



دانشگاه اصفهان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه و کلام اسلامی

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته ی فلسفه و کلام اسلامی گرایش کلام اسلامی

**تحلیل و بررسی پیش فرضها و مبانی فلسفی - کلامی نظریه ی "صراط های
مستقیم" بر اساس آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی**

استاد راهنما:

دکتر جعفر شانظری

استاد مشاور:

دکتر سید مهدی امامی جمعه

پژوهشگر:

زهرا طاهری

بهمن ماه 1390

کلیه حقوق مادی مترتب بر نتایج مطالعات، ابتکارات و
نوآوری های ناشی از تحقیق موضوع این پایان نامه
متعلق به دانشگاه اصفهان است.



دانشگاه اصفهان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه و کلام اسلامی

پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی گرایش کلام اسلامی
خانم زهرا طاهری

تحت عنوان:

تحلیل و بررسی پیش فرضها و مبانی فلسفی - کلامی نظریه‌ی "صراط های مستقیم"
بر اساس آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی

در تاریخ ۱۳۹۰/۱۱/۱۸ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

۱- استاد راهنمای پایان نامه	دکتر جعفر شانظری	با مرتبه‌ی علمی دانشیار	امضا
۲- استاد مشاور پایان نامه	دکتر سید مهدی امامی جمعه	با مرتبه‌ی علمی دانشیار	امضا
۳- استاد داور داخل گروه	دکتر محمد مهدی مشکاتی	با مرتبه‌ی علمی استادیار	امضا
۴- استاد داور خارج از گروه	دکتر محمد مشکات	با مرتبه‌ی علمی استادیار	امضا

امضای مدیر گروه

امضا

تشکر و قدردانی:

کسار خدا که هر چه طلب کردم از خدا بر تنه‌های همت خود کامران شدم

بعد از گذشتن از سیه فلکی نوا او ان که با حضه و شیرین اساتید عزیزم، بارانهای ما و دهنده‌های

نوا و ایشان و بگله و مادر مایلی چرخیم برق شوق و زیبایی حضه و نوا همراهی‌ام در کنارم، که خستگی‌های

این راه را به امید و روشنی راه تبدیل کرده و امیدوارم بتوانم در آیندی نزدیک جوایف‌های این همه

محبت آنها باشم...

تقدیرم به:

تقدیرم به روکنند و روکنند

کودکان موصوم و دورت داشتنی "سندرم کلاتام" زیبایه ما و خوی ما و پاکه مادر وجود آنها به ودیعت

نماده شده است اما متارخانه در جامعه که نونی مابر خوردن و رفتارهای مناسبی با آنها صورت نری که مرد در حالیکه

اگر فقط به این جمله اریان بیاوریم که این افراد هم جلوه ای از جلوه های خداوندینند آنرا معذولان مخلوق

چون خودخواهیم پذیرفت و با افراد عادی بر اریان هیچ فرقی نزن و ایند داشت به امید آن روز....

با تشکر و سپاس از ارتداد دانشمند و پرمایه ام جناب آقای دکتر جعفر سائیندگی و خیر پر فیض تدریس ایشان و مشاوره و راهنمایی‌هایشان بهره‌بردارم.

با ایتنان بیکران از مساعدت‌های بی‌شائبه‌ی جناب آقای ترید مهدی امامی جمعی ارتداد مشاورم که هر واره‌ایه‌ی جانب را موافقت قرار دادند.

با تقدیر و دود فراوان خدمت پدر و مادر عزیز، در روز و خدا کارم که پیوسته بهره‌زوش جام تعلیم و تربیت، فضیلت و انسانیت آنها بوده‌ام و هر واره چراغ وجودشان روشنگر راه من در سنجی‌ها و مشکلات بوده‌است.

و با تشکر خالصانه خدمت کجبه که مرا در انجام رساندن این مهم یاری نموده‌اند.
اگر کم‌کم من بتوانم تشکر تو را دارم و نه توان تشکر از بندگان تو را.

چکیده

پلورالیسم دینی و تكثر و تنوع فرهنگ‌ها و دین‌ها را به رسمیت شناختن به شکل كنونی آن، نظریه متعلق به عصر جدید است و در دو حوزه دین و فرهنگ (پلورالیسم دینی) و جامعه (پلورالیسم اجتماعی) در جهان غرب مطرح و توسط جان هیک پرورش یافت. بدیهی است این نظریه بر اصول و پایه‌های فکری و اعتقادی (فلسفی-کلامی) استوار است. دکتر سروش در کتاب "صراط‌های مستقیم" بر این باور است که آدمیان هم در مواجهه با کتاب‌های منزل آسمانی و هم در مواجهه با امر متعالی محتاج تفسیرند و از متن صامت و یا تجربه خام باید پرده برداری کنند. این پرده برداری و اکتشاف، یک شکل و شیوه ندارد و بی هیچ تکلفی متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد پلورالیسم درون دینی و بیرون دینی. در این پژوهش پس از اشارت به نظریه فوق رویکرد خود را به بازخوانی یکایک اصول و مبانی فلسفی-کلامی نظریه صراط‌های مستقیم قرار داده و با توجه به آراء فلسفی-کلامی صدرالمتهلین و علامه طباطبایی به تحلیل و تبیین آن‌ها نشسته و مورد نقد و بررسی قرار داده ایم و تحقیق خود را در شش فصل تنظیم نموده و سرانجام محصول و دست آورد آن در فصل هفتم در نوزده بند ارائه شده است.

واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، تنوع فهم‌ها، تفسیر و تأویل، هدایت الهی، نجات و رستگاری.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
فصل اول : کلیات	
1-1- مقدمه.....	1
1-2- تبیین مساله پژوهشی و اهمیت آن.....	3
1-3- اهداف.....	4
1-4- فرضیات و پرسشها.....	4
1-5- پیشینه تحقیق.....	4
1-6- مروری بر فصول پژوهش.....	5
فصل دوم : فهم و تفسیر متن	
1-2- تنوع فهم‌ها از متون دینی (اصل اول).....	6
1-1-2- نقد و بررسی اصل اول.....	8
2-1-2- صدر المتألهین و مسأله تفسیر متن.....	9
1-3-2- توصیف قرآن از نگاه صدر المتألهین.....	10
1-4-2- علم حقیقی و علم صوری نزد ملاصدرا.....	12
1-5-2- تفسیر به رأی از نگاه علامه طباطبائی.....	15
1-6-2- روش تفسیری از نگاه علامه طباطبائی.....	17
1-7-2- مراتب معنا در فهم قرآن از نگاه علامه طباطبائی.....	18
1-8-2- مقومات و مقدمات تفسیر.....	19
1-9-2- نتیجه.....	20
2-2- صامت بودن متن (اصل دوم).....	21
1-2-2- رابطه لفظ و معنا.....	22
2-2-2- دلالت و اقسام.....	23
3-2-2- دلالت لفظی و اقسام سه گانه ی آن.....	23
4-2-2- نقد و بررسی :	24
5-2-2- متشابهات در قرآن از نگاه ملاصدرا.....	25

عنوان	صفحه
2-2-6- فهم و تفسیر بشری.....	26
2-2-7- حجیت ظواهر قرآن از نگاه علامه.....	28
2-2-8- متشابهات در قرآن از نگاه علامه طباطبائی.....	29
2-2-10- نتیجه	31
2-3-3- ناخالصی امور عالم (اصل سوم).....	32
2-3-1- نقد و بررسی	33
2-3-2- ناخالصی امور عالم از نگاه علامه طباطبائی.....	34
2-3-3- منشاء اختلاف انواع و افراد از نگاه علامه طباطبائی.....	37
2-3-4- نتیجه.....	39

فصل سوم : تجربه دینی

3-1- تجربه دینی (اصل چهارم).....	40
3-2- نقد و بررسی	41
3-3- ادله و حیانی بودن الفاظ قرآن.....	42
3-4- ماهیت وحی از نگاه صدر المتألهین.....	44
3-5- مراتب وحی از نگاه صدر المتألهین.....	47
3-6- نزول وحی از نگاه صدر المتألهین.....	48
3-7- بررسی تحلیلی دیدگاه صدر المتألهین درباره وحی.....	51
3-8- اقسام وحی از نگاه علامه طباطبائی.....	53
3-9- عظمت وحی و کلام خدا از نگاه علامه طباطبائی.....	54
3-10- نتیجه.....	56

فصل چهارم : هدایت الهی

4-1- هادی بودن خداوند (اصل پنجم).....	58
4-2- نقد و بررسی	60
4-3- هدایت و ضلالت در حکمت متعالیه.....	61
4-4- انواع هدایت از نگاه صدرا.....	62

عنوان	صفحه
4-5- راه وصول به مراتب هدایت از نگاه ملاصدرا.....	64
4-6- هادیان و راهنمایان انسان از نگاه صدرا.....	65
4-7- اسباب و عوامل هدایت.....	66
4-8- هدایت از نگاه علامه طباطبائی.....	67
4-9- هدایت عامه	67
4-10- هدایت خاصه.....	68
4-11- هدایت تشریعی.....	69
4-12- نتیجه.....	71

فصل پنجم : ارتباط فرهنگ ها و حقایق

5-1- خویشتاوندی حقایق (اصل ششم).....	73
5-1-1- نقد و بررسی	74
5-1-2- حقیقت.....	75
5-1-3- حق و معانی آن از دیدگاه صدرا.....	76
5-1-4- شناخت حقیقت از نظر صدرالمتهلین.....	77
5-1-5- نفس در نگاه ملاصدرا.....	79
5-1-6- تطابق عین و ذهن صدرا.....	80
5-1-7- ملاک و معیار شناخت از نظر علامه طباطبائی.....	82
5-1-8- نتیجه	85
5-2- تعارض فرهنگها (اصل هفتم).....	87
5-2-1- نقد و بررسی.....	88
5-2-2- انسان از نظر ملاصدرا.....	89
5-2-3- انسان کامل از دیدگاه صدرالمتهلین.....	91
5-2-4- مراتب کمال قوه عملیه (نیروی عملی).....	92
5-2-5- طریق نیل به کمال.....	93
5-2-6- فطرت الهی در نگاه علامه طباطبائی.....	94

صفحه	عنوان
97.....	5-2-7- معرفت شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی.....
99.....	5-2-8- نتیجه.....

فصل ششم : پیدایش باورهای دینی

102.....	6-1- دینداری معلل یا دینداری مدلل (اصل هشتم).....
103.....	6-2- نقد و بررسی.....
104.....	6-3- انسانها در قیامت
107.....	6-4- جایگاه انسانها در عالم آخرت از نگاه ملاصدرا.....
109.....	6-5- مستضعف از نگاه علامه طباطبائی.....
110.....	6-6- نتیجه

فصل هفتم : دست آوردها و نتایج

113.....	دست آوردها و نتایج.....
119.....	منابع و مآخذ.....

فصل اول

کلیات

1-1- مقدمه

بحث کثرت‌گرایی یا پلورالیسم دینی، موضوعی است در فلسفه دین، موضوعی که مولود یک رویکرد برون دینی به مسئله تعدد ادیان موجود در جامعه بشری است و می‌توان آن را واکنشی در برابر دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه حصرگرایان دانست که دین حق را واحد و در انحصار خود دانسته و سایر ادیان را بر باطل و پیروان آنها را اهل شقاوت و هلاکت می‌پندارند. حضور دین‌های متعدد در جوامع بشری نه تنها امر تازه‌ای نیست بلکه یک واقعیت خارجی است که امروزه به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری متکلمان، مورخان و فلاسفه دین تبدیل شده است. بحثی که برای هر اندیشمند دینی در مواجهه با این تنوع و تکرر مطرح می‌شود این است که آیا این واقعیت؛ بهره‌ای از حقیقت هم دارد؟ آیا همه این ادیان برحقند؟ آیا پیروان ادیان مختلف اهل نجاتند؟ و نهایتاً این تعدد و تکرر بالفعل در حوزه ادیان را چگونه باید تفسیر نمود؟

اندیشمندان دینی با دو رویکرد درون دینی (کلامی) و برون دینی (فلسفی) به تفسیر این تنوع و تکرر پرداخته‌اند که دو نظریه «حصرگرایی» و «شمولگرایی» حاصل رویکرد درون دینی و «کثرت‌گرایی» نتیجه تفسیر برون دینی موضوع تنوع و تکرر ادیان است.

پلورالیست‌ها معتقدند تنوع و تکرر موجود در عالم دین ورزی حادثه‌ای است طبیعی که از حق بودن ادیان و ذی حق بودن دینداران پرده برمی‌دارد و مقتضای دستگاه ادراکی آدمی و ساختار چند پهلوی واقعیت است و با هدایتگری خداوند و سعادت جویی و نیکبختی آدمیان سازگار است نزاع بر سر حقیقت و فهم حقیقت است. در حالی که حصرگرایان دین اعتقادات دینی حق را تنها در یک دین و در انحصار خود می‌دانند و جز خود، پیروان سایر ادیان را در گمراهی و شقاوت می‌شناسند، شمولگرایان معتقدند حق یکی است ولی ذومراتب است و

دین واجد حق مطلق یا نزدیک‌ترین دین به حق مطلق را تنها در انحصار خود می‌دانند و سایر ادیان را بهره‌مند از مراتب پایین حق و در نتیجه رهروان صدیق آنها را اهل نجات می‌دانند؛ پلورالیست‌ها اعتقاد دارند یک حق نداریم، بلکه حق‌های بسیاری داریم و ادیان متعددی واجد حق می‌باشند. پس حق کثیر است نه واحد و ادیان حق نیز کثیرند و موجود و معتبر و این یعنی پلورالیسم دینی.

آنها حقانیت ادیان متعدد را از نوع حق مطلق نمی‌دانند تا حق بودن یک دین مستلزم باطل بودن نقیض آن باشد و از جنس حق سوفسطائیان که تنها معیار آن ادراک شخص است نیز نمی‌دانند تا در دام نسبیت‌گرایی گرفتار نشوند.

قرائت‌های مختلف از دین از تفکر پلورالیسم دینی در بعد نظری ناشی می‌شود، تفکری که می‌کوشد تا دین را به عنوان حقیقتی که تنها در نزد خداست و هرگز بشر و حتی پیامبران را بدان راهی نیست تلقی کند، و چنین وانمود کند که ادیان الهی چهره‌های متفاوت آن حقیقت واحدند. گرایش مذکور چنین می‌پندارد که اختلاف ادیان ناشی از اختلاف فهم‌ها از دین می‌باشد، مسلمان برداشت خاصی از دین و وحی الهی دارد، غیر از آنچه مسیحی و یهودی دارد و بالعکس، و دین به عنوان حقیقت واحد و ثابت مختص خداست و هیچ انسانی و حتی پیامبران را بدان راهی نیست و آنچه در حوزه معرفتی انسان قرار می‌گیرد تنها برداشت ذهنی و فهم بشری اوست. به عنوان مثال، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برداشتی مطابق با شرایط فیزیکی و اجتماعی و ارزشهای زمان خود از وحی الهی و دین داشته است و هرگز دین را آنچنان که نزد خداست درک نکرده، در مقام تبلیغ هم معجون فراموش کرده از دریافت ناخالص، پیشینه‌های فکری و حالات روحی خود را به دیگران القاء کرده است.

طرفداران این نوع تفکر می‌گویند چه بسا امروزه به لحاظ پیشرفت علم، ما خود بهتر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از دین برداشت کنیم، در عین حال چنین اظهار می‌کنند که آنچه در دسترس بشر قرار می‌گیرد هیچ تضمینی بر صحت آن وجود ندارد. بنابراین، هیچکس حق ندارد ادعا کند که فهم من از دیگری برتر است و بر همین اساس صراط‌هایی مستقیم به جای صراط مستقیم خواهیم داشت و همه برداشت‌ها، در عین چندگانگی، جلوه‌هایی از حق اند که همگی ما را به یک مقصد می‌رسانند و در نتیجه دینی بر دین دیگر ترجیح ندارد. بدیهی است که بر اساس این نگرش راست و دروغ، خوب و بد، حق و باطل و دین باطل واژه‌هایی بی‌معنا هستند، زیرا بر اساس دیدگاه مذکور هر فرد، دسته و گروهی هر چه در باب دین و خدا بگویند، اگر چه گفته‌های متناقض با یکدیگر، همه بر حق و صادقند.

پلورالیسم دینی بین دو فرقه از یک مذهب یا بین دو مذهب از یک دین و یا حتی بین دو دین مطرح است. مثلاً می‌توان آن را بین اسلام، مسیحیت و یهودیت که در جوامع نزدیک به هم یا حتی در یک منطقه جغرافیایی

واحد یا در یک شهر زندگی می‌کنند در نظر گرفت که پیروان این ادیان بدون هیچ برخورد فیزیکی با یکدیگر بصورت مسالمت آمیز زندگی می‌کنند. درحالیکه هر کدام خود را حق و دیگری را باطل می‌داند و حتی با یکدیگر مباحثات و مناظراتی هم انجام می‌دهند.

1-2- تبیین مساله پژوهشی و اهمیت آن

از آنجائیکه اصلی‌ترین باورهای هویت آدمی را اندیشه‌های دینی شکل می‌دهد و دین است که انسان را به خودش آگاه می‌کند و یک واقعیت تمام عیاری است که با زندگی انسانی پیوندی ناگسستنی دارد و زیبایی دین که در معرفت است هیچ‌گاه کهنه نمی‌شود سایه اش همیشه بر زندگی انسان در هر جامعه‌ای و هر قومی و قبیله‌ای گسترده بوده است و خواهد بود لذا در طول تاریخ از این مقوله تفسیرهای گوناگونی شده است. یکی از این تفسیرها نظریه صراط‌های مستقیم است که ابتدا در جوامع غربی تحت عنوان پلورالیسم که نظریه‌ای معرفت شناسانه و دین شناسانه در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است به وجود آمد و به دنبال آن در دهه‌های اخیر در ایران به عنوان صراط‌های مستقیم فکر را به خود مشغول داشته است که از جمله توسط نوشته‌های دکتر عبدالکریم سروش مطرح شد که هر چند در نگاه اول تفاسیر خاصی از اسلام در زبان اشعار مولوی و ادبیات عرفانی به نظر می‌رسد اما در واقع گام نهادن به سوی راهی بود که مسیحیت در جوامع دیگر رفته بود. این نظریه که در واقع بومی سازی نظریه جان هیک است و قسمت عمده استدلال ایشان همان استدلال‌های پلورالیسم دینی است با افزودن برخی مبانی کلامی، فلسفی حوزه دین شناسی اسلامی که از جمله مبانی که این نظریه بر آن استوار است تفسیر متون دینی و تفسیر تجربه دینی و هادی بودن خدا و وجود تعارض غیرقابل حل میان ارزش‌های اخلاقی و مبانی فلسفی، کلامی دیگری می‌باشد که نگارنده براین است که در این نوشته با تبیین و تحلیل اصل نظریه به طور دقیق مبانی کلامی، فلسفی این نظریه را با توجه به آراء فلسفی، کلامی ملاصدرا و علامه طباطبائی مورد تحقیق و بررسی و نقد قرار دهد و پیوند مبناشناسی نظریه و پیامدهای آن را با مبانی کلامی، فلسفی یا پیش فرض‌های آن روشن سازد که به طور مثال یکی از مبانی کلامی این نظریه اسم الهادی است که وی به استناد این نام می‌نویسد: «می‌توان پرسید اگر واقعا امروزه از میان همه طوایف دیندار که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضال یا کافرنند و یا اگر تنها اقلیت دوازده میلیونی یهودیان مهتدی‌اند، و دیگران همه مطرود و مردودند، در آن صورت هدایت گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری از که دستگیری کرده است؟ و اسم

هادی حق در کجا متجلی شده است؟» (سروش، 1387، 33-34)

از آنجا که پیامدهای این گونه نظرات در حوزه معرفت دینی در باورها و فرهنگ جامعه دینی نقش مهمی را ایفا می کند بدیهی است پرداختن به تحلیل و تبیین و نقد آنها هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ نتایج و کاربرد آن در حوزه دین شناسی دقیق تر خواهد بود.

1-3- اهداف

- تحلیل و تبیین نظریه صراط های مستقیم و پیامدهای آن
- شناسایی مبانی فلسفی و کلامی نظریه صراط ها با توجه به آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی
- بررسی و نقد استدلال های کلامی و فلسفی نظریه صراط ها بر اساس آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی

1-4- فرضیات و پرسش ها:

- خاستگاه و چیستی نظریه صراط ها کدام است؟
- مبانی فلسفی، کلامی نظریه صراط های مستقیم براساس فلسفه ملاصدرا و علامه طباطبائی چگونه قابل نقد و بررسی است ؟
- پیامدهای کلامی ، فلسفی نظریه صراط ها با توجه به آراء حکمت متعالیه چگونه است؟
- برداشت های تفسیری دکتر سروش در حمایت از نظریه صراط های مستقیم براساس فلسفه ملاصدرا و علامه طباطبائی تا چه میزان قابل قبول است ؟

1-5- پیشینه تحقیق

از آنجایی که دین نقش بسزایی در زندگی دنیوی و اخروی مردم دارد و پلورالیسم از موضوعاتی است که روزانه فکر بسیاری از مردم را به خود مشغول می دارد و هیچ گاه رنگ کهنگی به خود نمی گیرد لذا از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و دین پژوهان بسیاری بوده است و در این زمینه تحقیق و پژوهش هایی صورت گرفته است از جمله عباس نیکزاد در کتاب صراط مستقیم به ردّ ایده صراط های مستقیم، اثبات حقانیت دین اسلام و نقد و بررسی ادله و توجیهات پلورالیسم دینی پرداخته است همچنین در ردّ نظریه پلورالیسم، بحثهایی تحت عنوان گفتمان دینی به کوشش مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه قم چاپ شده است. مصباح یزدی در

کتاب «اختلاف قرائات» و حسین جناتی در کتاب «صراط مستقیم» این نظریه را مطرح و سپس به نقد آن نظریه پرداخته‌اند.

محمدجواد حیدری کاشانی در مقاله نقدی بر پلورالیسم دینی نیز به این موضوع پرداخته است و می‌گوید یکی از دستاوردهای پلورالیسم، ادعای جدایی دین و علم و همچنین سکولاریسم و جدایی دین از سیاست است و نسبت فهم دین و بی‌ایمانی دستاورد نسبیّت و تبلیغ سکولاریسم را از دستاوردهای آن می‌داند. هادی صادقی نیز در کتاب صراط مستقیم و پلورالیسم دینی به نقد صراط‌های مستقیم فروش پرداخته است.

فلاسفه معاصر تشیع از جمله: علامه سید محمد حسین طباطبایی، علامه محمدتقی جعفری، استاد مرتضی مطهری و عده کثیر دیگر از صاحب نظران حوزه دین و اندیشه، پلورالیسم دینی را که از الهیات مسیحیت نشأت گرفته است را اندیشه ای غلط و نادرست عنوان می‌کنند. شهید مطهری با اثبات جامعیت و کمال دین اسلام، آن را از همه‌ی ادیان ممتاز می‌داند: «اسلام طرحی است کلی و جامع و همه جانبه و معتدل، حاوی همه‌ی طرح‌های جزئی و کارآمد در همه‌ی موارد قرآن کتابی است که روح همه‌ی تعلیمات موقت و محدود کتب دیگر آسمانی را که مبارزه با انواع انحراف‌ها و بازگشت به تعادل است در بردارد.

همچنین افراد دیگری در این زمینه در آثار خود به تحقیق پرداخته‌اند همچون: علی اسلامی در کتاب پلورالیسم دینی از منظر قرآن کریم و علی ربانی گلپایگانی در کتاب تحلیل و نقد پلورالیسم دینی و مرتضی حسینی اصفهانی در کتاب پلورالیسم دین اما در تفحصی که داشتیم به طور کامل و جامع به تحلیل فلسفی و کلامی بودن تک تک اصول و پیش فرض‌های این نظریه پرداخته نشده است که در این پژوهش در مقام بررسی تمام اصول و پیش فرض‌های با توجه به مبانی فلسفی و کلامی ملاصدرا و علامه طباطبائی هستیم.

1-6- مروری بر فصول پژوهش

این پژوهش شامل 6 فصل است، که فصل اول آن کلیات و فصل دوم تحت عنوان فهم و تفسیر متن مشمول سه بخش است که در آنها به نقد و بررسی اصول تنوع فهم‌ها و صامت بودن متن و ناخالصی امورعالم پرداخته شده است در فصل سوم به تفصیل دیدگاه دکتر سروش در مورد تجربه دینی بیان گردیده، سپس به نقد و بررسی این اصل کلامی بر اساس آراء ملاصدرا و علامه پرداخته شده است. در فصل چهارم نیز یکی دیگر از مبانی کلامی این نظریه یعنی هادی بودن خداوند مطرح و سپس نقد و بررسی گردیده است. در ادامه فصل پنجم تحت عنوان ارتباط فرهنگها و حقایق می‌باشد که شامل دو اصل فلسفی خویشاوندی حقایق و تعارض فرهنگ‌هاست آخرین اصل فلسفی این نظریه به عنوان پیدایش باورها فصل ششم این پایان نامه را به خود اختصاص داده است و در پایان در فصل هفتم به نتیجه‌گیری و دست‌آوردهای این پژوهش پرداخته شده است.

فصل دوم

فهم و تفسیر متن

دکتر سروش نظریه "صراط‌های مستقیم" خود را مبتنی بر چندین اصل فلسفی - کلامی می‌داند. در این فصل که شامل 3 بخش می‌باشد 3 اصل از این اصول بیان گردیده و سپس به نقد و بررسی آنها پرداخته شده است. این اصول عبارتند از تنوع فهم‌ها از متون دینی، صامت بودن متن و ناخالصی امور عالم⁰

2-1- تنوع فهم‌ها از متون دینی (اصل اول)

همان‌طور که اشاره شد یکی از اصولی که نظریه صراط‌های مستقیم بر آن مبتنی است تنوع فهم‌ها از متون دینی است. دکتر سروش معتقد است با توجه به اینکه متن صامت است و انسان همواره در فهم متون دینی از پرسش‌ها و پیش فرض‌هایی که از بیرون دین می‌آید کمک می‌گیرد و از آنجائی که بیرون دین متغیر و سیال است پس تفسیر و فهم نیز متنوع و تحول پذیرند.

با توجه به مباحث معرفت شناسی رسیدن به واقع آن‌چنان که هست را غیرممکن دانسته و معتقد است بر این اساس هیچ دینی و مذهبی نمی‌تواند ادعای رسیدن به واقع داشته باشد بلکه نهایت چیزی که می‌توان ادعا نمود نزدیک شدن به واقعیت است که این معنا می‌تواند در همه ادیان محقق شود. و حقایق هیچ‌گاه نزد عده یا جمع خاصی و در انحصار آنان نخواهد بود، بلکه حق و باطل همیشه باهم ممزوج‌اند و در همه ادیان و مذاهب نیز حق و باطل و درست و غلط وجود دارد؛ زیرا در همه ادیان، تحریف و دشمنی دشمنان وجود داشته و وجود فرقه‌ها و مذاهب مختلف در یک دین بزرگ‌ترین شاهد این مدعاست.

وی بر این باور است که انسان همیشه در فهم متون از پیش فرض‌ها و مفروضاتش استفاده می‌کند و با ذهن خالی سراغ متن رفتن غیر ممکن است، حتی هرگاه که فکر کنیم با ذهن خالی سراغ متنی یا معارف دینی رفته‌ایم درک -

های عرفی و عامیانه را حاکم بر فهم خود کرده‌ایم چون معرفت دینی تابعی از معرفت بشری است و معارف بشری در حال تغییر و تحول است پس معارف دینی نیز همین وضع را دارد. بنابراین، هیچ معرفتی رسمی و نهایی از دین وجود ندارد. پس برداشت هرکس با توجه به عقاید و روایات او درست است و باید به رسمیت شناخته شود، بنابراین هیچ کس نمی‌تواند از اخلاق اسلامی صحبت کند، از ایده‌های روشنی در مورد عقاید اسلامی روشن صحبت کند، بلکه هرکسی باید بگوید فهم من این است که در حقیقت ایشان باب تفسیر به رأی را مفتوح دانسته و به رسمیت می‌شناسد و مضرات تفسیر به رأی را رد می‌کند.

وی معتقد است: «هیچ چیز خالصی در این جهان یافت نمی‌شود و می‌گوید اگر به راستی یکی از فرقه‌های دینی حق خالص و بقیه باطل محض باشد هیچ خردمندی در تمیز حق از باطل و در انتخاب حق درنگ نمی‌کرد و آنچه از کتاب و سنت به دست ما رسیده است نه همه آن است که می‌توانست باشد و نه خالی از آن است که می‌بایست باشد یعنی نه کامل و نه خالص. دین وقتی وارد تاریخ می‌شود تاریخی و بشری می‌شود غبارها و حجاب‌ها بر آن می‌نشیند و قطعه‌هایی از آن بریده می‌شود، یا چیزهایی بر آن افزوده می‌شود بنابراین کتاب الهی و سخن پیامبر همیشه تفسیرهای متعدد بر می‌دارد و هیچ کس نمی‌تواند این را انکار کند چرا که سخن حق چند لایه است و این خود به دلیل این است که واقعیت چند لایه است و چون کلام از واقعیت پرده بر می‌دارد آن هم به تبع چند لایه می‌شود و این خود طراوت و جاودانگی کلام را حفظ می‌کند و این بیانات پر مغز و ابدی سرمایه ادیان است و گرنه به سرعت ته می‌کشید و فانی می‌شد. هر دین و مذهبی به لایه و بخشی از حقیقت دست یافته است و به همان میزان از حقانیت برخوردار است. وی می‌نویسد: اصل این معنا را نمی‌توانید انکار کنید که کلام الهی و سخن پیامبر ذوبطون است و سخن حق چند لایه است به طوری که وقتی پوسته اول معنا را برمی‌دارید، سطح دیگری از معنا بر شما نمودار می‌شود. روایات بسیاری داریم که قرآن صاحب هفت یا هفتاد بطن است. روایاتی داریم که پاره‌ای از آیات قرآن برای اقوام ژرفکاو نازل شده که در آخر الزمان می‌آیند... معنای همه این‌ها این است که می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیره آن را مورد کشف و بازرسی قرارداد.» (سروش، 1387، 3)

دکتر سروش هیچ مرزی برای ادیان و تجربه‌های دینی و فهم‌ها و تفسیرهای به رسمیت شناخته شده، قائل نیست؛ یعنی همه را «عین حق» می‌پندارند و همه‌ی ادیان را حق می‌دانند و در واقع حقیقت عریان در دست هیچ کس نیست و هرکس، چهره‌ای از این حقیقت را به فهم خویش درک می‌کند. بر اساس این مبنا در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس، حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و فهم هیچ کس فهمی، مقدس و فوق‌چون و چرا نمی‌باشد (سروش، 1387، 4)

ایشان می‌گوید حقیقت متعالی در همه ادیان مشترک است، با این حال، میان حقیقت فی‌نفسه و حقیقت آن گونه که انسان‌ها و فرهنگ‌ها، آن را درک و تجربه می‌کنند تفاوت وجود دارد. هنگامی که مومنان از واقعیت غایی، سخن می‌گویند، تنها می‌توانند توضیح بدهند که آن واقعیت چگونه برایشان پدیدار شده است. (مانند داستان فیل و توصیف آن از زبان کوران که در مثنوی مولانا آمده است)؛ زیرا واقعیت غایی، نامتناهی است. پس همه این تفاسیر بر او بار می‌شود و هیچ نظر نهایی وجود ندارد. یعنی ما انسان‌هایی کور و دربند مفاهیم و فرهنگ‌های خویش هستیم.

دکتر سروش با جمع‌بندی این مباحث به این نتیجه می‌رسد که می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیره آن را مورد کشف و بررسی قرار داد و این را چیزی می‌داند که ما همیشه در عالم تفسیر قبول داشته‌ایم و هیچ کس را به صفت و سمت خاتم المفسرین و خاتم الشارحین نپذیرفته‌ایم (سروش، 1387، 4). عالم تفسیر را همیشه پلورالیستیک می‌داند و می‌گوید: اسلام یعنی تاریخ تفاسیری که از اسلام شده است و مسیحیت یعنی تاریخ تفاسیری که از مسیحیت شده است. ایشان به مقتضای ماهیت متن و از طرفی به مقتضای بشریت و ساختمان ادراکی انسان، معرفت دینی را چیزی جز تفسیرهای سقیم و صحیح نمی‌داند بنابراین معتقد است هیچ مرجع و مفسر رسمی و هیچ تفسیر رسمی و واحدی از دین وجود ندارد.

2-1-1- نقد و بررسی اصل اول

فهم در تعریف عام خود عبارتست از آنچه قوه ادراک انسان از پدیده کلامی یا چیز دیگر دریافت می‌کند و فهم کلام یا متن در تعریف مشهور خود عبارتست از درک مقصود گوینده یا نویسنده بکمک کلام و یا متن نوشتاری او. اما در هرمنوتیک معاصر این تعریف را به کناری نهاده و تعریف جدیدی را بدست داده اند که در آن فقط دو طرف وجود دارد یکی مفسر و مخاطب و دیگری متن یا کلام. (خامنه‌ای، 1382، 4)

فهم و تفسیر کلام خدا همواره یکی از مسائل مورد بحث بوده که در فلسفه و عرفان به گونه‌های مختلف از آن بحث شده است. از آنجا که انسان برخلاف دیگر موجودات، می‌تواند قدم‌بقدم با تمام مراتب هستی هماهنگی و همراهی کند و پیام هستی را اعم از وحی یا هنر یا کلام بشری بفهمد لذا اگر مرکز و معیار حقیقت را انسان بداند و نه بیشتر گونی تحت تأثیر سوفسطائیان قرار گرفته و همان نسبی‌گرایی که در سوفسطائیکری هست در او بوجود می‌آید و فهم و تفسیر هر متن و اثر، نسبی و نامتناهی می‌شود. پس اگر ما افق هر مفسر را با افق دیگران متفاوت بدانیم و افق‌ها و فهم‌ها و تفسیرهای متناقض هم را با هم و در کنار هم صحیح و حقیقی فرض کنیم تمام اهمیت نقش انسان در فهم و تفسیر جهان زیر سؤال و شبهه موهوم و باطل بودن می‌رود بخصوص که در این ینش»

وجود مطلق « یعنی خدا، هیچکاره است و سلسله وجودات در جهان به او ختم نمی‌شود. از نظر مکتب ملاصدرا و فلسفه اسلامی، هر فهمی از وجود، بدون قبول وجودی مطلق نادرست و ناقص است و به بن بست خواهد رسید. همچنین در تبیین و تحلیل این مبنا باید گفت درست است که پیش فرض‌ها و معلومات و فرضیات هر کسی همیشه همراه اوست چرا که انسان، موجودی صاحب اندیشه و تفکر و تعقل است اما در تفسیر کتاب و سنت بلکه در هر متنی نباید محتوای ذهنی فقط مبنای تفسیر قرار گیرد و گر نه تفسیر به رأی یا تفسیر رأی خود مفسر خواهد شد نه تفسیر قرآن و متن. که در اینجا به دیدگاه صدرالدین شیرازی و علامه طباطبائی نسبت به این موضوع اشاره می‌کنیم و سرانجام به تحلیل و داوری مساله بر اساس مبانی فلسفی آن دو خواهیم پرداخت.

2-1-2- صدرالمآلهین و مسأله تفسیر متن

صدرالدین شیرازی در بیان فهم قرآن و تفسیر به رأی در کتاب مفاتیح الغیب می‌نویسد: اغلب مردم بر این باورند که قرآن را جز آنچه که از ابن عباس و دیگر مفسران نقل شده معنای دیگری نمی‌باشد، او منشأ این دیدگاه را یکی غلبه احکام ظاهر بر ایشان و نارسائی ادراک آنان از درک باطنی قرآن و رازهای آیات می‌داند و دیگری حدیث مشهوری است که معنی و مقصود آن را نفهمیده‌اند، و روشن نشده که تفسیر به رأی که سبب قرار گرفتن در آتش است چه می‌باشد؟ پیامبر (ص) فرمودند: هر کس قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر نماید، جایگاه خویش را در آتش قرار داده است. پس آنان که معتقدند قرآن را جز آنچه که در دلالت ظاهر آمده معنا و تفسیر دیگری نیست، از حد خویش و مقدار درک خود فراتر نرفته‌اند اما اینکه دیگران را نیز در درجه فهم و ادراک و مراتب استعداد و حد و بهره برداری، همتای خود بدانند راه خطا رفته‌اند چرا که اخبار بر این دلالت دارد که پهنه میدان معانی قرآن برای اهل بینش فراخ است و همچنین پیامبر (ص) می‌فرماید: قرآن را ظاهری و باطنی و حدی و مطلعی است و حتی برخی دانشمندان گفته‌اند برای هر آیه‌ای شصت هزار نوع فهم است. علوم و دانش‌ها سراسر، داخل در افعال و صفات الهی‌اند و این دانش‌ها را نهایت و پایان نیست ولی در قرآن اصول آن‌ها بیان شده است و اندیشیدن در آن بستگی به فهم و دریافت تلاوت کننده فکور دارد در صورتی که در ظاهر تفسیر بدان اشاره‌ای نشده است. وی در ادامه در مورد اینکه پیامبر (ص) فرمودند: هر کس قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر نماید در مقام آتش جهنم قرار دارد می‌گوید: باید آزاد اندیشی را رها کند و تنها به ظاهر اکتفا کند که آن را به دلایل زیر باطل می‌داند: یکی از دلایل پهنه میدان معانی قرآن برای اهل فهم و بینش بود که بسیار وسیع است و دیگری آنکه اگر شرط آن شنیدن از پیغمبر (ص) بود لازم می‌گشت بیشتر آنچه که ابن عباس و عبدالله مسعود و... گفته‌اند همگی از پیش خود باشد و نباید آن‌ها را پذیرفت زیرا تفسیر به رأی است با توجه به اینکه تعارض و

ضدیت در بین گفته‌های یاران و تابعین بسیار است و اصحاب پیامبر در برخی از آیات با هم اختلاف داشتند و امکان جمع میان آن‌ها نیست (شیرازی، 1389، 97).

ملاصدرا نخستین مرحله تفسیر را نقل و شنیدن می‌داند، تا مفسر از مکان‌هایی که گمان اشتباه و خطا است دوری نماید و بعد از آن باید در مرحله ادراک و دریافت، بسیار قوی و نیرومند باشد و هر کس که ظاهر تفسیر را محکم و استوار ننماید و این گونه تفسیر ننماید داخل در آن گروهی است که قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر می‌نمایند و می‌گویند بیشتر مفسران، جز عرفا، در مسیر این خطر قرار دارند (شیرازی، 1389، 98-97).

2-1-3- توصیف قرآن از نگاه صدرالمتألهین

صدرالدین شیرازی کتاب "مفاتیح الغیب" را با اسراری حکمت آمیز بر مشرب عرفان که تعلق به قرآن دارد آغاز می‌کند که در آن چند فواید است که فاتحه اول را در صفت و توصیف قرآن به زبان رمز و اشاره می‌گشاید و پس از ذکر صفاتی از عظمت و بزرگی قرآن از پیغمبر اکرم (ص) روایت می‌دارد که «به خداوند سوگند که قرآن، داور و ریسمان آشکار و محکمی است که برای رهایی گرفتاران به بندهای تعلقات و خواهش‌های نفسانی، از دوستی زن و فرزند و وطن و مال و شهوات و آرزوهای دور و دراز بدین جهان سپنجی فرود آمده و با آن برتری قدر و جایگاه بلند و منزلت برینش به لباس حروف و صدا در آمده و جامه الفاظ و عبارات را پوشیده است» (شیرازی، 1387، 18-17).

این را از جهت رحمت و مهربانی خداوند نسبت به بندگان خودش که به آن انس گرفته‌اند می‌داند که در هر حرفی از حروف آن هزاران ایما و اشاره و ناز و کرشمه برای جذب دل‌های اهل حال وجود دارد و معتقد است قرآن نور حروف و دام کلمات خود را با دانه‌های معانی و حقایق برای شکار پرندگان ایمانی و سیمرغان قاف معنوی گشوده است و گر نه هیچ روزی و رزقی نیست جز آن که در قرآن بخشی از آن یافت گردد می‌فرماید: «...و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام/59): خشک و تری نیست مگر آن که در نامه روشن و لوح محفوظ ثبت است.

در ادامه بیان می‌دارد که در قرآن هم حقایق کلمات و لطایف الهی یافت می‌شود و هم معارف و دانش‌های جزئی و داروهای ظاهری دل‌ها و ارواح و همچنین آن چیزهایی که موجب صلاح و رستگاری دو جهان و آنچه موجب صلاح و نیکی این جهان چون قصاص و جزاء و حکم ادیان و ازدواج و ... می‌شود یافت می‌گردد.

«متاعاً لکم و الا نعامکم» (نازعات/33): که مایه برخورداری شما و حیوانات شما است. لذا هیچ چیزی نیست جز آنکه بیان آن به طریقی آشکار و روشن شده است، و اگر ترا از نهان، راهی به سوی جهان ملکوت بود، هر آینه

قرآن را «تبیاناً لكل شیء» (نحل/89): توضیح همه چیز می‌یافتی (شیرازی، 1387، 18-19).

پس سفارش می‌کند که انسان‌ها از خواب غفلت بیدار شوند و در مقام نمازگزاران قرار گیرند و خدای را سپاس کنند که انسان را با این پستی و حقارت فراموش نکرده و کتابی مبین را همچون چراغی درخشان فرا راه تاریکی‌های انسان فرستاده که در آن نور و راه راست و استوار را برایش نازل فرمود و این را لطفی از طرف خداوند برای بندگان خود می‌داند چرا که تمام اشیاء اسباب و دستاویزی برای زندگی جهان دیگر انسان است و زندگی هم به معنای حقیقی چیزی جز زندگی جهان دیگر نیست.

صدرا در فاتحه دوم از کتاب "مفاتیح الغیب" اشاره به راز حروف قرآن می‌کند و فهم آن را جز برای کسانی که در مدرسه خاندان یس و مکتب اهل قرآن حکیم درس علم الیقین خوانده و کتاب مبین را قرائت نموده آسان نمی‌داند و می‌گوید: اولین چیزی که در مدرسه و مکتب تقدیس برای کودکان ارواح و فرزندان روح القدس آشکار و ظاهر گشت آن بود که معنی نوشته و خط و لوح و قلم را فهمیدند که چیست و معنی حروف جمل (ابجد) و حروف مقطعات قرآنی و کلمات مفرد و مرکب را دانستند و چون عنایت و رحمت ربانی به تربیت فرزندان عقول تعلق گرفت، روزی آن‌ها را از سرچشمه‌های عقول قدسی مقدر و جاری ساخت و سپس آن حروف مفرد را به صورت رمز و اشاره برای اهل بیت بشارت فرو فرستاد تا بیگانگان بر آن‌ها اطلاع نیابند. در فاتحه سوم که در مورد کلام حق تعالی و حقیقت آن است می‌نویسد: «نخستین کلامی که گوش ممکنات را شکافت کلمه‌ی کن بود، پس جهان جز از کلام ظاهر نگردیده بلکه جهان وجود عین کلام است، و بخش‌های گوناگون آن کلام در نفس الرحمن به حسب مراتب و منازل بیست و هشت گانه حروف الفبا است» (شیرازی، 1387، 27).

وی که کلام را بر سه گونه برتر و میانین و پائین می‌داند و می‌گوید: کلام برتر آن است که از جهت هدف نخستین عین کلام بوده، و بعد از آن مقصود دیگری از جهت برتری و تمام بودن وجودش وجود نداشته باشد و هدف از ایجاد این کلمات از طرف حق تعالی جز نفوذ امر الهی به واسطه فرمان (کن) نبوده است. کلام میانین که جز از نفس کلام مراد دیگری نیز در نظر باشد جز آن که آن کلام از ترتبی لزومی ناگزیر بوده، بدون آن که سرپیچی و یا جدایی پدید آید مانند فرمان الهی به فرشتگانی که اداره طبقات و مراتب افلاک را می‌نمایند که لزوم عمل نمودن به فرمان الهی در ذات آنان واجب و ضروری است و کلام پائین که برای کلام مقصود و مراد دیگری باشد که امکان سرپیچی و نافرمانی و اطاعت و پیروی در آن باشد مانند خطابات و بیانات الهی به مکلفین از انسان و جن، به واسطه فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی و ارسال رسولان الهی و هر دو صفت مخلوق و آفریده شده هستند. پس در این فرمان با واسطه، احتمال پیروی و سرپیچی هست ولی بدون واسطه (مانند فرشتگان) راهی

جز اطاعت و پیروی ندارند. پس بالاترین مراتب کلام عبارت است از امر ابداعی که همان مرتبه قضاء حتمی است و میانین عبارت است از امر تکوینی که عالم قدر زمانی و پائینی امر تشریعی است (شیرازی، 1387، 28). بنابراین تا اینجا می‌توان فهمید جهان و کل موجودات یک کتاب و یک خطاب الهی است و همه چیز در جهان نشانه‌هایی معنادار برای فهم معانی و مقاصد الهی و قابل فهم و تفسیر می‌باشند و این حقیقت مانع از آن نمی‌شود که خداوند در قالب علائم وضعی و قراردادی هم با بشر سخن بگوید که به آن «وحی» می‌گویند که در فصل‌های آتی به این مقوله بیشتر خواهیم پرداخت.

2-1-4- علم حقیقی و علم صوری نزد ملاصدرا

علم حقیقی که صدرا آن را نهایت کمال انسانی می‌داند علم صوری و ظاهری نیست بلکه آن علم الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات، جمیع ابواب علوم و ارباب عمل و دیگر علوم جزئی از این دانش حقیقت معزولند و این علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث نه ظاهر آنچه فهم همه کس به آن می‌رسد. صدرا سه اصل را بر می‌شمرد که مانع و حجابی است که اکثر مردم را از ادراک و کسب این علم محروم می‌دارد این سه اصل که کتاب "سه اصل" خود را نیز به آن نام می‌نهد عبارتند از:

اصل اول: جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است.

اصل دوم: حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تعلقات.

اصل سوم: تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار است که بد را نیک و نیک را بد می‌نماید

وی معرفت نفس را حقیقت آدمی می‌داند و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد را به معرفت دل می‌داند در صورتی که بسیاری از آدمیان از این معنا غافل‌اند و هر کس نفس خود را نداند خدای خود نداند که من عرف نفسه فقد عرف ربه و حق تعالی در حق ایشان گوید: «سوالله فانسا هم انفسهم» (حشر/19) و این به منزله عکس نقیض: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است چرا که هرگاه فراموشی خدا سبب فراموشی نفس است تذکر نفس موجب تذکر رب خواهد بود و تذکر رب خود موجب تذکر نفس است، زیرا که علم حق به اشیاء حضور است و اشاره می‌کند هر که معرفت نفس ندارد نفسش وجود ندارد، زیرا که وجود نفس عین نور و حضور است (شیرازی، 1389، 16-15).

وی معتقد است بسیاری از منتسبین به علم و دانشمندی از احوال نفس و درجات و مقامات وی در روز قیامت غافلند و به معاد اعتقادی ندارند، هر چند به زبان اقرار می‌کنند. اینها چگونه نام خود را عالم و دانا می‌نهند؟ زیرا این جماعت منکرین تجرد نفس و نشأ ارواح، ظاهریه و حشویه‌اند و اکثر متکلمان و اطباء و طبیعیان هنوز به مرتبه

و مقام انسانیت نرسیده و از زمره اهل دانش و بینش نیستند و از نظر او تقلید مقلدان بی بصیرت و تعصب بار ایشان و بحث‌های کلامی و گفتگوی مجادلان از روی هوا و طعن و لعن کردن هر یک دیگری را همان تسویلات نفس اماره و تدلیسات ابلیس بدکاره است و همچنین عبادات جاهلان و عبادات بسیاری از خودپسندان هم از همین مقوله است که از معصوم روایت شده: پشت مرا دو نفر شکستند، دانای بی پروا و نادان دیندار که هر کسی که با سرمایه عقل جزئی و تیز بینی ناپایداری خواهد تصرف در اسرار دین و حقایق دین کند و یا از راه خلوت نشینی و عبادات زیاد خود را از برگزیدگان حق و خاصان دین بشمارد حاصلش جز گمراهی و حیرت نیست.

دانایان، در حالی که ایمان به بهشت و دوزخ رکن عظیمی است در دین و کمتر کسی این اعتقاد قلبی را دارد، حقایق احوال جهان آخرت را جز به نور متابعت سید انبیاء (ص) نمی توان دریافت، زیرا اینها از علوم مکاشفه است که خرد اهل نظر از دریافت آن عاجز است و اینکه بیشتر متکلمان و ظاهر پرستان می‌خواهند با عقل مزخرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن بگویند و راز معاد و حشر اجساد را با حواس خود دریابند و بدون پیروی از صاحب‌دلان، احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند را از نتایج غرور شیطانی و تسویلات فغانی می‌داند.

همان طور که گفته شد وی رهایی از این زندان‌های دنیوی و به مقام رفیع رسیدن را جزء به نور علم و قوت عمل نمی‌داند که عمل تصفیه باطن و تطهیر قلب است و هدف از علم تنویر و تکمیل و تصویر آن است به صور حقایق و آن علم اصلی را علم الهی و علم مکاشفات می‌داند نه علم معاملات که در ادامه مذمت می‌کند آن‌هایی که انکار می‌کنند علمی را که در مدت پنجاه سال روندگان این راه جان و تن خود را در تحصیل آن می‌بازند و آن‌ها سهل و عبث می‌دانند و علم‌هایی که در مدت شش ماه یا کمتر می‌توان فهم کرد و عظیم می‌شمارند و صاحبانش را علمای دین. که اگر اینگونه بود پس چرا حق تعالی در چندین مواضع از قرآن گروهی را که به تقلید از مشایخ و پدران خویش به اعتقادات اعتماد نموده و در اصول دین تعدیل بدان کرده‌اند مذمت می‌نماید؟ و همچنین قامت علم چه کوتاه و میدان معرفت و دانش چه تنگ و پای خرد چه سست و لنگ خواهد بود.

در باب دهم "رساله سه اصل" می‌گوید: پادشاه عالم هرگاه خواهد به بنده‌ای خیر و سعادت رساند و به قرب خودش متصف‌اش سازد نور توحید بر جانش پرتو می‌اندازد و ذوق تجردیش بخشد و هر شقاوتی که به مردودان راه می‌یابد از آن روست که قدر نعمت حق ندانستند و از راه هدایت منحرف و شروع در طلب ریاست و جاه و شهرت کردند و در مقام ستیز و انکار با اهل دل بر آمدند و آخر چنان گشتند که ادراک اولیات و بدیهیات مسلخ شدند و به قساوت قلب و الحاد روی آوردند (شیرازی، 1389، 40).

ایمان حقیقی که آن منشاء قرب و ولایت حق است برای کسی بوجود می‌آید که از ظلمات دواعی قوای بدنی به

مقام نور روح رسد هر علمی که از جسم صادر شود مانند جسم ظلمانی و بی ثبات و در صدد تغییر و زوال است و هر علمی که از روح ناشی می شود همانند روح نورانی و باقی و لایزالست.

ملاصدرا معتقد است اگر چه انسان بوجهی محتاج حواس است اما به وجهی آن ها را حجاب راه می داند و اینکه نفس به حواس نیاز دارد بخاطر آن است که وی در اول وجود غایت ناقص القوه است و از همه علوم خالی است و حواس به جای لوح مکتب طفولیت اویند چرا که با اینها نقوش و صورت های موجودات را درک می کنند و از صورت به معنا راه می یابند و منتقل می شوند که: «من فقد حساً فقد علماً» هر کس که حسی از حواس را از دست دهد، علمی را از دست داده است.

و هر شیء سیر آخرت را از قوه به فعل می آورد ولیکن به نور حدس و کشف ساطع راه را می بیند و به پای سلوک و برهان قاطع قطع و طی آن راه می کند. و هر کسی که به ادراک حواس اعتماد کند و سیر آخرت را همچو سیر دنیا شمرد و هر چه عقل ظاهر بینش بخواهد به حقایق ملکوت اعلی را بنگرد جز کلال بصر و اضمحلال چشم و گوش و زوال عقل و هوش حاصلی نمی اندوزد و عقل نیز تا به نور عشق منور نشود راه به مطلوب اصلی نمی برد و همان طوری که حواس از ادراک مدرکات قوت نظری عاجز است عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و معرفت روز قیامت و سر حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و نظایر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میانه ی کتاب و قرآن و سر شفاعت و معنی کوثر و انهار اربعه و... از این قبیل است که همه از علوم مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اجمعی است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش علیه و علیهم السلام والثناء ادراک نمی توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست. (شیرازی، 1389، 57-56)

بین اسلام زبانی و ایمان قلبی فرق از زمین تا آسمان است و نه هر کسی که به لفظ اقرار به ارکان دین می نماید مومن است، هر چند در ظاهر، احکام مسلمانان بر او جاری است، بلکه مومن حقیقی آن کسی است که عارف به خدا و ملائکه خدا و کتاب های خدا و رسولان خدا و اولیای خدا و روز آخرت باشد و این ایمان عطائی است که از جانب خدای تعالی بر دل و جان مومن افکنده می شود و با آن نور نورهای عالم غیب را مشاهده می کند.

وی می گوید: بدان که علم بی نفع و عمل بی علم نبودنشان بهتر از بودنشان و از حضرت پیغمبر (ص) آمده است که نعوذ بالله من علم لا ینفع و من دعاء لایسمع زیرا که صد فتنه و غرور از آن ها زائیده می شود و یکی از آن ها کافی است برای اجابت دعوت شیطان و قبول وسوسه ابلیس لعین و چیزی که در باب مذمت علم بی عمل واقع شده آن علمی است که غیر علوم مکاشفه باشد چرا که دانستن معارف الهیه از این نقایص و عیوب مبرا است و دانستنش عین مطلب است و هر چند که زیاده دانسته می شود به حسب کیفیت و کمیت بهتر است اما علمی که

متعلق به عمل است و از علوم معاملات دانستن آن به اندازه عمل واجب کفایی است و زیاده‌تر از آن و بال آخرت است پس مواظب باش که به علم ظاهر و صلاح بی بصیرت مفتون و مغرور نشوی که هر شقاوتی که به مردودان راه می‌یابد از غرور علم ظاهر و عمل بی اصل است.

دیدگاه ملاصدرا در مورد تفسیر به رأی بیان گردید و همچنین گفته شد که وی قرآن را کتابی جامع می‌داند که هم معارف و دانش‌های جزئی و هم معارف کلی و راههای نجات و رستگاری انسان در آن بیان شده است. البته وی به رموزی در قرآن اشاره می‌کند که فهم آن را برای همگان میسر نمی‌داند. صدرا نهایت کمال انسانی را علم حقیقی می‌داند و 3 اصلی را بر می‌شمارد که مانع دسترسی انسان به این علم می‌شوند و معتقد است رهایی از زندان‌های دنیوی جزء به نور علم و قوت عمل ممکن نیست که در آن هنگام است که ایمان حقیقی برای انسان بوجود می‌آید.

در ادامه به دیدگاه علامه طباطبائی در مورد تفسیر به رأی و روش تفسیری او می‌پردازیم.

2-1-5- تفسیر به رأی از نگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر آیات (7-9) آل عمران پس از ذکر این روایت از رسول خدا (ص) که هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند خدا مجلسی از آتش برایش فراهم کند می‌گوید منظور از رأی اعتقادی است که در اثر اجتهاد بدست می‌آید گاهی هم کلمه رأی بر سخنی اطلاق می‌شود که ناشی از هوای نفس و استحسان باشد، و بهر حال از آنجا که کلمه نامبرده در حدیث اضافه بر ضمیر (ها) شده، فهمیده می‌شود که رسول خدا (ص) نخواست است مسلمانان را در تفسیر قرآن از مطلق اجتهاد نهی کند، تا لازمه‌اش این باشد که مردم را در تفسیر قرآن مأمور به پیروی روایات وارده از خود و از ائمه اهل بیتش (ع) کرده باشد آنطور که اهل حدیث خیال کرده‌اند. علاوه بر اینکه اگر منظور آن جناب چنین چیزی بوده باشد روایت نامبرده با آیات بسیاری که قرآن را عربی مبین می‌خواند، و یا به تدبر در آن امر می‌کند، و همچنین با روایات بسیاری که دستور می‌دهد هر روایتی را باید عرضه به قرآن کرد، منافات خواهد داشت. خواسته است از خودسری در تفسیر نهی کند، چون گفتیم کلمه (رای) را بر ضمیر (ها) اضافه کرده، و این اضافه اختصاص و استقبال را می‌رساند.

پس خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای اینکه کلام خدا با کلام بشری فرق دارد و کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری است.

بنابر آنچه گفته شد تفسیر به رأی که رسول خدا (ص) از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه‌ای که بخواهند با

آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند و خلاصه نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف و از این نهی فرمود که بخواهند کلام او را مانند کلام غیر او بفهمند هر چند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب در می آید و معلوم است که منظور از خطا کردن خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب و کلام خدا که با کلام بشر متفاوت است و این اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است، مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است.

پس به نظر علامه تفسیر به رأی که از آن نهی شده این است که، کسی خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند و به فهم خود اعتماد کند، و به غیر خود یا منبع دیگر مراجعه نکند از این رو لازمه این روایت این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جسته و به دیگران یا منابع دیگر مراجعه کند و در مورد تفسیر قرآن مقصود یا سایر آیات قرآن است یا احادیث وارده بر سنت. شق دوم نمی تواند باشد چرا که مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتی با دستور خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا رجوع کنید و اخبار را بر آن عرضه کنید، منافات دارد پس باقی می ماند شق اول یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به خود قرآن مراجعه نمود.

همچنین وی معتقد است که تفسیر به رأی باعث ظهور تنافی در بین آیات قرآن می شود چون ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آن ها موجود است به هم می خورد و در نتیجه یک آیه قرآن در جایی غیر از آنجا که دارد واقع می شود و لازمه اش این است که بعضی از آیات قرآن و یا بیشتر آن به معنای خلاف ظاهرش تاویل شود زیرا به حکم خود قرآن در قرآن هیچ اختلافی نیست و اگر اختلافی در بین آیات پیدا شود تنها بخاطر اختلال نظم آن ها، و در نتیجه اختلاف مقاصد آن ها است. (طباطبائی، 1376، 152-141)

در ادامه علامه دور شدن از علم اوصیاء رسول الله (ص) را باعث روی آوردن به تفسیر به رأی می داند که در اثر این دوری، خود سرانه به تفسیر قرآن پرداختند و چون نخواستند به اهل قرآن مراجعه کنند گمراه شدند و گمراه کردند.

علامه پس از ذکر روایاتی در این مورد صراحتاً اعلام می دارد که هر نظریه دینی باید منتهی به قرآن گردد و اینکه فرمود (و فیه تبیان کل شیء) نقل به معنای آیه ای است از قرآن و همین جا روشن می شود که عدول از طریقه و سنت صحابه و تابعین و تفسیر کردن آیه ای از آیات قرآن را به تفسیری که در کلمات آنان دیده نمی شود بدعت در دین است و نباید چنین تفسیری را اعتنا کرد و اگر درباره آیه ای از آیات چیزی از آنان بدست نیامد، باید از تفسیر آن سکوت کرد و آن آیه را نفهمیده باقی گذاشت و از همین جا مشخص می شود که شأن پیامبر (ص) فقط تعلیم کتاب و تسهیل فهم کلام الهی است و تعلیم عبارت از هدایت معلمی خبیر نسبت به ذهن متکلم است و کارش این است که ذهن متکلم را به آن معارفی که دستیابی به آن برایش دشوار است ارشاد کند و نمی توان

گفت تعلیم عبارت از ارشاد به فهم مطالبی است که بدون تعلیم، فهمیدنش محال باشد، برای اینکه تعلیم آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است، نه ایجاد کردن راه و آفریدن مقصد و این آن حقیقتی است که امثال آیه «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه» (نحل/44) بر آن دلالت دارد.

بنابراین علامه در تفسیر خود تابع قرآن است و مکتب و مذهب و رأی و نظرش موجب نشده است که در تفسیر قرآن آیات الهی را به سوی رأی و نظرش سوق دهد، بلکه وی رأی و نظر خود را بر اساس قرآن پایه گذاری کرده است و همان طور که بیان شد معتقد است نباید کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کرد و خود را در تفسیر قرآن مستقل دانست و به فهم خود اعتماد نمود بلکه باید به غیر خود یا منبع دیگر مراجعه کرد که این غیر خود یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به آن مراجعه نمود چرا که عدول از این طریقه باعث بدعت در دین است و در اینجا است که شأن پیامبر (ص) به عنوان تعلیم دهنده کتاب و تسهیل کننده فهم کلام الهی نمایان می گردد.

2-1-6- روش تفسیری از نگاه علامه طباطبائی

علامه دو روش برای فهم حقائق قرآن بیان می دارد: یکی اینکه ما در مسئله ای که قرآن متعرض آنست، بحثی علمی، و یا فلسفی را آغاز کنیم، و همچنان دنبال کنیم، تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئیم: آیه هم همین را می گوید، این روش هر چند که مورد پسند بحث های علمی و نظری است، ولیکن قرآن آن را نمی پسندد.

دوم اینکه برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم، آنگاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد، این روشی است که میتوان آنرا تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را تبیان کل شیء میداند، آنوقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت گر مردم و نشانه و دلایلی بر هدایت، و جدا سازنده حق از باطل معرفی نموده و می فرماید: «هدی للناس و بینات من الهدی والفرقان» (بقره/185) چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور برای مردم در تمامی حوائج زندگیشان باشد، ولی در ضروری ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد و نه تبیان و نه فرقان و نه نور؟ قرآن بتمامی افرادی که در راه خدا مجاهدت می کنند مژده داده که ایشان را به راه های خود هدایت می کند، آنوقت در مهم ترین جهادشان که همانا فهم کلام پروردگارشان است، ایشان را هدایت نکند؟ و به دانش و فرضیات علمی احاطه دهد و چه جهادی اعظم از مجاهدت در فهم کتاب خدا و چه سیلی بهتر از سیل قرآن برای بشر بسوی هدایت؟

علامه در آثار خود شیوه تفسیری را اینگونه بیان کرده‌اند:

در "رساله الانسان بعد الدنيا" شیوه تفسیری خود را آیه به آیه (قرآن به قرآن) معرفی کرده و اعتراف می‌کنند که مفسران پیشین به این شیوه توجهی نداشته و کسی که در پی آن باشد همچون رزمنده‌ای است که بی سلاح به میدان مبارزه می‌رود او در کتاب "قرآن در اسلام" نیز نوشته است: «تفسیر واقعی قرآن تفسیری است که از تدبر در آیات و استمداد در آیه به آیات مربوطه دیگر به دست می‌آید» (طباطبائی، 1379، 61) و ایشان معتقدند که تفسیر با مقدمات علمی و غیر علمی قابل اعتماد نیست و در حقیقت، از قبیل تفسیر به رأی است، مگر در جایی که با تفسیر قرآن به قرآن توافق کند.

علامه در کتاب "شیعه در اسلام" آورده است: «...در درک معانی آن‌ها، روش اهل بیت را باید اتخاذ نمود و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر قرآنی توضیح داده و تفسیر کرد، نه به رأی و نظر خود...» (طباطبائی، 1378، 80). در پایان افزوده‌اند: «کسی که با نظر کنجکاوی در احادیث اهل بیت و در روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین در دست است، رسیدگی نماید، تردید نمی‌کند که روش تفسیر قرآن به قرآن تنها روش ائمه اهل بیت، می‌باشد» (طباطبائی، 1378، 81).

2-1-7- مراتب معنا در فهم قرآن از نگاه علامه طباطبائی

قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و وابسته بر یکدیگر است، و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا کسی بگوید این مستلزم آنست که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شده باشد، و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست، و یا کسی دیگر بگوید این نظیر عموم، مجاز می‌شود، و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است، نه، بلکه همه آن معانی، معانی مطابقی است، که لفظ آیات بطور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد، چیزی که هست هر معنایی مخصوص به وفق و مرتبه‌ای از فهم و درک است.

خدای تبارک و تعالی فرموده: (اتقوا الله حق تقاته..)(ال عمران/102) و در این آیه خبر داده است از اینکه تقوا که عبارت است از: خویشتن داری از هر عمل زشتی که خدا از آن نهی کرده و انجام هر عمل نیکی که خدا بدان امر نموده، دارای مراتبی است. مرتبه‌ای دارد که نامش مرتبه حق تقوا است، و از این تعبیر فهمیده می‌شود که تقوا مراتبی پائین‌تر از این هم دارد، پس تقوا که به وجهی همان عمل صالح است، مراتب و درجاتی دارد که بعضی فوق بعض دیگر است.

و نیز فرموده: «فمن اتبع رضوان الله کمن بآء بسخط من الله و ماویه جهنم و بئس المصیر، هم درجات عند الله، و الله بصیر بما یعملون» (ال عمران/162)

بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه بیان کرده که مردم چه صالح و چه طالح، همگی درجات و مراتبی دارند، علامه در تفسیر این آیه می‌گوید: دلیل اینکه گفتیم مراد درجات اعمال است جمله آخر آیه است، که می‌فرماید: خدا به آنچه می‌کنید بینا است.

نظیر این آیه شریفه: «و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون» (احقاف/19)، و آیه شریفه: «و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما یعملون» (انعام/132) می‌باشد، و آیات کریمه قرآنی در این معنا بسیار است، و در بین آن‌ها آیاتی است که دلالت می‌کند بر این که درجات بهشت و درجات دوزخ هم، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است.

بنابراین ملاصدرا و علامه قران را تبیان لکل شی می‌دانند و معتقدند در تفسیر قرآن باید از خود قرآن مدد جست و قرآن را آیه به آیه تفسیر نمود که در تکمیل این سخن به مقومات و مقدمات تفسیر اشاره ای می‌کنیم.

2-1-8- مقومات و مقدمات تفسیر

امروزه برخی معتقدند که معنای هر متن یک واقعیت پنهان است که باید بوسیله تفسیر به سخن آید. دانشمندان هرمنوتیک تفسیر و فهم متون را مبتنی بر پنج مسأله که مقدمات و مقومات تفسیر را تشکیل می‌دهند دانسته‌اند و این اصول عبارتند از:

- 1- پیش فهم‌ها یا پیش دانسته‌ی مفسر
- 2- علایق و انتظارات هدایت کننده مفسر
- 3- پرسش‌های وی از تاریخ
- 4- تشخیص مرکز معنای متن
- 5- ترجمه متن در افق تاریخ مفسر

ذکر این نکته در اینجا لازم است که وجود ابهام و مبهمات در مورد متون بشری غیر قابل انکار است اما در مورد قرآن کریم ابهام و گنگی هرگز وجود نداشته و ندارد چرا که از ناحیه علم مطلق الهی صادر شده و قرآن به تنهایی، خود را تفسیر و تبیین می‌کند و احتیاجی به مفسر ندارد چون مفسر کسی است که مطلب مبهمی را از حالت ابهام بیرون می‌آورد اما در قرآن گنگی و ابهامی وجود ندارد و ما مستفسریم و نه مفسر یعنی ما باید همواره یابنده‌ی معانی الفاظ و عبارات قرآن بر مبنای خود قرآن باشیم چون قرآن کتاب بیان است نور بذاته و منور بغیره است. بنابراین غیر قرآن هرگز نمی‌تواند مفسر قرآن قرار گیرد و همان طوری که خداوند در الوهیت و ربوبیت خویش نیازمند به احدی نیست کلام او نیز در تفهیم معانی‌اش نیازمند به هیچ مقدمه غیر زبانی نیست بنابراین

مفسر خداست و این 5 مقدمه یا هر مقدمه بیرونی دیگر به هر عنوانی باید طرد گردند و تنها مقدمات درونی قرآن مورد استفاده قرار گیرند در غیر این صورت نعوذ بالله قرآن نیازمند خواهد بود.

اصولاً در قرآن مطلبی نداریم که چیزی یا عاملی به او بدهیم تا معنایش معلوم شود چرا که قرآن فقط دهنده است نه گیرنده، افاده کننده است و نه استفاده کننده، معین است و نه مستعین، روشنگر است و روشنی دهنده نه روشنی گیرنده و اگر کسی بخواهد آن را بفهمد بایستی خود را از مفروضات بیرونی غیر مطلق و تحمیلی تجرید کند تا در معانی صحیح قرآنی بالغ گردد و در نتیجه فهم صحیح قرآن برایش میسر و آسان گردد. (صادقی تهرانی، 1386، 31-34).

2-1-9- نتیجه

فهم بشریک فرایند پیچیده‌ای است که نمی‌توان آنرا منحصر و محدود به یک قاعده کلی کرد و اگر قاعده‌یی کلی برای تفسیر و فهم پدیده‌ها، چه پدیده‌های طبیعی و چه زبانی و هنری قابل قبول باشد، بهتر آنست که بپذیریم که در جهان یک فهم عام و مشترک، یک فهم مطلق و حقیقی و نهایی و به تعبیری یک فهم جهانی وجود دارد که هر انسانی خود را با دیگران در فهم یک پدیده مشخص مشترک می‌بیند که البته اثبات این قاعده کلی از راه تطابق انسان کبیر و انسان صغیر ممکن است. در نظر صدرا وجود گر چه در حقیقت و در ذات خود یک چیز بیشتر نیست ولی دارای درجات و مراتب طولی و عمودی است که وجود عقلی و پس از آن وجود مثالی و سپس وجود خارجی و عینی آن در بالاترین درجه، «وجود ذهنی» با فهمی در مرحله میانه و «وجود لفظی» و یا زبانی مفاهیم ذهنی و همچنین «وجود کتبی» و خطی آن در درجه پائین قرار گرفته است که همه اینها در حقیقت یک چیز است ولی در اعتبار و درجه‌بندی از لحاظ قوت و ضعف به این چند درجه تقسیم می‌شود. وی مسئله فهم بشر از کلام خدا را از همین راه حل می‌نماید و معتقد است که فهم و تفسیر قرآن عبارتست از باز گرداندن الفاظ، و کلمات آن به حقایق آشکار و پنهان وراء آن و رسیدن به پشت پرده الفاظ، که عرفا آن را «تأویل» نامیده‌اند که در لغت به معنای باز گرداندن هر چیز به جایگاه اصلی و نخستین آن است.

با توجه به مطالب و نکاتی که از نگاه صدر المتألهین و علامه طباطبائی یادآور شدیم به این نتیجه می‌رسیم که درست است که قرآن دارای بطون فراوانی است اما لازمه منطقی آن این نیست که قرآن حاوی همه حقایق بشر نباشد بلکه به دلیل خاتمیت اسلام و کامل بودن این دین باید گفت هر کسی هر مرتبه از حقیقت را بجوید، در قران و اسلام وجود دارد و در رد این سخن که معرفت دینی تابعی از معرفت بشری است و چون آنها در حال تغییرند پس معارف دینی هم در حال تغییر و تحول‌اند باید گفت که اولاً همه علوم دینی به همه علوم بشری

وابسته نیست و بسیاری از آیات و روایات را می‌توان بدون داشتن علوم همچون فیزیک، شیمی، ریاضی و... فهمید و ثانیاً همه معارف بشری در حال تغییر و تحول نیست من الجمله بدیهیات اولیه بشر و بدیهیات ریاضیات ثالثاً ضروریات دین که در همه زمان‌ها و مکان‌ها از دین درک شده است مانند اعتقاد به خدا تفسیر معنا ندارد رابعاً: التزام به تغییر در همه علوم بشری خود، همین نظریه را باطل می‌کند. خامساً: با توجه به اینکه قرآن خود را لسان عربی بین و بیان برای مردم معرفی می‌کند، چگونه ممکن است به گونه‌ای باشد که احدی به آن راه نیابد؟

2-2- صامت بودن متن (اصل دوم)

از دیگر اصولی که نظریه صراط‌های مستقیم بر آن مبتنی است صامت بودن متن است. دکتر سروش معتقد است عمل فهم بر مدار درک مفسر می‌چرخد و این مفسر است که به متن معنا می‌دهد و افق معنایی اوست که در این معنادهی موثر است پس هر چه افق معنایی مفسر را اعم از پیش فرض‌ها و نیازها و دیدگاه‌ها و انتظارات بدانیم در این معنادهی بی‌تأثیر نیست چرا که متن صامت است که البته این نظریه عام و کلی است که شامل متون دینی هم می‌شود.

وی صامت بودن دین را هم با عباراتی نظیر: نه آبستن که گرسنه معانی‌اند، تعریف می‌کند و می‌گوید ما مفسران و عالمان هستیم که معنا را به این الفاظ می‌بخشیم و خود این الفاظ مستقلاً دلالتی ندارند، ساکت و صامتند. متون دینی از جمله متون وحیانی را صامت و ساکت می‌دانند که باید تفسیر شوند. به عنوان نمونه می‌گوید: «آدمیان در مواجهه با امر متعالی تجربه دینی وحی محتاج تفسیرند و از «متن صامت» یا «تجربه خام» باید پرده برداری کنند و آن‌ها را به صدا درآورند. این پرده برداری و اکتشاف یک شکل و شیوه ندارد و بی‌هیچ تکلفی متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و برون دینی.» (سروش، 1387، 7) این مسأله در جای خود ثابت شده است که هیچ متنی خود به خود سخن نمی‌گوید و متن را باید تفسیر کرد.

دکتر سروش در تبیین دلیل متکثر و متنوع بودن فهم متون دینی می‌نویسد:

«این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزاید و تراکم و تغییر و تحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحول

خواهند پذیرفت.» (سروش، 1387، 2)

ینابر نظر ایشان متون دینی هیچ معنا و مفهومی ندارد و ما باید به آن‌ها معنا ببخشیم و هیچ متنی نصّ نیست و هر متنی را می‌توان قرائت‌ها و تفسیرهای متعدد کرد.

هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد حتی اگر نص باشد و هیچ متنی به این معنا نصّ نیست که فهمیدن آن، گونه‌ای تفسیر نباشد و تمامی تفسیرها بدون استثنا تفسیر می‌شوند و البته هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آنجا که به انکار نبوت پیامبر اسلام نرسد، خروج از اسلام به شمار نمی‌آید. وی معتقد است نمی‌توان مراد مؤلف را از متن به دست آورد، چون که مؤلف در یک سلسله محدودیت‌های زمانی، مکانی و موقعیتی قرار دارد که متن، بازگو کننده آن محدودیت‌ها نیست. پس متن نمی‌تواند مراد جدی متکلم را در اختیار مخاطب قرار دهد. پس متن صامت است، این مخاطب است که با انتظارات و سؤالاتی که دارد متن را به حرف وا می‌دارد.

به نظر می‌رسد اگر قبل از نقد و بررسی این اصل اشاره‌ای به رابطه‌ی لفظ و معنا و اقسام دلالت کنیم خالی از لطف نباشد.

2-2-1- رابطه لفظ و معنا

معانی و مفاهیم ذهنی بدون واسطه قابل انتقال به دیگران نیستند، تصور و تصدیق نیز از امور ذهنی و شخصی‌اند که در اندیشه هر کسی نهفته شده است و ناچاریم برای برقراری ارتباط با دیگران به نحوی که دیگران را از ذهنیات خود و خود را از ذهنیات دیگران آگاه سازیم از ابزاری که ابزار انتقال دهنده مفاهیم و معانی ذهنی باشد بهره گیریم. انسان‌های اولیه راهکارهایی اندیشیده و به کار برده‌اند ابتدا از مجموعه‌ای علائم و نمادهای ابتدائی استفاده می‌کردند و مقصود خود را با ایما و اشاره به دیگران انتقال می‌دادند اما در جریان تکامل حیات بشری و جهت رفع نیازهای بشر زبان اختراع شد و انسان‌ها بوسیله زبان اندیشه خود را به دیگران انتقال می‌دادند. زبان در حقیقت، سیستم منسجمی از الفاظ حامل معانی است و هر لفظی نماینده یک (یا چند) معنای ذهنی است.

کم کم جهت برقراری ارتباط با انسان‌هایی که در مکان‌های بسیار دور و در زمان‌های آینده هستند خط به عنوان علائمی ثابت و پایدار اختراع شد که نشانگر الفاظاند همان طوری که الفاظ هم علائمی هستند که نشانگر معانی ذهنی‌اند پس می‌توان نتیجه گرفت که یک شی می‌تواند چهار نحوه وجود داشته باشد: وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی.

البته مبحث الفاظ مربوط به زبان خاصی نیست بلکه مسائل عامی است که در هر زبانی قابل طرح است در کتاب-

های منطق مبحث الفاظ به عنوان سر آغاز کتاب منطق طرح می شود. شیخ الرئیس دلیل طرح این بحث را در منطق ارتباط بسیار نزدیک لفظ و معنا می داند. ارتباطی که سبب می شود احوال لفظ در احوال معنا تأثیر گذارد به بیان خواجه طوسی، پیوستگی لفظ و معنا به گونه ای است که گاهی انتقالات ذهنی به وسیله الفاظ ذهنی و (نه معانی) صورت می گیرد و یا ذهنی به سبب ابهام های لفظی و کژتابی های زبانی در انتقالات ذهنی دچار لغزش می شود. (شیخ طوسی، ج 1، بی تا، ص 22)

بنابراین بشر زبان را آفرید برای اینکه بتواند مراد خویش را منتقل کند لذا هر لفظ با یک معنا اقتران دارد یعنی اگر شخصی بگوید قلم، هیچ موقع لیوان در ذهنش نمی آید حتی اگر پیش فرضش این است که تشنه است و در لیوان آب به او می دهند الفاظ با معانی خودشان اقتران دارند.

2-2-2- دلالت و اقسام آن

اولین ویژگی که در مبحث الفاظ طرح می شود خاصیت حکایتگری الفاظ است یعنی رهنمون ذهن، از علم به امری به وجود امر دیگر. خاصیت حکایتگری دلالت نامیده می شود و این خاصیت بارزترین رابطه ای است که در میان نحوه های چهارگانه وجود یک شی (کتبی، لفظی، ذهنی و خارجی) برقرار است. بنابراین می توان گفت دلالت و نشانگری رابطه ای است که بر دو طرف، مبتنی است یعنی علم به چیزی دلالت می کند بر چیز دیگری و این دلالت بر دو قسم است که گاهی به شکل عبور از معنایی به معنای دیگر است درست مانند استنتاج که به آن دلالت خفی گویند و در منطق در مبحث استدلال های مباشر بحث مستقلی دارد اما گاهی دلالت و انتقال ذهن بسیار روشن است که آن دلالت جلی (آشکار) نامیده می شود و این قسم که بین انحاء چهارگانه وجود برقرار است به حصر عقلی بر دو قسم است زیرا گفته شد که دلالت رابطه ای است بین دو امر که ذهن آن را می یابد گاهی این رابطه حکایتگری حقیقتش وجود دارد و ایجادش به اختراع بشر نیست و عقل، وجود چنین رابطه ای را کشف می کند که این دلالت را دلالت حقیقی می نامیم مانند دلالت متحرک بر محرک که خود به دلالت عقلی و دلالت طبیعی تقسیم می گردد و گاهی رابطه حکایتگری قراردادی است یعنی بنا بر تصمیم انسان ها وضع می گردد. چنین رابطه ای را دلالت وضعی یا اعتباری می نامیم مانند دلالت آب بر مایع زلال نوشیدنی.

2-2-3- دلالت لفظی و اقسام سه گانه ای آن

دலالت وضعی از جهت جنس دال (موضوع) انواع مختلفی دارد که عام ترین آن ها نزد انسان دلالت الفاظ بر معانی است که به اختصار دلالت لفظی نامیده می شود. اگر اختراع سیستم زبان بارزترین نشان تکامل بشری است

این اختراع مرهون وضع و اختراع دلالت لفظی است. بنابراین دلالت لفظ بر معنا دلالت وضعی است در حالی که حکایت وجود ذهنی (معنا) از شیء خارجی، دلالت حقیقی (نه وضعی) است. البته در دلالت لفظ بر معنا همیشه لفظ را در معنای موضوع له به کار نمی‌برند بلکه در تمام استعمال گاهی به معنای دیگری غیر از معنای موضوع له به کار می‌برند به همین جهت دلالت لفظ بر معنا به حصر عقلی بر سه قسم است:

(الف) دلالت مطابقه: اگر لفظ بر موضوع له به نحو کامل دلالت کند.

(ب) دلالت تضمن: اگر لفظ بر موضوع له به نحو کامل دلالت نکند بلکه بر جزء معنای موضوع له دلالت کند یعنی بر معنایی که در ضمن معنای موضوع له است نه خود موضوع له.

(ج) دلالت التزام: گاهی لفظ را به عنوان علامتی برای معنایی به کار می‌بریم که آن معنا، نه معنای موضوع له است و نه جزء معنای موضوع له بلکه امری است خارج از معنای موضوع له که البته در عین حال غالباً در ذهن با معنای موضوع له ملازم است که البته در صحت دلالت التزام شرط کرده‌اند که باید بین این دو معنا ملازمه باشد که این تلازم می‌تواند به حکم عقل باشد یا به حکم عرف (قراملکی، 1380، 41-39)

2-2-4- نقد و بررسی

این اصل که هر متن صامت است و برای تفسیر آن به عوامل بیرونی نیازمندیم در مورد قرآن ناصواب است زیرا کتاب الهی که رسالت هدایت را بر عهده دارد صامت و ساکت نیست بلکه کتابی است که پیام خود را به صورت واضح بیان داشته است «توبیاناً لكل شیء» (نحل/89) بدیهی است کتابی اگر گویا و رسا نباشد نمی‌تواند پیامش را به مخاطب ابلاغ نماید همان گونه که صاحب نظریه صامت بودن متن در کتاب "قبض و بسط تئوریک شریعت" می‌نویسد:

«شریعت گر چه ساکت است اما زبان بسته نیست و وقتی سخن می‌گوید، سخن خود را می‌گوید نه سخن دیگران را منتهی بحث بر سر مخاطب است که آیا بدون پرسش مخاطب، باز هم پاسخی ممکن است و آیا تا چه میزان به پرسش‌ها پاسخ می‌گوید؟» (سروش، 1379، 172 و 275)

بنابراین قرآن، ساکت و صامت نیست و همان‌طور که می‌دانیم در قرآن تمامی آنچه را خدای متعال از مکلفان می‌خواهد به وضوح بیان شده است و تمام سوال‌های مکلفان در امر هدایت و غیر هدایت پاسخ داده شده البته تمام سوال‌های هدایتی و سوال‌های غیر هدایتی از اموری که واقعاً مورد نیاز بشر است اما نه جزئیاتی که بود و نبودش خللی به اصل دین و دنیای انسان‌ها وارد نمی‌کند. مکلفان اگر خود برای کشف احکام الهی به قرآن

مراجعه نکنند قصور و کوتاهی کرده‌اند ولی اگر به قرآن مراجعه کنند راه حقیقت برایشان هموار است. افزون بر آنچه گفته شد پرسش یا عدم پرسش مخاطبان دلیل بر صامت بودن یک متن نیست بلکه متن بویژه قرآن کریم توانایی رساندن معانی و مراد گوینده را داراست. قرآن کریم که کلام خدای تعالی است در اوج فصاحت و بلاغت مرادات الهی را به طور واضح برای مخاطبان بیان می‌دارد و این مخاطبان‌اند که با داشتن علم به لغات و معانی، توان دریافت مفاهیم آن را دارند چرا که کلمات دارای دلالت وضعی است: یعنی هر کلمه‌ای که از دهان خارج شود حتماً دلالت وضعی لفظی بر معنایی دارد، و اگر همان کلمه بی صدا در نوشتار نیز آمده باشد باز هم دلالتش پابرجاست یعنی دلالت وضعی غیر لفظی دارد به هر حال هر دو دلالت دارای قدرت مبادله‌ی مفاهیم هستند. (صادقی تهرانی، 1386، 118)

قرآن دارای آیات محکم و متشابه می‌باشد لذا جهت تحلیل و بررسی این اصل نظریه صراط‌های مستقیم سخن گفتن از این آیات ضروری به نظر می‌رسد که با توجه به آراء دو حکیم متأله (ملاصدرا و علامه) به آن می‌پردازیم

2-2-5- متشابهات در قرآن از نگاه ملاصدرا

صدرالمآلهین در کتاب "مفاتیح الغیب" پس از بیان مذاهب و روش‌های موجود در بخش متشابهات قرآنی به بیان روش راسخین و استواران در علم می‌پردازد و می‌گوید آن‌ها بدون کوری و دویینی با دقت در آیات خداوند نظر می‌افکند و او را در سراسر جهان وجود مشاهده می‌کنند چرا که پروردگار سینه‌های آن‌ها را به نور اسلام گشاد نموده است و دل‌های آن‌ها را به نور ایمان نورانی ساخته است که بخاطر همین این‌ها چیزهایی را می‌بینند که دیگران از دیدن آن‌ها عاجزند و اینان همانند گوهر آسمانی از جهان ناسازگاری‌ها بیرون می‌روند و البته در میان آنان افرادی هستند که در آیات متشابه دچار حیرانی و سرگردانی می‌شوند و توان رهایی از شک و خلاصی از منجلاب شبهه و گمان را ندارند که البته این تباهی که این قوم را فرا گرفته بخاطر این است که آنان در طول عمر خود اعتماد و پشتیبانی‌شان تنها بر دوش بحث و جدل بوده و هیچگاه به روش اهل الله (اولیای الهی) که اندیشه‌ی در کتاب خدا و سنت (روش) پیغمبر اوست با قلبی آلوده از دوستی غیر خدا از حب مقام و ریاست و ثروت و... دست نکشیده‌اند چرا که راه به سوی خدا از نهایت درخشندگی و تابناکی برخوردار است و خود فرموده است: هر کس به من یک وجب نزدیک گردد، به او یک گز نزدیک می‌گردم. وی در ادامه می‌گوید: راه راسخین و استواران در دانش باقی گذاردن ظواهر الفاظ است بر معانی اصلی خود بدون آنکه در آن تصرف نموده و دستی ببرند.

خلاصه آنکه نزد اهل الله شایسته آن است که آیات و احادیث را بر مفهومات اصلی خود حمل نموده و در آن تأویل و تصرف و تغییر ننماید، همان گونه که محققین اسلامی و ائمه حدیث، چون روش پیشینیان و امام معصوم

علیهم السلام که آیات و احادیث را از ظاهر خود برگردانده‌اند، ولی به صورتی که تشبیه و تعطیل و کوتاهی و نارسایی درباره حق تعالی لازم نمی‌آمد. وی معتقد است اخبار را باید بر شکل‌های خود بدون تأویل و تعطیل جاری نمود، مقصودش از تأویل: حمل کلام بر غیر مفهوم اصلی خود است و مقصود از تعطیل: ایستادن و توقف در پذیرش آن معنی است و بیشتر اهل دین بر این روش‌اند که ظواهر معانی قرآن و حدیث درست و صحیح است، گر چه مفهومات دیگری که برتر از ظاهر آن است داشته باشد. همانگونه که در حدیث مشهور است: قرآن را ظاهری و باطنی و حد و مطلعی است چون اگر آیات و اخبار را بر ظواهر و مفهومات نخستین خود همانگونه که بیشتر فلاسفه می‌پندارند حمل ننمائیم، فایده و بهره‌ای در فرو فرستادن آن‌ها بر تمام خلایق مترتب نبوده، بلکه نزول آن سبب سرگردانی و گمراهی مردمان خواهد بود و آن بر خلاف هدایت و رحمت و حکمت الهی است زیرا قرآن بیان کننده هر چیزی و هدایت و رحمتی از نزد پروردگار است، پس چگونه پیغمبران راهنمایان و هدایت کنندگانند؟ هر کسی که در زوایای قلبش ذره‌ای از ایمان باشد هرگز در کلام الهی و سخنان رسول او، گرایش بدان گفتار بیهوده که ظاهرش کفر و بی دینی و یا سخنان سر بسته و مجازی است نخواهد یافت. پس از آنچه گفته شد ثابت گشت که ظاهر قرآن حق و باطن آن هم حق و حد آن حق و مطلع آن هم حق می‌باشد «لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» (فصلت/42) و هرگز از پیش و پس این کتاب باطل در نیاید. (شیرازی، 1387، 126-125)

2-2-6- فهم و تفسیر بشری

ملاصدرا در باب مسئله فهم بشر از کلام خدا معتقد است که فهم و تفسیر قرآن عبارتست از بازگرداندن الفاظ، و کلمات آن به حقایق آشکار و پنهان وراء آن و رسیدن به پشت پرده الفاظ، که آنرا عرفا «تأویل» نامیده‌اند و تأویل در لغت بمعنای بازگرداندن هر چیز به جایگاه اصلی و نخستین آن است. این کار فرایندی است صعودی و بر عکس وحی که سیری نزولی داشته، فهم انسان باید از الفاظ بسوی حقایق عقلانی و عرشی سیر کند. بطور کلی، فهم کلام خدا قرآن و متون آسمانی که به پیامبر وحی شده بایستی دو مرحله مستقل را طی کند:

مرحله اول: تفسیر لفظی

یعنی توجه به علایم زبانی و قراردادی بشر با توجه به همه جوانب ادبی و لغوی و بلاغی آن، که می‌توان آن را همان تفسیر نحوی یا گراماتیکال شلایرماخر دانست. این حوزه همان حوزه عادی و مشهور نقد ادبی است که در آن سعی می‌شود مفهومی را که در چارچوب الفاظ می‌توان بدست آورد، کسب نمود. این مرحله با مرحله پایین وجود (مرحله وجود کتبی یا لفظی) منطبق می‌شود.

مرحله دوم: تفسیر باطنی

تأویل یا تفسیر باطنی به معنای عبور از مرز ظاهر الفاظ به باطن و معنا و مقصود متکلم است. این پدید مانند عبور از جهان محسوس مادی به باطن و روح جهان است که از حس پنهان می‌باشد، ولی سرچشمه محسوسات و از لحاظ درجه وجودی، از آن برتر و نیرومندتر است. درک و تفسیر ظاهری قرآن، اگر چه در حد خود، فهم کلام خداست، ولی بنظر ملاصدرا نمی‌توان آنرا تفسیر کامل و حقیقی و درک عمق آن دانست؛ زیرا همانگونه که در حدیث آمده است، کلام خدا دارای هفت تا هفتاد «بطن» یا درجه معنایی می‌باشد. (شیرازی، 1387، 53-54) و قناعت به مرحله اول و لفظی آن به معنای درک نکردن عمق مقصود و معنای گوینده است و نمی‌توان آنرا تفسیر دانست⁰

برخلاف نظر مکاتب هرمنوتیک کنونی غربی، این به فراسوی معنای لفظی رفتن به هیچ وجه خودسرانه، ذوقی و مزاجی نیست و به پیش‌فرض‌ها و افق و پیشداشته‌های مفسر مربوط نمی‌باشد، بلکه عین مقصود گوینده آنست که در مراحل وحی و در عالم فوق ماده یعنی عالم «مثال» تحقق یافته و موجود است و کسانی می‌توانند آنرا درک کنند که از وضع مادی و حوزه قوانین ماده بدر آمده و بیاری حس مجرد خود در مرحله‌ای غیر مادی که به «خیال متصل» معروف است از راه شهود باطنی به تماشای حقایق مثالی بنشینند.

این مرحله نیز دارای درجات متعددی است که مانند درجات وجود و نور، صعودی و نزولی است و طی هر درجه بدرجه آن بستگی به درجه تجرد نفس و صفای باطن مفسر دارد.

تفسیر عرفانی قرآن و عمق مفاهیم آن هنگامی میسر است که مفسر از مرحله ادراک حسی به مراحل بالاتر سفر کند، یعنی از مرحله حسی و لفظی قرآن به مرحله مثالی و عقلی صعود کند و به حقیقت برسد. ملاصدرا می‌گوید هم انسان و هم قرآن دارای مراتب درونی و برونی، باطنی و ظاهری هستند. باطن قرآن روح آنست که انسان آن را باید نه با حس که با روح خود ادراک کند، یعنی با نیروی که ماوراء حواس ظاهری باشد.

هر آنچه که ماوراء حس باشد، پوشیده و مخفی است؛ بنابراین، معانی پنهانی قرآن را نمی‌توان از الفاظ آن بدست آورد. حواس ظاهری انسان هم رتبه ظاهر قرآن است و می‌تواند معانی لغوی و ظاهری آنرا بفهمد. مرتبه فوق لفظی و لغوی را حسب تعبیر خود قرآن، می‌توان با قلب یا لبّ (عقل) ادراک کرد. قلب در اصطلاح قرآن مرتبه عشق و شهود و اتصال با غیب است.

بنظر ملاصدرا، یک تفسیر جامع قرآنی و درک حقیقی کلام الهی، نخست از فهم الفاظ آغاز می‌شود و هرگز در فهم قرآن نبایستی از ظاهر آن اعراض و غفلت کرد؛ زیرا می‌تواند کلید فهم معانی عمیق قرآن باشد و تفسیر باطن قرآن نباید هرگز مخالف با ظاهر آن شود.

مرحله بعد از تفسیر الفاظ قرآن، بهره از شهود است، یعنی مفسر باید با روح جهان اتحاد معنوی پیدا کند؛ یعنی اتحاد با انسان کبیر و جهان هستی غیر مادی.

در این مرحله انسان به حقایق دسترسی می‌یابد که در واقعیت جهان بیرونی هست و با عالم عقول نیز منطبق است و خود ملاصدرا آنرا مفاتیح الغیب می‌نامد.

اما علی رغم انطباق سخن ملاصدرا، عرفا و عده‌ای از فلاسفه، با حقیقت امر و با نظر عقل، عده‌ای از مفسرین تنها به تفسیر لغوی و ادبی قرآن می‌اندیشند و بیش از این را قبول ندارند. این عده بنظر ملاصدرا مانند کسانی هستند که بینایشان ضعیف و نارساست و نمی‌توانند زیبایی‌های جهان را ببینند، این عده دانسته یا ندانسته، خود را از درک مفاهیم عالی و زیبای نهفته قرآن محروم می‌سازند و پیام و کلام الهی را آنگونه که باید، دریافت نمی‌کنند.

2-2-7- حجیت ظواهر قرآن از نگاه علامه

علامه در تفسیر آیات 15 تا 19 سوره مائده می‌نویسد: «تأیید کتاب و سنت و ورای ظواهر شریعت باطنی هست که راه رسیدن به آن همانا عمل به آن ظواهر است.

آنچه که کتاب و سنت که راهنمای به سوی عقلند در این باب حکم می‌کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقائقی هست که باطن آن ظواهر است، این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست، و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقائق دارد، لیکن راه آن به کار بستن همین ظواهر دینی است، البته آنطوری که به کارگیری صحیح و روشمند است و نه به هر طوری که دلمان بخواهد و از حکمت پروردگار به دور است که حقایق باطنی و مصالحی واقعی مراد او باشد، اما ظواهری را تشریع کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقائق و مصالح نرساند، همیشه گفته‌اند که ظاهر عنوان باطن، و طریق رسیدن به آن است، و باز از حکمت خداوند به دور است که برای رساندن بندگان به آن حقائق طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرع داشته باشد، و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریع کند، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء» (نحل/89) پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده.

پس طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است، یا از راه ظواهر دینی کشف می‌شود، و یا از طریق بحث عقلی، و یا از مسیر تصفیه نفس، و مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده‌اند، و این سه طریق یکدیگر را باطل می‌دانند، و بین آن‌ها تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث‌اند،

که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی دو زاویه دیگر تنگتر می‌شوند و اختلاف این سه طریق بطور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد، و تفسیری که متدینان و متعبدان به ظواهر دین برای قرآن می‌کنند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می‌نویسد اختلاف فاحشی دارد، همچنانکه این اختلاف را به عیان در تفاسیر مشاهده می‌کنیم و احساس می‌کنیم که هر مفسری مشرب علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده و نخواسته است بفهمد که قرآن چه می‌گوید، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می‌گوید که من می‌فهمم. البته براساس دیدگاه علامه در طریق بحث پیرامون حقایق و کشف آن‌ها می‌توان از هر سه طریق بگونه‌ای استفاده نمود که با هم سازگار باشند و هیچ تعارضی بین آن‌ها وجود نداشته باشد و قرآن نیز قسمتهای درست هریک از این راهها را قبول داشته تصدیق می‌کند و اینکه در شرع باطن درستی باشد که با ظاهر نسازد نشدنی است و حاشا که باطن یا ظاهر حقی باشد که برهان کامل و صحیح آن را دفع نموده مناقض باشد. (طباطبائی، 1376، 434)

2-2-8- متشابهات در قرآن از نگاه علامه طباطبائی

علامه در ذیل تفسیر آیات اولیه سوره آل عمران به این سوال که چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است؟ اینگونه پاسخ می‌دهد یکی از اعتراضاتی که بر قرآن کریم وارد کرده‌اند، این است که قرآن مشتمل است بر آیات متشابه، با اینکه شما مسلمین ادعا دارید که تکالیف خلق تا روز قیامت در قرآن هست، و نیز می‌گویید: قرآن قول فصل است، یعنی کلامی است که حق و باطل را از یکدیگر جدا می‌سازد، در حالی که ما می‌بینیم هم مذاهب باطل به آیات تمسک می‌جویند و هم مذهبی که در واقع حق است و این نیست مگر به خاطر تشابه بعضی از آیات، و اگر همه آیاتش روشن و واضح بود و این متشابهات را نداشت قطعاً غرضی که از فرستادن قرآن منظور بود، بهتر و زودتر به دست می‌آمد، و ماده اختلاف و انحرافی نمی‌ماند، و اگر هم اختلافی می‌شد زودتر آنرا قطع می‌کرد.

بعضی از مفسرین از این ایراد به وجوهی پاسخ داده‌اند، که بعضی از آن پاسخ‌ها بسیار سست و بی پایه است. علامه پاسخ خود را به این سوال اینگونه بیان می‌دارد که: قرآن کریم هم مانند هر کلامی دیگر باید مشتمل بر آیات متشابه باشد، و باید تشابهی را که به حکم ضرورت در یک آیه هست در آیه‌ای دیگر از آیات محکومات، آن تشابه را بر طرف سازد، با این بیان پاسخ اشکالی که به قرآن متوجه کرده‌اند (که چرا مشتمل بر متشابهات است؟ و اینکه تشابه مخل بر هدایت و بیانگری است) جواب داده شد، علامه مطالب خود را این گونه تقسیم‌بندی می‌کند که:

آیات قرآنی دو قسم است، یکی محکومات، و دیگری متشابهات آنکه مشتمل بر مدلولی متشابه است، جزء آیات

متشابه، و آنکه هیچ تشابهی در مدلولش نیست، محکم است.

تمام قرآن چه محکم و چه متشابهش تأویل دارد، و تأویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی، که نسبتش به معارف و مقاصد بیان شده در لفظ، نسبت مثل است به مثال و اینکه تمامی معارف قرآنی مثل‌هائی است که برای تأویل نزد خدا زده شده است.

- فهم و درک تأویل برای مطهرین یعنی راسخین در علم امکان دارد

- قرآن مشتمل بر کلماتی متشابه است و چاره‌ای جز آن نیست، همچنان که لازم است آیات محکم نیز داشته

باشد

- محکّمات قرآن ام‌الکتابند و متشابهات را باید بدان‌ها ارجاع داد و بیانش را از آن‌ها خواست.

- محکم بودن و متشابه بودن، دو وصف نسبی است، یعنی ممکن است یک آیه برای عامه مردم متشابه باشد و برای خواص محکم، و نیز ممکن است به خاطر اختلاف جهات، مختلف شود، یعنی ممکن است آیه‌ای از آیات قرآنی از یک جهت محکم، و از جهت دیگر متشابه باشد، و در نتیجه نسبت به آیه‌ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداریم، هر چند که اگر هم می‌داشتیم محذوری و اشکالی پیش نمی‌آمد. (طباطبائی، 1376، 127-105)

2-2-9- محکم و متشابه در روایات

تقسیم آیات به محکم و متشابه نه تنها در آیات قرآن وجود دارد که در روایات نیز ظهور دارد سنت انبیای الهی در مقام تشریع معارف و حیانی، افق ذهنی مخاطبان را در نظر می‌گرفته و با آنان سخن می‌گفتند در این زمینه امام صادق (ع) می‌فرماید: که پیامبر در طول عمر خود به اندازه عقل خودش با بندگان سخن نگفت «ما کلم رسول الله العباد بکنه عقله قطّ» (کلینی، ج 1، 1388، 23)

بنابراین کلام پیامبر و حتی معصومین مشتمل بر ظاهر و باطن، محکم و متشابه و تنزیل و تأویل خواهد بود از این رو فهم اخبار آن‌ها نیز چندان سهل نخواهد بود و پیامبر خاتم (ص) فرمود: «ان حدیث آل محمد صعب مستصعب» (کلینی، ج 1، 1388، 401)

که این صعوبت مستلزم آن است که فهم سنت هم همچون فهم کتاب ساده نبود و دریافت متشابهات احادیث محتاج عرضه آن‌ها بر محکّمات باشد و همان‌طوری که معرفت اکتناهی، جمیع معارف و احکام قرآن در انحصار اهل بیت (ع) است معرفت جامع نسبت به مراد معصومین از اخبار و روایات نیز در انحصار معصومین است که البته با استناد و به ادله حجیت ظواهر، دستیابی به مراتبی از این معانی برای دیگران نیز میسر است.

2-2-10- نتیجه

انسان اگرچه در شرایط ناآگاهانه تحت تأثیر سنت‌ها و داده‌های اجتماعی - و باصطلاح ، افق شخصی - و حتی گرفتار خصوصیات مزاجی خود است و در تفسیر و برداشت خود، بخصوص در برخی مقولات هنری، به خود اجازه می‌دهد که پیش‌فرض‌هایی را در تفسیر دخالت دهد، ولی در عین حال قادر است که با آزادی و آگاهی که در او هست مانع تأثیر و دخالت این عوامل در تفسیرها گردد.

به عبارت دیگر، اگر این نظریه به صورت گزاره‌ای موجه جزئی صادق باشد ولی بصورت موجه کلیه کاذب است و انسان مختار و آزاد را به موجودی بی‌اختیار و مجبور تبدیل می‌کند.

پس از طرح مطالب گذشته می‌توان به این نتیجه رسید که در فهم دیدگاه دینی در یک مسئله دیدگاه اسلام سخن «مجموع ثقلین» است و چند مرحله را باید طی کرد که ابتدا باید مفاد تک تک آیاتی که با مسئله مورد نظر در ارتباط است را بررسی کرد و سپس باید از دیگر آیات در تفسیر آیات ناظر به مسئله بهره جست چرا که گفته شد آیات قرآن مفسر و مصدق یکدیگرند و در مرحله سوم بایستی، همه روایاتی که در شان نزول، تطبیق و یا تفسیر آیات مورد نظر وارد شده و آیات دیگر که به گونه‌ای مرتبط است جمع‌آوری شود و آن‌ها را بر قرآن کریم عرضه نمود تا اگر اختلافی نبود به عنوان مقید، محض، قرینه یا شارح آیات قرآن پذیرفته شوند و در صورتی که هماهنگی مضمون آیات و روایات در پرتو احکام قطعی عقل به جمع‌بندی نهایی اقدام نمود و تصویر حاصل را به عنوان دیدگاه اسلام مطرح نمود البته ناگفته نماند که از آنجا که مبادی عقل برهانی از حجیت ذاتی برخوردار بوده در همه مراحل استنباط کتاب و سنت به عنوان حجت الهی حاضر است و به عنوان قالبی است که به این داده‌ها صورت می‌بخشد. در نتیجه این سخن که هر متنی صامت است و برای تفسیر هر متنی به عوامل بیرونی نیاز است در مورد قرآن صدق نمی‌کند چرا که قرآن کتاب صامت نیست و تبیان لکل شی است و مقصود خود را بطور کامل می‌رساند همان‌طور که گفته شد این مخاطب است که با داشتن علم به لغات و معانی توان دریافت مفاهیم را دارد چون که کلمات دارای دلالت وضعی است و هم دلالت وضعی لفظی و هم دلالت وضعی غیرلفظی دارای قدرت مبادله‌ی مفاهیم هستند.

2-3- ناخالصی امور عالم (اصل سوم)

یکی دیگر از مبانی نظریه صراط‌های مستقیم ناخالصی امور عالم است. دکتر سروش با توجه به آیه (17) سوره رعد) می‌نویسد: خداوند نیز بر این نکته تأکید کرده است و امام علی (ع) نیز فرموده: حق خالص و باطل خالص اگر وجود داشتند هیچ کس در گزیدن حق و ترک باطل تردید نمی‌کرد و این ناخالصی از این روست

که فهم آدمیان و مذاهب مختلفه دینی همیشه مخلوطی از حق و باطلند. عالم، عالم ناخالصی‌هاست (چه عالم طبیعت و چه عالم شریعت). سر این ناخالصی‌ها هم بشری شدن دین است و این به خاطر آغشته شدن دین با عقل آدمی است این خلل نه تنها در فهم دین است بلکه در خود دین و به نام پیامبر و پیشوایان دین هم جعل و وضع-های بسیار صورت گرفته است پس هیچ حق خالصی در ادیان یافت نمی‌شود.

وی می‌گوید: «نه تشیع اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن، نه اشعریست حق مطلق است نه اعتزالیست. نه فقه مالکی نه فقه جعفری. نه تفسیر فخر رازی نه تفسیر طباطبائی. نه زیدیه و نه وهابیه. نه همه مسلمانان در خداشناسی و پرستش‌شان عاری و بری از شرکند و نه همه مسیحیان، درک دینی‌شان شرک آلوده است. دنیا را هویت‌های ناخالص پر کرده‌اند و چنان نیست که یک سو حق صریح خالص نشسته باشد و سوی دیگر ناحق غلیظ خالص. وقتی بدین امر اذعان کنیم هضم کثرت، برای ما آسان‌تر و مطبوع‌تر می‌شود.» (سروش، 1387، 37)

در جای دیگر می‌نویسد: «سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حقند. سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفه دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطلند و برآستی اگر یکی از این فرقه‌های دین حق خالص بود و بقیه باطل محض، هیچ خردمندی در تمیز حق از باطل و در انتخاب حق درنگ نمی‌کرد. اینکه نزاع‌های عقیدتی در جهان چنین پایدار مانده و به بن بست رسیده است و کمتر صاحب عقیدتی رضا می‌دهد که به عقیده دیگری بگردد برای این است که هرکس در مخلوط عقیدتی خود چندان زیبایی و صلابت و صدق و حق می‌یابد که عذر زشتی‌ها و ناراستی‌های محتمل آن را می‌خواهد و در عقیده حریف، آن‌قدر زشتی‌ها و ناراستی‌های محتمل آن را می‌خواهد و در عقیده حریف، آن‌قدر نادرستی و کژی می‌یابد که جمال و کمال آن را می‌پوشاند. در این جهان نه نژاد خالص داریم، نه زبان خالص و نه دین خالص. از علمای علوم طبیعت پرسید تا به صراحت اعتراف کنند که هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های طبیعت هم خالص نیست و به سبب همین ازدحام و تراحم‌های شدید و غلیظ میان عرصه‌های مخالف طبیعت است که تا کنون یک قانون علمی صد در صد دقیق و غیر تقریبی به چنگ تجربه نیفتاده است.» (سروش، 1387، 36-37)

وی می‌گوید: خدای جهان هم ناخالصی امور عالم را قبول دارد و بر آن انگشت گذارده آنجا که می‌گوید: «انزل من السماء ماء فسال اودیة بقدرها...» (رعد 17): آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل و لای آمیخته می‌شود و کف بلندی بر آن می‌نشیند. حق و باطل چنین به هم آمیخته‌اند. امام علی نیز فرمود که حق خالص و باطل خالص اگر وجود داشتند هیچ کس در گزیدن حق و ترک باطل تردید نمی‌کرد. اما همیشه چنین است که «یوخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیمز جان» مخلوطی از هر دو درست می‌کنند و عرضه می‌کنند. (سروش، 1387، 36)

سر این ناخالصی‌ها را بشری شدن دین می‌داند و می‌گوید بخاطر آغشته شدن دین با عقل آدمی است. این خلل نه

تنها در فهم دین است بلکه در خود دین و به نام پیامبر و پیشوایان دین هم جعل و وضع‌های بسیار صورت گرفته است و کار را بر عالمان دین در تمیز صحیح از سقیم دچار صعوبت کرده است. و آن چه که به ما رسیده است نه همه آن است که می‌توانست باشد و نه خالی از آن است که می‌بایست باشد پس هیچ حق خالصی در ادیان یافت نمی‌شود.

2-3-1- نقد و بررسی

دکتر سروش ناخالصی امور عالم را به عنوان یکی از مبانی پلورالیسم بیان می‌کند و استناد می‌کند به اینکه امور عالم خالص نیست و حق و باطل در آن آمیخته است که اگر اینگونه نبود و حق خالص وجود داشت، هیچ کس در انتخاب حق و ترک باطل تردیدی نداشت در نگاه به این سخن باید یاد آور شد که درست است که جهان ماده جهانی سراسر نقص و آمیختگی است و مجرد محض و خالص نیست همان طوری که ما انسان‌ها نیز انسان خالص نیستیم اما در بررسی این مبنا نیاز است که محققانه به این پرسش‌ها توجه کنیم که آیا به لحاظ فلسفی حقیقت متکثر است؟ یا معرفت متکثر است؟ آیا همه معرفت‌ها بهره‌ای از حقیقت را دارند یا اینکه برخی معرفت‌ها پوچ و غلط است و برخی حقیقت است و آیا این سخن که برخی معرفت‌ها حق و برخی پوچ و باطل است با نظریه کثرت‌گرایی که بر اساس تعدد و تنوع فهم‌ها و معرفت‌ها بر حقانیت تمامی آنها تأکید دارد سازگار است اگر کثرت‌گرایی معتقد به حقانیت تمام معرفت‌های دینی است آمیختگی حق و باطل چه معنا و مفهومی می‌تواند داشته باشد و آیا در این مبنا میان نقص و کمال، قوه و فعل، فقدان و وجدان که حاکی از وحدت تشکیکی وجود است با خیر و شر و زشتی و زیبایی و درستی و نادرستی که به حوزه تفسیر و تعبیر از واقعیت برمی‌گردد تفاوت وجود ندارد؟

با توجه به اینکه در این پژوهش درصدد بررسی مبانی پلورالیسم بر اساس نگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی می‌باشیم پس از بیان چندی نکته به بررسی این مبنا از دیدگاه این دو اندیشمند می‌پردازیم.

2-3-2- ناخالصی امور عالم از نگاه علامه طباطبائی

دکتر سروش در تبیین اصل ناخالصی عالم می‌نویسد: خدای جهان هم بر این نکته انگشت تأیید نهاده آنجا که می‌گوید: «انزل من السماء ماء فسال اودیه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رايا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فی الارض كذلك یضرب الله الامثال» (17/لعد) «آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل و لای آمیخته می‌شود و کف

خاطر وضوح، اسم نبرده. و کلمه (ماء): اگر بدون الف و لام آمده، برای این است که بر نوع دلالت کند، که عبارت است از آبی خالص و صاف، یعنی خود آب، بدون اینکه با چیزی مخلوط و یا دچار دگرگونی شده باشد و اگر (اودیه) را هم نکره آورده برای این است که بر اختلاف آن وادی‌ها، از نظر بزرگی و کوچکی، بلندی و کوتاهی، و کمی و زیادی ظرفیت آنها دلالت کند. و اگر جریان را به خود وادیها نسبت داده با اینکه آب جاری می‌شود نه وادی، از باب مجاز در اسناد است، نظیر اینکه می‌گوییم ناودان جاری شد. و اگر (زبد) را به کلمه (رابی) توصیف نموده، بدین جهت است که (رابی) به معنای گردنده است، و کف همواره بر روی سیل می‌چرخد و بالا می‌آید، و همه اینها که گفتیم سیاق دلالت بر آن دارد. و اگر به سیل مثل زده بدین جهت است که کف انداختن، در سیل روشن‌تر از آب‌های معمولی است.

معنای آیه این است که خدای سبحان از آسمان که در جهت بالا قرار دارد بوسیله بارانها آبی را فرود آورد و در مسیلهایی که در محل بارانها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلف‌اند هر کدام به قدر مخصوص خود آب جاری شد و سیل براه افتاد، پس سیل‌های جاری در هر مسیل، کفی گردنده به روی خود انداخت، بطوری که روی آب را پوشانید. «(طباطبائی، 1376، ج 11، 515-516)

بنابراین مقصود از زدن حق و باطل به همدیگر یک نوع تثبیت است و از قبیل این است که قرآن می‌فرماید: «ضربت علیهم الذله والمسكنه» یعنی خداوند ذلت و مسکنت را بر ایشان واقع ساخته و ثابت کرد و نیز می‌فرماید: «و اضرب لهم طريقا فی البحر» بر ایشان راهی در دریا باز و اثبات کن و در تمام این موارد در حقیقت ملزوم اطلاق شده و از آن لازم اراده شده است.

علامه طباطبائی می‌نویسد: «از اینجا معلوم می‌شود اینکه مفسرین گفته‌اند در جمله «كذلك يضرب الله الحق و الباطل» حذف و تقدیر بکار رفته، و تقدیر آن «كذلك يضرب الله مثل الحق و الباطل» و یا «مثل الحق و مثل الباطل» است - بر حسب اختلافی که دارند - نحوه صحیحی نیست. علاوه بر این، اگر آن معنایی که مفسرین گفته‌اند منظور بود، جا داشت جمله مزبور در آخر کلام واقع شود. همچنان‌که در آخر کلام خدای تعالی جمله «كذلك يضرب الله الامثال» واقع شده و با بودن این جمله دیگر چه حاجت به تقدیر گرفتن است؟

«فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض» در این جمله میان دو نوع کف، یعنی کف سیل و کف فلزات جمع نموده، با اینکه قبلا هر یک را جدا جدا آورده بود، و این بدان جهت است که در خصوصیتی که برای آنها ذکر می‌کند هر دو مشترک‌اند، و آن خصوصیت این است که هر دو به خشک شدن سیل و سرد شدن فلز از بین می‌روند، و به همین جهت خاطر نشان ساختیم که آیه شریفه متضمن یک مثل است، هر چند که به چند مثل منحل گردد.

و اگر در این جمله اسمی از (ماء: آب) نیاورده و به جای آن فرموده (آنچه برای مردم سودمند است) بدان جهت است که دلالت کند بر اثر مختص بحق، و آن این است که مردم از آن منتفع گشته، و آن همان غایت و هدفی است که همه در پی آنند و معنایش این است که: اما کافی که بر بالای سیل می‌نشیند، و یا از فلزاتی که آتش بر آن میدمند بیرون می‌شود، متلاشی و باطل می‌گردد، و اما آب خالص و یا فلز که مردم از آن بهره‌مند می‌شوند در زمین باقی می‌مانند و مورد استفاده قرار می‌گیرند.» (طباطبائی، 1376، ج 11، 517-518)

اینکه گفتیم هیچ حقی معارض و مزاحم حق نیست مقصودمان نفی تعارض در بین موجودات این عالم نیست، چه عالم مشهود ما عالم تنازع و تراحم است، آتشش را آبی خاموش، و آتش را آتشی فانی و زمینش خوراک گیاهان و گیاهش طعمه حیوانات و حیواناتش صید یکدیگرند، و دوباره زمینش همه را در خود فرو می‌برد. بلکه مرادمان این است که همین موجودات در عین افتراس یکدیگر، در تحصیل اغراض الهی یکدل و یک جهتند و هر کدام برای رسیدن به غرض نوعی خود از دیگران استمداد می‌کنند و مثل دو کفه ترازو است که در عین ناسازگاری با هم در سنجیدن کالا مطیع صاحب خویشند.

بخلاف باطل که معارض غرض حق است، و همه سعیش آنست که کوشش حق را بی ثمر کند و بدون هیچ اصلاحی افساد، و بدون هیچ نفعی ضرر برساند و اگر در قرآن کریم می‌بینیم که در آیات بسیاری آسمان‌ها و زمین را مسخر آدمی معرفی نموده به این خاطر است که گفتیم تمامی موجودات کارهایی را صورت می‌دهند که مقتضای طبع آنها است، ولی در عین حال راهی می‌پیمایند که منتهی به حصول غرض پروردگار می‌شوند.

پس بر خلاف نظر دکتر سروش بر اساس این آیه حق معارض و مزاحم حق دیگری وجود ندارد چرا که اگر معارض با دیگری باشد دیگر حق نیست پس حق خالص وجود دارد همان طور که مشخص شد منظور از کف در این آیه اعتقاد باطل کافر است که همچون کف بر روی سیل می‌افتد و به سرعت نابود می‌شود⁰

2-3-3- منشاء اختلاف انواع و افراد از نگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «لا تجعل مع الله الها آخر فتقع مذموما مخذولا» (22/اسری) در مورد منشاء اختلاف انواع و افراد و فیض خداوند می‌نویسد: «فیض خداوند مطلق و غیر محدود است. همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست، و گر نه اگر محدود به چیزی می‌شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی‌داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می‌گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنابراین باید گفت: خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلقاً است که به هیچ قیدی

مقید نمی‌باشد.» (طباطبائی، 1376، 129) وجود ماسوای او هر چه هست اثر مجعول او است، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجائی که خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجائی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می‌باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می‌بود لازم می‌آمد که ذاتش مرکب باشد از محدود و حد و یا به عبارت دیگر از وجود در داخل حد و عدم در خارج آن و به حکم سنخیت، این مناقضت ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می‌کرد و او هم مرکب می‌شد، با این که فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق، و مطلوب هم همین است.

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر نقص و کمال و وجود و فقدان دارند مربوط به خود آنهاست، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان، برای اینکه این اختلافات یا: اختلاف‌هائی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشاء این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است، مانند انسان و اسب، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را و یا اختلافی است که افراد یکنوع، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می‌گردد، در حالی که دیگران فاقد آنند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشاء اینگونه اختلافات، به جهت اختلافی است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته‌ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می‌سازند. پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می‌کند اثر واحد و مطلق است، لیکن این گیرنده‌های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض، فیض مذکور را بسیار می‌کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی‌پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است، یکی دیگر قبول می‌کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر هم‌اند افاضه می‌کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلف‌اند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می‌نماید.

علامه در ادامه می‌نویسد: «حال اگر بگوئی که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی‌ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشاءای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادهای اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آنگاه برگشت حرف به این می‌شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشاء آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز

محدور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشاء اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است. »

در پاسخ می‌گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود بر می‌گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی‌گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی‌شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی‌ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به ماهیت و وجود یا به ما بالقوه و ما بالفعل باعث شده است که سلب‌هائی که در واقع و نفس الامر است جلوه‌گر شود، و موجودات را به دو قسم واجد و فاقد مستکمل و محروم و قابل و مقبول تقسیم نماید که منشاءش تحلیل عقل است که اشیاء را به ماهیت قابل وجود و وجود مقبول ماهیت و همچنین قوه فاقد فعلیت و فعلیت قابل قوه تقسیم می‌نماید و گر نه اگر این تقسیم‌ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی‌ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی « (نک: طباطبائی، 1376، 131-130)

پس از بیان مطالب گذشته از دیدگاه این دو اندیشمند بسی جای تعجب است شنیدن این سخن از دکتر سروش که می‌گوید معرفت مجموعه‌ای تکامل‌پذیر از آراء حق و باطل است با توجه به اینکه خود نیز اعتراف می‌کند که تعدادی از این آراء منسوخ شده است چرا که از نظر عقلی و منطقی پیامد اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین را به بار می‌آورد و باطل بودن این بر همگان مبرهن است و معرفت مجموعه‌ای است از آراء حق و یا مجموعه‌ای است از آراء که بطلانشان ثابت نشده است و همین که بطلان آنها به اثبات رسید دیگر معرفت محسوب نمی‌گردد همان طوری که قرآن کریم نیز اجتماع حق با باطل را مردود دانسته آنجا که می‌گوید: «و لا تلبسوا الحق بالباطل و تکتکوا الحق و انتم تعلمون» (بقره /42) و آیاتی همچون «ذلک بأن الله نزل الکتاب بالحق و ان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید» (بقره /176) که خلقت تکوین و انزال قرآن را تنها نشانه‌های حق دانسته و نه مجموعه‌ای از نشانه‌های حق و باطل. پس انسان‌ها یا حق را نمی‌دانند که در اینصورت باید جویای حق شوید و خدا از قاصران می‌گذرد یا حق را می‌دانید و با این حال حق و باطل را به هم می‌آمیزید و مغالطه می‌کنید که در اینصورت مورد این آیات هستید که «و لا تلبسوا الحق بالباطل» (بقره /42) پس آراء باطل به سادگی با کمک قرآن قابل تشخیصند و گر نه قرآن به جداسازی حق و باطل سفارش نمی‌کرد.

2-3-4- نتیجه

چنان‌که بیان شد حقیقت واحد است همان‌طور که نور یک نور است گرچه نور کمتر یا بیشتر، قوی یا ضعیف دارد اما درک هر کسی از حقیقت همان قدر است که می‌فهمد و هر روز در پی تکامل علم خود از حقیقت است حال ممکن است برسند لیکن گاه فهم مطابق حقیقت و واقعیت است و گاه به بیراهه می‌رود و این که بگوئیم فهم‌های متضاد و متناقض از یک موضوع تماماً مطابق با واقعیت است و آنها را پاره‌هایی از معرفت دینی بدانیم و بگوئیم این‌ها مراحل از نمو و بلوغ فهم شریعت است می‌توان به جرأت گفت سخنی اشتباه است. در مورد تفسیر قرآن با عوامل درونی، تنها تکامل کمی و کیفی فهم‌ها قابل بررسی است و اصولاً هیچ‌گونه تضارب و تناقضی در آراء و نظرات و اصول پیرامون احکام الهی نخواهد بود و همه در پی یک حقیقت و یک هدف می‌باشند که رسیدن به قله معارف قرآنی است اینجاست که تفاوت است یکی بیشتر و یکی کمتر بهره‌مند می‌شود و اینها تضاد نیست، تداخل حق و باطل نیست، آمیختگی حق و باطل نیست بلکه همان تشکیکی است که ملاصدرا از آن سخن گفته است. و اما در مورد علوم بشری اگر اختلافی هست بخاطر مطلق نبودن بشر است و اینها حاصل علم غیر مطلق و ناقص بشری است و نه مربوط به واقعیت و حقیقت جهان هستی و تکامل در این علوم هم هنگامی که با واقعیات خارجی مطابق باشد پذیرفتنی است و گرنه هنگامی که عدم مطابقت آنها با واقعیات خارجی ثابت شد دیگر از مجموعه علم و قوانین علمی بیرون می‌رود بنابراین چه در علوم بشری و چه در علوم دینی، آنچه که مطابق با واقعیت تکوین و تشریع باشد پذیرفتنی و جزء علم و معرفت دینی و تکوینی است و آنچه موافق تکوین و تشریع نباشد اولاً باطل است و ثانیاً اگر هم بخواهیم جزء معرفت حساب کنیم، جزء معرفت ضد دینی و ضد تکوینی خواهد بود.

فصل سوم

تجربه دینی

3-1- تجربه دینی (اصل چهارم)

از دیگر اصول و مبانی نظریه صراط‌های مستقیم تنوع و تعدد تجربه‌های دینی است که به وحدت فروناکاستنی است. دکتر سروش معتقد است تجربه دینی که مواجهه با امر مطلق و متعالی است متنوع و متعدد می‌باشد و می‌توان بر تجربه واحد چند تفسیر نهاد و چند وجهی بودن تفسیرها را به چند وجهی بودن واقعیت و یا به تعبیری به هزار و یک نام داشتن خداوند برگرداند. با کمک گرفتن از تفکیک نومن/فنومن کانت ظهور حق در مظاهر و چهره‌های مختلف را، هم سرّ تفاوت ادیان، هم سرّ حقانیت ادیان می‌داند. وی مبنا و گوهر دین را تجربه دینی دانسته و تجربه دینی را دارای تفاسیر و تعبیر متفاوت و متعارض. به همین دلیل به نظر او وجود ادیان و مذاهب گوناگون طبیعی و قهری است.

طرفداران پلورالیسم ادعا می‌کنند که همه انسان‌ها در مواجهه با واقعیت غایی (خداوند متعال)، احساسات و تجارب دینی را از سر می‌گذرانند و به خاطر این که از لحاظ فرهنگی، ادراکی و زبانی مختلف هستند، در نتیجه وقتی که می‌خواهند «تجربه دینی» خود را به قالب زبان بریزند و آن را برای دیگران تعبیر و تفسیر کنند، دچار اختلاف می‌شوند و گرنه همه با یک چیز مواجه می‌شوند. بنابراین، باید همه آن‌ها را به رسمیت شناخت و نمی‌توان هیچ یک از آن‌ها را باطل خواند و هر دینی، تفسیری شخصی از تجربه‌های شخصی است.

پلورالیست‌ها معتقدند: دین‌دار به اقتضای رویکرد کلامی و درون دینی‌اش می‌تواند به یک دین خاص پای‌بند باشد و به اقتضای رویکرد برون دینی و فلسفی‌اش، همه ادیان را حق و بهره‌مند از حق بداند مانند جان هیک. صاحب این نظریه که با اعتقاد راسخ به پلورالیسم دینی در عین حال به مسیحیت پای‌بند ماند. مانند پای‌بند ماندن شیمیدان به رأی خود در خصوص یک موضوع با وجود نظرات دیگر در آن زمینه و اطلاع او از آن نظرات.

3-2- نقد و بررسی

این استدلال، در واقع، نوعی ادعاست که چنین ادعایی اگر درست باشد، اثبات خواهد کرد که در چارچوب احساسات دینی، میان «مردان باطنی» (عارفان، پیامبران و شاعران) هیچ تمایزی به «درست و نادرست» امکان ندارد و هر دعوی و حیانی و عرفانی، با هر مؤدی و لوازم و نتیجه‌ای می‌تواند تصدیق و تأیید شود؛ گرچه این تجربیات، مفاد و ملزوماتی متضاد با یکدیگر داشته باشند.

عبارت «تجربه دینی که محصول فلسفه تحلیلی غرب است مفهوم خاصی است. بر خلاف تعبیری چون «شهود»، «کشف»، «مکاشفه»، «عرفان»، «رؤیای صالح صادق»، «واقعۀ غیبی» و... در فرهنگ اسلامی که همگی به نوعی از «آگاهی» (آگاهی لطیف از حقایق ربّانی) حکایت دارند، تعبیر «تجربه باطنی و دینی»، مطلقاً اشاره به نوعی «معرفت و آگاهی» (از یک نفس الامر غیرمادی) ندارد، بلکه آن را صرفاً در حد یک احساس شخصی، به رسمیت می‌شناسد. در دیدگاه پلورالیست‌ها، این احساس، هر چه باشد، «خوب» است و از آن‌جا که نوعی ادراک به شمار نمی‌آید و راه معرفت ماوراء طبیعی و شهودی، در این فلسفه، مسدود است و قابل تقسیم به حق و باطل، درست و نادرست و صادق و کاذب نیست؛ بر خلاف مفاهیم عرفانی اسلام است زیرا در عرفان که حتی مکاشفات عرفانی که به «رحمانی» و «شیطانی» تقسیم می‌شود دارای معیار و ارزیابی است یعنی اولاً: باید با بدیهیات و مستقلات عقلی در تناقض نباشد و ثانیاً: با «وحی و قرآن و عترت» در محکّمات عقائد و اخلاق و احکام اسلامی و ضروریات دین نیز سازگار باشد.

دکتر سروش می‌گوید: «گر انسان در مسائل دین‌داری روی تجربه دینی تکیه کند و دین‌داری را نتیجه رویارویی تجربه انسان با پدیدارهای واقعیت نهایی بداند می‌تواند به پلورالیزم دینی معتقد باشد» (سروش، 1387، 4-3) و در آغاز اسلام دین اعتقاد به مجموعه‌ای از قوانین نبود بلکه گونه‌ای از سلوک یا تجربه دینی بوده است و آن‌هایی که این گونه‌اند تمام مسائل را از زاویه تجربه می‌دانند و وحی را با تفسیر صحیح برای پیامبر یک نوع تجربه دینی در حد اعلا می‌داند. بنابراین وحی را همان تجربه دینی می‌دانند و با پلورالیزم سازگار است. جوادی آملی در کتاب دین‌شناسی با تبیین اقسام یقین به یقین علمی و یقین روان‌شناختی و یقین علمی به بین یا مبین بیان می‌دارد که در صورتی جزم و یقین برای انسان پیدا می‌شود که نخست همه مجهول‌های شیء معلوم شود و سپس همه معلوم‌های نظری باید به معلومات بدیهی ختم شود تا انسان یقین پیدا کند که این قسم یقین علمی و قابل اعتماد است که یقین علمی باید به بدیهی برگردد. و می‌نویسد یقین روان‌شناختی یقینی است که از تلقین بر می‌خیزد و اگر چیزی را کسی چند بار تلقین کند کم‌کم برای او باور می‌شود که این از بحث ما بیرون است. ایشان سپس اقسام علم که حضوری و حصولی است را بیان می‌دارد که علم حصولی، یعنی علمی که معلوم، عین واقعیت نیست و آثار

واقعیت خارجی را ندارد اما بر عکس در علم حضوری معلوم عین واقعیت است و منشأیت اثر دارد که در آن وجود شیء معلوم ماست و هم علم حصولی یقینی داریم و هم علم حضوری یقینی و سپس «وحی» را از سنخ علم حضوری می‌داند که کامل‌ترین مراتب آن است که انسان با جان و دل آن را می‌بیند و «وحی را عبارت می‌داند از مشاهده حقیقتی که آن حقیقت، مقوم هستی انسان است» و انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام خداست می‌یابد، چنان که خود را می‌یابد، وحی، یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می‌یابد، یقین دارد که یافته او وحی است. از این رو، وحی از سنخ تجربه دینی نیست تا اولاً نیاز به مشاهده مکرر داشته باشد و ثانیاً در ابتدا همراه با شک باشد. (جوادی آملی، 1387، 241-242)

وقتی از احساس شخصی غیر قابل داوری، به نام «تجربه دینی» سخن به میان آید، اساساً از هر گونه ارزیابی درباره صدق و کذب و درست و نادرست آن، نمی‌توان بحث کرد. احساس، احساس است و به آدمی دست می‌دهد. ممکن است معلومات یا عللی داشته باشد (و دارد)، ولی فاقد «مدلولات و دلائل» باشد؛ یعنی نه مدلول معرفتی و نه دلیل، هیچ یک را ندارد، بلکه باید گفت که بی‌نیاز از دلیل است؛ زیرا از سنخ «معرفت مطابق با واقع» نیست تا «دلیل» بطلبد. (جوادی آملی، 1387، 93)

در این نظریه در حقیقت وحی به تجربه درونی و شخصی پیامبر تنزل و فرو کاسته شده و ماهیت قدسی و الهی وحی، مورد نفی و انکار قرار گرفته است. طبق دیدگاه تجربه‌گرایی در وحی، پیامبر، فقط مواجهه و تجربه‌ای را نسبت به خداوند از سر می‌گذرانند، نه این که حقایق و گزاره‌هایی واقع نما را از خداوند متعال دریافت کرده باشد؛ درحالی‌که به اعتقاد تمامی مسلمانان و متفکران اسلامی، من الجملة صدرالدین شیرازی و علامه طباطبائی که نظرات آن‌ها در این پژوهش مورد توجه است وحی، واقعیتی قدسی، فرا تاریخی و فرا تجربی دارد که از طرف خداوند، بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و او در فرآیند وحی، حقایق و پیام‌هایی را دریافت و به مردم انتقال می‌دهد. به عبارت دیگر، وحی، «سرشت زبانی» دارد.

3-3- ادله و حیانی بودن الفاظ قرآن

ادله‌ای که بر سرشت زبانی وحی و این که ساختار و الفاظ قرآن، وحیانی و الهی است، دلالت دارند، عبارتند از:

- 1- نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم، معجزه جاوید بودن آن است. قرآن، تنها کتاب آسمانی است که با قاطعیت تمام، اعلام داشته که هیچ کس توان آوردن کتابی مانند آن را ندارد «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ» (اسراء/88) «بگو: اگر انسان‌ها و جن‌ها جمع شوند تا مثل این قرآن را بیاورند، نمی‌توانند مانند آن بیاورند.»

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/23) و اگر در آنچه بر بنده‌مان نازل کردیم، شک دارید، پس سوره‌ای مثل آن بیاورید و گواهان خود را - غیر از خداوند - دعوت کنید، اگر راست می‌گویید.» با این بیان، دامنه این تحدی نه تنها کافران و منکران کتاب الهی، بلکه تمام انسان‌ها را شامل می‌شود و گستره تعجیز همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد؛ حتی خود پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بدون وحی الهی قدرت آوردن چنین کتابی را ندارد.

2- دلیل دوم، اطلاق لفظ «قول» و «قرائت» به وحی است. در چندین آیه، از قرآن کریم به عنوان قول یاد شده است که دلالت بر الهی بودن ساختار جملات قرآن دارد: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق/13) «قرآن، سخنی است که حق را از باطل جدا می‌کند.» «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل/5) «ما سخن سنگینی را به تو القا می‌کنیم» هم چنین در آیات دیگر عبارات «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است: «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت/18) «آن‌گاه که آن را خواندیم، از قرائتش تبعیت کن.» «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزل/4) «قرآن را با دقت و تأمل بخوان»

با توجه به این که «قول» به مجموع دال و مدلول اطلاق می‌شود و نه مدلول تنها، و هم چنین «قرائت» عبارت است از: بازگو کردن عبارات و الفاظی که دیگری تنظیم کرده است، در برابر تکلم که انشاء معنی است با لفظ و عباراتی که خود انسان تنظیم می‌کند، نتیجه این می‌شود که الفاظ و عبارات قرآن، از پیامبر نیست. از این رو، نمی‌گوییم: پیامبر قرآن را تکلم کرد، بلکه می‌گوییم: قرآن را قرائت یا تلاوت کرد.

3-واژه قرآن نیز به صرف معنا بکار نمی‌رود زیرا کلمه قران نام الفاظ خاص است که متضمن معانی مخصوص می باشد از این رو می‌فرماید: «انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون (یوسف/2) و «و کذلک انزلناه قرآناً عربیاً» (طه/113) و «کذلک اوحینا الیک قرآناً عربیاً» (شورا/7) و «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون (زخرف/3) و «لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن... قرآناً عربیاً...» (زمر/27-28)

4- از دیگر شواهد اینکه خداوند انزال قران را به خود نسبت می‌دهد نه پیامبر (ص). «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ..» (مائده/67) این آیه دلالت دارد بر اینکه همان چیز که از طرف خداوند بر پیامبر اکرم (ص) فروفرستاده شده و انزال یافته است همان را او باید به مردم ابلاغ کند و نه آنچه را پیامبر (ص) صورت بخشی کرده است. باز می‌فرماید: «ما انزلنا علیک القرآن لنشقی..» (طه/2) و «فانما یسرناه بلسانک» (مریم/97) و «سنقرئک فلا تنسی» (اعلی/6) و «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزل/5) و «انا جعلناه قرآناً عربیاً» (زخرف/3) در هیچ آیه ای نمی‌یابد که فروفرستادن قرآن بسوی مردم را به پیامبر (ص) نسبت داده و او را مولد و فاعل وحی قلمداد کرده باشد.

- 5- آیاتی که با واژه «قل» آغاز شده نیز گواه بر این است که معنا و صورت در نزول قرآن تفکیک نشده است زیرا معنا ندارد که پیامبر (ص) خود عبارت پردازی کرده باشد و در صدر کلامش تعبیر به «قل» بنماید.
- 6- آوردن حروف مقطعه در آغاز برخی از سوره ها قابل تبیین و توجیه نیست مگر آنکه آنها را سخن خداوند بدانیم و آنها رمزی میان خدا و پیامبر باشد و گرنه معنا ندارد پیامبر خودش این حروف و الفاظ را به مخاطبان بگوید در حالی که هیچ معنایی را مخاطب درک نکند و تا کنون هم میان مفسران نظر جازمی در معنای آنها دیده نشده است. دلایل فوق ده ها آیه دیگر و روایات معصومین علیهم السلام در زمین وحی تماماً گواه بر این است که قرآن به همین صورت که ما مشاهده می کنیم بر پیامبر (ص) نازل شده و این نظر که نزول را در معنا می داند و قالب ساختار الفاظ را پیامبر (ص) به آن معانی بلحاظ زبان و فرهنگ عصر خود پوشانیده سخنی ناصواب است. (طباطبائی، بی تا، ج 3، 40 به بعد)

3-4- ماهیت وحی از نگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین در برخی از آثار خود، هم چون تفسیر القرآن الکریم و کتاب اسفار از ماهیت و مراتب وحی سخن گفته است. او معتقد است: روح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سبب شدت طهارت و نزاهت از دلبستگی ها و مشاغل دنیایی، صعود می کند و وحی به صورت «عکس» یا «انتقاش» در قلب وی جای می گیرد؛ آن گاه پس از نزول آن متن وحیانی به مقتضای جهان مادی به صورت حروف و کلمات ظاهر می شود. انواع وحی به میزان مشغولیت و خلوت پیامبر بستگی دارد. از نظر او، ماهیت وحی در تمام مراتب آن اعم از وحی نبوی تا وحی بر حیوانات [= غریزه] یکسان است و آنچه باعث تفاوت آنها شده، مراتب وجودی و شدت و ضعف نزاهت و طهارت آنها است؛ بنابراین، بهره مندی صالحان از خواب های راستین و الهام، نوعی ضعیف از وحی است.

صدر المتألهین در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ» (بقره / 4)

فصلی را با عنوان «کیفیت فرو فرستادن وحی بر پیامبران» گشوده، و به بررسی این مسأله پرداخته است (شیرازی، 1379، ج 1، 295)

او اعتقاد دارد: همان گونه که بر هر مؤمنی ایمان به آنچه بر پیامبران علیهم السلام فرو فرستاده شده لازم است، دانستن چگونگی نزول وحی نیز بر عهده هر عالم است (شیرازی، 1379، ج 1، 295)؛ آن گاه، دیدگاه مفسران، متکلمان و فیلسوفان را بدین شرح تبیین می کند.

گروهی از مفسران و متکلمان معتقداند: مقصود از نزول وحی، آن است که جبرئیل کلام الهی را در آسمان شنیده

و آن گاه، آن را بر پیامبر فرو فرستاده است؛ چنان که گفته می‌شود: نامه امیر از قصر فرود آمد؛ در حالی که به واقع، نامه‌ای فرود نیامده و صرفاً شنونده، نامه را در بلندی قصر شنیده و آن را به پایین قصر رسانده است.

در پاسخ به این اشکال که جبرئیل چگونه گفتار خداوند را شنیده، معتزله گفته‌اند: خداوند اصوات و حروف را بر زبان جبرئیل خلق می‌کند، و اشاعره گاه می‌گویند: احتمال دارد خداوند برای جبرئیل قدرت شنوایی گفتارش را ایجاد کرده؛ آن گاه او را بر تعبیر این شنیده‌ها در قالب گفتار توانا ساخته باشد و گاه می‌گویند: ممکن است خداوند در لوح محفوظ، کتابت قرآن را با این نظم مخصوص آفریده؛ آن گاه جبرئیل آن را خوانده و حفظ کرده باشد، و گاه نیز می‌گویند: خداوند، الفاظ بریده را بر اساس همین نظم مخصوص قرآن در جسمی مخصوص آفریده، و جبرئیل آن را دریافت کرده، و برای او علم و یقین ایجاد می‌شود که هر آن چه در این جسم مخصوص آمده، همان عبارتی است که بیانگر معنای کلام قدیم است؛ اما بر اساس مسلک حکیمان الهی و فیلسوفان مسلمان، گفتار الهی از قبیل اصوات یا حروف یا از قبیل اعراض اعم از الفاظ یا معانی نیست؛ بلکه کلام و متکلم بودن خداوند، نوعی از قدرت و قادریت خداوند است که در هر یک از عوالم علوی و سفلی صورت مخصوصی دارد. گروهی نیز به تلاقی روحانی و ظهور عقلانی میان پیامبر و فرشته حامل وحی معتقد هستند. آنان ظهور عقلانی آن فرشته برای نفوس پیامبران را از باب تشبیه هبوط عقلی به نزول حسّی و ارتباط روحانی به اتصال مکانی نزول می‌نامند؛ بنابراین در جمله «نزل الملك...» استعاره تبعیه آمده، و «نزول الفرقان» نیز به پیرو آن، استعاره تبعیه است. (شیرازی، 1379، ج 1، 297-295)

صدرالمتألهین، این نظریه و نظریه نخست را نوعی افراط و تفریط دانسته که از جاده صواب به دور است و آن را با اجماع مسلمانان و احادیث متواتر پیامبر صلی الله علیه و آله و براهین عقلی ناسازگار می‌داند؛ زیرا معتقد است: مسلمانان اتفاق نظر دارند که پیامبر (ص) با چشم جسمانی خود، جبرئیل علیه السلام و سایر فرشتگان مقرب را می‌دیده و با گوش بدنی خود، گفتار الهی را از زبان قدسی آنان می‌شنیده است. (شیرازی، 1379، ج 1، 297)؛ آن گاه خود به تبیین چگونگی نزول فرشته، ابلاغ وحی و دریافت آن به وسیله پیامبران صلی الله علیه و آله پرداخته است. خلاصه دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه چنین است:

انسان تا زمانی که در این دنیا و محصور به قوانین مادی آن است، و قوا و حواس باطنی او از قوه به فعلیت نرسیده، برای شنیدن و دیدن به وجود صوت مسموعی همچون اصوات، حروف و کلمات و نیز صورت بصری هم چون الوان و اشکال نیاز دارد؛ هر چند وجود صاحب صورت و هویت خارجی آن به صورت عرضی و در مرحله دوم قابل درک برای او است. از سوی دیگر، قوه خیال از مقوله جوهر، و مجرد از ماده بدنی است. حال اگر کسی به

رغم حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های مادی آن، به جای توغّل و فرو غلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجّه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کرده، نفس خود را بر اساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دور افکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود (شیرازی، 1379، ج 1، 298-299)

او می‌نویسد: هر زمان نفس چنین انسانی از این مشغولیت‌هایی که در بیداری عارض او می‌شود، فرصت و خلوتی بیاید، با قوّه خیالش از عالم طبیعت خلاصی می‌یابد و به عالم اصلی خود باز گشته، به پدر مقدسش که روح القدس است و هر فرشته‌ای که خدا بخواهد اتصال برقرار می‌کند و از آن‌جا علم و حکمت را بهره می‌گیرد حال یا با انتقاش [= نقش بستن] یا به صورت عکس [= منعکس ساختن] به مثابه آینه صیقل داده که در برابر قرص آفتاب قرار گیرد.

تا این‌جا، ملاصدرا چگونگی نزول وحی مستقیم را بر پیامبر صلی الله علیه و آله تحلیل می‌کند؛ سپس در تحلیل نزول فرشته و وساطت او در نزول وحی آورده است. اما از آن‌جا که نفس تماماً و از هر جهت، از ارتباط تدبیری خود با بدن و جنود حسّی آن دست بر نداشته یا از آن جهت که به رغم تجرّد کلی از عالم ماده، از عالم تمثّل از هر جهت تجرّد حاصل نکرده، به اندازه سطح عالم تمثّل بهره می‌گیرد؛ بدین جهت، فرشته حامل وحی به صورت شبیه انسانی بر او تمثّل می‌یابد و کلمات الهی را به صورت منظم و مسموع بر زبان جاری می‌کند؛ چنان که خداوند فرموده است: *فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا* (مریم 19)، (شیرازی، 1379، ج 1، 300)

صدرالمتألهین آن‌گاه به تبیین چگونگی تمثّل فرشته می‌پردازد و معتقد است در دیدن و شنیدن متعارف، دیده‌ها و شنیده‌ها نخست برای حسّ بینایی و شنوایی درک شده؛ سپس از حسّ به قوّه خیال، و از قوّه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما در دیدن فرشته و شنیدن وحی، امر به عکس است. فیض نخست از عالم امر به نفس می‌رسد؛ آن‌گاه به قوّه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله تحقّق می‌یابد، و در مرحله سوم، به صورت حسّی مشاهده می‌شود؛ آن‌گاه روایت حارث بن هشام را ذکر می‌کند که در آن، پیامبر اکرم (ص) از نزول مستقیم و با وساطت فرشته سخن گفته است (شیرازی، 1379، ج 1، 301-300)

3-5- مراتب وحی از نگاه صدرالمتألهین

تفاوت انواع وحی و چندگانگی مراتب آن از نگاه صدرالمتألهین به مراتب و درجات روحانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ناظر است. او اعتقاد دارد: وحی به سه صورت بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آمده است.

1. دیدن صورت مثالی فرشته وحی

2. دیدن صورت اصلی و قدسی جبرئیل؛ چنان که در روایات آمده است: پیامبر صلی الله علیه و آله دو بار

جبرئیل را با صورت اصلی آن دیده است؛ به گونه‌ای که شرق و غرب عالم را پر کرده بود:

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (نجم / 75)

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (نجم / 13 و 14)

3. دریافت مستقیم وحی از خداوند و بدون وساطت فرشته: او در تبیین این مرحله می‌گوید:

هرگاه پیامبر به مقامی بالاتر دست می‌یافت که دیگر به وساطت چیزی میان او و مبدأ اول و مفیض بر کل نیازی

نبود، در این حالت او بدون واسطه، گفتار خداوند را می‌شنید؛ چنان که خداوند فرموده است: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ

قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (نجم / 108) (شیرازی، 1379، ج 1، 301)

بنابراین، صدر المتألهین معتقد است که تفاوت گونه‌های وحی، به میزان صفا و جلای باطن و تجرّد هر چه بیش‌تر

پیامبر صلی الله علیه و آله از شواغل دنیایی بستگی داشته است. او دیدن فرشته و شنیدن صدای فرشته را در

خواب، مرحله‌ای ضعیف‌تر از مرحله نخست می‌داند و در مرحله‌ای ضعیف‌تر و پیش از آن، از خواب‌های راستین

عارفان و صالحان نام می‌برد و معتقد است: اولیای الهی به سبب برخورداری از صفای باطن، در حال خواب،

صورت‌های باطن را مطالعه می‌کنند و به سبب ضعیف بودن این مرتبه، از آن در روایات به صورت جزئی از 46

جزء یا 45 جزء یا 70 جزء نبوت با توجه به اختلاف روایات، یاد شده است.

صدر المتألهین مقام محدث، یعنی کسی را که در بیداری، بدون دیدن بدن مثالی فرشته، صدای او را می‌شنود، در

عالی‌ترین مرحله رؤیا و در مرتبه‌ای میان دیدن فرشته در خواب و رؤیای صادق دانسته، و معتقد است: تمام این

مراحل، به مراتب نفس و میزان تعلّق و وابستگی آن به مظاهر دنیایی و درجه تجرّد آن از دنیا بستگی تام دارد

(شیرازی، 1379، ج 1، 302)

صدر المتألهین، هم‌چنین در جلد هفتم تفسیر خود، ذیل آیه تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (واقع / 80)، گفتار مهمی در

این زمینه دارد که به جهت اهمیت، بخش‌هایی از آن را نقل می‌کنیم. او معتقد است: از آن‌جا که کسی را به ذات

احدیت راه نیست و فقط از طریق آثار و افعال می‌توان به او راه یافت، گفتار و کتاب الهی به صورت فعل و اثر

الهی، یکی از راه‌های دستیابی به او است، و کلام مربوط به عالم امر است؛ چنان که خداوند می‌فرماید:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس / 82)

از این جهت، تجلّد و تضاد در کلام الهی راه ندارد «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر / 50)، و کتاب مربوط به عالم خلق

است؛ بدین جهت، تجلّد و تضاد در آن راه می‌یابد؛ چنان که فرمود:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام / 59)،

و کتاب، نایب کلام و قرآن هم کلام خدا و هم کتاب او است؛ آن گاه پس از تبیین این مقدمات در تحلیل مفهوم تنزیل کلام و انزال کتب می گوید:

روح انسانی به مثابه آینه جلا یافته است که هرگاه با صیقل عقل نظری، صیقل بخورد و پرده طبیعت و زنگار معصیت از آن کنار رود، نور معرفت و ایمان در آن منعکس می شود و این همان است که حکیمان بدان عقل بالفعل می گویند و انسان با چنین نوری حقایق ملکوت و پنهانی های جبروت را نظاره می کند. (شیرازی، 1379، ج 7، 114)

آن گاه چنین افزوده است: هرگاه ارواح پیامبران به عالمشان (عالم وحی الهی) متصل شود، کلام الهی را می شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است؛ زیرا این روح در مقام قرب و جایگاه صدق قرار گرفته، و وحی نیز کلام حقیقی الهی است و بدین طریق، پیامبر با آن فرشتگان هم نشین شده و با آنان گفت و گو می کند و صدای قلم آنان را می شنود...؛ آن گاه که به عرصه ملکوت آسمانی نزول می کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثّل می یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می شود و در این هنگام، برای حواس ظاهری حالتی شبیه خواب و اغما دست می دهد...؛ پس مفاد وحی با وساطت فرشته به باطن و روح پیامبر اتصال می یابد و پیامبر با روح قدسی خود، از رهگذر فرشته، معارف الهیه را دریافت و آیات الهی را مشاهده می کند و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته ای که روح اعظم است، می شنود؛ آن گاه آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثّل می یابد و گفتار خداوند، به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع، و فعل و کتابت خداوند، به صورت رقم ها و شماره های قابل رؤیت در می آید؛ پس هر یک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر قابل دسترس می شود. (شیرازی، 1379، ج 7، 117-115)

3-6- نزول وحی از نگاه صدرالمألهین

ملاصدرا در فاتحه هشتم مفتاح اول کتاب مفاتیح الغیب خود نیز پیرامون چگونه فرود آمدن وحی از طرف خداوند بر قلب پیغمبر (ص)، و بعد از آن به خلق، به واسطه کلام فرشتگان صحبت کرده است پس از آن که قرآن را هم کلام و هم کتاب معرفی می کند و آن را از جهت آن که کلام الهی است، نوری است از انوار معنوی حق، که از نزد او فرود آمده است و منزل آن قلب هر یک از بندگان اوست که مورد دوستی و حب او قرار می گیرند و از آن جهت که قرآن است کتاب و نوشته است، که در آن آیات احکام از آسمان بخش، بخش بر دفتر دل های عاشقان و اوراق نفوس راهروان فرود آمده است که باعث هدایت و سعادت عمل کننده اش می گردد و می گوید

قرآن کریم، که در آن بزرگ‌ترین دانش‌های ربوبی است، که پیغمبر (ص) را بدان آموزش داده و می‌فرماید (وعلمک مالم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً) (نساء/113) و چیزها که ندانسته بودی به تو تعلیم داد و کرم خدا نسبت به تو بزرگ بود که در آن اخلاق و سجایایی است که پیامبر (ص) به آن متخلق بود.

و سپس در مورد فرود آمدن کلام و فرو فرستادن کتاب روح انسان را همانند آینه‌ای می‌داند که وقتی به صیقل عقل قدسی برای بندگی و عبودیت صیقل تام شد، آن موقع است که نور معرفت و ایمان که حکماً آن را عقل مستفاد می‌نامند روشن می‌گردد و به واسطه آن حقایق ملکوت و پنهانی‌های جبروت برای انسان آشکار می‌شود چرا که نفس انسان آمادگی و صلاحیت پذیرش نور ایمان و بخشش رحمانی را دارند.

پس این روح اگر قدسی، و دارای نیرویی قوه بوده که آن‌چه در طبقه و مرتبه بعد از خودش است روشن و نورانی نماید، او را جهت بالائین از زیرین مشغول و سرگرم نمی‌نماید، هر دو طرف را حفظ کرد، و به هر دو سو متوجه است، و از جهت نهایت قوت و غایت شدتش در فاصله میان معقولات و محسوسات مقام یافته، جهت باطن و درون را از جانب حس ظاهری باز نمی‌دارد. و مانند افراد عامی ناتوان و ضعیف نیست که چون به سویی متوجه شدند از سوی دیگر غایب و پنهان گردند، و چون به مشعر و حسی از حواس بدن توجه نمودند، از دیگری باز بمانند.» (شیرازی، 1387، 48)

ایشان معتقد است روح قدسی مانند مردم عادی نیست که با کاری از کار دیگر باز داشته شود و وقتی که انوار معلومات و دانش‌ها را بدون آموزش بشری از خداوند فرا گرفت اثر آن به تو ای آن (روح) سرایت کرده و صورت آن برای روح بشری او متمثل شد بنابراین شخص محسوسی را مشاهده، و کلام منظوم الهی را در نهایت زیبایی و فصاحت شنیده، و یا کتاب نوشته شده‌ای را رویت می‌نماید بنابراین این شخص محسوس فرشته نازل شده‌ای است که حامل وحی الهی است و کلام، کلام الهی، و کتاب هم کتاب اوست و این شخص متمثل شده، صورت خیالی که در خارج ذهن و اندیشه وجود ندارد نمی‌باشد، و آن‌هایی که اعتقاد به انزال و تنزیل و عدم ایمان به چگونگی وحی و رسالت دارند از روی نادانی است.

سپس می‌گوید: «فرشتگان ذات و گوهری حقیقی دارند که به طبقات پائین خود اضافه و توجهی مانند اضافه روح به بدن دارند البته بدن را بدنی می‌داند که در آخرت محشور و برانگیخته می‌شود و ذات و گوهر حقیقی آنان از جهان امر و عالم قضای الهی است اما ذات اضافی آنان خلقی و کتابی و قدری است، که از ذات فرشتگان لوحی مانند اسرافیل که از همه برتر است، و از آن لوح‌ها کتابی ایجاد می‌گردد، پس صف اول از فرشتگان در بیداری برخورد با روح قدسی می‌نمایند، و چون روح نبوت به عالم آنان، جهان وحی الهی، و علم اعلای ربانی اتصال و پیوستگی پیدا نمود، کلام الهی را که اظهار نمودن حقایق به توسط مکالمه و سخن گفتن حقیقی است، در مقام

قاب قوسین او ادنی، که مقام قرب و ممقعد صدق است می‌شنوند، و وحی در این‌جا کلام حقیقی ربانی است.» (شیرازی، 1387، 48-49)

پس پیامبر (ص) صدای نوشتن قلم‌های فرشتگان و گفتگوی ایشان را می‌شنود که این کلام، کلام الهی است که به دلیل آن‌که در مقام قرب به حق دارند فرود می‌آید و وقتی به فضای ملکوت آسمان برسد برای او صورت آن-چه که در لوح نفس خود در عالم ارواح قدری مشاهده کرده بود متمثل شده، و از آن‌جا اثرش به ظاهر او می‌رسد و مشاعر و حواس حسی را در راه معرفت و اطاعت الهی مدد می‌نماید و چون خداوند او را بدون حجاب و یا به واسطه فرشته مورد خطاب قرار داده و به آیات پروردگارش آگاه و به نگین نفس قدسی او نقشی ملکوت و صورت لاهوت را منطبع و منقوش نموده، صورتی از صورت‌های وحیی برای او متمثل، و آن صورت را به حس باطنی سوق داده و برای قوه حس صورتی متمثل می‌گردد و برای آن حقیقت فرشته به صورت محسوس خود متمثل می‌گردد و آن را به صورت خلقی قدری مشاهده می‌کند و سخن او را بعد از آن‌که وحی بود و یا نوشته‌ای بدست او می‌بیند و آن کسی که به او وحی شد به وسیله باطن و روح خود با فرشته وحی ارتباط پیدا کرده و معارف الهی را از او گرفته و آیات بزرگ پروردگار را مشاهده و کلام حقیقی عقلی را از فرشته‌ای که لوح اعظم است فرا گرفته پس فرشته برای او متمثل می‌شود و سخن او را به صورت صداها و حروف منظوم می‌شنود و عمل و کتاب او را به شکل نوشته‌ها و آن‌چه که قابل دیدن است مشاهده می‌نماید.

پس همگی از باطنش منتهی به مشاعر و حواس او می‌گردد که این منتهی گردیدن عبارتست از انتقال و جابه‌جا شدن فرشته وحی و یا آن‌چه از وحی که حامل آن است. به وحی گیرنده نیست بلکه به معنای برگشتش به بازگشت نفس پیغمبر (ص) از جهان باطن به عالم ظاهر است به خاطر همین است که به قوای حسی او حالتی مانند بی‌خودی و تحیر، و به وحی فرستاده شده حالتی شبیه بی‌هوشی دست می‌دهد، سپس می‌بیند و می‌شنود و بدین صورت پیغام الهی صورت می‌پذیرد و این معنی فرو فرستادن کلام و فرود آمدن کتاب از طرف پروردگار جهانیان است. (شیرازی، ۱۳۸۷، ۵۰ به بعد)

3-7- بررسی تحلیلی دیدگاه صدرالمآلهین درباره وحی

از توجّه به گفتار صدرالمآلهین درباره وحی، نکات اساسی ذیل به دست می‌آید:

1. صدرالمآلهین معتقد است: در تحلیل ماهیت وحی، دو دیدگاه افراطی و تفریطی وجود دارد. دیدگاه اشاعره و معتزله که وحی را به مثابه فرود آوردن نامه امیر از قصر به سطح زمین تفسیر کرده‌اند، تفریطی است و نظرگاه کسانی که با تصرف در مفهوم حقیقی نزول و مجاز دانستن آن، وحی را نوعی تلاقی روحانی میان پیامبر

صلی الله علیه و آله و فرشته معنا کرده و درک حسی را به طور کامل منتفی دانسته‌اند، افراطی است.

2. صدر المتألهین، خود، وحی را به معنای کلام حقیقی و عقلی خداوند می‌داند و معتقد است: چنان نیست که حقیقتاً کلام الهی از جایی بمانند نامه امیر فرود یابد؛ بلکه این روح پیامبر صلی الله علیه و آله است که در اثر شدت نزاهت و پیراستگی از علایق دنیایی به عالم علوی و ملکوت صعود می‌کند و معارف الهیه را مستقیم از سوی خداوند یا فرشته دریافت می‌کند. نزول وحی، پس از این مرحله است؛ یعنی پس از صعود پیامبر صلی الله علیه و آله و تلقی وحی، پیام الهی در قالب الفاظ و عبارت‌های کنونی نزول یافته، به دست ما می‌رسد؛ پس نزول قرآن در ماهیت خود، صعود را جای داده است.

پس از صعود پیامبر صلی الله علیه و آله و اتصال با کلام وحی، کلام الهی به صورت حقیقی در حالی که فاقد هر گونه تشخص صوتی و حروفی است، در دل وی منعکس یا منقش می‌شود. این عکس و انتقاش می‌تواند مستقیم با القای کلام از سوی خداوند یا عقل فعال و فرشته وحی (جبرئیل) حاصل آید؛ آن‌گاه هنگام نزول، دو مرحله را طی می‌کند:

الف- نزول به ملکوت آسمان: در این مرحله، معارف و نیز فرشته تمثّل می‌یابد و تغییری که در حالات پیامبر و بدن وی در روایات گزارش شده، مربوط به این مرحله است.

ب- نزول به آسمان دنیا: در این مرحله، فرشته به صورت انسان و محسوس ظاهر شده و وحی و کلام الهی در قالب اصوات و حروف و کلمات تجدد می‌یابند.

3. ماهیت وحی از نگاه ملاصدرا «انتقاش» یا «عکس» است و این نکته، اساسی‌ترین تحلیلی است که از سوی او برای تبیین ماهیت وحی بیان شده و اهمیت فوق العاده‌ای دارد؛ از این رو ضروری است که با توجه بیش‌تر، مورد کاوش قرار گیرد. مقصود صدر المتألهین از انتقاش، آن است که معارف و حکمت الهیه، پس از صعود و ارتقای روح پیامبر صلی الله علیه و آله و اتصال با عالم ملکوت در صفحه نفس وی نقش بسته می‌شود؛ همان‌گونه که الفاظ و کلمات، با نگاشتن بر صفحه کاغذ نقش می‌بندد.

فهم همه جنبه ماهیت و چگونگی نقش بستن مفاهیم و مدالیل وحی بر صفحه دل، از توان ما بیرون است. شاید حالت های الهام که گاه با نقش بستن پیامی راه گشا بر صفحه جان تحقق می‌پذیرد، تا حدودی هر چند ضعیف، فهم ماهیت انتقاش را آسان سازد.

تصویر دیگر ماهیت وحی در گفتار صدر المتألهین، «عکس» یا انعکاس است. او برای این مفهوم، از مثال آینه صاف در برابر قرص آفتاب کمک می‌گیرد. وقتی آینه‌ای جلا یافته، بدون زنگار در برابر نور پر تشعشع خورشید قرار می‌گیرد، تا آن‌جا که محدوده و بزرگی آینه اجازه دهد، نور تابناک آفتاب را منعکس می‌سازد. در این

صورت نمی‌گویند: نور آفتاب در سطح آینه نقش بسته است؛ بلکه می‌گویند: منعکس شده است. تفاوت دو مفهوم نقش و عکس در این است که نقش با کنار رفتن منقوش ثابت می‌ماند؛ اما به محض چرخاندن جهت آینه از آفتاب، دیگر آینه به انعکاس نور آن قادر نیست. به نظر صدرالمتألهین، وقتی روح پیامبر صلی الله علیه و آله از تعلقات دنیایی آزاد، و در اثر تهذیب و ریاضت صاف و زلال شد، به مثابه همان آینه شفاف، حقایق و معارف ملکوتی را منعکس می‌سازد.

اراده خیر الهی به بنده، به معنای شایستگی او برای دریافت چنین فیضی است؛ یعنی چون او رو به سوی خیر و نیکی آورده، خداوند مهربان نیز چنین فیضی را به او می‌دهد و نکت در دل، به معنای ثبت و نگارش است و تعبیر به «مسامع قلب» نشان می‌دهد که دل نیز رخنه‌هایی برای شنیدن دارد. در حقیقت، در اثر رویکرد بنده به خیر، کتاب دل و گوش جاننش آماده پذیرش معارف می‌شود؛ یعنی معارف به دو صورت کتاب و کلام به جاننش ریخته می‌شود. درست نظیر روایت امام صادق علیه السلام که از وحی مخصوص امام علیه السلام به «نکت فی القلب او نقر فی السمع» تعبیر شده بود بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه «عکس» و به ویژه «انتقاش» پشتوانه‌های قابل قبول عقلی و نقلی دارد.

4. صدرالمتألهین، تفاوت گونه‌های وحی را به حالت‌های گوناگون پیامبر صلی الله علیه و آله و میزان عطف توجه وی به شواغل دنیایی می‌داند؛ هر چند این شواغل، در جهت تبلیغ دین باشد. بر این اساس، او معتقد است: هرگاه این عطف توجه به عالم ملکوت و مرحله تجرد روح، کامل‌تر باشد، وحی به صورت مستقیم و بدون واسطه فرشته انجام می‌گیرد، و وساطت فرشته و تمثیل او به مرحله سوم و ضعیف‌ترین مرتبه تجرد روح پیامبر صلی الله علیه و آله ناظر است.

5. صفای باطن، در اثر ترک گناهان و انجام فرمان‌های الهی و ریاضت‌ها، و بریدن روح از علایق و دلبستگی‌های دنیایی و بدنی، دو رکن اساسی برای بهره‌مندی از فیض همنشینی با فرشته، و شنیدن کلام خداوند و دریافت وحی است و هر چه صفای باطن و نزاهت روحی قوی‌تر باشد، همنشینی با فرشته وحی و دریافت وحی شفاف‌تر و قوی‌تر انجام می‌گیرد؛ بدین جهت، صدرالمتألهین معتقد است: تمثیل فرشته به سبب استمرار ارتباط تدبیری روح با بدن تحقق می‌گیرد و اگر همین علاقه و ارتباط هم نبود نیازی به تمثیل فرشته نبود، و پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توانست همواره جبرئیل علیه السلام را در همان صورت اصل خود مشاهده کند.

6. ملاصدرا، مقام تحدیث و نیز رؤیت خواب‌های راستین برای صالحان را از گونه‌های ضعیف‌تر وحی و ارتباط با عالم ملکوت دانسته است.

و سخن صدرا از سه جهت قابل پذیرش است:

1. گرچه بر وحی برحسب درجات و مراتب آن، احیاناً الفاظ خاصی همچون وحی رسالی (در عالی‌ترین سطح برای پیامبران علیهم السلام) و غریزه (در پایین‌ترین سطح برای حیوانات) اطلاق شده است، اما حقیقت و ماهیت وحی به‌سان حقیقت وجود یک چیز است و تعبیر گوناگون به مراتب وجودی وحی ناظر است. باری، وحی در عالی‌ترین سطح، مخصوص پیامبران است و یک بخش از هفتاد جزء آن به صورت الهام یا خواب‌های راستین به دیگران داده شده، و کم‌ترین مرحله آن همان اشاره تکوینی است که در حیوانات نهاده شده و به آن غریزه می‌گویند.

2. با تفحص در آیات و روایات می‌توان به نظریه «انتقاش» صدرالمتألهین رهنمون شد؛ اما نه به معنای انتقاش معارف مطلق که در قلب امامان علیهم السلام و در مرتبه‌ای پایین‌تر در دل صالحان تحقق می‌یابد. انتقاش وحی بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله در مرتبه‌ای مختص حضرت قرار داشته، با خواست الهی انجام می‌گیرد. در انتقاش معارف مطلق دیگر، تلاش انسان در طهارت و نزاهت باطن و قرار دادن دل در مسیر سریان فیض، مقدمات لازم را برای تحقق انتقاش فراهم می‌سازد. در چنین مواردی، اراده عام خداوند بر سریان و فرو ریختن معارف مطلق بر قلب‌های شایسته تعلق گرفته است؛ اما در وحی قرآنی، اصرار پیامبر صلی الله علیه و آله بر انتقاش وحی و کوشش او در نزاهت بیش‌تر باطن، در نزول آن تأثیری ندارد. قلب حضرت همواره آماده پذیرای وحی قرآنی است و این خداوند است که در وقت مناسب و گاه با انتظار سه ساله (دوره فترت وحی) وحی قرآنی را نازل می‌کند.

3. وحی رسالی (ناظر به همه پیامبران) و وحی قرآنی (مختص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) اختصاص به پیامبران داشته و قابل بسط به دیگران نیست و از آن‌جا که وحی رسالی انجام یافته و استمرار وحی نیز ناممکن است، حتی اگر بر فرض صرف‌نظر کردن از استحاله عادی، کسی از نظر طهارت و نزاهت باطن به مرحله پیامبر صلی الله علیه و آله برسد، هرگز بر او وحی نبوی نخواهد شد. (نک: نصیری، 1382، 12)

3-8- اقسام وحی از نگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر آیات 51-53 سوره شوری وحی و سخن گفتن خدا با بندگانش که خود رزقی برای انبیاء است را به سه دسته تقسیم می‌کند: یا به وسیله وحی یا از پس پرده و حجاب و یا به وسیله ارسال رسول که خداوند می‌گوید آن‌چه را که به ایشان وحی شده قبل از آن در نفس آن جناب سابقه نداشته و این وحی نوری الهی است که خداوند هر که را بخواهد به این هدایت اختصاص می‌دهد و به دنبال پیامبرش هر یک از بندگانش را بخواهد به وسیله پیامبر و به اذن خودش هدایت می‌کند. (طباطبائی، 1376، ج 18، 114-115) وی وحی و تکلم از وراء حجاب و ارسال رسول را از مصادیق تکلم خدا می‌داند و هر سه نوع را از سنخ تکلم با بشر می‌داند و در

ذیل آیه «و ما کان لبشر اءن یکلمه الله الا وحیا ءو من وراى حجاب أو یرسل رسولا فیوحى باذنه ما یشاء انه على حکیم» (51/شوری) بیان می‌دارد که این سه قسم را که با کلمه او به یکدیگر عطف شده با هم فرق دارند چون دو قسم اخیر را مقید به قیدی کرده ولی اول را به هیچ قیدی مقید ننموده بنابراین مراد از قسم اول سخن گفتن خفی است که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد و دو قسم دیگر سخن گفتن با واسطه است و فرق آن دو آن است که در یکی واسطه رسول است که وحی را از مبدا وحی گرفته و به پیامبر می‌رساند و در دیگری واسطه حجاب است که خودش رساننده وحی نیست ولی از ماوراء آن صورت می‌گیرد.

پس قسم سوم «أو یرسل رسولا فیوحى باذنه ما یشاء» عبارت است از وحی توسط رسول که همان فرشته وحی است پیام خدا ابتدا به او داده می‌شود و او هر چه را خدا به او اذن داده باشد به پیامبر وحی می‌کند و این که برخی مفسرین در تفسیر این آیه مراد از رسول را رسول خدا می‌دانند. علامه نمی‌پذیرد زیرا رسول خدا پیام خدا را به مردم ابلاغ می‌کند نه وحی را و این که تبلیغ را وحی بخوانند معقول نیست.

قسم دوم از وحی (أو من وراء حجاب) وحی با واسطه است که همان حجاب است و این واسطه هم مانند قسم سوم خودش وحی نمی‌کند بلکه وحی از ماوراء آن آغاز می‌شود و وراء در این جا به معنای بیرون هر چیزی است که محیط به آن است و قسم اول همان تکلم خدای تعالی با پیامبر بدون واسطه است و چون وحی در تمام اقسام منتسب به خدای تعالی است می‌توان وحی را به خدای تعالی نسبت داد. (نک: طباطبائی، 1376، ج 18، 117-115)

3-9- عظمت وحی و کلام خدا از نگاه علامه طباطبائی

علامه در تفسیر سوره شوری پیرامون مساله وحی سخن می‌گوید که خود نوعی تکلم از ناحیه خدای سبحان با انبیاء و رسل او است و در آیات سوم و چهارم که از اسماء حسناى الهی پنج نام مقدس ذکر شده برای این است که اصل وحی را هم چنین سنت جاری بودن آن را تعلیل کرده باشد چرا که وحی عبارت است از قانون خداوندی که هدایت گر مردم است به سعادت دنیا و آخرت‌شان و هیچ مانعی نیست که خدای را از تشریع چنین قوانینی باز بدارد، برای این که او عزیز است، یعنی در هر چه اراده کند مغلوب هیچ چیز و هیچ عاملی واقع نمی‌شود و نیز وی امر هدایت بندگان خود را مهمل نمی‌گذارد، برای این که او حکیم است و افعالش همه متقن است و نیز خدای تعالی است که در بندگان خود و امور ایشان به هر طوری که بخواهد تصرف کند، چون او (مالک) ایشان است، و نیز حق او است که بندگان به وظیفه پرستش او قیام کنند و او ایشان را به بندگی خود وادار سازد و امر و نهی کند، چون هم (علی) است و هم (عظیم)

پس هر يك از اين پنج اسم سهمی در تعلیل اصل وحی دارند، و نتیجه مجموع آنها این است که خدای تعالی از هر جهت ولی بندگان است، و جز او ولی دیگری نیست. (طباطبائی، 1376، ج 18، 12)

علامه در تفسیر آیات 7-11 سوره شوری وحی را از نظر نتایجی که مرتب بر آن است معرفی می کند و غرض از وحی را انذار مردم می داند، مخصوصاً اندازی که مربوط به روز قیامت است چرا که اگر مردم به چنین روزی انذار و تهدید نشوند، دعوت دینی به نتیجه نمی رسد و تبلیغ دینی سودی نمی بخشد و در آن روز که مردم به مشیت خداوند دو دسته می شوند به همین منظور دین را برای مردم تشریع کرده، و از راه وحی مردم را از جمع انذار نموده چون او ولی مردم است. (طباطبائی، 1376، ج 18، 18)

آیه «وَتَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَنَطَرْنَ مِنْ فَوْقَهُنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يَسْبَحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (شوری/5) در مقام بزرگداشت کلام خداست از این جهت که در هنگام نزولش از آسمانها عبور می کند از حیث آن که ملائکه حامل آن به سوی زمین هستند و مقصود از استغفار ملائکه برای زمینیان درخواست تشریع دین برای آنهاست چرا که فرشتگان خداوند را با شمردن کارهای جمیلش ثنا می گویند و او را از هر چیزی که لایق ساحت قدسش نیست منزّه می داند و یکی از چیزهایی که لایق ساحت قدسش نیست همین است که امر بندگان خود را مهمل گذارد و آنها را به سوی دینی که خودش تشریع می کند و از راه وحی ابلاغ می کند هدایتشان نکند در حالی که این هدایت از ناحیه خداوند انجامش زیبا و جمیل است و از خداوند درخواست آمرزش اهل زمین را دارند و مشخص است که این آمرزش سببی دارد که قبلاً حاصل شده است و آن پیمودن طریق بندگی است که آنها هم احتیاج به هدایت خود خدا دارد. پس آگاه باش که خدای سبحان به جهت این که متصف به صفت مغفرت و رحمت است، ساحت قدسش اقتضاء می کند که برای اهل زمین کار کند و زمینه ای فراهم سازد که به مغفرت و رحمت او برسند و آن کار همین است که از راه وحی و رسالت دینی برایشان تشریع آورد که به وسیله آن به سوی سعادت خود هدایت شوند و علامه طباطبائی در ادامه تفسیر آیات این سوره پس از این که بیان می کند دعوت پیامبر اسلام (ص) جهانی، ولی تدریجی و مرحله به مرحله بوده است و انذار مردم لازم است، به همین جهت نبوت یک حاجت ضروری بشر است، چرا که مردم در روز قیامت دو طایفه می شوند بنابراین خدای سبحان نبوت و انذار را که نتیجه وحی است بدین جهت مقدر کرد که می دانست به زودی در قیامت مردم دو دسته می شوند لذا مقرر کرد که مردم از داخل شدن در زمره دوزخیان بپرهیزند و اگر همه را یک جور می آفرید دیگر بهانه ای برای فرستادن انبیاء و انذار مردم وجود نداشت و دیگر وحی ای نمی شد و خدای تعالی سنتش بر این جاری شده که خودش متولی و عهده دار یک طایفه از مردم باشد و آن طایفه غیر ستمگر که خواست آنها را داخل در رحمت خود یعنی بهشت کند. و طایفه دیگر ولی و ناصری نداشته باشند.

علامه معتقد است: «وحي آسمانی که متضمن معارف و شرایع است نه رسول خدا (ص) در آن حق مداخله داشت و نه غیر او و ولایتی که به امور مجتمع اسلامی دارد هیچ گونه تأثیری در وحي ندارد او نه حق دارد مطلق وحي را مقید کند نه مقیدش را مطلق. نه می تواند آن را نسخ کند و... و خلط میان این دو باب است که باعث می شود معارف الهی از اوج بلند و مقام کریم خود تا حضيض افکار اجتماعی و رسوم ملی و عادات پائین بیاید و انسان ها حقایق معارف و معارف حقیقی را با افکار اجتماعی خود تفسیر نموده و آنچه که به نظرشان می رسد را با اطلاعات کمی که در اختیار دارند به زبان آورند.» (طباطبائی، بی تا، ج 1، 93-90)

3-10- نتیجه

از ویژگیهای وحي و معجزه جاودانه پیامبر خاتم (ص) این است که پیامبر (ص) در تمام مراحل دریافت و حفظ و نگهداری کلام خدا و املاء و ابلاغ پیام الهی به دیگران از هر خطا و اشتباهی مصون است همان طوری که در قرآن آمده است «وَأَنْتَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل/6) چرا که موطن لدن، جای شک و اشتباه نیست و رسول اکرم در منطقه «لدن» که وحي را تلقی می کند، معصوم است همچنین در مرحله حفظ و نگهداری وحي نیز معصوم است «سَنَقْرُوكَ فَاِلا تَنْسَى» (سوره اعلی 6/6) آن حضرت (ص) در مرحله ابلاغ نیز معصوم است همان طور که خداوند در آیه 3-4 سوره نجم می فرماید «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» با توجه به آنچه از آراء علامه و ملاصدرا بیان شد می توان نتیجه گرفت تجربه دینی نیز برای پیروان دین و در حوزه معرفت دین است نه برای پیامبر (ص) چرا که او به کمک وحي به حقیقت دین الهی آن گونه که به او داده شده می رسد نه با تجربه، خدای سبحان بارها این مسائل را بیان کرده و در قالب آیات گوناگون ارائه نموده که وحي تماماً از طرف خداوند بر پیامبران نازل شده است و مساله وحي امر بیرونی است که به پیامبر تعلیم داده می شود و نه یک امر درونی که پیامبر کشف کرده و در اثر تجربه عرفانی به آن دست یافته باشد بنابراین دریافت وحي که منشا بیرونی دارد و از ساختار و قالب خاص با الفاظ مخصوص برخوردار است از هیچ نوعی از تجربه-های بشری نیست گرچه شخص پیامبر (ص) این نوع دریافت را تجربه کرده است لیکن از تجربه های خاص نیست برخلاف تجارب مینوی، حسی، عرفانی و... که برای تمام بشر امکان تحقق دارد. افزون بر اینکه تجارب دینی، فارغ از نظام مفاهیم و از مقوله احساس محضند و دریافت های درونی بشر است و دارای معنا و ذات و گوهری است و نوعی تجربه است و در ذات خود از سنخ مفاهیم نیست و نه در ذات خود نیاز به مفهومی دارد. آری اگر تجربه گر تجربه های شهودی خود را بخواهد تفسیر و تعبیر و ابراز کند از مفاهیم بهره می جوید و صد البته گرچه این گونه تجارب بشری از راه مفاهیم یا استدلال های عقلی حاصل نشده و محصولات تأملات نظری هم نیست

لیکن در حوزه انسان هیچ معرفت شهودی و کشفی نیز از پیش فرضهای فاهمه تجربه گر خالی نیست از این رو تجربه ناب و تفسیر ناشده در حوزه تجارب بشری امکان ندارد تنها تجربه وحیانی انبیاء است که چون منشأ بیرونی دارد و نه درونی ناب است لذا همانطور که ملاصدرا اشاره داشته پیامبر باید به مقامی از تعالی نفس برسد تا حقیقت وحیانی در نفس او بهمان گونه که هست منتقش یا منعکس گردد و هیچ کس نمی تواند به این درجه از دریافت برسد تا تجربه او ناب گردد بنابراین سایر تجارب بشری از پیش تعبیر شده و تفسیر دارد و این تفاوت در اثر آن است که در علوم بشری واقعیت و حقیقت غیر از مفاهیم و ادراک حاکی از آن است و این دوئیت منشأ تفسیر و تعبیر از واقعیت است که البته اگر حاکی و محکی مطابق درآمد ادراک و معرفت صادق و صواب است والا کاذب و باطل است و تا چنین دوئیتی در مسالهی وحی مشروط به وجود نفس مستعد نبوی است ولی همانطور که اشاره رفت قلب انسان کامل مطابق با صورت و جلوه ای که از حق تعالی برای او نمودار می شود بسط پیدا می کند و جلوه ای حق همانگونه که هست در قلب او منتقش، متمثل و منعکس می گردد.

فصل چهارم

هدایت الهی

4-1- هادی بودن خداوند (اصل پنجم)

دکتر سروش در اثبات تکثرگرایی، در اثر خود "صراط‌های مستقیم" به هادی بودن خداوند دست آویخته است. چکیده سخن او این است که ما بر اساس متون دینی معتقدیم خداوند هادی است، اقتضای در نظر گرفتن این اسم یا صفت برای خداوند، باور این نکته است که او انسان‌ها را هدایت خواهد کرد. از این رو، اکثر انسان‌ها از هدایت الهی بهره‌مندند. پس باید بپذیریم معتقدان به ادیان دیگر اکثراً از هدایت بهره‌ای برده‌اند و آنها نیز از هدایت شدگانند. این که آنها گمراه باشند، با اسم هادی خداوند سازگار نیست. مرکز ثقل استدلال ایشان تکیه بر هادی بودن خداوند است چنان که می‌گوید اگر خدا هادی است لازمه‌اش این است که همه عالم جلوه و تجلی اسم خدا باشد و اگر ما بخش کوچکی را تجلی اسم هادی خدا بدانیم لازمه‌ی آن این می‌شود که قسمت اعظم دست شیطان است.

دکتر سروش در این اصل معتقد است: «اگر تعدد ادیان را نپذیریم هادی بودن خداوند زیر سوال می‌رود چرا که این که بگوئیم تنها گروه خاصی هدایت یافته‌اند و تنها اقلیت خاصی مهتدی‌اند پس هدایت‌گری خداوند تحقق نیافته است و با فوت پیامبر اسلام تمام زحمات او بر باد رفته و تمام برنامه‌های الهی با شکست مواجه شده است و حضرت عیسی آمده بود که گروه عظیمی مشرک شوند و از هدایت خداوند دور افتند و از کتاب و کلام خدا فاصله بگیرند پس خداوند هادی است یا مضل؟ (سروش، 1387، 33)

دکتر سروش در پاسخ به ابهامات صراط‌های مستقیم این گونه آورده است: «اسم هادی خداوند، اسم بی‌مسمایی نیست. اسمی نیست که تجلی و تحققش تشریفات و برای رفع تکلیف باشد. خداوند پیامبرانی بفرستد و آنان هم در گرداب دشمن‌کامی‌ها و بدخواهی‌ها و کارشکنی‌ها و کفرورزی‌ها گرفتار آیند و پیامشان از دهانشان بیرون

نیامده و پرده گویی و صفحه دلی را نیاشفته و نشورانده، به جعل و تحریف آلوده شود و یا از بن خاموش و خفه گردد و خداوند هم العیاذ بالله، دلخوش و آسوده خاطر باشد که ما به تکلیف خود عمل کردیم و از سر جلوه-گری، اسم هادی خود را بر آفتاب افکندیم. آنکه جداً به دنبال هدایت مردم است و دست کم چون مادری مشفق بر فرزندان، شفقت می‌ورزد، نمی‌تواند بنشیند و تماشا کند که متاع هدایتش را به زور و تزویر می‌ربایند و محتاجان و مشتاقان هدایت را تهی دست و تشنه لب می‌گذارند و سعادت ابدی را از آنان می‌ستانند و طرح و نقشه او را ناکام می‌گذارند و باز هم دست اصلاحی از آستین قدرت به در نیآورد.» (سروش، 1387، 53)

وی معتقد است مسلمانان، خداوند را «هادی» می‌خوانند و هدایت او را جهان شمول می‌دانند. بنابراین، باید همه یا اغلب بشریت را هدایت یافته بدانیم و الا اگر اکثریت مردم را بر سبیل ضلالت و گمراهی بدانیم، «هادی» بودن خداوند را نسخ و لغو کرده‌ایم. به عبارت دیگر: «می‌توان پرسید: اگر واقعا امروزه از میان همه طوایف دین‌دار (بی‌دینان به کنار) که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثناعشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضال یا کافرند ...، در آن صورت هدایت‌گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عالم‌گیر هدایت او به سر چه کسانی سایه افکنده است؟

وی می‌گوید: «خرد خداشناس آدمی اجازه نمی‌دهد بپذیرد که مراد خداوند و نتیجه تلاش همه انبیاء این بوده که فقط اقلیتی راه سعادت و بهشت را پیدا کنند و بقیه محروم بمانند و این را با هدایت‌گری انبیاء و لطف خداوند در تضاد می‌داند چرا که هدایت‌گری لفظاً و لباً با توفیق اکثری مناسبت و مطابقت دارد و اگر اینگونه نباشد اسم هادی خداوند، تجلی و تحقیقی تشریفاتی خواهد داشت. به اتفاق حکما، عنایت و حکمت باری هم، مقتضی آن است که ممکنات به غایات خود (به نحو اکثری) برسند و تلفات راه همواره اقلی باشد» (سروش، 1387، 54)

در جای دیگر می‌نویسد «صراط‌های مستقیم» مدعی این نیست که همه‌ی فرق بر حقند و هر کس هر چه می‌گوید درست است بلکه می‌گوید اولاً مقوله هدایت از حقانیت تام و تمام، متمایز است و ثانیاً کثیری از اختلافات، میان حق‌های ناخالص است، نه حق‌ها و باطل‌ها و ثالثاً حقایق، متراکم و متنوع و متکثرند و سرّ کثرت مذاهب و فرق، نه تهی دست بودن، بلکه سرگردان ماندن آدمیان در میان حقایق کثیره است و رابعاً هم عقل در توفان شرارت عواطف گرفتار می‌آید، هم دین در گرداب شرارت جاعلان و جاهلان و کژفهمان می‌افتد و لذا از این میان آنچه به عموم آدمیان می‌رسد، هدایتی است که حداقل لازم است، نه حداکثر ممکن (سروش، 1387، 55-56)

ایشان معتقد است: حق خالص بسیار کم است و بیشتر موحدین مشرکند و خودشان هم نمی‌دانند و البته مقبول خداوند هم می‌افتند. شرک درجات دارد و ایمان و توحید هر فردی به درجه‌ای آلوده به شرک است و هدایت و ضلالت و حق و باطل هم که به هم آمیخته‌اند همین گونه‌اند و عموم مردم بهره‌های گوناگونی از آن دارند بخاطر

همین است که می‌گوییم نه تشیع حق خالص است نه تسنن چون که بین علمای شیعه و سنی اختلافات بسیاری است و درک هر یک از علما با همدیگر مختلف است پس تشیع همان تاریخ تشیع است و تسنن همان تاریخ تسنن. (البته تاریخ عقاید آنها)

4-2- نقد و بررسی

سخنان دکتر سروش، جای دقت نظر و تأمل‌های اساسی دارد. البته در جواب اصل فوق می‌توان دو گونه پاسخ داد یک پاسخ نقضی و دیگری پاسخ حلی که در اینجا پس از بیان پاسخ نقضی با ذکر نظرات دو اندیشمند بزرگ ملاصدرا و علامه طباطبائی در مورد معنای هدایت و انواع هدایت به روشن شدن مساله می‌پردازیم.

پاسخ نقضی: در فهم معنای اسم هادی، مانند مهربانی خدا، روزی دهنده بودن او و بسیاری از صفات دیگر خداوندی، نباید تعجیل کرد. خداوند همه این صفات را دارد؛ اما وقتی انسان را در این عالم آفرید همه حساب و کتاب‌ها عوض شد. وقتی انسان را مختار آفرید، همه تضمین‌های ظاهری را برداشت. از اینجا به بعد، اگر انسانی راه را درست بیابد، به سعادت ابدی دست می‌یابد و اگر راه به خطا و اشتباه پیמוד، به شقاوت و بدبختی دچار خواهد شد. مهربانی خدا در قالب اختیار معنا می‌دهد. البته عطا کردن اختیار هم از مهربانی اوست. همین خدای مهربان با مختار آفریدن انسان می‌گوید، شما انسان‌ها خود می‌توانید راه را بپیمایید چرا که به شما عقل و اختیار و کتاب و راهنما داده‌ام، ابزار و وسایل و نعمت‌ها داده‌ام، این حرف به معنی مهربان نبودن او نیست. او از مادر مهربان‌تر است؛ اما می‌نشیند و تماشا می‌کند تا انسان با استفاده از اختیاری که به او عطا کرده و با بهره بردن از ابزار و وسیله‌های بسیار، راه را دریابد. البته اگر انسان از روی اختیار از خدا بخواهد، او یاری‌اش خواهد کرد و نسبت به او لطف و مهربانی بیشتری روا خواهد داشت. اما اینها نیز سرمنشأ اختیاری دارند. اراده مهربانانه خداوند بر این تعلق گرفته که اگر انسان با اختیار خودش از او چیزی خواست، خداوند از روی لطف و مهربانی به او بیشتر عنایت می‌فرماید.

در قرآن کریم خداوند رازق، شافی و ... نیز خوانده شده اما این دلیل بر این نیست که هیچ گرسنه‌ای در دنیا نباشد همان‌طور که می‌بینیم روزانه هزاران نفر از گرسنگی می‌میرند آیا این منافی رازق بودن خداوند است؟ و یا این که نباید هیچ فردی بیمار شود و از بیماری بمیرد چرا که خداوند شافی است؟ اگر بخواهد فارغ از نظام اختیاری انسان و معیارهای این جهانی به همه، روزی فراوان و یا یکسان بدهد، می‌تواند؛ ولی وقتی انسان را مختار آفریده تا خود، روزی کسب کند، دیگر حساب و کتاب‌ها بر عهده انسان گذاشته شده است. برخی از انسان‌ها با اختیار خود، برخی

از بندگان را از نعمت‌ها محروم می‌کنند. عده‌ای مختارانه ظلم می‌کنند و عده‌ای مظلومانه در فقر می‌زیند. بنابراین، مفهوم رزق هم با ملاک اختیار انسان‌ها قابل فهم است. رزق از معبر اختیار می‌گذرد و به انسان‌ها می‌رسد؛ مانند مهربانی و هدایت. به تعبیری، می‌توان گفت: هر رزقی که به هر کسی می‌رسد، سر منشأ آن خداوند است.

4-3- هدایت و ضلالت در حکمت متعالیه

ضلالت در اصل به معنای هلاکت و نابودی و اصطلاحاً به معنای عدول و روی گردانی از راه توحید و حق می‌باشد. و هدایت نقطه مقابل آن در لغت به معنای دلالت و ارشاد است. صدرالمآلهین برای هدایت معانی زیر را بر می‌شمارد:

1- هدایت در لغت به معنای ارشاد به لطف است و لذا در خیر به کار برده می‌شود، چنان که حق تعالی می‌فرماید: «فاهدوهم الی صراط الجحیم» (صافات/ 23)

2- هدایت به معنای راهنمای رساننده به مطلوب است؛

3- معنایش خود رساننده به مطلوب است، و چون هر کدام از دو معنای اخیر، حمل هدایت بر معنای مجازی آن است پس معنای حقیقی آن شق اول خواهد بود.

4- هدایت گاهی با خودش متعدی می‌شود و گاه با «لام» که حکایت از رساندن راهیان به هدف دارد و از آن به «یصال به مطلوب» تعبیر می‌شود «ان هذا القرآن یهدی للتی هی أقوم» (اسرا/ 9). یا با «الی» که نشان از راه دستیابی به مقصد دارد و به آن «ارائه طریق» گویند «و إنک لتهدی الی صراط مستقیم» (شوری/ 52) (شیرازی، ج 1، 1379، 987).

به عقیده صدر بنا بر آیه «ولئنک الذین اشتروا الضلالة بالهدی» (نقره/ 16) هر انسان، مسافر تاجر پیشه‌ای است که سرمایه‌اش فطرت اولیه است که مفسور بر آن گردیده، یعنی همان قوه و استعدادی که به واسطه آن توانایی رسیدن به درجات و مقامات عالی و منازل رستگاری و سعادت را دارد؛ قرآن کریم از این قوه فطری تعبیر به هدایت نموده زیرا هدایت عبارت است از حضور و وجود سالک در طریقی که منتهی به مطلوب می‌شود و ضلالت که نقطه مقابل آن است انحراف از آن راه می‌باشد (شیرازی، ج 1، 1379، 445)

ملاصدرا در بیان تفاوت هدایت با توفیق و رشد که به ظاهر کلمات مترادفی به نظر می‌رسند و همه از نعمت‌های عنایت شده به انسان به شمار می‌رود، معتقد است توفیق، تألیف میان اراده عبد و قضا و قدر الهی است، و در خیر و سعادت به کار برده می‌شود و نیاز به آن واضح و آشکار است.

اما هدایت تنها راه رسیدن به سعادت و نیکبختی عالم آخرت است. زیرا گاهی انگیزه‌های انسان متمایل به چیز-

هایی است که به خیر و صلاح آخرت آدمی است ولی کسی که آن‌ها را نمی‌شناسد و واقف بدان‌ها نیست، صرف اراده برایش سودی نخواهد داشت و از این روست که خداوند سبحان فرموده است «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / 50) و نیز «لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ» (نور / 21) و رشد که امری است باطنی به معنای عنایت الهیه یاری دهنده انسان است هنگام توجه و روی آوردن او به سوی مقصد و مقصود خویش. پس رشد انسان را در آن‌چه به صلاحش می‌باشد تقویت می‌کند و از زیان و فساد دورش می‌سازد؛ چنان که حق تعالی می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ» (طه / 51) رشد، هدایت فرستنده به سوی سعادت و محرک عبد است، و با این اعتبار کامل‌تر از هدایت صرف سوق دهنده به وجوه الاعمال خواهد بود. چه بسیارند انسان‌های هدایت یافته غیر رشید. و این نعمت بسیار بزرگی است.

4-4- انواع هدایت از نگاه صدرا

صدرا مانند دیگران اولاً- هدایتی عام و فراگیر را برای تمام موجودات عالم ترسیم می‌نماید که هر چه را خداوند آفریده به سوی آن‌چه خیر و صلاح او در آن است، راهبری فرموده است «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / 50) این هدایت برای هر چیز و هر موجودی مناسب خلقت اوست مثلاً هدایت جمادات به تسخیر، و حیوانات به تسخیر و الهام صورت می‌پذیرد و به واسطه این هدایت الهامی و فطری، خواهان مصالح و منافع ملایم با ذات خود است و از آن‌چه به زیان و ضرر اوست فرار می‌کند (شیرازی، 1368، ج 5، 345). انسان علاوه بر بهره‌مندیش از هدایت تسخیری فطری موجود در جمادات و حیوانات واجد هدایت فطری و تکوینی خاص به خود است و آن حرکتی است فکری از معلوم به مجهول و بالعکس (شیرازی، 1368، ج 2، 155)

پس می‌توان هدایت تکوینی خاص انسان را که صدرا ترسیم می‌نماید نتیجه دو گونه نعمت و همراهی خداوند سبحان با موجودات دانست: یکی معیت قیومیّه مطلق که همه کس و همه چیز را زیر پوشش خود دارد «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» (هود / 56) و این حرکت ذاتی و فطری موجودات مبتنی بر همان حرکت جوهری ذات آنان می‌باشد که تخلف ناپذیر است (شیرازی، 1379، ج 1، 111) و محصول آن همان هدایت عام و فراگیر است که همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد.

دیگری معیت خاص که همان هدایت خاص تکوینی مورد درخواست انسان در سوره فاتحه و معیت و همراهی ویژه‌ای است که خدای سبحان با محسنان و صالحان دارد. انسان به دلیل برخورداری از دو مبدأ حرکت ذاتی و

ارادی دارای دو حرکت اضطراری و اختیاری است، لذا از میان تمام مخلوقات عالم انتخاب شد تا خداوند او را با دو هدایت تکوینی و وضعی هدایت نماید. به خاطر او میان دو دعوت عامه و خاصه جمع کرده، و برای او دو شریعت وضع نموده، و با دو سیاست مطبوع و مجعول بر او حکم رانده و اطاعت از حکم تکوینی و تدوینی را بر او واجب ساخته است. صدرا در تفسیر سوره حمد در بیان انواع هدایت برای انسان، معتقد است اگرچه انواع هدایت الهی غیر قابل شمارش می‌باشد اما دارای اجناس مترتب زیر است:

1- افاضه قوایی مانند قوه عقلیه، حواس باطنی و مشاعر ظاهری که فرد به واسطه آن می‌تواند به نیکی‌ها روی آورد، چنان که حق تعالی می‌فرماید: «لَذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدِيَ» (طه/50).

2- برقراری نشانه‌های ممیز میان حق و باطل در اعتقادات و صلاح و فساد در اعمال «و هديناه النجدين» (بلد/10) و «فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى» (سجده/17)

3- هدایت به واسطه ارسال رسل و فرو فرستادن کتب الهی، چنان که از آیات «وجعلناهم ائمه يهدون بأمرنا» (انبیا/73) و «ان هذا القرآن يهدي للتي هم أقوم» (اسراء/9) بر می‌آید.

4- امور پنهانی و ناپیدا را بر قلب‌هایشان آشکار می‌سازد و اشیاء را بدان گونه که هستند به واسطه وحی، الهام یا خواب‌های صادقه به آن‌ها نشان می‌دهد. این قسم اختصاص به انبیاء و اولیاء الهی دارد و آیات شریفه «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» (انعام/90) و «الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين» (عنكبوت/69) دلالت بر این معنا دارد. (شیرازی، ج 1، 1379، 100)

با جمع بندی انواع چهارگانه مذکور در تعریف هدایت تکوینی و تشریعی گفته می‌شود: هدایت تشریعی عبارت است از ارائه قانون سعادت بخش، تعلیم معارف، تبلیغ احکام دین و امر به فضایل، و نهی از رذایل از طریق وحی و رسالت که از آن به «ارائه طریق» یاد می‌شود.

هدایت تکوینی آن است که پروردگار، نیروهای علمی انسان را از بینش خاص و نیروهای عملی او را از کشش و کوشش مخصوص برخوردار کند تا فهم یا مشاهده معارف الهی و پیمودن راه و نیل به هدف نهایی حاصل شود. به تعبیر دیگر دستگیری قدم به قدم از عبد و رساندن او به مقصد، از این رو چنین هدایتی به «یصال به مطلوب» موسوم است.

شاید بنا بر نظر صدرا هدایتی که در آیه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/6) از خدای سبحان مسألت می‌شود هدایت تکوینی باشد، زیرا وی می‌گوید: مطلوب در این جا یا درخواست افزون‌تر هدایت بخشیده شده به اوست، یا ثبات آن و یا حصول مراتب مترتب بر آن است. چون انسان در این جا هدایت نورانی را می‌طلبد که در پرتو آن هم راه را به خوبی ببیند و هم پرتگاه‌های اطراف آن را بشناسد و لذا به عقیده صدرا هرگاه عارف اصلی «إِهْدِنَا»

بگویند معنایش این است که «ما را در راه سیر در خودت ارشاد کن تا تاریکی‌های احوالمان را محو و نابود و پرده‌های بدن‌هایمان را برکنار سازی تا با نور قدست روشن شویم و تو را با نور خودت ببینیم» (شیرازی، 1379، ج 1، 101). همچنین چنانچه از گفتار صدرا بر می‌آید هدف نهایی و اصلی رسالت رسولان خارج کردن انسان‌ها از تاریکی‌ها و نورانی کردن آن‌هاست. نوری که رسیدن به آن، هدف نهایی رسالت است در آغاز، نور هدایت تشریعی است و سپس نور هدایت تکوینی؛ چون وی با استناد به آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ 25) بر این عقیده است که خداوند پیامبران را در مقام آموزگاران به وسیله کتاب و حکمت و واعضان قوانین شریعت و دین و بر پا دارندگان عدل و انصاف برانگیخت تا مردمان را از پستی اجسام ظلمانی بیرون آورده، به بلندی و اوج جهان نورانی برسانند، تا در صف فرشتگان مقرب جایگزین شده و از همسایگی مقام قدس و پاکی با پیامبران و صدیقان برخوردار گردند (شیرازی، 1379، ج 1، 113) و این میسر نیست مگر به کمک دو نیروی علمی و عملی، دانش و بینش هدایت یافته به نور خدا کسی است که نه تنها حق را «بداند»، بلکه آن را «بیند». به عبارت دیگر دانش منتهی به بینش و علم به بار نشسته، یعنی مکاشفه احوال آخرت و مشاهده ارواح حقایق محض و صور مجرد از پوشش تلبیس و پوسته‌های اشکال هدایت است. و این هدایت تکوینی و نور بصیرت درونی است که به عبد سالک مصونیت می‌بخشد.

4-5- راه وصول به مراتب هدایت از نگاه ملاصدرا

راه رسیدن به مراتب هدایت یا راه تقلید و اطاعت محض از امام معصوم و گردن نهادن به حکم اوست همانند تسلیم نابینا به دست عصا کش او و یا زمین گیر و فلج نسبت به جا به جا کننده او. تقلید محض اگر چه برای کور-دلان و زمین گیران معنوی سودمند است اما پایان آن رسیدن تبعی به مقاصد بزرگ، ولی چنین سعادت بالعرض است نه بالذات و با توسل و تمسک به روح آنان زنده و باقی است همانند حیات ناخن و مو که وابسته به حیات بدن حیوان است.

راه تصفیه و ریاضت گر چه راهی بسیار شریف و عزیز و گرانقدر است اما بسیار سخت و دشوار بوده و جز افراد کامل دیگران از پیمودن آن راه عاجزند؛ زیرا در آن خطرات غیر قابل شمارشی وجود دارد.

راه میانه همان راه عرفا است زیرا هم برخوردار از نوعی تصفیه و ریاضت قوه نظری است و هم به واسطه استعمال قوه عملی بهره‌مند از گونه‌ای تقلید از پیامبر و امام معصوم است (شیرازی، 1363، 317)

4-6- هادیان و راهنمایان انسان از نگاه صدر

به عقیده صدر المتألهین هدایت منسوب به خداوند سبحان است و ضلالت به خود انسان. پس آغاز هدایت از حق تعالی است و اوست که انسان را از مرتبه کفر به ایمان و از جهل به معرفت و حکمت خارج می‌سازد. زیرا حصول هدایت در روح و عقل اثری حادث است و نیازمند فاعل و قابل است. فاعل آن بنابر آیه «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوالألباب» (زمر/18) فاعل چنین هدایتی خداوند متعال و قابل آن روح و عقل انسانی است و لذا اگر انسان عاقل و دارای فهم کامل نباشد، حصول این معارف در قلبش محال است و ممتنع.

صدر در انتساب فاعلیت هدایت انسان به خداوند سبحان چنین استدلال می‌نماید که جوهر نفس انسانی به همراهی نور عقل قابلیت اعتقادات حق و باطل را دارد. هر چیزی که قابلیت ضدین را داشته باشد، نسبت به آن‌ها علی السویه است و محال است فی نفسه مقتضی یا مرجح یکی از طرفین باشد؛ پس فاعل خداوند سبحان است و قابل جوهر نفس انسانی که به کمال عقلی خویش رسیده باشد (شیرازی، 1370، 62)

ذات نفس یا عقل نمی‌تواند مرجح و علت اراده انسان در انتخاب هدایت یا ضلالت باشد زیرا ذات نفس قابلیت اراده هر یک از طرفین را دارد. و در اثبات این مسأله که مرجح باید خداوند سبحان باشد برهان عقلی زیر را بیان می‌دارد:

«انسان در ابتدای فطرت و تولد خویش خالی از هر گونه علم و آگاهی است و سپس به تدریج مؤمن به حقایق ربانی و عالم به معالم الهی می‌شود. بدون تردید هر تحول و خروج از قوه به فعل نیازمند به مخرج و بیرون آورنده است که این مخرج به شرحی که در زیر می‌آید از دو حالت خارج نیست:

1- ذاتاً کامل و عالم بالفعل است و چنین موجودی یا واجب است «فهو المطلوب» و یا ممکن است. صورت دوم، علت و سبب وی یا به حسب ذاتش ممکن می‌باشد، این شق محال است، زیرا ممکن الوجود به حسب ذات امکانی خویش عدم محض و قوه محض است و نمی‌تواند علت وجودی یا فعلیتی باشد و یا ممکن از ناحیه نور علم و کمالی است که خداوند بدو افاضه نموده است.

2- عالم کاملی است که به این مرتبه از علم و کمال رسیده است. در این حالت نیز چون ذاتاً کامل نبوده و آن را بدست آورده است، نیازمند به مخرج از قوه به فعل و از نقص به کمال خواهد بود. نقل کلام در آن مخرج کرده و هکذا یا باید منتهی به دور و تسلسل شود یا به واجب تعالی؛ با بطلان دو شق اول و دوم، شق سوم ثابت خواهد شد. (اخلاقی، 1383، تلخیص)

پس خداست که با افاضه نور ایمان بر نفوس ساده انسانی به حسب فطرت اصلی آن‌ها، انسان را از تعلقات دنیا به

نور معنوی ربانی هدایت می‌نماید. صدرا اگر چه هادیان و راهنمایان انسان را پس از حق تعالی، پیامبران، کتب آسمانی، اولیا و علمای ربانی و پدر و مادر می‌داند، اما همه آن‌ها را معد و معلم می‌نامد وی معتقد است هدایت که همان نور حکمت باشد از آن خدای جل جلاله است که بر قلوب بندگان افاضه می‌کند (شیرازی، 1377، 171) چنان که می‌فرماید: «لیس علیک هدا هم و لکن الله یهدی من یشاء» (بقره، 272). زیرا حکمت نوری از انوار الهی است و اساساً از افعال بندگان به شمار نمی‌رود؛ اگر چه حصول و فیضان آن از طرف حق تعالی متوقف بر تصفیه و تطهیر قلب به واسطه ریاضات و ازاله اوهام باطل و از بین بردن عقاید فاسد و تأمل و تفکر در امور حقیقی است، اما همه این‌ها زمینه ساز و برای تابش انوار الهی معد هستند و لذا خودسازی و تقوا زمینه‌های هدایت الهی بشمار می‌روند (شیرازی، 1379، ج 1، 243).

7-4- اسباب و عوامل هدایت

به عقیده صدرالمتهلین خداوند به مقتضای عنایت ازلیه‌اش با اعطاء دین و شریعت علمی و عملی و ارسال رسولان و هادیان بر بندگان لطفی دیگر نمود و آنان را به راه خیر و نیکی رهنمون ساخت و از شر و بدی دور گردانید و صحیفه‌ها و کتاب جامع الهی نازل گردانید تا با بهره‌مندی از اسرار علوم پیشینیان و آیندگان و بهره‌برداری از قطرات دریای معارف آنان راه رشد و کمال را بیمایند و لذا فرمود: «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک» (مائده/ 67) یعنی آن‌چه را بر قلب تو افاضه نموده‌ایم بر قلب بندگان ما بیفشان و آن‌چه را به تو آموختیم بیاموزشان؛ و بنابر آیه «إلا من أتی الله بقلب سلیم» (شعرا/ 89) تنها نفوس سلیم مبرای از کفر و اعراض، از این افاضه و هدایت بهره‌مند می‌شوند؛ زیرا هر چیزی کمالی دارد که به خاطر آن آفریده شده است و کمال انسان ادراک مقامات الهی و رسیدن به معارف کلیه عقلی مجرد از محسوسات مادی و زهد نسبت به امور پست دنیایی و رهایی از همه دواعی نفسانی و قیود شهوانی و غضبی است و این‌ها مقام جز به واسطه با هدایت و تعلیم، تهذیب و مقاومت و مداومت در این راه حاصل نمی‌شود. لذا خداوند رسولی آموزنده گسیل داشت و کتابی جامع که در آن جمیع علوم الهی و اسرار ربانی و شروح سنن و آداب عملی و احکام سیاسی موجود است. (شیرازی، 1379، ج 1، 7-8)

تا اینجا معانی هدایت و ضلالت در حکمت متعالیه بیان شد و همچنین انواع هدایت و راه وصول به مراتب هدایت و راهنمایان انسان و اسباب و عوامل هدایت از دیدگاه صدرا گفته شد و مشخص گردید که صدرا ضمن بیان معانی مختلف هدایت معنای حقیقی هدایت را ارشاد به لطف می‌داند که در خیر به کار برده می‌شود و هدایت را منسوب به خدای سبحان دانسته و ضلالت را به خود انسان که خداوند با اعطاء دین و شریعت علمی و عملی و

ارسال رسولان و هادیان بر بندگانش لطف کرده و آنها را هدایت نموده است هدایتی که شامل همه بندگانش گردیده است⁰ وی راه میانه وصول به هدایت را راه عرفا می‌داند⁰ در ادامه به بیان انواع هدایت از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازیم⁰

4-8- هدایت از نگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر آیات 122-127 سوره انعام گفتاری در معنای هدایت الهی به این مضمون دارد: هدایت به معنایی که از آن می‌فهمیم در هر حال از عناوینی است که افعال به آن متصف می‌شود، مثلاً وقتی گفته می‌شود: من فلانی را به فلان کار هدایت کردم مقصود بیان چگونگی رسیدن فلان شخص به فلان مقصود است، حال چه این که فلان راه رسیدن به مقصود را به او نشان داده باشی و چه این که دست او را گرفته و تا مقصد همراهیش کرده باشی. که در صورت اول هدایت به معنای ارائه و نشان دادن طریق است و در صورت دوم به معنای ایصال به مطلوب.

آنچه که در خارج از شخص هدایت کننده مشاهده می‌شود افعالی از قبیل بیان آدرس و یا نشان دادن به اشاره و یا برخاستن و طرف را به راه رساندن است، اما خود هدایت عنوان و صفت فعل و دایره مدار قصد است، همچنان- که اعمالی که از طرف مقابل سر می‌زند معنون به عنوان اهتدا و هدایت یافتن است. هدایت که یکی از اسمای حسنی است و به خدا نسبت داده می‌شود، و به آن نظر خدای تعالی هادی نامیده می‌شود صفتی است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او. (طباطبائی، 1376، ج 7، 528)

4-9- هدایت عامه

علامه طباطبائی درباره هدایت عامه می‌نویسد: آیه شریفه (الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی) (طه/ 50) بیان می‌کند که خداوند سبحان بعد از اتمام ذات هر شیئی، آن را به سوی کمال مختص به خودش هدایت می‌کند و این هدایت به لحاظ این که حقیقتش همان اقتضاء ذاتی شیء نسبت به کمالات لاحقیه است نوعی تفرع بر ذات شیء دارد. تفصیل این نکته در کلام حق مذکور است: (الذی خلق فسوی والذی قدر فهدی). (اعلی/ 23) پس خدای سبحان بعد از خلقت اشیاء و پرداختن آنها، برایشان تقدیری معین فرموده که در واقع، این تقدیر همان تفصیل خصوصیات وجودی آنهاست، همان گونه که فرموده: (و کل شیء فصلناه تفصیلاً). (اسراء/ 12) و پس از این تقدیر و تفصیل، آنها را به خصوصیات مقدره، هدایت می‌کند و این هدایت در واقع، بدین نحو است که در

شیء اقتضایی ذاتی نسبت به همه لوازم و کمالات وجودیش که متمم ذات اوست، قرار می‌دهد و این همان نظام حقیقی است که هم در هر شیئی منفرداً و هم در مجموع و من جمله انسان، محقق است.

بنابراین، در این نوع هدایت، هر نوعی از موجودات در سیر تکوینی و معین خود مراحل و مراتبی را طی می‌کند و منازل استکمال را پشت سر می‌گذارد تا به آخرین مرحله تکامل خود برسد. این مراتبی که در طی حرکت نوع مشاهده می‌کنیم، هر یک از آنها ملازم مقامی است که مخصوص به خود اوست و این ملازمت از ابتدای حرکت نوع در سیر وجودی‌اش تا آخرین نقطه کمالش وجود دارد. این نشان می‌دهد که بین همه این مراحل یک رابطه تکوینی برقرار است. پس برای این نوع موجود، غایتی است تکوینی که از همان آغاز وجودش متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت است تا به آن برسد. مثلاً، یک دانه گیاه که در زیر خاک قرار می‌گیرد و شرایط رشدش فراهم می‌گردد غایتی تکوینی دارد و همچنین انواع مختلف از حیوانات مانند گاو و گوسفند، و... که از همان ابتدای پیدایش وقتی به صورت جنینی در شکم مادر قرار دارند، متوجه به سوی غایت نوعیه‌شان می‌باشند. بدین ترتیب، معلوم می‌شود هر نوع از انواع موجودات در طریق استکمال خود مسیر خاصی را می‌پیماید و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است که هر یک مترتب بر دیگری است تا این که به عالی‌ترین مرتبه، که همان غایت و هدف نهایی نوع است، منتهی شود، و نوع با طلب تکوینی و حرکت تکوینی در صدد رسیدن به آن هدف نهایی است و از همان ابتدای پیدایش به وسایل رسیدن به آن غایت مجهز است. و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است، نامش را هدایت عام الهی می‌گذاریم. در این نوع هدایت، میان انسان و سایر آفریده‌ها، هیچ تفاوتی نیست. (طباطبائی، 1376، ج 14، 253)

10-4- هدایت خاصه

با توجه به این که انسان در عرصه آفرینش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از نظر رتبه وجودی بالاتر از سایر آفریده‌ها قرار دارد، انسان‌ها، افزون بر هدایت عامه، از دو نوع هدایت خاصه نیز برخوردارند:

هدایت تکوینی:

هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می‌گیرد، مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و در سرشتش گذاشته راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را به سوی آنچه برایش مقدر شده و نهایت و سر رسیدی که برای وجودش قرار داده است به راه انداخته، چنان که می‌فرماید: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/50) و می‌فرماید: «لذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی» (اعلیٰ/2-3) (طباطبائی، 1376، ج 7، 529)

مراد از این نوع هدایت، آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده و هستی او را به الهامی مجهز کرده است که با آن الهام می‌تواند اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص دهد: (و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها) (شمس/ 7-8) (و فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم.) (روم/ 30) بر اساس بیان علامه طباطبائی، فطرتی که آیه بدان اشاره می‌کند نوعی خلقت خاص است که انسان را به سوی موجودی متعالی دعوت می‌کند. انسان بر اثر این ویژگی درونی خود در می‌یابد که به سوی موجودی که خارج از وجود اوست متمایل و محتاج است و همچنین نیاز سایر پدیده‌ها و موجودات را نیز به موجودی که از نقص و نیاز مبرا است و سلسله موجودات بدان منتهی می‌گردد، می‌شناسد. لازمه آن درک درونی و این شناخت، احساس خضوع و احساس وابستگی و نیاز به اوست. بنابراین، انسان از همان ابتدای وجود با حرکتی طبیعی و هدایتی درونی در مسیر الله قرار گرفته، متوجه هدف مطلوب خویش می‌باشد. و نیز به واسطه همین ویژگی درونی است که انسان طالب سلامت خویش گشته، راه سعادت و شقاوت را تشخیص می‌دهد و از آن رو که داشتن چنین خصوصیتی سنت لایتغیر خداوند است، هیچ انسانی در حرکت خود به سوی هدف، جز سعادت را دنبال نمی‌کند، همان گونه که سایر موجودات نیز در حرکت خود در جستجوی هدف مطلوب و مجهز به قوا و جهازی هستند که مناسب غایتشان می‌باشد و با این قوا و تجهیزات از نقص گریخته، به سوی کمال خود در حرکتند و نیز به خاطر همین خلقت خاص، آنچه را که در این مسیر برای او نافع بوده، از درون خویش و با الهامات درونی در می‌یابد. بنابراین، در هدایت تکوینی نیروهای علمی، انسان را از بینش خاص و نیروهای عملی او را از کشش و کوشش مخصوص برخوردار می‌کند تا فهم یا مشاهده معارف الهی و پیمودن راه و نیل به هدف نهایی، به وفق مراد حاصل شود. به عبارتی دیگر، خداوند قدم به قدم از عبد سالک دستگیری می‌کند و او را به مقصد می‌رساند. از این رو، هدایت تکوینی، به «یصال به مطلوب» موسوم است. در هدایت تکوینی خداوند انسان را به آثار حسنه آن نظیر رسیدن به حیات طیبه در دنیا و حیات طیبه و سعادت‌مندانه ابدی در آخرت، رهنمون می‌شود، و روشن است که این نوع هدایت از قبیل صنع و ایجاد است که مختص به خدای تعالی است و از اموری است که خداوند قضای آن را رانده و بر خود واجب کرده و در آیات قرآن وعده‌اش را قطعی نموده است: (فمن اتبع هدی فلا یضل و لا یشتی) (طه/ 123).

4-11- هدایت تشریعی

این هدایت مربوط است به امور تشریعی از قبیل اعتقادات حق و اعمال صالح که امر و نهی، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است. این قسم هدایت نیز دو گونه است: یکی ارائه طریق یعنی صرف

نشان دادن راه که هدایت مذکور در آیه «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (دهر/3) از آن قبیل است. و دیگر ایصال به مطلوب یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن که در آیه «و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هویه» به آن اشاره شده. در آیه «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام» (انعام/125) هم به بیان دیگری همین هدایت را تعریف کرده و فرموده: این قسم هدایت عبارت است از اینکه قلب به نحو مخصوصی انبساط پیدا کرده و در نتیجه بدون هیچ گرفتگی قول حق را پذیرفته به عمل صالح بگراید، و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حکم او ابا و امتناع نداشته باشد. و آیه شریفه «فمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه ... ذلک هدی الله یهدی به من یشاء» (زمر/22) به همین معنا اشاره نموده و این حالت را نور خوانده است، چون قلب با داشتن این حالت نسبت به اینکه چه چیزهایی را باید در خود جای دهد، و چه چیزهایی را قبول نکند روشن و بینا است.

خدای تعالی برای این قسم هدایت رسم دیگری را هم ترسیم کرده، آنجا که هدایت انبیا (علیهم السلام) و اختصاصات ایشان را ذکر کرده چنان که می‌فرماید: (انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا). (دهر/3) مراد از هدایت در این آیه، هدایت تشریعی و ارائه طریق است و معنای حقیقی واژه «سبیل» آن مسیری است که آدمی را به غایت مطلوب، که همان حق است، برساند: «و اجتیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده» (انعام/87-88) و این آیه دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی افتادن در راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست، و آن همانا دین او است که نه معارف اصولی و شرایع با هم اختلاف دارد، و نه حاملین آن دین و راهروان در آن راه با یکدیگر مناقضت و مخالفت دارند، برای اینکه منظور از تمامی معارف و شرایع دین الهی یک چیز است و آن توحید خالص است که خود حقیقت واحدی است ثابت و تغییر ناپذیر. و نیز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهی است که نه خود آن فطرت عوض شدنی است و نه احکام و مقتضیاتش قابل تغییر است، به همین جهت حاملین دین خدا یعنی انبیا (علیهم السلام) نیز با یکدیگر اختلاف ندارند، همه به یک چیز دعوت نموده خاتم آنان همان را می‌گویند که آدم گفته بود، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصیل آن است (طباطبائی، 1376، ج7، 530-529)

علامه طباطبائی در بیان ضرورت این نوع هدایت می‌نویسد: افعال انسان ارتباط نزدیکی با احوال درونی و ملکات اخلاقی او دارد و از سرچشمه صفات انسانی تراوش می‌کند و در عین حال، تأثیری متقابل در نفس دارد. علوم و ملکات انسان، صورتی به نفس می‌دهد که یا هم سنخ با سعادت اوست و یا مایه شقاوت او. تعیین راه سعادت و شقاوت انسان و قرب و بعد او نسبت به خدا نیز به عهده همین صورت‌هاست، زیرا انسان به واسطه اعمال شایسته و عقاید درست و حق، برای نفس خود کمالاتی کسب می‌کند که تنها با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط

داشته باشد، و نیز به واسطه اعمال زشت و عقاید خرافی و باطل برای نفس خود صورت‌هایی درست می‌کند که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد و این باعث می‌شود که بعد از مفارقت از دنیا مستقیماً به دوزخ درآید، زیرا صور نفسانی او جز با آتش نمی‌تواند رابطه داشته باشد و این خود سیری است حقیقی. و این صورت‌ها که در اثر تکرار عمل پیدا می‌شوند، صورت‌هایی است برای نفس. انسانی که در راه استکمال قرار گرفته است، از ناحیه علل فیاضه، که بر هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش عطا می‌کند، دارای چنان قابلیت است که به آخرین مرحله کمالی وجودی‌اش برسد و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان. و چون چنین است، بر خدایی که واجب الوجود و تام الافاضه است، واجب است که برای هر نفسی که استعداد رسیدن به کمالی را دارد افاضه‌ای کند و شرایطی فراهم آورد تا آن نفس به کمال خود برسد و آنچه که بالقوه دارد بالفعل شود و این کمال هر چه می‌خواهد باشد، البته اگر نفس دارای صفات پسندیده‌ای باشد، این کمال، کمال در سعادت خواهد بود و اگر دارای رذائلی و هیئتی نازیبا بود، البته این کمال، کمال در شقاوت خواهد بود. و از آنجایی که این ملکات و صورت‌ها که برای نفس پیدا می‌شود، از راه افعال اختیاری او، و افعال اختیاری او نیز از راه اعتقاد به درستی و نادرستی، و امید به درستی و رغبت به منافع و ترس از ضررها منشأ می‌گیرد، لاجرم آن افاضه خدایی لازم است متوجه به دینی شود و خدای تعالی از راه دعوت‌های دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح وادار و از اعمال زشت دور بدارد تا این دعوت‌های دینی، مایه شفاء مؤمنین گشته، سعادتشان به وسیله آن به کمال برسد. و از سوی دیگر، مایه خسارت ستمگران گشته، شقاوت آنان نیز تکمیل گردد، و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسئول این دعوت شود، لاجرم باید انبیایی را برگزیند.

4-12- نتیجه

از ذکر مطالب گذشته و بیان نظرات ملاصدرا و علامه در مورد هدایت و انواع و انتساب آن می‌توان به این نتیجه رسید که: هر دو حکیم متأله معتقد به این می‌باشند که هدایت خدا دو بعد عام و خاص دارد که هدایت عام الهی همان ارائه طریق از برون و خلقت استعدادها و فطرت‌ها از درون است و هدایت خاص، ایصال الی المطلوب است که شامل بندگان ویژه و مومنان است و خداوند راه را برای همگان نمایان ساخته است پس هدایت برای همه بشر اتفاق افتاده است اما در هدایت با اختیار ممکن است بعضی تبعیت کند و بعضی نه. اسم هادی خداوند جلوه داشته است ولی هدایت مختارانه لازمه‌ی آن این است که بعضی تبعیت کنند. وقتی می‌گوئیم خدا هادی

است این جلوه‌ی هدایت را نباید محصور کرد در هدایت تشریعی لذا تجلی اسم هادی را باید هم در حوزه‌ی هدایت تکوینی و هم در حوزه‌ی هدایت تشریعی دید بنابراین کل عالم هستی از ملک تا ملکوت از کوچک‌ترین ذره تا بزرگ‌ترین موجودات عالم را باید در این حوزه دید پس تسلط شیطان در حوزه کوچکی است و آن حوزه‌ی انسان است ضمن این که ابلیس هم ذاتاً بر کسی تسلط ندارد مگر این که انسان‌ها با اختیار خودشان او را انتخاب کنند و دنبال رو او شوند چون که بنای خداوند بر این است که انسان‌ها را از راه ارسال رسل و انزال کتب، وسایل و ابزار هدایت را در معرض شناخت و بهره‌برداری قرار می‌دهد، ولی هرگز برای وصل به خیرات و کمالات کسی را مجبور نمی‌کند، زیرا انسانیت انسان با اختیار تحقق پیدا می‌کند نه با اجبار «فمن یشاء فلیومن و من شاء فلیکفر» (هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کفر ورزد) (کهف/29)

نعمت و هدایت الهی این است که با وجود همه انحرافات از همان ابتدای نزول وحی تا آخر زمان تکلیف، قران و راه هدایت نمایان است همان‌طور که در آراء این دو اندیشمند بیان شد بهتر است بگوئیم که صراط مستقیم الهی در وحی خالص او نمایان است و کسانی که مطابق مراد الهی حرکت کرده‌اند هدایت یافته‌اند و دیگران نیز اگر با همه‌ی تلاش و تحقیق قدم بردارند یقیناً به مرادات الهی می‌رسند و اگر خود کوتاهی کرده باشند قاصر یا مقصر خواهند بود و تعداد این دسته گر چه بیشتر باشد دلیل بر عدم هدایت الهی نیست.

پس این انسان است که باید اخلاص و تقوا پیشه کند و با اخلاص و صدق از خدا بخواهد که او را مستقیماً هدایت کند یا از طریق واسطه‌ها او را هدایت کند که البته باید در نظر داشته باشد که در این راه به قول مولانا:

چو بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست ... (مثنوی، دفتر اول، ب316).

فصل پنجم

ارتباط فرهنگ‌ها و حقایق

5-1- خویشاوندی حقایق (اصل ششم)

یکی دیگر از اصولی که دکتر سروش نظریه "صراط‌های مستقیم" را بر آن مبتنی می‌داند خویشاوندی حقایق است. او معتقد است همه حقایق با یکدیگر خویشاوندند و هیچ حقی با حق دیگر ناسازگار نیست و همه ستارگان یک کهکشان‌اند. وی این نکته را کاملاً بدیهی و منطقی می‌داند و پیامدهای آن را در این می‌داند که حق را از رنگ و انگ غربی و شرقی و ارتجاع و ترقی نجات می‌دهد و انسان‌های حق جوی را برای تحصیل و التماس حق از روی آوردن به هیچ قبله و درگاهی منع نمی‌کند و حق شناسان را به موزون کردن مستمر حق خویش با حق-های دیگران، امر و دعوت می‌کند.

وی می‌نویسد: «مضمون این سخن پیروی از این قاعده است که: اندیشه‌ای حق است که با اندیشه‌های حق دیگر بخواند و لذا وظیفه ترک ناشدنی هر محقق حق طلب، حل کردن مستمر جدول حقایق و موزون کردن دائمی هندسه معرفت است نه دل خوش داشتن جاودانه به حق خود و فارغ نشستن و از دیگران خبر نگرفتن. مدلول این سخن این است که در بنا کردن کاخ رفیع حق، همه مشارکت دارند و بل از همه باید شرکت خواست و آن عمارت را بر دوش جمع باید نهاد. دیگران را از قلم انداختن و خود را، غافلانه، مستغنی از دیگران پنداشتن شرط خردورزی و ادب حق جویی نیست. حق طلب همیشه در راه است و همواره در کار بنایی است. اگر طالب هندسه موزون حقیقتیم، خشت خود را باید کنار خشت دیگران بگذاریم و اگر به پاره‌های ناقصی از حقیقت قانع و شاکریم، پاره-های ناقص دیگران را نیز حرمت بنهیم و علی‌ای حال، راهی جز قبول کثرت نداریم.» (سروش، ۱۳۸۷، ۴۱)

5-1-1- نقد و بررسی

دکتر سروش در این اصل به خویشاوندی حقایق اشاره و آن را به عنوان یکی از مبانی نظریه خود مطرح می‌کند و معتقد است همه حقایق با هم دیگر مرتبط و سازگارند در این جا با تأیید این سخن دکتر سروش که درست است که ممکن است دیگران چیزی را فهمیده باشند که ما نفهمیده ایم و در عین حال حقیقت هم باشد و دیگر اینکه صحیح است که آنچه حقیقت دارد نمی‌تواند متناقض باشد سخن گفتن از چند بحث اساسی برای روشن شدن مطلب ضروری به نظر می‌رسد^۱ به نظر می‌رسد که باید چند بحث اساسی مطرح شود اول این که حقیقت چیست؟ آیا انسان می‌تواند حقایق را کامل و تام درک کند و یا به دلیل محدودیت‌هایی که در ادراکات وجودی خود دارد هیچ وقت نمی‌تواند حقیقت را کامل درک کند این جاست که بحث نومن و فنومن کانت پیش می‌آید و یا این که اصلاً حقیقتی وجود دارد یا نه؟ دوم این که با چه معیاری می‌توان سخن‌ها، اعتقادات و باورها و اعمال را سنجید و بر اساس آن بگوئیم این فعل یا سخن درست است یا نه؟ چرا که در ارزیابی یک حقیقت باید معیار داشت. سوم این که ارتباط و ترابط و خویشاوندی شناخت‌ها و معرفت‌ها آیا لزوماً و منطقاً به معنای این است که سنجش حقایق هر یک منوط به دیگری است؟ یا این که چنین لزوم منطقی را در پی ندارد؟ هم‌چنین باید دید ملاک صدق یک اندیشه و معیار یک اندیشه چیست؟ آیا ملاک صدق یک اندیشه هم‌خوانیش با اندیشه دیگر است، یا این که ملاک صدق تطابق آن قضیه با واقع است؟ و این که آیا علم کاشف از واقع است یا هم‌خوانی گزاره‌ها در ذهن ماست؟ اگر هم‌خوانی باورها را ملاک صدق بدانیم باید بررسی شود این هم‌خوانی‌ها قرینه صدق است یا ملاک صدق؟

معیار حقیقت گاهی در مسائل تئوریک و علمی مطرح می‌شود و گاهی در مسائل عملی. که در مسائل تئوریک و علمی ما مسائل را به صادق و کاذب تقسیم می‌کنیم و در مسائل عملی به دنبال سنجش خوب و بد هستیم پس در این جا به دنبال این هستیم که به چه جمله‌ای می‌شود گفت صادق و به چه جمله‌ای می‌شود گفت نادرست و به چه کاری می‌شود گفت خوب و به چه کاری می‌شود گفت کار بد؟

در همه ادوار افراد معیارهایی را برای حقیقت در نظر گرفته‌اند که در این جا نگاهی گذرا به آن‌ها می‌افکنیم. برخی، سنت‌ها و سیره‌ها را ملاک دانسته و می‌گفتند: هر عملی که وفاداری و اعتبار خود را برای نسل‌های بعدی فراهم کند باید از میزان اعتبار و ارزش برخوردار باشد و برخی زمان را، یعنی اگر عقیده‌ای واقعاً نادرست باشد نادرستی آن دیر یا زود آشکار می‌گردد. برخی می‌گفتند: ظن قوی یا گمان قریب به یقین. گروهی عادت را معیار خوبی می‌دانستند و دیگری عمل‌گرایی و سودمندی را و گروهی اقتدار و نخبگی را معیار حقیقت می‌دانستند که همه معیارهای ذکر شده دلیل بطلان و نادرستی آن‌ها مبرهن است البته شاید برخی درست باشد اما کامل نیست و در

همه موارد صدق نمی کند.

از مباحثی که برای تحلیل این اصل ضروری به نظر می رسد مباحث مربوط به شناخت و علم و ادراک و اقسام آن می باشد. یک دسته از شناخت های انسان بی واسطه و حضوری و به تعبیری یافتن خود واقعیت است و در چنین شناخت هایی احتمال خطا هم وجود دارد اما از آن جا که این شناخت ها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی کند این جاست که پای علم حصولی و اقسام آن به میان می آید.

در نقد و بررسی این اصل اگر بخواهیم به تحلیل تمام موارد ذکر شده پردازیم باعث اطاله کلام و بعضاً خروج از محور پژوهش و مستلزم طرح مباحث بسیار است لذا از آن جا که ما در پی نقد و بررسی این اصول بر اساس آراء دو اندیشمند بزرگ (صدرالمتالهین و علامه طباطبائی) هستیم به ذکر مواردی از دیدگاه آن ها بسنده می کنیم.

5-1-2- حقیقت

«حقیقت» چیست و در کجا سکنی دارد؟ رابطه انسان با حقیقت کدام است؟ تلقی رایج و سنتی از حقیقت این است که حقیقت را توافق (مطابقت) میان معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج دانسته اند؛ بگونه ای که معنای ذهنی (تصور یا تصدیق) از آن امر واقع حکایت می کند. این معنای حقیقت از ارسطو آغاز شده و در فلسفه اسلامی نیز راه یافته و مورد قبول بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است.

دکتر سروش در تبیین خاص خود از حقیقت مطلق بسیار متأثر از نظریه نومن و فنومن کانت می باشد⁰ وی معرفت را محصول تجربه و عقل می داند و معتقد است معرفت مرکب از ماده و صورت است که ماده معرفت از طریق تجربه و صورت معرفت از طریق ذهن فراهم می شود و وی اعتقاد دارد برخی از فیلسوفان قبل از او قائل بودند به اینکه عقل می تواند بود «نومن» اشیاء را بشناسد در حالیکه عقل تنها قادر به شناخت نمود «فنومن» اشیاء می باشد (کانت، 1387، 99)

در صورتی که ملاصدرا این معنا از «حقیقت» را نمی پذیرد و به جای این که «حقیقت» را ویژگی قضیه یا اندیشه بداند آن را وصف خود اشیاء در متن خارج می داند. در هستی شناسی ملاصدرا «حقیقت» بدان معنا که وصف قضیه یا حکم باشد مورد نقد و ایراد قرار گرفته و در عین حال نفی نیز نشده است. در این نگاه، «حقیقت» به معنای رایج، مرتبه ای از «حقیقت» و نه همه آن، قلمداد شده که از آن به «صدق» یا «حقیقت منطقی» نیز یاد می گردد.

در هستی شناسی ملاصدرا، «حقیقت» در پیوند با وجود تعریف شده و «حقیقت منطقی» که در قالب الفاظ و مفاهیم گنجانده شده و به معنای مطابقت گزاره است به عنوان قشر و پوسته «حقیقت اصیل» تلقی شده و سطحی -

ترین و نازل ترین مرتبه «حقیقت» محسوب گردیده است. (شیرازی، 1368، ج 1، 89)

در نظر ملاصدرا دنیایی که ما آن را سطح حسی، تجربه می کنیم حقیقتی قائم به ذات نیست، بلکه بمثابة رمز و

مثال است، یعنی دنیا و ظواهر دنیوی مانند رؤیای شخص نائم بطور مبهم به حقیقتی در ورای خود اشارت دارد که از آن به «حقیقه الحقایق» یاد می‌گردد. اشیاء محسوس که چنین تعبیری یافته‌اند صورت‌های عرضی حقیقه الحقایق هستند و بدین ترتیب همه آن‌ها بگونه‌ای خاص دارای حقیقت‌اند. (شیرازی، 1378، ج 1، 96)

این حقیقت متافیزیکی که در ورای حقایق وجود دارد و برگشت تمام حقایق به اوست نمی‌تواند بوضوح فهمیده شود مگر برای کسانی که می‌دانند چگونه صورت‌ها و خصایص بی‌نهایت متعدد را به‌درستی به‌عنوان تجلیات «حقیقه الحقایق» تفسیر و تأویل کنند.

در این نظرگاه تنها حقیقت (به مفهوم واقعی کلمه) حق تعالی است که خود را در صورت‌های حسی نیز ظاهر می‌کند.

ملاصدرا با استناد به آیه «تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون» (عنکبوت/43) می‌گوید، بیشتر آیات قرآن کریم برای مردم به‌صورت مثال است که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند. او می‌نویسد:

«وَأَمَّا كَثْرُ فِي الْقُرْآنِ ضَرْبِ الْأَمْثَالِ لِأَنَّ الدُّنْيَا مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَالشَّهَادَةُ وَالْآخِرَةُ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالْمَلَكُوتُ، وَمَا مِنْ صُورَةٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ إِلَّا وَلَهَا حَقِيقَةٌ فِي عَالَمِ الْآخِرَةِ، وَمَا مِنْ مَعْنَى حَقِيقِي فِي الْآخِرَةِ إِلَّا وَلَهُ مِثَالٌ وَصُورَةٌ فِي الدُّنْيَا، إِذِ الْعَوَالِمُ وَالنَّشْأَاتُ مُطَابِقَةٌ تَطَابِقَ النَّفْسِ وَالْجَسَدِ، وَنَحْنُ الْآنَ نَتَكَلَّمُ فِي الدُّنْيَا عَنِ الْآخِرَةِ وَنُشْرِحُ أَحْوَالَ الْآخِرَةِ لِمَنْ كَانَ بَعْدَ فِي الدُّنْيَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِمِثَالٍ، وَلِذَلِكَ وَجَدْتُ الْقُرْآنَ مَشْحُونًا بِذِكْرِ الْأَمْثَالِ.» (شیرازی، 1364، ج 1، 324)

5-1-3- حق و معانی آن از دیدگاه صدر

ملاصدرا - به تبع ابن سینا - چهار معنا برای حق بیان نموده است:

1) حق به معنای وجود مطلق یا مطلق وجود. 2) حق به معنای وجود دائم مانند وجود عقل. 3) حق به معنای خداوند متعال. (شیرازی، 1363، 52).

4) حق به معنای مطابقت قول با واقع.

ملاصدرا پذیرش معانی چندگانه «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و حتی «حقیقت» به معنای مطابقت را نیز به‌عنوان مرتبه‌ای از «حقیقت» که تنزل پیدا کرده و در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم قرار گرفته، می‌پذیرد. (شیرازی، 1368، ج 1، 89)

در نظر ملاصدرا وجود از هر چیز دیگر به حقیقت داشتن سزاوارتر است زیرا هر چیز به واسطه وجود حقیقت پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود است.

بنابراین برخلاف دکتر سروش که برداشت‌های مختلف از حقیقت را دلیل بر کثرت حق می‌داند و همانطور که

بیان شد می‌گوید راهی جز این نداریم اما در اندیشه ملاصدرا برداشت‌های مختلف آدمیان از «حقیقت» مایه اصلی گوناگونی دیدگاه‌های بشر است که با اعتقاد به حقیقت واحد هم عنان است از این‌رو بر همین اساس است که می‌توان گفت وی سنت‌های فکری مختلف اعم از فلسفی و کلامی و عرفانی و غیره را در هم آمیخته و از ترکیب آن‌ها «حکمت متعالیه» را آفریده است.

وی معتقد است اختلاف برداشت‌های آدمیان و تخالف آن‌ها در باب معرفت حق، به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گردد و رد و ایراد و انکاری که درباره یکدیگر روا می‌دارند برگشتش به غلبه احکام بعضی موازن بر بعضی دیگر و احتجاب بعضی مجالی از بعضی دیگر است.

ملاصدرا به نحو آشکاری تعدد فهم‌ها از حقیقت واحد را تأیید می‌کند و می‌نویسد:

«... ان اختلاف المذاهب بین الناس وتخالفتهم فی باب معرفه الحق یرجع الی اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجلیات الحق، والرد والانکار منهم یؤول الی غلبه احکام بعض الموازن علی بعضهم دون بعض والاحتجاب بعض المجالی عن واحد دون آخر، فاذا تجلی الحق بالصفات السلیبة للعقول القادسة یقبلونه تلک العقول...» (شیرازی، 1368، ج 2، 364)

تا اینجا مشخص گردید که ملاصدرا نه تنها این گونه نیست که اندیشه ای را حق بداند که با اندیشه‌های حق دیگر سازگار باشد بلکه وی در تعاریف معانی حق این معنا را ذکر نکرده و وجود را سزاوارترین چیز به حقیقت می‌داند و برداشت‌های مختلف آدمیان از «حقیقت» مایه اصلی گوناگونی دیدگاه‌های بشر است که با اعتقاد به حقیقت واحد هم عنان است.

5-1-4- شناخت حقیقت از نظر صدر المتألهین

صدرا معتقد است که ادراک حقیقت هستی فقط از طریق مشاهده حضوری نفس ممکن است و با استدلال از راه آثار و لوازمش به دست آمدنی نیست و شناخت نفس و خودشناسی اصل هر معرفت است.

ملاصدرا در ادامه توضیح می‌دهد که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کامل از حقیقت داشته باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند.

در اندیشه صدرایی، «حقیقت» را برآستی نمی‌توان شناخت مگر تا آن‌جا که آدمیان (غیر از انسان کامل) آن را در یافته‌اند. از این‌رو شناخت ذات الهی به عنوان حقیقت غایی برای بشر ممکن نیست، زیرا خداوند از هر آنچه درباره او بگوئیم بالاتر است: «ان الله احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار» (شیرازی، 1370، ج 3، 62)

در «هستی‌شناسی ملاصدرا»، حقیقه الحقایق، واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی است و به معنای وحدت عددی نیست. بر این اساس هر چیزی دارای حقیقتی است و هر حقیقتی دارای حقیقتی دیگر تا به حقیقه

الحقایق که اصل و ریشه تمام اشیاء است منتهی گردد. ملاصدرا با استناد به آیات قرآن، ثابت می‌کند که حقیقت اصلی تمام اشیاء نزد خداست. او معتقد است حقیقت اصلی عالم محسوسات، همان آخرت است و حقیقت عالم آخرت، عالم معنا و همین‌طور تا به حقیقه الحقایق که اصل و اساس و سرمنشأ تمام حقایق است منتهی گردد. برخی آیات مورد نظر عبارت‌اند از: (شیرازی، 1363، ص 436 به بعد)

- لله غیب السموات والارض والیه یرجع الامر کله (هود/ 123)

- ان کلّ لما جمیع لدینا محضرون (یس/ 32)

- وانّ الی ربک الرجعی (علق/ 8)

- فیم انت من ذکرها الی ربک متنهاها... (نازعات/ 44 و 43)

وی بعد از اذعان به این مطلب که معرفت خدا و ذات حقیقی او، فوق ادراک هر انسانی است به این نکته مهم اشاره می‌کند که هر انسانی کم و بیش بهره‌ای از حقیقت را با خود دارد. ...

«... الاّ انه مع ذلك لكل واحد نصيب عن لوازم اشراقاته نوره قلّ او کثر، فله الحجة علی کل واحد بما عرفه من آیات وجوده ودلائل صناعه وجوده فوق التکلیف بمقتضى المعرفة والعمل بموجب العلم» (شیرازی، 1370، ج 3، 71)

در نزد ملاصدرا، شناخت ذات حقیقت و به تعبیری دیگر «حقیقه الحقایق» سه وجه دارد، یکی ادراک ذات حق به طریق استدلال عقلی و برهان، دوم شناخت حق به طریق تنزیه و تقدیس و سوم شناخت ذات حق به طریق مشاهده و صریح عرفان.

ملاصدرا شناخت حق از راه اول و دوم را غیر ممکن و از راه سوم را مشروط و مشکل دانسته است. اما عقل نظری به کمک برهان و استدلال نمی‌تواند ذات حق را بشناسد زیرا ذات حق، نه علت دارد و نه ماده و صورت و بالطبع جنس و فصل نیز نمی‌تواند داشت. بنابراین چون صرف حقیقت وجود و وجوب است «فلا برهان علیه ولاحد له». و هم‌چنین از آنجایی که ذات حق، دارای صفتی نبوده و چیزی اعراف و شناخته شده‌تر از او نیست و از طرف دیگر چون ماهیت کلیه و امر جامع و بیکرانی است که در عقل، صورتی که بدان شناخته شود ندارد، بنابراین شناخت مطلق از این طریق غیر ممکن است.

شناخت ذات حق از راه دوم نیز غیر ممکن است، زیرا در این طریق، ابتدا باید به وسیله وجود اشیاء به وجود ذات حق پی برد و سپس با تقدیس و تنزیه، او را از نقایص و محدودیت‌های اشیاء منزّه ساخت. چون مخلوق، نه در ذات مساوی ذات حق است که مثل او باشد و نه در صفات تا این که شبیه او باشد، بنابراین شناخت ذات حق از این طریق نیز غیر ممکن است.

راه سوم نیز که به طریق مشاهده و صریح عرفان است، برای انسان مادامی که نفس او تعلق به بدن دنیوی دارد غیر ممکن است. این راه صرفاً برای اندکی از افراد ممکن است که آخرت در درون آن‌ها بر دنیا غلبه پیدا کرده باشد. بر این اساس مادامی که هویت عبد باقی است فما دامت هویة البعد باقیة فهو بعد فی حجاب انیته و ذاته، لا یمكن له الوصول التام، فان تجرد نفسه عن البدن - كما قيل:

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلطفک انی من البین و اما اذا فنی عن ذاته و اندک جبل انیته فعند ذلک يعرف الحق بالحق لاستغراقه فيه وغیبه عن کل شیء حتی عن نفسه وعن استغراقه وشهوده، لانه لو نظر الی شهوده او اثر عرفانه لانه عرفان فهو بعد محجوب بشهوده عن المشهود وبعرفانه عن المعروف به فلم یجد حق الوصول ...

وجود و بقای انیت او مانع شناخت ذات حق می‌باشد و هرگاه ذات عبد فانی گردد و جبل انیت او در ذات حق مندرک گردد، در این صورت حق را با حق خواهد شناخت. (شیرازی، 1370، ج 3، 62)

با توضیحات فوق معلوم گردید که اولاً در هستی‌شناسی ملاصدرا، حقیقت با تأکید بر جنبه وجودشناختی آن مطرح شده و ثانیاً حقیقت، امری واحد و ذومراتب قلمداد گردیده به گونه‌ای که منشأ و اصل تمام حقایق وجودی، حق تعالی است که از او به حقیقه‌الوجود یاد نموده است. (بیدهندی، خرد نامه صدرا، 1385).

5-1-5- نفس در نگاه ملاصدرا

اگر بخواهیم به این سوال که چرا ملاصدرا نفس را مثال خدا و علم و ادراک را نتیجه‌ی انشاء و فعالیت نفس می‌داند این گونه پاسخ دهیم که این نظریات صرفاً در راستای بیان حقیقت علم و چگونگی حصول آن بوده است، اگر چه نظر غالب همین است، ولی به نظر می‌رسد که کافی نیست. شاید مسأله‌ی کاشفیت شناخت نیز مورد نظر او بوده است؛ به ویژه اگر تأثر او از سهروردی را در نظر داشته باشیم این تلقی پر رنگ‌تر می‌شود. مسأله‌ی مطابقت علم و معلوم، هر چند صریحاً از طرف صدرا مطرح نگردیده است و چنین می‌نماید که از نگاه او مسلّم بوده و نیازی به حل آن نبوده است.

با توجه به مبانی نفس‌شناختی و هم‌چنین مبانی هستی‌شناختی او مانند اصالت و وحدت وجود، به ویژه این که هر چه وجود از تجرد بیش‌تری برخوردار باشد، حضور آن نیز قوی‌تر است، تا اندازه‌ی زیادی به دست می‌آید. با توجه به مبانی صدرایی، نظر به این که نفس، مثال خدا است و همانند او قدرت خلق اشیاء را به همان‌گونه که هستند، دارد و از تجرد نیز برخوردار است، هنگام مواجهه با موجودات بیرونی که از حیث هستی با آن یک-سانند و از این جهت بین آن‌ها بیگانگی و فاصله‌ای نیست، عین آن‌ها را انشاء می‌کند و تا آن‌جا که با موجودات مادی مواجه می‌شود، همانند خدا، با اشراق و احاطه وجودی، صورتی مماثل و عین آن‌ها را ایجاد می‌کند.

صدرالمآلهین معتقد است که هر چه تجرد و جوهریت انسان افزون می‌گردد و کمالش شدت می‌یابد، احاطه او بر اشیاء بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود و امور مختلف را کامل‌تر در بر می‌گیرد. در کمال تا حدی پیش می‌رود که در نفس خود، هیئت کل وجود را دریافت می‌کند و به عالم معقول موازی با کل عالم محسوس مبدل می‌شود و نیکی و خیر و زیبایی مطلق را مشاهده می‌کند و با آن متحد می‌شود. باز می‌گوید: همه‌ی اقسام ادراک از نفس است و نفس می‌تواند تمامی مراتب را از نزول و صعود به‌پیماید. یعنی نوعی احاطه‌ی وجودی بر کل عالم (حتی عالم ماده) دارد (شیرازی، 1368، ج 9، 190-189)

در این فرض، هم‌چنان که بین عالم و معلوم بالذات، فاصله‌ای نیست، بین عالم و معلوم بالعرض و حتی عالم ماده نیز باید یگانگی باشد. چرا که همه موجوداند و هر ادراکی به نوعی از وجود حاصل می‌شود و هر موجودی به وجود دیگر متبدل می‌گردد، با اتحاد در ماهیت و عین ثابت. نفس هر اندازه از قید نواقص و موانع مادی به درآید، بیش‌تر شهود می‌کند اما شهود عالم ماده که وجودی مشوب و آمیخته‌ی به عدم است، در حدّ ظاهر و اعراض آن و ضعیف است پس مشکل خطای حواس نیز به نحوی توجیه پذیر می‌شود. البته فرض دیگری که مخصوص نفوس خاص، یعنی افراد وارسته و کامل است نیز وجود دارد و آن این که نفس بر حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا می‌کند و طبعاً در این هنگام باید به عالم ماده نیز علم مطابق با واقع پیدا کند (شیرازی، 1375، 99-98)

هر آن‌چه را انسان در این عالم - علاوه بر عالم آخرت - می‌بیند، در واقع در ذات و عالم خود انسان است و چیزی را خارج از ذات و عالم خود نمی‌بیند ... از شأن نفس انسانی این است که به درجه‌ای برسد که تمام موجودات عینی از اجزای ذات این نفس باشند و قوت آن ساری در تمام موجودات باشد و هستی آن غایت خلقت باشد» (شیرازی، 1387، 309)

5-1-6- تطابق عین و ذهن صدرا

در ادامه برای تحلیل و بررسی اصل خویشاوندی حقایق به عنوان یکی از مبانی این نظریه باید روشن گردد که آیا ذهن و عین با همدیگر مطابقت دارند؟ یا مفاهیم ذهنی جدای از حقایق خارجی است و یا تصویری از مفاهیم ذهنی است؟ این موضوع که ذهن بسیاری از فلاسفه را گرفتار خود کرده است و ملاصدرا تحت عنوان «مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض» به آن پرداخته است.

فلاسفه رئالیست به مطابقت ذهن و عین قائل‌اند ولی گروهی دیگر از فلاسفه نتوانسته‌اند به این تطابق دست یابند و مفاهیم ذهنی را جدای از حقایق خارجی پنداشته، و یا حتی حقایق خارجی را تصاویری از مفاهیم ذهنی می‌دانند.

در حکمت متعالیه تطابق میان عین و ذهن محور اصلی فلسفه شمرده می‌شود و بدون آن برای فلسفه موضوعی نمی‌ماند و به بازی لفظی تبدیل می‌شود. ملاصدرا علم و ادراک را به «نور» تعبیر می‌کند و ادراک و علم را بیرون نما و تجلی واقعیت خارجی در ذهن می‌داند و آن را به همین سبب «کاشف» می‌نامد. در مکتب ملاصدرا وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» است چرا که «ماهیت» اشیاء در خارج و ذهن، واحد و مشترک می‌باشند.

انسان همواره در علم حصولی با ماهیات سر و کار دارد؛ هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که علم حصولی عبارت است از حضور عین اشیاء در ذهن، بلکه این فقط ماهیت و حدود و ثغور اعیان خارجی است که به ذهن می‌آید. ماهیت، همان حقیقت بیرونی است که لباس «وجود ذهنی» پوشیده باشد. وقتی گفته می‌شود که علم کاشفیت دارد، یعنی همان ماهیت بیرونی را نشان می‌دهد. یک مثلث چه در ذهن و چه در خارج، مثلث است نه مربع و نه چیز دیگر. بنابراین ماهیت، هم علم است و هم معلوم.

تمام کیفیات اولیه و ثانویه و کمیات و اوضاع اشیاء را - که تجلی ذات اشیاء است - می‌توان با حواس خود ادراک کرد و از آن به ماهیت رسید.

هم‌چنین، می‌گویند لازمهٔ ادراک حسی تجرید و برهنه‌سازی ماهیت شیء خارجی از ماده و جسمیت است و گر نه ماهیت شیء خارجی به ذهن نخواهد آمد. (شیرازی، 1360، 208)

«تجرید»، ابزار ذهن برای شکار اشیاء خارجی و انتقال آن به نفس ذهن است و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که اصولاً هر ادراک با نوعی تجرید همراه است، ادراک حسی کم‌تر از ادراک خیالی تجرید می‌کند لذا تجردش از آن کم‌تر است، هم‌چنان‌که ادراک خیالی کم‌تر از ادراک عقلی تجرید سازی دارد و از این‌رو درجه تجردش از آن کم‌تر می‌باشد.

پس همان‌طور گذشت ملاصدرا قائل به مطابقت عین و ذهن می‌باشد بنابراین به نظر وی حقیقتی در خارج وجود دارد که آنچه که حس درک می‌کند مطابق با عین است چرا که در صورت ناتمامی اثبات مطابقت حس و عین، باید به شکاکیت حسی اعتراف کرد؛ در عین حال که می‌توان حس را در مقام عمل و به منظور استمرار حیات، مفید و سودمند دانست. به تعبیری ملازمه‌ای میان سودمندی و صحت یک نظریه نیست. باری، اگر ما خود را از اثبات مطابقت عاجز بیابیم، در این صورت باید بپذیریم که راهی به جهان خارج و عالم بودها نداریم. به بیان دیگر؛ انسان می‌ماند و یک سلسله احساسات درونی؛ و این اقرار به عدم خروج از درون و عدم ورود به بیرون است و این چیزی جز «تنها گروی» نیست و علاوه بر آن، آنگونه که طرفداران پلورالیسم می‌گویند حقایق متکثر نیستند که بخواهیم بپذیریم همه آنها با هم خویشاوندند⁰

5-1-7- ملاک و معیار شناخت از نظر علامه طباطبائی

پس از تعریف حق و حقیقت و انواع حق و شناخت حقیقت و اینکه عین و ذهن با هم مطابقت دارند یا نه از نظر ملاصدرا ثابت شد که از نگاه وی یک حقیقت در خارج وجود دارد که مشکک است تا به حقیقه الحقائق برسد و اینگونه نیست که حقایق متکثری وجود داشته باشد و حقیقت ذهنی مطابق حقیقت خارجی است. پس از آن بدنبال محک و میزانی هستیم که بتوانیم شناخت درست را از شناخت نادرست تشخیص دهیم چرا که با این تحلیل و بررسی و روشن شدن محک و میزان می توان به این نتیجه رسید که شاید افراد مختلف به نظر خود به حقیقت رسیده اند و حق را شناخته اند اما چون محک و میزان شناخت را نداشته و راه درست را نرفته اند آن حقی که آنها در واقع فکر می کنند حق است، حق نیست چرا که ثابت شد ما یک حق بیشتر نداریم البته ممکن است آنها هم حق باشد اما مراتب ضعیف تر حق است.

در این راستا به ملاک و معیار شناخت از نظر علامه طباطبائی می پردازیم⁰

در بحث از ملاک شناخت در جستجوی تعریف حقیقت هستیم. اما در بحث از معیار شناخت به دنبال محک و میزانی هستیم که شناخت درست از شناخت غلط را تشخیص دهیم. در تعریف حقیقت دیدگاه ها یا ملاک های مختلفی مطرح شده است که در این جا به برخی از آنها اشاره می کنیم

حقیقت بودن شناخت، عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن، حکایت می کند و سایر تعاریف، مستلزم خروج از محل بحث است.

عقل گرایان، معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل، معرفی می کنند ولی این معیار نمی تواند مطابقت قضایا را با واقعیات، اثبات کند. تجربه گرایان، معیار حقیقت را تجربه حسی می دانند ولی علاوه بر این که کاربرد این معیار، مخصوص محسوسات است نتیجه ای مطلوب نمی دهد زیرا حاصل تجربه را باید با حس، درک کرد که مجدداً نیاز به ارزشیابی دارد. وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آنها را می توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صد درصد می باشند. هم چنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه درون ذهنی، قابل ارزشیابی هستند. تصورات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از معقولات ثابته هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی، ثابت می شود زیرا مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید و اثبات اتحاد آنها نیاز به امر خارجی ندارد و بنابراین، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکاء آنها بر علم حضوری است. واقعیتی که قضایای صادق باید مطابق آن باشند اعم از واقعیت های مادی و مجرد، و هم چنین اعم از واقعیت های ذهنی و عینی است.

منظور از نفس الامر، همان محک قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند. مثلاً مصداق نفس الامر در قاضای علوم تجربی، واقعیات مادی، و در وجدانیات، واقعیات نفسانی، و در قضایای منطقی مرتبه‌ی خاصی از ذهن، و در پاره‌ای از موارد، واقعیت مفروض است.

نظریه مطابقت، طبق این نظریه حقیقت عبارت است از ادراک مطابق با واقع یا نفس الامر. به بیان دیگر، آن قضیه‌ای حقیقت دارد که با واقع مطابق باشد. بسیاری از فلاسفه از دیرباز این تعریف را پذیرفته‌اند. امروزه نیز بسیاری از فیلسوفان از طرفداران آن هستند. این تعریف شامل ریاضیات نمی‌شود، زیرا احکام ریاضی ذهنی هستند و با خود ذهن منطبق می‌باشند.

پدیده‌های مربوط به خود ذهن و درون انسان را نمی‌توان با این تعریف توجیه کرد، زیرا قضایای منطقی یا امور روانی خارج از ذهن ما وجود ندارند.

در مسایل تاریخی نیز مطابقت ذهن با عین معنا ندارد، زیرا مسایل تاریخی مربوط به حوادث گذشته است که امروز معدوم شده‌اند. به بیان دیگر در این جا اصلاً واقع وجود ندارد تا بحث مطابقت مطرح شود.

واقع امری متغیر است، نه ثابت، در حالی که لازمه این تعریف این است که باید واقع امری ثابت باشد.

البته همه این اشکالات دارای پاسخ است، چرا که گاه قضیه ذهنی است، مثل این قضیه که اجتماع نقیض غیر از اجتماع ضدین است. در این حالت باید مطابقت آن را با مصادیق ذهنی در نظر گرفت. برخی از قضایا هم قضایای حقیقی هستند مثل قضایای ریاضی که مطابقت آن‌ها با مصادیق نفس الامر است. به هر جهت واقع را باید اعم از خارج و زمان حال در نظر گرفت و بهتر است به جای واقع، نفس الامر را ملاک دانست. و در بحث از مطابقت، به انواع مصادیق و به تبع آن گوناگونی نحوه صدق توجه داشت.

نظریه سازگاری: یک قضیه هنگامی صادق است که با دیگر قضایای یک نظام سازگار باشد. اگر میان عناصر تشکیل دهنده یک نظام فکری انسجام وجود داشته باشد آن نظام حقیقت دارد. تعریفی که از این نظریه استاد مطهری ارائه می‌دهد به صورت زیر است:

عده‌ای گفته‌اند اگر یک فرد تنها را در نظر بگیریم حقیقت عبارت است از اندیشه‌ای که در ذهن آن فرد وجود دارد و با اندیشه‌های دیگر او سازگار است، یعنی اندیشه‌ای که در ذهن شما پیدا می‌شود اگر با سایر اندیشه‌های شما سازگار درآید و تناقض نداشته باشد حقیقت است، ولی اگر اندیشه‌های دیگر شما را نفی کند و با آن‌ها سازگار نباشد غلط است. و اگر جمع و جامعه را در نظر بگیریم، هر اندیشه‌ای که در یک زمان اذهان دانشمندان بر آن توافق داشته باشند حقیقت است. اگر مردم یک زمان ولو برای مدت یک نسل (و حتی) برای چند سال اندیشه‌ای را بپذیرند و همه روی آن توافق کنند، آن اندیشه حقیقت است. (مطهری، 1385، ج 13، 9-448)

در این بیان گویی دو تعریف حقیقت ذکر شده است. از نظر فردی تعریف حقیقت عبارت است از سازگاری عناصر اندیشه فرد با یکدیگر، اما اگر توجه به جمع داشته باشیم توافق و سازگاری آراء دانشمندان در یک عصر و زمان با یکدیگر ملاک حقیقت است. و این همان تعریفی است که اگوست کنت ارائه داده، زیرا از نظر وی توافق اذهان در یک زمان ملاک حقیقت است. (مطهری، 1385، ج 6، 15)

به نظر می‌رسد توافق اذهان هم نمی‌تواند ملاک باشد مثلاً در دورانی توافق اذهان این بوده که "خورشید به دور زمین می‌چرخد. اما امروز معتقداند که "زمین به دور خورشید می‌چرخد" و از میان این دو قضیه یکی درست است و دیگری غلط، در حالی که در مورد هر دو گزاره توافق اذهان وجود دارد. حقیقت عبارت است از آن‌چه که برای بشر مفید است. طرفداران مکتب پراگماتیسم معیار حقیقت را سودمندی یک فکر و نظر در عالم واقع می‌دانند. به بیان دیگر هر چه برای انسان‌ها مفید باشد حق است. از نظر استاد در مسایل کلی می‌توان به عدم انفکاک پذیری حق بودن و مفید بودن اعتقاد داشت، اما در مسایل جزئی حق و مفید یا حقیقت و مصلحت از یکدیگر جدایی ناپذیرند. به عبارت دیگر، بر خلاف مسایل کلی، در امور جزئی نمی‌توان میان این دو به تلازم قایل شد. (مطهری، 1385، ج 6، 52-450)

حقیقت عبارت است از نتیجه برخورد ذهن با واقعیات خارجی. مارکسیست‌ها با طرفداری از این تعریف معتقداند که اگر حواس ما (تز) در مواجهه با امور عینی (آنتی تز) قرار گیرد، از تاثیر و تاثر آن‌ها بر یکدیگر نتیجه‌ای (سنتز) حاصل می‌شود که به آن حقیقت گفته می‌شود، از نظر طرفداران این نظریه حقیقت امری نسبی می‌باشد، زیرا ممکن است ذهن و سلسله اعصاب فردی در مقابل واقعیت یک گونه عکس العمل نشان دهد و فرد دیگر به گونه‌ای دیگر. با این بیان باید به تکرر حقیقت قایل شد، نه وحدت آن که ظاهراً طرفداران کثرت گرایی این معنی از حقیقت را مد نظر دارند.

برخی از ماتریالیست‌ها در تعریف حقیقت گفته‌اند: اندیشه‌ای است که تجربه و عمل آن را تأیید می‌کند. اینان به مطابقت با واقع بودن اندیشه، کاری ندارند. حقیقت داشتن یک واقعیت به این است که از نظر تجربی قابل تأیید باشد.

این نظریه نیز به چند دلیل قابل انتقاد است.

الف - این که عمل معیار اندیشه است، خود یک اندیشه است. و ما آن را به عنوان معیاری که نیاز ندارد تا در مقام عمل سنجیده شود پذیرفته‌ایم. به بیان دیگر این که عمل را باید معیار اندیشه درست از غلط دانست نشانگر آن است که باید آن را به عنوان یک امر بدیهی و شناخت خود معیار پذیرفت.

ب - این نظریه در همه موارد درست نیست، یعنی شناخت‌هایی داریم که صادق‌اند، در حالی که با معیار عمل نمی‌توان آن‌ها را شناسایی نمود. نظیر این قضیه که "دور محال است".

در میان نظریات فوق فقط نظریه اول مورد قبول علامه و استاد مطهری می‌باشد یعنی ملاک حقیقت را مطابقت قضیه با واقع می‌داند. با تفکیکی که میان تعریف حقیقت (ملاک حقیقت) و معیار شناخت قایل می‌شوند، در واقع تعریف یا به اصطلاح خودشان ملاک حقیقت را مربوط به مقام ثبوت می‌داند، اما معیار حقیقت را مربوط به مقام اثبات. و نظریه مطابقت را تعریف حقیقت دانسته و معتقدند که برای معیار آن باید به دنبال راهی برای اثبات گزاره‌ها بود.

5-1-8- نتیجه

از مطالب گذشته روشن می‌شود که استدلال بر حقانیت باورها به خویشاوندی حقایق تام نیست زیرا :

1- در این استدلال دو نوع مغالطه صورت گرفته است : یکی مغالطه «وضع مالیس بعله عله» و دیگری، «مصادره به مطلوب» است

بیان مغالطه‌ی نخست این است که مقدماتی که در این استدلال به کار رفته، مخدوش است زیرا هنگامی حقایق با یکدیگر هماهنگ و موزونند. که هیچ گونه ناسازگاری با یکدیگر نداشته باشند مثلاً «اصل قانون علیت» و «قاعده‌ی ضرورت علی و معلولی» و «قانون سنخیت میان علت و معلول» و.... که مجموعه‌ای از قوانین و اصول منطقی و فلسفی و کلامی و فقهی و تفسیری و اصولی و زیست‌شناختی و فیزیکی اند، هیچ گونه ناسازگاری با یکدیگر ندارند و همگی هماهنگ و موزونند.

از سوی دیگر حق، مطلوب بالذات است و از هر کس و هر جا که باشد باید پذیرفته شود.

باز از سوی دیگر در شناختن حقایق بی‌شمار در حوزه‌های مختلف علم و دین، تعاون و مشارکت لازم است و یک یا چند نفر نمی‌تواند به همه‌ی این حقایق دست یابند. این مطلب، خصوصاً با گسترش دامنه‌ی علوم، امری بدیهی است. امروز تخصص در علوم، کار پیچیده و دشواری است و به زمان طولانی نیاز دارد. در علوم دینی، تخصص در همه‌ی زمینه‌ها، برای یک نفر، عاداتاً، ممکن نیست. این مقدمات، همه، استوار و روشن است، ولی از آن‌ها نمی‌توان این نتیجه را گرفت که همه‌ی آن چه در اختیار همگان قرار دارد، حق است، بلکه نتیجه، آن است که آن چه حق است، با هم سازگار است. در حالی که سخن ما، در مورد آراء و عقایدی است که با هم سازگار نیستند، مانند «اثبات و نفی تثلیث» و «خاتمیت و جهانی بودن نبوت رسول اکرم (ص)» و «توحید و شرک دانستن

توسل به اولیای الهی و «عین ذات یا زاید بر ذات بودن صفات خداوند» و «متشخص یا نامتشخص بودن وجود حقیقت مطلق» و «اثبات و انکار حسن و قبح عقلی» و «تشبیه و تنزیه» و «اصالت وجود یا ماهیت» و صدها بلکه هزاران مسئله‌ی فکری از این قبیل.

مغالطه دوم: مشکل پلورالیسم، در عقاید سازگار و هماهنگ نیست، تا به حکم سازگاری حقایق، حقانیت آن‌ها را ثابت کنیم، بلکه در عقاید ناسازگار است. به عبارت دیگر، استدلال مزبور، از قبیل مصادره به مطلوب است، یعنی، نخست فرض شده است که همه‌ی عقاید و آراء و مذاهب و ادیان، حق است و آن‌گاه نتیجه گرفته شده است که حقایق، با هم ناسازگارند و این در حالی است که حق بودن همه‌ی مذاهب و ادیان، همان مشکل پلورالیسم و مسئله‌ی مورد نزاع است که به دلیل و اثبات احتیاج دارد.

2- در دیدگاه ملاصدرا حقیقت هر امری صرفاً همان نمودهای ظاهری نیست بلکه از برای هر ظاهری باطنی و از برای هر چیزی، حقیقتی است تا به «حقیقه الحقایق» منتهی گردد. اساساً «تأویل» چیزی جز سیر از ظاهر به باطن (حقیقت اشیاء) نیست و حقیقت امری واحد و ذومراتب است به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای نسبت به مادون خود باطن و نسبت به مافوق خود ظاهر محسوب می‌گردد چرا که «حقیقت» به معنای «انکشاف وجود» است که این انکشاف و ظهور به کمک حسن تأویل صورت می‌پذیرد.

3- هم‌چنین حقیقت به معنای «مطابقت» که رهاورد منطق ارسطویی است، همان «صدق» است که وصف «قضیه» بوده و در شبکه الفاظ و مفاهیم قرار می‌گیرد. این معنای از حقیقت یکی از معانی حقیقت و مرتبه نازل و رقیق حقیقت اصیل می‌باشد.

4- ملاصدرا در عین حال که در فضای منطق ارسطویی، حقیقت به عنوان مطابقت را به عنوان وصف قضیه صادق می‌پذیرد ولی ضمن بیان معانی حق، تصریح می‌کند که حقیقت تمام اشیاء، خداوند متعال است و حقیقت امری درونی است به گونه‌ای که حقیقت منهای انسان معنا و مفهوم محصلی ندارد. با توجه به ماهیت انسان انکشاف وجود و مراتب آن و نیل به حقیقت، قابل فهم است و انسان تنها موجودی است که ماهیت معین نداشته و همواره به سوی «حقیقت» مفتوح است. انکشاف وجود و نیل به حقیقت از طریق منطق ارسطویی به طور کلی از طریق مفاهیم و علوم اکتسابی غیر ممکن است. زبان عرفان و شهود (در نظر ملاصدرا) با بیان حقیقت سازگارتر است. به عبارت دیگر زبان حقیقت، زبان شعر و عرفان است نه زبان منطق و استدلال. نسبت آدمی با حقیقت، با پذیرش منطق تک گفتاری و یا مشروعیت تنها یک منطق قابل جمع نیست.

5- از نظر ملاصدرا، حقیقت مطلق، در دسترس هیچ موجودی نیست، گر چه بخشی از آن در دسترس بشر و بالاتر از همه در دسترس راسخان در علم، قرار می‌گیرد ولی تمامی آن هرگز دسترس پذیر نیست.

6- وی تصریح می‌کند که معرفت خدا و ذات حقیقی او فوق ادراک هر انسانی است. عقول و اذهان بشری از شناخت کُنه ذات حق عاجز و ناتوانند، گرچه این به معنای نفی شناخت حقیقت نیست، زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد به «حقیقت»، علم و شناخت دارد و تکلیف او نیز به مقتضای شناخت او از حقیقت است.

7- اگر ما علم را ابزار انسان قرار دادیم و ملاکش را هماهنگی ذهنی قرار دادیم می‌توان گفت حرف آقای سروش صحیح است اما اگر به علم نقش کاشفیت داده شود و اعتبار هر علم را اعتبار کشف معلوم یا اعتبار معلومش دانستیم در این صورت خویشاوندی یا سازگاری مفاهیم و اندیشه‌ها به عنوان موید صدق‌اند نه ملاک صدق.

5-2- تعارض فرهنگ‌ها (اصل هفتم)

دکتر سروش بلافاصله پس از مطرح کردن مبنای خویشاوندی حقایق مبنای دیگری را بیان می‌کند به این مضمون که اگر حقیقت‌ها چنین خویشاوند و سازگارند ارزش‌ها و فضایل و آداب به اعتقاد جمعی از معاصران به هیچ رو چنین نیستند و در بین آن‌ها تعارضی نازدودنی حاکم است. وی کثرتی که در این جا هست را کثرتی واقعی و ریشه‌دار می‌داند و مثال می‌زند که هیچ برهانی قائم نشده است که فی‌المثل عدل و آزادی کاملاً قابل جمعند و بلکه همه تجارب بشری بر معارضت آن‌ها گواهی می‌دهد و در این جاست که افراد و جوامع در نهایت به تخییر، می‌رسند که البته این اختیار علت دارد نه دلیل و تا آن علل و تعارض باقیند، آن تخییر هم برپا و بر-جاست.

وی معتقد است: «داوری در تنگنای خاص اخلاقی به هیچ وجه شیوه واحدی ندارد و از کثرتی واقعی متعارض برخوردار است و مثال می‌زند آیا رواست شخص بینوای تنگدستی که برای تلف نشدن فرزندانش از گرسنگی از شخص تنگدست دیگری که فرزندان او نیز در معرض تلف‌اند بدزد؟ در اینجا ناچاریم که یا هر دو کار را (دزدی و خویشتن‌داری) را مدح کنیم یا هر دو را ذم کنیم و یا بی دلیل و با علت یکی را بپسندیم و دیگری را نه. به نظر ایشان این پلورالیسم ارزشی و علی که ناشی از فقدان دلیل و تعارض ارزش‌ها و فراخ بودن مجال تخییر است، در حقیقت عین متن زندگی است و آدمیان، بالفعل در دل چنین کثرتی زندگی می‌کنند و به واقع هر انسانی جهانی است با قوائم و ارکان خویش) کمالی لایق خود دارد که این استقلال و کثرت دین‌ها) بیش از هر جا خود را در کثرت ارزش‌ها و فرهنگ‌ها نشان می‌دهد.» (سروش، 1387، 43)

دکتر سروش قیاس ناپذیر بودن فرهنگ‌ها، را به همین معنایی که بیان شد می‌داند و می‌گوید: «کثرت گرایی

فرهنگی بر قیاس ناپذیر بودن فرهنگ‌ها بنا می‌شود و از پلورالیسم فرهنگی و اخلاقی تا پلورالیسم دینی راهی نیست.» (سروش، 1387، 44) ایشان پس از بیان این نظریه‌ی حکیمان که هر انسانی نوعی منحصر به فرد و کمال هیچ انسانی، کمال دیگری نیست می‌گوید: «بنابراین هیچ انسانی به‌طور تام الگوی انسان دیگر نیست و لذا بیش از یک انسان کامل داریم و به همین سبب نمی‌توان از انسان‌ها خواست که همه مثل شوند و از فضایل یکسان برخوردار باشند و صراط واحد داشته باشند.» (سروش، 1387، 44) و پلورالیسم در این جا اصیل و واقعی (مبتنی بر تباین جوهری) است و شرایط روحی و شخصیتی و وجودی هر کس که تماماً از آن خود اوست و مشابهت با کس دیگر ندارد را در تأکید سخن خود می‌آورد و می‌گوید: «تردیدها و اضطراب‌ها و عشق‌ها و ایمان‌های آدمیان، با لذات متفاوت و متباین هستند و لذا هر انسانی به معنای تنه‌است و تنها نزد خدا حاضر است. هر کس تنها زاده می‌شود و تنها می‌زید و تنها می‌میرد و تنها محشور می‌شود. «ولقد جئتمونا فرادا کما خلقناکم اول مرة» (انعام/ 94) (سروش، 1387، 44) وی کشف این تنهایی و این فردیت را سرآغاز کشف آزادی تازه‌ای می‌داند. آزادی از مستحیل شدن «کل و کلی» و باز یافتن خود و دنیای ویژه خود و اخلاق ویژه خود و صراط ویژه خود یافتن خود در هر لحظه به منزله مرکز و ملتقای امکان‌ها و انتخاب‌های بی نهایت است و این آزادی را آزادی واقعی می‌داند که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است و می‌گوید: «تومینالیسم در اروپا با نفی کلیات طلایه‌دار این پلورالیسم بود و در این جا اصالت وجود، با نفی ماهیات می‌توانست و می‌تواند نوید بخش چنان پلورالیسمی باشد.» (سروش، 1387، 45)

5-2-1- نقد و بررسی

دکتر سروش در این اصل پس از ذکر خویشاوندی حقایق به تعارض نازدونی بین ارزش‌ها و آداب و فضایل اشاره می‌کند و استناد می‌کند که هیچ برهانی قائم نشده است بر این که فی المثل عدل و آزادی کاملاً قابل جمع باشند و پای تجارب بشری را به میان می‌آورد که بر اساس حکم تجارب بشری عدل و آزادی برای انسان قابل جمع نیست که البته در همین جا، جا دارد سؤال گردد از ایشان اگر هیچ برهانی بر جمع عدل و آزادی اقامه نشده است آیا هیچ برهانی بر غیر قابل جمع بودن عدل و آزادی اقامه شده است؟ و آیا به صرف تجارب بشری می‌توان استناد کرد بر غیر قابل جمع بودن این دو؟ آیا با یک حکم تجربی می‌توان یک حکم نظری را تأیید یا رد کرد و با همدیگر مقایسه کرد؟ آیا این قیاسی مع الفارق نیست؟ آیا بهتر نیست مشخص شود که از آزادی چه معنایی مورد نظر است و عدل را چگونه معنا می‌کنیم که غیر قابل جمع‌اند؟ البته ممکن است بر اساس پیش فرض‌ها یکی

را بر دیگری ترجیح دهیم اما این دلیل و برهان بر غیر قابل جمع بودند نیست بلکه این سخن به بحث این که در اخلاق بین صفاتی که در انسان است آیا می‌توان یک انسان کامل پیدا کرد که همه این‌ها را داشته باشد یا نه مربوط است؟ اگر استثناء هست پس این ضعف قانون است یا ضعف ظرفیت انسان‌هاست؟ پس در بقیه انسان‌ها هم یک مقداری از این صفات قابل تحقق است و بر اساس اختیار هم درصدی از آزادی در انسان است و قابل جمع با عدل است و این تبیین نیست.

بنابراین در نقد و بررسی این اصل باید در حوزه انسان‌شناسی و تفسیر مفاهیمی که در حوزه انسان وارد شد پرداخت و این که تفسیر ما از حوزه انسان و تفسیر ما از این واژه‌ها و صفات در حوزه انسان چگونه است؟ چرا که اگر این مفاهیم در قابوس انسان معنا می‌شود باید با هم مطابق باشند و هم‌پوشی داشته باشند مثلاً جباریت را می‌توان جوری معنا کرد که با قهاریت قابل جمع نباشد اما در خداوند قابل جمع است.

هم‌چنین در این اصل که دکتر سروش ارزش‌ها را بر اساس فرهنگ و جوامع می‌داند باید بررسی شود که آیا ارزش‌ها مبتنی بر هست‌هاست؟ یا مبتنی بر فرهنگ‌ها و جوامع؟ و این که آیا باید‌ها و نبایدها زائیده فرهنگ است؟ آیا ارزش‌ها و فضایل در یک نفر قابل جمع است که اگر چشم‌ها را بشوئیم و واقع‌بینانه فکر کنیم می‌بینیم که در طول تاریخ از این موارد کم نبوده و کم نداشته‌ایم و به قول خواجه شیراز:

ای غایب از نظر به خدا می‌سپارم جانم بسوختی و به جان دوست دارم

و یا

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوكب هدایت

و یا

جلوه بر من مفروش ای ملك‌الحاج که تو خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم

هر چند بررسی این اصل بحث‌های زیادی را در زمینه‌های علوم مختلف از جمله اخلاق و جامعه‌شناسی و علوم تربیتی و... می‌طلبد اما از آن‌جا که در این پژوهش بررسی اصول و مبنای نظریه صراط‌های مستقیم بر اساس آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی می‌باشد به بیان نقطه نظرانی در این چهارچوب بسنده می‌کنیم.

5-2-2- انسان از نظر ملاصدرا

به نظر صدرالمتألهین، انسان در آغاز، قوه محض بود. قرآن کریم نیز می‌فرماید: چیزی نبود که سزاوار ذکر باشد. لذا در ابتدا از نظر جسمانی فاقد حیات بود تا این که به یک نبات و گیاه دارای حیات، رشد و نمو بدل می‌-

گردد و بعد صورت حیوانی پیدا می‌کند و سرانجام به صورت انسان و بشر و بهره‌مند از تعقل و تفکر می‌شود و می‌تواند در امور خود و اشیاء بیرون از خود تصرف نماید. بعد از آن، در مسیر تکاملی خود اگر عنایت و توفیق الهی یار او باشد جوهری قدسی و روحی الهی می‌گردد. (شیرازی، 1367، 252-254)

صدرالمآلهین بر پایه دو اندیشه ابتکاری خود یعنی «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» عقیده دارد که نفس در ابتدای پیدایش خود جوهری جسمانی است اما در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکامل خود را از طریق وصول به مراتب برتر ادامه می‌دهد و با حفظ «وحدت شخصی» خود در نهایت به مرتبه تجرد راه می‌یابد و موجودی مجرد می‌گردد. سخن او در این باره چنین است: «ان نفس الانسان جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء اذا استکملت خرجت من القوه الى الفعل» (شیرازی، 1360، 221) باید توجه داشت که از نظر ملاصدرا (رحمه الله) حقیقت انسان همین نفس ناطقه که صورت ذاتی او است، می‌باشد.

از نظر ملاصدرا انسان موجودی دو بعدی است، به این معنا که پروردگار علیم ساختار انسان را از دو بخش جسم و روح قرار داده است. بدن انسان دارای حالت ترکیبی است که اگر از حد اعتدال خارج نشود تندرست خواهد بود. و اگر از اعتدال خارج شود به فساد و استیصال مبتلا می‌گردد. روح نیز چنین است که اگر در صفات باطنی و اخلاق نفسانی از میانه‌روی خارج شود و در اخلاق و صفات شهوی و فکری به افراط و تفریط مبتلا گردد در معرض امراض باطنی و گناه قرار می‌گیرد و موجب هلاک وی می‌گردد. به عبارتی انسان معجونی از صفات و قوا است که برخی از آن‌ها حیوانی، بعضی شیطانی، برخی سُبُعی و برخی ملکی است. از نیروی حیوانی انسان، شهوت و آرزو و حرص و فجور، از سُبُعی وی، حسد و عداوت و دشمنی و کینه، از بُعد شیطانی او مکر و حیل و خدعه و از بُعد ملکی او، علم و پاکی و طهارت صادر می‌شود. این امور در جان آدمی با وی همراه هستند و انسان از سه ظلمت اول جز به هدایت دین و عقل نمی‌تواند رها شود و خود را آزاد سازد. بنابراین، در وجود آدمی قدرت ارتقا به جهان آسمان‌ها (عالم مجردات) نهفته است تا به وسیله علم و عمل در همسایگی با ملکوت اعلی جای بگیرد، به وسیله معرفت و بندگی کامل، ذات و حقیقت او کمال می‌یابد و بساط دو جهان را در هم می‌پیچد و از عالم زمان و مکان بیرون می‌تازد و چون از ذات وجود خود فانی گردید به دیدار و لقاء خداوند نائل می‌شود در این هنگام در عالم بالا، پیشوایی فرمانروا گشته که فرشتگان او را سجده و تعظیم می‌کنند و فرمان او در ملک و ملکوت جاری و ندای او در جایگاه قدس عالم جبروت شنیده می‌شود (شیرازی، 1367، 237)

این جاست که صدرالمآلهین می‌گوید: موضوع و هدف از خلقت انسان همان خلیفه الله شدن است، یعنی مقصود اصلی از آفرینش تمام هستی و موجودات، انسان کامل است که همان خلیفه و جانشین خداوند است و صلاحیت خلافت و جانشینی خداوند و آبادانی دو جهان را جز انسان کامل هیچ‌کسی ندارد و او آن انسان حقیقی است که

مظهر اسم اعظم است. (همان، 9 - 238)

صدرالمتألهین برای نفس ناطقه به عنوان تمام حقیقت انسان ویژگی‌هایی را بر می‌شمارد و می‌گوید: از آن جا که انسان صاحب نفس مجرد است، از خواص و ویژگی‌هایی بهره‌مند است که در سایر حیوانات یافت نمی‌شود که این خصوصیات به اختصار عبارتند از: 1- نطق ظاهری، 2- تعجب 3- ضجر 4- خجلت 5- خوف و رجاء 6- ادراک معانی عقلی: که اخص خواص انسان همانا «تصور معانی عقلیه» است، یعنی ادراک معانی عقلیه از ویژگی‌های اختصاصی انسان است که کاملاً از ماده، مجرد است (شیرازی، 1354، 7 - 306)

واضح است که انسان دارای شماری قوا و وسائل ادراکی است که هر کدام به سویی کشش دارند و لذتشان در رسیدن به آن جهت و سویی است که طبع آن‌ها اقتضا دارد. در فنون علمی نیز لذت علوم یکسان نیست و لذت آن وابسته به شرافت معلوم (به) آن علم است. لذا اگر معلوم مورد توجه، حقیقت حقایق و اصل همه موجودات و کامل‌ترین و شریف‌ترین آن‌ها باشد، لذیذترین است و این همان علم به خداوند سبحان و صفات و افعال او و شناخت تدبیر او است. (شیرازی، 1371، 9 - 76)

5-2-3- انسان کامل از دیدگاه صدرالمتألهین

انسان حامل صورتی از عالم شهادت و محسوس و روحی از عالم غیب ملکوتی است. سری در اوست که می‌تواند کسب فیض از انوار الهی بنماید، بدون این که واسطه‌ای در کار باشد. بواسطه تربیت می‌تواند از عالم شهادت به عالم غیب و از ملک به ملکوت برسد. بواسطه متابعت از حق می‌تواند از عالم ملکوت هم گذشته و به جبروت و غیب الغیوب برسد و انوار جمال و جلال حق را بی‌واسطه رؤیت نماید. و این همان سری است که در نهاد انسان به ودیعه نهفته شده بود و ملائک از آن غافل بودند «... انی اعلم ما لاتعلمون». (البقره/30) زیرا که ملائک به دلیل عدم استعداد نمی‌توانستند از عالم خود فراتر روند. بنا بر عقیده ملاصدرا نفس از دو نیرو و قوه نظری و عملی بهره‌مند است: یکی برای صدق و کذب و دیگری برای خیر و شر در جزئیات، یکی برای واجب و ممکن و ممتنع و دیگری برای جمیل و قبیح و مباح. هر یک از این قوا دارای شدت و ضعف است و در شدت و ضعف نیز مراتب عدیده دارد. (شیرازی، 1354، 306)

برای انسان آن وقت کمال حقیقی تحصیل می‌گردد که این دو نیروی الهی به ودیعه نهاده شده در نهاد او، به کمال خود برسند. سعادت و کمال هر قوه‌ای در این است که به آنچه ذاتش اقتضا می‌کند، برسد. هر یک از این دو نیروی نظری و عملی مراتبی دارد که با پشت سر نهادن آن‌ها به کمال خود می‌رسند و در غایت، کمال آدمی نیز محقق می‌گردد، یعنی به کمال این دو نیرو که تمام استعداد آدمی است، انسان کامل می‌شود. به عقیده آن

حکیم الهی مراتب تکامل عقل و قوه نظری به قرار زیر است: (شیرازی، 1368، ج 9، 126)

مرتبه اول: عقل هیولانی (عقل بالقوه)

این مرتبه همان مرتبه‌ای از نیروی عقل است که به حسب فطرت برای نفس حاصل است و آن مرحله آمادگی نفس برای ادراک معانی معقوله است و در واقع از خود هیچ ندارد جز این که آمادگی و استعداد ادراک را دارد. چنان که فی ذاته از صور محسوسه خالی است ولی قابل صور جمیع محسوسات است.

مرتبه دوم: عقل بالملکه

در این مرتبه عقل از بالقوه گذر نموده و به فعلیت درآمده است و اولیات را درک کرده است و این گونه نیست که از مدرکات خالی و عاری باشد و قدرت و ملکه انتقال به مرتبه عقل بالفعل را تحصیل نموده است.

مرتبه سوم: عقل بالفعل

در این مرتبه قوه عقل و نیروی ادراک علاوه بر تحصیل اولیات (حصول اولیات) به نظریات نیز دست یافته است ولی این یافته‌های نظری همیشه در نزد عقل حاضر نیستند بلکه باید توجه نماید تا برای او حاضر شوند و امکان حضور یابند.

مرتبه چهارم: عقل بالمستفاد

درجه تکامل بعدی عقل آن است که بعد از حصول اولیات و تحصیل نظریات به مرتبه‌ای رسیده است که برای حضور این معلومات نیازی به توجه و التفات ندارد بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل می‌باشند و در مشاهد او قرار دارند. این مرحله، مرحله کامل و تام عقل است که در اثر اتصالش به عقل فعال، صور تمام اشیاء و موجودات برای او حاضر و حاصل است.

منظور از عقل فعال آن عقلی است که از جمیع وجوه بالفعل است و هیچ شائبه قوه در آن نیست، یعنی چیزی نیست که قابل صورت معقوله باشد بلکه ذاتش همان صورت عقلیه قائم به نفس خود است و محلی برای امکان او نیست، چون فعلیت محض است و وجودی مفارق از ماده دارد. به تعبیری این عقل را وجودی در نفس و ذات خود است، و وجودی در نفس ما و برای ما دارد، چرا که کمال انسان آن است که عقل فعال گردد و با او اتحاد و یگانگی پیدا کند. (شیرازی، 1363، 940)

5-2-4- مراتب کمال قوه عملیه (نیروی عملی)

برای این نیرو نیز چهار مرتبه از کمال تصویر شده است که در این جا به اختصار بیان می‌کنیم:

مرتبه اول: تهذیب ظاهر

مرتبه دوم: تهذیب قلب (باطن)

مرتبه سوم: آراستن نفس ناطقه

مرتبه چهارم: فناء نفس از ذات خود

البته این مرحله و مرتبه منتهای سفر قوه عملی تکامل آن نیست و الا سفر تکاملی هم چنان ادامه دارد.

برای انسان کامل ویژگی‌های فراوانی در مکتب ملاصدرا (رحمه الله) می‌توان یافت ولی مهم‌ترین آن‌ها به قرار زیر است:

- انس با خدا، التزام به فرائض و نوافل، مهربان با خلق خداوند، عالم به تمام حقایق الهی و علوم ربانی و معالم ربوبی، زهد حقیقتی صفت او است و اخلاق و خلق و خوی خود را پاک نموده است، همیشه به یاد مرگ دوست دار از مرگ است، چون طریق لقاء حق می‌باشد، دوست دوستان خداوند سبحان است، همیشه به یاد خداوند منان بوده و ذاکر به او - به مراتب ذکر - است، به مقدار اندک و میزان ضروری از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها اکتفا می‌کند، مشتاق عزلت و خلوت است و از اعمال بچه‌گانه مردم عادی دوری می‌گزیند، سخت مراقب اعمال و رفتار خود است که مرتکب خلافی نشود، صفای دل و جلای روح دارد، متوجه دریافت یقینی حقیقت است و از تقلید و ظن پرهیز می‌کند، عاشق خداوند است، ملکات راسخه شجاعت، صبر، کرم و حلم به مراتب خود در احوال و افعالش ظهور و بروز تام دارد.

5-2-5- طریق نیل به کمال

به نظر آن حکیم الهی اگر چه برای تصفیه، راه‌های متعدد وجود دارد ولی همگی منحصر در پیمودن و التزام به سه امر عبادت، دوام بر عدالت و نابودی وسواس استوار است، اما هر یک از این سه استوانه خود از طریقی به دست می‌آید: عبادت بر تهذیب اخلاق و استحکام ملکات پسندیده تکیه دارد، عدالت بر بندگی و شکر بر نعمت‌های ربوبی استوار گردیده است، نابودی وسواس نیز بر ترک آن‌چه با آن مأنوس گردیده و بر دور افکندن لذا یذ بنا می‌گردد. باید توجه داشته باشیم که هیچ یک از این سه راه، به تنهایی به آخر نمی‌رسند و در هر یک به همراه دو راه دیگر باید قدم گذارد. راه و رمز استقامت در این سه، اشتیاق به معبود حقیقی و خیر محض است و شوق نیز از طریق شناخت حاصل می‌گردد. پس، شناخت، نقطه آغاز و پایان و محرک و نتیجه حرکت است که از حیث علم و ایمان در ابتدا و از حیث شهود و عیان در پایان قرار می‌گیرد. هر چه معرفت بیش‌تر باشد شوق شدیدتر و قوی‌تر است و حرکت و کوشش نیز بیش‌تر و به تبع، معرفت کشف و شهود نیز بیش‌تر می‌گردد تا آن جا که پایان حرکت به نقطه آغاز ختم می‌شود و چیزی از معرفت باقی نمی‌ماند که دیگر نه عارف ماند و نه

معرفت بلکه فقط معروف ماند و نه مشتاق ماند و نه شوق بلکه فقط مشتاق باقی ماند و نه سالک ماند و نه سلوک بلکه فقط مقصد و مقصود ماند و بس. در این جاست که اوّل چون آخر و نهان همان آشکار و وجود در موجود و معبود منحصر می گردد. (شیرازی، 1371، 8-117)

پس از دیدگاه ملاصدرا با توجه به آنچه که بیان شد می توان به این نتیجه رسید که از آنجا که همه انسانها در انسانیت مشترکند و همه انسانها قدرت دستیابی و رسیدن به انسان کامل را دارند در صورتی که خودشان بخواهند پس می توانند با طی کردن راههای تصفیه که آنها همگی همانطور که گفته شد در پیمودن و التزام به سه امر عبادت، دوام بر عدالت و نابودی وسواس استوار است و باید موانع کمال را پشت سر گذارد تا به هدف خود برسند و تنها باید تلاش کنند و معرفت خود را افزایش دهند که هر چه معرفت بیش تر باشد شوق شدیدتر و قوی تر می شود و حرکت نیز به تبع بیش تر می شود تا به معرفت کامل برسد پس انسان در صورتی که این راهها را با موفقیت بگذرانند می تواند به تمام ارزشها دست یابد چرا که اینها همان چیزی است که در وجود انسانها به ودیعت نهاده شده است و اگر او نمی خواست گوهر و جوهر آنها را در دل انسانها تعبیه نمی کرد.

5-2-6- فطرت الهی در نگاه علامه طباطبائی

از آنجا که انسان موجودی با دو ویژگی مهم و اساسی عقل و ایمان است، لذا بر آموزشهای معنوی و اخلاقی و رشد قدرت عقلانی و قوه تفکر انسان تأکید فراوانی شده است.

هم چنین مسأله‌ی فطرت انسانی در نظر برخی مکاتب همچون رئالیسم اسلامی ام‌المعارف نامیده شده است، و در نظام تربیتی احیای فطرت انسانی آرمان تربیت دانسته شده است. از آنجا که کمال انسان در گرو کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل و تقویت گرایشهای فطری است (گرایش به زیبایی، خیر و ...) بحث از آموزشهای اخلاقی بسیار حائز اهمیت است و به خاطر همین است که اصولاً تهذیب و تزکیه و پرورش اخلاقی را بر آموزش و فراگیری دانش مقدم دانسته شده است.

از دیدگاه علامه، اطلاق حسن به افعال (همانند اطلاق وجوب) اعتباری است. چنان که می دانیم، مراد از اعتبار در این جا دادن حد چیزی است به چیز دیگر، بنابراین، اگر اتصاف افعال به حسن اعتباری باشد از عبارت علامه در اصول فلسفه، چنین بر می آید که مصداق حقیقی خوبی، ملائمت و سازگاری میان اشیاء و قوای احساسی است. علامه حسن اعتباری را نیز مانند وجوب اعتباری به دو بخش تقسیم کرده است. حسنی که صفت فعل است، فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام، بنابراین ممکن است فعلی بر حسب طبع بد و قبیح بوده و بازاز فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

کار اخلاقی، در ذهن و وجدان بشر دارای ارزش و قیمت است ولی نوع ارزش با ارزش‌های مادی متفاوت است. بنابراین انسان به حسب فطرت خویش حقیقت جو است، همیشه در جستجوی حق و پیرو حق است. او این میل را از کسی یاد نگرفته است و اگر گاهی زیر بار حق نمی‌رود به دلیل گرفتاری به خطا و اشتباه است»

انسان با فطرت الهی خود با مشاهده هر پدیده و حادثه‌ای، علت و سبب پیدایش آن را جستجو می‌کند، همین کنجکاوی و بحث از علل و اسباب او را و می‌دارد که درباره پیدایش جهان آفرینش و نظام شگفت انگیز آن کنجکاوی نماید. از این طریق است که انسان دلایل فراوانی بر وجود خدا و آفریننده جهان می‌یابد.

به اعتقاد وی از آن‌جا که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و هم‌چنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد. جستجوی علل روانی و خاص و یا اجتماعی برای آن‌ها درست نیست. کسانی که عوامل روانی و یا اجتماعی را منشأ دین و مفاهیم دین و توجه بشر به خدا دانسته‌اند قبلاً چنین فرض کرده‌اند که عامل عقلانی و منطقی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است (طباطبائی، 1365، ج 5، 3)

به نظر او، چون بشر از قدیمی‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است، همین امر او را متوجه مبدأ کل کرده است. به علاوه مشاهده نظام‌های حیرت‌آور جهان از همان آغاز، او را به این اندیشه سوق داده است که این جهان منظم آفریننده دانا و توانایی داشته است.

او در تفسیر آیه 30 سوره روم نیز دین را فطری بشری دانسته و می‌گوید: به حکم عقل باید دین که همان اصول، سنن و قوانین عملی است که سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند، از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشأ گرفته باشد (طباطبائی، بی تا، ج 13، 309)

وی راجع به تفسیر همین آیه می‌نویسد: دین فطری بشر است و چیزی که با خلقت بشر در آب و گل او آمیخته بوده فطرت بشر آن‌را رد نمی‌کند. در این آیه خداوند میان فطری بودن دین و جهل انسان‌ها جمع کرده از یک سو فرموده است، دین خدا فطری بشر است و از یک سو فرموده بیشتر مردم نمی‌دانند. چرا که به نظر ما حقایق دین را از آن‌ها پنهان نموده‌اند.

چنان‌که به این مسئله در آیه 213 سوره بقره نیز اشاره می‌کند و می‌فرماید: با انبیاء کتاب فرستادیم به حق، تا میان مردم در آن‌چه اختلاف می‌کنند حکم کنند و مردم در آن کتاب اختلاف نکردند، مگر همان‌هایی که کتاب به سویشان آمده بود و باز اختلاف نکردند مگر بعد از آن‌که ادله‌ای روشن در حقانیت کتاب برایشان آمد و علت این اختلافان مخالفت‌هایی بود که در بین خود داشتند.

علامه می‌فرماید: این آیه می‌فهماند که اختلاف در مطالب کتاب، ناشی از ستمگری علمایی بود که حامل علم به آن کتاب بودند و نتیجه می‌گیرد: پس اختلاف‌های دینی و انحراف از جاده صواب معلول ستمکاری علماء بوده

که مطالب کتاب را برای مردم نگفتند و یا اگر گفتند تأویلش کردند، و یا در آن دست انداخته تحریفش نمودند. حتی در روز قیامت هم خداوند متعال این ظلم علما را اعلام می‌دارد در آیه 45 و 44 سوره اعراف. (طباطبائی، بی تا، ج 1، 586)

او در عین حال که عقل و وجدان (فطرت) انسان را منشأ پیدایش دین و توجه انسان به خدا میداند، نقش جامعه را در ظهور دین نادیده نمی‌گیرد. و معتقد است که اصل اجتماعی بودن انسان احتیاج به بحث ندارد، زیرا هر فرد انسانی فطرتاً اجتماعی است

وی در تفسیر آیات 213 بقره و 20 سوره یونس می‌فرماید: آنچه از این آیات استفاده می‌گردد، این است که دین و جامعه رابطه دارند ولی جامعه علت ایجاد دین نیست علت پیدایش دین، خداست و با این که رابطه نخست آن دین با فطرت الهی انسان است اما برای ظهورش نیازمند به جامعه می‌باشد.

به نظر علامه این آیات می‌خواهند علت تشریع اصل دین و مکلف ساختن انسان به آن را بیان کنند که دین برای حل اختلافات ناشی از زندگی اجتماعی آمده است.

لذا از نظر طباطبائی جامعه هر چند در پیدایش دین تأثیر داشته است، اما هیچ‌گاه علت پیدایش آن نبوده بلکه تنها محل ظهور دین بوده است، علت پیدایش دین، خداست.

علامه طباطبائی دین را در ارتباط با ماورای طبیعت تعریف نموده و آن را باور داشت‌ها و دستورهای علمی و اخلاقی می‌داند که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. وی بر آن است که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد، تأمل در این مطلب که اعتقاد به خدا همیشه در میان بشر بوده است روشن می‌کند که خداشناسی، فطری انسان است.

از این روی عقل را زیر بنای دین و تعقل را شیوه تحصیل آن میداند. به نظر وی رابطه نخست دین با فطرت الهی انسان است اما برای ظهورش نیازمند به جامعه می‌باشد. وی معتقد است انسان از آن جهت که انسان است و از نیازها و غرایز و فطریاتی برخوردار است هرگز نمی‌تواند بدون ایجاد به خدا زندگی کند. از این رو، وی جستجوی خداوند را نتیجه ضروری ساختمان روانی انسان می‌داند که به صورت اسلام متجلی می‌شود و در همه کتاب‌های آسمانی مطرح بوده است.

نظریه علامه طباطبائی، مبتنی بر نظام انسان‌شناسی ایشان بوده و دارای پیش‌فرض‌های زیر می‌باشد. همه انسان‌ها در انسانیت با یکدیگر مشترکند، انسان‌ها دارای فطرت هستند، انسان‌ها دارای نیازهای ثابت هستند.

اگر دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیامبران بر مردم عرضه می‌شود، بدانیم یعنی روش مخصوص در زندگی که صلاح دنیا را به گونه‌ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی باشد، تأمین می‌نماید، معلوم است که منشأ دین

وحی است (طباطبائی، بی تا، ج 2، 187)

اما آنچه پیامبران آورده‌اند چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست یعنی طلب، خواست و جستجوی آن در طبیعت و ذات انسان هست. در انسان فطرتی (تقاضایی) وجود دارد که بعثت پیامبران پاسخگویی به آن تقاضا است. در واقع، آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است، پیامبران آن را بر او عرضه داشته‌اند. این همان فطرت است. از این رو، وی ضمن اثبات ضرورت این بر اساس کمال‌جویی و زندگی اجتماعی داشتن، به استناد به آیات قرآن، نظیر آیه 30 سوره روم و آیات 172 و 173 سوره اعراف به فطری بودن دین تأکید می‌ورزد.

از نظر علامه سنت تشریع مبتنی بر سنت تکوین است. در عالم تکوین نیز هر موجودی دارای هدفی است که به سوی آن در حرکت است. نوع انسان هم دارای غرضی است که باید جای مسیری خاص به آن برسد. این مسیر خاص را دین تعیین می‌کند. از این رو، فطری بودن دین به معنای مطابق بودن آن با نظام خلقت است (طباطبائی، بی تا، ج 16، 182) البته در همین کتاب تفسیر المیزان بیان می‌کنند که: از نظر فلاسفه الهی و روان‌شناسان دین باور، سرچشمه‌ی دین‌گرایی انسان، عقل و فطرت او است، زیرا، بشر در نخستین مراحل آگاهی خویش، از واقعیت خود و اشیاء پیرامون خود آگاه می‌شود و رابطه‌ی خود را با اشیاء و رابطه‌ی فی‌مابین اشیاء را درک می‌کند و این ادراک اندیشه‌ی نیازمندی عمومی واقعیت‌هایی را که شناخته است، پدید می‌آورد و از این رهگذر، ذهن او متوجه موجودی می‌شود که برآورنده‌ی نیاز سایر موجودات است (طباطبائی، بی تا، ج 8، 349)

5-2-7- معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی

مرحوم علامه طباطبائی از جمله متفکرانی است که به سنت معرفت‌شناسی اجتماعی تعلق دارد. سنت معرفت‌شناسی اجتماعی، در حقیقت گونه‌ای معرفت‌شناسی است که به جهت درگیر شدن برخی معرفت‌ها با پدیده‌های اجتماع، وارد عرصه اجتماعی و جامعه‌شناسی می‌شود و هدف آن، جست‌وجوی موارد تعامل این دو دسته پدیده با رویکردی اغلب معرفت‌شناختی و فلسفی است؛ به بیان دیگر در سنت معرفت‌شناسی اجتماعی، رویکرد غالب وجود شناختی است و متفکر از آن جهت که شناخت بهتر برخی معرفت‌ها، به شناخت پدیده‌های اجتماعی و تعامل آن دو با هم بستگی دارد، وارد عرصه جامعه می‌شود. آنچه در ادامه خواهد آمد، مهم‌ترین مبانی و اصول حاکم بر تعامل معرفت و جامعه در اندیشه علامه طباطبائی است:

مرحوم طباطبائی، خاستگاه معرفت‌های انسان را جهان غیب، قلب، عقل، طبیعت، جامعه و تاریخ می‌داند و معتقد است که انسان به کمک ابزارهای وحی و الهام، کشف و شهود، استدلال و حس و تجربه می‌تواند به انواع

شناخت‌ها دست یابد. با آن‌که تنها برخی معرفت‌ها در ارتباط مستقیم با جامعه انسانی شکل می‌گیرند، از نظر علامه، همه آن‌ها متأثر از جامعه انسانی‌اند و در اثر ارتباطی که با جامعه انسانی دارند، برخی ویژگی‌های خود را کسب می‌کنند. این خصوصیت، چنان‌که خواهد آمد، حتی در مورد معرفت‌های وحیانی نیز صادق است. توجه به «ملاک» و «معیار» صدق معرفت‌ها، از جمله مباحث مهم معرفت‌شناسی است. در این خصوص نظرات مختلفی مطرح شده و برخی سعی کرده‌اند، «صدق» یا «حقانیت» معرفت‌ها را به گونه‌ای با جامعه انسانی و رفتارهای ایشان پیوند دهند. نظریه اصالت نفع را نیز در کنار دیدگاه‌های سازگاری و انطباق و عملگرا (در ارتباط با «ملاک صدق» معرفت) مطرح می‌کند که به دلیل خارج بودن از بحث از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌کنیم. از جمله طرفداران این نظریه اخیر می‌توان به ویلیام جیمز، فیلسوف و روانشناس آمریکایی اشاره کرد.

به هر حال، نظر مرحوم علامه طباطبایی در خصوص ملاک صدق، «انطباق با واقع» است. از نظر ایشان، این ملاک، نه تنها درباره همه معرفت‌ها، بلکه حتی همه «موجودات» و «اعمال» نیز جاری است و ملاک صدق آن‌ها انطباق آن‌ها با واقع است. البته در نظر علامه برخی معرفت‌های عملی از این قاعده مستثنی هستند. به اعتقاد ایشان، از آن‌جا که برخی از این معرفت‌ها، اساساً انشایی‌اند و صدق و کذب نمی‌پذیرند، تطبیق این قاعده در آن‌ها بی‌معنی خواهد بود.

نظر مرحوم علامه در خصوص معیار صدق معرفت نیز مانند بسیاری دیگر متفکران اسلامی است. در نظر ایشان، معیار صدق اندیشه‌ها، اندیشه است. در این دیدگاه، ابزار محک زدن صدق اندیشه‌های پیچیده، اعم از عملی یا نظری، اندیشه‌های بدیهی است، اما اندیشه‌های بدیهی «خود - معیار» دانسته شده، صدق و کذب آن‌ها به بداهت عقل واگذار می‌شود. در نظر علامه، اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض»، معیار صدق اندیشه‌های نظری و دو اندیشه بدیهی «حسن عدل» و «قبح ظلم»، معیار صدق اندیشه‌های عملی تلقی شده است. بر این اساس علامه به رغم تأکید بر تفکر جمعی، به عنوان راه مورد توصیه قرآن برای نزدیک شدن به معرفت صادق، هرگونه عصمت فکری «هیئت‌های جمعی» مانند اهل حل و عقد، اکثریت، کل امت اسلامی، طبقه روشنفکران یا کارگران و مانند آن را انکار می‌کند و معتقد است که تنها معیار بیرونی برای صدق معرفت‌ها (در کنار معیار صدق درونی)، اندیشه، گفتار و رفتار انبیا و امام معصوم (علیهم السلام) است.

بنابراین، از نظر مرحوم علامه طباطبایی یک معیار درونی برای صدق معرفت‌ها داریم که همان معرفت‌های بدیهی است و یک معیار بیرونی داریم و آن اندیشه، گفتار و رفتار معصومان (ع) است.

معرفت عملی (اعتباری یا پنداری) محور معرفت‌شناسی اجتماعی مرحوم طباطبایی است. از نظر ایشان، عوامل اجتماعی بیش‌ترین تأثیر را بر معرفت‌های عملی دارد. دلیل این امر را نیز باید در ماهیت این گونه معرفت‌ها ردیابی

کرد. در نظر علامه، این معرفت‌ها، اساساً کاربردی، غیر واقعی، متغیر و این جهانی بوده، زیر بنای همه جوامع و تمدن‌های بشری محسوب می‌شوند. علامه ریشه معرفت‌های عملی را احساسات باطنی انسان که خود برخاسته از طبیعت و فطرت انسانی است می‌داند. معرفت‌های عملی به دو قسم پیش و پس از اجتماع تقسیم پذیرند. احساسات باطنی عام، ریشه اعتباریات (معرفت‌های عملی) پیش از اجتماع و احساسات باطنی خاص، ریشه اعتباریات پس از اجتماع‌اند.

- تغییراتی که در معرفت‌های انسان، به ویژه معرفت‌های عملی ظاهر می‌شود، از عوامل مختلفی تأثیر می‌پذیرد. این عوامل را می‌توان در چهار دسته غیبی، محیطی، اجتماعی - فرهنگی و فردی قرار داد. عوامل غیبی به عامل الهی و شیطانی، عوامل محیطی به عوامل جغرافیایی و محیط کار و عمل، عوامل اجتماعی - فرهنگی به عوامل تربیت، فضای عمومی، پایگاه اقتصادی، هم‌نشینی، پایگاه سیاسی - اجتماعی و عوامل فردی به تأثیرات عوامل خَلقی، خُلُق، اندیشه‌ای، رفتاری و کنشی اشاره دارد.

- از نظر مرحوم طباطبایی، معرفت و حیانی یکی از انواع معرفت است و خاستگاه آن عالم الغیب و علم لدنی الهی دانسته می‌شود. حاملان و مردان این گونه معرفت، دارای صفت عصمت‌اند و در تلقی و تبلیغ وحی و نیز در اعمال شخصی خود دچار گناه و خطا نمی‌شوند. معرفت و حیانی از هر گونه تغییر و تحول ماهوی به دور است و دگرگونی‌های جهان طبیعت، ماده و اجتماع بر محتوای آن تأثیر ندارد. با این وصف، به جهت تغییر «انسان»، «مصلح» و «شرایط زمان» از حیث صورت و شکل، متغیر است.

علامه، «شرایع» را نمود چنین تغییراتی می‌داند. ایشان این اصل را بر قرآن و شریعت اسلام نیز جاری می‌داند و معتقد است که این دو نیز بر اثر تغییر در شرایط انسانی و اجتماعی، ویژگی‌هایی به خود گرفته‌اند. از نظر علامه، اصل «نزول قرآن» تحت تأثیر عوامل انسانی و برای رساندن باطن قرآن، در حد فهم انسان صورت گرفته است. «نزول تدریجی» قرآن نیز متأثر از همین عوامل و به دلایل «آموزشی»، «احتجاج بودن» و «ضعف فراگیری عمومی مردم» است. «کلام بودن» بخشی از تعیین‌پذیری اجتماعی قرآن دانسته شده، که خود متضمن دو ویژگی «عربیت» و «زبان تمثیل» است. (اژدري زاده، 1385، 12)

5-2-8 نتیجه

چنان که ملاحظه می‌شود، علامه طباطبائی در کنار عوامل غیبی، فردی و محیطی، به عوامل مختلف اجتماعی توجه ویژه‌ای دارد و مناسبات مختلف انسان با دیگران را اعم از آن که اقتصادی، سیاسی، رفاقتی، خانوادگی، شهری و روستایی و مانند آن باشد، به‌عنوان عوامل شکل دهنده به ویژگی‌های معرفت مورد توجه قرار می‌دهد. البته باید توجه داشت که هدف اصلی تأثیر این گونه عوامل، معرفت‌های پنداری و عملی است و به جهت ساختگی بودن این معرفت‌ها تأثیرات شگرفی را از این گونه عوامل اجتماعی و انسانی می‌پذیرند. لازمه مطالبی که علی‌الخصوص در قسمت معرفت‌شناسی اجتماعی علامه طباطبائی ذکر شد شکل‌گیری نسبی-گرایی معرفتی است. ایشان این سخن را به طور مطلق در باب معرفت‌های عملی (کاربردی/پنداری) قبول دارد. در نظر ایشان از آن‌جا که این دسته معرفت‌ها به شدت از عوامل اجتماعی و انسانی متأثر است و عوامل اجتماعی و انسانی نیز در جوامع و تمدن‌های مختلف متفاوت است، پس مجموع معرفت‌های عملی و کاربردی هر یک از این جوامع و تمدن‌ها نیز نسبت به یکدیگر متفاوت خواهد بود و لازمه آن شکل‌گیری دسته‌های مختلفی از معرفت-هاست.

باید توجه داشت که علامه طباطبائی نسبت‌گرایی را در اندیشه‌های کلی نظری، و بخشی از اندیشه‌های کلی عملی انکار می‌کند؛ ضمن آن که در خصوص مبانی اخلاق (حسن و قبح)، به لحاظ مفهومی قایل به «طلاق» و به لحاظ مصداقی قایل به «نسبیت» است. البته با توجه به برخی سخنان علامه که در آن‌ها خلقت‌ها، صفات باطنی، افعال و عوامل بیرونی گوناگون زمینه به وجود آمدن طیف‌های معرفتی مختلف می‌شود، می‌توان نتیجه گرفته که ایشان حتی در این گونه معرفت‌ها نیز قایل به نسبیت است.

علامه طباطبائی راهکارهایی ارائه می‌دهد که از آن طریق می‌توان «تثبوت معرفتی» را به سوی «وحدت معرفتی» سوق داد. «تربیت دینی»، «فراخوانی عمومی دینی»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «عمومیت بخشیدن به تبلیغ» و «هرمی در فراخواندن و تربیت» از مهم‌ترین این راهکارهاست.

به هر حال، از مباحث مختلف علامه در خصوص تعامل معرفت و جامعه به خوبی استفاده می‌شود که ایشان رویکردی «وجود شناختی» دارد و این ویژگی را در اغلب مباحث معرفت‌شناختی خود حفظ کرده است. در این میان تنها معرفت‌های عملی و پنداری تا اندازه‌ای متفاوت‌اند، چرا که در کنار استفاده از رویکرد وجودشناختی در باب آن‌ها سعی داشته، از رویکرد «غایت شناختی» نیز بهره گیرد.

پس از بیان مطالب در مورد فطرت آدمی می‌توان به این نتیجه رسید که دین از اول تا آخر جهان یکی است و وابستگی با فطرت و سرشت بشر دارد و هم‌چنین یکی دیگر از جهاتی که نشانه هماهنگی تعالیم اسلامی با فطرت

و طبیعت است و به آن امکان جاوید ماندن می‌دهد، رابطه علی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی و درجه‌بندی احکام است.

ما نمی‌خواهیم بگوئیم ارزش‌ها و فرهنگ‌ها هیچ تأثیری بر هست‌ها ندارد و منکر شویم که فرهنگ‌های دیگری از آن بدست می‌آید اما همان‌طوری که ریشه‌یابی کردیم می‌توان به این نتیجه رسید که ارزش‌ها تا بر وجودشناسی مبتنی نشود نمی‌توان برای او یک اعتبار فی نفسه قائل شد و بالاخره باید به یک لحاظ واقع بینانه برگردیم و داوری کنیم و اگر همه ارزش‌ها را ریشه‌یابی کنیم می‌بینیم که همه به فطرت آدمی بر می‌گردد که این فطرت آدمی خودبه‌خود خوبی را می‌پسندد و از بدی نفرت دارد، احترام متقابل را ارزش می‌داند و بی‌احترامی را ضد ارزش. البته شاید از این فطرت تحت عناوین دیگر نیز یاد شود که هر چند نام‌ها عوض شود اما تغییر در اصل موضوع وارد نمی‌شود.

همچنان همان‌طور که از نظرگاه این دو حکیم متأله بیان شد انسان از آن‌جا که انسان موجودی حقیقت طلب است و هیچ‌گاه از حقیقت‌جویی سیراب نمی‌شود بواسطه می‌تواند با تعلیم و تربیت صحیح از عالم شهادت به عالم غیب و از ملک به ملکوت برسد، به واسطه متابعت از حق می‌تواند از عالم ملکوت هم گذشته و به جبروت و غیب الغیوب برسد و انوار جمال و جلال حق را بی‌واسطه رؤیت نماید. این همان سری است که در نهاد انسان به ودیعه نهفته شده بود و ملائک از آن غافل بودند و اگر بسیاری از انسانها به این درجه نمی‌رسند ضعف قانون و تدوین برنامه الهی نیست بلکه این ضعف ناشی از جهل و یا عدم فعلیت ظرفیت‌های ما آدمیان می‌باشد.

فصل ششم

پیدایش باورهای دینی

6-1- دینداری معلل یا دینداری مدلل (اصل هشتم)

دکتر سروش در دیگر مبنای خود استناد می‌کند به این که بیشتر دین‌داران، دین‌داریشان علت دارد نه دلیل و ایمانشان اغلب ایمانی موروثی و تقلیدی است و این حکم را علی‌السواء در باب پیروان همه ادیان اعم از زرتشتی، مسیحی، مسلمان، یهودی و... ثابت و صادق می‌داند و می‌گوید: «فردی که اینک مسیحی است، اگر در جامعه‌ی اسلامی زاده می‌شد، مسلمان بود و بالعکس، زبان حال عموم دین‌داران، این است که «اَنا وجدنا آباءنا علی‌امه و انا علی آثارهم مهتدون» (زخرف/22) نه فقط عامیان که عموم روحانیان دینی هم، چنین‌اند.» (سروش، 1387، 45)

وی نه تنها عموم مردم بلکه روحانیان هر مذهب را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌داند و می‌نویسد: «روحانیان هر مذهب علی‌العموم خادمان همان مذهب و برخورداران از آنند و همان را به درس می‌آموزند و می‌آموزانند که محیط و مولدشان آن را می‌پسندد و علم دین می‌نامد. اینان به حقیقت مقلدانند و نادرند محققانی که از تحسین و تقبیح و تقلید و تمتع از راه دین آزاد باشند و به آداب و عادات فکری و عملی شهر و دهر خود بی‌التفاتی کند و از سر حریت راستین و به حکم حکمت، به اندیشه‌ای سر فرود آورند. این نهنگان دریای تحقیق، در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجند، بل هر یک از آنان، خود، مذهبی است. اینان اهل «حدثی قلبی عن ربی» اند و رازشان را جز خدا نمی‌داند. اگر یقینی و سکینه‌ای هست نزد اینان است و بس» (سروش، 1387، 46-45)

ایشان معتقد است که متوسطان بیش‌تر جهان را پر کرده‌اند و تقلید و سابقه و محیط و معیشت و خشم و شهوت فرمان می‌راند تا دلیل و برهان و قرینه و حجت و بیش‌تر محکوم‌جبرند تا اختیار و بیش‌تر معذورند تا مسئول و در

آنها جزم راسخ تر است تا یقین و جنگ غالب تر است تا مدارا و در ادامه می گوید: «چه جای آن دارد که به یکدیگر فخر بفروشیم و بر یکدیگر لعن بفرستیم؟ فروتنی و همدردی و رحمت، ما را سزاوارتر است تا کبر و دشمنی و خشونت. اسیر را چه جای ادعای امیری است؟ هیچ جنگی، خیالین تر و خردفرساتر از جنگ ایرانی نیست که خود را امیر می پندارند.» (سروش، 1387، 46)

2-6- نقد و بررسی

صاحب نظریه صراط‌ها ی مستقیم در این اصل که به بحث دین داران معلل و مدلل می پردازد معتقد است: اکثریت دین داران، که دین داران متوسط می باشند دین داریشان معلل است یعنی علتی (تربیتی، خانوادگی، عاطفی، تبلیغاتی و...) باعث شده است که آنها دین خود را انتخاب کنند و این گونه نبوده است که با تحقیق و تفحص با اختیار خود دینشان را انتخاب کنند. او معتقد است: علل دیگری هم براحتی می توانند جای این علت ها را بگیرند و حالت دیگری را برای این دین داران فراهم آورد زیرا که ایجاد این گونه یقین های معلل کار بسیار ساده و راحتی است. به همین سبب است که شیعه به تشیع یقین پیدا می کند و سنی به تسنن و مسیحی به مسیحیت، او در مقابل دین داری مدلل و یقینی را بسیار نادر می داند. او بر این باور است، حال که این گونه است باید پیروان ادیان مختلف در کنار یکدیگر به صورت مسالمت آمیز زندگی کنند و نباید یکی بر دیگری فخر بفروشد. در تحلیل این اصل باید بررسی شود که آیا این که ایمان ها تقلیدی است و علت دارد نه دلیل مستلزم حقایق همه این معرفت-هاست و آیا چه تلازم منطقی بین حق و بین باورهایی که بر اساس فرهنگ ها و تقلیدها شکل گرفته است وجود دارد؟ و اساساً رسالت عالمان در این است که آن باورهای ناصواب و پنداری و باورهایی که مبنای درست ندارند را نقض و تخریب کنند و یا توجیه و تائید؟ چرا که قرآن کریم نیز انسان ها را به تفکر دعوت می کند و با این رویکرد که انسان ها با پیروی از آبا و اجداد و آئین خود زندگی کنند به مبارزه بر می خیزد. بنابراین نهایت چیزی که این دلیل اثبات می کند این است که در صورتی که افرادی توان دلیل یا فهم واقع را ندارند این ها مستضعفین فکری حساب می شوند و باورهای دینداران برای آنها حجت و معتبر است و مقتضای این دلیل برای مسأله نجات است و نه اثبات حق بودن اندیشه و نه اثبات این که دین داری اکثر افراد معلل است نه مدلل پس حق است و نه اثبات این که افکار پیروان همه ادیان مطابق با واقع است زیرا این که بسیاری از عللی که یاد شد در دین داری اکثر افراد تاثیر دارد قابل انکار نیست اما این را نیز باید پذیرفت که در مورد همه افراد قابل صدق نیست چرا که بسیاری از افرادی که با تحقیق و تفحصی که داشته اند دین خود را مدلل ساخته اند و یا دین خود را تغییر داده اند. آری همان طور که اشاره شد معلل بودن دین اکثر دینداران اکثر چیزی که اثبات می کند مسأله نجات انسان هاست

و زندگی مسالمت آمیز آنان در دنیا و نه حق بودن تمام باورها، از این رو در این پژوهش مسأله نجات را با توجه به نگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی پی می گیریم.

3-6- انسان‌ها در قیامت

خداوند در ابتدای سوره واقعه هنگامی که به توصیف حوادث قیامت می‌پردازد، می‌فرماید: انسان‌ها به سه گروه تقسیم می‌شوند:

1. اصحاب میمنه که افراد سعادت‌مندند.
 2. اصحاب مشئمه که شقاوت‌مندانند.
 3. سابقون که پیش‌گامان و مقربان درگاه خدا هستند.
- این تقسیم کلی بر اساس آیات قرآن، تقسیمی است که شامل همه افراد بشر خواهد شد، گروه اول مصداق این آیه شریفه خواهند بود: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/82) (آن‌ها که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، آنان اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند ماند)
- اصحاب مشئمه نیز مستحق عقوبت الهی‌اند. کافرانی که به ظلم و ستم با مردم برخورد می‌کنند و از خوی و فطرت انسانی خود فاصله گرفته‌اند استحقاق عقوبت دارند. قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/7 و 8) (پس هر کس هموزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد آن را می‌بیند و هر کس ذره‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند)

گروه دوم اگر گناه و خطا تمام وجودشان را احاطه کند، مصداق این آیه شریفه خواهند بود: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/81)

آری، کسانی که کسب گناه کنند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشانند، اهل آتشند و جاودانه در آن خواهند بود. البته انسان‌هایی که دارای طینتی پاک و وجدانی متعهد بوده و در خدمت بشرند و در زندگی شخصی و اجتماعی خود به دروغ و ظلم متوسل نمی‌شوند، مشمول رحمت و عنایت خدایی خواهند بود.

شهید مطهری می‌نویسد: «معمولاً کسانی که داعیه روشن فکری دارند، با قاطعیت می‌گویند هیچ فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان، بلکه موحد و غیر موحد نیست. هر کس عمل نیکی انجام دهد، خدمتی از راه تأسیس یک مؤسسه خیریه و یا اکتشاف و اختراع و یا از راه دیگر انجام دهد، استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند دارد. می‌گویند خداوند عادل میان بندگان خود تبعیض نمی‌کند»

طرفداران این نگرش هم به دلیل عقل و هم به دلیل نقل استدلال کرده و معتقدند:

الف - خداوند با همه موجودات نسبتی مساوی داشته، بندگان و مخلوقات برای او یکسان هستند و با هیچ کس خویشاوندی و رابطه‌ی خصوصی ندارد؛ بر این اساس به افعال و عملکرد همگان پاداش و ثواب می‌دهد؛ و چون نسبت خداوند به همه‌ی موجودات یکسان است، دلیلی ندارد که عمل نیک از یک نفر مقبول باشد و از یک نفر دیگر مقبول نباشد.

ب - خوبی و بدی اعمال، قراردادی نیست، بلکه واقعی است، یعنی حسن و قبح افعال ذاتی بوده و هر کدام آثار خود را دارد؛ از این رو پاداش و ثواب آن در راستای حسن ذاتی آن است. هرگاه اعمالی به وجود آمد که حسن ذاتی داشته باشد، ثواب دارد.

شهید مطهری می‌نویسد: «از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیریم که چون خداوند اهل تبعیض نیست و چون عمل نیک از هر کس نیک است، پس هر کس کار نیک بکند، ضرورتاً و الزاماً از طرف خدا پاداش نیک خواهد داشت.» (مطهری، 1369، 339-335)

دلیل نقلی نیز دلیل عقل را تأیید و تأکید می‌کند؛ زیرا در آیات و روایات تصریح شده است که عمل نیک پاداش و عمل بد عذاب را در پی دارد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزال / 7 و 8) «إِنَّا لَأَنفِصُحُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (کهف / 30)

از این آیات استفاده می‌شود که پاداش و عذاب بر اعمال مترتب بوده و مسلمان بودن در اعطای پاداش شرط نشده، همان‌طوری که در استحقاق عذاب، غیر مسلمان بودن شرط نشده است.

برخی دیگر عقیده دارند که به فعالیت‌های نیک غیر مسلمانان پاداش داده نشده و به بهشت نمی‌روند. این نگرش معمولاً از سوی گرایش‌های سنی ابراز شده است. طرفداران این نگاه نیز به دلیل عقل و نقل استدلال نموده‌اند.

دلیل عقلی آنان این است که اگر بنا باشد اعمال غیر مسلمان و یا مسلمان غیر شیعه مقبول در گاه خداوند باشد، پس فرق میان مسلمان و غیر مسلمان چیست؟ اصولاً اگر تفاوت مسلمانان با غیر مسلمانان در پاداش ظهور نکند، اسلام و تشیع لغو خواهد بود.

در برخی از آیات نیز آمده که عمل کافر غیر مقبول است. در آیه 18 سوره ابراهیم اعمال کفار به خاکستری تشبیه شده است که به وسیله تند بادی پراکنده شود:

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ»؛ (ابراهیم/ 18) (مکارم شیرازی، 1362، ج 10، 308)

اعمال کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، همچون خاکستری است در برابر تندباد، در یک روز طوفانی، آن-

ها توانایی ندارند کم‌ترین چیزی از آن چه را انجام داده‌اند، به دست آورند و این گمراهی دور و درازی است. در برابر دو رویکرد افراط و تفریط پیشین، گروه سومی وجود دارند که یک دیدگاه معتدلی را ارائه می‌کنند. شهید مطهری و برخی از نظریه پردازان اسلامی، طرفداران این دیدگاه هستند. بر اساس این نگرش، فعالیت و خدمات مخترعان و مکتشفان و تمام کارهای نیک غیر مسلم که با انگیزه انسان دوستی شکل می‌گیرد، پاداش داشته، با این توضیح که اگر با عناد و از سر دشمنی منکر خدا و یا مشرک باشد، پاداش در دنیا داده می‌شود و در آخرت بهره و نصیبی ندارند مگر جهنم: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيِّنَتْهَا نُوْفَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ•وَلَيْكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (هود/ آیه 15-16) کسانی که زندگی دنیا و زینت آن را بخواهند، نتیجه اعمال‌شان را در دنیا به طور کامل به آن‌ها می‌دهیم و چیزی کم و کاست از آن‌ها نخواهد شد! ولی آن‌ها در آخرت، جز آتش، سهمی نخواهند داشت و آن‌چه را در دنیا برای غیر خدا انجام دادند، بر باد می‌رود و آن‌چه را عمل می‌کردند، باطل و بی‌اثر می‌شود!

«قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا•الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا•وَلَيْكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (کهف/ 103-105) (بگو: آیا به شما خبر دهیم که زیان‌کارترین مردم در کارها، چه کسانی هستند؟ آن‌ها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم و نابود شده با این حال، می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند!» آن‌ها کسانی هستند که به آیات پروردگارشان و لقای او کافر شدند به همین جهت، اعمال‌شان حبط و نابود شد! از این رو روز قیامت، میزانی برای آن‌ها بر پا نخواهیم کرد)

اما اگر فرد غیر مسلم انسانی سلیم و پیرو یکی از ادیان الهی مثل مسیحیت و یهودیت باشد و حقانیت دین اسلام برایش مشخص نشده باشد و در شناخت حق هم کوتاهی نکرده باشد، از پاداش دنیایی و آخرتی بهشت برخوردار می‌شود.

شهید مطهری بعد از بررسی آیات و روایات درباره غیر مسلمان از اهل کتاب می‌نویسد: «افرادی این چنین که البته در همه زمان‌ها کم یا بیش پیدا می‌شوند، حداقل این است که در عذاب آن‌ها تخفیف داده می‌شود و یا عذاب آن‌ها به کلی برداشته می‌شود.» (مطهری، 1369، 347)

بنابراین، همگان وظیفه دارند درباره ادیان الهی و دین اسلام تحقیق کنند و دستورهای ادیان را با هم مقایسه کنند. پس از تحقیق دقیق و علمی، به حقیقت اسلام و حقانیت آن پی خواهند برد. حال اگر پس از تحقیق به این نتیجه رسیدند که دین غیر از اسلام بر حق است و از طرفی به محتوای دین خود عمل کردند و بر کسی ظلم نکردند، چون حجت و دلیل و برهان براعتقاد خود دارند، خداوند آنان را عذاب نمی‌کند، ولی اگر تحقیق نکردند و با

لجاجت بر دین خود پای فشاری کردند و با این که احتمال دادند دین اسلام دین حقی باشد، به دنبال آن نرفتند، در وظیفه خود کوتاهی کرده، در نتیجه مواخذه خواهند شد.

بنابراین معیار در حساب قیامت، در حق طلبی انسان‌ها و تسلیم در مقابل آن، یا انکار حقیقت است. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «اگر کسی در روایات دقت کند، می‌یابد که ائمه (ع) تکیه‌شان بر این مطلب بوده که هر چه بر سر انسان می‌آید، از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق، تعصب و عناد بورزد و یا لااقل در شرایطی باشد که می‌بایست تحقیق و جستجو کند نکند. اما افرادی که ذاتاً و به واسطه قصور فهم و یا به علل دیگر در شرایطی به سر می‌برند که مصداق منکر و یا مقصر به شمار نمی‌روند، آنان در ردیف منکران و مخالفان نیستند.

ائمه اطهار بسیاری از مردم را از این طبقه می‌دانند. این گونه افراد دارای استضعاف و قصور هستند و امید عفو الهی درباره آنان می‌رود. همان‌طوری که ممکن است منشأ استضعاف، عدم امکان تغییر محیط باشد، ممکن است این جهت باشد که ذهن انسان متوجه حقیقت نشده باشد و به این سبب از حقیقت محروم مانده باشد.» (مطهری، 1377، ج 1، 320 به بعد)

6-4- جایگاه انسان‌ها در عالم آخرت از نگاه ملاصدرا

الف. رویکرد عقلی

با توجه به سعادت و شقاوت انسان‌ها در حیات اخروی، جای این پرسش وجود دارد که با توجه به اینکه اکثر انسان‌ها به لحاظ حکمت نظری فاقد کمالات عقلی بوده و مغلوب جهل‌اند و به لحاظ حکمت عملی فاقد کمالات اخلاقی و مغلوب شهوت و غضب می‌باشند آیا اکثر انسان‌ها اهل شقاوت بوده و جایگاه آنان جهنم است و شمار اندکی از آنان به سعادت اخروی نایل می‌شوند؟

صدرالمآلهین معتقد است دقت نظر در اصول دینی و قواعد عقلی، موجب جزم و یقین بر این نکته است که اکثر مردم در آخرت، لزوماً اهل نجات و سعادت خواهند بود. وی سپس با استفاده از برهان لمّی می‌نویسد: خلقت هر نوعی از موجودات طبیعی، باید به گونه‌ای باشد که تمام افراد آن نوع یا اکثر آن‌ها بدون مانع و مزاحم دائمی، به کمال مخصوص به خودشان برسند، مگر این که مزاحمت و ممانعتی به ندرت و غیر دایمی رخ دهد. بر اساس این برهان لمّی، تمام افراد یا اکثر افراد نوع انسان نیز باید به کمال انسانی برسند و از سعادت و نجات برخوردار شوند. البته ملاصدرا تأکید می‌کند کمالی که از آن سخن می‌گوییم، تنها کمال اول و دوم انسان است نه کمالات بعدی

مانند حکمت و عرفان نسبت به خداوند و ملکوت و آیات او که اقتضای این گونه کمالات در نهاد اکثر انسان‌ها نیست، بلکه در طبیعت گروه اندکی از مردم قرار دارد. ملاهادی سبزواری منظور صدرا از کمال اول را، کمالات مناسب با استعداد «نوع» انسان، و از کمال دوم، کمالات مناسب با استعداد هر یک از «افراد» انسان می‌داند (شیرازی، 1368، ج 7، 79-81).

ب. رویکرد نقلی

با الهام از روایتی از امام صادق (ع) می‌توان انسان‌های محشور در قیامت را به سه دسته کلی: مؤمنان، کافران و گمراهان تقسیم کرد. مؤمنان، برخوردار از نعمت‌های بهشت، کافران، مشمول عذاب جهنم و گمراهان، دارای حالات و درجات متفاوتند. روایات دیگری، گروه گمراهان را به چهار دسته: مستضعفان، اهل اعراف، مؤمنان گناه کار (خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیناً) و وانهاده به امر خداوند (مرجون لأمر الله) تقسیم کرده‌اند (کلینی، 1401، ج 2، 388-381).

در آیه 106 سوره توبه آمده است: «و آخرون مرجون لأمر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم» (و گروهی دیگر به فرمان خدا واگذار شده‌اند و کارشان با خداست یا آن‌ها را مجازات می‌کند و یا آنان را مورد رحمت خود قرار می‌دهد و خداوند دانا و حکیم است). «مرجون» از ماده «رجی»، اسم مفعول از باب افعال است. مصدر آن «ارجاء» به معنای تأخیر انداختن و «مرجون» به معنای «تأخیر انداخته شده» است. در کتب روایی، باب ویژه گروه مرجون لأمر الله گشوده شده است (کلینی، 1401، ج ۴۰۷، ۲، مجلسی، 1403، ج 69، 157). امام صادق (علیه السلام) فرموده است: گروهی از مشرکان، در جنگ بدر، احد و حنین گروهی از مؤمنان، مانند حمزه و جعفر را به شهادت رساندند، آنان سپس شرک را رها کرده و مسلمان شدند، اما با قلب خود ایمان نیاوردند تا از مؤمنان به حساب آیند و بهشت بر آنان واجب شود و نیز بر جحد و انکار خود باقی نماندند تا کافر محسوب شوند و آتش دوزخ بر آنان واجب شود، آنان بر همین حال باقی ماندند که یا عذاب خواهند شد و یا مشمول رحمت خداوند خواهند شد، آنان مرجون لأمر الله هست (کلینی، 1401، ج 2، 407، مجلسی، 1403، ج 69، 165).

با توجه به این روایت و روایات مشابه، وجه تسمیه این گروه به «مرجون لأمر الله» دانسته می‌شود. این عده از آن جهت که نه مؤمن محض محسوب می‌شوند و نه کافر جاحد، نمی‌توان به صورت قطعی در مورد اهل نجات بودن آنان قضاوت کرد. بلکه باید داوری در مورد آنان را تا هنگام قیامت به تأخیر انداخت، تا خداوند خود بر اساس حکمت و رحمتش با آنان رفتار کند. در برخی از روایات، مرجون لأمر الله از جمله مستضعفان شمرده شده‌اند (مجلسی، 1403، ج 69، 165). از این رو وضعیت این گروه در قیامت، همانند مستضعفان است که از مجموعه آیات و روایات در مورد مستضعفان می‌توان چنین استنتاج کرد که گرچه مستضعفان استحقاق ذاتی بهشت را

ندارند و تعیین قطعی وضعیت آنان به خداوند واگذار شده است، اما لحن و سیاق آیات و روایات، ورود آنان به بهشت و برخورداری از نعمت‌های بهشتی را تقویت می‌کند، گر چه مقام آنان در بهشت، به رتبه انبیا، صالحان، شهدا، صدیقین، مؤمنان و ابرار نمی‌رسد و در درجات پایین بهشت جای می‌گیرند.

6-5- مستضعف از نگاه علامه طباطبائی

علامه در تفسیر آیات 95-100 سوره نساء در بیان معنای مستضعفین می‌نویسد: خدای سبحان جهل به دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دینی را ظلم می‌داند، ظلمی که عفو الهی شامل آن نمی‌شود، آن‌گاه از این قانون کلی مستضعفین را استثناء نموده، عذر آنان را که همان استضعاف باشد پذیرفته است. آن‌گاه با بیانی کلی که هم شامل آنان شود و هم شامل غیر آنان معرفیشان نموده و آن بیان کلی عبارت است از این که کسی نتواند محذوری را که مبتلای بدان است دفع کند و این معنا همان‌طور که شامل مستضعفین مورد بحث می‌شود که در سرزمینی قرار گرفته‌اند که اکثریت و قدرت در آنجا به دست کفار است و چون عالمی دینی نیست که معارف دین را از او بیاموزند و یا محیط کفر و ترس از شکنجه‌های طاقت فرسای کفار اجازه نمی‌دهد به آن معارف عمل کنند و از سوی دیگر قدرت بیرون آمدن از آنجا و رفتن به محیط اسلام را هم ندارند، یا به خاطر این که فکرشان کوتاه است و یا گرفتار بیماری و یا نقص بدنی و یا فقر مالی و یا موانع دیگرند، همچنین شامل کسی هم می‌شود که اصلاً ذهنش منتقل به این معنا که دینی هست و معارف دینی ثابتی وجود دارد و باید آن معارف را آموخته مورد عملش قرار داد نمی‌شود، هر چند که این شخص عنادی با حق ندارد و اگر حق به گوشش بخورد به هیچ وجه از قبول آن استکبار نمی‌ورزد، بلکه اگر حقانیت مطلبی برایش روشن شود آن را پیروی می‌کند، لیکن حق برایش روشن نشده و عوامل مختلفی دست به دست هم داده و نگذاشته که این شخص به دین حق بگراید. چنین کسی نیز مستضعف است و مصداق استثنای در آیه است، چیزی که هست اگر این شخص نمی‌تواند حیل‌ای بیندیشد و نه راه به جایی ببرد، از این جهت نیست که راه را تشخیص داده ولی قدرت رفتن ندارد، چون دشمن به او احاطه دارد و شمشیر و شلاق دشمنان حق و دین اجازه رفتن به او نمی‌دهد بلکه از این جهت است که عاملی دیگر او را به استضعاف کشانیده و آن عبارت است از غفلت، و معلوم است که با وجود غفلت دیگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل دیگر راه هدایت تصور نمی‌شود. (طباطبائی، 1376، ج 5، 83-82)

بنابراین پس کسی هم که یا به کلی از دین غافل است و یا به بعضی از معارف حقه آن جاهل است، اگر غفلت و جهلش را علت یابی کنیم معلوم شود خودش یا به خاطر کوتاهی و یا سوء اختیار در جهلش دخالت داشته، چنین کسی ترک وظیفه‌اش مستند به خودش است و گنه کار و مسؤول است و اگر بعد از ریشه‌یابی معلوم شد که جهل

و غفلتش و یا ترک وظیفه‌اش، به هیچ مقداری مستند به خود او نیست، در نتیجه ترک وظیفه را مستند به او نمی‌دانیم و او را گناه کاری نمی‌شناسیم که به علت استکبار از حق و یا انکار حق در مخالفت و گناه تعدد ورزیده باشد، پس هر انسانی آن‌چه از کارهای خوب که می‌کند به سود خود می‌کند و آن‌چه از کارهای بد می‌کند علیه خود می‌کند، و اما اگر آن‌چه را که می‌کند به عنوان کار خوب و کار بد نمی‌کند و از خوبی و بدی آن جاهل و یا غافل است، آن عمل نه بسود او است و نه علیه او از این‌جا روشن می‌شود که مستضعف تهی دست است و چیزی از خوبی و بدی در دست ندارد، چون آن‌چه می‌کرده به عنوان کار خوب و یا کار بد نمی‌کرده، در نتیجه امر او محول به خدای تعالی است تا پروردگارش با او چه معامله کند؟ (طباطبائی، 1376، 89-82)

6-6 نتیجه

پلورالیسم دینی به معنایی که گذشت در صدد حل مشکل حق و باطل و رستگاری و نجات است، اما مسئله‌ی سلوک اخلاقی و آداب معاشرت با هم‌کیشان یا هم‌دینان، بحث دیگری است که مربوط به تسامح و پلورالیسم رفتاری است گرچه حیات دینی، با حیات اخلاقی، ارتباط تنگاتنگ دارد، ولی مشکلی را که پلورالیسم دینی در صدد حل آن است، روشن کردن حساب حق و باطل و طریق سعادت و شقاوت است که آیا در دین و مذهب خاصی یافت می‌شود یا در مجموع ادیان و مذاهب، اما توصیه‌های اخلاقی، نظیر فروتنی، همدردی رحمت‌ورزی نسبت به دیگران، با قول به این‌که همه‌ی ادیان از حقیقت سهم دارند و پیروان همه‌ی ادیان بر حق‌اند و به نجات و رستگاری خواهند رسید، ملازمه ندارد. چنین توصیه‌های اخلاقی‌ای، با اعتقاد به انحصارگرایی دینی هم ممکن است. امام علی (ع) خود و روش خود را، اسلام ناب و خالص می‌داند، در عین حال به مالک اشتر توصیه می‌کند که نسبت به مردم، مهربان باشد، خواه هم آیین او باشند و خواه پیرو مذهب و آیین دیگری.

هم‌چنین باید یاد آور شد که چنین نیست که هر تحقیقی، به حق و رستگاری منتهی گردد، و هر تقلیدی، بطلان و خسران را نتیجه دهد. به عبارت دیگر، تحقیق و تقلید، به خودی خود، نه ممدوح‌اند و نه مذموم. حسن و قبح آن دو، تابع شیوه و موضوع تحقیق و تقلید است همین‌گونه است تقلید، هرگاه در موضوعی که خود می‌تواند درباره‌ی آن، علم و آگاهی لازم را به‌دست آورد، به تقلید روی آورد، کار او نکوهیده است بدین جهت، علمای اسلامی، تقلید در اصول دین (کلیات عقاید) را جایز ندانسته‌اند و یا درباره‌ی موضوعی تقلید کند که شرایط تحقیق در آن را ندارد، ولی تقلید او از کسی است که خبره و متخصص در آن موضوع نبوده و یا از وثاقت کافی برخوردار نیست، در این صورت نیز تقلید او، نکوهیده و مردود است.

هرگاه محقق، درباره‌ی موضوعی، به تحقیق بپردازد که شایستگی تحقیق درباره‌ی آن را دارد و ادب و شیوه‌ی

درست تحقیق را هم به کار بندد، در این صورت، تحقیق او پذیرفته و نتیجه‌ی آن هر چه باشد در حق وی حجت است. این مطلبی است که سیره‌ی بشر، اعم از متشرعه و غیر متشرعه، بر آن جاری بوده است، زیرا که مقتضای خرد و فطرت بشری است و شرع نیز آن را امضا کرده است.

همین گونه است تقلید که هرگاه در موضوعی باشد که خود آمادگی و توانایی تحقیق درباره‌ی آن را ندارد و علم و آگاهی نسبت به آن نیز به آسانی قابل تحصیل نیست و از فردی تقلید کند که متخصص و قابل وثوق است، تقلید او از نظر عقل و شرع و عقلای بشر، حجت و مقبول است. نکوهش‌های قرآن از تقلید مشرکان، به دو دلیل بوده است: یکی این که تقلید آنان درباره‌ی مسایل بدیهی عقلی و اخلاقی بوده که فهم آن در دسترس همه‌ی افراد است.

چنان که می‌فرماید: «واذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیها آباءنا والله امرنا بها» (اعراف / 28) یعنی آنان در عین آگاهی از زشتی عمل خود، مانند پرستش بت‌ها یا طواف عریان، پیروی از روش نیاکان خود را عذر می‌آوردند و چون پدران خود را دین‌دار می‌دانستند، این کار را به امر خدا مستند می‌کردند، از این روی، خداوند در پاسخ آنان می‌فرماید: «قل ان الله لا یامر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لا تعلمون» (اعراف / 28) یعنی، خداوند هرگز انجام کار ناروا را دستور نمی‌دهد و این سخن شما، افترا بی‌ناگاهانه به خداوند است. دیگر این که روش نیاکان، به خودی خود، حجیت و اعتباری ندارد، زیرا، آنان معصوم نبوده‌اند تا عمل‌شان حجت عقلی و شرعی باشد چنان که می‌فرماید: «واذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا واولوکان آباؤهم لا یعقلون شیئا ولا یمتدنون» (بقره / 170) یعنی، هنگامی که به آنان گفته شود: «از احکام الهی پیروی کنید!»، گویند: «بلکه از روش نیاکان خود پیروی می‌کنیم». آیا اگر نیاکان آنان چیزی را درک نکرده و به حق ره نبرده‌اند (باز هم از آنان پیروی خواهند کرد؟) بنابراین، تطبیق این آیات بر عموم دین‌داران و عالمان دینی، نادرست است. این آیات، وصف حال مشرکان و بت-پرستان در برابر موحدان است، نه وصف همه‌ی افراد بشر یا همه‌ی دین‌داران!

از آن چه گفته شد، روشن شد که دین‌داران، اعم از این که محقق باشند یا مقلد، هرگاه تحقیق و تقلید آن‌ها از نوع پذیرفته آن باشد، رأی و عقیده آنان، خواه مطابق با واقع باشد یا نه، حجت و معتبر است و این گونه دین‌داری، دین‌داری با دلیل است، ولی حجیت و اعتبار رأی و عقیده، بساط حق و باطل را بر نمی‌چیند و باب بحث تطبیقی و داوری میان عقاید و آرا را مسدود نمی‌سازد. بنابراین، ایمان و اعتقاد اکثریت افراد، گرچه تقلیدی است، ولی با دلیل نیز همراه است، نه فقط دارای علت، هر چند دلیل آن‌ها نقد پذیر خواهد بود.

در این که محقق راستین، کمیاب است و نمی‌توان همه‌ی کسانی را که به «عالم» و «محقق» معروفند چه در علوم دینی و چه در غیر آن محقق واقعی دانست، سخنی نیست، ولی دایره‌ی آن به چنان تنگی که دکتر سروش تصویر

کرده، نیست. تصویری که وی از محقق راستین ارایه داده است، تنها کسانی را شامل می‌شود که وابسته به یک دین و مذهب خاص نباشد و به عبارت دیگر، طرف‌دار همان پلورالیسمی باشند که امثال جان هیک و او پذیرفته‌اند. او گفته است: «تادرنند محققانی که از سر حریت راستین و به حکم حکمت، به اندیشه‌ای سر فرود می‌آورند. این نهنگان دریای تحقیق، در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج، نمی‌گنجند، بل هر یک از آنان، خود، مذهبی هستند.» بنابراین نظریه، ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام)، محققان راستین نبوده‌اند! زیرا، این افراد خود را وابسته به یک مذهب یعنی مذهب تشیع دانسته‌اند. وانگهی دو عبارت «این نهنگان دریای تحقیق، در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجند.» و «بل هر یک از آنان، خود، مذهبی هستند.» متعارض و پارادوکسیکال است، زیرا، از یک طرف، کسی که خود، یک مذهب است، افکار و اعمال او، خطوط یک مذهب را معین می‌کند و قهراً خود او وفادار به آن مذهب و وابسته به آن است و از طرف دیگر چون نهنگ وادی تحقیق است، وابسته به یک مذهب خاص نیست و این تناقضی است آشکار.

همچنین بر اساس رویکردهای عقلی و نقلی که از صدرالمتهین و علامه بیان گردید، اکثر مردم در جهان آخرت، با اختلاف مراتب از سعادت و نجات برخوردار و عده معدودی از آن‌ها دچار شقاوت و عذاب ابدی خواهند شد و این امکان وجود دارد که غیر مسلمانان نیز داخل بهشت شوند. این‌ها گروهی هستند که به عنوان مستضعفان شناخته می‌شوند، یا واقعاً و حقیقتاً به دنبال دین حق بودند، اما به دلایلی بر آن دست نیافتند و نیز انسان‌های درستکار بودند و محاسبه اعمال آنان، بر پایه عدل خداوندی است. بر اساس عقل و فطرت و کردارشان، هم چنین اعتقادات و باورهایشان مورد حساب قرار می‌گیرند.

فصل هفتم

دست آوردها و نتایج

موضوعی که در این پایان نامه مورد بررسی قرار گرفت بررسی پیش فرضها و مبانی فلسفی - کلامی نظریه صراط‌های مستقیم بر اساس آراء صدرالمتهلین و علامه طباطبائی می‌باشد که طی 7 فصل ضمن جدا کردن مبانی فلسفی - کلامی این نظریه و بیان آنها به نقد و بررسی این اصول با تکیه بر آراء این دو حکیم متأله پرداخته شده و نتایج زیر حاصل گردید:

۱. صدرا فهم قرآن را براساس ضوابطی که در بحث روش تفسیری آوردیم مجاز می‌داند و تهذیب، تزکیه و ریاضت را اصلی از اصول فهم دین و قرآن دانسته و در جای جای آثار و تألیفاتش از دین فهمی بدون تصفیه باطن می‌نالد و این را شرطی از شرایط فهم دین می‌داند و روشن است که انسان پاک شده از آلودگی‌های درون، در تفسیر خود علاوه بر رعایت شرایط تفسیر، از معارف بشری خود نیز بهره می‌برد، درعین حال تفسیر او مقبول و قابل احترام است .
۲. دین یک حقیقت دارای مراتب است و صدرا همان طور که هستی را یک حقیقت دارای مراتب می‌داند، هر کدام از انسان ، قرآن و دین را نیز موجوداتی در یک سلسله مراتب طولی قرار می‌دهد . وی تحول تکاملی فهم قرآن را در گروه مرتبه ای که انسان در آن قرار گرفته است می‌داند و معتقد است هر انسانی با توجه به مرتبه خویش می‌تواند از مرتبه مناسب خود و قرآن بهره‌مند شود.
۳. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی به همراه تزکیه و سلوک باطن ما را به معرفتی عمیق‌تر از دین خواهد رساند و چون این روش باعث آشناتر و نزدیک شدن به مبدأ دین یعنی خداوند می‌شود ، پس به اسرار دین نیز بیشتر واقف خواهیم شد.

۴. صدرالمتالهین مسئله فهم بشر از کلام خدا را از راه تشکیک وجود حل می کند و معتقد است که فهم و تفسیر قرآن عبارتست از بازگرداندن الفاظ و کلمات آن به حقایق آشکار و پنهان وراء آن رسیدن به پشت پرده الفاظ، که عرفا آن را تأویل نامیده اند که در لغت به معنای بازگرداندن هر چیز به جایگاه اصلی و نخستین است .
۵. با توجه به آراء علامه و ملاصدرا درست است که قرآن دارای بطون فراوانی است اما لازمه منطقی آن این نیست که قرآن حاوی همه حقایق بشر نباشد بلکه به دلیل خاتمیت اسلام و کامل بودن این دین باید گفت هرکسی هر مرتبه از حقیقت را بجوید، در قرآن و اسلام وجود دارد.
۶. صدرا الفاظ را بدون در نظر گرفتن مخاطب، حامل معنا می داند و معتقد است دلالت ظاهری و اولی لفظ در معنا را اکثر مخاطبان آن لفظ می فهمد و از عوامل وحدت در اشتراک فهم این است که الفاظ معنایی واحد را بر مخاطبین خود عرضه داشته اند و همان طور که گفته شد وی جهان را به متن تشبیه می کند و می گوید همان طور که متن گویاست و سخنی برای گفتن دارد جهان هستی نیز همچون متن گویاست و چونان کتاب باید مورد مطالعه قرار گیرد.
۷. ترابط علوم به شکل موجبه-ی جزئی، امری پذیرفتنی است ولی بصورت موجبه-ی کلیه سخنی ناصواب است و انسان مختار و آزاد را به موجودی بی اختیار و مجبور تبدیل می کند از اینکه برخی علوم و شاخه های مختلف معرفتی در برخی دیگر تأثیر می گذارند قابل انکار نیست و تأثیر هستی شناسی و انسان شناسی صدرا و علامه بر تفسیر آنها از قرآن در سرتاسر کتابشان مشهور است اما کلیت این تأثیر همیشه مثبت و تکاملی نیست به همین خاطر آنها برخی از علوم بشری را گمراه کننده دانسته و توصیه می کنند که برای رسیدن به حقایق دین، از آن دسته از علوم باید اعراض کرد.
۸. حقیقت واحد است و درک هر کسی از حقیقت همان قدر است که می فهمد و این که بگوئیم اقوال متضاد و متناقض در یک موضوع وجود دارد و آنها را پاره هایی از معرفت دینی بدانیم و بگوئیم اینها مراحل از نمو و بلوغ فهم شریعت است می توان به جرأت گفت سخنی بس اشتباه است. تداخل حق و باطل نیست، آمیختگی حق و باطل نیست بلکه تفاوت همان تشکیکی است که صدرا از آن سخن گفته است . اگر اختلافی در علوم بشری هست بخاطر مطلق نبودن بشر است و اینها حاصل علم غیر مطلق و ناقص بشری است و نه مربوط به واقعیت و حقیقت جهان هستی بدیهی است تکامل در علوم هم هنگامی که با واقعیات خارجی مطابق باشد پذیرفتنی است بنابراین چه در علوم بشری و چه در علوم دینی ، آنچه که مطابق با واقعیت تکوین و تشریع باشد پذیرفتنی و جزء علم و معرفت دینی و تکوینی است و آنچه

موافق تکوین و تشریع نباشد اولاً باطل است و ثانیاً اگر هم بخواهیم جزء معرفت حساب کنیم، جزء معرفت ضد دینی و ضد تکوینی خواهد بود.

۹. هر دو حکیم معتقد به این می‌باشند که هدایت خدا دو بعد عام و خاص دارد که هدایت عام الهی همان ارائه طریق از برون و خلقت استعدادها و فطرت‌ها از درون است و هدایت خاص، ایصال الی المطلوب است که شامل بندگان ویژه و مومنان است. وقتی می‌گوئیم خدا هادی است این جلوه‌ی هدایت را نباید در هدایت تشریعی محصور کرد و تجلی اسم هادی را باید هم در حوزه‌ی هدایت تکوینی و هم در حوزه‌ی هدایت تشریعی دید.

۱۰. نعمت و هدایت الهی این است که با وجود همه انحرافات از همان ابتدای نزول وحی تا آخر راه هدایت روشن و آشکار است همان طور که در آراء این دو اندیشمند بیان شد بهتر است بگوئیم که صراط مستقیم الهی در وحی خالص او نمایان است و کسانی که مطابق مراد الهی حرکت کرده اند هدایت یافته اند و دیگران نیز اگر با همه‌ی تلاش و تحقیق قدم بردارند یقیناً به مرادات الهی می‌رسند و اگر خود کوتاهی کرده باشند قاصر یا مقصر خواهند بود و تعداد این دسته گرچه بیشتر باشد دلیل بر عدم هدایت الهی نیست.

۱۱. گرچه بر وحی بر حسب درجات و مراتب آن، احیاناً الفاظ خاصی همچون وحی رسالی (در عالی‌ترین سطح برای پیامبران علیهم السلام) و غریزه (در پایین‌ترین سطح برای حیوانات) اطلاق شده است اما حقیقت و ماهیت وحی به سان حقیقت وجود یک چیز است و تعبیر گوناگون به مراتب وجودی وحی ناظر است. باری، وحی در عالی‌ترین سطح، مخصوص پیامبران است و یک بخش از هفتاد جزء آن به صورت الهام یا خواب‌های راستین به دیگران داده شده، و کم‌ترین مرحله آن همان اشاره تکوینی است که در حیوانات نهاده شده و به آن غریزه می‌گویند.

۱۲. وحی رسالی (ناظر به همه پیامبران) و وحی قرآنی (مختص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) اختصاص به پیامبران داشته و قابل بسط به دیگران نیست و از آن جا که وحی رسالی انجام یافته و استمرار وحی نیز ناممکن است، حتی اگر بر فرض صرف نظر کردن از استحاله عادی، کسی از نظر طهارت و نزاهت باطن به مرحله پیامبر صلی الله علیه و آله برسد، هرگز بر او وحی رسالی نخواهد شد.

۱۳. از آنچه در فصل دوم در مورد وحی از نگاه صدر گفته شد روشن می‌گردد که نظریه کلام محمد (ص) و اینکه صورت وحی توسط پیامبر (ص) انجام می‌گیرد و او در علت فاعلی وحی نقش دارد سخنی ناصواب است چرا که فاقد شی عقلاً نمی‌تواند معطی آن باشد لذا تحقق چنین امری مستلزم اجتماع فاعل

و قابل و اتحاد قوه و فعل است زیرا نفس نبوی از آن جهت که نسبت به امور وحیانی به خودی خود بالقوه فاقد و قابل آنهاست، آنها را ندارد و از جهت اینکه فاعل و پدید آورنده آنهاست قاعدتاً باید آنها را بالفعل داشته باشد تا بتواند پدید آورد و محال بودن چنین امری روشن است. مگر آنکه نزول وحی را انکار کنیم و وحی در حد تجربه شخصی و مکاشفات عرفانی شخص نبی تفسیر گردد که به طور تدریجی در طول زندگی نبی حاصل آید و نه دفعی و لحظه ای همچون نزول وحی و بطلان این سخن نیز از آنچه گذشت روشن می‌شود.

۱۴. پلورالیسم دینی در صورتی نتیجه منطقی تجربه گرایی دینی است که اولاً ادیان مختلف در پی غایت واحدی باشند و دوم اینکه گوهر همه ادیان تجربه واحدی باشد؛ چرا که اگر اینگونه نباشد انحصارگرا می‌تواند مدعی شود که تنها نوع خاص تجربه دینی تضمین کننده ی نجات است، نه دیگر انواع تجربه دینی و پی‌گیری تجربه واحد در ادیان مختلف که زمینه ساز دستیابی به غایت واحدی باشد مبنی بر این پیش فرض باطل است که تجربه بدون تفسیر محال نیست.

۱۵. در دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی حقیقت هر امری صرفاً همان نمودهای ظاهری نیست بلکه از برای هر ظاهری باطنی و از برای هر چیزی، حقیقتی است تا به «حقیقه الحقایق» منتهی گردد. اساساً «تأویل» چیزی جز سیر از ظاهر به باطن (= حقیقت اشیاء) نیست و حقیقت امری واحد و ذومراتب است بگونه‌ای که هر مرتبه‌ای نسبت به مادون خود باطن و نسبت به مافوق خود ظاهر محسوب می‌گردد چرا که «حقیقت» بمعنای «انکشاف وجود» است که این انکشاف و ظهور به کمک حس تأویل صورت می‌پذیرد.

۱۶. در نقد اینکه رسیدن به واقع امکان ندارد باید گفت: باتوجه به علم حضوری و حصولی در انسان نمی‌توان علیت را ساختگی دانست بلکه می‌توان به شکل منطقی از واقعی بودن این مفاهیم و قضایای ساخته شده از آن دفاع کرد و به صرف قاطع بیان کرد بشر راهی معلوم به واقع و طریقی منطقی برای رسیدن به حقایق را دارد و با استفاده از علوم حضوری و بدیهیات اولیه بشری و به کار گرفتن قوانین بدیهی و روش منطقی به حقایق فراوانی دست یافته است البته باید توجه داشت که همه حقایق هستی نزد یک فرد خاص نیست، بلکه فقط نزد حضرت حق تعالی است اما حد نصابی از حقایق که برای هدایت و شریعت مورد نیاز است بدلیل حقانیت اسلام و خاتمیت آن در این دین وجود دارد و اگر ما علم را ابزار انسان قرار دادیم و ملاکش را هماهنگی ذهنی قرار دادیم می‌توان گفت حرف آقای سروش صحیح است اما

اگر به علم نقش کاشفیت داده شود و اعتبار هر علم را اعتبار کشف معلوم یا اعتبار معلومش دانستیم در اینصورت خویشاوندی یا سازگاری مفاهیم و اندیشه‌ها به عنوان مویذ صدقند نه ملاک صدق.

۱۷. ملاصدرا در عین حال که در فضای منطق ارسطویی، حقیقت بعنوان مطابقت را بعنوان وصف قضیه صادق می‌پذیرد ولی ضمن بیان معانی حق، تصریح می‌کند که حقیقت تمام اشیاء، خداوند متعال است و حقیقت امری درونی است بگونه‌ای که حقیقت منهای انسان معنا و مفهوم محصلی ندارد. با توجه به ماهیت انسان انکشاف وجود و مراتب آن و نیل به حقیقت، قابل فهم است و انسان تنها موجودی است که ماهیت معین نداشته و همواره بسوی «حقیقت» مفتوح است. انکشاف وجود و نیل به حقیقت از طریق منطق ارسطویی بطور کلی از طریق مفاهیم و علوم اکتسابی غیرممکن است. زبان عرفان و شهود (در نظر ملاصدرا) با بیان حقیقت سازگارتر است. بعبارت دیگر زبان حقیقت، زبان شعر و عرفان است نه زبان منطق و استدلال. نسبت آدمی با حقیقت، با پذیرش منطق تک‌گفتاری و یا مشروعیت تنها یک منطق قابل جمع نیست.

۱۸. ما نمی‌خواهیم بگوئیم ارزش‌ها و فرهنگ‌ها هیچ تاثیری از هست‌ها نگرفته است و منکر شویم که فرهنگ‌های دیگری از آن بدست می‌آید اما همان طوری که ریشه یابی کردیم می‌توان به این نتیجه رسید که ارزش‌ها تا بر وجودشناسی مبتنی نشود نمی‌توان برای او یک اعتبار فی نفسه قائل شد و بالاخره باید به یک لحاظ واقع بینانه برگردیم و داوری کنیم و اگر همه ارزش‌ها را ریشه یابی کنیم می‌بینیم که همه به فطرت آدمی بر می‌گردد که این فطرت آدمی خود بخود خوبی را می‌پسندد و از بدی نفرت دارد، احترام متقابل را ارزش می‌داند و بی احترامی را ضد ارزش. البته شاید از این فطرت تحت عنوانین دیگر نیز یاد شود که هر چند نام‌ها عوض شود اما تغییر در اصل موضوع وارد نمی‌شود و همان طور که از نظرگاه این دو حکیم متأله بیان شد انسان از آنجا که موجودی حقیقت طلب است و هیچگاه سیراب نمی‌شود از حقیقت جویی بواسطه تربیت می‌تواند از عالم شهادت به عالم غیب و از ملک به ملکوت برسد. بواسطه متابعت از حق می‌تواند از عالم ملکوت هم گذشته و به جبروت و غیب الغیوب برسد و انوار جمال و جلال حق را بیواسطه رؤیت نماید. و این همان سری است که در نهاد انسان به ودیعه نهفته شده بود و ملائک از آن غافل بودند و اگر اکثراً به این درجه نمی‌رسند ضعف قانون نیست بلکه این ضعف ظرفیت‌های ما آدمیان می‌باشد.

۱۹. بر اساس رویکردهای عقلی و نقلی که از صدرالمتألهین و علامه بیان گردید، اکثر مردم در جهان آخرت، با وجود اختلاف مراتب، از سعادت و نجات برخوردار و عده معدودی از آنها دچار شقاوت و

عذاب ابدی خواهند شد و این امکان وجود دارد که غیر مسلمانان نیز داخل بهشت شوند و آنان گروهی هستند که به عنوان مستضعفان شناخته می‌شوند و یا واقعا و حقیقتا به دنبال دین حق بودند، اما به دلایلی به آن دست نیافتند و انسان‌های درستکارند، محاسبه اعمال آنان، بر پایه عدل خداوند و بر اساس عقل و فطرت و کردارشان و اعتقادات و باورهایشان انجام می‌گیرد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- جوادی آملی، عبدالله (1387ش) **دین شناسی**، مرکز نشر اسراء، پنجم، تهران
- حاجی ابراهیم، رضا (1384ش) **نجات، ادیان و فاهمه بشری**، طه، قم
- حافظ، شمس الدین محمد (1386) **دیوان حافظ**، انتشارات کلهر، تهران
- سروش، عبدالکریم (1379) **قبض و بسط تئوریک شریعت**، صراط، تهران
- ----- (1387) **تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط**، تهران
- ----- (1387) **صراط های مستقیم**، موسسه فرهنگی صراط، تهران
- سهرابی فر، محمدتقی (1386) **عقل و عشق**، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران
- شیرازی، صدرالدین محمد (1360) **اسرارالآیات**، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران
- ----- (1367) **اسرارالآیات**، ترجمه علویه همایونی، نشاط، اصفهان
- ----- (1383) **اسفار اربعه**، ج 9-1، بضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران
- ----- (1368) **الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه**، جلد 9-1، مکتبه المصطفوی، قم
- ----- (1360) **الشواهد الربوبیه**، با تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- ----- (1354) **المبدأ والمعاد**، ترجمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی ایران وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شماره 5، تهران
- ----- (1363) **المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران
- ----- (1389) **رساله سه اصل**، تصحیح محمد خواجهویی، مولی، سوم، تهران
- ----- (1370) **شرح اصول کافی**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
- ----- (1364) **شرح اصول کافی**، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمد خواجهویی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران
- ----- (1371) **عرفان و عرفان نمایان**، ترجمه محسن بیدارفر، دانشگاه الزهراء، تهران

- ----- (1379) **مجموعه تفاسیر قرآن الکریم**، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم
- ----- (1375) **مجموعه رسائل فلسفی**، تصحیح حامد ناجی، ج 1، انتشارات حکمت تهران
- ----- (1377) **مظاهر الالهیه**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم، قم
- ----- (1363) **مفاتیح الغیب**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
- ----- (1387) **مفاتیح الغیب**، ترجمه و تعلیق محمد خواجهویی، مولی، تهران
- صادقی تهرانی، محمد (1386) **دین پژوهی فلسفه معاصر**، امیدفردا، تهران
- طباطبایی، محمدحسین (1362) **اعجاز قرآن**، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران
- ----- (1365) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، 1-5، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم
- ----- **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج 1 تا 19، جامعه مدرسین، [بی تا]
- ----- (1376) **تفسیر المیزان**، ج 20-1 ترجمه محمدجواد حجتی و محمدعلی کرامی و 000، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی، قم
- ----- (1378) **شیعه در اسلام**، دفتر انتشارات اسلامی، قم
- ----- (1379) **قرآن در اسلام**، دار الکتب الاسلامیه، نهم، تهران
- ----- (1386) **نهایه الحکمه**، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج 1، دارالفکر، قم
- طوسی، نصیرالدین، **شرح الاشارات**، ج 1، نشر کتاب، بی تا، تهران
- قراملکی، احد فرامرز (1380) **منطق 1**، دانشگاه پیام نور، تهران
- کانت، امانوئل (1387) **فلسفه نقادی کانت**، ترجمه کریم مجتهدی، انتشارات امیرکبیر، تهران
- کلینی، محمد بن یعقوب (1401) **اصول کافی**، دار صعب، بیروت
- ----- (1388) **کافی**، ج 1، دار الکتب الاسلامیه، سوم، بی جا
- مجلسی، محمدباقر (1403ق) **بحار الانوار**، مؤسسه الوفاء، بیروت
- مطهری، مرتضی (1369) **عدل الهی**، انتشارات صدرا، تهران
- ----- (1385) **مجموعه آثار**، ج 6-1، انتشارات صدرا، تهران
- مکارم شیرازی، ناصر (1362ش) **تفسیر نمونه**، دارالکتب الاسلامیه، ج 13، تهران
- منتظری، حسین علی (1387) **سفیر حق و صغیر وحی**، خردآوا، اول، قم
- مولانا، جلال الدین محمدبلخی (1372) **مثنوی معنوی**، تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران

- هیک، جان (1372) **فلسفه دین**، موسسه انتشارات بین المللی الهدی، قم
- اخلاقی، مرضیه (1383) **هدایت و ضلالت انسان در حکمت متعالیه صدرایی**، مشکوٰۃ النور، شماره 24 و 25
- ----- (1387) **سرشت معنایی و زبانی وحی از دیدگاه ملاصدرا**، خردنامه صدرا، شماره 52
- ازدری زاده، حسین (1385) **معرفت شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی**، مجله پگاه حوزه، شماره 195
- بیدهندی، محمد (1385) **بررسی و تحلیل حقیقت در اندیشه ملاصدرا و هیدگر**، خردنامه صدرا، شماره 45
- حسینی، موسی (1379) **وحياني بودن الفاظ قرآن**، مجله پژوهشهای قرآنی، ش 22-21
- خامنه‌ای، سید محمد، (1382) **فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا**، خردنامه صدرا، شماره 31
- نصیری، علی (1382) **ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمتألهین**، مجله قبسات، شماره 29

Abstract:

Formal acceptance of religious ploralism and increased and variety of cultures and religions in it's present appearance , is opinion of present age and new time and in religion and culture (religious ploralism) and community (communital ploralism) is mooted in west world and is breded and brought up by John Hik.

This is obvoused that this opinion is based on principals of mental and credit basis.

Doctor Soroosh in straight ways book , has believed that people , when encountering with heavenly house and exalted matters books , are required to annotation and constant text , and unprepared experiences to be disclosed.

This disclosure and discovery , has not only one style and method and without any formality will be variegated and increased , and this is commencement of internal and external religious ploralism.

In this investigation after mentioning of above opinion , will appoint our method related to reading of all basics and philosophic and speech foundations of straight ways opinions and with attention to philosophic and speech opinions of Sadrolmota'alehin and Allameh Tabatabaei , we have analysed and explained mentioned matters and arranged our investigation in sixth season and finally it's outcome is presented in nineteen sections in seventh season.

Key words: religious ploralism-variety of undersyandings-explanation and interpretation-godship guidance-salvation and deliverance.



Isfahan University

Faculty of Literature and Humanities

Department of Philosophy and Islamic Theology

M.A. Thesis

**Analysis and evaluation of assumption and philosophical
and theological foundation of Mollasadra and
Allameh Tabatabaei views**

Supervisor:

Dr. Jafar Shanazari

Advisors:

Dr. Seyed Mehdi Emami jome

By:

Zahra Taheri

February 2012