



فلسفه تطبیقی

دوره ۳، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵

شاپا الکترونیکی: ۳۰۴۱-۹۴۶۸



فلسفه تطبیقی

فصلنامه علمی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دوره سوم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر حمید حوالی شهریاری / رئیس سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت)

سردبیر: دکتر محمد محمدرضایی / فلسفه و کلام / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران

دبیر هیئت تحریریه: دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر حمید حوالی شهریاری / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمد جواد رودگر کوهر / عرفان نظری اهل بیته / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر ملیحه صابری نجف آبادی / فلسفه / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر محمدعلی اردستانی / مطالعات استنباطی فلسفه مطلق / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا خادمی / فلسفه تطبیقی / دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

دکتر علی عسگری یزدی / عضو کمیسیون علوم انسانی - هیئت ممیزه / دانشگاه تهران

دکتر ابوالفضل محمودی / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

دکتر خداخواست عرب صالحی / منطق احکام اسلامی / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر حمیدرضا شاکرین / منطق عقاید اسلامی / استاد پژوهشکده حکمت و دین پژوهی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی:

دکتر احمد حسین شریفی / فلسفه / هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دکتر حسین کلباسی اشتیری / فلسفه غرب / استاد دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر سیمین عارفی / فلسفه تطبیقی / استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»

ویراستار: دکتر حسن شهریاری

کارشناس: مهشید محرمخانی

حروف نگار و صفحه آرا: مهشید محرمخانی

طراح جلد: معصومه رسولزاده



فهرست مطالب

- ۱۲-۱ ملاصدرا و کانت: مقایسه دیدگاه‌ها پیرامون تجربه دینی و معرفت الهی
سید محسن هاشمی، محمد محمدرضایی
- ۲۲-۱۳ چیستی عقل عملی از نگاه رازی و اسپینوزا بر پایه کتاب قانون اخلاق
علی فضلی
- ۳۸-۲۳ عالم خیال و رابطه آن با جاودانگی از منظر ملاصدرا و هنری پرایس
فرح رامین، زهرا بحرینی
- ۵۰-۳۹ خدا باوری شکاکانه و چالش شراخلاق و طبیعی
حسن قنبری
- ۶۸-۵۱ تحلیل تطبیقی معاد جسمانی در مکتب اصفهان و مکتب تهران با تاکید بر آرای ملاصدرا ...
شمس الله سراج، سارگل گلرخ، مجید ضیایی
- ۸۰-۶۹ بازخوانی نظریه حسن و قبح عقلایی بر اساس فرارخدادگی
محمد حسن سموعی، سید احمد فاضلی



ملاصدرا و کانت: مقایسه دیدگاه‌ها پیرامون تجربه دینی و معرفت الهی

سید محسن هاشمی^۱، محمد محمدرضایی^۲ 

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۲. استاد تمام فلسفه دین، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: mmrezai@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۶	این مقاله به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) و امانوئل کانت درباره تجربه دینی و معرفت الهی می‌پردازد. ملاصدرا با استناد به مبانی هستی‌شناختی خود نظیر اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و علم حضوری، امکان ادراک مستقیم و شهودی خداوند را به‌عنوان اوج معرفت انسانی مطرح می‌کند. در مقابل، کانت با معرفت‌شناسی انتقادی خود، محدودیت‌های عقل نظری را برای شناخت متافیزیکی، ازجمله خداوند، ترسیم کرده و هرگونه معرفت نظری به امر متعالی را ناممکن می‌داند. بااین‌حال، کانت راه را برای ایمان اخلاقی به خداوند در حوزه عقل عملی باز می‌گذارد. این مقایسه نشان می‌دهد که با وجود اذعان هر دو فیلسوف به محدودیت‌های عقل استدلالی صرف، رویکردهای آنها درنهایت به نتایج کاملاً متفاوتی در مورد امکان و ماهیت معرفت الهی منجر می‌شود. این تفاوت‌ها، غنای مباحث فلسفه دین و فلسفه اسلامی را در مواجهه با این پرسش بنیادی آشکار می‌سازد و راه را برای کاوش‌های بعدی باز می‌گذارد.
واژگان کلیدی: ملاصدرا کانت تجربه دینی معرفت الهی اصالت وجود	

استناد: هاشمی، سید محسن، محمدرضایی، محمد (۱۴۰۵). ملاصدرا و کانت: مقایسه دیدگاه‌ها پیرامون تجربه دینی و معرفت الهی. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲). ۱۲-۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2070606.1045>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Mulla Sadra and Kant: A Comparison of Views on Religious Experience and Divine Knowledge

Seyyed Mohsen Hashemi ¹, Mohammad Mohammad Rezaei ² ✉ 

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Professor of Philosophy of Religion, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran. Corresponding author: mmrezaei@ut.ac.ir

Article Info

History

Received: January 01, 2026

Accepted: April 15, 2026

Keywords

Mulla Sadra

Kant

Religious Experience

Divine Knowledge

Primacy of Existence

Abstract

This article comparatively analyzes the perspectives of Sadr al-Din Muhammad Shirazi (Mulla Sadra) and Immanuel Kant on religious experience and divine knowledge. Mulla Sadra, drawing upon his ontological foundations such as the primacy of existence (asalat al-wujud), substantial motion of the soul, and unmediated knowledge (ilm huduri), posits the possibility of direct and intuitive apprehension of God as the pinnacle of human cognition. In contrast, Kant, with his critical epistemology, delineates the limits of theoretical reason for metaphysical knowledge, including that of God, deeming any theoretical knowledge of the transcendent realm impossible. Nevertheless, Kant opens the door for moral faith in God within the domain of practical reason. This comparison reveals that despite both philosophers acknowledging the limitations of pure discursive reason, their approaches ultimately lead to fundamentally different conclusions regarding the possibility and nature of divine knowledge. These disparities highlight the richness of discussions in the philosophy of religion and Islamic philosophy when confronting this fundamental question And it leaves the way open for further exploration.

Citation: Hashemi, M., & Mohammad Rezaei, M. (2026). Mulla Sadra and Kant: A Comparison of Views on Religious Experience and Divine Knowledge. *Comparative Philosophy*, 3(2), 1-12.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2070606.1045>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

فلسفه، در طول تاریخ پربار خود، همواره در پی گشودن رمز و رازهای وجود، معرفت و جایگاه انسان در هستی بوده است. در این میان، پرسش از تجربه دینی و امکان معرفت الهی، همواره یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فلاسفه، چه در شرق و چه در غرب، به شمار رفته است. این موضوع نه تنها به حیات معنوی انسان گره خورده، بلکه با اساسی‌ترین مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درهم تنیده است. اهمیت این بحث در دنیای امروز، که انسان معاصر با چالش‌های فکری متعددی در مواجهه با دین و عقلانیت دست‌وپنجه نرم می‌کند، دوچندان می‌شود. از این رو، بررسی ژرف‌اندیشی‌های فلاسفه‌ای که در این وادی قدم نهاده‌اند، می‌تواند راهگشا باشد.

این مقاله بر آن است تا دیدگاه دو تن از بزرگ‌ترین متفکران تاریخ فلسفه، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، فیلسوف برجسته حکمت متعالیه در جهان اسلام و ایمانوئل کانت، چهره نامدار فلسفه انتقادی در غرب، را پیرامون مسئله تجربه دینی و معرفت الهی مقایسه و تحلیل کند. ملاصدرا با تکیه بر سنت غنی فلسفه اسلامی و عرفان نظری، نظامی فلسفی بنیان نهاد که در آن، شهود و تجربه باطنی نقش محوری در رسیدن به حقایق وجودی، از جمله حقیقت الهی، ایفا می‌کند. در مقابل، کانت با طرح انقلاب کوپرنیکی در معرفت‌شناسی، مرزهای عقل نظری را به دقت ترسیم کرد و امکان هرگونه شناخت متافیزیکی از «شیء فی نفسه» را مردود دانست، هرچند راهی برای ایمان اخلاقی به خداوند گشود.

پرسش اصلی این مقاله این است که: چگونه ملاصدرا و کانت، علیرغم تفاوت‌های بنیادین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و زیست در بسترهای فکری کاملاً متفاوت، به مسئله تجربه دینی و امکان معرفت الهی پرداخته‌اند؟ و چه شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادینی در رویکردهای آن‌ها، هم در ابعاد نظری و هم در ابعاد عملی، وجود دارد؟ این مقایسه نه تنها به روشن شدن ابعاد فکری این دو فیلسوف کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به درکی عمیق‌تر از جایگاه عقل، تجربه و ایمان در شناخت حقیقت مطلق منجر شود.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله حاضر در ابتدا به تبیین مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ملاصدرا خواهد پرداخت، با تمرکز بر مفاهیمی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، مراتب ادراک و نقش علم حضوری و شهود عرفانی در دستیابی به معرفت الهی. در ادامه، به تشریح مبانی معرفت‌شناختی کانت، شامل انقلاب کوپرنیکی، محدودیت‌های عقل نظری، نقش مقولات فهم و ایده‌های عقل محض و جایگاه ایمان اخلاقی در حوزه دین پرداخته خواهد شد. سرانجام، در بخش پایانی، به مقایسه و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های این دو فیلسوف پرداخته، نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را برجسته خواهیم کرد و نتیجه‌گیری نهایی را ارائه خواهیم داد.

مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ملاصدرا

برای درک عمیق دیدگاه ملاصدرا درباره تجربه دینی و معرفت الهی، ابتدا باید با ارکان اصلی نظام فلسفی او آشنا شد. حکمت متعالیه ملاصدرا، برخلاف بسیاری از مکاتب فلسفی پیشین، نظامی یکپارچه و نظام‌مند است که در آن، مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به نحو ناگسستگی با یکدیگر پیوند خورده‌اند. در این بخش، به تفصیل به این مبانی می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چگونه هر یک از آن‌ها زمینه‌ساز امکان و اوج گرفتن تجربه دینی و معرفت حضوری به حقایق الهی از منظر اوست.

اصالت وجود و تشکیک وجود: بنیاد معرفت صدرا

مهم‌ترین و محوری‌ترین اصل در فلسفه ملاصدرا، اصالت وجود است. پیش از او، فلاسفه مسلمان درگیر بحثی طولانی بر سر اصالت وجود یا ماهیت بودند. ملاصدرا با قاطعیت، اصالت را به وجود می‌بخشد و معتقد است که آنچه در خارج عینیت دارد و منشأ آثار است، تنها وجود است، نه ماهیت (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۱). ماهیت، مفهومی اعتباری است که حد وجود را مشخص می‌کند و تنها در ذهن موجود است. این دیدگاه، پیامدهای عمیقی بر معرفت‌شناسی دارد:

معرفت هستی‌محور: اگر وجود اصیل باشد، پس هر گونه معرفت حقیقی باید معطوف به وجود و مراتب آن باشد. معرفت به ماهیات بدون درک نسبت آن‌ها با وجود، معرفتی ناقص و غیر حقیقی است.

وحدت در کثرت: ملاصدرا در ادامه اصالت وجود، به تشکیک وجود معتقد است. این بدین معناست که وجود، یک حقیقت واحد است که دارای مراتب شدت و ضعف، کمال و نقص است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴). از وجود صرف و بی‌نهایت حق تعالی (که در اوج شدت و کمال است) تا نازل‌ترین مراتب وجود مادی، همه جلوه‌های یک حقیقت واحد مشکک هستند. این تشکیک، زمینه را برای درک مراتب مختلف معرفت و نیز امکان صعود نفس از مراتب نازل به مراتب عالی وجود فراهم می‌آورد.

تأثیر بر ادراک: وقتی وجود اصیل و مشکک باشد، ادراک ما از واقعیت نیز باید متناسب با مراتب وجود باشد. هر چه مرتبه وجودی ادراک کننده کامل‌تر شود، توانایی او برای ادراک حقایق وجودی شدیدتر و کامل‌تر خواهد شد. این مسئله، راه را برای ادراک حقایق الهی که خود اوج وجود است، باز می‌کند.

حرکت جوهری: تحول مستمر نفس و امکان ادراک برتر

یکی دیگر از نوآوری‌های بنیادین ملاصدرا، نظریه حرکت جوهری است. برخلاف فلاسفه پیشین که حرکت را تنها در أعراض (کیفیت، کمیت، وضع و...) ممکن می‌دانستند، ملاصدرا معتقد است که جوهر اشیاء نیز در حال حرکت و دگرگونی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۸۰). این حرکت، حرکتی تدریجی و تکاملی است که از قوه به فعل و از نقص به کمال صورت می‌گیرد.

نقش حرکت جوهری در تحول نفس: ملاصدرا این نظریه را به نفس انسانی نیز بسط می‌دهد. او معتقد است که نفس انسان موجودی جسمانی الحدود و روحانی البقاست؛ یعنی در ابتدا با بدن پدید می‌آید، اما در ذات و جوهر خود، همواره در حال حرکت و کمال است تا به مرتبه مجرد عقلی و سپس به مراتب بالاتر وجودی برسد (شیرازی، ۱۳۶۰، اسفار، ج ۸، ص ۱۰۰). این حرکت جوهری نفس، پیامدهای مهمی برای معرفت‌شناسی و تجربه دینی دارد:

قابلیت اکتساب معرفت: حرکت جوهری نفس به این معناست که نفس ثابت و ایستا نیست، بلکه همواره در حال تغییر و تکامل است. این تحول ذاتی، امکان کسب معرفت‌های جدید و رسیدن به مراتب عالی‌تر ادراک را فراهم می‌آورد. آمادگی برای شهود: با کمال یافتن نفس و صعود آن در مراتب وجودی، حجاب‌ها برداشته می‌شوند و نفس قابلیت پذیرش فیوضات و تجلیات الهی را پیدا می‌کند. این همان زمینه‌سازی برای شهود و تجربه دینی است. به بیان دیگر، حرکت جوهری، نفس را به موجودی پویا و آماده برای دریافت حقایق ماورایی تبدیل می‌کند که در نهایت به معرفت حضوری به حق تعالی می‌انجامد.

مراتب نفس و قوای ادراکی: از حس تا عقل و شهود

ملاصدرا برای نفس انسانی مراتب مختلف و قوای ادراکی متعددی قائل است که هر یک طریق خاص خود را برای شناخت دارد:

نفس نباتی: دارای قوای غذایی، نامیه و مولده که مرتبط با حیات جسمانی است.

نفس حیوانی: علاوه بر قوای نباتی، دارای قوای حسی (مانند حس بصر، سمع، شمع، ذوق، لمس) و قوای متصرفه (مانند متخیله و متفکره) است. معرفت در این مرحله، عمدتاً حصولی و از طریق صور حسی است.

نفس انسانی (ناطق): این مرتبه بالاترین مرتبه نفس است و دارای دو قوه اصلی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۲۱):

قوه عاقله (عقل نظری): توانایی ادراک کلیات، حقایق مجرد و استدلالات منطقی را دارد. این قوه نیز دارای

مراتبی از عقل هیولانی تا عقل مستفاد است.

قوه عملی (عقل عملی): مرتبط با تدبیر امور جزئی و اخلاقیات است. با کمال یافتن عقل نظری و تزکیه نفس، انسان می‌تواند از حدود ادراک حسی و خیالی فراتر رفته و به مرتبه ادراک عقلی و سپس شهودی دست یابد. این مراتب ادراکی، سیر صعودی انسان در مسیر کسب معرفت را نشان می‌دهد که در اوج آن، تجربه دینی و معرفت حضوری به خداوند قرار می‌گیرد.

علم حضوری و علم حصولی: شاهراه معرفت الهی

ملاصدرا تفاوت اساسی میان دو نوع علم قائل است که در فهم امکان معرفت الهی نقشی کلیدی دارد: علم حصولی: این نوع علم از طریق حصول صورت شیء در ذهن حاصل می‌شود. ما با واسطه صور ذهنی، از خارج آگاه می‌شویم. بیشتر علوم متعارف ما از این قبیل است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۱۳). معرفت الهی از طریق علم حصولی، یعنی با واسطه مفاهیم و صور ذهنی، همواره محدود و ناقص خواهد بود. علم حضوری: این نوع علم، علم ذات به ذات یا علم ذات به فعل ذات است که بدون واسطه صورت و مفهوم خارجی صورت می‌گیرد. در علم حضوری، عین وجود معلوم، نزد عالم حاضر است. علم نفس به ذات خود، علم علت به معلول خود و علم خداوند به مخلوقاتش از مصادیق علم حضوری است (همان). اهمیت علم حضوری در شناخت حقایق وجودی و الهی: ملاصدرا معتقد است که حقایق وجودی و بالأخص حقیقت خداوند را تنها می‌توان از طریق علم حضوری ادراک کرد. معرفت حقیقی و بی‌واسطه به خداوند، تنها از طریق شهود و اتحاد عاقل و معقول ممکن است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۱۱۳). علم حصولی، تنها می‌تواند ما را به مفاهیمی از خداوند برساند، اما نمی‌تواند حقیقت وجودی او را درک کند. این علم حضوری، اوج معرفت انسانی است و اساس تجربه دینی را تشکیل می‌دهد.

وحدت وجود و شهود عرفانی: اوج تجربه دینی و معرفت الهی

نقطه اوج نظام فکری ملاصدرا، نظریه وحدت شخصی وجود است که بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود استوار شده است. بر اساس این نظریه، حقیقت وجود منحصر در یک وجود واحد است و آن وجود حق تعالی است. سایر موجودات، مراتب، جلوه‌ها و شئون آن وجود یگانه هستند (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۴۸). این دیدگاه، فصلی نوین در فهم رابطه خداوند با عالم و انسان می‌گشاید.

چگونه تجربه دینی در این بستر به اوج می‌رسد؟ با رسیدن نفس به مراتب بالای تجرد و کمال، و گذر از ادراکات حسی و عقلی محض، نفس می‌تواند از طریق شهود عرفانی و کشف و مشاهده باطنی، به وحدت وجود پی ببرد. در این مرحله، حجاب‌های میان سالک و حقیقت برداشته می‌شود و سالک نه تنها «می‌داند» که وجود واحد است، بلکه «می‌یابد» و «تجربه می‌کند» که همه هستی، جلوه آن وجود یگانه است. این همان تجربه دینی ناب و معرفت حضوری به حقایق الهی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۳۰۲).

معرفت حضوری به حق تعالی: از منظر ملاصدرا، معرفت حقیقی به خداوند، نه از طریق براهین انتزاعی صرف، بلکه از طریق حضور خود نفس نزد حقیقت وجودی خداوند حاصل می‌شود. این حضور، نوعی فنای «من» در «او» است که نتیجه حرکت جوهری نفس و تزکیه و تصفیه باطن است.

شهود به مثابه اوج معرفت: تجربه دینی در فلسفه ملاصدرا، صرفاً یک حالت عاطفی یا روانی نیست، بلکه یک معرفت حضوری و یقینی است که بالاتر از هر گونه معرفت حصولی و استدلالی قرار می‌گیرد. این تجربه، ادراکی مستقیم از حقایق الهی است که با اتحاد وجودی نفس با حقیقت هستی ممکن می‌شود. این مرتبه از معرفت، همان اوج شناخت و معرفت الهی است که هدف غایی سیر و سلوک معرفتی انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا به شمار می‌رود.

مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی کانت

برای درک دیدگاه کانت در خصوص تجربه دینی و معرفت الهی، ابتدا باید با انقلاب معرفت‌شناختی او آشنا شد. کانت، برخلاف بسیاری از فلاسفه پیشین، به جای تمرکز بر شیء مورد شناخت، توجه خود را به ساختارهای ذهنی شناسنده معطوف کرد و به این ترتیب، مسیر جدیدی را در فلسفه غرب گشود. در این بخش، به تفصیل به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی کانت می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چگونه این مبانی، امکان معرفت مستقیم و نظری به خدا را منتفی می‌سازند، اما راه را برای ایمان اخلاقی به او باز می‌کنند.

انقلاب کوپرنیکی کانت: تغییر کانون معرفت از ابژه به سوژه

پیش از کانت، اغلب فلاسفه معتقد بودند که شناخت زمانی حاصل می‌شود که ذهن مطابق با ابژه‌های خارجی شکل می‌گیرد، اما کانت این رابطه را معکوس کرد؛ او پیشنهاد داد که ابژه‌ها باید مطابق با قوای شناخت ما شکل بگیرند تا بتوانند موضوع شناخت قرار گیرند (Kant, 1787, A11/B25). این تغییر پارادایم، که به انقلاب کوپرنیکی معروف شد، اساس فلسفه انتقادی کانت را تشکیل می‌دهد.

این انقلاب بدین معناست که ما اشیاء را آن‌گونه که «فی نفسه» هستند (نومن) نمی‌شناسیم، بلکه آن‌ها را آن‌گونه که در قالب‌های پیشینی ذهن ما ظاهر می‌شوند (فنومن یا پدیدار) ادراک می‌کنیم. این محدودیت بنیادین، مرزهای معرفت بشری را به گستره تجربه ممکن محدود می‌کند و هرگونه ادعای شناخت در حوزه فراتر از تجربه حسی را زیر سؤال می‌برد. این مسئله، مستقیماً بر امکان شناخت الهی تأثیر می‌گذارد، چرا که خداوند موجودی ورای تجربه حسی است.

حسّانیت، فهم، و عقل: قوای مختلف معرفتی

کانت قوای شناختی انسان را به سه بخش اصلی تقسیم می‌کند که هر یک نقش متمایزی در فرآیند معرفت ایفا می‌کنند: **حس ۱:** این قوه مسئول دریافت ادراکات حسی است. ادراکات حسی، داده‌های خام تجربه را از طریق حواس پنج‌گانه به ما می‌دهند. کانت معتقد است که ادراکات حسی، تنها در قالب صورت‌های پیشینی حسی، یعنی زمان و مکان، قابل دریافت هستند. ما اشیاء را نه در خودشان، بلکه در زمان و مکان درک می‌کنیم (Kant, 1787, A22/B36).

فهم ۲: این قوه مسئول فعالیت‌های مفهومی و تولید احکام است. فهم، داده‌های بی‌شکل حسی را از طریق مقولات فهم^۳ سازماندهی می‌کند. این مقولات، مفاهیم پیشینی هستند که به تجربه نظم می‌بخشند و امکان تشکیل تجربه عینی را فراهم می‌آورند (Kant, 1787, A69/B94).

عقل ۴: بالاترین قوه شناختی است که وظیفه آن ترکیب و نظام‌مند کردن احکام فهم است. عقل در پی وحدت بخشی به کلیت تجربه است و ایده‌هایی را تولید می‌کند که فراتر از هرگونه تجربه ممکن هستند. این ایده‌ها، موضوعات کلان متافیزیکی مانند خدا، نفس و عالم را شامل می‌شوند (Kant, 1787, A321/B377).

مقولات فهم و حدود معرفت نظری

کانت دوازده مقوله فهم را شناسایی می‌کند (مانند وحدت، کثرت، علیت، جوهر، عرض) که به کمک آن‌ها ذهن به داده‌های حسی نظم می‌بخشد و آن‌ها را به‌عنوان ابژه تجربه، درک می‌کند (Kant, 1787, A80/B106). این مقولات، شرط لازم برای هرگونه تجربه ممکن هستند و بدون آن‌ها، داده‌های حسی صرفاً توده‌ای بی‌نظم خواهند بود.

1. Sensibility
2. Understanding
3. Categories of Understanding
4. Reason

محدودیت معرفت نظری: کانت تأکید می‌کند که کاربرد مقولات فهم، صرفاً به پدیدارها^۱ یعنی آنچه در تجربه حسی به ما داده می‌شود، محدود است. ما تنها می‌توانیم اشیاء را آن گونه که بر حس ما تأثیر می‌گذارند و توسط فهم ما سازماندهی می‌شوند، بشناسیم. در مقابل، شیء فی نفسه^۲، یعنی شیء آن گونه که مستقل از ذهن ما وجود دارد، از دسترس معرفت نظری خارج است. ما می‌توانیم آن را «اندیشه» کنیم، اما نمی‌توانیم آن را «بشناسیم» (Kant, 1787, A255/B311). پیامد بر معرفت الهی: از آنجا که خداوند موجودی فراتر از هرگونه تجربه حسی و پدیدار است و به حوزه «شیء فی نفسه» تعلق دارد، عقل نظری قادر به شناخت او نیست. هرگونه ادعای معرفت نظری به خدا، به معنای اطلاق مقولات فهم (که فقط در قلمرو پدیدارها اعتبار دارند) به چیزی است که خارج از این قلمروست. این امر منجر به تناقضات و مغالطات متافیزیکی می‌شود.

ایده‌های عقل محض (خدا، نفس، عالم): کاربرد تنظیمی، نه شناختی
عقل، برخلاف فهم، که مقولات را برای سازماندهی پدیدارها به کار می‌برد، ایده‌هایی را تولید می‌کند که فراتر از هر تجربه ممکن هستند. این ایده‌های سه‌گانه عبارت‌اند از:
خدا (به عنوان کل واقعیت): ایده کلیت شرایط؛
نفس (به عنوان جوهر واحد): ایده کلیت مطلق موضوع متفکر؛
عالم (به عنوان مجموع تمام پدیدارها): ایده کلیت مطلق سلسله شرایط.
کانت معتقد است که این ایده‌ها، دارای کاربرد تنظیمی^۳ هستند، نه کاربرد سازنده^۴. بدین معنا که این ایده‌ها نمی‌توانند موضوع شناخت تجربی قرار گیرند، چرا که هیچ حسی متناظر با آن‌ها وجود ندارد. تلاش برای شناخت آن‌ها با مقولات فهم، منجر به وهم‌های استعلایی^۵ می‌شود که کانت آن‌ها را در دیالکتیک استعلایی نقد عقل محض مورد بررسی قرار می‌دهد. (Kant, 1787, A334/B391).

کاربرد تنظیمی: ایده‌های عقل صرفاً برای راهنمایی فعالیت‌های فهم و تنظیم آن‌ها به سمت یک وحدت کلی‌تر مفید هستند؛ برای مثال، ایده خدا، به ما کمک می‌کند تا جهان را به گونه‌ای ببینیم که گویی از یک علت غایی واحد نشئت گرفته است، اما این بدان معنا نیست که ما وجود خداوند را به صورت نظری اثبات کرده‌ایم یا آن را می‌شناسیم. این ایده‌ها به ما کمک می‌کنند تا دانش خود را منظم کنیم و آن را به سوی کمال هدایت کنیم (Kant, 1787, A642/B670).

برهان‌های اثبات خدا: رد کلیه براهین

کانت در «نقد عقل محض»، هر سه برهان اصلی اثبات وجود خدا را که در فلسفه غرب رایج بودند، به تفصیل نقد و رد می‌کند (Kant, 1787, A590/B618):

برهان وجودی^۶: کانت معتقد است که وجود یک محمول واقعی نیست؛ یعنی «وجود» چیزی به مفهوم یک شیء اضافه نمی‌کند. یک مثلث موجود با یک مثلث غیر موجود، در مفهوم ماهیت مثلث تفاوتی ندارند؛ بنابراین، ما نمی‌توانیم صرفاً از مفهوم کامل‌ترین موجود، به وجود واقعی آن پی ببریم (Kant, 1787, A592/B620).
برهان کیهان‌شناختی^۷: این برهان از وجود موجودات ممکن به وجود موجودی ضروری (خداوند) می‌رسد. کانت استدلال می‌کند که این برهان، پنهانی بر برهان وجودی تکیه دارد و درنهایت، مفهوم «وجود ضروری» را از ایده

1. phenomena
2. noumenon
3. regulative use
4. constitutive use
5. transcendental illusion
6. Ontological Argument
7. Cosmological Argument

کامل ترین موجود استنتاج می کند. همچنین، مفهوم علیت را که تنها در حوزه پدیدارها اعتبار دارد، به حوزه نوومن ها تعمیم می دهد (Kant, 1787, A603/B631).

برهان فیزیکال الهیاتی یا غایت شناختی^۱: این برهان از نظم و غایت مندی جهان به وجود یک طراح هوشمند نتیجه می گیرد. کانت اگرچه به زیبایی و نظم جهان اعتراف می کند، اما معتقد است که این برهان نهایتاً می تواند وجود یک «سازنده» یا «مدبر» را اثبات کند، نه یک «خالق مطلق» و متعال که تمام کمالات را داراست (Kant, 1787, A626/B654). علاوه بر این، این برهان نیز مانند برهان کیهان شناختی، اصول فهم (مانند علیت و غایت) را به ورای تجربه تعمیم می دهد.

معرفت الهی از منظر عقل عملی: ایمان اخلاقی

با وجود رد امکان معرفت نظری به خدا، کانت جایگاه مهمی برای ایمان دینی در عقل عملی قائل است. او در «نقد عقل عملی»، نشان می دهد که برای توجیه اخلاق و ضرورت قانون اخلاقی، مفروضاتی^۲ لازم هستند که عقل نظری قادر به اثبات آنها نیست، اما عقل عملی آنها را به عنوان پیش فرض هایی ضروری برای عمل اخلاقی می پذیرد (Kant, 1788, A219). این مفروضات عبارت اند از:

آزادی اراده: انسان باید آزاد باشد تا بتواند مطابق قانون اخلاقی عمل کند.

جاودانگی نفس: برای رسیدن به «سعادت برین»^۳ که ترکیب فضیلت و خوشبختی است، زندگی پس از مرگ ضروری است، زیرا در این جهان فضیلت همیشه به خوشبختی منجر نمی شود.

وجود خدا: خداوند به عنوان ضامن سعادت برین و هماهنگ کننده فضیلت و خوشبختی ضروری است. او موجودی است که فضیلت مندان را پاداش می دهد و عدالت را برقرار می سازد (Kant, 1788, A225-A232).

چگونه ایمان دینی ضرورت می یابد؟ از دیدگاه کانت، تجربه دینی به معنای معرفت مستقیم و حسی به خدا یا ادراک امر قدسی ناممکن است. هرگونه ادعای چنین تجربه ای، به معنای گذر از حدود معرفت بشری و ورود به وهم استعلائی است. بااین حال، نیاز به ایمان دینی نه از طریق عقل نظری، بلکه از طریق ضرورت اخلاقی آشکار می شود. ما نه می توانیم خدا را بشناسیم، بلکه باید به او ایمان بیاوریم تا نظام اخلاقی ما معنادار شود. این ایمان، یک ایمان عقلانی^۴ است که مبتنی بر احکام عقل عملی است، نه بر شواهد تجربی یا براهین متافیزیکی (Kant, 1793, 6:3-14). خداوند و جاودانگی نفس، مفروضات عملی هستند که برای تحقق بالاترین خیر ممکن (سعادت برین) ضروری اند و بدون آنها، اخلاق بی معنا می شود.

جمع بندی این بخش: در نهایت، از منظر کانت، معرفت نظری و مستقیم به خداوند و امر قدسی ناممکن است. انقلاب کوپرنیکی، محدودیت های عقل نظری و رد براهین اثبات خدا، همگی این نتیجه را تقویت می کنند. ما تنها می توانیم پدیدارها را بشناسیم، نه شیء فی نفسه را. بااین حال، کانت راهی متفاوت برای پیوند انسان با امر الهی می گشاید. این راه، از حوزه اخلاق و عقل عملی می گذرد. انسان با درک ضرورت قانون اخلاقی، به این نتیجه می رسد که برای معناداری جهان اخلاقی، باید به وجود خداوند و جاودانگی نفس ایمان آورد. این ایمان، یک پیش فرض عملی است که نه از راه شناخت، بلکه از راه ضرورت اخلاقی به دست می آید؛ بنابراین، در فلسفه کانت، تجربه دینی به معنای شهود یا ادراک مستقیم خدا وجود ندارد، اما ایمان به خدا به عنوان یک ضرورت اخلاقی و عملی برای تکمیل نظام اخلاقی انسانی مطرح می شود.

مقایسه و تحلیل دیدگاه های ملاصدرا و کانت

پس از بررسی مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی ملاصدرا و کانت، اکنون زمان آن رسیده است که دیدگاه های این دو فیلسوف بزرگ را درباره تجربه دینی و معرفت الهی در کنار هم قرار داده و به مقایسه و تحلیل تطبیقی آنها پردازیم.

1. Physico-Theological/Teleological Argument.
2. Postulates.
3. summum bonum.
4. rational faith

این مقایسه، علیرغم تفاوت‌های عمیق در بستر فکری، زبان فلسفی و نتایج نهایی، می‌تواند نقاط اشتراک و افتراق مهم و اساسی را آشکار سازد.

نقاط اشتراک: وجوهی از همگرایی

با وجود تفاوت‌های چشمگیر، می‌توان به چند نقطه اشتراک کلی بین ملاصدرا و کانت اشاره کرد:

محدودیت‌های عقل در شناخت حقیقت مطلق از طریق استدلال صرف:

ملاصدرا: اگرچه ملاصدرا به قوای عقلانی بها می‌دهد و براهین فلسفی را برای اثبات وجود خدا و سایر حقایق می‌پارد، اما اوج معرفت را در شهود عرفانی و علم حضوری می‌داند. استدلال صرف (علم حصولی) هرگز نمی‌تواند به عمق حقیقت وجودی دست یابد و معرفت حضوری بالاتر از آن قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۱۳؛ ج ۸، ص ۳۰۲). به عبارت دیگر، عقل نظری به تنهایی، هرگز نمی‌تواند تمامیت حقیقت را درک کند و نیاز به سطوح بالاتری از ادراک دارد. کانت: کانت به صراحت و با جدیت تمام، محدودیت‌های عقل نظری را برای شناخت متافیزیکی، از جمله شناخت خداوند، بیان می‌کند. او نشان می‌دهد که هرگونه تلاش برای اثبات وجود خدا با براهین نظری، به تناقضات و مغالطات می‌انجامد (Kant, 1787, A590/B618). کانت تأکید می‌کند که عقل نظری صرفاً در حوزه پدیدارها و تجربیات ممکن اعتبار دارد. همگرایی: هر دو فیلسوف به نوعی معتقدند که عقل استدلالی صرف، برای دستیابی به حقیقت مطلق (به معنای کامل آن)، ناکافی است. ملاصدرا راه را در ادراکات عالی‌تر شهودی می‌داند و کانت، در ایمان عملی. این نقطه مشترک، نشان‌دهنده یک دغدغه فراگیر فلسفی در مورد حدود توانایی‌های معرفتی انسان در برابر حقایق متعالی است.

اهمیت نقش درونی فرد در فرآیند معرفت:

ملاصدرا: در فلسفه ملاصدرا، تحول درونی نفس (از طریق حرکت جوهری، تزکیه و تصفیه باطن) نقشی حیاتی در رسیدن به معرفت حقیقی و شهود عرفانی دارد (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۰۰). معرفت در اینجا یک دریافت صرف از بیرون نیست، بلکه مستلزم آماده‌سازی و تغییر درونی شناسنده است. علم حضوری نیز به معنای حضور عین معلوم نزد عالم است و این حضور بدون آمادگی نفس ممکن نیست.

کانت: در فلسفه کانت، ساختارهای ذهنی و قوای شناختی سوژه (حسّانیت، فهم، عقل) نقش اساسی در شکل‌دهی به تجربه و امکان معرفت ایفا می‌کنند (Kant, 1787, A11/B25). معرفت، تنها از طریق انطباق ابژه‌ها با این ساختارهای پیشینی ذهن ممکن می‌شود. حتی در حوزه اخلاق، این قانون اخلاقی درونی و اراده خیر است که عمل را ارزش می‌بخشد (Kant, 1788, A121).

همگرایی: هر دو فیلسوف، به شیوه‌های متفاوت، بر این نکته تأکید دارند که معرفت صرفاً یک دریافت منفعلانه از واقعیت خارجی نیست. بلکه نقش فعال و درونی شناسنده، چه در تحول وجودی (ملاصدرا) و چه در ساختاردهی معرفتی (کانت)، در فرآیند شناخت و ارتباط با حقیقت، حیاتی و اجتناب‌ناپذیر است.

نقاط افتراق و تضاد اصلی: واگرایی در مسیرها

علیرغم نقاط اشتراک فوق، تفاوت‌های بنیادینی در رویکرد این دو فیلسوف به مسئله تجربه دینی و معرفت الهی وجود دارد که به ساختارهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متفاوت آن‌ها بازمی‌گردد.

نوع و منشأ معرفت الهی:

ملاصدرا: معرفت الهی (به‌ویژه حضوری و شهودی) ممکن است و اوج شناخت محسوب می‌شود. منشأ این معرفت، شهود عرفانی و اتحاد عاقل و معقول است که در آن، نفس با ترکیه و سیر در مراتب وجود، به حقیقت واحد وجود نزدیک شده و آن را به صورت حضوری درمی‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۰، اسفار، ج ۸، ص ۳۰۲). این معرفت، نه تنها نظری، بلکه وجودی است.

کانت: معرفت نظری به خدا ناممکن است. عقل نظری نمی تواند از حدود تجربه فراتر رود و شیء فی نفسه (از جمله خدا) را بشناسد (Kant, 1787, A255/B311). ایمان به خدا در کانت جنبه عملی-اخلاقی دارد و یک پیش فرض ضروری برای معناداری قانون اخلاقی و تحقق سعادت برین است، نه یک شناخت نظری (Kant, 1788, A225-A232). تضاد: این اساسی ترین تفاوت است. برای ملاصدرا، معرفت مستقیم و وجودی به خداوند اوج غایت معرفتی است؛ برای کانت، معرفت نظری به خداوند ناممکن بوده و تنها ایمان عملی به او راهگشاست. نقش تجربه دینی:

ملاصدرا: تجربه دینی (شهود عرفانی) منبعی اصیل و بالاترین مرتبه شناخت است. این تجربه، ادراکی مستقیم و بی واسطه از حقایق الهی و مراتب وجودی است که حتی از معرفت عقلی حصولی نیز والاتر است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۳۰۲). این تجربه، معرفت بخش و یقین آور است.

کانت: تجربه دینی به معنای ادراک مستقیم امر قدسی یا دریافت حسی از خداوند، مطرح نمی شود و هرگونه تجربه و رای پدیدارها از دسترس معرفت نظری خارج است. هر ادعایی از این دست، به دلیل عدم وجود حسانیت متناظر و عدم امکان کاربرد مقولات فهم، توهمی استعلایی تلقی می شود (Kant, 1787, A334/B391). کانت بر اخلاق عملی به عنوان مبنای دین تأکید می کند، نه تجربه عرفانی.

تضاد: ملاصدرا بر اعتبار و جایگاه معرفت بخش تجربه دینی تأکید می کند، درحالی که کانت آن را در حوزه معرفت نظری نامعتبر می داند و به جنبه های اخلاقی و عملی دین می پردازد. حدود عقل:

ملاصدرا: ملاصدرا عقل را قادر به صعود به مراتب عالی وجود و ادراک حقایق مجرد و الهی می داند، گرچه این صعود نهایتاً به شهود عرفانی منتهی می شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۲۱). عقل در اندیشه ملاصدرا ابزاری برای گذر از عالم ماده و رسیدن به عالم ملکوت و جبروت است.

کانت: کانت برای عقل نظری محدودیت های ذاتی و قاطع قائل است. عقل نظری تنها در حوزه پدیدارها و تجربیات ممکن اعتبار دارد و نمی تواند به شیء فی نفسه یا ایده های متافیزیکی مانند خدا، نفس و عالم، معرفت نظری داشته باشد (Kant, 1787, A255/B311).

تضاد: ملاصدرا دامنه عقل را بسیار گسترده تر از کانت می داند و آن را ابزاری برای نیل به مراتب عالی وجود معرفتی می کند، درحالی که کانت مرزهای بسیار مشخصی برای آن قائل است و آن را تنها در حوزه تجربه و پدیدارها معتبر می داند. هستی شناسی:

ملاصدرا: هستی شناسی ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود است (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۱). وجود یک حقیقت واحد و مشکک است که دارای مراتب شدت و ضعف است و همه موجودات جلوه های آن وجود واحدند. این هستی شناسی، زمینه را برای اتحاد وجودی نفس با حقایق عالی فراهم می آورد.

کانت: هستی شناسی کانت با تقابل بنیادی بین نومن و فنومن (شیء فی نفسه و پدیده) مشخص می شود. ما تنها پدیدارها را می شناسیم و شیء فی نفسه برای ما ناشناختنی باقی می ماند (Kant, 1787, A255/B311). این دو حوزه کاملاً از یکدیگر متمایز هستند و هیچ پل معرفتی از پدیدارها به نوومن وجود ندارد.

تضاد: هستی شناسی ملاصدرا یکپارچه و متصل است که امکان صعود وجودی و معرفتی را فراهم می کند، درحالی که هستی شناسی کانت دوگانه و با مرزهای قاطع است که امکان شناخت و رای پدیدارها را منتفی می سازد.

نتیجه گیری مقایسه ای: مقایسه ملاصدرا و کانت در مسئله تجربه دینی و معرفت الهی، نشان می دهد که علیرغم برخی نقاط اشتراک در دغدغه های مربوط به محدودیت های عقل استدلالی و نقش شناسنده، مسیرهای فکری آن ها به

نتایج کاملاً متفاوتی منجر می‌شود. ملاصدرا، با تکیه بر سنت عرفانی و هستی‌شناسی وجودمحور خود، راه را برای معرفت حضوری و شهودی به خداوند باز می‌کند و آن را اوج کمال انسانی می‌داند. در مقابل، کانت با معرفت‌شناسی انتقادی خود، شناخت نظری خدا را ناممکن می‌سازد، اما جایگاه مهمی برای ایمان اخلاقی به او در حوزه عقل عملی قائل می‌شود. این تفاوت‌ها، نه تنها دیدگاه‌های متفاوت این دو فیلسوف را برجسته می‌سازد، بلکه مبین رویکردهای متمایز سنت‌های فلسفی شرق و غرب به رابطه انسان، عقل و امر قدسی است.

در نهایت، از منظر ملاصدرا، تجربه دینی نه تنها ممکن است، بلکه اوج شناخت و معرفت الهی به شمار می‌رود. این امکان در سایه مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی منسجم او فراهم می‌شود: اصالت وجود و تشکیک آن بستری برای فهم مراتب حقیقت و امکان صعود نفس فراهم می‌آورد. حرکت جوهری نفس، نفس را به موجودی پویا و متحول تبدیل می‌کند که قابلیت رسیدن به کمال و درک حقایق متعالی را دارد. مراتب نفس و قوای ادراکی، مسیری را از ادراک حسی تا شهود عرفانی نشان می‌دهد. و سرانجام، علم حضوری، به عنوان شاهراه اصلی معرفت بی‌واسطه به حقایق وجودی، و وحدت وجود و شهود عرفانی، به عنوان اوج این سیر معرفتی، امکان تجربه مستقیم و عمیق الهی را فراهم می‌آورد. در حکمت متعالیه، انسان با سلوک معرفتی خود، می‌تواند به مقام اتحاد با حقیقت وجود رسیده و خداوند را نه تنها با عقل، بلکه با تمام وجود خود دریابد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو فیلسوف برجسته، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) و ایمانوئل کانت، پیرامون مسئله تجربه دینی و امکان معرفت الهی پرداختیم. هدف اصلی، آشکار ساختن شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متفکر، علیرغم بستر فکری و تاریخی کاملاً متفاوت آن‌ها، در مواجهه با یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی بود.

خلاصه مهم‌ترین یافته‌ها و پاسخ به سؤال اصلی

یافته‌های اصلی ما نشان داد که ملاصدرا، با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی اصالت وجود و تشکیک آن، و نظریه حرکت جوهری نفس، راه را برای ادراک مستقیم و حضوری خداوند می‌گشاید. از منظر او، نفس با سیر در مراتب کمال خود، می‌تواند به مقام شهود عرفانی دست یابد که اوج معرفت و تجربه دینی محسوب می‌شود. در این حالت، علم حضوری به حقیقت وجودی خداوند، نه از طریق مفاهیم و صور ذهنی، بلکه از طریق اتحاد وجودی و فنا در حقیقت واحد وجود (وحدت شخصی وجود) میسر می‌شود؛ بنابراین، تجربه دینی در فلسفه ملاصدرا، یک معرفت یقین‌آور و بالاترین مرتبه شناخت است.

در مقابل، کانت با انقلاب کوپرنیکی خود، مرزهای عقل نظری را به قلمرو پدیدارها محدود می‌کند. او قوای حسانیت و فهم را تنها قادر به شناخت اموری می‌داند که در قالب‌های پیشینی زمان و مکان و مقولات فهم قرار می‌گیرند. از این رو، شناخت نظری از «شیء فی نفسه» (نومین)، از جمله خداوند، برای عقل نظری ناممکن است. کانت هر گونه برهان اثبات وجود خدا را مردود می‌شمارد و ایده‌های عقل محض (خدا، نفس، عالم) را صرفاً دارای کاربرد تنظیمی برای یکپارچه‌سازی تجربه می‌داند، نه منبعی برای معرفت عینی.

پاسخ به سؤال اصلی مقاله که «چگونه ملاصدرا و کانت به مسئله تجربه دینی و امکان معرفت الهی پرداخته‌اند و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در رویکردهای آن‌ها وجود دارد؟» بدین شرح است:

شباهت‌ها: هر دو فیلسوف به نوعی به محدودیت‌های عقل استدلالی صرف در دستیابی به حقیقت مطلق اذعان دارند؛ گرچه دلایل آن‌ها متفاوت است (ملاصدرا به دلیل محدودیت معرفت حصولی، و کانت به دلیل محدودیت عقل نظری به حوزه پدیدارها). همچنین، هر دو بر نقش فعال و درونی شناسنده در فرآیند معرفت تأکید می‌کنند؛ ملاصدرا از طریق تحول وجودی نفس و کانت از طریق ساختارهای پیشینی ذهن.

تفاوت‌های بنیادین:

امکان معرفت الهی: برای ملاصدرا، معرفت حضوری به خداوند ممکن و اوج معرفت است؛ برای کانت، معرفت نظری به خداوند ناممکن بوده و تنها ایمان اخلاقی به او مطرح می‌شود.

نقش تجربه دینی: ملاصدرا شهود عرفانی را بالاترین شکل تجربه دینی و منبعی اصیل برای معرفت می‌داند؛ کانت هرگونه ادراک مستقیم امر قدسی را فراتر از محدوده عقل نظری و نامعتبر می‌شمارد.
حدود عقل: ملاصدرا عقل را قادر به صعود به مراتب عالی وجود می‌داند؛ کانت برای عقل نظری مرزهای قاطعی قائل است.

هستی‌شناسی: هستی‌شناسی یکپارچه و وجودمحور ملاصدرا در تضاد با دوگانگی نوومن و فنومن کانتی قرار دارد که امکان اتصال معرفتی به حقیقت ورای پدیدارها را مسدود می‌کند.

پیامدهای این مقایسه برای درک فلسفه دین و فلسفه اسلامی

این مقایسه پیامدهای مهمی برای هر دو حوزه فلسفه دین و فلسفه اسلامی دارد:

۱. برای فلسفه دین: این پژوهش نشان می‌دهد که رویکردهای مختلف به تجربه دینی و معرفت الهی، نه تنها ناشی از تفاوت در نتایج، بلکه ریشه در مبانی عمیق‌تر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارند. فلسفه کانت محدودیت‌های عقل در پرداختن به امر متعالی را گوشزد می‌کند و مسیر ایمان اخلاقی را به جای شناخت نظری پیشنهاد می‌دهد. در مقابل، فلسفه ملاصدرا، راهی جایگزین و غنی برای توجیه عقلانی تجربه عرفانی و ادراک مستقیم امر قدسی ارائه می‌دهد که می‌تواند به عنوان یک مدل قوی برای فلسفه‌های دین پدیدارشناسانه و تجربه‌محور مورد توجه قرار گیرد. این تفاوت‌ها، غنای بحث را نشان می‌دهد و از تقلیل‌گرایی در فهم تجربه دینی جلوگیری می‌کند.

۲. برای فلسفه اسلامی: این مقایسه به درک بهتر جایگاه و ویژگی‌های منحصر به فرد حکمت متعالیه ملاصدرا کمک می‌کند. برجسته شدن تمایزات اساسی ملاصدرا با فلسفه غربی کانت، اهمیت اصالت وجود، حرکت جوهری، و علم حضوری را به عنوان ستون‌های اصلی تفکر صدرا آشکار می‌سازد که بنیان‌گذار امکان شهود و ادراک مستقیم الهی هستند. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه سنت فلسفی اسلامی، به ویژه در اوج خود با ملاصدرا، راهی بدیع و متفاوت از فلسفه غربی برای پیوند عقل، وحی و شهود در راه نیل به معرفت الهی ارائه کرده است. این امر می‌تواند به تقویت خودآگاهی فلسفه اسلامی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی آن برای پاسخ به چالش‌های معاصر کمک کند.

پیشنهاد برای تحقیقات آینده

این پژوهش می‌تواند نقطه آغازی برای مطالعات عمیق‌تر در زمینه‌های زیر باشد:

بررسی تأثیرات این دیدگاه‌ها در الهیات معاصر: چگونه الهیات اسلامی و مسیحی معاصر می‌توانند از این دو رویکرد متفاوت (معرفت‌محور/شهود‌گرای ملاصدرا و ایمان‌محور/اخلاق‌گرای کانت) در پاسخ به پرسش‌های وجودی و معرفتی انسان مدرن بهره‌برداری کنند؟

مقایسه تفصیلی مفهوم «تجربه» در ملاصدرا و کانت: هر دو از «تجربه» سخن می‌گویند، اما معنای این واژه در هر مکتب چیست و چگونه تعاریف متفاوت از «تجربه» منجر به نتایج متمایز در شناخت الهی می‌شود؟
بررسی امکان گفتگو و سنتز میان رویکرد شهودی-وجودی ملاصدرا و رویکرد اخلاقی-عملی کانت: آیا می‌توان پلی میان این دو دیدگاه زد یا آن‌ها ذاتاً ناسازگارند؟ آیا می‌توان ایمان اخلاقی کانت را به عنوان مرتبه‌ای از آمادگی برای شهود در نظر گرفت؟

تحلیل انتقادی محدودیت‌های هر دو دیدگاه: نقد وارد بر هر یک از دیدگاه‌ها چیست و چگونه می‌توانند در برابر چالش‌های فکری جدید مقاومت کنند؟

منابع

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۶۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. دار احیاء التراث العربی.

Kant, I. (1787). *Critique of Pure Reason* (N. K. Smith, Trans.). (Original work published 1781).

Kant, I. (1788). *Critique of Practical Reason* (W. S. Pluhar, Trans.). (Original work published 1788).

Kant, I. (1793). *Religion within the Bounds of Mere Reason* (A. Wood & G. Di Giovanni, Trans.). (Original work published 1793).



چیستی عقل عملی از نگاه رازی و اسپینوزا بر پایه کتاب قانون اخلاق

علی فضلی ✉

دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: a.fazli@iict.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	ماهیت عقل عملی چیست؟ این پرسشی است که ذهن فلاسفه اسلامی و غرب را به خود مشغول ساخته است و هر یک بر پایه دستگاه فلسفی خویش به آن پاسخ گفته‌اند. قطب‌الدین رازی و باروخ اسپینوزا از جمله فلاسفه اسلامی و غرب هستند که در مقام پاسخ آن برآمده‌اند. به دیده قطب‌الدین رازی عقل به اشتراک لفظی بر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌شود، زیرا کار عقل نظری به‌نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به‌نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. پس هر نوع ادراکی به عقل نظری برمی‌گردد و هر نوع رأیی از عقل نظری صادر می‌شود. کار عقل عملی نیز پدیدآوری رأی عقل نظری است. پس این دو عقل تباین دارند؛ یکی مبدأ علم است و دیگری مبدأ عمل. علم به‌طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز طبق آن عمل می‌کند، اما از نگاه اسپینوزا اراده، شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است؛ پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام همان عقل است؛ پس اراده همان عقل است. بر این اساس عقل در تفکر وی تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌کند و دیگر عقل عملی را به آن معنا که فلاسفه پیشین می‌گفتند، نمی‌پذیرد. از این جهت عقل در این تفکر و با آن حدودمرز به دو قسم عقل عملی و عقل نظری تقسیم نمی‌شود، حتی شناخت نیکی و بدی نیز توسط عقل نظری صورت می‌گیرد. باوجوداین، از لابه‌لای سخنانش می‌توان به این نتیجه رسید که اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، بر وجه درستی گام نهادیم. این تحقیق به روش توصیف تحلیلی و تبیین عقلی است که تاکنون پیشینه تطبیقی نداشته و همین تطبیق نوآوری آن محسوب می‌شود.

استناد: فضلی، علی (۱۴۰۵). چیستی عقل عملی از نگاه رازی و اسپینوزا بر پایه کتاب قانون اخلاق. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲). ۲۲-۱۳.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2075143.1050>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



What is practical reason from the perspective of Razi and Spinoza, based on the book *The Law of Ethics*

Ali Fazli ✉

Associate Professor, Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.
Corresponding author: a.fazli@iict.ac.ir

Article Info

History

Received: January 31, 2026
Accepted: May 16, 2026

Keywords

Razi
Spinoza
theoretical reason
practical reason
will

Abstract

What is the nature of practical reason? This is a question that has occupied the minds of Islamic and Western philosophers, and each has answered it based on their own philosophical system. Among the Islamic sages is Qutb al-Din al-Razi, and among the Western philosophers is Baruch Spinoza, who have come forward to answer it. In Qutb al-Din al-Razi's view, reason is a commonality of the two powers of knowledge and action; because the work of theoretical reason is in some way affected by reality and has a passive identity, and the work of practical reason is in some way affected by reality and has an active identity. However, from Spinoza's point of view, the will to know is a confirmation, and confirmation is also a state of complete conception. Therefore, the will is a state of complete conception, and since complete conception is the same as reason. Therefore, the will is the same as reason; accordingly, reason in his thinking is only theoretical reason that only knows and confirms and denies, and he does not accept practical reason in the sense that previous philosophers used to say.

Citation: Fazli, A. (2026). What is practical reason from the perspective of Razi and Spinoza, based on the book *The Law of Ethics*. *Comparative Philosophy*, 3(2), 13-22.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2075143.1050>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

از دیرباز ماهیت عقل به خصوص اقسامش، عقل عملی و عقل نظری مورد توجه فلاسفه بوده و استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* و به تبع ایشان ما در کتاب *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک* با کنکاش اندیشه‌های فلاسفه سترگ از ابن مسکویه تا حکیم سبزواری و از دکارت تا کانت، در پی دریافت استخراج پاسخ آنان به این چند پرسش برآمدیم. سؤال اصلی این نوشته چیستی و هستی عقل عملی است که ذیل آن به چند پرسش باید پرداخت: رابطه عقل عملی با عقل نظری چیست؟ رابطه عقل عملی با شناخت چیست؟ رابطه عقل عملی با عمل چیست؟ رابطه عقل عملی با اراده و اختیار چیست؟ رابطه عقل عملی با حکمت عملی چیست؟ البته به گفته استاد عابدی شاهرودی «یکی از عبارات‌های معظم و پیچیده در فلسفه اسلامی عبارتی است که در تعریف عقل عملی ارائه شده است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۹۴). آنچه در این نوشته به آن پرداخته می‌شود، تشریح دیدگاه دو فیلسوف تأثیرگذار در جهان، قطب‌الدین رازی و اسپینوزاست و در این تبیین نخست جایگاه وجودی عقل در انسان را مشخص می‌کند، سپس به اقسام عقل (عقل نظری و عقل عملی) می‌پردازد و مؤلفه‌های عقل عملی را توصیف، آن‌گاه نسبت عقل عملی با اراده و بعدازآن با عمل را تشریح می‌کند.

این تحقیق به روش توصیف تحلیلی و تبیین عقلی است که در قالب تطبیقی پیشینه ندارد، هرچند هر یک از آن فیلسوفان به صورت جداگانه در مقالات متعدد مورد بررسی قرار گرفته‌اند و تطبیق این دو اندیشه، نوآوری این تحقیق به شمار می‌آید.

عقل عملی از نگاه قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی در محاکمات بین *اشارات* شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و *شرح اشارات* خواجه نصیر طوسی، تعلیقه‌ای دارد که تعریف متفاوتی از عقل عملی ارائه داده است (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۳-۳۵۲). بعدها برخی از حکمای بزرگ از این نظریه تأثیر پذیرفتند و آن را واگشودند. مانند علامه نراقی در *جامع السعادات* (نراقی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۹۲) و حکیم متأله جوادی آملی در آثار متعددشان مانند *رحیم مختوم* (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸) حتی حکیم سبزواری در برخی بخش‌های *شرح منظومه* (حکیم سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۶۱).

اما دیدگاه ایشان درباره عقل عملی:

اول: عقل عملی نزد پیشینیان قوه ادراکی - ارادی است که اموری را که آدمی سزاوار است انجام دهد یا ترک کند، می‌شناسد، اما محقق رازی با سلب کردن جنبه ادراکی و شناختی از عقل عملی، حتی رأی جزئی آن را نیز سلب کرد و هویتش را تنها اراده کردن و عمل کردن معرفی نمود. به دیده وی عقل به اشتراک لفظی بر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌شود، زیرا کار عقل نظری به نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. ازاین‌روی، ادراک که دو قسم است: ادراک اموری که درباره عمل نیست و ادراک اموری که درباره عمل است، به عقل نظری برمی‌گردد. هرگونه ادراک چه کلی و چه جزئی و هرگونه استنباط چه کلی و چه جزئی کار عقل نظری است، حتی رأی جزئی عملی نیز از عقل نظری صادر می‌شود.

کار عقل عملی پدید آوردن این رأی جزئی است. بر این اساس این دو عقل تباین دارند: یکی مبدأ علم است و دیگری مبدأ عمل. علم به طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز طبق آن عمل می‌کند. البته باید توجه داشت که قوه عامله قوه تصمیم‌گیری و گزینشگری است که طبق برنامه تنظیم‌شده از سوی عقل نظری عمل می‌کند. برخلاف تعریف مشهور که برنامه‌ریزی جزئی عملی را عقل عملی به کمک عقل نظری انجام می‌دهد. شاید به ذهن آید که پس چرا به قوه عامله عقل گویند؟ زیرا فرمان‌بردار و خدمت‌گزار مراتب مختلف ادراک عقل نظری است؛ وی در تصمیم‌گیری تابع عقل نظری است. اگر این قوه تابع آن نباشد، دیگر عقل عملی نامیده نمی‌شود.

دوم: فرایند پدیداری فعل اخلاقی در این نظریه به این صورت است که یک مقدمه کلی به عنوان کبرای قیاس داریم که «هر حُسن و نیکویی شایسته است که انجام گیرد». از این مقدمه کلی، مقدمه کلی دیگری به وسیله عقل نظری استنباط می‌شود که «سزاوار است راستی انجام گیرد». سپس عقل نظری از این دو کلی به رأی جزئی عملی می‌رسد که «این صدق و راستی جزئی شایسته است که انجام گیرد». آن‌گاه عقل عملی چون می‌خواهد صدق جزئی را در مرحله عمل اجرا کند، این کار را طبق علم به نیکی این صدق جزئی که عقل نظری آن را استنباط کرده، انجام می‌دهد و درواقع محقق می‌سازد؛ پس استنباط رأی کلی، سپس استخراج رأی جزئی عملی از خواص عقل نظری است، اما عقل عملی از آن‌پس که عقل نظری آن رأی جزئی را درباره فعل نیک صادر کرد، آن را از طریق راهکارهایی که اراده جزئی را برمی‌انگیزاند، تحقق می‌بخشد.

سوم: با توجه به تعریف عقل نظری و عقل عملی، صاحب محاکمات بر این باور است که چون ادراک امور واقعی و عملی به گونه مطلق به عقل نظری برمی‌گردد، پس حکمت و فلسفه، چه حکمت عملی و چه حکمت نظری به عقل نظری برمی‌گردد. بر این پایه حکیم متأله آیت‌الله جوادی آملی در دروس الهیات شفا که هنوز به چاپ نرسیده، درباره حکمت عملی و نظری و نسبت آن دو با عقل عملی و نظری می‌فرماید:

«اگرچه به ریاضیات و طبیعیات نیز حکمت گویند، لیک حکمت مطلق و فلسفه محض فقط الهیات بالمعنی الاعم است و حکیم مطلق آن است که در فلسفه محض نظر دارد و صاحب نظر باشد. مانند افلاطون، معلم اول، معلم ثانی، شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین. لیک آن کس که در ریاضیات یا طبیعیات می‌اندیشد، حکیم ریاضی یا حکیم طبیعی نام دارد و حکمت آنان نیز مضاف است؛ یعنی حکمت ریاضی و حکمت طبیعی. در هر صورت به همه این علوم حکمت و فلسفه گویند، چه مطلق باشند و چه مضاف. این علوم بر دو قسم‌اند: فلسفه نظری و فلسفه عملی.^۱

ایشان در ادامه می‌فرمایند: باید توجه داشت که نظری و عملی گاهی پسوند حکمت هستند؛ یعنی حکمت نظری و حکمت عملی و گاهی پسوند عقل هستند؛ یعنی عقل نظری و عقل عملی. این دو متفاوت‌اند با دو گونه اصطلاح و با دو نوع تعریف.

عقل نظری و عقل عملی کاری به علوم ندارد. نفس آدمی جوهر بسیطی است که دو جهت دارد: یک جهت متوجه عقول و مفارقات و مجردات است و یک جهت نیز متوجه تدبیر بدن. درواقع این دو جهت دو قوه و نیروی نهفته در نفس ناطقه‌اند که نیروی اول فیض‌ها و علم‌ها را از بالا دریافت می‌کند و می‌فهمد که به آن عقل نظری گویند و کارش قانون‌گذاری است؛ یعنی قوه مقننه و قوه علامه و نیروی بینش است. قوه و نیروی دوم نیز آن فهمیده‌ها را در طبیعت یعنی در زندگی و جامعه عملی می‌کند که به آن عقل عملی گویند و کارش اجراست؛ یعنی قوه مجریه و قوه عماله و نیروی کنش است. متعلق عقل نظری ادراک است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل شئون گوناگون آن هستند و متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی و تبری».

با توجه به این، هر آنچه به تعقل برمی‌گردد، گاهی حکمت نظری و گاهی حکمت عملی است و حکمت عملی و نظری دو بخش از ادراکاتی هستند که در حوزه عقل نظری قرار دارند. در حکمت نظری، تعقل متوجه هستی‌هایی است که با صرف نظر از اراده انسانی وجود دارند و حکمت عملی ناظر به هستی‌هایی است که با اراده انسان موجود می‌شوند. پس عقل عملی کاری به دو حکمت عملی و نظری ندارد. ازاین‌رو، بحث حکمت نظری و عملی و بحث عقل نظری و عملی دو مسئله هستند که در مواقع خاص با یکدیگر مرتبط می‌شوند.^۲

۱. ملاک تفسیم حکمت به حکمت نظری و عملی گاهی به تعلق و عدم تعلق علم به کیفیت و چگونگی عمل است، گاهی به توقف و عدم توقف حصول علم به ممارست عمل است و گاهی در وجود و عدم عمل اختیاری است.

۲. ر.ک. واثقی، میثم. (۱۳۹۶). «مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی»، مجله حکمت / سر، س ۹، ش ۲، پاییز و زمستان.

عقل عملی از نگاه اسپینوزا

اسپینوزا فلسفه‌ای آفرید که مابعدالطبیعه و اخلاق و سلوک را در هم تنید. شاید بتوان گفت که علی‌رغم وجود نقدها، فلسفه وی نمونه‌ای فریبا از دانش عقلی سلوک است و می‌تواند یکی از الگوها برای تولید این دانش باشد و به برخی از اصول وی توجه ویژه نشان داد و آن را پس از پرداخت در ساختار خاصی قرار داد. در این نوشته کوتاه به مهم‌ترین کتاب وی *اخلاق از راه برهان هندسی* توجه شده است (اسپینوزا، ۱۴۰۲).

اما دستگاه وی در ترسیم جایگاه عقل در اخلاق و سلوک:

اول: انسان از دو واقعیت متمایز و مرتبط به نام نفس و بدن ترکیب نشده، بلکه طبیعت و واقعیت واحدی است که دارای دو حیث و دو جهت است؛ یعنی نفس و بدن. آن طبیعت واحد از آن حیث که تحت صفت فکر و اندیشه و تصور لحاظ شود، نفس و به تعبیری من نام دارد و از آن حیث که تحت صفت بُعد یعنی طول و عرض و عمق لحاظ شود، بدن نام دارد. پس انسان ترکیبی از دو حیث فکر و بُعد است که متحدند به نحوی که بدن وجه بیرونی نفس و نفس وجه درونی بدن است. هر یک از این دو حیث دارای نظامی ویژه هستند که در نظام فکر، تصورها، تصدیق‌ها، حکم‌ها و عاطفه‌ها با نظام بُعد موازی هستند. کارکردها و واکنش‌ها در نفس با صفت فکر تعریف می‌پذیرند. شناخت، تصور، تصدیق، اراده و عشق از آن‌رو که از سنخ فکرنده، به وسیله عناصری که از سنخ فکرنده می‌باید تعریف شوند و بدین جهت به نفس که نهاد تفکر است، تعلق دارند، اما در نظام بُعد حرکت‌ها، سکون‌ها، صورت‌های خیالی و میل‌های بدنی با رابطه‌ها و علت‌های خود برقرارند. همه این‌ها به بدن تعلق دارند و تحت صفت بُعد قابل تعریف هستند. البته در تفسیر نسبت این دو جهت، یعنی نفس و بدن، چه نسبت اتحادی و چه نسبت تأثیری و تأثیری، پیچیدگی‌ها و ابهاماتی وجود دارد که محققان به آن پرداختند و از دایره بحث ما خارج است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۲، قضیه ۱۰ تا ۱۳).

دوم: نفس دو کارکرد کلی دارد: یکی شناخت و دیگری عاطفه. ساحت شناخت، ساحت درک، فهم، تصور، تعقل، تخیل و تصدیق و انکار نفس است. این ساحت سه مرتبه دارد: شناخت خیالی، شناخت استدلالی و شناخت شهودی که هر یک تعریف و مؤلفه‌های خاص به خود دارد، اما ساحت عاطفه، ساحت کشش‌ها و واکنش‌های نفس مانند عشق، نفرت، کرامت، شهامت، شادی و اندوه است. این ساحت دو مرتبه دارد: عواطف فعالی و عواطف انفعالی.

سوم: شناخت خیالی شناخت ناقص است که نه از ملاک عقل، بلکه از حس یا قوه خیال پدید می‌آید و به آن شناخت پریشان تجربی و تخیلی می‌نامند. این شناخت اگرچه خاستگاه تجربی مفاهیم مشترک است، اما چون برآمده از نظم نیست و به تعبیری یک شناخت تهی از نظم است و فقط جنبه‌های مبهم صورت‌های خیالی را نشان می‌دهد، شناختی ناقص است. این صورت‌های مبهم در اندیشه اسپینوزا امور عامه و مفاهیم کلیه نام دارند که عمومیت و کلیت آن‌ها برآمده از ابهام آن‌هاست. درواقع شناخت خیالی یک تصور ناقص و تصدیق ناقص است که منشأ احکام متناقض و موجب خطاهای معرفتی نفس و عامل انحطاط اخلاقی و بردگی انسان در برابر احساسات و عواطف بد و شر است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، قضیه ۴۰).

نکته قابل توجه آنکه تصور با صورت خیالی فرق دارند. صورت خیالی از آن حیث که از راه حواس بدنی پدید می‌آید، حالتی از بُعد است و تصور چون حالتی از فکر است، یکسره با صورت خیالی مغایر است؛ پس تخیل حتی هنگامی که کلی مبهم می‌شود، تخیل است و تصور نیست. بر این پایه که صورت مثلث یا دایره آن‌گاه که بسان شکلی که از راه حس آمده، لحاظ شود، صورت خیالی است، اما آن‌گاه که بسان تصور تام لحاظ شود و خط و زاویه و نسبت در آن‌ها چونان معقول مشترک و البته مستقل از ویژگی‌های داده‌شده از راه حواس اندیشنده شود، از سنخ تصور است و حالتی تعین‌یافته توسط حالات فکر است. بدین گونه روشن می‌شود که هرگونه درکی تصور تام نیست. تصور تام فقط ادراک عقلی است. از این‌رو، شناخت و ادراک مساوی تصور تام نیست؛ یعنی هر تصور تامی شناخت است، ولی هر

شناختی تصور تام نیست، بلکه می‌تواند تخیل باشد؛ بنابراین شناخت خیالی تصور ناقص است که از سطح تخیل فرانمی‌رود و تحت دستور عقلی در نمی‌آید و عامل بردگی انسان است.

چهارم: شناخت استدلالی شناخت تامی است که از برهان عقلی برمی‌آید و به خواص مشترک اشیاء تعلق می‌گیرد؛ یعنی از سنخ مفاهیم مشترک بین اشیاء و بین جزء و کل اشیاء است. این شناخت چهار نشانه دارد: یکی روشنی و تمایز تصور است؛ مانند تصور مثلث قائم‌الزاویه و تصور دایره که هر کدام تصویری روشن است و به روشنی از دیگری تمایز دارد؛ دوم مشترک بودن تصور است، هم نسبت به جزء و کل و هم نسبت به هر ذهن. مانند امتدادهای سه‌گانه (طول و عرض و عمق) که در همه اجسام و ابدان مشترک است؛ سوم به خودبسنده بودن تصور است، به نحوی که ذهن از درگیری با جزئیات پراکنده بی‌نیاز است و به این شیء و آن شیء مشروط نیست؛ چهارم نظم داشتن تصور است، به این معنا که ادراک آن طبق انضباط باشد و در گرو شرایط و اوضاع پراکنده نباشد؛ برای نمونه از یک‌سو رنگ‌ها و شکل‌های گوناگون اشیاء را در نظر می‌آوریم و از دیگر سو مفاهیم مشترک آن‌ها از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها چونان حالت‌هایی از بدن و پیرامون آن ادراک می‌شوند. پس روشنی، تمایز، انضباط و غیرمشروط بودن به این‌وآن ویژگی و نشانه شناخت استدلالی است. این شناخت تصور تام و تصور تام تصدیق درست است، بلکه معیار شناسایی قضایای درست از قضایای نادرست است. اهمیت این شناخت در دستگاه اخلاقی اسپینوزا آن است که مهار عواطف را در دست می‌گیرد و انسان را از عواطف بد و شر رها می‌سازد (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۶۶).

پنجم: شناخت شهودی شناخت تامی است که از تصور تام ماهیت بالفعل برخی از صفات خدا نشئت می‌گیرد و از طریق آن صفات به عنوان منشأ چیستی و علت هستی هر یک از اشیاء و احوال و احکام آن‌ها، به ماهیت اشیاء می‌رسد. به بیان دیگر، چون خدا هم علت هستی اشیاء است و هم علت چیستی آن‌ها، پس فهم ذوات اشیاء همان فهم اشیاء از حیث ارتباط چیستی و هستی آن‌ها به خداست؛ پس فهم تام اشیاء همان فهم اشیاء از حیث پیدایش آن‌ها از سبب سرمدی خداست. این فهم بسیار بهجت‌خیز و لذت‌انگیز است و این لذت، همراه با تصور خداست، به عنوان علت آن. این شناخت و فهم منشأ و ملاک تحقق واقعی اخلاق و باعث اتصاف کائنات ممکن به اخلاق است و انسان را به گونه کامل از بردگی عواطف شر نجات می‌دهد و رها می‌سازد. این نوع نگاه به روح اعمال اخلاقی ما را در علم سلوک به ماهیت اعمال سلوکی که با درک از خدا قوام می‌گیرد، رهنمون می‌کند (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲). چنان‌که در «پیش‌انگاره‌های وجود شناختی علم سلوک» به آن پرداختیم و تفاوت فعل سلوکی با فعل اخلاقی را متذکر شدیم (فضلی، ۱۴۰۴).

مقصود از این شناخت شهودی، نه به معنای رؤیت مستقیم است و نه به معنای شناخت بی‌واسطه و بی‌میانجی حدود وسطی، بلکه به معنای شهود عقلی است و شهود عقلی کشف برهانی احکام صفات خدا و سپس کشف برهانی اشیای جزئی از طریق شناخت آن احکام است. پس شناخت شهودی در فرهنگ اسپینوزا شناختی از طریق برهان لمّی است؛ یعنی کشف عقلی ماهیت اشیا از طریق احکام صفات الهی. از این رو، اگر علم برهانی فقط یک علم کلی و بدون انطباق بر مصادیق باشد، شناخت استدلالی یعنی نوع دوم است، ولی اگر علم برهانی همراه با انطباق بر مصادیق باشد، به نحوی که حد وسط برهان که ملاک آن است، از طریق تصور تام احکام صفات خدا شناخته شود، شناخت شهودی است.

ششم: دستگاه عواطف را از دو جنبه باید در نظر گرفت: یکی از آن جنبه که احوال بدن هستند و این تعیین بُعدی دربردارنده خاستگاه بدنی آن‌هاست؛ دوم از آن جنبه که نفس آن‌ها را تصور می‌کند که از این جهت به حوزه فکری تعلق دارند و به صورت عاطفه‌های شادی و اندوه و خواهش و اشتقاق‌های آن‌ها بروز می‌کنند.

اگر عواطف را از حیث برخاستگی از تصورها تقسیم کنیم، عواطف می‌توانند هم از تصوره‌های برآمده از حس و خیال برانگیخته شوند و هم از تصوره‌های برآمده از عقل و اگر عواطف را از حیث کنش و واکنش تقسیم کنیم، به دو قسم عواطف فعّال و کنشگر یا منفعل و واکنش‌گر تقسیم می‌شوند، زیرا علت‌ها بر دو قسم‌اند: علت تام و علت ناقص. علت تام آن است که بتوان معلول را توسط آن به‌طور روشن و متمایز شناخت و علت ناقص آن است که معلولش را

نتوان فقط توسط آن شناخت. انسان اگر علت چیزی در خود یا بیرون خود باشد، به گونه‌ای که فقط به توسط طبیعت انسان قابل شناسایی متمایز باشد، در این صورت فعال و کنشگر است و اگر فقط علت ناقص چیزی باشد، در این صورت منفعل و واکنش‌گر است؛ پس عواطف انسان دو گونه هستند: عواطف فعال و عواطف منفعل. در واقع عواطف منفعل نتیجه تصورات ناقص هستند و عواطف فعال نتیجه تصورات تام. تصمیمی که از ترکیب شناخت ناقص و عواطف برمی‌خیزد، تصمیم‌های پریشان و نادرست و تصمیمی که از ترکیب شناخت تام و عواطف برمی‌خیزد، تصمیم‌های درست است.

عواطف فعال عواطفی هستند که از فهم نفس و شناخت عقل برمی‌آیند و به استواری نفس استناد دارند و عواطف عقلی نام دارند که خود بر دو قسم شهامت و کرامت تقسیم می‌شوند. شهامت خواستی است که هر انسانی می‌کوشد بر طبق آن فقط به حکم عقل وجودش را نگه دارد و کرامت خواستی است که هر انسانی می‌کوشد به حکم عقل بر طبق آن به دیگران یاری رساند. بر این پایه اخلاق به دو بخش تقسیم می‌شود: اخلاق صیانت ذات که شهامت و فروغ آن را در برمی‌گیرد و اخلاق خدمت به دیگران که کرامت و فروغش را پوشش می‌دهد.

شایان توجه آنکه عواطف اصلی در نفس بر سه نوع‌اند: خواهش و شادی و اندوه. دیگر عواطف از ساقه‌ها و شاخه‌ها و ترکیب‌های این سه هستند. البته عاطفه اندوه فقط به طور ناب انفعالی است، اما عاطفه‌های خواهش و شادی هم از گونه انفعال هستند و هم از گونه فعل. این عواطف سه گانه می‌توانند خیر و خوب باشند مانند محبت و خدمت و می‌توانند شر و بد باشد مانند نفرت و خشم. نکته طلایی آنکه شادی حقیقی به شناخت استدلالی و شهودی خدا برمی‌گردد.

انسان‌ها نیز از حیث عواطف به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی انسانی که عواطف بر او سلطه دارند. چنین انسانی با آنکه خوب و بد را می‌شناسد به وسیله چیرگی عواطف مجبور می‌شود که بد را انجام دهد؛ دیگری انسانی که او بر عواطف سلطه دارد. این انسان خوب و بد را می‌شناسد و بدون جبر عواطف، از خوب پیروی می‌کند، بلکه برخلاف عواطف بد دست به عمل می‌زند (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۲۸۲).

نکته‌ای که جای توجه دارد آنکه این سنخ بحث از عواطف می‌تواند الگوی مناسبی برای طرح ماهیت و اقسام عواطف و احساسات سلوکی و عرفانی باشد. البته با یک سری تغییرات بر پایه مبانی سلوکی.

هفتم: ماهیت اراده و میل و خواهش در فرهنگ فلسفی اسپینوزا معانی متمایزی دارند. با این توضیح که اراده به عنوان احوال نفس به دو معناست: یکی به معنای تصدیق و انکار که از تصور تام و شناخت عقلی، چه استدلالی و چه شهودی، برمی‌آید و در رده احوال فعال نفس محسوب می‌شود. دیگری به معنای میل یا خواهش که از تصور ناقص و شناخت خیالی برمی‌آید و از دایره شناخت عقلی بیرون است و در رده احوال منفعل نفس به شمار می‌آید و لذا از سنخ عواطف انفعالی است. اراده به معنای اول، اراده معقول و اراده به معنای دوم، اراده غیر معقول نام دارند؛ یعنی اگر اراده از حیث نفس باشد و از شناخت عقلی برآید، اراده معقول و اگر از حیث بدن باشد و از شناخت خیالی برآید، اراده غیر معقول و پریشان نام دارد که به این اراده غیر معقول میل و خواهش گویند. البته اگر جنبه تصور بودنش منظور نشود، میل است و اگر جنبه تصور بودنش منظور شود، خواهش است. به بیان دیگر، میل یک عاطفه است، اما در بدن بسان یک کشانه بدنی عمل می‌کند و تحت تأثیر آن بخش‌های این اندام به حرکت و سکون واداشته می‌شوند، اما هنگامی که این کشانه به آگاهی درمی‌آید و تحت نظام تصورها به نفس راه می‌یابد، دیگر میل نام ندارد، بلکه عاطفه‌ایست به نام خواهش. در یک سخن، اراده شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است؛ پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام آن گونه که خواهیم گفت، همان عقل است. پس اراده همان عقل است، ولی خواهش، اراده و تصدیق نیست، بلکه عاطفه انفعالی است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۲، قضیه ۴۸).

نکته‌ای که باید توجه داشت آنکه اولاً از نگاه اسپینوزا اراده کلی و نامحدودی که از علل تعیین کننده آزاد و رها باشد، وجود ندارد، بلکه اراده همیشه جزئی و محدود است و از احوال نفس جزئی محسوب می‌شود؛ ثانیاً شناخت استدلالی و شهودی منشأ پیدایش اراده‌های عقلی شده و جهت یافته در نظام معقول می‌شود و سیستم عواطف تحت شناخت در راستای راهبردهای شناخت تام نظم عقلی می‌یابد و اراده‌ها برحسب شناخت تام و عواطف عقلی شده و انتظام یافته تعیین می‌یابد.

هشتم: نفس از حیث ادراک و شناخت دو بخش دارد: بخش متغیر و زوال پذیر ادراکات نفس که به وجه بدنی ربط دارد و بخش ثابت ادراکات نفس که به وجه عقلی ربط دارد. نفس از حیث این وجه که حالت خاصی از فکر است و عقل نام دارد، به شناخت استدلالی و شهودی دست می‌یابد. از این رو، عقل همان شناخت و تصدیق خواص اشیا در رده شناخت استدلالی و ذوات اشیا در رده شناخت شهودی و صفات خدا و احوال صفاتش در رده شناخت شهودی الهی است. بر این اساس عقل در تفکر اسپینوزا تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌ورزد و دیگر عقل عملی را به آن معنا که فلاسفه پیشین می‌گفتند، نمی‌پذیرد. از این جهت عقل در این تفکر و با آن حدود مرز به دو قسم عقل عملی و عقل نظری تقسیم نمی‌شود؛ حتی شناخت نیکی و بدی نیز توسط عقل نظری صورت می‌گیرد و اوست که به عنوان منشأ دانایی اراده‌ها را تعیین می‌بخشد و عاطفه‌ها را تدبیر می‌کند و حرکات و رفتارهای بدن را به سوی انجام نیکی وامی‌دارد. از این رو با بازپژوهشی در اندیشه اسپینوزا آن گونه که استاد عابدی شاهرودی فرمودند، می‌توان گفت: «اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، اشکالی در تفسیر نظریه اسپینوزا پدید نمی‌آید». (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۰).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه ویژه داشت، شناخت عقل نظری یعنی دانایی در نظریه وی، خاستگاه افعال نیک است؛ همان گونه که عدم شناخت عقلی یعنی نادانی خاستگاه افعال بد است. ادراک درست موجب کردار درست و ادراک نادرست موجب کردار نادرست است.

نهم: شناخت تام عقلی به عنوان پایه اخلاق آن گاه خود را در رفتارها و کردارها نشان می‌دهد که در فرایندی سازمند مهار عواطف بد را در دست بگیرد و نفس را از بردگی در برابر آن عواطف نجات دهد و رها سازد. با این توضیح که هر یک از فکر و بعد دارای نظامی ویژه هستند و نظام احوال بدن با نظام احوال نفس هماهنگی دارد و این هماهنگی پایه است برای رهبرد عقل به آزادی ممکن و معقول از عواطف و سپس مهار آن‌ها طبق نظام معقول در نفس و بدن. نهاد اصلی برای آزادی عقل و مهار عواطف، شناخت تام عقلی یعنی شناخت استدلالی و شهودی است. بدون شناخت تام نفس با انبوهی از تصورات مبهم یعنی تصورات ناقص و خیالی درگیر می‌شود. هر کدام از آن تصورات خیالی با عاطفه‌ای مربوط است. بر این اساس انبوهی از عملکردهای عواطف همراه با انبوهی از تصورات مبهم تاخت و تاز می‌کنند و انسان را منفعل می‌سازند و وی را دچار پریشانی می‌کنند و انسان را برده عواطف می‌سازند و از نیل به سعادت باز می‌دارند و به تباهی می‌کشانند و این بردگی و عدم بردگی، خود را در نهاد تصمیم‌گیری نشان می‌دهد؛ یعنی اگر شناخت ناقص در نظام تصمیم‌گیری پایه قرار گیرد و عواطف انفعالی و بد بر آدمی یورش برند، اراده از نوع اراده پریشان و غیر معقول شکل می‌گیرد، ولی اگر شناخت تام در این نظام، پایه قرار گیرد و عواطف نیک و عقلی حاکم گردند، اراده از نوع اراده معقول شکل می‌گیرد. البته هر چه شناخت‌ها و تصورات تام قوی‌تر و شدیدتر گردد، شناخت‌ها و تصورات ناقص را بیش از پیش کم اثر بلکه بی‌اثر می‌کند، اما در اینجا حلقه‌ای مفقود است، زیرا صرف شناخت تام نمی‌تواند عاطفه‌ها را سامان دهد و عاطفه‌های بد را کنترل کند و بی‌اثر سازد. اینجا است که دو قانون طرح می‌شود؛ اول آنکه چنانچه عاطفه جزئی منفی و بد از تصور نادرست و شناخت ناقص برمی‌خیزد، عاطفه جزئی مثبت و خوب نیز از تصور درست و شناخت تام برمی‌خیزد؛ دوم آنکه هر عاطفه جزئی بد به وسیله عاطفه جزئی خوب اما قوی کم اثر یا بی‌اثر می‌شود. چنانچه اگر عاطفه بد دیگری آید و قوی‌تر باشد، این عاطفه خوب را از میان برمی‌دارد؛ برای مثال نگرانی

حاصل از گمان بیماری که پس از آگاهی از عدم بیماری، از میان می‌رود و به حس خوب سلامتی بدل می‌گردد. پس انسان برای مهار عواطف بد باید به عواطف خوب دست یابد و عواطف خوب را نیز باید از طریق تصورات تام به دست آورد، ولی برای رهایی کامل و یکسره عواطف بد چه باید کند و به سعادت تام برسد؟

اینجاست که اسپینوزا بحث عشق الهی را که برترین، شدیدترین و قوی‌ترین عاطفه عقلی است، مطرح می‌کند. به دیده‌ی وی وقتی شناخت شهودی به خدای سبحان حاصل شد، عشق الهی پدید می‌آید و عشق الهی به عنوان قوی‌ترین عاطفه‌ها، تمامی عواطف بد را تحت تأثیر و سلطه کامل خود قرار می‌دهد و آن‌ها را یکسره بی‌اثر و نابود می‌کند و انسان را به گونه کامل از رنج عواطف بد نجات می‌دهد. افزون بر آن دو عاطفه فعال عقلی یعنی شهامت و کرامت را در عالی‌ترین مرتبه خویش قرار می‌دهد. پس عشق الهی هم موجب ارتقای عواطف فعال مثبت است و هم موجب نابودی عواطف انفعال بد. این نظریه ما را به یاد آن نظریه برجسته عرفان اسلامی می‌اندازد که معرفت عشق می‌آفریند؛ یعنی معرفت توحیدی سرچشمه محبت الهی است. اگر این معرفت قوی گردد، آن‌گاه محبتش شدید شود که محبت شدید نیز همان عشق است و این عشق است که همه امیال منفی نفسانی را از بین می‌برد و همه اراده‌های عقلی را سوئه الهی می‌بخشد و همه اعمال مثبت را به عنوان منجیات، الهی می‌سازد (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۴، قضیه ۱۴). بر این اساس می‌توان از دیدگاه اسپینوزا بهره برد و در جهت شکل‌دهی دستگاه عرفان عملی استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

چیستی دو قسم عقل عملی و عقل نظری از زمان‌های طولانی مورد توجه فلاسفه بوده و استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* با کنکاش در اندیشه‌های فلاسفه بزرگ در پی دریافت استخراج پاسخ آنان به این چند پرسش برآمده‌اند؛ ماهیت و کمال عقل عملی چیست؟ نحوه وجود عقل عملی در انسان چیست؟ رابطه عقل عملی با عقل نظری چیست؟ رابطه عقل عملی با شناخت چیست؟ رابطه عقل عملی با عمل چیست؟ رابطه عقل عملی با اراده و اختیار چیست؟ رابطه عقل عملی با حکمت عملی چیست؟ این نوشته این پرسش را به دو فیلسوف بزرگ، قطب‌الدین رازی و اسپینوزا عرضه داشت.

آنچه از اندیشه این دو بزرگ به دست آمده آن است که ادراک را از آن عقل نظری منحصر ساخته‌اند، اما نسبت به عقل عملی دیدگاه خاصی دارند. به دیده قطب‌الدین رازی کار عقل نظری به نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. اولی مبدأ علم است و دومی مبدأ عمل. علم به طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز بر طبق آن عمل می‌کند. به بیانی، هر نوع ادراکی به عقل نظری برمی‌گردد. کار عقل عملی نیز پدید آوردن رأی عقل نظری است، اما از نگاه اسپینوزا اراده شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است. پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام همان عقل است. پس اراده همان عقل است؛ بر این اساس عقل در تفکر وی تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌ورزد و چندان عقل عملی را نمی‌پذیرد و قسمی مقابل عقل نظری قبول ندارد. به دیده وی شناخت نیکی و بدی نیز از سوی عقل نظری صورت می‌گیرد، اما این به معنای نفی کامل عقل عملی نیست. چه اینکه از لابه‌لای سخنانش می‌توان به این نتیجه رسید که اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، بیراهه نرفتیم.

با توجه به این می‌توان دو دیدگاه را مقایسه کرد. از نگاه رازی عقل بر دو قسم متمایز نظری و عملی تقسیم می‌شوند، اما از نگاه اسپینوزا یک عقل بیشتر وجود ندارد و آن هم عقل نظری است. کارکرد اصلی عقل از نگاه رازی در ساحت نظری ادراک حقایق و در ساحت عملی تحریک و هدایت عمل است، اما از نگاه اسپینوزا کارکرد عقل نظری شناخت و تصدیق حقایق و اخلاق است. در این دو اندیشه اراده با قوه عامله در ارتباط است، اما از نگاه اسپینوزا اراده

جدا از عقل نیست که همان تصدیق عقلی است. منشأ حکم اخلاقی از نگاه رازی تعامل عقل نظری و عقل عملی است، ولی از نگاه اسپینوزا منشأ آن عقل نظری است. عقل عملی نیز در نگاه رازی قوه‌های مستقل از عقل نظری است که فعال است و هویت اخلاقی – عملی دارد، اما از نگاه اسپینوزا قوه‌ای مستقل از عقل نظری نیست، بلکه برآیند نظام عقل، عاطفه و تمایل است. رابطه علم و عمل نیز در نگاه رازی خطی است؛ یعنی علم، حکم و بعد عمل، اما از نگاه اسپینوزا رابطه درهم‌تنیده دارند. شناخت کامل به‌خودی‌خود محرک و جهت دهنده عمل است.

منابع

- اسپینوزا. (۱۴۰۲). *باروخ، اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء.
- سبزواری، هادی. (۱۴۲۲ق). *شرح منظومه، تصحیح مسعود طالبی، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی*. قم: نشر ناب، طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳ق). *شرح الاشارات و التنبیها، المحاکمات*. قم: دفتر نشر کتاب.
- عابدی شاهرودی. (۱۳۹۵). *علی، قانون اخلاق*. قم: نشر طه.
- فضلی، علی. (۱۴۰۱). *پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی علم سلوک*. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فضلی، علی. (۱۴۰۴). *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک*. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نراقی، مهدی. (۱۳۹۴). *جامع السعادات*. قم: نشر قائم آل علی.
- واثق، میثم. (۱۳۹۶). «مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی»، *مجله حکمت/سرا*، س ۹، ش ۲، پاییز و زمستان.



عالم خیال و رابطه آن با جاودانگی از منظر ملاصدرا و هنری پرایس*

فرح رامین^۱ ✉، زهرا بحرینی^۲

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. نویسنده مسئول: f.ramin@qom.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۵	بحث از عوالم وجود، همواره اندیشه فیلسوفان را تحت تأثیر قرار داده است. ملاصدرا عوالم هستی را با ادراکات سه‌گانه انسان مطابقت داد و با ابتکارات خود در اثبات عالم مثال متصل، تحولی شگرف در فلسفه اسلامی و حل مباحثی همچون معاد جسمانی ایجاد کرد. پرایس نیز از طریق بررسی شواهد مستند فراوان‌شناختی پی به عالم خیال برد. دیدگاه وی، توجه فلاسفه و متفکران بسیاری را برانگیخت. پژوهش حاضر، با روش گردآوری کتابخانه‌ای و اندیشه‌ورزی تطبیقی، به دنبال پاسخگویی به این پرسش است که از نظر صدرا و پرایس جاودانگی انسان چه رابطه‌ای با عالم خیال دارد؟ به نظر می‌رسد توصیف‌های دو فیلسوف از عالم خیال، از شباهت بسیار بالایی برخوردار است و در عین حال، تفاوت‌هایی نیز دارند که ناشی از تفاوت در مبانی فلسفی و شیوه استدلال آن‌هاست. از شباهت‌های تفکر این دو اندیشمند، می‌توان به تشبیه جهان پس از مرگ به خواب و محوریت قوه خیال و اعتقاد به بدن مثالی (بدن تصویری) در کیفیت حیات جاودانه اشاره کرد. تفاوت اصلی دو نظریه در آن است که ملاصدرا با توجه به مبنای هستی‌شناسی خویش و تقسیم مراتب وجود، از طریق اثبات تجرد عالم خیال و پرایس بر مبنای روان‌شناسی فلسفی و تحلیل پدیدارشناسانه تجربه‌های ذهنی، از طریق مشاهدات فراوان‌شناختی بر جاودانگی استدلال می‌کنند. نوآوری پژوهش آن است که دیدگاهی نسبتاً مشترک از بیانات صدرا و پرایس در باب جاودانگی، کیفیت برانگیختگی و زندگی انسان در جهان خیالی و عوامل مؤثر در بهره‌مندی از یک زندگی مطلوب در عالم خیال، ارائه داده است.

استناد: رامین، فرح، بحرینی، زهرا (۱۴۰۵). عالم خیال و رابطه آن با جاودانگی از منظر ملاصدرا و هنری پرایس. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲)، ۳۸-۲۳.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077864.1061>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



The Imaginal Realm and Its Relation to Immortality in the Thought of Mulla Ṣadrā and H. H. Price

Farah Ramin ^{1✉} , Zahra Bahreyni ²

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Corresponding author: f.ramin@qom.ac.ir
2. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info

History

Received: February 13, 2026

Accepted: June 15, 2026

Keywords

Imaginal World

Connected Imaginal Realm

Mullā Ṣadrā

H. H. Price

Afterlife

Abstract

The discussion of the realms of existence has long shaped philosophical inquiry. Mullā Ṣadrā correlated the levels of being with the three modes of human cognition and, through his innovative defense of the connected imaginal realm, introduced a significant transformation in Islamic philosophy and offered new perspectives on issues such as bodily resurrection. Price, in a different context, arrived at the notion of an imaginal world through his examination of documented parapsychological evidence, a view that eventually attracted considerable philosophical attention. This study, using library-based research and a comparative method, investigates how Ṣadrā and Price conceive the relationship between the imaginal world and human immortality. Their accounts display notable similarities, including the comparison of postmortem life to dreaming, the central role of the imaginative faculty, and the idea of an imaginal or “image-body” as the vehicle of posthumous experience. However, meaningful differences also emerge, rooted in their distinct philosophical commitments and methods of reasoning. Ṣadrā, drawing on his ontological framework and the graded structure of existence, argues for immortality through the immateriality of the imaginal realm, whereas Price relies on philosophical psychology and the phenomenological analysis of mental experiences, supported by parapsychological observations. The study’s contribution lies in presenting a coherent comparative interpretation of Ṣadrā’s and Price’s views on immortality, the mode of awakening in the imaginal world, and the conditions shaping a desirable postmortem existence.

Citation: Ramin, F., & Bahreyni, Z. (2026). The Imaginal Realm and Its Relation to Immortality in the Thought of Mulla Ṣadrā and H. H. Price. *Comparative Philosophy*, 3(2), 23-38.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2077864.1061>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

در ادیان و آیین‌های مختلف از جهان پس از مرگ، تبیین‌های متفاوتی کرده‌اند که نشان می‌دهد این موضوع همواره مورد توجه و تأمل بشر بوده است. اهمیت اعتقاد به زندگی جاودانه را به‌وضوح می‌توان در شیوه زندگی روزمره انسان مشاهده کرد، چراکه با اعتقاد به جهانی دیگر و زندگی جاودانه در آن، انسان همواره در تلاش برای فراهم آوردن مقدماتی بهتر برای زندگی ابدی خویش است. از این رو، با وجود پژوهش‌های ارزشمند در این زمینه، تحقیقی با بررسی جزئیات دیدگاه این دو متفکر، به‌طور مجزا یافت نشد. بدین منظور، در تحقیق حاضر، به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه حکیم متأله، ملاصدرای شیرازی و فیلسوف انگلیسی، هنری هابرلی پرایس، در باب جهان پس از مرگ و کیفیت زندگی جاودانه انسان پرداخته خواهد شد. نکته مهم در این رابطه، این است که با توجه به بررسی منطقی ملاصدرا در ارائه دیدگاه خود، در مقابل پرایس که دیدگاه خود را بر اساس شواهد مستند تجربی پیش می‌برد، می‌توان دیدگاه این دو اندیشمند را تکمیل‌کننده دیدگاه یکدیگر در رابطه با این مهم برشمرد.

صدرالمتألهین، در مقایسه با فلاسفه پیش از خود، با ابتکار نظریه عالم خیال متصل، گامی سترگ در رفع برخی کاستی‌های باقی‌مانده در فلسفه اسلامی برداشت و از این رهگذر، توانست مسائلی همچون معاد جسمانی را تبیین کند. از سوی دیگر، هنری پرایس نیز با طرح دیدگاهی نو درباره جاودانگی انسان و وجود جهان دیگر، نظریه‌ای ارائه کرده است که در عین برخورداری از شباهت‌های فراوان با دیدگاه صدرالمتألهین، تفاوت‌های قابل توجهی نیز با آن دارد. برای صدرالمتألهین، ورود به این مبحث، بر پایه مبانی استوار فلسفه اسلامی، از مسئله آفرینش جهان آغاز می‌شود و سپس با امتداد یافتن به مباحثی چون جاودانگی، تجرد نفس و قوه خیال، ابعاد گوناگون آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. سیر پژوهش و تأملات صدرالمتألهین در این زمینه، حاصل تلفیقی از استدلال‌های منطقی و فلسفی با شهود عرفانی است. در مقابل، پرایس با تکیه بر شیوه تفکر اروپایی خود که در عین تأثیرپذیری از هیوم، با باورهای دینی و مذهبی و نیز مطالعات روان‌شناسی و فراروان‌شناسی در آمیخته بود، بحث را از بررسی مشاهدات تجربی و شواهد مستند آغاز می‌کند (Harrison, 1992, p. 489; Schipper & Snoedon, 2023). وی با بررسی شواهد مربوط به ارتباطات مدیومستی، به جاودانگی نفس انسان و وجود جهانی دیگر نتیجه‌گیری می‌کند.

پیش از پرایس نیز فیلسوفانی چون واتلی کارینگتون در اثری با عنوان *تله‌پاتی* و همچنین پروفیسور دوکاسه در کتاب *طبیعت، نفس و مرگ* به مباحثی مشابه پرداخته بودند. با این حال، در میان پژوهشگران معاصر، افرادی چون مایکل سودوت به تبیین و تحلیل آرای پرایس اهتمام ورزیده‌اند. وی در پژوهشی با عنوان *مدل جاودانگی بدون جسم پرایس*، مهم‌ترین نظریات پرایس را به‌صورت فشرده گردآوری و بررسی کرده است.

از دیگر آثار مهم در این حوزه، می‌توان به کتاب *تعاملات فلسفی با فراروان‌شناسی: گزیده نوشته‌های هنری هابرلی پرایس درباره فراروان‌شناسی و جاودانگی* اشاره کرد که به کوشش فرانک دیلی گردآوری شده است. این اثر مجموعه‌ای از مقالات پرایس در زمینه فراروان‌شناسی و جاودانگی را دربر می‌گیرد. بخش عمده بررسی‌های انجام گرفته در پژوهش حاضر نیز بر اساس مقالات مندرج در همین مجموعه صورت پذیرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

«مسئله زندگی پس از مرگ»^۱

«جاودانگی و ایده جهان دیگر»^۲

«چگونگی جهان دیگر»^۳

بررسی دیدگاه ملاصدرا در باب جاودانگی انسان

پیش از صدرالمതأللهین، برخی فلاسفه همچون ابن سینا به چهار مرتبه وجودی شامل واجب الوجود، عالم عقول، عالم افلاک و عالم ماده قائل بودند، اما ملاصدرا بر آن است که بر اساس مراتب سه گانه ادراک انسان، عوالم وجود نیز به سه مرتبه تقسیم می شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵). بر پایه قوس نزول، عقل در رأس و آغاز آفرینش قرار دارد و پس از آن، عالم خیال منفصل یا برزخ پدیدار می شود. در مرتبه بعد، عالم ماده قرار می گیرد. در مقابل، در قوس صعود، حرکت وجود از هیولا آغاز شده، به عالم خیال متصل – که برزخ قوس صعود است – می رسد و در نهایت به عالم عقل منتهی می شود. صدرالمതأللهین دیدگاه عرفا را درباره وجود خیال منفصل در قوس نزول می پذیرد، اما در قوس صعود، خیال را متصل می داند. از نظر وی، صور خیالی برخاسته از نفس اند؛ تحقق آن ها به واسطه نفس است، بقای آن ها نیز به نفس وابسته است و در نهایت در نفس وجود دارند (همان، بی تا، ص ۴۷۰).

عالم خیال در قوس نزول

عالم خیال منفصل، که حد واسط میان عالم عقول مجرد و عالم ماده است، نسبت به عالم عقول از مرتبه ای ضعیف تر از مجرد برخوردار بوده و این نوع مجرد در اصطلاح «تجرد برزخی» نامیده می شود (طباطبایی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۲۴۵). این عالم از آن رو «منفصل» نام گرفته است که مستقل از نفس انسان وجود دارد. نفس انسانی در عالم ماده می تواند با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار کند، اما این عالم قائم به نفس انسان نیست. موجودات عالم مثال، با وجود برخورداری از مجرد، برخی ویژگی های موجودات مادی، همچون شکل و مقدار، را نیز دارا هستند و از این جهت، با هویت مادی اشیا و اشخاص بیگانه نیستند. از همین رو، شخصی که انسانی را در دنیا ملاقات کرده است، می تواند در عالم پس از مرگ نیز با مشاهده نفس او، هویت وی را بازشناسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳).

این موجودات از موجودات عالم ماده اشرف و از موجودات عالم عقل اخس اند. همچنین برای هر موجود در جهان آفرینش، صورتی جوهری در این عالم وجود دارد. موجودات عالم مثال، قائم به ذات خویش اند و وابستگی وجودی به نفس انسان ندارند. از این رو می توان این عالم را «عالم افراد» نامید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۰). صدرالمതأللهین برای اثبات وجود عالم خیال منفصل، دلایل متعددی از جمله قاعده امکان اشرف، لزوم وجود حد وسط میان مراتب هستی و نیز مراتب سه گانه ادراک انسان را مطرح می کند.

قاعده امکان اشرف

این قاعده بر آن است که هرگاه موجودی ممکن و اخس تحقق یافته باشد، وجود موجودی اشرف از آن نیز ضروری خواهد بود. صدرالمതأللهین در تبیین این قاعده، با بهره گیری از برهان سبر و تقسیم، استدلال می کند که ممکن اشرف باید پیش از ممکن اخس تحقق یافته باشد، زیرا در غیر این صورت، تنها سه فرض قابل تصور خواهد بود:

۱. ممکن اشرف و ممکن اخس به طور هم زمان و در عرض یکدیگر از یک علت صادر شده باشند؛
۲. ممکن اشرف پس از ممکن اخس و به واسطه آن صادر شده باشد؛
۳. ممکن اشرف اساساً از خداوند صادر نشده باشد.

صدرالمതأللهین هر سه فرض را باطل می شمارد. فرض نخست با قاعده الواحد ناسازگار است، زیرا بر اساس آن، کثرت معلول ها مستقیماً از علت واحد صادر می شود که محال است؛ فرض دوم نیز مستلزم آن است که معلول، منشأ پیدایش موجودی اشرف از خود باشد و این امر نیز محال است، اما فرض سوم به این نتیجه می انجامد که موجودی اشرف از خداوند منشأ صدور ممکن اشرف باشد، زیرا اگر شرایط تحقق ممکن اشرف فراهم باشد و با این حال از خداوند صادر نشود، باید صدور آن به علتی دیگر نسبت داده شود. در این صورت، آن علت باید از خداوند اشرف باشد که چنین امری ناممکن است. افزون بر این، اگر ممکن اشرف صادر نشود، صدور ممکن اخس نیز نباید تحقق یابد؛ حال آنکه در این فرض، ممکن اخس موجود شده است، در حالی که ممکن اشرف از جانب خداوند صادر نشده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴۶).

کاربرد قاعده امکان اشرف در اثبات عالم خیال منفصل

کاربرد این قاعده در اثبات عالم خیال منفصل بدین صورت است که سیر وجود، در قوس نزول، از موجود اشرف؛ یعنی عقل، آغاز می‌شود (همان، ۱۳۶۰، ص ۱۸۰) و در نهایت به موجود اخس؛ یعنی ماده، منتهی می‌گردد. با مقایسه مراتب موجودات در این سیر، روشن می‌شود که موجودات مثالی واقع در عالم خیال منفصل، از موجودات عالم ماده اشرف‌اند، زیرا موجود مجرد نسبت به موجود مادی از مرتبه وجودی برتری برخوردار است. بر همین اساس، عالم مثال نیز اشرف از عالم ماده خواهد بود، چرا که از تجرد برزخی بهره‌مند است، درحالی که عالم ماده فاقد تجرد بوده و از صور مادی و ترکیبی تشکیل شده است (همان: ص ۴۲۴).

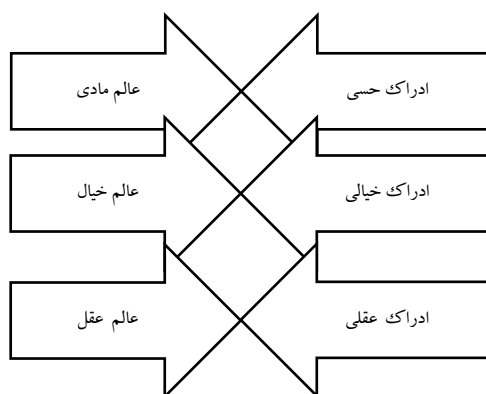
در نتیجه، وجود عالم ماده می‌تواند دلالتی بر وجود عالمی اشرف از خود؛ یعنی عالم مثال منفصل، داشته باشد. از سوی دیگر، صورت‌های موجود در عالم عقل از تجرد محض برخوردارند، درحالی که صورت‌های عالم مثال دارای تجرد مثالی‌اند؛ ازاین‌رو عالم عقل نیز نسبت به عالم مثال از مرتبه‌ای برتر برخوردار است. البته این دلیل به تنهایی برای اثبات عالم مثال کفایت نمی‌کند، زیرا ممکن است مراد از «ممکن اشرف»، صرفاً موجودات عالم عقل باشند و نه موجودات عالم خیال. ازاین‌رو، این استدلال باید در کنار دلیل دیگر صدرالمألهین، یعنی لزوم وجود حله وسط، مورد توجه قرار گیرد.

لزوم حله وسط

با مقایسه دو عالم عقل و ماده، روشن می‌شود که میان این دو مرتبه وجودی، نیاز به واسطه‌ای برقرار است، زیرا یکی در نهایت تجرد و دیگری در نهایت تعلق به ماده قرار دارد. ازاین‌رو، عالم خیال منفصل با برخورداری از تجرد برزخی، قابلیت ارتباط با هر دو عالم را داراست. این عالم از یک سو به دلیل تجرد از ماده به عالم عقول نزدیک است و از سوی دیگر، به سبب برخورداری از برخی ویژگی‌های جسمانی، مانند شکل و مقدار، با عالم ماده مناسبت دارد (سبزواری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰).

ادراکات سه‌گانه انسان

صدرالمألهین با منحصر دانستن ادراکات انسان در سه مرتبه عقلی، خیالی و حسی، عوالم وجود را متناظر با این سه مرتبه ادراکی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۲۰). وی همچنین با قائل نشدن به تمایزی مستقل برای قوه وهم، ساختار نظریه خود را تکمیل می‌کند؛ چنان که می‌نویسد: «و اما وهم، ادراک کننده معانی مرتبط با ماده است؛ پس نشئه جداگانه‌ای به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه وجود وهم، وجود عقل کاذب است» (همان، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵). با تأمل در آرای صدرالمألهین می‌توان گفت که مقصود از «عقل کاذب» در این عبارت، ظاهراً کاذب در برابر صادق نیست، بلکه به معنای وجودی تبعی و بالعرض در نسبت با عقل است؛ ازاین‌رو، تعبیر «کاذب» را می‌توان ناظر به نوعی تشبیه و تمثیل دانست، نه حکمی منطقی درباره صدق و کذب ادراکات وهمی.



نمودار عوالم سه‌گانه وجود و ادراکات سه‌گانه انسان

عالم خیال در قوس صعود

عالم خیال متصل، که صدرالمتألهین آن را حاصل حرکت جوهری نفس می‌داند، در قوس صعود قرار دارد و می‌توان آن را پرتوی از عالم خیال منفصل تلقی کرد. وی معتقد است هر انسان، متناسب با ادراکات، تصورات و ملکات نفسانی خویش، عالم خیال متصل خود را پدید می‌آورد (همان، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۸۷). بدین ترتیب، هرگونه اندیشه و ادراک، اعم از صحیح یا ناصحیح، حکیمانه یا غیرحکیمانه، اگرچه از قوه عاقله آغاز می‌شود، صورتی خیالی نیز می‌یابد و در عالم خیال متصل ظهور و تحقق پیدا می‌کند.

ملاصدرا این نظریه را بر پایه چند اصل بنیادین فلسفی، از جمله تجرد و جاودانگی نفس، حرکت جوهری و تجرد قوه خیال، استوار می‌سازد.

تجرد قوه خیال

به عقیده صدرالمتألهین و برخلاف دیدگاه بسیاری از فلاسفه پیش از او، قوه خیال مجرد از ماده است و در هیچ یک از اعضای بدن جای ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۴). افزون بر این، صور و ادراکات خیالی در عالم خیال منفصل تحقق نمی‌یابند، بلکه در صقع نفس پدید می‌آیند و در عالم خیال متصل تحقق دارند. از همین رو، این عالم «متصل» نامیده می‌شود، زیرا وجود آن وابسته به نفس انسان و متصل به آن است.

دلایل گردآوری شده برای اثبات تجرد قوه خیال، در مجموع به یازده مورد می‌رسد که صدرالمتألهین آن‌ها را در آثاری همچون *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه و الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه* مطرح کرده است. با این حال، باید توجه داشت که همه این موارد از سنخ برهان مستقل نیستند؛ برخی از آن‌ها صرفاً مؤید یا شاهی بر مدعا به شمار می‌روند و برخی دیگر صورت استدلالی دارند. درواقع، ادله اصلی صدرالمتألهین برای تجرد قوه خیال را می‌توان در سه یا چهار استدلال بنیادین خلاصه کرد. افزون بر این، وی برخی از براهین ابن سینا درباره تجرد نفس را نیز در تأیید این دیدگاه به کار گرفته است. همچنین شماری از استدلال‌های مربوط به تجرد نفس حیوانی را مطرح می‌کند که بررسی آن‌ها خارج از محدوده پژوهش حاضر است.

جدول ادله ملاصدرا در باب تجرد قوه خیال

۱. برخلاف عدم وجود تزامم و تضاد میان صور ادراکی مختلف حاضر در نفس، شیء مادی قادر به پذیرش هم‌زمان دو کیفیت متفاوت یا مختلف نیست (در نفس، حس مشترک، مبدأ تمام ادراکات اکتسابی انسان است، ولی اگر این ادراکات مادی بود، امکان وجود هم‌زمان چند ادراک متفاوت و متزامم در حس مشترک نبود) (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۰).
۲. برخلاف امکان تصور تمام جهان در قوه خیال، در شیء مادی، امکان انطباق شیء بزرگ‌تر در شیء کوچک‌تر نیست (همان، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۷-۲۲۶).
۳. برخلاف قوه خیال که ابتدا کیفیت ضعیف و بعد قوی را درک می‌کند، در شیء مادی کیفیت قوی بر کیفیت ضعیف اشرف است (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۱).
۴. برخلاف ادراکات نفس که فارغ از جهت و وضع‌اند، صور مادی از جهت و وضع برخوردارند (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۱).
۵. برخلاف صور نفس که فقط برای خودش قابل ادراک است، صور مادی برای بی‌نهایت افراد قابل درک است (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۲-۳۰۱).
۶. برخلاف نفس در نیاز به اعاده علت برای درک مجدد، شیء مادی برای درک مجدد، نیاز به استرجاع علت دارد (همان، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۹).
۷. برخلاف عدم نیاز صور نفس به علتی خارج از خود، صور مادی به فاعل قریب و سبب مابین نیاز دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۲).
۸. برخلاف صور نفسانی که در حمل شایع صناعی در تناقض با خود به سر می‌برند؛ مانند انسان ذهنی که به حمل شایع صناعی انسان نیست، صور مادی نقیض خود نیستند، مانند انسان مادی که نقیض لا انسان نیست (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۳).
۹. برخلاف توانایی نفس به تصور اموری معدوم و حتی ایجاد تمایز میان آن‌ها، همچون تصور دریای زنبق و کوه یا قوت، تصورات مادی نمی‌تواند امور معدوم را شامل شود (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷۸).
۱۰. برخلاف توانایی نفس در ادراک امور متضاد به‌طور هم‌زمان، امکان حضور دو امر متضاد در شیء مادی نیست (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۸۳-۴۸۲).
۱۱. برخلاف رابطه علی و معلولی نفس و ادراکات خیالی اش نسبت به یکدیگر، رابطه صور و ادراکات مادی رابطه حال به محل است (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷۶-۴۷۵).

قاعده امکان اخس

پیش تر در اثبات عالم خیال منفصل به قاعده امکان اشرف اشاره شد. هر دو قاعده امکان اشرف و امکان اخس در اثبات عالم خیال نقش دارند؛ با این تفاوت که قاعده امکان اشرف ناظر به عالم خیال در قوس نزول است، درحالی که قاعده امکان اخس به تبیین جایگاه خیال در قوس صعود می پردازد. بر اساس این قاعده، سیر استدلال از ممکن اشرف؛ یعنی عقل، آغاز می شود و به ممکن اخس؛ یعنی ماده، منتهی می گردد. ازاین رو، وجود عالم خیال متصل به عنوان مرتبه ای فروتر از عقل و در عین حال واسطه ای میان عقل و ماده، اثبات می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۲).

حرکت جوهری و عالم خیال

بر اساس نظریه حرکت جوهری، هنگامی که انسان به مرتبه کمال ادراک خیالی دست یابد و واجد صور خیالی شود، از طریق همین صور، بدن مثالی خویش را در عالم پس از مرگ پدید می آورد. ازاین رو، انسان با ملکات، صفات و خلیات خود، کیفیت زندگی پس از مرگ خویش را می سازد (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱). این مسئله ارتباطی وثیق با نظریه اتحاد عالم، علم و معلوم دارد، زیرا بر اساس این نظریه و با توجه به تجرد قوه خیال، ادراکات عقلی و خیالی با نفس انسان متحد می شوند و در نتیجه، نفس در پرتو همین ادراکات شکل و تعین می یابد.

صدرالمتألهین بر این باور است که نفوسی که به مرتبه کمال عقلی نرسیده اند، در عالم خیال متصل باقی می ماند و توان ورود به عالم عقول را نخواهند داشت (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷). وی همچنین معتقد است که انسان، به سبب تعلق به ماده و ضعف مرتبه وجودی خود در این جهان، قادر به مشاهده حقیقت باطنی خویش و بدن مثالی ای که بر اساس اعمال و ادراکات خود ساخته است، نیست، اما پس از مرگ و رهایی از تعلقات مادی، آثار و نتایج ادراکات، اعمال و ملکات خویش را به صورت عینی مشاهده خواهد کرد.

تفاوت بدن مادی و بدن خیالی

از دیدگاه صدرالمتألهین، بدن مادی و بدن خیالی تفاوت های بنیادینی با یکدیگر دارند. بدن مادی معلول نفس نیست، اما بدن خیالی محصول نفس و ادراکات آن است. بدن مادی در بسیاری از موارد با خواسته های نفس ناسازگار است، در حالی که بدن خیالی با نفس هماهنگی و مناسبت کامل دارد. همچنین بدن مادی پس از مفارقت نفس از میان می رود، اما بدن خیالی بقای خود را حفظ می کند. از سوی دیگر، بدن مادی بیشتر جنبه قابل و پذیرندگی دارد، در حالی که بدن خیالی دارای حیثیت فاعلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۸). افزون بر این، بدن مادی تابع محدودیت های زمان، مکان و سایر قوانین مادی است، اما بدن خیالی از این محدودیت ها رهایی دارد.

صدرالمتألهین همچنین تفاوت مهمی میان مفهوم قوه در دنیا و آخرت مطرح می کند. در عالم مادی، قوه به معنای استعداد و نقص است و از این جهت مرتبه ای فروتر از فعلیت دارد، اما در عالم خیال، قوه معنایی متفاوت می یابد و به قدرت، شدت تأثیر و رسوخ ملکه در نفس اشاره می کند. ازاین رو، هرچه صفت یا فعلی در دنیا بیشتر تکرار و در نفس راسخ تر شده باشد، در عالم خیال ظهور و شدت بیشتری خواهد داشت. به همین سبب، قوه در عالم خیال نه نشانه ضعف، بلکه بیانگر شدت تأثیر و کمال فاعلیت نفس است و از این حیث، مرتبه ای اشرف از فعلیت مادی به شمار می رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۵۱).

تشبیه مراتب نفس در حرکت جوهری با عوالم سه گانه وجود

بر اساس اصل حرکت جوهری، نفس در هر مرتبه وجودی، کمالات مراتب پیشین را حفظ می کند و در عین حال واجد کمالات مرتبه جدید نیز می شود. صدرالمتألهین این اصل را درباره عوالم سه گانه وجود نیز صادق می داند. بر این اساس،

هر عالم علاوه بر ویژگی‌های خاص خود، کمالات عوالم فروتر را نیز در بر دارد. به همین دلیل، عالم عقل نه تنها واجد کمالات عالم خویش است، بلکه کمالات عالم خیال و عالم ماده را نیز به نحو برتر در خود دارد. از این رو، ادراکاتی مانند دیدن، شنیدن و لمس کردن که انسان در جهان مادی تجربه می‌کند، در عالم خیال به مرتبه‌ای قوی‌تر و در عالم عقل به مرتبه‌ای کامل‌تر تحقق می‌یابند.

آنچه در عالم ماده وجود دارد و در عوالم بالاتر یافت نمی‌شود، تنها محدودیت‌ها، نقایص و ویژگی‌های ناشی از ماده است. همچنین هر آنچه در عالم خیال وجود دارد، در عالم عقل به نحو کامل‌تر، بسیط‌تر و فارغ از هرگونه محدودیت تحقق دارد. با این تفاوت که در عالم عقل، به سبب فقدان ماده و لوازم آن، همه کثرات در مرتبه‌ای از وحدت ادراک می‌شوند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، صص. ۳۰۵، ۳۰۶ و ۳۷۸).

تشبیه عالم خیال به خواب

صدرالمثلهین با استناد به حدیث نبوی «کما تعیشون تموتون و کما تنامون تبعثون»، عالم خیال را به عالم خواب تشبیه می‌کند. مقصود از این روایت آن است که انسان‌ها همان‌گونه که در دنیا زندگی می‌کنند، می‌میرند و همان‌گونه که به خواب می‌روند، برانگیخته می‌شوند. از این رو، کیفیت زندگی انسان در عالم خیال تابع ادراکات، ملکات و نحوه زیست او در دنیاست. همان‌گونه که انسان در خواب، با وجود تعطیلی حواس ظاهری، اشخاص، اشیا و رویدادها را ادراک می‌کند، در عالم خیال نیز بدون نیاز به ابزارهای حسی مادی قادر به ادراک خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۳).

صدرالمثلهین در *شواهد الربوبیه* این تشبیه را بسط می‌دهد و بیان می‌کند که دنیا در مقایسه با برزخ همچون خواب است و برزخ در مقایسه با آخرت نیز همچون خواب به شمار می‌رود؛ بنابراین، انسانی که در آخرت قرار دارد، زندگی دنیوی را همچون خوابی در درون خواب می‌نگرد؛ همانند کسی که در عالم خواب، خواب دیگری را مشاهده می‌کند. وی حتی پا را فراتر نهاده و معتقد است همان‌گونه که جنین تا زمانی که در رحم مادر قرار دارد از بسیاری از ادراکات و کمالات محروم است و تنها با خروج از رحم به مرتبه‌ای بالاتر از حیات وارد می‌شود، انسان نیز تا هنگامی که در دنیا به سر می‌برد، از بسیاری از مراتب ادراک و کمال محروم است و تنها با مرگ می‌تواند به مرتبه‌ای بالاتر از حیات و آگاهی دست یابد (همان، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۴۱).

کیفیت برانگیختگی نفس انسان

صدرالمثلهین برای نفس انسان چهار نشئه یا مرتبه قائل است: نشئه طبیعی (مرتبه جسم مادی و فاقد تجرد)، نشئه حیوانی (مرتبه تجرد مثالی و فاقد نطق)، نشئه انسانی (مرتبه نطق و فاقد فعلیت کامل ادراک عقلی) و نشئه عقلی (مرتبه ادراک عقلی محض و برخوردار از مراتب تجرد عقلی) (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲).

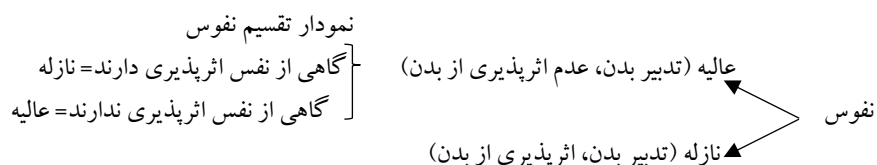
با توجه به وحدت نوعی انسان در مرتبه حسی، کیفیت اصل برانگیختگی و حشر برای همه انسان‌ها یکسان است، اما آنچه موجب تفاوت میان افراد می‌شود، ملکات، خلقیات و ادراکاتی است که هر شخص در طول زندگی خویش کسب کرده و بر اساس آن‌ها باطن و بدن مثالی خود را شکل داده است. از نظر صدرالمثلهین، انسان با همان اموری محسوس می‌شود که بیشترین تعلق و اهتمام را به آن‌ها داشته است؛ زیرا تکرار و ممارست در هر امر، موجب تبدیل آن به ملکه‌ای نفسانی می‌شود. از این رو، هر کس خواهان حیات مطلوب در عالم خیال و جهان پس از مرگ است، باید در زندگی دنیوی به امور مطلوب اهتمام ورزد؛ همان‌گونه که زندگی نامطلوب اخروی نیز چیزی جز نتیجه اعمال، ادراکات و ملکات خود انسان نیست.

از دیگر نکات مهم در این زمینه، برداشت گسترده صدرالمثلهین از مفهوم حشر است. وی در *سفار اربعه*، حشر را منحصر به برانگیختگی پس از مرگ نمی‌داند، بلکه تمامی تحولات وجودی و مراتب حرکت جوهری نفس

را در قوس نزول، قوس صعود و حتی در عالم ماده، نوعی حشر و برانگیختگی تلقی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۲). به اعتقاد او، تفاوت این نوع حشر با حشر پس از مرگ در آن است که در عالم ماده، حرکت در بستر زمان صورت می‌گیرد، درحالی که در عوالم غیرمادی، چنین حرکت زمانی ای وجود ندارد (همان، ۱۳۶۸، ج ۹، صص ۲۳۵-۲۳۶). بر این اساس، انسان نخست وارد جهان مادی می‌شود و سپس متناسب با شیوه زندگی و ملکات اکتسابی خود، عالم خیالی و جایگاه خویش را در آن شکل می‌دهد. پس از مرگ مادی، وارد مرتبه‌ای دیگر، یعنی برزخ یا عالم قبر، می‌شود که در آن اعمال، نیات و صفات نفسانی او تجسم می‌یابند. پس از این مرحله، نفس وارد نشئه حشر می‌شود و در ادامه، متناسب با درجه وجودی و مرتبه کمال خویش، در یکی از مراتب سعادت یا شقاوت قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب، نفوس شقی در مرتبه دوزخ جای می‌گیرند و نفوس سعید در دو دسته مقربان و اصحاب یمین قرار می‌گیرند. مقربان نفوسی هستند که در مسیر حرکت جوهری خود به مرتبه تجرد عقلی دست یافته‌اند؛ از این رو نه تنها از بدن مادی بی‌نیازند، بلکه وابستگی به بدن مثالی را نیز پشت سر گذاشته‌اند و تمام توجه و التفات وجودی آنان معطوف به مبدأ هستی است. در مقابل، اصحاب یمین نفوسی‌اند که شایستگی بهره‌مندی از مراتب بهشتی را دارند، اما هنوز به مرتبه کامل تجرد عقلی نرسیده‌اند.

بر این اساس، نفوس را می‌توان به دو دسته کلی نفوس عالیه و نفوس نازله تقسیم کرد:



صدرالمآلهین با اشاره به دیدگاه رواقیان، دلیل تأثیرپذیری نفوس نازله را وجود قوه و استعداد در آن‌ها می‌داند و معتقد است از آنجا که این نفوس هنوز به فعلیت تام نرسیده‌اند، همچنان تحت تأثیر تغییرات و تحولات بدن مادی قرار دارند. از نظر او، نفوس نازله فاقد تجرد خیالی‌اند، زیرا در صورت برخورداری از چنین تجردی، باید در زمره عقول مجرد قرار گیرند. این نفوس صرفاً از مرتبه حس مجرد شده‌اند، نه از مرتبه خیال و در صورت تجرد از هر دو مرتبه، در زمره نفوس مقرب قرار می‌گرفتند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۲۶۵-۲۶۶).

در این چارچوب، جسم مادی عرض و نفس انسان جوهر است. جواهر قائم به ذات‌اند، درحالی که اعراض قائم به غیرند. از آنجا که جوهر بدن، مادی و جسمانی است، جسم مادی قابلیت انتقال به جهان دیگر را ندارد. اعراض نیز همواره در معرض تغییر و تبدل‌اند، در حالی که جهان پس از مرگ، عالم ثبات و قرار است و در آن قوه و ماده‌ای برای تحقق تغییرات جسمانی وجود ندارد.

حفظ وحدت شخصیت

صدرالمآلهین بر این باور است که حشر به گونه‌ای واقع می‌شود که شخصیت هر فرد در عالم آخرت به‌روشنی قابل تشخیص است، هرچند بدن اخروی همان بدن مادی دنیوی نخواهد بود. به اعتقاد او، نه تحولات حشر موجب اختلال در هویت شخص می‌شود و نه فقدان بدن مادی به آن آسیب می‌زند. وی بار دیگر با تشبیه عالم خیال به خواب توضیح می‌دهد که انسان در هنگام خواب از قوای مادی و نظام حسی-عصبی خود بهره نمی‌گیرد، اما با این حال تشخص شخصی او محفوظ می‌ماند و ادراکاتش به واسطه قوه خیال تحقق می‌یابد. بر این اساس، این بدن مادی است که هویت

خود را از نفس دریافت می کند و در صورت فقدان نفس، هیچ گونه تشخیصی نخواهد داشت؛ همان گونه که عضوی جدا شده از بدن، پس از انفصال صرفاً یک جزء بی هویت محسوب می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶؛ ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۰).

کیفیت زندگی پس از مرگ و ارتباط نفوس

صدرالمতألہین وقایع پس از مرگ را اموری عینی می داند و معتقد است آنچه در عالم خیال و سپس در عالم آخرت رخ می دهد، از شدت و قوت بیشتری برخوردار است. هنگامی که نفس وارد عالم خیال می شود، به اعتبار دو بُعد خیر و شر در خود، هم ادراکات لذت بخش و هم ادراکات دردناک را تجربه می کند. در این مرتبه، به سبب فقدان محدودیت های مادی، نفس قادر است صور و ادراکات متکثر و نامحدودی را ایجاد کند. به تعبیر او، برای اهل سعادت آنچه اراده کنند در کوتاه ترین زمان برایشان فراهم می شود؛ به گونه ای که صرف تصور یک شیء، منشأ تحقق آن می گردد (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶۸). با این حال، صدرالمতألہین معتقد است نفوس در عالم خیال و پس از مرگ، ارتباطی نظیر ارتباطات دنیوی نخواهند داشت، زیرا هر نفس بر اساس اعمال، ملکات و خلقیات خود، جهانی مستقل و خاص می یابد و به دلیل تفاوت مراتب وجودی، امکان تعامل مستقیم میان نفوس به شیوه دنیوی وجود ندارد. در نتیجه، هر کس در واقع در جهان خویش که ساخته اعمال و ادراکات اوست، به سر می برد.

با وجود این، درباره نحوه تنعم یا تعذیب نفس پس از مرگ، می توان از مجموع سخنان صدرالمতألہین دو تقریر متفاوت ارائه کرد:

الف) هر عملی در دنیا دارای آثار و نتایج خاص خود است و این آثار به تدریج بر نفس انسان تأثیر می گذارند. از این رو، پس از مرگ و با رفع موانع مادی، انسان قادر خواهد بود باطن اعمال و نتایج واقعی رفتارهای خویش را مشاهده کند؛ در نتیجه، از آثار خیر آن مسرور و متنعم و از نتایج شر آن اندوهگین و معذب خواهد شد؛

ب) صدرالمতألہین معتقد است انسان پس از مرگ، همانند ادراکات خود در خواب، به وسیله قوه خیال امور مختلف را ادراک می کند و با بقای این قوه، از ادراکات خیر لذت برده و از ادراکات شر رنج می برد (همان، ۱۳۵۴، صص ۴۰۸-۴۰۹).

کیفیت جاودانگی و ارتباط آن با نفوس

با توجه به تقسیم بندی نفوس در اندیشه ملاصدرا، نفوس انسانی در این دنیا دو گونه اند: نفوسی که به مرتبه عقلانی دست یافته اند و نفوسی که هنوز به این مرتبه نرسیده و در حد خیال و عقل بالقوه باقی مانده اند و با همین وضعیت به عالم آخرت منتقل می شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷). اگر نفس به مرتبه تعقل برسد و صور معقول را در دنیا کسب کند، به مرتبه عقول ارتقا می یابد. در این حالت، دیگر مشمول کون و فساد نخواهد بود و به فنای وجودی دچار نمی شود. دلیل این امر آن است که نفس عقلانی شده از تعلق به بدن قطع رابطه کرده و قوام آن وابسته به بدن نیست؛ از این رو مرگ بدن تأثیری در بقای آن ندارد.

افزون بر این، عامل دیگری نیز موجب فنای نفس نخواهد شد؛ زیرا هر موجودی در صورت مواجهه با ضد خود دچار فساد می شود، در حالی که نفس در مرتبه عقلانی، در عالمی قرار دارد که ضدی برای آن متصور نیست؛ بنابراین، بقای آن ضروری و جاودانه است. در واقع، نفس در اثر حرکت جوهری در ذات خود، در همین دنیا به مرتبه مجرد دست می یابد و به موجودی مجرد تبدیل می شود؛ از این رو با ورود به عالم عقل، به حیات جاودانه نائل می گردد. از منظر صدرالمতألہین، نفوسی که در زندگی دنیوی به مرتبه مجرد عقلی نرسیده اند نیز پس از مرگ، در عالم برزخ به حرکت

جوهری خود ادامه می‌دهند تا در نهایت به تجرد تام دست یافته و به عالم عقول ملحق شوند و بدین ترتیب به جاودانگی برسند.

بررسی دیدگاه هنری پرایس درباره قوه خیال و جاودانگی

هنری پرایس، با توجه به نوع تفکر و شالوده فلسفی خود که مبتنی بر روان‌شناسی فلسفی و تحلیل پدیدارشناسانه تجربه‌های ذهنی است، ورود به بحث جاودانگی را نه از مسیر استدلال‌های صرفاً منطقی، بلکه از طریق بررسی شواهد تجربی و مستند، به‌ویژه در حوزه روابط مدیومستی (ارتباط با ارواح از طریق واسطه برای برقراری ارتباط با جهان دیگر)، آغاز می‌کند.

جهان پس از مرگ

نحوه ورود پرایس به مسئله جاودانگی، مبتنی بر بررسی ارتباطات مدیومستی است. او چندین نمونه مستند از چنین جلساتی را تحلیل کرده و در نهایت به بقای نفس انسان پس از مرگ و وجود جهانی غیرمادی نتیجه می‌گیرد. از نظر او، انسان پس از مرگ مادی، نه به معنای داشتن بدن فیزیکی، بلکه در معنایی روان‌شناختی، به حیات خود در جهانی دیگر ادامه می‌دهد. پرایس با بررسی شواهد و شرایط صحت این گونه جلسات، به این نتیجه می‌رسد که روح انسان پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد؛ زیرا دست کم باید نوعی استمرار شخصیتی از انسان باقی بماند تا امکان برقراری ارتباط مدیومستی فراهم شود. بر این اساس، این نفس باقی‌مانده ناگزیر باید در جهانی غیر از جهان مادی و متناسب با ماهیت خود به حیات ادامه دهد. از این رو، وجود جهان دیگر برای تحقق فرضیه جاودانگی ضروری است. به بیان دیگر، در دیدگاه پرایس، فرضیه جاودانگی با فرض وجود جهانی غیرمادی پیوندی وثیق دارد؛ جهانی که از محدودیت‌های ماده آزاد است (Price, 1995, p 263).

ارتباطات مدیومستی

یک ارتباط مدیومستی از سه رکن اصلی تشکیل می‌شود: واسطه، روح کنترل‌گر (که پرایس آن را به اختصار «کنترل» می‌نامد) و گیرنده پیام. واسطه شخصی است که نقش میانجی میان جهان مادی و جهان پس از مرگ را ایفا کرده و اطلاعاتی را از سوی متوفی منتقل می‌کند. «کنترل» بنا بر ادعای خود، روح شخص متوفی است که در مقام هدایت جلسه، آغاز و پایان آن، و نیز حفاظت از واسطه عمل می‌کند. با این حال، پرایس این احتمال را نیز مطرح می‌کند که کنترل ممکن است نوعی شخصیت ثانویه در ذهن واسطه باشد که در حالت عادی سرکوب می‌شود. گیرنده نیز روح همان شخص متوفی موردنظر است که ارتباط برای دست‌یابی به اطلاعات او برقرار می‌شود. از شروط مهم پرایس در این گونه جلسات آن است که هیچ‌گونه اطلاعات اولیه از جمله نام یا شغل متوفی نباید پیشاپیش در اختیار واسطه قرار گیرد. با وجود این، در موارد مستند، واسطه اطلاعاتی ارائه می‌دهد که اگرچه ممکن است دقیق و قطعی نباشند، اما با واقعیت انطباق نسبی دارند (Price, 1995, p 226).

جهان تصاویر ذهنی

پرایس جهان پس از مرگ را «جهان تصاویر ذهنی» می‌نامد و معتقد است این جهان نمی‌تواند در مکان فیزیکی این عالم قرار داشته باشد. بر اساس تلقی او از مرگ به مثابه «انتقال»، عالم پس از مرگ جهانی غیرمادی و هم‌سنخ با ماهیت نفس است که در ظرفی متناسب با خود تحقق می‌یابد. همان‌گونه که او مرگ را انتقال بدن مادی نمی‌داند، بلکه انتقال نفس انسان تلقی می‌کند، مکان این جهان را نیز غیرمادی و تابع قوانین خاص خود می‌داند. از این منظر، مرگ همانند خواب است؛ با این

تفاوت که در خواب، تغییر سطح آگاهی موقتی است، اما در مرگ دائمی می‌شود. پرایس این عالم را «ذهنی» می‌نامد، زیرا همان‌گونه که خواب و رؤیا وابسته به ذهن و تصاویر ذهنی‌اند، جهان پس از مرگ نیز بر پایه تصاویر ذهنی شکل می‌گیرد. از دیدگاه او، کیفیت این جهان تابع مستقیم ادراکات، خاطرات و تمایلات انسان در زندگی دنیوی است.

بنیاد اصلی جهان تصویری، خاطراتی است که انسان در جهان مادی تجربه کرده است. این خاطرات می‌توانند به دو صورت مثبت یا منفی ظهور یابند: بخشی از آن‌ها به شکل تحقق تمایلات و نیازهای برآورده‌نشده ظاهر می‌شوند که گاه تجربه‌ای مطلوب ایجاد می‌کنند، و بخشی دیگر مربوط به امیال سرکوب‌شده‌اند که ممکن است تجربه‌هایی ناخوشایند و آزاردهنده پدید آورند (Price, 1995, p 253). پرایس با حذف نقش قوای حسی و عصبی در حیات پس از مرگ، نتیجه می‌گیرد که نفس بدون بدن تنها از طریق خاطرات و تمایلات خود به حیات ادامه می‌دهد و همین امر امکان ساخت جهانی متناسب با این تصاویر ذهنی را فراهم می‌کند. در این جهان، خاطرات حتی از واقعیت‌های مادی نیز تأثیرگذارتر و قوی‌تر عمل می‌کنند.

او همچنین جهان پس از مرگ را نه کاملاً واحد و نه بی‌نهایت کاملاً مستقل می‌داند، بلکه آن را متشکل از «جهان‌های نیمه‌عمومی» تلقی می‌کند؛ به این معنا که نفوسی با ساختارهای ذهنی و خاطرات مشابه در یک جهان مشترک قرار می‌گیرند، اما امکان ارتباط با جهان‌های دیگر را ندارند. پرایس با رد نظریه بدن‌آثیری یا بدن‌آختری، آن را نوعی صورت‌بندی مادی‌گرایانه از جاودانگی می‌داند. از نظر او، آگاهی پس از مرگ وابسته به هیچ بدن مادی یا شبه‌مادی نیست، بلکه در قالب «بدن رؤیایی» یا «بدن تصویری» تحقق می‌یابد؛ بدنی که صرفاً در قلمرو تجربه ذهنی وجود دارد و محصول مستقیم فعالیت‌های ذهنی نفس است (Price, 1995, pp 263-264).

تشبیه جهان تصویری به خواب

پرایس نیز، مانند صدرالمتألهین، جهان پس از مرگ را مشابه خواب می‌داند. از نظر او، همان‌گونه که انسان در خواب به محرک‌ها و نظام عصبی بدن مادی خود دسترسی ندارد، اما همچنان قادر به ادراک و تجربه امور است، در جهان پس از مرگ نیز بدون بدن مادی، اشیا و وقایع را ادراک کرده و احساس زنده‌بودن دارد. در خواب، انسان از قدرت تصویرسازی و تخیل فعال‌تری برخوردار است، تا آنجا که می‌تواند اموری فراتر از محدودیت‌های جهان مادی را تجربه کند. پرایس با استناد به این وضعیت، نشان می‌دهد که نبود بدن مادی لزوماً به معنای زوال هویت شخصی نیست، زیرا در خواب نیز با وجود قطع ارتباط با بدن، تشخیص و هویت فردی محفوظ می‌ماند. او با تشبیه جهان پس از مرگ به خواب، آن را «خیالی» می‌نامد، اما این «خیالی» به معنای موهوم و معدوم نیست، بلکه به معنای نحوه‌ای متفاوت از وجود در قیاس با جهان مادی است. در این چارچوب، پرایس سراب را مثال می‌زند و معتقد است هنگامی که گفته می‌شود سراب «واقعی نیست»، مراد این نیست که معدوم است، بلکه بدین معناست که آب واقعی نیست، هرچند نحوه‌ای از ظهور و وجود را داراست (Price, 1995, p 250).

هویت شخصی

پرایس بدن مادی را عامل تعیین‌کننده یا حتی لازم برای حفظ هویت شخصی نمی‌داند. از نظر او، آنچه هویت فرد را حفظ می‌کند، تداوم تجربه‌ها، احساسات و ساختار آگاهی است، نه وابستگی به بدن مادی. به باور او، حتی تغییر کامل در حالات بدنی و ادراکی نیز موجب زوال هویت شخصی نمی‌شود؛ همان‌گونه که در بیماری یا تغییرات شدید جسمانی، شخصیت فرد همچنان محفوظ می‌ماند. این وضعیت از نظر پرایس قابل مقایسه با خواب است، جایی که ادراکات بدون حضور کارکرد کامل بدن مادی نیز ادامه دارند.

اگر حفظ وحدت هویت را وابسته به ارتباط اجتماعی فیزیکی بدانیم، ممکن است در جهان پس از مرگ اشکال ایجاد شود، اما پرایس در پاسخ، بر امکان ارتباط تله‌پاتیک تأکید می‌کند. از نظر او، انسان‌ها در حالت عادی نیز دارای

نوعی توان تله پاتی‌اند، اما این توان به دلیل وابستگی به جهان مادی تضعیف شده است. در جهان پس از مرگ، با رفع این وابستگی، ارتباط تله پاتیک به صورت گسترده و مستقیم میان نفوس برقرار خواهد شد (Price, 1995, p 245-247).

شباهت‌ها و تفاوت‌های جهان مادی با جهان تصویری

پرایس به جای اصطلاح «عالم خیال» یا «عالم مثال»، از تعبیر «جهان تصویری» یا «جهان تصویرهای ذهنی» استفاده می‌کند. از نظر او، قوانین علی در جهان مادی با قوانین علی در جهان تصویری یکسان نیستند. در این جهان، تصاویر و رؤیاها واقعی‌اند، اما در مقایسه با جهان مادی، غیرمادی و از نظر انسجام و ثبات، متفاوت تلقی می‌شوند. به بیان دیگر، «غیرواقعی بودن» در اینجا به معنای فقدان وجود نیست، بلکه به معنای تفاوت در نحوه وجود است. جهان پس از مرگ از نظر پرایس، عرصه بروز تمایلات سرکوب‌شده و لایه‌های ناخودآگاه ذهن انسان است. در جهان مادی، بدن فیزیکی مرکز تجربه انسان است، اما در جهان تصویری، «بدن بصری» یا تصویری این نقش را ایفا می‌کند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ۳۳۵).

ارتباط میان افراد در جهان تصویری برخلاف جهان مادی، بر اساس تله پاتی شکل می‌گیرد. همچنین این جهان محدود به یک ساختار واحد نیست، بلکه از مجموعه‌ای از قلمروهای نیمه‌مستقل تشکیل شده است. به تعبیر پرایس، جهان دیگر از یک سو «مادی‌تر از رؤیاهای معمولی» و از سوی دیگر «رؤیایی‌تر از اشیای مادی» است؛ یعنی در میانه دو سطح واقعیت مادی و تجربه خواب قرار دارد (Price, 1995, p 269).

کیفیت حشر و زندگی پس از مرگ

پرایس معتقد است انسان در جهان پس از مرگ به گونه‌ای برانگیخته می‌شود که هم برای خود و هم برای دیگران قابل تشخیص است. هرچند بدن مادی وجود ندارد، اما فرد دارای بدنی متناسب با همان جهان، یعنی «بدن روحانی یا تصویری» است که ساختاری مشابه بدن دنیوی دارد. از نظر او، احساس زنده بودن وابسته به بدن فیزیکی نیست، زیرا اگر حیات صرفاً یک فرآیند زیستی تلقی شود، امکان تبیین جاودانگی از میان می‌رود. بنابراین، زندگی پس از مرگ باید در سطحی روان‌شناختی و آگاهی‌محور فهم شود (Price, 1995, p 263).

پرایس معتقد است بدن و جهان پس از مرگ مطابق با ادراکات و تصاویر ذهنی فرد شکل می‌گیرد. امیال و آرزوهایی که در جهان مادی سرکوب شده‌اند، در جهان تصویری به گونه‌ای دیگر تحقق می‌یابند. در این جهان، صرف تصور یک شیء می‌تواند به معنای تحقق آن باشد. از نظر او، مانع اصلی تحقق خواسته‌های انسان در جهان مادی، محدودیت‌های ماده است؛ در حالی که در جهان پس از مرگ، این محدودیت‌ها وجود ندارند و همین امر امکان تحقق بی‌واسطه تمایلات را فراهم می‌کند.

تفاوت بدن مادی و بدن تصویری

بر اساس دیدگاه پرایس، بدن انسان در جهان پس از مرگ، بدنی مادی یا اثری نیست، بلکه بدنی «تصویری» است که در عین شباهت با بدن مادی، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد. این بدن دارای ویژگی‌هایی همچون شکل، اندازه، رنگ، مکان و حتی نوعی تداوم زمانی است. از منظر فرد، واقعیت جهان پس از مرگ به اندازه جهان مادی عینی و معتبر تجربه می‌شود (Price, 1995, p 264). جهان پسین از مجموعه‌ای از صور ذهنی تشکیل شده است که بر اساس اعتقادات، امیال و ساختارهای روانی افراد شکل می‌گیرد. این صور می‌توانند انواع حسی مختلف (بینایی، شنوایی، بساوایی و...) را شامل شوند و در کنار هم، یک «بدن کامل تجربی» را تشکیل دهند. در این ساختار، حتی ممکن است بدن دنیوی فرد نیز به صورت یک تصویر مرکزی در جهان پس از مرگ ظاهر شود و نقش کانونی ادراکات او را ایفا کند. در نهایت، جهان پس از مرگ از نظر پرایس، گرچه از حیث ساختار با جهان مادی شباهت‌هایی دارد، اما بر اساس قوانین خاص خود عمل می‌کند و انسان پس از مرگ، به عنوان شخصیتی غیرمادی، به حیات روان‌شناختی و تصویری خود ادامه می‌دهد.

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و پرایس

دیدگاه هر دو فیلسوف، با وجود شباهت‌های بسیار، از تفاوت‌هایی نیز برخوردار است. در ادامه، ابتدا به بیان نکات مشابه و پس از آن، موارد متفاوت پرداخته خواهد شد. چنانچه در ادامه ذکر می‌شود، تفاوت‌ها نیز ریشه در شباهت‌ها دارند؛ یعنی در اصل یک دیدگاه مشابه‌اند و در مبانی و شیوه استدلال متفاوت‌اند.

شباهت‌ها:

۱. مفهوم مرگ: در نگاه صدرا و پرایس، مرگ به معنای نوعی انتقال و جدایی در نظر گرفته شده و به معنای فانی حقیقی انسان نیست.
۲. به عقیده آن دو، نفس انسان جاودانه است و پس از مرگ مادی به عالم خیال منتقل می‌شود.
۳. قوه خیال نیز امری مجرد است و به عنوان بخشی از بدن مادی به شمار نمی‌رود. کار اصلی در عالم خیال را قوه خیال به عهده گرفته و بر اساس این قوه و ادراکات محفوظ در آن، جهان پس از مرگ و کیفیت زندگی انسان شکل می‌گیرد.
۴. صدرا و پرایس از تشبیه جهان پس از مرگ به خواب برای وضوح بخشیدن به فرضیه خود استفاده می‌کنند. بدین ترتیب، همان گونه که در خواب با وجود عدم دسترسی به قوا و سیستم حسی-عصبی خود، قادر به ادراک امور هستیم، در جهان خیالی نیز بدون نیاز به ابزار بدن مادی، قادر به ادامه حیات و ادراک امور مختلف خواهیم بود.
۵. دیدگاه دو فیلسوف در رابطه با کیفیت برانگیختگی نفس انسان، بر پایه محسوس شدن با علایق و تمایلات نیز مشابه است. بر این اساس، هر امری که انسان اهتمام و علاقه بیشتری به آن بورزد، در وجود او نهادینه شده و در برانگیختگی و زندگی جاودانه با او همراه خواهد بود.
۶. بنا بر دیدگاه صدرا و پرایس، حفظ یا مخدوش شدن وحدت شخصیت انسان منوط به بدن مادی نیست. همان طور که درمی‌یابیم، در خواب انسان با قطع قوای ادراکی مادی دچار اختلال در حفظ شخصیت نمی‌شود؛ در عالم خیال نیز بدون وابستگی به بدن مادی، هویت خویش را حفظ می‌کند. بنابراین، هر دو متفکر به نوعی بدن غیرمادی قائل‌اند که پس از مرگ همراه نفس باقی می‌ماند.
۷. صدرا و پرایس رخدادهای عالم خیال را اموری واقعی و عینی پنداشته و چه بسا آن‌ها را دارای شدت و قوت بیشتری نسبت به جهان مادی می‌دانند. به عقیده صدرا، انسان با آن جنبه نیک وجودش، مدرک تصورات خوب و با جنبه بد وجودش، مدرک تصورات بد خواهد بود. پرایس نیز معتقد است تمایلات برطرف نشده و سرکوب شده انسان در جهان خیالی به شکلی قوی‌تر بروز یافته و نوع تمایلات انسان، میزان مطلوبیت زندگی خیالی او را تعیین می‌کند.
۸. به عقیده صدرا و پرایس، انسان با بدن مادی در عالم خیال محسوس نخواهد شد و با بدنی خیالی (یا به تعبیر پرایس: تصویری)، متناسب با قوانین و ویژگی‌های عالم خیال به حیات خود ادامه می‌دهد. این بدن برای او و سایر نفوس به راحتی قابل تشخیص خواهد بود.
۹. عالم خیال در نگاه ملاصدرا و پرایس غیرمادی اما با تجردی برزخی تعریف می‌شود؛ یعنی فارغ از ماده، ولی دارای برخی ویژگی‌های ماده مانند شکل و مقدار؛ بنابراین هر دو فیلسوف بدن را مرتبط با قوه خیال و صورت‌های خیالی می‌دانند.

تفاوت‌ها:

۱. اولین تفاوت را می‌توان در نگرش متفاوت در ورود به بحث و شیوه حل مسئله دانست. در حالی که ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی آغاز به کار می‌کند، پرایس از طریق بررسی شواهد مستند مرتبط با پدیده‌های فرا روان‌شناختی نقطه آغاز خود را می‌یابد (از نظر پرایس، شواهد فرا روان‌شناختی نوعی شواهد تجربی محسوب می‌شوند و گاه آن‌ها را تجربی

می‌نامد). اگرچه پرایس نیز به شکلی منطقی به حل فرضیات خود می‌پردازد، اما اساس کار او مبتنی بر شواهد تجربی هستند است؛ درحالی‌که ملاصدرا تمام حالت‌های ممکن را به شکل منطقی مورد بررسی قرار داده، سپس با آیات و روایات تطبیق می‌دهد؛ مانند تفاوت روش در اثبات جاودانگی نفس و قوه خیال. ازاین‌رو، مبنای صدرا بر اساس هستی‌شناسی او و تقسیم مراتب وجود (ماده، مثال، عقل) است، اما مبنای فلسفی پرایس بر اساس روان‌شناسی فلسفی و تحلیل پدیدارشناسانه تجربه‌های ذهنی است.

۲. تفاوت دوم در بسط معنای گسترده‌تری از حشر توسط ملاصدرا است. چنانچه بیان شد، حشر از دیدگاه پرایس فقط در رابطه با وقایع پس از مرگ معنا می‌یابد؛ درحالی‌که صدرا تمام سیر تحولات حرکت جوهری را در زمره حشر قرار می‌دهد.

۳. می‌توان به تفاوت دیگری در رابطه با تعامل نفوس با یکدیگر در عالم پس از مرگ نیز اشاره کرد. درحالی‌که صدرا معتقد است نفوس به دلیل تفاوت رتبه وجودی چندان قادر به برقراری ارتباط با یکدیگر نیستند، اما در عالم مشترک امکان تعامل واقعی بین موجودات برزخی وجود دارد. پرایس بر این باور است که در عالم خیال، ارتباط نفوس با یکدیگر نه تنها محدود نیست، بلکه از نوع قوی‌تر برخوردار است که به شیوه تله‌پاتی انجام می‌پذیرد. بنابراین فرض بر امکان ارتباط تله‌پاتیک بین جهان‌های شخصی یا بین اشخاص بدون بدن فیزیکی است.

۴. تفاوت دیگر اینکه، اگرچه صدرا و پرایس به تعدد جهان‌های پس از مرگ اذعان دارند، ولی بنا بر دیدگاه صدرا، در عالم خیال بی‌نهایت جهان خصوصی وجود دارد که هر کس جهان خود را بر اساس ملکات و خلقیات خویش طراحی کرده است؛ درحالی‌که به عقیده پرایس، جهان پس از مرگ شامل تعدادی جهان نیمه‌خصوصی می‌شود که نفوس با شباهت بسیار از جنبه افکار و تمایلات در آن به‌طور مشترک زندگی می‌کنند.

۵. ماهیت جهان پس از مرگ از منظر پرایس، جهان تصویر ذهنی است که برآمده از خاطره و تخیل شخص است و واقعیت آن بیشتر جنبه پدیداری و تجربه شخصی دارد؛ اما از نظر صدرا، جهان مثالی مرتبه‌ای از هستی است و از ذهن فرد مستقل است.

۶. بدن پس از مرگ از منظر پرایس بدن رؤیایی و تصویری است که محصول فرایند ذهنی خود فرد است، اما بدن مثالی صدرا تحقق عینی قوه خیال است که نفس آن را ایجاد کرده و در عالمی مستقل از ذهن نگاه می‌دارد.

نتیجه‌گیری

بحث از جهان پس از مرگ، ارتباطی تنگاتنگ با جاودانگی انسان دارد. وجود اختلاف نظر میان فیلسوفان در طول تاریخ، بیانگر اهمیت و گستره بحث جاودانگی و عالم خیال است. با بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ملاصدرا و پرایس می‌توان گفت، بنا بر تفاسیر صدرا، عوالم هستی به سه گروه تقسیم می‌شوند که هر یک متناسب با ادراکات سه‌گانه انسان است؛ یعنی عالم مادی و محسوس در برابر ادراکات حسی، عالم خیال در برابر ادراکات خیالی، و عالم عقل در برابر ادراکات عقلی. بدین ترتیب، انسان پس از مرگ، با نهایت رشدی که بر اساس حرکت جوهری خویش داشته است، در یکی از عوالم خیال یا عقل جای می‌گیرد. بنا بر دیدگاه پرایس نیز، جهان پس از مرگ، جهانی مشابه خواب است. این جهان بر اساس ادراکات و تمایلات انسان شکل می‌گیرد و عالمی غیرمادی، ولی همراه با برخی ویژگی‌های مادی است. می‌توان نظریه صدرا را حاصل اثبات مجرد خیال دانست و از طرفی، استدلال پرایس در باب وجود جهان دیگر را می‌توان ناشی از مشاهداتی هستند دانست که جاودانگی انسان را نتیجه می‌دهد. در نتیجه، با تأمل در دیدگاه ملاصدرا و پرایس، انسان با باور به بقای خیال و کسب ادراکات و تمایلات مطلوب، ماهیت و کیفیت زندگی و جهان پس از مرگ خویش را به دست خود می‌سازد. جهان پس از مرگ، اعم و اتم از این جهان مادی است و هر امری که انسان در دنیا وابستگی و تعلق خاطر بیشتری نسبت به آن داشته باشد، در عالم خیال با شدت بیشتری نمایان می‌شود.

منابع

- پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱). *عرشیه*، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مؤسسه التاریخ العربی (در دو بازه زمانی، به دو چاپ متفاوت از این کتاب مراجعه شد).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). *مشاهد الألوهیه*. تهران: آیت اشراق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد، تصحیح اقبال آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). *تعلیق بر حکمت الاشراق*. قم: بیدار.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). *خطوط کلی حکمت متعالیه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مرکز انتشارات.
- موسوی اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- Patterson, Michael, et al. (1997). *Reason and Religious Belief*. Edited by Arash Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarhe No Publications.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1962). *Arshiyya*. Faculty of Literature and Humanities.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulukiyya*. Tehran: Markaz Nashr-i Dāneshgāhi.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1996). *al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulukiyya*. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī. (Consulted both editions).
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2008). *Mashāhid al-Ulūhiyya*. Ayat Ishrāq.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989 [1368 SH]). *al-Ḥikma al-Mut'aliya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Maktabat al-Muṣṭafawiyya.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (197). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Edited by Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Hikmat.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (n.d.). *Alāqāt bar Hikmat al-Ishrāq*. Qom: Bidār Publications.
- 'Abd al-Rasūl 'Abūdiyat. (2010). *Khutūṭ Kullī Hikmat al-Mut'aliya*. Imam Khomeini Educational and Research Institute, Publishing Center.
- 'Abd al-Ghanī Mūsavī Ardabilī. (2002). *Taqrīrāt-i Falsafeh-yi Imam Khomeini, Quds Sirrah*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Harrison, J. (2023). *Henry Habberly Price*. The British Academy. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/memoirs/pba-80/price-henry-habberley-1899-1984/>
- Price, H. H. (1995). *Philosophical interactions with parapsychology: The major writings of H. H. Price on parapsychology and survival* (F. B. Dilley, Ed.). Macmillan Press LTD.
- Schipper, A., et al. (2023). *Henry Habberley Price*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/price/>



خداباوری شکاکانه و چالش شراخلاق و طبیعی

حسن قنبری ✉

دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشکده فاریابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: haghanbari@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱	مسئله شر یکی از بنیادی‌ترین چالش‌ها در فلسفه دین و مهم‌ترین استدلال‌ها علیه خدایاوری کلاسیک به شمار می‌رود. این مسئله ناظر به ناسازگاری ظاهری میان وجود شرور اخلاقی و طبیعی در جهان و صفات قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند است. در فلسفه دین معاصر، افزون بر صورت‌بندی منطقی مسئله شر، صورت‌قرینه‌ای یا استقرایی آن، به‌ویژه در آثار فیلسوفانی چون ویلیام رو، اهمیت ویژه‌ای یافته است. در پاسخ به این چالش، رویکرد «خدایاوری شکاکانه» شکل گرفته است که بر محدودیت‌های معرفتی انسان در درک حکمت‌ها و اغراض الهی تأکید می‌کند. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی، به بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های سه تن از مهم‌ترین نمایندگان خدایاوری شکاکانه، یعنی استفان ویکسترا، مایکل برگمن و ویلیام آلستون می‌پردازد. نشان داده می‌شود که هرچند خدایاوری شکاکانه می‌کوشد از استنتاج «نبود خدا» از «ناتوانی ما در درک حکمت شرور» جلوگیری کند، اما در نهایت با تکیه بر جهل معرفتی، قادر به ارائه پاسخی اقناعی برای منتقدان خدایاوری نیست. مقاله نتیجه می‌گیرد که خدایاوری شکاکانه به جای حل مسئله شر، به نوعی تعلیق داوری و الهیات سلبی می‌انجامد و از این‌رو در مقام پاسخ عقلانی به مسئله شر اخلاقی و طبیعی، کفایت لازم را ندارد.

استناد: قنبری، حسن (۱۴۰۵). عالم خیال و رابطه آن با جاودانگی از منظر ملاصدرا و هنری پرایس. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲)، ۵۰-۳۹.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2081395.1071>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Skeptical Theism and challenge of moral evil and natural evil

Hasan Ghanbari ✉

Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.
Corresponding Author: haghbari@ut.ac.ir

Article Info

History

Received: January 28, 2026

Accepted: April 20, 2026

Keywords

Skeptical Theism

Wykstra

Bergman

Alston

Abstract

The problem of evil is one of the most fundamental challenges in the philosophy of religion and has often been described as the strongest argument against classical theism. It arises from the apparent incompatibility between the existence of moral and natural evils and the divine attributes of omnipotence, omniscience, and perfect goodness. In contemporary philosophy of religion, alongside the logical problem of evil, the evidential or probabilistic problem—most notably advanced by William Rowe—has gained particular prominence. In response, the position known as skeptical theism has been developed, emphasizing the cognitive limitations of human beings in grasping God's reasons and purposes for permitting evil. This paper offers an analytic and critical examination of skeptical theism through the views of three of its leading proponents: Stephen Wykstra, Michael Bergman, and William Alston. It is argued that although skeptical theism aims to block the inference from "we see no justifying reason for evil" to "there is no justifying reason," it ultimately relies on epistemic humility in a way that fails to provide a persuasive response to non-theistic critics. The paper concludes that skeptical theism does not successfully resolve the problem of moral and natural evil; rather, it leads to a form of agnosticism about divine attributes and purposes, rendering it insufficient as a rational defense of classical theism against the problem of evil.

Citation: Ghanbari, H. (2026). Skeptical Theism and challenge of moral evil and natural evil. *Comparative Philosophy*, 3(2), 39-50.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2081395.1071>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

مسئله شر یکی از مهم‌ترین و درعین حال دشوارترین مسائل فلسفه دین است. اهمیت و دشواری مسئله تا بدان جاست که گفته می‌شود «شر صخره/ پناهگاه الحاد است» (Hans Kung, 1979, p 431)؛ بنابراین، الهی‌دانان و فیلسوفان مختلف، در تاریخ اندیشه با آن مواجه بوده و پاسخ‌های گوناگونی به آن داده‌اند. اپیکور، حدود سده سوم پیش از میلاد، معمای جالبی درباره آن مطرح کرده است. او با طرح پرسش‌هایی نشان داد که وجود شر با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق ناسازگار است. آن پرسش‌ها به شرح ذیل‌اند:

۱. آیا خدا می‌توانست/نمی‌توانست شر را از بین ببرد؟ پس، قادر مطلق نیست.
 ۲. آیا می‌توانست اما می‌خواست/نمی‌خواست شر را از بین ببرد؟ پس، خیرخواه مطلق نیست.
 ۳. آیا او هم می‌خواست/نمی‌خواست و هم می‌توانست/نمی‌توانست شر را از بین ببرد؟ پس، چرا شر وجود دارد؟
 ۴. آیا او هم می‌خواست/نمی‌خواست و هم می‌توانست/نمی‌توانست شر را از بین ببرد؟ پس چرا ما او را خدا می‌نامیم؟
- هرچند اپیکور پیرو هیچ کدام از ادیان ابراهیمی نبود (مسیحیت و اسلام که بسیار متأخرتر از زمان زیست وی بودند و ظاهراً او از دین یهودی هم اطلاعی نداشته است) اما معنای او درباره شر دقیقاً مسئله ادیان ابراهیمی است، زیرا خدای این ادیان دارای صفات قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق است و وجود این خدا است که با وجود شر در جهان ناسازگار است. در آغاز دوره مدرن، دیوید هیوم در رساله گفتار درباره دین طبیعی، بخش X، معمای اپیکور را بازسازی می‌کند. در دهه‌های اخیر فیلسوفان بی‌خدا نظیر ویلیام رو، آنتونی فلو و جی، ال. مکی موضوع را برجسته کرده و فیلسوفان خدا‌باور نظیر آلون پلنتینگا و جان هیک تلاش کردند تا پاسخ جدیدی به مسئله بدهند.

ماهیت شر

در الهیات قدیم تلاش می‌شد که تعریفی از ماهیت شر داده شود، بر همین اساس گاهی شر امری عدمی و گاهی امری نسبی دانسته می‌شد، اما در دوره جدید دیگر از ماهیت شر سخنی به میان نمی‌آید، بلکه از مصادیق آن سخن بحث می‌شود؛ رویداد یا پدیده‌ای که باعث درد و رنج آدمیان می‌گردد. بنابراین، در یک تقسیم‌بندی، شر به شر طبیعی و شر اخلاقی تقسیم می‌شود. شر اخلاقی، شروری است که انسان با اراده خویش مرتکب آن‌ها می‌شود؛ مانند جنگ، قتل، تجاوز و غیره و شرور طبیعی، شروری است که از طبیعت نشئت می‌گیرد؛ مانند زلزله، سیل و غیره.

به‌عنوان کسی که این موضوع را در دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری تدریس کرده‌ام، دفاع مبتنی بر اراده آلون پلنتینگا برای توجیه شرور اخلاقی و تئودیه جان هیک برای توجیه شرور بی‌وجه را قانع‌کننده نیافتم؛ بنابراین، در جست‌وجوی راه‌حلی برآمدم که در خدا‌باوری شکاکانه مطرح شده است که شاید بتواند پاسخ بهتری به مسئله شر باشد. هرچند معمای اپیکور مسئله را به‌خوبی بیان کرده است و شاید نیاز به توضیح بیشتری در طرح موضوع نباشد، اما از آنجا که امروزه مسئله شر، در یک تقسیم‌بندی دیگر، به مسئله منطقی و مسئله قرینه یا استقرایی شر تقسیم می‌شود، اینجا مسئله را به همان سبکی که جی. ال. مکی مطرح کرده است، دنبال می‌کنیم. مکی در مقاله «شر و قدرت مطلق»، مسئله منطقی شر را چنین مطرح می‌کند: گزاره خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است، منطقاً با گزاره شر وجود دارد، ناسازگار است؛ بنابراین، چالش خدا‌باوری این است که از یک طرف، نمی‌تواند گزاره نخست را انکار کند، زیرا از ارکان خدا‌باوری است و از طرف دیگر، نمی‌تواند وجود شر را نفی کند.

دفاع مبتنی بر اراده

پلانتینگا برای حل این تعارض منطقی، دفاع مبتنی بر اراده را مطرح می‌کند که پیشینه آن به قدیس آگوستین برمی‌گردد. از نگاه پلانتینگا، خدا انسان را مختار آفرید و آن‌ها مسئول اعمال خود هستند. آن‌ها با استفاده از اختیار خویش گاهی

اعمال خیر انجام می‌دهند و گاهی نیز مرتکب شر می‌شوند. خدا نمی‌تواند آن‌ها را از انجام اعمال شرورانه بازدارد، زیرا داشتن اختیار ایجاب می‌کند که آن‌ها از آن سوءاستفاده کنند و مرتکب شر شوند. درواقع در مورد شر اخلاقی، قدرت خدا مطلق نیست، بلکه محدود است؛ بنابراین، با انکار قدرت مطلق خدا در اینجا، آن تعارض منطقی ادعایی برطرف می‌گردد. درواقع از منظر پلانتینگا، داشتن اختیار مستلزم این است که انسان گاهی اعمال خیر و گاهی اعمال شر انجام دهد.

در مقابل این استدلال پلانتینگا، انتونی فلو استدلال می‌آورد که منطقاً امکان دارد که خدا انسان‌های مختار بیافریند که از روی اختیار همیشه جانب خیر را برگزینند و هرگز مرتکب شر نشوند؛ به عبارت دیگر، داشتن اختیار با اینکه انسان همیشه جانب خیر برود و شر مرتکب نشود، سازگار است (Anthony Flew, 1955, p 149). به نظر می‌رسد در اینجا حق با فلو است، زیرا آفرینش انسان‌های مختار که از روی اختیار همیشه کار خیر انجام دهند و هرگز طرف شر نروند، امری منطقاً ممکن است و انجام هر امر منطقاً ممکن برای خدا قادر مطلق امکان‌پذیر است. اینجا نمی‌تواند دیدگاه مایکل پترسون را پذیرفت که می‌گوید: برهان منطقی شر به واسطه دفاع مبتنی بر اختیار دچار نقض می‌گردد (Michael Peterson, 1998, p 47).

چنان‌که بیان شد، موضع سازگارگرایی فلو قوی به نظر می‌رسد، زیرا آفرینش انسان‌های مختار که همیشه از روی اختیار جانب خیر را برگزینند و هرگز مرتکب شر نشوند نه تنها منطقاً ممکن است، بلکه از منظر مذهب شیعه، عصمت معصومین، مصداق وقوعی انسان‌هایی است که درحالی‌که از اختیار برخوردارند، از روی اختیار همیشه خیر انجام می‌دهند و هرگز مرتکب شر نمی‌شوند. جالب است که جان هیک نکته را به نحو دیگری مطرح کرده است؛ منطقاً ممکن است که کسی با اختیار به سمت شر و گناه نرود یا به دلیل اینکه میل به آن ندارد یا چنان قوی به سمت خیر رفته است که همیشه وسوسه گناه و شر را کنترل می‌کند، مثال، یک قدیس که منطقاً ممکن است گناه کند، اما اخلاقاً غیرممکن است که گناه کند (John Hick, 1977, p 267). البته هیک در ادامه علیه این رویکرد استدلال می‌آورد.

در مقابل تلاش‌های فیلسوفان خدا‌باور نظیر پلانتینگا برای حل مسئله منطقی شر، فیلسوفان خدا‌نا‌باور نظیر ویلیام رو، نوع دیگری از برهان را با عنوان مسئله احتمالی یا قرینه‌ای (استقرایی) شر مطرح کرده‌اند. بر اساس این برهان، وجود شر دست‌کم احتمال وجود خدا را ناممکن می‌سازد یا قرینه‌ای است علیه امکان وجود خدا. «این نوع برهان در پی اثبات این است که با وجود شر، خدا عقلاً تاحدی غیرقابل قبول می‌شود» (Michael Peterson, 1998, p 47).

خدا‌باوری شکاکانه

خدا‌باوری شکاکانه رویکرد مهمی است در فلسفه دین معاصر که ابتدا برای حل مسئله شر گراف مطرح شده است. ویلیام رو در سال ۱۹۷۹ در مقاله‌ای ادعا کرد که مواردی از رنج‌های شدید وجود دارند که یک موجود قادر مطلق و عالم مطلق بدون از دست دادن هیچ خیر برتر یا تجهیز هیچ شر برتری می‌توانست مانع آن‌ها شود. در واقع از نگاه او این شرور هیچ حکمت و مصلحتی ندارند و بی‌وجه و بیهوده‌اند (Rowe, 1979, p336).

در پاسخ به این مسئله، خدا‌باوران شکاک رویکردی مطرح کردند که بر اساس آن، ما انسان‌ها نمی‌توانیم حکمت خدا در تجویز شر در جهان را فهم کنیم؛ بنابراین، صرف اینکه به نظر ما می‌رسد که برخی شرور بی‌وجه هستند، دلالت ندارد بر اینکه واقعاً خدا برای تجویز آن‌ها هیچ دلیلی نداشته است. چنان‌که بیان شد، این رویکرد برای حل مسئله قرینه‌ای شر گراف مطرح شد، اما می‌توان ادعا کرد که در همه صورت‌های مسئله می‌توان آن را مطرح کرد.

این رویکرد، درواقع، در حوزه معرفت‌شناختی قائل به محدودیت شناختی انسان است؛ این محدودیت در حوزه حکمت الهی، ساختار جهان و تشخیص اخلاقی است؛ یعنی قوای شناختی ما انسان‌ها در این حوزه‌ها محدود است؛

بنابراین، نمی‌توانیم حکمت خدا را در قلمرو علی- معلولی جهان، در مورد آفرینش موجودات مختار تشخیص دهیم. در نتیجه، نمی‌توانیم داروی اخلاقی در مورد آن‌ها انجام دهیم. در این تحقیق از میان فیلسوفانی که خدا‌باوری شکاکانه را پاسخ مناسبی به مسئله شر دانسته‌اند به بررسی آرای استفان ویکسترا، مایکل برگمن و ویلیام آلستون می‌پردازیم.

الف) استفان ویکسترا^۱

ویکسترا در مقاله‌ای که در پاسخ به ویلیام رو نوشته است رویکرد خدا‌باوری شکاکانه را به‌وضوح نشان می‌دهد. او بحث خود را تحت عنوان CORNEA مطرح می‌کند که علامت اختصاری «شرایط معقول دسترسی معرفتی» است. در توضیح این عبارت باید به معرفت‌شناسی کانتی اشاره کنیم که بر اساس آن، اگر برای شخص S به نظر رسد، الف، ب است، پس در بدو نظر باور او به این گزاره معقول است مگر قرینه کافی برخلاف آن باشد. در مسئله شر، از نگاه ویلیام رو، ضروری وجود دارند که به نظر نمی‌رسد مصلحت یا حکمتی در آن‌ها وجود داشته باشد؛ یعنی به نظر نمی‌رسد که برای تجویز آن‌ها دلیل یا مصلحتی داشته است؛ مانند سوختن بچه آهو در یک جنگل در حال سوختن یا دختر بچه معصومی که مورد تجاوز ناپدری مست خود قرار گرفته و به قتل رسیده است و از منظر رو، این ضرور ظاهراً بی‌وجه و بیهوده‌اند (Rew, 1979, p 336).

نکته مهم پاسخ ویکسترا به استدلال رو، این است که قوای شناختی ما در تشخیص اینکه این گونه ضرور بی‌وجه هستند، دچار محدودیت است و ما نمی‌توانیم دلیل و مصلحت خدا در تجویز آن‌ها را تشخیص دهیم؛ به عبارت دیگر، ویکسترا می‌گوید زمانی ما می‌توانیم بگوییم به نظر نمی‌رسد که الف ب باشد که واقعاً قوای شناختی ما توان شناخت الف و ب را داشته باشند؛ در اینجا نیز اگر قوای شناختی ما توان شناخت خیرهای برتر مورد نظر را داشتند، می‌توانستیم ادعا کنیم که در پس این ضرور خیر برتری وجود ندارد، اما واضح است که ما شرایط معقول معرفتی در مورد اهداف و مصلحت‌های خدا را نداریم. او در مورد محدودیت‌های معرفتی ما مثال‌هایی ذکر می‌کند: شما در جست‌وجوی یک میز در یک سالن بسیار بزرگی هستید که پر از وسایل متروکه مانند بلدوزرها، فیل‌های مرده و چیزهای دیگر است، از در ورودی آن سالن نگاهی به محتویات آن می‌اندازید آیا با این نگاه و ندیدن میز می‌توانید بگویید به نظر نمی‌رسد که میزی وجود دارد؟ یا خانم شما می‌گوید، شیر داخل یخچال را ببین ترش نشده است؛ اگر شما سرماخورده باشید با بوییدن شیر آیا می‌توانید بگویید به نظر نمی‌رسد که شیر ترش باشد؟ (Wykstra, 1989, p 84).

ارزیابی انتقادی

بر اساس دیدگاه ویکسترا، باید بگوییم که مبنای خدا‌باوری شکاکانه بر فقدان دانش ما از امور الهی استوار است؛ خواه این امور مربوط به افعال خدا باشند یا مربوط به صفات خدا یعنی درک افعال و صفات خدا در محدوده اندیشه و فهم ما آدمیان قرار نمی‌گیرد. درواقع، وقتی کسی می‌پذیرد که فهم خیرها و ضرور که امور مربوط به اهداف و افعال الهی‌اند، در قلمرو معرفتی ما قرار نمی‌گیرند، گویی پذیرفته است که امور الهیاتی اساساً با قوای عقلی آدمی قابل فهم نیستند. درواقع این به معنای قبول این است که قدرت، علم و خیرخواهی خدا (سه صفت اصلی خدا در ادیان ابراهیمی) برای انسان‌ها قابل شناخت نیستند. به نظر می‌رسد این همان نکته‌ای است که در نزاع میان تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان، کانت را وادار به تقسیم عقل به نظری و عملی کرد و در نهایت امور متافیزیکی (و طبعاً الهیات و دین) را از قلمرو عقل نظری خارج کرد.

بر اساس اصول کانتی، الهیات طبیعی در قلمرو عقل نظری قابل دفاع نیست؛ ایده‌های الهیاتی در قلمرو عقل عملی قرار می‌گیرند که در آنجا فهم و شناخت در کار نیست، بلکه ایده‌ها مفروض و مسلّم گرفته می‌شوند و به زبان دینی، امور ایمانی‌اند؛ بنابراین، کسانی مانند ویکسترا که خداآوری شکاکانه را مطرح می‌کنند باید خود را به مثابه مؤمنانی ببینند که می‌گویند ما هیچ فهمی از ذات و صفات و افعال خدا نداریم و طبعاً هیچ سخن ایجابی درباره آن‌ها نمی‌گوییم نه اینکه صرفاً در مورد خیر و شر اظهار نادانی کنند.

به علاوه، اساساً استدلال ویلیام رو این بود که برخی شرور وجود دارند که به نظر نمی‌رسد خیر برتری یا شر بدتری موجب تجویز آن‌ها توسط خدا شده باشد (شرور گزاف). می‌توان این استدلال رو را به همه انواع شرور تعمیم داد و این پرسش را مطرح کرد که آیا خدا برای تحقق خیرهای برتر یا دفع شرهای بدتر، هیچ گزینه دیگری نداشت جز توسل به برخی شرور؟ برای مثال در مورد شرور اخلاقی، آیا برای تحقق پرورش روح (ایده جان هیگ)، خدا هیچ راه دیگری جز تجویز شرور موجود نداشت یا برای مثال، برای تحقق برخی مزیت‌ها در جهان طبیعی، راهی جز تحقق زلزله و ... وجود نداشت؟ اینجا اگر پاسخ خداآور شکاک مثبت باشد؛ یعنی بگوید خدا جز توسل به این شور راه دیگری نداشت، گویا ناخواسته به فهم حکمت و مصلحت الهی اعتراف کرده است. ضمن اینکه در قدرت مطلق خدا هم تردید ایجاد کرده است، زیرا خدای قادر مطلق منطقاً می‌تواند از راه و مسیر دیگری غیر از مسیر این شرور، آن خیرهای مهم و برتر را محقق سازد. درواقع ایراد به خداآوری شکاکانه این است که خدای قادر مطلق نباید قدرتش محدود و وابسته به انجام این شرور برای تحقق آن خیرهای برتر باشد؛ او می‌توانست بدون توسل به این شرور، آن خیرها را محقق سازد.

(ب) مایکل برگمن^۱

برگمن در پاسخ به برهان قرینه‌ای ویلیام رو، ادعاهای شکاکانه یک خداآور شکاک را به شرح ذیل بیان می‌کند:
ST1- ما هیچ دلیل مناسبی نداریم که فکر کنیم خیرهایی که منطقاً امکان شناخت آن‌ها را داریم، نمونه‌های بارز خیرهای ممکن هستند که موجودند؛

ST2- ما هیچ دلیل مناسبی نداریم که فکر کنیم شرهایی که منطقاً امکان شناخت آن‌ها را داریم، نمونه‌های بارز شرهای ممکن هستند که موجودند؛

ST3- ما هیچ دلیل مناسبی نداریم که فکر کنیم روابط الزامی بین خیرهای ممکن و تجویز شرور که منطقاً امکان شناخت آن روابط را داریم، نمونه بارز همین روابط الزامی باشند که اکنون موجودند (Bergman, 2001, p 278).

چنان که در این فرضیه‌ها آمده است، برگمن خیر و شر و روابط میان آن‌ها را به «خیر و شر و روابط منطقاً ممکن» و «خیر و شر و روابط واقعی و موجود» تقسیم می‌کند. در ادامه، برهان رو را مبتنی بر نفی این فرضیه‌ها، به ویژه فرضیه ۱، می‌داند و در بقیه مقاله به اثبات آن‌ها می‌پردازد تا نشان دهد که برهان رو ناکافی است. برای انکار این ترها، درنهایت به این نتیجه می‌رسد که قوای شناختی ما محدودند. «شاید خیرهای ناشناخته‌ای در کار باشند که چنان مهم و بزرگ باشند که تحقق آن‌ها، شرور هولناکی را که انسان‌ها تجربه می‌کنند، جبران کنند» (Ibid, p 285). او همچنین برهان کلاغ آبی^۲ از بروس راسل ذکر می‌کند که در آن این ایده مطرح است که ایده خیرهای ناشناخته برای جبران شرور هولناک مانند این ایده است که کلاغ‌های آبی وجود دارند که ما نمی‌توانیم آن‌ها را بشناسیم. آشکار است که وقتی ما با تمام قوای عقلی خود در تمام مناطق جهان جست‌وجو کردیم و هیچ کلاغ آبی نیافتیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که کلاغ آبی وجود ندارد.

1. Michael Bergman
2. Blue Crow

برگمن در پاسخ به این برهان، موضوع محدودیت‌های قوای شناختی ما را مطرح می‌کند و می‌گوید: «دستگاه بینایی ما قادر بر تشخیص کلاغ‌های آبی هست و جست‌وجو در بخش نمونه‌ای از ایندینا (نمونه آزمایشی برای جمعیت کلاغ‌ها) را پوشش می‌دهد. در مورد کلاغ آبی راسل، هر دو شرط محقق است، اما در مورد خیرهای ممکن، هیچ دلیلی نداریم که فکر کنیم این شرایط محقق باشند» (Ibid, p 289).

ارزیابی انتقادی

نکته مهم بحث برگمن نیز تأکید بر محدودیت قوای شناختی انسان است؛ این محدودیت ما را وادار می‌کند تا ادعاهای شکاکانه خدا‌باور شکاک را بپذیریم و با قبول آن‌ها، بپذیریم که خدا باید دلایلی برای تجویز شر در جهان داشته باشد. در پاسخ به او می‌توان گفت که محدودیت شناخت انسان حداکثر به نوعی لادری‌نگری منجر می‌شود، زیرا درواقع، محور بحث منتقد این است که در برخی شرور به نظر نمی‌رسد که خیر برتر یا شر بدتری در تجویز آن‌ها بوده باشد که خدا به‌خاطر آن، شر را تجویز کرده باشد. می‌توان دو نوع پاسخ به او می‌توان داد: یا بگوییم که خیر برتری در کار نیست یا بگوییم نمی‌دانیم که خیر برتری در کار هست. اینکه بگوییم نمی‌دانیم خیر برتری در کار است به این معنا نیست که باید خیر برتری در کار باشد زیرا اگر چنین بود، بدین معنا بود که ما می‌دانیم که خیر برتری در کار است که در این صورت باید مشخص کنیم که آن خیر برتر چیست، اما اینکه بگوییم باید خیر برتری در کار باشد و ما نمی‌دانیم آن چیست، سخن بی‌معنایی است و تنها ممکن است از زبان یک الهی‌دان جزم‌گرا بیان شود.

بنابراین، سخن انتقادی درباره این ادعاها این است که شرور اخلاقی و طبیعی در جهان وجود دارند و در یک موضع سازگار گرا گفته می‌شود که خدا می‌توانست انسان‌هایی را بیافریند که با برخورداری از اختیار، همیشه جانب خیر را برگزینند و هرگز به‌طرف شر نروند و موضع ناسازگار گرای، نظیر پلانتینگا، نفی می‌شود. این سخن که ما انسان‌ها با محدودیت قوای شناختی نمی‌دانیم که چرا خدا انسان‌های مختار آفرید به گونه‌ای که گاهی خیر و گاهی شر انجام دهند و آن‌ها را به گونه‌ای نیافرید که ضمن برخورداری از اختیار همیشه جانب شر را انتخاب کنند و البته باید خیر برتری در پس این آفرینش باشد، سخن بی‌معنایی است، زیرا درواقع، ما می‌دانیم که آفرینش انسان‌های مختار که همیشه جانب خیر را برمی‌گزینند و هرگز مرتکب شر نمی‌شوند، بهتر از آفرینش انسان‌های مختاری است که گاهی خیر و گاهی شر انجام می‌دهند.

درواقع در پاسخ به تز ST1، می‌گوییم که عقل آدمی اینجا می‌تواند خیر منطقاً ممکن (آفرینش انسان‌های مختار که همیشه کار خیر انجام می‌دهند و هرگز مرتکب شر نمی‌شوند) را بفهمد و حتی برتری آن بر خیر موجود (آفرینش انسان‌های مختار که گاهی خیر و گاهی شر انجام می‌دهند) را هم درک می‌کند. در مورد شر طبیعی نیز می‌گوییم؛ برای مثال، در جهان کنونی یک زلزله روی می‌دهد و زندگی بسیاری از انسان‌ها را از بین می‌برد، اما خیر منطقاً ممکن اینجا می‌تواند جهانی باشد که چنین رویدادی در آن روی ندهد؛ به عبارت دیگر، عقل آدمی درک می‌کند که خیر منطقاً ممکن (جهان بدون زلزله) بهتر از شر موجود (زلزله) است.

به علاوه، چنان که در بحث از ویکسترا بیان کردیم، خدای قادر مطلق می‌توانست به خیر برتر دست یابد، بدون اینکه به شر متوسل شود. تحقق هر خیر مهم و برتری، هر قدر هم که آن خیر بزرگ باشد، امر منطقاً ممکن است که اراده خدای قادر مطلق به آن تعلق می‌گرفت و نیازی به توسل به شرور برای تحقق آن نیست.

ج) ویلیام آلستون^۱

هرچند آلستون صریحاً از خدا‌باوری شکاکانه سخن نگفته است اما دیدگاه او درباره مسئله شر همان دیدگاه خدا‌باوری شکاکانه است. در مقاله‌ای می‌گوید: می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که استدلال من در این مقاله بر نوعی شکاکیت عام

درباره قوای شناختی ما، درباره توانایی ما در رسیدن به معرفت و باور موجه استوار نیست. برعکس، من با معیارهای معمولی و غیر شکاکانه درباره این موضوعات بحث کرده‌ام، معیارهایی که در مورد میزان زیادی از باورهای ما در حوزه‌های بسیاری، رضایت‌بخش‌اند. ادعای من این است که وقتی این معیارها در مورد ادعای ویلیام رو به کار می‌روند، ثابت می‌شود که ادعای رو موجه نیست (Alston, 1991, p 61).

هدف عمده آلستون در این مقاله رد برهان استقرایی شر ویلیام رو است. ادعای رو در سه گزاره زیر بیان می‌شود:

۱. مواردی از درد و رنج وجود دارند که یک خدای قادر مطلق و عالم مطلق بدون از دست دادن یک خیر برتر یا تجویز شر برابر یا بدتر می‌توانست مانع آن‌ها شود؛

۲. یک موجود قادر مطلق و خیرخواه مطلق می‌توانست مانع هر شر شدیدی شود، مگر اینکه بدون از دست دادن یک خیر برتر یا تجویز شر برابر یا بدتر، نتواند مانع آن شر گردد؛

۳. یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق وجود ندارد.

درواقع، مبنای استدلال رو این است که مواردی از شر در جهان وجود دارند (شر گزاف) که یک خدای قادر مطلق و خیرخواه مطلق می‌توانست مانع آن‌ها شود، بدون اینکه خیر برتری را از دست بدهد یا برخی شرور بدتر را تجویز کند؛ برای مثال، در مورد آن بچه آهو و آن دختر بچه. چنان که پیش‌تر بیان شد، نزاع رو و خدا باوران بر سر این موضوع است که آیا ما واقعاً می‌دانیم که خدا دلیل یا دلایلی برای تجویز چنین شروری داشته است. رو خواهد گفت که به نظر نمی‌رسد که هیچ دلیلی برای تجویز چنین شروری در کار باشد و از این، نتیجه می‌گیرد که واقعاً هم دلیلی در کار نیست. آلستون اینجا مانند یک خدا باور شکاک استدلال می‌آورد که ما انسان‌ها به دلیل محدودیت قوای شناختی نمی‌توانیم دلایل و اغراض خدا در تجویز این شرور را فهم کنیم؛ بنابراین، او برخی نظریه‌های عدل الهی را که در توجیه تجویز شر توسط خدا مطرح شده‌اند، بررسی می‌کند. در انجام این کار، دیدگاه الهیاتی مسیحیت سنتی که شر را مجازات گناه می‌داند بررسی می‌کند (Ibid, p 38) و می‌گوید، آشکار است که در مورد آن دختر بچه، درد و رنج وی با گناه او تناسبی ندارد، به علاوه اساساً او شخص گناهکاری نیست. به طور کلی ما در موضعی نیستیم که میزان گناه کسی را تعیین کنیم یا میزان گناه را با میزان مجازات مشخص کنیم.

او همچنین دیدگاه مارمین مک کورد آدامز را مطرح می‌کند که الگوی شهادت را برای جبران درد و رنج ارائه می‌دهد (Ibid, p 42)؛ شهادت قلمرو آزمون و داوری است که آیا شخص خدا را بیش از خیرهای زودگذر دوست دارد؛ بنابراین، شرور و مشقات زندگی نیز آزمون برای پرورش انسان است. در پاسخ به این دیدگاه، که شبیه نظریه عدل الهی جان هیک است، آلستون اظهار می‌دارد که «ما در موقعیت ضعیفی هستیم یا اصلاً در موقعیتی نیستیم که مؤثرترین استراتژی خدا را تعیین کنیم» (Ibid, p 41). بر همین اساس، نظریه پرورش روح^۱ جان هیک^۲، که بر اساس آن خدا درد و رنج‌ها را برای پرورش روح انسان تجویز کرده است که مستلزم شناخت مصلحت و حکمت خدا است، نفی می‌کند.

آلستون همچنین یک پاسخ دیگر خدا باورانه به مسئله شر یعنی دفاع مبتنی بر اختیار را که آلون پلنتینگا طرفدار آن است، مطرح و نقد می‌کند. او ابتدا از موضع ناسازگار گرای پلنتینگا در موضوع اختیار دفاع می‌کند که بر اساس آن ماهیت و مفاد اختیار این است که شخص گاهی خیر و گاهی شر انجام دهد و امکان ندارد که شخص مختار باشد و همیشه جانب خیر را برگزیند. همچنین اینکه آفرینش موجودات مختار بهتر از آفرینش موجودات غیرمختار است (Ibid, 49). بنابراین، منطقاً برای خدا ناممکن بوده است که مخلوقات مختاری بیافریند و تضمین کند که آن‌ها هیچ شری مرتکب نشوند. آلستون در اینجا نیز اظهار می‌دارد که اساساً ما در موقعیتی نیستیم که استراتژی خدا در آفرینش جهان با

1. Soul Making

2. John Hick, (1978), *Evil and the God of Love*, p 256.

موجودات مختار را درک کنیم؛ ما با محدودیت‌های شناختی مواجه هستیم، از جمله: (۱) فقدان داده‌های اطلاعاتی؛ (۲) پیچیدگی ساختار جهان؛ (۳) دشواری تعیین اینکه چه اموری به لحاظ متافیزیکی ممکن یا ضروری‌اند؛ (۴) جهل نسبت به احتمالات؛ (۵) جهل نسبت به ارزش‌ها؛ (۶) محدودیت توانایی داورهای ما.

ارزیابی انتقادی

آلستون نیز بر محدودیت قوای شناختی ما تأکید دارد. از آنجا که قوای شناختی ما انسان‌ها با محدودیت‌های مذکور مواجه است، پس برخلاف نظر منتقدین، شناخت خیرهای برتری که موجب تجویز برخی شرور شده‌اند، برای ما امکان ندارد؛ لذا شایستگی داور در مورد اهداف و اغراض خدا در تجویز آن‌ها، وجود ندارد. هر سه متفکری که ما در اینجا به‌عنوان نمایندگان خدا‌باوری شکاکانه از آن‌ها بحث کردیم، بر همین نکته فوق تأکید داشتند؛ بنابراین، در نقد و بررسی این رویکرد، باید این پرسش را مطرح کنیم که مراد آن‌ها از محدودیت قوای شناختی ما در مورد خدا و اهداف او در جهان چیست.

در حوزه علوم، وقتی می‌گوییم قوای شناختی ما محدود است بدین معنا است که پیشرفت علم و درواقع پیشرفت فهم ما از طبیعت، امری تدریجی است؛ بسیاری از اموری که زمانی ناشناخته بودند بعداً شناخته شدند و این فرایند استمرار دارد. در اینجا، نکته این است که ما درباره امور ناشناخته سکوت اختیار می‌کنیم و انتظار داریم که در آینده مکشوف شوند؛ یعنی اموری هستند که امکان کشف در آن‌ها وجود دارد؛ برای مثال هواپیمایی می‌سازیم که چیزهای بسیاری درباره آن می‌دانیم و چیزهای دیگری نیز درباره آن نمی‌دانیم و طبعاً بهترین هواپیمای جهان نیست. به تدریج آن چیزهای اکنون ناشناخته را کشف می‌کنیم و هواپیمای ما بهتر و بهتر می‌شود؛ اگر اینجا معتقد باشیم که قوای شناختی ما محدود است و نمی‌توانیم آن ناشناخته‌ها را کشف کنیم، نتیجه‌اش جز توقف و عدم پیشرفت چیز دیگری نبود.

با توجه به نکته فوق، درباره خدا، صفات و افعال او چه می‌گوییم. اگر خدا همان خدای ادیان ابراهیمی است؛ پس قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است. او خالق جهان است و در جهان مداخله می‌کند، می‌بیند و می‌شنود و ... ما انسان‌ها یا معنای این صفات و افعال خدا را می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم؛ اگر معنای علم، قدرت، خیرخواهی، خالقیت، بینایی و شنوایی خدا را می‌فهمیم، پس چرا در مسئله شر و دلیل تجویز شرور توسط خدا موضع سلبی اتخاذ می‌کنیم. اگر به دلیل محدودیت قوای شناختی در این مسئله اظهار جهل و عدم فهم می‌کنیم، به نظر می‌رسد که در تمام امور الهیاتی، مانند الهیات سلبی، باید از اظهار هر سخن ایجابی خودداری کنیم.

نتیجه‌گیری

ما در نقد سه نماینده رویکرد خدا‌باوری شکاکانه مطالبی را با عنوان «ارزیابی انتقادی» بیان کردیم. در اینجا اگر بخواهیم این رویکرد را در یک جمله خلاصه کنیم آن جمله این خواهد بود «که از نمی‌دانیم، نمی‌توان نیست را استنتاج کرد». درواقع نکته اصلی هر سه متفکر این بود که قوای شناختی ما انسان‌ها محدود است و نمی‌دانیم که واقعاً در پس تجویز شرور چه مصالح یا دلایلی وجود داشته است. چنان که بیان شد، این نکته را در پاسخ به منتقدانی مطرح کردند که می‌گفتند به نظر نمی‌رسد که تجویز این شرور برای رسیدن به خیر برتر یا جلوگیری از یک شر بدتری بوده است. آری، می‌پذیریم که از «نمی‌دانم» نمی‌توان «نیست» را استنتاج کرد؛ اما باید توجه داشت که از «نمی‌دانم» نیز نمی‌توان «هست» را نتیجه گرفت. در رویکرد خدا‌باوری شکاکانه گفته می‌شود که ما نمی‌دانیم در پس تجویز شرور چه مصالح یا دلایلی قرار دارد، اما از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که قطعاً مصالح و دلایلی وجود داشته است. اساساً سخن منتقد این است که چنین مصالح و دلایلی وجود نداشته است، و وظیفه خدا‌باور این است که نشان دهد مصالح و دلایلی در کار بوده است.

از قضا، کسانی که دفاعیه‌ها را مطرح کرده‌اند و نیز کسانی که تئودیه‌ها را پرورانده‌اند، در پی آن بوده‌اند که مصالح و دلایلی را که موجب تجویز شرور از سوی خداوند شده است، تبیین و صورت‌بندی کنند.

بنابراین و با توجه به نکات انتقادی که در مورد هر کدام از سه متفکر مذکور بیان کردیم، در اینجا باید اشاره کنیم که رویکرد خداباوری شکاکانه در پاسخ به مسئله شر به‌طور کلی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، زیرا منتقد ما در این مسئله شخص خداباوری است که با تکیه بر مسئله شر، وجود خدا با صفات قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق را قبول ندارد و شخص خداباور باید به نحو اثباتی نشان دهد که وجود شر در جهان با صفات مذکور منافاتی ندارد (دفاعیه یا تئودیه). اینکه خداباور بگوید لابد در پس تجویز شر، هدف خدا تحقق خیرهای برتری بوده است که ما نمی‌توانیم آن‌ها را فهم کنیم قطعاً شخص خداباور را قانع نمی‌کند؛ این سخن، حداکثر کسی را که خداباور است و به عدالت و حکمت خدا باور دارد، می‌تواند قانع کند نه شخص بی‌خدایی که اساساً اصل وجود خدا را قبول ندارد، چه رسد به قبول عدالت و حکمت الهی؛ به عبارت دیگر، مسئله شر را خدا باوران مطرح کرده‌اند نه باورمندان به خدا و به همین جهت گفته شده است «شر صخره الحاد است».

بنابراین اگر بخواهیم راه‌حلی برای مسئله شر ارائه دهیم، مخاطب ما خدا باورانی است که صرفاً با اتکا بر استدلال‌های عام عقلی می‌توان آن‌ها را قانع کرد نه اظهار جهل و تکیه بر محدودیت قوای شناختی. بر همین اساس در اینجا می‌توان چند راه‌حل مبتنی بر استدلال عقلی را مطرح کرد:

۱. در مورد شرور اخلاقی: به نظر می‌رسد دفاع مبتنی بر اختیار که پیشینه آن به قدیس آگوستین بازمی‌گردد و در دوره جدید توسط آلوین پلنتینگا بازسازی شده است و در کلام قدیم اسلامی هم به‌نوعی مطرح بوده است، می‌تواند پاسخ مناسبی به مسئله شر اخلاقی باشد، البته لازم است که حتماً نسبت به دو نکته موضع‌گیری شود؛ اولاً در موضوع جبر و اختیار، این نکته که آیا اختیار آدمی مطلق است یا محدود، باید موضع‌گیری شود و ثانیاً دیدگاه سازگار گرای آنتونی فلو مبنی اینکه موجود مختار می‌تواند از روی اختیار همیشه جانب خیر را برگزیند و هرگز مرتکب شر نشود، باید نقد شود.

در مورد نکته نخست، از موضع پلنتینگا آشکار است که وی اختیار آدمی را مطلق می‌داند؛ از آنجاکه آفرینش موجودات مختار بهتر از آفرینش موجودات مجبور است، خدا انسان‌ها را مختار آفرید و معنای اختیار این است که گاهی خیر و گاهی شر انجام دهند؛ پس قدرت خدا در موضوع شرور اخلاقی مطلق نیست و مقید به افعال آدمیان است. پلنتینگا در اینجا مثالی می‌آورد که این نکته را به‌خوبی نشان می‌دهد: به شهردار کورلی، شهردار بوستون برای ساخت بزرگراهی که بر سر ساخت آن اختلاف است، پنج هزار دلار رشوه پیشنهاد می‌شود، فرض کنیم که او می‌پذیرد، حال پرسش می‌شود که اگر بیست هزار دلار پیشنهاد می‌شد چه اتفاقی می‌افتاد؟ می‌پذیرفت یا خیر، پیشنهادهای بیشتر یا کمتر چگونه؟ پس مشخص است که اینجا ساخت بزرگراه که منوط به قبول یا رد این پیشنهادهاست، به اراده شهردار کورلی است و به علم و قدرت خدا بستگی ندارد (Plantinga, 1977, p 46)؛ بنابراین از منظر پلنتینگا تحقق شرور اخلاقی به اراده خود انسان‌هاست و علم و قدرت خدا در آن‌ها مطلق نیست. البته برخی از متکلمان مسیحی یا مسلمان ممکن است این نوع محدودیت در علم و قدرت خدا را نپذیرند که در این صورت، به نظر می‌رسد دفاع مبتنی بر اختیار ناکارآمد خواهد بود.

درباره نکته دوم یعنی موضع سازگار گرای آنتونی فلو مبنی بر اینکه منطقاً ممکن است که خدا انسان‌ها را مختار بیافریند و آن‌ها با اختیار همیشه جانب خیر را برگزیند و هرگز مرتکب شر نشوند. بر اساس موضع ناسازگار گرای پلنتینگا این امکان منطقی منتفی است. چنان‌که قبلاً بیان کردیم، در نزاع میان فلو و پلنتینگا، این نکته قابل اشاره است که بر اساس دیدگاه عصمت در مذهب شیعه، معصومین مصداق وقوعی امکان منطقی موردنظر فلو هستند. پس، از جانب فلو می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا خدا همه انسان‌ها را معصوم نیافرید که در عین برخورداری از اختیار، همیشه جانب خیر اتخاذ کنند و هرگز مرتکب شر نشوند؟ محتوای دیدگاه آنتونی فلو در واقع چنین پرسشی است و به نظر می‌رسد که برای دفاع مبتنی بر اختیار باید به این پرسش پاسخی قانع‌کننده داد. اجمالاً می‌توان گفت که در این صورت، معلوم نبود که

مسئله ارزش‌ها و داوری‌های ما انسان‌ها چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ به فرض معصومیت همه انسان‌ها، از بدو خلقت تا کنون، به نظر نمی‌رسد که بتوان تصویری از خوبی و بدی انسان‌ها، خیر و شر بودن رویدادها داشت.

۲. در مباحثی که در کلام قدیم راجع به ماهیت شر مطرح شده است، برخی شر را امری عدمی و برخی آن را امری نسبی دانسته‌اند. در دوره جدید عمدتاً بحث پیرامون مصادیق شر مطرح است و به نسبی بودن یا عدمی بودن برخی شرور پرداخته نمی‌شود، اما آشکار است که واقعاً برخی از مصادیق شر امور نسبی‌اند؛ مانند باران که در جایی و برای کسانی خیر و رحمت است، اما در جای دیگری و برای کسان دیگری که دچار سیل خانمان‌سوز می‌شوند، شر و نعمت است یا آتش که در کاربرد درستش خیر است و در کاربرد نابجایش، شر می‌شود. همچنین برخی مصادیق شر درواقع اموری عدمی‌اند و جنبه وجودی ندارند؛ برای مثال مرگ که یکی از مصادیق بارز شر دانسته می‌شود، درواقع عدم حیات است؛ حیات و زنده‌بودن ساحتی وجودی است و نفی و عدم آن، موجب پدیده مرگ می‌شود؛ بنابراین در این گونه موارد نمی‌توان گفت که چرا خدا آن‌ها را ایجاب یا تجویز کرده است.

۳. در مورد شرور طبیعی: به نظر می‌رسد ایده بهترین جهان یا اتقان صنع که بر حکمت و کمال فاعل الهی دلالت دارد، با ملاحظاتی می‌تواند پاسخ معقولی به مسئله شر باشد. مفاد دیدگاه اتقان صنع چنین است که آفرینش جهان توسط خدای عالم و قادر بر مدار نظم و دقت و هماهنگی تمام ساختار جهان استوار است و مفاد ایده بهترین جهان نیز به نوعی حاکی از هماهنگی و نظم و دقت در آفرینش جهان است. در فلسفه غربی معروف‌ترین طرفدار ایده بهترین جهان ممکن گوتفرید ویلهلم لایبنیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶) است که کتابی با همین عنوان دارد.^۱ او در این کتاب این جهان را بهترین جهان ممکن می‌داند که از ساختار منظم و متقن برخوردار است و میان اجزای ساختار آن نوعی هماهنگی پیشین وجود دارد. گویی خدای حکیم، تعداد زیادی از جهان‌های ممکن را تصور کرده است و درنهایت بهترین آن‌ها را آفریده است، البته این بدین معنا نیست که شری درجگان وجود ندارد، بلکه امور ظاهراً شر را باید در چهارچوب کلی ساختار این بهترین جهان دید (Leibniz, 1952, pp 127-129). درواقع، برآیند کلی این جهان، تعادلی مطلوب است میان خیر و شر. مطالبی با همین محتوا در فلسفه و کلام اسلامی با عناوینی نظیر اتقان صنع، عدل الهی و ... آمده است.

در مورد نظریه عدل الهی لایبنیتز و به‌طور کلی، هر دیدگاهی که قائل به ایده بهترین جهان ممکن باشد، پلنتینگا به نکته مهم و درستی اشاره می‌کند که لازم است به آن پرداخته شود. پلنتینگا در نقد دیدگاه لایبنیتز با عنوان «لغزش لایبنیتزی» می‌گوید، اشتباه و لغزش لایبنیتز در ایده بهترین جهان ممکن، این است که او امکان را به معنای امکان منطقی گرفته است، درحالی که امکان منطقی و عقلی یک چیز، مثلاً، یک جزیره، که «بهترین» باشد فقط یک امر ذهنی و منطقی است و در خارج امکان تحقق ندارد، زیرا هرگاه فرض شود که آن جزیره در خارج محقق شده است و بهترین جزیره است، همان‌گاه، عقل و منطق می‌تواند یک ویژگی دیگر به آن جزیره بیفزاید و این افزایش تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه می‌یابد و این بدین معناست که آن جزیره هیچ‌گاه محقق نخواهد شد، اساساً صفت تفضیلی «بهترین» امری ذهنی و منطقی است نه وقوعی و خارجی؛ پس لایبنیتز نباید امکان را منطقی فرض کند، بلکه اتکای وی باید بر جهان کنونی واقعی باشد و نشان دهد که این جهان دارای شر و خیر، در مجموع بهتر از هر جهان مفروض دیگری است.

با اصلاح لغزش لایبنیتزی باید نشان داد که جهان کنونی ما، با همه محتویات کنونی‌اش، بهتر از هر جهان مفروض دیگری است. به نظر می‌رسد در این استدلال باید روی عبارت «جهان کنونی با همه محتوایش» تأکید ویژه داشت تا بتواند پاسخ مناسبی به مسئله شر باشد.

1. Gottfried Wilhelm von Leibniz, (1952), *Theodicy*, trans. E.M. Huggard, London: Routledge.

از نگاه فلسفی، جهان کنونی ما متشکل از چهار عنصر اصلی آب، آتش، خاک و هوا است؛ هر کدام از این عناصر، خود متشکل از اجزای شیمیایی هستند که خواص خاص خود را دارند: آب از اکسیژن و هیدروژن، آتش از اکسیژن، کربن و هیدروژن، هوا از نیتروژن، اکسیژن و آرگون، و خاک از اکسیژن، سیلیسیم، آلومینیوم، آهن، کلسیم، منیزیم و کربن تشکیل شده است. در نهایت، با ترکیب این عناصر و اجزای مختلف آن‌ها است که حیات و موجودات زنده و نیز سایر جمادات موجود در جهان پدید آمده‌اند. با حفظ این محتوا، در جهانی که هر یک از اجزا دارای خواص متفاوت و متنوع هستند، طبعاً رفتار و تأثیر و تأثرات آن‌ها بر یکدیگر اجتناب‌ناپذیر است و رویدادهای متنوعی را در جهان پدید می‌آورد؛ برای مثال، خاصیت آب جاری شدن است و انباشته شدن آن، نیرویی را پدید می‌آورد که اگر اجسامی در برابر آن قرار گیرند و نیرویی کمتر از آن داشته باشند، طبعاً دچار فرسودگی و اضمحلال خواهند شد. همچنین آتش که خاصیت آن احتراق و سوزاندن است، اگر در کنار جسم قابل اشتعال قرار گیرد، آن را می‌سوزاند یا جاذبه زمین که ناشی از جرم، انرژی و ساختار فضا است، طبعاً اجسام را به سمت پایین می‌کشد و موجب سقوط آن‌ها می‌شود.

با این وصف، بسیاری از رویدادها و پدیده‌هایی که در جهان رخ می‌دهند، ناشی از وضعیت خاص فیزیکی این جهان‌اند و به خودی خود نمی‌توانند مصداق شر یا حتی خیر باشند. حال از منتقدی مانند آنتونی فلو که می‌گوید خدا با علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق می‌توانست جهانی بیافریند که در آن چنین رویدادهایی - که از منظر او شر محسوب می‌شوند - وجود نداشته باشند، باید پرسید: آن جهان مطلوب دقیقاً چگونه جهانی است؟ آیا جهانی بدون آب، آتش، خاک و هوا و بدون انسان‌هایی متشکل از گوشت و پوست و استخوان است یا جهانی با آب، آتش، خاک و هوایی کاملاً متفاوت از عناصر کنونی و انسان‌هایی بدون گوشت و پوست و استخوان؟

واقعاً چه تصویر روشنی از چنین جهانی می‌توان ارائه داد؟ به نظر می‌رسد کسانی که ایده «بهترین جهان ممکن» را مطرح کرده‌اند، خواسته‌اند بگویند که با حفظ محتوای جهان کنونی و طبعاً با حفظ قوانین حاکم بر این محتوا، جهان همان می‌شد که هست و آفرینش جهانی دیگر امکان‌پذیر نبود. منتقدان خدا باوری با طرح مسئله شر، صرفاً بر این امر تأکید دارند که قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق خدا اقتضا دارد جهانی بهتر از این جهان کنونی بیافریند که در آن هیچ پدیده و رویداد ناخوشایندی وجود نداشته باشد، اما آنان نمی‌توانند مشخص کنند که این جهان جایگزین از چه عناصر و با چه قوانینی باید شکل گرفته باشد.

منابع

- Alston, W. (1991). *The inductive argument from evil and the human cognitive condition*. In *Philosophical Perspectives*, 5, 29–67.
- Bergmann, M. (2001). *Skeptical theism and the problem of evil*. In Rowe, W. L. (Ed.), *God and the Problem of Evil* (pp. 278–296). Oxford: Blackwell.
- Flew, A. (1955). *Divine omnipotence and human freedom*. New Blackfriars, 36, 144–149.
- Hick, J. (1977). *Evil and the God of Love*. London: Macmillan.
- Küng, H. (1979). *Does God Exist?* New York: Doubleday.
- Leibniz, G. W. (1952). *Theodicy: Essays on the goodness of God, the freedom of man, and the origin of evil*. Trans. E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court.
- Mackie, J. L. (1955). *Evil and omnipotence*. *Mind*, 64, 200–212.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1998). *Reason and Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1977). *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rowe, W. L. (1979). *The problem of evil and some varieties of atheism*. *American Philosophical Quarterly*, 16, 335–341.
- Wykstra, S. (1989). *The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of "appearance"*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 73–93.



تحلیل تطبیقی معاد جسمانی در مکتب اصفهان و مکتب تهران با تأکید بر آرای ملاصدرا و حکمای اربعه

شمس‌الله سراج^۱ ✉، سارگل گلرخ^۲ ID، مجید ضیایی^۳ ID

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. نویسنده مسئول: sh.seraj@ilam.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

۳. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳	چگونگی تحقق معاد جسمانی، یکی از پرچالش‌ترین مباحث فلسفی در مکاتب اصفهان و تهران بوده است. این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی به بررسی مبانی نظری معاد جسمانی در نظریه‌های حکمای این دو مکتب، به‌ویژه ملاصدرا (مکتب اصفهان) و حکمای اربعه (مکتب تهران) می‌پردازد. هدف اصلی، تعیین وجوه اشتراک و افتراق بنیادین این دو جریان، تحلیل توانایی آن‌ها در تبیین سازوکار پیوند هویت شخصی با بدن اخروی و در نهایت، مشخص ساختن نظریه‌ای با انسجام برتر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ملاصدرا بر عدم بقای بدن مادی و حشر نفس با «بدن مثالی» اذعان دارد، درحالی‌که حکمای اربعه تهران بر نقش «وداع نفسانی» در اجزای بدن مادی و تکون تدریجی بدن پس از مرگ تأکید می‌کنند. دستاورد پژوهشی در دو محور صورت‌بندی شده است: (۱) استخراج و تدوین نخستین چهارچوب تطبیقی ساختاری برای مبانی معاد جسمانی در دو مکتب؛ (۲) نشان دادن برتری ساختاری نظریه ملاصدرا در حل مسئله دوام بدن هویت‌دار اخروی، به دلیل تکیه بر اصول و مبانی منسجم خود (مانند حرکت جوهری). درنتیجه، تمایز بنیادین این دو مکتب در نحوه مواجهه با معاد جسمانی است؛ مکتب اصفهان رویکردی عقل‌محور دارد و تبیینی هستی‌شناختی عرضه می‌کند و مکتب تهران بیشتر رویکردی اخلاق‌محور و گرایشی ترکیبی از فلسفه و کلام دارد. باوجوداین، مکتب اصفهان در برخورد با چالش‌های معاد جسمانی، موفق‌تر عمل کرده است.

استناد: سراج، شمس‌الله، گلرخ، سارگل، ضیایی، مجید (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی معاد جسمانی در مکتب اصفهان و مکتب تهران با تأکید بر آرای ملاصدرا و حکمای اربعه. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲). ۶۸۵۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078916.1064>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians

Shamsollah Seraj¹ , Sargol Golrokh² , Majid Ziaei³

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran. Corresponding Author: sh.seraj@ilam.ac.ir

2. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.

Article Info

History

Received: March 05, 2026

Accepted: May 13, 2026

Keywords

Isfahan School of Philosophy
Tehran School of Philosophy
Bodily Resurrection
Mullā Ṣadrā
Four Theologians

Abstract

An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians. The problem of bodily resurrection occupies a central place in the philosophical traditions of the Isfahan and Tehran schools. Employing an analytical-comparative method, this article examines the intellectual foundations of the major thinkers of these two schools—particularly Mullā Ṣadrā and the Four Theologians (Āqā ‘Alī Modarres Tehrānī, Mohammad-Reżā Qomshaei, Seyyed Abūl-Ḥasan Jelveh, and Mīrzā Ḥossein Sabzavāri)—with respect to the doctrine of bodily resurrection. The study aims to clarify the key points of divergence and convergence in their thought. Philosophers of the Isfahan school maintain that the resurrected body is shaped according to the individual’s identity and actions. Mullā Ṣadrā, in particular, argues that the material body lacks the capacity to persist in the Hereafter; after death, the soul is resurrected with its imaginal (mithālī) body. Conversely, the Four Theologians of the Tehran school contend that the soul imprints its effects upon the components of the material body, and these latent imprints gradually unfold into a perfected body in the afterlife. The findings indicate that although both schools affirm the significance of bodily resurrection, they differ substantially in emphasis and methodology. The Tehran school highlights the ethical implications of bodily resurrection for worldly life and adopts a synthesis of philosophical and theological approaches. In contrast, the Isfahan school, grounded in rational and metaphysical analysis, offers a more detailed account of the soul-body relationship.

Citation: Seraj, Sh., Golrokh, S., & Ziaei, M. (2026). An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians. *Comparative Philosophy*, 3(2), 51-68.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078916.1064>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

معاد جسمانی از مسائل حساس فلسفه اسلامی است. هرچند اصل بازگشت روح همراه جسم در قیامت مورد اتفاق مسلمانان است، اما درباره چگونگی تحقق آن میان متکلمان و فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد؛ متکلمان بر بازگشت همین بدن دنیوی تأکید دارند، در حالی که فیلسوفان آن را با تفسیر فلسفی از بدن اخروی توضیح می‌دهند.

دو جریان مهم فکری مکتب اصفهان (با محوریت ملاصدرا) و مکتب تهران (با نمایندگی حکمای اربعه)، تبیین‌های متفاوتی از این مسئله ارائه داده‌اند که ریشه در مبانی هستی‌شناختی آن‌ها دارد. ملاصدرا (درگذشت ۱۰۵۰ق) به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف مکتب اصفهان و بنیان‌گذار حکمت متعالیه، نظریه معاد با «جسم مثالی» را برای جمع میان عقل و نقل مطرح کرد و با تکیه بر اصولی چون حرکت جوهری و تجرد نفس، کوشید تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهد (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲).

در ادامه، فیلسوفان صدرایی در مکتب تهران این مسیر را بسط دادند. آقاعلی مدرس، محمدرضا قمشه‌ای، ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری هر یک با رویکردی متفاوت به تبیین معاد پرداختند. قمشه‌ای با نگاهی فلسفی-عرفانی بر جنبه اخلاقی آن تأکید داشت؛ جلوه با نقد حرکت جوهری، تفسیر صدرایی را رد کرد و سبزواری با ترکیب فقه و فلسفه، بر کارکرد تربیتی معاد متمرکز شد (نوقانی، ۱۳۴۶، ص ۳۶؛ طارمی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

در میان حکمای اربعه، آقاعلی مدرس طهرانی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ق) به سبب بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه و ارائه نظریه‌ای نوآورانه و مستقل درباره معاد جسمانی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به همین دلیل لقب «حکیم مؤسس» را یافته است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۳۹۱).

بر این اساس، با توجه به اهمیت مسئله معاد جسمانی در بین حکمای این دو مکتب، پرسش اصلی پژوهش این است که تفاوت‌های اساسی در مبانی نظری معاد جسمانی میان ملاصدرا در مکتب اصفهان و حکمای اربعه تهران چیست؟ و سؤالات فرعی پژوهش: اشتراکات محوری هر دو مکتب در هدف‌گذاری معاد (از جمله وحدت عقل و نقل) کدام‌اند؟ مفاهیم کلیدی «بدن مثالی» در مکتب اصفهان و «ودایع نفسانی» در مکتب تهران، از نظر رابطه نفس با ماده، چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و کدام نظریه از حیث انسجام فلسفی و قدرت تبیینی برتری دارد؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین درباره مسئله معاد جسمانی در فلسفه اسلامی، عمدتاً به تحلیل دیدگاه تنها یکی از حکمای این دو مکتب پرداخته‌اند؛ برای مثال در حوزه مکتب اصفهان، پژوهش‌های گسترده‌ای به شرح و بسط دیدگاه یکی از حکمای این مکتب در مورد معاد جسمانی پرداخته‌اند. مقالاتی نظیر:

«زمینه‌های تاریخی نظریه معاد جسمانی در اندیشه میرداماد» نوشته هادی موسوی (۱۴۰۳)؛

«معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمألهین شیرازی» نوشته عباس نیکزاد (۱۳۸۶)؛

«ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی» نوشته حسین دهقانی محمودآبادی (۱۳۸۹)؛

«معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین» نوشته احمد زارعی و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۶)؛

«تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی» نوشته محمداسحاق عارفی شیردازی (۱۳۹۱)؛

«تبیین عقلانی ملاصدرا از معاد جسمانی و معاد قرآنی» نوشته شمس الله سراج و سمیه منفرد (۱۳۹۴).

در حوزه مکتب تهران، تمرکز مقالات و پژوهش‌ها بیشتر بر آقاعلی مدرس زنوزی بوده است؛ از جمله:

«نظر ابداعی آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی» نوشته علیرضا کرمانی (۱۳۹۴)؛

«معاد جسمانی از دیدگاه آقاعلی مدرس و آیت‌الله جوادی آملی» نوشته محمدابراهیم نتاج (۱۴۰۳)؛

«ارزیابی توجیه روایی کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه حکیم آقاعلی مدرس» نوشته محمدرضا ارشادی‌نیا (۱۳۹۶).

در خصوص سه حکیم دیگر از حکمای اربعه (محمدرضا قمشه‌ای، سید ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری) پژوهش مستقلی در زمینه معاد جسمانی شناسایی نشده است.

از پژوهش‌های مقایسه‌ای محدود بین دو مکتب می‌توان به این دو اثر اشاره کرد:

پایان‌نامه «معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی مدرس زنوزی» نوشته محسن مهدی‌پور (۱۳۸۹)؛

مقاله «سه اقلیم بدن؛ بررسی مقایسه‌ای معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم (مدرس زنوزی)» نوشته محمدمهدی گرجیان و نرجس رودگر (۱۳۸۹).

نوآوری پژوهش حاضر در این است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که به بررسی آرای یک یا دو فیلسوف خاص (چه در مکتب اصفهان و چه در مکتب تهران) محدود شده‌اند، این تحقیق اولین مطالعه نظام‌مند و تطبیقی است که به‌طور همزمان و با تمرکز بر مبانی نظری حاکم بر کل مکتب اصفهان و تهران در مورد معاد جسمانی را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. این مقایسه جامع، خلأ موجود پژوهش‌های فلسفی معاصر را پوشش می‌دهد.

مکتب فلسفی اصفهان

مکتب فلسفی اصفهان به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین جریان‌ها در تاریخ حکمت اسلامی ایران ظهور کرد؛ مکتبی که در بستر اندیشه شیعی و با تأکید بر تلازم فلسفه و دین، زیر سایه حمایت‌های شاه‌عباس اول (حکومت: ۹۹۶ تا ۱۰۳۸ ق) و گردهمایی نامدارترین عالمان، در عصر صفویه شکل گرفت. این مکتب با پیشگامی میرداماد و تداوم بخشی ملاصدرا، حکمت عقلی را در پیوندی نظام‌مند با آموزه‌های دینی بازتعریف کرد و بدین ترتیب، حیات فلسفه اسلامی را به شکلی نوین ادامه داد.

مکتب اصفهان با تثبیت مبانی نوآورانه‌ای چون اصالت وجود، حرکت جوهری و تبیین هستی‌شناختی عالم مثال، افق تازه‌ای در تحلیل مسائل متافیزیکی و الهیاتی گشود و زمینه ارائه خوانشی فلسفی و منسجم از معاد جسمانی را فراهم ساخت. حضور حکیمانی چون شیخ بهایی و ملاصدرا بیانگر تلاش این جریان برای صورت‌بندی تبیینی عقلانی از گزاره‌های وحیانی و پاسخ به چالش‌های معرفتی زمانه است؛ رویکردی که تأثیری ماندگار بر سنت‌های فلسفی پس از خود، به‌ویژه مکتب تهران، بر جای نهاد.

ملاصدرا، به‌عنوان فیلسوف مؤثر این مکتب، با طرح نظریه حرکت جوهری و اصالت وجود، انقلابی در تبیین رابطه نفس و بدن و امکان بازگشت جسمانی پس از مرگ پدید آورد. این نوآوری‌ها، اگرچه با هدف ارائه تبیینی عقلانی از معاد جسمانی در جهت تقویت باورهای دینی بود، اما در عین حال، چالش‌های فلسفی خاصی نیز به همراه داشت (محمدی بارچانی، ۱۳۸۷، ص ۶۹؛ مدرس مطلق، ۱۳۸۹، ص ۷).

تداوم این سنت فکری و تأثیر آن بر مکتب تهران، نشان می‌دهد که مسئله «بدن اخروی هویت‌مند» همچنان معیار ارزیابی انسجام نظریه‌های معاد در الهیات فلسفی معاصر است. از این رو، تحلیل تطبیقی مبانی این مکتب، نه صرفاً مطالعه‌ای تاریخی، بلکه گامی ضروری در تعمیق مباحث نظری معاد جسمانی در الهیات فلسفی امروز است.

دیدگاه حکمای مکتب اصفهان در باب معاد جسمانی

حکمای مکتب فلسفی اصفهان معاد جسمانی را به‌عنوان تجلی ارتباط میان روح و جسم در قیامت تبیین می‌کنند و بر اساس هویت و اعمال فرد، به تحلیل ویژگی‌های آن می‌پردازند. در ادامه، به نظرات برخی از این حکما می‌پردازیم.

شیخ بهایی

شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۱ ق)، یکی از بنیان‌گذاران جریان علمی اصفهان بود که در تبیین معاد، رویکردی متأثر از آموزه‌های نقلی اتخاذ کرد که به‌طور همزمان پایه‌های جسمانیت سنتی را حفظ کرده و مسیر را برای مفاهیم مثالی همانار

می‌سازد؛ چالشی که بعدها به قلب مناقشات فلسفی دوره خود تبدیل شد (ملازاده، ۱۳۹۳، ص ۴). او معتقد است که خداوند قادر است اجساد را در قیامت زنده کند و بدن‌های قیامت لطیف‌تر از بدن‌های دنیوی هستند و با عالم آخرت و اعمال انسان در دنیا تناسب دارند. از نظر او، روح و جسم انسان دوباره به هم می‌پیوندند و انسان پس از مرگ با بدن مثالی و جسمانی خود برانگیخته خواهد شد. از نظر او، روح انسان مجرد است و پس از مرگ در عالمبرزخ دارای بدن مثالی می‌شود. شیخ بهایی در تبیین معاد جسمانی به حدیث چهلم امام صادق (علیه‌السلام) اشاره می‌کند که می‌گوید: ارواح مؤمنان در بهشت به همان شکل و صورت بدن‌های خود هستند (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۷۴۷).

اعتقاد شیخ بهایی بر برانگیزش با بدن مثالی جسمانی، مبتنی بر دو اصل است: (۱) بقای روح پس از فنای بدن و (۲) تعلق آن به «اشباح مثالی» که عیناً مشابه بدن دنیوی هستند (مستند به حدیث امام صادق علیه‌السلام). او کیفیت معاد جسمانی را به دو صورت ممکن می‌داند: (۱) جمع‌آوری اجزاء پراکنده بدن و (۲) ابداع بدنی جدید از کتم عدم (همان، ۱۳۷۹، ص ۴۸۹). این دوگانگی نشان‌دهنده عدم انسجام هستی‌شناختی در تبیین ایشان است. انتخاب بین «جمع‌آوری اجزاء» (که با چالش تداوم هویتی بدن مادی در طول زمان و در اثر تغییر مداوم اجزاء روبرو است) و «ابداع بدن جدید» (که هویت جسمانی مشابه دنیوی را به چالش می‌کشد)، نشان می‌دهد که شیخ بهایی در تلاش برای سازش میان دلالت‌های ظاهری احادیث و محدودیت‌های تبیین عقلی بوده است. باین حال، تأکید بر «اشباح مثالی» به عنوان بدن اخروی (که لطیف‌تر از بدن دنیوی است)، یک گام مهم به سوی ساحت مثال (عالم خیال که نزد حکمای متأخر اهمیت می‌یابد) محسوب می‌شود. این رویکرد، اگرچه هنوز جسمانیت را کاملاً رها نکرده، اما تحقق بدن اخروی را از ساحت مادیت صرف به ساحت برزخی منتقل می‌کند.

بنابراین، شیخ بهایی با تلاشی فقیهانه برای حفظ جسمانیت از طریق نظریه بدن مثالی، که به دلیل فقدان یک مبنای منسجم هستی‌شناختی (همچون حرکت جوهری در صدرای بعدی)، ناچار به ارائه دوراهی ساختاری شد که زمینه‌ساز ابداع یا ارتقای کامل آن توسط ملاصدرا گردید.

میرداماد

میرداماد (حدود ۹۶۰-۱۰۴۱ ق) فیلسوف، متکلم و فقیه برجسته دوره صفویه، در باب معاد جسمانی موضعی متمایز و درعین حال، زمینه‌ساز چالش‌های صدرایی اتخاذ کرد. درحالی که شیخ بهایی مسیر مثال را گشود، میرداماد بر حفظ هویت جسمانی با استناد به اصالت ماهیت پافشاری نمود (کربن، ۱۳۹۵: ۱۵۲).

او معاد جسمانی را «حشر جسدانی» نامیده است. او تأکید می‌کند که هویت و ماهیت بدن در عالم دیگر حفظ می‌شود، هرچند از جنسی متفاوت و بدون محدودیت‌های دنیای مادی خواهد بود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۷۰). نظریه میرداماد بر اساس اصول فلسفی و تفکیک حیثیات بدن است. او تأکید می‌کند که پیوند نفس با بدن در زمان مرگ قطع نمی‌شود و این پیوند موجب بازگشت نفس به بدن در قیامت خواهد شد. در اینجا، معاد جسمانی به معنای حفظ ماهیت بدن در عالم دیگر است، نه به معنای بازسازی اجزای مادی آن. (همان: ۲۷۲).

مهم‌ترین وجه تمایز دیدگاه میرداماد با ملاصدرا در مسئله اصالت وجود و ماهیت نهفته است. میرداماد پیوند نفس با بدن را مبتنی بر تفکیک حیثیات مادی و جوهری می‌داند. مرگ باعث قطع پیوند با حیثیت جوهری می‌شود، اما پیوند با حیثیت مادی باقی می‌ماند. این باقی‌مانده مادی، مبنای بازگشت و بازسازی بدن در قیامت خواهد بود. از طرف دیگر، از آنجاکه میرداماد به اصالت ماهیت پایبند است، حفظ ماهیت بدنی در عالم آخرت برای او از اهمیت بالایی برخوردار است. در مقابل، ملاصدرا با اصالت وجود، هویت بدن اخروی را مستقیماً در ساحت نفسانی و مثالی تبیین می‌کند و جسمانیت مادی را از اصالت می‌اندازد (همان، ص ۸۰).

بنابراین، میرداماد در تلاش بود تا با حفظ چهارچوب فلسفی خود (اصالت ماهیت)، ضرورت جسمانیت را در معاد اثبات کند و از تنزل آن به عالم مثال (که شیخ بهایی به آن گرایش داشت) جلوگیری نماید، اما همین تأکید بر حفظ «حیثیت

مادی» در پیوند با نفس، از نظر صدرایی، ساختار هستی‌شناختی را از وحدت وجودی دور کرده و زمینه‌ساز تششت در تبیین معاد شد. در نتیجه، نظریه میرداماد، هرچند در پی حفظ جنبه جسمانی معاد است، اما از لحاظ انسجام فلسفی، نهایتاً به چالش کشیده شد و راه را برای حل مسئله معاد جسمانی از طریق حرکت جوهری و اصالت وجود همانار ساخت.

ملا رجب‌علی تبریزی

در میان حکمای برجسته مکتب اصفهان که تحول عظیمی در حکمت متعالیه ایجاد کردند، شخصیت‌هایی چون ملا رجب‌علی تبریزی (۱۰۸۰ ق / ۱۶۶۹ م) با نقدهای دقیق و متمایز خود، مسیر فکری این مکتب را پیچیده‌تر ساختند. ملا رجب‌علی، به عنوان یکی از حکمای مکتب اصفهان، اگرچه هم عصر و تحت تأثیر فضای فکری این مکتب بود، اما در دو اصل بنیادی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» که ستون‌های تبیین معاد صدرایی محسوب می‌شوند، رویکردی متفاوت و نقادانه اتخاذ کرد. این تفاوت بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، مستقیماً بر نحوه نگرش ایشان به کیفیت معاد جسمانی تأثیر می‌گذارد.

برخلاف مشاء و حکمت صدرایی که بر اصالت وجود تأکید داشتند، ملا رجب‌علی به اصالت ماهیت معتقد بود و اصل وجود را امری اعتباری می‌دانست. در نتیجه، از نظر او، ماهیت نه صرفاً اصیل بلکه مجعول بالذات است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۲۶).

مهم‌تر از آن، ایشان به صراحت اصل حرکت جوهری را انکار می‌کند و بقای موضوع در حرکت در جوهر را ممتنع می‌داند. یکی از دلایل عمده او در این زمینه، «شبهه عدم بقای موضوع» است. به این معنا که اگر جوهر در حال حرکت باشد، موضوعی که حرکت می‌کند در طول حرکت دیگر آن موضوع نیست و از بین می‌رود. این در حالی است که ملاصدرا معتقد است حرکت جوهری مستلزم نفی موضوع نیست، زیرا حرکت جوهری به موضوع نیاز ندارد و وجود موضوع تنها در حرکات عرضی ضرورت دارد.

این تفکر ملا رجب‌علی تبریزی در مورد حرکت و ماهیت، به او این امکان را می‌دهد که معاد جسمانی را به گونه‌ای تبیین کند که در آن ماهیت و وجود هر یک به طور مستقل بررسی شوند. از این رو، او به نوعی معاد جسمانی را بر اساس اصالت ماهیت و انکار حرکت جوهری تحلیل می‌کند و بر این عقیده است که بدن در قیامت بر اساس ماهیت خود بازآفرینی می‌شود (همان، ص ۲۵).

ملاهادی سبزواری

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق) با نقش محوری در احیای حکمت متعالیه ملاصدرا در دوره قاجار، یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌ها در تداوم و تبیین عمیق مسائل فلسفی، از جمله مسئله معاد، به شمار می‌آید. او معاد را به دو نوع روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند (سبزواری، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۰۶). او در کتاب *اسرار الحکم* بیان می‌کند که متکلمان و فلاسفه هر یک به یکی از این دو نوع معاد اعتقاد دارند و معتقد است که حقیقتاً هر دو نوع معاد وجود دارد (همان، ۱۳۶۲، ص ۳۱۰). سبزواری برای اثبات این نظریه، عوالم را به سه نوع تقسیم می‌کند: عالم عقل، عالم مثال و عالم محسوس. او همچنین طبقات مدرک را هفت نوع می‌داند و ارتباط آن‌ها با عوالم سه گانه را توضیح می‌دهد. او معتقد است کسانی که در مرتبه مقربان قرار دارند، معاد روحانی خواهند داشت، در حالی که اصحاب یمین و شمال معاد جسمانی دارند. این تفاوت به کمال عقل افراد و توانایی آن‌ها در ادراک معانی مربوط می‌شود (همان، ص ۳۱۱).

او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که معاد روحانی نصیب کسانی می‌شود که به مرتبه عالی عقل رسیده‌اند و تنها مقربان می‌توانند خداوند را در قیامت درک کنند. او به آیات قرآن استناد می‌کند که نشان‌دهنده این تناسب است (همان، ص ۳۱۲). در مورد معاد جسمانی، سبزواری چهار دیدگاه را بررسی می‌کند و نظر خود را این گونه بیان می‌کند

که بدن اخروی عین بدن دنیوی است (همان، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۲۷-۳۲۵). او معتقد است که معاد جسمانی بر اساس دلایل عقلی و شرعی اثبات می‌شود و در این زمینه با ملاصدرا تفاوت‌هایی دارد. ملاصدرا بر این باور است که بدن اخروی بدن مثالی است که توسط نفس انسان پس از مفارقت از بدن دنیوی ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۷). در نهایت، سبزواری به این نتیجه می‌رسد که بدن اخروی همان صورت دهری است که در دنیا وجود داشته و در قیامت در اختیار نفس قرار می‌گیرد، درحالی که ملاصدرا معتقد است این بدن جدیدی است که در آخرت ایجاد می‌شود. هر دو حکیم به وجود بدن مثالی معتقدند، ولی تفاوت در نوع و نحوه ایجاد آن وجود دارد.

عبدالرزاق لاهیجی

ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق)، فیلسوف و متکلم برجسته عصر صفوی، در تبیین اصول فلسفی خویش، تلفیقی از آرای مشاء و حکمت متعالیه را ارائه داد. هرچند که او از برجسته‌ترین شاگردان و دامادان ملاصدرا بوده، اما بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های میرداماد قرار گرفته است (لاهیجی، ۱۴۳۱، ج ۵، ص ۳۴۲). لاهیجی مسئله معاد جسمانی را یکی از ارکان ضروری حکمت متعالیه و مطابق با حکمت الهی دانسته و تلاش کرده است تا با استفاده از استدلال‌های عقلی و استناد قوی به آیات قرآن و روایات، امکان و ضرورت بازگشت انسان به کالبد جسمانی برای دریافت پاداش و کیفر اعمال را اثبات کند (عطایی نظر، ۱۳۹۲، ص ۲۸۸).

نقطه کانونی در تبیین معاد لاهیجی، پیوند ناگسستنی میان نوع جزای اخروی و نوع کالبدی است که آن را دریافت می‌کند. او به صراحت بیان می‌کند که اگر هدف نهایی معاد، اجرای پاداش و کیفر عادلانه الهی باشد و این پاداش و کیفر شامل ابعاد جسمانی (لذت و درد جسمانی) باشد، پس معاد حتماً باید جسمانی باشد. ایشان در این باره می‌فرماید: «اگر ثواب و عقاب جسمانی باشند، معاد نیز حتماً باید جسمانی باشد، زیرا ثواب و عقاب جسمانی فقط با وجود بدن ممکن خواهد بود» (همان، ص ۲۹۰). این استدلال نشان می‌دهد که لاهیجی، برخلاف برخی رویکردهای عرفانی یا حتی برخی تفاسیر کلامی که معاد را صرفاً روحانی می‌دانند، قائل به معاد جسمانی است و این امر را از لوازم عدل الهی می‌داند تا تناسب میان عمل (جسمانی) و جزای آن (جسمانی) حفظ شود.

لاهیجی هرچند تحت تأثیر ملاصدرا بوده، اما در تبیین جزئیات بازگشت بدن، تأکیدات خاص خود را دارد. وی معاد جسمانی را امری ممکن دانسته و آن را نفی نمی‌کند. این امکان از قدرت نامحدود خداوند نشئت می‌گیرد که می‌تواند ماده عنصری را مجدداً گرد هم آورد.

از نظر او، ارتباط میان نفس و بدن در معاد از طریق قدرت نفس بر تعلق به بدن پس از مرگ برقرار می‌شود. نفس، پس از مفارقت از بدن دنیوی، در عالم برزخ باقی است و این نفس است که با تجلیات کامل خود، زمینه را برای بازگشت کالبد مادی فراهم می‌سازد. در این بازگشت، بدن مادی باید با حفظ عینیت نسبت به بدن دنیوی، بازسازی شود تا همان فاعل و منفعل اعمال گذشته باشد.

بنابراین، لاهیجی با تأکید بر جسمانی بودن جزا، از تأویل صرفاً روحانی برای معاد دوری جسته و آن را یک واقعیت عینی می‌داند و چگونگی آن را در گرو قدرت الهی بر بازآفرینی بدن مادی مرتبط با همان موجودی که اعمال را انجام داده (نفس متصل به بدن) می‌داند، تا جزای مطابق با ماهیت عمل خود را بپسند.

قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی (۱۰۴۳ق - ۱۱۰۳ق) فقیه و فیلسوفی نامدار بود که میراث علمی‌اش عمدتاً بر تبیین و شرح احادیث متمرکز شد و در این مسیر، دیدگاه‌های روشنی در باب یکی از بنیادی‌ترین مسائل کلامی، یعنی معاد جسمانی، ارائه و منتشر ساخت. او معتقد است که پس از مرگ، نفس ارتباط خود را به‌طور کامل با بدن مادی قطع نمی‌کند و یک ارتباط

وجودی و تدبیری با بدن مثالی دارد. او به حشر ابدان عنصری اعتقاد دارد و بر این باور است که بخشی از بدن عنصری که در دنیا وجود داشته، به عنوان بقایای بدن در عالم آخرت باقی می ماند و با نفس در ارتباط است. او به تعبیر روایات، «عجب الذنب» را به عنوان باقی مانده بدن میت معرفی می کند که در عالم آخرت صور اخروی و هیئاتی می پذیرد که همان اعمال و ملکات دنیوی هستند؛ بنابراین، بدن مثالی انسان در عالم آخرت با باقی مانده ای از بدن عنصری او در دنیا مرتبط است و تجسمی از اعمال و ملکات نفس انسانی است (قمی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۸).

قاضی سعید به عنوان مخالف نظریه ملاصدرا در مورد معاد جسمانی شناخته می شود. او بر اساس شرع مقدس بر معاد جسمانی عنصری تأکید دارد و نظریه خود را با استناد به روایات معصومان استدلال می کند. یکی از این روایات، مناظره امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء است که در آن به سؤال درباره آیه «کلما نضجت جلودهم» پاسخ داده می شود. او معتقد است که بدن دنیوی در قیامت دوباره به حالت اولیه خود برمی گردد و این بدن، نفس را در آخرت خواهد پذیرفت. او تأکید دارد که ماده جسمانی خالی از حرکت و پویای ذاتی نیست و در عوالم مختلف آماده پذیرش صور مناسب است (همان، ۱۳۷۳، ص ۳۴۷).

ملاصدرا

ملاصدرا در شاهکار خود *اسفار اربعه*، تحولی بنیادین در مسئله معاد جسمانی ایجاد کرد. او با استفاده از اصول و مبانی فلسفه اش، از جمله: اصالت وجود، تشخیص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، وحدت شخصیه وجود، تجرد قوه خیال و خلاقیت قوه خیال، توانست معاد جسمانی را با بدن مثالی تبیین عقلانی کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۸۵). او با ارائه راه حلی تازه برای معاد جسمانی، تحولی در بحث های فلسفی مربوط به معاد ایجاد کرد. او بر این باور است که بدن اخروی تجلی و مرتبه ای از نفس انسانی است و نه یک امر کاملاً جدا از آن (همان، صص ۱۹۱-۱۹۲). این بدن، حاصل خلاقیت و تجلی قوه خیال نفس است و در عالم آخرت، نفس با همین بدن که تجلی خود اوست، پاداش یا کیفر اعمالش را خواهد دید (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶۵). در واقع، قوه خیال توانایی تصویرسازی و ایجاد اشکال را دارد و بدن اخروی به واسطه همین قوه و با توجه به اعمال و ملکات نفس در این دنیا شکل می گیرد. بر اساس این دیدگاه، بدن اخروی، مشابه بدن دنیوی است، نه خود آن؛ اگرچه ویژگی های مادی دارد، اما مادی نیست و حجم ندارد (همان، ص ۱۹۹).

ملاصدرا عالم دنیا و آخرت را به صورت امتداد طولی ترسیم کرده و بدن های مادی و مثالی را کاملاً متفاوت نمی داند. بلکه بدن مثالی را در باطن بدن دنیوی تبیین می کند. این تصویر نظام مند از بدن و نفس انسان براساس حرکت جوهری شکل گرفته است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰). تبیین ملاصدرا بر این فرض استوار است که بدن اخروی، تجلی و مرتبه ای از نفس و حاصل خلاقیت قوه خیال است؛ بدنی که نه عین بدن دنیوی است و نه کاملاً مجرد. این رویکرد، هرچند کوششی در جهت عقلانی سازی معاد و حل مشکل ابداع بدن جدید (که در مکتب اصفهان مطرح بود) است، اما خود با دو چالش بزرگ مواجه می گردد:

چالش اول: اگر بدن اخروی صرفاً تجلی نفس از طریق قوه خیال باشد، تا چه حد می تواند واجد خصوصیات «جسمانی» مورد نظر متشرعان باشد؟ آیا تبدیل شدن ملکات نفس به بدن از طریق قوه خیال، همان «جسمانیت» مورد نظر است یا تقلیل دادن معاد جسمانی به یک تجسم مثالی محض محسوب می شود که از عمق مفهوم حشر جسمانی می کاهد؟ پاسخ این است که از منظر ملاصدرا، «جسمانیت» مورد نظر در معاد، لزوماً به معنای جسم مادی دنیوی که دارای ابعاد و اعراض سه گانه مادی است، نیست. جسم مثالی، عین بدن مادی و دنیوی نیست و کاملاً مجرد نیست، زیرا جسمانیت دارد. این بدن یک صورت منبسط و متجسد یافته از قوه خیال نفس است. این نوع از جسمانیت با تجرد نفس و عقلانی بودن معاد سازگار باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۹۸).

جسمانیت مورد نظر، درواقع تمثّل تام و کامل قوای نفسانی و ملکات اکتسابی انسان است. اعمال و ملکات انسان در دنیا (که ماهیت عقلی-خیالی دارند) در عالم آخرت به صورت یک صورت خارجی و قابل درک (یعنی مثالی) متجلی می شوند. این تجلی، آن قدر قوی و واقعی است که متناسب با ادراک اهل آن عالم، دارای خصوصیات شیه به جسم (مانند قابلیت ادراک، لذت یا درد) خواهد بود، اما از سنخ ماده عنصری نیست.

برای نفس که در دنیا با قوای سطح پایین (مثل قوه خیال) کمالات خود را صورت می بخشید، تنها راه تجسم و درک پاداش و کیفر، ظهور در قالب یک بدن مثالی است که خود نفس آن را خلق کرده است. این بدن، از سنخ خیال منبسط است که با وجود عقلی نفس اتصال دارد و لذا دارای ثبات و بقا است؛ برخلاف بدن مادی که زوال پذیر است؛ بنابراین، «جسمانیت» در اینجا به معنای تجسم عینی و ادراک پذیر ملکات نفس است که هدف متشرعان از حشر جسمانی را با زبانی فلسفی برآورده می سازد.

چالش دوم: اگر نفس از طریق حرکت جوهری، جوهر خود را تکامل می بخشد، آیا این تکامل باید لزوماً به خلق یک بدن جدید (مثالی) منجر شود؟

بله، از منظر حرکت جوهری و اصالت وجود، این امر یک ضرورت ساختاری در نظام هستی است. حرکت جوهری به معنای تکامل مستمر و تدریجی ذات یا جوهر شیء در مسیر کمال است. نفس انسانی در دنیا از قوه به فعل و از نقصان به کمال حرکت می کند. این حرکت جوهری در نهایت به جایی می رسد که نفس از عالم ماده عنصری (که سعه و ظرفیت محدودی دارد) به عالم عقل و مثال منتقل شود (همان، ص ۱۹۹). هر موجودی در هر مرتبه ای از کمال که قرار می گیرد، باید متناسب با آن مرتبه، ظهوری داشته باشد. مادامی که نفس در قوای مادی درگیر است، بدن مادی ظهور اوست، اما در عالم آخرت که حرکت جوهری نفس به کمال نهایی خود می رسد، دیگر ظهور در قالب بدن عنصری (که نیازمند ابعاد مادی و قوای حسی مادی است) برایش سزاوار نیست.

درواقع، بدن مثالی در اندیشه ملاصدرا همان تجلی نهایی نفس پس از تکامل حرکت جوهری است، نه اینکه «شدت یافته بدن مادی» باشد. این بدن از قوه خیال متعالی نفس پدید می آید و پس از جدایی از ماده، با قوای برتر خود (عقل و خیال فعال) ظهور می کند تا نفس در عالم آخرت، عریان و فاقد اثر عینی نماند. بدین سان، حرکت جوهری نفس را به مقامی می رساند که دیگر بدن مادی ظرفیت بیان کمال او را ندارد؛ لذا قوه خیال به عنوان رابط میان عقل و ماده، بدن مثالی را به عنوان ظرف جدید ظهور کمال نفس خلق می کند.

بنابراین، نوآوری ملاصدرا در انسجام بخشی به اصول وجودشناختی خود (اصالت وجود) برای حل مسئله معاد است. او موفق شد با پیوند دادن نفس، خیال و بدن در یک زنجیره وجودی واحد (بر اساس حرکت جوهری)، شکاف بین جسم و روح را پر کند. با این حال، این تلاش، مرزهای سنتی معاد جسم مادی را به سمت معاد مثالی-جسمانی سوق داد؛ یعنی او به جای اثبات معاد جسمانی به معنای متداول (بازگشت همان بدن عنصری)، آن را به سطح بالاتری از تجرد ارتقا داد.

وجه اشتراک دیدگاه حکمای مکتب اصفهان

حکمای مکتب فلسفی اصفهان به معاد جسمانی به عنوان یک واقعیت مهم و ضروری در نظام فکری اسلامی اعتقاد دارند. این حکما، با رویکردهای متفاوت، معاد جسمانی را به اشکال مختلفی تبیین می کنند؛ شیخ بهایی به دو نوع تحقق معاد اشاره می کند: جمع آوری اجزا و ابداع بدنی جدید (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۷۴۷). میرداماد بر حفظ هویت و ماهیت بدن تأکید دارد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰)، درحالی که ملاهادی سبزواری بر باقی ماندن بدن دنیوی به عنوان صورت دهری تأکید می کند. عبدالرزاق لاهیجی و ملا رجب علی تبریزی به پیوند روح و بدن و تأثیر اعمال دنیوی بر زندگی اخروی اشاره می کنند (لاهیجی، ۱۴۳۱، ج ۵، ص ۳۴۲؛ آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۲۶). قاضی سعید قمی نیز بر تجسم اعمال و ملکات نفس تأکید دارد و ارتباط بدن مثالی با بدن دنیوی را مطرح می کند (قمی، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲).

ملاصدرا بر وحدت و عینیت بدن دنیوی و اخروی تأکید می‌ورزد؛ از منظر او، بدن محشور در عالم آخرت، همان بدن دنیوی است، اما در سطحی بالاتر و با کمالات افزون‌تر ظهور می‌یابد. او بدن مثالی را صرفاً شدت یافته بدن مادی نمی‌داند. این دیدگاه مبتنی بر حرکت جوهری نفس و همین‌طور توانایی قوه خیال در ایجاد بدن اخروی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۰۰). وجه اشتراک نظریه این حکما تأکید بر اهمیت معاد جسمانی به عنوان تجلی اعمال و ملکات نفس انسان است. آن‌ها معتقدند که معاد جسمانی نه تنها یک واقعیت اساسی، بلکه بازتابی از هویت انسان در عالم دیگر است. همه آن‌ها بر این نکته تأکید دارند که بدن اخروی، به رغم تفاوت‌هایش، به هویت فرد وابسته و بر اساس اعمال و نیت‌های انسان در دنیا شکل می‌گیرد.

در نهایت، ویژگی مشترک این دیدگاه‌ها «تحقق عینی و واقعی معاد جسمانی با حفظ هویت و ماهیت انسان» است. این ویژگی نشان‌دهنده اهمیت بیش حکمای اصفهانی به روابط پیچیده میان جسم و روح و تأثیرات اعمال دنیوی بر سرنوشت اخروی است. آن‌ها نظام‌مندی از وجود انسان و عوالم مختلف آن را تبیین کرده و بر لزوم توجه به زندگی دنیوی و تأثیر آن بر زندگی اخروی تأکید می‌کنند.

وجه امتیاز دیدگاه ملاصدرا نسبت به دیگر حکمای مکتب اصفهان

ملاصدرا با رویکردی بی‌نظیر و عمیق به تبیین مفهوم معاد جسمانی پرداخته است. او با تأکید بر اصالت وجود و حرکت جوهری، رابطه میان نفس و بدن را بسیار دقیق بیان می‌کند. او بدن اخروی را نه به عنوان یک موجود جدا از نفس، بلکه به عنوان تجلی و نمود آن در نظر می‌گیرد. این رویکرد، به واسطه تأکید بر وحدت تشکیکی وجود، انسجام بیشتری به دیدگاه ملاصدرا می‌بخشد و او را از دیگر حکما متمایز می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۳۵-۳۷)، زیرا آنان بیشتر بر بازسازی اجزای بدن دنیوی متمرکز هستند و گاه از پیوستگی وجودی میان نفس و بدن غافل می‌مانند.

نقش قوه خیال در دیدگاه ملاصدرا، دریچه‌ای جدید به تحلیل بدن اخروی ارائه می‌دهد. او قوه خیال را ابزاری می‌داند که از طریق آن، بدن اخروی به عنوان محصول و تجلی اعمال و ملکات نفس شکل می‌گیرد. این پیشرفت نشان‌دهنده ژرفای فلسفی دیدگاه او است، که در مقایسه با تبیین‌های دیگری که ممکن است به رویه‌های مادی گرایانه یا غیرمادی گرایانه محدود شوند، عمق بیشتری دارد.

ملاصدرا همچنین بر این نکته تأکید دارد که بدن اخروی به طور مستقیم مرتبط با اعمال دنیوی انسان است و نفس در آن بدن پاداش یا کیفر خود را تجربه می‌کند. این ارتباط عمیق میان اعمال دنیوی و نتایج اخروی، به دیدگاه او ارزش ویژه‌ای می‌بخشد و برتری فلسفی ملاصدرا را نسبت به دیگر حکما نمایان می‌سازد.

مکتب فلسفی تهران

مکتب فلسفی تهران، به عنوان آخرین مرحله از تاریخ فلسفه اسلامی پیش از ورود اندیشه‌های غربی به ایران، از ترکیب فلسفه صدرایی و عرفان نظری شکل گرفت. این مکتب در سال ۱۲۳۲ هجری قمری با تأسیس مدرسه مروی به رهبری ملاعبدالله زنوزی آغاز شد که سال‌ها در اصفهان زیر نظر ملاعلی نوری تحصیل کرده بود (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۳۰۲). دوره تثبیت این مکتب به فعالیت حکمای اربعه تهران، شامل آقاعلی مدرس، محمدرضا قمشه‌ای، سیدابوالحسن جلوه و میرزااحسین سبزواری، نسبت داده می‌شود. این چهار حکیم به گسترش فلسفه و عرفان در ایران کمک کردند و فعالیت‌های آن‌ها اوج شکوفایی مکتب فلسفی تهران را رقم زد (طارمی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

مکتب تهران، به مثابه پلی میان حکمت متعالیه و دوران معاصر، میراث فلسفی ملاصدرا را حفظ کرد و اصول کلیدی صدرایی مانند حرکت جوهری (که مورد تأکید ویژه مدرس طهرانی بود) را به عنوان مبنای فکری خود نگه داشت (نصر، ۱۳۸۳، ص ۷۵۲)؛ با این حال، رویکرد فلاسفه این حوزه به مسائلی چون معاد جسمانی، در مواردی به سمت بازگشت به رویکردهای کلامی و نقلی پیش از ملاصدرا میل پیدا کرد و از اصالت تبیین عقلی صدرایی فاصله گرفت.

بنابراین، ایراد اصلی که در تحلیل این دوره به چشم می‌خورد، آن است که رویکرد کاربردی مکتب تهران به معاد جسمانی (تأثیر معاد بر اخلاق و اجتماع) - که میراث زنوزی، مدرس طهرانی و قمشه‌ای است - سبب شد تا اصالت نظری حکمت متعالیه (مانند اصالت وجود و حرکت جوهری) در اولویت دوم حکمای این مکتب قرار گیرد.

دیدگاه حکمای مکتب تهران در باب معاد جسمانی

حکمای مکتب فلسفی تهران، عمدتاً معاد جسمانی را در تداوم ارزش‌های اخلاقی مؤثر می‌دانند و بر باقی ماندن ودایع نفس در بدن دنیوی و تحول آن بدن به بدنی کامل در آخرت تأکید دارند. در ادامه، به نظرات برخی از این حکما درباره معاد جسمانی خواهیم پرداخت.

ملا عبدالله زنوزی

ملا عبدالله زنوزی (درگذشت ۱۲۵۷ق)، یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های فلسفه و عرفان در عصر قاجار، پدر آقاعلی مدرس طهرانی و مؤسس مکتب فلسفی تهران بود. او در قرن سیزدهم هجری به عنوان یکی از مبتکران حلقه علمی تهران شناخته می‌شد و در مسئله «معاد جسمانی» موضعی جسورانه اتخاذ کرد که در نهایت، مسیر اندیشه فلسفی شاگردانش را از مسیر اصلی حکمت متعالیه صدرایی جدا ساخت. برخلاف رویکرد رایج فلاسفه مشاء که به دلیل اصل محوری فناء ماده، معاد جسمانی را یک امر محال عقلی می‌دانستند و تنها به معاد روحانی قائل بودند، زنوزی این جزمیت را به چالش کشید. او با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، به ویژه اصل تشکیک در وجود و با بهره‌گیری از شواهد کلامی و تأثیرات عرفانی، نه تنها وقوع معاد جسمانی را ممکن دانست، بلکه تحقق آن را به صورت یک حقیقت قابل اثبات عقلی معرفی کرد. هدف اصلی او از این اقدام، شکستن انسداد فکری و نفی مطلق‌گرایانه‌ای بود که فلاسفه مشاء در قبال امکان برقراری دوباره بدن مادی قائل بودند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۶).

نقطه عطفی که زنوزی را از دیگران متمایز می‌سازد، نه صرف پذیرش معاد، بلکه تبیین کیفیت اتصال مجدد بدن و نفس در آخرت است. طبق تقریرات منقول از زنوزی، او معتقد است که بدن عنصری پس از مرگ، به سمت نفس خود بازمی‌گردد و در نشئه آخرت، همین بدن باقی‌مانده به نفس ملحق شده و اتحاد خود را حفظ خواهد کرد (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۸).

این اصرار بر عینیت بدن اخروی با بدن عنصری، زنوزی را در موضعی متفاوت از بنیان‌گذار حکمت متعالیه، صدرای شیرازی، قرار می‌دهد. ملاصدرا برای حل این پارادوکس عقلی (فناء ماده و لزوم معاد جسمانی)، راه حل «بدن مثالی» را ارائه داد. بدن مثالی، صرفاً یک صورت ذهنی نیست، بلکه مرتبه‌ای از وجود است که نفس پس از قوه کامل شدن، برای خود ایجاد می‌کند و در عین شباهت به بدن مادی، ماهیت عنصری و فانی شونده آن را ندارد. زنوزی با نادیده گرفتن یا فرعی دانستن این تبیین مثالی، مستقیماً به سراغ اثبات جسمانیت رفت. این رویکرد هستی‌شناختی خاص (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۶)، مکتب تهران را به سمت یک گرایش «توجیهی عملی» سوق داد. یعنی تمرکز اصلی بر این شد که چگونه می‌توان دفاع کلامی قوی‌ای از معاد جسمانی در برابر جامعه اعتقادی فراهم آورد تا اینکه به تحلیل عمیق و بنیادین از حقیقت وجود آن بدن اخروی (همان‌طور که ملاصدرا می‌خواست) پرداخته شود. در نهایت، جسارت زنوزی در شکافتن انسداد فکری مشاء، فلسفه را در خدمت یک مسئله اعتقادی قرار داد، اما این امر به بهای کنار گذاشتن پیچیدگی‌های نظری و عمیق وجودی حکمت متعالیه تمام شد و مکتب تهران را در مسیری متمایز و محل نقد جدی قرار داد.

آقاعلی مدرس طهرانی

آقاعلی مدرس طهرانی معروف به حکیم مؤسس، نخستین حکیم از حکمای اربعه در مکتب فلسفی تهران بود و باعث تثبیت و رونق این مکتب شد. حکیم مدرس در مسئله معاد جسمانی نکات و راه‌حل‌های تازه‌ای مطرح کرد و به هماهنگی

معقول و منقول توجه ویژه‌ای داشت. او معاد جسمانی به شیوه ملاصدرا را نمی‌پذیرفت و با وجود استفاده از اصول فلسفه صدرایی، نظری متفاوت ابراز کرد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۳).

۱. ودایع نفس پس از مرگ: آقاعلی مدرس معتقد است که نفس پس از مرگ ودایع و ویژگی‌هایی را که متناسب با هویت خود است، در ذرات و عناصر بدن باقی می‌گذارد. این ودایع باعث حرکت جوهری و تحول وجودی ذرات بدن شده و زمینه‌ساز اتصال بدن و نفس در آخرت می‌شود. به این ترتیب، هیچ نفس دیگری نمی‌تواند با بدن اخروی سازگاری و تناسب لازم را داشته باشد که به این ترتیب مشکل تناسخ و تعدد نفوس حل می‌شود.

۲. رابطه ذاتی بین نفس و بدن: حکیم مدرس بر این باور است که ارتباط نفس با بدن نوعی رابطه ذاتی است که با مرگ از بین نمی‌رود. او به تعریف ترکیب حقیقی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که بین بدن و نفس یک ترکیب واقعی وجود دارد. این ارتباط به این شکل توضیح داده می‌شود که نفس علت ایجابی برای بدن و بدن علت معد و اعدادی برای نفس است. پس از مرگ، نقش معد بودن بدن برای نفس قطع می‌شود، اما نقش علیت نفس برای بدن همچنان برقرار است و این ارتباط در نفوس مختلف شدت و ضعف دارد (همان، ص ۹۴).

۳. بازگشت بدن به سوی نفس: دیدگاه آقاعلی مدرس در مورد تعلق نفس به بدن در قیامت بر اصل بازگشت بدن به سوی نفس تأکید دارد، نه عکس آن. او بر این باور است که تعلق مجدد نفس به بدن پس از جدایی از آن، در صورتی که مستلزم تنزل نفس باشد، محال است، زیرا این امر مستلزم بالقوه شدن فعلیت‌های نفس است؛ لذا، به جای سخن گفتن از تنزل نفس، باید بر ارتقای جسم مادی تأکید کرد؛ به این معنا که ذرات باقی مانده از بدن پس از مرگ، از طریق حرکت جوهری به کمال وجودی خاصی دست می‌یابند تا قابلیت اتحاد مجدد با نفس را کسب کنند، بدون آنکه نفس از جایگاه متعالی خود فرود آید.

۴. تفاوت بین دنیا و آخرت: آقاعلی مدرس بدن اخروی را عین همان بدن دنیوی می‌داند. او معتقد است ذراتی که پس از جدایی روح از بدن باقی می‌مانند، در اثر حرکت جوهری و تحولات وجودی ارتقا یافته و به درجه‌ای می‌رسند که مجدداً شایسته اتحاد با نفس می‌شوند؛ بنابراین او تأکید می‌کند که تفاوت بین دنیا و آخرت همچنان باقی است، زیرا نفس که به آخرت تعلق دارد، به دنیا باز نمی‌گردد.

۵. معنای جسمانیت معاد: آقاعلی مدرس دیدگاه خاصی درباره جسمانیت معاد دارد. او معتقد است که معاد نه به بدنی مثالی است و نه با عود نفس به بدنی مادی دنیوی ارتباط دارد. وی با مبنا قرار دادن اصل اتصال مراتب وجود و ترکیب اتحادی نفس و بدن، معادی را تصویر می‌کند که در آن بدن با حرکت به مرتبه وجود نفس ارتقا می‌یابد و شایسته تعلق نفس در آخرت می‌شود.

۶. سیر استکمالی نفس: آقاعلی مدرس بر این باور است که نفس پس از مرگ باید سیر استکمالی خود را ادامه دهد و به مراتب بالاتر برود تا به موطن وحدت و فنای فی‌الله نائل گردد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۹).

بنابراین، آقاعلی مدرس با ارائه نظریات نوآورانه در باب معاد جسمانی، جایگاه متمایزی در مکتب فلسفی تهران کسب کرد. او با تبیین متفاوت رابطه نفس و بدن و تأکید بر بازگشت بدن به سوی نفس، هویت نفس در معاد را برجسته ساخت و این استقلال فکری را با نقد مبانی معاد ملاصدرا و ارائه راه‌حل‌های جدید فلسفی به نمایش گذاشت که موجبات تحول در اندیشه این مکتب شد. با وجود این، نظریه او که با هدف حفظ اصالت فلسفی و رفع ایرادات دیدگاه‌های پیشین طراحی شده بود، با چالش‌های جدی در مبانی هستی‌شناختی و تعارضاتی حتی با اصول خود او مواجه شد:

۱. عدم تأیید علمی و تناقض در رتبه وجودی: تحول ادعا شده در ذرات بدن از طریق «ودایع نفس» فاقد پشتوانه در علوم طبیعی است. از طرف دیگر، اگر ذرات بدن با حرکت جوهری به رتبه تجرد و بی‌نیازی از ماده (رتبه نفس) برسند، بدن اخروی دیگر «جسمانی» نخواهد بود و به بدن مثالی (دیدگاهی که مدرس از آن دوری می‌کند) تبدیل می‌شود. اگر

هم بخواهد مادی بماند، نمی تواند به مرتبه مجرد نفس برسد؛ این نشان می دهد که یا باید از مبنای مادی دست کشید یا ادعای ارتقای جسم به مرتبه نفس باطل است.

۲. تعارض با نظام آخرت قرآنی: اگر بدن اخروی همچنان مادی و درگیر حرکت قوه و فعلیت باشد، با تأکیدات دینی مبنی بر اینکه عالم آخرت نظام قوه و فعلیت ندارد و عالم ظهور کامل است، در تعارض خواهد بود.

۳. تضاد با اصل اتحاد ذاتی و مسئله برزخ: مدرس بر اتحاد ذاتی نفس و بدن تأکید می کند، اما نمی تواند جدایی نفس از بدن عنصری در عالم برزخ را انکار کند. این دو ادعا با یکدیگر در تناقض اند، زیرا اگر اتحاد ذاتی است، جدایی کامل (همانند برزخ) ممکن نیست. از طرف دیگر، اگر جدایی در برزخ رخ می دهد، پس اتحاد اولیه (دنیوی) نمی توانسته یک اتحاد ذاتی مطلق باشد، بلکه یک تلازم مشروط بوده است.

۴. قطعیت علیت پس از مرگ: «ودایع نفس» تنها زمانی می توانند محرک تحول ذرات باشند که علت ایجادی نفس (به واسطه اتحاد ذاتی) فعال باشد. با مفارقت نفس و قطع تدبیر آن در بدن (مرگ)، این علیت ایجادی نیز قطع می شود؛ در نتیجه، ودایع باقی مانده توانایی ایجاد حرکت جوهری لازم برای تحقق معاد را نخواهند داشت.

بدین ترتیب، مکتب تهران، مسیر خود را از تقریب کلامی زنوزی به سوی نوآوری های فلسفی دقیق تر مدرس طهرانی ادامه داد. مدرس با محور قرار دادن ارتقای تدریجی جسم و حفظ علیت ذاتی نفس، سعی کرده است تا معاد جسمانی را به شکلی عقلانی و منسجم، فراتر از دیدگاه ملاصدرا تبیین کند، اما این نوآوری ها، به دلیل تضادهای درونی و ابهامات هستی شناختی، با مجموعه ای از اشکالات بنیادین و گریزناپذیر روبه رو شد.

محمدرضا قمشه ای

محمدرضا قمشه ای (۱۲۴۱-۱۳۰۶ق)، معروف به «صهبا»، دومین حکیم از حکمای اربعه تهران است. او بیشتر تحصیلات خود را در اصفهان نزد استادانی چون سید رضی لاریجانی مازندرانی و ملا محمدجعفر لاهیجی گذراند و سال ها در آنجا به تدریس پرداخت، اما در نهایت به دلیل رونق یافتن مکتب تهران به آنجا مهاجرت کرد. با توجه به اینکه بخش عمده ای از آثار او از میان رفته است، اما با بررسی متون و رسایل معدودی که از او باقی مانده، می توان تلاش ایشان برای ارائه تفسیری منسجم از معاد جسمانی در پرتو مشرب فلسفی-عرفانی خاص او را مشاهده کرد. قمشه ای در آثار خود به صراحت تلاش می کند تا مفهوم معاد را نه در تقابل، بلکه در تلفیق منطقی با آرای پیشینیان، به ویژه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و ابن سینا (مشاء)، تبیین کند و این چهارچوب فلسفی را با آموزه های قرآنی همسو سازد.

بر این اساس، معاد جسمانی از منظر ایشان نمی تواند بازگشت به جسم مادی باشد، بلکه باید وجوهی از معاد را پذیرفت که با اصول فلسفی سازگار باشد. تأثیر مشرب عرفانی، به ویژه حکمت نظری ابن عربی، در این تفسیر برجسته است؛ این بدان معناست که قمشه ای به جنبه های روحانی و جسمانی معاد توجه داشته و جسم اخروی را نه صرفاً همان جسم عنصری فانی، بلکه تجلی یا مثالی عالی از حقیقت وجود انسان (روح) می داند که با مراتب وجودی او سازگار است. این رویکرد، معاد جسمانی را از یک مسئله صرفاً مادی به یک واقعیت متافیزیکی و عرفانی ارتقا می دهد (قمشه ای، ۱۳۶۰، ص ۶۳).

مهم ترین ویژگی دیدگاه قمشه ای، تأکید قطعی ایشان بر تأثیر مستقیم و عملی باور به معاد جسمانی بر اخلاق و رفتار انسان در حیات دنیا است. قمشه ای معاد را صرفاً به عنوان یک حقیقت متافیزیکی مجرد معرفی نمی کند، بلکه آن را به عنوان عاملی مؤثر و هدایت گر در زندگی روزمره انسان می شناسد (همان، ۱۳۱۲، ص ۳۷). این رویکرد نشان دهنده آن است که اعتقاد به پاداش و کیفر اخروی باید به صورت یک نیروی درونی، رفتار انسان را اصلاح کند و او را به سمت کمال اخلاقی سوق دهد؛ بنابراین، دیدگاه وی در معاد جسمانی، یک دیدگاه کاربردی است؛ معاد باید مبنایی برای عمل صالح باشد.

در نهایت، محمدرضا قمشه ای معاد جسمانی را امری تلفیقی می داند که در آن، جسم اخروی تجلی یافته حقیقت روح است (با تأثیر از مبانی حکمت متعالیه و عرفان)، و حقیقت معاد جسمانی، وظیفه دارد که به عنوان نیروی محرکه

اخلاقی، زندگی دنیوی انسان را هدفمند و صالح سازد (همان، ۱۳۱۲، ص ۱۴۵). این دوگانگی (بنیاد متافیزیکی و ثمره اخلاقی) موضع اصلی او را تشکیل می‌دهد.

ابوالحسن جلوه

ابوالحسن جلوه (۱۳۱۴-۱۳۳۸ ق)، که هم‌عصر قمشه‌ای و مدرس طهرانی بود، پس از درگذشت آن دو، مرکزیت تدریس علوم عقلی در تهران را بر عهده گرفت. او در مواجهه با مسئله معاد جسمانی، رویکردی نقادانه نسبت به نظریه حرکت جوهری ملاصدرا اتخاذ می‌کند. این نقدها صرفاً جنبه‌ی جدلی نداشته، بلکه ریشه در تفسیری متفاوت از نسبت میان وجود، ماهیت، جسم دارد (جلوه، ۱۳۱۴، ص ۸۹). جلوه با بیان این انتقادات سعی دارد تا بنیاد عقلانی معاد جسمانی صدرایی را به چالش بکشد:

نقد نخست: بر اساس نظریه کون و فساد مشائیان، توارد صور بر هیولا بلاشکال است، اما در حرکت جوهری، چنین تواردی به صورت تدریجی ممکن نیست، زیرا برای اتصال تجددی، وجود بالفعل لازم است. درحالی که هیولا ذاتاً قوه محض است و تحصیلی میان مبدأ و منتها ندارد تا بتواند صور را شکل دهد. این نقد، درواقع به چالش کشیدن امکان تجدد تدریجی جوهر بدون از دست دادن وحدت موضوع است.

نقد دوم: درحالی که در باب کون و فساد، صرفاً به «محلّی برای پذیرش صور» نیاز دارد، حرکت جوهری صدرایی، به وجود یک «موضوع ثابت و بالفعل» برای پذیرش صور متجدد نیازمند است. جلوه بر این نکته تأکید دارد که وحدت جسمانی در طول زمان، نیازمند پایه‌ای ثابت است که خود ماده محض (هیولا) قادر به تأمین آن نیست. این نقد، تلویحاً به دشواری حفظ هویت شخصی جسم در فرآیند حرکت جوهری اشاره دارد.

نقد سوم: جلوه به تلاش ملاصدرا برای رفع شبهه «وحدت عقلی جسم» در «رساله فی الحدوث» اشاره می‌کند. ملاصدرا معتقد است تجدد ماده و صورت، وحدت عقلی جسم را از بین نمی‌برد و وحدت شخصی آن محفوظ می‌ماند. باین حال، جلوه این استدلال را کافی نمی‌داند و معتقد است این مسئله در نام‌گذاری یا تلقی عرفی اهمیت دارد، اما اثبات «تبدل تدریجی در جوهر» به صورتی که بتواند مبنای معاد جسمانی باشد، نیازمند شفافیت بیشتری است. این نقد، بیانگر شک در قابلیت «تجدد تدریجی جوهر» است (همان، ص ۲۱۲).

نقد چهارم: از عبارات ملاصدرا برمی‌آید که مناط اتصال در حرکات، تنها حرکت توسطیه نیست، بلکه برخی حرکات ممکن است به گونه‌ای دیگر باشند. او بر این باور است که مناط اتصال می‌تواند فاعل مجرد باشد که به نوعی با متحرک متحد است. در این صورت، حرکت جوهری را نمی‌توان به عنوان حرکتی متداول در میان مردم تلقی کرد، بلکه به تغییر و تجدد و عدم ثبات اشاره دارد که عرفا آن را حرکت نمی‌نامند (همان، ص ۳۴۴).

بررسی این انتقادات چهارگانه نشان می‌دهد که ریشه اصلی این ایرادات در عدم انطباق دیدگاه ابوالحسن جلوه با اصول بنیادین حکمت متعالیه نهفته است. نقدهای جلوه، به ویژه در مورد چالش اتصال تجددی و حفظ وحدت شخصی جسم، عموماً بر پایه‌ی پیش‌فرض‌های فلسفی متفاوت، یعنی مبانی حکمت مشاء در باب کون و فساد، بنا شده‌اند.

این رویکرد نشان می‌دهد که جلوه در مقام نقد، از فهم کامل و پذیرش مبانی زیربنایی حکمت صدرایی، یعنی اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجودی، و به‌ویژه اصل وحدت وجود، غافل مانده است. خطای تحلیلی اصلی او، خلط میان احکام ماهیت و احکام وجود است (همان، ص ۳۹۵). به بیان دیگر، جلوه در قضاوت درباره حرکت جوهری، که یک پدیده وجودی است، به احکام ماهوی (مانند قابلیت صورت‌پذیری هیولای محض) تمسک کرده است.

در نتیجه، با توجه به این نارسایی تحلیلی و غفلت از مبانی خاص حکمت صدرایی که حل‌کننده مسائل کون و فساد است، می‌توان به‌طور مستدل و قطعی حکم کرد که ابوالحسن جلوه به معاد جسمانی آن‌گونه که ملاصدرا در پرتو

حکمت متعالیه تبیین کرده است، قائل نبوده است و موضع او در این مسئله، بیشتر بازتاب‌دهنده گرایش او به چهارچوب‌های فلسفی پیشین، به‌ویژه حکمت مشاء، است.

میرزاحسین سبزواری

میرزاحسین سبزواری (۱۳۰۹-۱۳۸۶ق)، چهارمین حکیم از حکمای اربعه مکتب فلسفی تهران است و نقش مهمی در توسعه و تبیین اندیشه‌های فلسفی در این مکتب ایفا کرده است. باوجوداینکه آثار او محدود و دسترسی به آن‌ها دشوار است، اما متون باقی مانده از او نشان می‌دهند که میرزا حسین در مواجهه با مفاهیم اساسی دینی، ازجمله معاد جسمانی، رویکردی تلفیقی و کارکردگرایانه اتخاذ کرده است؛ رویکردی که او را از مسیر حکمت متعالیه ملاصدرا متمایز می‌سازد.

برخلاف ملاصدرا که تلاش می‌کند تا معاد جسمانی را مبتنی بر اصول هستی‌شناختی (اصالت وجود و حرکت جوهری) به صورت عقلی تبیین کند، دیدگاه میرزاحسین سبزواری بر بعد اخلاقی و اجتماعی معاد تأکید دارد. سبزواری اعتقاد داشت که مفاهیم دینی و فلسفی باید به‌طور مستقیم بر بهبود رفتار انسان تأثیر بگذارند (نوقانی، ۱۳۴۶، ص ۳۶)؛ بنابراین، معاد جسمانی نزد او، صرفاً نتیجه یک برهان عقلی نیست، بلکه یک عامل بازدارنده و محرک برای التزام عمل به اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی تلقی می‌شده است. کارکرد اصلی معاد، تضمین تحقق عدالت و تشویق به فضیلت در این جهان است. همچنین، ایشان در تلاش برای انتقال مفاهیم عمیق فلسفی در قالب فقه و اصول بوده است (جعفریان، ۱۳۷۳، ص ۷۶). این نشان می‌دهد که اگرچه وی با مبانی فلسفی آشنا بوده، اما کیفیت معاد را در چهارچوبی می‌دیده که با ضوابط فقهی و تکالیف دینی تعریف و تبیین می‌شود.

بنابراین، در تبیین معاد جسمانی، مسیر میرزاحسین سبزواری از ملاصدرا متمایز می‌شود. ملاصدرا برای دفاع از امکان بازگشت به جسم، مجبور است دفاعی هستی‌شناختی و پیچیده ارائه دهد و از طریق نظریه حرکت جوهری اثبات کند که جسم اخروی همان «بدن مثالی» است که از قوای خیالی صادر می‌شود. در مقابل، میرزاحسین سبزواری همچون برخی متفکران متأخر (نظیر محمدرضا قمشه‌ای) که تحت تأثیر گرایش‌های عرفانی و اخلاقی بودند، از درگیری عمیق با چالش‌های متافیزیکی حرکت جوهری اجتناب کرده است. به عبارت دیگر، از منظر سبزواری، جسم اخروی کارکردی ابزاری دارد؛ یعنی تجلی بیرونی و متناسب با پاداش یا کیفر اعمال فرد در دنیاست. این دیدگاه، بیش از آنکه نیازمند استدلال‌های پیچیده‌ی فلسفی باشد، بر عدالت الهی و پیامد عملی زندگی انسان در سرای دیگر تأکید می‌ورزد. درنهایت، تمرکز سبزواری بر «تأثیر عملی» معاد، نشان می‌دهد که او به جنبه وجودی و هستی‌شناختی محض، که ملاصدرا آن را هسته اصلی مبحث می‌دانست، اولویت کمتری داده است.

وجه اشتراک دیدگاه حکمای مکتب تهران

حکمای مکتب فلسفی تهران، با آمیختن استدلال‌های عمیق فلسفی با مبانی کلامی و موازین اخلاقی، تبیینی ویژه از معاد جسمانی داشته‌اند.

نکته قابل توجه، این است که ایمان به معاد جسمانی برای این حکما صرفاً یک اعتقاد قلبی نیست، بلکه اصلی زیربنایی است که نقشی حیاتی در شکل‌دهی زندگی فردی و اجتماعی دارد. از تأکیدات صریح ملاعبدالله زנוزی تا باور راسخ آقاعلی مدرس، همگی نشان از این دارد که معاد جسمانی، سنگ بنای تفکر دینی و فلسفی آن‌هاست، اما این امر صرفاً یک پذیرش تقلیدی نیست. حکمای مکتب تهران، با نگاهی نقادانه و رویکردی اجتهادی، در پی فهم عمیق‌تر و تبیین استوارتر این اصل هستند. حتی نقدهای ابوالحسن جلوه بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا (جلوه، ۱۳۱۴، ص ۳۹۵)، نه به معنای رد معاد جسمانی، بلکه تلاشی برای استحکام بخشی به بنیان‌های استدلالی آن است.

در نهایت، آنچه مکتب فلسفی تهران را در باب معاد جسمانی متمایز می‌سازد، تأکید بر «کاربردی بودن» این اصل است. حکمای این مکتب، معاد را فراتر از یک وعده یا هشدار مبهم برای جهان پس از مرگ می‌دانند. همان‌گونه که حکیم محمدرضا قمشه‌ای تأکید می‌کند، معاد جسمانی باید به عنوان تجلی روح و حقیقت وجودی انسان، در تمام ابعاد زندگی مشهود و ملموس باشد (قمشه‌ای، ۱۳۱۲، ص ۳۷). این رویکرد، معاد را از یک آموزه کلامی صرف، به یک اصل عملی برای تهذیب اخلاق تبدیل می‌کند.

مقایسه دیدگاه حکمای مکتب اصفهان و حکمای مکتب تهران

حکمای مکتب فلسفی اصفهان و تهران هر دو معاد جسمانی را به عنوان یک واقعیت مهم در نظام فکری اسلامی می‌شناسند، اما دیدگاه‌های آن‌ها تفاوت‌هایی دارند.

حکمای تهران، علی‌رغم تنوع در تفسیر، معاد جسمانی را اصل بنیادین در دین اسلام می‌دانند. ملاعبدالله زنوزی و آقاعلی مدرس بر اهمیت این اصل تأکید کرده و آن را بخشی از فلسفه و کلام در تبیین معاد می‌دانند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴). آن‌ها همچنین معتقدند که معاد جسمانی باید تأثیرات معناداری بر زندگی اخلاقی انسان‌ها داشته باشد؛ به‌ویژه محمدرضا قمشه‌ای بر تجلی روح در زندگی روزمره تأکید می‌کند (قمشه‌ای، ۱۳۱۲، ص ۳۷).

از سوی دیگر، حکمای اصفهان نیز معاد جسمانی را واقعیتی ضروری می‌دانند و بر تبیین‌های متفاوتی تأکید دارند. آن‌ها بر این باورند که بدن اخروی می‌تواند به اشکالی چون بازآفرینی اجزای بدن دنیوی یا ابداع بدنی جدید تحقق یابد. شیخ بهایی به دو نوع تحقق معاد اشاره می‌کند و میرداماد بر حفظ هویت و ماهیت بدن تأکید دارد (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۴۸۹). در نهایت، هر دو مکتب بر اهمیت معاد جسمانی تأکید دارند، اما حکمای تهران بیشتر به تأثیرات اخلاقی آن توجه دارند، درحالی‌که حکمای اصفهان بر جزئیات فلسفی و تبیین‌های دقیق‌تری متمرکزند. ملاصدرا در این مکتب با تأکید بر حرکت جوهری و وحدت بدن دنیوی و اخروی، رابطه میان نفس و بدن را به طور عمیق‌تری تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۹۰). حکمای مکتب فلسفی تهران و اصفهان هر دو به معاد جسمانی به عنوان یک واقعیت مهم در نظام فکری اسلامی توجه دارند، اما دیدگاه‌های آن‌ها در این زمینه تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد.

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حکمای اربعه

ملاصدرا، با تکیه بر اصول حکمت متعالیه (به‌ویژه حرکت جوهری و وحدت وجود)، معاد جسمانی را نه بازگشت به بدن عنصری فانی، بلکه ظهور بدن مثالی می‌داند. بدن مثالی تجلی نفس است که از قوه خیال و صور اعمال نفسانی شکل می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۸۸).

حکمای اربعه تحت تأثیر این دیدگاه، هر یک به جنبه‌ای خاص از معاد توجه کرده‌اند:

۱. محمدرضا قمشه‌ای: با رویکردی عرفانی و اخلاقی، معاد را تجلی حقیقت وجودی انسان دانسته و آن را در عمل اخلاقی دنیوی پیوند می‌دهد.

۲. ابوالحسن جلوه: با گرایش مشایی، اساس نظریه ملاصدرا (حرکت جوهری) را نقد کرده و بدون پذیرش مبانی صدرایی به معاد مثالی یا روحانی متمایل است.

۳. میرزا حسین سبزواری: بر جنبه فقهی و اجتماعی معاد تأکید کرده و آن را عاملی برای تحول فردی و اجتماعی می‌داند، نه یک تبیین عمیق عقلی.

۴. آقاعلی مدرس طهرانی: با وجود پذیرش مبانی صدرایی، اصرار دارد که بدن اخروی باید از ارتقای اجزای مادی شکل گیرد (نه بدن مثالی محض)، که این امر منجر به ایجاد ابهامات هستی‌شناختی در رابطه ذات نفس و بدن می‌شود.

بنابراین، درحالی که همه متأخرین به نوعی با معاد جسمانی درگیر شده‌اند، دیدگاه ملاصدرا به دلیل تبیین عقلی جامع، برتری دارد. دیگران یا در اثبات عقلی (جلوه)، یا در عمق فلسفی (سبزواری و قمشه‌ای) یا در حفظ انسجام هستی‌شناختی نظریه بدن مثالی (مدرس طهرانی)، دچار کاستی‌هایی شدند که نشان‌دهنده دشواری انتخاب جایگزینی برای نظریه جامع صدرایی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰).

جدول ۱. مقایسه دیدگاه ملاصدرا (مکتب اصفهان) و حکمای اربعه (مکتب تهران) در مورد معاد جسمانی

مؤلفه	ملاصدرا (مکتب اصفهان)	حکمای اربعه (مکتب تهران)	تطبیق و تحلیل
مبانی نظری	اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت و تشکیک وجود (مبانی حکمت متعالیه)	بازسازی مادی، تأثیر اخلاقی، پذیرش کلی اصالت وجود با گرایش کلامی	در ملاصدرا مبانی «هستی‌شناسی»، در حکمای اربعه مبانی «انسان‌شناسی» حاکم است.
رابطه نفس و بدن	نفس را فاعل و علت بدن اخروی می‌دانند و بدن اخروی از تحولات نفس پدید می‌آید.	نفس به عنوان جوهر ثابت تلقی می‌شود و بدن به سوی نفس بازمی‌گردد و ارتقا می‌یابد.	در ملاصدرا نفس «صادرکننده بدن مثالی» است؛ در حکمای اربعه نفس «بازپیونده خورنده با بدن مادی» است.
ماهیت بدن اخروی	«بدن مثالی» که تجلی نفس است نه بازگشت به ماده فانی.	اجزای مادی ارتقا یافته است که با حفظ ودایع نفسانی در عناصر مادی تداوم می‌یابد.	ملاصدرا قائل به «بدن مثالی» و تجلی خیالی است، حکمای اربعه «بدن مادی ارتقایافته» را ترجیح می‌دهد.
نسبت عقل و نقل	اثبات معاد جسمانی با تمرکز بر تبیین‌های عقلی و وجودشناسی.	دفاع کلامی-فلسفی از ظاهر معاد و بازخوانی حکمت صدرایی با تمرکز بر تکالیف دینی.	هر دو به تعقل در معاد قرآنی وفادارند، ولی ملاصدرا رویکرد فلسفی و «عقل محور» دارد و حکمای اربعه گرایش ترکیبی از فلسفه، کلام و اخلاق دارد و رویکردی «ایمان‌محور» دارند.

نتیجه‌گیری

هر دو مکتب اصفهان و تهران با تأکید بر انعکاس اعمال در بدن اخروی، وحدت عقل و نقل و نقش معاد در تعالی انسان، به دنبال تفسیر فلسفی از بازگشت جسمانی‌اند، اما در رویکردها و تبیین‌هایشان متفاوت‌اند.

در مکتب اصفهان، ملاصدرا با بنیان‌گذاری حکمت متعالیه بر پایه اصالت وجود و حرکت جوهری به اوج انسجام فلسفی دست یافت. بدن اخروی وی نه بازسازی عنصری (مانند برخی پیشینیان چون شیخ بهایی)، بلکه تجلی مثالی نفس است. این دیدگاه، از حیث پیوستگی درونی نظام هستی‌شناختی، قوی‌ترین تبیین را ارائه می‌دهد؛ تبیینی که از تعمق فلسفی بیشتری نسبت به رویکردهای صرفاً کلامی یا مبتنی بر ابداع بدن اخروی برخوردار است.

در مکتب تهران، تمرکز حکمای اربعه بر مفهوم نوآورانه «ودایع نفسانی»، تلاشی برای حفظ تأثیر اعمال بر بدن اخروی بود. این رویکرد، با اذعان به بقای جوهره‌ای از بدن مادی که حامل آثار نفس است، پاسخی نزدیک‌تر به ظاهر آموزه‌های دینی و جنبه‌های اخلاقی معاد ارائه می‌دهد. با این حال، ناتوانی مدرس طهرانی در تبیین عقلانی بازگشت نفس به بدن، خود شاهی بر عدم کفایت تبیین‌های غیر صدرایی در پاسخگویی به چالش‌های فنی معاد جسمانی است.

درنهایت، مسئله معاد جسمانی در مکتب اصفهان، با تمرکز بر تبیین‌های دقیق عقلانی عمق بیشتری می‌یابد، درحالی که مکتب تهران بر جنبه‌های اخلاقی و کاربردی آن متمرکز است و پاسخی با نقص ساختاری ارائه می‌دهد.

پیشنهاد می‌شود، با توجه به نگاه کاربردی حکمای اربعه - به‌ویژه قمشه‌ای و سبزواری - که معاد را تجلی اعمال می‌دانند، می‌توان برنامه‌های پرورشی و اخلاقی نهادهای آموزشی و فرهنگی را بر محور «تأثیر عمل بر جسم اخروی»

تدوین کرد. چنین رویکردی، معاد را از مفهومی انتزاعی به سازوکاری درونی برای سامان‌دهی رفتار روزمره بدل می‌سازد و زمینه‌ساز کاهش آسیب‌های اجتماعی و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری در جامعه است.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰). *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن. (۱۳۰۶). *مآثر و الآثار*. تهران: دار الطباعة خاصه دولتی.
- جلوه، ابوالحسن. (۱۳۱۴). *مجموعه آثار حکیم جلوه، تصحیح حسن رضازاده*. تهران: حکمت.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۳ش). *مجموعه میراث اسلامی ایران، «احوال آیت‌الله میرزا حسین سبزواری به قلم خودش، روایت محمدعلی معلم حبیب‌آبادی»*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۶۱). *لمعات الهیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: حکمت و فلسفه.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۲). *اسرارالحکم، مقدمه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی*. ج ۲. تهران: مولی.
- سبزواری، هادی. (۱۴۰۳). *شرح المنظومه، ج ۵، آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی*.
- شیخ بهایی. (۱۳۹۹). *العربین، مترجم: سید محمدرضا غیائی کرمانی*. قم: بوستان کتاب.
- شیخ بهایی. (۱۳۷۹). *مقدمه بر المبدأ والمعاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طارمی، عباس. (۱۳۸۲). *شهر هزار حکیم*. تهران: روزنه.
- عطایی نظر، حمید. (۱۳۹۲). *فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او*. تهران: دفتر نشر معارف.
- قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۱۲). *مجموعه آثار حکیم صهبا، تصحیح حامد ناجی اصفهانی*. تهران: آیت اشراق.
- قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۶۰). *حواشی تمهیدالقواعد*. تهران: بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۹۶). *اسرار عبادات و حقیقت نماز، ترجمه علی زمانی قمشه‌ای*. تهران: آیت اشراق.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۳). *شرح توحید الصدوق، ج ۱*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- کرین، هانری. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی*. تهران: مینوی خرد.
- کرین، هانری. (۱۳۹۵). *میرداماد یا معلم ثالث؛ مکتب الهی اصفهان، ترجمه عیسی سپهبدی، زندگی و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور هانری کرین*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۳۱). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵*. قم: مؤسسه امام صادق.
- ملّازاده، محمدحسینی. (۱۳۹۳). *بهاء‌الدین عاملی محمد بن عزالدین حسین، دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۹). *الاسفار الاربعه، ج ۱*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعیق سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الربعه، ج ۹*. قم: مکتب المصطفوی.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). *المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمثالیین بر الهیات شفا، ج ۱*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۹). *مکتب فلسفی تهران، آغاز گفتگوی فلسفی شرق و غرب*. تهران: ققنوس.
- محمدی بارچانی، علیرضا. (۱۳۸۷). «ویژگی‌های فکری جریان فرعی مکتب فلسفی اصفهان». *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۶، سال سوم.
- مدرّس زنوزی طهرانی، علی. (۱۳۷۶). *بدایع الحکم، چاپ احمد واعظی*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مدرّس زنوزی طهرانی، علی. (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی*. تهران: اطلاعات.
- مدرّس مطلق، سید محمدعلی. (۱۳۸۹). *مکتب فلسفی اصفهان*. تهران: آثار هنری متن.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۹۲). *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۸۰). *جدوات و مواقیت*. تهران: میراث مکتوب.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *دانشنامه جهان اسلام (تهران، حوزه فلسفی و عرفانی)*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- نوقانی خراسانی، حسین. (۱۳۴۶). *عمری پرافتخار (خاطرات زندگانی حضرت آیت‌الله‌العظمی فقیه سبزواری)*. مشهد: مؤسسه مطبوعاتی بورس کتاب.



بازخوانی نظریه حسن و قبح عقلایی بر اساس فرارخدادگی

محمدحسن سموعی^۱ ✉، سیداحمد فاضلی^۲ ID

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. نویسنده مسئول: mh.samooei@stu.qom.ac.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
فرارخدادگی در اخلاق بیانگر یک رابطه متغیر دوسویه بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های توصیفی است که به تبیین برخی محورها در فرااخلاق ازجمله محور هستی‌شناسی پدیده‌های اخلاقی می‌پردازد. در مقابل، حسن و قبح عقلایی دیدگاهی است با ادبیات سنتی و در باب تبیین چگونگی هستی در حسن و قبح و به تعبیری مفاهیم عام اخلاقی که افق حسن و قبح را مصالح عامه اجتماعی می‌بیند و در سایه غایات اجتماعی حسن و قبح است که به این دو عینیت می‌بخشد. در این مقاله با خوانش تحلیلی و روش‌شناختی و تطبیقی نسبت به هر یک از این دو نظریه، دو ظرفیت در فرارخدادگی اخلاقی کشف شده است که حسن و قبح عقلایی به‌صورت بالقوه برای آن‌ها پاسخ دارد و اگر بر محور مباحث فرارخدادگی اخلاقی، حسن و قبح عقلایی بازخوانی و مطرح شود، می‌تواند یکی از خوانش‌های اساسی در فرارخدادگی باشد. در وهله اول طبق چشم‌انداز حسن و قبح عقلایی، آن جزئیات توصیفی که در فرارخدادگی با جزئیات اخلاقی، رابطه متغیر دوسویه دارد، غایات و مصالح اجتماعی‌اند. همچنین، مفهوم جهتی که اساس تقسیم اقسام فرارخدادگی در اخلاق است، در حسن و قبح عقلایی به‌صورت یک پیوستار قابل تبیین است.	تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۷ واژگان کلیدی: فرارخدادگی حسن و قبح عقلایی مصالح عامه اجتماعی جهت ضرورت

استناد: سموعی، محمدحسن، فاضلی، سید احمد (۱۴۰۵). بازخوانی نظریه حسن و قبح عقلایی براساس فرارخدادگی. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲)، ۸۰-۶۹.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2076735.1058>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



Revisiting the Theory of Conventional Good and Bad Based on Supervenience

Mohammad Hasan Samooei ¹ , Seyed Ahmad Fazeli ²

1. Ph.D. Candidate, Philosophy of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Corresponding Author: mh.samooei@stu.qom.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info

History

Received: January 03, 2026

Accepted: April 06, 2026

Keywords

supervenience
conventional good and bad
general social expediencies
modality
necessity

Abstract

Supervenience in ethics represents a co-variance relationship between moral properties and descriptive properties, which explains certain axes in meta-ethics, including the ontological dimension of moral phenomena. In contrast, the theory of conventional good and bad is a viewpoint with traditional literature, addressing the ontology of good and bad, or more precisely, general moral concepts, where the horizon of good and bad is seen in the broader social interests. It is under the shadow of these social goals that good and bad are given concreteness. In this article, through analytical, methodological, and comparative readings of both theories, two capacities in moral supervenience are identified, for which the theory of conventional good and bad potentially offers answers. If conventional good and bad are revisited and framed within the axis of moral supervenience discussions, they could constitute one of the fundamental readings of supervenience. Initially, according to the perspective of conventional good and bad, those descriptive details that in supervenience form a co-variance relationship with moral details are social goals and interests. Additionally, the concept of modality, which forms the basis for dividing types of supervenience in ethics, can be explained as a continuum within the framework of conventional good and bad.

Citation: Samooei, M., & Fazeli, A. (2026). Revisiting the Theory of Conventional Good and Bad Based on Supervenience. *Comparative Philosophy*, 3(2), 69-80.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2076735.1058>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

یکی از بحث‌های مطرح در فرااخلاق که در برخی ابعاد فرااخلاق از جمله محور هستی‌شناختی و محور منطقی صحبت کرده است، فرارخدادگی اخلاقی^۱ است. فرارخدادگی دارای تقریرهای گوناگون است و حتی در برخی تقابل‌ها، متناقض با یکدیگر است و به همین خاطر می‌توان آن را مبنای مکاتب متعددی در فرااخلاق دانست. محورها، مفاهیم پایه‌ای، اقسام و استدلال‌ات پرشماری برای آن وجود دارد که به مقدار نیاز برای تبیین تطبیقی به آن پرداخته خواهد شد.

از طرف دیگر حسن و قبح عقلایی، دیدگاهی است در باب حسن و قبح که در برخی محورهای فرااخلاق از جمله هستی‌شناسی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی و البته در ادبیات سنتی علوم اسلامی سخن رانده است. هرچند در سیر تطور ارائه و تکامل آن، جایگاهی متفاوت از جایگاه مباحث فرااخلاقی دیده می‌شود، ولی چنین ظرفیتی را دارد که نگاه فرااخلاقی داشته باشد. بدیهی است مطالعه تطبیقی بین این دو نظریه در محور هستی‌شناسی فرااخلاق رخ می‌دهد، زیرا هر دو به‌طور مشترک به تحلیل هستی‌شناختی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی پرداخته‌اند. ضرورت این مطالعه تطبیقی و یافتن یک پشتوانه تبیین فلسفی، با نگاه به امتداد مباحث حسن و قبح عقلایی تا جایی که به مصالح عامه اجتماعی می‌رسد و یک نظریه اجتماعی را در باب اخلاق و به‌عنوان هدف اخلاق ارائه می‌دهد، بیش‌ازپیش نمایان می‌شود.

فرارخدادگی در مجموع دارای ادبیاتی تحلیلی‌تر است که از جایگاه آن در حوزه مباحث فرااخلاقی ناشی می‌شود و از همین رو به نظر می‌آید، ظرفیت استفاده از ادبیات آن برای تکمیل یا به تعبیری بازخوانی حسن و قبح عقلایی به‌عنوان یکی از نظریات فرااخلاقی در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد. اهمیت مطالعه تطبیقی در باب هستی‌شناسی مباحث ارزشی را باید در کمبود نگاه جامع به این مباحث، علی‌رغم توسعه مطالعات فرااخلاقی از یک‌سو و پرکاربرد بودن نگاه تحلیلی در مقولات انتزاعی و از جمله مباحث ارزشی از سوی دیگر، جست‌وجو کرد.

آنچه مشخصاً در این مقاله مورد سؤال و بررسی است، واریسی ظرفیت فرارخدادگی برای تبیینی کامل‌تر و تحلیلی‌تر از ابعاد گوناگون حسن و قبح عقلایی به‌عنوان یک نظریه دارای امتداد اجتماعی است.

فرارخدادگی در اخلاق

یکی از نظریاتی که به‌طور کلی می‌توان همگانی بودنش را بین اندیشمندان گوناگون در عرصه فلسفه اخلاق پذیرفت، البته با دخالت تقریرهای متفاوت و پرشمار از آن، نظریه فرارخدادگی است (McPherson, 2020, p 1).

فرارخدادگی به‌عنوان یک کلان مفهوم دارای ظهورات متفاوتی در مباحث متافیزیک است و هیر سخن گفتن از آن را به دوران ارسطو و تعبیر فراپدیدار^۲ برمی‌گرداند (Hare, 1989, p 66).

یکی از شاخه‌های آن فرارخدادگی در اخلاق است که دارای محورهای فرعی مخصوص به مباحث ارزش‌شناختی است. بی‌تردید تفکیک موضوعی هر بحثی که فرارخدادگی در آن مطرح می‌شود، باعث تنقیح هر چه بیشتر محل نزاع می‌شود. به همین خاطر برخی دانشمندان که التفات به بحث فرارخدادگی داشته‌اند از ابتدا این تفکیک را گوشزد کرده‌اند؛ مثلاً هیر بین فرارخدادگی در فلسفه ذهن و فرارخدادگی در اخلاق تفکیک قائل می‌شود (Ibid, p 68). رئیس بانکی را در نظر بگیرید که به اموال افراد گوناگون دسترسی دارد و در موقعیتی قرار گرفته است که وظیفه اخلاقی او اقتضا می‌کند برای رفع زیانی بسیار بزرگ از فردی ناتوان، بخشی از این اموال را مصرف کند. اگر در چنین وضعیتی تصرف او در اموال تحت اختیارش از نظر اخلاقی موجه باشد، آنگاه در هر موقعیت مشابهی که همه ویژگی‌های

1. moral supervenience

2. epiphenomenon

غیراخلاقی مرتبط یکسان باشند، باید همان حکم اخلاقی نیز صادق باشد؛ بنابراین، در همه این موقعیت‌ها، اگر رئیس بانک چنین اقدامی انجام دهد، مرتکب خطای اخلاقی نخواهد شد (McPherson, 2020, p 1).
به هر حال برای معرفی بهتر فرارخدادگی باید چند دسته مفاهیم دوگانه مورد واری و بررسی قرار گیرند:

۱-۲. مفاهیم ویژگی‌ها یا جزئیات پایه و ویژگی‌ها یا جزئیات اخلاقی^۱

همان گونه که از مثال بحث فرارخدادگی مشخص است، یک ارتباط دوسویه‌ای بین جزئیات و ویژگی‌های اخلاقی و جزئیات و ویژگی‌های توصیفی (غیر ارزشی) برقرار است. به این معنا که با تغییر در یکی از ویژگی‌های توصیفی، حکم اخلاقی نیز لاجرم تغییر می‌کند (Schmitt, 2013, p 1).

۲-۲. مفاهیم هستی‌شناختی و منطقی^۲

فرارخدادگی دارای دو نسخه‌ای است که در یکی از آن‌ها ارتباط بین حقایق اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد و از آن تعبیر به فرارخدادگی هستی‌شناختی می‌شود و در یک نسخه دیگر موضوع بحث قضاوت‌های اخلاقی است که از آن به فرارخدادگی منطقی تعبیر می‌شود (Klagge, 1984, pp 370-80).

۳-۲. کیفیات اولیه و ثانویه^۳

نکته‌ای که در بحث فرارخدادگی امثال هیر و مک داول اشاره می‌کنند، این است که ویژگی‌های اخلاقی به گونه‌ای ویژگی‌های درجه دوم هستند و به نظر می‌رسد این تعبیر رسانایی در باب فهم ادعای مرکزی فرارخدادگی باشد (McDowell, 1998, p 130; Hare, 1989, p 68).

۴-۲. مفهوم جهت^۴ در گزاره‌ها

یکی از زاویه‌هایی که در فرارخدادگی مورد توجه قرار می‌گیرد، بحث کیفیت ارتباط بین جزئیات و ویژگی‌های اخلاقی و جزئیات و ویژگی‌های توصیفی است. به عبارت دیگر این ارتباطی که بین این دو دسته ویژگی است که از آن تعبیر به ارتباط متغایر دوسویه می‌شود، آیا ضروری است یا غیرضروری و اگر ضروری است چه میزان ضرورت دارد؟ آیا این ارتباط وثیق فقط برای عالم واقع و یا به تعبیر دیگر این جهانی است یا در همه عوالم ممکن این ارتباط وثیق وجود دارد به گونه‌ای که تکیه این ضرورت به ترابط مفهومی از سنخ تلازم یا امثال آن بازگشت دارد؟
چنین سؤالی در فرارخدادگی به میزانی اهمیت و جایگاه دارد که اساساً مبنا و جهت تقسیم در اقسام گوناگون فرارخدادگی است و در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

اقسام فرارخدادگی

فرارخدادگی به عنوان یک رابطه متغیر دوسویه^۵ اقسام مختلفی دارد. البته در برخی از اقسام تا حدودی تعریف‌ها متعدد است و به نظر می‌رسد در مجموع تعریف به مثال در این اقسام کارگشا باشد:

1. Basic properties and ethical properties
2. ontological and ascriptive
3. primary quality and secondary quality
4. modality

۵. این عنوان اشاره به همان تغییر ویژگی‌های اخلاقی در صورت تغییر ویژگی‌های توصیفی دارد و در برخی جاها به هم پراکنش ترجمه شده است.

۱-۳. نسخه حداقلی^۱ فرارخدادگی

در این خوانش از فرارخدادگی اخلاقی، صرفاً بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های غیراخلاقی یا توصیفی، رابطه برقرار است به این معنا که اگر دو رفتار، از لحاظ تمامی ویژگی‌های توصیفی، یکسان باشند و هیچ تفاوتی بین آن‌ها نباشد، لاجرم باید حکم اخلاقی آن‌ها نیز یکی باشد؛ به‌طور مثال اگر رئیس یک بانک درحالی که حساب یکی از مشتریان را خالی کرده است در نظر گرفته شود، در صورتی می‌توان گفت این شخص کار خلافی مرتکب نشده است یا چه‌بسا کار خوبی انجام داده است که هر اختلاس دیگری توسط رؤسای بانک‌های دیگر با این شرط که همه شرایط و ویژگی‌های توصیفی‌اش با مورد اول یکی باشد، نیز دارای حکم اخلاقی قبیح یا بد نیست (Hare, 1989, p 67).

۲-۳. نسخه حداکثری^۲ فرارخدادگی

این رابطه متغیر دوسویه تنها مخصوص افراد جهان واقع نیست، بلکه در هر جهانی اگر این گونه باشد که افراد آن جهان، ویژگی‌های توصیفی یکسانی با جهان دیگر داشته باشند، در ویژگی‌های اخلاقی هم این تساوی بین افراد جهان‌های موازی برقرار است (Hare, 1989, p 67).

۳-۳. نسخه جهانی فرارخدادگی

با در نظر گرفتن دو نوع قبلی از فرارخدادگی اخلاقی، در این نسخه نه تنها بین رفتارها و افراد و به‌طور کلی موارد^۳ این رابطه برقرار است، بلکه اگر هر جهان ممکن نیز در تمام ویژگی‌ها با جهان کنونی مساوی باشد در احکام اخلاقی هم به مانند این جهان است (Schmitt, 2013, p 2; Hare, 1989, p 68).

در رابطه با استدلال‌ات برای فرارخدادگی، اقسام مختلفی از استدلال ذکر شده است که از مهم‌ترین آن‌ها، احاله به عمومیت پذیرش آن از سوی واقع‌گرایان - غیر واقع‌گرایان، شناخت‌گرایان - ناشناخت‌گرایان، تقلیل‌گرایان - غیر تقلیل‌گرایان، طبیعت‌گرایان - ناطبیعت‌گرایان و ... دارد. درواقع، اختلافی نبودن فرارخدادگی توسط مکاتب گوناگون و بعضاً متقابل، دلیلی بر صحت این نظریه است (Rosen, 2020, p 220).

پس از مرور بخشی از مفاهیم پایه و همچنین نسخه‌های گوناگون از فرارخدادگی و به‌منظور دریافت فهمی درست از اطلاعات مشترک در هر یک از فرارخدادگی و حسن و قبح عقلایی، تبیین ساختار و محورهای حسن و قبح عقلایی در دستور کار قرار می‌گیرد. بحث مشهورات به‌عنوان یک نوع از انواع گزاره‌ها برای تشخیص مواد استدلال در علم منطق، به‌عنوان طلیعه و مقدمه برای هستی‌شناسی حسن و قبح در نظریه حسن و قبح عقلایی مطرح شده است.

پیشینه بحث از مشهورات

در تقسیم گزاره‌هایی که از مقدمات صناعات خمس است، یک گروه از گزاره‌ها، به نام مشهورات هستند. یکی از مباحث در علم منطق این است که این سنخ از گزاره‌ها در کدام یک از صناعات خمس می‌توانند به‌عنوان محتوا و مواد استدلال قرار بگیرند؟ (طوسی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲، ص ۳۸۱؛ قطب رازی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱۲؛ ۱۳۸۴ ب، ص ۴۴۹ - ۴۵۰؛ ۱۳۹۱، ص ۴۶۲).

۱. معادل این عنوان در انگلیسی weak supervenience است.

۲. معادل این عنوان در انگلیسی strong supervenience است. معادل متوسط برای این واژه به توجه به نسخه بعدی است که نسخه جهانی یا حداکثری global می‌باشد.

3. individuals

۴. تعبیر رزن عبارت است از: The least controversial thesis in metaethics

فارغ از این بحث و مباحث منطقی دیگر پیرامون قضایای مشهورات و همچنین تقسیم‌بندی مشهورات به مشهورات بالمعنی الاعم و مشهورات بالمعنی الاخص، بیان حدومرز مفهومی این دسته از قضایا ضرورت دارد.

نام‌گذاری برخی از گزاره‌ها به مشهورات، ریشه در یونان باستان دارد؛ مثلاً ارسطو در کتاب *بوطیقا*^۱ می‌گوید: «قصد ما از نگارش این رساله، یافتن تحقیقی است که به وسیله آن بتوانیم درباره هر مسئله‌ای که به ما ارائه می‌گردد، از آرای مشهور استدلال کنیم» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱). در رابطه با همان سؤال چالشی استفاده از مشهورات در استدلال برهانی نیز ارسطو اشاراتی دارد (ارسطو، ۱۹۷۰، ج ۲، ص ۳۸۷).

در بین اندیشمندان مسلمان هم از جوانب گوناگون قضایای مشهور بحث شده است. فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعاده*، اشاره به بحث مشهورات دارد و مشهور بودن یک گزاره را دلیلی بر عدم احتیاج به دلیل می‌داند: «فذلک ما لا یحتاج بیانہ علی قول؛ اذ کان فی غایۃ الشہرہ» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

ابن سینا نیز در کتاب *منطق اشارات* به این نکته تنبیه می‌دهد که مشهورات از قضایایی است که در جلد از آن‌ها استفاده می‌شود؛ در حالی که مواد برهان را قضایای الواجب قبولها دانسته است که یا از سنخ ضروریات هستند یا مستتبع از ضروریات می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۶۱). در این عبارت نکته نهفته‌ای وجود دارد که در ادامه در راستای فهم حسن و قبح عقلایی و بازخوانی آن بر مبنای فرارخدادگی مشخص می‌گردد. ایشان همچنین در بخش برهان کتاب *شفا* در باب مشهورات این چنین می‌فرماید: «... فان هذه مشهورات مقبولة و ان كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطره العقل المنزل المنزله المذكوره بل المشهورات هذه و امثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في ان يصير يقينا الى حجه...» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۱).

البته در رابطه با نوع خاصی از مشهورات که محل بحث است؛ یعنی همان حسن و قبح باید گفت علاوه بر ویژگی‌های کلی قضایای مشهور در منطق، در برخی مباحث نسبت به خصوص حسن و قبح ویژگی‌های دیگری نیز بیان شده است که ناشی از اعتباری دانستن گزاره‌های حاوی این دو مفهوم به عنوان محمول است. در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، قضایای حاوی حسن و قبح را از مواد قابل استفاده در برهان نمی‌دانند و این گزاره‌ها را از گزاره‌های دارای ضرورت، کلیت و دوام خارج می‌نمایند (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، ص ۲۵۰).

نظریه حسن و قبح عقلایی

از آنجاکه حسن و قبح از مباحث بنیادین در فلسفه اخلاق است، و تحت عناوین معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی از خوب و بد مورد بحث قرار می‌گیرد، در علوم اسلامی از جمله کلام و اصول فقه مباحث گوناگونی در رابطه با آن و مرتبط با مباحث ارزش‌شناختی وجود دارد.

اصطلاحاتی که در علم کلام راجع به حسن و قبح یافت می‌شود، عبارت است از:

۱. حسن و قبح عقلی؛
۲. حسن و قبح ذاتی؛
۳. حسن و قبح شرعی.

ابوالحسن اشعری از بزرگان مکتب اشاعره است که اساساً منکر ملاکی ثبوتی برای حسن و قبح شده است و اصطلاحاً قائل به حسن و قبح شرعی بوده است (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶).

حسن و قبح شرعی: به معنای این است که افعال جدای از امر و نهی خداوند هیچ اتصافی به حسن و قبح ندارند و تنها ملاک برای حسن و قبح این است که هر چه که خداوند متعال انجام دهد، دارای حسن است و هر چه که نهی کند دارای قبح

۱. کتابی که برای صناعت خطابه نگاشته شده و این واژه معادل واژه خطابه در فارسی است.

است. یکی از مواردی که اشعری در این باره به عنوان مثال می آورد این است که عذاب کردن مؤمنان توسط خداوند هیچ قبحی ندارد و از آنجا کذب بر خداوند جایز نیست، می گوئیم خدا مؤمنان را عذاب نمی کند (اشعری، بی تا، ص ۱۱۶).

بعد از اشعری، سایر اشاعره برای استدلال نسبت به حسن و قبح شرعی یک بحث معناشناختی را مطرح کردند. حسن و قبح سه معنا دارد: معنای اول که کمال و نقص باشد، اختلافی نیست و همه ادراک عقل را نسبت به آن قبول دارند؛ معنای دوم موافقت یا مخالفت با غرض است که از آن تعبیر به مصلحت و مفسده هم می شود. محل نزاع در حسن و قبح شرعی یا عقلی معنای سوم است که از آن به مصلحت و مفسده هم تعبیر می گردد (القوشجی، بی تا، ص ۳۳۷ و ۳۳۸) برخی دیگر سه معنای حسن و قبح را به ترتیب:

۱. ملائمت و منافرت با طبع؛

۲. صفت کمال یا نقصان، در این دو معنا نزاع و اختلافی نیست؛

۳. صفت موجبیت برای ثواب و عقاب و مدح و ذم که نسبت به افعال مطرح می گردد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸ - ۴۷۹).

ایشان برای این ادعایشان به ادله ای که استناد می کنند؛ از جمله مالکیت مطلقه خداوند (اشعری، بی تا، ص ۱۱۶)، قبیح نبودن تکلیف به فراتر از حد توان (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۹).

در مقابل اشاعره، عدلیه قائل به حسن و قبح عقلی شدند. عدلیه شامل امامیه و معتزله می شود که البته در فروعاتی با یکدیگر اختلاف نظر داشتند؛ برای مثال، عدلیه ثواب دادن به کسی که مستحق ثواب است را بر خداوند واجب برمی شمردند و در طرف مقابل عقاب کسی که مستحق عقاب است را بر خداوند واجب نمی دانستند، ولی معتزله، به وجوب وفای به هر دوی وعده و وعید برای خداوند معتقد بودند (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۰). بدیهی است این وجوب در پی قبول همان حسن و قبحی است که به بداهت عقل فهمیده می شود و نیازی به امر و نهی و یا به عبارت دقیق تر تحسین و تقبیح شارع نیست.

حسن و قبح عقلی: به معنای حکم عقل به عدم استحقاق ذم برای فاعل فعل حسن و هم چنین حکم عقل به استحقاق ذم برای فاعل فعل قبیح است. بنابر این چنین اصطلاحی در مقابل حسن و قبح شرعی است که اساساً حکمی را برای عقل نسبت به هیچ یک از حسن و قبح نمی پذیرد (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۰ و لاهیجی، ۱۳۷۷ق، ص ۲۴۵).

خواجه نصیر همان سه معنای فخر رازی را برای حسن و قبح به کار می برد (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۷)، ولی محقق لاهیجی در این بحث به سخن یکی از اشاعره استناد می کند و سه معنایی را برای این بحث می آورد که کمی متفاوت با سه معنای بالا است؛ برای مثال در معنای سوم که به تعبیر اشاعره محل اختلاف است و عقلی بودنش را قبول نمی کنند، استحقاق ذم و عدم استحقاق ذم را مطرح نمی کند، بلکه استحقاق ثواب اخروی و استحقاق عقاب اخروی را مطرح می کنند که البته در ادامه خود محقق لاهیجی تذکر می دهند که این یکی از مصادیق معنای سوم است و معنای سوم حسن و قبح، استحقاق مدح و جزاست که از جانب خالق باشد چه از جانب خلق. ایشان همچنین می فرماید معنای دوم یعنی موافقت یا مخالفت با غرض معنای حسن و قبح نیست، بلکه جهت حسن و قبح است (لاهیجی، ۱۳۷۷ق، ص ۲۴۶).

یکی از نکاتی که متکلمین امامیه در بحث هستی شناسی حسن و قبح و اصطلاح حسن و قبح عقلی به آن همواره تذکر داده اند این است که حسن و قبح عقلی به این معناست که افعال مشتمل بر جهت حسن و قبحی هستند که لااقل در بعضی موارد عقل به استقلال به آن جهت حسن یا جهت قبح می رسد (همان، ص ۲۴۶ و علامه حلی، بی تا، ص ۴۲۲). از این نکته آخر اصطلاح سومی در این بحث متولد می شود با نام حسن و قبح ذاتی.

حسن و قبح ذاتی: افعال صرف نظر از امر و نهی شارع مشتمل بر جهت حسن و یا قبیح می باشند (همان) گفتنی است اصطلاح حسن و قبح ذاتی یک سیر تطوری داشته است به گونه ای که در علم اصول دیگر به این معنا به کار

نمی‌رود، بلکه در قالب تقسیمی حسن و قبحی که به افعال بار می‌شوند یا ذاتی آن‌ها هستند یا اقتضایی هستند یا به‌طور لاقضاء می‌باشند (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۴۴).

با تعریف این سه اصطلاح که در تراش کلامی شیعه و اهل سنت آمده است، مشخص می‌شود که حسن و قبح عقلی دارای دورویه است: یک‌رویه معرفت‌شناختی و یک‌رویه هستی‌شناختی. این که عقل بتواند به حسن و قبح یک فعل پی‌برد یا خیر بحثی معرفت‌شناختی است، ولی این که افعال جدای از حکم شارع اساساً جهت اتصافی نسبت به حسن و قبح دارند یا خیر یک بحث هستی‌شناختی است. در نتیجه اصطلاح حسن و قبح ذاتی در راستای تکمیل حسن و قبح عقلی است و خاطر نشان می‌کند لازمه این که عقل مدرک برخی از حسن و قبح‌ها باشد، این است که افعال چنین جهتی فارغ از امر و نهی شارع داشته باشند و این بحث هستی‌شناختی است.

در علوم اصول فقه اظهار نظر در برخی مسائل مانند بحث قبح تجری یا قاعده قبح عقاب بلایان نیازمند مباحثی بنیادین از همین سنخ در باب حسن و قبح است. یکی از نظریاتی که به‌طور مبنایی به مناسبت همین مباحث اصولی، به هستی‌شناسی حسن و قبح پرداخته است، دیدگاه محقق اصفهانی موسوم به «حسن و قبح عقلایی» است.

طبق این مسلک قضایای حاوی حکم حسن یا قبح، از جهت تقسیم قضایا در منطق جزو قضایای مشهورات هستند. نگاه منطقی به قضایای حسن و قبح اولین ویژگی این دیدگاه است. ایشان بدیهیات یا به تعبیری ضروریات را که شش قسم هستند، نام می‌برد و می‌فرماید حسن و قبح هیچ از این شش مورد نیست. قضایای ضروری عبارت‌اند از اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات و حدسیاتی که موجب یقین هستند (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، صص ۴۲-۴۳).

یکی دیگر از محورهای این نظریه، مراد از ذاتی بودن حسن و قبح است. ایشان می‌فرماید مراد از ذاتی، ذاتی باب کلیات خمس و همچنین ذاتی باب برهان نیست. بلکه مراد عرضی ذاتی است به این معنا که حسن عدل و قبح ظلم بدون واسطه در اتصاف، به حسن و قبح متصف یا همان استحقاق مدح و استحقاق ذم می‌گردند.

مرحوم اصفهانی به مناسبت‌های گوناگونی این بحث را مطرح می‌نماید و به مناسبت آن بحث دلیلی را برای این مسلک ارائه می‌دهد. مجموع ادله ایشان عبارت‌اند از:

۱. ایشان می‌فرماید حسن و قبح از مشهورات است، زیرا از هیچ‌یک از مواد ضروریات نیست. از اولیات هم نیست، زیرا از تصور موضوع عدل و ظلم به حکم حسن و قبح پی‌برده نمی‌شود. همچنین از حسیات نیست، زیرا استحقاق مشاهد نیست و از فطریات نیست، زیرا قیاسی ندارد که با آن قیاس ثابت گردد (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، صص ۴۲-۴۳).

۲. واقع و حقیقتی ورای تطابق آراء عقلا برای قضایای مشهورات نیست. این در حالی است که معیار صدق و کذب در قضایای برهانی، تطابق با واقعیت است (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۳۱۲).

۳. آنچه در تحسین و تقیح عقلی مورد بحث است، ویژگی استحقاق مدح و استحقاق ذم است که در نسبت آن فعل با مصلحت عامه یا مفسده عامه کشف می‌گردد، نه تأثیری که به‌صورت شخصی بر روی فرد می‌گذارد. مانند اینکه یک شخصی از آنجا که حب ذات دارد احسان و نیکی را دوست می‌دارد و از ظلم و بدی بیزار است. معلوم است که حسن و قبح به این معنای مصلحت و مفسده شخصی یا ملائمت و منافرت مورد بحث قرار نمی‌گیرد و کسی شک ندارد که این موارد واقعیت دارد. آنچه محل بحث است حسن و قبح به معنای استحقاق یک فعل برای مدح یا ذم است نسبت به تأثیری که در مصلحت عامه یا مفسده عامه دارد.

ایشان در توضیح این دلیل می‌گویند اقتضای یک فعل نسبت به مدح و ذم دو گونه است:

- به‌طوری که سبب برای مسبب و مقتضی برای مقتضای اقتضاء دارد.

- به‌طوری که غایت برای ذی‌غایت اقتضاء دارد.

شکی در این نیست که سببیت یک فعل برای مدح نسبت به اثری که دارد یک امر واقعی است، ولی بحث بر سر این است که رابطه‌ای که یک فعل با مصلحت عامه دارد، انسان را وامی‌دارد به اینکه فاعل آن را مدح کند و بالعکس.

چنین اقتضایی دیگر واقعی نیست و همین اقتضاء است که مناسب با مقام یعنی مدح و ذمی است که عقلاء برای رسیدن به مصالح عامه و دوری از مفاسد عامه و اخلال امت انجام می‌دهند (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، صص ۳۱۲-۳۱۴).

نکته آخر پیش از ورود به نگاه تطبیقی این است که به نظر می‌رسد حسن و قبح عقلایی در یک لایه دیگر و با مقدمات انسان شناختی در نظریه اعتباریات که از سوی علامه طباطبایی بسط یافته است، منعکس گردیده و مورد بازنویسی قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، صص ۳۴۰-۳۶۶).

در باب نسبت این نظریه در علم اصول فقه تحت عنوان «حسن و قبح عقلایی» با سه اصطلاح کلامی مرتبط با حسن و قبح یعنی «حسن و قبح شرعی»، «حسن و قبح عقلی» و «حسن و قبح ذاتی» باید گفت، حسن و قبح عقلایی، با نظریه حسن و قبح شرعی سازگاری دارد و جزء نظریات غیرواقع گراست برخلاف حسن و قبح عقلی و ذاتی که ذیل عنوان واقع گرایی گنجانده می‌شوند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد محقق اصفهانی حسن و قبح عقلایی در اخلاق را مغایر و منافی با حسن و قبح عقلی و ذاتی در حوزه کلام می‌داند. نکته این است که چنین تلقی‌ای از نظریه حسن و قبح عقلایی، در وهله اول به ذهن می‌آید، اما با دقت در ارکان این نظریه و ازجمله ابتنائش به بحث مشهورات، رمز ابهام موجود در جایگذاری مناسب برای حسن و قبح عقلایی مشخص می‌شود و ایده اصلی این نوشتار این است که با توجه به مباحث فرارخدادگی می‌توان نسخه‌ای واقع‌گرایانه از حسن و قبح عقلایی ارائه کرد که با محورهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حسن و قبح عقلی و ذاتی سازگاری داشته باشد.

بازتقریر نظریه حسن و قبح عقلایی بر اساس فرارخدادگی

برای تقریر حسن و قبح عقلایی بر اساس فرارخدادگی باید به ادبیات فرارخدادگی توجه شود. همان‌طور که گذشت، فرارخدادگی در حوزه اخلاق از آن نظریاتی است که نسخه‌های متعددی دارد به گونه‌ای که در برخی مقاله‌ها آمده است که اساساً اصل فرارخدادگی محل نزاع نیست و هر فیلسوف اخلاقی نهایتاً نسخه‌ای از آن را قبول کرده است (Rosen, 2020, p 220).

ویژگی‌های توصیفی

در نسخه هستی‌شناختی فرارخدادگی، مسائل با چنین سیری مطرح می‌شود که آنچه جزئیات و ویژگی‌های اخلاقی از آن به دست می‌آید و رابطه متغایر با آن دارد، دقیقه چیست؟ آیا یک‌سری ویژگی‌های طبیعی است؟ مثلاً در همان مثال بانک همین که موقعیت جغرافیایی چگونه بوده است و ویژگی‌های طبیعی رئیس بانک به چه شکل بوده است و جزئیاتی از این قبیل، پشتوانه حکم اخلاقی درست یا نادرست بودن آن فعل هستند یا یک‌سری از ویژگی‌های مافوق طبیعی^۱ هستند که به اصطلاح ویژگی‌های اخلاقی به آن ارجاع داده می‌شوند.^۲

این در حالی است که در حسن و قبح عقلایی نهایتاً آنچه غایت قرار می‌گیرد و ملاک حسن و قبح افعال و صفات می‌شود، مصالح عامه اجتماعی هستند که می‌توانند نسبت به زمان‌های گوناگون متغیر باشند.

پس در نتیجه حسن و قبح عقلایی، پاسخ مشخصی برای یکی از اساسی‌ترین سؤالات فرارخدادگی یافت می‌شود و آن پاسخ همان غایت یا غایاتی اجتماعی است که ویژگی‌ها و جزئیات اخلاقی از آن‌ها گرفته می‌شود و یک حالت ثانوی نسبت به آن‌ها دارد. غایاتی که طبق حسن و قبح عقلایی، لزوماً یک نقطه خاصی برای زندگی انسان یا به تعبیری سعادت است که در نظریه‌های اخلاق فضیلت مطرح می‌شوند، نیستند، بلکه صرفاً مصالحی است که برای زندگی اجتماعی بشر

۱. در ادبیات فرارخدادگی از معادل انگلیسی supernatural استفاده شده است (استنفورد، مدخل فرارخدادگی).

۲. در ادبیات فرارخدادگی طرف مقابل subvene, supervene است.

در نظر گرفته شده است. چستی آن غایات و مصالح اجتماعی بی‌تردید تأثیر مهمی در شکل‌گیری حسن و قبح عقلایی به‌عنوان خاستگاه یک دیدگاه اجتماعی دارد و همین چستی توسط فلاسفه اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است؛ به‌طور مثال ابونصر فارابی چند نظرگاه و زاویه دید در بحث سعادت اجتماعی و ویژگی‌های آرمان‌شهر مطرح و نهایتاً مورد نقد قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۸۲، صص ۳۵-۳۶).

اگر به مصالح و غایات اجتماعی با ادبیات فرا رخدادگی و اینکه این موارد رابطه متغیر دوسویه با ویژگی‌های اخلاقی دارند، نگاه شود، اهمیت کشف آن‌ها و تعیین‌شان از جهتی که تغییرشان باعث تغییر احکام اخلاقی و نهایتاً حسن و قبح می‌گردد، اهمیت فزون‌تری می‌یابد.

جهت و ضرورت

پیوند بعدی میان فرا رخدادگی و حسن و قبح عقلایی را باید در مفهوم جهت میان موضوعات اخلاقی مثل رفتارها یا صفات و محمولات اخلاقی مثل خوب و بد جست‌وجو کرد. به بیان دیگر اساس حسن و قبح عقلایی از یک بحث منطقی شروع می‌شود مبنی بر اینکه گزاره‌های اخلاقی یا همان گزاره‌هایی که دارای محمول حسن و یا قبح هستند، دارای جهت ضروری بین موضوع و محمول نیستند و وقتی عقل می‌خواهد به این‌همانی بین موضوع و محمول در این گزاره‌ها حکم کند، حتماً نیاز به استدلال دارد. علامه طباطبایی در اعتباریات از این‌هم فراتر رفته و حسن و قبح را نماینده اعتباریات انسان در زندگی اجتماعی‌اش می‌داند که اساساً فاقد ضرورت و کلیت است و از همین رو از مواد صناعت برهان که مفید یقین است، به لحاظ موضوعی خارج است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، ص ۲۵۰).

از سوی دیگر در فرا رخدادگی، پایه تقسیم به حداقلی، حداکثری و نسخه جهانی همین بحث جهت و ضرورت بین موضوعات و محمولات گزاره‌هاست. در فرا رخدادگی می‌گویند اینکه رابطه دوسویه بین جزئیات و ویژگی‌های ارزشی و جزئیات و ویژگی‌های توصیفی، یک رابطه ضروری و دارای دوام باشد و در تمامی جهان‌های ممکن برقرار باشد یا خیر، باعث تحقق نسخه‌های متفاوتی در یک طیف اشتدادی نسبت به فرا رخدادگی می‌شود. در نسخه حداقلی تنها در همین جهان واقع است که ویژگی‌های اخلاقی با تغییر یکی از ویژگی‌های توصیفی تغییر می‌کنند و در نسخه حداکثری این رابطه در تمامی جهان‌ها برقرار است؛ یعنی جهت ضروری دارد. در نسخه جهانی نیز علاوه بر افرادی که در جهان دارای احکام اخلاقی و ارزشی هستند، بین دو جهان (فراتر از فرد) هم به شرط تساوی در تمامی ویژگی‌های توصیفی، احکام یکسان ارزشی و اخلاقی برقرار است؛ یعنی فرا رخدادگی در قسم سوم از اقسامش، دارای جهت ضروری شدیدتری از دو قسم قبل است.

این در حالی است که در حسن و قبح عقلایی، اساساً ضرورت بین محمولات و موضوعات اخلاقی به‌گونه‌ای که بتوان گزاره‌های اخلاقی را در دسته بدیهیات (تصدیق‌های بدون نیاز به استدلال) قرار داد، پذیرفته نمی‌شود و از جهت منطقی، جزء قضایایی قرار می‌گیرند که نیاز به استدلال دارند. به عبارت دیگر حسن و قبح یا همان محمولات اخلاقی، دوامی نسبت به موضوعاتشان ندارند و می‌توانند از آن‌ها گرفته شوند. چنین مطلبی تنها با نسخه حداقلی از فرا رخدادگی سازگار است که رابطه دوسویه بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های غیر اخلاقی را در همین جهان محقق مورد بررسی قرار می‌دهد و پیوند حسن و قبح با موضوعات را فراتر از عالم واقع و به‌صورت پیوند مفهومی چه از نوع تضایف باشد؛ مثل پدر و فرزند و چه از انواع دیگر ترابط‌های مفهومی نمی‌داند.

به تعبیر دیگر طبق حسن و قبح عقلایی، این که یک رفتاری دارای ویژگی ارزشی و اخلاقی مثبت است، حتی اگر با استدلالی بتوان آن را ثابت کرد، نهایتاً در این جهان و با ویژگی‌های این جهان، این چنین است نه به‌طور کلی. این بحث در جایی قابل توجه می‌شود که با تقریر فرا رخدادگی از هستی‌شناسی ویژگی‌های اخلاقی و توجه به این نکته که هر رابطه‌ای که در این عالم مشاهده می‌شود، لزوماً نشان‌دهنده ضرورت بین دو متلازم یا دو موضوع و محمول نیست، بلکه ویژگی‌های

کلی این جهان واقع هم ممکن است در آن مؤثر باشد، حسن و قبح عقلایی نمود دیگری می‌یابد، زیرا تمامی مقدماتش که در بخش قبلی همین مقاله نیز به آن اشاره شد، با این مرحله از ضرورت سازگار است که می‌توان حسن و قبح اخلاقی را با استدلال به یقینات و عالم ثبوت برگرداند، درحالی که اگر به نسخه حداقلی فرارخدادگی و جهتی که در آن مطرح می‌شود، توجه شود، می‌توان گفت اساساً در حسن و قبح عقلایی ضرورتی بین موضوعات و محمولات اخلاقی برقرار نیست، بلکه گزاره‌های اخلاقی صرفاً بیانگر رابطه‌ایست میان موضوعات و محمولاتی که عقلاً (انسان‌ها از حیث عاقل بودنشان و هدف‌گذاری‌شان برای مصالح اجتماعی) این رابطه متغیر دوسویه را این گونه دیده‌اند و بین آن‌ها مشهور است.

این تقریر از حسن و قبح عقلایی که اولاً مصالح اجتماعی و غایات اجتماعی را واقعیاتی می‌داند که ویژگی‌های اخلاقی از آن‌ها گرفته می‌شوند و این ویژگی‌های اخلاقی نسبت به آن غایات حالت پدیدار ثنائی دارند، زیرا در راستای رساندن به آن اهداف به کار گرفته شده‌اند و ثانیاً جهتی که بین حسن و قبح اخلاقی به عنوان محمول و رفتارها و صفات به عنوان موضوع در اخلاقیات و گزاره‌های ارزشی برقرار است، از سنخ ضرورت فراتر از عالم واقع (به معنای ترابط قطعی مفهومی از سنخ تضایف و امثال آن) و متسری به عوالم ممکن نیست، به نظر تقریر مستحکم‌تری از حسن و قبح عقلایی است به گونه‌ای که همان هدف را و همان بیان را به طور منسجم‌تری مطرح می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به جایگاه حسن و قبح عقلایی که در فضای هستی‌شناسی حسن و قبح سخن می‌رانند، در این مقاله محورهای تطبیق آن دیدگاه با نسخه هستی‌شناختی از فرارخدادگی مطرح شد.

در مجموع عناصری که در هر دو نظریه وجود داشت، دو محور برای ظرفیت بازخوانی حسن و قبح عقلایی بر پایه فرارخدادگی کشف شد. در وهله اول غایاتی که محقق اصفهانی آن‌ها را غایات مرتبط با مصالح اجتماعی می‌داند، ظرفیت این را داشتند که پایه و مبنای ویژگی‌ها و جزئیات اخلاقی آن‌طور که فرارخدادگی می‌گوید، قرار گیرند. طبق این تقریر، غایت اجتماعی آن امر حقیقی تکوینی می‌شود که ویژگی‌های اخلاقی به عنوان یک پدیدار ثنائی نسبت به آن تعریف می‌شوند و خودشان حالت اولیه ندارند. اگر به هر دلیلی عقلاً به این نقطه برسند که یک مسئله‌ای دیگر مصلحت اجتماعی جامعه نیست، ویژگی‌های اخلاقی بر اساس آن غایت یا مصلحت جدید، تغییر می‌یابند و این همان رابطه متغیر دوسویه است که در فرارخدادگی نسبت به ویژگی‌های اخلاقی ادعا می‌شود.

همچنین در بحث رابطه ضروری بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های توصیفی که بنا بر فرارخدادگی مبنای پایه ویژگی‌های اخلاقی هستند از یک سو، و بین موضوعات گوناگون اخلاقی و محمولاتی که از جنس حسن و قبح هستند بنا بر حسن و قبح عقلایی از سوی دیگر، یک پیوستاری از سنخ مفهوم جهت وجود دارد. همان‌طور که در حسن و قبح عقلایی، پیوند میان حسن و قبح و موضوعات اخلاقی یک پیوند بدیهی و بدون نیاز به استدلال نیست و به عبارت دیگر ضرورت مفهومی بین آن‌ها برقرار نیست، در فرارخدادگی هم نسخه‌های متعددی بر اساس میزان قطعیت جهت در پیوند میان ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های توصیفی برقرار است و در نسخه حداقلی فرارخدادگی این ضرورت مفهومی دیده نمی‌شود. آن رابطه متغیر دوسویه‌ای که وجود دارد، تنها در این عالم واقع کشف شده است و این به نوعی همان است که حسن و قبح عقلایی از رابطه بین حسن و قبح با موضوعات اخلاقی، به مشهور بودن این گزاره‌ها تعبیر می‌کند.

با این دو محور و استحکام پیوندی که در این تقریر مبتنی بر فرارخدادگی برای حسن و قبح عقلایی مطرح می‌شود، به نظر می‌رسد می‌توان تقریر بهتری از آن خصوصاً به عنوان یک نظریه اجتماعی ارائه داد، به گونه‌ای که رد پای آن در مباحث مختلف فرااخلاق و علم اصول مانند واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی و قبح‌تجری یا قاعده قبح عقاب بلا بیان و همچنین مباحث اجتماعی و جامعه‌شناختی مشهود باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). *شفاء، برهان*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۳ق). *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱. بیروت: مؤسسه النعمان.
- ارسطو. (۱۳۷۹). *بوطیقا*، ترجمه پر خیده ملکی. اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- ارسطو. (۱۹۷۰ م). *منطق ارسطو*، تصحیح عبدالرحمن بدوی. بیروت: دار القلم.
- اشعری، ابوالحسن. (بی تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*. قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. قم: سید الشهداء.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقیه و شرح الرساله الشمسیه*. قم: بیدار.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *شرح شرح الاشارات و التنبيهات*. قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۱). *شرح المطالع*. ج ۱. قم: منشورات ذوی القربی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۴۰ ه. ق). *مجموعه رسائل علامه الطباطبائی*. قم: مکتبه فدک.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۸۰). *اساس الاقتباس*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبيهات*. قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۴۱۶ق). *قواعد العقائد*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (بی تا). *کشف المراد*. ترجمه ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۷۱). *التنبیه علی سبیل السعاده*. تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۸۲). *فصول متترعه*، ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*. قاهره: مکتبه دار التراث.
- القوشجی، علی بن محمد. (بی تا). *شرح تجرید العقائد*. بی جا: منشورات رضی بیدار عزیزی.
- محقق لاهیجی، ملا عبد الرزاق. (۱۳۷۷ق). *گوهر مراد*. تهران: کتابفروشی اسلامی.

Hare R.M. (1989). *Essays in ethical theory*, first published. united state: oxford university.

Klagge, James. (1984). "An Alleged Difficulty Concerning Moral Properties". *Mind*, vol. 93, pp. 370-80.

McDowell, John. (1998). "mind, value and morality". Harvard university.

Rosen, Gideon. (2020). "What is Normative Necessity?". in Mircea Dumitru (ed.), *Metaphysics, Meaning, and Modality: Themes from Kit Fine*, Oxford: Oxford University Press.

Schmitt, Johannes.V. (2013). "moral supervenience". in *the international encyclopedia of ethics*. LaFfollete, Hugh, Blackwell Publishing Ltd.

McPherson, Tristram. (2022). "Supervenience in Ethics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta.