، تعریف معجزه، دلالت معجزه، فاعل معجزه و اثبات وقوع تاریخی معجزات است، اما در سنت غربی غیر از مباحث مذکور، بحث امکان معجزه نیز مطرح بوده است. بسیاری از اندیشمندان غربی معجزه را مفهومی

معجزه به عنوان اصلی ترین دلیل اثبات صدق نبوت پیامبران و همچنین، به عنوان برهانی برای اثبات خداوند همواره مورد توجه متفکران مسلمان و مسیحی بوده است. عمده مباحث

۱- این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی شماره ۵۱۱۴۲۹۱۱۲۲۰۰۶ با نام «امکان و مدلول معجزه در کلام اسلامی و فلسفه دین معاصر مسیحی» اجرا شده در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس می‌باشد.

اشکال را به هیوم منسوب نموده است (احمدی: ۹۵). اما جی. ال. مکی وجود چنین اشکالی را در نظرات هیوم مردود دانسته، تاکید می‌کند اشکال هیوم دربارهٔ عدم انسجام مفهوم معجزه و یا عدم امکان وقوع معجزات نیست، بلکه درباره این است که ما هرگز به دلایل خوبی مبنی بر وقوع معجزه دست نخواهیم یافت (Mackie: 19).

سویین برن نیز اشکال عدم انسجام مفهوم معجزه را چنین تقریر می‌کند: «شاهدی که نشان می‌دهد حادثه خاص E واقع شده و نقض یک قانون تصور شده طبیعت مانند L است، در واقع نشان می‌دهد که این قانون طبیعت نیست که نقض شده است، بلکه ما درست قوانین طبیعت را بیان نکرده‌ایم. قانون واقعی طبیعت در حقیقت L نیست، بلکه قانون دیگری مانند L_1 است که وقوع E را اجازه می‌دهد... این دیدگاه با دیدگاهی که نقض قانون طبیعت به لحاظ منطقی را غیر ممکن می‌داند، یکسان است... . الستیر مکینون^۱ می‌نویسد: تصور تعلیق قانون طبیعی خود متناقض است. این تناقض به طور برجسته‌ای وضوح می‌یابد، وقتی ما تعبیر جریان واقعی حوادث را به جای عبارت قانون طبیعی بگذاریم. در این حالت معجزه به حادثه‌ای که حاوی تعلیق جریان واقعی حوادث است، تعریف می‌شود و کسی که بر توصیف حادثه‌ای به عنوان معجزه اصرار می‌ورزد، در موضعی تقریباً غیرعادی، مدعی است که آن حادثه بر خلاف جریان واقعی حوادث است» (Swinburne, the concept of miracle: 19-20).

اثبات امکان معجزات

اندیشمندان معاصر غربی در پاسخ به اشکال فوق سعی کرده‌اند انسجام مفهوم معجزه را نشان دهند از این میان، نظرهای دو فیلسوف مشهور دین؛ یعنی ال. جی. مکی و ریچارد سویین برن در این باره مشهورتر است که بدان‌ها می‌پردازیم.

راه حل مکی

خود ستیز و نامنسجم ارزیابی کرده‌اند. متکلمان مسیحی سعی در رد این ادعا و اثبات انسجام معجزه داشته‌اند، اما به نظر می‌رسد در این حیطه توفیق چندانی نیافته و نتوانسته‌اند انسجام مفهومی معجزه را اثبات کنند. ما در صدد نشان دادن این هستیم که تعریف قاضی عبدالجبار از معجزه، باعث عدم پیدایش این اشکال می‌شود. از دیدگاه ما، این مسأله نشانه دقت متکلمان مسلمان و برتری تعریف آنان از معجزه نسبت به تعریف مسیحیان است.

طرح اشکال

متکلمان غربی عمدتاً معجزه را به نقض قانون طبیعت توسط خداوند تعریف می‌کنند. نقض قانون طبیعت به این معناست که قانونی در طبیعت جریان دارد که قطعی و لایتخلف است و بدین سبب ما از آن تعبیر به قانون می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم هر آهنی وقتی در معرض اکسیژن قرار گیرد، زنگ می‌زند. این قانون در صورتی درست است و می‌تواند قانون کلی و علمی محسوب شود که هر گاه آهنی در مجاورت اکسیژن باشد، زنگ بزند، اما اگر آهنی در معرض اکسیژن باشد و زنگ نزند، ما به این نتیجه می‌رسیم که قانون ما کلیت نداشته و در حقیقت قانون نبوده است و باید با بررسی بیشتر شرایط، قانونی جدید باز تعریف کنیم. در بحث معجزه نیز همین مطلب مطرح است. وقتی ما بیان می‌کنیم که معجزه نقض قانون طبیعت است، در حقیقت نشان داده‌ایم که قانون طبیعت یک قانون کلی و فراگیر نیست و به عبارت دیگر، اصلاً قانون نیست، چون این مورد از شمول آن خارج شده است. اگر قانون ضروری و لایتخلف باشد، باید شامل حال تمامی مصادیق بشود و اگر شامل حال تمام مصادیق نشد، پی می‌بریم که قانون از ابتدا نادرست بوده است. بدین ترتیب می‌بینیم که معجزه امری خود متناقض است، زیرا از سویی بر وجود نظم و قانونی لایتخلف تاکید می‌کند و از سوی دیگر، با تعریف معجزه به ناقض قانون طبیعت به این نکته می‌رسیم که این قانون نقض پذیر بوده و اصلاً قانون نیست. آر. اف. هالند این

¹ Alastair Mckinon

مداخله‌ای توسط عاملی فراطبیعی؛ مثلاً خدا صورت بگیرد، تخصصاً از حیثه بحث خارج بوده، لطمه‌ای به قانون طبیعت وارد نخواهد شد.

راه حل سویین برن

سویین برن در پاسخ این اشکال، خوانشی جدید از قانون طبیعت عرضه می‌کند. از دیدگاه وی، ما می‌توانیم قوانین کلی‌ای در طبیعت داشته باشیم که این قوانین استثنا‌پذیر باشند؛ بدین معنا که تنها موارد نقضی می‌توانند این قوانین را ابطال نمایند که تکرار پذیر باشند. اما اگر مورد نقضی باشد که تکرار پذیر نباشد، آن مورد نقض کلیت قانون طبیعت را زیر سؤال نمی‌برد.

سویین برن این مسأله را چنین بیان می‌دارد: «واضح است که حوادثی بر خلاف پیش‌بینی قواعدی که دلایل خوبی برای اعتقاد به قانون طبیعت بودن آنها داریم، غالباً رخ می‌دهد و همچنین، دلایل خوبی داریم برای باور به این که قواعدی که ما قبلاً به قانون طبیعت بودنشان اعتقاد داشتیم، در واقع چنین نبوده‌اند و قوانین واقعی طبیعت... در حقیقت قوانین ادعایی قدیم اصلاح شده است. موارد نقض تکرار ناپذیر برای قوانین حقیقی طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد. همان موارد نقضی که در شرایط مشابه تکرار پذیرند. موارد نقض تکرار پذیر قوانین ترسیم شده فقط نشان می‌دهد که این قوانین واقعی نیستند.» (Swinburne, the concept of miracle: 26-27)

«اما اگر این باور موجه باشد که حادثه E برخلاف پیش‌بینی‌های قاعده L - که ما به طور موجه باور داریم که قانونی از طبیعت است - رخ داده و این باور نیز موجه باشد که حوادث مشابه E در شرایطی که از هر نظر شبیه شرایط حادثه اولیه باشد، رخ نخواهد داد، در این صورت، دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم L قانونی از طبیعت نیست؛ چرا که هر قاعده اصلاح‌شده‌ای که بر اساس آن بتوان E را پیش‌بینی کرد، به ما اجازه می‌دهد که وقایع مشابه را در شرایط مشابه پیش‌بینی

مکی بر اساس نظریه سیستم بسته^۱ و دخالت عاملی خارجی بیان می‌دارد که هیچ تناقضی بین پذیرش قوانین حاکم بر سیستم و وقوع یک ناقض این قوانین توسط عاملی خارجی وجود ندارد و بر این اساس، مفهوم نقض قانون طبیعت، مفهومی منسجم به شمار می‌آید (Mackie: 21): «این به معنای نادرست بودن قانون [طبیعت] نیست، بلکه فقط به این معناست که جهان، متفاوت با وقتی که مداخله‌ای خارجی وجود ندارد، عمل کرده است» (Otte, p: 151-152).

در حقیقت، مکی در صدد بیان این نکته است که قوانین طبیعت به عنوان یک مجموعه بسته همیشه به صورت یکنواخت و مطابق با انتظار ما عمل می‌کنند: «این قوانین تنها در صورتی که به حال خود رها شده [و یک عامل خارج] در آنها مداخله نکند، کار می‌کنند» (Mackie: 20)، اما منطقاً قابل تصور است که عاملی خارجی در این مجموعه دخالت نموده، یکی از قوانین را تعلیق کند. «هیچ ابهامی در مفهوم مداخله وجود ندارد؛ حتی در جهان طبیعی نیز ما فهمی روشن از این داریم که چگونه می‌شود برای مدتی یک سیستم بسته که هر چه در آن اتفاق می‌افتد، در نتیجه عوامل داخلی آن سیستم و در مطابقت با قوانین آن است، با مداخله عاملی خارجی... دچار تغییر شده... و به گونه‌ای متفاوت با زمانی که یک سیستم بسته بود، عمل کند» (Ibid: 21).

این بیان مکی نقض قانون طبیعت را به بیرون از طبیعت منتقل می‌کند. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت که چون این مورد نقض روی داده، پس قانون طبیعت از اول چنین نبوده است و شما از ابتدا قانون طبیعت را نادرست فهم کرده بودید. بلکه قانون طبیعت به قوت خود باقی می‌ماند و همچنان قابل اتکا و قادر به پیش‌بینی است، اما قادر به پیش‌بینی مواردی است که در درون طبیعت قرار دارد، نه موارد فراطبیعی. در مورد مسائل فراطبیعی؛ قانون طبیعت ساکت است و اگر

^۱ Closed System

استثناء E به طور صحیحی پیش‌بینی کند و فرض کنید که هر قدر داده های بیشتری گرد آوری شود، در پیش بینی‌های قاعده L خللی وارد نشود... در چنین حالتی شواهد بیانگر آن هستند که تخلف از L تکرار نخواهد شد و لذا E نمونه نقض تکرار ناپذیری برای قانونی از طبیعت یعنی L خواهد بود.»

(Swinburne, the concept of miracle: 29-30)

سویین برن با ارائه مثالی سعی در ایضاح بحث دارد: «فرض کنید E عبارت‌است از معلق ماندن یک قدیس در هوا. E مورد نقضی برای قوانین مکانیک؛ یعنی L است که صرف نظر از E بر اساس دلایلی اثبات شده اند. E مورد نقض تکرارپذیر محسوب می‌شود اگر ۱- بتوان L₁ را تاسیس کرد که E و دیگر نقض های قاعده L همراه با پیش بینی‌های آزموده شده L را به نحوی موفقیت آمیز پیش بینی کند. ۲- یا این که بتوان L₁ ای را وضع کرد که متناسب با داده ها دارای سادگی نسبی باشد و E و همه پیش بینی های آزمون شده L را پیش بینی کند، لکن نقض های تا کنون آزموده نشده L را پیش بینی کند. تفاوت L₁ با L می تواند این باشد که بر طبق L₁ اشیاء در شرایط خاصی به نحو رانشی - گرانشی بر یکدیگر اثر می‌گذارند و شرایطی که E در آن رخ داده، از آن موارد است. اگر L₁ یکی از دو شرط مذکور را تامین کند، می‌توان آن را پذیرفت و بر پایه آن می توان گفت تحت شرایط خاصی انسان ها در هوا معلق می‌مانند و لذا E مورد نقضی برای قانونی از طبیعت به حساب نمی‌آید، لکن ممکن است هر گونه اصلاحی در قوانین مکانیک به منظور ایجاد قابلیت پیش بینی E در آنها نه تنها موجب پیش بینی های بیش تری نسبت به پیش بینی L نشود، بلکه باعث شود که قوانین مذکور آن قدر پیچیده و دست و پا گیر شوند که دلیلی بر این باور نداشته باشیم که پیش بینی های آزموده نشده آن ها موفقیت آمیز خواهند بود. در چنین شرایطی، برای این باور که معلق ماندن آن قدیس نقض قوانین طبیعت بوده است، واجد دلایل کافی خواهیم بود» (Ibid: 32)

کنیم و بنابراین، ما دلایل کافی بر این باور خواهیم داشت که پیش بینی های مبتنی بر این قاعده خطا هستند؛ حال آنکه اگر قاعده L را بدون اصلاح می‌پذیرفتیم، دلیل کافی بر این باور داشتیم که پیش بینی‌های مبتنی بر آن در همه دیگر شرایط متصور، صحیح خواهد بود. بنابر این اگر بخواهیم در حوزه مورد بحث قانونی از طبیعت را جاری بدانیم، آن قانون لزوماً L خواهد بود. این طبیعی تر از آن است که بگوییم هیچ قانونی از طبیعت در این حوزه جریان ندارد. با این حال E با پیش بینی های L ناسازگار است. لذا بهترین تعبیر این است که بگوییم E این قانون طبیعت؛ یعنی L را نقض کرده است.»

(Swinburne, Miracles: 320-328)

سؤال مهمی که در اینجا روی می‌نمایاند این است: ما چگونه می‌توانیم بفهمیم واقعه‌ای که روی داده مورد نقضی تکرار ناپذیر برای قاعده ای است که ما آن را قانون طبیعت می‌دانیم؟ به عبارت دیگر، از کجا معلوم که قاعده ما قاعده نما نباشد و این مورد نقض هم مورد نقض نبوده و روال عادی طبیعت باشد؟ پاسخ سویین برن به طور خلاصه چنین است که در صورتی که بتوان قاعده‌ای جایگزین قاعده قبلی کرد که از سادگی لازم بر خوردار بوده، مورد نقض و موارد مشابه آن را در بر بگیرد و بتواند وقوع آنها در آینده را هم پیش بینی کند، مورد نقض ما دیگر مورد نقض محسوب نخواهد شد. اما اگر چنین قاعده‌ای به دست نیاید، مورد نقض ما مورد نقضی واقعی و تکرار ناپذیر محسوب خواهد شد. بیان سویین برن در این باره چنین است: «اگر واقعه E رخ داده باشد... شواهد این که E نمونه نقض تکرار پذیری باشد، این است که قاعده جدیدی به نام L₁ که تقریباً به طور کامل توسط داده ها تایید شده است، بتواند به عنوان قانونی از طبیعت پایه گذاری شود... اما اگر نتوان برای E و همه داده های حوزه مورد نظر قاعده جدید L₁ را بسازیم، به نحوی که نسبت به L در شرایط مورد آزمون دارای پیش بینی‌های موفق‌تری باشد یا متناسب با داده‌ها دارای سادگی نسبی باشد؛ اما قاعده ساده L همه داده ها را به

مواد شیمیایی و کاتالیزورها و شفا یافتن ناگهانی فلج مادر زاد در یک لحظه در این زمره است (See: ibid: 32).
سویین برن خود اذعان دارد که این فهم و برداشت از قانون طبیعت، غیر معمول بوده و مانند رهیافت عادی و اولیه از قوانین منسجم نیست، اما بیان می‌دارد که چون این رهیافت نیز معقول و محتمل است، پس می‌توان آن را پذیرفته و منسجم دانست (Swinburne, the concept of miracle: 27-28).

اشکالات دیدگاه سویین برن و مکی

دیوید بازینجر^۱ تبیین سویین برن را پذیرفته، آن را دلیلی مناسب برای نشان دادن انسجام مفهومی معجزه ارزیابی می‌کند، اما اعتراضی نیز به این بیان سویین برن دارد. وی می‌گوید: «سویین برن ما را بر سر دو راهی ای قرار می‌دهد که واقعاً لازم نیست. در مواجهه با یک مورد نقض فرضی سویین برن می‌گوید: یا ما باید آن را از لحاظ طبیعی غیر قابل تبیین بدانیم، یا این که تبیین کاملاً مبتنی بر قوانین طبیعی از آن ارائه کنیم.» اما به نظر من جایگزین معقول تر همچنان این است که تصدیق کنیم واقعه ای از نوع مورد نظر، ممکن است با قوانین طبیعی غیر قابل تبیین باشد، اما به جستجوی تبیین طبیعی برای آن ادامه می‌دهیم. اگر بدین گونه عمل کنیم، قوانین طبیعی مورد نظر همان گونه که سویین برن نیز اشاره دارد - ناکارآمد نخواهند شد؛ مگر زمانی که مورد نقض تکرار پذیر و یا متوالی نادرستی آن را نشان دهد» (Basinger: 27).

از این اشکال همدلانه بازینجر که بگذریم، اشکال اصلی توسط نیکولاس اوریت مطرح شده است. وی تبیین می‌کند که مفهوم «نقض قانون طبیعت» مفهومی خود شکن^۲ و نه تنها از لحاظ وقوعی محال^۳ است، بلکه امکان ذاتی^۴ نیز ندارد (See: everitt, The none existence of God: 118).

مثال فوق به زبان ساده چنین است: معلق ماندن یک قدیس در هوا را یک مورد نقض در نظر می‌گیریم. بر اساس قوانین فیزیک - مثلاً جاذبه - چنین امری قابل تبیین نیست و این یک مورد نقض به شمار می‌رود، اما اگر بتوان قانونی ارائه کرد که هم معلق ماندن قدیس در هوا و هم موارد مشابه آن؛ مثلاً بالا رفتن یک کتاب در آسمان را تبیین و پیش بینی کند و یا این که بتوان قانونی پیشنهاد کرد که ساده بوده، بتواند همه پیش بینی های قانون قبلی - مثلاً جاذبه - به اضافه معلق ماندن قدیس در هوا و موارد مشابه با آن را پیش بینی کند، دیگر معلق ماندن قدیس در هوا یک مورد نقض به شمار نخواهد آمد.

سویین برن پس از بیان این مثال، دو نکته را گوشزد می‌نماید: اول این که تمامی مطالب درباره قانون طبیعت و تشخیص موارد نقض تکرارپذیر آن که تاکنون ذکر شد، درباره قوانین کلی و مبتنی بر فیزیک نیوتنی است و در قوانین آماری که مبتنی بر فیزیک کوانتومی هستند، به این سادگی نمی‌توان مورد نقضی را معین کرد، زیرا نامحتمل در آن قوانین را نمی‌توان به معنای ناقص گرفت. نکته دوم این که قوانین طبیعت اصلاح پذیرند و ممکن است آن چیزی را که تا امروز قانون می‌پنداشته‌ایم، جا به جا شده و قانون بدیلی جای آن را بگیرد. البته، باید این نکته را در نظر داشت که همه دعاوی مربوط به شناخت حقایق اصلاح پذیرند و ما باید در مورد آنها بر اساس شواهد موجود، نتایجی موقتی کسب کنیم، اما به هر حال قواعدی هستند که تا حدود زیادی نسبت به قانون طبیعت بودن آنها اطمینان کافی داریم و اصلاح آنها به برهم خوردن ساختار کلی علم منجر خواهد شد. در مورد این قوانین اگر واقعه نقض کننده اثبات شده ای وجود داشته باشد، می‌توانیم آن را مصداقی از نقض قانون طبیعت به حساب آوریم. معلق ماندن در فضا، زنده شدن انسانی که قلبش به مدت ۲۴ ساعت کار نکرده، شراب شدن آب بدون دخالت

^۱ David Basinger
^۲ Self - contradictory
^۳ Physically possible
^۴ Logically possible

استرالیایی سفید هستند، به شمار نمی‌رود» (Ibid) در حقیقت، اوریت، سویین برن و مکی را بر سر یک دوراهی قرا می‌دهد. اگر آنها قانون طبیعت را همان گونه که بقیه پذیرفته‌اند بپذیرند، در این صورت مورد نقض چون بر خلاف واقعیت است، مسلماً رخ نداده است و یا اگر رخ داده، پس قانون طبیعت فرضی واقعاً قانون طبیعت نبوده است. اما اگر سویین برن و مکی قانون طبیعت را بدان گونه که دیدیم، اصلاح کنند، هرچند قانون مورد نظر ممکن است درست باشد، اما دیگر مورد نقض، مورد نقض نخواهد بود و در تطابق کامل با قانون ارزیابی می‌شود.

اوریت برای اثبات نامنسجم بودن «نقض قانون طبیعت» به این قانع نشده و برهانی دیگر اقامه می‌کند. وی با تقسیم گزاره‌ها و قوانین به توصیفی^۱ و دستوری^۲ برای هر یک از این دو دسته پنج ویژگی به شرح ذیل بیان می‌دارد:

الف) گزاره‌های دستوری

- ۱- این قوانین دستور می‌دهند؛ توصیف نمی‌کنند.
- ۲- می‌شود این قوانین را با خوب و بد و نه با درست و غلط ارزیابی کرد.
- ۳- این قوانین درباره انسان‌ها هستند.
- ۴- این قوانین می‌توانند مورد نقض، تخلف و تخطی قرار گیرند.

۵- اگر تعارضی بین این قوانین و جهان واقع رخ دهد، این جهان واقع است که نادرست است و قوانین درست هستند.

ب) گزاره‌های توصیفی:

- ۱- این قوانین توصیف می‌کنند و دستور نمی‌دهند.
- ۲- این قوانین می‌توانند به درست و غلط ارزیابی شوند، اما به بد و خوب متصف نمی‌شوند.
- ۳- این قوانین می‌توانند درباره هر چیزی - و نه صرفاً افعال انسانی - باشند.
- ۴- این قوانین نمی‌توانند مورد نقض و تخلف قرار گیرند.

تلاش‌های مکی و سویین برن در جهت اثبات انسجام مفهومی معجزه را ناکام ارزیابی می‌کند، زیرا با تغییری که این دو در قانون طبیعت داده‌اند، مورد نقض، دیگر مورد نقض به حساب نمی‌آید. توضیح این که مثلاً قانونی در طبیعت داریم که می‌گوید همه الف‌ها، ب هستند، اگر الفی پیدا شود که ب نباشد، معلوم می‌شود که قانون درست نبوده، نه این که الف مورد نظر نقض قانون طبیعت باشد. سویین برن برای رفع این مشکل، منظور خود از مورد نقض را به مورد نقض تکرار ناپذیر تفسیر کرده است. بر این اساس، قانون طبیعت سویین برن چنین می‌شود که «همه الف‌ها به جز مواردی که تکرار ناپذیرند، ب هستند». این قانون متضمن دو مطلب است: اول این که همه الف‌ها، ب هستند و دوم این که یک الف، ب نیست. همان طور که گزاره اول در تطابق کامل با قانون طبیعت است، گزاره دوم نیز در تطابق کامل با قانون طبیعت طرح شده است. پس چیزی ناقض قانون رخ نداده است. «محاسبه سویین برن تنها جایی برای امکان درستی این که الفی وجود دارد که ب نیست، باز می‌گذارد، اما این به بهای غیر ممکن ساختن نقض قوانین طبیعت برای او تمام می‌شود» (Everitt, "The impossibility of miracle": 347-34)

در مورد مکی نیز مساله دقیقاً به همین صورت است، زیرا بر اساس بیان وی قانون طبیعت مورد نظر وی به این صورت خواهد شد: «همه الف‌ها ب هستند، مگر در صورتی که خداوند دخالت نموده، الفی ایجاد کند که ب نباشد» (Everitt, The none existence of God: 119). در اینجا هم هر چند سعی شده مفهوم معجزه منسجم نشان داده شود، اما با این تعریف دیگر هیچ مداخله خداوند را نمی‌توان معجزه و نقض قانون طبیعت دانست، زیرا بر اساس قانون فوق عمل شده است. (See: ibid) اوریت برای روشن تر شدن اشکال خود مثالی می‌آورد. وی می‌گوید: «یک قوی سیاه استرالیایی مورد نقضی برای این قانون که همه قوهای غیر

^۱ Descriptive
^۲ Prescriptive

دخالت الهی در نظم طبیعی ضرورتاً متضمن نقض قانون طبیعت است.

نادرستی این پیش فرض را از اینجا می‌توان فهمید که «قوانین طبیعت به تنهایی قادر به پیش بینی و یا تبیین وقایع نیستند. تبیین های علمی علاوه بر قوانین طبیعت برای پیش بینی و تبیین، مبتنی بر شرایط مادی ای^۲ که این قوانین در آنها به کار می‌رود، هستند. وی به تبیین این ادعا پرداخته و بیان می‌کند که مثلاً محال است بتوان فقط با ابتناء بر قوانین حرکت نیوتن آنچه را قرار است بر روی یک میز بیلبارد اتفاق بیفتد، پیش بینی کرد، بلکه برای پیش بینی لازم است ما تعداد توپ ها و جای اولیه آن را نیز در نظر بگیریم (Ibid: 38) بر این اساس، لارمر نتیجه می‌گیرد که وقتی خداوند در جهان دخالت می‌کند، قوانین نقض نشده است، بلکه «خداوند شرایط مادی ای را که قوانین طبیعت در آن به کار می‌روند، تغییر داده است» (Ibid).

تعریف قاضی عبدالجبار از معجزه

اکنون که تعریف معجزه به «قانون ناقص طبیعت» نامنجم ارزیابی می‌شود، به نظر می‌رسد اگر تعریف قاضی عبدالجبار متکلم مسلمان ایرانی از معجزه را جایگزین «نقض قانون طبیعت» بکنیم، مشکل عدم انسجام مرتفع شود. در تعریف قاضی عبدالجبار از معجزه «ناقص عادت بودن» به عنوان مهمترین وصف اخذ می‌شود. اصطلاح عادت هر چند یک اصطلاح اشعری و مبتنی بر تفکر خاص اشاعره مبنی بر انکار قانون علیت است، اما در مبحث معجزه به نوشته های متکلمان معتزلی و شیعی نیز راه یافته است و معمولاً معجزه به ناقص عادت و یا خارق عادت تعریف می‌شود. عبدالجبار نیز در تعریف معجزه مهمترین عامل را خارق یا خلاف عادت بودن می‌داند. وی بحث درباره عادات را بسیار مهم ارزیابی می‌کند و علم به معجزات را فرع علم به عادات می‌داند. دلیل وی

۵ - اگر تناقضی بین قوانین فرضی و جهان واقع اتفاق افتد، قوانین نادرست‌اند (See ibid: 121)

بر این اساس، اوریت بحث می‌کند که شکسته شدن و مورد نقض قرار گرفتن از اوصاف قوانین دستوری است و با رخداد این موارد، قوانین دستوری از عمومیت نمی‌افتد، اما قوانین توصیفی چون جهان واقع را توصیف می‌کنند، مورد نقض واقع نمی‌شوند. بدین صورت، «اگر تعارضی بین قوانین دستوری و جهان واقع دیده شود، جهان واقع اشتباه است... [اما] اگر تعارض بین قوانین مفروض توصیفی و جهان واقع دیده شود، این قوانین هستند که نادرستند!» (Everitt, The none existence of God:121) اشتباه کسانی که به نقض قانون طبیعت معتقد هستند، خلط این دو نوع قانون و تعمیم احکام قوانین دستوری به قوانین توصیفی است (See: ibid).

این استدلال اوریت به نظر مصادره به مطلوب می‌آید، زیرا تمام دعوا بر سر این است که آیا قوانین توصیفی - که قوانین طبیعت بارزترین نمونه آن هستند - می‌توانند مورد نقض قرار گیرند یا نه؟ در حالی که اوریت این مساله را به عنوان پیش فرض گرفته است؛ حتی سایر ویژگی‌های پنجگانه وی نیز مورد اتفاق نیستند؛ مثلاً ویژگی پنجم قوانین دستوری را بسیاری از دانشمندان اخلاق نمی‌پذیرند. آیا وقتی کسی به خاطر نجات جان مظلومی دروغ بگوید، آیا این کار او نادرست است و کلیت صدق قانون «نباید دروغ گفت» با برجا خواهد ماند؟

به هر روی، اشکال اول اوریت معتبر به نظر می‌رسد و این به معنای عدم انسجام مفهومی معجزه است.

لارمر^۱ این مشکل را به تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت بازمی‌گرداند (Larmer: 36-37). وی بیان می‌کند که این تعریف از معجزه مبتنی بر این پیش فرض نادرست است که

^۲ Material condition

^۱ Robert A. Larmer

زندگی انسان هاست (عبدالجبار، همان: ۱۸۳) در حقیقت، وحدت مکان در بحث عادت بسیار مهم است؛ هر چند وحدت زمان به معنای این که خرق عادت در زمان جریان عادت مورد نظر باشد، هم باید مورد عنایت قرار گیرد.

اما فاعل عادت چه کسی است؟ به عبارت دیگر، ما باید عادت چه کسی را در معجزه لحاظ کنیم و به دنبال نقض عادت توسط چه کسی باشیم؟ دیدگاه عبدالجبار در اینجا در سازگاری کامل با نظر وی در مبحث فاعل معجزه است. همان طور که عبدالجبار قائل بود، معجزه باید توسط خدا و یا در حکم آن باشد، در عادت هم معتقد است عادت مد نظر است که درباره فعل خدا و یا چیزی که متصل به فعل اوست، باشد. «افعال بندگان در اینجا به حساب نمی آید و هرگاه هم به حساب آید، بدین سبب است که افعال بندگان در افعال خداوند مؤثر بوده و باعث نقض عادت در آن شده است» (همان).

غیر از سه مورد فوق، مؤلفه چهارمی که باید در مورد عادات بدانیم، تا نقض عادت را بهتر بشناسیم، ویژگی‌های عادت است. یکی از این ویژگی‌ها تغییر پذیری عادت است. عبدالجبار عادات را مانند لغات می داند و می‌گوید: «همان طور که تغییر [معنای] لغات محال نیست، تغییر عادت هم محال نیست (همان: ۱۸۴)؛ حتی این تغییر می‌تواند به گونه‌ای باشد که آنچه ابتدا نقض عادت تلقی می شده، تبدیل به عادت شود. یا این که عادت کمی کم چنان تقلیل یابد که اگر بعدها به وقوع پیوندد، در حکم نقض عادت باشد (همان). ویژگی دیگر، عدم نیاز به دانستن دقیق کمیت عادت از لحاظ زمان و عدد است. از دیدگاه عبدالجبار همین که بدانیم چیزی عادت است، برای شناختن نقض عادت و برقراری دلالت بین آن و ادعای پیامبر کافی است و نیازی نیست که مثلاً عادت به بیست سال برسد تا نقض عادت آن معتبر دانسته شود. یا مثلاً عادت هزار بار تکرار شود تا عادت بودنش تثبیت شود (همان: ۱۸۷-۱۸۸).

مسأله این است که معجزه؛ یعنی خرق عادت و طبیعی است که ما باید عادت را بشناسیم تا متوجه خرق و خلاف آن بشویم (عبدالجبار، ج ۱۵: ۱۵۲). او معتقد است در عادت باید چهار عامل را معین کنیم تا مفهوم خرق عادت، فهم شود. این چهار عامل عبارتند از: زمان، مکان، فاعل و ویژگی‌های عادت. زمان عادت از دیدگاه عبدالجبار، همه زمان‌ها را به غیر از ابتدای آفرینش، زمان فرارسیدن قیامت، و وقتی که تکلیف زایل می‌شود، در برمی گیرد (همان: ۱۸۲). وی بیان می‌کند که در این زمان‌ها آنچه انجام می‌شود، نقض عادت است، اما این نقض عادت خود، عادت است؛ بدین معنا که تأسیس عادت است و تأسیس عادت جدید؛ مثلاً آفرینش انسان‌ها خود شروع به کار و نقض عادت محسوب می‌شود. در این حالات عادت از نقض عادت باز شناخته نمی‌شود و هر دو بمنزله امری واحد هستند. بدین سبب، در بحث معجزه عادت در این زمان‌ها مورد نظر نیست (همان)، بلکه «زمانی معتبر است که در آن عادت مستمر از خلاف عادت متمایز باشد و بتوان خلاف عادت را نقض عادت محسوب نمود و این تمایز برای ناظر قابل تشخیص باشد» (همان). پس به طور خلاصه زمان مورد نظر برای جریان عادت، زمان تکلیف است (همان: ۱۸۷). مکان عادت نیز باید مشخص شود، زیرا عادات از جایی به جای دیگر متفاوت است و نمی‌شود حادثه‌ای در مکان الف را نقضی برای عادت در مکان بدانست. بلکه در عادت باید مکان ثابت در نظر گرفته شود، زیرا عادات از مکانی به مکان دیگر متغیر است و آنچه در منطقه‌ای عادت است، ممکن است در منطقه‌ای دیگر خلاف عادت باشد (همان: ۱۸۳). «چنانکه عادات اهل آسمان‌ها می‌تواند با عادات اهل زمین و عادات کشوری می‌تواند با عادات کشوری دیگر متفاوت باشد» (همان). عبدالجبار بر خلاف مؤلفه زمان، درباره مکان، محل خاصی را تعیین نمی‌کند و تنها به این مسأله تنبیه می‌دهد که باید عادات یک مکان معین را در نظر گرفت، هر چند از سخن وی اشعار می‌شود که این مکان زمین و محل

عبدالجبار دلیل را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: دلیلی که برای دال بودنش نیاز به این داریم که درباره آن اطلاعات تفصیلی داشته باشیم و دلیلی که با داشتن اطلاعات اجمالی نیز می‌توان به دلالت آنها پی برد. عادت و خرق آن در دسته دوم جای می‌گیرند (همان: ۱۸۸). عبدالجبار برای این مسأله نظیرهایی نیز می‌آورد. مثلاً جماعتی که برای پذیرش تواتر یک روایت مورد نیاز است، عدد دقیقی ندارد یا در تمایز بین زنده و غیر زنده مقادیر دخالت ندارند. به نظر می‌رسد وی در معجزه و موارد مشابه، تنها کیفیت را کافی دانسته و نیازی به کمیت نمی‌بیند و «عقلاً بدون این که به عدد و رقم ببیند، امور عادی و غیرعادی را از هم باز می‌شناسند» (همان).

در حقیقت عبدالجبار مانند اکثر متکلمان مسلمان، معجزه را فعلی دانسته که توسط خداوند انجام شده و خداوند عادت را در آن نقض می‌کند. البته، این نقض عادت منافاتی با علیت ندارد، بلکه با آن راست می‌آید. به عبارت دیگر، عادت خداوند بر این است که امور دنیا در چارچوب اسباب و علل انجام شوند. خداوند این روش را برای جریان امور عالم و تحقق اراده خود در جهان برگزیده است. اراده خداوند بر این است که اگر کسی بخواهد از آب بگذرد، باید قایقی تهیه نموده، به وسیله آن از آب بگذرد و اگر کسی بخواهد از جای مرتفعی بالا رود، باید از نردبام یا طناب استفاده کند. این طریقه مألوف جریان عادت خداوند است، اما طریقه دیگری نیز وجود دارد. در طریقه دوم خداوند اراده می‌کند تا خواست خود را نه از راه اسباب و وسایل، بلکه به طور مستقیم تحقق بخشد. قاضی عبدالجبار در این باره می‌گوید: «خداوند برای ایجاد فعل بالا رفتن زید نیازی به [بودن] نردبام ویرای پریدن پرنده نیازی به بال و برای نوشتن بر روی کاغذ نیازی به دست و قلم ندارد» (عبدالجبار، ج ۱۵: ۱۹۹)، زیرا «ما دلایل روشنی داریم که جایز است افعالی... توسط خداوند بدون استفاده از اسباب انجام شود» (همان، ج ۸: ۱۸۷). بر این اساس، معجزه تنها نقض عادت و اراده الهی تلقی می‌شود. اراده خداوند معمولاً در قالب

اسباب و وسایل تحقق می‌یابد، اما در مواردی خداوند چنین اراده می‌کند که بدون استفاده از وسایل، خواست خود را بر روی زمین اجرا کند. البته، از دیدگاه قاضی عبدالجبار از آنجا که خداوند حکیم است و لغو عبث انجام نمی‌دهد، این کار وی دارای معنا و دلالت بوده، نشان‌دهنده تایید مدعی نبوت است (همان: ۱۹۰).

بدین صورت، دیده می‌شود که اشکالات ناظر به عدم امکان وقوع معجزات و خود شکن بودن مفهوم معجزه، در حقیقت درباره تعریف معجزه به «نقض قانون طبیعت» است و اگر ما تعریف عبدالجبار از معجزه یعنی «نقض عادت خداوند» را بپذیریم، دیگر تناقضی در کار نخواهد بود.

نتیجه

معجزه اگر به «نقض قانون طبیعت» تعریف شود، مسلماً مفهومی خود شکن خواهد بود و معجزات اموری غیر ممکن به شمار خواهند آمد. دفاع‌های امثال سوپین برن نیز کارآمد نبوده و اشکالات را مرتفع نمی‌کند، اما اگر ما معجزه را به «نقض عادت خداوند» تعریف کنیم، اشکالات فوق رخت بر بسته، و معجزه مفهومی منسجم و در نتیجه معجزات اموری ممکن تلقی خواهند شد. تبیین مسأله نیز بدین صورت است که خداوند اراده کرده تا امور عالم را توسط وسایل و یا بدون استفاده از وسایل انجام دهد و اختیار نوع دوم توسط وی هر چند متعارف نبوده و نیازمند دلیل است، اما امری ممکن به شمار می‌رود. بر این اساس تبیین و تعریف قاضی عبدالجبار نسبت به هم‌اوردهای مسیحی‌اش معقول تر به نظر رسیده و قاضی و سایر متکلمان مسلمان بدین خاطر متعرض بحث امکان معجزه نشده‌اند.

منابع

- ۱- احمدی، محمد امین. (۱۳۷۸). تناقض نما یا غیب نمون، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۲- صادقی. رضا. (۱۳۸۱). «دفاع از امکان معجزات»، مجله معرفت، سال ۱۱، ش ۶۲ (بهمن ۱۳۸۱): ۶۱-۶۶.

۳-عبدالجبار، قاضی ابن الحسن اسد آبادی. (بی نا). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، مصر: ج ۸ و ۱۵، بی جا.

4-Basinger, David, What is a miracle? in The cambridge companion to Miracles,ed.Graham H. Twelftree(New York:cambridge university press,2011).

5-Everitt. Nichlos, “The impossibility of miracle”, Rel. Stud.Vol. 23, No. 3 (Sep., 1987), pp. 347-349.

6-_____, _____, The none existence of God (london: Routledge, 2004).

7-Larmer A. robert, The meaning of miracle,in The cambridge companion to MIRACLES,ed.Graham H. Twelftree (New York:cambridge university press,2011).

8-Mackie, j.L, The Miracle of Theism; Arguments for and against the existence of God, First published (Oxford: Clarendon Press, 1982).

9-Otte, Richard, Mackie’s treatment of miracles, International Journal for Philosophy of Religion No: 39, p: 151-158 (June 1996) Netherlands, p: 151-152.

10-Swinburne, Richard,” Miracles”, The Philosophical Quarterly, Vol. 18, No. 73 (Oct., 1968), 320-328.

11-_____, _____, The concept of miracle (London and Basingstoke: Macmillan ST Martin s Press, 1970).

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۹۳-۱۰۴

پاسخ بوئیوس به دشواره شر

سحر کاوندی * داود قرجالو**

چکیده

رویکرد اصلی نوشتار حاضر، ترسیم دیدگاه بوئیوس، فیلسوف نامدار رومی قرون وسطی به مسأله شر است. وی بی‌آنکه مرتکب خطایی شده باشد، در بند و به مرگ محکوم شده، بجد با دشواره شر به خود می‌پیچد و به دنبال راه چاره است و از این رهگذر، ماهیت سعادت واقعی را مدنظر قرار داده و اشکالاتی مطرح ساخته است و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. دو اشکالی که وی مطرح ساخته، بدین ترتیب است: (۱) با وجود خدایی قادر مطلق و خیر محض، چگونه ممکن است شر وجود داشته باشد؟ و (۲) چرا رویه جهان معکوس می‌چرخد و خیر فرودست باقی می‌ماند و شر، فرا؟ همچنین، در این راستا دفع دخل مقدر می‌کند و به دو اشکال احتمالی مبنی بر اینکه: (۱) آیا خدا می‌تواند از شر به مثابه یک ابزار استفاده نماید؟ و (۲) رابطه شر و اختیار چگونه است، پاسخی پیش‌دستانه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی

مسأله شر، بوئیوس، سعادت حقیقی، شر به مثابه ابزار، خیرهای برتر، اختیار.

مقدمه

می‌گیرد: مسأله منطقی شر و مسأله قرینه‌ای شر. در مسأله منطقی شر ادعا می‌شود وجود شرور، به لحاظ منطقی با وجود خدا ناسازگار است و در مسأله قرینه‌ای، ادعا می‌شود که با فرض وجود شرور، خدا باوری نمی‌تواند معقول باشد. با توجه به هر دو موضع، چنین نتیجه می‌شود که خدا باوران

از دیرین مسائلی که اندیشه انسان‌ها را به خود مشغول نموده، مسأله شر است. فیلسوفان و متکلمان، تقریرهای گوناگونی از مسأله شر ارائه کرده‌اند که ذیل دو گروه قرار

drskavandi@yahoo.com
d_gharejalo@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه زنجان (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول ۹۲/۲/۲ تاریخ پذیرش ۹۲/۹/۱۳

قادر بر این امر باشد که تنها گزینه‌ای است که با خداوند سازگار در می‌آید، بنابراین از چه رو شرور وجود دارند و چرا او آنها را از بین نمی‌برد (Spiegel, 2005: 185) [۱].

تلاش نوشتار حاضر این است که دیدگاه بوئیوس را درباره‌ی دشواره‌ی مذکور معرفی و بررسی نموده و نیز پاسخ ارائه شده از سوی وی و اشکالات احتمالی آن را ارائه نماید؛ چرا که وی بر بسیاری از فیلسوفانی که تقریرهایی متنوع از مسأله‌ی شر بیان کرده‌اند و نیز بر فیلسوفانی که کوشیده‌اند جوابیه‌هایی به این مسأله، ارائه دهند، تقدم زمانی داشته و راهکار او نیز دستمایه‌ای در اختیار برخی اندیشه‌وران پس از خود در دفاع از موضع خداباوری بوده است. هر فیلسوفی در سیر فلسفی خود، راهی رو به آغازین دوره‌های اندیشه و فلسفه طی می‌کند که به هر روی در دوران گذار از مرحله باستان به قرون وسطی، بوئیوس نظر هر اندیشه‌وری را به خود جلب می‌کند که صد البته بحث شر او یکی از مباحث اصلی شاهکار ادبی و دینی کتاب "تسلای فلسفه" است و راهکار وی توسط برخی اندیشه‌وران، به دوران معاصر به ارث رسیده و در جهان فلسفه که محیط تاثیر و تاثرات متقابل اندیشه‌هاست، بوئیوس نیز تاثیراتی ژرف بر جای گذاشته که در خلال نوشتار حاضر، اشاراتی بر آن شده است. [۲]

وجود درد و رنج‌های مختلف در جهان

بی‌شک، در جهان شرور مختلفی روی می‌دهد. دسته‌ای از شرور گستره وسیعی را شامل می‌شوند و تعداد زیادی از موجودات را به رنج مبتلا می‌سازند و برخی دیگر در حیطه‌ای بسیار محدود روی می‌دهند. بسیاری از اندیشه‌وران شرور را به دو دسته عمده تقسیم می‌کنند که به نظر می‌رسد بهترین تقسیم‌بندی باشد:

الف- شرور اخلاقی؛

ب- شرور طبیعی؛

شرور اخلاقی عبارتند از: خصوصیات ناپسند اخلاقی و اعمال ناشایستی که تعمداً از انسان‌ها روی می‌دهند؛ خصوصیات هم‌چون: طمع، دروغ‌گویی و اعمالی، هم‌چون: قتل، دزدی و امثال آن. از آنجایی که انسان‌ها این اعمال را

در اعتقادشان به خدایی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، به لحاظ عقلی موجه نیستند. مسأله شر همواره به وسیله اندیشمندان متعددی به صورت چالشی جدی برای باورهای دینی مطرح بوده و دستمایه ملحدان برای نقد عقلانیت باور به خدا قرار گرفته است تا آنجا که هانس کونگ، متاله معاصر آلمانی، یک‌بار این مسأله را «پناهگاه الحاد» (Kung, 1976: 432) و بار دیگر نیز آن را «سنگ محک برای هر دین» خوانده است (Kung, 1989: 381). نخستین فردی که به صورتی مدوّن مسأله شر را تقریر نمود، اپیکور (270-341.bc) فیلسوف معروف یونانی بود که «هیوم استدلال وی را در کتاب گفتگوها به کار گرفت، جان استوارت میل^۱ از آن دفاع نمود و برتراند راسل^۲ تقویتش کرد و در قرن اخیر نیز فیلسوفان ملحدی همچون آنتونی فلو^۳، ویلیام رو^۴، مکی^۵ و مایکل مارتین^۶ به آن توسل جستند. استدلال مورد نظر می‌کوشد تا نشان دهد خدا باوری با برخی شاکله‌های دنیا در تعارض است» (Everitt, 2004: 227). جیمز اس اشپیگل^۷، استدلال اپیکور^۸ را از زبان لاکتانتیوس^۹ این‌گونه بیان می‌کند:

یا خدا می‌خواهد شر را از میان بردارد و نمی‌تواند، یا می‌تواند و نمی‌خواهد، یا آنکه نه می‌خواهد و نه می‌تواند و یا آنکه هم می‌خواهد و هم می‌تواند. اگر می‌خواهد و نمی‌تواند، در این صورت ناتوان است که این، با تصور خدا ناسازگار است. اگر قادر است شرور را از میان بردارد و نمی‌خواهد، در این صورت بدخواه است که این نیز با تصور خداوند جور در نمی‌آید. اگر خدا نه قادر بر این کار باشد و نه آن را بخواهد، هم ناتوان خواهد بود و هم بدخواه که در اینصورت، وی خدا نخواهد بود. اگر او، هم می‌خواهد و هم

1 . J. S. Mill

2 . Bertrand Russell

3 . Antony Flew

4 . William L. Rowe

5 . J. L. Mackie

6 . Michael Martin

7 . James S. Spiegel

8 . Epicure

9 . Lactantius

قرار داده و مدعی وجود ناسازگاری میان آنها و وجود شر است.

از جمله فیلسوفان دوره قرون وسطی که تأثیری چشم‌گیر در سیر فلسفه جهان اندیشه داشته، بوئیوس است. وی ۴۸۰-۵۴۵ م- در زمره فیلسوفانی قرار می‌گیرد که سنت اندیشه یونانی را به حیطه دین مسیحیت وارد کرده و شاید گزارف نباشد اگر بگوییم وی مهمترین فیلسوف دوران گذار از عهد باستان به قرون وسطی است (King, 2005: 1). وی در کنار اینکه به ترجمه و شرح آثار ارسطو همت گماشت، با نگارش کتاب مهم "تسلای فلسفه"، با ادبیاتی فاخر توانست دیدگاه‌های خود را در زمینه‌های دینی-فلسفی بیان نماید و از سویی نیز خود را تسلی بخشد. از جمله مباحث مهمی که بوئیوس دغدغه‌مند آن است، مسأله دیرپای شر است. راه‌حلی که وی به صورت روشن و واضح مدنظر قرار داده، توسط بسیاری از فیلسوفان و متکلمان متأخر از وی نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته که از جمله آنها می‌توان به فیلسوفان جهان اسلام، همچون غزالی و ملاصدرا و... اشاره نمود و در جهان غرب معاصر نیز اندیشمندانی، همچون سوئین‌برن راهکاری مشابه با وی را دریافته و با تقریرهایی نو بیان نموده‌اند. نوشتار حاضر می‌کوشد دیدگاه این فیلسوف را که تاکنون در جامعه علم دوست ایران طرح نشده، معرفی نماید و نحوه دلمشغولی این اندیشه‌ور قرون وسطی را با اشاره به برخی زوایا و جوانب فکری او بنمایاند. بوئیوس را می‌توان در زمره آغازین فیلسوفانی لحاظ کرد که دادباوری (نظریه عدل الهی) مبتنی بر خیرهای برتر را به صورتی مدون و با ادبیاتی خاص بیان نمود (Swinburne, 1995: 195) [۴]. دیوید لیف معتقد است، بوئیوس نخستین فردی است که دادباوری خاصی را از طریق طرح بخت مساعد و نامساعد طرح نموده و فیلسوفان بعدی دادباوری یا دفاعیه مبتنی بر خیرهای برتر را از آن اکتساب نموده‌اند (Leaf, 2009: 2). از متفکران معروفی که در زمره افراد متأثر از بوئیوس قرار می‌گیرند، می‌توان به آکویناس^۱

مختارانه انجام می‌دهند، در قبال آنها مسؤول‌اند. درد و رنج‌های جسمانی‌ای که از عوامل طبیعی و یا از افعال انسان‌ها حاصل می‌شوند، در زمره شرور طبیعی قرار می‌گیرند. از میان شرور طبیعی می‌توان به مواردی از این دست اشاره نمود: رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی، همچون: سیل، آتش‌سوزی و قحطی است و یا به دنبال بیماری‌هایی، مانند سرطان و ایدز پدید می‌آیند که با نقص‌هایی همچون: نابینایی، ناشنوایی و عوارضی دیگر همراه است. در برخی موارد نیز فعل تعمدی انسان موجب وارد آمدن رنج فیزیکی می‌شود، که برخی اندیشمندان آن را «شر مرکب» نامیده‌اند (سوئین‌برن، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۳)، زیرا از ابتلای به درد و رنج جسمانی (شر طبیعی) و نیز شر اخلاقی‌ای که موجب آن است، تشکیل شده است. بیشترین میزان شری که در جهان بروز و ظهور دارد، همان شر اخلاقی است. هیوم می‌گوید:

بزرگترین دشمن انسان، خود انسان است: ظلم، بی‌عدالتی، توهین و خشونت، خیانت و کلاهبرداری. انسان‌ها با این مسائل متقابلاً همدیگر را عذاب می‌دهند و جامعه‌ای که خود شکل داده بودند، از بین می‌برند (Hume, 2007: 60).

در عصر حاضر عموماً مسأله شر از سوی منتقدان خداباوری در قالب فرمول زیر ارائه شده است:

- ۱) خدا قادر مطلق است.
- ۲) خدا عالم مطلق است.
- ۳) خدا خیر محض است.
- ۴) موجودی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، هر گونه شری را از میان برمی‌دارد.
- ۵) شر وجود دارد.

۶) نتیجه اینکه: خدا وجود ندارد (Mackie: 1982, 150-151) [۳].

استدلال فوق صفات خاصی از خدا را که در مکاتب خداپرستی توحیدی مثل مسیحیت پذیرفته شده‌اند، مدنظر

¹. Aquinas

بعدی آن است که آیا درست است خدایی این چنینی وجود داشته باشد و شروران بی مجازات بمانند؟! به عبارت دیگر، بوئیوس این مشکل را مدنظر قرار می‌دهد که رویه جهان برعکس می‌چرخد و شر، غالب است و خیر مغلوب. وی برای ارائه جواب، به بحث "سعادت" پرداخته و آن را به منزله مقدمه یا پله‌ای برای رسیدن به مطلوب قرار می‌دهد. در دیدگاه بوئیوس، خیر همان سعادت است، ولی سعادت دو گونه است: سعادت حقیقی و سعادت غیرحقیقی. اصولاً انسان‌ها به دنبال آنچه از آن لذت می‌برند، هستند و می‌خواهند آن را به دست آورند. این غایت برای همه، یک چیز است و آن سعادت است ولیکن هر کس برای رسیدن به آن، طریقی در پیش می‌گیرد. حال باید دید آیا همگان به سعادت حقیقی می‌رسند یا نه و اصولاً سعادت حقیقی چیست؟ (ابلیخانی، ۱۳۷۹: ۷۶)

شر و سعادت حقیقی

بوئیوس در خلال کتاب تسلای فلسفه به دو مسأله، پاسخ می‌دهد: پاسخ اول او در ورود به سعادت حقیقی انسان هاست. بانوی فلسفه در این خصوص چنین می‌گوید: "برای تصدیق این نکته که سعادت حقیقی نمی‌تواند مقیم این قلمرو اتفاق باشد، باید برهان ذیل را فراگیری: اگر سعادت، بزرگترین خیر برای یک ذات عاقل است و اگر آنچه بتوان آن را از تو ربود، به هیچ روی نتواند بزرگترین خیر باشد (زیرا چیزی که نتواند ربوده شود، از آن مرتبه‌ای بالاتر دارد)، آشکار می‌گردد که بخت بی‌ثبات را امیدی به تحصیل سعادت نمی‌تواند بود" (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۱۴). در جایی دیگر بانوی فلسفه می‌گوید: انسانها در پی تحصیل سعادت هستند و از آنجا که سعادت، والاترین خیرهاست، به همین خاطر نمی‌تواند در امور زودگذری همچون قدرت یا ثروت نهاده شده باشد، زیرا خیرهایی از این قبیل می‌توانند به سهولت از کف آدمی به درآیند، سعادت حقیقی در والاترین خیر؛ یعنی خداوند نهاده شده است (همان: ۱۶۰). در نظر بوئیوس، خیر آن است که وقتی انسان به آن رسید، میل به چیز دیگری ندارد و این عالی‌ترین خیرهاست. بنابراین، سعادت که همان

جفری چاوسه^۱، کارل بارث^۲، دانته^۳ (کتاب کمندی الهی) و میلتون^۴ (کتاب بهشت گمشده) اشاره نمود (Chadwick, 1998: 223-224). [۵]

سخن بوئیوس درباره مسأله شر

بوئیوس فیلسوف مسیحی قرن پنجم و اهل روم است، وی مسأله شر را به گونه‌ای متفاوت طرح نموده است. زمانی که او در انتظار اجرای حکم اعدام صادره از جانب تئودوریک-پادشاه آریوسی آستروگوت- بود، یکی از ماندگارترین و معروفترین آثار فلسفی؛ یعنی تسلای فلسفه را نگاشت که مشتمل بر گفتگوهای میان وی و بانوی مجسم شده از فلسفه است. در جریان گفتگوهای مختلفی که در این میان طرح می‌شود، بوئیوس خیانت دوستانش را مورد تأمل قرار می‌دهد و این سؤال را می‌پرسد که چرا باید فرد بیگناهی همچون او مجازات شود. از این رو مسأله شر مورد توجه وی قرار گرفته و گفتگوها در این باب شروع می‌شود: "اما علت جانکاه افسردگی من این است که به‌رغم وجود فرمانروایی نیک سیرت در جهان، چنین امکانی هست که شرور اساساً وقوع یابند و یا [شروران] بی‌مکافات به سر برند. تو به یقین قبول داری که این واقعیت به تنهایی موجب شگفتی فراوان است، اما به معضلی عظیم‌تر نیز مودی می‌گردد: از آنجا که پلیدی حکومت می‌کند و روتق می‌یابد، فضیلت نه فقط بی‌پاداش به سر می‌برد، بلکه همچنین زیر دست است و به زیر پای جنایتکاران لگدمال می‌شود و اوست که تاوان جنایات را می‌پردازد. این واقعیت که با وجود حاکمیت خدایی علیم و قدیر که اراده‌اش تنها به خیر تعلق می‌گیرد، چنین چیزی روی می‌دهد، باید به تعجب و شکوه‌ای بی‌متهی وادارد" (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

اشکال طرح شده از سوی بوئیوس، بیانگر این است که وجود شرور با وجود خدایی که عالم مطلق و قادر مطلق و نیز خیر محض است، ناسازگار بوده و علاوه بر این، اشکال

1. Jeffrey Chawser

2. Karl Barth

3. Dante

4. John Milton

شدنش در زندان حاصل می‌آید. خود وی تصدیق می‌کند که تا وقتی از لذات و دارایی‌های مادی لذت می‌برده، نمی‌توانسته دریابد که سعادت حقیقی در چیزی خارج از این امور است (HartWeed, 2006:363). گرچه ایامی را که بوئیوس در زندان به سر می‌برد، ایام سخت و دردناکی بود، ولی همین ماجرا ناپایداری ثروت‌های دنیوی و همچنین، منبع راستین سعادت را به او نمایاند. خدا زندانی شدن بوئیوس را تجویز نمود تا خیرهایی برتر - یعنی حصول معرفت و آگاهی راستین - برای وی حاصل آید. بانوی فلسفه نیز این نکته را به بوئیوس اعلام می‌دارد: "بخت نامساعد، بیشتر به سود مردمان است تا بخت مساعد، زیرا بخت مساعد با چالپوسی با ما رفتار می‌کند و مدام به جلوه‌ای از سعادت فریمان می‌دهد، اما بخت نامساعد همواره صادق است و با ناپایداری خویش نشان می‌دهد که وی را وفایی نیست. اولی می‌فریبد و دومی می‌آموزاند، اولی با نمایش نعمت‌های فریبنده نفوس کسانی را که از آنها برخوردار می‌شوند، به زنجیر می‌کشد و آن دیگری ناپایداری سعادت را به ایشان می‌شناساند و از این طریق آزادشان می‌گرداند... . به یقین باور داری که نباید این را موهبت کوچکی بدانی که همین بخت سنگدل و نفرت‌انگیز پرده از نیات یاران باوفایت برداشته است؟" (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

در این شرایط ویژه است که شر، خیری را شکوفا می‌کند، و از این حیث است که برای بوئیوس موقعیتی پیش آمده که حقیقت را بیابد و به خداوند نزدیک‌تر شود؛ همان خدایی که خیر برین است. در نتیجه جواب بوئیوس به اشکالاتی که خود مطرح نموده بود، آن است که خیریت و خوب بودن خداوند مستلزم این نیست که وی همه شرور را به ویژه شروری را که خیری در پس خود به همراه دارند - از میان بردارد. حصول معرفت برای بوئیوس، خیر برتری است که تنها از طریق وقوع شر حاصل می‌آید و از همین جهت است که خداوند زندانی شدن او را روا داشته است.

طرح یک اشکال

خیر است، حالت و وضع کاملی است که همه نیکویی‌ها در آن جمع شده است (ایلخانی، ۱۳۷۹: ۷۸).

بانوی فلسفه به بوئیوس می‌گوید که زندانی شدنش را به مثابه فرصت و موقعیتی لحاظ کند که حقیقت را برایش روشن کرده و نشان می‌دهد امور رفاهی دنیوی، سعادت حقیقی را برای انسان به ارمغان نمی‌آورد؛ روی آوردن شر برای بوئیوس موجب شده که امر مهمی در پیش چشمانش توجه وی را به خود جلب نماید. او که همه دارایی و خیرهای ظاهری را از کف داده، اینک در موقعیتی قرار گرفته که با فراغ بال بیشتری می‌تواند دریابد که سعادت حقیقی، همان خداست و تنها خداوند است که می‌تواند سعادت حقیقی را به وی ببخشد (Marenbon:2003, 100-101). گرچه بوئیوس به زندان افتاده و دارایی و ثروتش را از دست داده ولی اینک از آزادی‌ای برخوردار است که می‌تواند از طریق عمل فضیلت‌مندانه و تأمل و تدبیر، به دنبال سعادت حقیقی باشد. "بعضی انسانها را مشیت الهی به توفیق‌های گوناگونی نائل می‌کند که با طبیعت نفسشان متناسب است و بعضی را به رنج می‌افکند تا اطمینان حاصل کند که با آسایش مدام تباه نمی‌گردند. دیگران را به مشقت می‌افکند تا به آنها مجالی دهد که به مدد ممارست در بردباری، قوای نفسانی خویش را قوی گردانند" (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

بوئیوس وقتی به مسأله شری که در آغاز این نوشتار ذکر شد، باز می‌گردد، در مقدمه چهارم مناقشه می‌کند. این مقدمه از سوی بسیاری از فیلسوفان جدید نیز مورد اشکال واقع شده که از میان آنها می‌توان به سوئین‌برن (Swinburne, 1995:75) اشاره نمود. جوابی که در اغلب موارد به این مقدمه داده می‌شود، بدین ترتیب است که خداوند همه موارد شر را از میان بر نمی‌دارد، زیرا خیرهای خاصی وجود دارند که فقط با وقوع ابتدایی شرور حاصل می‌آیند (ibid)[۶]. جنیفر هارت وید^۱ در این‌باره مثال زیر را بیان می‌دارد: "معرفت بوئیوس به سعادت حقیقی، از طریق محبوس

^۱ Jennifer HartWeed

جراحی است. به علاوه، یک پزشک خوب نمی‌تواند اجازه دهد بیمارش بی‌آنکه تحت معالجه قرار گیرد، بمیرد؛ درحالی که می‌داند این امکان وجود دارد که از طریق جراحی، سرطان درمان شده و بیمار نجات یابد" (Hartweed, 2006: 365). این مثال شرایطی را نشان می‌دهد که به موجب آن، یک فرد خوب- مثل پزشک مذکور- می‌تواند رنج را بر بیمارش تجویز کند تا بدین وسیله خیر برتری- سلامتی و تندرستی- برای او حاصل آورد. نکته اصلی این مثال آنجاست که این فرض را که "یک فرد خوب همواره شر را از بین خواهد برد و هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد شر واقع شود"، به چالش می‌کشد. با توجه به این مثال می‌توانیم بگوییم که اگر پزشک بدون آنکه بیمار را معالجه کند، اجازه دهد او بمیرد، در این صورت پزشک خوبی نیست و برعکس، اگر بیمار را معالجه کند، ملتزم به اخلاق خواهد بود.

بنابراین، پاسخ بوئیوس به اشکال مذکور این است که خیریت و خوبی خداوند مستلزم این نیست که هرگونه شری را از میان بردارد، زیرا در برخی موارد به شرور اجازه وقوع داده می‌شود تا باعث حصول خیری برتر گردند و یا گاهی اجازه داده می‌شود این شرور واقع شوند تا از وقوع شروری بدتر ممانعت شود. به نظر می‌رسد بوئیوس زندانی شدن خود را منطبق بر این طرز فکر می‌داند، چون گفته‌های بانوی فلسفه را که می‌گفت رنجور شدن بوئیوس باعث شده که ماهیت اصلی سعادت حقیقی و نیز دوستان واقعی‌اش را بشناسد، تصدیق می‌کند (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

با توجه به مطالب فوق، بوئیوس به جای آنکه خدا را موجودی بی‌اخلاق بداند، استدلال می‌کند که خدا از طریق تجویز برخی شرور برای حصول خیرهای برتر، در واقع خیریت و خوبی خود را اثبات می‌کند.

عطف توجه به اشکال "معکوس بودن رویه جهان"

مسئله دومی که اندیشه بوئیوس را به خود مشغول داشته، آن است که رویه جهان برعکس است؛ طوری که غالباً شر، نشو و نما می‌یابد، در حالی که خیر همیشه در مشقت است. اگر خدا خیر است، در آن صورت نباید اجازه دهد انسان‌های

ممکن است فردی این اشکال را طرح کند که استدلال بوئیوس در رابطه با سعادت حقیقی، هم‌ارز است با اینکه ادعا کنیم رنج وارده بر انسان‌ها، ابزاری است در دست خداوند برای نیل به مطلوب؛ به این معنا که خدا با استفاده از آن، رنجی را به بوئیوس وارد می‌آورد تا معرفت به سعادت حقیقی را در او به وجود آورد. اما فردی که خوب (خیر) باشد، فرد دیگر را به رنج نمی‌افکند تا از این طریق حالت خیری برای او بوجود آورد. پس پاسخی که بوئیوس در رابطه با مسئله شر ارائه کرده است، شرایط را برای فرد خداپاور دشوارتر می‌کند؛ طوری که خدایی را که خیر محض است، به موجودی مخوف تبدیل می‌سازد (Hartweed, 2006: 364).

بوئیوس در پاسخ به این اشکال باید نشان دهد که می‌تواند شرایطی وجود داشته باشد که در آن، خداوند اجازه می‌دهد شری به وجود آید تا از این طریق، خیر برتری حاصل شود و نیز از وقوع شر عظیم‌تری جلوگیری نماید. علاوه بر این، اگر شر مورد نظر خیر برتری برای فاعل رنج‌دیده حاصل آورد، در آن صورت نه تنها خیریت خداوند از بین نمی‌رود، بلکه برعکس خیریت او افزون‌تر نیز می‌شود.

در این زمینه به مثالی که هارت وید بیان می‌کند، توجه نمایید: "شرایطی را تصور کنید که در آن، شخص خاصی از سرطانی قابل درمان، رنج می‌برد. وی به پزشک مراجعه می‌کند و تشخیص پزشک آن است که او باید جراحی شود تا تومور برداشته شود. جراحی دردناک است. دوره بهبود عمل نیز دردناک است. بیمار مورد نظر طول دوره درمان را در بیمارستان سپری خواهد کرد و از محیط خانواده خویش نیز دور خواهد بود، اینها نیز دشوارند. فرض کنید این بیمار به پزشک معالج خود می‌گوید رنجی را که وی مجبور است تجربه و تحمل کند تا از سرطان رها شود، خیلی دردآور است و همین‌طور فرض کنید این بیمار به پزشک خود می‌گوید یک پزشک، باید خوب باشد و پزشک خوب کسی است که رنج زیادی بر بیمارش تحمیل نکند. پزشک می‌تواند در پاسخ وی بگوید تنها راه بهبودی سرطان، همین عمل

جواب شرّ اخلاقی آن است که شرّ اخلاقی نتیجه اختیار آدمی است. گرچه رفتن در پی خدا بهترین چیز برای انسان‌هاست، ولی به هر حال آنها آزادند که در پی امور دیگر بروند که نتیجه‌اش وقوع شر خواهد بود. انسان‌ها می‌توانند امیال خود را متوجه خیر رساندن به انسان‌های دیگر؛ یعنی خیری که به جامعه و یا حتی به خودشان شود، کنند (همان: ۲۲۴). بوئیوس اعمال شیرانه را به مثابه آشفته‌گی‌های درونی و غیرطبیعی تلقی می‌کند. او نظم اخلاقی طبیعی در جهان را متصور می‌سازد و می‌گوید فقط خیر می‌تواند انسان را به مرتبه‌ای فراتر از آدمیان ارتقا دهد، "در نتیجه شر، افرادی را که از مقام انسانیت بیرون رانده شده‌اند، در مرتبه‌ای دون آدمیت می‌نشانند که سزاوارشان است... به همین خاطر، کسی که خیر را رها می‌کند و از آدمیت دست می‌شوی، نمی‌تواند به مرتبه‌ی خدایی برسد و در نتیجه تبدیل به یک چهارپا می‌شود" (همان: ۱۹۳).

انسان‌ها باید فرمانبردار امیال جسمانی در متابعت از عقل خود باشند، اما وقتی خلاف این می‌کنند، فعل غیرعقلانه انجام می‌دهند و به جای آنکه خدا را بجویند، خیرهای ظاهری را دنبال می‌کنند. در این حالت است که آنها فضیلت را فرو گذاشته، رذیلت را می‌جویند؛ همان‌طور که بانوی فلسفه نیز این سخن را بیان می‌کند: "چیزی که چه بسا مردم از باورش عاجز باشند این است که پلیدان با تحقق آرزوهایشان بیش از هنگام ناکامی ناشاد می‌گردند، زیرا اگر آرزوی ارتکاب شر مصیبت‌بار باشد، کسب قدرت انجام آن نیز به مراتب بدتر خواهد بود، چرا که در صورت فقدان این قدرت، آرزوهای پلیدشان محقق نخواهد شد. پس، از آنجا که هر مرحله آفت خود را دارد، افرادی را که می‌بینی واجد [۱] شوق و [۲] قدرت ارتکاب شرورند و [۳] در عالم واقع نیز مرتکب شرور می‌شوند، از سه آفت در رنج هستند" (همان: ۱۹۵)

وقتی که پلیدان به دنبال خیرهای ظاهری و یا امیال نادرست می‌روند، در این‌حالت تیره‌بخت‌تر می‌شوند. بنابراین، شر باعث تیره‌بختی است، اما فضیلت این‌گونه

خوب به دست افراد شرور رنج بکشند. بحث حاضر وجود خدا را مورد شک قرار می‌دهد (همان: ۸۸-۹۱).

جواب بوئیوس به این مشکل آن است که خداوند در نهاد انسان‌ها، میل به خیر و نیکی را به ودیعت نهاده است و بانوی فلسفه نیز موکداً آن را منظور نظر دارد "گرایش و شوق به خیر حقیقی، به طور طبیعی در نفوس آدمیان نهاده شده، ولی خطا ایشان را به جانب خیرهای دروغین می‌کشاند" (همان: ۱۳۵) در نتیجه، رویه‌ی جهان برعکس نیست. این سخن نشان می‌دهد که خیریت و خوبی وجود دارد، چه انسان‌ها آن را تشخیص بدهند و چه تشخیص ندهند (همان: [۷]); به ویژه انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که سعادت خود را دنبال می‌کنند. "از آنجا که سعادت حقیقی، والاترین خیرهاست، معلوم است که انسان‌ها ذاتاً به سعادت گرایش دارند. والاترین خیر، به یکسان مقصود نیکان و پلیدان است؛ با این تفاوت که نیکان آن را به مدد کاربست طبیعی فضایل می‌جویند؛ ولی پلیدان را هوا و هوس‌های گوناگون بر آن می‌دارد تا به تحصیلش بکوشند، نه قوه‌ای طبیعی برای کسب خیر" (همان: ۱۸۶).

گرچه همه انسان‌ها، خیر و سعادت حقیقی را می‌جویند، ولی فقط انسان‌های خوب، سعادت را کسب می‌کنند. بنابراین، کسی که فعل شیرانه انجام می‌دهد، به سعادت حقیقی‌ای که در پی آن است، دست نمی‌یابد، ولی انسان‌های خوب به آن دست می‌یابند (همان). در نتیجه، زندگی انسان‌های نیکوکار بر زندگانی انسان‌های پلید ترجیح دارد، زیرا فقط خیر میل نهایی آنها را حاصل می‌کند، بوئیوس با این سخنان، بحث مربوط به برعکس بودن رویه و روال جهان را رد می‌کند. همان‌طور که در ادامه اشاره خواهد شد، فرض بوئیوس آن است که انسانها مختارند و چون مختار و آزاداند، لذا در قبال اعمالی که انجام می‌دهند و نیز در قبال شخصیت‌شان که از طریق این اعمال ساخته می‌شود، مسؤول‌اند. با توجه به این مطالب می‌توان به شر اخلاقی پاسخ گفت.

که ترسناک نیست می‌هراسد، می‌توان به یک آهو تشبیه نمود" (همان: ۱۹۲).

بوئیوس استدلال می‌کند که انسان‌ها در آن هنگام که به اعمال شیرانه مبادرت می‌کنند، شخصیت حیوانی می‌یابند. بنابراین خداوند افراد شرور را بی‌کیفر رها نمی‌کند. ارتکاب اعمال شیرانه باعث می‌شود که افراد شرور در وهله اول به خودشان آسیب وارد آورند: "براستی این اعجاب بی‌حد و حصری برمی‌انگیخت، هولناک‌تر از هر نشانه شومی، اگر سخن تو صحت داشت که در خانه اربابی قدرتمند که نظمی دقیق بر آن حاکم است، ظروف بی ارزش را به خوبی مراقبت می‌کنند و اما ظروف با ارزش را وقتی نمی‌نهند؛ اما این طور نیست... به حکم کسی که اکنون از قلمرو پادشاهی اش سخن می‌گوییم، خواهی فهمید که مردان قدرتمند همواره همان نیکاند و پلیدان همیشه فرومایه و ناتوان. رذایل را هرگز از کیفر گریزی نیست و فضایل بی‌پاداش نمی‌مانند. نیکان همواره توفیق می‌یابند و پلیدان از ناکامی رنج می‌برند... صورت راستین سعادت حقیقی را به تو نمایاندم و آن را نظاره نمودی و نیز دانستی که جایگاهش کجاست" (همان: ۱۸۲). بنابراین، لازم نیست که مجازات شر به اقدامات دادگاهی و یا به انتقال روح به جهان دیگر موکول شود. از آنجا که شر، وارد آورنده ضربه به خویشتن است، به همین خاطر افرادی که مبادرت به عمل شیرانه می‌کنند، در همان هنگام ارتکاب شر، مجازات می‌شوند. بوئیوس، شری را که از فردی سر می‌زند، مورد توجه قرار می‌دهد که در این حالت، شخص قدرت کامل برای انجام کار خوب ندارد و قدرت و توانایی کمی دارد تا از ظرفیت عقلانی خود به صورتی مؤثر بهره ببرد، "زیرا، چشمان آنها به تاریکی خو گرفته و به روشنایی حقیقت واضح نمی‌توانند بنگرند. آنها همچون پرندگان [خفاشانی] هستند که دیدشان در تاریکی افزون می‌شود، اما در نور روز نابینا می‌شوند؛ به جای تامل در نظام طبیعت، در انفعالات نفسانی خویش چشم دقت می‌دوزند و از این سبب است که آزادی خود بر ارتکاب جنایات و گریزشان از مکافات را یک موهبت می‌دانند" (همان: ۱۹۹).

نیست. برای مثال، گرچه ممکن است شخصی بدکار با فریفتن دیگران و دزدیدن اموالشان، متمول گردد، اما باید به خاطر داشته باشیم که وی تنها به خیری ظاهری دست یافته و سعادت حقیقی برایش حاصل نمی‌آید. لحظه‌ای که فرد شرور به جای آنکه متوسل به خیر شود، به اعمال شرورانه دست می‌یازد، در همان موقع است که از ماهیت راستین خود - یعنی از مرتبه حیوان عاقل بودن - به دور می‌آید و نه تنها به سعادت حقیقی نزدیک نمی‌شود، بلکه از آن دورتر شده و در نتیجه گرایش ذاتی خودش را از بین می‌برد و از این رو، چون اعمال شیرانه باعث می‌شود که فرد برخلاف ماهیت خودش رفتار نموده، در جهتی خلاف میل و گرایش باطنی که معطوف به سعادت حقیقی است، گام بردارد، لذا در درجه اول ضربه مهلکی برای خود فرد خواهد بود "حال مکافاتی را که ملازم پلیدان است، با وضع نیکان در مقایسه آور تا ماهیت آن را دریابی...؛ به این معنا، هرآنچه که از خیر منفک می‌شود، دیگر موجود نخواهد بود و از این روی، شیران دیگر چونان که پیشتر بوده‌اند، بدین سان با آمیختن در پلیدی ماهیت انسانی خود را نیز از کف داده‌اند" (همان: ۱۹۲).

بنابراین، اعمال شیرانه نه تنها موجب تیره‌بختی شیران می‌شود، بلکه آنها را از ماهیت انسانی نیز به درآورده، منحرف می‌سازد. و زمانی که انسان به عنوان حیوانی متعقل از ماهیت اصلی خود جدا می‌افتد، به موجودی شبیه حیوان تبدیل می‌گردد که در این حالت نه تنها نمی‌تواند به آنچه که متمایل بود دست یابد، بلکه به مرحله پایین‌تر از آنچه بود، نزول می‌کند. بوئیوس مثال مبسوطی به صورت ذیل در این زمینه مطرح می‌کند:

"کسی که برای چپاول اموال دیگران در آتش طمع می‌سوزد، همچون گرگ است. مرد ستیزه‌جو و نا آرامی را که زبانش وقف مشاجره است، می‌توان یک سگ خواند. دسیسه‌گر پنهانی را که از دزدی مخفیانه لذت می‌برد، می‌شود به روباهان جوان مانند کرد. اجازه بده که وی فکر کند که روح یک شیر را دارد. بزدل و ترسویی که از چیزی

از آنجا که آزادی و اختیار، توانایی انجام فعل و یا حرکتی از روی قصد است، از این رو توانایی تعمدانه‌ای همچون توانایی تعقل محال است که بدون اختیار وجود داشته باشد. پس اگر انسان اختیار داشته باشد، در آن صورت این امر بسته به خود اوست که در اعمالی که می‌خواهد انجام دهد، تعمدی [۹] را روا بدارد و یا ندارد. فاعل‌هایی که از این توانایی محروم‌اند، آزادی ندارند.

اگر ما استدلال مستشکل را بپذیریم، در آن صورت این امر به خدا بستگی خواهد داشت که درباره‌ی اعمالی که انسان‌ها می‌توانند انجام دهند و یا نمی‌توانند، تصمیم گیرد؛ مثلاً در مورد اینکه انسان‌ها فقط قادر باشند اعمال خوب را انجام دهند- بوئیوس می‌تواند خاطر نشان کند که اگر تصمیم‌گیری در مورد انجام یا عدم انجام یک فعل توسط خداوند انجام شود و نه خودِ فاعل، در این صورت فاعل مورد نظر در آن فعل هیچ‌گونه آزادی نخواهد داشت و از همین طریق، به این اشکال پاسخ می‌دهد. برای آنکه یک فاعل مختار باشد، تصمیم‌گیری در مورد انجام یا عدم انجام فعلی خاص، به خودِ فاعل محول می‌شود نه به خدا. بنابراین، برای خدا جایز نیست فاعلی را مختار بیافریند- به این معنا که با اراده‌ی خود دست به عملی بزند- در عین حال، او را در انجام اعمال بد ناتوان سازد، زیرا این امر دقیقاً التزام به یک تناقض است. علاوه‌براین، اگر کسی ملتزم به این باشد که خداوند می‌تواند تناقضات منطقی را انجام دهد، موضع او کاملاً مخدوش و مبهم خواهد بود.

طبق دیدگاه بوئیوس، انسان‌ها بدون داشتن اختیار نمی‌توانند اعمال خیر و شر را به صورت اتم انجام دهند (همان: ۲۲۶). بنابراین، اگر اختیار از آدمی سلب شود، در آن صورت خوبی اختیار و همه‌ی اعمالی که از روی اختیار صادر می‌شوند، از جهان رخت برمی‌بندد. بوئیوس می‌نویسد اگر اختیار نباشد، در آن صورت "پاداش و کیفری که به افراد نیکوکار و بدکار می‌رسد، بیهوده خواهد بود، زیرا آزادانه و از روی اختیار نبوده است. آنچه اکنون کاملاً عادلانه به حساب می‌آید -مکافات پلیدان و پاداش نیکوکاران- بزرگترین ظلمی

نتیجه آنکه عمل شریانه نه تنها فرد شرور را از انسانیت به درمی‌آورد، بلکه گنجایش و ظرفیت عقلانی آن فرد را نیز از بین می‌برد. افراد شرور در رابطه با سعادت‌شان گمراه می‌گردند و نمی‌توانند حقیقت را تشخیص داده و یا ضعف‌های خود را بیابند. بوئیوس با توجه به این حقیقت که به افراد با فضیلت، سعادت حقیقی پاداش داده می‌شود و افراد پلید هرگز به سعادت حقیقی نایل نشده، به مجازات عمل خود می‌رسند، به این نتیجه می‌رسد که اندیشه برعکس بودن روال جهان، خطاست.

طرح اشکالی دیگر بر دیدگاه بوئیوس

ممکن است فردی این اشکال را مطرح کند که ادعای بوئیوس در حل معکوس بودن رویه جهان - اینکه شر در واقع ضربه زدن به خویشتن در فرد پلید است- نابسند و ناکافی است؛ چرا که بوئیوس معتقد است انسان‌ها مختارند و این اختیار سبب می‌شود اعمال شرورانه را انتخاب کنند؛ اما از آنجا که خداوند قادر مطلق است، لذا باید بتواند اراده‌ی آدمی را به گونه‌ای طراحی کند که انسان‌ها را از اینکه مختارانه دست به شرارت بزنند، بازدارد (همان: ۱۹۵) [۸]. پس راه‌حل بوئیوس در مورد با برعکس بودن رویه جهان در مسأله شر اخلاقی؛ ناموفق است (Hartweed, 2006: 369).

در پاسخ، بوئیوس می‌تواند با این فرض که بر اساس آن «خداوند اراده‌ی آدمی را به گونه‌ای طراحی کند که هم مختار باشد و هم ناتوان از انجام عمل بد» مخالفت کند. بوئیوس آزادی را به مثابه توانایی انجام فعل در نظر می‌گیرد که این امر با گنجایش و ظرفیت فاعل در ارتباط است: "اختیار وجود دارد، زیرا هیچ ذات عاقلی نمی‌تواند بدون آزادی وجود داشته باشد هر چیزی که به ذات خود بتواند از عقل بهره جوید، واجد قوه حکمی خواهد بود که به واسطه‌اش همه امور را بشناسد و بدینسان بی‌مدد غیر، بتواند آنچه را که باید از آن دوری جوید، از آنچه مطلوب است تمیز دهد... بنابراین، موجوداتی که خود صاحب عقل‌اند، آزادی اراده و ترک آن را نیز واجدند" (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

نیست که موجوداتی بیافریند که از یک طرف مختار باشند و از سوی دیگر، توانایی مبادرت به اعمال شریانه را نداشته باشند. بعلاوه اگر خدا بخواهد انسان‌ها را فاقد اختیار بیافریند، در آن صورت انسان‌ها نمی‌توانند اعمالی را انجام دهند که به لحاظ اخلاقی مهم باشد. در نتیجه، در جهانی که رویه‌اش آن گونه باشد، در مقایسه با جهان ما- هرچند شروری نیز در آن واقع می‌شود- خیر کمتری وجود خواهد داشت.

نتیجه

در بحث بوئیوس درباره شر، وی همان‌طور که درباره ناسازواری میان وجود خداوند و وجود شر در دنیای ما به دنبال راه چاره‌ای می‌گردد، درباره رویه برعکسی که در جهان مشهود است نیز به خود می‌پیچد. در پاسخ به این دو مساله- ای که توام با همدیگرند، بوئیوس استدلال می‌کند که خیریت خدا و التزام او به خیریت، مستلزم آن نیست که وی همه شرور را از بین ببرد.

بوئیوس استدلال می‌کند که حداقل دوگونه خیریت وجود دارد که در قبال آنها باید شر واقع شود: یکی برای حصول علم به سعادت حقیقی و دیگری به جهت وجود اختیار در انسان‌ها. علاوه بر آن، وی استدلال می‌کند ماهیت شر- که به گونه‌ای است که به خود فرد شرور ضربه می‌زند- و ماهیت خیر متعالی- که به گونه‌ای است که مطلوب همه انسان‌ها بوده و همه به آن گرایش دارند- دال بر آن است که رویه جهان معکوس و برعکس نیست. بنابراین، بوئیوس می‌تواند صحت مقدمه (۴) در فرمول جدید مربوط به مساله شر، را انکار کند. او برای آنکه نشان دهد میان وجود خدا و وجود شر، سازگاری وجود دارد دلایلی را مبنی براینکه به چه دلیل خدا وجود شر را تجویز می‌کند، ارائه می‌دهد. بوئیوس در قالب یک شخصیت در کتاب تسلائی فلسفه ظاهر می‌شود و از طریق این گفتگوها به تسلائی خاطر دست می‌یابد.

بانوی فلسفه این گفتگو را با ترغیب و تحذیر به پایان می‌برد: "امیدهایی که به خدا بسته‌ایم و دعاهایی که در خطاب به اوست، بیهوده نیست و هرگاه از سر خلوص

به نظر خواهد رسید که در تصور می‌گنجد، زیرا آنها نه به اختیار خود، که بنا به ضرورت پایدار آنچه خواهد شد، به ارتکاب خیر یا شر مجبور گشته‌اند. بنابراین، ابدأ نه فضیلتی خواهد بود و نه رذیلتی، در عوض جزای همگان در ظرف واحدی با یکدیگر خواهد آمیخت و بی‌تمایز خواهد شد" (همان: ۲۲۹)

برای آنکه دیدگاه بوئیوس را تبیین نمایم، رویه‌ای را که در آن انسان‌ها در قبال اعمالشان مسؤول شناخته می‌شوند، مدنظر قرار دهید: شرایطی را در نظر بگیرید که در آن فرد ماهیگیری، کودکی را می‌بیند که یکدفعه به آب دریاچه می‌افتد، ماهیگیر تشخیص می‌دهد که جان آن کودک در خطر است. به همین خاطر، خود را به آب می‌زند تا او را نجات دهد. پریدن فرد ماهیگیر در آب اختیاری است و چون مختارانه تصمیم به انجام این عمل گرفته است، ما او را تحسین کرده و می‌توانیم به او پاداش نیز بدهیم. واکنش به اینکه در قبال چنین عملی پاداشی داده شود و یا در قبال کاری دیگر مجازاتی صورت پذیرد، همگی منوط به آن است که فاعلی فعل خاصی را مختارانه انجام داده باشد. اگر فرد ماهیگیر نه از روی اختیار، بلکه بی‌اراده، جان کودک را نجات می‌داد، در آن صورت جایز نبود پاداش مذکور به او اختصاص یابد.

نتیجه آن که در تحسین یا توبیخ شخص خاص برای انجام و یا عدم انجام فعلی، باید ابتدا توجه نمود که آیا او مختارانه این فعل را انجام داده یا خیر. توانایی انتخاب آزادانه برای انجام فعل خوب- مثل نجات جان کودک در حال غرق شدن- بسیا ارزشمندتر از انجام فعل مشابهی است که غیرارادی صورت پذیرفته باشد. از این رو، از آنجا که اختیار به انجام فعل ارزشمند اخلاقی منجر می‌شود، امری پسندیده و نیکوست.

به اشکال مطرح شده باز می‌گردیم: اگر خدا انسان را مختار نیافریده بود، در آن صورت همه خیرهایی که از اعمال ارادی منتج می‌شدند، از میان می‌رفتند. بنابراین، پاسخ بوئیوس به اشکال دوم آن است که برای خدا این راه گشوده

۶- اشاره دارد به: "دادباوری مبتنی بر خیرهای برتر" که به موجب آن شرور روی می‌دهند تا از این طریق خیرهای برتر رخسار خود را آشکار سازند.

۷- بسیاری از انسان‌ها می‌خواهند به خیر حقیقی برسند، ولی راه خود را اشتباه انگاشته، به قصد نیل به خیر، بدان سوی گام برمی‌دارند.

۸- عبارت بوئیوس در کتاب به این شکل است: ای کاش این نفوس ددخو و جنایتکار رخصت تاخت و تاز نمی‌یافتند و موجب نابودی نیکمردان نمی‌شدند (ص ۱۹۵).

۹- انجام عمل از روی قصد و اراده.

منابع

۱- ایلخانی، محمد. (۱۳۷۹). "خدا و خیر از دیدگاه بوئیوس"، *مجله نامه فلسفه*، ص ۶۷-۱۰۳.

۲- بوئیوس. (۱۳۸۵). "تسلای فلسفه"، سایه میثمی، ویرایش مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات نگاه معاصر..

۳- سوین‌برن، ریچارد. (۱۳۸۱). "آیا خدایی هست؟"، محمد جاودان، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

۴- مکی. (۱۳۸۴). "شر و قدرت مطلق" در کتاب *مقالات فلسفی (مجموعه مقالات)*، احمد نراقی و سلطانی، تهران: انتشارات صراط. تهران.

5- Chadwick, Henry. (1998). "Boethius, the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy". Oxford university press.

6-Hume, David. (2007). "Dialogues concerning natural religion and other writings", Edited by Dorothy Coleman, Cambridge University press.

7-Hartweed, Jennifer. (2006). "Boethius and the problem of evil" Athens institute for education and researches. pp: 361-372.

8-King, Peter. (2005). "BOETHIUS: FIRST OF THE SCHOLASTICS" forthcoming in *Carmina philosophiae*. 1-23.

9-Kung, Hans. (1976). "On being a Christian", trans. E. Quinn, Garden city, NY; Doubleday.

10-Leaf, David. (2009). "the problem of evil and suffering". Nagoya Union Church. 1-20.

باشد، حتماً اثربخش خواهند بود... تا زمانی که به ریاکاری تن در نداده باشی، ضرورتی عظیم تو را بر آن می‌دارد که شرافتمندانه رفتار کنی" (همان: ۲۴۷). بوئیوس در آخرین بند گفتگو، بر مسؤلیت همه انسان‌ها در قبال اعمالشان به این دلیل که مختار هستند، تأکید می‌کند و خاطر نشان می‌کند که وقتی بر مسأله یا مسائل شرّ تأمل می‌کنیم، باید به نقش خود در خیر و شرهایی که در جهان موجودند، آگاه شویم.

پی‌نوشت‌ها

۱- دیوید هیوم در کتاب "گفتگوهای دریاب دین طبیعی" می‌گوید: «پرسش‌های قدیمی اپیکور هنوز بی‌جواب مانده، آیا او می‌خواهد مانع شود و نمی‌تواند؟ پس ناتوان است. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس بدخواه است. آیا هم می‌خواهد و هم نمی‌تواند؟ در این صورت، شر از کجاست؟» (Hume, 2007:74).

۲- البته، در برخی موارد، بوئیوس بر راهکار آگوستین - یعنی عدمی دانستن شر- نیز توجهاتی نموده و نظر مثبتی به آن دارد، لیکن نوشتار حاضر توجه خود را بر نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر معطوف کرده است. در این زمینه رک:

Chadwick, Henry (1998) "Boethius", the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy. Oxford University Press. P: 152.

۳- نیز رک: "شر و قدرت مطلق" (۱۳۸۴). جی. ال. مکی، محمدرضا صالح نژاد، "کلام فلسفی" احمد نراقی، تهران: انتشارات صراط: ۱۴۵.

۴- در خصوص تأثیر بوئیوس در باب مسأله شر، رک:

Hvidt, Niels Christian (2006), "The historical development of the problem of evil". *Philosophiae magazine*. Pp: 1-35.

۵- رک:

Jennifer, Soerensen (2007), "Boethius & Aquinas on the Problem of Evil". Gordon College. <http://little-hypotenuse.com/boethiusaquinas/>.

- 11-_____. (1989). "Christianity and Chinese religions". Newyork :Doubleday
- 12-Mackie. J. L. (1982). "The miracle of theism" Oxford University Press.
- 13-Marenbone, John. (2003). "Boethius" Oxford University presses.
- 14-Spiegel, James s. (2005). "Benefits of providence", Crossway books.
- 15-Soerensen, Jennifer. (2007). "Boethius & Aquinas on the Problem of Evil." Gordon College. "http://littlehypotenuse.com/boethiusaquinas/"
- 16-Swinburne, Richard. (1995). "theodicy, our well being and God's right" international journal of philosophy of religion.38. pp: 75-92.
- 17-_____. (1995). "providence and the problem of evil". McMillan, Oxford university press

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۱۰۵-۱۱۸

بررسی باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت

سید محمد روحانی *

چکیده

با مطالعه آیین هندو و مسیحیت، به آموزه‌ای با عنوان تجسد و تنزل جسمانی خداوند برمی‌خوریم که در نگاه نخست بسیار به هم شبیه است، زیرا هر دو آیین تأکید دارند که خداوند در ذات خود یگانه و متعال است، ولی در شرایطی در قالب جسم درمی‌آید. از این روی، برخی بدون بررسی و کاوش در ماهیت این باور در دو آیین، آنها را شبیه به هم می‌دانند، ولی با بررسی مفهوم تجسد در دو آیین به این نتیجه می‌رسیم که صرف نظر از شباهت ظاهری این مفهوم، تفاوت‌های بنیادینی نیز در ماهیت و هدف از تجسد بین دو آیین وجود دارد. در این تحقیق، نخست ماهیت تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت تبیین شده و سپس با هم مقایسه شده است و در نهایت، این نتیجه حاصل می‌شود که شباهت تا حدود زیادی ظاهری است و تفاوت‌های بسیاری در هدف و ماهیت تجسد خداوند در دو آیین وجود دارد. از آن جمله اینکه در مسیحیت عیسی تنها تجسد خداوند، به عنوان پسر خدا، یکی از اقنوم‌های سه‌گانه قلمداد می‌گردد، که تنها راه نجات بشر ایمان به اوست، چون خداوند در جسم عیسی به عنوان فدیۀ گناه ذاتی انسان تنزل کرده است، ولی در آیین هندو خدای ویشنو تجسدهای متعددی دارد که برای گسترش شریعت و غالب کردن نیکی بر بدی تجسم یافته‌اند و پرستش و عشق به این تجسم‌ها یکی از راه‌های نجات، و نه تنها راه نجات است.

واژه های کلیدی

خداوند، تجسد، اوتاره، نزول، ویشنو، مسیح، تثلیث، فدیۀ، ذهرمه.

مقدمه

افسانه نیست. یکی از پژوهشگرانی که در این زمینه به پژوهش پرداخت، عقل‌گرای انگلیسی به نام جان مکینان رابرتسون^۳، بود که در آغاز قرن بیستم کتابی با عنوان مسیحیت و اسطوره‌شناسی^۴ نوشت. او مدعی بود که داستان‌های عیسی و یکی از خدایان هندوها کُرشنه^۵ بسیار به هم نزدیک هستند که در حقیقت، هر دو از ریشه‌های مشترک اسطوره‌ای جهان باستان سرچشمه گرفته‌اند (رابرتسون، ۱۳۷۸: ۷۶).

هر چند به نظر می‌رسد میان آموزه‌های کلیسا درباره شخصیت و زندگی عیسی با باورهای بسیاری از ادیان باستانی و زنده پیش از آن شباهت‌های بسیاری وجود دارد، ولی با این حال اولاً نمی‌توان صرف وجود چنین شباهت‌هایی را دلیل محکمی بر تأثیرپذیری دانست و ثانیاً با مطالعه و مقایسه دقیق آموزه تجسد در این ادیان، به‌ویژه آیین هندو با مسیحیت درمی‌یابیم که در تعریف و تبیین این آموزه تفاوت‌های بسیاری بین آنها وجود دارد. در تحقیق حاضر، ضمن بررسی مفهوم تجسد و ماهیت این اعتقاد در آیین هندو و مسیحیت، و تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های این باور در دو دین، این مسأله مطرح می‌گردد که آیا واقعاً مفهوم تجسد خدا در این دو دین کاملاً یکسان است، یا شباهت صرفاً ظاهری بوده و در ماهیت متفاوت هستند؟ در همین راستا، پیش از پرداختن به مفهوم تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت، ضروری است به دیدگاه دو دین در مورد ذات و صفات خداوند بپردازیم.

خدا در آیین هندو

آیین هندو از دیدگاه باورها و اعتقادات آن بسیار پیچیده و مرموز است. هرچه بیشتر درباره اعتقادات این آیین مطالعه کنیم، به آشفتگی فرمان افزوده می‌شود! این آشفتگی در مورد نحوه باور آیین هندو به خداوند دو چندان است؛ چراکه مطالبی به ظاهر متناقض در متون مقدس این آیین مشاهده می‌شود؛ از طرفی وجود خدایان بزرگ و کوچک و نر و ماده، حتی خدایانی به شکل حیوانات مختلف از مار، ببر، میمون و فیل، تا مظاهر طبیعی مانند برخی کوه‌ها، رودها و درختان را می‌پذیرد، و در برخی افسانه‌ها، چهره‌ای کاملاً مادی و محدود

بحث ماهیت خداوند، یکی از مباحث مهم و اساسی در بیشتر ادیان محسوب می‌شود. بر این اساس، ادیان را به خداباور و غیرخداباور و پس از آن به توحیدی و غیرتوحیدی تقسیم می‌کنند. در میان ادیانی که توحیدی نامیده می‌شوند نیز در مورد تعریف توحید و نوع دیدگاهشان به این مفهوم تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. یکی از ادیانی که به‌عنوان دینی توحیدی معرفی می‌شود، دین مسیحیت است، ولی در این دین، با اینکه نخست بر یگانگی ذات خداوند تأکید می‌شود، با این حال، اعتقاد به اقانیم سه‌گانه (تثلیث) و تجسد^۱ نیز به‌عنوان اصول مهم و اساسی پذیرفته می‌شود.

تجسد به معنی جسم‌دار شدن یا مجسم شدن، به اعتقادی گفته می‌شود که در آن خداوند در جسم انسان یا حیوان حلول کرده و در زمین متولد شود. به عبارت دیگر، مطابق این باور خداوند که موجودی ذاتاً غیرمادی است، در قالب موجودی جسمانی و مادی متولد می‌شود (Bowker, 1997: 471).

چنین آموزه‌هایی در ادیان غیرخدا محور پیش از مسیحیت، مانند آیین هندو و بودای مهاییانه^۲ نیز مطرح است. بر این اساس، این ادیان موجودات اساطیری یا پیشوایانشان را به عنوان تجسد الهی پرستش می‌کنند. به همین دلیل پژوهشگرانی مانند جان هیک، که باور به تجسد خدا در مسیح را نادرست می‌دانند، معتقدند باور به اینکه پیشوای دین، تجسد خداوند است، بعدها بر اثر تأثیرپذیری از این ادیان وارد مسیحیت شده است و مسیح را از یک انسان معمولی به مرتبه خدایی رسانده‌اند (هیک، ۱۳۸۶: ۳۱۳).

حتی از قرن هجدهم میلادی به بعد؛ یعنی پس از انقلاب فرانسه، که مسیحیت به عنوان دین حاکم ضعیف شد و امکان نقد آن فراهم آمد، اشکالاتی مطرح شد که مطابق آن مدعی شدند، با توجه به تناقض‌هایی که در داستان‌های کتاب مقدس در مورد عیسی وجود دارد و همچنین، شباهت بسیار زیادی که میان اسطوره تولد، معجزات، مصلوب شدن و دوباره زنده شدن او با ادیان شرقی و باستانی وجود دارد، اصلاً شخصیتی به نام عیسی وجود خارجی نداشته و چیزی جز اسطوره و

³. John Mackinnon Robertson

⁴. Christianity and mythology

⁵. Krishna

¹. incarnation

². Mahāyāna Buddhism

در بریهدرته که اوپه‌نیشد^{۱۱} خدایان مختلف وده‌ای به‌عنوان قدرت‌های مختلف برهمن معرفی شده‌اند. در این متن از حکیمی به نام یجنولکیه^{۱۲} در مورد تعداد خدایان سؤال می‌شود؛ او پاسخ می‌دهد ۳۳۰۶ خدا وجود دارد. باز از او سؤال می‌شود که در واقع چند خدا وجود دارد؟ او پاسخ می‌دهد ۳۳ خدا وجود دارد. سؤال و جواب تا جایی ادامه پیدا می‌کند که حکیم پاسخ می‌دهد تنها یک خدای حقیقی که همان برهمن است، وجود دارد (Shattuck, 2003: 28).

در این متن مقدس هندو، خداوند به‌گونه‌ای توصیف می‌شود که بسیار نزدیک به اعتقادات ادیان توحیدی است: «این کس باید حقیقتاً آن مافوق هستی را که تجسم‌ناپذیر است و بی‌نیاز از اعضا و جوارح، علیم و منزّه و پاک، خودکفایی که از ازل الازل حاجت نیازمندان را برآورده است، بشناسد.» (سوامی پرابوپاد، بی‌تا: ۸۲). «به رغم ثبوت خداوندگار در جایگاهی واحد، می‌توان گفت که وی از حرکت ذهن سریعتر و از هر دونده‌ای چالاکتر است. فرشتگان نیرومند را توان نزدیکی بدو نیست. به رغم وجود در جایگاهی واحد، خداوند را بر موکلان باد و باران سلطه و سیطره است. او در فضیلت بر همه تفوق دارد» (سوامی پرابوپاد، بی‌تا: ۵۸).

بنابراین، مطابق آموزه‌های اصیل هندو، وجود خدایان مختلف و کوچک و بزرگی که در بسیاری بخش‌های متون مقدس هندو در مورد آنها افسانه‌سرایی می‌شود، نه به‌عنوان فرزندان خداوند مطرح شده‌اند و نه فرشتگان و واسطه‌های خلقت و ربوبیت که مخلوق خداوند باشند، بلکه در حقیقت همه آنها نام‌ها و اوصاف مختلف خدای واحد حقیقی معرفی شده‌اند؛ چنانکه در این بیت از رگ‌وده چنین آمده است: «آنها او را ایندره، میتره، ورونه، اگنی و پرنده تیزپرواز الاهی گروه می‌نامند؛ آن حقیقت واحدی را که آموخت، از او به طرق مختلف سخن بگوئیم.» (۱ / ۶۴) جالب توجه است که این اشعار در ستایش خدای خورشید سروده شده، ولی به‌گونه‌ای بیان شده که او همان خدای واحد است (Morgan, 1987: 50).

به خدایان می‌دهد، به‌گونه‌ای که این خدایان متجسم ازدواج می‌کنند، بیمار می‌شوند، با یکدیگر یا شیطین می‌جنگند، ناتوان شده و نیاز به یاری پیدا می‌کنند و در آخر می‌میرند. چنین افسانه‌هایی را در مورد دو خدای مهم این آیین؛ یعنی رامه^۱ در کتاب راماینه^۲ و کُرشنه در کتاب مهابهارته^۳ بسیار می‌توان مشاهده کرد.^۱

با این وصف، در برخی از متون مقدس هندو، به‌ویژه آخرین سروده‌های وده‌ها^۴ و همچنین اوپه‌نیشدها^۵ بر وجود خدایی یگانه تصریح شده است که ویشوه‌کرمه^۶ خالق همه موجودات موجودات نامیده شده است. در این متون مقدس ویشوه‌کرمه این‌گونه توصیف شده است: «ویشوه‌کرمه که بیننده همه چیز است، زمین را پدید آورد و با توانایی بزرگ خود آسمان‌ها را آشکار ساخت... او پدری است که ما را به‌وجود آورده. اوست که همچون پروردگار و سازمان دهنده جهان تمام اقوام و موجودات زنده را می‌شناسد. چشمان او در همه سو موجود و دهان او به هر سو گشوده است. دست‌ها و پاها او در همه جا حاضر است» (شایگان، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۷). در این متن هندویی خدای یگانه به‌گونه‌ای وصف می‌شود که بر قدرت مطلق و علم مطلق خداوند تأکید شود.

همچنین، در اوپه‌نیشدها خداوند که برهمن^۷ خوانده می‌شود، گاهی به‌عنوان تجلی و حقیقت تمام خدایان به‌عنوان خدای یگانه مطرح می‌شود. در این متن مقدس هندو تأکید می‌شود که منشأ هستی یک خدای متعالی، نادیدنی و پنهان از درک و فهم معمول بشری به نام برهمن است، که بالاترین و برترین (پرا برهمن)^۸ و ماورای توصیف (نیرگونه برهمن)^۹ است. البته، برهمن در عین حال قابل توصیف (سگونه برهمن)^{۱۰} و متشخص نیز هست (Rodrigues, 2007: 36).

1. Rāma
2. Rāmāyana
3. Mahābhārata
4. Veda
5. Upanishads
6. Vishvakarma
7. Brahman
8. parā brahman
9. Nirguna Brahman
10. Saguna Brahman

¹¹ . bṛihadaranyaka Upanishad

¹² . Yajnavalkya

ذاتی مطلق یگانه و تنها حقیقت است و جز او هیچ چیز حقیقتی مستقل ندارد.

تجسد خدا در آیین هندو

مطابق آموزه‌های آیین هندو، واقعیت مطلق که آن را با هجای مقدس ام^۴ می‌خوانند، سه ظهور دارد که به آن تری‌مورتی^۵، به به معنی سه صورت، می‌گویند: برهما^۶؛ مظهر صفت راج^۷ گونه^۸ منجر شد، ویشنو^۹؛ مظهر صفت ستوه گونه^۹ به معنی رحمت و و لطف است، که باعث بقا و حفاظت جهان هستی است و شیوه^{۱۰}؛ مظهر صفت تم^{۱۱} گونه^{۱۱} به معنی تاریکی، هالکیت و فانی‌کنندگی است. البته، در متون مقدس هندو؛ یعنی ودها تأکید می‌شود که این سه در حقیقت یک خدای واحد متعال (پرمه)^{۱۲} بیش نیست. برای تأکید بر یگانگی این سه خدای بزرگ، گاهی تری‌مورتی را به صورت یک جسم دارای سه سر تصویر می‌کنند، که سر میانی برهما، سر سمت راست ویشنو و سر سمت چپ شیوه است (Dowson, 1961:320).

در مورد اینکه کدام یک از این سه مظهر خدای اصلی و دیگران فرعی هستند، بین هندوها اختلاف وجود دارد و بر مبنای همین دو فرقه اصلی ویشنوی و شیوه‌ئی پدید آمده‌اند؛ مثلاً در فرقه شیوه‌ئی شیوه به‌عنوان خدای اعظم و اصل مطلق و مبدأ پرستش می‌شود و دو خدای ویشنو و برهما تنها تجلیات او محسوب می‌شوند. همچنین، ویشنوی، ویشنو اصل و دو خدای دیگر تجلیات آن قلمداد می‌گردند (شایگان، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۱).

بحث تجسد خداوند در آیین هندو بیشتر در فرقه ویشنوپرستان با عنوان اوتاره^{۱۳} مطرح است. این واژه در لغت از او، به معنای به زیر یا به طرف پایین، و تره، به معنای حرکت کردن ترکیب شده و به مفهوم تنزل بوده، و در

در عین حال، در بخش‌های دیگری از اوپنیشدها برهما چندان به عنوان خدایی متشخص و قادر مطلق که مخلوقات خود را ربوبیت می‌کند، مطرح نیست، بلکه تنها به‌عنوان نیرویی درونی جاری در تمام هستی معرفی می‌شود که در نهایت به نوعی وحدت وجود همه خدایی^۱ می‌انجامد. (شایگان، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۰۷).

در این دیدگاه میان روح فردی و روح کلی؛ یعنی خداوند تفاوتی وجود ندارد. پس ماورای روح فردی، روح متعالی به عنوان خداوند مطرح نیست.

یکی از اصطلاحاتی که در اوپنیشدها برای برهما به کار می‌رود، سوتره آتمن^۲ به معنی رشته نفس است؛ نفسی که همچون رشته‌ای در سراسر هستی جریان دارد. این اصطلاح بر این آموزه تأکید دارد که نقش برهما همچون اساس درونی جهان هستی است. برهما همچنین انتریامین^۳ به معنی کنترل کننده درونی نیز نامیده می‌شود. نیرویی که در درون همه موجودات حضور دارد (Shattuck, 2003: 28).

ممکن است در اینجا این سؤال پیش آید که چگونه این عقاید متناقض در مورد خداوند در یک دین جمع شده است، و چرا یگانه‌پرستان هندو با دیگران به مخالفت و مبارزه پرداخته‌اند؟^۲ پاسخ این پرسش وقتی برای ما روشن می‌گردد که به نظام عقیدتی هندو توجه داشته باشیم. اولاً در این آیین عقیده داشتن یا نداشتن به خداوند و کیفیت عقیده به آن چندان بنیادین تلقی نمی‌گردد؛ ثانیاً در آیین هندو هنگامی که خدایی ستایش شود، او را نه خدایی مستقل، بلکه مظهری جزئی از ذات مطلق برهما تلقی می‌کنند. لذا معمولاً هندوهای تحصیل کرده با اینکه خود یگانه‌پرست بوده‌اند، ولی دیگران را نیز از پرستش دیگر خدایان، که مظاهری از همان خدای یگانه می‌دانستند، باز نمی‌داشتند.

بنابراین، خداوند از دیدگاه درون دینی هندو مطابق آموزه‌های متون مقدس، ذات یگانه مطلق است که دو ساحت اصلی دارد: نخست ماورای توصیف یا نیرگونه و دیگری متجلی در هستی یا سگونه به معنی دارای صفات. لذا خداوند

4 . Om

5 . Trimurti

6 . Brahmā

7 . Rājo guna

8 . Vishnu

9 . Satwa guna

10 . Shiva

11 . Tamo guna

12 . Parama

13 . Avatāra

1 . Pantheism

2 . sutra ātman

3 . antaryāmin

به‌عنوان دانای مطلق، قدیم ازلی، حکمران نهایی، کوچکتر از کوچکترین، حافظ همه کائنات، و ورای همه ادراکات مادی و وجود تصور ناشدنی که همواره یک شخص است تمرکز نماید. او همچون خورشیدی درخشان است و شخصیت متعال و روحانیتش در ورای این طبیعت مادی است.^۳ همچنین، در این کتاب مقدس هندو با اینکه گُرشنه که تجسد مظهر ربوبیت خداوند (ویشنو) است، به صورت مرد جوانی متجسد شده، ولی در پاسخ ارجونه که از او می‌خواهد چهره حقیقی الهی‌اش را به او نشان دهد، تأکید می‌کند که انسان نمی‌تواند واقعیت و ذات متعال خداوند را با چشمان سر ببیند. در این داستان، گُرشنه به مرید خود، ارجونه چشمانی بزرگ و روشن از نور معرفت می‌دهد تا او بتواند با کمک آنها خداوند را مشاهده کند؛ حتی پس از آن نیز چهره خداوند به‌گونه‌ای توصیف می‌شود که در حقیقت بیانی از غیرقابل توصیف بودن آن است: «... و اگر هزاران خورشید به یک دفعه از افق برآید، احتمال که مجموعه روشنی اینها به روشنی آن بزرگ برابری نکند و ارجونه در قالب آن بزرگترین خدا، جمله جهانیان را به‌صورت‌های مختلف بدید. در این وقت، موی بر تن وی برخاست و از دیدن آن در تعجب شد، و هر دو دست فراهم آورده، سجده کرد و گفت، که ای بزرگترین! من جمیع خدایان را در ذات تو می‌بینم... ای خداوند خلق! اول و میانه و آخر تو معلوم نمی‌شود...» (جلالی نائینی، ۱۳۵۹: ۹۵).

البته، تذکر این نکته ضروری به‌نظر می‌رسد که باور به اوتاره از آغاز در آیین هندو وجود نداشته است؛ نخستین بار در مجموعه‌ای از متون مقدس به نام براهمنه‌های^{۱۰} رگ وده، در بخش سه گام ویشنو نظریه تجسد خداوند مطرح گشت. در این بخش بیان می‌شد که ویشنو محافظ شکست‌ناپذیر بر جهان قدم نهاده است. او بر سه مکان قدم نهاد: زمین، فضا و آسمان. او در زمین آتش، در فضا روشنایی و در آسمان نور خورشید بود (Dowson, 1961: 33).

همچنین، در این متون خداوند در قالب جانورانی، همچون لاک‌پشت و گراز عالم خلقت را از قعر اقیانوس نیستی بیرون کشیده و خلق کرده است! شاید بتوان گفت این باور در

اصطلاح به معنای ظهور و تنزل خداوند در زمین و در قالب جسمانی و قابل مشاهده است (N. Singh, 1999:140). البته در متون کهن هندو به جای واژه اوتاره از پراڈوربهاوه^۱ به‌معنی تجلی استفاده شده است. در این تعبیر، خداوند در شکل اصلی خود باقی می‌ماند و در عین حال، خود را در شکلی برگزیده و برای قصدی خاص متظاهر می‌کند، ولی بعدها واژه اوتاره بیشتر متداول شد (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۴۳).

به اعتقاد پیروان این فرقه ویشنو ده تجسد اصلی دارد که عبارتند از: ماهی^۲، لاک‌پشت^۳، گراز^۴، موجود نیمه شیر و نیمه نیمه انسان^۵، کوتوله^۶، رامه تباردار^۷، رامه گُرشنه، بودا^۸ و منجی منجی آخرالزمان به نام کَلکی^۹. از این ده تجسد پنج‌تای اول اساطیری، چهارتای دوم شخصیت‌های تاریخی و آخرین آنها هنوز ظاهر نشده است. از میان این اوتاره‌ها، رامه و گُرشنه از همه مهمتر هستند و بیشتر پرستش می‌شوند. البته، در مورد تجسد ویشنو به صورت بودا نیز تذکر این نکته ضروری است که بودائیان این اعتقاد هندوها را رد کرده، بودا را صرفاً معلّم و پیشوایی روشنی یافته می‌دانند، نه اوتاره ویشنو.

آنچه به ذهن می‌رسد، این است که اوتاره به این معنا در حقیقت محدود ساختن وجود متعال خداوند در جسم موجودی مادی است، که مغایر شأن ذات احدیت است، ولی اگر به بیانات متون مقدس آیین هندو، به‌ویژه بُهگود گی‌تا توجه کنیم، درمی‌یابیم که در این متن مقدس هندو، به صراحت بر عدم محدودیت خداوند در جسم مادی تأکید شده است:

«نابخردانی که مرا به طور کامل نمی‌شناسند، می‌پندارند که من، شخصیت اعلای خداوند گُرشنه، پیش از این فاقد شخصیت بوده‌ام و اکنون این صورت و شخصیت را به خود گرفته‌ام. دانش اندک آنان اجازه نمی‌دهد که طبیعت اعلای مرا که تغییر ناپذیر و متعال، است بشناسند». «انسان باید بر شخصیت متعال

1. Parādurbhāva

2. Matsya

3. Kurma

4. Varāha

5. Nara-Simha

6. Vāmana

7. Parasurāma

8. Buddha

9. Kalki

10. Brāhmana

یکی از مریدانش به نام ارجونه^{۱۰} چنین می‌گوید: «موجود غیرمولود، روح من فناپذیر است. ای ارجونه، به‌عنوان خدای همه موجودات و خالق همه مخلوقات، من با قدرت روح خود متولد می‌شوم، هرگاه که آیین (دَهرمه)^{۱۱} سست شود و ضد آیین (اَدَهرمه)^{۱۲} غلبه کند، من خود را متجسد می‌کنم، برای حمایت از خوبی و نابودی پلیدی‌ها و برپایی نیکی، من در هر دوره از زمان، یکی پس از دیگری متجسد می‌شوم» (Lipner, 1999:134).

مطابق آموزه‌های هندو، تجسد خداوند در زمین (اوتاره) تنها برای تجدید آیین (دَهرمه) نیست؛ بلکه او منشأ رحمت الاهی و نجات (مَکشه)^{۱۳} برای بشریت است. انسانی که با دلی پر از ایمان با او دیدار کند (دَرسنه)^{۱۴} به نجات نائل خواهد شد؛ همچون داستان کرشنه و ارجونه در بُهگود گی‌تا، که در آن ارجونه با دیدار اوتاره ویشنو، کرشنه، به نجات می‌رسد (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۴۴).

خداوند در مسیحیت

مسیحیت را دینی توحیدی می‌دانند، زیرا در آموزه‌های این دین بر یگانگی خداوند و نفی شریک برای باری تعالی بسیار تأکید شده است: «زیرا او مشتاق است که همه مردم نجات یابند و به این حقیقت پی ببرند که خدا واحد است...» (اول تیموتائوس ۲: ۵)؛ «اما ما می‌دانیم که فقط یک خدا وجود دارد؛ یعنی پدر آسمانی ما، که تمام چیزها را آفریده و ما را نیز به‌وجود آورده تا از آن او باشیم...» (اول قرنتیان ۸: ۶) «یکی از علمای مذهبی... پرسید: از تمام احکام خدا کدام از همه مهمتر است؟ عیسی جواب داد: آن‌که می‌گوید: ای قوم اسرائیل گوش کن، تنها خدایی که وجود دارد، خداوند ماست و باید او را با تمام قلب و جان و فکر و نیروی خود دوست بداری.» (مرقس ۱۲: ۲۹-۳۰)؛ «و زندگی جاوید از این راه به دست می‌آید که تو را که خدای واقعی و بی‌نظیر هستی و عیسی مسیح را که به این جهان فرستاده‌ای، بشناسند» (یوحنا ۱۷: ۳).

حقیقت بر اثر تأثیرپذیری از باور تودۀ مردم آن زمان در مورد تقدس این جانوران به‌وجود آمده است (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۴۶).

بعدها بر مبنای اعتقاد به اوتاره، مکتب عرفانی مشهور بهکتی^۱ در آیین هندو به‌وجود آمد. این مکتب عرفانی که بر مبنای طریقه عشق، یکی از سه طریق نجات در آیین هندو (عمل، معرفت، عشق) پدید آمد، به دو شاخه اصلی تقسیم شد: سَگَونه بهکتی^۲ و نیرگونه بهکتی^۳. در سَگَونه بهکتی خدایی دارای تشخص و دارای صفات پرستش می‌شد. پیروان این شاخه از بهکتی، بیشتر تجسمات الهی ویشنو (اوتاره‌ها)، بالاحص کرشنه و رامه را محور توجه و تمرکز اصلی خویش قرار می‌دادند. این شاخه از بهکتی توسط بزرگانی مانند: چَتنیه^۴، وِگَهاچاریه^۵، سورداس^۶ و تولسی‌داس^۷ بنیان نهاده شد. پیروان دوّمین جریان بهکتی، که نیرگونه بهکتی نامیده می‌شد، خدایی غیرشخصی و مطلق را می‌پرستیدند و با نظریه تجسد خداوند مخالف بودند (N. Lorenzen, 1998: 1).

هدف از تجسد خداوند در آیین هندو

هندوها بر این باورند که هرگاه در عالم بحران و خللی پیش آید و فساد گسترش یابد، خداوند به‌صورت موجودی تجسد یافته و با اعجاز خود با فساد و پلیدی مبارزه و مشکل را رفع می‌کند. در یکی از متون مقدس هندو به نام بُهاگوته پورانه^۸ در مورد این آموزه چنین بیان شده است: «همانگونه که از دریاچه‌ای پایان‌ناپذیر رودها و جویبارها سرچشمه می‌گیرند و از هر سو به جریان می‌افتند، به همانگونه نیز از آنکه فرونشاندۀ رنج و جامع جمیع حقایق است، مظاهر و تنزلات بی‌شماری پدید می‌آیند» (شایگان، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۵).

در کتاب مقدس بُهگود گی‌تا^۹، کرشنه یکی از مهمترین تجسدهای خداوند در آیین هندو در مورد علت تجسدش به

- 1 . Bhakti
- 2 . Sagun bhakti
- 3 . Nirgun bhakti
- 4 . Chaitanya
- 5 . Vallabhacharya
- 6 . Surdās
- 7 . Tulsidās
- 8 . Bhāgavata Purāna
- 9 . Bhagvad Gitā

- 10 . Arjuna
- 11 . dharma
- 12 . adharma
- 13 . Moksha
- 14 . Darshana

نگه دارید... آنگاه خدا از سخن گفتن با ابراهیم باز ایستاد و از نزد او رفت» (پیدایش ۱۸: ۱۰).

پس از آیین یهود نیز، در خداشناسی مسیحی که بر بنیان این آیین بنا شده بود تعبیراتی که در آن خداوند را در عین جلال و تعالی در قالب انسانی خاکی معرفی می‌کرد، چندان ناآشنا و بیگانه نبود؛ حتی تعبیری که در آن نسبت خدا و بنی اسرائیل همانند پدر و فرزند بیان شده در عهد عتیق مشاهده می‌شود، مانند: «بنا بر این، باید بفهمید چنانکه پدر پسر خود را تنبیه می‌کند، خداوند نیز شما را تأدیب نموده است» (تثنیه ۸: ۵) یا «قوم او (خدا) فاسد شده و باعث ننگ او گشته‌اند. آنها دیگر فرزندان او نیستند، بلکه قومی هستند کجرو و متمرّد... آیا او پدر و خالق تو نیست؟» (تثنیه ۳۲: ۵) بعدها مسیحیت با استفاده از همین تعبیر آشنا، باور به تجسد خدا و نسبت پدر و پسر برای خدا و عیسی را توجیه کردند.

پس از مدتی نیز در کنار دو ضلع الهی خدای پدر و تجسد جسمانی او؛ یعنی عیسای خداوند، ضلع سومی به وجود آمد که همان روح القدس بود، و از اینجا تثلیث مسیحی پدیدار شد. البته، از آغاز پیدایش مسیحیت پیروان این آیین برای جمع دو اعتقاد متناقض توحید و تثلیث توجیحات متعددی را مطرح کرده‌اند که برخی از آن توجیحات در دوره آباء توسط پیکره اصلی مسیحیت رد شده و برخی دیگر پذیرفته شده است؛ مثلاً برخی تمایز میان سه شخصیت تثلیث مسیحی را تنها تمایزی اسمی و نه واقعی قلمداد کرده، معتقد بودند که پدر، پسر و روح القدس تنها نام‌های وجود واحدی هستند و خودشان مستقل نیستند. این توجیه قابل پذیرش به نظر می‌رسد، ولی توسط مسیحیت سنتی رد شده است. به باور آنان این سه شخصیت دارای واقعیتی متمایز از هم هستند، نه فقط نام‌هایی برای یک خدا. آباء کلیسا برای توجیه تثلیث در کنار توحید، تفسیرهای جدیدی از مفهوم توحید ارائه کردند. مطابق تفسیر آنها، خداوند واحد است، ولی نه مطلق، بلکه نسبی. به عبارت دیگر، خدا یکتاست، ولی تنها نیست (ولفسن، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

آنان بر خلاف تفاسیر متداول از توحید که یگانه بودن خدا را به معنی نبودن همسنگ برای او معنی می‌کردند، معتقد بودند

حتی پولس به عنوان یکی از مهمترین شخصیت‌های مسیحیت، با اینکه شریعت عهد عتیق را منسوخ شده و باطل می‌انگاشت، ولی احکام و قوانینی را که پرستش خدایان دیگر و بت‌ها را منع کرده و یگانه‌پرستی را امر می‌کرد نسخ شده نمی‌دانست و بر آن تأکید می‌کرد (ولفسن، ۱۳۸۹: ۳۱)؛ چنانکه در عهد عتیق در مورد یگانگی، بی‌همتایی و عظمت خداوند چنین آمده است: «... تو را خدایان دیگری غیر از من نباشد. هیچ‌گونه بتی به شکل حیوان یا پرنده یا ماهی برای خود درست نکن. در برابر آنها زانو نزن و آنها را پرستش نکن، زیرا من که خداوند، خدای تو هستم، خدای غیوری هستم و کسانی را که با من دشمنی کنند، مجازات می‌کنم...» (خروج ۲۰: ۳).

البته به نظر می‌رسد با توجه به توصیف‌های مختلف و متناقضی که در مورد خداوند در عهد عتیق وجود دارد، زمینه‌های پذیرش اعتقاد به یگانگی خداوند در کنار تجسد الهی پس از آن در مسیحیت چندان دور از ذهن نباشد؛ چنانکه در بخش‌هایی از عهد عتیق بر یگانگی، بی‌همتایی و غیر قابل رؤیت بودن خداوند تأکید می‌شود؛ برای مثال، در گفتگوی خداوند با موسی، هنگامی که موسی از خداوند می‌خواهد تا جلالش را به او نشان دهد، خداوند به موسی پاسخ می‌دهد: «من نخواهم گذاشت چهره مرا ببینی، چون انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند» (خروج ۳۳: ۲۰).

در عین حال، در بخش‌هایی دیگر خداوند به گونه‌ای وصف می‌شود که گویا خداوند به صورت انسان متجسد شده و با انبیای خود سخن می‌گوید، چنانکه در گفتگوی ابراهیم با سه مرد مسافر، یکی از آن سه مرد خدا خوانده می‌شود و ابراهیم از او به‌عنوان خدا خبر حامله شدن همسرش ساره کهنسال را می‌شنود: «یکی از ایشان گفت سال بعد در چنین زمانی نزد تو خواهم آمد و ساره پسری خواهد زایید... در آن وقت ابراهیم و ساره هر دو بسیار پیر بودند و دیگر از ساره گذشته که صاحب فرزندی شود. پس ساره در دل خندید و گفت: آیا زنی به سن و سال من با چنین شوهر پیری می‌تواند بچه‌دار شود؟! خداوند به ابراهیم گفت: چرا ساره خندید... مگر کاری هست که برای خداوند مشکل باشد؟ خدا به ابراهیم فرمود: وظیفه تو و فرزندان و نسل‌های بعد، این است که عهد مرا

هنگامی که پیام ازلی و غیرمخلوق خداوند (لگوس)^۱ از خدای پدر پدید آمد، خود خدایی همسنگ خدای پدر شد. (پیشین). از طرفی نیز لگوس جسم شد و به شکل انسانی به نام عیسی در میان مردم ساکن شد. «در ازل کلمه بود. کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود، از ازل کلمه با خدا بود... پس کلمه انسان شد و در میان ما ساکن گردید.» (یوحنا ۱: ۱). بنابراین، از نظر پیروان آیین مسیح، عیسی ناصری تجسم پیام خدا بوده است (میشل، ۱۳۸۱: ۶۶).

در مسیحیت برای تعبیر وحدت نسبی خداوند، معانی گوناگونی مطرح شده است؛ مثلاً در یکی از آنها نسبی بودن توحید به معنی وحدت تدبیر معنی شده است؛ به این معنا که وحدت خدا به معنی وحدت مدبّر مطلق جهان است، پس یگانه بودن خداوند به این معناست که جهان هستی تنها یک مدبّر و حاکم و پادشاه دارد، پس اگر بپذیریم که جهان یک مدبّر دارد دیگر مهم نیست که این مدبّر واحد ذاتاً دارای اجزا باشد یا نباشد و این خللی در یگانگی او وارد نمی‌کند، یا در تبیینی دیگر مفهوم وحدت نسبی با توجه به بحث ارسطو در مورد پنج نوع وحدت عرضی، اتصالی، موضوعی، جنسی و نوعی بیان شده است. در این تبیین، وحدت نسبی خدا به سه نوع آخر وحدت موضوعی، جنسی و نوعی ارسطو تشبیه شده است. این تبیین‌ها از وحدت خدا توسط آباب کلیسا به عنوان سرّ تثلیث به کار رفته است (ولفسن، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

در اعتقادنامه رسولان که از معروفترین اعتقادنامه‌هاست، چنین آمده است: «من ایمان دارم به خدا، پدر مطلق، خالق آسمان‌ها و زمین، و به عیسی مسیح یگانه پسر او، خداوند ما، همو که لقاحش را روح القدس تحقق بخشید و از مریم باکره زاده شد، در زمان پنطیوس پیلاتس رنج کشید، مصلوب شد، مرد و به خاک سپرده شد، در روز سوم از مردگان برخاست، به آسمان صعود کرد و در کنار دست راست خدای پدر قادر مطلق بنشست...» (مک گراث، ۱۳۸۴: ۵۶). البته، مسیح در اعتقاد مسیحیان فرزند جسمانی خداوند نیست، بلکه همچون نوری که از نور پدید می‌آید، مسیح از نور الهی به صورت جنینی در رحم مریم قرار گرفت.

مسیحیان در باور به نحوه اتحاد ذات خدای پدر و پسر به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست که شامل کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها هستند، به جدایی دو ذات معتقدند. به باور آنان، مسیح در عین حال که در ذات الهی با خداوند یکسان است، ولی در طبیعت انسان بودن نیز همچون دیگر انسان‌هاست. به همین دلیل، مسیح متولد شد، چون انسان بود، ولی قبل از تولد جسمانی نیز موجود بوده است، چون خدا بود. مسیح از زنی زاده شد، چون انسان بود، ولی با این حال آن زن عذراء بود، چون مسیح فرزند خدا بود. مسیح مُرد، چون انسان بود، ولی از میان مردگان برخاست و به تمام انسان‌ها حیات بخشید چون خدا بود. بنابراین، مسیح دارای دو ذات است: ذات خدایی و ذات انسانی، بدون اینکه این دو ذات با هم اختلاط داشته باشند یا تغییر یابند (رتا، ۱۹۹۳: ۱۴).

شورای کلسدون در سال ۴۵۱ میلادی ذات دوگانه مسیح را این‌گونه معرفی می‌کند: «او از نظر الهی با خدای پدر و از نظر انسانی با انسان همذات است؛ با این تفاوت که او انسانی بدون گناه است. از نظر الوهیت قبل از آغاز زمان‌ها از خدا مولود گردید و از نظر انسانی از مریم باکره متولد شد. تمایز بین دو ذات بر اثر اتحاد با یکدیگر از بین نرفته، بلکه خصوصیات آنها حفظ شده و در یک شخص ادغام گردیده است. عیسی دو شخص نیست، بلکه یک شخص و پسر خداست.» (تیسن، بی‌تا: ۱۹۹).

ولی گروه دوم که شامل بیشتر کلیساهای ارتدوکس مصری (قبطی)، ارمنی و سریانی می‌شوند، به اتحاد کامل دو ذات معتقدند. به باور آنان ذات و طبیعت الهی و بشری در رَحْم مریم عذراء به طبیعتی واحد، که همان کلمه متجسد بود تبدیل شد و پس از آن دو طبیعت لاهوتی و ناسوتی هرگز از هم جدا نخواهند شد (البابا شنوده الثالث، ۱۹۹۱: ۷).

در برخی از متون مسیحی بر این امر تأکید می‌شود که منظور از تجسد خداوند در جسم انسانی، انسانی خاص و منحصر در مسیح نیست؛ بلکه منظور انسانیت تمام انسان‌هاست؛ به این معنا که وقتی گفته می‌شود «خداوند متجسد شد»؛ یعنی اینکه خداوند به صورت انسانی حقیقی، با روحی انسانی، با تمام لوازم این تغییر تجسد یافت. به عبارت دیگر، بهتر است گفته

^۱ . Logos

عیسی مسیح داشته است. در همین دوران بود که کلیسای اولیه به این نتیجه رسید که عیسی و خدا دارای یک جوهرند. توجه به این نکته نیز دارای اهمیت است که مباحثات مسیح‌شناسی در کلیسای اولیه بیشتر در شرق دریای مدیترانه، در حوزه زبان و فرهنگ یونانی رخ داد، بنابراین، دور از ذهن نیست که این مباحثات تحت تأثیر فلسفه یونانی قرار داشته باشد (مک گراث، ۱۳۸۴: ۵۸).

در دوره آباء دو مکتب به بحث درباره ماهیت مسیح می‌پرداختند: نخست مکتب اسکندرانی^۲ که بر خدا بودن مسیح تأکید می‌کردند. این مکتب برای نخستین بار جمله‌ای از کتاب مقدس به این مضمون که «کلمه‌ای که تجسد یافت»^۳ را به تجسد خدا در مسیح تفسیر کرد. مکتب دیگر انطاکیه^۴ بود که در مقابل مکتب پیشین بر بشر بودن مسیح تأکید داشت. مطابق دیدگاه این مکتب، منظور از تجسد کلمه در کتاب مقدس تجسد انسانی کلام الهی^۵ است (D. Crisp, 2007: 37).

در دوره آباء این دیدگاه ترویج شد که کلمه یا لوگوس حدود ۵۵۰۰ سال پس از آفرینش جهان و پس از آنکه لوگوس یک سر در خفا مانده و درخشان در ظلمت بود، به صورت عیسی متولد شد. آنان به آیاتی در کتاب مقدس که بر این عقیده صحنه می‌گذاشت، استناد می‌کردند، مانند: «کلمه خدا انسان شد و روی زمین و در بین ما زندگی کرد» (یوحنا ۱:۱۴). در این عبارت، کلمه در مرحله جدید وجود خود در جسم یا جسد حلول کرده است. بنابراین، عیسی از دو عنصر کلمه و جسم تشکیل شده است (ولفسن، ۱۳۸۹: ۳۸۵).

یکی از بزرگانی که در دوره آباء مسیح را بشر می‌دانست، آریوس^۶ نام داشت. به باور او عناوینی که کتاب مقدس برای مسیح به کار می‌برد، تنها جنبه تشریفاتی دارد و منظور خدا بودن مسیح نیست، ولی دیدگاه او معارض نجات‌شناسی مسیحی شناخته شده و در شورای نیقیه رد شد (مک گراث، ۱۳۸۴: ۶۰).

شود خداوند ماده شد، چرا که جسد اشاره به ماده‌ای دارد که انسان از آن تشکیل شده است (ریا، ۱۹۹۳: ۲۰).

فیلسوفان مسیحی برای توجیه تناقض تثلیث و توحید بسیار تلاش کرده‌اند؛ مثلاً جان هیک معتقد است، با توجه به تمایز میان صفات مابعدالطبیعی خداوند، مانند: قیومیت، سرمدیت، لایتناهی بودن و... و صفات اخلاقی خداوند، مانند: منشأ خیر بودن، حب، حکمت و...، در حقیقت، تجسد تنها ناظر به صفات اخلاقی خداوند است، نه مابعدالطبیعی، لذا تجسد خداوند که به معنی نیازمند بودن و مخلوق بودن است، با قیومیت و سرمدیت او تناقضی ندارد! مطابق این ادعا، شخصیت مسیح تجسد نگرش‌های اخلاقی خداوند به انسان است؛ یعنی رحم و شفقت عیسی به بیماران، همان رحم و شفقت خداوند نسبت به آنان است، عفو و بخشش گناهان از طرف او همان عفو بخشش از جانب خداوند است (هیک، ۱۳۸۱: ۲۰۹).

تجسد خداوند در مسیحیت

باور به جسم پوشیدن خداوند به صورت عیسی ناصری یکی از ارکان ایمان آیین مسیح است. از نظر مسیحیان هرچند در عهد عتیق بیان صریحی در مورد تجسد خداوند به صورت قابل رؤیت وجود ندارد، ولی شواهدی در آیات آن وجود دارد که بر متجسد شدن خداوند به صورت انسان دلالت می‌کند. یکی از این آیات مربوط به داستان کشتی گرفتن یعقوب با مردی ناشناس است که در سفر پیدایش بیان شده است. در این داستان، یعقوب پس از برکت گرفتن از مرد ناشناس می‌گوید: «... در اینجا من خدا را روبه رو دیده‌ام؛ با وجود این، هنوز زنده هستم. پس آن مکان را فنی‌ئیل، یعنی چهره خدا نامید» (پیدایش ۳۲: ۲۴-۳۰).

آن‌گونه که از ادبیات قدیم مسیحیت بر می‌آید، عیسی همان منجی معرفی شده است که وعده ظهورش در عهد عتیق داده شده بود. بنا بر این، مسیح موعودی است که یهودیان در انتظار آمدنش بودند، نه خدایی متجسد، ولی پس از چند دهه باور به خدا بودن مسیح به تدریج رواج پیدا کرد. در حقیقت دوره آباء^۱ در مسیحیت نقش مهمی در اعتقاد به ماهیت خدایی برای

^۲ . Alexandrian

^۳ . Word-Flesh

^۴ . Antiochene

^۵ . Logos-anthropos (Word-human being)

^۶ . Arius

^۱ . The Patristic Period

به عنوان کفاره گناهان انسان است تا هر کس به او ایمان آورد، نجات یابد.

از دیدگاه پولس، جایگاه خاص عیسای ناصری به عنوان خداوند، نه تنها پس از متجسد شدن و به صلیب کشیده شدن به عنوان فدیة اهمیت دارد، بلکه پیش از آن نیز عیسای جایگاه خدای خالق جهان هستی را داشته است: «... همچنین می دانیم تنها یک سرور و خداوند وجود دارد و آن عیسای مسیح، که همه چیز به وسیله او آفریده شده و حیات ما از اوست» (اول قرنتیان ۸: ۶).

نکته جالب دیگری که در این باور وجود دارد، تأکید بر بطلان و بی اثر شدن احکام شرعی پس از مسیح است. پس یکی دیگر از تأثیرات تجسد خدا در جسم مسیح تمام دوران شریعت است. این اندیشه نیز با شدت و تأکید بسیار توسط پولس مطرح شد. پولس برای سرزنش غلاطیان به خاطر پیروی از شریعت موسی به آنان می نویسد: «ای غلاطیان نادان! مگر کسی شما را جادو کرده؟... بگذارید یک سؤال از شما بکنم: آیا با حفظ کردن شریعت بود که توانستید روح پاک خدا را دریافت کنید؟ البته که نه. شما وقتی روح خدا را یافتید که به پیغام انجیل مسیح گوش دادید و ایمان آوردید، چرا فکرتان را به کار نمی اندازید؟ شما که قبلاً با حفظ شریعت به جایی نرسیدید، چرا فکر می کنید حالا با حفظ آن می توانید مسیحیان روحانی تری باشید!... همه کسانی که به اطاعت از شریعت متکی هستند، ملعونند...» (غلاطیان ۳: ۱)

از نظر پولس، پس از ظهور تجسد خدا در مسیح، نه تنها عمل به شریعت موسی بی فایده است، بلکه حتی مانع رستگاری است. او برای تأکید بر این باور یکی از مهمترین احکام آیین یهود؛ یعنی ختنه کردن پسران را که دستور مستقیم آن در عهد عتیق به ابراهیم داده شده، نفی می کند: «آری ما آزادیم، زیرا مسیح ما را رهایی بخشید. پس در این آزادی استوار باشید و نگذارید که بار دیگر یوغ بندگی به گردن شما گذاشته شود... ملاحظه کنید که من، پولس با تأکید به شما می گویم، اگر مختون شوید، دیگر مسیح برای شما هیچ فایده ای ندارد! بار دیگر تأکید می کنم: اگر کسی مختون شود، مجبور است از تمام احکام شریعت اطاعت نماید! و شما که می کوشید به وسیله اجرای شریعت کاملاً نیک شمرده شوید

انجیل های چهارگانه نیز درباره شخصیت مسیح نظریات مختلفی دارند: اناجیل همونوا^۱ عیسی را خدا نمی خوانند، ولی در انجیل یوحنا بر ماهیت الهی عیسی تأکید شده است. در یک تقسیم بندی می توان عهد جدید را به دو بخش تقسیم کرد: بخش عیسای بشری: شامل بخش نخست سه انجیل همونوا، کتاب اعمال رسولان، رساله یعقوب، دو رساله پطرس و رساله یهودا، که در آنها عیسای بشر معرفی شده است. بخش عیسای خدایی: شامل انجیل یوحنا و سه رساله منسوب به او و سیزده یا چهارده رساله منسوب به پولس، که در آن عیسای خدای متجسد معرفی شده است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۷۸: ۴۴).

با وجود این، امروزه آموزه تجسد خداوند در جسم عیسای ناصری یکی از اصول ایمانی دین مسیح قلمداد می گردد و با کمی اختلاف اصل آن مورد اتفاق هر سه فرقه اصلی این دین؛ یعنی کاتولیک، ارتدکس و پروتستان است.

هدف از تجسد خدا در مسیحیت

سؤالی که باقی می ماند، این است که چرا خداوند متعال خود را به صورت فرزندش عیسای ناصری متجسد کرد و چرا با وجود قدرت مطلقش رنج کشید و سرانجام همچون انسانی ضعیف و ناتوان بر بالای صلیب جان داد؟! نخستین بار پاسخ این سؤال توسط پولس^۱ داده شد.

پولس تحوّل عظیم در دیدگاه مسیحیت در مورد شخصیت عیسای ناصری پدید آورد. وی با تأثیرپذیری از باورهای یونانی، مدّعی شد که مسیحی غیر از مسیحی که دیگران می شناسند، شناخته است. به ادّعای او مسیح پیامبر خدا نیست، بلکه خود خداوند است که برای بخشش گناهان انسان در زمین متجسد شد تا بر صلیب کشته شود و با این کار کفاره گناهان انسان را بپردازد (Cardinal Ratzinger, 2004: 229): «همان عیسای که جان خود را برای گناهان ما داد تا طبق اراده پدر ما خدا، ما را از این زمانه شریر برهاند» (غلاطیان ۱: ۴)؛ «از راه اتحاد با مسیح و به وسیله خون اوست که ما رهایی یافتیم و گناهان ما بخشیده شد...» (افسیان ۱: ۷). بنابراین، به باور مسیحیان هدف اصلی تجسد خدا در عیسای ناصری تنها مردن

^۱ Paul

بُهگود گی تا، به مرید خود ارجونه می گوید: «آن که روی دل در من کرده، با عشق تمام و ایمان کامل مرا بپرستند، برترند... آنان که مرا می پرستند و همه کار خود را به من وا می گذارند و مرا غایت مطلوب می دانند ... من آنان را بی درنگ از دریای مرگبار زندگی می رهانم» (موحد، ۱۳۸۵: ۱۵۵). در انجیل یوحنا هم چنین آمده است که: «زیرا خدا آن قدر جهان را محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد هلاک نگردد، بلکه حیات جاودانی یابد» (یوحنا ۳: ۱۶).

تفاوت‌ها

مهمترین تفاوت‌های تجسد در آیین هندو و مسیحیت عبارتند از:

۱. مطابق آموزه‌های مسیحیت، خداوند از آغاز خلقت تا انتهای هستی تنها یک تجسد نجات‌بخش دارد، و آن عیسی مسیح است. خداوند نه پیش از او تجسّدی داشته و نه بعد از او تجسّدی خواهد داشت، ولی در آیین هندو خدای ویشنو در طول دوران‌های مختلف، بنا به ضرورت، برای احیای آیین و گسترش نیکی و نابودی شرّ اهریمنان به صورت‌های گوناگون تنزل جسمانی یافته است و در آینده نیز به صورت کلکی بار دیگر در جسمی دیگر متجسد خواهد شد.

۲. در مسیحیت عیسی، مسیح به‌عنوان تجسد خداوند در زمین، پسر خدا نیز نامیده شده و ضلع دوّم تثلیث پدر، پسر و روح‌القدس را تشکیل می‌دهد، ولی در تثلیث آیین هندو؛ یعنی برهما، ویشنو و شیوه، اولاً نسبت پدر و فرزندی میان هیچ‌کدام از اقنوم‌های سه‌گانه مطرح نمی‌شود، بلکه برهما، ویشنو و شیوه مظهر سه صفت خالقیت، مدبّریت و هالکیت ذات متعال خداوند هستند؛ ثانیاً اوتاره‌ها خود جایی در تثلیث نداشته، فرزندان خدا نیز خوانده نمی‌شوند.

۳. مطابق آموزه‌های کتاب مقدس، هدف اصلی تجسد عیسی مسیح، مصلوب شدن و رنج کشیدن بود، تا با این کار خداوند با خون پسر خود آلودگی ذاتی انسان‌ها را که بر اثر گناه آدم به‌وجود آمده بود، پاک کرده و راه نجاتی برای انسان‌ها فراهم کند؛ چرا که شریعت مطابق عهد عتیق دیگر کارایی نداشت و نیاز بود تا عهدی نو، که همان فدیۀ مسیح بود، با انسان‌ها بسته شود. این در حالی است که در آیین هندو، آموزۀ گناه اولیه و آلودگی ذاتی انسان و فدیۀ مطرح نیست، بلکه هدف از تجسد

بدانید که ارتباط خود را با مسیح قطع کرده و از فیض خدا محرومید...» (غلاطیان ۵: ۱)

بنابراین، هرچند عیسی در طول حیاتش همچون یک پیامبر الهی به هدایت و راهنمایی انسان‌های گمراه و گرفتار در غرور و ریا و نادانی می‌پرداخت، ولی از دیدگاه مسیحیت هدف از تجسد خدا به صورت عیسی ناصری، چیزی جز بر صلیب رفتن و کشته شدن به‌عنوان کفاره گناه اولیه و پاک کردن روح آلودۀ نسل بشریت نیست. به همین دلیل، به باور مسیحیان پس از تجسد خدا و مصلوب شدنش، عهدی جدید بین خدا و انسان بسته شده است، که مطابق آن نجات و سعادت پس از این تنها در گرو ایمان به این اصل است و اعمال مذهبی و التزام به شریعت نمی‌تواند سودمند باشد.

مقایسه تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت

پس از اینکه با چگونگی عقیده به تجسد خداوند در دو دین هندو و مسیحیت آشنا شدیم، بحث مهم دیگری که باقی می‌ماند، بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این باور در دو دین است. با مقایسه باور به تجسد خدا در دو دین این مطلب را درخواهیم یافت که آموزۀ تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت تا چه میزان به هم شبیه است و چه تفاوت‌هایی با هم دارد.

شباهت‌ها

دیدگاه آیین هندو و مسیحیت در مورد تجسد دو شباهت عمده با هم دارند:

۱. باور به این که ذات خداوند یگانه و متعال است، ولی در قالب مادی و جسمانی انسان تجسد یافته است. با این حال، تجسد خداوند در قالب موجودی مادی به قدوسیت و تعالی ذات خداوند لطمه‌ای نمی‌زند و آن را تغییر نمی‌دهد. چنانکه اشاره شد، در بُهگود گی تا، در داستان گفتگوی ارجونه و کرشنه بر این امر تأکید شده است. مطابق اصول اعتقادی مسیحیت نیز این آیین با چنین اعتقادی موافق است.

۲. آیین مسیح در این آموزه که ایمان و پرستش خالصانه فردی که تجسد خداوند تلقی می‌گردد، می‌تواند باعث نجات شود، با یکی از مکاتب معنوی هندو به نام بُهکتی بسیار به هم نزدیک هستند. چنانکه کرشنه - که به باور هندوها یکی از تنزل‌های جسمانی خدای ویشنو است - در کتاب مقدس

خداوند علاوه بر لطف و رحمت الهی بر انسان‌ها، گسترش شریعت و آیین و غلبه دادن نیکی بر بدی و دفع شر اهریمنان است.

۴. در مسیحیت راه نجات منحصر در ایمان به عیسی مسیح به‌عنوان فرزند و تجسد خداوند در زمین تلقی می‌گردد، در حالی که در آیین هندو پرستش عاشقانه اوتاره‌ها یکی از راه‌های نجات تلقی می‌شود، و تنها برتری این راه را این می‌دانند که وصال حق در آن سریع‌تر و مطمئن‌تر است؛ چنانکه گُرشنه در بُه‌گودگی تا می‌گوید: «ولی آنانی که [به‌جای پرستش تجسد خداوندگار گُرشنه] ذات لایموت، لایوصف، متعال، محیط، برتر از اندیشه، دگرگون‌ناپذیر، دائم و جاوید را پرستند، و با تسلط بر حواس خود همه چیز را به یک چشم ببینند و به خیر دیگران شادمان گردند، آنان نیز البته به من واصل شوند. کار آنان ... گرانتر است» (موحد، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

۵. در اناجیل همونوا، مسیح فرستاده خداوند، مبشر، موعظه کننده و نجات دهنده محرومان به‌عنوان یک انسان معرفی می‌شود: «روح خدا با من است، زیرا مرا مسح کرد تا فقیران را بشارت دهم و مرا فرستاد تا شکسته‌دلان را شفا بخشم و اسیران را به رستگاری و کوردلان را به بینایی موعظه کنم...» (لوقا ۴: ۱۸)؛ حتی در انجیل یوحنا که سیمایی الوهی از عیسی ترسیم می‌شود نیز، در برخی از آیات عیسی فرستاده خدا معرفی شده است: «هر که به من ایمان بیاورد، نه فقط به من، بلکه به فرستنده من نیز ایمان آورده است. هر که مرا می‌بیند، فرستنده مرا دیده است...» (یوحنا ۱۲: ۴۴). در حقیقت، به نظر می‌رسد بعدها کسانی که ادعای پیروی از عیسی را داشته‌اند، با سوء تعبیر از سخنانی که به او نسبت می‌دادند، مسیح را به مرتبه خدایی رسانده‌اند.^۵ در حالی که همان‌طور که پیشتر بیان شد، در بسیاری از متون مقدس آیین هندو مانند مه‌ابهارته و راماینه، قهرمانان داستان‌های این متون به صراحت تجسد و تنزل الهی در قالب جسم تلقی می‌شوند.

۶. یکی دیگر از تفاوت‌های مهم تجسد در آیین هندو و مسیحیت این است که در آیین هندو تجسدهای خدای ویشنو برای مدتی زندگی می‌کنند و سپس به مرگ طبیعی، همچون یک موجود مادی می‌میرند و جسمشان نابود می‌شود و هیچ اعتقادی به زنده شدن دوباره یا عروج جسمانی آنان وجود

ندارد، بلکه آنچه پس از مرگ این اوتاره‌ها به سرزمین خدایان باز می‌گردد، روح خدایی آنان است که برای مدتی در قالب جسمانی متجسد شده بوده؛ چنانکه مثلاً گُرشنه یکی از مهم‌ترین تجسدهای خدای ویشنو بر اثر برخورد تیری به ساق پایش، از کمان یک شکارچی که گمان می‌کرد جانوری پشت بوته‌هاست، کشته می‌شود (جلالی نائینی، ۱۳۸۰: ۴۸۰). جسم خدای گُرشنه در همان جا رها شد تا جز استخوان چیزی از آن باقی نماند، ولی در مسیحیت عیسی ناصری سه روز پس از مرگ بالای صلیب، دوباره زنده می‌شود و مدت‌ها پس از آن بر حواریون ظاهر شده و سپس جسماً و روحاً به نزد خدای پدر عروج می‌کند و در دست راست او قرار می‌گیرد: «...در حالی که همه نگاه می‌کردند، [عیسی] بالا برده شد و ابری او را از نظر ایشان ناپدید ساخت...» (اعمال رسولان ۱: ۹) «این همان قدرت عظیمی است که خدا به کار برد: وقتی مسیح را پس از مرگ زنده گردانید و در دست راست خود در جاهای آسمانی قرار داد...» (فسسیان ۱: ۲۰) «... ببینید من هم اکنون آسمان را گشوده و پسر انسان را در دست راست خدا ایستاده می‌بینم» (اعمال رسولان ۷: ۵۶).^۶

نتیجه

هر چند به نظر می‌رسد آیین هندو و مسیحیت در اعتقاد به خدای یگانه متجسد بسیار به هم شبیه هستند، ولی با بررسی خدانشناسی دو آیین دریافتیم که صرف نظر از مفهوم تجسد خداوند در دو آیین، تفاوت‌های بنیادینی نیز در خدانشناسی و مفهوم یگانگی خدا و جمع آن با تنزل و تجسد الهی میان آنها وجود دارد. در آیین هندو، خداوند وجودی مطلق است که در همان ذات یگانه در سه صفت تجلی می‌کند، ولی در مسیحیت خداوند ذاتی مطلق و بسیط نیست، بلکه متکثر و مرکب از اقلیم ثلاثه قلمداد می‌گردد که از ازل به عنوان سه شخصیت با هم در ارتباط بوده‌اند.

همچنین، با مقایسه باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت، به نظر می‌رسد اختلافات بسیاری در ماهیت، علت و ضرورت تجسد خداوند و نتیجه آن، بین دو آیین وجود دارد، که آنها را از هم دور می‌کند. لذا به نظر نمی‌رسد بتوان اعتقاد به تجسد الهی در مسیحیت و آموزه اوتاره هندویی را شبیه به هم قلمداد کرد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که باور به

تنزل جسمانی خداوند در آیین مسیح و اوتاره در آیین هندو جز در ظاهر هیچ ارتباط ماهوی با هم ندارند.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای مطالعه بیشتر به این منابع مراجعه شود:

Prakash Arya, Ravi. (2002). *Ramayana of Valmiki*. Delhi: Parimal. & Sheth, Noel. (1984). *The Divinity of Krishna*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

۲- البته، تذکر این نکته ضروری است که پس از ورود اسلام به شبه قاره هند، نهضت‌های اصلاحی گوناگونی، همچون نهضت بهکتی و سنت در آیین هندو پدید آمد که هدف اصلی آنها نفی بت‌پرستی و شرک بوده است.

۳- ر.ک به فصل‌های هشتم و یازدهم به‌گودگیتا همان گونه که هست، آ.ج. بهکتی ودانتاسوامی، (۳۷۳ - ۳۹۴).

۴- اناجیل هم‌نوا عبارتند از مرقس، متی و لوقا.

۵- مثلاً یکی از این تعابیر اصطلاح پسر خدا برای مسیح است که در جای جای انجیل یوحنا مشاهده می‌شود، ولی صرف نظر از اشکالاتی که بر اصل اعتبار انجیل یوحنا به‌خاطر عدم هماهنگی با سه انجیل دیگر وارد است، و همچنین، اشکالاتی که بر معنای فرزندی در این تعبیر وارد شده، می‌توان با توجه به آیات ۳۴ تا ۳۷ انجیل یوحنا، فصل ۱۰ مفهوم واقعی تعبیر پسر خدا را دریافت. در این آیات، هنگامی که یهودیان قصد دارند مسیح را به خاطر اینکه خود را پسر خدا می‌خواند، سنگسار کنند، مسیح خود مفهوم حقیقی این تعبیر را بیان می‌کند: «... مگر در شریعت شما نوشته نشده است که شما خدایان هستید؟ اگر خدا کسانی که کلام او را دریافت کردند خدایان خوانده است و ما می‌دانیم که کلام خدا هرگز باطل نمی‌شود، پس چرا به من که پدر، مرا برگزیده و به جهان فرستاده است نسبت کفر می‌دهید وقتی می‌گویم پسر خدا هستم؟» در این آیات به روشنی مسیح معنی واقعی خدا بودن مسیح را به اصطلاحی رایج میان یهودیان در آن زمان تفسیر می‌کند، که به معنی دریافت کننده کلام خداست، نه کسی که به مقام الوهی رسیده. از طرفی او در ادامه هرگز خود را خدای متجسد نمی‌خواند، بلکه اصطلاح پسر خدا را به معنی فرستاده خدا معنی می‌کند.

۶- تأکیدی که در آیین مسیح بر عروج جسمانی مسیح و قرار گرفتن در دست راست پدر می‌شود، این سؤال را پیش می‌آورد که، هر چند مسیحیان خدای پدر را جسمانی نمی‌دانند، ولی اگر می‌توان برای او جهت راست و چپ در نظر گرفت تا مسیح به‌صورت جسمانی در سمت راست چنین خدایی جای‌گیرد، پس باید خدای پدر نیز جسمانی باشد!

منابع

- ۱- انجیل شریف. (۱۹۸۶). تهران: انتشارات انجمن کتاب مقدس.
- ۲- البابا شنوده الثالث. (۱۹۹۱). *طبیعة المسيح*، قاهره: الکلیه الاکلیریکیه للاقباط الارثوذكس.
- ۳- تیسن، هنری. (بی‌تا). *الهیات مسیحی*، ترجمه: ط. میکانلیان. تهران: انتشارات حیات ابدی.
- ۴- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۰). *سه گام کیهانی*، تهران: مرکز.
- ۵- جلالی نائینی، سید محمدرضا. (۱۳۵۹). *به‌گود گیتا سرود الهی*، تهران: طهوری.
- ۶- شوکلا، ن. س. (۱۳۸۰). *مهابهارات*، ترجمه: سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: طهوری.
- ۷- رابرتسون، آرچیبالد. (۱۳۷۸). *عیسی اسطوره یا تاریخ*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۸- ریآ، یوسف. (۱۹۹۳). *التجسد فیض المحبته*، بیروت: البولسیه.
- ۹- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۷۸). *پسر خدا در عهدین*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۰- سوامی پرابوپاد، اس. بهکتی ودانت. (۱۳۷۷). *به‌گود گیتا (همان گونه که هست)*، ترجمه: فرهاد سیاهپوش و بزرگمهر گل‌بیدی و اله فرمانی، تهران: خورشید.
- ۱۱- _____ . (بی‌تا). *شری ایشوپانیشاد (آیین عمل و تفکر آریایی)*، فلسفه اصیل و دایی، تهران: انجمن دوستداران فرهنگ ودایی.
- ۱۲- شایگان، داریوش. (۱۳۸۳). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

- 24-Morgan, Kenneth. (1987). *The Religion of The Hindu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 25-N. Lorenzen, David. (1998). *Bhakti Religion in North India Community Identity & Political Action*. New York: MANOHAK.
- 26-N. Singh, Dharmdeo. (1999). *A study of Hinduism*. New Delhi: Vikas.
- 27-Rodrigues, Hillary. (2007). *Introducing Hinduism*. New York: Routledge.
- 28-Shattuck, Cybelle. (2003). *Religions of the World - Hinduism*. London: Routledge.
- ۱۳- مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۴- موحد، محمد علی. (۱۳۸۵). *گیتا سرود خدا/یان*، تهران: خوارزمی.
- ۱۵- میشل، توماس. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- ۱۵- ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۸۹). *فلسفه آبابی کلیسا*، ترجمه: علی شهبازی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۶- ویور، مری جو. (بی تا). *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه: حسن قنبری. (۱۳۸۱). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۷- هیک، جان. (۱۳۸۱). *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ۱۸- _____ . (۱۳۸۶). *اسطوره تجسد خدا*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمد حسن محمدی مظفر، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- 19-Bowker, John. (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford.
- 20-Cardinal Ratzinger, Joseph. (POPE Benedict XVI). (2004). *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius.
- 21-D. Crisp, Oliver. (2007). *Divinity and Humanity*. New York: Cambridge.
- 22-Dowson, John. (1961). *A Classical Dictionary of Hindu*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 23-Lipner, Julius. (1999). *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۱۱۹-۱۳۰

مقایسه دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین در توحید ذات

نفسیه اهل سرمدی * مریم السادات ایزدی **

چکیده

در حکمت صدرایی توحید ذات از وحدت واجب الوجود تا بلندای وحدت وجود، مراتب و درجات دارد. مدرس زنوزی و بانو امین هر چند هر دو صدرائی مشربند، لیکن در تبیین توحید وجود مشترک نیستند. بانو همچون صدرا از هر دو تعبیر وجود رابطی و رابط، بهره می‌برد. حکیم مدرس اگرچه از بکار بردن لفظ وجود رابط، احترازی ندارد، اما در تحلیل آن گونه‌ای دیگر عمل می‌نماید. جالب اینجاست که ایشان از عدم مشارکت واجب با ممکن در مفاهیم وجودی و بازگشت علیت به تشان سخن می‌گوید، ولی مصرانه می‌کوشد که از مبنای خویش در کثرت وجود، عدول ننماید که البته در مورد نخست - بر خلاف آن دیگر - صدرا و بانو نیز چنین خط مشیی دارند. نگارنده هر چند در مورد اول، کلام ایشان را صائب می‌داند، ولی از دریچه فهم او، سلوک این حکیم متاله از وجود رابطی معلول تا نظریه تشنون، رهین توفیق نیست.

واژه‌های کلیدی

وجوب وجود، وحدت وجود، وجود رابطی، وجود رابط، تشان.

مقدمه

بدان می‌بخشد. این مسأله که از مباحث الهیات به معنی اعم (وجود شناسی) است در مسأله وحدت واجب، به طور جدی با مبحث الهیات بمعنی الاخص و خدانشناسی ارتباط تنگاتنگ می‌یابد. تبیین نحوه این ارتباط و مسائل پیرامونی آن، موضوع

هستی رابط از دیر باز تاکنون در آثار حکمای اسلامی مورد بحث واقع شده است. صدرا این مسأله را همچون بسیاری دیگر از مسائل فلسفی بسط و تفصیل داده، رنگ و بوی تازه‌ای

همسان نمی‌اندیشند. این مقاله این اختلاف نظر را در بلندای توحید ذات؛ آنجا که با بحث لطیف وحدت وجود هم مرز می‌شود به تماشا می‌نشیند و از آنجا که کلام هر دو متفکر، مبنایی صدرایی دارد، برای روشن بودن بحث، نگارنده ناگزیر از اشاره به کلام صدرا نیز خواهد بود؛ هر چند سعی بر این است که این اشارت‌ها گذرا و اجمالی باشد تا خروج از بحث تلقی نگردد.

توحید رأس تمام معارف اسلامی است و از این جهت در علوم اسلامی، از جایگاه ویژه و ممتازی برخوردار است. در یک تقسیم بندی، توحید به سه گانه ذات، صفات و افعال تقسیم می‌شود. توحید ذات که موضوع نوشتار حاضر است، از توحید در وجوب وجود آغاز و در کلام بسیاری از حکما و عرفا به توحید در وجود ختم می‌شود.

توحید در مقام ذات این است که به علم یقین یا عین یقین بدانیم که ذات حق، ذات یگانه‌ای است که در الوهیت و حقیقت شریکی ندارد. کسی که به دل و زبان، تصدیق به وحدت و یگانگی حق تعالی داشته باشد، او را موحد نامند. طرفداران توحید ذاتی بسیارند، مگر ثنویه که قائل به دو خدا هستند، یزدان که خالق خیرات است و اهرمن که خالق شرور است که با اندک تأملی پوچی آن هویدا می‌گردد (امین، ۱۳۶۹: ۸۳ و ۸۴ و بی تا، ج ۱۲: ۱۷۷).

آنچه به اختصار واضح است، اینکه در کلام این دو حکیم تا آنجا که از وجوب وجود و وحدت واجب الوجود سخن می‌گویند، اختلافی وجود ندارد. آغاز اختلاف آنجاست که با نو به پیروی از صدرا از وحدت وجود سخن می‌گوید و حکیم مدرس، نظر دیگری دارد. اکنون تفصیل این مختصر:

توحید ذات

توحید ذات در دو معنای احدیت و واحدیت به کار می‌رود که اولی ناظر به نفی انواع ترکیب از ذات واجب و اثبات بساطت محضه او و دومی به معنای نفی تعدد است. غایت توحید، اقرار به حقیقتی است که حق محض است؛ چنین وجودی اصلاً و راساً قبول اشاره نکرده؛ قولاً و فعلاً، عبارت نمی‌پذیرد. این توحید حاصل نمی‌شود مگر در صورت فنای طالب در مطلوب و فنای شاهد در مشهود و شکی نیست که در صورت

نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد. حکیم مدرس زنوزی (۱۳۳۴-۱۳۰۷ ه ق) فرزند ملاعبدالله زنوزی یکی از مشاهیر حکمت صدرائی به شمار می‌آید. وی که جامع معقول و منقول بود، در مدرسه سپهسالار به تدریس می‌پرداخت و به همین جهت به «مدرس» مشهور بود. ابتکارات وی در حکمت متعالیه و نقادی‌های وی در بعضی مسائل مهم فلسفی عنوان «حکیم مؤسس» را براننده وی کرد.^۱ از مهمترین شاگردان او می‌توان میرزاهاشم اشکوری، میرزا حسن کرمانشاهی و محمد باقر اصطهباناتی را نام برد. از مهمترین آثار او *بدایع الحکم* را می‌توان برشمرد که در پاسخ به هفت سؤال فلسفی عمادالدوله بدیع الملک به نگارش در آمده است.^۲

«ناگفته نماند که در میان متأخرین، حکیم محقق، مدرس زنوزی بیش از دیگران به مسأله وجود رابط، علاقه نشان داده و به تحقیق و بررسی در این باب پرداخته است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۳۴).

خانم سیده نصرت بیگم امین (معروف به بانوی ایرانی)^۳ که این نوشتار بر پایه مقایسه نظر ایشان با حکیم مؤسس، شکل گرفته؛ از زمره متفکران معاصر است که در مکتب فلسفی اصفهان درخشید.^۴ وی با پشتکار و تلاشی بی‌نظیر به تحصیل صرف، نحو، بلاغت، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، فلسفه و عرفان پرداخت تا این‌که در چهل سالگی تسلط علمی ایشان مورد تأیید علما و مراجع تقلید وقت قرار گرفت و به دریافت درجه اجتهاد و روایت نایل شد. این بانوی فاضله آثار فراوانی از خود به یادگار گذاشته است که نخستین آنها کتاب *نفیس ربیعین الهاشمیه* نام دارد. ایشان با چاپ این کتاب اولین اجازه اجتهاد و روایت را از آیات عظام شیخ محمد کاظم شیرازی و شیخ عبدالکریم حائری یزدی دریافت می‌کند و در همان ایام اجازه اجتهاد و روایت دیگری از سوی حضرت آیت‌الله ابراهیم حسینی شیرازی اصطهباناتی به دست ایشان می‌رسد.^۵ تسلط ایشان بر مباحث حکمت و فلسفه در آثار مختلف ایشان بخصوص در «نفحات الرحمانیه» مشهود است.

این مقاله که به بررسی مسأله توحید ذات می‌پردازد، با عنایت به دیدگاه‌های این دو حکیم شکل گرفته است. این دو حکیم متأله هر چند هر دو از اصحاب حکمت متعالیه به شمار می‌آیند، لکن از آن جهت که فیلسوفند و اهل اندیشه، در همه مسائل،

و ساحت قدس او بالاتر از آن است که بتوان این نحو از وحدت را تصور نمود و آن «وحدت حقّه حقیقه الهی» است که آن را به جز راسخین در علم نمی‌شناسند. ایمان، کامل نمی‌گردد مگر وقتی که وحدت حقّه حقیقه حق را بشناسیم و او را از بقیه وحدات تشخیص دهیم (امین، ۱۳۶۹: ۲۳۷ و نیز مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۱۵۲).

از توحید واجب تا توحید در وجود

همان‌گونه که گذشت توحید ذات، ذو مراتب است؛ یعنی از نفی تکثر در وجوب وجود آغاز و نهایتاً به نفی وجود از ماسوای خداوند، منتهی می‌شود و بدین‌جا می‌رسد که وجود، حقیقت صرف و خالصی است که مثل، شبیه، ضدّ و ندی ندارد و واحد به وحدت حقّه حقیقه است. صدرا در کتاب *مفاتیح الغیب*، در اشاره به همین مطلب برای توحید، مراتب متعددی قائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۳-۲۴۵).

اجمال طریقی که در حکمت متعالیه برای دستیابی به توحید در وجود طی می‌شود، از این قرار است:^{۱۱}

پس از اثبات واجب به عنوان ذاتی که دارای ضرورت ازلیه است؛ بساطت محضه آن ذات اثبات می‌شود و آنگاه است که با ضمیمه نمودن قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» توحید در وجود نتیجه می‌شود. صدرا در دو کتاب *الشواهد الربوبیه* و *المشاعر* با بیانی مفصّل به توضیح این مطلب می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۰۰):

بدین ترتیب، وجودی که هیچ کرانه و مرز و نهایی ندارد؛ مجالی برای وجودی دیگر، باقی نمی‌گذارد که موجود شود و ثانی و ثالث او محسوب گردد و لذا یکتاست و شمارش بردار نیست و از این روست که صدرا در نظر نهایی خویش به بیان این اصل می‌پردازد که در عالم هستی، یک وجود بیشتر نداریم و مابقی، شئون و اطوار آن وجود واحد هستند:

«... فهو الحقیقه و الباقي شئونه و هو الذات و غیره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و فروعته، کلّ شیء هالک الا وجهه و فی الاسماء الالهیه، یا هو یا من هو یا من لا هو الا هو» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۷).

وجود رابطی و وجود رابط

مطالبی که هم اکنون گذشت، همان قول به وحدت شخصی وجود است و اشاره به نظر نهایی صدرا در این خصوص

غرق و هلاک، نه اشاره‌ای باقی می‌ماند و نه اشاره کننده‌ای!

احدیّت واجب الوجود

حکمای اسلامی پس از بحث اثبات واجب الوجود به بحث از احدیّت و واحدیّت او می‌پردازند و بساطت را متفرّع بر وجوب وجود می‌دانند.^{۱۲} بدین ترتیب، از اثبات واجب به عنوان ذاتی که دارای ضرورت ازلیه است، بساطت محضه آن ذات نتیجه می‌شود؛ چرا که ترکیب از هر نوعی که باشد، مستلزم نقص و احتیاج و خلاف وجوب وجود است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۰۰).

مدرس زنوزی از همین طریق بر نفی ترکیب از واجب الوجود استدلال آورده، احدیّت آن ذات را نتیجه می‌گیرد: «و از اینجا ظاهر شود واجب الوجود - جل و علا - به جمیع جهات بسیط باشد و هیچ یک از اقسام جزئی که مذکور گردید، در حقیقت او متصور نباشد. پس صرف وجود و وجود صرف بود» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۷۲ و ۷).

واحدیّت واجب الوجود

اثبات وحدت واجب الوجود در آثار حکیمان، فصل مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. از براهین مشهور در اثبات این مدعا، برهان صرف الشی است؛ بدین ترتیب که از آنجا که واجب، هستی صرف است و هیچ صرفی مطابق قاعده «صرف الشی لا یتثنی و لا یتکرر»، تکرار پذیر نیست، پس در واجب الوجود نیز فرض ثانی مستحیل است.^{۱۳}

استفاده از صرافت در استدلال بر واحد بودن واجب الوجود در *بایع الحکم* نیز دیده می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۷). انو نیز در کنار ادله‌ای که بر این مطلب اقامه می‌نمایند، از برهان صرافت به عنوان دلیلی محکمتر و قویتر یاد می‌کنند (امین، ۱۳۷۱: ۶۲-۶۸).

پس از بحث از واحد بودن واجب الوجود، سخن از نوع وحدت او به میان می‌آید. وحدت خداوند، وحدت حقّه حقیقه است. وحدت او از سنخ اعداد نیست که با تکرر آن، عدد حاصل شود و نیز وحدت نوعی، جنسی، مقداری و غیر آن هم نیست.^{۱۴} این معنا، نهایت و غایت قصوای توحید است. این تفسیر لطیف از وحدت الهی ریشه در روایات دارد.^{۱۵} بانو امین در اشاره به این نوع از وحدت چنین می‌نویسد: وحدت حقیقی آن وحدتی است که از جنس دیگر وحدت‌ها نمی‌باشد

و مظهر و نشانه او؛ لیک غیر عارف آنها را مستقل، منعزل و مبین او!!

ایشان در جای دیگری از همین کتاب، حقیقتاً برای ممکنات، وجود را لحاظ می‌کند، لیکن وجودی عین وابستگی. وی درجه معرفت هر موجود را به خداوند به حسب درجه وجود او می‌داند:

"والحاصل انَّ الممكن وجوده العینی عین وجه الله و اثره.....فيمكن لكل احد معرفة الله بقدر ما يكون له من الوجود والكمال" (همان: ۶۴)

معلول وجود لغیره (وجود رابط) دارد

در این نظر، صدرا به صراحت به نفی جنبه فی نفسه می‌پردازد و معلول را جز ربط و وابستگی و احتیاج به علت، چیز دیگری نمی‌داند؛ نه اینکه ممکنات را ذاتی وابسته و محتاج و مرتبط بداند بلکه با ابطال هر گونه ذاتی، ممکن را همان فقر و نیاز و ربط می‌داند. در این نظر دیگر نمی‌توان به ممکنات عددی از موجودات را اختصاص داد. در این صورت هیچ معنای اسمی بر ممکن قابل صدق نخواهد بود؛ همچنین است معنای اسمی وجود، ثبوت و شیئیت!

«انَّ هذا المسمی بالمعلول لیست لحقیقه هویه مباینه لحقیقه العلتة المفیضة اياه حتی يكون للعقل ان یشیر الی هویه ذات المعلول مع قطع النظر عن هویه موجدها فیکون هویته مستقلاً فی التعلل» (ملا صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۹)

بدین ترتیب معلول، ذات و هویتی مغایر و مبین علت نخواهد بود و البته، عدم مغایرت آنها به معنای عیثت و یگانگی آنها هم نیست، بلکه معلول، شأنی از خود واقعیت علت است:

«فالحقیقه واحده و لیس غیرها الا شئونها و فنونها و حیثیاته و لمعات نورها و تجلیات ذاتها..» (همان، ج ۱: ۴۷)

بانو امین نیز اگرچه غالباً ممکنات را دارای جنبه فی نفسه می‌داند، ولی گاهی نیز همچون صدرا از این نظر فراتر رفته؛ در مورد ممکنات نفی وجود نموده، ممکن را از هر نوع وجودی چه استقلالی و چه تعلقی بر کنار می‌داند:

«بل نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجودات الممكنات لیست الا تشنونه..» (امین، ۱۳۷۳: ۱۱۵).

دارد. شایان ذکر است که در آثار ملاصدرا در مورد وجود معلول دو نظر دیده می‌شود:

معلول وجود فی نفسه لغیره (وجود رابطی) دارد

در این نظر که نسبت به نظر بعدی، ابتدائی تلقی می‌شود، معلول از واقعیت و وجودی برخوردار است که اگر چه تمام هویت آن، ربط و احتیاج به علت است و این احتیاج، ذاتی آن محسوب می‌شود و از آن انفکاک ناپذیر است؛ لیکن معلول نیز همچون واجب، عددی را در شمارش موجودات به خود اختصاص می‌دهد.^{۱۱} مدرس زنوزی نیز همین نحوه وجود را برای ممکنات در نظر می‌گیرد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۵۷). گویا ایشان همه سخنان صدرا را بر این معنی برداشت نموده و اصلاً معنای دومی در کلام او محتمل نمی‌دانند.

شاید نیز عدم تفکیک این دو معنا در آثار خود صدرا موجب شده است که این حکیم گمان کند که مقصود از وجود رابط معلول جز این نیست که واقعیت معلول، وجودی است عین ایجاد علت و عین ارتباط با آن؛ یعنی ایشان در حقیقت وجود رابطی معلول را همان وجود رابط معلول تلقی کرده‌اند. از این رو، با اینکه از وجود رابط دم می‌زنند، منکر وحدت شخصی وجودند (همان: ۹۴ و عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۱۴).

همچنین، این حکیم محقق در رساله‌ای که با عنوان «رساله فی الوجود رابطی» مشهور است؛ وجود رابط را با عنوان وجود رابطی مورد بحث قرار داده است که این خود شاهد دیگری بر عدم کاربرد درست این واژگان است. بدین ترتیب، اطلاق عنوان وجود رابطی در مورد وجود رابط نه تنها در آثار حکمای پیش از صدرا المتألهین دیده می‌شود، بلکه این اطلاق نادرست در آثار برخی از حکمای متأخر نیز به گونه‌ای آشکار به چشم می‌خورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۲۱۸).

نظر اولیه صدرا که با تشکیک در وجود نیز سازگار بوده و صدرا غالباً به آن ملتزم است، در آثار بانو نیز فراوان دیده می‌شود. ایشان به صراحت محسوسات را موجودات حقیقی می‌داند «الموجودات المحسوسه موجودات حقیقه» (امین، ۱۳۷۳: ۹۶) و البته آنها را موجوداتی غیر مبین با واجب در نظر می‌گیرد. ایشان تفاوت عارف و غیر عارف را در این می‌داند که عارف این وجودهای متکثر را وابسته و قائم به حق می‌داند

و از همین باب است عبارت زیر:

"فان اکتحلت عین بصیرتک بنور التوحید تعرف احاطته و شمول علمه و قدرته و ان لیس فی دار التحقّق و الوجود الاّ الله" (همان: ۱۱۷).

ایشان در عبارت‌های دیگری با مضامین مختلف به تبیین و تشریح این معنا پرداخته، از ممکنات با عنوان معانی حرفی یاد می‌کند؛ همان‌گونه که تصوّر این‌گونه معانی بدون تصوّر معانی اسمی امکانپذیر نیست؛ تصور حقیقت ممکنات نیز بدون لحاظ مرتبطی الیه آنها غیر ممکن است.^{۱۲} بدین ترتیب است که مفهوم «وجود» نیز مانند مفهوم «وجوب وجود»، تنها یک مصداق خواهد داشت و آن حضرت حق خواهد بود و چنین است که با استفاده از وجود رابط معلول می‌توان به اثبات وحدت شخصی وجود رسید.

همان‌گونه که اشاره شد، مدرس زنوزی به هیچ‌عنوان چنین برداشتی را از وجود رابط بر نمی‌تابد؛ آن را مخالف عقل سلیم و شرع مقدس دانسته؛ بر این عقیده است که اساطین حکمت هیچ‌گاه چنین معنایی را از وجود رابط اراده نکرده‌اند.^{۱۳}

بدین ترتیب، وجود رابط، گونه‌ای از هستی است که دارای هیچ جهت استقلال و جهت فی نفسه‌ای نیست. یکی از راه‌های ساده برای شناخت وجود رابط، دقت در قضایایی است که مفاد هلیات مرکبه را تشکیل می‌دهند. این گونه از قضایا بر خلاف هلیات بسیطه بدون وجود رابط، دارای معنا نیستند. «به همین جهت است که برخی بزرگان... به جای کلمه قضیه کلمه «عقد» را پیشنهاد کرده و آن را از جهت دلالت بر هلیات مرکبه از هر گونه کلمه دیگر مناسبتر دانسته‌اند. کلمه «عقد» که در لغت معنی به هم بستن را می‌رساند، دارای معنی ربط و ارتباط میان اشیا بوده و غرض حکما را در جهت دلالت بر وجود رابط بخوبی تأمین می‌نماید» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۲۷۳). در این گونه قضایا یا عقود، حقیقت نسبت میان موضوع و محمول، گونه‌ای از هستی است که وجودش در غیر است و از خود استقلالی ندارد. همان‌گونه که گذشت، وجود رابط تنها در قضایا تحقق نمی‌پذیرد، بلکه وجود معلول در مقایسه با علت تامه خویش نیز گونه‌ای دیگر از وجود رابط است. «می‌توان گفت وجود

رابط در برخی موارد قائم به دو طرف و در برخی موارد قائم به یک طرف است که حکما قسم نخست را اضافه مقولی و قسم دوم را اضافه اشراقی نام نهاده اند» (همان: ۲۹۱ با تلخیص).

پیرامون بحث وجود رابط مسائل بسیاری قابل طرح است که فیلسوفان اسلامی و از جمله صدرا به بحث از آن پرداخته‌اند. مدرس زنوزی نیز در رساله وجود رابطی خویش به چهار مورد از این مباحث می‌پردازد که از جمله آنها مسأله نسبت وجود رابط و مستقل است. این مسأله از جمله اهمّ مسائلی است که در بحث وجود رابط مطرح می‌شود و صدرا نیز به تفصیل به بحث از آن پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۲).

حکیم مؤسس نیز به تبیین نظر صدرا و بیان نقض و ابرام‌های این مسأله می‌پردازد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵: ۵۳-۵۹). بسیاری از حکما بر این عقیده‌اند که هستی رابط و مستقل نسبت به یکدیگر متباین بوده، قدر جمعی میان آنها وجود ندارد. صدرا نیز اگرچه این نسبت را تبیین می‌داند، ولی بر این نکته تأکید دارد که تباین حقیقی میان دو ذات شکل می‌گیرد، ولی از آنجا که وجود رابط دارای ذات و ماهیت نمی‌باشد، لذا در حقیقت، نسبت وجود مستقل و رابط، نسبت دو ذات متباین نیست بلکه ارتباط آنها از سنخ ارتباط «متحصّل» و «لامتحصّل» است^{۱۴} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۶). بدین ترتیب، تأمل در عبارت وی نشان می‌دهد که او از اینکه این رابطه را ارتباط دو ذات متباین بداند، به شدت احتراز دارد. حکیم مدرس به تفصیل به این بحث می‌پردازد، این گونه به نظر می‌رسد که ایشان اگرچه به ادله مشهور حکما دالّ بر تباین این دو سنخ از هستی اشکالاتی را وارد می‌داند، ولی در پذیرش اصل مدعا با آنان هم عقیده است^{۱۵} (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵: ۵۳).

مدرس زنوزی و وحدت شخصی وجود

ایشان وحدت وجود را تنها به این معنا می‌پذیرد که همه مصادیق وجود (چه واجب و چه ممکن) در این جهت که طارد عدم هستند، با یکدیگر اشتراک دارند. ایشان وحدت وجود به معنای نفی کثرات را به اهل جهل نسبت می‌دهد؛ این در حالی است که صدرا علی‌رغم نپذیرفتن حرف جهله

صوفیه، به واقع از ممکنات نفی وجود نموده، آنها را ظهورات وجود می‌داند:

«وحدت وجود به این معنی که وجود، متکثر بود و فردی از او واجب و.....دیگر افراد او ممکنات، لکن همه وجودات از آنجا که همه طارد عدمند، اشتراکی دارند مطلب حقی بود.....و آنان هم که به وحدت وجود قائل باشند، این کثرت را که کثرت ماهویه گویند، نفی نکنند.... و این وحدت وجودی که به بعضی از جهال متصوفه نسبت می‌دهند، بطلان او علاوه بر اینکه به بداهت عقل و ضرورت ادیان انبیا واضح باشد، براهین عقلیه بر بطلان او قائم بود» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۴ و ۵۵).

ایشان ضمن پذیرش کثرت وجودی سخن اهل عرفان را اگر به معنای وحدت وجود و کثرت در ظهورات باشد خلاف عقل و دین دانسته این قول را مستلزم کفر و الحاد می‌داند (همان: ۳۲۴ و ۳۲۵) ایشان در عبارت دیگری سخن صوفیه را آنگاه که از وحدت دم می‌زند متوجه وجود و آن هنگام که کثرات را در هستی جای می‌دهد متوجه مظاهر و شئون وجود می‌داند و البته چنین عباراتی را ابطال و تخطئه می‌نماید (همان: ۴۷۵).

جالب اینکه ایشان اگرچه معلول را وجود رابط می‌داند که عین ربط به غیر است، لیکن از آن به صراحت کثرت در وجود را نتیجه می‌گیرد:

«وجود محدود وجودی ممکن باشد؛ یعنی وجودی بود که جهت ذاتش بعینها جهت ربط به غیر باشد ربطی افتقاری؛... پس وجود محدود بدون آن غیر که علت فیاضه بود، متحقق نشود و علت فیاضه چنانکه ذکر شد، از سنخ وجود بود و از اینجا کثرت در وجود ظاهر گردد» (همان: ۲۲۸)

آری! آنگاه که این حکیم بخواهد با اصحاب وحدت وجود مباحثات کند و سخن آنها را نه مستلزم کفر و الحاد، بلکه ناشی از تفسیر نادرست مکاشفات عرفانی بداند؛ آن هنگام است که کلام آنها را ترجمانی از وحدت شهود می‌داند:

«از اینجا ظاهر و منکشف می‌گردد که مراد اولیای عرفان که به صوفیه معروفند و به اهل الله موسوم، از وحدت وجود و موجود نه این باشد که در واقع کثرتی در وجود و موجود نباشد و وجودی جز وجود واجب الوجود و موجودی جز او

نمود... بلکه کلام این اکابر یا مبتنی بر این باشد که موجودی بحسب حقیقت، بدون شوب مجاز جز وجود حق نبود... یا مبنی بر این باشد که در نظر شهود باطن و سر سالک عارف در مقام فنای ذاتی و محو کلی جز وجود حق نباشد» (همان: ۳۳۲)

بانو امین و وحدت شخصی وجود

همان‌گونه که گذشت، در آثار بانو همچون صدرا هر دو تعبیر در مورد وجود معلول به چشم می‌خورد. تعبیر ثانی - لغیره بودن معلول - همان قول به وحدت شخصی وجود است. از آنجا که در این بحث اقوال نادرست بسیار وجود دارد، شایسته توضیح است که ایشان نیز از معانی نادرست وحدت وجود احتراز داشته؛ قول به حلول و اتحاد را باطل دانسته؛ از انتساب عدم به ممکنات پرهیز نموده و آنها را مظاهر و شئون حضرت حق می‌داند (امین، ۱۳۷۳: ۹۵).

ایشان در کتاب سیر و سلوک خویش نیز ضمن اشاره به معنای صحیح وحدت وجود چنین می‌نویسد:

«اگر کسی قائل باشد که به هیچ وجه موجودی غیر از حق نیست، با این معنی که هر چه می‌بینیم و حس می‌نماییم، به کل موهوم و بی اساس است و خیالی بیش نیست، چنین کسی اصلا از تعداد عقلا خارج است و از مجانبین به شمار می‌رود، ولی اگر کسی به نظر ربطی و غیر بنگرد، می‌بیند که آنها آثار و نماینده وجود حقیقی حقتد و تجلیات وجود احدی و جلوات فیض رحمانی می‌باشند و نفسیت و خودیت ندارند...» (امین، ۱۳۶۹: ۲۲۹) و در قسمت‌های دیگری از همین عبارت چنین می‌نویسد:

«اوست موجود حقیقی و بس و هر چه از موجودات دیده می‌شود، جلوه و نشانه وجود اوست و هیچ یک از آنها وجود نفسی ندارند و حقیقت و شیئیت آنها عبارت است از وجود رابطی، بلکه آنها عین ربطند» (همان: ۲۲۷).

بدین ترتیب، هر دو متفکر به تبعیت از صدرا از قول به حلول و اتحاد احتراز داشته و و ممکنات را معدوم و خیالی ندانسته؛ بلکه انتساب عدم را به معلول، خلاف بداهت عقل می‌دانند. تفاوت در اینجا است که بانو همچون صدرا و برخلاف حکیم مدرس گاهی که از وجود رابط معلول سخن می‌گوید و به نفی وجود از ممکنات پرداخته؛ آنها را ظهور، جلوه و یا شان واجب می‌داند و در نتیجه در این نظر، تکثر

بر می‌آید؛ با این مضمون که هر چند ممکنات نیز همچون واجب، متّصف به وجود هستند، لیکن از آنجا که وجود آنها در قیاس با وجود واجبی در نهایت نقص و فقر است؛ گویا می‌توان گفت آنها در قیاس با او به مثابه عدم هستند و به همین ترتیب، علم آنها به مثابه جهل و قدرت آنها به مثابه عجز است و لذا صحیح است گفته شود که وجودی، علمی و قدرتی جز وجود، علم و قدرت واجب نداریم:

«آن وجود، به قیاس به وجود حقّ اول به منزله عدم باشد و اتّصاف او به آن صفات، نسبت به اتّصاف حق اول به آن صفات به منزله عدم اتّصاف باشد؛ چنان‌که گوییم شعله چراغ را نوری بوده در مقام خود، به حسب واقع غیر از آفتاب، لکن آن نور را پیش نور آفتاب شانی نباشد...» (همان: ۸۲ با تلخیص).

واضح است که در این نحوه تبیین، عدم اتّصاف ممکنات به این صفات وجودی از باب مجاز و با مسامحه در تعبیر است.

در *بدایع الحکم* با عبارات دیگری نیز برخورد می‌کنیم که این حقیقت را بهتر توضیح می‌دهد و فاقد مجاز گویی نیز هست. ایشان در توضیح نظر خویش این‌گونه باور دارد که بر مبنای وجود رابط معلول (وجود فی نفسه‌ای که بعینه ربط به علت می‌باشد)، انتساب هر مفهوم کمالی (وجودی) به ممکن در حقیقت عین انتساب واجب به آن صفت وجودی است، لکن در مرتبه فعل و نه در مرتبه ذات. به عبارتی، چون معلول از حیث وجود هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و وجودش بتمامه وابسته به علت است، صفاتی که در مرتبه ذات به چنین معلولی نسبت داده می‌شود، به حقیقت و نه به مجاز به «مربوط الیه» آن در مرتبه فعل، نسبت داده می‌شود؛ چرا که خود ذات ممکن و اوصاف او، فعل علت محسوب می‌شوند:^{۱۸}

«بهتر این است که گوییم هر صفت و کمال وجود بما هو وجود، جمالیه یا جلالیه، ذاتیه باشد یا فعلیه که در جلیّ نظر جمهور هم به حقّ اول منسوب بود هم به خلق او؛ در نظر دقیق فلسفی، نسبت آن صفت و کمال به خلق بعینها نسبت او بود به حقّ اول - تبارک و تعالی - نه به حسب ذات او و مرتبه ذات او و وجدان ذاتی او، بلکه به حسب فعل او و در مرتبه فعل او و وجدان فعلی او» (همان)

ممکنات صرفاً به معنای تکثر شئون و مجالی آن وجود مستقل خواهد بود. این در حالی است که ملّعی جبهه صوفیه از این نظریه نفی کثرت شانی است؛ بدین معنا که ممکنات را مطلقاً انکار نماییم و آنان را به عنوان مرئی و آیات وجود مستقل بالذات نیز نپذیریم.^{۱۶}

تبیین مشکلاتی در کلام حکیم مؤسس

عباراتی در کلام حکیم مدرس دیده می‌شود که با مبنای ایشان در کثرت وجود ناهمگون به نظر می‌رسد. این عبارات ذیل دو دسته کلی زیر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند:

الف) حکیم مؤسس همچون صدرا بر این عقیده است که نه تنها خداوند در مفهوم «وجوب وجود» شریک ندارد، بلکه در مفاهیمی نظیر «وجود»، «علم»، «قدرت»... و سایر مفاهیم وجودی نیز وضع بر همین منوال است! یعنی همان‌طور که واجب الوجودی جز او نداریم، وجودی نیز جز وجود او، علمی جز علم او، و قدرتی جز قدرت او نخواهیم داشت و اینهمه در حالی است که این حکیم متّله از ممکنات، نفی وجود نموده و به کثرت وجود پایبند است!^{۱۷} (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۸۲ و ۷۲).

ب) ایشان همچون صدرا و بسیاری دیگر از حکما، باز گشت علیّت را به تشّان می‌داند! (همان: ۳۵۹)؛ حال آنکه همان‌طور که می‌دانیم، قوام علیّت به تکثر وجودی علت و معلول است و صدرا تنها آن‌گاه که از نظر ابتدایی خود در مورد معلول (وجود رابطی معلول) به نظر نهایی خویش (وجود رابط معلول) متّقل می‌شود، علیّت را به تشّون ارجاع می‌دهد. ولی این حکیم ضمن پایبندی بر نظریه کثرت وجودی از این ارجاع سخن می‌گوید!

ابتدا به نظر می‌رسد این دو دسته عبارات در کلام مدرس زنوزی با اصرار ایشان بر قبول کثرت در وجود نا سازگار باشد لیکن برای اطمینان، تحلیل و تأمل بیشتری در عبارات ایشان نیاز است.

در مورد عبارت‌های دسته نخست:

تأمل در نوشته‌های ایشان ما را با جملاتی مواجه می‌سازد که در تحلیل مضامین فوق کارآمد است. برخی از این عبارات در کلام ملا عبدالله زنوزی نیز دیده می‌شود و به نظر میرسد که حکیم مؤسس گاهی در مقام توضیح کلام والد گرامی خویش

احتیاج معلول به علت نیست، بلکه معلول را ذاتی می‌داند محتاج و وابسته که این وابستگی در ذات او ملحوظ است.

بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها

نگارنده در خصوص این دو دسته عبارات و شرح و توضیح مدرس زنوزی پیرامون آنها به تفصیل قائل است؛ بدین معنا که در خصوص دسته نخست، شرح مدرس و نیز کلام بانو را بدون ابهام دانسته، به آن با دیده قبول می‌نگرد، لیکن در خصوص دسته دوم نظر دیگری دارد. وی کلام مدرس زنوزی را عدول از نظر و مرام خویش دانسته؛ تفسیر درستی برای آن نمی‌یابد و البته دور از ذهن نیست که اشکال از بد فهمی نگارنده باشد (والله اعلم)، لکن قضاوت را به خواننده این سطور وا می‌گذارد و اکنون تنها به توضیح نظر خویش و دلیل آن می‌پردازد:

به نظر نگارنده، اگرچه انتساب هر مفهوم وجودی به ممکن، در حقیقت انتساب آن به واجب خواهد بود بدون شائبه مجازا! به طوری که می‌توان گفت واجب در هیچ‌یک از مفاهیم وجودی و کمالی شریک ندارد و طبق توضیحی که گذشت، این مطلب با کثرت در وجود نیز سازگار است - چه که با وحدت وجود بسیار ساده‌تر تبیین می‌گردد - لیکن سازگاری دسته نخست از عبارات را با کثرت وجود نمی‌توان به دسته دوم نیز سرایت داد؛ چرا که مبنای علیّت و معلولیت بر پذیرش کثرت است^{۲۰} و تا زمانی که به کثرت وجود ملتزم باشیم، نمی‌توانیم از علیّت به تشان سیر کنیم. آنگاه می‌توان تشان و تجلی را جانشین علیّت دانست که کثرت وجود را با وحدت وجود و وجود رابطی را با وجود رابط، جایگزین نماییم.

آن هنگام که از همه ممکنات نفی وجود نماییم و آنها را شان و جلوه یک وجود مستقل بدانیم؛ به لحاظ فلسفی، صحیح نیست که همچنان به علیّت وفادار بمانیم، بلکه ناگزیر باید از علیّت، صرفنظر نموده، به تشان روی آوریم، چرا که در تشان، برای معلول، هویت و وجودی قائل نیستیم و آن را مظهر وجود مستقل علیّت می‌دانیم^{۲۱} (بکار بردن واژه علیّت و معلول در اینجا با مسامحه است).

شاهد اینکه ملاصدرا نیز در *شواهد الربوبیه* پس از اشاره به مقدماتی نظیر اصالت وجود، جعل وجود، و تغییر علیّت به تشان، با فائزیه مسأله وحدت شخصی وجود را نتیجه

بانو امین نیز به این حقیقت اشارت دارند و جالب اینکه همان‌گونه که قسمت آغازین کلام ایشان نشان می‌دهد، ایشان نیز مانند صدرا و حکیم مدرس در حالی به توضیح این مهم می‌پردازند که نفی وجود فی نفسه از ممکنات ننموده؛ به کثرت وجودی ملتزم هستند:

«کما یستند فعل العبد الیه حقیقه کذلک یستند ایضا الی موجه حقیقه لانه کما ان وجود زید بعینه امر متحقق فی الواقع منسوب الی زید بالحقیقه لا بالمجاز و هو مع ذلک شأن من شئون الحق تعالی فکذلک جمیع افعاله و شئونه و کل ما یصدر عنه منسوب الیه بالحقیقه لا بالمجاز» (امین، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

بدین ترتیب، با اینکه معلول در نسبت با علت وجود دارد، لیکن چون این وجود، عین ربط بوده و هیچ نحو استقلالی ندارد می‌توان گفت:

«کما انه لیس فی الوجود شأن الا و هو شانه کذلک لیس فی الوجود فعل الا و هو فعله... فصح ان یقال لا موثر فی الوجود الا الله» (همان: ۱۲۳)

ایشان در ادامه مطلب در بیان توضیح عبارت می‌فرماید: همان‌گونه که وجود معلول، رابطی است و استقلالی ندارد؛ به همین ترتیب نیز افعال و صفات او نیز همین‌گونه است.^{۱۹} و اما در مورد عبارت‌های دسته دوم:

در این مورد نیز مدرس زنوزی بر این باور است که چون «ممکن» در اصل وجود خویش اثر و تابع وجود واجب است؛ معلولیت و مجعولیت او نیز چیزی جز اضافه وجودیه او به علت نیست:

«و معلولات بالذات او را از آن جهت که معلولات بالذات او باشند، حقیقتی نبود جز آنکه به ذات او مضاف باشند؛ به اضافه وجودیه و به او لاحق باشند؛ از قبیل لحوق فرعی بالذات به اصلی بالذات و آنها را ذاتی نباشد مگر اثر بودن از برای او و تابع بودن از برای او و تذوت و تجوهری نبود، مگر آنکه تطورات ذات او و تشنات صفات و اسماء او باشند...» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۵۹).

بدین ترتیب، ایشان بنا دارد هر دو دسته عبارت را در حالی تفسیر کند که برای معلول، هویت و وجودی هر چند وابسته لحاظ نماید. باز متذکر می‌شویم که این نظر هر چند با رای نهایی صدرا فاصله دارد، لکن به هیچ عنوان، منکر وابستگی و

این اختلاف در بین همه قائلان و مخالفان وحدت وجود دیده می‌شود. این در حالی است که حکیم مؤسس اولاً همچون صدرا و نیز بانو بر این عقیده‌اند که واجب در هیچ یک از مفاهیم وجودی مشارک ندارد و ثانیاً علیّت را به تشان ارجاع می‌دهند. مورد نخست هرچند در وهله اول با مبنای ایشان که مبتنی بر کثرت وجود است، ناسازگار می‌نماید؛ لکن تا مل و کاوش بیشتر در عبارات این حکیم مؤسس از این ابهام پرده بر می‌دارد. دو تفسیری که در کلام ایشان بر این مسأله وجود دارد و در متن مورد اشاره قرار گرفته است، بخوبی کیفیت این رفع ابهام را نشان می‌دهد. نگارنده دسته دوم عبارات را مخالف با مبنای این حکیم مؤسس دانسته؛ در فهم کلام ایشان توفیق نمی‌یابد؛ چرا که مطابق با نظر صدرا بر این عقیده است که تنها آن گاه می‌توان علیّت را به تجلی و تشان، تحلیل نمود که از «کثرت وجودی» صرف‌نظر کرده و به «وحدت وجود و کثرت در ظهور» قائل باشیم در حالی که چنین رویکردی خلاف ظواهر کلام حکیم مؤسس است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای آشنایی بیشتر رک. لاهیجی، محمد جعفر. (۱۳۴۳). شرح رساله مشاعر ملاصدرا، مقدمه جلال الدین آشتیانی: ۲۷.
- ۲- برای آشنایی بیشتر با زندگینامه این حکیم رک. اعیان الشیعه، محسن امین جبل عاملی، ج ۸: ۲۶۸.
- ۳- ایشان در تاریخ ۱۳۱۲/۱۲/۲۵ ه.ق مطابق با ۱۲۷۴/۳/۰ ه.ش متولد شده‌اند که اشتباهاً در اکثر کتاب‌ها و زندگینامه‌های ایشان، این تاریخ را ۱۳۰۸ ه.ق و یا ۱۲۶۵ ه.ش نوشته‌اند، که با ترجمه دستخط خود بانو (ره) تاریخ صحیح را در کتاب زندگانی بانوی ایرانی آورده‌اند (رک. طهرانی، الذریعه، ج ۲۴: ۲۴۸ و امین، اعیان الشیعه، ج ۱۳: ۴۵ و ۴۴).
- ۴- برای آشنایی بیشتر با زندگینامه ایشان رک. باقری بیدهدی، ناصر. (۱۳۷۱). بانوی مجتهد ایرانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- _____ . (۱۳۸۲). بانوی نمونه (جلوه‌هایی از حیات بانوی مجتهد امین)، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- ۶- خواجه نوری، مینا. (۱۳۷۴). مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین و دومین کنگره بزرگداشت بانوی مجتهد امین، دفتر مطالعات فرهنگی بانوان.

می‌گیرد و این نشان دهنده تلازم و وابستگی این دو مسأله با یکدیگر است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۶)؛ در حالی که حکیم مدرس علی‌رغم نفی وحدت وجود اصرار دارد که علیّت را با تجلی جایگزین نماید! مگر اینکه ایشان معنایی از تشان و تجلی ارائه دهد که با دوگانگی علت و معلول سازگار باشد که در این صورت ظاهراً به عدول از معنا گرفتار خواهد شد.

عبارت ایشان به وضوح نشان می‌دهد که باید سلب ذات از ممکن نمود تا بتوان آن را جلوه و شان واجب دانست؛ حال آنکه سلب ذات از ممکن با مبنای ایشان ناسازگار است:

"و معلولات بالذات او را از آن جهت که معلولات بالذات او باشند، حقیقتی نبود، جز آنکه به ذات او مضاف باشند، به اضافه وجودیه و به او لاحق باشند؛ از قبیل لحوق فرعی بالذات به اصلی بالذات و آنها را ذاتی نباشد، مگر اثر بودن از برای او و تابع بودن از برای او و تذوّت و تجوهری نبود، مگر آنکه تطوّرات ذات او و تشنات صفات و اسماء او باشند..." (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۵۹).

نتیجه

تقسیم هستی به دو قسم رابط و مستقل، یکی از مسائل عمده و اساسی در فلسفه محسوب می‌شود. صدرا در این مسأله همچون بسیاری دیگر از مسائل فلسفی میان عقل فلسفی و شهود عرفانی همسوئی برقرار می‌کند. او دو نظر در خصوص وجود معلول نسبت به علت تامه خویش قائل می‌شود که در نظر نهایی او، معلول از وجود رابط برخوردار بوده و حیثیت او عین تعلق به علت از هرگونه استقلال و نفسیتی مبرا است. در آثار بانو امین، همچون صدرا دو تعبیر در خصوص معلول و نحوه وجود او دیده می‌شود: وجود رابطی و وجود رابط. نظر نهایی ایشان همچون صدرا بر وجود رابط معلول است که در معنای حقیقی بکلی سلب وجود از ممکن می‌نماید و آن را مظهر و جلوه واجب می‌داند که نتیجه این دیدگاه وحدت شخصی وجود و کثرت در مظاهر آن است. حکیم مدرس علی‌رغم توفه به وجود رابط، به شدت از وحدت شخصی وجود احتراز می‌نماید. بدین ترتیب، در نظر نگارنده، حکیم مدرس زنوزی و بانو امین که هر دو از متفکران صدرایی مشرب محسوب می‌شوند، در مرتبه عالی توحید ذات - که همان وحدت وجود است - دارای اختلاف نظر هستند که البته

۷- _____ (۱۳۸۲). *زنان نامی در تاریخ*، فرهنگ

و تمدن اسلامی، قم: دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول

۸- همایونی، زینت السادات. (۱۳۸۳). *زندگانی بانوی ایرانی*، اصفهان: انتشارات گلبهار، چاپ دوم.

۹- موحد ابطحی، حجت. (بی تا). *حوزه علمیه اصفهان*، ج ۱: ۶۶۱؛ مصلح‌الدین مهدوی، *تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان*، ج ۲: ۳۵۰. مشایخ اجازه بانو را بیان نموده‌اند

۶- خواجه طوسی در *تجربید الاعتقاد* نفی ترکیب را متفرع بر وجوب وجود می‌داند (ص ۴۰۵) در آثار ابن سینا نیز وضع بر همین منوال است (ابن سینا، *التعلیقات: ۳۳ و مبداء و معاد*، ص ۱۲)

۷- برهان صرف الشیء علی رغم اینکه از براهین سابقه دار در اثبات واجب است، طبق بیان صدرا با مبنای اصالت ماهیت یا قول به تباین وجودی نا تمام است و تمامیت آن موقوف به پذیرش اصالت و تشکیک در وجود است تا با پذیرش وجود به عنوان واقعیت واحدی که مشکک است، فرض دو ماهیت صرف یا دو وجود متباین صرف مطرح نشود (جوادی آملی. (بی تا). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ج ۶: ۴۲۳).

۸- قول به وحدت غیر عددی در کلام حکمای ما فراوان دیده می‌شود که شاید احادیث وارد شده در این زمینه بحث مذکور را در حکمت راه داده است. رک. میر داماد، *مجموع مصنفات*، ج ۱: ۵۲؛ ابن سینا، *شفا*: ۶۰.

۹- در روایات، از این مطلب مهم بسیار سخن گفته شده است: «الأحد بلا تأویل عدد» (نهج البلاغه، خ ۱۵۲) «ان الله... لم یزل واحداً لا شیء معه، فرداً لا ثانی معه...» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۸) «واحدٌ لا من عدد و دائمٌ لا بامد و قائمٌ لا بعمد» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵).

وحدت خداوند، وحدت عددی نیست، زیرا عدد، کمیّتی است که بر ماده عارض می‌شود و چیزی که مجرد محض است و ماده در آن راهی ندارد، کمیّت هم نمی‌پذیرد. وحدت عددی یعنی وحدتی که فرض تکرر در او ممکن است. در حقیقت، این نوع از وحدت، نشان‌دهنده قلّت است، ولی اگر موجودی، وجود بی حدّ و نهایت داشته باشد، اصلاً فرض تکرر و ثانی در او، امکان ندارد و هر چه را ثانی او بدانیم، در حقیقت، خود اوست. حضرت علی (ع) در عبارت شیوای

خودشان، این وحدت را فقط منسوب به خدای متعال می‌دانند؛ آنجا که می‌فرمایند: «کل مسمی بالوحده غیره قلیل...» (نهج البلاغه، خ ۶۵).

۱۰- در حکمت متعالیه از چند طریق می‌توان به اثبات وحدت شخصی وجود رسید. استفاده از بساطت واجب الوجود و قاعده بسیط الحقیقه یکی از این طرق است. از برهان صرافت نیز می‌توان به چنین نتیجه‌ای رسید؛ بدین نحو که صرف الوجود چون از اختلاط با غیر از وجود مراست، هیچ جهت علمی در آن راه ندارد و لذا همه وجودات را شامل است؛ یعنی صرف الوجود کل الوجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۳). وجود رابط معلول نیز همان‌گونه که در ادامه اشاره می‌شود، این مدعا را به اثبات می‌کشاند.

۱۱- در این نظر معلول مصداق مفاهیم اسمی همچون موجود و واقعیت است که هر چند در خارج "ذات هو الربط است، ولی می‌توان در تحلیل ذهنی آن را به ذاتی و ارتباط با علت تحلیل کرد؛ بر خلاف نظر دیگر که چنین تحلیلی صحیح نیست (برای آگاهی بیشتر رک. عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۱۸-۲۲۳).

۱۲- "ولیعلم انه کالمعنی الحرفی الذی هو متقوم بالغيرفکما ان معنی الحرفی لا ینفک تعقله عن تعقل الاسم فکذلک الوجودات الخاصه الفائضه عن الحق لا ینفک تعقله بما هو وجود معلولی عن الالتفات الی علته" (امین، ۱۳۷۳: ۴۱).

۱۳- نیاز به توضیح نیست که برداشت‌های مختلفی از وحدت وجود دیده می‌شود که همان‌گونه که حکیم مدرس اشاره کرده‌اند خلاف عقل سلیم و حکم شرع است. غالب توهین‌ها و تکفیرهایی که متوجه صاحبان این نظریه شده است، از همین سوء برداشتها نتیجه شده است (برای مثال، رک. حرّ عاملی. (۱۴۰۸). *الاتنا عشریه فی الردّ علی الصوفیه*، قم: انتشارات درودی، مسلم است طرفداران تفسیر صحیح این دیدگاه، هیچ‌گاه بنا نداشته‌اند حکمی مخالف عقل و شرع ارائه دهند. صدرا که از کسانی است که خود ادعا می‌کند اولین کسی است که توانسته این مدّعی شهودی و عرفانی را با قلم استدلال و برهان به منصفه اثبات رساند؛ مقدمات عقلی و منطقی بر آن ارائه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۰۰). به طور خلاصه، می‌توان گفت این نظریه بنا ندارد به انکار کثرت و به

جز وجود او، علمی نیست جز علم او و هکذا (عبودیت ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲۲).

۱۸- در مقام تمثیل گویا واجب و ممکن همچون مالک و برده‌اند که هم خود برده و هم دارایی اش جزء دارایی مالک‌اند و لذا سهم ممکن از وجود و شئیت و علوم و قدرت همه و همه جزئی از سهم واجب‌اند که به معنای اختصاص حقیقی کل دارای به واجب و مستلزم عدم اشتراک او با دیگری است (عبودیت ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲۴).

۱۹- بانو در ادامه عبارت به نحو مسوط توضیح می‌دهند که این کلام منافاتی با اختیار انسان نداشته، مستلزم جبر نمی‌شود و نیز موجب نمی‌شود که واجب را فاعل شرور بدانیم (امین، ۱۳۷۳: ۱۲۲-۱۲۸).

۲۰- رک. جوادى آملی، رحیق مخنوم، ج ۸: ۱۹۸.

۲۱- عبارت صدرا چنین است:

"ان هذا المسمی بالمعلول لیست لحقیقته هویه مبیانه لحقیقة العلة المفیضة اياه حتى یكون للعقل ان یشیر الی هویه ذات المعلول مع قطع النظر عن هویه موجدھا فیكون هویتان مستقلتان فی التعلل احدهما مفیضا والاخر مفاضاً.." (ملاصدرا، ۱۴۰، ج ۲، ص ۲۹۹).

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ۲- امین، نصرت. (۱۳۷۱). اربعین الهاشمیه، ترجمه علویه همایونی، اصفهان: چاپ نشاط.
- ۳- _____ . (۱۳۶۹). سیر و سلوک در روش اولیاء و طریق سیر سعادت، اصفهان: چاپ نشاط.
- ۴- _____ . (بی تا). مخزن العرفان، ۱۵ ج، اصفهان: چاپ نشاط.
- ۵- _____ (۱۳۷۳). نفحات الرحمانیه. اصفهان: انتشارات گلبهار، چاپ دوم.
- ۶- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدهای به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ۷- مدرس زنوزی، آقا علی. (۱۳۷۶). بدایع الحکم، تهران: انتشارات الزهرا.

عبارت بهتر انکار مخلوقات و ممکنات پردازد، بلکه هنر این نظریه در ارائه تفسیر درستی از کثرت است. این تئوری نه به این معناست که ممکنات معدوم محض باشند، نه به این معنا که هر شیء واجب بالذات باشد چه عین واجب و چه جزئی از او- نه مستلزم حلول واجب در ممکنات و نه مستلزم اینکه واجب بالذات، کل جهان باشد. همه این شقوق عقلا باطل و شرعا کفر است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۰۰).

۱۴- عبارت چنین است: «و ما قرع سمعک ان المعنی الادوی کالوجود النسبی و الاستقلالی کالوجود المحمولی هما متباینان بالذات، یرام به ما افدناک تحقیقه لا ان لهما ذاتین متباینین، فانه الرابطة لا ذات لها اصلا..... و التباين بين الشئین..... بل الاختلاف بینهما کالاختلاف بین المحصل و اللا محصل.... و الشئ و اللاشئیتی الذی فی قوته ان یصیر شیئا» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۶).

۱۵- برخی از اهل فلسفه نیز در چنین نظری با نگارنده هم عقیده‌اند. مؤلف کتاب وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی چنین نظری دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۳۰۷)، ولی به نظر می‌رسد اظهار نظر قطعی در این خصوص و این که آیا نظر حکیم مؤسس با نظر صدرا تا چه اندازه شبیه است، مطالعات بیشتری می‌طلبد.

۱۶- شایسته توضیح است همان‌طور که گذشت، وجود رابط در حقیقت مصداق مفهوم اسمی وجود نیست، بلکه فقط شان وجود فی نفسه‌ای است که مربوط الیه و مقوم آن است و چون مصداق مفهوم اسمی وجود نیست، مستلزم تکرار ممکنات نیست، بلکه تکرار ممکنات در واقع تکرار جلوه‌ها و ظهورات وجود واجبی است. در این معنا معلول بما هو موضوع هیچ محمولی و محکوم هیچ حکمی واقع نمی‌شود و این مستلزم ارتفاع نقیضین نیست؛ چرا که معلول به نحوی است که اصلا حکم پذیر نیست (برای آگاهی بیشتر: رک. عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۲).

۱۷- جالب اینجاست که صدرا نیز آنگاه که به تبیین این مسأله می‌پردازد، بر مبنای پذیرش وجود فی نفسه معلول و بالتبع پذیرش کثرات وجودی سخن می‌گوید؛ یعنی درعین اینکه ممکنات دارای شئیت، وجود و قدرت و علم و سایر اوصاف و جوی‌اند، شئییتی نیست جز شئییت خداوند، وجودی نیست

- ۸- _____ . (۱۳۷۵). «رساله وجود رابطی حکیم موسس آقا علی مدرس»، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، مجله نامه مفید، شماره هفتم: ۲۷-۷۰.
- ۹- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۰- _____ . (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- _____ (۱۴۲۰). المشاعر، تصحیح و تعلیق اللبونی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ۱۲- _____ . (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- _____ . (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲ و ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
- ۱۴- _____ . (۱۳۸۳). _____ ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نمایه سالنامه دوفصلنامه علمی - پژوهشی الهیات تطبیقی در سال ۱۳۹۲

بهار و تابستان ۱۳۹۲

- ۱- محمد جواد موحدی - مهدی دهباشی
- ۲- جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی وجود، طوبی لعل صاحبی - عباس جوارشکیان - محمد کاظم علمی سولا
- ۳- زندگی به مثابه معنا (بررسی معنای زندگی در آیین ذن و مقایسه آن با ادیان خداپاور)، ندا خوشقانی - امیرعباس علیزمانی
- ۴- بررسی تطبیقی اصول قوانین کیفری و جزایی در آیین اسلام و یهود، محمدرضا حاج اسماعیلی - پیمان کمالوند
- ۵- انسان، شیطان و خدای مولانا و میلتن، لیلا میرمجربیان - محمدرضا نصر اصفهانی
- ۶- بررسی تطبیقی ایمان در اسلام و مسیحیت و تأثیر آن بر سلامت، علیرضا اژدر - محمد مهدی احمدی فراز
- ۷- تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضاء از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، علیرضا خواجه‌گیر
- ۸- بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسأله عدل الهی، امرالله معین
- ۹- مقایسه دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و فخر رازی درباره شفاعت و بررسی و نقد آنها بر اساس روایات، پروین نبیان - زهرا حمزه زاده
- ۱۰- سازوکارهای انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران در ادیان ابراهیمی، محمدرضا وصفی - سید روح‌اله شفیعی

پاییز و زمستان ۱۳۹۲

- ۱- بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث، رضا برنجکار - ابوذ نوروزی
- ۲- بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شر از منظر فلسفه سهروردی، سید مرتضی حسینی شاهرودی - ریحانه شایسته
- ۳- تحلیل فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینوی، سید مهدی امامی جمعه - وحیده حداد
- ۴- صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدر المتالهین، سعید رحیمیان - زهرا اسکندری
- ۵- تمایز میان ذات و واقعیت دین: رفع یک ابهام در روش پدیدارشناسی دین، محمدرضا قائمی نیک - مجتبی زروانی
- ۶- مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلتنینگا، عباس یزدانی - مهدی جهان مهر
- ۷- امکان معجزه از دیدگاه قاضی عبدالجبارمعتزلی و فیلسوفان دین معاصر مسیحی، عباس دهقانی نژاد - محمد سعیدی مهر
- ۸- پاسخ بوئتیوس به دشواره شر، سحر کاوندی - داود قرجالو
- ۹- بررسی باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت، سید محمد روحانی
- ۱۰- مقایسه دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین در توحید ذات، نفیسه اهل‌سرمدی - مریم السادات ایزدی

There are some phrases in Hakim Mudarres's words which appear to be at odds with his idea of diversity of existence:

- 1- Like Mulla Sadra, Mudarres is of the opinion that not only God does not share the notion of "necessity of existence" with anything but this is also true with such notions as existence, knowledge, power and the like; while Zunuzi still believes in the existence of contingent beings and diversity of existence!! (Mudarres Zunuzi, 1376, 72 & 82).
- 2- Like Mulla Sadra and many other theosophers, Zunuzi reduces causation into existential gradation [*Tashuun*] (ibid, 359). While we know that causation is based on the reality of diversity.

The authors believe these phrases and Zunuzi's accounts and glosses on them need to be interpreted. As to the first group they accept the position held by Zunuzi and Banu as such but they have other view of the second group. The authors do not find a solid ground for Zunuzi's idea of *Tashuun* and see it as an extension of failure of keeping the pace with one's principles. The belief in diversity is a premise which leads to the idea of causation not that of existential gradation. One can replace existential gradation with causation when he has already replaced unity of existence with diversity and copulative existence with relational existence. For instance, in *Shawahid*, Mulla Sadra turns to individual unity of existence when he has already proved the principiality of existence, made-ness of existence and existential gradation (Mulla Sadra, 1382: 66). While Zunuzi interprets causation in terms of manifestation despite his denial of transcendent unity of existence.

References

1. Ebrahimi Dinani, Ghulamhossein (1383): *Relational and Substantive Existence in Islamic Philosophy*, Tehran: Research Institute of Wisdom and Philosophy.
2. Amin, Nusrat (1371): *Arba'ain Al-Hashemiah*, trans. Alaviah Humayuni, Isfahan, Nishat.
3. (1369): *Initiation, Prophets and Saints*, Isfahan, Nishat.
4. (d.): *The Treasury of Mysticism*, 15 vols., Isfahan, Nishat.
5. (1373): *Nafahat Al-Rrahmanyah*, Isfahan, Gol Bahar Publishers, Second Impression.
6. Ubudyyat, Abdulrrasul (1385): *An Introduction to Transcendent Theosophy*, 2 vols. Samt.
7. Mudarres Zunuzi, Aqa Ali (1376): *Baday' Al-Hikam*, Tehran: Al-Zahra Publishers.
8. Mulla Sadra, Muhammad Ibrahim (1382): *Al-Shawahid Al-Rububiyah fi Manahij Al-Sulukyah*, edited and with an introduction by Sayyid Mustafa Muhaghegh Damad, Tehran, Bonyadi Hikmati Sadra, First Impression.
9. (1378): *Al-Mazahir Al-Elahyah fi Asrari Al-Ulumi Al-Kmalyah*, edited and glossed by Sayyed Muhammad Khamenei, Tehran, Bonyadi Hikmati Sadra, First Impression.
10. (1420): *Al-Mashair*, edited and glossed by Al-Labuni, Institute for Arabic History, First Impression.
11. (1363): *Mafathi Al-Qayb*, glossed by Mulla Ali Nuri, edited by Muhammad Khajawi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Researches.
12. (1410): *Asfar*, vols. 2 & 6, Dar Al-Ehya Al-Turath Al-Arabi, Fourth Impression.
13. (1383): *Asfar*, vol.1, edited by Gholamreza A'wani, Bonyadi Hikmati Sadra.
14. Mudarres Zunuzi (1375): *Essay on Copulative Existence*, edited and glossed by Mohsen Kadiwar, Nameh Mofid Journal, no. pp. 27-70.

**Hakim Mudarres Zunuzi and Banu Amin on the Unity of Essence
A Comparative Study**

Nafiseh Ahli Sarmad*

Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy, Shahid Beheshti University

*Corresponding author, e-mail: Sarmadi.na58@gmail.com

Maryamussadat Izadi

Ph.D. Candidate in Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations

Abstract:

Tawhid (the belief in transcendent oneness or unity of divinity) is the culmination of all Islamic teachings and has a special place in Islamic sciences. The unity of essence begins by the unity of existential necessity and ends in unity of existence as many theosophers and mystics suggest. This essay discusses unity of essence as understood by two Sadraean thinkers (Hakim Mudarres Zunuzi and Banu Amin) according to Mulla Sadra's principles. Undoubtedly, these two theosophers have no discord as far as they speak about necessity of existence and unity of Necessary Existence. Dispute erupts when Banu voices her Sadraean sympathy with transcendent oneness of existence while Mudarres takes another position.

According to Sadra, the being which has no limitation whatsoever leaves no room for other being to come into existence and be its second or third and thus it is unique and uncountable. In this world, thus, there is no existence but one of which the rest are manifestations (Mulla Sadra, 1382, 67). This view which has been mentioned by Sadra in different positions is the very idea of individual unity of existence. It needs to be explained that in Mulla Sadra's works there are two accounts of effect:

- Existence in itself for something-else (relational existence)
- Existence for something-else (copulative existence)

At first sight which is thought to be elementary as compared to the second one, effect enjoys a reality and existence of its own the whole identity of which is though being related to and depended on cause and this dependency is its very essence and undetachable but the effect like the cause is counted among beings. This is the position which is also held by Mudarres Zunuzi as to contingent beings (Mudarres Zunuzi, 1376: 357). He seem to have understood Mulla Sadra's words implying this very sense alone without presuming the possibility of a second sense. To put it otherwise, he has indeed fathomed effect's copulative existence as its relational existence although he outwardly claims a lot of denying the individual unity of existence (ibid: 94 & Ubudyyat, 1385, 214). While in Banu's works both takings of effect as copulative and relational existence could be found (Amin, 1373, 115, 96).

matter of following the revealed law. As Paul admonishes the Galatians for following Torah: "ignorant Galatians! are you conjured by some one? Let me ask you a question. Could you receive clean spirit of God by maintaining Torah? Of course not. How could you think that you can be more spiritual when you have achieved nothing by maintaining Torah? All the people who rely on following Torah are accursed..." (Galatians, 3: 1). Moreover, in Hinduism loving and worshiping these incarnations are considered a path to salvation. There are also other ways to tread like the paths of practice, knowledge and reason. While in Christianity the belief in Christ as the only incarnation of divinity is the only path to salvation.

References

1. *Holy Scripture* (1986), Tehran: Bible Society Press.
2. Albaba Shenwah Althalith (1991), *The Nature of Christ*, Cairo, Orthodox.
3. Tiesen Henry (d.), *Christian Theology*, translated by Mikaeilyan, Tehran: Hayati Abadi Publication.
4. Jalali Moghadam, Masud (1380), *Three Cosmic Steps*, Tehran, Markaz.
5. Jalali Naeini, Seyed Muhammad Reza (1359), *Bahgud Gita A Divine Song*, Tehran, Tahuri.
6. Shokla, N. S. (1380), *Mahabharata*, translated by Seyed Muhammad Reza Jalali Naeini, Tehran, Tahuri.
7. Robertson, Archibald (1378), *Jesus: Myth or History*, translated by Hossein Tofiqi, Qom, Center for Studies in Religions and Denominations.
8. Ryya, Yusuf (1993), *Incarnation the Emanation of Love*, Beirut, Albulusyah.
9. Suleymani Ardestani, Abdurrahim (1378), *God's Son in Scriptures*, Qom, Teaching and Researching Institute of Imam Khomeini.
10. Swami Prabupad (1377), *Bahgud Gita*, translated by Farhad Syahpush et al. , Tehran: Khorshid.
11. (d.), *Sheri Ishupanishad*, Tehran: Society of Veda Culture.
12. Shayegan, Darius (1383), *Hindu Religions and Philosophical Schools*, Tehran: Amir Kabir Publishers.
13. McGrath, Alister (1384), *Christian Theology*, translated by Behruz Haddadi, Qom, Center for Studies in Religions and Denominations.
14. Mowahid, Muhammad Ali (1385), *Gita the Song of Gods*, Tehran: Kharazmi.
15. Michael Thomas (1381), *Christian Theology*, trans. Hossein Tofiqi, Qom, Center for Studies in Religions and Denominations Press.
16. Wolfson, Harry Austrin (1389), *Philosophy of Church Fathers*, trans. Ali Shahbazi, Qom: University of Religions and Denominations Press.
17. Mary Joe (1381), *An Introduction to Christianity*, trans. Hassan Ghanbari, Qom: University of Religions and Denominations Press.
18. Hick, John (1381), *Philosophy of Religion*, trans. Behzad Saleki, Tehran: Alhuda.
19.(1386), *The Myth of Divine Incarnation*, trans. Ardestani et al., Qom, Center for Studies in Religions and Denominations Press.
20. Bowker, John. (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford.
21. Cardinal Ratzinger, Joseph. (POPE Benedict XVI). (2004). *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius.
22. D. Crisp, Oliver. (2007). *Divinity and Humanity*. New York: Cambridge.
23. Dowson, John. (1961). *A Classical Dictionary of Hindu*. London: Routledge & Kegan Paul.
24. Lipner, Julius. (1999). *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge.
25. Morgan, Kenneth. (1987). *The Religion of The Hindu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
26. N. Lorenzen, David. (1998). *Bhakti Religion in North India Community Identity & Political Action*. New York: MANOHAK.
27. N. Singh, Dharmdeo. (1999). *A study of Hinduism*. New Delhi: Vikas.
28. Rodrigues, Hillary. (2007). *Introducing Hinduism*. New York: Routledge.
29. Shattuck, Cybelle. (2003). *Religions of the World - Hinduism*. London: Routledge.

Assaying the Belief in Divine Incarnation in Hinduism and Christianity

Seyed Muhammad Ruhani

Lecturer at Religions Dept. University of Religions and Islamic Denominations, Qom

Abstract:

One of the doctrines shared by Hinduism and Christianity is the doctrine of incarnation and bodily fall of divinity, which on surface sounds to have been understood by both schools in the same terms. Since both schools insist on transcendent unity of God in his essence; for example in Upanishads which is one of the key scriptures of Hinduism it is insisted that the origin of existence is a transcendent, invisible and unfathomable God called Brahman which is the highest the most excellent and beyond description. By the same token, in Christianity God has always been envisaged as a unique and transcendent being. Nevertheless, these two religions believe that transcendent God gets incarnated in some conditions. Thus some have paired these two schools in their belief in incarnation without understanding the nuances.

By more probing into their respective theologies, however, we find out that not only their notions of incarnation differ but there are also fundamental differences in their understandings of God in general and divine transcendent unity and synthesizing it with divine fall and incarnation. In Hinduism God is conceived as an absolute being which manifests itself in three attributes. But in Christianity God is not an absolute and simple essence rather it is envisaged as a compound entity spread through trinity figures who have been interacting since the time immemorial. Moreover, these two schools have two different positions on the necessity and cause of incarnation. Thus one can conclude that the doctrine of incarnation is understood in Hinduism and Christianity in radically different fashions.

In Christianity Jesus represents the only incarnation of divinity as the son of God who is one of triple hypostases building trinity and the belief in whom is the path of human salvation. Thus conceived, God has descended into the body of Christ as the ransom of original sin. Then incarnation in Christianity is founded upon two other doctrines, i.e. original sin and ransom. But in Hinduism incarnation is not built on such doctrines.

On the other hand, the second manifestation of transcendent Brahman which stands for divine lordship, i.e. Vishnu, has ten incarnations which range from animal forms to that of human one according to Hindu myths. These incarnations comprise fish, turtle, swine, elfin, Rama with axe, Rama, Krishna, Buddha and apocalypse savior called Kalki. Among these incarnations, the first five ones are mythical the second four ones are historical figures and the last one has not yet come to the light. These incarnations are meant to expand faith and overcome evil insofar as in Bhagawad Gita, Krishna describes her own incarnation to one of her disciples called Arjuna in the following words: "the unborn being, my soul is immortal. O' Arjuna, as the creator of all creatures, I get born with the power of my soul, when faith gets blurred by unfaith I make myself incarnated to rise for promotion of goods and overcoming evils. Every time I get incarnated differently". Against Paul's teachings in Christianity the incarnation of divinity is supposed to be a ransom for original sin not a

particularly when an evil gets things ready for the rise of a higher good. The knowledge gained by Boethius was indeed a higher good which made possible through his imprisonment and this is why God prescribed his imprisonment.

The second problem which occupies this thinker's mind is that the world appears in a way as if it works reversely and evils always get the helm and have the upper hand and goods are invariably defeated and crushed underfoot. Then if God is merciful and benevolent he should not allow the goods to be suppressed by wicked fiends. One of the answers which Boethius has given to this problem is that God has conferred the primordial sense of goodness upon all human individuals. In *Consolations of Philosophy*, the goddess of philosophy states: all human beings have been equipped with the primordial sense of goodness but sometimes man fails to choose the path which ends up in good. Consequently, the world does not work in a reversed direction. Then there is goodness in the world whether the man recognizes it correctly or not. Particularly man is after her/his happiness and "since the genuine happiness is the highest of all goods, it is clear that human beings are essentially pro-goodness, the highest good is equally meant by the good and evil people though the former pursue it through natural practice of virtues but the latter seek to obtain it following their whims and carnal desires." Although all human individuals are after good (happiness), but it is only good-natured individuals who reach it. Then wicked people do not touch genuine good and this is why the life of good people has priority over evil people.

On the other hand, Boethius believes that man has been created freely. And since this is the case, everyone is responsible before his/her own actions and moral evils can be explained resorting to free will. Though man is better to follow divine ordinances but s/he has been created as a free agent and can intentionally choose other ways to tread say devote himself to his own personal interests or make the evils his destination. Boethius sees human disposition toward evils a deviation from his/her primordial nature and believes this wrong turn leads to no more than human misery. Thus conceived, all worldly prosperities fade away in the face of eternal happiness resulted from adherence to goodness. Chasing evil intentions distances man from this eternal happiness and this is the greatest loss one would undergo. By promotion of evils man gradually gets metamorphosed and loses his/her power of discretion and ceases to be a thinking being.

References

1. Boethius (1385) "*consolation of philosophy*" translated by Sayeh Meysami. Negahe Moaser press. Tehran.
2. Chadwick, Henry. (1998). "*Boethius, the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*". Oxford university press.
3. Hume, David. (2007). "*Dialogues concerning natural religion and other writings*", Edited by Dorothy Coleman, Cambridge University press.
4. Hartweed, Jennifer. (2006). "*Boethius and the problem of evil*" Athens institute for education and researches. pp: 361-372.
5. Ilkhanim, Mohammad (1379) "*God and Good in Boethius's point of view*". Nameie phalsaphy. pp: 67-103.
6. King, Peter. (2005). "*BOETHIUS: FIRST OF THE SCHOLASTICS*" forthcoming in *Carmina philosophiae*. 1-23.
7. Kung, Hans. (1976). "*On being a Christian*", trans. E. Quinn, Garden city, NY; Doubleday.
8. (1989). "*Christianity and Chinese religions*". Newyork :Doubleday.
9. Leaf, David. (2009). "*the problem of evil and suffering*". Nagoya Union Church. 1-20.
10. Mackie. J. L. (1982). "*The miracle of theism*" Oxford University Press.
11. (1381) "*evil and the omnipotence*" in: philosophical theology edited and translated by Ahmad Naraghi and Soltani. Serat press.
12. Marenbone, John. (2003). "*Boethius*" Oxford University presses.
13. Spiegel, James s. (2005). "*Benefits of providence*", Crossway books.
14. Soerensen, Jennifer. (2007). "*Boethius & Aquinas on the Problem of Evil.*" Gordon College. "<http://little-hypotenuse.com/boethiusaquinas/>."
15. Swinburne, Richard. (1995). "*theodicy, our well being and God's right*" international journal of philosophy of religion.38. pp: 75-92.
16. (1995). "*providence and the problem of evil*". McMillan, Oxford university press.
17. (1381) "*Is there a God*" Mohammad Javdan. Mofid university press.

Boethius on the Problem of Evil

Sahar Kavandi

Associate Professor of philosophy, Zanjan university

Davud gharejalou*

Master of Arts in Philosophy, Zanjan university

*Corresponding author, e-mail: d_gharejalo@yahoo.com

Abstract:

The problem of evil is one of the most important challenges presented to the belief in the existence of an Omnipotent, Omniscient and All-Benevolent God. The toughest side of this problem is that there seems to be an inconsistency between these attributes and the existence of evil. The aforementioned inconsistency is not straightforward, but rather it requires to be supplemented by additional premises so as to connote "what an Omnipotent being would be able to do and what an All-Good being would be motivated to do". The latter statement implicitly indicates the logical side of the problem but there are alternative articulations of the problem which challenge the believers and ask them to give intelligible answers.

This essay is an effort to explicate Boethius's point of view on this issue. As a fifth century Christian thinker, he has addressed the problem in a different manner. During the time he was awaiting execution by Theodoric -the king of the Ostrogoths- Boethius penned one of the most renowned works of philosophy ever, *The Consolation of Philosophy*. In a dialogue with the goddess of Philosophy, he reflects on his being betrayed by the colleagues and friends and wonders why an innocent man like him should be jailed and punished and wait for his execution. He pays much attention to the problem of evil and says: the heart-rending cause of my depression is that despite the existence of a good-natured ruler in this world, evil still exists and the evil-minded people even pass unpunished . . . Whereas the wickedness holds the helm and is thriving, the virtue not only does not face any reward, but rather it is being crushed underfoot by criminals and she pays the penalty of crimes herself. The fact that in spite of the rule of an Omnipotent and Omniscient God whose will is merely disposed to goodness such terrible things happen, strikes me with wonder and unending regret." These quoted words of Boethius suggest that he approaches the problem of evil from two respects, firstly, why in a world ruled by an Omnipotent, Omniscient and All-Benevolent God evils occur, secondly, why the world affairs proceed reversely and the upper hand is always for the evil and goods fall underfoot and defeated?

Trying to prepare the necessary premises to answer these objections, Boethius turns to the nature of happiness. He distinguishes between two kinds of happiness: genuine happiness and ingenuine happiness. The goddess of philosophy invites Boethius to make the most of his imprisonment as an opportunity due to which he could meditate on truth and recognize that worldly and carnal interests do not lead to true happiness. The occurrence of evils can open the eyes of Boethius to higher truths. Now that he has lost all his material interests and possessions and ended up behind bars and does not have anything around, he understands that it is only God who can lead man to happiness in its genuine sense. In these conditions, he is delivered from all bondages and can easily pursue happiness via focusing on virtues, meditation and contemplation. He strongly asserts that when he got pleased by material interests he could not think about genuine happiness and understand it. Thanks to the conditions he faces in prison, Boethius has found that superficial ease does not imply genuine happiness and the pains which strike him pave the way for the disclosure of a higher good to him. God prescribed the imprisonment of Boethius so that the necessary ground to be prepared for the higher good to emerge which is the Christian philosopher's acquaintance with genuine happiness. In modern times, this is called promotion of justice based on higher goods. Then the answer Boethius gives to the objection he propounded at first is that pure goodness of God does not necessarily imply that he has to remove all evils once forever

"Swinburne's account secures the possible truth of such claims as 'There is an A which is not B' but only at the cost of making it impossible for them to violate laws of nature" (Everitt, "The impossibility of miracle", p. 349). This is also true with Mackie's argument since according to his view, law of nature is like this: "All As are Bs unless God intervenes to make an A which is not a B"(Everitt, The none existence of God, p: 119). Though Mackie has tried to show the conceptual coherence of miracle but given the latter definition we can no longer see divine interference in this world as a miracle and violation of law as it is an extension of law itself (See: *ibid*). Larmer traces this problem back to the definition of miracle as the violation of law of nature (Larmer, p: 36-37).

Ghazi Abduljabbar's Definition of Miracle

The trouble caused by defining miracle as "violation of law of nature" seems could be avoided by the definition which is offered by Ghazi Abduljabbar. According to Abduljabbar's definition of miracle, "habit breaking" represents the very essence of miracle. He insists on the necessity of knowledge of habits as it helps us to fathom what does it exactly mean to break a habit? (Abduljabbar, vol. 15, p. 152). To understand habit breaking, Abduljabbar argues, we need to recognize four factors embedded in habit. These quadruple factors comprise time, place, agent and habitual attributes. Time in this context covers all portions of time except the dawn of creation, resurrection and the time when obligations wear off (*ibid*: 182).

The place of habit has to be determined too. Since habits differ from one place to another and no one can ever declare an event occurred in place A the violation of an event happened in place B. Rather in habit the place should be considered unchanging (*ibid*: 183).

But who is the agent of habit? To state the matter otherwise, whose is the habit we should take into consideration in miracle and who is supposed to break that habit and make the miracle come true? Abduljabbar says it is the habits which are directly related with divine action or bear something related to it (*ibid*.) The fourth constitutive factor of habit is habitual attributes like changeability (*ibid*: 184) and temporal and numeral neutrality in terms of quantity (*ibid*: 187-188). In fact, Abduljabbar like the majority of Moslem theologians has regarded miracle an action which has been done by God within which a habit comes to be broken. Of course this habit break is not in contradiction with causality rather it is in harmony with it. In other words, divine habit is that worldly affairs to get done within the framework of causes. God has chosen this process for the accomplishment of worldly affairs. Thus there is no occasion for the paradox spurred by defining miracle as "violation of law of nature" as it is seen in Abduljabbar's analysis of this notion.

References

1. Ahmadi, Mohammad Amin(1378) *Paradox or Heavenlike*, Qum, The center of publication of the office of Islamic seminary of QUM.
2. Sadeghi, Reza (1381): Defending the possibility of miracle, *Marefat*, 62, 11: 61-66.
3. Abduljabbar, Ghazi Ibn Hassan Asad Abadi, *Al-Muqni fi Abwab Al-Tawhid wa Al-Adl*, Egypt, vols. 8 & 15.
4. Basinger, David,(2011) *What is a miracle?*in *The cambridge companion to Miracles*,ed.Graham H. Twelftree(New York:cambridge university press.
5. Everitt. Nichlos, (Sep., 1987) "The impossibility of miracle", *Rel. Stud.*Vol. 23, No. 3, pp. 347-349
6. (2004) *The none existence of God* (london: Routledge.
7. Larmer A. robert,(2011) *The meaning of miracle*,in *The cambridge companion to MIRACLES*,ed.Graham H. Twelftree (New York:cambridge university press.
8. Mackie, j .L, (1982) *The Miracle of Theism; Arguments for and against the existence of God*, First published (Oxford: Clarendon Press.
9. Otte, Richard, *Mackie's treatment of miracles*, *International Journal for Philosophy of Religion* No: 39, p: 151-158 (June 1996) Netherlands, p: 151-152
10. Sadeghi, Rida, ,(Bahman 1381) *Defense of Possibility of miracles*, *Marifat* magazine, year11,no6261-66.
11. Swinburne, Richard, (Oct., 1968)" *Miracles*", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 73, 320-328.
12. (1970) *The concept of miracle* (London and Basingstoke: Macmillan ST Martin s Press.

Mutazilite Ghazi Abduljabbar and Contemporary Christian Philosophers of Religion on the Possibility of Miracle

Abbas Dehghaninejad*

Assistant Professor of Theology Dept. Islamic Azad University

*Corresponding author, e-mail: abdneyad@iauba.ac.ir

Muhammad Saeedi Mehr

Associate Professor of Philosophy Dept. Tarbiat Muharres University

Abstract:

Most of western thinkers have declared miracle a self-contradicting and inconsistent notion. Christian theologians have made some efforts to reject this claim and demonstrate the consistency of miracle but it seems they have not succeeded to accomplish much in this regard and failed to substantiate the conceptual coherence of miracle.

We seek to show that the definition Ghazi Abduljabbar offers of miracle tackles this difficulty. In our view this issue indicates the upper hand of Moslem theologians in defining miracles as compared to their Christian counterparts.

Problem Stated

Swinburne articulates the difficulty as follows: "The first is that evidence that a particular event E occurred and that it is a violation of a supposed law of nature L really only tends to show, not that a law of nature has been violated, but that we have misstated the law of nature. the real law of nature is not really L but some other law L' which allows the occurrence of E... This view amounts to the view that it is logically impossible that there be a violation of a law of nature" (Swinburne, The concept of miracle, p. 19).

To tackle this objection, contemporary western thinkers have sought to demonstrate the consistency of miracle as a concept. Among others, the ideas of L. J. Mackie and Richard Swinburne in this regard are more renowned and hereby we turn to them.

Mackie's Solution

Mackie defines a miracle to be a super natural intervention into the natural world: '... we can give a coherent definition of a miracle. As a supernatural intrusion into the normally closed system that works in accordance with those law. Mackie then defines a miracle to be a super natural intervention into the natural world: '... we can give a coherent definition of a miracle as a supernatural intrusion into the normally closed system that works in Accordance with those laws... (Mackie, p: 21)

This does not mean the law is false; it only means the world behaved differently than it would have if there were no outside interference with it (Otte, p: 152).

Swinburne's solution

To solve this problem, Swinburne offer a new version of "law of nature ". Accordingly, we can have some universal laws in nature that are exceptional i.e. only some of exception can violate these laws that are repeatable. But if there is non-repeatable case, we cannot assume it as a violation of law of nature but only an exception. (See: Swinburne, The concept of miracle, p: 26)

Criticism of Swinburne and Mackie

The main objection has been brought up by Everitt. He explains that the concept of "violation of law" is logically and physically impossible (See: Everitt, The none existence of God, p: 118). He regards Mackie and Swinburne's efforts to demonstrate the conceptual coherence of miracle as utter failure, because their modified definition of "law of nature" the violation is no more violation as it is supposed to be by definition. This is why law of nature as conceived by Swinburne is that "all A except some that are not repeatable, are B.

these two ideas and their principles and arguments, it seems that both takings on major issues, particularly in terms of epistemological justification, are confronted with some problems. Although, one can use the theistic universal compassion to support the aspect of salvation which Hick claimed, but his view concerning the aspect of truth is not strong enough. That is to say that Hick's major evidences for religious pluralism are confronted with some outstanding problems. By examining Plantinga's view, it will be shown that his efforts in rejecting the moral criticisms that the pluralists contended were successful. However, his attempts to justify the idea of exclusivism were not epistemologically good enough. The final conclusion in this research is that Plantinga's exclusivism according to which truth and salvation are embedded only in Christianity does not have good epistemological justification. Close examination of Hick's pluralism shows that his view is confronted with some epistemic problems too. However, it seems that Hick's theory, for the emphasis on the aspect of the tolerance between faiths, is more attractive than Plantinga's religious exclusivism.

References

1. Aslan, A. (1998). *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Surrey: Curzon Press.
2. Hick, J. (1990) *Philosophy of Religion*. California: Prentice Hall Press.
3. Christopher J. Insole. (2000). "Why John Hick Cannot, And Shold not Stay Out of The Jam Pot", in *Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, March.
4. (1988). *God and the Unverse of Faiths*, London: Macmillan Press.
5. (1995). *The Rainbow of faiths*, London: S.S.M Press.
6. (1980). *God Has Many Names*, London: Macmillan.
7. *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1988.
8.(1989). *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.
9.(2000). 'Ineffability' *Religious Studies*, Vol. 36.
10. (1985). *Problems of Religious Pluralism*, London: St Martin's Press.
11. John Hick and Brian Hebblethwaite. (1981). *Christianity and Other Religions*, London: Fortress Press.
12. Legenhausen, M. (1999). *Islam and Religious Pluralism*. London: Al-Hoda.
13. Plantinga, Alvin. (1993a). "A Defence of Religious Exclusivism", in Louis p. Pojman (ed), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wadsworth Publishing Company.
14. (2000). *Warrented Christian Belif*, New York: Oxford University Press.
15. (1993b). *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press.
16. (1983). *Reasond and Belief in God*, Noter Dame: University of Noter Dame Press.
17. (1997). "Ad Hick", in *Faith and Philosophy*, vol.14, No.3. July 1997.
18. Peterson, M. Hasker, W. Reichenbach, B. Basinger, D. (eds) (1991). '*Reason and Religious Belief*' (*An Introduction to the Philosophy of Religion*). New York Oxford: Oxford University Press.
19. Smith, Wilfered Cantwell. (1976). *Religious Diversity*, New York: Harper and Row.

Hick's Religious Pluralism and Plantinga's Exclusivism in a Comparative Encounter

Abbas Yazdani*

Associate Professor of Philosophy of Religion, Tehran University

*Corresponding author, e-mail: a.yazdani@ut.ac.ir

Mahdi Jahanmehr

Masters of Arts in Philosophy of Religion, Zanjan University

Abstract:

The issue of religious diversity is one of the significant issues in philosophy of religion. The existence of different religions in the world is an inevitable fact. Nowadays, due to the unprecedented development of information technology and public awareness of different beliefs across the nations have made the acknowledgement of religious diversity more widespread than the past. Being this the case, the questions as to religious diversity have been taken to the fore and contemporary man finds himself exposed to the question that how should a believer approach the other beliefs? Could all religions despite the differences they have in their dogmas, beliefs and doctrines be legitimate? Will the followers of all beliefs touch salvation?

Accordingly, among the key issues of philosophy of religion are the issue of legitimacy of different religions and the issue of salvation of followers of different creeds. This essay is an epistemological assessment of Hick and Plantinga on the legitimacy of religions in a comparative context. The following questions represent the guidelines of the present essay:

- 1- How much is pluralism rationally and epistemologically feasible in its claim as to the legitimacy of all beliefs and the equal access of followers of all creeds to salvation?
- 2- Does Plantinga's exclusivist taking as to religious truth and salvation and narrowing them down to Christianity and Christians have rational and epistemological justification?

Hick has propounded his pluralism as a cure to difficulties caused by Christian religious exclusivism and inclusivism. Having insisted on the salvation promoting evolution from egotism to theism as the basic substance of religion, Hick traces the differences of religions back to the inattention to the symbolic language of religion. On the other hand, Plantinga takes the existing differences between religions as an evidence indicating the contradictoriness of pluralism and legitimacy of religious exclusivism. In explaining and defending his exclusivistic position, he rejects both moral and epistemological criticisms. Finally through his "proper function theory" and borrowing from the "Aquinas- Calvin Model" Plantinga tried to justify the validity of their religious exclusivism. By comparing

23. Smith, David Woodruff (2007) *Husserl*, New York: Routledge;
24. Spiegelberg, Herbert (1984) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, vol 1, p1; Netherland, Maertinus Hijhoff, The Hague.

References

1. Eliade, Mircea (1975) *study of religion*, tr. Bahaoddin Khorramshahi, Tehran, entesharate pajooheshgah oloom ensani va motale'at farhangi (Research Foundation of human sciences and cultural studies press)
2. Eliade, Mircea (1981) *myth, secret and dream*, tr. Roya Monajjem, Tehran, nashre Elm (science press)
3. Bell, David (1976) *Husserl's thoughts*, tr. Fereydoon Fatemi, Tehran, nashre Markaz (center press)
4. Bocheński, J. M (1987) *European contemporary philosophy*, tr. Sharaf al-din Khorasani, Tehran, sherkat entesharate elmi va farhangi (company of scientific and cultural press).
5. Proudfoot, Wayne (1983) *Religious Experience*, tr. Abbas Yazdani, Qom, nashre ketab Taha (Taha book press)
6. Khatami, Mahmood (1982) *Phenomenology of Religion*, Tehran, entesharate pajooheshgah farhang va andishe islami (Research Foundation of Islamic culture and thought press)
7. Dartigues, Andre (1973) *What is the phenomenology*, tr. Mahmood Navali, Teharan, entesharate Samt (samt press)
8. Delacampagne, Christian (1980) *History of philosophy in twentieth century*, tr. Bagher Parham, Tehran, nashre Agah (Agah press)
9. Rashidian, abd al-karim (1984) *Husserl in his works*, Tehran, nashre Ney (Ney press)
10. Rikhtehgaran, Mohammad Reza (1980) *phenomenology and philosophies of existence*, Tehran, moa'sseh tose'e elm va pajoohesh Iran (institute of development science and research of Iran)
11. Shirvani, Ali (1981) *Foundations of religious experience theory: comparative and critical study of Ibn Arabi and Rudolf Otto*, Qom, entesharate boostan ketab (Garden of Book press)
12. Copleston, Frederick (1982) *History of philosophy: Nietzsche to Fichte*, tr. Daryoosh Ashoori, Tehran, entesharat elmi va farhangi (company of scientific and cultural press)
13. Mosleh, AliAsghar (1987) *The philosophies of Existence*, Tehran, entesharate pajooheshgah farhang va andishe islami (Research Foundation of Islamic Culture and Thought press)
14. Hamilton, Malcolm (1987) *sociology of religion*, tr. Mohsen Thalathi, nashre Thaleth (third press)
15. Husserl, Edmund (1984) *Cartesian Meditations: introduction to phenomenology*, tr. abd al-karim Rashidian, Tehran, nashre Ney (Ney press)
16. Husserl, Edmund and the others (1982) *philosophy and crisis of west*, tr. Mohammad Reza Jozi, Tehran, entesharate Hermes (Hermes press)
17. Almond, Philips.C (1984) *Rudolf Otto*, The university of North Carolina Press;
18. Bergner, Raymond. M (2008) *What Is Descriptive Psychology? An Introduction*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press.
19. Brentano, Frenz (1973) *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York, Routledge;
20. Moran, Dermot (2000) *Introduction to Phenomenology* ;London and New York, Routledge publishing;
21. Putman, Anthony .O (2008) *Ordinary magic: what Descriptive Psychology Is, and Why It Matters*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press.
22. Sharp, Eric J. (1975) *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth;

phenomena got mixed with the problem of "reality" of religion. This ambiguity has its origin in the fact that the subject-matter of both phenomenology and traditional theology –Kalam in Islam- is religion; phenomenology of religion claims that in contrast with history of religions, it is to reach the "essence" of religion or religious phenomena, while traditional theology considers the essential "reality" of religion as its subject. Therefore, we have sought to account for three points : 1. recounting the underlying characteristics of phenomenologies of religion in the twentieth century 2. explaining the distinction between the essence and reality of religion in phenomenology 3. explaining the substantive difference between intersubjective reality of religion in phenomenology of religion and the essential reality of religion in traditional theological studies. To this end, first, Husserl's phenomenology needs to be explained based on its fundamental concepts.

Edmund Husserl, influenced by Brentano's "descriptive psychology" and in response to "crisis of European science", brackets natural approach to the universe, and shifts the subject of philosophy from the external/objective existence of universe to knowledge phenomena. Simultaneous to this bracketing, a "phenomenological reduction" occurs and philosophy changes into phenomenology. After this stage, the only thing that is available for the subject is consciousness phenomena which has intentional characteristic. Considering intentional characteristic, there is no pure consciousness and always consciousness is "consciousness of something".

Therefore, consciousness is product of ratio between "Noesis" (that is "experience of and attention to object of consciousness) and "Noema" (that is "content of experience" or "object of intention" or "belonging of consciousness"). After the stage of epoche, subject, in stage of "eidetic reduction", describes phenomena –as the matter of knowledge- makes them unequivocal and idealizes simultaneously. The main point is that in this stage, what is constituted as essence is wholly different from objective and external reality of religion. Husserl, in stage of "transcendental reduction", shifts the subject to phenomenological world.

Considering the intentional character of consciousness, every subject notices others in an intentional fashion, and I through a sympathetic procedure they try to make intersubjective reality in external world. But the phenomenologists of religion, influenced by Husserl's phenomenology and principle of epoche, bracket the objectivist perspective of traditional theology of reality and suffice to subjective perspective. Unlike Husserl who emphasized on rational meditations in eidetic reduction, they stress empirically on "eidetic vision" and intuit historical and empirical phenomena of religion. Therefore, in this stage, they decode religious phenomena. The outcome of this stage is the uncovering of essence of religion, not that of the reality of religion. Moreover, phenomenologists of religion do not pay much attention to transcendental reduction and instead they prefer to be more concentrated on the principle of "sympathy" in the procedure of invention of intersubjective reality.

Musing on religious phenomena, phenomenologist imagines that other believers have religious consciousness and experiences like those ones he himself has. S/he tries to constitute the reality of religion by sympathizing with other believers. Due to the intentional character of religious consciousness, phenomenologist has to pay attention to other phenomenologists and believers; the believers and other believing minds who are conscious of religious phenomena and experiences like me. Substantively, the reality which is explained here by phenomenologists is not semantically alike with the account provided by theologians. The noumenal reality of religion which has already been bracketed is no way dependent on desires, requires and nature of human subject consciousness, while intersubjective reality of religion is completely contingent upon variable human subjects. The criterion of authenticity and correctness of religious propositions and theorems, then, is not hinged on their correspondence with the noumenal reality, but is a matter of life-world and common sense of believers.

**The Distinction Between the Essence and Reality of Religion:
Resolving an Ambiguity in the Method of Phenomenology of Religion**

Muhammad Reza Ghaemi Nik*

Master of Arts in Philosophy of Religion, Tehran University

*Corresponding author, e-mail: ghaeminik@gmail.com

Mujtaba Zerwani

Associate Professor of Religions Dept., Tehran University

Abstract:

During recent centuries, under the influence of modern and postmodern ideas, religious studies have been exposed to new approaches and views. On the one hand, these approaches are not an extension of theology in the traditional sense and on the other hand, they give a remarkable role to method in religious studies. The importance of phenomenology and the eyes it has caught as a "method" in study of religion, as well as in such disciplines as philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, history of religion and so on, have been due to the compatibility of this method or approach with different religions and as a result due to preparing the ground for comparative studies of religions, on the one hand, and because of being descriptive and non-judicative about beliefs and thoughts, on the other. Historically speaking, this method or approach is a product of the mixture of two intellectual currents in the nineteenth century west. These two currents comprise scientific research of religion and the philosophical phenomenology of the German philosopher, "Edmund Husserl". As compared to philosophical phenomenology, phenomenology of religion has undergone through dramatic changes in all its aspects. But we can't understand phenomenology of religion, particularly in the twentieth century, apart from philosophical phenomenology, specifically Husserl's phenomenology and its important concepts. However, there are two challenging problems in phenomenology of religion both historically and regarding its essential complexity as such: first, the existing variety of phenomenologies of religion in Rudolf Otto, Mircea Eliade, Max scheler, C. Jouco bleeker, Ninian Smart, Gerardus van der Leeuw and many others works has hardened the process of understanding of this method and thus it seems necessary to outline the underlying characteristics of this method. The second and more significant point is that the works of early phenomenologists of religion like Chantepie de la Saussaye and Raffaele Pettazzoni, took form as a rival or complement for "religions history" and for reaching the essence of various historical-experimental phenomena of religion; But by the dawn of twentieth century and the interactions occurred between phenomenology of religion and philosophical phenomenology, especially Husserl's phenomenology, the project of reaching the essence of

- 1- This existence stands between the One as the First Origin and Intellect which is followed by soul and nature in the hierarchy of worlds.
- 2- As the First Effusion, existence has the quality of unity in diversity and diversity in unity.
- 3- The One as the origin of existence and other stages of hierarchy stands above the existence as such.
- 4- Existence as the First Effusion has the simplicity and purity which an ever-comprehensive entity needs to contain all perfections of other beings which are supposed to follow it as their source of effusion. Existence has the quality of enjoying unity along with diversity and vice versa and this makes it qualified for being the effusing source of other beings.

Comparative Remarks

Similarities: 1- Both have innovations as regards to the issue of First Effused as compared to their predecessors. Neo-Platonists before Proclus did not believe in a stage called existence. Before Mulla Sadra theologians regarded the First Intellect as first effused although the Ever-unfolding existence had been already broached by mystics but Mulla Sadra approached it in discursive terms and articulated its philosophical requirements. 2- Both philosophers believe in the principle of "from the One nothing is effused but one" and the principle of cognation of cause and effect. 3- Both believe in the "Simple Truth" maxim. 4- The ever-unfolding existence of First Effused, according to Mulla Sadra and Proclus, has the significant quality of unity in diversity and diversity in unity.

Differences: 1- Mulla Sadra's discourse on the First Effused is more discursive than that of Proclus. In fact Proclus discusses the issue in descriptive terms. 2- Mulla Sadra claims that from the Necessary Being just one thing has been effused and that thing is an ever-unfolding existence which unfolds itself in the stage of intellect in the form of intellect, in the stage of soul it becomes unfolded in the form of soul and so on and so forth. While Proclus believes in a causal order where though existence is the first effused but after it stands the stage of intellect then comes the stage of soul and final stage is that of nature. These whole stages are all independent from existence as the First Effused.

References

1. Plato (1360), *Republic*, translated into Persian by Fuad Ruhani, Tehran, Elmi wa Farhangi Publishers.
2. Badawi, Abdulrahman (1984), *Mawsuah Al-Falsafah*, Beirut, Arabic Institution for Publication.
3.(1977), *Neo-Platonism and Arabs*, Kuwait, Nashir Wikalat Al-Matbuat.
4. Jawadi Amuli, Abdullah (1375), *Rahighi Makhtum*, Qom, Esra.
5. Khurasani, Sharfuddin (1387), *Early Greek Philosophers*, Tehran, Elmi wa Farhangi Publishers.
6. Rahimian, Saeed (1383), *The Identity of Islamic Philosophy*, Qom, Bustani Kitab.
7.(1388), *Creation and Mysticism*, Qom, Bustani Kitab.
8.(1381), *Emanation and Existential Agency: From Plotinus to Sadrulmutalihin*, Qom, Bustani Kitab.
9. Sabiziwari, Mulla Hadi (1383), *Asrar Al-Hikem*, Qom, Matbuati Dini.
10. Shirazi, Sadrudin Muhammad (1378), *Risalah fi Al-Huduth*, Tehran: Bonyadi Hikmeti Sadra.
11.(1363), *Al-Mashair*, Tehran: Tahuri Library.
12.(1981), *Asfar*, vol. 1, Beirut: Dar ul-Turath.
13. Plotinus (1366), *Enneads*, translated into Persian by Muhammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi.
14. Copleston, Fredric Charles, *History of Philosophy*, vol. 1, Translated by Jalaluddin Mujtabawi, Tehran: Elmi Farhangi Publishers.
15. Musleh, Jawad (1389), *Translation and Interpretation of Al-Shawhid Al-Rububiyah*, Tehran: Soroush Publishing House.
16. Rahimian, Saeed (1378), *Beyond Existence*, Nameye Falsafeh, no. 6.
17. Moore, Glen (1376), *Proclus and Philosophical System*, translated by Saeed Rahimian, Keyhani Andisheh, no. 72.
18. Akbarian, Reza (1384), *God in Mulla Sadra's Philosophy*, Khradnameh, no. 41.
19. Proclus, & Dodds E. R. (1964). *The elements of theology: a revised text*. Clarendon Press.

Proclus and Mulla Sadra on First Effusion

Saeed Rahimian*

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Shiraz

*Corresponding author, e-mail: sd.rahimian@gmail.com

Zahra Eskandari

Ph.D. Candidate in Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract:

Mulla Sadra

Mulla Sadra's philosophical system is built upon the belief in unique origin of world to which all diversities can be reduced. Then First Effusion debate can be taken on in this system. According to the principle which reads "from the One nothing is effused but One", contingent beings could not have been emanated from the Necessary Being in a horizontal fashion due to their diversity. Rather they have been effused from the Necessary in a vertical fashion and through a hierarchy of causes and effects. The first stage of the hierarchy is being represented by the First Effusion. Pre-Sadraean theosophers regarded the First Effusion the first intellect in vertical chain of intellects. Mulla Sadra have two theories of the First Effusion. In some of his books he introduces the first intellect as the first entity effused from the Necessary keeping his pace with his own predecessors. But in some other works like *Asfar* he describes the Ever-unfolding existence as the First Effusion and takes it to be his final position. Having replaced existential gradation with causation and also individual unity of existence with existential gradation, Mulla Sadra asserts that the First Effusion could only be the Ever-unfolding Existence which is a manifestation of Divine Essence not an independent existence. It is indeed nothing but the Divine Essence although in the form of its first manifestation. Thus the Ever-unfolding Existence has three distinguished attributes which make it qualified to stand in direct relationship with Divine Essence,

- 1- Existential (and not conceptual) universality and comprehensiveness which enables this existence to include the other manifestations.
- 2- Lack of particular limitation and determination; this is why it can reveal itself to every being in its own peculiar existential terms.
- 3- Having unity while being imbued in diversity and being diversified while having unity (due to its true but shadowy unity) (Rahimian, 1383: 187).

First Intellect and the Ever-unfolding Existence differ in some points as follows:

- I- The Ever-unfolding Existence is the first manifestation not the first effect.
- II- Theosophers state that First Intellect gets effused first and then it comes to other intellects down to the world of nature. While in Mulla Sadra's view the first and the last effusions are both the Ever-unfolding Existence which is unique in the sense of true and shadowy unity.
- III- The existential mode of Ever-unfolding Existence is relational as conceived in Transcendent Theosophy. While First Intellect has an independent existence as theosophers claim.

Proclus

Proclus is one of the most important neo-Platonists after Plotinus. His key contribution to neo-Platonism is shedding light on a new stage between the One and intellect called existence which is the first effused from the One in Proclus' view. The existence which Proclus describes as the first effused from the One has the following qualities:

References

1. Ibn Sina, Hossein Ibn A'bdullah (1371): *Al-Mubahithat*, glossed and annotated by Mohsen Bidar, Qom, Bidar Publishing house.
2.(1379): *Ta'liqat*, Qom, Center for publication of office of propagation of Qom Seminary of Theology.
3. (1364): *Al-Nijat*, Khorshid Publication.
4.(1403): *Al-Isharat wa Al-Tanbihaat*, glossed by Muhaqiqi Tusi, vol. 2 and 3, Arman publishers.
5. Aristotle, *Metaphysics* (Book Lambda) (1385), translated into Persian by Sharafuddin Khorasani, Hekmat Publishing House.
6. *Plato, Collected Works*, translated into Persian by Muhammad Hassan Lotfi Tabrizi, Tehran: Kharazmi.
7. Émile Bréhier (1374), *History of Philosophy*, vol. 1, translated into Persian by Ali Morad Dawudi, Tehran, Markazi Nashri Danishqahi, Second Impression.
8. Izutsu Toshihiko (1368), *The Fundamental Structure of Sabzewari's Metaphysics*, translated by Sayyed Jalaluddin Mojtabawi with an introduction by Mehdi Muhaghegh, Tehran: University of Tehran Press.
9. Jean Brehen (1373): *Aristotle and Peripatetic Philosophy*, translated into Persian by Abulghasem Purhosseini, Tehran: Amir Kabir Publishers.
10. David Ross (1377): *Aristotle*, translated by Mahdi Ghawam Safari, Tehran: Fikri Ruz.
11. Sabzewari Mulla Hadi (1361), *Asrar Ul-Hikem*, with an introduction by Toshihiko Izutsu, edited by Farzad, Mawla Publishing.
12. Shahabi Mahmud (1360), *The Guidance of Reason*, Heydari Publication, Fifth Impression.
13. Tabatabaei, Muhammad Hussein (1422), *Bidayt Ul-Hikmah* [The Elements of Philosophy], glossed by Abbas Ali Zarei Sabzewari, Qom, Nashri Islami Institute, eighteenth impression.
14. Copleston, Fredric Charles, *History of Philosophy*, vol. 1 Greece and Roma, translated into Persian by Seyed Jalaluddin Mujtabawi,
15. Gomperz, Theodore (1375), *Early Greek Philosophers*, translated into Persian by Muhammad Hassan Lotfi, vol.2, Tehran: Kharazmi.
16. Mutahhari Murtiza (1382), *Collected Works*, Tehran: Sadra.
17. Barnes. Jonathan. (n.d). *Aristotle*, oxford university press, London.
18. Pass, Nickolas. (1968). *Plato & the republic*, London.
19. Plato. (1996). *The dialogues of Plato*, translated by Benjamin, jowette, Oxford university press.
20. Ross, David. (1949). *Aristotle*, data press, London.

Parmenides, this ambiguity as to the quality of procession of particulars from the ideas has been noted and no slight beam of light ever been shed on it.

Browsing through Aristotelian corpse one would approve the fact that Stagrite's metaphysics could be epitomized in the theory of unmoved mover. Since Aristotle was also a biologist, by studying the movement of heavens he came to the conclusion that celestial spheres are ceaselessly moving around a circle like orbit and whereas every movement needs power to get started (every departure from potentiality toward actuality requires an agent) and celestial movement is eternal then it is needless to say that it could not have been occasioned by a corporeal power as corporeality implies limitation and there have to be some non-corporeal entities to take on this movement. Aristotle christens these entities as "intellect" which are purely incorporeal. Aristotelian intellects are thus related to the celestial spheres. Aristotle believed in 55 celestial spheres and 55 correspondent intellects whom he called unmoved movers. Since in Aristotle's view first heaven should be eternal what moves it must be eternal too. Thus Aristotle reached the First Intellect or the Unmoved Mover. (Upon the annulment of circular and infinite regress) one can see that the dilemmas which Aristotle was grappling with in physics led him to the domain of metaphysics.

Reading through the works of Avicenna one could find that his core idea as regards to the problem of agency is the very effective and practical theory of "providence". This theory was mooted as a practical theory in Islamic world and contributed much to the debacle of many dilemmas.

Divine providence which is the very state of being the origin and agent for the rest has fundamental difference as compared to the other kinds of causes. Some causes make one thing to change into other thing or two things to come together to bring about the third thing but existentiating agency causes things to spring into existence *ex nihilo*.

Avicenna founded his philosophical system upon the renowned principle reading "every contingent being is a compound pair composed of existence and essence" which sounds the fundamental distinction between existence and essence, however, he divided existence into contingent and necessary based on his general perspective of existence and doing so he applied the early mentioned fundamental distinction to the domain of beings and made the existence the principal part and the cause of essence. In *The Book of Disputations*, Avicenna provides a well-arranged critical exposition of the distinction between existence and essence in beings and the pair's sameness in Divine Essence and one can say that he has built ontology into great heights through both theological and cosmological debates. According to Avicenna, existence/essence distinction is the very foundation of theology and cosmology. As already mentioned, every contingent being is a compound pair consisted of existence and essence and its dependency is far clear: "existentially contingent entities are of two kinds either they have equal share of existence and non-existence like temporal things or they just always exist like eternal objects as they are created and contingent but they have no background of non-existence". Then eternal entities are still in need of some cause to existentiate them despite their eternity.

These three philosophical systems require to be studied in an analytic and comparative fashion. All three systems have interpreted the cosmic order in action-agent terms. Generally speaking, Aristotle did not believe in a providential order but Plato despite having attributed will and providence to God do not believe in divine existential agency; while in Islamic world Avicenna paired believing in a providential order with the belief in divine existentiating agency. This essay has the assessment of these differences as its subject-matter. The final conclusion of the essay is that Avicenna's differences with Plato and Aristotle lies in his ontology the very thing that makes his philosophical agenda brilliant as compared to two Greek counterparts.

An Analysis of the Agency and Providence in Platonic, Aristotelian and Avicennan Metaphysics

Mahdi Emaami Jomeh

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

Wahideh Haddad*

Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

*Corresponding author, e-mail: h.philosophy@gmail.com

Abstract:

The questions as to whether the cosmic order of this world is based on action/agent or not? And if an agent is involved and the world and what it contains have to be seen as action, could we declare the cosmic order a providential order? are among the problems which have always occupied the mind of philosophers.

Reading through Platonic corpse leads us to the conclusion that he has founded his metaphysics upon the very idea of world of ideas. According to his works and words, Plato is a proponent of the theory of ideas. As a matter of fact, Plato's metaphysics lies in the theory of ideas. Plato illustrates the general makeup of the world of ideas and the way sensible objects stand in relation with the beings dwelling in the latter world by the well-known cave allegory in the seventh book of *Republic*. In his view, whatever we find around ourselves not only are not authentic realities but rather they are merely shadows of the truth. Every phenomenon has an essence or reality which is known as its form. The idea of Good overshadows the other ideas insofar as these latter ideas or forms are seen as the effects of the former. It seems we can take God, the One, Absolute Good, Absolute Beauty and Good in itself as expressions of the same reality which Plato has used in different contexts through his works. Along these terms some other notions have also been brought up like intellect, divine intellect, Demiurge, ideas and the particulars of material world. By explaining Plato's taking of these notions and terms, we believe, one can discover Platonic ontological system.

In *Republic*, Plato argues that God is the creator of ideal bed and all other things, and he is the creator of intelligible entities (ideas). The One or reality as a whole not only contains ideas but the spirit too. The One is the final principle and the source of ideas and is beyond all human attributes. Having said these, it is not clear how reason gets itself related to the One neither in Plato's own words nor in his commentators' exegeses. Moreover, Demiurge's state of agency in relation to particulars on the one hand, and the quality of the relationship of ideas with material objects on the other, are covered up by ambiguity and such analogies as participation and imitation do not help much to tackle this ambiguity around. In

Accordingly, Suhrewardi refutes the idea that good and evil are correlatives. The one who believes in the correlation of evil and good, moreover, is not exposed to the objection "that then evil and good could not be the essential attributes of facts".

The second solution Mackie discusses on the behalf of theosophers is that evil is necessary through good. Mackie believes that this solution casts serious doubts on divine omnipotence as according to the law of causality, without a determinate mediation one cannot reach a specific goal and if God is compelled to create evil as a mediator for good he has to be exposed to at least to some causal rules and this is in sheer contrast with God's omnipotence and falsifies one of the constitutive proposition, i.e. "God is omnipotent".

Suhrewardi rejects this objection and believes that creatures are of three types: some have been created without mediation; some others have been created via mediation. He offers some arguments as to the latter type and thus demonstrates that some acts are being issued from God via mediation.

The third solution which is dealt with by Mackie in his essay as a contradictory solution is that "the world with evils is better than a world without evils". By pursuing the implications of this solution after Mackie, we come to the conclusion that Suhrewardi does not have any answer to Mackie's objections. The fourth solution, Mackie argues, is the best defense available of theists' ideas. This solution is known as "argument from free will" and reads: evil is a requirement of free will. Thus conceived, evil does not have anything to do with God and is a purely human reality whose responsibility falls on human being not on God.

Mackie believes that God could create man in a form that he would always choose good over evil. If it is not logically impossible for human individuals to choose goodness for a number of times it is not also impossible to suppose that man could willingly choose good forever. According to Suhrewardi, as it is logically impossible to imagine a material world without evil it is also logically impossible to think that man being a creature with a free will can invariably act after goodness.

References

1. Omid, Masud (1376): *An Introduction to Sheikh Ishragh's Ontology*, Asqar Muhammadkhani and Hassan Seyed Arab (1382), *Nameyeh Suhrewardi*, first impression, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, pp. 17-44.
2. Peterson, Michael (1376): *Reason and Religious Belief*, third impression, trans. Ibrahim Sultani and Ahmad Naraghi, Tehran, Tarhi No.
3. Heydar Abadi, Ali (1385): *Nahayah Al-Zuhur (Sharhi Farsyi Risalyi Hayakil Al-Nnuri Suhrewardi)*, first impression, Tehran, Danishgah.
4. Dawani, Muhaghegh (1411): *Thalath Rasail*, first impression, Mashhad, Foundation of Islamic Researches, Astani Ghodsi Razawi.
5. Rizi, Ismail Ibn Muhammad (1369): *Hayat Al-Nufus (Illuminationist Philosophy in Persian)*, first impression, Tehran.
6. Suhrewardi, Shahbuddin (1375): *Collected Works*, vols. 1 & 2, second impression, Tehran, Institute for Cultural Studies and Researches.
7.(1388):....., vols. 3 & 4, first impression, edited and glossed by S. H. Nasr, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
8.(1385): *Al-Mashari wa Al-Mutarihat*, first impression, translated and glossed by Seyed Sadruddin Tahiri, Tehran, Majlisi Shorayi Islami Publishing House.
9. Shahrzuri, Shamsuddin Muhammad (1373): *Sharhi Hikmat Al-Ishragh*, first impression, edited and translated by Hossein Ziaei, Tehran, Institute for Cultural Studies and Researches.
10. Shirazi, Ghutbiddin (1380): *Sharhi Hikmat Al-Ishragh*, first impression, edited by Abdullah Nurani, Tehran, Institute for Islamic Studies, Tehran University.
11. Talibi, Muhammad Jawad (1389): *The Basics of Evil according to Transcendent Theosophy*, First Impression, Qom, University of Qom.
12. Qaffari, Muhammad Khalid (1380): *A Suhrewardi Dictionary*, first impression, Tehran, Society of Iranian Works and Dignitaries.
13. Ghardran Gharamaliki, Muhammad Hassan (1377): *God and the Problem of Evil*, first impression, Qom, Qom Seminary.
14. Herawi, Muhammad Sharif (1363): *A Translation and Commentary of Hikamat Al-Ishragh*, first impression, Tehran, Amirkabir.
15. J. I. Mackie (1955), *Evil and Omnipotence*, mind, vol.lxiv.

Assaying J. L. Mackie's View on Evil Based on Suhrewardi's Philosophy

Seyed Morteza Hosseini Shahrudi

Professor of Islamic Philosophy and Theology Dept. Ferdowsi University of Mashhad

Rayhaneh Shayesteh*

Master of Arts in Islamic Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad

*Corresponding author, e-mail: r.shayesteh3@yahoo.com

Abstract:

J. L. Mackie is among those philosophers who have highlighted evil as evidence to God's nonexistence. Suhrewardi's ideas of evil can partially answer some of his critiques. There are two kinds of answers to Mackie's objections in Suhrewardi's ideas: 1- direct answers, 2- answers which can be inferred from the general principles of Suhrewardi's philosophy. Of course some of Mackie's critiques cannot be retorted upon Suhrewardi's philosophy.

J. L. Mackie lays out his major objection through the argument that God is omnipotent, he is purely good, evil exists; the latter proposition shall contradict the former two ones if they are true. Following this argument Mackie levels other minor objections too.

The major objection of Mackie can be retorted by basic principles of Suhrewardi's philosophy: human lack of authority in attribution of good and evil a principle which if adopted by one it eventually leads to partial evil's disappearance in universal goodness; acceptance of the rule: "the higher is not concerned with the lower" which disqualifies man of negation of absolute divine attributes after the demonstration of Necessary Being; rational determination of taxonomy of contingent beings according to the good/evil order the result of which is demonstration of pure goodness of God and minor evil's not being in contradiction with pure goodness attribute; acceptance of the maxim that evils are necessary for higher goods which not only makes evils' existence not to challenge divine power and goodness but rather it is indeed the lack of evil that would challenge wisdom.

Having outlined his major critique, Mackie reviews some of the answers offered by the theologians and then takes them all to task.

The first contradictory solution discussed by Mackie reads "good cannot exist without evil, or stated otherwise, evil is necessarily associated with good". Mackie levels some critiques against this solution. Among others one of these critiques is that if we presume that God cannot create a good unless he simultaneously creates an evil along with it this shall restrict divine power and this in turn implies either God is not omnipotent or there are some limitations to what an Omnipotent does.

According to Suhrewardi, God can be omnipotent while his power does not fall to logical impossibilities and thus divine omnipotence which is one of the constitutive hypotheses remains intact without having been refuted through the argument.

Mackie's second objection to the first solution is that the public believes in evil/good dichotomy but the proposed solution denies its reality. If evil is essentially associated with good the benevolent person requires not to uproot evil plus the fact that evil and goodness are no longer the essential attributes of reality.

In Suhrewardi's view, someone who considers darkness and evil as existential realities believes that these stand in opposition to light and goodness and if someone believes in this opposition and also holds that "from the one nothing emits but one" the s/he has to accept that the source of good and light is other than the source of darkness and evil. Suhrewardi believes that darkness and evil are no more than the absence of light and goodness and thus evil versus good and darkness versus light represent privation/possession relationship.

5. Ibn Arabi (1385), *Fusus Al-Hikam*, translated by Muhammad Ali Muwahid and Samad Muwahid, first impression, Tehran, Nashri Karnamah.
6. Ibn Manzur (1405), *Lisan Al-Arab*, Qom, Nashri Adabi Hawzah.
7. Ahmad Ibn Fars (1404), *Mujami Maghaeis Al-Luqah*, Qom, Daftari Tabliqati Islami.
8. Ilkhani, Muhammad (1387), *History of Philosophy in Middle Ages and Renaissance*, first impression, Tehran, Samt.
9. Brenjkar, Reza (1387), *Theology and Dogmatics*, first impression, Tehran, Samt.
10. (1374), *The Primordial Knowledge of God*, first impression, Tehran, Naba.
11. Berhier Emile (1377), *History of Medieval and Modern Philosophy*, first impression, translated and abridged by Yahya Mahdawi, Tehran, Kharazmi.
12. Copleston, Fredric Charles (1387), *History of Philosophy*, vol. 2, first impression, translated by Ibrahim Dadju, Tehran, Elmi wa Farhangi Publishers.
13. Katalib, Antony (1384), *The Illusion of Reason (History of Western Philosophy from Early Greece to Renaissance)*, first impression, translated by Leila Sazgar, Tehran, Ghoghhus.
14. Kulayni Muhammad Yaghub (1363), *Al-Kafi*, vols. 1, 2,3,4, fifth impression, Tehran, Darulkutub Al-Islamyah.
15. Mujtahidi, Karim (1375), *Philosophy in Middle Ages*, first impression, Tehran, Amirkabir.
16. Majlisi, Muhammad Baghir (1362), *Bihar Al-Anwar*, fourth impression, Tehran, Darulkutub Al-Islamyah.
17. Mulla Sadra (1385), *Al-Shawahid Al-Rububiyah*, translated and glossed by Jawad Muslih, fourth impression, Tehran, Soroush.
18. Pauli Radkrishnan (1382), *History of Eastern and Western Philosophy*, second impression, translated by Jawad Yusefyan, Tehran, Elmi Farhangi.
19. Dionysius, the Areopagite(1920), *The Divine Names and Mystical Theology*, trans by C,E Roltm New York, The Macmillan Co.
20. Brenjkar, Reza (1387), *Immaculate Imams on Divine Names and Attributes*, Farhangi Jahad, No. 4, 5 & 6, pp. 8-22; pp. 28-43; pp. 8-25.
21. Tawakuli, Qulamhossein (1386), *Negative Theology*, Nameyi Hikmat, no. 1, pp. 91-118.
22. Jalali, Seyed Lutfullah (1388), *Dionysus' essay on mystical theology*, Marifati Adyan, no. 1, pp. 159-183.
23. Kalbasi Ashtari, Hossein and Faezeh Barzigar (1390), *A Study of Dionysusian Tradition in Christianity*, Philosophy of Religion, no. 9, pp. 25-51.
24. Subhani, Muhammad Taghi (1380), *Divine Names and Attributes*, edited by Ali Akbar Rashad, *Encyclopedia of Imam Ali*, vol. 2, Tehran, Institute for Islamic Culture and Thought, pp. 67-126.

A Critical Assessment of Negative Theology of Dionysus in the Light of Quran and Prophetic Traditions

Reza Brenjkar

Professor of Philosophy Dept. University of Tehran

Abuzar Noruzi*

Member of Junior Researchers Club of AIU

*Corresponding author, e-mail: n.abouzar@yahoo.com

Abstract:

The most important aspect of divine names and attributes is their semantics. Human beings' interpretation of this aspect will have a profound impact on the type of relationship they have with God as it is by these names and attributes that we know God and speak with him. This aspect of Divine Names and Attributes addresses the question that how can we talk about God's attributes and what is the relationship between these attributes and human attributes?

This essay is a propositional analysis of Dionysius' approach, the most famous exponent of negative theology in Christianity, based on Quran and prophetic traditions. According to Quran and prophetic traditions the application of names and attributes as to God implies simultaneous denial of agnosticism and assimilation. Through the denial of agnosticism, we know God through creation (human soul, the order and genesis of phenomena) and God presents himself cordially and innately. He also describes himself through his acts and by negating his shortcomings. In the denial of assimilation, every description offered by human individuals fails to touch divine reality as it is.

The findings of the essay show that in Dionysius approach, no attention is paid to cordial-innate parameters and immediate knowledge in positive aspect while these are of paramount importance in Quran and prophetic traditions in Islam. Dionysius reiterates on the inconceivability of God while in Quran and prophetic traditions both aspects (inconceivability of God and the opposition between God and his creatures) are emphasized. Although these two approaches cannot meet each other in mystical discourse through the denial of positive and negative methods.

References

1. Quran, trans. Muhammad Mahdi Fuladwand.
2. Nahju Al-Balaghah, trans. Muhammad Dashti.
3. Ashtyani, Jalaluddin (1365): *A Commentary of Qeysari's Introduction to Fusus Al-Hikam*, first impression, Daftari Tabliqati Islami.
4. Ibn Babuyah (1398), *Al-Tawhid*, Qom, Islamyah Publishing House.

Contents

A Critical Assessment of Negative Theology of Dionysus in the Light of Quran and Prophetic Traditions.....	1-2
<i>Reza Brenjkar, Abuzar Noruzi</i>	
Assaying J. L. Mackie's View on Evil Based on Suhrewardi's Philosophy.....	3-4
<i>Seyed Morteza Hosseini Shahrudi, Rayhaneh Shayesteh</i>	
An Analysis of the Agency and Providence in Platonic, Aristotelian and Avicennan Metaphysics.....	5-8
<i>Mahdi Emaami Jomeh, Wahideh Haddad</i>	
Proclus and Mulla Sadra on First Effusion.....	9-10
<i>Saeed Rahimian, Zahra Eskandari</i>	
The Distinction Between the Essence and Reality of Religion: Resolving an Ambiguity in the Method of Phenomenology of Religion.....	11-14
<i>Muhammad Reza Ghaemi Nik, Mujtaba Zerwani</i>	
Hick's Religious Pluralism and Plantinga's Exclusivism in a Comparative Encounter.....	15-16
<i>Abbas Yazdani, Mahdi Jahanmehr</i>	
Mutazilite Ghazi Abduljabbar and Contemporary Christian Philosophers of Religion on the Possibility of Miracle.....	17-18
<i>Abbas Dehghaninejad, Muhammad Saeedi Mehr</i>	
Boethius on the Problem of Evil	19-20
<i>Sahar Kavandi, Davud gharejalou</i>	
Assaying the Belief in Divine Incarnation in Hinduism and Christianity.....	21-22
<i>Seyed Muhammad Ruhani</i>	
Hakim Mudarres Zunuzi and Banu Amin on the Unity of Essence A Comparative Study.....	23-24
<i>Nafiseh Ahli Sarmad, Maryamussadat Izadi</i>	

Comparative Theology
(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi, Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Mohammad Ilkhani, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Ahmad Beheshti, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

S. Ahmad Toyserkani, Associate Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

Mohsen Jahangiri, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

Nasrollah Hekmat, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Beman Ali Dehghan Mongabadi, Associate Professor, Yazd University, Yazd, Iran

Mohammad Zabihi, Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran

Abbas Zeraat, Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran

Rohollah Alami, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

Mohammad Kazem Emadzadeh, Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Hossin Fallahi Asl, Assistant Professor, Lorestan University, Khorramabad, Iran

Ghasem Kakaei, Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran

S. Hashem Golestani, Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Beytollah Nadarloo

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

Tel: +983117932175

Fax: +983117932177

Web Site: <http://www.uijs.ui.ac.ir/coth>

This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/coth
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.ISC.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.SID.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
DOAJ: Directory of Open Access Journals	http://www.Doaj.org
Ulrichsweb: global serials directory	http://Ulrichsweb.serialsolutions.com
Index Copernicus (IC Journal Master List)	http://journals.indexcopernicus.com
EBSCOhost databases	http://www.ebscohost.com

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

A Biannual Scientific- Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years: 4 No: 10

Autumn & Winter 2013-2014