

بازگفت منطقی و بررسی ادله ضرورت دین از دیدگاه حکیمان شیعه

* شمس‌الدین گودرزی

** محمود محمدی

چکیده

در حوزه اندیشه دینی ادله متعددی برای اثبات ضرورت دین ارائه شده است. این مقاله به بازگفت منطقی و بررسی این ادله از دیدگاه حکیمان شیعه - ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا - می‌پردازد. این حکیمان پنج برهان بر ضرورت دین اقامه کرده‌اند که عبارتند از: مدنیت، سعادت، هدایت، معرفت و عنایت. در میان این برهان‌ها، برهان مدنیت مورد اتفاق همه است و با باور به مدنی‌الطبع بودن انسان، او را نیازمند اجتماع و سپس قانون عادلانه دانسته‌اند که در نهایت با تحقق آن ضرورت دین را اثبات می‌کنند. ابن سینا با طرح مسئله سعادت و شقاوت اخروی و اینکه راه شناخت و وصول به سعادت تنها به واسطه نبی است، ضرورت دین را اثبات می‌کند. در سه برهان دیگر که در آرای ملاصدرا آمده است، به تفصیل به ضرورت وجود نبی که همان ضرورت دین در جهت هدایت انسان، معرفت رب و عنایت حق تعالی است پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

حکیمان شیعه، ضرورت دین، مدنی‌الطبع، سعادت، هدایت، معرفت، عنایت.



موضوع ضرورت دین یا ضرورت نبی یکی از مباحث مهم در فلسفه دین است که همواره مورد اهتمام و تحقیق اندیشمندان بوده است. در این میان، هر کسی از ظنّ خود به بررسی جنبه‌های مختلف این موضوع پرداخته است و از جمله برخی با طرح کفایت عقل و توانمندی آن در حل مسائل آدمی، او را کاملاً بی‌نیاز از دین و آموزه‌های پیامبران دانسته‌اند. برخی دیگر نیز با شعار بسندگی عقل نقش دین را در زندگی انسان‌ها کم‌رنگ جلوه داده و اهمیت آن‌را در حد دیگر خواسته‌های بشری همچون فلسفه، اخلاق، هنر و سیاست تنزل داده‌اند. همچنین گروهی دیگر دین را امری کاملاً شخصی دانسته و آن‌را وسیله‌ای برای آرامش روانی آدمی تلقی کرده‌اند و گروهی دیگر دین را تنها از نظر اجتماعی آن بررسی کرده و قائل‌اند دین عامل انسجام اجتماعی و موجب تحکیم روابط میان انسان‌هاست.

در مقابل، برخی بر این باورند که نه تنها دین در عرصه حیات فردی و اجتماعی آدمیان ضروری است و انسان بی‌دین موجودی است بدون هویت و سرگردان در حیرت و تباهی است، بلکه دین تنها عامل نجات انسان و رسیدن او به کمال و سعادت اخروی است.

حال با توجه به اینکه در دنیای جدید درباره دین و ضرورت آن و نیازمندی انسان به نبی بحث‌هایی رواج یافته است، از سویی اندیشمندانی با افکاری نو در تلاش‌اند دین را در عرصه حیات بشری پدیده‌ای غیر ضروری جلوه دهند و از سوی دیگر، وجود آثار غنی فلسفی در میان فیلسوفان جهان اسلام در تبیین ضرورت دین ما را بر آن داشت تا به بررسی و تبیین دلایل آنان بر ضرورت دین بپردازیم.

پیش از بیان دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا، سهروردی و ملا صدرا بر ضرورت دین، لازم است به چند نکته اشاره شود: نکته اول اینکه هر جا از نیازمندی انسان به نبوت کلامی به میان می‌آید، منظور نبوت عامه است؛ دوم اینکه با توجه به تعریف‌های گوناگون از دین که از حیث مفهوم‌شناسی بیان شده است، منظور از دین در اینجا دین



الهی و وحیانی است؛ سوم اینکه بحث از ضرورت نبوت و لزوم نیازمندی به نبی، در واقع بحث از ضرورت دین است، زیرا این دو تلازم تام دارند؛ یعنی محصول نبوت همان چیزی است که دین می‌نامیم و دین بدون نبی صاحب شریعت محقق نمی‌شود. با این توصیف، دین چیزی جز رهاورد انبیا و آنچه انبیا از سوی خداوند به بشر ارائه و ابلاغ کرده‌اند نیست. بنابراین، با توجه به تلازم دین و نبوت سخن از ضرورت نبوت سخن از ضرورت دین است.

فیلسوفان اسلامی بر ضرورت دین پنج برهان اقامه کرده‌اند که عبارتند از: ۱. مدنیت ۲. سعادت ۳. هدایت ۴. معرفت ۵. عنایت که در این مقاله به تبیین و بررسی هر کدام از این برهان‌ها می‌پردازیم.

۱. استدلال بر ضرورت دین از راه مدنیت (مدنی بالطبع بودن انسان)

ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با اعتقاد به مدنی‌بالطبع بودن آدمی انسان‌ها را نیازمند اجتماع دانسته و پس از بیان نیاز انسان‌ها به اجتماع و تعاون، از طریق نیاز جامعه به قانون عادلانه، ضرورت دین و نبی را اثبات می‌کنند. خلاصه دلیل ابن سینا در این زمینه چنین است: بشر به دلیل سرشت مدنی‌اش، ناچار به زندگی در اجتماع است. از این‌رو، برای بقای خود و تأمین کمینه نیازهایش اعم از خوراک، پوشاک و مسکن ناگزیر باید همکاری، معامله و معاوضه داشته باشد. از آنجا که در معامله و معاوضه، قانون و عدالت باید حکم‌فرما باشد، قوانین عادلانه چه در مرحله وضع و چه در مرحله اجرا نیازمند قانون‌گذار عادل است تا سعادت اجتماعی تضمین گردد. این واضع عادل صالح، کسی نیست جز نبی‌ای که از جانب خداوند وحی را دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۷-۴۹۰).

سهروردی نیز با اعتقاد به مدنی‌بالطبع بودن انسان در آثاری مانند لمحات، تلویحات، پرتونامه و یزدان‌شناخت از ضرورت نبی جهت اصلاح نظام اجتماعی و نیز ترکیه و تربیت نفوس و دعوت به سوی حق تعالی سخن به میان آورده که در یک جمع‌بندی کلی حاصل دیدگاه او چنین است: انسان موجودی است که به تنهایی قادر به انجام دادن امور مهم خویش نیست. از این‌رو، برای بقای نوع خود در معاملات، قصاصات و مناکحات





نیازمند مشارکت با دیگران است. این امور نیازمند سنت، قانون و عدل است و از آنجا که در وضع قانون، هر کدام خود را صاحب رأی می‌دانند و عقول آنها متعارض یکدیگر است، کسی حاضر به فرمان‌برداری از دیگری نیست. از این رو، وجود شاعری عدل گستر که هدایتگر مردم به سوی حق و صراط مستقیم باشد ضروری است. این شخص نبی یا ولی از جنس دیگر انسان‌هاست که مردم را بر مصالح وقت تحریض و بر عبادت حق ترغیب می‌کند. همان‌گونه که عنایت ازلی از اجزای نافع غیر ضروری بدن فرو گزار نکرده است، به طریق اولی از وجود چنین شخصی در عالم که مصالح عام را میان انسان‌ها بگستراند غفلت نمی‌کند (نک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۹۵ و ۹۶؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۳۸).

ملاصدرا نیز با باور به مدنی‌الطبع بودن انسان، دلایل ضرورت دین می‌نویسد: «انسان در وجود و بقای خویش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند. پس نمی‌تواند در دار دنیا زندگی کند، جز به کمک تمدن، اجتماع و تعاون. پس در معاملات و مناکحات و جنایات به قانونی که ملجأ و مرجع آنان باشد و میان آنها به عدل حکم کند نیازمند است، و گر نه انسان‌ها در تحصیل امیال و خواسته‌های خود به یکدیگر تجاوز و تعدی می‌کردند و اجتماع فاسد، نسل منقطع و نظام مختل می‌شد، زیرا هر فردی بالفطره در صدد تحصیل امیال نفسانی و امور ضروری حیات خویش است و بر مزاحمان و معارضان خود خشمگین خواهد بود. این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت بشر است همان شریعت است که از داشتن شارع و واضعی برگزیده از سوی خداوند ناگزیر است» (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۲۵۰).

حال اگر بخواهیم دلایل عقلی این حکیمان را در اثبات ضرورت دین بر اساس مدنی‌الطبع بودن انسان به شکل برهانی بیان کنیم، می‌توانیم آنها را در قالب قیاس اقترانی شکل اول تبیین کنیم،^۱ زیرا این شکل منطقی بدیهی الانتاج است و همچنین با تبیین و توضیح این برهان مطلوب ما نیز حاصل می‌گردد. صورت منطقی چنین استدلالی را می‌توان به شیوهٔ تسلسلی این‌گونه تنظیم کرد:

۱. هر چند می‌توان در قالب قیاس‌ها و برهان‌های منطقی متعددی تقریر کرد.

تنظیم صوری استدلال

مقدمه (۱): انسان‌ها مدنی بالطبع هستند؛

مقدمه (۲): هر مدنی بالطبع نیازمند اجتماع است؛

نتیجه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند اجتماعی نیازمند قانون عادلانه است؛

نتیجه (۲): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند قانون عادلانه‌ای نیازمند واضع و شارع الهی است؛

نتیجه مطلوب: انسان‌ها نیازمند واضع و شارع الهی هستند.

آنچه در مقدمات قیاس اقترانی نیازمند تحلیل و بررسی بیشتر است، تبیین مفاهیمی مانند «مدنی بالطبع بودن انسان»، «قانون و عدالت»، و «واضع و شارع الهی» از دیدگاه حکیمان است که در ذیل به شرح هر کدام می‌پردازیم.

تبیین مقدمات قیاس

الف) انسان موجودی مدنی بالطبع

مقدمه (۱): انسان‌ها مدنی بالطبع هستند.

مقدمه (۲): هر مدنی بالطبع نیازمند اجتماع است.

نتیجه: انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند.

از آنجا که نوع انسان‌ها منحصر در شخص نیست، تعداد آنها فراوان است و جمعیت‌های زیادی را تشکیل داده، شهرها و روستاها می‌سازند و هر کدام به تنهایی بی‌نیاز از همکاری هم‌نوعان خود قادر به اجرای کارهای خویش نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۹۵). بنابراین، هر انسانی ناگزیر است اولاً، از هم‌نوعان خود کمک بگیرد و





ثانیاً، خود به آنان یاری رساند؛ برای مثال یکی نان پیزد، دیگری خیاطی کند و آن دیگری برای او ابزار خیاطی بسازد تا اینکه بر اثر زندگی نیاز همگانی برآورده گردد. در این راستا، به زندگی جمعی می‌پردازند و به ایجاد شهر و جوامع همت می‌گمارند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۷).

با بیان این مطلب مراد از مدنیت انسان و موجود اجتماعی بودن انسان روشن گردید. همه حکیمان مسلمان به نوعی یا به‌اشارت یا به‌صراحت انسان را مدنی‌الطبع دانسته‌اند. نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات بیان می‌کند که مقصود ابن سینا از عبارت «لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه الا بمشارکة آخر»: انسان به گونه‌ای نیست که به‌تنهایی امور خود را انجام دهد، مگر به مشارکت با دیگری (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۰۲)، این است که «انسان مدنی‌الطبع» است (همان).

همان‌گونه که در استدلال سهروردی گذشت، او نیز بر نیازمندی انسان به حیات جمعی و ناتوانی‌اش در انجام‌دادن ضروریات زندگی صحّه می‌گذارد و معتقد است انسان برای بقای نوع خود راهی جز مشارکت و معاملت هم‌نوع خویش ندارد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۵). ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد: «انسان در وجود و بقا نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۸۰)، زیرا نوع او منحصر در یک شخص خاص نیست و همین منحصرنبودن نوع در شخص خاص عامل فراوانی افراد و اختلاف احزاب شده و در نتیجه کشتزار، ملک و بلاد مختلف و گونه‌گون شکل می‌گیرد. با فراوان‌شدن افراد و اختلاف احزاب و بلاد و نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر و تحقق اجتماع، تعاون و تمدن ظهور و بروز می‌یابد. بیان صریح‌تر صدرا در مبدأ و معاد چنین است: «أنّ الانسان مدنی‌الطبع»: انسان موجودی مدنی‌الطبع است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۸۱۴).

ب) قانون و عدالت

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند اجتماعی نیازمند قانون عادلانه است؛

نتیجه (۲): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

در قیاس اول از مجرای مدنی بالطبع بودن انسان، نیازمندی او به اجتماع اثبات شد. حال مطلب دیگری که از دیدگاه حکیمان باید بدان پرداخته شود، جایگاه قانون و عدالت در اجتماع انسانی است. به نظر ابن سینا، بقای انسان منوط به اجتماع و بر پایه تعاون و همکاری است و این امر نیازمند داد و ستد است: «ولابد فی المعامله من سنه و عدل»: داد و ستد نیز در میان مردم انتظام نمی یابد جز با حاکمیت قانون و عدالت (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۳۶۴؛ ۷۰۹). بیان سهروردی نیز در این موضوع چنین است: «نوع انسان در معاملات و مناکحات و قصاصات نیازمند به قانون متبوع اند که بدان رجوع کنند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۵).

نکته مهم در مسئله حاکمیت قانون و عدالت در اجتماع انسانی، چرایی نیاز انسانها به قانون و عدل است و اینکه در نفوس انسانی چه امری زمینه های نیازمندی آنان به قانون و عدالت را شدت بخشیده است؟ نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات در تبیین این مطلب می گوید:

گرد آمدن انسانها بر تعاون انتظام نمی یابد جز هنگامی که بین آنها داد و ستد و عدل حاکم باشد، زیرا هر یک از افراد انسانی در پی منافع و رفع احتیاج های شخصی خود است و بر هر کسی که مزاحم او در رسیدن به مقصود شود، خشم می گیرد و به اقتضای شهوت و غضب به دیگران ظلم می کند. از این رو، هرج و مرج بر اجتماع انسانها حاکم شده و امر اجتماع مختل می گردد، ولی اگر داد و ستد و عدل در جامعه سریان داشته باشد، جامعه از هرج و مرج و اختلال و دگرگونی در امان می ماند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

همان گونه که از این استدلال برمی آید پیامد تعدی، برتری جویی و پیروی از شهوت و غضب سه چیز است: فساد اجتماع، انقطاع نسل و اختلال و دگرگونی نظام اجتماعی. اینجاست که وجود قانون را به عنوان حافظ نظام و ضامن سعادت افراد بشر ضروری می داند و می گوید قانون همان شریعت است. به نظر ملاصدرا با حاکمیت قانون عادلانه و شریعت الهی و الزام و ایجاب عبادات و طاعات، شهوات و امیال نفسانی خادم و مطیع



عقل می‌شود و ظلم و ستم رخت برمی‌بندد، نظام به صلاح می‌گراید و نفوس آماده احراز فضیلت و سعادت اخروی می‌شوند.

ج) واضع و شارع الهی

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

مقدمه (۲): هر نیازمند قانون عادلانه‌ای نیازمند واضع و شارع الهی است.

نتیجه: انسان‌ها نیازمند واضع و شارع الهی هستند.

وقتی روشن شد که انسان برای بقای خود و ادامه حیات اجتماعی‌اش نیازمند قانون عادلانه است، آشکار می‌گردد که قانون عادلانه باید قانون‌گذاری داشته باشد که قانون را وضع و عدالت را جاری کند و برای اینکه میان مردم بر سر وضع قوانین نزاع و دشمنی پیش نیاید، باید کلام این قانون‌گذار الزام‌آور باشد؛ به گونه‌ای که آنان را به پذیرفتن قانون وا دارد و مردم از وی فرمان برند، ولی پرسش بعدی این است که این الزام‌آوری و شایستگی طاعت با وجود چه شخصی و در چه هنگامی تحقق می‌یابد؟

حکیمان بر این باورند که وقتی این الزام بر فرمان‌برداری تحقق می‌یابد که قانون‌گذار دلایل و نشانه‌هایی با خود داشته باشد که دلالت کند بر اینکه قوانین از جانب خداوند هستند (ابن سینا، همان: ۴۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۵۰). پس در هر عصری وجود یک شارع ضروری است؛ شارعی که طیب النفس، آگاه از حقایق و مؤید به افعالی الهی باشد؛ افعالی که دیگر انسان‌ها از انجام‌دادن آن افعال عاجز باشند تا مردم بدانند که او در قولش صادق است و فرستاده‌ای از سوی خداوند حکیم است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴ و ۲۳۸).

یک نکته مهم در استدلال حکیمان بر ضرورت دین که به استدلال‌های حکیمان بر ضرورت نبوت صبغه دیگری داده، طرح مسئله امامت و ضرورت وجود «ولّی» است. سهروردی در یزدان‌شناخت همراه با بیان ضرورت وجود نبی بر ضرورت وجود ولّی نیز استدلال کرده است.

شاید بتوان گفت که سهروردی در پی اثبات نبوت عامه می‌خواهد ضرورت ولایت



عامه را نیز اثبات کند. البته نه به عنوان واضع شریعت که به عنوان صاحب مقام معنوی و مفسر و مبین شریعت و واجد حجت‌ها و بیّنات. آن چنان که وی در توصیف عظمت و جایگاه معنوی امام می‌گوید: امام خلیفه خداوند در زمین است و مادامی که آسمان‌ها و زمین بر پاست، عالم از حکمت و از شخصی که قائم به آن است و دارای حجت‌ها و بیّنات است، خالی نخواهد بود. ریاست امام متأله، ریاست چیرگی ظاهری نیست، بلکه گاهی مستولی و ظاهر و مکشوف است و گاهی خفی و باطنی است. هرگاه حکومت به دست او باشد، روزگار نورانی است و اگر زمان از تدبیر الهی تهی گردد. ظلمت غالب می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱ و ۱۲).

اشکال برخی اندیشمندان به برهان مدنی بالطبع بودن انسان این است که حکیمان واضع و قانون‌گذار را «نبی» می‌دانند؛ حال آنکه لزوماً چنین نیست که قانون‌گذار منحصر در شخص الهی و فرستاده‌ای از سوی خداوند باشد، بلکه انسان‌ها خود با عقل و خرد جمعی می‌توانند قوانین مورد نیاز جامعه خود را وضع کنند.

در پاسخ این اشکال باید گفت در اینکه حکیمان قانون‌گذار را منحصر در شخص نبی می‌دانند، تردیدی نیست، ولی در تبیین ناتوانایی عقل و خرد جمعی انسان‌ها در وضع قوانین فردی و اجتماعی اشاره به دو نکته ضروری است: نخست - مسئله تعارض و تکافؤ عقول در وضع قانون است که سهروردی با اشاره بدان در تلویحات می‌گوید: در عقول انسان‌ها تعارض و تکافؤ هست و در حل تعارض، همه در وضعیت یکسانی قرار دارند و کسی حاضر به فرمان‌برداری از دیگری نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۵).

دوم مسئله ویژگی‌های قانون‌گذار برای وضع قانون است. در اینجا در آغاز بهتر است ویژگی‌های عمده قانون‌گذار بیان گردد، آن‌گاه به مقایسه و بررسی قوانین الهی و قوانین بشری پرداخته شود. به‌طور کلی می‌توان گفت قانون‌گذار برای وضع قانون باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

۱. علم و آگاهی: قانون‌گذار باید اولاً، از موضوعی که برای آن قانون وضع می‌کند، آگاهی کامل داشته باشد؛ ثانیاً، به پیامدهای ناشی از اجرای قانون و بروز مسائل تازه و تعارض‌های احتمالی و... در جنبه‌های فردی و اجتماعی اشراف کامل





داشته باشد، زیرا ممکن است در مراحل اولیه، وضع قانون و مقرراتی ضروری و مفید تشخیص داده شود، ولی ناآگاهی از پیامدهای آن دشواری‌های فراوانی را در پی داشته باشد.

۲. قدرت و توانایی: قانون‌گذار افزون بر علم و آگاهی، باید قدرت راهگشایی و توانایی الزام‌آوری را داشته باشد تا بتواند قانون را اجرا کند.

۳. بی‌نیازی: قانون‌گذار باید نسبت به قانون و آثار آن در شرایط بی‌نیازی قرار داشته باشد؛ در غیر این صورت کشش‌ها، گرایش‌ها و نیازهای او به‌طور طبیعی در وضع قوانین اثر خواهد گذاشت و چه‌بسا آنها را از جامعیت خواهد انداخت.

۴. تأثیرناپذیری: اگر افراد، محیط، عوامل درونی، انگیزه‌های بیرونی و عواملی از این دست بتواند در فکر قانون‌گذار تأثیر بگذارد، بی‌گمان دستاورد قانونی چنین قانون‌گذاری، فاقد ارزش جامع خواهد بود.^۱

۵. خیرخواهی: قانون‌گذار باید خیرخواه جامعه و افراد آن باشد؛ نه خودخواه و پیرو منافع فردی خود. به بیان دیگر، در تقابل منافع شخصی خود و منافع دیگران، او همواره باید با ایثار و فداکاری منافع شخصی را فدای منافع دیگران و مصالح جامعه کند.

با دقت در ویژگی‌های قانون‌گذار به‌خوبی روشن می‌گردد که با حاکمیت حق تنها انبیا به‌عنوان قانون‌گذاران الهی به‌طور جامع و کامل واجد این ویژگی‌ها هستند و شایسته قانون‌گذاری‌اند، زیرا آنان معصوم، صاحب کمال عقل، فطانت و قوت رأی و مؤید از جانب خدای جهان آفرین هستند.

۲. استدلال بر ضرورت دین از راه سعادت

براساس دیدگاه ابن سینا برهان دیگر بر ضرورت دین برهانی است بر محور «سعادت» که خلاصه آن استدلال چنین است:

۱. در چهار ویژگی اول با اندکی تصرف، نک: بیابانی اسکویی، ۱۳۷۸: ۵۱ و ۵۲.

سعادت بالاترین غایت در میان غایات است که مقصود بالذات و مطلوب انسان است. هرگاه غایت‌هایی تصور شود و انسان آنها را طلب کند و گمان کند که آن غایت‌ها باعث خیریت اوست، محقق است که مقصود از آنها همان سعادت می‌باشد که نهایت کمالات انسانی است (نک: ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۸).

وقتی که انسان به نهایت کمالات انسانی خود رسید، آن‌گاه سعادت حقیقی را که کمال و ویژه اوست درمی‌یابد (نک: همان: ۱۹۳). از سوی دیگر، بی‌گمان آن سعادت حقیقی که مطلوب انسان است، در عالم دیگری بجز این عالم مادی فانی قابل دستیابی است و آن سعادت اخروی است. پس آنچه که در این عالم سعادت تلقی می‌شود، مقدماتی برای رسیدن به سعادت اخروی است (همان). حال انسان‌ها نیازمند نبی‌ای هستند که مسئله سعادت و شقاوت اخروی را با بیانی قابل فهم برای آنان مانند زبان تشبیه و تمثیل ارائه دهد (نک: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۴).

مفهوم سعادت و لذت

لذت و سعادت نزد عامه مردم اموری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند. از این‌رو، هنگامی که می‌خواهند سعادت را تفهیم و تبیین کنند، از عنوان لذت و خوشی استفاده می‌کنند. اینجاست که برای شناخت و معرفی سعادت، شناخت معنای لذت ضروری می‌نماید. ابن سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات به موضوع سعادت با عنوان «فی البهجه والسعاده» پرداخته است و نصیرالدین طوسی در شرح آن دو می‌گوید: «بهجت یعنی شادمانی و شکفتگی و سعادت نقطه مقابل شقاوت است و مراد از آن دو (بهجت و سعادت) حالتی است که حاصل می‌شود برای صاحبان خیر و کمال از آن جهت که خیر و کمال است» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶۲).

همچنین ابن سینا در تعریف لذت می‌گوید:

لذت عبارت است از ادراک و رسیدن به چیزی که آن چیز برای ادراک‌کننده کمال و خیر است از آن جهت که کمال و خیر است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳).





با توجه به رابطه تنگاتنگ مفهومی و مصداقی سعادت و لذت در میان عموم مردم، ابن سینا آغاز بحث سعادت را با تبیین لذت از نظر عمومی آغاز می‌کند که عامیانه مردم گمان دارند که لذت‌های قوی برتر همان لذت‌های حسی هستند و لذت‌های سوای آنها لذت‌هایی ضعیف‌اند و تمامی آنها خیال‌های غیرواقعی هستند؛ به بیان دیگر، عموم مردم لذت‌هایی را لذت به‌شمار می‌آورند که با حواس ظاهری حس ادراک شوند. از این‌رو، تحقق مدرکاتی سوای آنها را یا انکار می‌کنند و به خیال‌هایی نسبت می‌دهند که غیرحقیقی‌اند و یا در مقایسه با لذت‌های حسی ناچیز می‌شمرند (همان: ۳۴۱).

ابن سینا در نمط هشتم اشارات ضمن بیان مواردی از لذت‌های باطنی دلایلی بر اثبات تقدم لذت‌های باطنی بر لذت‌های ظاهری حسی می‌آورد که آن تقدم خود نشان از برتری و شدت اهمیت لذت‌های باطنی بر لذت‌های حسی است. آن موارد عبارت است از:

۱. پرهیز آدمی از امور خوردنی یا جنسی با هدف غلبه بر حریف در بازی و مسابقه؛
۲. پرهیز جویندگان عفت و ریاست از امور خوردنی یا امور جنسی برای حفظ عزت و شکوه خود؛
۳. تقدم لذت اطعام بر لذت طعام در افراد کریم النفس؛
۴. تحمل رنج گرسنگی و تشنگی با هدف حفظ آبرو در مردمان بزرگ‌نفس و ترجیح مرگ بر فرار و نجات به سبب نیک‌نامی و ستایش هرچند پس از مردن (نک: همان، ۳۴۱ و ۳۴۲).

ابن سینا در پایان این «وهم و تنبیه» نتیجه می‌گیرد وقتی لذت‌های باطنی قوی‌تر از لذت‌های حسی باشد، به طریق اولی لذت‌های عقلی از لذت‌های حسی بالاتر است.

تنظیم صوری استدلال

استدلال پیش‌گفته متشکل از سه قیاس اقترانی است که به شرح ذیل بیان شده است:

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده نهایت کمالات انسانی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده نهایت کمالات انسانی، دنبال کننده سعادت حقیقی

است؛

نتیجه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است.

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده سعادت حقیقی، دنبال کننده سعادت اخروی است؛

نتیجه (۲): انسان دنبال کننده سعادت اخروی است.

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده سعادت اخروی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده سعادت اخروی، نیازمند نبی ای است که سعادت و

شقاوت اخروی را ارائه کند؛

نتیجه (۳): انسان نیازمند نبی ای است که سعادت و شقاوت اخروی را ارائه کند.

تبیین مقدمات قیاس

الف) سعادت حقیقی

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده نهایت کمالات انسانی است؛

نتیجه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است.

از دیدگاه ابن سینا تنوع لذت‌ها، تابع تنوع ادراکات است. از این‌رو، ادراک که

دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی است و نیز لذت‌ها دارای مراتب

چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی می‌باشد. اگر جویای سعادت در میان این

مراتب باشیم، باید ببینیم کدام‌یک از این مراتب باقی و ماندنی و خالی از عیوب و

مفاسد است؟ ابن سینا در این زمینه می‌گوید:

بعضی از مردمان فرومایه گمان کرده‌اند که سعادت رسیدن به لذت‌های حسی و

ریاست امور دنیایی است و حال آنکه نزد مردمان عاقل یقینی است که سعادت در میان





امور فانی و چیزهای زائل یافت نمی‌شود، زیرا آنچه را که اشخاص جاهل نام سعادت بر آن می‌نهند، خالی از عیوب و مفسد و بری از کاستی‌ها و گرفتاری‌ها نیست (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۹).

وی در ادامه برای لذت‌های حسی عیوب و مفسدی بر می‌شمارد که به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. جویندگان لذت‌های حسی هیچ‌گاه ایمن از زوال و فناى آن نیستند، از این‌رو، در اثر همین امر همیشه خائف، متزلزل و هراسان‌اند.
۲. صاحبان لذت‌های حسی و فانی پیوسته خالی از ملال و عاری از خستگی نیستند یا به واسطه خود آن لذت‌ها و یا به واسطه صفاتی که بر گرفته از آنهاست.
۳. جویندگان آن لذت‌ها بر حسب جبلت ذاتی و در اثر حرص فطری به هر مرتبه‌ای از مراتب دست یابند، باز قانع نیستند و در پی افزایش آن هستند و تا آنجا پیش می‌روند که به ورطه هلاکت و خسران دنیا و آخرت گرفتار آیند.
۴. جویندگان آن لذت‌ها به واسطه فرو رفتن در لذت‌های فانی و غرق شدن در اوصاف حیوانی حکمت و فیوضات الهی از قلب آنها منقطع می‌گردد (نک: همان، ۱۹۰ و ۱۹۱).

ابن سینا پس از بیان مفسد و معایب لذت‌های حسی فانی، سعادت را به دو قسم تقسیم می‌کند: سعادت مجازی و سعادت حقیقی. از نظر ابن سینا آن لذت‌های حسی که فرومایگان به عنوان سعادت تلقی کرده‌اند، به علت زوال و فناپذیری و نیز وجود مفسد و عیوب فراوان فی‌ذاته مطلوب نیستند و نمی‌توان نام سعادت بر آنها گذاشت. امور حسی و ریاست دنیوی گرچه بر حسب ظاهر سعادت می‌نماید، ولی در واقع سعادت نیست و نام سعادت بر آنها نهادن از راه مجاز است. سعادت حقیقی آن سعادت است که خالی از نقص و خالص از عیوب و دلبستگی‌های دنیایی باشد. پس آنچه مطلوب آدمی و مقصود بالذات اوست، همان سعادت حقیقی است و آنچه که لازم است برای انسان که در پی تحصیل آن برآید، یکی خود سعادت است و دیگری راهی که او را به سرچشمه سعادت حقیقی برساند. پیش‌تر از سعادت و شناخت آن سخن گفتیم، اما راه

رسیدن انسان به سعادت حقیقی، راهی نیست جز پاک کردن باطن خود و زدودن کدورات حاصل از نفس ناطقه و توجه به سنن الهی که ملائم و مناسب با نفس ناطقه است؛ اینکه انسان خود را از امور باطل‌هایی بخشند و مواد امور حسی را از خود دور کند و از اغراض دنیایی دوری جوید و سینه و قلب خویش را از محبت و دوستی دنیا و لذت‌های وهمی بزداید تا برسد به نهایت کمالات انسانی که بالاترین غایت‌هاست و سعادت حقیقی را که کمال ویژه به اوست دریابد (نک: همان، ۱۹۱-۱۹۳).

ب) سعادت اخروی

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده سعادت حقیقی است.

مقدمه (۲): هر دنبال‌کننده سعادت حقیقی، دنبال‌کننده سعادت اخروی است.

نتیجه (۲): انسان دنبال‌کننده سعادت اخروی است.

حال اگر نفس آدمی راه‌های رسیدن به سعادت حقیقی را آن‌گونه که گفتیم در خود تحقق بخشد، با مفارق‌شدنش از بدن، نفس به گوهر خویش باز می‌گردد و لذت و سعادت برای او دست می‌دهد که به وصف درنیاید و با لذت‌های حسی مقایسه‌پذیرد و چنان شود که نفس ناطقه به خوبی تجلی عقل فعال به ذات را پذیرا گردد و در یک آن به معشوقه‌های حقیقی اتصال یابد. او به امور عالم فاسد و جهان فانی که در زیر قرار دارد نظری نمی‌کند و به خوشبختی، سعادت حقیقی و توصیف‌ناپذیر می‌رسد. آن‌گاه نفس ناطقه با تعقل خیر محض و با تعقل موجوداتی که به نظام خود از خیر محض وجود یافته‌اند، به بالاترین لذت و سعادت که همان لذت و سعادت عقلی است بار می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۱۲۷-۱۲۹).

به باور ابن سینا تنها این سعادت برتر است که باعث انسلاخ از بدن و تزهد نفس ناطقه و تجرد او می‌گردد؛ همان سعادت ابدی و حیات سرمدی که موجب تقرب به حق و رسیدن به نعمت‌های دائمی و خلاصی او از هم و غم‌های دنیوی است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۸) و این مهم محقق نمی‌شود جز با جداشدن نفس از بدن، زیرا به‌یقین آن سعادت‌تی که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر دستیابی به فاضل‌ترین



غایت‌ها توانایی داشته باشد، بلکه آن سعادت‌تی که مطلوب انسان است، در عالم دیگری
سوای این عالم مادی و فانی است. پس آنچه که موجود در این عالم است، مقدمات
رسیدن به آن سعادت اخروی است (نک: همان، ۱۹۳).

ج) راهنمایان سعادت اخروی

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده سعادت اخروی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال‌کننده سعادت اخروی نیازمند نبی‌ای است که سعادت و

شقاوت اخروی را به او ارائه دهد؛

نتیجه (۳): انسان نیازمند نبی‌ای است که سعادت و شقاوت اخروی را به او ارائه

دهد.

پیش‌تر روشن شد که انسان در پی برترین غایت‌ها و نهایت کمالات انسانی، یعنی
سعادت حقیقی است و نیز ثابت شد سعادت حقیقی همان سعادت عقلی است، زیرا
برخلاف لذت‌های حسی ظاهری و سعادت مجازی که فانی‌اند، سعادت عقلی باقی است
و سعادت باقی به معنای سعادت ابدی و حیات سرمدی است که ظرف تحقق آن نیز عالم
دیگری سوای این عالم مادی فانی است. بنابراین، آن سعادت حقیقی و باقی، همان
سعادت اخروی است.

عالم آخرت عالم دیگری غیر این عالم حس و ماده است؛ یعنی عالم غیب و عالمی
که نادیدنی است و همان‌گونه که ماهیت عالم آخرت غیر از ماهیت عالم حس و ماده
است، یقینی است که سعادت و شقاوت اخروی نیز چیزی متفاوت از سعادت و شقاوت
عالم دنیایی است. حتی اگر با مسامحه بپذیریم که انسان‌ها به‌طور کامل بتوانند سعادت و
شقاوت دنیوی خویش را تشخیص دهند، به‌یقین در مورد میزان شناخت سعادت و
شقاوت عالم آخرت و چگونگی آن به ناتوانی و ضعف معرفت انسان‌ها اذعان خواهیم
کرد.

در اینجا ابن سینا در برهان اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی و وجود پیامبر را به‌عنوان
شخصی که راهنمای مردم به سوی بزرگی و جلال الهی و نیز تبیین‌گر چگونگی معاد و



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

ارائه‌دهنده مسئله سعادت و شقاوت اخروی است، ضروری می‌داند و تصریح می‌کند که «باید مسئله سعادت و شقاوت اخروی را با بیانی درخور فهم مردم و با تشبیه و تمثیل ارائه داد، ولی حقیقت معاد و سعادت و شقاوت اخروی برای توده مردم جز به اجمال قابل طرح و بیان نیست، [زیرا] این حقایق را چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده است و لذت‌های آن عزت بی‌پایان می‌باشد و درد و رنج آن شکنجه پایدار است. البته اشکالی ندارد که گفتار پیامبر دارای رموز و اشاره‌هایی باشد تا افرادی را که به لحاظ فطری دارای استعداد اندیشه هستند، به بحث و تحقیق برانگیزاند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۵).

۳. استدلال بر ضرورت دین از راه هدایت

سومین برهان بر ضرورت دین، استدلالی است که ملاصدرا آن را از امام جعفر صادق ۷ برگرفته است که وقتی زندیقی از ایشان پرسید که پیغمبران و رسولان را از چه راهی ثابت می‌نماید؟ فرمود: چون ثابت کردیم که ما خالق و آفریننده‌ای داریم که از ما و از تمام مخلوق برتر است و آن آفریننده حکیم و متعالی صفت است، جایز نیست که خلقتش او را ببینند و لمس کنند و بی‌واسطه با او برخورد و گفت‌وگو کنند. پس ثابت شد که او فرستادگانی در خلقتش دارد که او را به بندگان و خلقتش می‌شناساند و ایشان را به مصالح و منافعشان و آنچه که موجب بقایشان است و ترکش سبب نابودی آنان است، راهنمایی می‌کنند و ثابت شد که امر و نهی کنندگان و شناساندگان از جانب خداوند حکیم و دانا در میان خلقتش همان پیامبران و برگزیدگان خلق اویند؛ آنان حکیمانی هستند به حکمت تربیت شده و به حکمت برانگیخته شده؛ با آنکه در خلقت با مردمان اشتراک دارند، در حالاتشان از ایشان جدایند، از جانب خدای حکیم دانا به حکمت یاری شده‌اند. پس آمدن پیامبران در هر عصر و زمانی به سبب دلایل و برهان‌هایی که آورده‌اند ثابت است تا زمین خدا از حجتی که دارای علمی بر صدق گفتار و جواز عدالتش باشد خالی نماند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۵).

از دیدگاه ملاصدرا این حدیث دربردارنده برهان عقلی استوار بر اثبات پیامبران و رسولان است که بر چندین مقدمه عقلی مبتنی است. این مقدمات عبارتند از:





اول آنکه ما خالق و صانع داریم که بر هر چیزی قادر و تواناست؛
 دوم آنکه خالقِ صانع از جسم داشتن و تعلق به مواد و اجسام و با چشم دیده شدن و ادراک شدن با یکی از حواس پنج گانه برتر است؛
 سوم آنکه او حکیم و دانای بر راه‌های خیر و منفعت در نظام وجود و جهات نفع و آسایش خلق در زندگی و قوام و بقا و پایداری آنهاست؛
 چهارم آنکه خداوند در ایجاد و تأثیر و خلق و اداره امور و سایطی دارد؛
 پنجم آنکه مردمان در زندگی و معادشان به کسی نیاز دارند که کارهایشان را اداره کرده، راه زیستن در دنیا و رهایی از شکنجه و عذاب را در آن جهان به ایشان بیاموزند
 (نک: همان، ۳۷۶).

ملاصدرا پس از آنکه کلام امام ۷ را در پنج مقدمه عقلی می آورد، آن را با برهان مدنی بالطبع بودن انسان تطبیق می دهد و سپس توجیه و تفسیر می کند. با توجه به اینکه برهان مدنی بالطبع از دیدگاه ملاصدرا و دیگر حکیمان توضیح داده شد، در ادامه به تشکیل برهان از پنج مقدمه عقلی ای که ملاصدرا از کلام امام ۷ اخذ کرده است، می پردازیم:

تنظیم صوری استدلال

از میان مقدمات عقلی یادشده می توان قیاس اقترانی ذیل را تنظیم کرد:

مقدمه (۱): خداوند حکیم و دانای به راه‌های خیر و منفعت برتر از آن است که با چشم دیده شود و با یکی از حواس پنج گانه ادراک گردد؛

مقدمه (۲): هر موجودی که برتر از آن باشد که با چشم دیده شود و با یکی از حواس پنج گانه ادراک گردد، ضروری است برای هدایت بندگانش واسطه‌ای داشته باشد که همان انبیا و رسولان‌اند؛

نتیجه: خداوند حکیم و دانای به راه‌های خیر و منفعت، ضرورت دارد برای هدایت بندگانش واسطه‌ای داشته باشد که آن انبیا و رسولان هستند.

تبیین مقدمات قیاس

در برهان فوق دو مقدمه آمده است که مقدمه اول آن از مقدمات دوم و سوم، و مقدمه دوم آن از مقدمات دوم، چهارم و پنجم ملاصدرا اخذ شده است. در ادامه به تطبیق و بررسی مقدمات پنج‌گانه ملاصدرا با کلام امام 7 می‌پردازیم. ملاصدرا امام را این‌گونه شرح می‌دهد که بیان امام 7 که ما خالق و آفریننده‌ای داریم که از ما و از تمام مخلوق برتر است، اشاره به مقدمه اول است و اینکه او حکیم است، اشاره به مقدمه سوم است و بیان او که متعالی صفت است و جایز نیست که خلقتش او را ببینند و لمس کنند و بی‌واسطه با یکدیگر برخورد و گفت‌وگو کنند، اشاره به مقدمه دوم است، چون شأن هر جسم و جسمانی چنان است که خلق آن را ببینند و لمس کنند. حتی نفوس را از جهت ترکیبش با ابدان و مجموع به صورت واحد طبیعی در آمدن و موصوف به صفات آن از رنگ و غیره شدن مشهود و ملموس است. نیز بیان او که «و ثابت شد که او فرستادگانی در خلقتش دارد که او را به بندگان و خلقتش می‌شناسانند، اشاره به مقدمه چهارم است که اثبات وسایط میان خداوند و خلق افعال را مطلق است؛ خواه فرشتگان باشند و یا بندگانی جز آنها. نیز ثابت شد که امر و نهی کنندگان از سوی خداوند حکیم و دانا در میان خلق اشاره است به اثبات بخشی از بخش‌های مطلوبی که آن وجود پیامبران: می‌باشد (همان، ۳۷۹).

ملاصدرا با استناد به بیان امام سه ویژگی برای پیامبر 9 برمی‌شمارد که عبارت است

از:

۱. واسطه‌بودن میان خلق و خالق؛
۲. بشر بودن؛
۳. متمایز بودن از مردم به سبب امور معنوی و کرامت‌های الهی و منظور از کلام امام 7 دارای این دلایل و برهان‌هاست. همین کرامات الهی، معجزات و خوارق عادات می‌باشد.





۴. استدلال بر ضرورت دین از راه معرفت

چهارمین برهان حکیمان بر ضرورت دین، استدلالی است که در آن از راه معرفت وارد می‌شوند؛ یعنی یکی از ضرورت‌های وجود نبی را ممکن‌بودن معرفت هر چه بیشتر به آفریدگار جهان می‌دانند.^۱ ملاصدرا در مفاتیح الغیب ضمن بیان چگونگی آفرینش مخلوقات می‌گوید:

خداوند پس از خلقت عوالم عقلی و آفرینش هفت آسمان و زمین، ما را به خواندن این کتاب حکمت و تلاوت آیات عالم تکوین فرمان داد، ولی به سبب ضعف و ناتوانی مان، قوه بینش ما به کرانه این نوشته‌ها و اطراف این کلمات بزرگ، از جهت عظمت و جلال این کلمات و حروف و فاصله بسیاری که بین کرانه‌های بی‌کران آن وجود داشت، نمی‌رسید... از همین‌رو، به سوی او زاری کرده، به زبان درخواست عرضه داشتیم: خداوندا ما را هدایت فرما و به ما بنا به حکمت کامل و قدرت بی‌نهایت کتابی از رازهای کتاب آفرینش و کلمات الهی‌ات که در آن نشانه‌های عنایت ربّانی تو موجود است عطا فرما! آن‌گاه خداوند فرمود: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»: در خود شماست، چرا نمی‌بینید؟ (ذاریات: ۲۱) (ملاصدرا، ۱۴۲۶: ۴۳-۴۵).

از این‌رو، بینش باطنی انسان‌ها را به نور الهام روشن کرد و به نیروی اکرام خویش آنها را مددکار شد و از تمامی احسان و نعمت ظاهری و باطنی بهره‌مندشان گردانید؛ یعنی از میان انسان‌ها نفوس بزرگواری را که همان پیغمبران و اولیایند برانگیخت که هر کدام آنها کتابی نوشته است که مقربان شاهد آن‌اند و کتابی داشته است که شامل خلاصه ملک و ملکوت و گزیده عالم جبروت است. خداوند کتاب وجود پیامبر را نیز دستاوردی برای رهایی خلائق از جهل و تاریکی‌ها قرار داد. پس پیامبر به‌عنوان خلیفه خدا آینه‌ای است که تمامی اسمای الهی در او نمایان است و در آن آینه صورت تمامی

۱. اگر چه صدرا در این برهان پس از اثبات ضرورت نبوت عامّه به بیان نبوت خاصه یعنی همان نبوت رسول خاتم ۹ پرداخته است، ولی با توجه به موضوع تحقیق ما تنها به اثبات نبوت عامه بسنده می‌کنیم.

موجودات مشاهده می‌گردد. از این‌رو، در آموزه‌های دین آمده است که هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است و نیز در قرآن کریم می‌خوانیم: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»: پیغمبر به مؤمنان از خودشان نزدیکتر است» (احزاب: ۶)، زیرا پیامبر ۹ اصل در وجود است و مؤمنان تابع اویند (نک: همان).

تنظیم صوری استدلال

استدلال ملاصدرا را می‌توان به صورت قیاس اقترانی شکل اول به شیوه زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه (۱): هر کس نفس پیامبر را بشناسد، نفس خود را شناخته است؛

مقدمه (۲): هر کس نفس خود را بشناسد، خدای را شناخته است؛

نتیجه: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، خدای را شناخته است.

در این قیاس «معرفت رب» به «معرفت نبی» و «معرفت نفس» منوط است که در ادا و در تبیین مقدمات قیاس به توضیح آنها می‌پردازیم.

تبیین مقدمات قیاس

الف) معرفت نبی

مقدمه اول: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، نفس خود را شناخته است.

در مقدمه اول آمده است که معرفت نفس مستلزم معرفت نبی است؛ یعنی ما آن‌گاه می‌توانیم به معنای واقعی نفس خویش را بشناسیم که به درستی نفس نبی را شناخته باشیم، زیرا هنگامی که خداوند ما را آگاه کرد که «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»، غرض این بوده است تا در میان نفوس انسانی، نفس نبی را بجوییم و بشناسیم، زیرا او کتابی مختصر از رازهای کتاب آفرینش و کلمات الهی است که در آن نشانه‌های عنایت ربّانی موجود است. او خلاصه و چکیدهٔ عوالم ملک و ملکوت و گزیده عالم جبروت است و ما انسان‌ها نیز جزئی از عالم ملک هستیم. از این‌رو، نه تنها ما انسان‌ها به‌عنوان جزئی از عالم ملک برای شناخت نفس خویش نیازمند شناخت پیامبریم، بلکه ملکوتیان و جبروتیان نیز نیازمند شناخت پیامبرند.





از سوی دیگر این مقدمه که «هر کس نفس نبی را بشناسد، نفس خود را شناخته است» بدین سبب است که «التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»: پیامبر به مؤمنان از خودشان نزدیک‌تر است: «لأنه الاصل في الوجود والمؤمنون تابعون له»: زیرا نبی اصل و اساس در وجود است و مؤمنان تابع اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۲). بنابراین، اگر کسی اصل را بشناسد، فرع را نیز شناخته است. پس می‌توان نتیجه گرفت هر کس نفس نبی را به‌عنوان اصل بشناسد، نفس خود را به‌عنوان فرع شناخته است، زیرا نفس نبی نفس کامله است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) اولی بودن را چنین تفسیر می‌کند که شخص مسلمان در هر کجا که امر را میان منافع خویش و منافع پیامبر خدا دائر ببیند، باید منافع پیامبر را مقدم بداند و در اموری چون حفظ جان، حرمت و آبرو، استجابت دعوت و به‌کاربردن اراده و اموری از این دست همواره جانب رسول خدا را بر جانب خود مقدم بدارد. به‌طور کلی پیامبر در تمامی امور مربوط به دین و دنیا سزاوارتر و صاحب اختیارتر است (۱۴۱۲: ۱۶، ۲۷۶). با توجه به این بیان علامه در می‌یابیم ایشان اولویت را در امور اعتباری و اجتماعی و کلیه امور شرعی و قانونی اعم از امور حکومتی و امر و نهی‌های شرعی می‌داند.

نکته ضروری در اینجا معنای لفظ «أولی» است. «أولی» اسم تفضیل از ولیّ می‌باشد و در مفردات راغب اصفهانی «ولیّ» چنین معنا می‌شود که «دو چیز یا بیشتر به گونه‌ای به هم نزدیک باشند که چیزی بین آنها فاصله نینداخته باشد و در مرتبه بعد به‌نحو مجاز برای قرب مکانی دو چیز و نیز برای قرب نسبت و قرب در دین و صداقت و یاری کردن و قرب در اعتقادات به کار برده می‌شود» (راغب اصفهانی، بی تا، ۵۳۳).

ملاصدرا در معنای «أولی» و «ولیّ» توسعه می‌دهد و «أولی» را به‌معنای نزدیک‌تر می‌آورد و اولویت را که امری اعتباری است، به امر تکوینی توسعه می‌دهد؛ به این معنا که پیامبر در تکوین اصل است و ما فرع؛ پیامبر در اصل وجود نسبت به همه موجودات افضل است و جنبه افضلیت او این است که مظهر تمام اسمای الهی است و چون انسان‌ها تابع شریعت اویند، همه زیرمجموعه‌ای از کمالات وجود حضرت هستند و طبق رابطه جزء و کل، هر جزئی تابع کل است. از این جهت پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان

اولی و نزدیک‌تر است؛ بدین جهت ملاصدرا می‌فرماید: هر کس پیامبر را بشناسد، خود را شناخته است؛ چون نفس انسانی در درجه پایین بنا بر تشکیک وجود درجه‌ای از درجات انسان کامل است و در نتیجه شناخت انسان کامل به شناخت انسان در درجه پایین‌تر خواهد انجامید و این همان وجه ملازمه‌ای است که ملاصدرا در معرفت نفس میان نفس پیامبر و نفس انسان‌های دیگر بیان کرده است.

ب) معرفت نفس

مقدمه دوم: هر کس نفس خود را بشناسد، خدای را شناخته است.

شناخت خداوند در گرو شناخت نفس خویش است؛ آن‌چنان که در حدیث نبوی آمده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: هر کس خود را بشناسد، به یقین پروردگارش را شناخته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲). ملاصدرا در اسفار به شیوه‌های مختلف به بیان نسبت و تلازم شناخت نفس و شناخت رب پرداخته است که ما در اینجا تنها به بیان یک مورد بسنده می‌کنیم. ملاصدرا این موضوع را این‌گونه تبیین می‌کند و می‌نویسد: کسی که نفس خود را بشناسد به اینکه خداوند او را مثال خود از نظر ذات، صفت و فعل آفریده است؛ یعنی از نظر ذات بداند که نفس انسانی خالی از مکان‌ها، جهات، زمان‌ها و شکل‌های مختلف و مانند آن است و اینکه نفس نه داخل در بدن و نه خارج از آن است [بلکه به بدن تعلق دارد] و از نظر صفت نیز کیفیت علم نفس به خود و غیر خود را بداند و نیز به قدرت و فاعل بودن بالرضا یا بالعنایه‌اش نسبت به قوا و مخلوقات قوایی خود آگاه باشد و نیز به کیفیت کلام نفس که عقلی است [نه لفظی، چون کلام لفظی منوط به جسم است] و کیفیت عشق و محبت نفس به ذاتش و به آثارش به وجه عنایت خالی از نفس عالم باشد و به ذات خود به دیگران و نیز به صفاتش واقف باشد؛ و نیز از نظر فعل چگونگی ابداع و اختراع و خلق کردن نفس به آنچه بخواهد و اراده کردنش به محض اراده در فضای نفسانی‌اش را بداند، پس در این هنگام که نفس خود را با این ویژگی‌ها بشناسد، آن‌گاه پروردگارش را از نظر ذات، صفت و فعل که شبیه اوست می‌شناسد (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۰۵).



ج) معرفت رب

نتیجه: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، خدای را شناخته است. با توضیحی که در مقدمات قیاس گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که هر کس نفس نبی را بشناسد، خدای تعالی را شناخته است. پس یکی از ضرورت‌های وجود نبی ممکن بودن معرفت هر چه بیشتر خداست، زیرا کتاب وجود نبی دستاوردی برای رهایی انسان‌ها از جهل و تاریکی است و هدایت به راهنمایی نبی راهی برای رسیدن به معرفت حق و قرب به پروردگار است. نفس نبی چکیده و عصاره مُلک و ملکوت و گزیدهٔ عالم جبروت است. چنین انسانی برای شناخت و شناساندن توحید و شناخت معاد آمده است و اگر نبی نباشد، معرفت به این دو اصل همیشه در میان انسان‌ها در پرده ابهام باقی می‌ماند.

از نظر صدرا پیامبر به‌عنوان خلیفهٔ خدا آینه‌ای است که تمامی اسمای الهی در او متجلی است و بدان آینه صورت تمامی موجودات مشاهده می‌گردد: با مشاهده خلیفه خدا، خدا دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳)؛ همان‌گونه که خود در حدیثی فرموده‌اند: «من رأنی فقد رأی الحق»: کسی که مرا ببیند، حق جلّ و علا را دیده است» (همان). بی‌گمان صرف دیدار نبی موجب دیدار حق نیست، بلکه باید این دیدار با شناخت و معرفت باشد. از این‌رو، اگر کسی به نبی معرفت یابد، هر آینه به خداوند معرفت یافته است، زیرا نبی خلیفه خدا و آینه‌ای است که تمامی صفات خدا در او متجلی است و او مظهر صفات حق تعالی است.

۵. استدلال بر ضرورت دین از راه عنایت

ملاصدرا در بخش دیگری از مفاتیح الغیب و در بحث از ضرورت دین، مسئله نبوت را از دو جنبه ضروری می‌داند که جنبه اول، نظریه عنایت خالق و جنبه دوم، نظریه نیاز خلق است.

ملاصدرا جنبه اول، یعنی نظریه عنایت و توجه خالق را چنین بیان می‌کند: خداوندی که امور غیر ضروری مانند فرورفتگی کف پاها و کمانی شکل بودن ابروان را با توجه به



بهره اندکش وانگذاشته است و آنرا برای تکمیل زینت و زیبایی قرار داده است، هیچ گاه از افاضه نبوت بر روحی از ارواح بشری که رحمتی بر جهانیان است، خست و بخل روا نمی‌دارد و فرستادن چنین رحمتی برای مخلوقات سزاوارتر و شایسته‌تر است. با توجه به اینکه پیشتر در بیان و تبیین برهان‌ها ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا به این مطلب پرداختیم، توضیح بیشتر آن ضرورتی ندارد، ولی استدلال ملاصدرا در مورد جنبه دوم، یعنی نظریه نیاز خلق به اختصار چنین است:

همان گونه که در عالم صغیر - کالبد و بدن انسان - وجود رئیسی که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، ضروری است که هر یک را بر جای خود استوار بدارد و از ویرانی و تباهی حفظ کند، پس در عالم کبیر - عالم عناصر - که جایگاه بروز انواع گوناگون تباهی‌ها و اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، وجود رئیسی که خلق را به چگونگی تحصیل مصالح و به‌دست آوردن اموری که موجب کامیابی‌شان شود، ضرورت دارد تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد (نک: ملاصدرا، ۱۴۲۶: ۶۲۳).

تنظیم صوری استدلال

استدلال یادشده را می‌توان به صورت قیاس استثنایی متصل تقریر کرد:

۱. اگر عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، آن گاه عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری نیازمند امیر هدایتگری است تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد؛
۲. عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند؛
۳. پس عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری نیازمند امیر هدایتگری است تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد.

تبیین مقدمات قیاس

با توجه به اینکه قیاس مورد نظر استثنایی متصله است، با بیان ملازمه مقدم و تالی، می‌توان به صدق یا کذب نتیجه پی برد. بیان ملازمه چنین است که در مقدمه می‌خوانیم





«عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند». درباره عالم صغیر و رئیسی که قوا تابع اویند می‌توان گفت که عالم صغیر همان کالبد و بدن انسان است و بدن انسان نیز متشکل از قوا، اعضا و جوارحی است که انسان به وسیله آن قوا می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد و لمس می‌کند. نیز منظور از قوای پنج‌گانه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه است و برای اینکه این قوا در ادراک حسی خطا نکنند، وجود رئیسی به نام قلب (دل) ضروری است تا هر کدام از اعضای بدن هنگام تردید و خطا در ادراک، آن‌را به دل ارجاع دهد تا تردیدش برطرف گردد و یقین کند و مادامی که چنین رئیسی در میان اعضای بدن حاکم است و قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت می‌کنند، هر یک از این قوا از ویرانی و تباهی مصون می‌مانند.

با این توضیح وقتی ثابت شد خداوند عالم صغیر را چنان قرار داده که برای استواری و اتقان و در امان ماندن از تباهی نیازمند رئیسی باشد که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، لازم می‌نماید عالم عناصر نیز که جایگاه بروز انواع گوناگون تباهی‌ها و اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، نیازمند رئیسی - نبی‌ای - باشد که تحت نظر و توجه او، عالم عناصر به‌طور عموم و انسان‌ها به‌طور خاص به‌عنوان جزئی از این عالم که در معرض انواع تباهی‌ها و مواجهه با اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، به چگونگی تحصیل مصالحی که موجب کامیابی‌شان شود، رهنمون گردند و انسان‌ها به‌هنگام حیرت، تردید و اختلاف به او رجوع کنند تا بدین وسیله عنایت و بخشش ازلی نیز کامل گردد. حال با بیان این ملازمه، صدق نتیجه یعنی نیاز خلق به نبی روشن می‌گردد. تنها نکته‌ای که در نتیجه آمده و نیازمند توضیح است، مسئله «عنایت» و ارتباط آن با «نظریه نیاز خلق» است که در ادامه بدان می‌پردازیم:

عنایت و ارتباط آن با نظریه نیاز خلق

پیش از بیان ارتباط عنایت با نظریه نیاز خلق، لازم است نخست چیستی عنایت و اقسام آن از دیدگاه صدر را بررسی گردد. ملاصدرا عنایت را به‌معنای خلقت همراه با هدایت می‌داند، زیرا خلقت بدون هدایت تعطیل و واگذاشتن است و هدایت بدون خلقت هم

محال و غیر ممکن است. آنجا که تصریح می‌کند: «خلقت بدون هدایت تعطیل و واگذاشتن است و هدایت بدون خلقت هم محال است و غیر ممکن، پس ناگزیر از مجموع آن دو است که عنایت نامیده می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۴۷۹).

ملاصدرا با استناد به کلام انبیا در قرآن، اقسام عنایت را می‌آورد که عبارتند از: عنایت خاص، عنایت عام، عنایت مطلق که شامل خاص و عام است. حال در اینجا با بیان آن دسته از آیات، اقسام عنایت را یاد آور می‌شویم. در قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم ۷ آمده است که: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُهْدِينِ»: همان خدایی که مرا آفرید به لطف خود، به راه راستم هدایت می‌فرماید (شعرا: ۷۸). در اینجا حضرت ابراهیم ۷ عنایت خاص خدا به خودش را نام برده است، چون آن نخستین پایه خانه دین است و اینکه حضرت موسی ۷ می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»: آن کسی که موجودات عالم را نعمت و جود بخشیده و سپس در راه کمالش هدایت کرده است (طه: ۵۰)، عنایت عام را نام می‌برد، چون به قضیه حملی کلی حکم کرده است. نیز در قرآن می‌خوانیم: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»: آن خدایی که عالم را خلق کرد و همه را به کمال رسانید و آن خدایی که هر چیز را قدر و اندازه‌ای داد و به راه کمالش هدایت کرد (اعلی: ۳ و ۲). در این آیه، عنایت مطلق را که شامل خاص و عام است نام می‌برد و بلکه بر آن دو افزوده است، زیرا با عبارت «خلق فسوی» مبدأ عالم خلق و منتهای آن را نام می‌برد و با آیه: «قَدَّرَ فَهَدَى» مبدأ عالم امر و منتهای آن را یاد آور می‌شود (نک: همان، ۶۲۴).

درباره ارتباط عنایت با نظریه نیاز خلق باید گفت همان گونه که در تعریف عنایت گفته شد عنایت همان خلقت همراه با هدایت است، زیرا خلقت بدون هدایت رها کردن و واگذاشتن مخلوق به حال خود است و این با حکمت پروردگار سازگار نیست؛ آن چنان که خداوند حکیم به اقتضای حکمت بالغه‌اش هر چیزی را که خلق کرده و نعمت و جود بخشیده، در راه کمالش نیز هدایت کرده است. هدایت بدون خلقت نیز محال و غیر ممکن است، زیرا هدایت فرع خلقت است تا آفرینش و خلقتی نباشد، بالتبع هدایتی هم نخواهد بود.



بنابراین، به اقتضای حکمت پروردگار با تحقق خلقت، تمامی موجودات نیازمند هدایت از نوع هدایت عام یا هدایت خاص خواهند بود و این همراهی خلقت و هدایت همان عنایت است که از نظر صدرا اکمال و اتمام آن عنایت در گرو وجود نبی و امیر هدایتگری که عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری بدو نیازمندند. نبی به عنوان روح کل و نفس کل باید باشد تا کل عالم وجود به مصالح خود برسند؛ نبی می آید تا هدایت عام را در همه موجودات و هدایت خاص را در میان انسان‌های کمال جو به ثمر رساند.

نتیجه گیری

ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با اعتقاد به مدنی‌الطبع بودن انسان، انسان‌ها را نیازمند اجتماع دانسته‌اند و پس از بیان نیاز انسان‌ها به اجتماع و تعاون، از طریق نیاز جامعه به قانون عادلانه، ضرورت دین و نبی را اثبات کرده‌اند. برهان دیگر که تنها این سینا بدان پرداخته، برهان سعادت است. او سعادت حقیقی را منحصر در سعادت اخروی دانسته و برای وصول به آن راهی بجز راهنمایی نبی نمی‌شناسد. با تأمل در دیگر برهان‌ها نیز درمی‌یابیم که با توجه به عنایت حق که انسان‌ها را آفرید تا همراه با خلقت هدایتشان کند، می‌توان گفت این خلقت همراه با هدایت و معرفت خداوند و سعادت دنیا و عقبی میسر نخواهد شد؛ مگر آنکه پیامبران بیایند و دین را به عنوان نسخه نجات بخش به انسان‌ها ارائه دهند. از سوی دیگر، آدمیان برای داشتن جامعه‌ای مستحکم و رستگار نیازمند قوانینی از سوی پروردگار جهان‌اند که آن قوانین هم باید از سوی انبیا به آنها ارائه و ابلاغ گردد. وجود انبیا و دین نه تنها در عرصه حیات دنیوی و روابط اجتماعی انسان‌ها ضروری است، بلکه در سعادت اخروی و خوشبختی حیات جاودانه نیز ضرورت دارد. بدون وجود انبیا هدایت انسان مهمل گشته، معرفت انسان به آفریدگار جهان نیز ممکن نخواهد بود.



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الإشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي وقطب الدين الرازي، تحقيق كريم فيضي، ج ۳، قم: مطبوعات ديني.
۲. _____ (۱۳۸۱)، الاشارات والتنبيهات، التحقيق مجتبی الزارعی، قم: بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۳۷۶)، الشفاء (الالهيات)، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۴. _____ (۱۳۶۴)، الهيات النجاه، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۸۵)، الهيات نجات، ترجمه يحيى يثري، قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۶۰)، رسائل، رسالة تحفه، ترجمه ضياء الدين دري، بی جا، انتشارات مرکزی.
۷. _____ (۱۳۳۲)، مبدأ و معاد، ترجمه محمود شهابی، تهران: چاپ دانشگاه.
۸. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۷۸)، معرفت نبی، تهران: مؤسسه نبأ.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن احمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبه المرتضويه.
۱۰. سهروردی، شهاب الدين يحيى (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، مقدمه و تصحيح هنري كرين، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمه هنري كرين، ج ۲ و ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۵۶)، مجموعه مصنفات فارسی، تصحيح و تحشیه سيد حسين نصر، ج ۳، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۱۳. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۷۸)، الاسفار الاربعه، تهران: حيدري.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، شواهد الربويه، تهران: بی جا.
۱۵. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، ترجمه و تعليق محمد خواجهي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



۱۶. _____ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، تصحيح محمد ذبيحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرآ.
۱۷. _____ (۱۳۶۲)، مفاتيح الغيب؛ صححه و قدم له محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۱۸. _____ (۱۴۲۶)، مفاتيح الغيب، ترجمه و تصحيح محمد خواجهوی، تهران: مولوی.
۱۹. طباطبائي سيد محمد حسين (۱۴۱۲)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه اسماعيليان.



نظر
صدرآ

سال بيست و يكم، شماره ۸۳، پاييز ۱۳۹۵