

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در تبیین خداشناسی فطری ملاصدرا در آیه فطرت

- ۳ علی ارشد ریاحی و مائده زمانی
- ۲۳ نسبت‌های ممکن بین دو شیء در خارج و قضایای شرطی حاکی از آن‌ها / داوود حیدری
- ۴۵ بررسی تطبیقی جایگاه «عقل اول» در اندیشه فلسفی و پندار «تفویض در خلقت» / محمد سلطانی رنانی
- چالش ذاتی یا فعلی بودن اراده خدا از دیدگاه امام رضا علیه السلام طبق تفسیر فلسفی ملاصدرا همراه با نقادی نظریه
- ۶۷ علامه طباطبایی در این زمینه / اسماء احمدی و محمود صیدی
- تأملی در معنا، مدلول و مبانی نظریه اشتداد علم حضوری نفس به ذاتش در حکمت متعالیه
- ۸۵ احمد عسگری و حمیدرضا بوجاری
- مقایسه تطبیقی مسئله شر از دیدگاه ابن عربی، ملاصدرا و اسپینوزا
- ۱۰۳ رامین گلمکانی و رسول پاداش پور و محمد مهدی سلامی
- ۱۲۳ اتحاد عاقل و معقول در منظر ابن سینا و صدرالمتألهین / جلیل محمدی خانقاه و عبدالله نصری
- ۱۴۹ دیدگاه ملاصدرا درباره رکن اول مبنای گروهی؛ تعداد گزاره‌های پایه / عباسعلی منصوری
- معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی
- ۱۷۱ سیدمحمد موسوی بایگی و محمداسحاق عارفی شیرداغی و محمد مغربی
- بررسی نظریه حشر صدرالمتألهین در عرفان ابن عربی
- ۱۸۷ مهدیه نراکتی علی اصغری و سیدمرتضی حسینی شاهرودی و علیرضا کهنسال
- ۲۰۷ بررسی برهان خلقت ایتروپیک / جواد نوائی و سیدمحمدکاظم علوی
- ۲۲۷ چیستی و کارکرد قوه درک کننده احکام عملی / محمدعلی نوری

ترجمه حکم‌ها

- ۲۵۳ ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۲۷۶ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

جایگاه نظریه فقر و جودی معلول در تبیین خدانشناسی فطری ملاصدرا در آیه فطرت*

- علی ارشد ریاحی^۱
- مائده زمانی^۲

چکیده

در میان براهین اثبات خدا، دلیل فطرت از مهم‌ترین دلایل خدانشناسی است که بر فطری بودن معرفت به خداوند در جمیع مخلوقات (به خصوص انسان) دلالت دارد. یکی از صریح‌ترین آیات قرآن در دلالت بر خدانشناسی فطری، آیه ۳۰ سوره روم است. این آیه از عجین بودن ساختار وجود انسان با شناخت خداوند خبر می‌دهد. ملاصدرا با الهام از قرآن و حدیث و با بهره‌گیری از مبانی عقلی و فلسفی خود، این گزاره دینی را مستدل کرده است. در این پژوهش سعی شده است به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آراء ملاصدرا، تبیین فلسفی او از خدانشناسی فطری تحلیل گردد تا جایگاه نظریه فقر و جودی معلول در بیان وی معلوم شود. ملاصدرا با تکیه بر اصل اضافه اشراقی ممکنات به واجب، تحلیلی وجودشناختی از این آموزه قرآنی ارائه داده است که بر اساس آن، حضور

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. استاد دانشگاه اصفهان (arshad@ltr.ui.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mahizamani927@gmail.com).

مخلوقات نزد خداوند و حضور خداوند نزد جمیع مخلوقات اثبات می‌شود. براساس تبیین وجودشناختی خداشناسی فطری نیز تلازم بین فقر وجودی و علم حضوری مخلوقات به خداوند و چگونگی دلالت آیه فطرت بر سیر خودشناسی به خداشناسی به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: خداشناسی فطری، ملاصدرا، فقر وجودی، علم حضوری، آیه فطرت.

مقدمه

در مورد خدای متعال دو نوع شناخت متصور است: یکی شناخت حضوری که بدون وساطت مفاهیم ذهنی تحقق می‌یابد و دیگری شناخت کلی و حصولی که به وسیله مفاهیم عقلی و فلسفی حاصل می‌شود و مستقیماً به ذات الهی تعلق نمی‌گیرد. در منظر قرآن، شناخت مبدأ جهان، فطری هر انسانی است؛ همان طور که فطرت به معنای سرشت خداشناسی انسان، مستقیماً از آیه فطرت (روم/ ۳۰) برداشت می‌شود. این آیه به مفطور بودن ساختار وجود آدمی به شناخت حضوری از خداوند ناظر است؛ یعنی از شناخت خدا در ساحتی ماورای عالم ذهن خبر می‌دهد.

ملاصدرا علم حضوری نسبت به حق تعالی و شهود ذات واجب را برای ممکنات به قدر سعه وجودی‌شان ممکن می‌داند و معتقد است که هر چند ذات واجب الوجود، مقدس از هر گونه حصر و تقیید امکانی و جهات مادی است، اما هر یک از مخلوقات می‌توانند به قدر افاضه وجودی مُفیض بر آن‌ها، ذات اقدس اله را ملاحظه و مشاهده کنند و به قدر ضعف و قصور در دریافت تجلیات الهی، از درک و شهود حضرتش محروم می‌مانند. به اعتقاد او، این قصور و ضیق شهودی نسبت به ادراک حق نیز از میزان بُعد هر یک نسبت به منبع وجود ناشی می‌شود، نه اینکه بُخل و منعی از سوی خدای متعال وجود داشته باشد که او به سبب احاطه وجودی و عدم تناهی‌اش به هر کسی از خود او نزدیک‌تر است و هر چند از جهت کمال لایتناهی در علو اعلی قرار دارد، ولی به جهت سعه رحمتش در نازل‌ترین مراتب وجود حضور دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۱).

در پژوهش حاضر پس از بررسی دیدگاه معرفت‌شناختی صدرا پیرامون خداشناسی

فطری، به دیدگاه هستی‌شناختی او در این خصوص می‌پردازیم تا به این طریق جایگاه نظریه فقر وجودی معلول در شناخت حضوری خداوند مشخص شود. ملاصدرا تقسیم علم به بسیط و مرکب را به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین خداشناسی فطری به عنوان علم بسیط همگانی به خداوند بیان کرده است. او بر اساس نظریه عین‌الربط بودن معلول به علت خود، ثابت می‌کند که تمام مخلوقات نسبت به خداوند معرفت حضوری دارند. باید توجه داشت که هرچند صدرا به فطری بودن این معرفت نظر نداده است، اما تأکید بر مشترک بودن این معرفت در همهٔ خلائق، دلالت دارد بر اینکه فطرت و نحوهٔ خلقت مخلوقات چنین معرفتی را اقتضاء می‌کند؛ یعنی نحوهٔ وجود هر ممکنی مستلزم شناخت خدای متعال است. به عبارت دیگر، شناخت خداوند در هستی هر ممکنی نهفته است.

۱. خداشناسی فطری با توجه به تقسیم علم از حیث بساطت و ترکیب

ملاصدرا علم را مانند جهل به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. منظور از علم بسیط در تعریف صدرا، ادراک یک شیء، همراه با غفلت از آن ادراک و غفلت از تصدیق به چیستی مدرک است. منظور از علم مرکب، ادراک یک شیء همراه با شعور و آگاهی نسبت به آن ادراک و همچنین آگاهی نسبت به چیستی مدرک است (همان: ۱۱۶/۱).

۱-۱. علم حضوری بسیط به واجب تعالی

صدرا معتقد است که ادراک خداوند به نحو بسیط در اصل فطرت هر فرد وجود دارد، هرچند اکثر افراد از این ادراک غافل‌اند و فقط خواص اولیای الهی از این ادراک خود آگاهی دارند. از دیدگاه او مدرک بالذات هر شیء (آنچه که بالذات ادراک می‌شود، چه ادراک حسی باشد یا خیالی و یا عقلی، و چه ادراک حضوری باشد و یا حصولی)، نحوهٔ وجود آن شیء است و وجود هر شیئی چیزی جز حقیقت و هویت مرتبط با حق تعالی نیست؛ زیرا هویات وجودی، مراتب تجلیات و لمعات جلال و جمال ذات الهی‌اند. پس ادراک هر شیئی در واقع، ملاحظهٔ آن شیء است به گونه‌ای که مرتبط به واجب تعالی است و این جز با ادراک ذات حق ممکن نیست؛ زیرا ذات

او نهایت سلسلهٔ ممکنات و غایت جمیع تعلقات است. پس هر کس هر چیزی را و به هر طریقی (حسی، خیالی، عقلی و حصولی یا حضوری) ادراک کند، در واقع باری تعالی را درک کرده است (همان: ۱۱۶/۱-۱۱۷). ملاصدرا در موضعی دیگر بعد از تبیین علم بسیط و مرکب ضمن استشهاد به آیهٔ فطرت، این آیه را ناظر به فطری بودن علم شهودی بسیط برای جمیع انسان‌ها می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

استدلالی که بر این مدعا اقامه شده است، از دو مقدمهٔ اصلی تشکیل می‌شود: مقدمه اول: اتحاد عقل و عاقل و معقول: طبق اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول، علم به شیء به نحوهٔ وجود آن شیء تعلق می‌گیرد و مُدرک (معلوم بالذات)، همان موجود حاصل نزد نفس است (حتی در علم حصولی نیز امر حسی، خیالی و عقلی باید در نفس عالم به وجود دیگری موجود شود تا معرفت به او حاصل گردد؛ پس در علم حصولی نیز علم به وجود صورت اشیاء تعلق می‌گیرد).

مقدمه دوم: عین الربط بودن معلول به علت خود: اینکه معلول با علت ارتباط دارد، مورد پذیرش همه حکماء قبل از ملاصدرا بوده است. صدرالمُتألهین با تحلیل این نحوهٔ ارتباط، اثبات کرد که معلول «عین الربط» به علت است، نه اینکه وجودی مستقل و منحا از علت داشته باشد و به وسیلهٔ یک رابط به علت ارتباط یابد.

بنا بر دو مقدمهٔ مذکور استدلال می‌شود که علم به وجود معلول بدون ادراک متعلق آن وجود (یعنی وجود مستقلی که معلول عین الربط به آن است) ممکن نیست. همان‌گونه که تصور معنای حرفی بدون تصور معنای اسمی ممکن نیست، علم به وجود ربطی هم بدون علم به وجود استقلالی ممکن نیست؛ زیرا فرض بر این است که وجود ربطی هیچ استقلالی از خود ندارد. بنابراین هر کجا علمی (اعم از حصولی و حضوری) به چیزی تحقق یابد، علم به واجب حاصل شده است؛ زیرا معلوم نحوه‌ای از وجود ممکن است که عین الربط به واجب است و بدون ادراک واجب تعالی، وجود ربطی درک نمی‌شود. به طور کلی، هر حکمی که در نظام هستی به موجودیت شود، اصالتاً برای وجود مستقل ثابت می‌گردد و به طفیل آن به ربط نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ج: ۱/ ۴۳۱-۴۳۲).

۲-۱. علم حضوری مرکب نسبت به واجب تعالی

صدرا علم مرکب نسبت به واجب تعالی را بر خلاف ادراک بسیط ناآگاهانه، تنها برای گروهی از انسان‌ها حاصل می‌داند و معتقد است که این ادراک برای عرفا و اولیای الهی از طریق کشف و مشاهده حضوری، و برای متفکران در صفات و آثارش از طریق علم حصولی استدلالی حاصل می‌شود.

از نظر او ملاک تکلیف و میزان عقاب و ثواب و همچنین حکم کفر و ایمان، همین علم مرکب است و اختلاف مراتب بین مردم و تفاوت فضایل عرفا نیز به این علم برمی‌گردد؛ زیرا بر خلاف علم بسیط که برای همه ممکنات به صورت قهری حاصل است و در آن جهالت و خطا راه ندارد،^۱ حصول این علم (معرفت آگاهانه به خداوند) برای انسان‌ها به میزان تلاش آنان بستگی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱-۱۱۸).

۲. تبیین وجودشناختی خداشناسی فطری در آیه فطرت

خداشناسی فطری در آیه فطرت، به بُعد وجودی و حضوری انسان ناظر است و معنای فلسفی آن عبارت است از بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و یافتن ذات لایزال واجب در ژرفای وجودی خویش. این تقریر از خداشناسی فطری، پشتوانه فلسفی و برهانی دارد و بر چند اصل ارزشمند وجودشناختی که در حکمت متعالیه به کمال رسیده است، مبتنی است.

از آنجا که در فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دو علم جدای از هم نیستند و به نوعی با یکدیگر تلازم دارند، در راستای تبیین کامل‌تر نظریه خداشناسی فطری، لازم است مبانی وجودشناختی که این نظریه قرآنی بر آن مبتنی است، به نحو جامع‌تری مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱. مبانی اضافه اشراقی موجودات به خداوند

اساسی‌ترین اصل وجودشناختی که نظریه خداشناسی فطری با رویکرد علم حضوری بر آن استوار است، نظریه امکان فقری (فقر وجودی) یا به عبارت دیگر،

۱. لازم به ذکر است که در علم مرکب هم در صورتی که علم حضوری باشد، خطا راه ندارد.

اضافه اشراقی ممکن به واجب است. بنابراین سزاوار است ابتدا به اصولی که این نظریه بر آن مبتنی است، پردازیم.

الف) اصالت وجود

نخستین کسی که مسئله «اصالت وجود» در مقابل «اعتباریت ماهیت» را به صورت یک مسئله فلسفی مستقل در صدر مباحث هستی‌شناختی مطرح ساخت و آن را مبنایی برای حل دیگر مسائل فلسفی قرار داد، صدرالمتألهین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۳۸/۱). از دیدگاه او آنچه حقیقتاً و بالذات تحقق دارد، وجود است؛ زیرا آنچه متن واقع را پر کرده و منشأ آثار است، به حقیقت‌دار بودن و اصیل بودن سزاوارتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۶/۱).

ب) تشکیک وجود

ملاصدرا در *اسفار پیش از آنکه مسئله «تشکیک در حقیقت وجود»* را به طور مبسوط مطرح و اثبات کند و قبل از طرح مبحث «اصالت وجود»، بحث «تشکیک در مفهوم وجود» را بیان و بر آن برهان اقامه کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۳۶/۱). اما نتیجه استدلال او در واقع همان تشکیک در حقیقت وجود است، نه در مفهوم وجود؛ زیرا تشکیک اصالتاً و بالذات صفت مصادیق است و اگر مفهومی مشکک باشد، به دلیل تشکیک در مصادیق آن مفهوم است. بنابراین آنچه حقیقتاً تقدم و اولویت می‌پذیرد، موجودات خارجی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱/۱۴۰). از دیدگاه او هر گونه تقدم و تأخر یا شدت و ضعفی که ملاحظه شود، ذاتاً وصف وجود است و بالعرض به دیگر حیثیات نسبت داده می‌شود. وقتی یکی از این اوصاف را به چیزی غیر از وجود نسبت می‌دهیم، مثلاً وقتی می‌گوییم علت بر معلول مقدم است، تقدم و تأخر در وجود است؛ زیرا اگر وجودی نباشد، تقدم و تأخری محقق نمی‌شود، بلکه آنچه مقدم است، هستی و وجود آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷-۳۶/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ج ۱/۱۴۴).

تشکیک حقیقت وجود از نگاه صدرا به این معناست که وجود عینی و خارجی، حقیقتی واحد و ذومراتب است. موجودات مختلف، مراتب گوناگون وجود را تشکیل می‌دهند و اختلاف آن‌ها به شدت و ضعف است؛ به این معنا که هر مرتبه واجد

کمالات مرتبهٔ مادون است و علاوه بر آن دارای کمالاتی افزون بر آن مرتبه است که آن را از مرتبهٔ مادون متمایز می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۸/۱ و ۴۲۷).

ج) عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش

هرچند در بیان اصل پیشین، به نحوهٔ وجود معلول و عین‌الربط بودن آن نیز اشاره شد، ولی برای تبیین بهتر مسئلهٔ خداشناسی فطری و کیفیت ارتباط ممکنات با مبدأ هستی و رفع پاره‌ای از توهمات در باب نحوهٔ هستی علت و معلول نسبت به یکدیگر، لازم است تفسیر صحیحی از چشم‌انداز حکمت متعالیه در خصوص اصل علیت و نحوهٔ ارتباط و اتصال مراتب طولی وجود ترسیم گردد تا نحوهٔ ارتباط معلول با علّة‌العلل و مبدأ هستی وضوح بیشتری یابد.

حکمای اسلامی تا زمان میرداماد معتقد بودند که لازمهٔ وجود معلول، ارتباط با علت است (نه اینکه ارتباط و نیازمندی به علت، عارض معلول شود). به اصطلاح ایشان، وجود معلول نسبت به علت، وجود رابطی (وجود فی نفسه لغيره) است؛ یعنی همان گونه که وجود فی نفسه طبیعت‌های مادی، عین وجود آن‌ها برای ماده است، وجود معلول از جهت معلولیتش نیز عین وجود آن برای علتش است. به این ترتیب، قدمای فلاسفه، وجود معلول برای علت را از مصادیق وجود رابطی (مانند وجود عرض برای موضوع و وجود صورت برای ماده) می‌دانسته‌اند. از نظر آنان هر ممکنی اعم از مادی و مفارق از حیث وابستگی به علت، «وجود فی نفسه للغير» یعنی وجود للعلّة دارد (به تعبیر آنان «وجوده فی نفسه بعینه وجوده للعلّة») و از جهت معلولیتش، از علت انفکاک‌ناپذیر است، ولی این نحو ارتباط منافاتی ندارد با اینکه معلول، صرف‌نظر از مقایسه با علت، از جهت دیگری مستقل باشد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

این عقیده مورد قبول ملاصدرا واقع نشد. او در باب علت و معلول اثبات می‌کند که نیازمندی معلول به علت هستی‌بخش، عمیق‌تر از آن است که حکمای پیشین به آن قائل بودند. به اعتقاد او، وجود معلول نسبت به علت خود، عین‌الربط است؛ یعنی وجودش فی غیره است (و وجود فی نفسه ندارد)، نه اینکه معلول شیئی دارای ربط به

علت باشد؛ زیرا اگر معلول را شیئی دارای ربط بدانیم، معنایش این است که معلول صرف‌نظر از علتش ذاتی دارد و در آن ذات، نیازمند علت نیست. بنا بر این تلقی، نیازمندی به علت همچون ریسمانی است که دو شیئی را که کنار هم قرار گرفته‌اند، به یکدیگر وصل می‌کند؛ یعنی معلول نسبت به علت، وجودی دارد که رابطه‌ای به نام رابطه‌علیت آن‌ها را به هم مرتبط می‌سازد. ولی وقتی معلول را عین‌الربط به علت بدانیم، معنایش این است که معلول در ذات خود نیازمند علت است و اصلاً حیثیتی غیر از ارتباط با علت ندارد. به اعتقاد صدرا وجود معلول، حکم معنای حرفی را دارد؛ یعنی همان‌گونه که معنای حرفی مانند رابط قضایا، هیچ استقلالی در مقابل معنای اسمی ندارد و قابل فهم و تصور استقلالی نیست، وجود معلول نیز نسبت به وجود علتش، وجود حرفی است و قابلیت وجود استقلالی ندارد. از نگاه صدرالمآلهین حکمای الهی تنها تا این اندازه «توحید» را درک کرده بودند که معلول نسبت به علتش وجود رابطی دارد و نمی‌تواند مستقل از علتش وجود داشته باشد. دلیل چنین قصوری این است که آنان به تکرر در وجود اعتقاد داشتند؛ یعنی برای ممکن، وجودی در کنار وجود واجب قائل بودند. نهایت سخن آنان این است که ممکن، موجودی مغایر وجود حق تعالی است که از او انفکاک‌ناپذیر است و بدون ارتباط با واجب نمی‌تواند موجود باشد و این انتساب و ارتباط قابل انسلاخ از آن نیست؛ در حالی که ملاصدرا اثبات می‌کند که تحلیل ممکن به دو حیثیت «وجود» و «نسبت با علت» محال است و ممکن، عین‌الربط و عین نسبت به علت است، نه اینکه وجودی داشته باشد و امری زائد بر وجودش به نام نسبت با واجب. او برای تمیز دیدگاه خود از قدما، وجود معلول را نسبت به علتش «وجود رابط» می‌خواند. بنابراین اصطلاح جدیدی برای کلمه «رابط» تأسیس می‌کند که با اصطلاح رابط به معنای اول آن (رابط در قضایا) مشترک لفظی است؛ زیرا رابط در قضایا، رابط میان موضوع و محمول قضیه است و در مقابل وجود محمولی قرار دارد، اما رابط در این مبحث، به این معناست که وجود معلول عین‌الربط به علت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۹/۱-۳۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳۸۴/۳-۳۸۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۲۲۹/۱-۲۳۰؛ همو، ۱۳۹۳ الف: ۷۷-۷۸).

۲-۲. ارتباط خالق و مخلوق و نقش آن در معرفت حضوری فطری به خداوند

اولین مصداق علم حضوری برای انسان، علم نفس به ذات خویش است. این قسم از علم حضوری مورد قبول همه فلاسفه اسلامی اعم از مشایی و اشراقی است. البته حکمای مشاء برای علم حضوری بیش از این مصداق قائل نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲). اما با پیشرفت فلسفه و به ویژه با شکل‌گیری حکمت متعالیه، حکمای اسلامی به این نتیجه رسیدند که علم حضوری سه قسم کلی دارد؛ یعنی علاوه بر علم نفس به ذات و قوای خویش، علم علت هستی‌بخش به معلول و علم معلول ذی‌شعور به علت ایجادکننده‌اش نیز از مصداق علم حضوری است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۸/۲).

از سوی دیگر، رابطه حاکم بر نظام هستی یک رابطه علی معلولی است و با تفسیری که حکمت متعالیه از آن ارائه داده است، به دست می‌آید که این رابطه وجودی بین واجب (به عنوان مستقل مطلق) و ممکن (به عنوان وجود رابط)، از حضور مخلوقات نزد خداوند و حضور خداوند نزد مخلوقات حکایت می‌کند. بنابراین جهت روشن شدن نقش نظریه فقر وجودی ملاصدرا در تفسیر آموزه قرآنی خداشناسی فطری، به تبیین نحوه حضور مخلوقات نزد خداوند و نحوه حضور خداوند نزد مخلوقات براساس نظریه فقر وجودی می‌پردازیم و در همین راستا به برخی از استشهادات قرآنی ایشان نیز اشاره می‌کنیم.

الف) تبیین نحوه حضور مخلوقات نزد خداوند (بر اساس نظریه فقر وجودی)

ملاصدرا با اثبات ربط بودن وجود معلول به علت هستی‌بخش نشان داد که ذات پروردگار بر همه شئون ممکنات، احاطه وجودی دارد و تمام حقایق هستی، تعلق محض به خداوندند و هیچ استقلال و استغنائی در مقابل او ندارند و از آنجایی که احاطه وجودی و قیومی تنها در علت ایجادی نسبت به معلولش یافت می‌شود، خداوند بر تمام ماسوی‌الله تسلط و قاهریت دارد؛ به این معنا که همه ممکنات در نزد علت خویش حاصل و حاضرند و خداوند به تمام مراتب هستی علم حضوری اکتناهی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۱). از دیدگاه صدرا، ذات احدیت همواره بر هیاکل ممکنات می‌تابد و آن‌ها را از ظلمت نیستی به روشنائی هستی وارد می‌سازد. اگر خداوند مَنان

لحظه‌ای از افاضه وجود خودداری کند، همه ممکنات به ظلمتکده ذات خود برمی‌گردند. ملاصدرا در تأیید دیدگاه خود مبنی بر احاطه قیومی خداوند نسبت به عالم هستی به آیه زیر اشاره می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُنْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا﴾^۱ (فاطر/ ۴۱؛ همان: ۲۱۹/۱-۲۲۰). او در مواضعی دیگر از آثارش نیز ضمن استشهاد به آیه شریفه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۳)، احاطه قیومی واجب و فقر وجودی ممکنات را به عبارات مختلف ترسیم کرده است (همان: ۳۷۲/۲، ۴۰۰/۳ و ۳۳۱/۷). وی تصریح می‌کند که علم خداوند به موجودات به معنای حضور و عدم غیبت اشیاء نزد اوست (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۴).

بنابراین معلوم شد که وقتی این ارتباط تکوینی از جانب آفریدگار ملاحظه شود، به معنای احاطه و افاضه وجودی ذات پروردگار بر همه شئون موجودات است که به موجب آن خداوند بر تمام مخلوقاتش علم حضوری اکتناهی دارد. اما همین ارتباط عینی و واقعی وقتی از جانب مخلوقات لحاظ شود، به معنای ربط و تعلق محض مخلوق به خداوند است. پس باید تلازم بین فقر وجودی و علم حضوری به خداوند نیز مورد بررسی قرار گیرد.

ب) تبیین نحوه حضور خداوند نزد مخلوقات (بر اساس نظریه فقر وجودی)
طبق مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، هر موجودی که دارای مرتبه‌ای از علم و شعور باشد، به همان اندازه ذات حق را ادراک می‌کند و اگر به درستی خود را ادراک کند، چون حقیقت وجودی‌اش حیثیتی جز ربط و تعلق به خالق هستی نیست، خداوند را نیز به علم حضوری ادراک می‌کند و درمی‌یابد که لحظه‌ای نمی‌تواند مستقل از علت خود موجود باشد. از سوی دیگر از آنجا که محور اصلی مبانی فلسفی حکمت متعالیه، اصالت وجود است، ملاصدرا علم را امری وجودی و مساوق با وجود می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۲ و ۱۶۳/۶). پس هر ممکنی که مرتبه‌ای از وجود را دارا باشد، دارای مرتبه‌ای از علم و شعور نیز هست؛ چنان که ملاصدرا به وجود علم و شعور در

۱. «یقیناً خدا آسمان‌ها و زمین را از اینکه از جای خود منحرف شوند، نگه می‌دارد و اگر منحرف شوند، هیچ کس بعد از او نمی‌تواند نگاهشان دارد. مسلماً خدا همواره بردبار و بسیار آمرزنده است.»

همه موجودات نظر می‌دهد و می‌گوید: اینکه عرفای الهی معتقدند که همه موجودات به پروردگارش عارف‌اند و برای او سجده می‌کنند، بر همین مبنای وجودی مبتنی است؛ همان‌طور که کتاب الهی بر این قول دلالت دارد (همان: ۱۶۴/۸). با این توضیح معلوم می‌شود که همه مراتب هستی به میزان ظرفیت وجودی‌شان بهره‌ای از ادراک حق دارند. حتی موجوداتی که ما آن‌ها را جماد یا نبات می‌نامیم، از این اصل وجودشناختی مستثنا نیستند و بسته به مرتبه وجودی‌شان نسبت به خداوند معرفت دارند و به حمد و تسبیح او می‌پردازند.

در پرتو این دستاورد بزرگ حکمت متعالیه، معانی بسیاری از آیات متشابه قرآن و تأویل و تفسیر آن‌ها روشن می‌شود؛ از جمله آیاتی که درباره تسبیح گویی خداوند به وسیله موجودات عالم نازل شده است: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدٍ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غُفُورًا﴾^۱ (اسراء/ ۴۴).

از نگاه صدرا اینکه خداوند در این آیه، تمام اشیاء را بدون استثناء تسبیح گو و ثناخوان حضرتش معرفی می‌کند، به این مطلب اشاره دارد که همه موجودات عالم نظاره‌گر جمال الهی هستند و همگی نسبت به خداوند نوعی معرفت حضوری دارند؛ زیرا تسبیح و تقدیس در جایی متصور است که شناخت و معرفتی حاصل باشد (همان: ۱۱۸/۱).

از دیگر آیاتی که در نگاه صدرا به صورت دیگری این مدعا را تأیید می‌کند، آیاتی است که نشان می‌دهد اشیاء و اکوان در عالم هستی از فرمان الهی اطاعت می‌کنند؛ نظیر این قول معروف خداوند در قرآن: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ (یس/ ۸۲). ملاصدرا معتقد است که این آیه دلیل واضحی است بر اینکه همه موجودات، پروردگارش را تعقل می‌کنند و مُبَدِّعِشان را می‌شناسند و کلام او را می‌شنوند؛ زیرا امثال امر بر شنیدن و فهم مراد متکلم مترتب است و در جایی که فرمان شنیده نشود و

۱. «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آن‌هاست، او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیزی نیست مگر اینکه همراه با ستایش تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید. یقیناً او بردبار و بسیار آمرزنده است.»

۲. «امر خدای متعال چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، به او فرمان دهد که باش، پس او می‌شود.»

فهم نگردد، فرمانبرداری معنا ندارد. پس همه موجودات به قدر توان خویش و متناسب با قدس و تزه حق، کلام او را می‌شنوند و امرش را امتثال می‌کنند^۱ (همان).

بنابراین معلوم می‌شود که نظریه علم حضوری ممکن نسبت به واجب، بر اصل ربط بودن ممکن به واجب مبتنی است؛ زیرا عین الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش، مستلزم حضور علت نزد معلول است و این ادعا از دیدگاه ملاصدرا مورد اتفاق عقل و نقل است.

ج) تبیین نحوه معرفت انسان به خداوند (بر اساس نظریه فقر وجودی)

ملاصدرا همچون سایر فلاسفه اسلامی، اولین و مهم‌ترین علوم انسان را علم حضوری نفس به ذات خویش می‌داند و معتقد است که سایر ادراکات انسان بر این علم متفرع است و به همین دلیل، علم نفس به ذات خودش بر سایر علوم او تقدم دارد؛ زیرا همواره نزد او حاضر است و از او جدا نمی‌شود (همان: ۴۶۹/۳ و ۱۶۱/۶).

بنابراین انسان به عنوان اشرف مخلوقات به لحاظ وجودی اگر ذات خود را از حیث جایگاهی که در عالم تکوین دارد، شهود نماید، نسبت به مخلوقاتی که در مرتبه وجودی پایین‌تری نسبت به او قرار دارند، به نحو کامل‌تری ذات واجب را شهود می‌کند؛ زیرا دانستیم که در مشاهده حضوری تنها رابطه میان شاهد و مشهود، ارتباط وجودی است و بر خلاف علم حصولی که قوای ادراکی بین عالم و معلوم واسطه می‌شود، در علم حضوری معلول به علت، هیچ واسطه‌ای جز تعلق معلول به علت وجود ندارد و معلول به وجودش علت را می‌یابد، همچنان که علت نیز به وجود خویش از معلول آگاهی دارد. پس هر چه دامنه وجودی معلول ضعیف‌تر باشد، معرفتش نسبت به علت (ذات واجب) محدودتر است و هر چه به لحاظ وجودی در مرتبه بالاتری قرار داشته باشد، درجه معرفتش به مبدأ هستی فراخ‌تر (گسترده‌تر) خواهد بود. چنان که صدرا تصریح می‌کند که مشاهده ذات واجب برای معلول ممکن نیست؛ مگر از پس پرده‌های وجودش. حتی معلول اول (صادر نخستین) از طریق خود ذاتش، واجب را

۱. به نظر می‌رسد آیه مذکور ارتباطی با علم و حضور مخلوقات نسبت به خداوند ندارد؛ زیرا بر تخلف‌ناپذیری اراده حق دلالت می‌کند و اینکه هر چه خداوند اراده کند، بلافاصله موجود می‌شود.

می‌شناسد و از حیث شهود ذاتش حق را مشاهده می‌کند؛ یعنی به اندازه ظرف وجودش از دریای بی‌کران وجود واجب، جرعه معرفت می‌نوشد، نه به اندازه حقیقت مشهود که در واقع حد و اندازه ندارد و حقیقتی نامتناهی است (همان: ۱۱۵/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۳). بنابراین ملاصدرا با وجود اینکه معرفت حضوری به ذات و حقیقت واجب را ممکن می‌داند، اما امکان معرفت به کنه ذات واجب تعالی را نفی می‌کند. به اعتقاد او، هرچند ذات باری در غایت وضوح و ظهور قرار دارد، اما به سبب محدود بودن قوای ادراکی ما و قصور از احاطه و اکتنا به خداوند، تنها به قدر ظرفیت و طاقتمان می‌توانیم ذات او را ادراک کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۵۲/۳). به باور وی، هیچ یک از قوای عقلی یا حسی، تسلط احاطی و اکتناهی بر حقیقت واجب ندارند؛ زیرا قاهریت و تسلط تنها در علت نسبت به معلولش یافت می‌شود و معلول، تنها شأنی از شئون علتش است که نزد علتش حصول تام دارد (همان: ۱۱۴/۱).

پس از دیدگاه صدرا، انسان می‌تواند به قدر شعاع وجود خویش نسبت به واجب معرفت پیدا کند؛ زیرا مشاهده حقیقت نفس با مشاهده پرتوی از نور وجود واجب مقرون است و هر قدر دایره وجودی نفس وسیع‌تر و مرتبه آن کامل‌تر باشد، مشاهده مشهود، عمیق‌تر و درک انوار الهی، روشن‌تر خواهد بود.

۳. تبیین فطری بودن معرفت حضوری به خداوند و علت غفلت از آن معرفت

تا اینجا دانستیم که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، آموزه خداشناسی فطری، بر تحلیل فلسفی ارتباط وجودی ممکنات با آفریدگار خود مبتنی است؛ زیرا بر اساس آن مبانی ثابت شد که همه موجودات پیوندی ناگسستنی با آفریدگار خود دارند و همین ارتباط تکوینی، مستلزم حضور مستمر خداوند در نزد آن‌ها و معرفت حضوری نسبت به ذات احدیت است. بنا بر این اصول روشن می‌شود که نه تنها انسان بلکه هر موجود دیگری نیز به فطرت خود و از ناحیه ذاتش پروردگار خود را می‌یابد و به قدر سعه وجودی‌اش از ادراک ذات خداوند بهره‌مند است. اما انسان موجودی است که

می‌تواند حقیقت وجودی خویش را وسعت بخشد و متناسب با آن، به مراتب بالاتری از ادراک پروردگار نائل آید و به همین جهت در میان تمام مخلوقات از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است.

ملاصدرا در ضمن تبیین معرفت حضوری انسان به خدا، نشانه فطری بودن آن را عمومیت در میان تمام بندگان خدا می‌داند. امور فطری به صورت قهری برای تمام انسان‌ها حاصل است و از همین رو امکان خطای در تطبیق و جهل نسبت به محتوای آن منتفی است (همان: ۱۱۷/۱-۱۱۸). او در موضعی دیگر پس از معرفی براهین اثبات خدا می‌گوید: حق آن است که شناخت خدا امری فطری است و احتیاج به بیان و برهان ندارد (همو، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۲). در این عبارت صدرای «فطری» به معنای بی‌نیاز از استدلال آمده است، اما تعلیلی که او در ادامه می‌آورد، نشان می‌دهد که مقصودش از بی‌نیازی از استدلال، بدهت در حیطة علم حصولی نیست؛ زیرا او با الهام از آیات^۱ و روایاتی^۲ که بر استمداد فطری انسان‌ها از خداوند هنگام قطع امید از غیر خدا (در شرایط اضطرار) دلالت دارد، بر ادراک حضور خداوند هنگام گرفتار شدن در سختی‌ها و توجه‌گریزی به او استشهاد می‌کند. پس مقصود وی از فطری بودن خداشناسی در اینجا، علم حضوری به خداوند است و تعریف فطری به بی‌نیازی از برهان، بر همگانی بودن آن دلالت دارد. او سپس تأکید می‌کند که در کلام الهی نیز به خداشناسی فطری اشاره شده است و جهت اثبات فطری بودن معرفت حضوری به واجب، در ادامه، تحت عنوان «توضیح عقلی» با تبیین هویت ربطی و تشائی ممکن نسبت به واجب به تحلیل فلسفی این آموزه قرآنی می‌پردازد (همان: ۲۲-۲۵).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، اطلاق واژه «فطری» بر معرفت حضوری انسان نسبت

۱. «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِيزِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَابًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَانُ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یونس / ۱۲): «هُوَ الَّذِي يُسَبِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرْتُمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحْتُمْ بِهَا جَاءَ الْهَارِ بِرِيحٍ غَاصِفٍ وَجَاءَ هُمُ الْوَجْحُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أُجِيبْتُمْ مِنْ هَذِهِ لَتَكُونُنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَجَاهُمْ إِذَا هُمُ يَنْتَوِنَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَيِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَدِئْتُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یونس / ۲۲-۲۳).
۲. «قال رجل للصادق عليه السلام: ما الدليل على الله ولا تذكر لي العالم والجوهر والعرض؟ فقال عليه السلام: هل ركبت في البحر؟ قال: نعم. قال: فهل عصفت بكم الريح حتى خفتم الغرق؟ قال: نعم. قال: فهل انقطع رجاؤك من المركب والملاحين؟ قال: نعم. قال: فهل تتبعك نفسك أن تم من ينجيك؟ قال: نعم. قال: فإن ذلك هو الله تعالى. قال تعالى: «ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَلْيَدْعُوا اللَّهَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۷/۱).

به خداوند، بر عام و همگانی بودن آن دلالت دارد. با وجود این، انسان عموماً بر معرفت حضوری خود واقف نیست، در حالی که بر مبنای اضافه اشراقی ممکن به واجب نیز معلوم شد که معرفت حضوری انسان نسبت به پروردگارش در راستای علم حضوری به ذات خویش تحقق می‌یابد. اما علی‌رغم اینکه انسان در همه حالات، علم حضوری به نفس خویش دارد، معمولاً فقر ذاتی خود را درک نمی‌کند و از بندگی تکوینی خویش آگاه نیست. پس ادعای عمومیت این معرفت به چه معناست و چرا با وجود اینکه انسان عین ربط و وابستگی به پروردگار است، نسبت به حقیقت وجودی خود چنین ادراکی ندارد و معمولاً برای خود استقلال وجودی قائل است؟

به اعتقاد صدرا آنچه از ظهور حق تعالی برای انسان و ادراک عین‌الربط بودن نسبت به خداوند ممانعت می‌کند، اِئیت و تعین موهوم خاص انسان در این جهان است که او را از شهود حق باز می‌دارد و مادامی که انسان از این هویت موهوم خویش فانی نشود، ذات حق تعالی را مشاهده نخواهد کرد (همو، ۱۳۶۶: ۴/۴۱۶). او معتقد است که هرچند در کنار وجود خداوند برای غیر او وجودی نیست، اما انسان به سبب قوه و اهمه‌اش برای خود، وجودی مستقل قائل است و به واسطه این وجود موهوم (وجود خود که به اشتباه مستقل می‌پندارد)، برای عالم و افراد آن نیز به وجودات مستقل معتقد می‌شود (همان: ۴/۱۸۳). صدرا از این استقلال‌پنداری موهوم، به اِئیت وهمی و آنانیت سرایی تعبیر می‌کند و بر این باور است که انتساب وجود مستقل به غیر خدا، حجابی شرک‌آلود است که مانع از شهود حق به وحدانیت کبرا می‌شود (همان: ۳/۵۲۴). پس هر اندازه قصور و ضعف وجودی انسان و دیگر وجودات امکانی برای او ظاهر شود، علو حق و عظمتش در نزد او افزون می‌گردد و به میزان انکسار آنانیت و یافتن افتقار وجودی‌اش، وجود حق برای او ظهور می‌یابد و علو و عظمت کبریایی‌اش آشکار می‌گردد (همان).

صدرا المتألهین در همین راستا بزرگ‌ترین مانع در شناخت حضوری خدا را دوری انسان از منبع وجود می‌داند و البته چنان که بیان شد، این احتجاب وجودی را از ناحیه سنخ ذات خود انسان و قرین بودنش با مادیات به شمار می‌آورد. وی در جای‌جای آثارش به قُرب وجودی خداوند نسبت به تمام ماسوی‌الله تأکید می‌کند و معتقد است

که خداوند متعال به سبب سعه رحمت و شدت نور وجودش، از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است؛ اما اینکه وجود ما در دنیا مُتَلَبَس به مادیات است، سبب ممنوعیت اذهان و عقولمان از ادراک حق می‌شود و هر چقدر جوهر ذاتمان از مادیات و شهوات دورتر باشد، تعقل ما نسبت به او متقن‌تر و ادراکمان کامل‌تر خواهد بود و برعکس، مأنوس بودنمان با تعلقات مادی موجب می‌شود آن طور که حق ادراک اوست، ادراکش نکنیم و آن طور که حق معرفتش است، به او معرفت نیابیم؛ زیرا قوه عقول ما محدود و متناهی است، در حالی که خداوند نامتناهی و بلکه فوق لایتناهی است. پس باور و اعتراف ما به فقر خویش و ناتوانی در معرفتش، غایت معرفت به اوست (همو، ۱۳۵۴: ۳۸-۳۹).

ملاصدرا در موضعی دیگر در مورد ذومراتب بودن معرفت به خدا و متناسب بودن آن با مرتبه وجودی انسان می‌گوید:

«محال است به معرفت رب دست یابی و حال آنکه در جهان خاکی، تحت بند تنی» (همان: ۲۱۰).

بنابراین معلوم می‌شود که از نظر ملاصدرا علت غفلت انسان از ادراک تعلق وجودی خود نسبت به خداوند، استقلال‌پنداری موهوم اوست که در اثر اشتغال نفس به تعلقات مادی ایجاد می‌شود. وی راه وصول به حق و شهود وجودش را ارتفاع حجب ظلمانی می‌داند که از طریق تقلیل تعلقات مادی، تمرین خودنگری و انکسار انانیت و یافتن افتقار وجودی خویش محقق می‌شود. هر قدر انسان وابستگی و عدم استقلال خود را بهتر درک کند، توجهش به صاحب ربط و موجود اصیل و مستقل بیشتر خواهد شد و از انوار عظمت او بیشتر بهره‌مند می‌گردد. ملاصدرا از این مقام به فنای فی‌الله تعبیر می‌کند؛ زیرا از دیدگاه او فناء، عبارت است از کنار رفتن توهم وجود مستقل برای خود و آشکار شدن اینکه هر چه هست، خداوند است و غیر او، تجلی، تشأن و ربط به اوست (همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۸۳).

پس در حقیقت انسان قبل از اینکه حقیقت مجرد خود را به تعلق‌های باطل آلوده کند و به بیرون از اصل خویش پردازد، شاهد آن حقیقت خویشتن است؛ اما وقتی به عوامل بیرونی سرگرم شد، رفته رفته توجهش نسبت به درون کاهش می‌یابد، تا جایی که

اصلاً به درون ذات خود نمی‌پردازد و خود را فراموش می‌کند، گرچه حقیقت فطری او همچنان موجود، ولی مستور است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). بنابراین معنای خودفراموشی و نسیان آن نیست که انسان فطرت توحیدی را از دست داده باشد، زیرا فطرت الهی تغییرناپذیر است، بلکه فطرت در اثر غفلت مستور و ضعیف می‌شود (همان: ۹۹).

۴. دلالت آیه فطرت بر معرفت حضوری انسان به خداوند از دیدگاه صدر

از مجموع آنچه بیان شد، به دست می‌آید فطرتی که در قرآن ذیل آیه فطرت (روم/۳۰) مطرح است، بر عین بودن ساختار وجود انسان با شناخت خداوند دلالت دارد؛ چنان که ملاصدرا معرفت شهودی انسان نسبت به خداوند را به این آیه ارجاع می‌دهد. هرچند کتاب *تفسیر القرآن الکریم* ملاصدرا، بر تفسیر سوره روم مشتمل نیست، اما صدر در مواضع مختلف از آثارش در تأیید برخی از عبارات خود، به آیه فطرت ارجاع می‌دهد. او بعد از اثبات فطری بودن معرفت شهودی به واجب، در تأیید مدعای خود به آیه فطرت استشهاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

ملاصدرا در تأیید این مطلب که معرفت واقعی به حق تعالی معرفتی شهودی است، نه معرفتی که از طریق استدلال و برهان حاصل شود، به آیه فطرت اشاره می‌کند و معتقد است: وصول به مقام معرفت و شهود، به سبب قلب سلیم، فطرت پاک، توجه تام، خشوع و انابه حاصل می‌گردد، نه به سبب ترکیب مقدمات و حدود، و محافظت از ضوابط قیاس، و مراعات قوانین تصویری و تصدیقی. بنابراین عرفای بزرگ به سبب نور حق، به حق معرفت پیدا کرده و به او واصل گشته‌اند، نه به سبب قوه اقامه حجت و برهان (همو، بی‌تا: ۴). از دیدگاه صدر شهود و معرفت حضوری، از علم حصولی کلی که از طریق فکر و استدلال حاصل می‌شود، به مراتب بالاتر است؛ چه برسد به اینکه علم به وجود خداوند به صورت اعتقادی تقلیدی باشد. به اعتقاد او، رحمت عام و امتنانی خداوند، ملاک حصول دین فطری و توحید فطری است؛ یعنی خداشناسی فطری مقتضای رحمت عام الهی است (همو، ۱۳۶۳: ۷۴۷).

ملاصدرا در تفسیر آیه ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ (نور/۳۵)، مقصود از هدایت به نور الهی را مفلطور بودن خلق، به قبول نور محمدی و اطاعت از شریعت نبوی می‌داند و آیه

فطرت را دلیلی بر این تفسیر خود به شمار می‌آورد (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۳/۴). او در موضعی دیگر، فطری بودن دین را همان خداشناسی فطری می‌داند و معتقد است: ساختار وجودی جمیع موجودات به خصوص انسان به گونه‌ای است که به سمت مبدأ هستی توجه فطری دارند و این همان دین الهی فطری است که هیچ یک از کائنات، اعم از طبیعت، جسم، عقل، نفس، آسمان، زمین، خشکی، دریا و حیوان، از این توجه فطری به مبدأ هستی رویگردان نیست، مگر از بین انس و جن کسی که وهم بر او غلبه کند. صدرا جهت تأیید مدعای خود (مبنی بر توجه فطری جمیع خلائق به مبدأ وجود) به آیه *﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾*^۱ (فصلت/ ۱۱) استشهاد می‌کند و در ادامه، آیه فطرت را به عنوان شاهدی بر توجه فطری انسان به مبدأ اعلی بیان می‌کند و رجوع انسان به مبدأش را بازگشت او به فطرتش می‌داند (همان: ۶۴/۶-۶۵).

نتیجه‌گیری

از تبیین دیدگاه معرفت‌شناختی ملاصدرا، وجودانگاری (وجودی بودن) معرفت به دست آمد و معلوم شد که اختلاف مراتب علم، تابع اختلاف مراتب وجودی عالم است. پس در هرم هستی، هر موجودی که به رأس هرم نزدیک‌تر است، از شهود قوی‌تر و معرفت کامل‌تری نسبت به حق بهره‌مند است و هر چه از رأس هرم دورتر باشد، به دلیل ضعف وجودی و آغشتگی به نقائص و قصورات مادی و عدمی، از معرفت ضعیف‌تری برخوردار است. همچنین در پرتو هستی‌شناختی حکمت متعالیه ثابت شد که حقیقت انسان که همان نفس ناطقه اوست، عین اضافه اشراقی و تعلق به خداوند است و از این رو شناخت ربط، مستلزم شناخت ذی‌ربط است. بنابراین دلالت آیه فطرت بر چگونگی تلازم بین خودشناسی و خداشناسی معلوم می‌گردد؛ زیرا فطرت، همان نحوه وجود ربطی معلول نسبت به علت مفیضة خویش است. لذا چنانچه انسان به هویت تعلقی خویش توجه نماید و فقر وجودی خود را دریابد، آن حقیقت

۱. «آنگاه آهنگ آفرینش آسمان کرد، در حالی که به صورت دود بود. پس به آن و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمانبردار آمدیم».

مستقل را که طرف این ربط و مستقل این وجود رابط است، به اندازه ظرفیت وجودی خود ادراک خواهد کرد. خداوند در آیه فطرت خطاب به پیامبر می‌فرماید: تمام توجهت به فطرت الهی باشد؛ فطرتی که همه انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند. پس آیه، مفید این معناست که اگر انسان به فطرت خود رجوع کند و به حقیقت وجودی خویش به طور کامل توجه نماید، فقر محض بودن وجود خود را در مقابل آن مستقل مطلق خواهد یافت و با تمام وجودش وجود خدا را ادراک خواهد کرد.

از دیدگاه صدرانه تنها علم معلول به خودش، مستلزم شهود ذات واجب است، بلکه چون عالم همگی عین‌الربط به واجب‌الوجودند، ادراک هر شیئی به ادراک خداوند می‌انجامد؛ یعنی انسان در همان حالی که به اشیاء می‌نگرد، در واقع به وجود خدا نگریسته است؛ زیرا ممکنات همه مظاهر و مجالی حق هستند و از آنجا که شناخت مظاهر، عین معرفت به ظاهر است، ادراک هر مدرکی، ادراک مرتبه‌ای از ذات حق است، هرچند انسان معمولاً از این ادراک خویش غافل است و اصطلاحاً نسبت به آن علم بسیط دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات مع شرح خواجہ نصیرالدین طوسی*، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم؛ شرح حکمت متعالیه*، بخش دوم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، *فطرت درقرآن*، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیہ* (مقدمه عربی)، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۸. همو، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیہ*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. همو، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
۱۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، *سه رسائل فلسفی*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۱۵. همو، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (ب)
۱۶. همو، *شرح اسفار، جلد اول*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش. (ج)
۱۷. همو، *شرح جلد اول الاسفار الاربعہ*، تحقیق محمدتقی سبحانی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵ ش.
۱۸. همو، *شرح نہایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۱۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الافق المبین*، قم، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.

نسب‌های ممکن بین دو شیء در خارج و قضایای شرطی حاکی از آنها*

□ داوود حیدری^۱

چکیده

تحلیل قضایای شرطیه از جمله مهم‌ترین مباحث منطقی است. به نظر می‌رسد که تحلیل زبان‌شناسانه قضایا بدون توجه به واقعیاتی که قضایا از آنها حکایت می‌کنند، تحلیل تمامی نیست. با تکیه بر شناخت واقعیات جهان هستی و دسته‌بندی آنها، راه برای درک قضایای حاکی از آنها هموار می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس با ترسیم نموداری، انحاء اتصال را احصاء نموده و نشان داده است که هر یک از محصورات چهارگانه قضایای شرطی اعم از لزومی، اتفاقی و استصحابی، برای بیان چه نوع اتصالی به کار می‌رود و نیز از این نمودار، موارد کاربرد شرطی متصله سالبه دانسته می‌شود. به نظر می‌رسد تصویر ارائه‌شده از این نمودار در نسخ موجود، دارای برخی اشکالات است که در این مقاله ضمن توضیح انواع اتصال بین دو امر و چگونگی حکایت از آنها به وسیله قضایای شرطی، تصویر درستی از نمودار ارائه شده است.

واژگان کلیدی: مصاحبت، استصحابی، لزومی، اتفاقی، لزوم سلب، سلب

لزوم.

مقدمه

هرچند زبان کارکردهای متنوعی دارد، اما اصلی‌ترین آن انتقال اطلاعات است. از این رو ویژگی برجسته قضایا به عنوان اساسی‌ترین واحد زبانی حکایتگری آن‌هاست. هر قضیه از نسبتی در عالم بیرون از ذهن حکایت می‌کند و صرفاً ساخته و پرداخته ذهن نیست. به همین جهت قضایا متصف به صدق و کذب می‌شوند. چنانچه نسبت گزارش شده در قضیه با نسبت خارجی مطابق باشد، قضیه صادق است و اگر مطابق نباشد، کاذب می‌باشد. نسبتی که قضایای حملی از آن‌ها حکایت می‌کنند، نسبت اتحاد و این‌همانی است. نسبتی که قضایای شرطی متصله از آن‌ها حکایت می‌کنند، نسبت همراهی، موافقت و مصاحبت بین دو شیء است و نسبتی که قضایای شرطی منفصله از آن‌ها حکایت می‌کنند، نسبت انفصال و مابینت بین دو شیء است.

به نظر می‌رسد نقطه آغاز برای تحلیل قضایا، عالم واقع است؛ یعنی ابتدا لازم است با تأملات هستی‌شناسانه، به درک درستی از آنچه که قضایا از آن سخن می‌گویند، دست یابیم. شکی نیست که ذهن و زبان بشری در نگاه او به جهان هستی تأثیر دارد، اما راه برای درک صادقانه حقایق و واقعیت‌ها بسته نیست و انسان قادر است در حد مقدورات خویش و با غلبه بر کژتابی‌های ذهن و زبان، جان و کلام خود را آینه عالم سازد و تصویری واقع‌گرایانه از پیرامون خود ارائه نماید.

از آنجا که قضایا، خواه معقول باشند و خواه ملفوظ، از نسبت‌ها گزارش می‌دهند، برای شناخت بهتر و تحلیل دقیق‌تر قضایا و احکام هر یک، بررسی نسبت‌هایی که در عالم واقع تحقق دارند و قضایا از آن‌ها حکایت می‌کنند، ضروری است. در این مقاله در صدد هستیم با توضیح یکی از نسبت‌های عالم واقع یعنی نسبت مصاحبت و معرفی انواع و ویژگی‌ها، شناخت بهتری از چگونگی حکایت قضایای شرطی متصله از آن نسبت‌ها و مفاد قضایای شرطی و اقسام آن به دست آوریم.

مصاحبت بین دو شیء

انسان در مواجهه با جهان خارج علاوه بر ادراک اصل واقعیت، کثرت واقعیت را نیز ادراک می‌کند؛ کثرتی که از واحدها شکل گرفته است. بنابراین با شناخت پدیده‌ها و حوادث جهان هستی، وجود دو صفت عمومی به نام وحدت و کثرت در خارج نیز ادراک می‌شود. از این رو می‌توان چنین تقسیمی را ارائه کرد که واقعیت‌ها، یا با یکدیگر وحدت دارند و یا غیر هم‌اند. به تعبیر ارسطو:

«هر چیزی در پیوند با هر چیزی، یا همان یا دیگری است» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۳۲۰).

یکی از عوارض وحدت، هوهویت (این‌همانی) است و نیز یکی از عوارض کثرت، غیریت است. از جمله نسبت‌های بین دو امر غیر هم، نسبت سازگاری و ناسازگاری است. از این رو در بین نسبت‌های واقع بین امور، سه نسبت از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردارند:

۱- **نسبت هوهویت:** هوهویت از عوارض وحدت به شمار می‌آید و به معنای این‌همانی و اتحاد است. در نسبت اتحاد، چیزی بر چیز دیگری حمل می‌شود و شیئی به شیء دیگری نسبت داده می‌شود.

۲- **نسبت تبعیت و اتصال:** نسبت تبعیت و مصاحبت بین دو حادثه بدین معناست که هر گاه حادثه اول واقع شود، در پی آن حادثه دوم نیز واقع خواهد شد؛ بنابراین حادثه دوم تابع حادثه اول می‌باشد، مانند نسبت بین باریدن باران و خیس شدن زمین، یا نسبت بین شروع کلاس و دیر آمدن برخی شاگردان.

فارابی این نسبت را گونه‌ای از تلازم دانسته است:

«والتلازمان... هما اللذان إذا وجد الأول منهما، وجد الثاني» (فارابی، ۱۴۰۸: ۷۸/۱).

۳- **نسبت مابینت و انفصال:** نسبت انفصال و تنافی بین دو حادثه بدین معناست که آن دو حادثه ناسازگارند؛ به گونه‌ای که هر دو حادثه با هم محقق نمی‌شوند (هر گاه یکی واقع شود، دیگری واقع نخواهد شد)، مانند نسبت سفید بودن چیزی با سیاه بودن آن چیز؛ و یا هر دو حادثه با هم نفی نمی‌شوند (هر گاه یکی واقع نشود، دیگری واقع خواهد شد)، مانند نسبت بین علت بودم موجودی با معلول بودن آن.

اهمیت این سه نسبت از آن روست که برای بیان هر کدام، هیئت و صورت ویژه‌ای در زبان ساخته شده است. اما نسبت‌های دیگری وجود دارند که هیئت مخصوصی ندارند و از طریق ماده محتوا و قضیه اظهار می‌شوند؛ مثلاً در قضیه «الف بزرگ‌تر از ب است»، نسبت بزرگ‌تر بودن از طریق ماده نشان داده شده است.

مصاحبت لزومی و اتفاقی و استصحابی

در فلسفه اسلامی هنگامی که دو شیء با یکدیگر مقایسه می‌شوند، نسبت بین آن‌ها از سه حالت خارج نیست؛ در حالت اول، وجود یکی مستدعی وجود دیگری است. در حالت دوم، وجود یکی مستدعی عدم دیگری است. و در حالت سوم، پیوند ضروری بین وجود و یا عدم آن دو شیء نیست، یعنی با وجود یکی از آن دو، وجود و یا عدم دیگری امکان دارد. فیلسوفان اسلامی از این سه حالت به ترتیب با نام‌های وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس یاد می‌کنند (نراقی، ۱۳۸۰: ۴۹۲/۲؛ میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۳۱-۲۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱ و ۱۵۸-۱۶۱؛ همو، بی‌تا: ۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۳).

در نگاه فیلسوفان اسلامی، نظام علی و معلولی در جهان هستی به گونه‌ای است که اجزاء آن تکویناً همدیگر را طلب می‌کنند. این طلب، استدعا و نسبت تکوینی خارجی که بین دو شیء در عالم واقع برقرار است و از آن به وجوب بالقیاس الی الغیر تعبیر می‌شود، بر محور اصل علیت بنا می‌شود؛ زیرا وجوب بالقیاس الی الغیر تنها در جایی است که بین آن دو امر رابطه واقعی برقرار باشد و ربط واقعی نیز تنها بر محور علیت شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۲-۱۳۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۲ و ۴۳/۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۷۷، ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۴/۱ و ۱۵۹-۱۵۸؛ همو، بی‌تا: ۳۱-۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۶/۲).
میرداماد با صراحت می‌گوید:

«والوجوب بالقیاس الی الغیر لا یكون للشیء إلا بالقیاس الی ما هو علّة أو معلول له، أو ما هو معه فی معلولیة علّة واحدة. ورشما لیست علاقة العلیّة والمعلولیة لیس وجوب بالقیاس. فإذن کلّ منهما لا یأبی ذاته أن یتقرّر ویوجد ولیس یتقرّر ویوجد الآخر وإن

كان كل يجب بالنظر إلى ذاته أن يوجد ويمنع أن لا يوجد» (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۱۲۲).

و جوب بالقیاس الی الغیر با توجه به برگشت آن به اصل علیت، بر سه گونه خواهد

بود:

- ۱- و جوب معلول نسبت به علت؛ وجود علت مستدعی وجود معلول است.
- ۲- و جوب علت نسبت به معلول؛ وجود معلول مستدعی وجود علت است.
- ۳- و جوب معلول نسبت به معلول دیگر همان علت؛ وجود معلول علت واحد مستدعی وجود معلول دیگر همان علت است.

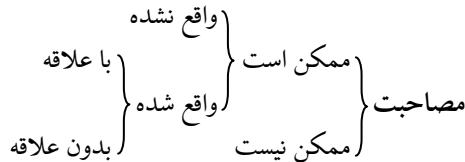
استدعاء در مورد اول به معنای اقتضاء، علیت و تأثیر است؛ از این رو نسبتی است از سوی علت به معلول، یعنی وجود علت ضرورتاً وجود معلول را اقتضاء می‌کند. استدعاء در مورد دوم به معنای احتیاج است، یعنی وجود معلول نیازمند وجود علت است و استدعاء در مورد سوم نه به معنای اقتضاء است و نه به معنای احتیاج و صرفاً از تلازم دو طرف به یکدیگر حکایت می‌کند. از این رو گفته شده است مراد از استدعاء در بحث وجوب بالغیر، همان اقتضاء و علیت است، اما در بحث وجوب بالقیاس الی الغیر اعم از اقتضاء و تقاضاست (همان: ۱۴۰-۱۴۴؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۲۷-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱ و ۱۶۱-۱۵۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۲-۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۴۸-۴۹).

بر پایه نسبت سه‌گانه وجوب، امتناع و امکان بالقیاس الی الغیر، منطق‌دان قضیه شرطی را شامل سه قسم لزومی، عنادی و اتفاقی می‌دانند. به عبارت دیگر، کیفیت نسبت مقدم و تالی در قضایای شرطی در حقیقت نسبت‌های وجوب، امتناع و امکان بالقیاس الی الغیر را بیان می‌کند. علاقه لزومی بین تالی و مقدم، حکایت از رابطه وجوب بالقیاس دارد و نسبت عنادی، حاکی از امتناع بالقیاس است و قضیه‌ای که در آن نه علاقه لزومی وجود دارد و نه علاقه عنادی، بلکه نسبت بین مقدم و تالی اتفاقی است، بر امکان بالقیاس دلالت دارد (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۲۹۲-۲۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۷/۱ و ۲۴۰-۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۶۶-۶۷).

بنابراین از منظر منطق‌دانان، حکم به مصاحبت بین دو شیء، یا با توجه به علاقه ذاتی بین آن دو شیء است و یا بدون لحاظ علاقه ذاتی. مصاحبت با علاقه، مصاحبت

لزومی و مصاحبت بدون علاقه، مصاحبت اتفاقی است.

تقسیم نسبت بین دو شیء به وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس، تقسیمی است مبتنی بر تحلیل عقلی، اما وقتی به حوادث و وقایع پیرامون خود می‌نگریم درمی‌یابیم که برخی از وقایع از حیث تحقق همراه‌اند، یعنی هنگامی که شیء اول رخ می‌دهد، شیء دوم نیز تحقق می‌یابد، و برخی از حوادث همراه نیستند. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان برای مصاحبت تقسیم کامل‌تری ارائه کرد:



در این نمودار چهار قسم از اقسام مصاحبت مورد توجه‌اند:

۱- مصاحبت لزومی: مصاحبتی است که بر اساس علاقه ذاتی (علیت) بین دو شیء برقرار است و یکی نسبت به دیگری واجب بالقیاس است.

۲- مصاحبت اتفاقی: مصاحبتی است بین دو شیء که بین آن‌ها علاقه ذاتی (علیت) برقرار نیست و یکی نسبت به دیگری ممکن بالقیاس است.

از کلمات برخی منطق‌دانان از جمله ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۷۷/۲ و ۲۹۱؛ ساوی، ۱۳۸۳: ۲۸۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۲۰۶) استفاده می‌شود که مصاحبت ضروری اعم از مصاحبت لزومی است؛ یعنی برخی مصاحبت‌های اتفاقی نیز ضروری‌اند. اما برخی دیگر مصاحبت لزومی را معادل ضروری و مصاحبت اتفاقی را معادل ممکن دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۳۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۴۲/۱؛ علامه حلی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).

۳- مصاحبت استصحابی: مصاحبتی است بین دو شیء بدون در نظر گرفتن وجود یا عدم علاقه ذاتی که اعم از لزومی و اتفاقی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۱ و ۲۷۴؛ همو، ۱۴۱۲: ۲۷۶).

۴- مصاحبت احتمالی: چنانچه بین دو شیء امکان مصاحبت باشد (یعنی عدم مصاحبت ضروری نباشد)، اعم از آنکه مصاحبت تحقق داشته و یا نداشته باشد، آن را مصاحبت احتمالی می‌نامیم (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۷۴/۱).

مصاحبت احتمالی اعم از مصاحبت استصحابی است و مصاحبت استصحابی اعم از مصاحبت اتفاقی و مصاحبت لزومی است.

مصاحبت ایجابی و سلبی

نسبت مصاحبت بین دو شیء از دو حال خارج نیست؛ یا شیء اول با شیء دوم بالفعل همراه و مصاحب است و یا شیء اول بالفعل با عدم شیء مصاحبت دارد. مصاحبت را در صورت نخست مصاحبت ایجابی، و در صورت دوم مصاحبت سلبی می‌نامیم.

شکی نیست که بین دو شیء در آن واحد، امکان ندارد هم مصاحبت ایجابی برقرار باشد و هم مصاحبت سلبی؛ یعنی شیء اول نمی‌تواند در آن واحد، هم با شیء دوم و هم با عدم شیء دوم مصاحبت داشته باشد و نیز شیء اول نمی‌تواند در آن واحد، نه با شیء دوم و نه با عدم شیء دوم مصاحبت نداشته باشد. به بیان دیگر، عدم مصاحبت با شیء به معنای مصاحبت با عدم شیء است. دلیل این مطلب آن است که در عالم واقع امر واحد نمی‌تواند مصاحب اجتماع نقیضین و یا ارتفاع نقیضین باشد (ابهری، ۱۳۹۶: ۱۹۵؛ همو، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۰ و ۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۹؛ علامه حلی، ۱۳۶۲: ۴۸). خواجه در این باره می‌گوید:

«... فَلَائِنَّ لَمَّا اسْتَلْزَمَ الْمَقْدَمُ التَّالِيَّ، وَجِبَ أَنْ لَا يَسْتَلْزِمَ عَدَمَهُ، لِامْتِنَاعِ اسْتَلْزَامِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ لِلنَّقِيضَيْنِ... فَلَائِنَّ لَمَّا لَمْ يَسْتَلْزِمِ الْمَقْدَمُ التَّالِيَّ، وَجِبَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَهُ، وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ لَا يَسْتَلْزِمَ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ شَيْئًا وَلَا نَقِيضَهُ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ... نَعَمَ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ يَجَامِعُ أَحَدَ طَرَفِي النَّقِيضِ، وَإِلَّا لَزِمَ ارْتِفَاعُ النَّقِيضَيْنِ فِي الْخَارِجِ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳: ۵۱).

بنابراین اگر شیء اول را با «ق» و شیء دوم را با «ک» نشان دهیم، ترکیب‌های زیر صادق نخواهند بود.

- اگر «ق» آنگاه «ک» و «نه ک».

- اگر «ق» آنگاه چنین نیست که «ک» و چنین نیست «نه ک».

از سوی دیگر مصاحبت استصحابی، اعم از مصاحبت لزومی و مصاحبت اتفاقی

است؛ در نتیجه عدم مصاحبت لزومی و عدم مصاحبت اتفاقی، اعم از عدم مصاحبت است (فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۷؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۱۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۲۹۳). ممکن است بین دو شیء مصاحبت لزومی نباشد، اما اصل مصاحبت برقرار باشد و همچنین ممکن است بین دو واقع مصاحبت اتفاقی نباشد، اما اصل مصاحبت برقرار باشد. نکته دیگر آنکه هرچند مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی با هم قابل جمع و قابل رفع نیستند، اما مصاحبت لزومی ایجابی و مصاحبت لزومی سلب با هم قابل جمع نیستند، ولی قابل رفع می‌باشند. پس نفی یکی معادل اثبات دیگری نیست. نیز مصاحبت اتفاقی ایجابی و مصاحبت اتفاقی سلب با هم قابل جمع نیستند، ولی قابل رفع می‌باشند. بنابراین نفی یکی معادل اثبات دیگری نیست. به طور کلی می‌توان گفت که بین مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی، اگر لزومی و یا اتفاقی باشند، رابطه تضاد برقرار است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۸/۲). اما بین اصل مصاحبت ایجابی و مصاحبت سلبی رابطه تناقض برقرار است.

به دو تعبیر زیر توجه کنید:

- لزوم سلب مصاحبت شیء دوم از شیء اول (لزوم سلب مصاحبت ایجابی)،
 - لزوم مصاحبت سلب شیء دوم با شیء اول (لزوم مصاحبت سلبی)،
 با تأمل در این دو تعبیر درمی‌یابیم که آن دو معادلند؛ یعنی اگر سلب مصاحبت بین دو امر لزومی باشد، بدین معنا خواهد بود که اگر امر اول تحقق داشته باشد، ضرورتاً نباید امر دوم هم محقق باشد، یعنی بالضرورة باید عدم امر دوم تحقق داشته باشد.

امکان مصاحبت امری با دو امر متناقض

در کتب علمی، مثال‌های فراوانی می‌یابیم که بین دو امر، هم اتصال الإيجاب برقرار است و هم اتصال السلب؛ یعنی امر اول، هم با امر دوم و هم با عدم آن مصاحبت برقرار کرده است و یا اینکه امر اول، نه با امر دوم و نه با عدم آن مصاحبت ندارد. به این مثال توجه کنید:

- اگر واجب‌الوجود نیازمند باشد، آنگاه واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نخواهد بود.
- اگر عدد فردی بر دو قابل قسمت باشد، آنگاه آن عدد فرد، فرد نخواهد بود.

- اگر دو چیز، مثل «الف» و «ب»، هر یک علت دیگری باشد، مستلزم آن است که «الف» در مرتبه واحد، هم باشد تا «ب» را به وجود آورد و هم نباشد تا «ب» آن را به وجود آورد.

همچنین در بسیاری از استدلال‌ها چنین گفته می‌شود که فلان امر مستلزم اجتماع نقیضین است و یا فلان امر مستلزم ارتفاع نقیضین است و به طور کلی محور برهان خلف قضیه شرطیه‌ای است که نشان می‌دهد امری مستلزم اجتماع و یا ارتفاع نقیضین است و چنانچه مصاحبت چیزی با اجتماع و یا ارتفاع نقیضین انکار شود، برهان خلف از کار می‌افتد.

از نظر فیلسوفان مسلمان، این همانی و مصاحبت همانند هر حکم دیگری برگرفته از عالم واقع است و در بستر اصل واقعیت شکل می‌گیرد و اعتبار خود را از اصل واقعیت و اصل عدم تناقض دریافت می‌کند. با انکار اصل واقعیت و اصل عدم تناقض، همه احکام فرو می‌ریزد و دیگر نمی‌توان هیچ حکمی کرد. اگر کسی تناقض را بپذیرد، در هیچ موردی نمی‌تواند سخن معناداری را بیان کند و راهی جز قبول سفسطه نخواهد داشت. برای مثال شکی نیست که قضایای زیر صادق‌اند:

- مربع چهارضلعی است.

- مثلث چهارضلعی نیست.

اما ترکیب «مربع مثلث» صرفاً یک اتفاق زبانی است و نفس‌الامری ندارد. اگر کسی چیزی به نام «مربع مثلث» را واقعی بپندارد و بگوید: «مربع مثلث» چهارضلعی است و چهارضلعی نیست»، سخنی ناروا گفته است؛ زیرا چهارضلعی بودن مربع و سه‌ضلعی بودن مثلث، احکامی مربوط به عالم واقع‌اند. اگر کسی فرض محالی را بپذیرد، گویا اصل واقعیت و اصل عدم تناقض را که مبنای هر گونه حکمی است، مردود می‌داند. در این صورت بر چه پایه‌ای مجاز است که بگوید: «مربع مثلث» چه ویژگی دارد و چه ویژگی ندارد؟ در نسبت مصاحبت نیز این گونه است. به این دو قضیه توجه کنید:

- اگر شیئی انسان باشد، آن شیء لایانسان نیست.

- اگر شیئی لایانسان باشد، آن شیء انسان نیست.

حال اگر کسی مقدم‌ها را ترکیب کند و بپذیرد که شیء واحدی هم انسان و هم لایانسان باشد، در حقیقت پذیرفته است که دو امر متناقض می‌توانند با هم جمع شوند. با پذیرش امکان جمع نقیضین، دیگر نه می‌توان حکم به مصاحبت کرد و نه می‌توان حکم به عدم مصاحبت کرد. بنابراین در قضیه «اگر شیئی انسان و لایانسان باشد، نه انسان است و نه لایانسان»، از واقع حکایت نمی‌شود و بحسب نفس الامر پیوندی بین مقدم و تالی وجود ندارد و حقیقتاً مصاحبتی نیست. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که امر ممتنع و محال، هیچ حکم، اثر و پیامدی ندارد. خواجه در این باره صریحاً گفته است:

«ومما يجب أن يعلم أنّ المحال من حيث كونه محالاً، بل المعدوم من حيث كونه معدوماً، لا يمكن أن يحكم عليه بأنه يستلزم شيئاً، بل يمكن أن يحكم عليه بأنه لا يستلزم شيئاً» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۰).

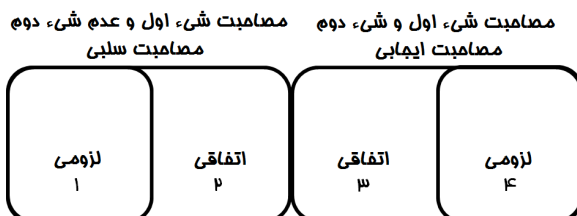
البته کسی که امر محالی را می‌پذیرد، باید ملتزم به عواقب و لوازم سخن خود باشد. بر این اساس، ابن سینا از دو گونه لزوم یاد کرده است: لزوم به حسب نفس الامر (لزومی با مقدم غیر محال) و لزوم به حسب الزام (لزومی با مقدم محال) (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۳۷/۲-۲۴۰، ۲۶۶ و ۲۶۹) و خواجه نصیر نیز قسم اول را لزومی حقیقی و قسم دوم را لزومی لفظی نامیده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۷۳/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۱۷). در لزوم حقیقی، مقدم به معنای حقیقی و در واقع و نفس الامر مستلزم تالی است. اما در لزوم لفظی و لزوم به حسب الزام، مقدم به معنای حقیقی و در نفس الامر مستلزم تالی نیست، بلکه نحوه استعمال لفظ ایجاب می‌کند که در صورت پذیرفتن مقدم، تالی نیز پذیرفته شود؛ یعنی کسی که مقدم محال را پذیرفته باشد، ملزم به پذیرش تالی است، مانند: «اگر پنج زوج است، پس عدد است».

این قضیه در لفظ صادق، اما در معنا کاذب است؛ زیرا مشتمل بر وضع محالی است و بین مقدم و تالی ناسازگاری و منافات وجود دارد. به عبارت دیگر در واقع و نفس الامر اگر چیزی پنج باشد، لزوماً عدد است و نیز اگر چیزی زوج باشد، لزوماً عدد است، اما اگر چیزی پنج زوج باشد، به نحو حقیقی مستلزم آن نیست که عدد باشد؛ زیرا به معنای آن است که پنج زوج یکی از اعداد باشد و حال آنکه چنین عددی

نداریم، بلکه تنها می‌توان کسی را که زوج بودن پنج را پذیرفته، ملزم به پذیرش عدد بودن آن کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۳۹/۲-۲۴۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۲/۴۳۶-۴۴۲).

مصاحبت از حیث شمول زمانی

از آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان نمودار زیر را برای نمایش روابط بین اقسام مصاحبت ترسیم کرد:



منطقه «۱» و «۲» مصاحبت ایجابی، و منطقه «۳» و «۴» مصاحبت سلبی را نشان می‌دهند و نیز منطقه «۱» و «۴» مصاحبت لزومی، و منطقه «۲» و «۳» مصاحبت اتفاقی را نشان می‌دهند. مصاحبت اعم از استصحابی، لزومی و یا اتفاقی، از حیث زمانی سه گونه است:

اول: در تمام اوقات بین شیء اول با شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (همواره مصاحبت ایجابی).

دوم: در تمام اوقات بین شیء اول با سلب شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (همواره مصاحبت سلبی).

سوم: در برخی اوقات بین شیء اول با شیء دوم مصاحبت برقرار باشد و در برخی اوقات بین شیء اول با سلب شیء دوم مصاحبت برقرار باشد (گاهی مصاحبت ایجابی و گاهی مصاحبت سلبی).

حال با ادغام سه تقسیم‌بندی زیر برای مصاحبت:

- ۱- اقسام مصاحبت از حیث زمانی (همیشه و گاهی)،
- ۲- اقسام مصاحبت از حیث وجود علاقه (لزومی و اتفاقی)،
- ۳- اقسام مصاحبت از حیث ایجاب و سلب (ایجابی و سلبی)،

به ده حالت دست می‌یابیم که هر کدام گونه خاصی از مصاحبت بین دو شیء را بیان می‌کنند. این ده حالت در جدول زیر نشان داده شده‌اند:

زمان موافقت	ردیف	نوع مصاحبت	منطقه
موافقت در همه اوقات	۱	همیشه لزومی ایجابی	۱
	۲	همیشه اتفاقی ایجابی	۲
	۳	گاهی لزومی ایجابی و گاهی اتفاقی ایجابی	۲و۱
موافقت در بعض اوقات و عدم موافقت در بعض اوقات	۴	گاهی لزومی ایجابی و گاه اتفاقی سلبی	۳و۱
	۵	گاه لزومی ایجابی و گاه لزومی سلبی	۴و۱
	۶	گاهی اتفاقی ایجابی و گاهی اتفاقی سلبی	۳و۲
	۷	گاهی اتفاقی ایجابی و گاهی لزومی سلبی	۴و۲
عدم موافقت در همه اوقات	۸	گاهی اتفاقی سلبی و گاهی لزومی سلبی	۴و۳
	۹	همیشه اتفاقی سلبی	۳
	۱۰	همیشه لزومی سلبی	۴

حال باید دید که هر یک از انواع قضایای شرطی متصله، از کدام یک از حالات مصاحبت بین دو شیء در عالم واقع حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر برای بیان هر یک از این حالات مصاحبت بین دو شیء، از چه قضیه متصله‌ای می‌توان استفاده کرد.

اقسام قضایای شرطی

نسبت در قضایای شرطی صرفاً موافقت، اتصال، مصاحبت و همراهی مقدم و تالی را بیان می‌کند؛ یعنی اگر مقدم تحقق داشته باشد، تالی نیز تحقق خواهد داشت. حال اگر سبب مصاحبت، علاقه ذاتی بین مقدم و تالی باشد، قضیه حاکی از آن، شرطی متصله لزومی است و در غیر این صورت، شرطی متصله اتفاقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۳۳-۲۳۷، ۲۶۵ و ۲۷۱؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹: ۴۴؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ خونجی، ۱۳۸۹: ۱۹۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۱۱۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۲/۴۲۸-۴۳۰). فارابی متصله را به دو قسم بالطبع و ضروری، و بالاتفاق و الوضع و الاصطلاح تقسیم کرده (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۷۸-۷۹ و ۴۵۰-۴۵۱) و ساوی نیز متصله را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم نموده است (ساوی، ۱۳۸۳: ۲۷۷). شرطی متصله مقسم که در آن صرفاً به مطلق اتصال و

مصاحبت حکم می‌شود، صرف‌نظر از اینکه لزومی باشد و یا اتفاقی، شرطی متصله مطلق یا استصحابی یا مصاحبت نامیده شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۳۴/۲، ۲۳۷، ۲۵۰ و ۲۷۹؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۴۷/۱؛ جرجانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷ و ۳۰۰؛ عبدالرحیم، ۱۴۲۱: ۳۰۴؛ لکهنوی، ۱۴۳۹: ۵۴۴).

قضایای متصله موجب

در قضایای متصله موجب، حکم به اتصال می‌شود. اتصال اگر بین مقدم و تالی باشد، مصاحبت ایجابی و اگر بین مقدم و عدم تالی باشد، مصاحبت سلبی خواهد بود. بنابراین قضایای متصله موجب نیز دو گونه‌اند: متصله الإيجاب و متصله السلب. با توجه به تقسیم متصله به لزومی و اتفاقی، قضایای لزومیه موجب نیز به لزومیه الإيجاب و لزومیه السلب و قضایای اتفاقیه موجب هم به اتفاقیه الإيجاب و اتفاقیه السلب تقسیم می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۶۰؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۱؛ همو، ۱۳۶۷: ۹۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۳۸۹؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۳۰۷؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۱۲۶).

مصاحبت مقدم و عدم تالی		مصاحبت مقدم و تالی	
متصله السلب	اگر ق آنگاه نه ک	اگر ق آنگاه ک	متصله الإيجاب
لزومیه السلب	اگر ق آنگاه لزوماً نه ک	اگر ق آنگاه لزوماً ک	لزومیه الإيجاب
اتفاقیه السلب	اگر ق آنگاه اتفاقاً نه ک	اگر ق آنگاه اتفاقاً ک	اتفاقیه الإيجاب

در آثار منطقی، به جایگاه صوری الفاظ دال بر لزوم و اتفاق توجهی نشده است. به نظر می‌رسد در قضایای موجب، تغییر محل قرار گرفتن این الفاظ، تغییر معنایی ایجاد نمی‌کند. منطق دانان عموماً برای بیان اتفاقی یا لزومی بودن شرطی، مثال‌هایی مانند قضایای زیر آورده‌اند:

- لزومیة [اتفاقیة] إذا ق فک .
- إذا ق فک لزومیة [اتفاقیة] .
- إذا ق فک لزومیاً [اتفاقیاً] .
- إذا ق فیلزم أن یکون ک .

قضایای متصله سالبه

در قضایای شرطی موجهه، به تحقق نسبت شرطی حکم می‌شود. در قضایای شرطی سالبه، همان امری سلب می‌شود که ایجاب بدان تعلق گرفته است. در شرطی متصله سالبه که اتصال و مصاحبت سلب می‌شود، اگر مصاحبت لزومی باشد، لزوم سلب می‌شود و اگر مصاحبت اتفاقی باشد، اتفاق سلب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۵۸/۲-۲۶۰: همو، ۱۳۸۱: ۷۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۴۵؛ ساوی، ۱۳۸۳: ۱۷۰ و ۲۷۶؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۷۴؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۲۱ و ۲۲۶-۲۲۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۸۲). ابن سینا از دو گروه یاد می‌کند که دیدگاه دیگری دارند. گروه اول کسانی‌اند که گمان کرده‌اند شرطی، ایجاب و سلب ندارد و شرطی متصله جای ایجاب و شرطی منفصله جای سلب قرار دارد و گروه دوم کسانی‌اند که سلب شرطی متصله را به سلب تالی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۳۳/۲ و ۲۵۹-۲۵۸).

بر این نکته تأکید می‌شود که سلب اتصال، غیر از اتصال سلب است و سلب لزوم، غیر از لزوم سلب است و سلب اتفاق، غیر از اتفاق سلب است. اتصال سلب، لزوم سلب و اتفاق سلب در واقع قضایای موجهه‌اند که در آن‌ها سلب تالی به نحو لزومی یا اتفاقی، مصاحب مقدم قرار داده شده است. ابن النفیس منطق دان قرن هفتم با بیانی روشن به تمایز سلب لزوم و لزوم سلب اشاره می‌کند:

«فإنَّها إنَّما تكون سالبة إذا كان حکمها سلب لزوم التالی لا لزوم سلب التالی، فیکون معناها إذا كانت سالبة أنَّه لیس إذا كان أ ب یلزمه ج د، أو کَلِّما كان أ ب فلیس یلزمه ج د، وأما إذا كان معناها أنَّه إذا كان أ ب یلزمه سلب ج د، أی لزمه أن لا یکون ج د، فإنَّها موجبة وتشبه المعدولة من الحملیات» (ابن النفیس، ۲۰۰۹: ۸۴-۸۵).

برای مثال، قضیه «لیس ألبتة إذا ق فیلزم ك»، متصله سالبه (سالبة اللزوم) است و صرفاً مصاحبت لزومی بین تالی و مقدم را سلب می‌کند؛ اما قضیه «إذا ق فیلزم لیس [لا یکون ك]»، متصله موجهه (لازمة السلب) است که در آن بین سلب تالی و مقدم، مصاحبت لزومی برقرار شده است. برای تمایز صوری بین قضایای لازمة السلب و سالبة اللزوم، و بین اتفاقیة السلب و سالبة الاتفاق می‌توان این گونه توافق کرد که در سلب اتصال (لزومی یا اتفاقی)، سلب پیش از ادات اتصال و در اتصال سلب، سلب پس از ادات اتصال واقع می‌شود.

سألة الاستصحاب	ليس إذا ق فك
سألة اللزوم	ليس إذا ق فيلزم ك
سألة الاتفاق	ليس إذا ق فيتفق ك
استصحابية السلب	إذا ق فليس [لا يكون] ك
لازمة السلب	إذا ق فيلزم ليس [لا يكون] ك
اتفاقية السلب	إذا ق فيتفق ليس [لا يكون] ك

قضایای شرطی موجه حاکی از نسبت بین دو واقع

پس از بررسی حالات ممکن ده گانه بین دو شیء از حیث مصاحبت با یکدیگر در عالم واقع و اقسام قضایای شرطی، حال باید دید که چگونه و از کدام قضیه شرطی می توان برای بیان آن حالات ده گانه که بین دو شیء متصور است، استفاده کرد.

منطقه	قضیه موجه حاکی نوع مصاحبت	نوع مصاحبت			
		لزومی	همیشگی	ایجابی	
۱	كلما كان ق فيلزم ك			مصلحت و ر مصلحت و ر	
۲	كلما كان ق فيتفق ك	اتفاقی			
۲و۱	كلما كان ق فك	استصحابی			
۱	قد يكون إذا كان ق فيلزم ك	لزومی	گاهی	سلبی	
۲	قد يكون إذا كان ق فيتفق ك	اتفاقی			
۲و۱	قد يكون إذا كان ق فك	استصحابی			
۳و۴	قد يكون إذا كان ق فلاك	استصحابی			
۳	قد يكون إذا كان ق فيتفق لاك	اتفاقی			
۴	قد يكون إذا كان ق فيلزم لاك	لزومی			
۳	كلما كان ق فلاك	استصحابی	همیشگی		
۳	كلما كان ق فيتفق لاك	اتفاقی			
۴	كلما كان ق فيلزم لاك	لزومی			

از آنجا که در شرطی متصله سالبه، همان حکمی سلب می شود که در موجه اثبات شده است، بنابراین شرطی متصله سالبه مواردی را شامل می شود که موجه شامل آن نیست. شرطی سالبه کلیه، حکایتگر مناطقی است که موجه جزئی در آن مناطق صادق نباشد و شرطی سالبه جزئی، حکایتگر مناطقی است که موجه کلیه در آن مناطق

صادق نباشد. جدول زیر مفاد و صورت قضایای شرطی استصحابی را نشان می‌دهد:

صورت قضیه	مفاد قضیه	
	۱- مصاحبت ایجابی	موجبه
إذا كان ق ف ك		
	۲- مصاحبت سلبی	سالبه
إذا كان ق ف لاك (إذا كان ق فليس ك)		
	۳- مصاحبت ایجابی	
ليس إذا كان ق ف ك		
	۴- مصاحبت سلبی	
ليس إذا كان ق ف لاك (ليس إذا كان ق فليس ك)		

از نگاه منطقدانان مسلمان، چهار قضیه استصحابی فوق، روابط زیر را با هم دارند:

۱- قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی قابل اجتماع و ارتفاع نیستند.

۲- قضیه سالبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه سالبه دارای مصاحبت سلبی قابل اجتماع و ارتفاع نیستند.

۳- قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی و قضیه سالبه بیانگر مصاحبت سلبی متلازم‌اند.

۴- قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی و قضیه سالبه بیانگر مصاحبت ایجابی متلازم‌اند.

(ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۳۶۶-۳۶۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۳: ۲/۵۰۳-۵۰۴).

جدول زیر مفاد قضایای شرطی لزومی را نشان می‌دهد:

صورت قضیه	مفاد قضیه	
	۱- لزوم مصاحبت ایجابی	موجبه
إذا كان ق فيلزم ك		
	۲- لزوم مصاحبت سلبی	
إذا كان ق فيلزم لاك		
	۳- لزوم سلب مصاحبت ایجابی	سالبه
إذا كان ق فيلزم أن لا يكون ك		
	۴- لزوم سلب مصاحبت سلبی	
إذا كان ق فيلزم أن لا يكون لاك		
	۵- سلب لزوم مصاحبت ایجابی	
ليس إذا كان ق فيلزم ك		
إذا كان ق فليس يلزم ك		
ليس إذا كان ق فيلزم لاك		
	۶- سلب لزوم مصاحبت سلبی	
إذا كان ق فيلزم لاك		
إذا كان ق فليس يلزم لاك		
ليس إذا كان ق فيلزم أن لا يكون ك		
	۷- سلب لزوم سلب مصاحبت ایجابی	
إذا كان ق فليس يلزم أن لا يكون ك		
	۸- سلب لزوم سلب مصاحبت سلبی	
ليس إذا كان ق فيلزم أن لا يكون لاك		
إذا كان ق فليس يلزم أن لا يكون لاك		

از نگاه منطق‌دانان مسلمان، قضایای لزومی روابط زیر را با هم دارند:

۱- سلب لزوم به یکی از دو شکل بیان می‌شود؛ یا ادات سلب مانند «لیس» ابتدای قضیه آورده می‌شود و یا آنکه ادات سلب قبل از الفاظ دال بر لزوم قرار می‌گیرد، مانند دو مثال زیر:

- لیس إذا كان ق فيلزم ك.

- إذا كان ق فليس يلزم ك.

۲- در قضیه لزومی که در آن به لفظ لزوم اشاره شده باشد، دو احتمال داده شده است:

یک- لزوم از اجزاء نسبت و هیئت قضیه است و نه تالی.

دو- لزوم از اجزاء تالی است و نه نسبت (ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۲۸۰). در این حالت با رفع تالی، لزوم که جزء تالی است نیز رفع می‌شود.

برای مثال به قضیه زیر توجه کنید:

- إذا كان ق فيلزم ك.

در این قضیه، اگر لزوم را از اجزاء هیئت قضیه بدانیم در صورت نقض تالی، قضیه این گونه خواهد بود:

- إذا كان ق فيلزم أن لا يكون ك.

اما اگر لزوم را به عنوان جزء تالی بگیریم، با نقض تالی، قضیه این گونه خواهد بود:

- إذا كان ق فليس يلزم أن يكون ك.

شکی نیست که عبارت «لیس يلزم أن يكون ك» عام‌تر از عبارت «يلزم لا يكون ك» می‌باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، به بررسی رابطه پنج قضیه زیر اشاره می‌شود:

[۱] إذا كان ق فيلزم ك.

[۲] إذا كان ق فيلزم لا ك.

[۳] إذا كان ق فليس يلزم ك.

[۴] إذا كان ق فليس يلزم لا ك.

[۵] لیس إذا كان ق فليس يلزم ك.

الف) قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه موجبه دارای مصاحبت سلبی (یعنی قضیه [۱] و [۲]) قابل اجتماع نیستند، ولی قابل ارتفاع می‌باشند؛ زیرا مقدم واحد ممکن است نه ملزوم برای شیء و نه ملزوم برای نقیض آن شیء واقع شود. به عبارت دیگر ممکن است بین ق و ك و نیز بین ق و لاك رابطه اتفاقی برقرار باشد. حال اگر قضیه [۲] را سلب نمایم قضیه [۴] به دست می‌آید:

[۴] إذا كان ق فليس يلزم لاك.

با توجه به نموداری که قبلاً برای نمایش روابط بین اقسام مصاحبت ارائه شد، درمی‌یابیم که قضیه [۴] منطقه «۴» را نفی می‌کند. با نفی این منطقه، منطقه «۱»، «۲» و «۳» محتمل خواهد بود. بنابراین قضیه [۴] لازم اعم قضیه [۱] است.

ب) قضیه موجبه دارای مصاحبت ایجابی با قضیه سالبه دارای مصاحبت ایجابی (یعنی قضیه [۱] و [۳]) قابل اجتماع و ارتفاع نمی‌باشند؛ زیرا مقدم شرطی متصله ممکن نیست که بین لزوم تالی و عدم لزوم آن جمع کند و یا خالی از هر دو باشد. هرگاه اجتماع و ارتفاع دو قضیه محال باشد، هر یک از دو قضیه با نفی دیگری متلازم خواهد بود. بنابراین قضیه [۱] با قضیه [۵] که نفی قضیه [۳] است، متلازم است. قضیه [۵] منطقه «۲»، «۳» و «۴» را نفی می‌کند. با نفی این سه منطقه، منطقه «۱» اثبات می‌شود. به عبارت دیگر در قضیه [۵]، نفی نفی لزوم شده که برابر با اثبات لزوم است. از این رو قضیه [۵] لازم مساوی قضیه [۱] است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ۱۵۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۲).

آنچه را که درباره مفاد قضایای شرطی لزومی بیان شد، درباره مفاد قضایای شرطی اتفاقی نیز می‌توان جاری ساخت.

خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس* جدولی را آورده است (۱۳۶۱: ۱۸۱)، که در نسخ مختلف از کتاب، به شکل‌های متفاوتی ترسیم شده است که فهم آن را با دشواری همراه می‌کند. خواجه در آن جدول به بیان حالات ده‌گانه‌ای که در بالا اشاره شد، پرداخته و در برابر هر یک نشان داده است که کدام یک از محصورات چهارگانه قضایای متصله اربعه اعم از لزومی، اتفاقی، استصحابی و احتمالی قرار می‌گیرد. با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که تصویر زیر صحیح باشد:

رتبه	اوقات مصاحبت	نوع مصاحبت دو امر در خارج	قضیه حاکی از مصاحبت ایجابی (مصاحبت مقدم و تالی)			قضیه حاکی از مصاحبت سلبی (مصاحبت مقدم و نقیض تالی)		
			لزومی	اتفاق	استصحاب	لزومی	اتفاق	استصحاب
۱	مصاحبت در همه اوقات	همیشه لزوم الإیجاب	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۲	مصاحبت در همه اوقات	همیشه اتفاق الإیجاب	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۳	مصاحبت در بعض اوقات	گاهی لزوم الإیجاب گاهی اتفاق الإیجاب	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه کلیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۴	مصاحبت در بعض اوقات و عدم آن در بعض اوقات	گاهی لزوم الإیجاب گاهی لزوم السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۵	مصاحبت در بعض اوقات و عدم آن در بعض اوقات	گاهی لزوم الإیجاب گاهی اتفاق السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۶	مصاحبت در بعض اوقات و عدم آن در بعض اوقات	گاهی اتفاق الإیجاب گاهی اتفاق السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۷	مصاحبت در بعض اوقات و عدم آن در بعض اوقات	گاهی اتفاق الإیجاب گاهی لزوم السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۸	عدم مصاحبت در همه اوقات	گاهی اتفاق السلب گاهی لزوم السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۹	عدم مصاحبت در همه اوقات	همیشه اتفاق السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه
۱۰	عدم مصاحبت در همه اوقات	همیشه لزوم السلب	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه	موجبه جزئیه

نتیجه‌گیری

۱- تحلیل منطق‌دانان مسلمان از قضایای شرطی، مبتنی بر نگاه هستی‌شناسانه

آن‌هاست. برای درک مقصود آنان، صرف تحلیل‌های زبان‌شناسانه کفایت نمی‌کند.

۲- مصاحبت و اتصال از احکام عالم واقع است. بنابراین برای امر ممتنع هیچ حکمی درباره اتصال و یا عدم اتصال آن با امر دیگر جاری نمی‌شود، مگر به تبع امر موجود.

۳- در عالم واقع، هر امری در آن واحد، یا با شیء مصاحبت و همراهی دارد (مصاحبت ایجابی) و یا با نقیض آن شیء (مصاحبت سلب)؛ یعنی ممکن نیست که با هر دو مصاحبت داشته باشد و یا با هیچ یک مصاحبت نداشته باشد.

۴- مصاحبت اعم از سلبی و ایجابی، یا مبتنی بر علاقه علیت است و یا نه. پس بین دو شیء بالضروره یکی از این حالات چهارگانه برقرار است:

الف) مصاحبت ایجابی لزومی (منطقه «۱»)،

ب) مصاحبت ایجابی اتفاقی (منطقه «۲»)،

ج) مصاحبت سلبی لزومی (منطقه «۳»)،

د) مصاحبت سلبی اتفاقی (منطقه «۴»).

۵- هر یک از قضایای شرطی متصله موجه لزومی یا اتفاقی، به یکی منطقه‌های چهارگانه فوق اشاره دارد و نیز شرطی سالبه نیز یکی از این منطقه‌ها را نفی می‌کند. نفی هر منطقه‌ای به معنای احتمال سه منطقه دیگر است؛ برای مثال اگر مصاحبت لزومی ق و ک سلب شود به معنای آن است که:

- یا بین ق و ک مصاحبت اتفاقی است،

- و یا اصلاً بین ق و ک مصاحبتی نیست؛ بدین صورت که:

- یا بین ق و نه ک مصاحبت لزومی است،

- و یا بین ق و نه ک مصاحبت اتفاقی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن النفیس، علی بن ابی‌حزم، شرح الوریقات، تونس، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۹ م.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق ابراهیم بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۴. همو، الشفاء، تصدیر و مراجعة ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۵. همو، النجاة، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۶. همو، الهیات شفاء، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ج)
۷. ابن کمونة، سعد بن منصور، الجدید فی الحکمه، بغداد، جامعه بغداد، ۱۴۰۲ ق.
۸. ابهری، اثیرالدین فضل بن عمر، خلاصة الافکار و تقاوة الاسرار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
۹. همو، منتهی الانکار فی ابانة الاسرار: منطق (تحریرهای یکم و دوم)، تحقیق مهدی عظیمی و هاشم قربانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. بغدادی (ابن ملکا)، ابوالبرکات هبة‌الله بن علی، المعترف فی الحکمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۱۳. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، حاشیه علی تحریر القواعد المنطقیه، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. خونجی، افضل‌الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تقدیم و تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، البصائر النصیریة، تحقیق حسن المرآغی (غفارپور)، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقائق الربانیة، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. عبدالرحیم، حواشی الحاشیه در الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۲۲. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الجوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات للفارابی، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *منطق المالمخص*، تقدیم و تحقیق و تعلیق احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. همو، *لواع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم رحمانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۲۷. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *درة التاج لغزرة الدباج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. اللکهنوی المدراسی الامام، عبدالعلی بن نظام‌الدین، *شرح بحر العلوم علی سلم العلوم فی علم المنطق*، دراسة و تحقیق عبدالنصیر احمد الشافعی الملیباری، دار الضیاء للنشر و التوزیع، ۱۴۳۹ ق.
۲۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الافق المبین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
۳۰. همو، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشی هیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱ ش.
۳۲. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اجوبية المسائل النصيرية (۲۰ رساله)*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.
۳۴. همو، *اساس الاقتباس*، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. همو، *بازنگاری اساس الاقتباس*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.
۳۶. همو، *تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار، منطق و مباحث الفاظ*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۳۷. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

بررسی تطبیقی جایگاه «عقل اول» در اندیشه فلسفی و پندار «تفویض در خلقت»*

□ محمد سلطانی رنانی^۱

چکیده

تفویض غالیان، بدان معنا که خداوند کارهایش را به دیگری واگذار کرده، بسته به متعلق خویش بررسی می‌شود؛ واگذاری آفرینش، شریعت، آموزش، حس‌پروری و اراده. تفویض در خلقت به ادله‌ای سمعی و عقلی استناد داده شده است. در استناد عقلی بر این پندار، آموزه عقل اول بر اولیای الهی تطبیق داده می‌شود. و در این جهت، صدور ممکنات از عقل اول نیز به نحو علت فاعلی تصویر می‌گردد. بررسی این روند بر پایه تحلیل عقلانی و مراجعه به سخنان فیلسوفان آشکار خواهد ساخت که این استناد استوار نیست. عقل اول نزد فیلسوفان معنایی، جامع کمالات امکانی است و صدور ممکنات فرودین از عقل اول به نحو اشمال اجمال بر تفصیل است. همچنین تطبیق عقل اول بر اولیای الهی تنها بدان معنا معقول است که ولیّ در پی عبودیت کامل، جامع کمالات امکانی را تعقل می‌کند و از باب قاعده اتحاد عاقل و معقول، با عقل اول متحد

می‌شود. این اتحاد به معنای اتصال جرمی، یکی شدن دو موجود و یا اضمحلال یکی در دیگری نیست؛ بلکه بر پایه درک کمال در حدّ تمام حاصل می‌شود. نتیجه آنکه آموزه عقل اول و صدور ممکنات فروتر از آن، پندار تفویض غالیان را پشتیبانی نمی‌کند. همچنین تطبیق عقل اول بر اولیاء (انسان کامل) تنها بر اساس اتحاد عاقل و معقول معنادار است.

واژگان کلیدی: عقل اول، صادر اول، قاعده الواحد، تفویض خلقت، نور

محمدیه.

فصل اول: کلیات

در این فصل، مسئله مورد پژوهش، ابعاد و پیشینه آن بیان می‌شود.

۱-۱. پیشگفتار

فلسفه و کلام دو حوزه اندیشه بشری است که تعیین‌کننده باورها و پشتیبانی‌کننده کردارهای آدمی است. مسائل پرشماری نیز در هر دو حوزه مطرح بوده و هست که بررسی آن‌ها، زمینه مشترک این دو دانش و تأثیر دوسویه و همچنین تفاوت‌هایشان را آشکار می‌سازد. بررسی محیط‌های میان‌رشته‌ای از سویی به گسترش و پیشرفت دانش‌ها کمک می‌کند و از سویی دیگر آمیختگی و التقاط‌های ناروا و سوء برداشت‌ها را در هر دو حوزه دانش آشکار می‌کند. مطالعه مسئله سرّ در هر دو حوزه فلسفه و کلام آشکار می‌سازد که اندیشه فلسفی بر تحلیل‌ها و پاسخ‌های کلامی سیطره دارد. این تجربه در دو آموزه فلسفی «عقل اول» و پندار کلامی ولایت تکوینی و تفویض نیز نتایج قابل توجهی را به همراه خواهد داشت.

۲-۱. بیان مسئله

فلسفه، پدیدار شدن امر ممکن را حاصل علت می‌شمارد و بر پایه استحاله دور و تسلسل، به واجب‌الوجود می‌رسد که *علة‌العلل* است و در صدر سلسله علل برنشسته است؛ آن کس که در بیان شیخ‌الرئیس «الأول تعالی» و در گفته شیخ اشراق «نور الأنوار» نام می‌گیرد.

در کلام اسلامی به پیروی از قرآن کریم، سخنی از علیت نیست؛ بلکه محور «خلق»

است. آسمان‌ها و زمین و هرآنچه در آن است (تعبیری عرفی از ممکنات)، به واسطه اراده قاهرانه و حکیمانه خالق پدید آمده‌اند و لحظه‌به‌لحظه به عنایت خالق حاضر و ناظر استوارند. دریافت شباهت‌ها و تفاوت‌های علیت فلسفی و خلق ادیان ابراهیمی، مقال و مجال مستقلی می‌طلبد. آنچه که در هر دو حوزه و بنا بر هر دو دیدگاه مطرح است، سلسله‌وار بودن این علیت تامه یا خلق هستی است. آیا آن اولین برترین یا نورالانوار برای همه ممکنات علت بدون واسطه است یا آنکه از *علّة‌العلل* تا معلول *فُؤدین*، سلسله‌ای از علل قرار دارد؟! بنا بر فرض نخست، همه ممکنات در برابر *علّة‌العلل* در فقر وجودی خویش برابرند و هیچ یک بر دیگری تقدم ذاتی ندارند و همه ممکنات، هستی خویش را به عنایتی مستقیم و فیضی متداوم از فیاض علی‌الاطلاق دریافت می‌کنند و در فرض دوم، *علّة‌العلل*، معلولی بی‌واسطه و نخستین دارد که علت معلولات پسینی است و هر یک از علل میانی، معلول علت فراتر و علت معلول فروتر است.

در خلق نیز این دو فرض مورد گفتگوست؛ آیا باری تعالی، خالق و فاطر بی‌واسطه همه آفریدگان است و تنها اوست که معطی وجود به موجودات ممکن است؟ یا آنکه خالق برترین، مخلوقی قدسی و برتر داشته که دیگر ممکنات را «خلق» کرده است؟ به بیان دیگر، آیا در علیت فلسفی و خلق کلامی، انتقال، واگذاری و واسطه ممکن است؟

قرائت‌های فلسفی این بحث در قاعده الواحد، عقل اول و سلسله علل طولیه یافت می‌شود. در عرفان و تصوف این علل میانی با عنوان وسائل و وسائط فیض ربّانی یا محل تجلّی صفات و اسماء الهی مورد توجه است و در کلام، به ویژه کلام شیعی، تفویض و ولایت تکوینی (در برخی تعریف‌ها) به واگذاری برخی شئون خداوند به اولیای الهی، از جمله خلقت اشاره دارد. بی‌گمان آنچه در سه حوزه فلسفه مشاء و اشراق، عرفان و تصوف، و کلام در این موضوع طرح شده، تفاوت‌هایی دارد، ولی چنان که خواهد آمد، تأثیر اندیشه فلسفی بر استدلال‌های عارفان و متکلمان در این باب مشهود است.

آنچه در این مقاله، محور بحث و بررسی است، مطالعه‌ای تطبیقی میان دو حوزه فلسفی و کلامی است. پندار تفویض در خلقت به مثابه بحثی کلامی، مورد بررسی

قرار می‌گیرد. ادله سمعی این پندار به اختصار نقد می‌شود و ادله عقلی این پندار نیز به واسطه طرح و تبیین آموزه فلسفی «عقل اول» و نسبت آن با دیگر ممکنات بررسی می‌گردد.

۳-۱. پیشینه پژوهش درباره تفویض و ولایت تکوینی

حجم بزرگی از آثار کلامی - معارفی شیعه در موضوع امامت، مقام امام و ولایت تدوین یافته است که به مناسبت، به موضوع ولایت تکوینی یا تفویض در خلقت می‌پردازد. از این آثار می‌توان به ویژه «رسالة فی التفویض» مندرج در کتاب *الحق* (خانری اسکونی، ۱۳۹۳)، *امراء هستی* (نبوی، ۱۳۴۵) و *ولایت تکوینی* (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱) را نام برد که رویکردی اثباتی به این موضوع دارند.

مقالاتی به بررسی تاریخی پندار تفویض و فرقه‌شناسی غلو پرداخته‌اند؛ همانند: «تفویض غالیانه از جریان پیدایش تا سده ششم هجری...» (دلیر، ۱۳۹۴: ۷۵) و «غالیان مَفْوُضی و نوع برخورد امامان علیهم‌السلام با ایشان» (حاجی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۱). مقالاتی در جهت اثبات مراتبی از تفویض برآمده‌اند؛ همانند: «ولایت تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام و قلمرو آن» (صالح، ۱۳۹۵: ۸۷)، «بررسی منشأ، قلمرو و چگونگی نحوه اعمال ولایت تکوینی ائمه اطهار علیهم‌السلام در کافی» (سجادیان و فاریاب، ۱۳۹۵: ۱۰۳) و «نقش واسطه فیض در تفویض تکوینی» (مقدادیان و شمس، ۱۳۹۳: ۱۱۱). مقالاتی به بررسی و نقد ادله سمعی و عقلی تفویض در تکوین پرداخته‌اند؛ همانند: «دیدگاه‌های غالیانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار...» (محمدی، ۱۳۹۷: ۹۵)، «آفریدگان یا پرورش یافتگان؟ بررسی تحلیلی روایت "نحن صنایع الله والخلق بعد صنایعنا"» (عرب و طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۲۵)، «اندیشه تفویض و آرای مفوضه؛ واکاوی یک خلط ناموفق» (فرچ‌پور، ۱۳۸۹: ۱۳۷) و «نقدی بر معرفت‌های شرک‌آلود در مسئله امامت» (شوروی، ۱۳۸۷: ۷۵). مقالاتی که به ویژه تفویض و ولایت تکوینی را نسبت‌سنجی کرده‌اند؛ همانند: «بررسی تناسب میان آراء مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت» (چلونگر و صادقانی، ۱۳۹۳: ۸۵) و «بازشناسی مرز تفویض از ولایت تکوینی در اندیشه شیعه» (نیرومند و مرتضوی، ۱۳۹۰: ۱۶۵).

۴-۱. پیشینه پژوهش درباره عقل اول

آثار فلسفی بسیاری، اعم از کتاب، رساله و مقاله، به بررسی عقل اول، صادر اول، وجود منبسط، سلسله علل، فیض و عنایت الهی پرداخته‌اند، ولی نزدیک‌ترین آثار به موضوع مقاله حاضر عبارت‌اند از مقالات: «ملاصدرا و جمع دیدگاه‌های عرفا و حکما در صادر اول (موسوی و مقدم، ۱۳۹۷: ۲۰۵)، «مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط در حکمت مشاء و عرفان» (حسینی شریف و مقدم، ۱۳۹۶: ۴۷)، «سازگاری عقل و دین در مسئله صادر اول» (شکر و فارسی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۱) و «تأملی در مبانی اختلاف نظر ابن سینا و ملاصدرا پیرامون صادر اول...» (رحیم‌پور، ۱۳۸۹: ۷۳).

فصل دوم: تفویض؛ باور غالیان

در مطالعه تطبیقی آموزه عقل اول و پندار تفویض در خلقت، نخست از بازشناسی پندار تفویض و ادله سمعی و عقلی آن آغاز می‌کنیم.

۱-۲. تفویض در لغت و اصطلاح

احمد بن فارس در بیان معنای ریشه «ف و وض» می‌نویسد: «تکیه کردن در کاری بر دیگری و واگذاری کار به وی» (۱۳۹۹: ۴۶۰/۴) و ابن منظور می‌نویسد: «کار را به او تفویض کرد: کار را به او وا گذاشت و او را در آن کار حاکم قرار داد» (۱۴۱۴: ۲۱۰/۷). ماده «ف و وض» تنها یک بار در قرآن و از زبان مؤمن آل فرعون حکایت شده است که کار خویش را به خداوند «واگذار» می‌کند (غافر/۴۴).

تفویض در کلام و عقاید دو کاربرد و در فقه اصطلاح کاربرد سومی دارد؛ تفویض در فقه آن است که زن یا سرپرست وی، تعیین مهریه را به مرد (زوج) واگذارد. در کلام نیز گاه تفویض در برابر جبر قرار می‌گیرد و گاه تفویض به مثابه پنداری غلوآلود، بدان معناست که خداوند امور مربوط به خویش همچون: آفرینش، روزی دادن، شریعت، حسابرسی، آمرزش، بخشش، و کیفر و پاداش را به دیگری واگذارد. بنابراین پذیرش یا رد تفویض بسته به متعلق خویش، مباحث و ادله گوناگونی را در بر دارد و از آن رو که دو حوزه اصلی تفویض، افعال و احکام الهی (تکوین و تشریح) است،

تفویض در خلق و شریعت، بیشتر مورد نظر پژوهندگان و محل نقض و ابرام موافقان و مخالفان قرار گرفته است.

۲-۲. تاریخچه باور تفویض

نخستین گزارش کامل از پندار تفویض غالیان در کتاب سعد بن عبدالله اشعری (محدث شیعی م. ۳۰۱ ق.) یافت می‌شود. وی می‌نویسد: تفویضیان پندارند که یکتای ازلی، شخصی یگانه و کامل را که زیاده و نقصان در آن راه ندارد، برانگیخت و تدبیر و آفرینش را به او وا گذاشت و آن یگانه، محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و دیگر امامان علیهم‌السلام است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۶۱). سخن اشعری بر آن دلالت دارد که پندار تفویض از آغاز با مفاهیم فلسفی گره خورده بوده است و برخی شیعیان آن را بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام تطبیق کرده‌اند.

محمد کَشّی (محدث و رجال شیعی، م. اوایل قرن ۴) به سندی صحیح از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که عبدالله بن سبأ درباره امیر مؤمنان ادعای ربوبیت کرد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰۷) و در حدیث دیگری نقل می‌کند که راوی نزد امام صادق علیه‌السلام، پندار ابوهارون مکفوف را نقل می‌کند که خداوند قدیم (ناپدیده) را نمی‌توان درک کرد، ولی خالق محمد بن علی (امام باقر) است (همان: ۲۲۳). این دو حدیث بر آن دلالت دارند که اعتقاد به ربوبیت و خالقیت امام در کوفه و در زمانه امام صادق علیه‌السلام وجود داشته است.

شیخ صدوق (م. ۳۸۶ ق.) در حدیثی مرفوع نقل می‌کند که زراره از امام صادق علیه‌السلام درباره کسی پرسید که به تفویض اعتقاد دارد. امام پرسید: باور تفویضی وی چیست؟ و زراره عرض کرد: باورش چنین است که خداوند، محمد و علی علیهم‌السلام را آفرید و پس از آن، کار آفریدگان را به آن دو وا گذاشت و آن دو می‌آفرینند، روزی می‌دهند، زنده می‌کنند و می‌میرانند (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۱).

گزارش از پندار تفویض در کتب کلامی و فرقه‌شناسی اهل سنت نقل شده و به مقوضه، غُراییه، نصیریّه، رافضه و در برخی کتب معاصر به شیعه نسبت داده شده است (برای نمونه ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳۹؛ اسفراینی، ۱۴۰۳: ۱۲۸؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۶۱/۵).

مقابله عالمان شیعه در برابر پندار تفویض، خود موضوع تحقیقات مستقل قرار گرفته، ولی چنان که مشهود است، برخی از عالمان شیعه در باب تفویض در خلقت، باوری متفاوت دارند. شیخ حسنعلی مروارید پس از نقل آیات و روایات در ردّ تفویض در خلقت، بر آن است که خداوند امامان علیهم‌السلام را بر آنچه بخواهند توانا ساخته و همه چیز را مسخر آنان قرار داده است. وی روایاتی از تفسیر قمی، بصائر الدرجات، المناقب، مدینه المعجز و اثبات الهداة را شاهد آن می‌گیرد که خداوند امامان علیهم‌السلام را بر خلق و رزق قادر کرده، بلکه مخلوقی فروتر از امام، فرشته است. وی به روایتی تمسک می‌کند که خداوند کار را به فرشته‌ای از فرشتگان واگذار کرد و آن فرشته آسمان‌ها و زمین و همه چیزها را آفرید و بدین سبب مغرور شد (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۵۲). مروارید پس از استناد به این روایت ضعیف و مخالف قرآن می‌نویسد: ثبوت قدرت امام بر خلق و رزق با واگذاری این دو به آنان و اعمال این قدرت از سوی آنان ملازمه ندارد و میان ادله‌ای که خلقت و رزق را ویژه خداوند می‌داند و ادله‌ای که بر توانایی امام بر این دو کار دلالت دارد، منافاتی نیست (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۷۴-۸).

نظر علی طالقانی (م. ۱۳۰۶ ق.) می‌نویسد:

«چنانچه انبیاء و اولیاء چنین کردند و چنان شدند و هر چه می‌خواستند به محض اراده می‌شد و همه خلائق و جمیع درندگان و جانوران مطیع ایشان بودند و به غیر از خدا از چیزی نترسیدند و همه کس و همه چیز از ایشان ترسیدند و این است معنی «العبودية جوهره کنهها الزبویة» و معنی «یا ابن آدم اطعنی حتی اجعلک مثلی»» (۱۳۷۳: ۴۲۲/۱).

وی در اثبات ادعای خویش به دو متن تمسک می‌کند که نخستین آن در مصباح الشریعه به طور مرسل به امام صادق علیه‌السلام نسبت داده شده، و دومی را نیز حافظ رجب برسی در کتاب مشارق انوار الیقین بدون ارائه هیچ سندی به خداوند نسبت می‌دهد.

سید محمدحسین حسینی طهرانی می‌نویسد:

«موجودات ضعیف در تحت ولایت موجودات قوی‌تر، و آنان نیز در تحت ولایت موجودات قوی‌تر، تا برسد به جایی که ولایت کلیه الهیه و مطلقه و عامه آن در زیر

این صفت و اسم، تمام موجودات را به وجود می‌آورد و روزی می‌دهد و حیات و ممات می‌بخشد و علم و سمع و بصر و قدرت افاضه می‌کند... لازمه خلقت همه موجودات کثیره، با اختلاف مرتبه و درجه آن‌ها در وجود، ارتباط با ولایت کلیه است که از هر جهت سعه و احاطه‌اش بیشتر، و قدرتش گسترده‌تر، و تناهی او وسیع‌تر است و آن را "أول ما خلق الله" گویند، که حجاب اقرب و آئینه تمام‌نمای ذات و صفات جمال و جلال حضرت اوست» (۱۴۲۶: ۱۲۹/۵).

آیه‌الله حسن زاده آملی می‌نویسد:

«انسان کامل خلیفه‌الله است و خلیفه باید به صفات مستخلف‌عنه و در حکم او باشد. پس وجود انسان کامل، ظرف همه حقایق و خزائن اسماء‌الله است. لاجرم صاحب این مقام دارای ولایت تکوینی است و می‌تواند با اذن و مشیت الهی تصرف در کائنات کند، بلکه در موطن و وعای خارج از بدن خود انشاء و ایجاد نماید» (۱۳۸۱: ۱۶۹/۱).

امکان تفویض در خلقت، به متون عمومی نیز سرایت پیدا کرده، چنان که در پاسخ

به پرسشی درباره ولایت تکوینی آمده است:

«ولایت در امر خلقت و آفرینش جهان» به این معنی که خداوند به بنده‌ای از بندگان یا فرشته‌ای از فرشتگان خود توانایی دهد که عوالمی را بیافریند یا از صفحه هستی محو کند، به یقین این امر محالی نیست؛ چرا که خداوند قادر بر همه چیز است و هر گونه توانایی را می‌تواند به هر کس بدهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۹۴).

بی‌گمان نقل این کلمات به قصد تنقیص گویندگان آن نیست؛ بلکه در جهت اثبات این معناست که هم‌اکنون برخی از عالمان شیعه، تفویض در خلقت را دست‌کم ممکن می‌دانند و البته عبارات برخی دیگر بر آن دلالت دارد که تفویض در خلقت را درباره پیامبر و امامان علیهم‌السلام یا به تعبیر گسترده‌تر اولیای الهی، واقع می‌شمرند.

۲-۳. ادله سمعی امکان تفویض در خلقت

در امکان یا وقوع تفویض در خلقت ممکن است به روایاتی تمسک می‌شود،

همچون:

- «العبودیة جوهرة کُنْهها الربوبیة» (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۶۰: ۴۵۳).

- (يَا اِبْنَ آدَمَ اطْعِنِي حَتَّى اُجْعَلَكَ مِثْلِي) (برسی، ۱۴۲۲: ۱۰۴).
- «أَنَّ اللَّهَ عِبَادًا أَطَاعُوهُ فِيمَا أَرَادَ فَأَطَاعَهُمْ فِيمَا أَرَادُوا يَقُولُونَ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ» (همان).
- «نَرَاهُنَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَارْفَعُوا عَنَّا حُطُوطَ الْبَشَرِيَّةِ... وَقُولُوا بَعْدَ ذَلِكَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (همان: ۱۰۶).
- «فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدَ صَنَائِعِ لَنَا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۸۶).
- «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالْخَلْقُ بَعْدَ صَنَائِعِنَا» (طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۲۸۶).
- «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ» (همو، ۱۴۱۱ ب: ۸۰۳/۲).

بررسی این روایات مجالی مستقل می‌طلبد، ولی در استدلال و استناد به این دست روایات، توجه به نکات زیر ضروری است:

الف) مصادر نامعتبر: برخی از روایات مورد استناد، از کتاب‌های نامعتبر همچون مشارق انوار الیقین، مصباح الشریعه، مدینه المعجز، و عیون المعجزات نقل شده و عموم آن‌ها به گونه مرسل به معصوم نسبت داده شده است.

ب) به تصریح متکلمان شیعه، عقاید به واسطه خبر واحد اثبات نمی‌شود؛ به ویژه باوری را که در عرصه توحید تعیین کننده باشد، نمی‌توان به واسطه خبر واحد اثبات کرد، چنان که شهید ثانی می‌نویسد:

«آنچه که به طریق خبر واحد از معصوم نقل شده، هرچند سند آن صحیح باشد، تصدیق آن در همه جا واجب نیست؛ زیرا عالمان شیعه در عمل به خبر واحد ظنی در احکام شرعی اختلاف دارند؛ چه رسد به مسائل اعتقادی» (عاملی جبعی، ۱۴۲۰: ۴۵؛ نیز ر.ک: انصاری، ۱۴۲۴: ۲۷۴/۱).

ج) برخی از روایات مورد استناد، صراحت بلکه دلالتی در خالق بودن غیر خداوند ندارند؛ چنان که واژه «صنائع» در دو حدیث علوی و مهدوی، در لغت و استعمال قرآنی به معنای «نعمت داده شده» و «پرورده» است و به هیچ وجه به معنای «آفریده» نیست (ر.ک: عرب و طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۵۴-۲۲۵).

د) موافقان امکان تفویض در خلقت، از روایات پرشمار و معتبر دال بر استحاله خلق از غیر خداوند چشم‌پوشی می‌کنند. برخی از آن‌ها پیشتر گذشت و نمونه‌ای از آن‌ها سخن امیر مؤمنان است که فرمود:

«خداوند آفریده‌ها را بدون هیچ نمونه پیشینی آفرید. از هیچ یک از آفریده‌هایش در

این کار کمک نگرفت... چگونه [کمک گیرد] حال آنکه اگر همه حیوانات و آدمیان گرد آیند که پشه‌ای بیافرینند، نتوانند آن را از نیستی به هستی آورند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۲۷۵).

همچنین سخن امام رضا علیه السلام که فرمود:

«هر کس بپندارد که خداوند کار آفرینش و روزی را به امامان واگذار کرده است، به تفویض قائل شده و کسی که تفویض را بپذیرد، مشرک است» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۲۴).

ه) هر روایتی که بر خالق بودن موجودی جز خداوند دلالت کند، با آیات قرآنی همچون: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر / ۳)، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام / ۱۰۲)، ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (رعد / ۱۶)، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (غافر / ۶۲)، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره / ۱۱۷) مخالفت دارد و استناد بدان روا نیست.

حال که در ابواب فروعات فقهی، برای اثبات جزئی از عبادت و یا شرطی در صحت معامله، تنها به روایات صحیح تمسک می‌شود و در احراز صدور، جهت صدور و دلالت روایات، نهایت دقت را می‌شود، لازم است در مهم‌ترین اصل اعتقادی دین، به خبر واحد، مرسل، مخالف قرآن و از مصادر نامعتبر استناد نشود.

۲-۴. ادله عقلی امکان تفویض در خلقت

فیلسوفان بر پایه قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» (یکتا جز یکتا از او صادر نشود) که از فروعات اصل سنخیت علت و معلول است، بر این باورند که از خداوند یکتا، موجودی قدسی و بسیط و یگانه صادر شد، این موجود را عقل اول (خیر اول) می‌نامند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۴۵). آنچه که در این مقام مورد توجه است، تطبیق عقل اول بر مفاهیم قرآنی و حدیثی همچون لوح و قلم و نور محمدی است، چنان که ابن عربی می‌نویسد:

«ساخته نخستین که نزد ما حقیقت محمدیه و نزد غیر ما عقل اول است و او قلم اعلی است که خداوند او را از هیچ پدید آورد» (۱۴۰۵: ۱/۹۴).

و رجب برسی می‌نویسد:

«آنگاه که موجودات را جستجو می‌کنیم، به نقطه واحده‌ای می‌رسیم که صفت ذات و علت موجودات است که آن نقطه واحده نام‌هایی همچون عقل و نور محمد گرفته است و چون آن نقطه، اولین موجود صادر بدون واسطه از خداوند است، عقل اول نام گرفته است. پس به برهان ثابت شد که حضرت محمد، نقطه نور و نخستین ظهور و حقیقت کائنات و مبدأ موجودات است؛ ظاهر او صفت خداوند و باطن او غیب خداوند است» (۱۴۲۲: ۴۶).

تطبیق آموزه عقل اول بر حقیقت محمدیه، از عرفان و غلو سرچشمه گرفته و با برداشتی از آموزه‌های فلسفی همراه شده است و البته در قرائت شیعی بر امامان معصوم علیهم‌السلام نیز تطبیق می‌یابد. این استناد فلسفی با روایاتی که نخستین مخلوق را نور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌شمرد، تقویت می‌شود. در این مسیر، صدور دیگر ممکنات از عقل اول، که ذات یا نور محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انگاشته شده، به نحو تفویض تصویر می‌شود. بدین ترتیب تفویض در خلقت به اولیای الهی، به ویژه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استنادی عقلانی - فلسفی می‌یابد.

در دفاع از این تطبیق و همچنین در بیان تفاوت میان تفویض و ولایت در خلقت، سخن از «اذن» می‌شود؛ برای نمونه، آیه‌الله سبحانی می‌نویسد:

«ولایت تکوینی مقامی است که توسط خدا به ائمه افاضه می‌شود و تصرف در موجودات و در نتیجه ظهور کرامات ایشان در همه احوال، تحت اراده و معیت قیومی خداوند و به اذن اوست. در حالی که تفویض و در نتیجه شرک و ملاک آن، در صورتی است که ما ائمه را در مقام ایجاد و انجام از کارهای طبیعی گرفته تا کرامات، مستقل در فاعلیت و منهای اراده و اذن الهی تصور کنیم» (۱۳۸۲: ۶۹-۷۰).

در این بیان تفاوت میان ولایت در خلق و تفویض، این نکته مغفول مانده که در معنای تفویض نیز اذن اخذ شده است. تفویض فعل اختیاری فاعل مرید است که نه به جبر و قسر، که به اختیار خویش امری از امور خویش را به دیگری وامی‌گذارد. پس این سخن درست نیست که ولایت بنا بر اذن است و تفویض بدون اذن. ولایت بخشیدن به دیگری یا تفویض امر به او هر دو فعل اختیاری و افعال مولی و مفوض مبتنی بر اذن عام یا خاص مولی و مفوض است.

فصل سوم: جایگاه عقل اول در اندیشه فلسفی

بنا بر قاعده فلسفی «امکان اشرف»، ممکن برتر در مراتب وجودی باید بر ممکن فروتر، مقدم باشد. فیلسوفان بر پایه این قاعده، نتایج پرگستره برگرفته‌اند؛ از جمله آنکه نخستین صادر از باری تعالی باید برترین و قوی‌ترین ممکن و محتوی بر کمترین نقص امکانی باشد. نخستین صادر باید همانند علت خویش، واحد و مجرد از ماده و حرکت باشد. این صادر اول را همانا خیر اول یا عقل اول نامند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۴/۷؛ همو، ۱۴۰۲: ۷۹).

صدرالمتألهین در بیان جایگاه عقل اول می‌نویسد:

«آنگاه که به همه عالم به منزله یک واحد بنگری، حکم خواهی کرد که از واحد حقیقی به صدور یک‌باره و جعلی بسیط صادر شده است و زمانی که به معانی تفصیلی، تک‌تک بنگری، حکم خواهی کرد که نخستین صادر اشرف و اتم جهان است و آن عقل اول است و عقل همه چیز است... پس آنگاه که گویی عقل اول، گویی گفته‌ای مجموع عالم، و تنها تفاوت در اجمال و تفصیل است و همه حرکات و تجددها و اجسام و جسمانی‌ها، در آن وحدت پیچیده شده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۷/۷).

ملاصدرا با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم درباره صادر اول می‌نویسد:

«خداوند نخستین چیزی که از ذات خویش آشکار ساخت، گوهری قدسی در نهایت نور و الایی بود و به واسطه آن، دیگر گوهرهای قدسی به ترتیب شرافت و کمال و شدت نور به حسب قرب به خداوند پدید آمدند و پس از آن نفوس و اجرام و مرکبات پدید آمدند. این گوهرهای قدسی مجرد از زمان، گویی یک هستند. حق آن است که یگانه بسیارند؛ گاه قلم نام می‌گیرد، مانند: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (قلم / ۱) و گاه روح نامیده می‌شود، مانند: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء / ۸۵) و گاه امر نام دارد، همانند: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ (قمر / ۵۰). آن جواهر عقلی مفتاح نیز نام دارد، چنان که فرماید: ﴿وَعِنْدَ مَفْطَحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (انعام / ۵۹) و همچنین خزائن است، چون: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (حجر / ۲۱). به اعتبارهای گوناگون، نام‌های گوناگون می‌پذیرد» (همان: ۲۹۴/۶).

۱-۳. حقیقت عقل اول

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در بیانی، عقل اول را همانا علم باری تعالی تصویر می‌کند: خداوند خود را و آنچه را که ذاتش می‌طلبد، می‌داند [می‌شناسد] و چگونگی صدور خیر را نیز می‌داند و این صورت معقول از موجودات از نظام معقول نزد او پیروی می‌کند. او به چگونگی نظام خیر در هستی داناست و از او، از این دانش او، هستی جوشش [فیضان] پیدا می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۳).

ملاصدرا در بیانی ناظر بر سخن ابن سینا تصریح می‌کند که عقل اول، علم الهی نیست. وی بر آن است که هیچ یک از ماهیات، واجب‌الوجود نیستند. خداوند بی‌واسطه خود و همه موجودات را می‌داند و عقل اول، جوهر و ماهیتی است که وجودی انتزاعی دارد، در حالی که علم به ویژه علم خداوند، همانند وجود، نه جوهر و نه عرض است. ملاصدرا علم الهی را عین ذات الهی می‌داند و البته ذات واجب‌الوجود بر همه موجودات مقدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۸/۶).

به نظر می‌رسد که ملاصدرا میان عقل اول و صادر اول تفاوت می‌نهد. وی بر آن است که عقل اول نسبت به موجودات متعین و متباین و متخالف، نخستین است؛ ولی آنگاه که خود عقل اول را به وجودی مطلق و ماهیتی خاص و نقص امکانی تحلیل می‌کنیم، در خواهیم یافت که نخستین چیزی که از خداوند سرچشمه گرفته، وجود مطلق منبسط است که با هر ماهیتی در هر رتبه‌ای تنزل پیدا می‌کند و همراه است (همان: ۳۳۲/۲).

نسبت‌سنجی میان صادر اول و عقل اول در کلمات حکیمان به ویژه ملاصدرا، پژوهشی مستقل را می‌طلبد. به هر روی، پس از جستجو در کلمات پژوهندگان، صریح‌ترین بیان در حقیقت عقل اول را سخنان صدرالدین قونوی در نفعات الهیه یافتیم، وی می‌نویسد:

«حقیقت قلم اعلی که عقل اول نیز نام دارد، معنایی جامع همه معانی تعینات امکانی است که خداوند به اراده و علم خویش قصد دارد آن تعینات را از میان ممکنات بی‌نهایت پدید آورد و صفحه نور وجود نقش کند» (۱۳۸۴: ۹).

۲-۳. عقل اول و ممکنات دیگر

سخنان ملاصدرا در رابطه میان عقل اول و دیگر ممکنات، بسیار صریح و راهگشاست. وی بر آن است که عالم هستی را به دو نظر می‌توان نگریست؛ نخست، به دید یک کل مجموعی که به جعلی بسیط و صدور و واحد از حق تعالی صادر شده است و دوم، نظر به تک تک معانی مفصل عالم که در این دیدگاه، حکم خواهی کرد که نخستین صادر از خداوند، شریف‌ترین و برترین است که همانا عقل اول باشد و عقل همه چیزهاست. وقتی گویی عقل اول، گویا گفته‌ای همه عالم، و تنها تفاوت اجمال و تفصیل در سخن توست.

پس از این، ملاصدرا به تبیین صدور یک‌باره ممکنات تدریجی و زمانمند می‌پردازد و وحدت حاکم بر مجموع عالم را محیط بر همه ممکنات می‌شمرد که حرکات و اجسام و جسمانیات را نیز در بر گرفته است. یک‌باره صادر شده‌اند و دانستن این معنا را ویژه راسخان در علم می‌شمرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۷/۷).

در ادامه این سخنان، ملاصدرا نسبت عقل اول به مجموع عالم را نسبت صورت چیزی مرکب به اجزاء آن می‌داند و باز تأکید می‌کند که عقل اول، همه ممکنات است ولی بر وجهی اشرف و الطف، عقل و اول و ممکنات به حقیقت یکی، و به اعتبار دو است و حیثیت (جهت) صدور عقل اول از خداوند، همانا حیثیت صدور خیر از اوست (همان: ۲۲۵/۷).

ملاصدرا در پشتیبانی از صدور یک‌باره مجموع ممکنات در شاکله عقل اول، به آیه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِ بِالْبَصْرِ﴾ (قمر/ ۵۰) نیز استناد می‌کند (همان: ۱۶۲/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۴۰). هرچند عقل اول، همه ممکنات به نحو اجمال است، ولی اتم و اشرف از تک تک آنهاست. به بیان صدرالمتألهین، عقل اول واحدی است که در وجود و تأثیر (فعل) مجرد از ماده است. بر این اساس، عقل اول، جسم نیست، چون جسم مرکب است. و عقل اول هیولی نیست، زیرا هیولی تأثیری (فعلی) ندارد. و عقل اول، عرض و صورت نیست، زیرا این دو وجود مستقل ندارند. و عقل اول، نفس نیست، زیرا نفس در فعل خویش مستقل از ماده نیست (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

۳-۳. عقل اول و انسان کامل

هر یک از آدمیان، خداوند را به نامی از نام‌های خداوند بندگی می‌کند و از این رو حصه‌ای از شرک آشکار یا پنهان در وی هست؛ ولی انسان کامل خداوند را به همه نام‌هایش بندگی می‌کند و حق را در تمام تجلیات خویش می‌پذیرد و ره می‌یابد. انسان کامل به حقیقت و تمام معنای کلمه، عبدالله است. وی خداوند را در همه مظاهر خویش، به دور از تکثر و در تجلی یگانه خویش دیده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۶: ۳۶۶/۲). بنابراین می‌توان گفت: انسان کامل آن است که تجلی نخستین و یک‌باره خداوند را که به پدیداری عقل اول انجامیده، به شهود شناخته باشد. پس انسان کامل، عاقل به عقل اول است. از سویی دیگر، حکیمان بر آن هستند که عاقل نحوه اتحادی با معقول دارد. ملاصدرا در بیان این وحدت و پاسخ از ابهام‌ها و اشکال‌های موجود در این مبحث می‌نویسد:

«شکی نیست که اتحاد دو موجود به گونه‌ای که یکی شوند، محال است؛ ولی اینکه چیزی در ذات خویش کمال و قوت یابد، به گونه‌ای که مصداق امری شود که بیشتر مصداق آن نبوده، و منشأ امری شود که بیشتر منشأ آن نبوده است، چنین تطور و استکمالی محال نیست» (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۹).

ملاصدرا اتحاد نفس با عقل را این گونه تحلیل می‌کند. وی تصریح می‌کند که اتحاد نفس با عقل به معنای حالتی روحانی است که نفس انسانی با مجردات سازگار می‌شود و در این اتحاد، پیوستگی مادی یا آمیختگی یا بطلان یکی از دو ماهیت در دیگری نیست (همان: ۹۸/۲).

بر اساس آنچه گذشت، اتحاد عقل اول و انسان کامل، از صغریات قاعده اتحاد عاقل و معقول است و این اتحاد، نتیجه آن است که انسان کامل، حق تعالی را به نخستین و برترین و جامع‌ترین تجلی خویش شناخته و وی را به همه اسماء حسنا بندگی کرده است.

فصل چهارم: عقل اول و تفویض در خلقت

در پندار تفویض‌گالیان، مقدماتی از فلسفه، عرفان و حدیث بر هم دوخته شده‌اند.

آموزه عقل اول از فلسفه، اتحاد انسان کامل (ولّی الله) با عقل اول از عرفان، در کنار تمسک به احادیثی به کار گرفته شده است که نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نخستین آفریده خداوند می‌شمردند. این احادیث به طور عمده در سه صورت نقل شده است:

الف) ابن ابی‌جمهور احسانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي». این حدیث مرفوع است و به حسب قواعد علم حدیث، حجیت و اعتباری ندارد (۱۴۰۵: ۱۳۹/۴).

ب) به واسطه جابر بن عبدالله انصاری به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده که فرمود: «إِنَّ اللهُ تَعَالَى خَلَقَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ نُورَ نَبِيِّكَ مِنْ نُورِهِ» (عجلونی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۱). عموم حدیث‌پژوهان اهل سنت، این حدیث را مجعول می‌دانند؛ از آن جمله ابوالحسنات انصاری در کتاب الآثار المرفوعة فی الاخبار الموضوعه. ابوالفضل غماری ادله و شواهد جعل این حدیث را در رساله‌ای با نام مرشد الحائر لبیان وضع حدیث جابر گرد آورده است.

ج) ابن سعد بغدادی در حدیثی مرفوع به واسطه قتاده به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده که فرمود: «كُنْتُ أَوَّلَ النَّاسِ فِي الْخَلْقِ» (ابن سعد بغدادی، ۱۴۱۰: ۱۱۹/۱).

بررسی این احادیث از حیث صدور، جهت صدور، متن، نسبت‌سنجی با قرآن کریم و دیگر احادیث، مجالی مستقل را می‌طلبد. منظور آن است که بر پایه احادیثی از این دست و آمیختن با آموزه فلسفی و دریافت عرفانی، نتیجه‌ای این چنین دریافت می‌شود: خداوند آفرینش ممکنات را به محمد مصطفی (نور محمدی)، و در قرائتی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم‌السلام تفویض کرده است و آنان دیگر آفریدگان را آفریده‌اند (برای نمونه ر.ک: حقی بروسوی، ۱۴۰۵: ۳۱۹/۲؛ برسی، ۱۴۲۲: ۴۳).

۴-۱. تطبیق عقل اول بر اولیای الهی

چنان که گذشت، اتحاد اولیای الهی با عقل اول به تحلیل حکمای راستین، به معنای یکی شدن دو موجود یا اضمحلال یکی و بقای دیگری نیست؛ بلکه ولّی الهی به واسطه عبادت خداوند به جمیع اسماء حسنا، به برترین و نخستین تجلی حق معرفت پیدا می‌کند و اتحاد او با عقل اول در واقع از باب اتحاد عاقل با معقول است. عقل اول معنای جامع کمالات امکانی است و ولّی الهی به واسطه استکمال خویش، پذیرای آن

معنا می‌شود، وگرنه عقل اول در حقیقت و فعل خویش از ماده مجرد است و نفس انسانی دست کم در فعل خویش، به ماده تعلق دارد.

از سویی دیگر، اتحاد مورد نظر غالیان، مقتضی اتحاد ذاتی اولیای الهی با یکدیگر است که چه از نظر فلسفی و چه به لحاظ سیره و حدیث مردود است.

۲-۴. عقل اول و تفویض

تطبیق آموزه عقل اول بر اولیای الهی و پس از آن نسبت دادن خلق یا صدور ممکنات به نحو تفویض به اولیای الهی، نتیجه ارتباط دادن تفویض غالیان و آموزه عقل اول است. این تطبیق و استنتاج خلل‌های بسیار دارد:

نخست آنکه صدور همه موجودات ممکن از یک ممکن محال است. صدرالمتألهین در بیان این استحاله می‌نویسد:

«هر ممکنی زوجی ترکیبی است: ماهیت امکانی که به واسطه وجود قوام گرفته است. وجود امکانی در مرتبه‌ای کاسته و درجه‌ای از نزول تعیین پیدا کرده است که به واسطه این کاستی و نزول، ماهیت آن پدیدار می‌شود. از این روی، از هر ممکنی، آثار مختص بدان بروز پیدا می‌کند و تنها واجب‌الوجود بالذات است که همه آثار را به نحو اطلاق بر هر قابلی فیض می‌بخشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۱۸۸).

در تقریر و تحلیل سخن صدرالمتألهین می‌توان گفت: علت باید واجد همه کمالات و ابعاد وجودی معلول باشد، پس هر علتی معلول لایق و مناسب خویش را می‌طلبد و هیچ ممکنی نمی‌تواند علت همه آثار ممکنه باشد؛ زیرا هر ممکنی دارای ماهیت است و به واسطه ماهیت خویش محدود است.

دوم آنکه هرچند حکیمان برخی از ممکنات را نسبت به دیگر ممکنات علت می‌نامند، ولی در مقام دقت و تأمل، هیچ ممکنی به واقع علت پدیداری ممکن دیگر نیست، بلکه به تعبیر ملاصدرا، علت و تأثیر را تنها از آن باب به مبادی عقلی یا نفسی و یا طبیعی امکانی نسبت می‌دهند که مخصّص و مرجّح ممکن دیگر است و شرط و معدّ و جهت بسط فیض حق تعالی بر ممکن است. پس در واقع، هیچ مؤثری در هستی به جز خداوند نیست (ر.ک: همان: ۱/۸۵ و ۹/۱۶۲).

سوم آنکه به تصریح فیلسوفان، عقل اول همانا مجموع ممکنات ولی به نحوه اجمال است. به بیان دیگر، خداوند در نخستین تجلی، نظام کلی خیر و صفحه اجمالی عالم را یک‌باره پدید آورده است که آن را عقل اول نامند. پس اصولاً آنچه که غالبان تصور می‌کنند، در اندیشه فلسفی راه ندارد. حاجی سبزواری در بیان این خلط و اشتباه می‌نویسد:

«قاعده الواحد موجب تفویض نیست. این گونه نیست که خداوند عقل را پدید آورد و امر ایجاد دیگر ممکنات را به آن سپرد. این تهمتی است که به فیلسوفان زده‌اند. بلکه منظور فیلسوفان از عقل اول، وجود منبسطی است که خود واحد است و به تکثر موضوعات متکثر می‌شود. صدور آن، صدور همه وجودات است و از این رو حکیمان در مقام تحقیق گفته‌اند: در هستی جز خداوند مؤثری نیست» (۱۳۶۹: ۴۴۹).

با توجه به مقدمات پیشین، آنچه که به منزله محکومات از کلمات فیلسوفان به ویژه صدرالمتألهین برداشت می‌شود آن است که آموزه فلسفی عقل اول، تقدم صدور آن بر همه ممکنات، و اتحاد انسان کامل (نور محمدیه) با عقل اول، به هیچ رو تفویض در خلقت را پشتیبانی نمی‌کند و البته اگر سخنی از حکیمان مسلمان یافت شود که موهم تفویض باشد، به منزله متشابهات باید به محکومات آنان ارجاع داده شود.

شیخ طوسی به سندی متصل و صحیح نقل می‌کند که در زمانه دومین نایب امام عصر علیه السلام، شیعیان در این مطلب که خداوند به ائمه علیهم السلام تفویض کرده که بیافرینند و روزی دهند، اختلاف پیدا کردند؛ گروهی گفتند: این محال است و چنین سخنی بر خداوند روا نباشد؛ زیرا اجسام را جز خداوند نمی‌تواند بیافریند و گروهی دیگر گفتند: خداوند ائمه علیهم السلام را بر این کار توانا ساخته و به آنان تفویض کرده و آنان آفریدند و روزی دادند. شیعیان به نزاعی سخت در این مطلب برخاستند و کسی از آنان گفت: چرا به ابوجعفر محمد بن عثمان مراجعه نمی‌کنید و از او درباره این مطلب نمی‌پرسید تا حق را برایتان آشکار سازد؟ دو گروه به این کار رضایت دادند و پرسش را نوشتند و به واسطه ابوجعفر نزد امام غایب فرستادند. نامه‌ای از پیش وی آمد که:

«همانا خداوند اجسام را آفریده و روزی‌ها را بخش کرده است؛ زیرا او جسم نیست

و در جسم قرار نگرفته است و امامان از خداوند می‌طلبند و او می‌آفریند و از او می‌خواهند و او روزی می‌دهد؛ تا خواسته آنان را بپذیرد و آنان را بزرگ دارد» (طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۲۹۴).

نتیجه‌گیری

بهره‌برداری از آموزه‌ها و یافته‌های دانشی در دانش دیگر، هرچند ممکن است به ایجاد و گسترش فضای میان‌رشته‌ای کمک کند، ولی آسیب‌ها و خلل‌های بسیاری را در پی خواهد داشت. فهم نادرست یا ناقص یک آموزه در موطن اصلی خویش و تطبیق ناروای آن بر حوزه‌های دیگر، از این آسیب‌هاست. برای در امان ماندن از این ورطه می‌بایست به دور از حب و بغض و پیش‌داوری، هر آموزه‌ای در موطن اولیه خویش و در پی تحقیق در کلمات عالمان آن دانش، به کمال و صحت فهم شود و در تطبیق و سرایت آن به دیگر حوزه‌ها، به شباهت‌ها و تفاوت‌ها دقت شود. بر این اساس، با دقت و بررسی سه موضوع حقیقت عقل اول، چگونگی صدور ممکنات از عقل اول، و تطبیق عقل اول بر انسان کامل، آشکار می‌شود که این آموزه‌های فلسفی به هیچ روی پندار تفویض در خلقت را پشتیبانی نمی‌کنند و استناد این پندار به اندیشه فلسفی، نتیجه برداشت نادرست از آموزه عقل اول و جایگاه آن در نظام علت و معلول و همچنین تطبیق ناروای آن بر انسان کامل است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آمدی، سیف‌الدین ابوالحسن علی بن ابی‌علی بن محمد، *انبار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب، ۱۴۲۳ ق.
۳. ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن سعد بغدادی، ابو عبدالله محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الهیات*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابن فارس، ابوالحسن احمد رازی، *معجم مقائیس اللغه*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۸. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۹. اسفراینی، ابوالمظفر طاهر بن محمد، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. بُرسی، رجب بن محمد، *مشارق انوار البقین فی اسرار امیرالمؤمنین*، تحقیق علی عاشور، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. چلونگر، محمدعلی و مجید صادقانی، «بررسی تناسب میان آراء مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال دهم، شماره ۳۶، بهار ۱۳۹۳ ش.
۱۵. حاجی‌زاده، یدالله، «غالیان مفوضی و نوع برخورد امامان علیهم‌السلام با ایشان»، *فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال ششم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۴ ش.
۱۶. حائری اسکوئی (احقاقی)، موسی بن محمدباقر، *احقاق الحق*، نشر الکترونیک تبیان، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *ولایت تکوینی*، قم، قیام، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. همو، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. حسینی شریف، سیدعلی و غلامعلی مقدم، «مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط در حکمت مشاء و عرفان»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۰. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *امام‌شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۲۶ ق.
۲۱. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. دلیر، نیره، «تفویض غالیانه از جریان پیدایش تا سده ششم هجری؛ با تأکید بر منابع اعتقادی - روایی و فرق‌نگاری»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۲۳. رحیم‌پور، فروغ‌السادات، «تأملی در مبانی اختلاف نظر ابن سینا و ملاصدرا پیرامون صادر اول و انطباق آن با حقیقت محمدیه»، *دوفصلنامه الهیات تطبیقی*، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۲۴. سبحانی، جعفر، *ولایت تشریحی و تکوینی در قرآن مجید*، قم، مؤسسه امام صادق علیهم‌السلام، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. سجادیان، سیدمحسن و محمدحسین فاریاب، «بررسی منشأ، قلمرو و چگونگی نحوه اعمال ولایت تکوینی ائمه اطهار علیهم‌السلام در کافی»، *فصلنامه معرفت*، شماره ۲۲۵، شهریور ۱۳۹۵ ش.

۲۷. شکر، عبدالعلی و علی‌رضا فارسی‌نژاد، «سازگاری عقل و دین در مسئله صادر اول»، *دوفصلنامه عقل و دین*، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۲۸. شوروزی، ع. «نقدی بر معرفت‌های شرک‌آلود در مسئله امامت»، *فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، سال چهاردهم، شماره ۵ (پیاپی ۷۳)، آذر و دی ۱۳۸۷ ش.
۲۹. صالح، سیدمحمدحسن، «ولایت تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام و قلمرو آن»، *فصلنامه معرفت*، شماره ۲۲۵، شهریور ۱۳۹۵ ش.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲ ق.
۳۱. همو، *الحکمة العرشیه*، تحقیق غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۳۲. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۳۳. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، قم، مؤتمر الشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۵. همو، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۳۶. همو، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۳۷. طالقانی، نظرعلی، *کاشف الاسرار*، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال (مختصر رجال کشی)*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. همو، *الغیبه للحجه*، قم، دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق. (الف)
۴۰. همو، *مصباح المتجهد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق. (ب)
۴۱. عاملی جبعی، زین‌الدین بن علی، *المقاصد العلیه فی شرح الرسالة الالفیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. عجلونی، اسماعیل بن محمد، *کشف الخفاء و مزیل الالباس*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۰ ق.
۴۳. عرب مرتضی و سیدکاظم طباطبایی، «آفریدگان یا پرورش‌یافتگان؟ بررسی تحلیلی روایت "نحن صنایع الله والخلق بعد صنایعنا"»، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴۴. فرج‌پور، علیرضا، «اندیشه تفویض و آرای مفوضه؛ واکاوی یک خلط ناموفق»، *فصلنامه سفینه*، سال هفتم، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۴۵. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *النفحات الالهیه*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴ ش.
۴۶. محمدی، مسلم و محمد محمدی، «دیدگاه‌های غالبانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار، با محوریت اندیشه‌های شیخ احمد احسانی و سیدکاظم رشتی»، *فصلنامه انتظار موعود*، دوره هجدهم، شماره ۶۰، بهار ۱۳۹۷ ش.
۴۷. مروارید، حسنعلی، *تبیهاث حول المبدأ و المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۴۸. مقدادیان عادل و محمدجواد شمس، «نقش واسطه فیض در تفویض تکوینی»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه ادیان*، سال هشتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، *یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.

۵۰. منسوب به امام صادق علیه السلام، *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه*، ترجمه حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵۱. موسوی، سیدمحمد و غلامعلی مقدم، «ملاصدرا و جمع دیدگاه‌های عرفا و حکما در صدر اول»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه عرفان*، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۵۲. نبوی، سیدابوالفضل، *امراء هستی*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۴۵ ش.
۵۳. نیرومند، رضا و سیدمحمد مرتضوی، «بازشناسی مرز تفویض از ولایت تکوینی در اندیشه شیعه»، *دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)*، دوره چهل و سوم، شماره ۲ (پیاپی ۸۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.

چالش ذاتی یا فعلی بودن اراده خدا

از دیدگاه امام رضا علیه السلام طبق تفسیر فلسفی ملاصدرا

همراه با نقادی نظریه علامه طباطبایی در این زمینه*

- اسماء احمدی^۱
- محمود صیدی^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم در مبانی کلامی شیعی، صفات الهی است که در آیات متعدد قرآنی، با اسماء و صفات گوناگونی از آن یاد شده است. با توجه به براهین عقلی و احادیث نقلی، صفات الهی عین ذات او هستند و تفاوت آن‌ها مفهومی است. ولی مسئله این است که در چند حدیث منقول از امام رضا علیه السلام، اراده، صفتی فعلی دانسته می‌شود. ملاصدرا با ارائه تفسیری فلسفی - کلامی از این احادیث، آن‌ها را با ذاتی بودن صفات خداوند در تنافی نمی‌داند؛ ولی از نظر علامه طباطبایی، این احادیث در فعلی بودن صفت اراده صراحت دارند. در پژوهش حاضر با استفاده از تحلیل‌های فلسفی - کلامی از این احادیث و کمک‌گیری از احادیث دیگر امام رضا علیه السلام اثبات می‌شود که این احادیث با ذاتی بودن صفت اراده در تناقض نمی‌باشد و تفسیر علامه طباطبایی از آن‌ها صحیح

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (asmaahmadi6972@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) (m.saidiy@yahoo.com).

به نظر نمی‌رسد.

واژگان کلیدی: اراده، خداوند، امام رضا علیه السلام، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

مقدمه

شکی نیست که قرآن کریم خداوند را دارای اسماء و صفات کمالی متعددی می‌داند که ذات الهی واجد همه آنها می‌باشد: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (حشر/۲۴). متفکران مسلمان برای تبیین مسئله اسماء و صفات و رابطه آنها با ذات الهی و ارائه نظام منسجم و عقلانی از این موضوع، تقسیمات متعددی از صفات خداوند مانند سلبی (جسم نبودن)، اضافی (قادر بودن) و حقیقی (عالم) ارائه نمودند.

بدین جهت، آیات قرآنی در مورد اسماء و صفات سبب پیدایش یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی - تفسیری در عالم اسلام گردید که نظریات متعددی در این زمینه ارائه و منشأ اختلافات بسیاری شد؛ به گونه‌ای که اشاعره صفات خداوند را قدیم دانستند و حادث بودن آنها را منکر شدند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۶۹/۹). در مقابل، معتزله ضمن نقادی نظریه قدیم بودن صفات الهی (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۳۱)، اتصاف خداوند به صفات مختلف را می‌پذیرند، ولی حقیقی بودن آن را محال می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۲۲۹/۵).

امام رضا علیه السلام در ضمن حدیثی که از ایشان در مورد صفات الهی و چگونگی اتصاف ذات به اوصاف متعدد سؤال می‌شود، قدیم بودن صفات خداوند را مستلزم شرک می‌داند؛ زیرا طبق نظریه اشاعره، هر یک از صفات قدیم خواهد بود و منجر به تعدد قدماء و وجود شریک به خداوند می‌گردد. در مقابل، ذات الهی حقیقتاً به صفات خویش متصف می‌گردد و نفی اتصاف ذات به صفات (نظریه معتزله) صحیح نیست:

«... لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شُرْكَ وَإِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِغَيْرِ قُدْرَةٍ فَإِنَّمَا تَصِفُهُ أَنَّهُ جَعَلَهَا بِاِقْتِدَارٍ عَلَيْهَا وَقُدْرَةٌ وَلَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَلَا عَاجِزٍ وَلَا مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِدَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۸/۱).

بدین لحاظ با نظر به احادیث منقول از امام رضا علیه السلام (و البته امامان دیگر علیهم السلام)

خداوند در مقام ذات خویش واجد صفات کمالی است:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلِمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ»
(کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۷/۱).

متفکران شیعی مانند ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۶) و علامه طباطبایی (بی تا(ب): ۲۸۴) با نظر به این گونه احادیث و ارائه تبیینی برهانی از آن‌ها، قائل به اتحاد مصداقی صفات با یکدیگر و ذات خداوند گردیده‌اند. در صورتی که صفات خداوند زائد بر ذات او باشد، خداوند در مقام ذات خویش، مصداق صفات کمالی نخواهد بود و لذا فاقد این گونه کمالات مانند علم، قدرت، حیات و... خواهد بود و در نتیجه نیازمند علتی دیگر خواهد بود و حالتی امکانی نسبت به آن‌ها خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۶-۱۳۴). همچنین در صورتی که خود ذات واجب‌الوجود افاضه‌کننده صفات کمالی باشد، به دلیل واجد بودن علت نسبت به کمالات معلول، حالت فقدان و کمال یا فعل و انفعال نسبت به کمالات خویش خواهد داشت که به تناقض در ذات می‌انجامد (همان: ۱۳۴/۶). در حالی که علت، واجد همه کمالات معلول هست و فاقد هیچ یک از آن‌ها نیست. از جهت دیگر صفات کمالی مانند علم، قدرت، حیات و... در مرتبه معلول و ممکنات تحقق دارد. در نتیجه خداوند که علت همه آن‌هاست، فاقد هیچ یک از آن‌ها نیست (همان: ۱۳۵/۶).

اراده در فلسفه و کلام معانی متفاوتی دارد: نخست، کیف نفسانی که بعد از شوق در درون انسان به وجود آمده و سبب وجود فعل می‌گردد؛ دوم، اراده ذاتی که مانند سایر صفات ذاتی عینیت با ذات خداوند دارد؛ سوم، اراده فعلی که به معنای متعلق اراده ذاتی خداوند می‌باشد؛ بدین معنا که معلول از اراده ذاتی واجب‌الوجود به وجود می‌آید (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/۶۴۸-۶۴۹). به نظر می‌رسد که مقصود ملاصدرا در این بحث چنین باشد که اراده به معنای کیف نفسانی در مورد خداوند منتفی است و سپس به تبیین کیفیت اتصاف خداوند به اراده ذاتی و سپس فعلی می‌پردازد. در مقابل، علامه طباطبایی اراده ذاتی را همان علم می‌داند و به دلیل منتفی دانستن اراده به معنای کیف نفسانی در مورد خداوند، صرفاً اراده فعلی را می‌پذیرد.

بیان مسئله

مسئله اساسی که سبب اختلافات بسیاری میان متفکران شیعی گردیده، برخی از احادیث منقول از امام رضا علیه السلام می‌باشد که ظاهر آن‌ها با عینیت صفت اراده با ذات الهی منافات دارد و لذا اراده را صفت فعل می‌دانند، نه از جمله صفات ذاتی:

۱- «... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام أَحْبَبْتَنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ الْخَلْقِ. قَالَ: فَقَالَ: الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الصَّامِرِ وَمَا يَتَّبِعُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَى وَلَا يَهْمُ وَلَا يَتَّفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُتَّفِقَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ. يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا تُطْعَى بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹/۱-۱۱۰).

۲- «اعْلَمْ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْتَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ وَكَانَ أَوَّلَ إِبْدَاعِهِ وَإِرَادَتِهِ وَ مَشِيئَتِهِ الْحُرُوفَ الَّتِي جَعَلَهَا أَصْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَدَلِيلًا عَلَى كُلِّ مُدْرِكٍ وَفَاصِلًا لِكُلِّ مُشْكَلٍ وَبِتِلْكَ الْحُرُوفِ تَفْرِيقُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ اسْمٍ حَقٍّ وَبَاطِلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَفْعُولٍ أَوْ مَعْنَى أَوْ غَيْرِ مَعْنَى وَعَلَيْهَا اجْتَمَعَتِ الْأُمُورُ كُلُّهَا وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْحُرُوفِ فِي إِبْدَاعِهِ لَهَا مَعْنَى غَيْرَ أَنْفُسِهَا تَتَنَاهَى وَلَا وُجُودَ لَهَا لِأَنَّهَا مُبْدَعَةٌ بِالْإِبْدَاعِ وَالتَّوَرُّ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۳۷/۱).

۳- «... فَالَّذِي يَعْلَمُ النَّاسَ أَنَّ الْمُرِيدَ غَيْرُ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْمُرِيدَ قَبْلَ الْإِرَادَةِ وَأَنَّ الْفَاعِلَ قَبْلَ الْمَفْعُولِ وَهَذَا يُبْطِلُ قَوْلَكُمْ أَنَّ الْإِرَادَةَ وَالْمُرِيدَ شَيْءٌ وَاحِدٌ» (همان، ۱۸۴/۱).

۴- «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ. فَمَنْ رَزَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَيْئًا فَلَيْسَ بِمُوحَّدٍ» (همو، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

این احادیث رضوی علیه السلام نه تنها با احادیث دیگر منقول از امام رضا علیه السلام و براهین فلسفی اقامه شده در مورد عینیت اسماء و صفات الهی با ذات خداوند منافات دارد، بلکه اعتقاد به عینیت صفت اراده با ذات الهی در آن‌ها مستلزم کفر و شرک دانسته شده است. این مسئله منجر به شکل‌گیری نظریات متعددی در این زمینه گردیده است که طبق آن‌ها هر یک از متفکران شیعی جهت حل آن سعی و تلاش نموده‌اند. با وجود این، دو نظریه در این زمینه اهمیت زیادی دارد: عینیت صفت اراده با ذات الهی و تفسیر این احادیث بر طبق آن، که مهم‌ترین نماینده آن ملاصدرا می‌باشد. نظریه

دیگر صفت فعل بودن اراده و نفی صفت ذاتی بودن آن، که مهم‌ترین شاخص آن علامه طباطبایی است که با ارائه تبیین و تحلیل فلسفی در صدد توجیه این احادیث و اثبات فعلی بودن اراده برمی‌آید.

در پژوهش حاضر، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی در این زمینه و تفسیرهای آن‌ها از احادیث امام رضا علیه السلام در مورد فعلی بودن صفت اراده پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

چالش مطرح‌شده در مورد صفت اراده سبب گردیده که محققان در این زمینه آثاری پدید آورند. از جمله جدیدترین پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات» (دولت و ملابری، ۱۳۹۳) اشاره داشت. رویکرد اصلی این مقاله در چند محور است: نقادی دیدگاه ملاصدرا در زمینه اراده الهی به دلیل سلب گشتن اختیار از خداوند و محذور مجبور گشتن مخلوقات است (همان: ۲۹)؛ تبیین دیدگاه علامه طباطبایی و موافقت اجمالی با انتقادات او نسبت به دیدگاه ملاصدرا (همان: ۳۱) و ارائه نظریه جدیدی در مورد ماهیت اراده الهی (همان: ۳۳). از این جهت رویکرد کلامی بر این مقاله، غالب است؛ به گونه‌ای که نویسنده محترم، مباحث خویش را بر اساس مبانی کلامی - فلسفی پیش می‌برد.

در مقابل، نگارندگان در پژوهش حاضر کوشیده‌اند با محوریت دادن به احادیث امام رضا علیه السلام در مورد اراده خداوند، مباحث مقاله را طبق آن تنظیم کنند؛ به گونه‌ای که ابتدا به تبیین تفسیر ملاصدرا و علامه طباطبایی از این احادیث پرداخته شده و در نهایت دیدگاه علامه طباطبایی نقد گردیده و تفسیر ملاصدرا در این زمینه تقویت گردیده است.

دیدگاه ملاصدرا در مورد اراده الهی از نظر امام رضا علیه السلام

قبل از تفسیر احادیث امام رضا علیه السلام در مورد اراده الهی، ملاصدرا مقدمه‌ای را بیان

می‌دارد تا اینکه با استفاده از آن، به تبیین دیدگاه خویش در مورد این احادیث پردازد. از دیدگاه ملاصدرا، اراده به اشتراک لفظی به دو معنا اطلاق می‌شود: کیفیت نفسانی؛ اراده در این معنا در مقابل کراهت است. به این معنا که هنگام تصور شیئی ملائم و بعد از تردید در انجام یا عدم انجام آن، یکی از دو طرف انجام دادن یا عدم انجام آن ترجیح داده می‌شود. اراده و کراهت انسانی مانند شهوت و غضب حیوانی است که اطلاق این دو به خداوند صحیح نیست؛ زیرا که خداوند در انجام فعلی دچار تردید نمی‌گردد و کیفیت نفسانی نیز ندارد. اراده الهی به گونه‌ای است که علم خداوند به نظام خیر، سبب صدور آن می‌گردد. ولی چنین تبعیتی مانند تبعیت فعل اشیاء طبیعی، مثل تبعیت نور از خورشید یا سرما از جسم سرد یا افعال اشخاص مجبور و بدون اراده نیست؛ زیرا که چنین فاعل‌هایی دارای علم و ادراک نیستند. همچنین چنین اراده و تبعیتی مانند افعال اختیاری انسانی نیست؛ زیرا که انسان افعال خویش را با قصد و اراده زائد انجام می‌دهد، به گونه‌ای که تحقق طرف دیگر نیز محتمل است. در حالی که خداوند دارای علم و ادراک بوده و علم او عین ذات اوست. همچنین اراده او نیز زائد بر ذات او نیست؛ زیرا که در این صورت خداوند با انجام فعلی در صدد جلب منفعتی، طلب حمد و ستایشی، یا خلاصی از مذمتی نیست، بلکه غایت او عین ذات اوست و غرض زائد بر ذات ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۳/۳).

فهم اراده خداوند به گونه‌ای که مستلزم نقص در ذات او نباشد، برای اکثریت انسان‌ها دشوار است، بلکه بیشتر انسان‌ها از اراده موجود در حیوان را ادراک می‌کنند که در مقابل آن کراهت است. از این رو در برخی از احادیث، اراده از صفات افعال از یک سو و از صفات اضافی مانند خالقیت یا رازقیت از سوی دیگر قرار داده می‌شود:

«قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا. قَالَ: إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹/۱).

همچنین امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ. فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلِ مُرِيدًا شَائِنًا فَلَيْسَ بِمَوْحِدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

دلیل این مطلب آن است که در صورت صفت ذاتی بودن اراده، با تغییر آن ذات خداوند نیز تغییر نکند و محل اشیاء حادث واقع نشود؛ مانند علم حادث که آخرین مراتب علم الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۴/۳).

تفسیر ملاصدرا از احادیث اراده الهی از منظر امام رضا علیه السلام

با توجه به نکاتی که در قسمت قبل در مورد دیدگاه ملاصدرا بیان شد، در این قسمت به بررسی تفسیر او از احادیث امام رضا علیه السلام در مورد اراده الهی پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که ملاصدرا در صدد است این احادیث را به گونه‌ای تفسیر نماید که با صفت ذاتی بودن اراده الهی منافات نداشته باشد.

مقصود از «الضمیر» در حدیث نخست، تصور نمودن فعل می‌باشد که در پی آن، تصدیق به خیر بودن و سپس شوق انجام آن فعل حاصل می‌گردد. از این رو، در صورت شدت یافتن شوق، اراده انسانی جهت انجام آن تعلق می‌یابد و اعضای بدنی آن را انجام می‌دهند. بنابراین وجود این مراتب در انجام افعال اختیاری انسان ضروری است. اما در مورد افعال ارادی خداوند به دلیل مجرد بودن و مادی نبودن، هیچ یک از این امور تحقق ندارند و به محض اراده نمودن فعلی، آن فعل انجام می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۳۵۶/۶). بدین لحاظ حدیث نخست رضوی علیه السلام در مورد اراده الهی، بیانگر تفاوت این صفت در مورد خداوند با اراده انسانی است که به دلیل مجرد بودن و ناقص نبودن خداوند، مراحل ضروری اراده انسانی در مورد اراده خداوند معنا ندارد.

با توجه به این نکات، فقره «فَارَادَهُ اللهُ الْفِعْلَ لَا غَيْرَ ذَلِكَ» بیانگر تفاوت اراده الهی با انسانی است که طبق آن، بر خلاف اراده انسانی، به محض تعلق اراده خداوند به فعلی، آن فعل انجام خواهد گرفت. از این جهت، این فقره با اراده ذاتی خداوند منافاتی ندارد، بلکه مؤید آن نیز هست؛ زیرا که خداوند در مقام ذات خویش اراده می‌نماید و سپس فعلی را انجام می‌دهد، بدون اینکه نیازمند اندیشیدن، شوق یافتن و حرکت اعضای بدنی جهت انجام فعل باشد. آیه ۱۱۷ سوره بقره نیز دلالت می‌کند که خداوند در مقام ذات خویش، تعقل انجام فعلی را می‌نماید (اراده ذاتی) و سپس آن را انجام می‌دهد (اراده فعلی) (همو، ۱۳۵۴: ۹۵). یعنی اینکه اراده مختلف و تعلق گرفتن آن

به موجودات، مانند اراده انسانی و لوازم آن نیست. با نظر به این نکته است که امام رضا علیه السلام در این حدیث، در ضمن تفسیر آیه مورد بحث، صفات انسانی را از اراده الهی منتفی می‌نمایند:

«... كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِدَلِيلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹/۱-۱۱۰).

طبق حدیث دوم، اراده، مشیت و ابداع، معانی نزدیک به هم دارند. با نظر به مبانی ملاصدرا در مورد اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی و تفاوت مفهومی آن‌ها، این سه صفت یا اسم نیز تفاوت مفهومی در عین اتحاد مصداقی دارند که به موجودات و خلقت آن‌ها تعلق می‌گیرند. از این جهت، ظاهر این حدیث بر فعلی بودن صفت اراده دلالت می‌نماید. با وجود این بایستی بیان نمود که از نظر ملاصدرا، میان مرید و مراد رابطه اضافه برقرار است که تحقق یکی مستلزم تحقق دیگری نیز هست. مانند علت و معلول که وجود یکی نشان‌دهنده و اثبات‌کننده وجود دیگری نیز می‌باشد. با نظر به این نکته، به دلیل تعلق اراده به مرتبه فعل و مخلوقات الهی، در مقام ذات نیز اراده تحقق دارد؛ زیرا که به دلیل تضایف، وجود یکی از دو طرف اضافه، مقتضی تحقق طرف دیگر نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۶/۳). بدین لحاظ در این حدیث، امام رضا علیه السلام بیان می‌دارند که موجودات (حروف) با ابداع الهی خلق شده و به وجود می‌آیند: «مُبْدَعَةٌ بِالْإِبْدَاعِ». در صورتی که اراده در مقام ذات الهی متحقق نباشد، چگونه موجودات با ابداع او خلق می‌شوند؟ همچنین در این حدیث، نور نیز اولین فعل خداوند دانسته شده که از نور دائمی او نشئت گرفته و به وجود آمده است: «وَالنُّورُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». بدین جهت خداوند در مقام ذات خویش اراده نورانی می‌نماید تا اینکه موجودی نورانی را در مقام فعل ایجاد و خلقت نماید.

طبق حدیث سوم، صفت اراده با ذات مرید متفاوت است که با نظر به مبانی ملاصدرا دلیل این مطلب، تفاوت مفهومی صفات با ذات الهی می‌باشد. همچنین این حدیث بیان می‌دارد که به دلیل تقدم فاعل بر فعل، یکی بودن اراده و مرید صحیح نبوده و باطل است. از این رو با توجه به مبانی ملاصدرا، اراده ذاتی خداوند به دلیل

عینیت با ذات، قبل از همه مخلوقات و ممکنات است که خداوند به واسطه آن مخلوقات را خلق می‌نماید؛ همان گونه که ذات خداوند به دلیل علت بودن، بر همه مخلوقات و معلول‌های او تقدم دارد. در نتیجه، تفاوت اراده و مرید از جهتی ناظر به تفاوت مفهومی آن‌ها در ذات الهی، و از جهت دیگر به دلیل دو مرتبه ذاتی و فعلی داشتن این صفت خداوند است.

حدیث چهارم دو قسمت دارد: قسمت نخست آن بیان می‌کند که اراده از صفات فعل الهی می‌باشد. با توجه به تحقق آن در مرتبه فعل، وجود اراده در مقام ذات الهی نیز ضروری می‌گردد؛ یعنی اینکه اراده فعلی مستلزم تحقق اراده ذاتی نیز هست. بدین جهت حکیم سبزواری در تشریح دیدگاه ملاصدرا در مورد چنین ملازمه‌ای می‌گوید:

«فإنَّ معطى الشیء لیس فاقدًا له فکما أنَّ کماله بمبدء الصفات الإضافة [مانند اراده و مشیت] لا بأنفسها... مبدء هذه نحو أعلاها وأتمها وأبسطها الذى هو عين ذاته [اراده ذاتی]» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۷۹).

از این جهت، صفات اضافی و وجود نسبت آن‌ها با افعال و مخلوقات، نشان‌دهنده وجود مبدء آن‌ها در ذات الهی است؛ زیرا که اراده مانند وجود، علم و سایر صفات کمالی، مراتب مختلفی دارد و تشکیکی است که بالاترین مرتبه آن، اراده ذاتی و سپس اراده فعلی قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۴/۲).

قسمت دوم حدیث چهارم، بیانگر مشرک بودن و موحد نبودن معتقد به وجود اراده ازلی در خداوند است:

«فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَائِنًا فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

با نظر به احادیث دیگر امام رضا علیه السلام باید گفت که مقصود ایشان از این فقره، ابطال نظریه اشاعره در مورد صفات الهی از جمله اراده است؛ زیرا که طبق نظر آنان، صفات الهی از جمله اراده، قدیم و مستقل از خداوند هستند. ظاهر است که لازمه چنین نظریه‌ای شرک می‌باشد:

«... لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ» (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۸/۱).

از نظر ملاصدرا نیز نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن صفات هفت گانه خداوند و البته ذات قدیم بودن ذات الهی، منجر به شرک و قدماء ثمانیه می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۱/۶).

تفسیر علامه طباطبایی از احادیث اراده الهی از منظر امام رضا علیه السلام

بیان گردید که ظاهر چند حدیث نقل شده از امام رضا علیه السلام بر فعلی بودن صفت اراده دلالت می نمایند که با براهین و احادیث عینیت صفات با ذات الهی به ظاهر در تناقض و تنافی است. از دیدگاه علامه طباطبایی، این احادیث به فعلی بودن صفت اراده دلالت می نمایند (طباطبایی، ۱۹۸۶: ۳۵۷/۶). اصولاً علامه طباطبایی نظریه خویش در این مورد را از روایات به خصوص احادیث منقول از امام رضا علیه السلام استنباط نموده و سپس در صدد تبیین کلامی و فلسفی آنها برآمده است (همو، بی تا (الف): ۳۷۰) که در این قسمت به بررسی و نقد نظریه علامه طباطبایی در این قسمت پرداخته می شود.

تعریف اراده فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی

با توجه به اینکه در احادیث امام رضا علیه السلام اراده از صفات افعال دانسته شده است: «الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸)، علامه طباطبایی نخست به ارائه تعریفی از صفت فعلی با توجه به احادیث مورد بحث می پردازد تا اینکه در طی آن، فعلی بودن صفت اراده مشخص گردد: اتصاف واجب الوجود به برخی از صفات متوقف بر تحقق معلول و موجود امکانی است؛ مانند اتصاف خداوند به صفت خالق که در صورت وجود معلول معنا می یابد و بدون تحقق معلول، اتصاف خداوند به صفت خالقیت محال می باشد. بدین لحاظ این گونه صفات که از مقام فعل انتزاع می شوند، زائد بر ذات الهی بوده و با نظر به مرتبه فعل یا مخلوقات، خداوند به آنها متصف می گردد (طباطبایی، بی تا (ب): ۲۸۷). بدین جهت موجود امکانی به دلیل نیازمندی به خداوند در وجود و تحقق خویش، با اراده خداوند خلق و ایجاد می شود که در این صورت خداوند متصف به صفت اراده می گردد (همان: ۲۸۸).

به این دلیل امام رضا علیه السلام در ضمن حدیثی به فعلی بودن صفت اراده تأکید می فرماید

و ذاتی بودن این صفت را نفی می‌کند: «فَارَادَهُ اللهُ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۰-۱۰۹/۱). امام رضا (علیه السلام) با تعبیر «لَا غَيْرَ ذَلِكَ»، تحقق صفت اراده در مقام ذات خداوند را منتفی می‌شمارد. به بیان دیگر از دیدگاه علامه طباطبایی، این فقره دلالت بر امتناع اتصاف خداوند به اراده ذاتی می‌نماید. همچنین با توجه به این معنا امام رضا (علیه السلام) تأکید می‌فرماید که فاعل مرید با صفت اراده متفاوت می‌باشد؛ زیرا که فاعل یا خالق، پیش از تحقق مفعول یا مخلوق ضرورتاً موجود است. در نتیجه، اراده با فاعل مرید یکی نیست (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۸۴/۱). به بیان دیگر، فاعل ارادی در مقام ذات خویش متصف به صفت اراده نیست؛ زیرا که ذات فاعل با اتصاف او به صفت اراده متفاوت می‌باشد.

تبیین فلسفی - کلامی علامه طباطبایی از احادیث امام رضا (علیه السلام) در مورد صفت اراده

در قسمت قبل، تعریف صفت فعل از دیدگاه علامه طباطبایی و وجه فعلی بودن صفت اراده بیان گردید. علامه استدلال‌های عقلانی در اثبات فعلی بودن این صفت اقامه می‌نماید که از احادیث امام رضا (علیه السلام) الهام گرفته شده‌اند و بدین لحاظ تلاشی عقلانی از سوی این متفکر شیعی جهت تبیین برهانی این گونه احادیث می‌باشد.

از دیدگاه علامه طباطبایی، اراده از صفات کمالی است که به واسطه آن فاعل علمی، فعلی را انجام می‌دهد. بدین لحاظ فاعل علمی مانند انسان، ابتدا تصور انجام فعلی را می‌نماید، سپس نسبت به انجام آن اشتیاق می‌یابد و در نهایت اراده می‌کند که آن را انجام دهد. شوق داشتن نسبت به انجام کاری، کیفیت نفسانی است که ناشی از حالت فقدان نسبت به چیزی و سعی در تحصیل آن است. از این جهت، به دلیل امتناع وجود حالت فقدان در خداوند نسبت به کمالی، اتصاف ذات او به اراده محال می‌باشد؛ زیرا که لازمه آن، وجود صفت یا حالت امکانی و ملازم با فقدان و نقصان در ذات الهی است (طباطبایی، بی تا(ب): ۲۹۷)، در حالی که خداوند واجد همه کمالات ممکن می‌باشد. همچنین با توجه به این معنا، اراده از صفات حادث و امکانی است

که به دلیل داشتن قبل و بعد زمانی، اتصاف ذات خداوند به آن محال می‌باشد (همان: ۲۹۸)؛ زیرا که به دلیل مادی نبودن و مجرد بودن خداوند، اتصاف او به صفات زمانی و متغیر محال است. بدین جهت امام رضا علیه السلام در ضمن حدیثی (روایت نخست) به تفاوت میان خالق و مخلوق تأکید می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۹-۱۱۰) و با توجه به این نکته، ذاتی بودن صفت اراده ممتنع بوده و اراده صرفاً صفتی فعلی است.

بنابراین واجب‌الوجود در مقام ذات خویش به صفات فعلی از جمله اراده متصف نمی‌شود؛ زیرا که این صفات از مقام فعل و مخلوقات انتزاع می‌گردند و مشمول امور امکانی و حادث هستند. از این جهت، اطلاق این گونه صفات به واجب‌الوجود حقیقی نیست، بلکه از لوازم معنای حقیقی می‌باشد؛ مانند اینکه انسان با مشاهده فقیری تأثر نفسانی می‌یابد و اراده کمک نمودن یا مهربانی نمودن به او می‌کند که از این عمل او صفت رحمت انتزاع می‌شود. در نتیجه، رحمت از رفع نیاز فقیر انتزاع گشته که انسان با اراده خود، نیازمندی او را برطرف نموده است. به همین میزان، انتزاع صفات فعلی مانند اراده، از رفع نیاز ممکنات انتزاع می‌شود و صفتی ذاتی نیست (طباطبایی، بی‌تا(ب): ۳۰۰). بدین لحاظ خداوند در مقام فعل و مخلوقات، نیازمندی وجودی مخلوقات را برطرف می‌نماید و آن‌ها را با صفت اراده موجود و متحقق می‌کند که در این صورت متصف به صفت اراده در مقام فعل می‌گردد. دیگر اینکه به دلیل آنکه موجودات و مخلوقات با اجبار یا اضطرار از خداوند صادر نمی‌شوند، اراده از مقام فعل و مخلوقات انتزاع می‌گردد (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۸)؛ زیرا که به دلیل شدت نامتناهی وجود خداوند و ضعیف بودن موجودات دیگر در مقابل او، هیچ موجود توانایی اجبار نمودن او را نسبت به انجام فعلی ندارد. بدین جهت در روایت نخست، امام رضا علیه السلام تأکید می‌فرماید که اتصاف خداوند به صفت اراده، مستلزم فکر کردن... نیست؛ زیرا که وجود این امور یا تحقق آن‌ها در خداوند محال است. در نتیجه، اتصاف خداوند به صفت اراده، اتصاف حقیقی نیست، بلکه از لوازم معنای حقیقی می‌باشد.

با توجه به نکات گفته‌شده، طبق دیدگاه علامه طباطبایی اتصاف ذات خداوند به صفت اراده گونه‌ای از مجاز است که بر خلاف مجاز لغوی، ادعای حقیقی بودن آن می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۶: ۴/۱۱۵۹). طبق این نظریه، کلمه در معنای حقیقی آن استعمال

نمی‌شود، ولی مخاطب سیاق کلام را به گونه‌ای می‌چیند که مدعی حقیقی بودن آن می‌گردد (سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۶۸). بنابراین نسبت دادن اراده به خداوند به دلیل علم او به نیکو بودن انجام فعلی یا فراهم نمودن اسباب و علل انجام آن است. از این جهت، لازمه اثبات اراده ذاتی، همراه بودن موجودی قدیم و ازلی با خداوند است که به نفی توحید و شرک منجر می‌شود. بدین لحاظ امام رضا علیه السلام در روایتی (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸) ضمن فعلی دانستن صفت اراده، ذاتی بودن آن را مستلزم شرک و انکار توحید دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۳/۱۴). در نتیجه از دیدگاه علامه طباطبایی، عینیت صفت اراده با ذات الهی، منجر به شرک و انکار توحید می‌گردد.

ملاصدرا با تحلیلی که از روایات امام رضا علیه السلام ارائه نمود، اراده الهی را به گونه‌ای از علم ارجاع داد که در طی آن، اراده به معنای علم عنائی خداوند به نظام احسن، خلقت و آفرینش آن است و سبب صدور نظام آن‌ها می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۶۳). از نظر علامه طباطبایی در صورت پذیرش این معنا، اراده الهی صفتی جداگانه نخواهد بود و همان علم می‌گردد. به بیان دیگر، تفاوتی میان دو صفت علم و اراده نخواهد بود؛ در حالی که در آیات و روایات بسیاری، اراده صفتی متمایز از صفات دیگر خداوند از جمله علم دانسته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۳/۱۴).

در نتیجه، با نظر به تفاوت صفت اراده و علم و احادیث شیعی از جمله روایات منقول از امام رضا علیه السلام، اراده صفت فعل دانسته می‌شود، نه صفت ذات (همو، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۴). بنابراین دیدگاه ملاصدرا در مورد ذاتی بودن صفت اراده، با این گونه احادیث تعارض و تناقض دارد و تبیین فلسفی او نیز از احادیث امام رضا علیه السلام در مورد اراده خداوند، با انتقاد جدی مواجه است.

نقادی تفسیر علامه طباطبایی از احادیث امام علیه السلام در مورد صفت اراده
در قسمت‌های قبل، تفسیر ملاصدرا و علامه طباطبایی در مورد احادیث اراده منقول از امام رضا علیه السلام مورد بررسی قرار گرفت که از نظر ملاصدرا، اراده صفتی ذاتی، و از نظر علامه، صفتی فعلی می‌باشد. در این قسمت به بررسی و نقد تفسیر علامه طباطبایی از این احادیث پرداخته می‌شود.

یکی از مهم‌ترین اختلاف‌های ملاصدرا با علامه طباطبایی در مورد احادیث امام رضا علیه السلام در مورد اراده، مربوط به فقره «لَا غَيْرَ ذَلِكَ» می‌باشد. از این رو، سؤال این است که این فقره بر مدعای ملاصدرا در مورد نفی صفات امکانی و انسانی از اراده خداوند دلالت می‌کند یا بر امتناع تحقق اراده ذاتی در خداوند؟ به نظر می‌رسد با توجه به قرائن لفظی موجود در این حدیث، مشارالیه اسم اشاره «ذَلِكَ» در هر دو مرتبه، به ماقبل آن اشاره دارد که امام رضا علیه السلام در صدد نفی خصوصیات و ویژگی‌های انسانی از اراده الهی است. به بیان دیگر، مفاد روایت چنین می‌شود: «این چنین بودن صفت اراده (داشتن ویژگی‌های انسانی) خداوند محال است» (جیلانی، ۱۴۲۹: ۳۴۵/۱). بدین لحاظ مدعای علامه طباطبایی در مورد نفی اراده ذاتی، فاقد قرینه لفظی یا معنوی است و این فقره حدیث، دلالتی بر این مدعا ندارد. بدین جهت سؤال این است که در فرض پذیرش تفسیر علامه طباطبایی، مشارالیه اسم اشاره «ذَلِكَ» چیست و به کدام کلمه موجود در روایت اشاره دارد؟ تا اینکه نفی ذاتی بودن اراده استنباط گردد. به بیان دیگر، این حدیث دلالت می‌نماید که اراده خداوند به مرتبه فعل و مخلوقات تعلق می‌گیرد و دلالتی بر نفی ذاتی بودن اراده ندارد یا نسبت به آن ساکت است.

با توجه به تعریفی که علامه طباطبایی از صفت فعلی ارائه می‌دهد، اتصاف خداوند به این گونه صفات، متوقف بر مرتبه فعل و مخلوقات است. از این رو مسئله این است که به دلیل اضافی بودن صفت اراده و وابستگی تحقق آن به دو طرف، فرض وجود اراده در مرتبه فعل، ملازم با وجود آن در مرتبه ذات و لذا اراده ذاتی نیز می‌باشد؛ زیرا که فرض فعلی بودن اراده بدون صفت ذاتی بودن آن بی‌معناست.

تعریف علامه طباطبایی از احادیث اراده امام رضا علیه السلام و فعلی دانستن آن، با موارد نقضی از روایات رضوی علیه السلام نیز مواجه است، مانند: امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس / ۹۹) می‌فرماید:

«... فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا مُحَمَّد... أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۲).

در این حدیث فعل اراده (أُرِيدُ) صریحاً به خداوند نسبت داده می‌شود که به معنای ذاتی بودن این صفت نسبت به خداوند است و صرف معنای فعلی آن را ابطال می‌نماید.

تفسیر علامه طباطبایی از حدیث نخست، با ناسازگاری و تناقض درونی مواجه است. توضیح اینکه در حدیث نخست امام رضا علیه السلام، ابتدا ویژگی‌های اراده انسانی تبیین می‌گردد و سپس چنین خصوصیتی از اراده خداوند منتفی دانسته می‌شود:

«فَارَادَهُ اللهُ الْفِعْلَ لَا غَيْرَ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّه لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹/۱-۱۱۰).

شایان ذکر است که برخی از شارحان اصول کافی نیز به این مطلب تصریح نموده و ذیل این حدیث را به معنای منتفی بودن ویژگی‌های اراده انسانی از اراده الهی تفسیر کرده‌اند:

«لا مركبة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولا شيء منها» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳/۳۵۰).

آیه مورد استشهاد امام رضا علیه السلام: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) نیز بر همین مطلب دلالت می‌نماید که بر طبق آن، اراده خداوند ذاتی و ازلی است و به همه موجودات تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۶۱). فعل «أَرَادَ» نیز مؤید همین مطلب می‌باشد و اراده را صریحاً به ذات الهی نسبت داده است. با توجه به این نکات، تفسیر و تبیین علامه طباطبایی از این حدیث امام رضا علیه السلام صحیح به نظر نمی‌رسد و با ذیل آن دچار ناسازگاری است. بدین لحاظ اسناد اراده به ذات الهی حقیقی است و نیازی به هیچ گونه قرینه مجازی ندارد تا اینکه بر طبق آن ادعای حقیقی بودن چنین اسنادی گردد.

فقره «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَائِئًا فَلَيْسَ بِمُوحَّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸) در حدیث چهارم نیز مورد اختلاف ملاصدرا و علامه طباطبایی می‌باشد که بر طبق دیدگاه ملاصدرا، بیانگر ابطال نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن صفات، و بر طبق دیدگاه علامه طباطبایی، ابطال‌کننده ذاتی بودن صفت اراده است. حال سؤال این است که این فقره بر چه مطلبی دلالت می‌نماید و امام رضا علیه السلام در صدد ابطال چه نظریه‌ای می‌باشد که اعتقاد به آن موجب شرک و نفی توحید می‌گردد؟ به بیان دیگر، سؤال این است که آیا ذاتی بودن صفتی مانند اراده، منجر به شرک می‌گردد؟ با نظر به احادیث دیگر امام رضا علیه السلام به نظر می‌رسد که از دیدگاه ایشان، نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن

صفات الهی منجر به شرک می‌گردد:

«... لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ» (همو، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۸).

با توجه به این حدیث، امام رضا علیه السلام نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن صفات الهی را منجر به شرک می‌داند. دیگر اینکه امام رضا علیه السلام در احادیثی، قدرت و اراده الهی را صفتی ذاتی می‌داند:

- «... بَلْ هُوَ سُبحَانَهُ قَادِرٌ لِدَاتِهِ» (همان).

- «سَمِعْتُ الرَّضَا علیه السلام يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللهُ تَعَالَى عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ، إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ لَمْ يَزَلِ اللهُ عَالِمًا يَعْلَمُ وَقَادِرًا يَقْدِرُ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرِهِ [بِصَرَ]. فَقَالَ علیه السلام: مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللهِ آلَهُةً أُخْرَى وَلَيْسَ مِنْ وِلَايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ» (همان: ۱/۱۱۹).

این حدیث در نقد نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن صفات الهی و عینیت با ذات خداوند صراحت دارد. در نتیجه، ذاتی بودن صفت اراده، منجر به شرک و نفی توحید نمی‌گردد و از این جهت تفسیر علامه طباطبایی در فقره مورد بحث در حدیث چهارم صحیح نمی‌باشد. چگونه ممکن است ذاتی بودن صفات الهی به معنای عینیت مصداقی همراه با تفاوت مفهومی منجر به شرک گردد؟ زیرا که مصداق یکی است ولی به دلیل داشتن کمال و سعه وجودی، مفاهیم متعددی از او انتزاع می‌گردد.

در قسمت‌های قبل بیان گردید که از نظر ملاصدرا صفات الهی عینیت با ذات دارند و تفاوت آن‌ها مفهومی است؛ زیرا که ذات بسیط، واجد همه کمالات وجودی می‌باشد، به گونه‌ای که کثرت یا ترکیب در ذات خداوند پیش نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۵۴). این دیدگاه کلامی - فلسفی، ریشه در احادیث شیعی منقول از امامان معصوم علیهم السلام از جمله امام رضا علیه السلام دارد:

«لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَاتِهِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۹).

بدین لحاظ عینیت صفات با ذات الهی، به نفی صفت اراده منجر نمی‌شود، بلکه ناشی از کمال و بساطت ذات خداوند است.

نتیجه گیری

احادیث منقول از امام رضا علیه السلام در مورد صفت اراده الهی، سبب به وجود آمدن چالش‌های فلسفی - کلامی بسیاری در میان متفکران شیعی گردیده است. به این بیان که: طبق براهین عقلی و احادیث نقلی، صفات خداوند عینیت مصداقی و تفاوت مفهومی با ذات او دارند؛ ولی ظاهر چند حدیث منقول از امام رضا علیه السلام دلالت بر فعلی بودن این صفت می‌نمایند: «الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ». تفاسیر متعددی از این روایات از جانب متفکران شیعی ارائه گردیده است؛ به گونه‌ای که از دیدگاه ملاصدرا، به دلیل تضایف میان اراده ذاتی و فعلی و صفت اضافی بودن اراده، تحقق اراده فعلی بدون ذاتی محال و ممتنع است. در مقابل، علامه طباطبایی بر آن است که این احادیث، فعلی بودن صفت اراده را اثبات می‌نمایند و ذاتی بودن آن را ابطال می‌کنند. با نظر به قرائن لفظی و معنوی موجود در روایات مورد بحث از یک سو و احادیث دیگر امام رضا علیه السلام در مورد اراده، تفسیر علامه طباطبایی از این روایات صحیح به نظر نمی‌رسد. همچنین عدم تحقق اراده در مقام ذات منجر به فقدان صفتی کمالی در ذات الهی و ممکن بودن آن می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ ق.
۲. جیلانی، رفیع‌الدین محمد، الذریعة الی حافظ الشریعة (شرح اصول الکافی جیلانی)، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۳. دولت، محمدعلی و موسی ملایری، «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات»، مجله تحقیقات کلامی، شماره ۱۴، ۱۳۹۳ ش.
۴. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، تعلیقات الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۶. سکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی‌بکر محمد بن علی، مفتاح العلوم، تصحیح عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تصحیح امینی و امید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. همو، مجموعه الرسائل التسعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۱۳. همو، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۱۵. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. همو، بدایه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (الف)
۱۸. همو، تعلیقات الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح امینی و امید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، تعلیقات بحار الانوار الجامعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. همو، شرح الاصول الخمسه، تحقیق احمد بن حسین ابی‌هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. همو، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. همو، نهایه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (ب)
۲۳. عبدالجبار، ابوالحسن، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲ م.
۲۴. فیاضی، غلامرضا، تعلیقه نهایه الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح اصول الکافی، قم، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.

تأملی در معنا، مدلول و مبانی نظریه اشتداد علم حضوری نفس به ذاتش در حکمت متعالیه*

□ احمد عسگری^۱

□ حمیدرضا بوجاری^۲

چکیده

به باور ملاصدرا، علم حضوری نفس به ذاتش اشتدادی است. این نظریه از نظریات بدیع ملاصدرا و از نتایج هستی‌شناسی و نفس‌شناسی اوست. این نظریه بیانگر این معناست که مرتبه و درجه آگاهی حضوری انسان به حقیقت ذاتش امری ثابت نیست و می‌تواند ارتقاء یابد و از مرتبه نازل خود آگاهی خیالی به مرتبه عالی خود آگاهی عقلی و حتی بالاتر برسد. خود آگاهی خیالی به معنای ادراک حضوری خیالی نفس که در عین تجرد، محفوف به عوارضی چون شکل، اندازه و... است و خود آگاهی عقلی، ادراک به نحو تجرد تام و محض من است. هریک از این مراتب اقتضائاتی دارند که آثار مهمی در معرفت و عمل آدمی خواهند داشت. مهم‌ترین مبانی فلسفی این نظریه در حکمت صدرالمآلهین عبارت است از: نظریه اتحاد مدرک به مدرک، نظریه حرکت جوهری و نحوه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول) (ahmad_asgari55@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی (hamidrezabojari@gmail.com).

وجود خاص نفس ناطقه انسانی نزد ملاصدرا.

واژگان کلیدی: علم حضوری، اشتداد، نفس، ادراک، خیال، عقل.

طرح مسئله

صدرالمتألهین را باید فیلسوفی مؤسس نامید؛ چرا که نظامی فلسفی پدید آورد که در کلیت آن بدیع و متفاوت از نظام‌های فلسفی اسلاف او بود. طبیعتاً در این نظام فلسفی، نظریه‌های فراوانی به وجود آمدند که تازه و نو بودند و در فیلسوفان متقدم بر ملاصدرا سخنی از آن‌ها نبود. استخراج این نظریات و تحلیل و بررسی آن‌ها برای فهم حکمت متعالیه و پس از فهم، نقد آن مهم و ضروری است. در این پژوهش به یکی از این نظریات یعنی نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش» می‌پردازیم. این نظریه از اختصاصات حکمت متعالیه و تفکر صدرایی است و امثال ابن سینا (به روایت صدرالمتألهین (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۳۵۴-۳۵۵))^۱ که مقام نفس را مقام معلوم دانسته و حد و مرتبه آن را از ابتدا تا انتهای حیات ثابت می‌دانند، نمی‌توانند به آن قائل باشند.^۲

در یک تقسیم کلی، نظریات تازه صدرالمتألهین را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ یک دسته نظریاتی که صدرالمتألهین به آن‌ها تصریح کرده و مستقلاً بابتی برای آن‌ها گشوده و تبیین و مدلل ساخته است، مانند نظریه اصالت وجود، تشکیک در وجود یا حرکت جوهری. دسته دوم نظریاتی که در متون صدرا آمده‌اند، اما در ضمن و در بطن سایر مباحث و نه به نحو مجزا و مستقل. نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به

۱. ابن سینا نفس را حادث با جسم می‌داند و نه به جسم؛ یعنی قائل به این مناسبت که نفس آنگاه که بدن به آمادگی لازم رسید، از سوی مبادی عالی عالم نفس بر بدن افاضه می‌شود و در واقع انسان حادث می‌شود. چنین نفسی از ابتدا تا انتها ذاتاً و حقیقتاً مقامی معلوم دارد و تطورات ذاتی ندارد، اگرچه تغییرات عارضی خواهد داشت. اما صدرا معتقد است که اساساً نفس زاده تحولات جوهری نطفه است و لذا از ابتدا مقام و درجه وجودی ثابتی ندارد؛ چرا که وجه مادی مادامی که در دنیاست، همیشه همراه اوست. توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۲. صدرالمتألهین مقام معلوم برای نفس قائل نیست: «أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهَيْوَةِ وَلَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعْيَنَةٌ فِي الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۸/۳۹۸).

ذاتش» از جمله نظریات دسته دوم است؛ یعنی این نظریه فصلی مستقل و مجزا به خود اختصاص نداده و در ضمن مباحثی دیگر مانند مبحث علم و مبحث نفس آمده است. لذا پژوهش حاضر، دو مسئله را پیش روی خود دارد؛ اول صورت‌بندی درست این نظریه، سپس تبیین معنا و مدلول آن، و دوم بیان مبانی فلسفی آن به نحوی که باور به این نظریه موجه شود. مسئله اول از آن روی مهم است که نفس یک حقیقت واحد و بسیط است. به چنین حقیقتی یا علم داریم و یا نداریم، پس عالم‌تر شدن به یک امر واحد بسیط چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این علم همان طور که خواهد آمد، از سنخ علم حضوری است و مانند علم حصولی نیست که مثلاً گفته شود عالم‌تر شدن یعنی به ابعاد مختلفی از آن پی بردن و یا چیزی شبیه به این، در این علم، حقیقت معلوم یا نزد عالم حاضر است و یا نیست، اگر هست، حاضرتر شدن به چه معناست؟ لذا مسئله اول، موضوع و پرسشی مهم می‌نماید که باید به درستی تبیین گردد و پس از تبیین و روشن شدن تصور این نظریه، نوبت به توجیه و تصدیق این نظریه می‌رسد که مسئله دوم این پژوهش می‌باشد؛ یعنی تبیین و تشریح مبادی و مبانی حکمی‌ای که به صدرا اجازه قول به چنین نظریه بدیعی را می‌دهد.

این پژوهش تا آنجا که نویسنده مورد بررسی قرار داده است، مشابه ندارد و هم از جهت اصل پرداختن به این نظریه و مبانی آن و هم از جهت تحلیل خاصی که از معنا و مدلول این نظریه به عمل آمده است، بدیع و تازه است. قبل از طرح نظریه لازم است ابتدا به تبیین ماهیت علم حضوری نفس به ذاتش پردازیم.

علم حضوری نفس به ذاتش

در علم حضوری نفس به ذاتش، عالم و معلوم یک حقیقت‌اند و دو مفهوم «عالم» و «معلوم» از یک حقیقت وجودی انتزاع می‌شوند: «شعور الشیء بذاته هو نفس ذاته» (همان: ۳۹۱/۸). تغایر بین عالم و معلوم در علم حضوری نفس به ذاتش صرفاً مفهومی است و هستی و وجود عالم و معلوم در این علم، واحد و یگانه است. مدلول این بیان آن است که حقیقت نفس از سنخ حقایق نوری است؛ حقایقی که نزد خود حاضرند و به تعبیری رساتر یکپارچه حضور و علم‌اند. ملاصدرا از این علم این گونه تعبیر می‌کند:

«علم النفس بذاتها علم حضوریّ عبارة عن عدم غیبتها عن ذاتها» (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

لذا این علم با علم حصولی نفس به ذاتش متفاوت است. علم حصولی به نفس به واسطهٔ صور ادراکی حاصل می‌شود و این صور از آن حیث که صور ادراکی‌اند، زائد بر ذات‌اند. اما علم نفس به ذاتش عین ذاتش است و مطلقاً زیادتى در بین نیست:

«علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا، و علمنا بعلمنا بذاتنا لیس هو بعینه وجود ذاتنا، بل صورة ذهنیّة زائده علینا لیست هی بعینها هویتنا الشخصیّة ولها هویّة ذهنیّة أُخری» (همو، ۱۳۸۳: ۳۲۱/۳).

واژهٔ «شخصیّة» در این عبارت، نکتهٔ مهمی را بیان می‌کند و آن اینکه علم حضوری نفس به ذاتش ورای مفاهیم بوده و شخص انسان از آن حیث که شخص است، عین علم و عین حضور است و اساساً تعبیر به عالم و معلوم به تعمّل ذهنی است و حتی می‌توان گفت که به نوعی ما را از حقیقت این علم دور می‌کند و شاید بتوان گفت که به طور کلی هر تعبیر مفهومی، انسان را از حقیقت این نوع علم دور کند. تنها شاید تعبیر خود صدرالمآلهین را بتوان بهترین تعبیر و تبیین دانست و آن تعبیر اینکه این علم عبارت است از: «حضور نفس نزد خودش». تکیهٔ این تعبیر بر واژهٔ «حضور» است. با توجه به وجوداتی که از نظر صدرا این ویژگی را ندارند، یعنی اجسام، می‌توان دریافت بهتری از معنای «حضور» پیدا کرد. صدرالمآلهین در مورد این حقایق می‌گوید:

«لا حضور لذاته عند ذاته، بل تغیب ذاته عن ذاته، وهو الوجود الإمتدادیّ ذو الأبعاد المکانیّة والزمانیّة، ولیس له من الجمعیّة والتحصیل الوجودیّ قدر ما لا ینطوی وجوده فی عدمه ولا یندمج حضوره فی غیبه، ولا یتشابهك وحدته فی کثرته، وهو کالجسم...» (همان: ۶/۵).

حقایق غیر مجرد و غیر نوری، وجودشان منتشر در مکان و زمان است، وجودشان در عدمشان منطوی است و وحدتشان در کثرت؛ پس هویت جمعی واحدی ندارند و لذا از خود غایب‌اند. اما وجود و حقیقت نفس، وجودی در مقابل این نوع وجودات است. حقیقت نفس، حقیقتی جمعی و هویتی احدی و غیر ممتد است؛ یعنی عین

حضور، عین وجود، و به دلیل همین ویژگی، عین آگاهی^۱ است. باید گفت که شخص به معنای اَدَقْ کلمه، چنین حقیقتی است و نه حقایقی مانند اجسام. در نتیجه علم حضوری نفس به ذاتش، همان ذاتش است که مفهوم «علم» از صمیم آن انتزاع شده است و ابداً غیریتی بین حقیقت نفس و علم نفس به ذاتش وجود ندارد. در نتیجه این علم نمی‌تواند اکتسابی باشد؛ یعنی نفس باشد و به خود عالم نباشد و سپس به خود عالم شود. این علم عین ذات است و با حصول و تکون ذات، این علم نیز هست و ابداً تقدم و تأخری بر ذات و حقیقت نفس ندارد. در واقع اگر نفس باشد و به خود عالم نباشد، بنا بر نقل بالا، جسم یا چیزی شبیه آن است و مجرد نیست. در حالی که نفس در نظر صدرا حتی نفوس در مرتبه خیال نیز مجرد است (همان: ۳۲۷/۸).

نتیجه منطقی توضیحات گفته شده این است که وقتی علم نفس به ذاتش عین ذاتش است، در تمام وجوه خود متناسب با ذات، شأن و مرتبه آن است. لذا هر تحولی در ذات، طبیعتاً و ضرورتاً متضمن تحول آن نیز خواهد بود. پس مثلاً اگر صدرا می‌گوید: «أَنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَطَوُّرَاتٍ وَشُؤناً ذاتيةً واستكاملات جوهرية، وهي دائمة التحول من حال إلى حال^۲ ومن راجع إلى ذاته، يجد أن له في كل وقت وآن، شأنًا من الشؤون المتجددة...» (همان: ۲۹۱/۸).

در خصوص علم نفس به ذاتش نیز عیناً همین را باید قائل باشد؛ علم نفس به ذاتش دائم التحول و هر لحظه در شأنی و ظهوری است. گاهی بالقوه است، گاهی بالفعل است، گاهی شدید است و گاهی ضعیف و قس علی هذا. این مطلب عیناً نتیجه ضروری عبارات و نظریات صدرالمتألهین است، ادعایی که می‌توان گفت از دعاوی بدیع و اختصاصی حکمت متعالیه است و می‌تواند نتایج فراوانی در معرفت نفس، فهم آیات قرآن و... داشته باشد. تا اینجا در واقع علاوه بر تبیین ماهیت علم حضوری نفس

۱. صدرا علم را حضور صورت مجرد می‌داند (ر.ک: همان: ۳۲۱/۳ و ۳۲۵).

۲. در جای خود روشن شده است که این تحولات از حالی به حالی در اثر ادراکات و اعمال ذهنی و جوارحی انسان به معنای عام کلمه حاصل می‌شود. لازم به ذکر است که تمام تحولات، رسیدن از قوه به فعل است و از این منظر تکامل است. اما باید دانست که این تکامل لزوماً انسانی نخواهد بود و این تکامل ممکن است در مسیر حیوانی و یا شیطانی باشد. لذا تکامل مطرح در اینجا ابداً معنایی ارزشی ندارد و صرفاً وجودی است.

به ذاتش، صحت انتساب نظریه مورد بحث در این مقاله به صدرالمتهین را نیز ثابت کرده‌ایم.^۱ با این حال در قسمت بعد باز هم صحت این انتساب را تقویت خواهیم کرد.

نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش»

واژه «اشتداد» به معنای سخت شدن، محکم شدن و نیرو گرفتن است و به عنوان اصطلاحی در حکمت متعالیه، به معنای حرکت وجودی به سوی کمال است (ر.ک: همان: ۴/۴۵۶ و ۴۶۱) یا به تعبیری دیگر می‌توان تکامل و فعلیت را اشتداد در وجود نامید. در اشتداد:

«لم یبطل منه شیء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما یعلق بالانقص والعدم بأنه کان [نفس] ناقص الجوهر فاشتد فی تجوهره» (همان: ۳/۳۵۵).

در حرکت اشتدادی، وجوه بالقوه متحرک با حرکت تدریجاً فعلیت می‌یابد و رفته رفته کامل تر می‌گردد (همان: ۳/۳۵۶).^۲ بر این اساس، نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش بیانگر این معناست که علم نفس به ذاتش مرتبه و درجه‌ای ثابت ندارد و با حرکت اشتدادی نفس،^۳ شدت و قوت بیشتر و کمال بالاتری پیدا می‌کند و به مرتبه بالاتری از خود آگاهی می‌رسد.^۴

۱. صورت ساده استدلال این قسمت این بود: علم حضوری نفس به ذاتش عین ذاتش است. ذات متحول است. اقتضانات نفس، از جمله علم حضوری به ذاتش نیز متحول است.

۲. صدرا در تعریف اشتداد می‌گوید: «والاشتداد ممّا یرجى الشخص من نوعه إخراجاً تدریجاً اتصالاً إلی نوع آخر بالقوه كما فی اشتداد السواد والحرارة وغیرها» (همان: ۳/۴۶۶).

۳. تذکر این موضوع لازم است که در حرکت اشتدادی نفس که محل بحث ماست، همان طور که قوه و استعداد متعلق به حقیقت و ذات واحد است، فعلیت یافتن آن نیز متعلق به تمام ذات است و لذا نفس به تمامه تکامل و قوت می‌یابد.

۴. چون عین نفس است و از اقتضانات آن است.

۵. اشتداد خودادراکی را در اینجا صعودی دانسته‌ایم. اما جای این بحث هست که آیا خودادراکی امری لزوماً صعودی است یا نزولی هم می‌تواند باشد. به نظر نویسنده به خوبی می‌توان اثبات کرد که بر اساس مبانی حکمت متعالیه خودادراکی می‌تواند نزولی هم باشد، یعنی به عللی خودادراکی ضعیف‌تر و مبهم‌تر شود. اما ما در این مقاله بنا بر اینکه اثبات امکان تنزل خودادراکی نیاز به بحث‌هایی دامنه‌دار دارد که شاید نیازمند بیش از سه یا چهار مقاله باشد، فقط بر وجه صعودی رتبه خودادراکی متمرکز شده‌ایم.

گفتیم که علم حضوری نفس به ذاتش، متناسب با مرتبه وجودش است؛ پس چون نفس مجرد است، می‌توان گفت که مرتبه علم نفس به ذاتش متناسب با مرتبه تجرد اوست: «فکل صورة هو أشد براءة من المادّة فهي أصحّ حضورًا لذاتها، وأدناها المحسوسة على ذاتها، ثمّ المتخيّلة على مراتبها ثمّ المعقولة» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۴).

انسان در ابتدا صورت جسمیه است و با سیر اشتدادی جوهر ذاتش کمال وجودی بیشتری می‌یابد و به تدریج به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد. در ابتدای حصول تجرد نفس، مرتبه تجردش آن‌چنان نازل است که تنها قادر به احساس محسوسات است تا اینکه مرحله به مرحله بر تجرد و طبیعتاً توان ادراکی اش افزوده می‌شود و لذا قادر بر حفظ مدرکات حسی اش می‌شود (مرتبه خیال). نفس همین سیر تکاملی را ادامه می‌دهد تا به مرتبه تجرد عقلی رسیده و مدرک معقولات می‌شود. از اینجا می‌توان به پاسخ به مسئله اول وارد شد.

از نظر صدرالمتألهین همین سیری که در بالا گفته شد، در مورد علم نفس به ذاتش نیز وجود دارد. یعنی در ابتدا که نفس بالقوه است، علم او به ذاتش نیز بالقوه است و پس از فعلیت یافتن نفس، علم نفس به ذاتش نیز فعلیت می‌یابد. وقتی سیری که در بالا تصویر شد، تحقق یافت، خودآگاهی نفس نیز از خودآگاهی حسی به مرتبه خودآگاهی خیالی و سپس عقلی می‌رسد:

«فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوّة والاستعداد، ثمّ من باب التخيّل والتوهم كسائر الحيوانات في إدراك ذواتها، وأكثر النفوس الإنسانيّة لا يتجاوز هذا المقام. وإما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل، فإنّما يقع في قليل من الآدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلميّ المختصّ بالحكماء الراسخين»^۱ (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۴/۱).

همین طور که در عبارت می‌بینیم، صدرا در این عبارت به وضوح نظریه مورد بحث را بیان می‌کند. در ادامه توضیح بیشتری خواهد آمد.

گفتیم که موجود مجرد نزد خود حاضر است. بر این اساس، اشتداد در علم نفس به ذاتش یعنی اشتداد در حضور نزد خود. نفسی که به مرتبه فعلیت عقلی رسیده است

۱. «فمعمول النفس ما دام يكون بالقوّة، كانت النفس بالقوّة، فعملها أيضًا بذاتها قوّة علم، أي لا علم، لكن من شأنه أن يصير علماً بعد ما خرج النفس من القوّة إلى الفعل» (همو، ۱۳۸۷: ۳۷۰).

به حضور والاتر و بالاتری رسیده است. «حضور والاتر ذات نزد ذات» تعبیری از این حقیقت است که ذات به وحدت قوی‌تر و هویت جمعی عالی‌تری رسیده است. یکی از تفاوت‌های اساسی مرتبهٔ حس، خیال و عقل، تفاوت در مرتبهٔ وحدت است.^۱ نفسی که در مرتبهٔ خیال است، منی منتشر در کثرات دارد و به تعبیری به معنای دقیق کلمه «در خود» نیست^۲ و وقتی به مرتبهٔ عقل بالفعل می‌رسد، واجد وحدت عالی‌تر و حقیقی‌تری می‌شود و از آنجا که این وحدت ملازم و مقتضی بساطت است،^۳ در واقع به بساطت و احدیت بالاتر، یعنی به هویت جمعی متعالی‌تری می‌رسد.

تعبیر دیگر معنایی که گفتیم این است که با ارتقاء وجود، تأکد وجودی شدیدتر می‌شود. تأکد به معنای استواری و استحکام است و در مقابل آن ضعف و سستی است. لذا خودآگاهی انسانی که در مرتبهٔ خیال است، در واقع سست و ضعیف است؛ چرا که «من» او در انحصاری از کثرات گم و منتشر است و در مقابل انسانی که به کمال عقلی رسیده است، واجد خودآگاهی نیرومند و قوی است و حقیقت او منعزل از کثرات و یکتا شهود می‌شود که شهود و علمی قوی و نیرومند است. به عبارت دیگر چون در مرتبهٔ عقل، وحدت بر کثرت غلبه دارد و در مرتبهٔ خیال، کثرت بر وحدت (همو، ۱۳۸۳: ۸۲/۲)، در مرتبهٔ خود-ادراکی خیالی، کثرت تعلقات بر وحدت «من» غالب است و در مرتبهٔ عقل، وحدت خود-ادراکی بر کثرت مدرکات و تعلقات غالب است. تعلقات یعنی وابستگی‌ها، نفس وابسته خود را در غالب تعلقات می‌یابد و اساساً هویتش در ضمن آن‌ها بازیابی می‌شود و لذا از ماده و اقتضائات و لوازمش مجرد تام نیست، بلکه نحوی وابستگی خیالی دارد و همین امر چون در متن نفس رخ می‌دهد، باعث می‌شود خودیابی یا علم نفس به ذاتش و یا به تعبیری بهتر حضور وحدانی نفس

۱. وجود مساوق با وحدت است و هر چه مرتبهٔ وجود بالاتر می‌رود، مرتبهٔ وحدت نیز بالاتر می‌رود؛ یعنی وحدت بیشتر و بیشتر از عوارض و لوازم ماده، مانند شکل، اندازه و... میرا می‌گردد (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۸۱/۲).

۲. در ادامه در خصوص این معنا توضیح بیشتری خواهد آمد.

۳. وحدت در مقابل کثرت است و بساطت در مقابل ترکیب. اگر یک حقیقت مرکب باشد، یعنی کثرت در وحدت محقق است و در نتیجه مرکب است و با بالا رفتن درجهٔ وحدت، از کثرت کاسته شده و به وحدت افزوده می‌شود؛ یعنی از ترکیب کاسته شده و بساطت قوی‌تر می‌شود.

کم‌رنگ و ضعیف شود.^۱

پس معنای محصّل نظریه مورد بحث این است که با ارتقاء وجود نفس، انسانی که من خود را منتشر در کثرات حسی و مادی، و به تعبیری مانند بدن و جسم خود شهود می‌کرد، حال حقیقتش را منتزع و غیر وابسته و وحدانی می‌یابد؛ تو گویی جسم هوشیار با تمام اقتضائات آن، تبدیل به روح هوشیار با تمام اقتضائات آن شده است. مرتبه من انسانی که در مرتبه نازل قرار دارد، به جسم نزدیک است و از مرتبه خیال که تعالی ناچیزی نسبت به ماده و جسم دارد، بالاتر نرفته است، لذا چنین حقیقتی طبیعتاً خودی متناسب با آن دارد و حقیقتش متناسب با وجودش، وحدتی ضعیف و مغلوب کثرت دارد و در نتیجه اساساً نمی‌تواند در وحدتی قوی خود را شهود کند؛ چرا که چنین وحدتی به هیچ وجه در کار نیست تا رصد شود. لذا خود را مانند جسم، در زمان، در مکان، وابسته، منفعل و... می‌یابد و برعکس، انسان عقلی به حکم تجرد ذاتی‌اش خود را متعالی، فاعل، فرازمانی و فرامکانی، مستولی، و غیر وابسته و مستقل می‌یابد. به نظر می‌رسد تأمل در این عبارات می‌تواند معنای نظریه مورد بحث را روشن می‌کند و لذا پاسخ مسئله اول روشن می‌شود. در پایان نوشتار، این موضوع بیشتر توضیح داده می‌شود. در ادامه به مسئله دوم می‌پردازیم.

اصول و مبانی نظریه «اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش»

این اصول و مبانی عبارت‌اند از: ۱. نظریه اتحاد مدرک و مدرک، ۲. نظریه حرکت جوهری، ۳. نحوه وجود خاص نفس ناطقه انسانی.

۱. نظریه اتحاد مدرک و مدرک

قبل از تشریح این نظریه ابتدا لازم است مفاهیم «اتحاد» و «مدرک» را آن‌چنان که مورد نظر صدرالمتألهین است، هرچند به اختصار توضیح دهیم. از نظر صدرالمتألهین

۱. در قسمت سوم که به برخی از پرسش‌های مطرح در خصوص این نظریه می‌پردازیم، این معنا را بیشتر توضیح خواهیم داد.

۲. «کُلُّ إدراکٍ فهو بائحد بین المدرک والمدرک» (همو، ۱۳۸۶: ۹۴۴). در نزد صدر، مطلق ادراک به اتحاد است و اساساً ادراک نزد وی، نیل و وصول به مرتبه مدرک است.

سه نوع اتحاد قابل تصور است (ر.ک: همان: ۳/۳۵۱): ۱- اتحاد دو موجود منحاز و تبدیل شدن آن‌ها به یک موجود. صدرا این نوع اتحاد را بی‌تردید باطل می‌داند. ۲- تبدیل شدن یک مفهوم یا ماهیت به یک مفهوم یا ماهیت دیگر به نحوی که عیناً همان شود. صدرا این نحو از اتحاد را نیز قطعاً باطل می‌داند. ۳- صیوروت و تحول یک موجود به طوری که مفهومی بر آن صدق کند که قبلاً بر آن صادق نبوده است؛ مثل انسانی که مفهوم «دانشمند» پس از سالیانی تحصیل بر او صادق می‌شود، در حالی که قبلاً صادق نبوده است. صدرا این نحو از اتحاد را نه تنها باطل نمی‌داند، بلکه آن را امری واقع و محقق می‌داند. در واقع وی اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد مدرک به مدرک را از این دست می‌داند. باید گفت این نوع از اتحاد در حقیقت به ارتقاء وجودی و استکمال ذاتی مدرک برمی‌گردد و به این معناست که موجودی از حیث ذات کمال بیشتری پیدا می‌کند؛ به نحوی که هستی و وجودش قابلیت صدق مفاهیمی بیش از مفاهیمی که قبلاً بر آن صادق بوده است، پیدا می‌کند. لذا این معنا از اتحاد عبارت اُخرای استکمال نفس است. بر اساس این معنا از اتحاد، نظریه اتحاد مدرک و مدرک به این معناست که مدرک که نفس ناطقه است، با کسب کمال و نیل به حقیقتی، وجودش ارتقایی می‌یابد که مفهوم مدرک از آن قابل اخذ می‌شود. نفس ناقص است و با نیل به کمال صورت علمی از این حیث کمال می‌یابد و در حقیقت، عنوان «اتحاد» به همین معنا تعلق می‌گیرد. رفیعی قزوینی در بیان این اتحاد می‌گوید:

«اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند، به این معنی که یکی ناقص در هستی و آن دیگر صورت کمالیه آن ناقص است که به واسطه آن استکمال بیابد و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد» (به نقل از: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۶).

مفهوم «مدرک» نیز با توضیحاتی که گذشت تا حدودی روشن شده است. مدرک در نظر صدرا صورت ادراکی است که وجودی رابطی دارد؛ یعنی وجودش برای خودش عین وجودش برای مدرک است. مراد از مدرک، معلوم بالذاتی است که به متن حقیقت نفس موجود است و به عبارتی در ذات نفس حاضر است.

بر اساس آنچه گفته شد، مدلول «نظریه اتحاد مدرک و مدرک» این است که ادراک با ارتقاء وجودی نفس حاصل می‌شود؛ ارتقایی که شدت وجودی آن به اقتضای

معلوم و متعین به تعیین آن است. لذا بر اساس این نظریه، با هر ادراک بر سعه و کمال وجودی نفس افزوده می‌شود.^۱

با این توضیحات نشان دادن نقش مبنایی نظریه اتحاد مدرک به مدرک برای نظریه اشتدادی بودن خود-ادراکی نفس کار دشواری نیست. این کار را ابتدا با مفهوم وجود نفس و سپس با تکیه بر دو مفهوم «بساطت» و «وحدت» نشان می‌دهیم.

گفتیم که نظریه اتحاد مدرک و مدرک رأی به ارتقاء و تعالی وجود نفس با تحقق ادراک می‌دهد و نیز گفتیم که وجود نفس ذاتاً مدرک خود است، پس نتیجه روشن است و آن اینکه وقتی مرتبه وجودی هویتی خود آگاه که آگاهی و حضور نزد خود عین ذاتش است، ارتقاء می‌یابد، به این معناست که مرتبه ادراک خود نیز بالاتر می‌رود. تعالی مرتبه وجودی آن چنان که گفتیم، بر شدت وجود می‌افزاید و ضرورتاً بر شدت و قوت اقتضائات آن وجود نیز خواهد افزود^۲ و این به معنای شدت و قوت علم نفس به ذاتش است. همین موضوع را با تکیه بر دو مفهوم بساطت و وحدت می‌توان به این نحو تبیین کرد که با ادراک، بساطت نفس نیز افزون می‌گردد. توضیح اینکه نفس حقیقتی بسیط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴/۳) و لذا بر اساس بیانی که گذشت،^۳ با ادراک، بساطت و جمعیت وجودی مؤکد و شدیدتر می‌شود. ارتقاء حقیقت بسیط به معنای ارتقاء بساطت آن نیز هست و به حکم تلازم بساطت و وحدت، به معنای ارتقاء وحدت نیز هست و دقیقاً همین امر دلیل اشتدادی بودن خود آگاهی نفس است. ارتقاء وحدت و بساطت وجودی مجرد، ارتقاء جمعیت وجودی و لذا خود آگاهی آن خواهد بود. وجود مجرد رفیع‌تر و عالی‌تر، همه معقولاتش از جمله معقولیت ذاتش نیز

۱. تذکر این نکته لازم است که فعلیت و ارتقاء نفس و ادراک، دو روی یک سکه‌اند و ابدأ تقدم و تأخر زمانی ندارند. در واقع ارتقاء نفس و فعلیت آن، همان ادراک است. وجود ادراکی طبیعتاً فقط با ادراک ارتقاء می‌یابد. لذا اینکه ادعا شده است که ارتقاء با ادراک حاصل می‌شود، مبتنی بر این دیدگاه است. صدرا بیانی دارد که در آن صریحاً تقدم و تأخر زمانی بین فعلیت نفس و ادراک رد می‌شود: «[پس از رد معنای تجرید در حکمت رایج] المدرك والمدرك يتجزدان معاً وينسلخان معاً من وجود إلی وجود، وينتقلان معاً من نشأة إلی نشأة ومن عالم إلی عالم، حتى تصیر النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل» (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۸/۳).

۲. «فكل عاقل تكون معقولته أكثر، فهو أشد عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأكثر آثاراً» (همو، ۱۳۸۶: ۹۴۲).

۳. اینکه ادراک ارتقاء وجودی و استکمال است.

شدیدتر و قوی‌تر است و این همان معنای خودآگاهی شدیدتر و قوی‌تر است.

۲. نظریه حرکت جوهری

حرکت جوهری عبارت است از قول به وجود سیال و متحول اجسام (همان: ۱۱۳/۳). حرکت جوهری به این معناست که وجود و هستی جسمانی یا به بیانی عام، وجود و هستی دارای وجه مادی، امری متکامل است؛ یعنی تمام حقیقت آن خروج دائمی از قوه به فعل است. همین معنا در خصوص نفس انسانی چنین صورت‌بندی می‌شود که حقیقت و ذات نفس بنا بر وجه مادی^۱ آن، بر اساس حرکت جوهری، ارتقاء وجودی می‌یابد و سعه وجودی و رتبه هستی آن از صورت جسمانی به نفس حساسه و از نفس حساسه به متخیله و از متخیله به عاقله، توسعه و تعالی می‌یابد. در هر مرتبه، مرتبه دانی در حکم ماده برای افاضه صورت عالی از سوی مبدأ فیاض است و دائماً از صورتی به صورتی می‌رود تا عقل بالفعل شود. صیوروت نفس پس از حصول اولین مراتب تجرد بر اساس ادراک قابل تبیین است؛ یعنی نفس چون در تمام مراتب هستی خود مجرد است،^۲ پس متناسب با مرتبه‌اش می‌تواند ادراک خاصی داشته باشد و همین ادراکات بر اساس نظریه اتحاد مدرک به مدرک، متن ذات نفس را تشکیل می‌دهند و لذا فعلیت نفس در آن مرتبه را رقم می‌زنند. با حصول فعلیت در مرتبه دانی، زمینه برای ارتقاء فراهم می‌شود و چون مبدأ دائم‌الفیض است، تعالی رخ می‌دهد. این ارتقاء و تعالی، همان طور که اشاره شده است، با ارتقاء بساطت و وحدت که ملازم با قوت، شدت و جمعیت وجودی است، مدلول یکسان دارند و در حقیقت تعابیری توضیحی برای یک حقیقت محسوب می‌شوند. چون صدرا قائل به حرکت جوهری نفس است و حرکت جوهری آن‌چنان که گفتیم، همان ارتقاء حقیقت نفس و تأکد وجودی آن است، قائل

۱. «إِنَّ الْإِنْسَانَ يَتَوَعَّ بَاطِنَهُ وَنَفْسَهُ فِي كُلِّ حِينٍ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ وَ أَكْثَرُ النَّاسِ فِي لَبْسٍ وَغَطَاءٍ مِنَ الْإِعْتِرَافِ بِهَذَا التَّجَدُّدِ وَالتَّبَدُّلِ حَتَّى الشَّيْخِ الرَّئِيسِ عَلِيِّ مَا صَرَّحَ فِي مَقْوُودَةِ بَهْمَنِيَارِ تَلْمِيذِهِ. وَالْحَقُّ هَاهُنَا مَعَ التَّلْمِيذِ فِي تَجْوِيْزِهِ تَبَدُّلِ الذَّاتِ مَا دَامَ الْكَوْنُ الدُّنْيَاوِيَّ» (همو، ۱۳۸۹: ۳۷۹/۱).

۲. باید توجه داشت که صدرا مکرراً بر تجرد نفس تأکید می‌کند و لذا اینکه نفس را در ابتدا صورت جسمیه می‌داند، در واقع به این معناست که بالقوه نفس است و بالفعل صورت جسمیه است و تنها تفاوتش با جسم، قوه تجردش است.

به تعالی وحدت و بساطت نفس است و با ارتقاء حقیقت هستی نفس، در نتیجه می‌تواند به امکان اشتداد در علم نفس به ذاتش نیز قائل شود و بلکه لزوماً باید قائل باشد که هست. اگر صدرا به حرکت جوهری قائل نبود و صرفاً تغییرات را عوارضی می‌دانست که در متن ذات نفس تأثیری ندارند، ابداً نمی‌توانست به اشتداد خود آگاهی رأی دهد.

۳. نحوه وجود خاص نفس ناطقه انسانی

در این عنوان به صفت مهمی در نفس نظر داریم که اساس تحول حقیقت انسانی است. آن صفت این است که نفس انسان موجود مجردی است که وجه مادی دارد. انسان نه مجرد محض مانند عقول مفارق است و نه مادی محض مانند جمادات، بلکه انسان به تعبیری مجرد مادی است. معنای این عبارت متناقض‌نما این است که نفس ذاتاً با ماده مرتبط است و از همین ناحیه است که امکان تحول وجودی برای نفس فراهم می‌شود. اگر ماده را وجهی از وجوه صورت^۱ بدانیم که مصحح امکان شدن در شیء است، عهده‌دار وجه مادی انسان بدن است. امکان شدن و تغییر انسان از طریق بدن مهیا می‌شود. بدنی که مرتبه نازله نفس است و نفس تمام آن است و به عبارتی بدن روح متجسد است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۵). صدرا می‌گوید:

«النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادّة البدنيّة نوع كامل جسمانيّ، ... فعلم أنّ اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتيّ لها بحسب وجودها الشخصيّ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها...» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۳: ۱۱۷/۸-۱۲).

در نتیجه نفس و بدن یک حقیقت را تشکیل می‌دهند و یک حقیقت است که وجه مادی دارد. تفاوت این نظریه با نظریه دوگانه‌انگاری تا آنجاست که به نوعی می‌توان گفت که این دو نظریه هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند. در دوگانه‌انگاری نفس و بدن، ما با دو جوهر و حقیقت کاملاً متمایز روبه‌رویم که به وجهی با هم مرتبط‌اند (ر.ک: ریونزکرافت، ۱۳۸۷: ۱۷) و همین مبنای ناموزون است که اشکالات و مشاجرات فراوانی را

۱. صدرا ماده را مستهلک در صورت می‌داند و آن را وجهی از صورت می‌داند: «كُلّ حقيقة تركيبية فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادّة؛ فإنّ المادّة - من حيث أنّها مادّة - مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل... وتقوّم الحقيقة ليس إلا بالصورة... المادّة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة حقيقة» (همو، ۱۳۸۳: ۳۲/۲).

در تاریخ فلسفه رقم زده است. اما در نزد صدرا، زادگاه نفس ماده است و تا در دنیاست، وجه مادی که از طریق بدن فراهم می‌شود، ذاتی و همراه اوست^۱ و به دلیل همین وجه مادی است که نفس می‌تواند ارتقاء وجودی پیدا کند و مجرد شود. موجودی که وجه مادی ندارد، مقام معلوم دارد و امکان تغییر و تحول نخواهد داشت. همین نگاه به نفس، یکی از مبانی اساسی نظریه اشتدادی بودن علم نفس به ذاتش است. امکان «اشتداد» با وجه مادی نفس تأمین می‌شود و امکان «خودآگاهی» با وجه مجرد آن. این ماده با بدن و وجه مادی نفس تأمین می‌شود و لذا این اشکال قابل طرح نیست که موجود مجرد چگونه دچار تغییر می‌شود. از سوی دیگر خودادراکی حضوری مستلزم مجرد است و همان طور که گفتیم، موجود جسمانی صرف خودآگاه نیست و نمی‌تواند باشد. مجرد حقیقت نفس، متضمن خودآگاهی حضوری آن است و لذا جمع اضداد ممکن می‌شود، جمع اشتداد و مجرد.

ماحصل بحث اینکه خودآگاهی، اقتضای ذاتی موجود مجرد است و لذا هر مجردی ذاتاً مدرک خود است. اشتداد در این اقتضای ذاتی، مستلزم اشتداد در ذات و حقیقت نفس است و اشتداد در حقیقت نفس، مستلزم وجود امکان و استعداد شدن و تکامل در نفس است که این حیث از طریق بدن و وجه مادی نفس مهیا می‌شود. براساس آنچه گفته شد، صدرا با قول به سه نظریه‌ای که به عنوان مبانی نظری گفته شد، می‌تواند عقلاً به نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش قائل باشد.

دو نکته تکمیلی

در این قسمت که بخش پایانی است، به دو نکته مهم می‌پردازیم که می‌تواند ابعاد مختلف این نظریه را روشن‌تر کند. مسئله اول اینکه آن‌چنان که گفتیم، از نظر ملاصدرا مرتبه علم نفس به ذاتش متناسب با مرتبه وجودی نفس انسان است. یکی از مراتب نفوس انسانی مرتبه خیال است که صدرا مرتبه وجودی اکثر انسان‌ها را خیالی می‌داند.^۲

۱. «حامل الاستعداد [تعالی و ارتقاء وجودی] هو النفس ما دامت متعلّقة بالبدن» (همان: ۴۵۲/۸).
 ۲. «أنّ أكثر النفوس البشريّة في هذا العالم، مقامها مقام الخيال والحسّ، والمدرك لا بدّ أن يكون من جنس المدرك» (همان: ۴۵۶/۱).

حال سؤال این است که علم نفوس خیالی به ذاتشان چگونه علمی است؟ آیا با حضور ابعاد و جهات و سایر خصوصیات مرتبه خیال است؟ اگر چنین است آیا این ادعا با آنچه انسان از من-آگاهی خود وجدان می‌کند، سازگار است؟ چگونه با ثبات و بساطت سازگار است؟ اساساً مجرد خیالی مجرد از ماده است و اقتران با مثلاً شکل و اندازه و... آیا علم نفس به ذاتش در اکثر انسان‌ها شکل و اندازه دارد؟! یعنی من خود را دارای بُعد و شکل ادراک می‌کنند؟ آیا این ادعا با آنچه انسان بالوجدان می‌یابد، سازگار است؟ صدرالمتألهین دقیقاً همین ادعا را دارد. وی می‌گوید:

«الحقُّ أنَّ نفوس الحيوانات مدرکة لذواتها بنفس ذواتها إدراکاً خیالیّاً لا بألة الخیال، بل بهویاتها الإدراکیّة وذلك یقتضی تجرّدها عن أبدانها الطبیعیّة دون الصور الخیالیّة. وقد مرّ تجرّد النفوس الخیالیّة عن هذا العالم. والفرق بین نفوسها ونفوس خواصّ الإنسان أنّ هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جمیع الأبعاد والصور والأشکال وغيرها»
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۷/۸).

صدرا در این عبارت، علم حضوری نفوس عموم انسان‌ها و حیوانات را مانند هم دانسته و در مرتبه خود-ادراکی خیالی می‌داند و در بیان چگونگی این علم، با توجه به سطر آخر عبارت بالا می‌گوید: «والفرق بین نفوسها ونفوس خواصّ الإنسان أنّ هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جمیع الأبعاد والصور والأشکال وغيرها»؛ یعنی نفوس خیالی خود را مجرد از ماده، اما نه مجرد از عوارض ماده شهود می‌کنند و به تعبیر حاجی سبزواری، خود را مخلوط با صور ادراک می‌کنند.^۱ به عبارتی دیگر، در قالب صورت‌ها و جزئیات می‌بینند و ادراکی از «من» مجرد و محض و بدون قوالب حسی و خیالی یا وهمی ندارد و آن‌چنان که گفتیم می‌توان این گونه تعبیر کرد که من او منتشر در کثرات شهود می‌شود. کثرات مدرک بر وحدت مدرک غلبه دارند. چنین منی وحدت وجودی و هویتی لازم برای ادراک معقولات و تبدیل شدن به عقل بالفعل را ندارد و مانند خود-ادراکی عقلی، محض و خالی از شوائب کثرات حسی شهود نمی‌شود. با ارتقاء وجودی انسان، خودآگاهی او و بالتبع مدرکاتش به مرتبه عقلی نائل می‌شوند. مصباح یزدی در تقریر این عبارت صدرالمتألهین می‌گوید:

۱. «فإنّها [حیوانات] تدرك ذواتها مخلوطة» (همان: ۵۴۷/۸، شماره ۴۰۵، تعلیقه سبزواری).

«نفس حیوانی از مجرد مثالی (خیالی) برخوردار است و با همان مرتبه تجرد مثالی خود، ذات خود را درک می‌کند و در جای خود به اثبات رسیده است که گرچه نفوس برخوردار از مجرد مثالی، از صور و ادراکات خیالی مجرد نیستند، اما از ماده و عالم طبیعت تجرد دارند. همچنین از مباحث گذشته روشن شد که عموم انسان‌ها نیز در همین مرتبه تجرد مثالی به سر می‌برند و لذا از ادراک حقایق مجرد عقلی محروم‌اند. این گروه نیز همسان با حیوانات، نفس خود را در قالب صورتی مثالی و همراه با خواص مثالی همچون شکل و مقدار، درک می‌کنند»^۱ (مصباح یزدی، بی‌تا: ۷۹/۲).

در واقع چنین خود-ادراکی خود را جسمانی^۲ شهود می‌کند، البته به حکم تجرد، فاقد ماده است، اما هویتش منقهر در عوارض و لوازم ماده مانند شکل و اندازه و... شهود می‌شود. لازم است توجه داشته باشیم که این بیان ابدأً به معنای وساطت صور ادراکی حسی و خیالی در علم نفس به ذاتش نیست. چنین امری در علم حضوری بی‌معناست، بلکه مقصود از این شهود خیالی، شهود حضوری ذات به هویات خیالی است و نه به وساطت صور خیالی که محال است. سخن این است که حقیقت واحد و بسیطی که مرتبه‌اش در حد مرتبه تجرد برزخی است خود را به نحو تجرد برزخی شهود می‌کند و چگونگی جز این باشد که اساساً خود و متنی غیر از آن نیست تا به نحو تجرد تام شهود شود. در واقع این نفوس در عین بساطت و تجرد، خود را متشکل و متباعد می‌یابند. تذکر این مطلب لازم است که این من-آگاهی برزخی ابدأً به معنای تصویری جسمانی از خود نیست، که اگر منظور این تصور باشد، بحث وارد در علم حصولی شده است؛ بلکه منظور این است که من نفوس حیوانی نزدیک و مقارن با بدن آنهاست و البته تعبیر بهتر این است که بگوییم من نفوس حیوانی جسمانی است تا تمام عوارض و لواحق و اقتضائات بدن را شامل بشود. این ادراک هست و دائماً هست، اما نه به نحو متعلق توجه نفس بودن، مانند آنچه در علم حصولی رخ می‌دهد.

نکته دیگر اینکه من در مرتبه خیالی و یا مرتبه عقلی یا هر مرتبه دیگری که نفس در آن قرار داشته باشد، هویتی بسیط و انضمامی دارد و مدرک به نحو جزئی و شخصی

۱. جوادی آملی نیز در درس گفتار جلد ۸/الاسفار الاربعه، شماره ۱۰۷، ذیل همین عبارت، همین بیان را دارد.

۲. تجرد خیالی همسایه دیوار به دیوار ماده است و از ماده مجرد است اما از عوارض آن خیر.

است و تفاوت در مرتبه ادراک آن صرفاً تفاوت در آثار و لوازم است و این گونه نیست که در مرتبه عقلی مثلاً من باشد و در مرتبه خیالی خیر. اما البته تفاوت در آثار و لوازم که برخاسته از درجه وحدت و تجرد من می باشد، بسیار زیاد و جدی است؛ هم در حوزه معرفت، هم در حوزه اخلاق و...؛ برای مثال در حوزه معرفت، انسان خیالی با امور تجربی و اساساً علم تجربی مأنوس تر است و نتایج آن را راحت تر می تواند بپذیرد تا علوم برهانی مانند فلسفه اولی، و با محسوسات قرابت بیشتری دارد تا معقولات.^۱

نتیجه گیری

جمع بندی این تحقیق اینکه نظریه اشتدادی بودن علم حضوری نفس به ذاتش که باید آن را از ابداعات صدرالمتألهین دانست، چون علم نفس به ذاتش به معنای حضور نفس نزد ذاتش است، به این معناست که هر چه رتبه وجودی نفس ارتقاء می یابد، نزد خود حاضرتر می شود و این یعنی حقیقت احدی ذات انسان از کثرات و لوازم ماده دورتر می شود و من با نزع و تجرد بیشتر شهود می شود. اما در تمام مراتب مجرد از ماده، بسیط و واحد است و این ارتقاء، ارتقاء در مراتب تجرد، وحدت و بساطت است. ملاصدرا بنا بر سه اندیشه مبنایی خود می تواند این نظریه را ارائه کند. آن مبانی عبارت اند از: اتحاد مدرک و مدرک، حرکت جوهری و وجه مادی داشتن نفس. در اثبات این نظریه، هم نقل صریح از صدرا آورده شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۴/۱) و هم ادله متقنی ارائه گردید.

صدرا صریحاً بر ضرورت تجانس مدرک و مدرک تأکید می کند. لذا مدرکات اگر ارتقاء یابند، دال بر ارتقاء نفس نیز هست و ارتقاء نفس، ارتقاء خود آگاهی است؛ به حکم اینکه آگاهی حضوری نفس به ذاتش، عین ذاتش و به معنای حضورش نزد ذاتش است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۳۸۳/۸-۳۸۴).

۱. «أَنَّ الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة عند العقل» (همان: ۸۲/۲).

کتاب‌شناسی

۱. حسن زاده آملی، حسن، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم، قیام، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *سرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۳. ریونزکرافت، ایان، *فلسفه ذهن*، ترجمه حسین شیخ رضائی، تهران، صراط، ۱۳۸۷ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، *المبدأ و المعاد*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۶. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *مجموعه رسائل فلسفی (۱)*؛ *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۹ ش.
۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۶ ش.
۹. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

مقایسه تطبیقی مسئله شر

از دیدگاه ابن عربی، ملاصدرا و اسپینوزا*

- رامین گل‌مکانی^۱
- رسول پاداش‌پور^۲
- محمدمهدی سلامی^۳

چکیده

مسئله شر از جمله مسائل مهم فلسفی است که همواره در میان اهل ادیان برای پاسخ به تعارض میان توحید مبدأ صدور اشیاء، و وجود شرور در نظام وجود مطرح بوده است. از طرفی منکران خداوند نیز برای مقابله با اهل ادیان از این مسئله به عنوان دلیلی علیه وجود خداوند استفاده می‌کردند. بنابراین پاسخ به مسئله شر، ذهن هر متفکری را به خود مشغول کرده است. فلاسفه نیز در طول تاریخ، پاسخ‌گویی به این مسئله را از دغدغه‌های فکری خود دانسته و هر یک با توجه به دستگاه فکری خود در صدد حل آن برآمده‌اند. یکی از دیدگاه‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (r_golmakani@yahoo.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (Rasool70.p@gmail.com).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Mahdisalami4794@gmail.com).

مطرح در این باره، عدمی بودن شر است که فیلسوفان معانی مختلفی را از آن اراده کرده‌اند. از جمله افرادی که قائل به عدمی بودن شر شده‌اند، ابن عربی در عرفان نظری و ملاصدرا در حکمت متعالیه هستند. همچنین اسپینوزا نیز به عنوان یکی از فیلسوفان یهودی، قائل به عدمی بودن شر است که هر یک تلقی متفاوتی از عدمی بودن شر دارند. در این مقاله به بررسی و مقایسه دیدگاه این متفکران خواهیم پرداخت و تحلیلی در باب توانایی یا عدم توانایی هر یک نسبت به حل مسئله شر ارائه خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، اسپینوزا، شر، عدمی بودن شر.

مقدمه

شاید بتوان گفت از زمانی که تفکر پیرامون هستی شکل گرفته است، مسئله هر متفکر، اهل اعتقاد، و دینداری این بوده است که نحوه صدور این عالم از مبدأ چگونه بوده است و دیگر اینکه باید ارتباط و سنخیتی بین مبدأ و معالیل باشد یا خیر؟ به هر حال به حکم عقل آنچه از علتی صادر می‌شود، باید مرتبط و مسانخ با معلول خود باشد؛ اگر علت واحد است، معلول آن هم باید واحد باشد؛ اگر کثیر است معلول آن نیز کثیر خواهد بود؛ همچنین است اگر علت موجد خیر است، نباید از آن غیر از خیر صادر شود. متفکری که قائل است در عالم غیر از خیر چیزی تحقق ندارد، ملتزم به مبدأ خیرات می‌شود. در مقابل، کسی که قائل به وجود شرور می‌شود، یا باید بپذیرد که دو مبدأ داریم که یکی سبب ایجاد خیر و دیگری موجد شر است، که نتیجه این قول ثنویت است که با توحید منافات دارد، یا باید قائل شود که همان مبدأ خیر سبب وجود شرور است و این با سنخیت بین علت و معلول ناسازگار است. بنابراین پاسخ گفتن به مسئله شر برای هر فیلسوف موحدی ضروری است؛ چرا که ایشان خداوند را مبدأ عالم می‌دانند و صدور این شرور از این مبدأ که خیر محض است، مسئله‌ای است که باید بدان پاسخ گفت؛ زیرا تعارض آشکاری بین وحدت مبدأ اشیاء و قول به وجود شرور وجود دارد. عدم تبیین مسئله شر حتی برای برخی از صفات خداوند نظیر علم، قدرت و... اشکال ایجاد می‌کند.

در این مقاله سعی داریم به طور خاص، مسئله عدمی بودن شر را از دیدگاه ابن عربی

و حکمت متعالیه - که شاخص‌ترین فیلسوفان آن ملاصدرا و سبزواری هستند، از یک سو و اسپینوزا، فیلسوف یهودی تبار قرن هفدهم میلادی در غرب، از سوی دیگر، مورد مقایسه قرار دهیم. پیش از پرداختن به دیدگاه حکمت متعالیه، ابتدا به بررسی دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی قبل از حکمت متعالیه در باب شر می‌پردازیم و سپس به جهت تأثیر بسزای عرفان در حکمت متعالیه، دیدگاه ابن عربی را در این باب بررسی خواهیم کرد. برای شروع بحث توجه به چند نکته ضروری است:

۱. پیشینه بحث: مسئله شر و بحث در مورد آن از قدیم در بین متفکران مطرح بوده است. فلاسفه یونان باستان به بحث از آن پرداخته‌اند؛ مانند افلاطون که قائل به عدمی بودن شر شده و ارسطو که با نظریه تقسیم گرایانه در صدد حل آن برآمده است. این مسئله در بین حکماء پهلوی ایران باستان نیز مطرح بوده است و برای حل آن قائل به دو مبدأ برای عالم بودند. حکماء اسلامی مانند ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نیز تلاش کرده‌اند شبهه شر را به گونه‌ای تفسیر کنند که با وجود خداوند و حکمت او منافاتی نداشته باشد. امروزه نیز مسئله شر در بین متفکران مطرح است و حتی کسانی که منکر خدا هستند هم به این مسئله پرداخته و از آن به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند استفاده کرده‌اند (پترسون، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

۲. مفهوم شر: شر به دو معنا اطلاق می‌شود: معنای اول شر نفسی است و به معنای فقدان کمال می‌باشد برای موجودی که قابلیت کامل شدن را دارد، که به این معنا شر به جمیع مظاهر قابل اطلاق است؛ چرا که ماسوی‌الله فاقد کمال مطلق‌اند. معنای دوم، معنایی قیاسی از شر است که از نسبت و تراحم و تصادم و تخاصم بین اشیاء در مراتب مادون پیش می‌آید، که بر طبق مبنای مشهور امری عدمی است و در عرفان منشأ آن را تقابل بین اسماء می‌دانند.

در نشئه دنیای اشیاء متخاصم که هر یک در حد وجودی خود خیرند، مانع یکدیگر در نیل به کمال خاصی می‌شوند و از این جهت شر معنا پیدا می‌کند. بازگشت معنای ثانی به معنای اول است و لذا شر به طور کلی امری عدمی است، بلکه آن گونه که در ادامه روشن خواهد شد، عدم است.

۱. دیدگاه مشهور فلاسفه در باب شر

از جمله قواعدی که در بیان حکما معروف است، تعبیر «الوجود خیر» می‌باشد؛ به این معنا که وجود بما هو وجود و موجود از آن جهت که موجود است، خیر است و هیچ نحوه شریتی ندارد. شرور در نظام عالم، وجود حقیقی ندارند و آنچه در نظر انسان شرتلقی می‌شود، در واقع عدم ملکات وجودی است؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجربید الاعتقاد* می‌گوید: «وجود خیر و عدم شر می‌باشد» (۱۳۹۰: ۳۰). حکما این مسئله را بدیهی می‌دانند و بر آن اقامه برهان ننموده‌اند. در ادامه برای روشن شدن این مسئله، به بیان نظر ابن سینا و شیخ اشراق پرداخته خواهد شد.

۱.۱. دیدگاه ابن سینا در باب شر

ابن سینا پس از اینکه معنای عنایت را بیان کرده است، در مورد چگونگی وقوع شر در قضای الهی می‌گوید: وجود هر شیء به خودی خود، خیر و کمال است، اما همان شیء ممکن است در قیاس با چیز دیگر، شر به حساب آید. وی در پاسخ به این مسئله، طبق روش ارسطویی به حل مسئله پرداخته است؛ به این صورت که موجودات را به پنج قسم تقسیم می‌کند: قسم اول موجودی که به هیچ وجه شری برای آن در نظر گرفته نمی‌شود، قسم دوم موجودی که دارای خیر کثیر و شر اندک می‌باشد. قسم سوم عبارت است از موجودی که خیر و شر آن برابر است، قسم چهارم موجودی است که شر آن غالب بر خیر آن باشد و قسم پنجم موجودی است که شر محض بوده و هیچ خیری در آن تصور نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

قسم اول که مسلماً وجود دارند؛ زیرا جسم و جسمانی نبوده و تصادم و برخورد در آن‌ها راه ندارد و تمام کمالات وجودی در آن‌ها بالفعل است. قسم دوم موجودات عالم کون و فسادند که در اثر تراحم‌ها و برخوردهایی که بین آن‌ها وجود دارد، شر قلبی را به دنبال دارند. حال اگر قرار باشد این قسم با وجود در بر داشتن خیر کثیر، به خاطر وجود شر قلیل به وجود نیایند، همین امر خود شر کثیر به حساب می‌آید.

ابن سینا در بخش الهیات از کتاب *شفها* ابتدا به تقسیم شر به حقیقی و اضافی می‌پردازد. وی شر حقیقی را عدم شیء یا عدم کمال آن می‌داند؛ مانند جهل، مرگ،

مریضی که این قسم از امور عدمی محض می‌باشد. قسم دوم در نظر او شر اضافی یا قیاسی است که در ارتباط موجودات با یکدیگر به وجود می‌آید؛ به این صورت که موجودی مانع رسیدن کمال و خیر به موجودات دیگر می‌شود و از همین جهت می‌توان شر را به آن به صورت بالعرض نسبت داد، مثل زلزله (همو، ۱۳۹۴: ۴۱۵). در هر دو مورد، وی شر را امری عدمی می‌داند؛ به این صورت که نمی‌توان برای آن ذات قائل شد. پس می‌توان گفت آنچه که انسان آن را شر می‌نامد، وجود حقیقی ندارد؛ زیرا انسان صرفاً به این خاطر که امری برای او ملائمت ندارد، آن را شر می‌پندارد.

بنابراین ابن سینا معتقد است که واجب‌الوجود خیر محض بوده و تمام آنچه که به سوی او اشتیاق دارند، خیر محض هستند، پس تمام موجودات در عالم خیر هستند (همان: ۳۵۶). بدین ترتیب وی نظام عالم را از آن جهت که موجود است، خیر بالذات می‌داند و برای شرور هیچ ذاتی قائل نیست. وی در این باره می‌نویسد:

«شر ذات ندارد [امر عدمی است]، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم حالتی از حالات جوهر و یا عدم کمالی از کمالات جوهر [شیء است]» (همان: ۳۵۵).

۲-۱. دیدگاه شیخ اشراق در باب شر

شیخ اشراق وجود شرور را در عالم می‌پذیرد، ولی آن‌ها را بسیار اندک دانسته و معتقد است که شر نیز مانند خیر در قدر الهی که تفصیل قضاء الهی می‌باشد، داخل است، اما نه از آن جهت که شر است، بلکه از این حیث که از لوازم لاینفک خیرات است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۹۵).

او می‌گوید نظام آفرینش، نظام احسن بوده و به بهترین وجه ممکن خلق شده است و خلق عالمی کامل‌تر از امکان ندارد. در این عالم، صدور اثرات از فاعل‌های آن‌ها نیز طبق ضرورت و سنخیت علی و معلولی، امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری است؛ برای مثال اگر آتش خلق شود، فعلش سوزاندگی است که این سوزاندگی از لوازم ضروری آتش بوده و از آن انفکاک‌ناپذیر است (همان: ۴۹۶). پس همواره به همراه معلول شر نیز وجود دارد.

بنابراین همواره به همراه خیر کثیر، شر قلیل نیز وجود دارد که از ضرورت علی

ناشی شده و ترک آن با ترک کثیر همراه خواهد بود که این امر خود خیر کثیر به حساب می‌آید.

۲. دیدگاه ابن عربی در باب شر

پیش از ورود به بحث از آلام و شرور و تبیین آن از نظر ابن عربی، لازم است به طور مختصر به بررسی نظری در رابطه با نحوه صدور کثیر از واحد، یا به تعبیر اهل ذوق، رابطه ظاهر و مظهر پرداخته شود. عرفا وجود را واحد شخصی می‌دانند؛ به این معنا که حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و غیره ندارد، بلکه دارای مظاهر و شئون است که حق تعالی در ضمن آن‌ها متجلی می‌شود، بی‌آنکه خدشه‌ای به وحدت مطلقه‌اش وارد آید. موجودات مظاهر و تجلیات اسماء و صفات الهی هستند. قیصری در مقدمه شرح خود بر *فصوص الحکم* این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«وجود بما هو هو، مطلق و مقید و واحد و کثیر می‌گردد، بدون آنکه تغییری در ذات و حقیقت آن وارد شود» (قیصری، ۱۳۹۵: ۲۳).

ابن عربی در سه موضع از کتاب *فصوص الحکم*، یعنی در فص یوسفی و فص زکریاوی و فص ایوبی به بحث در باب آلام و شرور پرداخته است.

۲-۱. دیدگاه ابن عربی در فص یوسفی

بحث ابن عربی در فص یوسفی، ناظر به چگونگی انتساب افعال شایسته سرزنش (مذام) به حق و خلق است. عرفا به حسب حقیقت، خداوند را فاعل مطلق می‌دانند و از این جهت جمیع امور را به او نسبت می‌دهند؛ زیرا او وجود حقیقی و ذات جمیع اشیاء از جمله انسان و افعال اوست. لیکن در عین حال، فعل به مظهر نیز نسبت داده می‌شود. از این رو در داستان حضرت یوسف علیه السلام مذام و کید ابتدا به مظاهر نسبت داده می‌شود، یعنی فعل برادران تلقی می‌شود و سپس به شیطان و در انتها به حق تعالی نسبت داده می‌شود. این نحوه انتساب اقتضای تقواست. ابن عربی ضمن تحلیل واژه تقوا و رابطه آن با واژه «وقایه»، معنای آن را این گونه تفسیر می‌کند که به خاطر مراعات ادب و منزّه دانستن ذات از جمیع نقائص، مذام را اولاً و بالذات باید به مظاهر

از جمله شیطان که مظهر اسم «المضلل» است، نسبت داد و آن‌ها را وقایه و سپری قلمداد کرد که مانع نسبت دادن بالذات این مدام به حق هستند (همو، ۱۳۸۶: ۶۸۸). ولی این امر منافاتی با نسبت دادن افعال به حق تعالی از این جهت که او ظاهر در جمیع مخلوقات است، ندارد و این دو من حیث الوجود عین یکدیگرند و کثرتی در بین آن‌ها وجود ندارد، اگرچه من حیث التعیین تعینات فرق دارند. امام خمینی در کتاب *چهل حدیث* در ذیل تفسیر حدیث سی و نهم که در باب خیر و شر است، به خوبی این مطلب را روشن کرده است:

«با آنکه خیرات و شرور هر دو، هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود و هر دو نسبت صحیح است، و از همین جهت فرموده در این حدیث که خیرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان، مع ذلک خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض. و شرور به عکس آن، به موجودات دیگر منسوب است و به حق تعالی بالعرض منسوب است. و به این معنا اشاره فرموده در حدیث قدسی که می‌فرماید: ای پسر آدم من اولی به حسنات تو هستم از تو، و تو اولی به سیئات خود هستی از من» (موسوی خمینی، ۱۳۹۷: ۷۱۷).

منظور از اولویت مظاهر به منتسب شدن به سیئات و شرور این است که با وجود آنکه خدا مطلقاً ظاهر است، ولی صرفاً در مرتبه مظاهر است که نقائص و اعدام و بلکه در ادنی مرتبه آن‌ها تراحم مطرح می‌شود و ذات به خودی خود میرا از این احکام است. پس آنچه شر گفته می‌شود، باز هم به عدم بازگشت می‌کند، به این معنا که کمال حق ظاهر نشده است.

۲-۲. دیدگاه ابن عربی در فص زکریاوی

ابن عربی در اوایل فص زکریاوی به مسئله وجود آلام و محن می‌پردازد. خدا به رحمت عامه، همه اعیان ثابته را مورد رحمت قرار داده است و اصل وجود یافتن اشیاء به رحمت الهی است و از جمله اموری که در خارج وجود و ظهور یافته، غضب است. پس عین غضب هم مشمول رحمت الهی است و هر گونه سختی و آلامی که به غضب برمی‌گردد و برای اشیاء در خارج ظاهر می‌شود هم مشمول رحمت الهی است. غضب، هم به حسب ظهور در خارج و هم به حسب اعیانی که اقتضاء این نحوه ظهور

را دارند، مشمول رحمت است. قیصری در شرح قول ابن عربی چنین می‌گوید:

«و از آنجا که وجود آلام و محن از غضب است و وجود غضب از حیث ابتدا ناشی از رحمت الهی است که به غضب تعلق گرفته است و بازگشت آن نیز از حیث انتهای به سوی اوست و این غضب و بلا، سبب وصول به کمالات می‌شوند و واسطه برای رفعت درجات و غفران خطیئات هستند؛ چنان که رسول‌الله فرموده‌اند: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی، يسوق به عباده» (قیصری، ۱۳۹۵: ۱۳۴۱).

قیصری در ادامه در مورد شر این گونه می‌گوید:

«چرا که غضب از رحمت ذاتی حق است و عین غضب، پس نسبت رحمت به حق سابق است از نسب غضب به رحمت، زیرا رحمت ذاتی خداوند است و عین غضب نشئت گرفته از عدم قابلیت بعضی اعیان مر کمال مطلق را، لذا آن را شقاوت و شر می‌نامند. پیامبر به آن در کلامشان این گونه اشاره فرموده‌اند: «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِيَدِكَ وَالشَّرَّ لَيْسَ إِلَيْكَ». هر کسی که در لوازم غضب از جمله مریضی‌ها، آلام، فقر و جهل و غیر آنها امعان نظر نماید، این امور را عدمی می‌یابد، بنابراین می‌داند که وجود حق رحمت ذاتی است و غضب عارضی است که از اسباب عدمیه ناشی می‌گردد» (همان: ۱۳۴۳).

اما باید توجه داشت که ظهور غضب منافاتی با عدمی بودن شرور و آلام ندارد؛ زیرا آنچه را که ما غضب و شر می‌نامیم، معنایش این است که عینی از اعیان ثابته، قابلیت ظهور رحمت الهی و کمالات را از مجرای خودش ندارد و به تبع آن، قابلیت برای ظهور خارجی آن عین برای رحمت الهی نیز ایجاد نشده است (نیزر.ک: فناری، ۱۳۸۸: ۲۸۵۳/۴).

ملاهادی سبزواری نیز در پاسخ به این سؤال که چرا شقی مستحق تعذیب و خلود در عذاب می‌باشد، پاسخی را ذکر می‌کند که مطابق با مبنای عرفاست. وی بر مبنای عرفا، شرور را از جمله تجلیات اسماء خداوند می‌داند و می‌گوید اشیاء مظاهر اسماء حق تعالی هستند که هر کدام از آنها به میزان حکایتگری از خداوند، دارای مرتبه‌ای است. حال اگر مظهر اسماء کلیه مانند «الرحمن» باشد، طبعاً حیطة وجودی او وسیع‌تر است و قرب بیشتری به خداوند دارد و در نتیجه حکایتگری بیشتری از خداوند دارد؛ اما اگر او مظهر اسماء جزئیه مانند «المضلل» باشد، اگرچه حکایت از خداوند

می‌کند، اما سعه وجودی او کمتر است و در نتیجه بُعد او از خداوند بیشتر می‌شود و حکایت وی از خداوند هم محدود است. بر این اساس می‌توان نظر سبزواری را این گونه تفسیر کرد که برگشت خیر و شر بودن به قرب و بعد از حقیقت مطلق (وجود مطلق) است که خیر محض می‌باشد. سبزواری در کتاب *رسائل* خود در پاسخ این سؤال چنین می‌نویسد:

«بطریق اهل عرفان که موجودات عالم همه مظاهر اسمای حسنی هستند و اسمای حسنی واجبت بوجود الذات، چه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است، پس مظاهر اسماء لازم الوجودند از حق تعالی؛ مثل اینکه حیوانات مظاهرند از برای "سمیع و بصیر" و ملائکه از برای "سبوح و قدوس" و فلک برای "رب الكائنات وقاضی الحاجات" و انسان کامل از برای "الله" و همچنین اصناف انسان هر یک مظهر اسمی هستند؛ مثلاً جواد از برای اسم "کریم وهاب"، و علماء از برای اسم "علیم علام" و قادرین برای اسم "قدیر" و کفار و فجار برای اسم "قهار و مضل" و همچنین باقی انواع و اصناف، پس وجود شقی از لوازم اسماء قهریه است و باید موجود شود لامحاله» (سبزواری، ۱۳۴۸: ۴۵۶).

۳. دیدگاه ملاصدرا در باب شر

پرداختن به مسئله خیر و شر در حکمت متعالیه دائرمدار در نظر گرفتن وجود و عدم است. آنچه که پس از بررسی عبارات ملاصدرا در مواضع مختلف روشن می‌شود، آن است که ایشان در یک جا قائل به عدمی بودن شر و در جای دیگر قائل به نسبی بودن شر است.

۳-۱. دیدگاه ملاصدرا در باب عدمی بودن شر

حکمای قبل از ملاصدرا با اینکه توجه جدی و صریح به بحث اصالت وجود نداشتند، وجود را خیر محض می‌دانستند. ملاصدرا که خود قبل از رسیدن به این مسئله پایه فلسفه خود را بر اساس وجود و اصالت آن گذاشته است، به طریق اولی به خیریت وجود قائل است. وی در *الشواهد الربوبیه* وجود را خیر محض می‌داند و در بیان احکام مربوط به وجود، آن را امر متحقق در خارج می‌داند و در این باره می‌گوید:

«وجود سزاوارترین چیز است به تحقق در خارج؛ زیرا ماسوای وجود [ماهیت]، به

سبب وجود، متحقق و موجود در اعیان و در اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد [بدین معنا که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است]» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ب: ۱۳۴).

ملاصدرا وجود را خیر محض و مساوق خیر می‌داند و شر را در برابر وجود قرار می‌دهد (همان: ۱۶). شر یعنی فقدان کمال، لذا باید شر را امر عدمی دانست. ملاصدرا واجب را خیر محض و ماسوا را وجودات رابط می‌داند، به این معنا که مظاهری هستند که به وجود واحد حق موجودند؛ یعنی ماسوای واجب همگی به علت محدودیت و فقر وجودی، نوعی شرنند (همو، ۱۳۹۰: الف: ۵۸/۷). اما اگر ممکنات فی حد ذاته لحاظ شوند، معدوم‌اند، ولی از حیث ارتباط با علت، عین ربط و وابستگی به علت‌اند. لذا می‌توان از آن‌ها تعبیر به معدوم نمود که به این بیان می‌توان آن‌ها را «شر» دانست، اما از حیث ارتباط با مبدأ خود یعنی واجب می‌توان احکام وجود و ظهور کمالات حق را به آن‌ها نسبت داد که این نسبت به برکت انتساب به آن مبدأ است که خیر محض است.

ملاصدرا در *اسفار* در رابطه با شر می‌گوید که شرور، یا عدم محض‌اند یا آنچه که به عدم منتهی می‌شود. اگرچه امری که منتهی به عدم می‌شود فی‌نفسه از شرور نیست و کمالات است، اما از آنجا که برگشت آن به عدم است، شر است (همان: ۲۰۱/۷). در ادامه، تمامی ممکنات را که از مبدأ خیرات صادر شده‌اند، از جهت صدور از مبدأ خیر، شر حقیقی نمی‌داند. عدم نامیدن آن‌ها به این اعتبار نیست که امور وجودی هستند، بلکه بالعرض است. به عبارت دیگر، ملاصدرا آن‌ها را کمالاتی برای امور جسمانی یا نفسانی می‌داند که از حیث منتهی شدن به اعدام، شر نامیده می‌شوند، والا غیر از وجود چیزی نیست.

ملاصدرا دلیل عدمی بودن شر را بداهت و حکم فطرت به آن می‌داند، با وجود این، برای اثبات این مطلب استدلالی نیز به این صورت بیان می‌دارد:

«اگر شر امر وجودی باشد، یا برای خود شر است یا برای دیگری. فرض اول باطل است؛ چرا که در این فرض از ابتدا نباید موجود می‌شد، زیرا یک شیء در هیچ صورتی مقتضی عدم خود یا عدم کمال خود نیست. اما فرض دوم که شر معدوم‌کننده ذات یا کمال دیگری باشد، زیرا شکی نیست که هر شیئی طالب

کمالات خود است... در این صورت نیز شر همان امر عدمی خواهد بود، نه امر وجودی» (همان: ۱۹۸/۷).

پس بنا بر وحدت تشکیکی وجود، مراتب مادون به جز اعلی مرتبه وجود، حظی از وجود ندارند و به یمن وجود است که موجود می شوند و همچنان که هر حکمی را که اصل داراست، به فرع نیز می توان آن حکم را بار نمود، اما باید توجه نمود، اطلاق این حکم بالاصاله از آن اصل است و بالتبع برای فرع ثابت می شود. وجود اصلی است که حکم آن، خیر محض بودن است. ماهیات ممکنه، آن فروعی هستند که بدون در نظر گرفتن وجود معدومات اند.

۲-۳. دیدگاه ملاصدرا در باب نسبی بودن شر

با توجه به مبنایی که در رابطه با عدمی بودن شرور مطرح شد، شاید این اشکال به ذهن بیاید که چگونه حکما قائل به عدمی بودن شر شده اند، در حالی که در طبیعت اموری از قبیل زلزله، سیل، طوفان و... مشاهده می شوند و عنوان شر به آنها اطلاق می شود؟ در پاسخ باید چنین گفت که اینها امور وجودی اند و از لوازم عالم ماده هستند. به تعبیر دیگر، دنیا دار تراحم معالیل است و با نگاه ابتدایی و در نسبت با هم، این امور شر پنداشته می شوند، در حالی که در مراتب عالیه وجود به خاطر تجرد از ماده و لوازم آن، چنین تراحماتی مشاهده نمی شود.

حال ممکن است کسی بپرسد که با این وصف اصلاً چرا خداوند این عالم را که دار تراحمات و شرور است، آفرید؟ ملاصدرا در *استقار* اشیاء را از جهت خیر و شر به چهار دسته تقسیم می نماید: خیر محض، خیر غالب بر شر، شر غالب بر خیر، و شر محض. خیر محض و مطلق، همان وجود اصلی و واجب الوجود یگانه است که بسیط، قائم به ذات و واحد حقیقی است. شر محض عدم محض است که در نظام عالم وجود ندارد، به این دلیل روشن - با منطق صدرایی - که هر چیزی وجود داشته باشد، به همان میزان که از وجود بهره می برد، خیر است (همان: ۱۰۴-۸۴/۱). از نظر ملاصدرا خیر محض بودن خداوند مستلزم آن است که بیشترین خیر ممکن را ایجاد کند و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، خود مصداقی از شر کثیر است. از همین رو خداوند به واسطه

خیر بودن خود می‌بایست شرور قلیلی را که ملازم با خیر کثیرند نیز ایجاد می‌کرد (همان: ۴۰/۲).

با تمام این اوصاف باید گفت که تعبیر ملاصدرا در باب وجود شر قلیل در عالم، تعبیری مسامحی و سخنی بر مبنای دیدگاه مشهور فلاسفه است. ملاصدرا معتقد است که اشیاء در این عالم در مقایسه با سایر موجودات است که شر دانسته می‌شوند و اگر این اشیاء در مقام قیاس با یکدیگر نباشند، شر معنا پیدا نمی‌کند؛ چرا که با پذیرش شر در عالم وجود، حتی در شکل اقلی آن، از باب سنخیت بین علت و معلول باید به مبدأ این شرور هم اطلاق شر نمود، حال آنکه ذات خداوند که مبدأ همه اشیاء است، میرا از نواقص و شرور است.

۴. دیدگاه حاج ملاهادی سبزواری در باب شر

ملاهادی سبزواری در چند موضع به مسئله شر پرداخته است. از جمله وی در تبیین لایل اصالت وجود اشاره‌ای دارد به اینکه وجود، خیر محض و منبع هر کمالی است: «لأنه منبع کل شرف» (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۸۳/۱). این بیان در واقع همان مبنای مشهور حکماست که وجود را خیر محض می‌دانند و سبزواری این مطلب را بدیهی می‌داند و در اینجا چون می‌خواهد در رابطه با مطلب مورد نظرش - یعنی اصالت وجود - از قواعدی که بین حکما رایج بوده، استفاده کند، بیش از این در باب عدمی بودن شر توضیحی نمی‌دهد.

پیش از این در تبیین نظر عرفا، به نظر سبزواری در باب شر طبق مبنای عرفا اشاره کردیم. اکنون پاسخ وی را به همان سؤال که: «چرا شقی مستحق تعذیب و خلود در عذاب می‌باشد»، بر مبنای حکما می‌آوریم.

وی منشأ شرور را لزوم پذیرش شر قلیل برای خیر کثیر می‌داند؛ به این بیان که اشیاء یا خیر محض‌اند یا خیرشان غالب است، و یا شر محض‌اند یا شرشان غالب است، و یا خیر و شر مساوی هستند. وی شر محض را عدمی می‌داند و در مورد فرض دیگر شر که شر غالب باشد، آن را ترجیح مرجوح می‌داند. فرض تساوی خیر و شر را نیز ترجیح بلامرجح می‌داند. از فروض مطرح شده تنها دو فرض باقی می‌ماند: ۱. خیر محض،

۲. خیر غالب. ترک خیر غالب به خاطر شر قلیل، خود شر کثیر است که از خالق حکیم قبیح است؛ چرا که اگر بنا باشد به خاطر شر قلیلی که در عالم هست، خیر کثیر (ایجاد همه اشیاء) را ترک کند این خود شر کثیر است که صدور آن از حکیم قبیح و محال است. عبارت ایشان در کتاب *رسائل* در این باره چنین است:

«بطریق اهل حکمت جواب آنست که: موجودات یا خیر محضند یا خیر غالب؛ چه شیء بحسب احتمال یا شر محض است یا شر غالب یا خیر و شر بالتساوی یا خیر محض و یا خیر غالب. شر محض عدم صرفست و غالب الشر اگر ایجاد شود، ترجیح مرجوحست و متساوی الخیر و الشر اگر ایجاد شود ترجیح بلامرجوحست. پس آنچه ایجاد میشود یا خیر محض است یا خیر غالب؛ چه قسم اخیر اگر ایجاد نشود بجهت شر قلیل، ترک خیر کثیر میشود و این ارتکاب شر کثیر است» (همو، ۱۳۴۸: ۴۵۶).

شاید بتوان گفت که آنچه تا کنون در رابطه با نظر محقق سبزواری در مورد بحث شر گفته شد، یعنی همان مبنای مشهور حکما که وجود را خیر محض می‌دانند و دیگر آنکه شر امری نسبی است، به عنوان نظر میانی یا حتی نظر ابتدایی ایشان در باب شر دانسته می‌شود.

۵. دیدگاه اسپینوزا در باب شر

اسپینوزا در کتاب *اخلاق* به طور کلی مفاهیم خیر و شر و سایر مفاهیم از این قبیل مانند زیبایی و زشتی و... را فقط مجعول انسان می‌داند و قائل است که انسان در مواجهه با طبیعت و سایر انسان‌ها از چنین مفاهیمی برای اشاره به آنچه ملائم یا غیر ملائم با طبعش است، استفاده می‌کند و لذا این مفاهیم قابل اطلاق به واقعیت کما هی هی نیست. مراد از واقعیت اولاً و بالذات جوهر یعنی موجود فی‌نفسه است و تارةً انحاء جوهر است که انسان و افعال او هم شامل آن‌اند. همچنین اسپینوزا در مورد پیدایش این گونه مفاهیم و تسری اطلاق آن‌ها به واقعیت به طور مفصل بحث کرده است. برای پرداختن به نظر اسپینوزا در باب خیر و شر باید ابتدا مقدمه‌ای کلی دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ او ذکر شود.

۱-۵. مبانی مابعدالطبیعه فلسفه اسپینوزا

اسپینوزا در تبیین واقعیت، بیش از همه به مقولات جوهر، صفات جوهر و انحاء

جوهر تمسک می‌کند. جوهر که همان خداوند است، بنا به تعریف او موجودی فی‌نفسه است که واجد وحدتی فراگیر - نه عددی - می‌باشد و جوهر در تحت صفاتش مانند دو صفت اصلی بعد و اندیشه در انحاء مختلف ظهور می‌کند. انحاء جوهر صرفاً وجود فی‌غیره دارند و برآمده از کمالات جوهرند. خدا علت بالذات است و علت مطلق و همچنین علت مختار، به این معنا که خارج از او چیزی نیست که بتواند او را به عملی وا دارد و از آنجا که فقط خداست، فی‌نفسه است و صرفاً به موجب محض ضرورت طبیعت خویش عمل می‌کند. پس تنها اوست که علت مختار است و انحاء جوهر از جمله انسان و افعالش موجب یا به عبارت بهتر مجبورند (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۹). اسپینوزا می‌گوید همهٔ اشیاء در خدا هستند، به نحوی که بدون او نه به وجود می‌آیند و نه حتی می‌توانند تصور شوند و به سبب او از پیش مقدر شده‌اند و به وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی خداوند، نه اینکه به وسیلهٔ اراده آزاد یا مشیت مطلق او، بلکه به وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی او (همان: ۶۱). او در تبیین نظام مابعدالطبیعه، بحثی از خیر بودن جوهر و یا احیاناً دخول شر ولو بالعرض در عالم به میان نمی‌آورد و دلیل آن نیز طرح مفهومی محدود از خیر و شر است؛ به این معنا که آن‌ها مجعول ذهن بشری هستند که معرفت کاملی به واقع ندارد؛ مطلبی است که در بخش بعد به طور مفصل به آن می‌پردازیم.

۲-۵. عدمی بودن شر

اسپینوزا پس از تمهید مقدمات مابعدالطبیعی‌اش در بخش اول از کتاب /خلاق در ذیل این بخش (همان: ۶۱-۶۹)، به طرح بحث خیر و شر پرداخته و ضمن توضیح اینکه خیر و شر و مفاهیمی از این قبیل مانند زیبایی و زشتی، به ملائمت و ناملائمت بازگشت می‌کنند، پیدایش آن‌ها را در ذهن بشری تبیین کرده و به طور مفصل از سلسله خطاهایی که منجر به اطلاق چنین مفاهیمی به واقعیت می‌شوند، بحث کرده است. اسپینوزا بعد از آنکه تلخیصی از مباحث پیشین ارائه می‌کند، بیان می‌دارد که در صدد آن هستم تا رفع خطاهایی را که امکان دارد سد رسیدن به درک حقیقت شود، بیان دارم، حال از جمله آن خطاهایی که ممکن است رخ دهد، آن است که فرض شود همه اشیاء

طبیعی نظیر انسان، برای نیل به غایتی کار می‌کنند و این هم مفروض گرفته شود، خداوند نیز همه اشیاء را به غایتی معین سوق می‌دهد؛ چرا که در تعلیل آن این گونه بیان می‌شود که خداوند همه اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم خلق نموده است تا او را عبادت نماید.

او در تعلیل این خطای انسان‌ها این گونه بحث می‌کند که انسان از طرفی غافل از علل اشیا خلق گشته و همواره طالب آن چیزی است که برایش نافع و سودمند است، از طرف دیگر جهل و ناآگاهی نسبت به علل موجب می‌شود که انسان خود را آزاد پندارد و نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که هر فعلی را که انسان انجام می‌دهد، برای غایتی است؛ به این معنا که چیزی را دنبال نمی‌کند، مگر در گرو نفعی برای وی باشد و لذا در صدد آگاهی از علل غایی برمی‌آید و آن هنگام که نسبت به آن علم و آگاهی پیدا نمود، آرامش و سکون می‌یابد. حال اگر از طریق امور خارجی نتوانست به این آگاهی برسد، ناگزیر از آن است که به درون خود رجوع کند و آنجا در پی این غایات باشد.

انسان سپس نتیجه‌ای را که از روی جهل به آن رسیده بود، به سایر موجودات تعمیم می‌دهد و ضمن آنکه برای سایر طبایع نیز غایت قائل می‌شود، آن‌ها را با طبیعت خود نیز مقایسه می‌نماید و از آنجا که اشیایی را مشاهده می‌کند تا زمینه‌دستیابی او به منافع و سودمندی‌های او را فراهم آورد، بر این گمان می‌رود که همه اشیاء برای فایده‌رسانی به او خلق شده‌اند، از طرفی علم دارد که خود صانع این اشیاء نیست، پس بر این باور می‌شود که پدیدآورنده آن‌ها موجودی است غیر از او که قدرت او مافوق قدرت انسان و نیز سایر اشیاء است.

نتیجه آنکه انسان از مقایسه طبیعت اشیا با طبیعت خود چنین می‌پندارد که همه چیز برای او خلق شده، اما در حقیقت این‌ها همگی ملائمت طبیعت بود که خوشایند طبیعت انسان بود و در این میان ناملایماتی هم وجود دارد، از قبیل حوادث طبیعی، بیماری‌ها و... که برخی این امور را معلول خشم خدایان نسبت به مردم در برابر معاصی آن‌ها می‌پندارند. اما اسپینوزا این سخن را نمی‌پذیرد و در مقابل این گونه می‌گوید که این حوادث نسبت به انسان‌های خوب و بد یکسان رخ داده است، اما با این حال، این

خطا در مورد علت حوادث همواره در میان انسان‌ها بوده است؛ چرا که انسان این امور را که از علت آن‌ها غافل است، در کنار سایر اموری قرار می‌دهد که نسبت به فواید آن‌ها نیز جهل دارد.

در پایان این بخش آنچه را که در ابتدا وعده کرده بود، یعنی بررسی خطای انسان‌ها در علل غایی، به پایان می‌رساند و این‌گونه بیان می‌کند که طبیعت در کار خود هیچ‌گونه غایتی ندارد و تمامی علل غایی، مصنوع ذهن انسان است. نتیجتاً آنکه همان‌گونه که در ابتدا هم گفتیم، اسپینوزا خلقت همه اشیاء را ناشی از ضرورت ذات خدا دانسته و ملاک کمال و نقص را در موجودیت یافتن باواسطه و بدون واسطه از خداوند می‌داند؛ به این صورت که اگر معلولی بدون واسطه از خداوند صادر گشته باشد، کامل‌ترین، و آنکه باواسطه باشد، ناقص است و به هر میزان که این واسطه‌ها بیشتر باشند، نقص آن معلول نیز بیشتر خواهد بود و در تعلیل اینکه خداوند برای فعل خود غایتی ندارد، این‌گونه استدلال می‌کند: «اگر خداوند برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید چیزی را طلب کند که فاقد آن است». در نتیجه اسپینوزا قول به علت غایی را ناشی از جهل به کمال خداوند و احسن بودن نظام عالم می‌داند و تسری دادن اوهام بشری به کل نظام عالم. پس از این مقدمات، اسپینوزا توضیح می‌دهد که چگونه مفاهیم خیر و شر جعل می‌شوند. وی می‌نویسد:

«پس از آنکه انسان خود را قانع ساخت که همه اشیاء به خاطر او به وجود آمده‌اند، به ناچار در میان اشیاء باید شیئی را مهم‌ترین بداند که برای او سودمندترین است و نیز آنچه را برایش مطبوع‌ترین است، باید مافوق همه قرار دهد. به این ترتیب، ناگزیر شد مفاهیمی بسازد که به وسیله آن‌ها به تبیین عالم بپردازد؛ مثلاً مفاهیم خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی و غیر آن، و از آنجا که خود را آزاد می‌انگارد، مفاهیمی مانند ستایش و سرزنش و گناه و ثواب پیدا می‌شود» (همان: ۶۶).

در انتها در پی پاسخ‌گویی به برخی از اشکالات نقضی که ناظر به مسئله شر به نظام مابعدالطبیعی او وارد شده، می‌پردازد. برخی از این اشکالات، از مهم‌ترین پرسش‌های شایع در باب شر هستند که از دیرباز پیش روی ادیان و فلسفه‌های مختلف قرار داشته‌اند. وی این‌گونه می‌نویسد:

«خیلی از مردم عادت دارند به این صورت استدلال کنند: اگر همه اشیاء از ضرورت طبیعت کامل‌ترین خدا ناشی شده، پس این همه نقص در طبیعت از کجا آمده است؟ مثلاً فساد اشیاء که منتهی به تعفن می‌شود، زشتی اشیاء که باعث تنفر می‌شود، اختلال، شر، گناه و غیر آن» (همان: ۶۹).

او سپس ناظر به مبانی مابعدالطبیعه خود این گونه پاسخ می‌دهد:
 «به همه این‌ها پاسخ داده می‌شود؛ زیرا حکم به کمال اشیاء، صرفاً به استناد طبیعت و قدرت آن‌هاست. بنابراین نمی‌توان گفت چون اشیاء ملائم حواس انسان، یا برای او مفیدند، کامل‌اند، و چون منافر حواس انسان یا برای او مضرند، ناقص‌اند».

و در جواب این پرسش که پس چرا خداوند همه انسان‌ها را این گونه نیافرید که به نیروی عقل حقیقت را بشناسند و از این گونه خطاها مصون بمانند، می‌گوید:
 «اما در جواب کسانی که می‌پرسند، چرا خدا همه انسان‌ها را طوری نیافریده است که تنها به وسیله عقل اداره شوند؟ پاسخی جز این ندارم که چون او برای خلق همه اشیاء، از کامل‌ترین گرفته تا ناقص‌ترین، ماده‌ای کم و کسر نداشت، یا به عبارت صحیح‌تر قوانین طبیعت او آنچنان جامع بود که برای خلقت هر چیزی که عقل بی‌نهایت بتواند آن را به تصویر درآورد، کفایت می‌کرد».

اسپینوزا پیش از کتاب اخلاق در «رساله مختصره» سؤال مذکور را به گونه‌ای مشابه طرح کرده است:

«خدا که گفته شده علت یگانه و اعلی و اکمل همه اشیاء و سازمان‌دهنده و سامان‌بخشنده آن‌هاست، چرا انسان را طوری نیافریده است که قادر به گناه نباشد؟»

و سپس به گونه‌ای مشابه پاسخ داده است که اموری که ما شر و گناه می‌نامیم، امور نسبی و از حالات فکر ماست، نه امور واقعی و اشیاء طبیعی؛ زیرا تمام اشیاء در نظام طبیعت کامل‌اند (ر.ک: همان: ۶۶، پانوش).
 چنان که پیداست، او شر را صرفاً نسبی و مجعول ذهن بشری می‌داند که قابل اطلاق به نفس الامر نیست. بدین ترتیب اسپینوزا معتقد است که شر امری عدمی است؛ بدین معنا که در واقعیت چیزی به عنوان شر وجود ندارد و منشأ قول به وجود شر صرفاً جهل آدمی است.

نتیجه‌گیری

آنچه را که می‌توان به عنوان تحلیل نهایی ارائه داد، این است که نظر نهایی ابن عربی این است که حقیقت وجود که خیر محض و در اوج کمال است، در مراتب نازل ظهور می‌کند و در صورت اسماء ظهور دارد که آن اسماء خود مظاهری دارند. آنچه را که ما به عنوان شر می‌شناسیم، در واقع عدم ظهور کمالات در بعضی مظاهر است؛ مثلاً اگر به شقی بنگریم، شر بودن او به خاطر آن است که مظهریت او در غضب بیشتر است و رحمت در وی کمتر ظهور یافته است.

ملاصدرا نیز قائل است که موطن شر فقط عالم طبیعت است و آن هم به نحو اقلی، که در نهایت همین اقل را نیز امر عدمی می‌داند. در مراتب مادون وجود، جهات عدمی غلبه می‌کنند و تراحم در عالم بروز می‌یابد که این جهات عدمی در واقع همان بُعد و دوری از مقام وحدت و کمال است. بنابراین آنچه که شر نامیده می‌شود، همان فقدان وجود و کمالات وجودی است؛ چرا که حقیقت وجود، عام و فراگیر است و همه چیز را در بر گرفته است و مساوق خیر می‌باشد و نتیجه مساوقت وجود با خیر این است که شری در عالم وجود ندارد؛ یعنی همان گونه که وجود مساوق با حق است، به این معنا که وجودی به غیر از حق وجود نداشته و حقیقت واحد است، پس خارج از خیر چیزی وجود ندارد و به این معنا شر عدمی است.

در تحلیل نظام فلسفی اسپینوزا و نظر او راجع به شر باید به این نکته توجه داشت که وی اصولاً مفاهیم را به معنای خاص خود به کار می‌برد و حتی در مواردی آن‌ها را خارج از استعمال معمول تاریخی‌شان به خدمت می‌گیرد. از این رو بعدی ندارد نتایجی بگیرد که بعضاً باعث تعجب و شگفتی شوند. ولی با توجه به تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه و براهین وی، نتایجی که می‌گیرد کاملاً واجد انسجام منطقی هستند. بنابراین منشأ اختلاف قول او با سایر حکما را باید در اختلاف تعاریف و اصولی که اخذ می‌کند، دانست. دیدگاه وی در باب خیر و شر را نیز باید از همین منظر مورد توجه قرار داد.

خیر و شری که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید، به تصریح او به ملائمت و عدم

ملائمت با نفس بازمی‌گردد و از این جهت اسپینوزا اصولاً با خیر به تفسیر افلاطونی آن که مساوق وجود است، نمی‌پردازد و در نهایت مشکل شر را این گونه حل و بلکه رفع می‌کند که در ضمن قبول وجود کمال و نقص و تراحم بین اشیاء، اطلاق مفاهیم خیر و شر به واقعیت را نادرست و ناشی از جهل می‌داند. پس به یک اعتبار، کمال و نقص در طبیعت موجود است که به خود ذوات اشیاء برمی‌گردد، ولی حقیقتاً خیر و شر در طبیعت نیست، یعنی مایه‌آزاد ندارد، بلکه منشأ انتزاع آن موجود است که عبارت است از کیفیتی که در شیء وجود دارد که موجب ملائمت یا عدم ملائمت آن با حواس است. از جهتی می‌توان این ایراد را به تحلیل اسپینوزا از خیر و شر وارد دانست که وی دست کم از خیر، مفهومی محدود ارائه کرده است. در حالی که خیر مفهومی وسیع‌تر از صرف ملائمت داشتن با نفس دارد و برای مثال، از دیرباز در سنت افلاطونی به درستی مبدأ وجود قلمداد شده است.

همچنین در مورد نفی علت غایی که اسپینوزا بر آن تأکید دارد، نیز اشکال مشابهی وارد است، مبنی بر اینکه او علت غایی را صرفاً در مورد فاعل ناقصی که از طریق فعل خود به کمالی می‌رسد، به کار می‌برد و از آنجا که خدا کمال مطلق است، کاربرد آن را در مورد فعل او روا نمی‌داند؛ در حالی که می‌توان گفت هر فعلی غایت دارد، لکن در این میان تفاوتی بین واجب و ممکن است و دقیقاً از آن رو که خدا کامل است و اقتضاء کمال مطلق، ظهور در جمیع مراتب ممکن است، فعل او غایت دارد، لکن غایت اظهار کمالات بطون ذات بر ذات است، نه به معنای اینکه او به کمالی خارج از ذات برسد. در واقع تفاوت اساسی بین دیدگاه حکمای متعالیه و اسپینوزا در مواجهه با مسئله شر این است که حکمای متعالیه حتی در عین اینکه شر را عدمی می‌دانند، مسئله شر را مسئله‌ای جدی و قابل بحث می‌دانند و تلاش می‌کنند که به انحاء مختلف به این مسئله پاسخ گویند. اما اسپینوزا شیوه‌ای کاملاً متفاوت را پیش می‌گیرد و اساساً وجود شر را به هر معنایی منکر است. لذا بحث از نسبت شرور با مبدأ و به طور کلی بحث در باب مسئله شر را بلاوجه می‌داند. بنابراین ابن عربی و ملاصدرا با وجود اینکه شر را عدمی می‌دانند، ولی در صدد بحث و پاسخ‌گویی از آن برآمده‌اند؛ ولی اسپینوزا به جای پاسخ‌گویی به مسئله شر، صورت مسئله را پاک می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالهيات من الشفاء*، چاپ پنجم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۳. اسپینوزا، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰ ش.
۴. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، چاپ هفتم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
۵. سبزواری، ملاحادی، *مجموعه رسائل*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، اوقاف، ۱۳۴۸ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعه نور، ۱۳۹۰ ش. (الف)
۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰ ش. (ب)
۸. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ترجمه و شرح نائیکی، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ ش.

اتحاد عاقل و معقول

در منظر ابن سینا و صدر المتألهین*

- جلیل محمدی خانقاه^۱
- عبدالله نصری^۲

چکیده

«اتحاد عاقل و معقول» از معدود مسائلی است که با مخالفت و موافقت دو فیلسوف بزرگ مواجه شده است. بوعلی به عنوان منکر اصلی و صدر المتألهین به عنوان موافق جدی.

بوعلی در شفاء و اشارات، «اتحاد عقل و عاقل» را رد می‌نماید، ولی در مبدأ و معاد برای آن برهان می‌آورد. این تفاوت رویه بوعلی، نزد فیلسوفان بعد محل سؤال بوده است. صدر المتألهین برای «اتحاد» سه معنا ذکر می‌نماید و می‌فرماید «اتحاد عاقل و معقول» به دو معنای اول به همان برهان بوعلی به هیچ وجه قابل اثبات نیست، ولی معنای سوم اتحاد نه تنها ممکن، بلکه تحقق علم در تمام مراتب، متوقف بر آن است. صدرا می‌گوید بوعلی معنای سوم از اتحاد را تنها در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (ja.mohammadi59@gmail.com)

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (nasri@atu.ac.ir).

مبدأ و معاد پذیرفته است و آنگاه در به دست آوردن دیدگاه اصلی بوعلی، تردید نموده است. اما حقیقت آن است که بوعلی هرگز متناقض سخن نگفته است. این گونه نیست که در شفاء و اشارات دیدگاه واقعی خود را اظهار کرده و در مبدأ و معاد، طبق مذاق فیلسوفان مشاء سخن گفته باشد. فهم دیدگاه اصلی بوعلی تنها در سایه فهم دقیق از منظومه فکری وی محقق است؛ همان مسیری که ما پیموده و نشان داده‌ایم معنای سوم اتحاد، باور همیشگی بوعلی است و اساساً اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا وجود ندارد.

واژگان کلیدی: اتحاد، عاقل، معقول، بوعلی، صدرالمتألهین.

مقدمه

«اتحاد عاقل و معقول» جزء پرسابقه‌ترین مسائل فلسفی است که سرآغاز آن در فلسفه یونان است. این مسئله در میان فیلسوفان مسلمان، نزد هیچ کس به اندازه بوعلی مغضوب واقع نشد. ابن سینا تندترین حملات را در *شفاء* و *اشارات* به فرفوریوس که رساله‌ای مستقل در این باره نوشته و مورد تمجید فیلسوفان مشاء قرار گرفته است، می‌نماید و همه آن رساله را حشف می‌داند و آنگاه در نفی اتحاد عاقل و معقول، برهان اقامه می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۲۵: ۸۹۵/۳).

بعد از این تهاجم سخت از سوی ابن سینا، این مسئله تا زمان صدرا هرگز طرفدار جدی پیدا نکرد. صدرالمتألهین برای «اتحاد» سه معنا ذکر نموده، می‌فرماید در دو معنای اول با همان استدلالی که بوعلی ذکر کرده، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. اما «اتحاد» معنای سوم نیز دارد و آن اینکه بر اساس «اصالت وجود»، یک وجود استکمال یابد و اشتداد وجودی پیدا کند؛ یعنی در اثر اتحاد نفس با صورت معقول بالفعل، نفس (عاقل) از قوه به فعل درآید و اشتداد وجودی پیدا کند و مصداق معقول و ماهیت کلی نیز گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۲۵۶/۳-۲۵۷). صدرا می‌گوید این معنا از اتحاد نه تنها ممکن، بلکه ضروری است، آن هم نه تنها در مرتبه عقل، بلکه در تمامی مراتب علم (حس و خیال و عقل)، و بدون چنین اتحادی، علم در هیچ مرتبه‌ای حاصل نخواهد شد و بدین ترتیب مسئله «اتحاد عاقل و معقول» نزد صدرالمتألهین به «اتحاد عالم و معلوم» مبدل می‌گردد.

تا بدین جا تفاوت میان بوعلی و ملاصدرا بسیار شد. یکی در نفی اتحاد «عقل و معقول» برهان می آورد و دیگری اتحاد را برای تحقق علم در تمامی مراتب قطعی و لاجرم می داند. اما این تمام ماجرا نیست. ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد* برای معنای سوم «اتحاد» برهان دقیقی می آورد و این به پیچیدگی کشف دیدگاه بوعلی می افزاید؛ به گونه ای که ملاصدرا خود در اینکه کدام یک دیدگاه واقعی ایشان است، اظهار تردید می نماید (همان: ۲۶۴/۳).

خواجه طوسی معتقد است که ابن سینا به گفته خویش، *مبدأ و معاد* را به مذاق فیلسوفان مشاء نوشته است. بنابراین دیدگاه واقعی وی، همان گفتارش در *شفاء و اشارات* است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۹۰/۳). عده ای دیگر از شارحان معاصر با تتبع در آثار بوعلی، شواهدی را یافته اند که با اتحاد «عقل و معقول» سازگار است و بدین شکل خواسته اند بوعلی را در زمره موافقان اتحاد «عقل و معقول» قرار دهند. ولی حقیقت آن است که آیا می توان پذیرفت حکیمی بزرگ همچون بوعلی آن قدر متناقض سخن گفته باشد که ما در دیدگاه واقعی ایشان تردید داشته باشیم؟ و یا پذیرفتنی است که ایشان در *شفاء و اشارات*، آن حملات سخت را بر پیکره این نظریه بنماید و این قول را به شعر و تخیل نزدیک تر بداند تا کلام حکیمانه (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۳۰۶)، و آنگاه در *مبدأ و معاد* بدون اشاره به دیدگاه خود، به راحتی از کنار آن عبور کند و گفتاری را مطابق مذاق فیلسوفان مشاء اظهار نماید؟ و یا اینکه شیخ الرئیس آن قدر فاقد نظام اندیشه و منظومه فکری باشد که ما برای به دست آوردن دیدگاه وی و موافق خواندنش با مسئله «اتحاد عقل و معقول»، دست به دامن چند شاهد، آن هم بعد از تتبع در آثار او بشویم؟ مدعای ما در این پژوهش همین است که متأسفانه دیدگاه ابن سینا همواره بدون در نظر گرفتن نظام فکری وی مورد اظهار رأی قرار گرفته و منجر به این اقوال ضعیف در کشف دیدگاه او شده است. در حالی که اگر این مسئله در چارچوب منظومه فکری شیخ الرئیس مورد بررسی قرار گیرد، روشن خواهد شد که حکیم بزرگی همچون بوعلی همواره در یک صراط حرکت نموده و هرچند به معنای سوم اتحاد همچون صدرا تصریح نکرده است، لکن این معنای اتحاد نزد وی، از مسلمات و محکّمات همیشگی بوده است و عصبانیت او از شخص فروریوس و نفی «اتحاد عقل و معقول»، به همان

دو معنای اولی است که صدرا ذکر می‌کند؛ یعنی دو شیء متحصّل در عین تحصيل، یکی به دیگری مبدل گردد و با اثبات چنین چیزی، این مطلب نیز محرز خواهد شد که اساساً هیچ اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا در این مسئله وجود ندارد.

پیشینه تحقیق

در مورد اتحاد «عقل و معقول» کم سخن گفته نشده و کتب متعددی در این باره تألیف شده است. ولی حقیقت آن است که به اعتقاد ما، هیچ یک در فهم دیدگاه واقعی بوعلی و قضاوت میان ابن سینا و صدرا به واقع نرسیده‌اند؛ به گونه‌ای که بعضی از فیلسوفان معاصر ما حقیقتاً بوعلی را مخالف اتحاد «عقل و معقول» دانسته و به صراحت بیان کرده‌اند که بوعلی رابطه معلوم با عالم را همچون رابطه عرض با موضوع می‌داند، بدون هیچ اتحادی (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۷۲/۹)، و یا برخی دیگر حداکثر خواسته‌اند با استناد به بعضی از شواهد از کلام ابن سینا، وی را در ردیف موافقان این مسئله قرار دهند (بهشتی، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۷). در حالی که ما در این نوشتار با بررسی این مسئله در نظام اندیشه و منظومه فکری بوعلی، نشان خواهیم داد که معنای سوم اتحاد از محکّمات اندیشه اوست و بدین شکل به اختلاف همیشگی میان بوعلی و صدرالمآلهین پایان خواهیم داد. حقیقتاً طریقی را که ما در این مقاله پیموده‌ایم، در هیچ اثر و پژوهشی مشاهده نکرده‌ایم.

۱. تحریر محل بحث

۱-۱. مقصود از عقل و معقول

مقصود از عقل در اینجا همان نفس ماست (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۳۰۵) که قدرت ادراک کلیات را دارد و معقول همان صورت ادراکی است که از علایق و عوارض مادی کاملاً تجرید شده و از جزئیت خارج شده و به نحو کلی درآمده است (همان؛ همو، ۱۳۸۳: ۷). به دیگر سخن، بحث در مورد علم حصولی و در معلوم بالذات است، نه در معلوم بالعرض؛ یعنی در علم حصولی که معلوم خارجی به واسطه صورت ذهنی برای ما

مکشوف می‌شود، همان صورت ذهنی مقصود ماست، نه شیء خارجی که معلوم بالعرض است (همو، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

۲-۱. مقصود از اتحاد

۱-۲-۱. تعریف بوعلی از «اتحاد»

جالب است بدانیم بر خلاف ملاصدرا که فصل مستقلی را با همین عنوان در *اسفار* به آن اختصاص داده است، بوعلی هرگز این مسئله را با این عنوان طرح نکرده و تعبیر «اتحاد عاقل و معقول» را به کار نگرفته است. ایشان در *مبدأ و معاد* که به زعم همگان «اتحاد عاقل و معقول» را پذیرفته است، اساساً در مقام اثبات این امر است که خداوند متعال و هر مجردی که از علایق و عوارض مادی تجرید شده است، «عقل و عاقل و معقول» است (همو، ۱۳۸۳: ۶) و برای این کار از قیاس اولویت استفاده می‌کند که وقتی صورت معقول که «عقل بالفعل» است، می‌تواند به جهت اتحاد با «عقل بالقوه»، آن را به بالفعل تبدیل کند، اگر خود یک جوهر مستقل باشد، به طریق اولی خود «عقل و عاقل و معقول» خواهد بود.

ابن سینا در دو کتاب دیگرش که به خاطر آن دو به منکر جدی این مسئله شناخته شده است نیز تعبیر «اتحاد عاقل و معقول» را به کار نبرده است. وی در مباحث نفس *شفاء* در فصل ششم از مقاله پنجم در همان سطور ابتدایی، همان مطلب *مبدأ و معاد* را ذکر می‌نماید:

«النفس تصوّر ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلًا ومعقولًا» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۵).

و کمی بعد می‌فرماید:

«وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون» (همان: ۳۰۵-۳۰۶).

شیخ‌الرئیس در *اشارات* نیز بدون آنکه تعبیر «اتحاد» را به کار ببرد، مشابه همین کلام را دارد:

«إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية، صار هو

هی) (همو، ۱۴۲۵: ۳/۸۸۹).

خلاصه اینکه بوعلی بدون آنکه تعبیر «اتحاد» را به کار ببرد، همواره در مقام بیان این مطلب است که بالضرورة محال است یک شیء در عین حالی که «شیئیت» آن برقرار است به «شیء» دیگری مبدل گردد.

۲-۲-۱. تعریف ملاصدرا از «اتحاد»

اما صدرالمتألهین می‌گوید برای «اتحاد» سه معنا وجود دارد. معنای اول همان چیزی است که ابن سینا می‌گوید؛ یعنی دو «موجود» با یکدیگر متحد و به یک موجود مبدل گردند. صدرا می‌گوید به همان دلایلی که بوعلی آورده است، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. معنای دوم اتحاد میان دو «مفهوم» یا دو «ماهیت» است؛ یعنی دو «ماهیت» به یک «ماهیت» مبدل گردند. این هم با توجه به رابطه تباینی میان ماهیات، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. اما معنای سوم آن است که براساس «اصالت وجود»، یک وجود استکمال یابد و اشتداد وجودی پیدا کند؛ یعنی بدون آنکه به «وحدت» آن لطمه‌ای وارد شود، یک وجود از قوه به فعل درآید و در مانحن‌فیه، امر چنین است؛ یعنی در اثر اتحاد عقل (نفس) با صورت معقول بالفعل، نفس ما که یک امر وجودی است، اشتداد می‌یابد و مصداق معقول و ماهیت کلی نیز می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید چنین چیزی کاملاً امکان‌پذیر است و مقصود از «اتحاد» همین معنای سوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۳/۲۵۶-۲۵۷). ملاصدرا معتقد است که بوعلی معنای سوم «اتحاد» را قبول ندارد و تنها این معنا را در مبدل و معاد پذیرفته است. ما بعداً این مدعای صدرا را بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. وحدت «عقل و عاقل و معقول» در مجردات

اینکه در هر مجردی، «عقل و عاقل و معقول» یکی است، جزء مسلمات و محکّمات تمامی فلاسفه و حکماست (همان: ۳/۲۷۳-۲۷۴) و در واقع این مطلب، مفاد همان قاعده مسلم حکماست: «کُلُّ مجرد عاقل». بنابراین این معنا از اتحاد، هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است.

ملاصدرا می‌فرماید با دانستن حقیقت «علم» که چیزی جز حضور شیء نیست، اثبات این امر در نهایت سهولت است. ماده به جهت آنکه اجزایش متفرق و پراکنده هستند، هر جزء از جزء دیگر غایب و پنهان است، لذا علم حضوری ماده به ذات خود منتفی است. در سوی دیگر، موجود مجرد به جهت تجرید از ویژگی‌ها و عوارض مادی تماماً برای خود حضور است و خود را تعقل می‌کند و از این رو «عقل و عاقل و معقول» است (همان: ۳۵۱/۳-۳۵۲). ما بیشتر عبارات بوعلی را در این زمینه آوردیم.

۲. نظام اندیشه و منظومه فکری ابن سینا

همان طور که بیان شد، هر گونه اظهار نظر درباره رأی بوعلی در مسئله مهمی همچون اتحاد عاقل و معقول بدون عنایت به چارچوب فکری و نظام اندیشه وی، اجحاف بزرگی در حق حکیمی گران قدر همچون شیخ‌الرئیس است و منتهی به عدم کشف صحیح دیدگاه او می‌گردد. از این رو التفات به موارد ذیل ضروری است:

۱- در نظر بوعلی، نفس از لحظه حدوث جوهری است مجرد و روحانی که قائم به ذات است (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۲۶۹-۲۸۳) و چون مجرد است، از همان لحظه بر ذات خویش عالم است و «عقل و عاقل و معقول» یکی است (همان: ۳۰۵).

۲- حقیقت اشیاء را چه در عالم عقل و چه در عالم حس، «صورت» آن‌ها تشکیل می‌دهد. بنابراین اگر «صورت شیء» نزد نفس حاصل گردد، نفس به آن عالم خواهد شد. آنگاه یک شیء یا «بالذات معقول» است، یعنی «بالذات مجرد» است و یا اینکه «بالذات معقول» نیست، بلکه «صورت» آن در یک ماده است و «قوه عاقله» (نفس) باید آن را از عوارض و علایق مادی تجرید کند (همان؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۵).

۳- خداوند متعال و عقول مفارق، ضمن در نظر گرفتن تفاوت مرتبه، تماماً بالفعل هستند و جهت منتظره‌ای در آن‌ها وجود ندارد و لذا علم آن‌ها نیز بالفعل می‌باشد و هیچ گونه استکمالی وجود ندارد. این گونه نیست که آن‌ها برای تعقل، نیاز به تجرید داشته باشند؛ بلکه ذات آن‌ها با حفظ وحدت به نحو بسیط و بدون هیچ تکرار و انفعال و ترتب، همگی صور معقوله عالم را دارا هستند و بالطبع چون ذات خویش را تعقل می‌کنند، عاقل همگی این صور به نحو بسیط هستند (همو، ۱۴۳۷: ۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

۴- نفس (عقل) دارای مراحل است. نفس با آنکه در لحظه حدوث، یک «جوهر مجرد» دارای «فعلیت و صورت» است، ولی می‌تواند پذیرای «صور معقول مجرد» باشد. بنابراین نفس در مرحله اول، در مرتبه «عقل هیولانی» است که می‌تواند صور معقولات را پذیرا باشد؛ ولی چون که هنوز «صور معقول» در آن قرار نگرفته‌اند، «عقل بالقوه» می‌باشد. نفس سپس به مرحله «عقل بالملکه» می‌رسد. در این مرحله برای عقل، «معقولات اولی» که همان بدیهیات باشند، حاصل می‌گردند. بعد از این مرحله، نفس مستعد برای کسب «معقولات ثانیه» می‌گردد که نیازمند حدّ و برهان است و در واقع پا به عرصه «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» می‌گذارد.

در نظر بوعلی، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» یک حقیقت واحدند و تفاوت آن‌ها به اعتبار است. بدین شکل که با حصول صور معقولات، نفس به مرحله «عقل بالفعل» می‌رسد؛ هرچند به جهت توجه نفس به بدن، هم‌اکنون آن صور قائم به نفس نباشد؛ ولی اگر نفس اراده کند، می‌تواند آن را حاضر کند و اگر آن صور در نفس حاضر باشد و مورد مطالعه حضوری نفس قرار گیرد، به آن «عقل مستفاد» می‌گویند (همو، ۱۴۳۷: ۳۱۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۹).

۵- در فلسفه مشاء و بوعلی، «عقل فعال» نقش اساسی دارد. به اعتقاد آن‌ها اینکه نفس در کسب «صور معقولات» از قوه به فعل خارج می‌شود، نمی‌تواند بدون علت باشد؛ بلکه «عقول مفارقی» وجود دارند که همگی آن‌ها عقل فعال هستند و این عقول، صور معقولات را بالفعل و آن هم به نحو بسیط دارا هستند و آنگاه نزدیک‌ترین آن‌ها به نفس ما، این صور معقول را به ما افاضه می‌کند و در واقع نفس ما با فکر کردن و عبور از مرحله حس و خیال، مستعد آن می‌شود که با عقل فعال، اتصال وجودی برقرار کند و آنگاه این صور معقول به نفس افاضه شود (همو، ۱۴۳۷: ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

۶- بلاشک نفس با کسب صور معقولات استکمال می‌یابد و از قوه به فعل درمی‌آید. ولی بسیار مهم است که بدانیم نفس تا زمانی که محبوس در بدن است و به تدبیر آن امور محسوس مشغول است، هرگز از «عقل هیولانی» (عقل منفعل) خارج نمی‌شود و ممتنع است که یک «عقل مطلق» گردد؛ یعنی نفس مادامی که در بدن

است، به یک عقل صرف و محض که «فعلیت تام» دارد، مبدل نمی‌گردد. نفس تا زمانی که مدبر بدن است، این استعداد ناقص را دارد که به عقل فعال متصل شود و صور معقولات را کسب کند و بعد از کسب صور معقوله، نسبت به آن‌ها به استعداد تام تبدیل می‌گردد؛ به این معنا که هر گاه اراده کند، می‌تواند به عقل فعال متصل شود و آن صور را مجدد کسب کند.

در نظر بوعلی نفس هرچند نسبت به این صور، به مرتبه استعداد تام می‌رسد و هرگاه بخواهد، آن‌ها را نزد خود حاضر می‌کند، ولی این صور همگی به طور دفعی برای نفس حاضر نیستند؛ بلکه توجه به یک صورت معقول، مستلزم رویگردانی از صورت معقول دیگر است. به عبارت دقیق‌تر، نفس به جهت اشتغال به بدن، نمی‌تواند اتصال تام به عقل فعال پیدا کند و اتصال از یک جهت برای کسب یک صورت معقول، مانع کسب هم‌زمان صورت معقول دیگر می‌گردد (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۸). بوعلی معتقد است که بعد از رهایی نفس از بدن، اتصال تام به عقل فعال حاصل می‌گردد و نفس این صور معقول را به طور دفعی کسب می‌کند و آنگاه نهایت جمال عقلی و لذت سرمدی را ادراک می‌کند (همان: ۳۱۵) و به نهایت کمال انسانی خود در قوه عقلی نظری یعنی «عقل مستفاد تام» نائل می‌گردد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

۷- غایت در نفس انسانی (قوه عقلیه) آن است که یک «عالم عقلی» مطابق با «عالم عینی و خارجی» گردد و از آنجا که حقیقت اشیاء را صورت آن‌ها تشکیل می‌دهد، با حصول و ارتسام صورت معقول اشیاء در نفس، این عالم عقلی در نفس ایجاد می‌گردد (همان: ۹۷؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶).

بوعلی در بیان غایت کمال انسانی، حتی به «عقل مستفاد تام» نیز اکتفا نمی‌کند و با طرح نظریه «عقل بسیط»، منتهی درجه تکامل نفوس انسانی را «عقل بسیط» می‌داند.

ایشان برای «مبدأ اول» (خداوند متعال) و «عقول مفارقه»، چنین تعلقی را قائل است؛ یعنی همان گونه که پیشتر بیان شد، جمیع صور به طور بسیط بدون آنکه آسیبی به وحدت و بساطت آن‌ها برسد، نزد خداوند و عقول مفارقه حاضرند و بالطبع در اینجا «عقل و عاقل و معقول» واحد است. بوعلی می‌گوید در این نوع از تعقل، عاقل به

جمع صور نظر دارد. این گونه نیست که توجه به یک صورت معقول، مستلزم رویگردانی از صورت معقول دیگر باشد؛ مانند کسی که یقین دارد توانایی پاسخ‌گویی به تمامی سؤالات را دارد و همه جواب‌ها نزد او بدون تفکیک حاضر و معلوم است و هر گاه سؤالی پرسیده شود، او جواب متناسب با آن را استخراج می‌کند (همو، ۱۴۳۷: ۳۱۰) و نفوس بشری می‌تواند با گذر از «عقل مستفاد» که در واقع گیرنده صور معقول از «عقل فعال» است، خود تشبه به «مبدأ اول» و «عقول مفارق» پیدا کند و یک «عقل فعال» گردد که علم او به نحو بسیط است (همان: ۳۱۱-۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

بالاخره نفس انسانی، چه به «عقل مستفاد» مبدل گردد و چه خود یک «عقل فعال» گردد، دیگر از «عقل هیولانی» خارج شده است و یک «عقل مطلق بالفعل» است.

۸- بوعلی بالاترین کمالات و جمالات و لذت‌ها را که سرمدی است و حدی برای آن متصور نیست، در درک «معقولات» می‌داند؛ به گونه‌ای که لذت‌های «حسی و خیالی» در مقابل چنین لذت عقلی هیچ است. در مسئله کنونی ما، آنچه که فوق‌العاده مهم است، دلیلی است که شیخ‌الرئیس برای این شدت لذت که «لا نهایه له» ذکر می‌کند. و ما به طور مبسوط به آن خواهیم پرداخت.

۳. کشف دیدگاه ابن سینا

اکنون بعد از روشن شدن محل نزاع و بیان مقدماتی که به مثابه محک‌مات بوعلی است، می‌توان به دیدگاه حقیقی ایشان پی برد و با برهان قاطع اثبات نمود که در نظام فکری بوعلی، اتحاد عاقل و معقول به همان معنای سوم صدرالمآلهین، از مسلمات و ضروریات اندیشه اوست. به دیگر سخن، برهان دقیقی که شیخ‌الرئیس در مبدأ و معاد برای اتحاد ذاتی میان عاقل (نفس) و صورت معقول در هنگام ادراک معقولات ارائه می‌دهد و عاقل و معقول را یک حقیقت واحد می‌داند که هیچ تمایز ذاتی با یکدیگر ندارند، جزء باورهای همیشگی اوست و ادراک عقلی را تنها در سایه چنین اتحادی که در واقع وحدت است، ممکن می‌داند.

۳-۱. برهان اول

بر اساس آنچه که از بوعلی نقل شد، بی‌تردید ایشان برای نفس یک سیر استکمالی قائل است. بوعلی هدف نفس انسانی (قوه عاقله) را در آن دانست که «عالم عقلی» مطابق با «موجودات حقیقی» گردد و از آنجا که حقیقت اشیاء را صورت آن‌ها تشکیل می‌داد، با حصول و ارتسام صورت معقول اشیاء در نفس، این عالم عقلی در نفس ایجاد می‌گشت (همو، ۱۳۸۳: ۱۸؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶). وی بیان داشت که نفس با شروع به کسب این صور معقول، سیر تکاملی خود را آغاز می‌کند و از قوه به فعل درمی‌آید. آنگاه مراحل تکامل نفس را این گونه ترسیم نمود که نفس از مرتبه «عقل هیولانی» به مرتبه «عقل مستفاد تام» نائل می‌گردد و آنگاه در نهایت تکامل خویش، تشبه به مبدأ اول و عقول فعال پیدا می‌کند و خود یک عقل فعال می‌گردد.

اثبات دو امر در این سیر استکمالی نفس، به خوبی مطلوب را به ثمر خواهد نشانید؛ یعنی اولاً: اگر اثبات شود که حقیقت و ماهیت ادراک در تمامی این مراحل، یک چیز واحد است و این مراحل مختلف نفس هیچ تفاوت ذاتی با یکدیگر ندارند و ثانیاً: اتحاد عاقل و معقول تنها در یکی از این مراحل محرز گردد، بالطبع با توجه به وحدت ذاتی این مراحل، در حقیقت ادراک اتحاد عاقل و معقول در تمامی مراحل نفس به اثبات خواهد رسید.

اما یگانگی حقیقت ادراک در تمامی مراحل نفس در اندیشه بوعلی مشهود است. بدین شکل که نزد فیلسوفان مشاء و ابن سینا، عقل فعال نقش اساسی را در تحقق صور معقول ایفاء می‌کرد و چگونگی اتصال نفس با عقل فعال بود که میزان کمی و کیفی این صور معقول در نفس را معین می‌کرد. در مرتبه «عقل هیولانی» نفس اتصال کامل با عقل فعال نداشت؛ لذا نفس صور معقول را به طور تفصیل از عقل فعال دریافت می‌کرد و التفات به هر صورت معقول، منجر به اعراض از صورت معقول دیگر می‌شد و علت این رویگردانی و ضعف در اتصال، تعلق نفس به بدن بود و به همین جهت بود که بوعلی فرمود مادامی که نفس گرفتار در بدن است، هرگز از مرتبه «عقل هیولانی» خارج نمی‌شود. ولی با این حال با اولین اتصال نفس با عقل فعال، این استعداد برای نفس ایجاد می‌شد که برای به دست آوردن آن صور معقول در موارد بعدی سهولت

داشته باشد.

اما آنچه که در مرتبه «عقل مستفاد» رخ می‌دهد، این است که نفس بعد از مرگ، خود را از قفس تن رها می‌کند؛ لذا می‌تواند بالاترین اتصال وجودی را با عقل فعال داشته باشد و آنگاه جمیع صور معقول را به طور دفعی از عقل فعال دریافت کند و بالاترین بهجت و لذت سرمدی را نصیب خویش نماید. با این توضیح، کاملاً محرز است که تفاوت نفس از لحظه شروع به کسب و ادراک صور معقول تا مرتبه «عقل مستفاد تام»، تنها در شدت اتصال نفس با عقل فعال و بالتبع در میزان صور معقول کسب‌شده از عقل فعال است، وگرنه تا بدین جا هیچ تفاوت ذاتی میان این مراتب وجود نداشت.

اما بوعلی نهایت تکامل نفوس بشری را تشبیه به خداوند و عقول فعال دانست که خود نیز یک عقل فعال گردد. آیا در این مرتبه نیز نفس تفاوت ذاتی در حقیقت ادراک صور عقلی ندارد؟ حقیقت آن است که در اینجا نیز هیچ تفاوت ذاتی وجود ندارد. در اندیشه بوعلی نفس انسانی نسبت به کسب صور معقول حالت بالقوه داشت که برای خروج از این قوه به فعل، نیازمند عقل فعال بود که این صور را بالفعل دارا باشد و نفس در سایه اتصال با آن، صور معقول را اخذ نماید. نفس در مرتبه «عقل مستفاد تام»، این اتصال را در نهایت حد ممکن دارا بود و لذا جمیع صور معقول را به نحو دفعی دریافت می‌کرد؛ لکن انقطاع این اتصال، اضمحلال این صور را در پی داشت. اما نفوس بشری این استعداد را دارد که بعد از اتصال مکرر و مدید با عقل فعال، خود به فعلیت تام برسد و به یک عقل فعال مبدل گردد که جمیع صور معقول به طور بالفعل برای او همواره برقرار باشد. بنابراین با چنین تحلیلی از مراحل استکمالی نفس روشن می‌گردد که در نظام فکری بوعلی، هیچ تفاوت ذاتی میان این مراتب از مرتبه «عقل هیولانی» تا مرتبه‌ای که نفس خود یک عقل فعال می‌گردد، در حقیقت ادراک وجود ندارد.

اما سخن درباره امر دوم این گونه است که بوعلی علم خداوند و عقول فعال به صور معقول را به نحو بسیط دانست که هیچ گونه تکثر و ترتبی در آن وجود ندارد و جای هیچ بحثی وجود ندارد که این نحوه از علم تنها به نحو «اتحاد عاقل و معقول» می‌تواند باشد و در نتیجه علم نفوس انسانی در این مرتبه که تشبیه به خداوند و عقول

فعال پیدا می‌کند تنها به نحو «اتحاد عاقل و معقول» خواهد بود. این مطلب از چنان وضوحی برخوردار است که ملاصدرا در ذیل این «علم بسیط» تصریح می‌نماید که این تنها در سایه «اتحاد عاقل و معقول» امکان‌پذیر است و آنگاه با تعجب می‌پرسد که ابن سینا چگونه به این «علم بسیط» در نفوس انسانی معتقد است و در عین حال، به شدت «اتحاد عاقل و معقول» را انکار می‌نماید:

«أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان. والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد» (صدرالدين شيرازی، ۱۴۳۰: ۲۹۳/۳).

این عبارت ملاصدرا خود مؤید قوی برای کلام پیشین ماست که صدرا و شارحان پس از او هرگز نتوانستند مسئله «اتحاد عاقل و معقول» را در چارچوب فکری بوعلی مورد تحلیل قرار دهند و لذا مبتلا به خطای فاحش در کشف دیدگاه ابن سینا شده و او را متهم به تناقض‌گویی کردند.

اکنون بعد از اثبات این دو امر در منظومه فکری بوعلی، یعنی یگانگی حقیقت ادراک در تمامی مراتب و «اتحاد عاقل و معقول» در مرتبه تشبه نفس به مبدأ اول و عقول فعال، به خوبی می‌توان «اتحاد عاقل و معقول» را به عنوان باور همیشگی وی در تمامی مراتب استکمالی نفس از مرتبه «عقل هیولانی» تا تشبه به خداوند و عقول مفارق به اثبات رساند.

۲-۳. برهان دوم

بوعلی در هر سه کتاب *مبدأ و معاد*، *اشارات و شفاء*، عبارات کاملاً مشابهی دارد که در آنها تصریح می‌نماید در حقیقت ادراک عقلی، عاقل و معقول یک ذات و یک حقیقت واحد می‌گردند و تمایز ذاتی از میان عاقل و معقول برمی‌خیزد و عاقل به کنه معقول پی می‌برد و اساساً به خاطر همین وحدت ذاتی عاقل و معقول است که نهایت شدت اتصال میان عاقل و معقول فراهم می‌گردد و در نتیجه بالاترین لذت و بهجت سرمدی نصیب انسان می‌شود؛ بر خلاف ادراک حسی که بین «مدرک و مدرک» تنها

یک تماس وجود دارد و ذات آن دو متمایز از یکدیگر است.

بیان بوعلی در مبدء و معاد

«ووجب أن يعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس، لأنّه أعنى العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي، ويتّحد به ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحسّ المحسوس» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۸).

همان طور که ملاحظه می‌شود، در اینجا ابن سینا به صراحت تعبیر «اتحاد» را به کار برده و نیز از تعبیر «یصیر هو هو» بهره برده و این همان تعبیری است که در شفاء و اشارات مورد انکار قرار گرفته است و روشن خواهد شد که در آن دو کتاب، معنایی غیر از اینجا را اراده کرده است:

«وأما أزم للذات، فلأنّ الصور المعقولة التي يعقلها العقل تصير ذاته، فیری ذلك الجمال لذاته، والمدرك أيضًا ذاته، فالمدرك والمدرك راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الإلذاذ إلى المستلذ أشدّ وأوغل في ذاته، وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدء الأول بذاته ويادرك ذاته وللروحانيين» (همان: ۱۱۴).

در این عبارت نیز بوعلی تصریح می‌کند که عاقل و معقول یک ذات می‌گردند و شدت لذت را گره به همین امر زده است و حتی «وحدت عاقل و معقول» را تا آنجا پیش برده که شبیه به ادراک «خداوند متعال»، ذات خویش دانسته است.

بیان بوعلی در اشارات

«كلّ مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير، ... وكمال الجوهر العاقل أن تتمثّل فيه جليّة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهائه الذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه مجرّدًا عن الشوب، مبتدئًا فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالیه، ثمّ الروحانيّة السماویّة والأجرام السماویّة ثمّ ما بعد ذلك تمثّلًا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل» (همو، ۱۴۲۵: ۹۷۶-۹۷۷/۳).

در اینجا نیز بوعلی کمال نفس انسانی را در این می‌داند که تا می‌تواند شبیه خداوند گردد و آن به این است تمام وجودات، به «صورت مجرد» در او متمثل گردند و تا

آنجایی پیش رود که هیچ تمایز ذاتی بین «نفس» که «جوهر عاقل» است، با آن «صور معقول» باقی نماند و در اینجاست که نفس به نهایت کمال خود منتهی شده و به یک «جوهر عقلی بالفعل» مبدل گشته است. همان طور که ملاحظه می‌شود، این عبارت نیز تصریح به «وحدت عاقل و معقول» است.

بیان بوعلی در شفاء

بوعلی بعد از اینکه در شفاء می‌گوید که به دست آوردن جمال عقلی و لذت سرمدی، در اتصال کامل «نفس» با «عقل فعال» است، وعده می‌دهد که در جای خود درباره آن سخن خواهد گفت. آنگاه در الهیات شفاء در مبحث معاد چنین می‌گوید:

«فتنقلب عالمًا معقولًا موازیًا للعالم الموجود کلّه مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق والجمال الحقّ المطلق و متحدّة به و منقشة بمثاله وهیته و منخرطة فی سلکة وصائرة من جوهره... وأما شدّة الوصل فكیف یکون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقیاس إلى ما هو سارٍ فی جوهرٍ قابلةٍ حتّی یکون كأنه هو بلا انفصال به إذا العقل والعاقل والمعقول واحد أو قریب من الواحد» (همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶-۴۶۷).

روشن است که این عبارت نیز کاملاً مشابه با عبارت‌های دیگر بوعلی در مبدء و معاد و اشارات می‌باشد و وی تصریح به اتحاد «نفس» با «صور معقول» می‌کند؛ به گونه‌ای که این «صور معقول» با جوهر و ذات نفس یکی می‌گردند و شدت وصول این صور معقول با نفس تا آنجاست که این دو یک حقیقت می‌گردند و در نتیجه «وحدت عقل و عاقل و معقول» حاصل می‌گردد.

نکته

همان گونه که ملاحظه می‌شود، بوعلی دو تعبیر «متحدّة به» و «منقشة بمثاله وهیته» را کنار هم ذکر می‌نماید و یا در مبدء و معاد در هنگام اثبات اتحاد عاقل (نفس) با صور معقول، تعبیر حلول «صور معقول» در «نفس» و «عدم تمایز ذاتی» این دو را در کنار یکدیگر می‌آورد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰). معلوم می‌شود که نزد وی، تعبیری همچون «حلول و ارتسام و نقش بستن» صور معقول، هرگز تضادی با اتحاد این صور با نفس

ندارند و به معنای «نقش بستن» یک «صورت» بر یک «جسم» و یا حلول یک «عرض» در «جوهر» نیست که دو ذات منفک ولی منضم به یکدیگر باشند.

یک اشکال و پاسخ آن

البته ممکن است کسی اشکال کند که تمام آنچه از بوعلی درباره «وحدت عقل و عاقل و معقول» بیان شد، مربوط به زمان مفارقت نفس از بدن و در معاد است؛ در حالی که هدف ما اثبات چنین وحدتی در تمام مراحل استکمالی نفس از مرحله «عقل هیولانی» تا «عقل مستفاد» است.

این اشکال با اندکی تأمل قابل رفع است؛ زیرا اثبات شد که در اندیشه بوعلی در حقیقت ادراک، هیچ تفاوت ذاتی میان تمامی مراحل نفس از لحظه حدوث آن تا زمان مفارقت از بدن وجود ندارد و بوعلی خود به این امر توجه داشته است که اگر چنین لذتی در درک معقولات به جهت «وحدت عقل و عاقل و معقول» وجود دارد، پس چرا ما چنین احساسی در حال حاضر نداریم؟ بوعلی می‌گوید که این به خاطر تعلق نفس به بدن است؛ یعنی توجه نفس به محسوسات مانع می‌شود که این ابتهاج، ظهور کامل پیدا کند، و تشبیه می‌کند به انسانی که معده او فاسد شده است و لذا لذت غذاهای خوشمزه را درک نمی‌کند (همان: ۱۸ و ۱۱۳؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۷).

نکته پایانی

بعد از اثبات اتحاد «عاقل و معقول» به معنای سوم در اندیشه بوعلی، باید از مبحث شریف «حرکت جوهری» به عنوان حلقه مفقوده در نظام اندیشه نیز یاد نماییم. بی‌تردید استکمال نفس و سیر آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد و مبدل شدن آن به عقل مفارق، تنها در سایه حرکت در جوهر محقق است. این در حالی است که ابن سینا منکر حرکت در جوهر است. صدرالمتألهین بعد از بیان برهان شیخ الرئیس در مبدأ و معاد در اثبات اتحاد عاقل و عقول می‌فرماید: چنین معنایی از اتحاد ممکن نیست، مگر اینکه ابن سینا از مبنای خویش در نفی حرکت در جوهر دست برداشته و به آن ملتزم شده باشد.

حقیقت آن است که چه‌بسا فیلسوفی مطلبی را انکار نماید، ولی بدون آنکه خود

متوجه باشد، لازمه گفتارش در دیگر مباحث فلسفی، اعتراف به همان مطلب باشد. بنابراین صرف انکار حرکت جوهری از بوعلی نمی‌تواند مستمسکی برای نادیده گرفتن دیدگاه حقیقی وی در اتحاد عاقل و معقول باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۳/۳۴۶-۳۴۷).

۴. بررسی کلام شیخ‌الرئیس در مبدأ و معاد

تا کنون محرز شد که «اتحاد عاقل و معقول» در ساختار فکری ابن سینا به همان معنای سوم صدرالمتهلین، جزء محکّمات اندیشه اوست. لکن در تکمیل دیدگاه وی، بررسی برهان او در مبدأ و معاد که در جهت اتحاد نفس با صور معقول در فرایند ادراک ایراد نموده است، کاری ضروری است. حقیقت آن است که بوعلی در مبدأ و معاد می‌خواهد اثبات کند که در خداوند و هر موجودی که از علایق و عوارض مادی رهایی یافته است، «عقل و عاقل و معقول» یکی است. آنگاه وی برای این امر از قیاس اولویت بهره می‌برد. بوعلی می‌گوید نفس ما این توانایی را دارد که اشیاء مادی را تجرید تام کند و از آنها «صورت معقول» را که همان ماهیت مشترک (کلی طبیعی) باشد، به دست آورد. سپس نفس ما که «عقل بالقوه» است، بعد از آنکه با این «صورت معقول» که بالفعل است، اتحاد پیدا کرد، به گونه‌ای که هیچ انفصال و جدایی میان این دو نبود و حتی آن نحوه انفصالی که میان صورت جسم و ماده جسم برقرار است از میان برچیده شد، به «عقل بالفعل» مبدل خواهد شد. سپس چنین نتیجه می‌گیرد که وقتی «صورت مجرد بالفعل» که قائم به «نفس» است، می‌تواند چنین «وحدتی» با «نفس» (عقل بالقوه) پیدا کند و با آن، یک «ذات» شود و آنگاه «عقل و عاقل و معقول» یکی شود، اگر آن «صورت مجرد بالفعل، قائم به نفس خود و یک جوهر مجرد مستقل باشد، به طریق اولی «عقل و عاقل و معقول» در آن یکی خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

اما برهان بوعلی برای چنین «اتحادی» این است که اگر در هنگام ادراک صور معقول، نفس با آنها «اتحاد ذاتی» نداشته باشد و ذات این دو یکی نباشد و رابطه این صور با نفس همانند رابطه صورت جسمانی با ماده باشد که یک ترکیب انضمامی است، نفس برای ادراک این «صور معقول»، نیازمند یک صورت دیگر خواهد بود و

اگر این روند ادامه یابد، منجر به تسلسل خواهد شد و هیچ‌گاه علمی حاصل نخواهد شد. در حالی که ما بالوجدان می‌یابیم که به «صور معقول» علم داریم و نفس ما از قوه به فعلیت خارج می‌شود. بنابراین وحدت «عقل و عاقل و معقول» در هنگام ادراک «صور معقول» امری ضروری است:

«وصحَّ أنّ الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهولي الطبيعية، بل هي إذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً فلم يكن قابلاً ومقبولاً متميزي الذات» (همان: ۹-۱۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این برهان دقیق و بی‌نقص بوعلی، برهان عامی است که خبر از چگونگی فرایند «ادراک عقلی» می‌دهد و این نحوه ادراک، همان معنای سوم اتحادی است که ملاصدرا برشمرده و اذعان داشت که ابن‌سینا این معنا از اتحاد را تنها در مبدأ و معاد پذیرفته است.

۵. بررسی کلام شیخ‌الرئیس در شفاء و اشارات

آخرین سنگری که در تکمیل و تثبیت دیدگاه بوعلی باید فتح شود، گفتار او در اشارات و شفاء است؛ همان‌جایی که سخت‌ترین حملات را بر «اتحاد عاقل و معقول» می‌کند و برهان در نفی آن اقامه می‌نماید و متأسفانه همگان با اکتفاء به همین جملات وی و بدون در نظر گرفتن منظومه فکری او، همواره بوعلی را مخالف جدی این نظریه دانسته و آنگاه در مواجهه با برهان بوعلی در اثبات «اتحاد عاقل و معقول» در مبدأ و معاد به تحیر افتاده‌اند.

اما شیخ‌الرئیس هر آنچه که در اشارات آورده، آن را به طور مبسوط‌تر و دقیق‌تر در شفاء طرح نموده است، بنابراین ما کلام شیخ را گام به گام از شفاء دنبال خواهیم نمود و با تحلیل گفتار وی در همان نظام فکری، روشن خواهیم کرد که نفی او هرگز ناظر به معنای سوم نبوده، بلکه براهین او در نفی این مسئله، بی‌تردید ناظر به همان دو معنای اولی است که صدرا خود نیز عدم امکان اتحاد در آن دو معنا را قبول دارد و اگر احیاناً عبارتی از بوعلی موجود است که موهوم چنین معنایی است که او اتحاد به معنای سوم را نیز قبول ندارد، روشن خواهیم نمود که مقصود او چیز دیگری است.

بوعلی این مسئله را در فصل ششم از مقاله پنجم کتاب *نفس شفاء* آورده است. بوعلی ابتدا همان مطلب را بیان می‌کند که برای حصول تعقل نفس باید «صور معقولات» که مجردند، در نفس حاصل شوند؛ حال یا این صور بالذات مجردند و یا آنکه نفس آن‌ها را تجرید می‌کند. سپس می‌فرماید:

«والنفس تتصور ذاتها، تصوورها ذاتها يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً و أمّا تصوورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۵).

این همان عبارتی است که بوعلی تصریح می‌کند هنگام تصور کردن نفس معقولات را، «عقل و عاقل و معقول» یکی نیست، بر خلاف آنجایی که نفس، ذات خویش را تصور می‌کند. بنابراین بوعلی در اینجا بر خلاف *مبدأ و معاد*، «اتحاد ذاتی» میان «عاقل و معقول» را در هنگام ادراک «صور معقول» رد نموده است.

اما همان طور که گفتیم، این نفی بوعلی هرگز ناظر به اتحاد به معنای سوم نیست. توضیح بیشتر آنکه در شاخصه‌های اندیشه بوعلی دانستیم که ایشان نفس را از همان لحظه حدوث، مجرد و دارای فعلیت می‌داند. به همین جهت با توجه به نکته سومی که در تحریر محل نزاع گفتیم، نفس می‌تواند ذات خویش را تصور کند و بالطبع «عقل و عاقل و معقول» یکی خواهد بود. اما این نفس نسبت به صور معقول، حالت بالقوه دارد و در مرتبه عقل هیولانی است و با کسب این صور می‌تواند استکمال یابد و عالم عقلی گردد مطابق عالم عینی، لکن نفس مادامی که در قفس تن می‌باشد و گرفتار بدن است، هرگز از عقل هیولانی بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا نمی‌تواند اتصال تام با عقل فعال داشته باشد و جمیع صور معقول را به طور دفعی کسب نماید و به «عقل مستفاد تام» مبدل گردد و در نتیجه به «فعلیت محض» برسد و «عقل مطلق» گردد.

دقت در عبارت «أمّا تصوورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك» نشان می‌دهد که بوعلی تنها می‌خواهد به همین نکته اشاره کند که نفس مادامی که در بدن است، از این عقل بالقوه بودن خارج نمی‌شود و این گونه نیست که «عقل و عاقل و معقول» به فعلیت محض برسد و دیگر کسب صور معقول نکند و اصلاً در مقام نفی اتحاد ذاتی میان عاقل و معقول نیست و دلیل ما تصریح خود بوعلی است که متصل به همان عبارت قبلی و بلافاصله با فاء تفریع می‌فرماید:

«فإنها في جوهرها في البدن دائماً بالقوة عقل وإن خرج في أمور ما إلى الفعل»
(همان).

مؤید دیگر بر این استنباط این است که ملاصدرا با آنکه کلام بوعلی در شفاء را به طور کامل در *اسفار* نقل می کند، این عبارت را ذکر نمی کند و مابقی عبارت ایشان را می آورد. معلوم می شود که نزد صدرا نیز محرز است که این عبارت بوعلی ناظر به نفی «اتحاد عاقل و معقول» نیست.

بوعلی سپس وارد آن استدلال معروف در نفی «اتحاد عاقل و معقول» می شود که ملاصدرا آن را به طور کامل نقل می کند و همگی با این عبارات بوعلی را می شناسند و این استدلال کاملاً مشابه با آن چیزی است که ایشان در *اشارات* آورده است:
«وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندی...» (همان).

بوعلی می گوید اینکه ذات نفس، مبدل به معقولات گردد، امر محالی است که من نمی فهمم و این استحاله را متفرع بر این امر کلی می کند که چگونه ممکن است یک شیء مبدل به شیء دیگر شود. کاملاً معلوم است که مقصود وی این است که چگونه ممکن است دو شیء متحصل باشند و یکی به دیگری مبدل گردد؛ زیرا چنین چیزی لااقل مستلزم از بین رفتن یکی از این دو است؛ پس اتحادی رخ نداده، بلکه یک شیء از بین رفته و دیگری باقی مانده و اگر بعد از اتحاد، این دو شیء باقی باشند، پس دو موجود هستند، بدون هیچ اتحادی (همان: ۳۰۶).

این همان استدلالی است که ملاصدرا می گوید هیچ شکی در صحت آن نیست. لکن این استدلال، «اتحاد» به معنای «دو قسم اول» را که دو امر متحصل باشند و یکی به دیگری مبدل گردد، نفی می کند، نه «حالت سوم» را که به معنای استکمال نفس باشد. اتفاقاً کاملاً واضح است که استدلال بوعلی نیز هرگز ناظر به «اتحاد» به معنای سوم نیست، بلکه وی می خواهد بگوید چگونه ممکن است نفسی که مجرد است و دارای صورت و فعلیت خود می باشد، در هنگام ادراک صور معقول، صورت (فعلیت) خود را از دست بدهد و صورت (فعلیت) معقول را بپذیرد، در حالی که نفس

به نفسیت خود باقی بماند.

غیر از وضوح عبارت خود بوعلی، دو مؤید دیگر به این امر شهادت می‌دهند؛ یکی اینکه ایشان در *شفاء و اشارات* بعد از نفی چنین اتحادی در هنگام ادراک صور معقول، این اتحاد را به طور مطلق میان هر دو شیء نفی کرده و محرز است که دو شیء دو امر متحصل بالفعل هستند (همو، ۱۴۲۵: ۱۸۹۷/۳) و دیگر آنکه بوعلی متفرع بر این بحث، با دقت تمام بیان می‌کند که حتی نفس با «عقل فعال» نیز متحد نمی‌گردد، بلکه با آن «اتصال وجودی» برقرار می‌کند؛ زیرا واضح است که نفس و عقل فعال، دو امر متحصل و بالفعل هستند که امکان اتحاد به همان دو معنای اول را ندارند (همان: ۱۸۹۳/۳). خلاصه اینکه چنین عصبانیتی از ابن سینا نسبت به فرفوریوس نشان می‌دهد که بوعلی گمان کرده است که مقصود فرفوریوس از اتحاد، همان دو معنای اول است. اما بوعلی بعد از بیان این استدلال، عبارتی دارد که دیگر جای هیچ گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد:

«نعم إن صور الأشياء تحلُّ النفس وتحلِّيها وتزینها وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني، ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل، وهي بذاتها فعل، وليس في ذات الصورة قوة قبول لشيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء، وجب أن تكون النفس حينئذٍ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۷).

در این عبارت، بوعلی می‌گوید نفس به عنوان «عقل هیولانی» می‌تواند یک محلی باشد برای حلول «صور معقول» که مزین‌کننده نفس باشند و ما قبلاً دانستیم که در اندیشه بوعلی، تعبیری مثل «حلول، ارتسام و انطباع»، هیچ تنافی با «اتحاد ذاتی» داشتن نفس با صور معقول ندارند. سپس ادامه می‌دهد که صورت داشتن با «فعلیت» داشتن مساوق است. بنابراین اگر نفس همان صورت معقول گردد، در واقع به فعلیت رسیده است. بنابراین نباید پذیرای صور معقول دیگر باشد؛ در حالی که واقع غیر این است و نفس صور معقول دیگر را نیز می‌پذیرد.

اما شاهد قوی دیگر این است که ابن سینا در ادامه بعد از اتمام مطلب فوق بلافاصله وارد بیان انواع تصور معقولات می‌گردد و سه معنا برای آن ذکر می‌کند و معنای سوم را

همان «علم بسیط» می‌داند و می‌گوید نفوس بشری توان مشاکلت با «عقول فعال و مفارق» را دارد و علم آن‌ها نیز می‌تواند مانند «عقول فعال»، «علم بسیط» گردد (همان: ۳۱۰) و در گذشته اثبات شد که «علم بسیط» تنها با وحدت «عقل و عاقل و معقول» سازگار است. سؤال این است که آیا پذیرفتنی است فیلسوف بزرگی همچون ابن سینا در سه صفحه این قدر متناقض حرف بزند؛ ابتدا «اتحاد ذاتی» میان «عاقل و معقول» را نفی کند و آنگاه غایت نفوس انسانی را همچون «مبدأ اول و عقول مفارق»، «علم بسیطی» بداند که تنها با وحدت «عقل و عاقل و معقول» سازگار است؟ خلاصه اینکه هیچ تردیدی نیست که نفی بوعلی در *شفاء و اشارات* تنها ناظر به همان دو معنای اول است.

۶. صدرالمتألهین و دو برهان «تضایف» و «نور و ظلمت»

بعد از روشن شدن دیدگاه واقعی بوعلی کاملاً محرز شد که اساساً هیچ اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا وجود ندارد؛ یعنی هر دو، نافی اتحاد به دو معنای اول و پذیرنده به معنای سوم هستند.

اما در انتها لازم می‌دانیم مهم‌ترین برهان صدرالمتألهین در اثبات «اتحاد عاقل و معقول» را - که آن را الهام یافته از خزائن غیب الهی می‌داند، یعنی برهان «تضایف» و همچنین برهان «نور و ظلمت» را - که در *اسفار* در ذیل آن و در *رساله اتحاد عاقل و معقول* به طور جداگانه طرح می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۲۴۷/۳).

۱-۶. برهان تضایف

خلاصه برهان: وی می‌گوید معقول بودن برای «صور مجرد معقول»، یک امر «بالفعل و ابدی» است؛ یعنی معقولیت تمام حقیقت آن را تشکیل می‌دهد که غیر قابل انفکاک از آن می‌باشد. آنگاه لازمه ذاتی و ابدی بودن معقولیت برای این صور مجرد این است که در معقولیت، نیاز به غیر و خارج نداشته باشند؛ یعنی چه عاقلی در خارج باشد که آن‌ها را تعقل کند و چه نباشد، این ویژگی از آن‌ها جداشدنی است. از سوی دیگر ما می‌دانیم که «عاقل و معقول» متضایفین هستند. بنابراین معقول بدون عاقل معنا

ندارد و اگر این صور معقول نیاز به عاقل خارجی ندارند، تنها حالت باقی مانده آن است که عاقل این صور مجرد معقول، خودشان باشند. بدین ترتیب «عقل و عاقل و معقول» یکی خواهند بود. ملاصدرا می‌گوید ما در گذشته آموختیم که متضایفان در مرتبه وجود، هم‌درجه می‌باشند و این خود مؤید دیگری است که عاقل این صور معقول، خودشان می‌باشند (همان: ۲۴۸-۲۴۷/۳). همچنین ملاصدرا در چند فصل جلوتر که به مناسبت قاعده «کُلّ مجرد یجب أن یکون عاقلاً لذاته» منعقد شده است، بار دیگر تصریح می‌کند که ما پیشتر برهان اقامه کردیم که هر «صورت مجرد معقول»، عاقل ذات خویش است که اشاره به همین برهان دارد:

«فقد أقمنا البرهان علی أنّ کُلّ صورة معقولة للنفس بالفعل فهی بعینها عاقلة لذاتها وإن لم یوجد عاقل سواها فی العالم، ولا شبهة فی أنّ کُلّ صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجريد ذاتها، فهی فی ذاتها معقولة علی الرسم المذكور، فتکون عاقلة لذاتها کما بیّناه» (همان: ۳۵۲/۳).

نقد برهان

ما در تحلیل و نقد این برهان، تمام صور ممکن را ترسیم می‌نماییم و معتقدیم که این برهان با اشکال مواجه است و به همین جهت است که مورد بی‌مهری فیلسوفان بعد قرار گرفته است.

اما پیش از هر چیزی نباید محل نزاع را از مقابل دیدگانمان دور نگهداریم. ما در تحریر محل نزاع دانستیم که در این مسئله، مقصود از جوهر عاقل، «نفس» و مقصود از معقول، «صور معقول» می‌باشد و مقصود از اتحاد، همان معنای سومی است که خود ملاصدرا برمی‌شمارد. همچنین گفتیم که به اذعان خود ملاصدرا، اینکه هر مجردی عاقل خویشتن است و در آن «عقل و عاقل و معقول» وحدت دارد، جزء محکّمات جمیع فلاسفه است و هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است.

اما در یک تقسیم برای این «صور معقول مجرد» دو حالت متصور است:

- ۱- این صور، وجود جوهری داشته باشند که وجود آن‌ها «فی نفسه لِنفسه» است.
- ۲- این صور، وجود عرضی داشته باشند که قائم به نفس اند و وجود آن‌ها «فی نفسه

لغیره» است.

اما آنچه که در متن برهان ملاصدرا به اثبات رسید و وی با عبارت واضح به آن تصریح کرد، این بود که این «صور معقول مجرد» عاقل خویش هستند؛ حال می‌خواهد عاقلی در عالم باشد که آن‌ها را تعقل کند و یا نباشد. بنابراین در این «صور معقول مجرد»، «عقل و عاقل و معقول» یکی است. اما به راستی ما در اتحاد «عاقل و معقول» به دنبال چنین چیزی بودیم؟ اگر ما طبق حالت اول، این «صور معقول مجرد» را جوهر بدانیم، شما در واقع علم این «صور معقول مجرد» به ذات خود و وحدت «عقل و عاقل و معقول» را در جوهر مجرد به اثبات رسانده‌اید که گذشت جزء مسلمات جمیع حکماست و هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است و اگر مقصودتان از اتحاد «عاقل و معقول»، اتحاد نفس که «جوهر عاقل» است با این «صور معقول مجرد» که آن‌ها نیز جوهرند، باشد، این نیز خلاف آن معنایی است که شما از اتحاد برشمردید؛ زیرا شما اتحاد را به معنای سوم دانستید که نفس و صور معقول یک حقیقت می‌شوند و نفس استکمال وجودی می‌یابد، نه اینکه این دو، دو جوهر ممتاز از هم، ولی مرتبط با یکدیگر باشند که در واقع، نفس آن‌ها را شهود می‌نماید، و اگر این «صور معقول مجرد» را عرض بدانیم، علاوه بر اشکال فوق که: ما به دنبال علم این «صور معقول مجرد» به خود نبودیم و هرگز محل نزاع نبوده است، اساساً همان گونه که علامه طباطبایی در ذیل عبارت صدرا می‌فرماید، حتی چنین علمی نیز قابل اثبات نیست؛ زیرا جمیع حکما اتفاق نظر دارند که وحدت «عقل و عاقل و معقول» در «جوهر مجرد» است، نه در «عرض مجرد» (همان: ۳۵۲/۳، پاورقی علامه طباطبایی).

خلاصه اینکه برهان تضایف هرگز آن معنای سوم از اتحاد را که ملاصدرا خود بیان کرده بود، به اثبات نمی‌رساند، بلکه حداکثر، وحدت «عقل و عاقل و معقول» را در «صور معقول مجرد»، آن هم به شرط جوهر بودن این صور به اثبات می‌رساند، و چنین مطلبی هرگز محل نزاع نبوده است.

۲-۶. برهان نور و ظلمت

این برهان، شبیه آن چیزی است که از بوعلی در مبدأ و معاد آمده بود. ایشان می‌گوید نفس بدون علم، ظلمانی است؛ نفس برای اینکه نورانی شود، نیاز به چیزی

دارد که او بالذات نورانی باشد و نفس با آن متحد گردد. آن امر نورانی «صور معقول مجرد» است. ملاصدرا سپس در اینجا نیز همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که در برهان تضایف بود، و آن اینکه این «صور معقول مجرد» باید عاقل خویشتن نیز باشند؛ زیرا اگر عاقل خویشتن نباشند، برای درک خود نیاز به یک صورت دیگر خواهند داشت و این امر به تسلسل منجر خواهد شد. بنابراین در این صور مجرد، «عاقل و معقول» وحدت دارد (همان: ۳/۳۵۱).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا نیز نتیجه خلاف مدعاست. ما می‌خواستیم «اتحاد ذاتی» میان نفس و صور معقول را اثبات کنیم، نه عاقل بودن این صور معقول به خویشتن را. بنابراین همان اشکالات برهان تضایف در اینجا نیز می‌آید.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید تنها راه قضاوت دقیق درباره حکیمی بزرگ همچون بوعلی، آن هم در مسئله مهمی مانند اتحاد «عاقل و معقول»، بررسی این مسئله در منظومه فکری اوست. لذا در این مقاله پس از مشخص کردن دقیق محل نزاع و برشمردن شاخصه‌های اندیشه بوعلی، با برهان قاطع نشان دادیم که هرچند بوعلی به معنای سوم «اتحاد» تصریح نکرده است، لکن پذیرفتنی نیست که این معنا از اتحاد در ساختار فکری شیخ‌الرئیس مورد پذیرش نباشد، بلکه این مطلب جزء قطعیات و محکّمات همیشگی اوست و هرگز اختصاص به مبدأ و معاد ندارد و انکار او در اشارات و شفاء تنها ناظر به همان دو معنای اول اتحاد است که به همان برهان بوعلی، مورد پذیرش ملاصدرا نیز می‌باشد و بدین گونه ضمن رفع اتهام تناقض‌گویی از ابن سینا، به اختلاف همیشگی بوعلی و صدرالمتهلین پایان دادیم.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۵ ق.
۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۳۳ ق.
۳. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۳۷ ق.
۴. همو، *مبدأ و معاد*، دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۳ ش.
۵. بهشتی، احمد، *تجربید شرح نمط هفتم از کتاب‌الاشارات والتنبیہات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسفار*، پاورقی علامه طباطبایی، چاپ سوم، قم، طلیعة النور، ۱۴۳۰ ق.
۷. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار*، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح‌الاشارات والتنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۵ ق.

دیدگاه ملاصدرا درباره رکن اول میناگروی؛ تعداد گزاره‌های پایه*

□ عباسعلی منصوری^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در باب توجیه، نظریه میناگروی است. هرچند این نظریه در سنت فلسفی اسلامی به نحو مستقل مورد بحث واقع نشده است، در آثار فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با زبان فلسفی خاص آن عصر که متفاوت با زبان معرفت‌شناسی معاصر است، به آن پرداخته شده است. در این مقاله بعد از طرح نظریه‌های مختلف در باب توجیه و بیان آراء فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه، دیدگاه ملاصدرا در باب گزاره‌های پایه بررسی شده است.

ملاصدرا تعداد بدیهیات را انحصاری و بر اساس تقسیم ثنائی نمی‌داند و معتقد است که بدیهیات اموری نیستند که به صورت مطلق ثابت باشند؛ برای مثال، او تصریح می‌کند که قضایای فطری و حدسی اموری نسبی بوده و بسته به اذهان، زمان‌ها و خصوصیات مفهوم و تصدیق متفاوت خواهند شد. ملاصدرا

آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور می‌داند؛ ولی در حین بحث در مسائل مختلف، از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت افزایش تعداد بدیهیات است و گاه به این صورت است که تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن برخی از این اقسام شش‌گانه، ذیل اقسام دیگر قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، توجیه، مبنای‌گرایی، گزاره‌های پایه، بدیهی،

ملاصدرا.

مقدمه

هرچند مباحث معرفت‌شناسی به صورت عام و مسئله توجیه به صورت خاص در فلسفه اسلامی به صورت یک مسئله مستقل و مدون مورد بحث قرار نگرفته و اساساً معرفت‌شناسی به معنایی که امروزه پیگیری می‌شود، هیچ‌گاه از هسته‌های مرکزی مباحث فلسفه اسلامی نبوده است، اما در عین حال فیلسوفان مسلمان در مواضع مختلفی در این باره بحث کرده‌اند.

در بحث چیهستی معرفت، فیلسوفان مسلمان از طرفداران نظریه غالب در تاریخ فلسفه یعنی تعریف سه جزئی افلاطون هستند و در باب توجیه، طرفدار نظریه مبنای‌گرایی هستند که ادراکات را به دو قسم گزاره‌های پایه و خودموجه و گزاره‌های نظری و مستتج تقسیم می‌کند. نظریه مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی - چنان که در ادامه با تفصیل بیشتری خواهد آمد- دو رکن دارد: ۱- گزاره‌های پایه، ۲- فرایند انتقال از گزاره‌های پایه به گزاره‌های نظری.

هرچند نقطه مشترک همه فیلسوفانی که در بحث توجیه، قائل به مبنای‌گرایی هستند، اعتقاد به لزوم ابتدای معرفت بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است، اما در خصوص مصادیق این گزاره‌ها بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا تعداد این بدیهیات از راه استقراء به دست آمده است و با ژرف‌نگری بیشتر تعداد آن‌ها تغییر خواهد یافت.

این مقاله در صدد بررسی نظر ملاصدرا در باب رکن اول مبنای‌گرایی است و می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که ملاصدرا تعداد گزاره‌های پایه را چند تا می‌داند و آیا او نسبت به فیلسوفان پیش از خود دیدگاهی سختگیرانه‌تر دارد یا معتدل‌تر؟ از

آنجایی که ورود دفعی و بدون اشاره به ادبیات و زمینه بحث مانع از آن می‌شود که مسئله آن گونه که باید خود را نشان دهد، لذا مباحث این مقاله به صورت زیر پیگیری خواهد شد:

۱. تعریف افلاطونی معرفت و تعریف فیلسوفان مسلمان از معرفت،
۲. اشکال گتیه و نظریه‌های مربوط به توجیه،
۳. آراء فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه،
۴. بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد تعداد گزاره‌های پایه.

ذکر این نکته ضروری است که این مقاله آغاز یک راه و در واقع حلقه یک سلسله است. لذا مباحث این مقاله هنگامی تام و تمام خواهد بود که در پژوهش‌های مستقل دیگری بررسی شود که اولاً بنیان‌های نظری فلاسفه در تقسیم‌بندی گزاره‌های پایه چیست؛ مثلاً اینکه ابن سینا تعداد گزاره‌های پایه را شش قسم می‌داند، مبتنی بر چه فهمی از بداهت و ادراک و یقین است. ثانیاً در مقاله‌های دیگری باید روش شود که چه نسبتی بین دیدگاه‌های وجودشناختی ملاصدرا و رویکردهای او در بحث چیستی گزاره‌های پایه و تعداد آن‌ها وجود دارد.

تعریف افلاطونی و فیلسوفان مسلمان از معرفت

افلاطون در رسالهٔ *تئیتوس*^۱ «معرفت» را «باور صادق موجه» تعریف می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۰۳/۳). چون این تعریف شامل سه جزء است، به تعریف سه‌جزئی معرفت معروف است. بر مبنای این تعریف، فاعل شناسا هنگامی به یک گزاره معرفت دارد که: اولاً به آن گزاره باور داشته باشد، ثانیاً آن گزاره صادق باشد و ثالثاً باور فرد به آن گزاره موجه باشد؛ یعنی نمی‌توان گفت که من به فلان گزاره معرفت دارم، اما به آن باور ندارم. همچنین وقتی اعتقاد به یک گزاره معرفت محسوب می‌شود که آن گزاره صادق باشد و در نهایت وقتی می‌توان گفت «به یک گزاره معرفت دارم» که برای باور صادق خود دلیل داشته باشیم و به اصطلاح، باور ما موجه باشد.

1. *Theaetetus*.

فیلسوفان مسلمان از معرفت، تعبیر به علم یا یقین می‌کنند و تعریف آن‌ها از علم و یقین مطابق با تعریف سه جزئی افلاطون از معرفت است؛ با این تفاوت که ایشان از باور، تعبیر به تصدیق یا تصدیق جازم می‌کنند و توجیه در زبان ایشان همان گزاره‌های علت‌دار است؛ یعنی می‌گویند متعلق باور، یا علت دارد یا شبه علت؛ گزاره‌هایی که علت دارند، همان گزاره‌های درست‌اند (عظیمی، ۱۳۹۴: ۳۴).

یکی از تعابیر فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا از معرفت یا علم، اعتقاد صادق جازم است که می‌توان آن را عبارت اخرای همان تعریف سه‌جزئی افلاطون دانست؛ یعنی به اعتقاد ایشان، به گزاره‌ای معرفت یقینی داریم که به آن اعتقاد جزمی صادق ثابت داشته باشیم. با این وصف اجزای تعریف معرفت حقیقی عبارت‌اند از: ۱. یقین، ۲. مطابقت با واقع، ۳. ثبات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۳).

تلقی ایشان از یقین به گونه‌ای است که آن را از یک امر شخصی یا روان‌شناسانه متمایز می‌کند. بلکه آن را امری می‌دانند که ناظر به واقعیت بیرونی است و ثانیاً کلی و قابل انتقال به دیگری است. این فهم ایشان از یقین، در دل خودش قید «توجیه» در تعریف افلاطون از معرفت را یادآوری می‌کند. برای مثال، فارابی تصریح دارد که علم، معرفتی است که در همهٔ زمان‌ها به گونه‌ای یقینی صادق است و اگر معرفتی فقط در برخی از زمان‌ها صادق باشد، مصداق یقین نخواهد بود، بلکه چیزی از سنخ شک و کذب است و چیزی که از سنخ شک و کذب باشد، علم یعنی معرفت حقیقی نیست^۱ (فارابی، بی‌تا: ۵۲).

ابن سینا نیز معرفت حقیقی را معرفت یقینی می‌داند و تصریح می‌کند که در یقین، دو باور (به صورت بالفعل یا بالقوه‌ای نزدیک به فعلیت) حاصل می‌شود: علم به اصل قضیه و علم به امتناع نقیض آن. شیخ تأکید می‌کند که اگر در جایی باور دوم شکل نگیرد، یقین نیز حاصل نمی‌شود؛ آنچه حاصل می‌شود چیزی «شبهه به یقین» است نه

۱. «العلم بالحقیقة ما كان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض وما كان موجوداً فی وقت وأمكن أن بصیر غیر موجود فی ما بعد... فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن فإنه إذا مضى علیه الزمان ما أمکن أن یکون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أم لا، فیهود یقیننا شکاً وکذباً وما أمکن أن یکذب فلیس بعلم ولا یقین».

«یقین»؛ زیرا اگر شخص دربارهٔ عدم حصول یقین دوم برای خویشتن علم بیابد، امکان دارد که علم نخستین او نیز آسیب بیند^۱ (ابن سینا، ۱۹۶۶: ۴۰۳). ابن سینا در جایی دیگر از کتاب *شفا* تصریح می‌کند که تصدیق یقینی در واقع مشتمل بر دو علم است؛ علم به اصل قضیه و علم به امتناع نقیض آن (همان: ۱۸۹). شبیه این عبارتها را در دیگر آثار ابن سینا از جمله در *اشارات* (همو، ۱۳۷۵: ۱۱/۱-۱۳) و *المباحثات* (همو، ۱۳۷۱: ۲۴۷) شاهد هستیم. شیخ اشراق نیز معرفت حقیقی را معرفت یقین‌بخش می‌داند و بر این نکتهٔ ابن سینا صحنه می‌گذارد که یقین به یک گزاره عبارت است از علم به صحت آن گزاره و علم به امتناع نقیض آن:

«الیقین هو الاعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يتصور أن لا يكون كذا» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۴).

مشکل گتیه و نظریه‌های مربوط به توجیه

تعریف سه‌جزئی معرفت تا دهه ۱۹۶۰ م. تعریف غالب و مشهور برای معرفت بود تا اینکه در سال ۱۹۶۳ م. ادموند گتیه، فیلسوف آمریکایی، در مقاله‌ای با طرح دو مثال نقض، به این تعریف اشکال وارد می‌کند. گتیه دو مثال نقض می‌آورد که به نظر او هر سه جزء معرفت (باور، صدق و توجیه) را دارند، اما در فهم عرفی به آنها عنوان معرفت اطلاق نمی‌شود. از آن زمان به بعد تلاش‌های فراوانی برای حل اشکال گتیه صورت گرفته است که ظاهراً تا کنون به نتیجه‌ای قطعی که مورد اجماع معرفت‌شناسان باشد، نرسیده است.

بخشی از مباحث گتیه و موافقان و مخالفان او در مورد جزء سوم معرفت، یعنی توجیه است. در معرفت‌شناسی معاصر در مورد هر سه جزء معرفت بحث‌های زیادی صورت گرفته است، اما در مورد توجیه که عنصر مورد نظر در این مقاله است،

۱. «... یعتقد معه (الیقین) اعتقادان - إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل - أن المصدق به لا يمكن أن لا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه؛ و منه شبهة بالیقین وهو الذي إنما یعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل، بل هو بحيث لو عسى أن يثبت عليه، بطل استحکام التصديق الأول أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال إلا أن الاعتقاد الأول متقرر لا یعتقد معه بالفعل لنقيضه إمكان...».

نظریه‌های رقیبی برای نظریه غالب در تاریخ فلسفه (یعنی مبنای‌گرایی) مطرح شده است که در ادامه، ضمن اشاره مختصری به این نظریه‌ها، وارد بحث مبنای‌گرایی و گزاره‌های پایه می‌شویم.

نظریه‌های توجیه^۱

مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به توجیه معرفت‌شناختی عبارت‌اند از: زمینه‌گرایی، انسجام‌گرایی، وثاقت‌گرایی و مبنای‌گرایی.

زمینه‌گرایی^۲

زمینه‌گرایی به این پرسش پاسخ می‌دهد که زمینه‌ها با سطح‌های مختلف از معیارهای معرفتی، تا چه اندازه می‌توانند در نحوه شناخت ما از واقعیت مؤثر باشند؟ در یک معنای کلی، زمینه‌گرایی معرفت‌شناسانه بیان می‌کند که معرفت وابسته به زمینه است و ویژگی‌های معین زمینه‌ها - مانند: قصدها، پیش‌فرض‌های افراد که در زمینه گفتگو حضور دارند - ملاک‌ها و معیارهایی را تشکیل می‌دهند که فرد باید آن‌ها را واجد باشد تا معرفت او در زمره شناخت قرار گیرد. در واقع زمینه‌گرایی به این نکته توجه می‌دهد که جمله‌های یکسان که در موقعیت‌های مختلف بیان شده‌اند، دارای شرایط صدق متفاوتی هستند. به عبارت دیگر باید توجه کنیم که زمینه‌های مختلفی که جملات در آن‌ها به کار می‌روند، تحت تأثیر چه شرایطی در جهان باید قرار گیرند تا صدق در مورد آن‌ها به کار رود (پویمن، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۸۰).

انسجام‌گرایی^۳

منظور از انسجام، ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست. در نظریه مبنای‌گرایی، بخشی از باورهای ما خودموجه‌اند و باورهای دیگر با ابتدای بر آن‌ها موجه می‌شوند، اما در انسجام‌گرایی هیچ باوری خودموجه نیست، بلکه ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست که سبب توجیه آن باور است. به بیان دیگر، فاعل

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: دادجو، ۱۳۹۴.

2. Contextualism.

3. Coherentism.

شناسا آنگاه در باور به یک گزاره موجه است که، اگر و فقط اگر، باور به آن گزاره با مجموعه‌ای از باورها رابطه‌ای دوسویه داشته باشد. انسجام گروهی چهار شاخهٔ «استلزام ضروری»، «سازگاری»، «تیین» و «مغلوب‌کنندگی یا خنثی‌سازی» دارد.

وثاقت گروهی^۱

بر مبنای وثاقت گروهی، دسترسیِ فاعل شناسا به توجیه (دلیل)، شرط حصول معرفت نیست (لازم نیست که فاعل شناسا بتواند به سود باور خود دلیلی اقامه کند)، بلکه شرط حصول معرفت آن است که باور از طریق فرایند روان‌شناختی اطمینان‌بخشی پدید آمده باشد. باوری که ناشی از فرایندی نامطمئن، مانند حدس، آرزواندیشی، استدلال نادرست و... باشد، از دید قائلان به وثاقت گروهی ناموجه است، اما باوری که حاصل فرایندی اطمینان‌بخش، مثلاً ادراک حسی، درون‌بینی، استدلال درست و... باشد، موجه است؛ چه فاعل شناسا از این فرایند آگاه باشد و چه نباشد. به بیان دیگر، آنچه در وثاقت گروهی به توجیه یک باور می‌انجامد، چگونگی پیدایش آن باور است و نه توان فاعل شناسا در اقامهٔ دلیل به سود آن باور (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۵-۸۷).

مبنای گروهی^۲

مشهورترین و دیرینه‌ترین نظریه در باب توجیه، مبنای گروهی است. برهان معروف به سرفرت ارسطویی که در کتاب *متافیزیک* او آمده است، تأییدی بر مبنای گروهی انگاشته می‌شود که در فلسفه اسلامی از آن به برهان تسلسل تعبیر می‌شود:

«غیر ممکن است که هر چیزی برهان داشته باشد، والا سرفرت بی‌پایان لازم می‌آید و بدین ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۹۷).

بر اساس این نظریه، باورها و گزاره‌های ذهنی ما به دو دسته تقسیم می‌شوند و ساختار معرفتی انسان مشتمل بر دو گونه باور است: گونهٔ اول، باورهایی هستند که مؤید به قرائن، ادله و باورهای دیگرند و گونهٔ دیگر باورهایی هستند که از طریق استدلال و باورهای دیگر به دست نیامده‌اند و اثباتشان نیازمند دلیل نیست و مبنای

1. Reliabilism.
2. Foundationalism.

استنتاج باورهای نوع اول قرار می‌گیرند. گونه اول را باورهای مستنّج یا باورهای غیر پایه و باورهای دسته دوم را باورهای پایه یا باورهای مبنایی می‌نامند. بنا بر نظریه مبنایگرایی، یک گزاره هنگامی معرفت محسوب می‌شود که آن اعتقاد، یا بدیهی و پایه باشد و یا با استفاده از روش‌های مقبول منطقی، از اعتقادات بدیهی و پایه استنتاج شده باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۲۵).

مبنایگرایی در یک تقسیم‌بندی، به حداکثری و حداقلی تقسیم می‌شود. مبنایگرایی حداکثری (که به مبنایگرایی کلاسیک و خطاناپذیر نیز تعبیر می‌شود)، نگرشی است که باورهای پایه را خطاناپذیر می‌داند و قیاس را تنها راه انتقال به توجیه باورهای غیر پایه قلمداد می‌کند. در مقابل، مبنایگرایی حداقلی، باورهای پایه را خطاپذیر و اصلاح‌شدنی می‌داند و علاوه بر قیاس، استقراء و دیگر شیوه‌ها را برای توجیه باورهای غیر پایه به رسمیت می‌شناسد (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۴۵ و ۲۸۳).

دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه

فیلسوفان مسلمان اگرچه در مورد اصل تقسیم گزاره‌ها به گزاره‌های پایه/بدیهی و مستنّج/نظری اتفاق نظر دارند، اما در مورد اقسام و تعداد گزاره‌های بدیهی با هم اختلاف نظر دارند.

فارابی انواع گزاره‌های یقینی را که در حصول آن‌ها نیازی به قیاس و استنباط نیست، چهار قسم می‌داند و تصریح می‌کند که ما معلومات دیگر را به کمک قیاس و استنباط می‌فهمیم. این چهار قسم عبارت‌اند از: مقبولات، مشهودات، محسوسات و معقولات اول (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱). وی در جایی دیگر، معلوماتی را که به وسیله آن‌ها یقین ضروری حاصل می‌شود و از قیاسی حاصل نشده‌اند، دو دسته می‌داند: ۱. قضایای حاصل بالطبع، ۲. قضایای حاصل بالتجربه^۱ (همان: ۲۶۹/۱).

این سخن اخیر فارابی را می‌توان با سخن پیشین او این‌گونه جمع نمود که مراد وی از قضایای حاصل بالطبع، همان معقولات اول است و از نظر او مقبولات، محسوسات و

۱. اصل عبارت وی چنین است: «فالمقدّمات الكلّیة التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قیاس، صنفان: أحدهما الحاصل بالطبع، والثاني الحاصل بالتجربة».

مشاهدات، تحت قضایای حاصل بالتجربه قرار می‌گیرند. البته در باب مقبولات، این سخن مشکل به نظر می‌رسد. شاید هم بتوان برای آن وجهی پیدا نمود؛ زیرا همچنان که خواهیم دید، ابن سینا هم متواترات را تحت مجربات قرار می‌دهد که شگفتی آن کمتر از این سخن فارابی نیست.

ابن سینا در کتاب *اشارات*، تعداد گزاره‌های بدیهی را شش قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات، مجربات و آنچه با آن است که عبارت است از: حدسیات و متواترات و «قضایا قیاساتها معها» (فطریات) (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۳/۱).

عضدالدین ایچی یقینیات (بدیهیات) را هشت مورد معرفی می‌کند: ۱. اولیات، ۲. «قضایا قیاساتها معها»، ۳. مشاهدات حسی، ۴. وجدانیات، ۵. مجربات، ۶. حدسیات، ۷. متواترات، ۸. وهمیات (ایچی، ۱۳۲۵: ۳۶/۲-۴۲).

تفتازانی یقینیات را شش قسم می‌داند: ۱. اولیات، ۲. مشاهدات، ۳. حدسیات (وجدانیات)، ۴. فطریات، ۵. متواترات، ۶. حدسیات (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۱).

سهروردی وقتی مواد قیاس‌های برهانی را برمی‌شمارد، از اولیات، مشاهدات و حدسیات نام می‌برد. به اعتقاد او، مجربات و متواترات هم طبق قانون اشراق داخل در حدسیات هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰/۲).

این قول را به جاحظ نسبت می‌دهند که ما به آنچه باید بدان اعتقاد ورزیم و اثبات تکلیف متوقف بر آن است، بدهتاً علم داریم؛ زیرا اگر ما به چیزی که شرط تکلیف است، علم بدیهی نداشته باشیم و در عوض مکلف باشیم که از راه فکر و نظر آن را به دست آوریم، این در واقع به معنای تکلیف غافل است و تکلیف غافل بالاجماع باطل است (جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۰-۱۲۱/۱).

البته این استدلال از وجوه مختلف مخدوش است:

۱. اگر قرار باشد که ما به آنچه اعتقاد بدان واجب است،^۱ علم بدیهی داشته باشیم،

۱. اصل اینکه آیا می‌توان اعتقاد و باور به چیزی را واجب و ضروری دانست یا خیر، مربوط به شاخه جدیدی در فلسفه اخلاق به نام «اخلاق باور» می‌شود که بررسی آن از حیطة این مقاله خارج است. اما باید دانست که غالب متکلمان اسلامی به اصل بایدها و نبایدها در حوزه باورها قائل‌اند و بسیاری از براهین خود را بر این پیش‌فرض بنا نهاده‌اند.

دیگر ارسال رسل و انزال کتب، غیر ضروری و تحصیل حاصل است.

۲. لازمه این سخن آن است که تمام افراد بشر در دین و عقاید، کمترین اختلاف‌ها را با هم داشته باشند؛ زیرا اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها در بدیهیات اشتراک نظر دارند.

۳. درست است که علم به تکلیف ضروری است و تکلیف غافل بالاجماع باطل است، اما هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که این علم حتماً باید به صورت بدیهی حاصل باشد.

۴. این امر خلاف واقع است؛ زیرا ما به اموری اعتقاد داریم که از طریق فکر یا تقلید به آن‌ها علم پیدا نموده‌ایم.

علامه حلی معتقد است که مبادی برهان فقط اولیات و محسوسات هستند. او حتی بر مبدأ بودن محسوسات برای برهان تشکیک می‌کند. دلیل وی این است که چهار قسم دیگر، متوقف بر وسائط و مبادی‌اند و از مبادی نیستند. او افزون بر نیاز این گزاره‌ها به حد وسط، نسبی بودن و غیر مشترک بودن آن‌ها را دلیل دیگری بر مبدأ نبودن آن‌ها می‌داند. در واقع از نگاه علامه حلی باید بین بدیهیات و مقدمات برهان فرق قائل شویم و نباید آن‌ها را مترادف و مساوی بدانیم^۱ (علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۰۲).

خواجه نصیرالدین طوسی خیلی سختگیرانه عمل می‌کند و تعریفی برای بدیهی ارائه می‌دهد که آن را منحصر در اولیات می‌کند (یعنی قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آن‌ها برای تصدیقشان کافی است). محقق طوسی در *اساس الاقتباس* پس از ذکر مبادی شش‌گانه مشهور قیاس‌های برهانی می‌گوید:

«این دو صنف پنجم و ششم [= حدسیات و فطریات] هرچند به حقیقت از مبادی نیستند، ولی چون مستلزم قیاس‌اند، آن را از مبادی برشمرده‌اند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵).

در واقع محقق طوسی و علامه حلی، با وجود اینکه گزاره‌های مورد بحث را بدیهی می‌دانند، مخالف‌اند که همه آن‌ها را مبدأ برهان تلقی کنیم. بر اساس این دیدگاه،

۱. اصل سخن وی چنین است: «وهذه الأربعة ليست من المبادئ لتوقفها على وسائط ومبادئ غيرها، ولأنها غير عامة لاختلاف العقلاء فيها. والمعتمد إنما هو الأوليات، فإن المحسوسات أيضاً غير مشتركة بين العقلاء».

فطریات، مجربات، حدسیات و متواترات، از مبادی برهان به شمار نمی‌روند و تنها به دلیل آنکه حد وسط این قضایا به راحتی و بدون تکلف به ذهن می‌آید، آن‌ها را با تسامح، از مبادی برهان شمرده‌اند. عبارت علامه حلی در این معنا صریح‌تر است. او افزون بر نیاز این گزاره‌ها به حد وسط، نسبی بودن آن‌ها را دلیل دیگری بر ادعای محقق طوسی دانسته و بیان کنایی خواجه را استدلالی کرده است. همچنین محقق طوسی با عبارت «والعمدة هی الأولیات»، محسوسات، حسیات و وجدانیات را نیز - تقریباً - از جرگه مبادی برهان کنار گذاشته و دلیل این امر را نسبی و غیر مشترک بودن محسوسات دانسته است.

تقسیم گزاره‌های پایه

نکته دیگر در مورد نگاه فلاسفه مسلمان به گزاره‌های پایه این است که ایشان این گزاره‌ها را در یک سطح نمی‌بینند و بدیهیات را به دو دسته تقسیم می‌نمایند:

۱. بدیهیاتی که نه تنها به حد وسط نیاز ندارند، بلکه به هیچ واسطه دیگری نیز نیاز ندارند.
۲. بدیهیاتی که نیاز به حد وسط ندارند، اما به واسطه‌های دیگری از قبیل مشاهده و تجربه نیاز دارند. یعنی تصدیقات بدیهی به نوبه خود، به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. بدیهی اولی آن است که نه تنها به استدلال و تشکیل قیاس و جستجوی حد وسط نیازمند نیست، به هیچ واسطه دیگری حتی به مشاهده و تجربه هم نیاز ندارد و اصولاً استدلال بر آن محال است و تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول بر ذهن کافی است که ذهن، حکم جزئی را صادر کند؛ اما در بدیهیات ثانویه، تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم نمودن ذهن کفایت نمی‌کند و اگرچه جستجو و تفحص برای حد وسط، جهت تشکیل قیاس هم ضرورت ندارد، ولی به هر حال دخالت احساس، تجربه، حدس و یا نقل تواتری و...، برای ادراک رابط موضوع و محمول لازم است. در واقع پاره‌ای از بدیهیات ثانویه، بدیهی نیستند و از قضایای نظری شمرده می‌شوند، اما خود نظریات هم در یک رتبه قرار ندارند و در کسب رابطه میان موضوع و محمول آن‌ها شدت و ضعف برقرار است (مطهری، بی‌تا: ۳۳۳/۶).

بر همین اساس است که برای بدیهی دست کم دو تعریف بیان کرده‌اند. بر حسب یک تعریف، بدیهی بر اولیات منطبق می‌شود، اما برحسب تعریف دوم، بدیهی حوزه گسترده‌تری پیدا می‌کند. بنابراین تعریف بدیهی به «ما هو یکفی تصوّر طرفیه فی حصول تصدیقه» فقط بر اولیات منطبق می‌شود، بر خلاف تعریف بدیهی به اینکه «لا یتوقّف حصوله علی نظر و فکر» که شامل غیر اولیات نیز می‌شود. به این دلیل است که برخی گفته‌اند:

«البدیهی كالضرورة مقول بالاشترک علی معینین: أحدهما ما یکفی تصوّر طرفیه فی الجزم بالنسبة بینهما وهی معنی الأول وثانیهما ما لا یتوقّف حصوله علی نظر و کسب، وهو معنی البقینیّ ویشمل الأول والحدسیّ و الحدسیّ و غیرها» (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۱۶۴).

اگر به مبادی برهان نگاهی کنیم، درمی‌یابیم که مبنایان سنتی در حیطه اسلامی، قضایایی دیگر را نیز قضایای پایه تلقی کرده‌اند. مجربات، فطریات، حدسیات و متواترات از دیگر قضایای پایه به حساب آمده‌اند. اما در میان این چهار دسته، غیر از متواترات، شاهد هستیم که مبنایان سنتی، معتقد به وجود قضایای مخفی در دل آن‌ها هستند. به بیانی دیگر، قضایای مذکور هرچند که ظاهراً قضایای پایه محسوب می‌شوند، اما در واقع در دل آن‌ها دو قضیه پایه وجود دارد و اگر آن دو قضیه را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که به محسوسات یا معقولات اولیه تعلق دارند. متواترات نیز قضایای مبتنی بر اعتقاد عموم هستند که در تحلیل، در نهایت به قضایای محسوسات یا معقولات اولیه منتهی می‌شوند. بر این اساس، در میان شش دسته مشهور بدیهیات، دو دسته اول حقیقتاً از مبادی علوم برهانی به حساب می‌آیند و مابقی جزء مبادی نیستند؛ زیرا رسیدن به آن‌ها متوقف بر وسایط و مبادی است.

ملاصدرا نیز تقسیم بدیهیات به اولیه و ثانویه را پذیرفته و بدیهیات را به بدیهیات اولی و غیر اولی تقسیم نموده است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰۸).

وی اولیات را نوعی از بدیهیات تلقی می‌کند و بی‌نیازی از حد وسط و امور دیگر از

۱. «العلم الحصولی الانفعالیّ وهو المنقسم إلى التصوّر والتصدیق، المنقسم کلّ واحد منهما إلى البدیهیّ والکسبیّ، والبدیهیّ منقسم إلى الأولیّ و غیره».

جمله: احساس، تجربه، شهادت، تواتر و... را شرط اولیت برای آن‌ها قرار می‌دهد؛ چنان که فقط تصور طرفین قضیه و نسبت را کافی می‌داند^۱ (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳).

بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد تعداد گزاره‌های پایه

قبل از بررسی اقسام و تعداد بدیهیات از نگاه ملاصدرا، ابتدا به چستی بدیهیات از نگاه وی و نکاتی چند در این باب می‌پردازیم که به ما در فهم دیدگاه او در باب تعداد گزاره‌های پایه کمک می‌کند.

ملاصدرا که از بدیهی به فطری و حدسی نیز تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۳)، در تعریف بدهات، سه شرط را لازم می‌داند: ۱- حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان، ۲- اشتراک همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات، ۳- نیازمند به حد وسط بودن. از نظر ملاصدرا بدیهی به این معنا نیست که حصول آن برای نفس مطلقاً بی‌واسطه باشد، بلکه باید واسطه در حکم حد وسط نباشد (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

به دلیل همین تأکید بر بی‌نیازی از حد وسط است که برخی اشاره نموده‌اند که ملاصدرا بدیهیات را خارج از گستره و سیطره علم منطقی می‌داند؛ زیرا می‌دانیم که دامنه خطاستنجدی منطقی، عالم فکر است. این در حالی است که عالم فکر از نظر ملاصدرا در برابر ادراکات بدیهی، حدسی و اشراقی یا موهبتی است و انسان فقط در مواضعی که بخواهد از طریق گزینش و چینش معلومات پیشین به معلوم جدید دست یابد، محتاج منطقی است (همو، ۱۳۹۱: ۲۱). ضمن اینکه کاربرد منطقی هنگامی است که ما با روندی به نام فکر می‌خواهیم یک مجهول را معلوم و حاصل کنیم، اما ملاصدرا تأکید می‌کند که بدیهیات به علت حاصل و روشن بودنشان به صورت غریزی در فطرت انسان، قابل حصول نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰). از نظر ملاصدرا معیار اساسی بدهات در حوزه تصدیقات، بی‌نیازی از برهان است. لذا تأکید می‌کند که واضح بودن،

۱. «البداهة وهی المعرفة الحاصلة للنفس فی أول الفطرة من المعارف العامّة التي اشترك فی إدراکها جمیع الناس والأولیات وهی البديهيات بعینها إلا أنها کما لا یحتاج إلى وسط، لا یحتاج إلى شیء آخر کإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك سوی تصور الطرفين والنسبة».

معیار بدیهی بودن نیست؛ زیرا ممکن است امری قریب‌الوضوح باشد، ولی همچنان نیازمند برهان باشد؛ مانند بسیاری از مسائل هندسه اقلیدس^۱ (همو، بی‌تا: ۷).

اقسام گزاره‌های بدیهی

اولین مطلبی که در باب اقسام بدیهیات از نگاه ملاصدرا باید یادآوری شود، این است که ملاصدرا تعداد بدیهیات را انحصاری و بر اساس تقسیم ثنایی نمی‌داند؛ زیرا از نظر او بدیهیات اموری نیستند که به صورت مطلق ثابت باشند. او تصریح می‌کند که فطری و حدسی اموری نسبی بوده و بسته به اذهان، زمان‌ها و خصوصیات مفهوم و تصدیق متفاوت‌اند^۲ (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۸/۱). این سخن ملاصدرا نیازمند تأمل است، وگرنه ظاهر کلام به گونه‌ای است که می‌توان لازمه آن را تجدیدنظر در منطق دانست و باید اشکال نسبی‌گرایی در معرفت را پاسخ دهد. اگر زمان و مکان و استعداد افراد از مؤلفه‌های معرفت به معنای عام آن باشد، آیا راه گفتگو بسته نمی‌شود؟

ملاصدرا آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور، یعنی اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات می‌داند. اصل عبارت وی چنین است:

«فالبرهان لكونه مفيداً لليقين، وحب أن يكون صورتها يقينية الإنتاج فلا يكون إلا قياساً ومادتها اليقينية من الأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات» (همو، ۱۳۶۲: ۳۳).

ولی ملاصدرا به این سخن خود وفادار نمی‌ماند و در حین بحث در مسائل مختلف، از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت کاهش تعداد بدیهیات است و گاه چنین است که نه از شمار این اقسام شش‌گانه می‌کاهد و نه می‌فزاید، بلکه تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن، برخی از این اقسام شش‌گانه تحت اقسام

۱. «إذ كل ما لا يكون يتبناً بنفسه سواء كان قريباً من الوضوح أو لا، فهو عند الحكيم محتاج إلى البرهان إذ لا تعويل إلا عليه، ألا يرى أنّ كثيراً من المسائل الهندسية قریب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب أقلیدس».

۲. «أنّ الحكم الفطري والحدسي كالاتصافي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسببية».

دیگر قرار می‌گیرند. عدول به معنای دوم آن، زیاد حائز اهمیت نیست؛ زیرا همچنان که دیدیم، علاوه بر ملاصدرا کسانی دیگر نیز در این راستا تلاش‌هایی کرده بودند.

تعدیل نوع اول: اضافه نمودن تعداد قضایای بدیهی از اقسام شش گانه مشهور

۱. مقبولات

ملاصدرا در بیان چستی عقل بالملکه، مقبولات را به لیست بدیهیات اضافه می‌کند و می‌گوید اولین چیزی که در عقل بالملکه نقش می‌بندد، مقبولات اول هستند که تمام مردم در آن‌ها مشترک‌اند و عبارت‌اند از: اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات و غیر آن، مانند: کل بزرگ‌تر از جزء است، زمین سنگین است، دریا موجود است و کذب قبیح است^۱ (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۵).

۲. کلام الهی و قول معصوم

از برخی سخنان ملاصدرا می‌توان چنین استنباط نمود که وی کلام الهی و قول معصوم را در زمره بدیهیات برمی‌شمرد؛ زیرا کلام الهی و قول معصوم اگر از جهت صدور، دلالت و جهت قطعی باشند، برای معتقدان بدان‌ها گزاره‌های یقینی محسوب می‌شوند. صدرالمآلهین در بحث از مسئله «حدوث عالم» و «دوام فیض باری تعالی» می‌گوید: «وقتی عقل سلیم در این بیندیشد که گروهی از افراد که دارای عقول پاک و نفوس مطهر بوده و هیچ‌گاه مرتکب کار باطلی نشده و از سوی خداوند به وسیله معجزات و خوارق عادات در علم و عمل مورد تأیید قرار گرفته‌اند، از حدوث عالم خبر داده‌اند، جزم پیدا می‌کند که ایشان از روی هوی و هوس سخن نگفته‌اند و قول آن‌ها از روی یقین واقعی و اعتقاد راستین بوده است» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷).

یک برداشت از این سخن می‌تواند این باشد که قضیه «عالم حادث است» که یک قضیه نظری است با ابتناء بر قول معصوم حاصل می‌شود و قول معصوم در نسبت با این

۱. «أقول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة وكانت محفوظة في خزنة المتخيلة هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل الكل أعظم من الجزء والأرض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية فيها وتشوق إلى الاستنباطات وتروع إلى بعض ما لم يكن يعقله أولاً».

قضیه در حکم گزاره پایه است.

اما صرف یقینی بودن یک قضیه موجب نمی‌شود که بتوانیم آن را بدیهی بدانیم، بلکه باید به گونه‌ای باشد که به مبادی ختم نشود و خود مبدأ باشد؛ یعنی همان گونه که گذشت. یقین به آن و یا تصدیق آن بدون حدّ وسط باشد. به نظر می‌رسد که قول معصوم شرایط بداهت را ندارد؛ زیرا سه قیدی را که ملاصدرا خود در تعریف بدیهی لحاظ نمود - که این قیود در حکم معیار تشخیص بدیهی از غیر بدیهی نیز هستند - ندارد؛ اولاً بین تمام مردم مشترک نیست و فقط برای معتقدان به آن معصوم حجت و مقبول است. ثانیاً قول معصوم نیازمند حد وسط است، زیرا به عنوان مثال در گزاره «معاد جسمانی است» اگر معتقد به این گزاره بگوید که این گزاره برای من بدیهی است و نیازمند به استدلال و حد وسط نیست، زیرا قول معصوم است، معتقد به این گزاره باید برای این اعتقاد که چرا قول معصوم صادق و حجت است، دلیل داشته باشد. ضمن اینکه در همین اعتقاد او به این گزاره، یک استدلال نهان وجود دارد و در واقع فرد به واسطه این استدلال به گزاره اعتقاد می‌یابد و آن استدلال این است: ۱. قول معصوم صادق و مطابق با واقع است، ۲. این گزاره که «معاد جسمانی است»، قول معصوم است، پس این گزاره صادق است. ضمن اینکه مقدمه اول یعنی «معصوم در سخن صادق است»، برای فرد بدیهی نیست و او برای اعتقاد به عصمت معصوم، نیازمند دلیل و حد وسط است.

نقد دیگر آنکه یکی از قیود بدیهی از نگاه ملاصدرا این است که بدیهی از آغاز فطرت انسان، نزد او حاضر است؛ اما این سخن در باب قول معصوم صدق نمی‌کند. به نظر می‌رسد سخن صحیح آن است که قول معصوم از نگاه ملاصدرا را مربوط به رکن دوم مبنای گروهی یعنی راه رسیدن از بدیهیات به نظریات بدانیم؛ بدین معنا که ملاصدرا آیات و روایات را یکی از راه‌های رسیدن به گزاره‌های نظری می‌داند. طبق این بیان، ملاصدرا رکن دوم مبنای گروهی را توسعه داده و علاوه بر برهان، به اشراق و قول معصوم هم قائل است؛ زیرا سخن معصوم فی نفسه برای فرد، صادق و یقینی نیست، بلکه یقین و صدق آن بدان خاطر است که از طریق معصوم حاصل شده؛ همچنان که نتیجه یک برهان فی نفسه برای شخص صادق و یقینی نیست، بلکه ضرورت و صدق

آن بدین خاطر است که از طریق برهان حاصل شده است. بنابراین قول معصوم از گزاره‌های نظری است و این سخن که: «علم نبی و امام که اندیشه ملاصدرا مصبوغ به صبغه آنهاست، نه بدیهی است و نه نظری، و به همین دلیل نه خطاپذیر است و نه محتاج به منطق» (همو، ۱۳۹۱: ۳۱)، درست به نظر نمی‌رسد.

تعدیل نوع دوم: تقلیل تقسیم بدیهیات

ملاصدرا با توجه به ابعاد وجودی انسان، بدیهیات را به سه قسم حسیات، وجدانیات و اولیات تقسیم می‌کند. اصل سخن و استدلال وی چنین است:

«بدیهیات سه دسته‌اند؛ زیرا انسان متشکل از سه بعد حس، عقل و نفس است. آنچه در نزد حواس ظاهره حاضر است، حسیات نام دارد که خود بر حسب انقسام مواضع آن چند قسم دارد و به آنچه در نفس حاضر است، وجدانیات گفته می‌شود و آنچه در عقل حاضر است، اولیات خوانده می‌شود. تمام این سه قسم، تحت اسم واحد بدیهیات قرار می‌گیرند؛ زیرا هر سه از ابتدا به صورت غریزی در فطرت انسان وجود دارند و چون همه بدون اختیار نفس نزد او حاضر و حاصل‌اند، تحصیل آنها ممکن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل محال است» (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰).

این سخن ملاصدرا به معنای کاهش تعداد بدیهیات و نفی دیگر اقسام بدیهیات نیست، بلکه فقط تقسیم‌بندی جدیدی از بدیهیات با توجه به ابعاد وجودی انسان ارائه می‌کند و اقسام شش‌گانه پیش را تحت سه قسم درمی‌آورد؛ بدین صورت که از مشاهدات به حسیات تعبیر می‌کند و تجربیات و متواترات را تحت محسوسات، و فطریات و حدسیات را تحت وجدانیات قرار می‌دهد.

همچنان که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا در اینجا وجدانیات را یک قسم مستقل می‌داند و آن را از زیر مجموعه محسوسات بیرون می‌آورد؛ اما در مقام عمل بدین اعتقاد وفادار نمی‌داند و وجدانیات را تحت حسیات قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۴ و ۱۵۸/۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۳۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۸۲).

مصباح یزدی در باب اقسام بدیهیات، تقسیمی شبیه به این تقسیم ملاصدرا ارائه می‌دهد؛ با این تفاوت که وی بدیهیات را دو قسم اولیات و وجدانیات می‌داند و اعتقادی به بدیهی بودن قضایای شش‌گانه مشهور ندارد و تصریح می‌کند که حقیقت

این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایای شش گانه را می‌توان بدیهی به معنای واقعی دانست؛ یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند. اما سایر قضایا را از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی می‌کند. وی حدسیات و فطریات را قریب به بدیهی می‌داند، نه بدیهی؛ به دلیل اینکه این قضایا یک قیاس خفی همراه خود دارند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۱۰/۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۸۷/۱ و ۸۹).

ملاحظات در باب حسیات:

سخنان متفاوت ملاصدرا در باب حسیات، این سؤال را پیش روی ما می‌نهد که آیا ملاصدرا محسوسات را در زمره بدیهیات می‌داند یا خیر؟ هرچند همچنان که اشاره شد، ملاصدرا هنگام ذکر اقسام بدیهیات، محسوسات را یکی از اقسام بدیهیات می‌داند، اما میل شدید او به عرفان و عقل‌گرایی و رهایی از عالم حس و اجسام، سبب بی‌اعتنایی او به محسوسات و ادراکات حسی می‌شود. ملاصدرا در مقایسه ادراک حسی و عقلی می‌گوید:

«ادراک حسی بسته به نزدیک یا دور بودن امر محسوس متفاوت می‌شود، اما ادراک عقلی مطابق با واقع بوده و تفاوت نمی‌پذیرد؛ لذا حس به کرات به خطا می‌رود، اما عقل که از وهم و وسواس بری است، از خطا معصوم است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۴۹).

ملاصدرا آنگاه که در مقام بحث مستقیم در باب ادراک نیست و گرم صحبت در دل‌مشغولی‌های اصلی خویش است، اعتقاد واقعی خود را در باب محسوسات اعلام کرده و بیان می‌دارد که محسوسات در زمره بدیهیات نیستند. وی در شرح این سخن ابن سینا که فلسفه را مبدأ طبیعیات و ریاضیات می‌داند، تصریح می‌کند که حس، مبدأ حقیقی برای حصول علم نیست^۱ (همو، بی‌تا: ۱۸).

شاهد دیگر اینکه ملاصدرا فقط قضایایی را که مبدأ آن‌ها عقل باشد، یقینی می‌داند

۱. «أَنَّ المهندس والطبيعيَّ ينظرَنَّ في كُرْبَةِ الفلك. أمَّا المهندس فيقول إنَّ الفلك كُرْبَى لَأَنَّ أَقْطَارَهُ مِنْ جَمِيعِ الجوانب متساوية ومحاذيات أجزاءه لِنقطة كذا متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس بمبدء حقيقيّ».

و تصریح می‌کند که اعتقادات و قضایایی که مبدأ آن‌ها حسیات -مانند تواتر، شنیدن، شهادت و اجماع- باشد، غیر یقینی هستند و دلیل او این است که یقین، نوری عقلانی است که جز به وسیله نوری که برتر از او باشد، قابل حصول نیست.

غیر یقینی دانستن بدیهیات به معنای خروج آن‌ها از زمره بدیهیات است؛ زیرا روشن است که بدیهیات که خود منشأ یقین به قضایای نظری‌اند، به طریق اولی باید یقینی باشند.

اما سخن ملاصدرا در باب متواترات حائز اهمیت است؛ چه آنکه واقعاً یقینی بودن متواترات در اضطراب بوده و این سخن ملاصدرا در باب متواترات درست به نظر می‌رسد؛ زیرا متواترات که در آن به اخبار گروهی اعتماد می‌شود، منطقاً به یقین نمی‌رسند^۱ (همو، ۱۳۷۸: ۹).

ملاحظات در باب حدسیات

به نظر می‌رسد که حدس از نگاه ملاصدرا مربوط به رکن دوم میناگروی است، نه رکن اول. شاهد صریح، این عبارت اوست:

«الیقین نور من أنوار الله یقذف فی قلب من یشاء من عباده المتقین، وطریق حصوله إما البرهان أو الحدس بالإلهام» (همان).

شاهد دیگر اینکه ملاصدرا گاه حدس را راه رسیدن به حد وسط در تمام قضایای نظری می‌داند، نه قوه‌ای که صرفاً منشأ یک سری از قضایای خاص است:

«النفس حال کونها جاهلة کأنتها واقعة فی ظلمة ظلماء فلا بدّ من قائد یقودها أو روزنة یضئ لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحدّ المتوسّط بین الطرفين وتلك الروزنة هو التحدّس بذلك دفعةً؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسّط بالتحدّس هو الحدس» (همو، ۱۳۹۱: ۲۸).

۱. «وبالجملة یقین نور من أنوار الله یقذف فی قلب من یشاء من عباده المتقین، وطریق حصوله إما البرهان أو الحدس بالإلهام؛ وأما الاعتقاد الذی مبدؤه الأوضاع الحسیة -کالتواتر والسماع والشهادة والإجماع- فهو غیر نور الشهود الباطنی والحضور... «وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» الیقین نور عقلی لا یحصل إلا بسبب نور هو أعلى منه وفوقه؛ والاعتقاد الذی مبدؤه أمر محسوس فلا یفید إلا محسوساً دونه، إذ الشیء لا یفید ما هو أشرف منه، فلا یكون نوراً عقلياً».

برخی چنین برداشت نمودند که حدسیات از نگاه ملاصدرا خارج از قسم بدیهیات است و چنین تعبیر نمودند که «ملاصدرا در باب تقسیم قضایا رأی خاص دارد. از نظر وی تصور و تصدیق بر چهار قسم است: ۱. بدیهی یا به تعبیر ملاصدرا فطری، ۲. حدسی، ۳. موهبتی یا به تعبیر ملاصدرا مکتسب به طریق اشراق از قوه قدسی، ۴. مکتسب از فطری و حدسی به وسیله فکر». اما این ادعا از چند لحاظ قابل مناقشه است:

۱. ملاصدرا قضایای حدسی را قسم قضایای بدیهی نمی‌داند، بلکه گاه آن را یکی از اقسام بدیهیات می‌داند (همو، ۱۳۶۲: ۳۳) و گاه آن را مترادف با بدیهی دانسته و از بدیهی به حدسی تعبیر می‌کند (همان: ۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۴).

۲. قضایای موهبتی یا اشراقی در این تقسیم جا ندارند؛ زیرا این تقسیم ناظر به رکن اول مبنای گروهی است، اما اشراق یکی از راه‌های رسیدن به قضایای نظری است نه یکی از اقسام قضایا، یعنی مربوط به رکن دوم مبنای گروهی است، زیرا ملاصدرا معتقد است که قضایای نظری، یا مبتنی بر یکی از اقسام بدیهیات‌اند یا اینکه از طریق اشراق قوه قدسیه حاصل می‌شوند:

«كُلٌّ مِنْهُمَا (التَّصَوُّرُ وَالتَّصَدِيقُ) فَطْرِيٌّ وَحَدْسِيٌّ وَمَكْتَسَبٌ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ
إِنْ لَمْ يَحْصُلْ بِإِشْرَاقٍ مِنَ الْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ» (همو، ۱۳۶۲: ۳).

این سخن قطب‌الدین رازی و سبزواری در باب مجربات و حدسیات قابل تأمل است که حدسیات و مجربات فقط برای فرد و استدلال‌های او برای خویش مفید است؛ زیرا مجربات و حدسیات مادام که برای کسی حاصل نشده باشند، بر او حجت تلقی نمی‌شوند و از این رو در قیاسی که مراد از آن افحام خصم یا افاده یقین برای دیگری باشد، به کار نمی‌روند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۲۶-۳۲۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۶۰).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مسئله توجیه، طرفدار نظریه مبنای‌گرایی است که بر اساس آن گزاره‌ها به دو قسم گزاره‌های پایه و خودموجه و گزاره‌های نظری و مستنتج تقسیم می‌شوند. او از گزاره‌ها پایه به گزاره‌های بدیهی، فطری و حدسی تعبیر می‌کند و در تعریف بداهت، سه شرط را لازم می‌داند: ۱. حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان، ۲. اشتراک

همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات، ۳. نیازمند به حد وسط نبودن. ملاصدرا معیار اساسی برای شناخت گزاره بدیهی از غیر بدیهی را بی‌نیازی از برهان می‌داند و تأکید می‌کند که واضح بودن، معیار بدیهی بودن نیست؛ زیرا ممکن است امری قریب‌الوضوح باشد، ولی همچنان نیازمند برهان باشد. ملاصدرا همچون سایر فلاسفه مسلمان، تقسیم بدیهیات به اولیه و ثانویه را پذیرفته و بدیهیات را به بدیهیات اولی و غیر اولی تقسیم می‌کند.

اما هرچند نقطه مشترک همه فیلسوفانی که در بحث توجیه قائل به مبناگرایی هستند، اعتقاد به لزوم ابتدای معرفت بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است، ولی در خصوص مصادیق این گزاره‌ها بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا اولاً تعداد بدیهیات را ثابت، انحصاری و بر اساس تقسیم ثنائی نمی‌داند، ثانیاً آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور یعنی اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات می‌داند. ولی او در حین بحث در مسائل مختلف از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت کاهش تعداد بدیهیات است و گاه به این صورت است که یک تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن برخی از این اقسام شش‌گانه تحت اقسام دیگر قرار می‌گیرند.

در تعدیل نوع اول، ملاصدرا مقبولات را به لیست بدیهیات اضافه می‌کند و از برخی سخنان او چنین استنباط می‌شود که وی کلام الهی و قول معصوم را در زمره بدیهیات برمی‌شمرد. اما به نظر می‌رسد که قول معصوم، سه شرطی را که ملاصدرا خود در تعریف بدیهی لحاظ نموده است، ندارد و باید قول معصوم از نگاه ملاصدرا را مربوط به رکن دوم مبناگرایی یعنی راه رسیدن از بدیهیات به نظریات بدانیم. حتی به نظر می‌رسد که حدس هم از نگاه ملاصدرا مربوط به رکن دوم مبناگرایی است، نه رکن اول.

در تعدیل نوع دوم، ملاصدرا بدیهیات را به سه قسم حسیات، وجدانیات و اولیات تقسیم می‌کند و البته گاه وجدانیات را ذیل حسیات قرار می‌دهد. همچنین ملاصدرا در مورد محسوسات و متواترات عباراتی دارد که نشان از این دارند که او در بدیهی شمردن این گزاره‌ها تردید دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *البرهان من کتاب الشفاء*، چاپ دوم، قاهره، دار النهضة العربیه، ۱۹۶۶ م.
۳. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. افلاطون، *دوره آثار افلاطون (رساله تئتموس)*، ترجمه لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه نراقی و سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۸. یومین، لوئیس پائول، *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ ش.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *شرح المواقف*، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. دادجو، ابراهیم، *نظریه‌های توجیه و میناگرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۱۲. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، تاب، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مقدمه هانزی کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *التصور والتصدیق*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. همو، *التفقیح فی علم المنطق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. همو، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۷. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. همو، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. همو، *رسالة فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. عظیمی، مهدی، *تحلیل منطقی گزاره*، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۲۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *المنطقیات*، تحقیق دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۶. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. همو، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، کتبی نجفی، بی‌تا.
۲۸. کشفی، عبدالرسول، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، دوره چهارم، شماره ۲، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۰. همو، *ترجمه و شرح برهان شفاء*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اساس الاقیاس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.

معاد جسمانی

از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی*

- سیدمحمد موسوی بایگی^۱
- محمداسحاق عارفی شیرداغی^۲
- محمد مغربی^۳

چکیده

تفسیر دقیق عقلانی از معاد همواره یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های فیلسوفان مسلمان بوده که در این میان ملاصدرا از نخستین کسانی است که توسط اصول یازده گانه خویش، توانسته است گامی مهم در تبیین عقلانی معاد جسمانی بردارد. پس از صدرا، برخی فیلسوفان اسلامی همچون علامه طباطبایی و امام خمینی ضمن پذیرفتن اصول صدرایی، برخی از نتایج او را نپذیرفته و سخن جدیدی را در این باب ارائه داده‌اند. امام خمینی از میان مقدمات یازده گانه صدرا، فقط سه مقدمه را پذیرفته و در اینکه بدن آدمی پس از مرگ

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی (eshagharefi43@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(mmaghrebi1355@gmail.com).

ظاهری بدون هیولای مادی است، با استواری سخن می‌گوید و علی‌رغم ملاصدرا به صراحت بر این باور است که بدن مثالی در باطن بدن دنیوی ایجاد می‌شود و امکان ندارد بدن اخروی توسط نفس ایجاد شود. علامه طباطبایی نیز ضمن پذیرش سخن زנוزی، معتقد است که بدن انسان در عالم آخرت دوباره زنده می‌شود و به سوی روح حرکت می‌کند و به آن ملحق می‌گردد و با این تعبیر، برای نفس جایگاهی مهم‌تر قائل شده است. لذا با توجه به اینکه دیدگاه امام خمینی به مقدمات کمتری نیاز داشته و اشکال دیدگاه لحوق ابدان به نفوس را ندارد، از برتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، لحوق ابدان به نفوس، علامه طباطبایی،

امام خمینی.

مقدمه

معاد که یکی از ارکان همه ادیان الهی است، همواره در طول تاریخ مورد توجه توده مردم و حتی دانشمندان بوده و پیوسته مباحث مهمی از قبیل امکان معاد، کیفیت معاد و... محل بحث و تبادل نظر بوده است. لکن آنچه در این بین بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته، بحث معاد جسمانی و اعاده جسم است و اینکه آیا اصولاً معاد جسمانی تبیین عقلانی و فلسفی دارد یا خیر؟ فلاسفه اسلامی، پیشقراول سامان‌دهی این مبحث بوده و تلاش‌های ارزنده‌ای را انجام داده‌اند؛ به گونه‌ای که ابن سینا فیلسوف بزرگ مشایی بعد از سعی و تلاش وافر در تبیین فلسفی مباحث، متواضعانه سر تعظیم در ساحت دین و شریعت می‌نهد و بر این گفتمان تأکید می‌ورزد که عقل نمی‌تواند معاد جسمانی را اثبات نماید؛ لکن چون صادق مصدق به آن تصریح کرده است، آن را می‌پذیرم (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۶۰). ملاصدرا از نخستین دانشمندانی است که در معارف دینی از جمله در باب معاد جسمانی، سخنان دقیق و نوآوری‌های قابل توجهی را ارائه داده است و پس از وی علامه طباطبایی و امام خمینی نیز کلمات ناب و دقیقی درباره معاد جسمانی بیان کرده‌اند.

لذا در این نوشتار، معاد جسمانی را از دیدگاه این امام خمینی و علامه طباطبایی بررسی می‌کنیم تا هم سخنان تازه و هم نقاط اشتراک و اختلاف ایشان در باب معاد

امام خمینی و معاد جسمانی

۱. مبانی معاد جسمانی

امام خمینی ضمن اینکه اصول یازده گانه ملاصدرا (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷۴-۲۶۱/۹) را در باب معاد جسمانی نقل کرده و آن‌ها را به طور کامل شرح داده است، لکن نظر نهایی ایشان در این باره آن است که نیازی به ذکر تمام این مقدمات نیست و می‌توان با استناد به برخی از این اصول، معاد جسمانی را اثبات کرد. ایشان اثبات معاد جسمانی را بر چند اصل و مقدمه استوار می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌اش. بنابراین هویت و شخصیت انسان به صورت و نفس انسانی اوست، نه به مواد جسمانی‌اش؛ مثلاً زید در اوان کودکی و نوجوانی عین همان شخصی است که ایام کهولت و هشتاد سالگی را سپری می‌کند. اگر زید در آغاز جوانی مرتکب جرمی شده باشد و در هفتاد سالگی او را کیفر دهند، عین همان مجرم را کیفر داده‌اند، نه غیر او را، با اینکه اجزای بدن او پیوسته تحلیل رفته و در این فاصله، همه مواد بدن او چندین بار تغییر یافته است.

۲. بر اساس حرکت جوهری و استکمالی، همه موجودات عالم طبیعت از جمله انسان از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حرکت بوده و قوه‌های آن‌ها به فعلیت مبدل می‌شود.

۳. هر موجودی که در اثر حرکت جوهری به کمال رسید و قوه‌های آن به فعلیت تبدیل شد، رجوع قهقری و برگشت دوباره او به سوی نقص و قوه امکان‌پذیر نیست (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۵۳۸/۳).

با توجه به این مقدمات و اصول یادشده در فلسفه معرفتی امام خمینی، لب نظریه امام در باب معاد جسمانی چنین است: بدن انسان در اثر حرکت جوهری از مرحله خاکی ترقی نموده و پس از طی مراحل مختلف به مرحله بدن طبیعی صعود می‌کند و سپس در اثر همین حرکت، به مرحله بدن برزخی راه می‌یابد و سرانجام به مقام بدن اخروی رسیده و در روز رستاخیز با نفس خود مبعوث می‌گردد.

۲. کیفیت پیدایش بدن اخروی

الف) در هندسه فلسفی امام خمینی، بدن اخروی از طریق حرکت جوهری ایجاد می‌شود:

«انسان، یک موجودی است که پیوسته از این نشئه به طرف آن نشئه، ذاتاً و جوهرراً بیرون می‌رود؛ یعنی مدام دارد صفای وجودی و شدت و لطافت جوهری پیدا می‌کند، همین انسان مادی و طبیعی است که پیوسته دارد به مدارج طبیعت ارتقا پیدا می‌کند؛ چنان که از خاک ترقی کرده و بعد از ترقیاتی به صورت منویت در اصلااب و سپس ارحام قرار می‌گیرد و از خون و علقه و مضغه و لحم و عظم و خون و رگ و مغز، ارتقای ذاتی پیدا می‌کند و دارای جسم و بدن شده و صورتی پیدا کرده است و همین طور صفای ذاتی و لطافت جسمی، روزافزون است تا به فعلیت کامل برسد و از یک طرف هم فضولات بدنی و جسمی از هر عضوی دور انداخته می‌شود و این بدن را تحلیل می‌دهد، با اینکه شخصیت، همان شخصیت و جسم، همان جسم است. فضولات بدنی و گوشت و پوست و رگ و استخوان و پیه و مغز را که به تحلیل رفته است، اگر جمع می‌کردند، یک انبار بزرگ بود، ولی این رفض و دور انداختن‌های تدریجی و غیر بین و غیر محسوس، در شخصیت این شخص تفاوتی ایجاد نمی‌کند. با اینکه عقل ملتفت این همه تبدلات است، اما عینیت شخصیت در نظرش بدون شائبه مجاز محفوظ است. پس این موجود، متدرج‌الخرج از طبیعت به سوی صفای وجودی و شدت کمالی است که پیوسته مرتبه‌ای به مرتبه‌ای تبدیل می‌شود و همین جسم و بدن هم یک وجهه باطنی داشته که به صفای جسمی و لطافت بدنی کم‌کم متبدل می‌شود و با اینکه نظام وجود یک رشته متصلی است، اما این موجود طبیعی، از کدورت و ظلمت و ضعف و نقص، رو به کمال وجودی می‌رود؛ به طوری که در نظام وجود، مرتبه ادنای آن با مرتبه وسطای آن، کائنه دو حقیقت است؛ چون مشوب به عدم و ظلمت است و به جایی می‌رسد که از کدورت، صاف و از ضعف، خالی می‌شود و گویا دو عالم جدا از هم می‌باشند که از آخر مرتبه طبیعت به اولین مرتبه بالاتر تبدیل پیدا می‌کند.

در این حال، جسم طبیعی به جسم صاف و لطیفی تبدیل پیدا کرده و این پوست و قشر کلفت و خشن را که بدن ظاهری محسوس ما باشد، یک دفعه می‌اندازد و چون این رفض، نمایان است و ما آن را می‌بینیم، می‌گوییم: جسم و بدن، اینجا ماند و افتاد و روح قبض شد و رفت، و لذا می‌گویند: در حشر، معاد جسمانی به چه کیفیت

خواهد بود، غافل از اینکه بدن و جسم در حشر در نهایت و غایت لطافت است؛ به طوری که حس بصری را یارای رؤیت آن نیست و آن چنان تعلق به روح دارد که ابداً از آن تعصّی ندارد و خودش هم دارای عرض و طول و عمق است.

چنان که اگر همین حس لمسی را که در بدن هر شخصی هست بیرون کشند، به اندازه پاها و بازوها و سینه و قلب و روده‌ها و جگرها و سر و صورت و چشم و گوش یک چیزی بیرون خواهد آمد، منتها شاید ما آن را با این دیده نبینیم، چنان که الآن که در بدن هست، ما آن را نمی‌بینیم و با دست هم آن حس لمس را از بس لطیف بوده و مایل به تجرد می‌باشد، درک نمی‌کنیم.

علی‌ایّ حال: این جسم لطیف، به تبع روح بیرون رفته و رفض‌های سابق هم در شخصیت آن موجود، تخلخل ایجاد نمی‌کند و چنان که رفض‌های تدریجی در شخصیت آن تخلخل ایجاد نمی‌کرد، این رفض دفعی هم که به صورت نمایان اتفاق می‌افتد، باعث اختلاف در شخصیت آن شخص نمی‌شود» (همان: ۳/۵۴۰-۵۴۲).

در اندیشه امام خمینی، بدن مثالی در باطن بدن دنیوی ایجاد می‌شود و این گونه نیست که بدن مثالی بعد از مفارقت روح از بدن مادی حاصل گردد، بلکه بدن برزخی در باطن بدن مادی وجود داشته که به سبب شدت لطافت آن بدن، رؤیتش برای ما امکان‌پذیر نمی‌باشد و هنگام مرگ نفس قشر ضخیم و بزرگ، یعنی بدن مادی را که به منزله پوست بدن مثالی است، رها می‌کند. ایشان در این باره می‌فرماید:

«بالمجملة، چنان که مراتب نازله این حرکت و تبدیل در حرکت جوهریه، کاملاً محسوس و نمایان است، ولی با همه تبدلات پی‌درپی هیچ‌گاه انشلام وحدت و شخصیت حاصل نمی‌گردد و بالاخره در اثر تبدلات، بدن و جسم لطیفی در غایت لطافت حاصل می‌گردد، به طوری که ظلّ نفس است، منتها نتیجه تحلیلات و تبدلات و حرکات جوهری، صفا و لطافت لبّ و مغز است، با اینکه همین طبیعت است که مبدل گردیده و همین جسم است که از آن افزاز لباب شده و مدام قشرش ریخته است، مثل ریختن مو و پوست انداختن مار، و کم‌کم یک لبّ، که در اثر تحولات و تبدلات به حد کمال رسیده، قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را که به منزله پوست آن بدن لطیف است، می‌اندازد و این آخرین قدم دار طبیعت به شمار می‌رود و اول قدم عالم برزخ است و این مرتبه ثانیه از جسم است که مناسب با این حواس بدنی نمی‌باشد. از این لبّ صاف‌تر، لبّ اللباب است؛ یعنی نفس انسانی و بدنی که به مقام تجرد رسیده است، به طوری که این بدن با این لطافت مثل ظلّ نفس

است. این جسم است که می‌تواند با بلاهای عظیم مواجه گردد و تحمل کند؛ برای اینکه جسم هر اندازه در جسمیت خالص‌تر باشد و با جهت قوه مشوب نباشد، افتراق و از بین رفتن آن مشکل‌تر است؛ اگرچه با نار بسوزد و هر چه جسم اصفی باشد، شدت احساسات نفس بیشتر است و هر چه احساس قوی‌تر باشد، تألم قوی‌تر است. و بالجمله، بنا بر آنچه شرح داده شد که مبتنی بر حرکت جوهریه است و در این عصر، قریب به ضرورت و ملحق به بدیهیات است؛ زیرا انسان به رأی العین تبدیل نطفه به علقه و علقه به مضغه و... را می‌بیند و مطلب صاف و روشن است و قابل بحث نمی‌باشد و ما برای اثبات آن، به مقدمات یازده و یا دوازده گانهٔ آخوند^۱ محتاج نیستیم و به معاد جسمانی هم قائلیم و مفزّی هم از آن نیست و مطابق آیات و روایات و ضرورت شرایع هم می‌باشد» (همان).

ب) در باور امام خمینی بدن اخروی نمی‌تواند عنصری باشد و در کیفیت پیدایش و زمان آن نیز چند احتمال قابل طرح است (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۹).

۱. بدن اخروی در همین دنیا توسط نفس ایجاد شود.
۲. پس از مرگ در عالم برزخ یا قیامت به وسیله نفس پدید آید.
۳. پس از مرگ در عالم برزخ یا قیامت به وسیله حرکت جوهری، بدن مادی عنصری به بدن اخروی مبدل گردد.

احتمال نخست فی نفسه معقول و موجه نیست؛ زیرا نفس انسانی در دنیا، گرفتار حجاب‌های مادی است و به بدن عنصری تعلق دارد و تا چنین باشد، توانایی ایجاد موجودات خارجی از جمله بدن اخروی را ندارد.

احتمال دوم مورد اختلاف است و این احتمال از برخی سخنان ملاصدرا قابل استخراج است، اما امام خمینی این احتمال را به شدت انکار کرده و می‌فرماید:

«و الحاصل، این طور نیست که این بدن خالص به فعالیت نفس ایجاد شود تا معلول نفس باشد و به حکم اینکه معلول، غیر از علت است، دو هویت باشند؛ زیرا معلول با اینکه شأنی از شئون علت می‌باشد، ولی اطلاق اینکه معلول، شأنی از شئون علت است، با اینکه علت و معلول دو هویت باشند، منافاتی ندارد.

البته اگر نفس و بدن، علت و معلول باشند، درست نیست که تلذذات و تألمات معلول، عین تلذذ و تألم و تعم علت باشد، وگرنه لازم می‌آید تلذذ هر فردی از افراد بشری، عین التذاذ عقل فعّال باشد و حال آنکه هیچ حکیمی طبق اصول فلسفه

نمی‌تواند به این معنی قائل باشد. پس اگر نفس، بدن مثالی را به فعالیت ایجاد می‌کند، خودش بدن مثالی نفس است و یک هویت و تشخیصی است که جسم مثالی و برزخی دارد، نه اینکه این مرتبه، معلول نفس بوده باشد، چون قوی‌الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است، معلول دارد و هرچه اراده کند به فعالیت ایجاد می‌کند، ولی مادام که در طبیعت است، به وسیله گرفتاری به ماده و عدم تمامیت حیثیات قدرت و به واسطه معانقه با عایق، یعنی هیولای منضمه، قادر نیست مقدار جرمیه‌ای را در خارج ایجاد و اصدار نماید - با اینکه در عالم حس، صور محسوسه با فعالیت نفس است - مگر نفوس قویه نادره مثل نفوس مقدسه معصومین سلام الله علیهم اجمعین.

ولی بعد از مفارقت از عالم طبیعت و افتراق از مصاحبت بیگانه و فراغت از تدبیر امر غیر و فراغت از امور تمییه و تغذیه و امثال این امور طبیعی، می‌تواند معالیل مقداری جرمی و مقادیر و اجسام جرمیه را اصدار نماید و چنان که موجودات جسمی جرمی عالم طبیعت این طور هستند که با مشارکت ماده و استعدادات حاصله، از فاعل ایجاد و اصدار می‌شوند، همین طور اجسام جرمیه بدون مشارکت ماده و استعدادات حاصله از آن، تنها از حیثیات فاعلی صادر و موجود می‌گردند، مانند اجسام اولیه بدون ماده سابقه، مثل افلاک - یعنی اجسام اولیه - که بلا تقدم ماده و استعدادات ماده ایجاد شده‌اند» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۵۸۴/۳).

علی‌ای حال، نکته قابل اصرار در این اصل آن است که بدن نفس، در نشئه آخرت معلول آن نیست و به فعالیتش مخلوق نمی‌باشد، بلکه آن بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد و ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود؛ زیرا این مستلزم دور صریح باطل است.

امام خمینی ضمن انتقاد بر تصویر بدن اخروی ملاصدرا می‌فرماید:

«اگر عبارتی از عبارات آخوندالله^{ره} موهوم این معنی باشد که نفس، بدن خودش را به فعالیتش ایجاد می‌کند، از خطاهای عبارتی است و بر فرض اگر آخوندالله^{ره} و یا دیگران مصرّ بر این معنی باشند، درست نبوده و به شدت مورد انکار ماست. ما بر مدعیان چنین فعالیتی منکر هستیم، گرچه به فعالیت نفس قائلیم تا آنجایی که می‌تواند معالیل جرمیه و اجسام و مقادیر عظیمه را به اذن ربّها القادر ایجاد کند؛ چنان که در عالم طبیعت، بر خلق صور خیالی و اشکال محسوسه، قادر و تواناست» (همان: ۵۸۵/۳).

ایشان دلایلی چند را برای اثبات مدعای مذکور نقل کرده است که از آن جمله دلیل زیر می‌باشد: پیدایش بدن اخروی توسط نفس مستلزم دور است. بطلان دور از بدیهات اولیه به شمار می‌آید؛ پس ایجاد بدن اخروی توسط نفس دور است؛ زیرا نفس با بدن اخروی اتحاد وجودی داشته و ایجاد و اعدام هر کدام مساوی با ایجاد و اعدام دیگری است. بنابراین ایجاد بدن اخروی به وسیله نفس مساوی است با ایجاد خود نفس، و این دوری صریح است.

۳. تحقق امور اخروی

بر اساس دیدگاه امام خمینی، قبر حقیقی که سؤال و جواب، و غم و شادی در آن است، در عالم مثال تحقق دارد، نه در نشئه دنیا؛ زیرا قبر طبیعی دنیوی، شایستگی و گنجایش مسائل مربوط به قبر را که در روایات از آن خبر داده شده است، ندارد. لذا قبر حقیقی در دنیا تحقق ندارد. ایشان برای اثبات مطلب فوق دلایلی را ارائه می‌دهد، از جمله: بر اساس آموزه‌های دینی، وسعت قبر برای برخی انسان‌ها به اندازه وسعت بین مشرق و مغرب است و روشن است که قبر طبیعی و دنیوی که یک متر و نیم طول و نیم متر عرض دارد، نمی‌تواند قبری باشد که وسعت آن بین مشرق و مغرب است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳/۶۰۰).

۴. تفاوت برزخ و قیامت

در اندیشه امام خمینی، تفاوت قیامت و برزخ در وجود انس با طبیعت و دنیا و زوال این انس می‌باشد؛ به این معنا که نفس انسانی پس از مرگ و مفارقت از بدن طبیعی به عالم برزخ منتقل می‌شود و در عین حالی که در آن عالم به سر می‌برد، به سبب عادت‌هایی که در عالم طبیعت داشته و با آن مأنوس بوده است، این انس و توجه به عالم طبیعت، در عالم برزخ نیز باقی است و تا هنگامی که این انس باقی است، عالم برزخ است (همان).

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی یکی از اندیشمندانی است که در حوزه مطالعات اسلامی، مطالب ناب و ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است و با به کارگیری اصول صدرایی،

همچون امام خمینی، نظری متفاوت با ملاصدرا در باب معاد جسمانی داشته و در این مسئله، هم‌افق با آقا علی مدرس زنوزی می‌باشد.

شایان ذکر است که علامه در تعریف معاد، آن را بازگشت اشیاء با تمام وجود خود به حقیقتی می‌داند که از آن وجود یافته‌اند و این بازگشت را امری ضروری به حساب می‌آورد. در نتیجه، وجودی که مراتب و جهات مختلف دارد که بعضی از آن‌ها با هم متحدند، لازم است که با تمام وجود خود به آنجا بازگردد. پس ملحق گشتن بدن به نفس در معاد، امری ضروری است؛ مگر اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل گردد و بدن همچون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

برای تبیین بیشتر دیدگاه علامه و اختلاف وی با ملاصدرا، ذکر نکاتی ضروری است:

۱. لحوق ابدان به ارواح

علامه در برخی آثار خود به ویژه در رساله «الإنسان بعد الدنيا» با صراحت به نظریه الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌کند و همانند مدرس زنوزی، معاد جسمانی را از طریق حرکت جوهری ابدان و لحوق آن‌ها به نفوس تصویر می‌کشد.

ایشان در ابتدا پس از آنکه معاد را بازگشت همه اشیاء به وجودشان معرفی می‌کند و بر این باور است که ملحق شدن ابدان به نفوس در قیامت یک امر ضروری است (همو، ۱۴۱۹: ۲۴۰) و سپس با اشاره به حدیثی گرانسنگ از امام صادق علیه السلام تأکید می‌ورزد

۱. «همانا روح در جایگاه خویش قرار دارد؛ روح شخص نیکوکار در نور و آسایش، و روح شخص زشتکار در تنگی و تاریکی. بدن ما به صورت همان خاکی درآید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره‌پاره کرده و آن‌ها را دفع نموده‌اند، همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره‌ای در تاریکی زمان پوشیده نیست و عدد و وزن اشیاء را می‌داند. خاک موجودات ذی‌روح در میان خاک‌های دیگر همچون طلایی است که در خاک نهاده شده. پس هنگامی که زمان برانگیختن فرا رسد، آسمان باریدن خواهد گرفت؛ باریدن زندگی و برانگیختن و به دنبال آن زمین به شدت تکان می‌خورد و همچون تکان خوردن مشک. در این حال، خاک آدمی همچون طلایی به دست آمده از خاک شسته شده یا کره از شیر زده شده می‌گردد. پس خاک هر بدنی به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت‌دهنده، مانند هیئت‌های خود باز می‌گردند و روح در آن‌ها وارد می‌شود و چنان کامل باز ساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی نمی‌یابد».

که بر پایه این حدیث، در قیامت این ابدان هستند که به نفوس ملحق می‌گردند (همان).

وی همچنین دیدگاه خویش را مبتنی بر متون قرآنی کرده و برخی آیات را مستمسک خود قرار داده است که از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

- ﴿وَأَحْيَيْنَاهُ بِلَدَّةٍ مِّثْلًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (ق / ۱۱).

- ﴿وَصَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^۲ (یس / ۷۸-۸۱).

- ﴿مَنْ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾^۳ (انسان / ۲۸).

... (واقعه / ۵۹-۶۱؛ احقاف / ۳۳؛ ق / ۱۵؛ انفطار / ۳۳).

به باور ایشان، از همه این آیات به دست می‌آید که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا اینکه در لحظه قیامت به نفس‌های خویش ملحق شوند (همو، ۱۴۱۹: ۲۴۰-۲۴۲).

نتیجه اینکه علامه با استفاده از آیات و حدیث، به صراحت به الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌نماید و همچون مدرس زنوزی به حقوق ابدان به نفوس در قیامت معتقد است.

۲. عینیت یا مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی

کلام علامه در این بحث به گونه‌ای بیان شده است که با یکدیگر متفاوت است. ایشان در کتاب *انسان از آغاز تا انجام* در ذیل آیه شریفه ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

۱. «با باران زمین مرده را زنده ساختیم و همین گونه [خلق] پس از مرگ، سر از خاک بیرون می‌کنند».
۲. «و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد. گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد. بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست. همو که برایتان در درخت سبز قام اخگر نهاد که از آن [چون نیازتان افتد] آتش می‌افروزد. آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده توانا نیست که [باز] مانند آن‌ها را بیافریند. آری، اوست آفریننده دانا».
۳. «مایم که آنان را آفریده و پیوند مفاصل آن‌ها را استوار کرده‌ایم و چون بخواهیم [آنان را] به نظایرشان تبدیل می‌کنیم».

وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^۱ به مسئله عینیت بدن اخروی تصریح کرده و می‌فرماید: هرچند آیه مبارکه، کلمه «مثل» را به کار برده است، لکن مراد از مثل در این آیه و مانند آن، خود آنان است نه مثل آن‌ها؛ همان گونه که خداوند در جای دیگر به جای استفاده از کلمه «عین»، «مثل» را به کار برده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۲ (شوری / ۱۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲۲). لکن ایشان در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه مزبور، یادآور شده است که بدن پس از مرگ، اگر با بدن پیش از مرگ مقایسه شود، این بدن مثل آن خواهد بود، نه عین آن (همو، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۱۷).

این دوگانگی که در بیان علامه وجود دارد، از سویی به دلیل آن است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد، نه به ابدان آن‌ها. از سوی دیگر، در بیان علامه در تفسیر المیزان می‌توان مثلیت ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد. اما جمع‌بندی دیگری را نیز می‌توان از سخنان علامه طباطبائی ارائه داد که برگرفته از مبانی فلسفه او و ملاصدراست و آن اینکه: بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان بدین دلیل که کلیه خصوصیات ظاهری دنیوی را به همراه دارد، عین بدن دنیوی دانست، اما از سویی، بدین دلیل که مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته، می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد.

بنابراین می‌توان بدن اخروی را از یک سو، عین بدن دنیوی دانست، بدون اینکه از ماده آن صحبتی به میان آورد. از سوی دیگر، می‌توان بدن اخروی را با در نظر گرفتن ماده آن، مثل بدن دنیوی دانست؛ زیرا ماده ابدان دنیوی با ابدان اخروی مختلف است.

۳. عینیت شخص در دنیا و آخرت

علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند المیزان بر خلاف بحث پیشین، صراحت به خرج داده و از دوگانگی تعبیر در الفاظ و تعابیر رهایی یافته و به صراحت اعلام می‌دارد که آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می‌شود، به قطع و یقین، عین همان

۱. «آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، توانا نیست که [باز] مانند آن‌ها را بیافریند. آری، اوست آفریننده دانا».

۲. «هیچ چیزی مانند او نیست».

شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است. ایشان در تفسیر آیه کریمه ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (یس / ۸۱)، تفسیر واضح و روشنی ارائه می‌دهد که جای هیچ گونه ابهامی باقی نمی‌گذارد که شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخص دنیوی است. وی در این باره می‌فرماید:

«فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه، كان مثله لا عينه، لكن الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذي البدن السابق كان عينه لا مثله؛ لأنَّ الشخصيّة بالنفس وهي واحدة بعينها» (همان).

نکته حائز اهمیتی که در تفسیر ایشان وجود دارد اینکه مثلث و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی که در الفاظ دوگانه ایشان وجود داشت، هیچ تأثیری در نظریه او مبنی بر عینیت شخص اخروی و شخص دنیوی ندارد. چنان که از تفسیر ایشان نمایان است، انسان جامع نفس و بدن است و آن چیزی که حقیقت و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس اوست. بنابراین حقیقتی که در آخرت وجود دارد، عین همان نفس و حقیقتی است که در دنیا بوده است.

۴. جایگاه نفوس بعد از مفارقت از ابدان

ملاصدرا نیز همچون ابن سینا و سهروردی بر این باور استوار است که پس از مفارقت نفوس از ابدان، فرجام نفوس کامل را به عقل فعال می‌داند، فرجام نفوس متوسط را به عالم خیال و ناقصان را گرفتار در شقاوت روحانی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۴۷/۹-۲۴۸).

مدرس زنوزی معتقد است که نفس پس از مفارقت از بدن، به نفس کلی که مناسبت با ذات و ملکات خود دارد، متصل می‌شود و بدن نیز حرکت استکمالی خود را به سوی نفس ادامه می‌دهد. وی می‌گوید که هر چیزی به اصل خود برمی‌گردد و نفس به گونه‌ای اصل بدن و بدن به گونه‌ای اصل نفس است و اصل نهایی هر یک از آن دو، نفس کلی متناسب با خود اوست. او همچنین می‌گوید که نسبت نفوس ما به نفوس کلیه که همان نفوس ملائکه مدبر در عالم کبیر است، همچون نسبت قوای

مدرکة و متحرکه به نفوس ما در عالم صغیر است (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲-۹۲). علامه بر خلاف مدرس زنوزی، سرانجام نفس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. وی منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی و نه تفصیلی بیان می‌کند و اشاره‌ای به مصداق و یا معنایی خاص نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). لازم به ذکر است که بیان او بسیار به نظر حکیم زنوزی نزدیک است و این یکی از ابتکارهای علامه در بیان این مطلب است. علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ برای مثال: ﴿مَنْ اللَّهُ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (معارج/ ۳-۴).

نقد

علامه طباطبائی با نظریه الحاق و پیوستن بدن‌ها به نفوس در قیامت، طرحی نو افکنده و جایگاه ویژه‌ای برای نفس قائل شده و با بیان اینکه بدن متحول و متحرک به طرف نفس بوده و نفس از مقام عالی خود تنزل نمی‌کند، زیرکانه از اشکال تناسخ رها شده است. ولی اشکال دیگری بر ایشان وارد است و آن اینکه بدن متحرک به سوی نفس، آیا بعد از رهایی از ماده به نفس تعلق می‌گیرد و یا با حفظ حصول در ماده، موضوع نفس واقع می‌شود؟ اگر با حفظ ماده بدن موضوع نفس قرار گیرد، در این صورت نفس تا تنزل پیدا نکند، نمی‌تواند به بدن تعلق گیرد و اگر بدن در مقام رجوع به آخرت، صورت مقداری جسمانی صرف و خالص گردد، بدون حلول در ماده، این همان کلام صدر است و مطلب جدیدی نخواهد بود؛ همچنان که استاد آشتیانی در این باره می‌گوید:

«بدن متحول متحرک به سوی نفس، آیا بعد از خلاصی از ماده، متعلق نفس می‌شود یا با حفظ حصول در ماده، موضوع نفس قرار گیرد؟ با حفظ ماده، مبدأ حرکت بدن دنیوی است و قهراً تا نفس تنزل نکند، به بدن تعلق نمی‌گیرد و اگر بدن در مقام رجوع به آخرت، صورت مقداری جسمانی شود، بدون حلول در ماده، به فرض

۱. «از سوی خداوند ذی‌المعارج [خداوندی که فرشتگانش بر آسمان‌ها صعود و عروج می‌کنند] فرشتگان و روح [فرشته مقرب خداوند] به سوی او عروج می‌کنند، در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است.»

امکان چنین امری، این همان مشرب صدرالمتألهین است که تصریح نموده است: نفس در آخرت با بدن محشور می‌شود، ولی بدن جسمانی مقداری، معرّا از منشأ فساد و میرّا از لوازم ماده، و این بدن عین بدن دنیوی است؛ به این معنا که هر کس آن را مشاهده کند گوید: این همان شخص است که در دنیا موجود بود، و آنچه ضروری در مسئله معاد است، همین تطابق شخص موجود در دار غرور با شخص محشور در یوم نشور است» (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۱۵۹-۱۶۰).

نتیجه‌گیری

حکمای پس از صدرا جملگی بر مبانی وی تأکید ورزیدند و تالی‌تلو صدرا شدند. لکن در این میان فیلسوفانی چون علامه طباطبایی و امام خمینی، گرچه بر مبانی صدراپی^۱ صحه گذاشتند، ولی در نتیجه با صدرا مخالفت ورزیدند؛ به گونه‌ای که علامه طباطبایی پس از پذیرش مبانی صدرا در معاد جسمانی، معتقد به عود ابدان به ارواح شد و با ذکر مقدماتی و بر پایه روایات، به این مهم اشاره می‌کند.

امام خمینی نیز پس از ذکر مبانی صدرا، با تأکید بر اینکه به همه مبانی صدرا نیازی نیست، معتقد است که فقط با اتکا بر حرکت جوهری و استحاله حرکت قهقری و توجه به این قاعده که شیئیت شیء به صورت آن است، می‌توان به اثبات معاد جسمانی پرداخت.

شایان ذکر است که در مقام داوری، نظریه امام خمینی نسبت به دیدگاه علامه طباطبایی امتیازاتی دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. امتیاز در کیفیت اثبات معاد جسمانی؛ زیرا فقط با تکیه بر سه اصل می‌توان آن را اثبات نمود و ایشان جایگاه خاص و ویژه‌ای برای حرکت جوهری قائل شده است.
۲. امتیاز در کیفیت پیدایش بدن اخروی؛ زیرا کیفیت پیدایش بدن اخروی طبق این نظریه، هم معقول و هم موجه و روشن است؛ بر خلاف نظریه علامه طباطبایی که دارای ابهام بوده و خالی از اشکال نمی‌باشد.

۱. اصالت وجود، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، تشخیص به وجود است، شیئیت شیء به صورت است و... .

۳. امتیاز در کیفیت پیدایش بدن اخروی؛ زیرا بر اساس دیدگاه امام خمینی، نعمت‌های بهشتی هم از قبل برای اهل بهشت فراهم شده است و هم به وسیله نفوس اهل بهشت پدید می‌آید که این دیدگاه بر شرع نیز منطبق است.

در پایان شایان ذکر است که امام خمینی و علامه طباطبائی در پذیرش مبانی صدرا هم‌افق بوده، ولی در کیفیت پیدایش بدن اخروی، مشربی متمایز از یکدیگر دارند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲. اردبیلی، سیدعبدالغنی، تقریرات فلسفی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، طلیعه نور، ۱۳۸۳ ش.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۵. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، انسان از آغاز تا انجام، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۷. عارفی، اسحاق، «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، دوفصلنامه آموزه‌های فلسفی، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
۸. مدرس زنوزی، آقاعلی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.

بررسی نظریه حشر صدر المتألهین در عرفان ابن عربی*

- مهدیه نزاکتی علی اصغری^۱
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲
- علیرضا کهنسال^۳

چکیده

ملاصدرا بر اساس مبانی اصالت وجود، وحدت تشکیکی و حرکت جوهری، و ابن عربی بر اساس وحدت وجود، قائل به حشر به معنای ظهور متمایز بواطن موجودات اعم از گیاه و حیوان و انسان در عالم قیامت و پس از مرگ در زمین بسیط و گسترده‌ای که شایسته تجلی نور الهی و شهود ملائکه و انبیاء می‌باشد، همراه با جمع شدن تمام خلائق و موجودات در گروه‌های مختلف می‌باشند. همچنین معتقدند که ظهور متمایز بواطن در حشر به این دلیل اتفاق می‌افتد که بواطن موجودات، اثر افعال و افعال هم نشئت گرفته از اغراض نفسانی می‌باشد که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۵.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل (mahdienezakati@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (shahrudi@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

این اغراض در اثر تکرار افعال، به صورت ملکه در درون و باطن رسوخ می‌نماید. ملاصدرا در بیان و توضیح مواقف حشر مانند صراط و شفاعت بسیار از ابن عربی تأثیر پذیرفته است، به طوری که در نوشتارهایش سخن تازه‌ای جز بیان اصطلاحات و براهین فلسفی مشاهده نمی‌شود؛ اما برخلاف این مباحث در مباحثی مانند گروه‌های مختلف مردم در حشر، موقف بعث و حسابرسی به جز تأثیرات اندکی که از ابن عربی گرفته، بسیار نظرات دقیق و تازه‌ای را به صورت براهین فلسفی مطرح نموده است و در موقف نشر هم، وی تنها تشریح‌کننده آن موقف می‌باشد.

واژگان کلیدی: حشر، بعث، صراط، شفاعت، ملاصدرا، ابن عربی.

مقدمه

وجود انسان مراتب متعددی دارد. آنگاه که انسان می‌میرد و هستی برزخی می‌یابد، مانند کسی است که عمر دنیایی‌اش را در خواب بوده است؛ همچنان که در حدیث است: «مردم در خواب‌اند و چون مردند بیدار می‌شوند» و با شروع قیامت، هستی دیگری خواهد یافت. به عبارت دیگر، دنیا و آخرت دو مرتبه برای نفس‌اند. مرگ یعنی خارج شدن نفس از غبار شکل‌های بدنی مانند جنینی که از رحم مادر خارج می‌شود. علت مرگ به فعلیت رسیدن نفس در اثر حرکت جوهری و بازگشت آن به ذات و عالم خود و وصال حق که یا در حالت سرور و شادمانی است یا در حالت عذاب و رنج، می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۷۸۱-۷۸۲). یکی از مواقفی که در مسیر قوس صعود، از زمان دمیده شدن نفخ صور دوم و وقوع قیامت کبرا تا زمان ورود به بهشت یا جهنم وجود دارد، موقف حشر است که برخی از فلاسفه نیز آن را اثبات نموده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی، صدرالدین شیرازی و در میان عرفای اسلامی، محیی‌الدین بن عربی از کسانی هستند که با اثبات تجرد قوه خیال، به اثبات این موقف در بین وقایع پس از مرگ پرداخته‌اند. اینان این موقف را دارای مراحل متعدد می‌دانند.

پیرامون ماهیت حشر، ملاصدرا و ابن عربی معتقدند که دومین نشئه پس از مرگ، نشئه حشر است که نسبتش به عالم برزخ مانند نسبت تمام به ناتمام و قوه به ضعف است. ایشان مراد از ساهره به معنای شب‌بیداری در آیه ﴿فَاتَّهَمِي زَجْرَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾^۱

۱. «جز یک صدای مهیب نشنوند و بدان صدا ناگاه همه از خاک برشوند و به صحرای قیامت رهسپار گردند».

(نازعات/ ۱۳-۱۴) را زمین حشر می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۱۲؛ ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۵) و از ویژگی‌های حشر، جمع شدن همه مخلوقات: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ *مَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾^۱ (واقعه/ ۴۹-۵۰) و متفاوت بودن مدت حشر، نسبت به گروهی پنجاه هزار سال و نسبت به گروهی یک لحظه، و کنار رفتن پرده‌ها و حجب و ظهور بواطن موجودات بیان می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۱۳). همچنین ابن عربی به این دلیل که خداوند به درخواست عده‌ای که در دنیا مظلوم واقع شده‌اند و از خدا می‌خواهند که حقشان را بگیرد، در این مرحله پاسخ مثبت می‌دهد، حشر را وجود رحمت خدا می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۹). دیگر آنکه قائل به حشر جسمانی و روحانی و غلبه ارواح بر اجساد می‌باشد (همان: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۴۳ و ۶۱۸؛ لاند، ۱۳۸۸: ۱۱۵) و معتقد است که حشر عارفان با مرگشان و حشر عموم مردم پس از نفخ صور دوم شروع می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۷۴) و نکته بعد آنکه حشر اشباح را که انتقال اجسام مثالی از عالمی به عالم دیگر مثلاً انتقال از عالم مثال به عالم آخرت و از تغییر به ثبات است، متفاوت با حشر ارواح که انتقال از مرتبه ثبات به مرتبه دیگر ثبات، مانند انتقال از جهنم که مقام جلال و محدودتر و در حکم ابزار و مقدمه و محافظ مقام جمال که بهشت است، می‌داند. به تعبیر دیگر، در نظر وی نامحرمات و غیر مستعدان برای ورود به مقام جمال از مقام جلال عبور می‌کنند و این مقام جلال می‌تواند از دنیا به برزخ یا از برزخ به آخرت و یا... باشد. ولی به هر حال آنچه در نظر وی مهم است این است که در این حشر، انتقال از معنا و ثبات، به معنا و ثبات است، نه متغیر به ثبات. او انکار حشر را نشانه جهل و غلبه شیطان می‌داند^۲ و در مورد کیفیت حشر افراد، حدیثی از پیامبر ﷺ را نقل می‌کند: «المرء یحشر مع من أحبّ حتّی لو أحبّ أحدکم حجراً حشر معه»

۱. «ای رسول بگو البته تمام خلق اولین و آخرین زنده می‌شوند و همه در وعده‌گاه معین محشر جمع می‌گردند».

۲. «فامتحن سرّ وجودهم عند مشاهده موجودهم فکستهم هیبة الذات وغرقوا فی بحور اللذات، ولم یبق لهم سبحانه بتجلیه من رسوم الصفات الأخفی الإشارات، فأرواح الوارثین فی المشاهدة سوی وکما هم الیوم، كذلك یكونون غدًا غیر أنّ مشاهدتهم فی دار التکیب لها انفصال وانصرام و فی مقام دون مقام و مشاهدتهم هنالك علی الدوام، فالانتقال فی حقّ الأرواح، والحشر فی حقّ الاشباح، حشر الأجسام من دار التکیف الی دار الانفعال وحشر الأرواح من مقام الجلال الی مقام الجمال» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۸).

(همان: ۱۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۰/۱).

۱. حشر در لغت

حشر در لغت به معنای گروه، دسته، برانگیختن، گرد آوردن مردم (معین، ۱۳۸۸: ۵۸۰) و به معنای ازدحام کردن، به هم فشار آوردن، زنده کردن (سیاح، ۱۳۷۴: ۳۰۲) و نیز به معنای قیامت، رستاخیز، گرد آمدن و جمع شدن با کسی در یک جا (انوری، ۱۳۸۳: ۴۵۱) و در کتاب گوهر مراد (لاهیجی، بی‌تا: ۴۷۷) و لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۹۰/۴) به معنای زنده کردن مردگان و جمع نمودن آن‌ها در یک موضع آمده است. همچنین محشر اسم مکان آن و به معنای محل اجتماع افراد است. حشر در زبان عربی به مفهوم گرد هم آمدنی (جمع شدنی) که با نوعی فشار و راندن همراه است: «الجمع مع السوق»، استفاده می‌شود (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۷۶/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۲) مانند کوچ اجباری افراد از محل زندگی‌شان (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۹۰/۴) و از همین روست که به یکی از موقوف‌های قیامت، حشر به معنای جمع کردن می‌گویند.

۲. زمین حشر

در ماهیت و حقیقت و کیفیت زمین حشر، ملاصدرا قائل است که این زمین هم‌سنخ زمین دنیوی است ولی دارای جوهر و حقیقتی کامل‌تر و صورتی متبدل‌شده زمین مرکب متناهی دنیوی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۶؛ همو، ۱۳۴۱: ۱۰۷-۱۰۸): «يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم/ ۴۸) و دارای کلیه موازین و وسایل سنجش اعمال می‌باشد؛ به طوری که هر کس میزانی مخصوص دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۷). همچنین زمین اخروی را زمینی بسیط و ممتد: «فَلَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» (طه/ ۱۰۷)، هموار و بدون پستی و گودی می‌داند (همان: ۴۰۶) و بیان می‌کند همان‌طور که تمام زمان‌ها به دهر که روح زمان و وعاء موجودات اخروی است، متصل می‌گردند، تمام مکان‌ها و اراضی موجود بالفعل و موجود در گذشته و آینده هم به مکان اخروی که حقیقت آن‌هاست، متصل می‌شوند و در حکم ارض واحد واقع می‌شوند (همان: ۴۰۷). وی معتقد است تمام موجودات در آنجا طوری جمع می‌شوند که مورد شهود ملائکه و انبیا و شهدا واقع

می شوند: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشَّهَدَاءِ وَقُضِيَ يَوْمَئِذٍ بِالنَّحْيِ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ﴾^۱ (زمر/ ۷۰) که وی این اشراق و تجلی در محشر را حاکی از اشراق نور الهی و تجرد زمین محشر به صورتی که شایسته تجلی الهی و شهود ملائکه و انبیاست، می داند (همان) و در آخر هم بیان می نماید که با تمام این توصیفات، واقعیت آن است که هیچ کس از چگونگی جمع شدن تمام خلایق از آغاز خلقت تا آخرین روز فنا و کیفیت بسط زمین اطلاعی ندارد (همان: ۴۰۶). سپس در تأیید نظرش نقل قولی از ابن عربی را که به همین مضامین بیان شده، مطرح می نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۴۸-۸۵۲). شایان ذکر است که ابن عربی در جایی دیگر زمین محشر را بر مبنای حدیث نبوی، بیت المقدس می داند (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۳۸۶/۲) و در تفسیر آیه ﴿يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادُ مَنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾، مکان قریب را صخره‌ای در بیت المقدس معنا می نماید (همان: ۴۳۳/۲) که ملاصدرا به این مطالب اشاره‌ای ننموده است.

۳. انواع مختلف خلایق در حشر

ملاصدرا قبل از بیان گروه‌های مختلف خلایق در حشر، این عمل را و بازگشت تمام قوای موجودات به غایت و فطرت اولیه ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^۲ (شوری/ ۵۳) و ﴿وَالِيَهُ تُخْشَرُونَ﴾^۳ (مؤمنون/ ۷۹) توسط نفس و روح که جامع قواست را از اقتضانات عنایت و حکمت الهی می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۷۸۳-۷۸۵) و علت این بازگشت را در این می داند که چون افعال هر کسی با اعضاء و اندام‌هایش انجام می گیرد و اعضاء هر موجودی بر وفق اغراض نفسانی آن موجود عمل می کنند، پس افعال هر کسی هم از درونش نشئت می گیرد و هم تکرار این افعال، سبب ایجاد ملکاتی در درون شخص می شود و از طرفی هم، چون حشر همان ظهور بواطن و ملکات می باشد، پس به همین دلیل، برگشت خلایق در گروه‌های مختلف با تمثیل ملکاتی که در اثر تکرار افعال بر

۱. «و زمین به نور پروردگارش نورانی شود و بررسی نامه‌های اعمال آغاز گردد و انبیاء و شهدا حاضر گردند و درباره مردم به حق قضاوت شود و به کسی ستم نشود».

۲. «آگاه باشید کارها به سوی خدا باز می گردد».

۳. «و به سوی او برانگیخته می شوید».

نفسشان غالب شده است، به سوی اسمی از اسماء الهی که مناسب شأنِ وجودی‌شان است، صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۵): ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^۱ (اسراء/ ۸۴).

ملاصدرا و ابن عربی گروه‌های مختلف خلائق در حشر را با توجه به آیات و روایات، بر سبیل «ورد»^۲: ﴿وَلَسَوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرْدًا﴾ (مریم/ ۸۷) و برخی را با اسم رحمان خداوند و به صورت «وفد»^۳ و بدون ترس و هراس در حالی که گویی به مهمانی میزبانی مهربان می‌روند، معرفی می‌نمایند: ﴿يَوْمَ نُحْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مریم/ ۸۵): صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۱: ۷۸۳-۷۸۵ و ۸۱۹-۸۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۱۸) و ابن عربی در معرفی گروه «وفد» اضافه می‌کند که این گروه، پرهیزگاران‌اند و در آخرت هم مانند دنیا که تابع رسولشان بودند، تحت احاطه و در دایره ایشان و پیوسته بر اصل عبودیت با حق هستند و راحتی‌شان باعث غبطه دیگران می‌شود: ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَقُ الْأَكْبَرُ﴾^۴ (انبیاء/ ۱۰۳؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۱۸). او آیه ۸۵ سوره مریم را که گذشت، نشانه سبقت رحمت الهی بر غضبش می‌داند و می‌گوید: متقی که به معنای حذرکننده و ترسان و بیمناک است، این حالتش در دنیا را به سبب «سریع الحساب، شدید العقاب، المتکبر و الجبار» بودن خداوند به دست می‌آورد و خداوند در مقابل در آخرت با اسم رحمانش به وی آسودگی و آرامش می‌بخشد و دلیل عطاء آرامش را بر اساس حدیث قدسی «رحمته سبقت غضبه»^۵ خلقت بر اثر رحمت نه قهر و غضب می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۰۸) و آنگاه می‌گوید که به همین دلیل است که خداوند در روز حشر به بندگان می‌گوید: هر آنچه بین من و شماست، خواهم بخشید (همو، ۱۴۲۱: ۱۲).

ملاصدرا با توجه به آیات قرآن یک گروه دیگر در حشر را کسانی معرفی می‌نماید که حشرشان همراه با ترس و هراس از اعمالشان می‌باشد: ﴿يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (فصلت/ ۱۹) و این گروه را دارای چند دسته می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱:

۱. «هر کسی بر خلقت خود می‌تند».
۲. حضور مجرم در محضر حاکم.
۳. حضور در محفل انس و مقرون به دعوت و تکریم.
۴. «وحشت بزرگ غمگیشان نکند».
۵. «رحمت و لطفش بر خشم و غضبش پیشی گرفته است».

۱۰۰-۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷)؛ دسته‌ای که نیاز به نور توحید ندارند و با چشمانی کور و نابینا محشور می‌گردند: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه/ ۱۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۴؛ همو، ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۰۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۳، ۴۲۳ و ۵۶۵)؛ برخی که با دست‌های بسته و غل و زنجیرهایی بر گردن به طرف آب جوش و آتش کشیده می‌شوند: ﴿إِذَا الْأَعْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ* فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر/ ۷۲-۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰) و گروهی هم که با ناله و فریاد: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود/ ۱۰۸؛ همو، ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۰۰) و دسته‌ای هم با شیاطین محشور می‌گردند: ﴿فَوَرَّكَ لَئِن كُنْتُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾^۱ (مریم/ ۶۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۷۸۳-۷۸۵ و ۸۱۹-۸۲۰)؛ عده‌ای با بدنی تاریک و سیاه و صورتی مکدر و کبود: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه/ ۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷) و بعضی که در شهوات دنیوی و اغراض حیوانی و صفات حیوانی فرو رفته‌اند، حشری همچون حیوانات دارند: ﴿إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (تکویر/ ۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ۴۹۱) که در حدیث آمده است: «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تَحْسِنِ عِنْدَهَا الْقَرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ»^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۲) و بدین ترتیب هر کس با هر آنچه دوست داشته و تصور داشته، محشور می‌گردد: ﴿أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾^۳ (صافات/ ۲۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۹-۸۲۰).

با آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که ملاصدرا و ابن عربی با اعتقاد به برگشت نفس و اعضا به سوی خدا و فطرت اولیه، به حکومت تجدد و سیلان در ظاهر و باطن انسان قائل‌اند و این سیر باطن به سوی آخرت را با بقاء نفس که اصل بدن است، به همراه بدنی متناسب آن نفس و آن عالم متحقق می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۷-۲۵۹) و ملاصدرا نیز به همین مطلب اشاره می‌نماید، آنجا که می‌گوید:

«در عبارات ابن عربی، حکمت و فواید بسیار است و در بسیاری از وجوه حشر با

۱. «به پروردگارت قسم ایشان را با شیطان‌ها محشور می‌نمایم».

۲. «بعضی از مردم به صورتی محشور می‌گردند که در مقایسه با آن‌ها میمون‌ها و خوک‌ها زیاترند».

۳. «اینک ستمکاران را حاضر کنید با همسرانشان».

ایشان متفقیم و تنها تفاوتان در این است که ایشان فقط از کشف و شهود استفاده کرده‌اند^۱ و ما به جز کشف و شهود، برهان هم به کار برده‌ایم» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۳۴/۹).

۴. مواقف حشر

در بیان جایگاه مواقف حشر در میان ملاصدرا و ابن عربی اختلاف است؛ به طوری که ملاصدرا مواقف حشر را در عناوین بعث، نشر کتب و صحائف، عرض اعمال، حسابرسی، صراط، میزان و شفاعت توضیح می‌دهد، اما ابن عربی وقوع این موقف را در پانزده موقف به صورت پرسش و پاسخ در زمین حشر و قبل از شروع هفت موطن اصلی یعنی بعث، عرض اعمال، میزان، صراط، اعراف، ذبح مرگ و شفاعت می‌داند.

۴-۱. بعث

ملاصدرا و ابن عربی گرچه این موقف را شروع مواقف حشر می‌دانند، اما در ماهیت و حقیقت آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ زیرا با توجه به معنایی که ملاصدرا از بعث می‌نماید - که آن را خروج و رهایی نفس از غبار اوصاف جسمانی و غبار هیئات می‌داند، مانند خروج جنین از رحم مادر (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۱۷-۸۱۸)، و به تعبیر دیگر دنیا و آخرت را پیدایش دو حالت متفاوت برای یک شخص می‌داند که با ورودش به حالت خوشحالی یا افسردگی در پیشگاه خدا، بعث متحقق می‌شود (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۴) - معلوم می‌شود که وی بعث را جسمانی و روحانی و در صقع نفس برزخی یا عقلی و در عالمی مناسب با همان مرتبه نفس و غیر منحصر به صور عالمی خاص می‌داند. اما ابن عربی بعث را با استناد به قول حضرت مسیح که فرمود: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ... يَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ و با کمک ذوق ادبی و استعمال تشبیه - که انتقال روح به صورت رها کردن جسم دنیایی بر صُورِی از صُورِ برزخی در عالم آخرت را شبیه تکرار طلوع خورشید در مکان‌های مختلف می‌داند، روحانی و به صورت صور برزخی در عالم برزخ و برای رسیدن به وحدت وجود می‌داند (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۰۱؛ ابن

۱. ابن عربی همین سخن را در فتوحات مکی آورده است (۱۳۸۵: ۳۴۳).

۲-۴. نشر کتب و صحائف

این موقف در میان موافقین و موافق حشر، موقفی است که ابن عربی توضیح و یا موقفی به این نام بیان نکرده است و تنها ملاصدرا به تشریح این موقف می‌پردازد و آن را مخصوص انسان می‌شمارد که در میان موجودات، مختار در عمل و دارای کتاب آفریده شده است. وی صحیفه را لوح نفس می‌داند که منقش به آثار افعال و اقوال و اعمال انسان می‌باشد: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»^۱ (مجادله/ ۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۱۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۶) و در توضیح وقوع آن می‌گوید: همین که انسان در قیامت، اثر تمام اعمال و اقوالش را در صحیفه ذات خود مشاهده می‌کند، نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال صورت می‌گیرد: «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» (تکویر/ ۱۰) که در این هنگام نفس می‌گوید: «مَا هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا»^۲ (کهف/ ۵۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۸). پس نفس، محل قابل صحیفه و کرام‌الکاتبین، نویسنده و نقاش آن هستند (همو، ۱۳۸۴: ۴۱۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۷) که آنانی که در طرف راست قرار دارند، ملائکه یمین و آنانی که در طرف چپ قرار دارند، ملائکه شمال می‌باشند: «إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ»^۳ (ق/ ۱۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۲۸-۸۳۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۷) و بنا بر حدیثی که می‌گوید: «كُلُّ مَنْ عَمِلَ حَسَنَةً يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْهَا مَلَكًا يُثَابُ بِهِ وَمَنْ اقْتَرَفَ سَيِّئَةً يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْهَا شَيْطَانًا يُعَذَّبُ بِهِ»^۴ (همو، ۱۳۷۱: ۸۲۸-۸۳۴)، پس آنچه در صحیفه می‌آید و موجب خلود بهشتیان و جهنمیان می‌شود، ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس است، نه صرف آحاد و تعداد اعمال و افعال (همان؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

۱. «اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را در دلشان نقش کرده است».

۲. «این کتاب چیست که صغیره و کبیره‌ای را فرو نگذاشته و همه را برشمرده و نتیجه کردار خود را حاضر یابند و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی‌کند».

۳. «هنگامی که نویسندگان از چپ و راست، اعمال او را می‌نگارند».

۴. «هر کس حسنه‌ای به‌جا آورد، خداوند فرشته‌ای از آن می‌آفریند که به توسط او به بنده نیکوکار پاداش دهد و هر کس مرتکب سیئه‌ای شود، خداوند از آن شیطانی می‌آفریند که بدان عذابش کند».

۴-۳. حسابرسی

از آنجا که ملاصدرا پس از بیان نشر و عرض اعمال، به بیان حسابرسی می‌پردازد و ابن عربی این عنوان و بعضی از آیات مذکور در این قسمت را در ذیل عنوان عرض اعمال، ندهای سه گانه مطرح می‌نماید، پس نمی‌توان مدعی وجود پیشینه‌ای از بیانات مفصل و دقیق وی در عبارات ابن عربی شد. ملاصدرا که موقف حسابرسی را به علت «أسرع الحاسبین»^۱ بودن خدا می‌داند، در ضمن بیان آیات: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^۲ (اسراء/ ۱۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۳۷) و ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾^۳ ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^۳ (اسراء/ ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۴)، حساب را به قدرت خدا در نشان دادن تعداد و اندازه اعمال و اقوال پراکنده و کوچک و بزرگ و جمع‌آوری و نتیجه‌گیری از آن‌ها در یک لحظه که سبب قرب و بُعد از خدا می‌شود، معنا می‌کند: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّكَ أَحَدًا﴾^۴ (کهف/ ۴۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۳۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۲).

ملاصدرا در این مرحله، مردم را دو دسته و هر دسته را چند گروه می‌کند؛ دسته اول را «يُرزقون فيها بغير حساب»^۵ (غافر/ ۴۰) می‌داند که ابن عربی ایشان را بعد از اینکه تحت سه ندا مورد خطاب خداوند واقع می‌شوند، وارد شوندگان به بهشت می‌داند و ملاصدرا خلائق تحت این دسته را به چند گروه مقربین و اهل اعراف، اصحاب یمین که صاحبان اعمال نیک و پرهیز از گناه بوده‌اند: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ غُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَتَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»^۶ (قصص/ ۸۳) و کسانی که نامه عملشان سفید و خالی از عمل نیک و بد است، اما به دلیل غلبه رحمت خداوند بر غضبش، جزء

۱. «او زودتر از هر محاسبی به حساب خلائق رسیدگی تواند کرد» (انعام/ ۶۲).
۲. «تو خود کتاب اعمال را بخوان که تو خود تنها برای رسیدگی به حساب خویش کافی هستی».
۳. «و نامه عمل هر انسان را از گردنش می‌آویزیم و کارنامه او را در پیشارویش می‌گشاییم و می‌گوییم نامه خود را بخوان، تو خود برای حسابرسی خود کفایت می‌کنی».
۴. «هیچ کوچک و بزرگی را باقی نگذارد جز آنکه در شمار آورده است و در آن کتاب، همه اعمال خود را حاضر بیند و خدا به هیچ کس ستم نخواهد کرد».
۵. «آنان از روزی بی حساب برخوردار گردند».
۶. «این دار آخرت را برای آنان که در زمین سرکشی و تباهی نمودند، مخصوص می‌گردانیم و حُسن عاقبت مخصوص پرهیزکاران است».

﴿يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ قرار گرفته‌اند، می‌داند.

وی گروه‌های دسته دوم را که مورد حسابرسی واقع می‌شوند، کسانی برمی‌شمارد که عمل نیک در نامه عملشان نیست، یا کسانی که عمل نیک انجام داده‌اند، ولی با اعمال بدشان، اعمال نیک را باطل و محو و جبط نموده‌اند: ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۱ (هود/ ۱۶) که نتیجه حسابرسی‌شان، بطلان اعمالشان می‌باشد: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾^۲ (فرقان/ ۲۳) و یا کسانی که هم عمل نیک و هم عمل زشت دارند: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾^۳ (توبه/ ۱۰۲) که گروه اخیر را به دو قسم تقسیم می‌نماید؛ کسانی که در دنیا به «حاسبوا قبل أن تُحاسِبُوا» عمل نموده‌اند و عذابشان، همان مناقشه و گفتگو و حسابرسی است و وارد دوزخ نمی‌شوند، و کسانی که مقابل قسم قبلی قرار دارند و به جز حسابرسی و گفتگو، معذب هم می‌شوند (همو، ۱۳۷۱: ۸۳۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۱-۲۵۲).

۴-۴. صراط

در مورد میزان تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی پیرامون صراط و موقعیت آن، به تصویر کشاندن صراط، حاکی بودن آن از یک وجود در نظام هستی و دال بر منتهی شدن تمام ادیان به آن و کیفیت خود صراط با توجه به اعمال انسان باید گفت که تمام نظرات وی در سخنان ابن عربی مشاهده می‌شود، مانند جایگاه صراط در قیامت که طبق نظر هر دو، صراط پس از مراحل بعث و نشر کتب (ملاصدرا) و عرض اعمال و ندهای سه گانه (ابن عربی) و حسابرسی (ملاصدرا) و حضور خدا و فرشتگان و دوازده موقف و سؤال در نزد خداوند (ابن عربی) قرار دارد.

همچنین ابن عربی که صراط را موطن چهارم (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۲-۴۰۳) و پس از حشر (همو، ۱۴۲۰: ۱) و به معنای آنچه باعث تطهیر خلق و صفات و بواطن خلایق می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۰/۲-۲۶۱)، می‌داند و ملاصدرا در توضیح ماهیت صراط، آیه

۱. «همه اعمالی که انجام داده‌اند، ضایع و باطل شده است».

۲. «و ما توجه به اعمال فاسد بی خلوص آن‌ها کرده و همه را باطل و نابود می‌گردانیم».

۳. «عمل صالح و فعل قبیح هر دو را به‌جا آورده‌اند».

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^۱ (انعام / ۱۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۶) و داستان پیامبر ﷺ را - که پس از تلاوت این آیه، خط مستقیمی به منزله صراط توحید و پیروی از ائمه، و خطوط معوجی در اطرافش به منزله روش‌های ضالین ترسیم نمود (همان: ۴۳۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۲-۴۰۳) - بیان می‌نمایند که ملاصدرا از این داستان نتیجه می‌گیرد که مشرکان بر روی این صراط نیستند و شخص موحد فاسق هم به مقدار خطایش در جهنم معذب است و خالد نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۷) و ابن عربی نتیجه می‌گیرد که این خطوط همان صراط توحید و لوازم آن می‌باشد؛ زیرا طبق سخن پیامبر ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ»^۲ فقط خدا می‌داند که چه کسی کلمه «لا إله إلا الله» را از روی اخلاص بیان نموده است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۳-۴۰۲).

ملاصدرا و ابن عربی پیرامون موقعیت صراط معتقدند که صراط همان معانی و نیات و عمل به شریعت اسلام می‌باشد که در دنیا غیر محسوس است و با مرگ و از بین رفتن حُجُب در روز قیامت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۹ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵ و ۸۲۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵)، طبق آیه ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۱۰ و ۴۳۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۲-۴۰۳) تنها راه ورود به بهشت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۷) که اولش در موقف (محل ایستادن خلائق برای حساب) و محشر، و آخرش متصل به درب بهشت است (همان: ۴۰۹ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵ و ۸۲۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵) و مانند پلی روی جهنم و حتی قدری هم فرو رفته در جهنم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۸۶ و ۴۰۳-۴۰۲) می‌باشد که به صورت محسوس ظاهر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۹ و ۴۳۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵ و ۸۲۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵) و ابن عربی مقدار فرورفتگی صراط در جهنم را به اندازه چهل هزار سال می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۸۶).

۱. «این راه راست من است، پیرو آن شوید و به راه‌های دیگر مَرُود که شما را از راه وی پراکنده می‌کند».
 ۲. «من دستور دارم با مشرکان بجنگم تا کلمه «لا إله إلا الله» را بگویند و بعد از گفتن این کلمه، جان و مالشان از جانب من محفوظ است، مگر با خدا».

توصیف ملاصدرا از صراط که حاکی از یک وجود بودن است، در سخنان ابن عربی که قائل به وحدت وجود است - در جایی که می‌گوید: خداوند دارای احدیت ذات یعنی میرا بودن از هر نسبت و اضافه‌ای و اسماء یعنی دلالت اسمایی کثیر بر ذاتی واحد و افعال می‌باشد- و صراط مستقیم را دال بر احدیت افعال می‌داند، ملاحظه می‌شود (عقیفی، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۲۰۱؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۹/۲). وی در توضیح چگونگی مصداق احدیت افعال واقع شدن صراط می‌گوید: صراط راهی است که تمام هستی در آن سیر می‌کنند و تمام راه‌ها با تمام اختلافاتی که دارند، در آنجا به هم می‌پیوندند و هیچ موجودی توانایی تغییری یا گریز از آن را ندارد و از آنجا که افعال موجودات، تابع آن، و آن تابع ذات طبیعت وجود که همان ذات و قوانین حق است، می‌باشند، پس صراط مصداق احدیت افعال واقع می‌شود. در نگاه وی بر خلاف نظر عده‌ای که این را جبر می‌دانند، جبر مادی‌گرایان محسوب نمی‌شود؛ زیرا در نگاه مکتب وحدت وجود، چون معبود از هر لحاظ و صورتی که عبادت شود، خداست، پس این راهی که کل عالم و نظام و ترکیب و حرکات و سکناش طی می‌کنند و به هر لحاظ و صورتی که معبود را عبادت کنند، خدا را عبادت کرده‌اند. پس این راه، محل التقای تمام ادیان و عقاید و ظهور احدیت می‌باشد (عقیفی، ۱۳۸۶: ۱۷۲؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۲۰۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۹/۲).

ملاصدرا و ابن عربی پهنا و عرض و طول صراط را برای افراد، متفاوت می‌دانند و ملاصدرا به طور صریح بیان می‌کند که تفاوت مقدار آن‌ها به پیروی و عدم پیروی از امیال نفسانی بستگی دارد: «إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ»^۱ (مرسلات/ ۳۰؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۵) و خلایق با مشاهده پل درمی‌یابند که آن را با اعمالشان در عالم طبیعت ساخته‌اند و تغییر عمق و طول و عرض پل توسط جسم که سایه حقیقت انسان است، انجام می‌گیرد؛ به طوری که توسط نفس که حقیقت انسان است، یا به سوی آتش شهوات کشیده می‌شود و یا با توبه و علم و دانش، آتش شهوات را در دنیا خاموش کرده و انسان کامل گردیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۱۱).

۱. «نتی‌گرد و پیکری مانند غول ستر پیدا کنی و بر سه شعبه یعنی طول و عرض و عمق بدن تو افزایش یابد».

۴-۱-۴. انواع صراط

به گفته ملاصدرا، صراط مانند دو نوع حرکت - که یکی ذاتی و فطری است که همه موجودات به سوی خداوند در حرکت‌اند و دیگری ارادی که ویژه انسان است و به وسیله آن به دنبال کسب کمال است-، دو نوع می‌باشد (همان: ۴۰۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵ و ۸۲۵-۸۲۷)؛ یکی صراطی که مانند حرکت ذاتی است: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۱ (شوری / ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۰۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۲۵-۸۲۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۳) و دیگری صراطی که با حرکت ارادی و به کمک انبیاء و قرآن و با پایداری و استواری سپری می‌شود: ﴿فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ (هود/ ۱۱۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۲۵-۸۲۷). ملاصدرا در بیان سختی و دشواری پیمودن این راه و در ذیل آیه ۱۱۲ سوره هود، داستانی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نقل می‌نماید که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد از شنیدن آیه مذکور فرمود: «شَبَّيْتَنِي سَوْرَةَ هُودٍ لِمَكَانٍ فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ».^۲

وی حرکت فطری را دارای مراحل می‌داند که از پست‌ترین مرتبه وجودی که استعداد محض است، آغاز می‌شود و پس از طی مرتبه صورت طبیعی که وظیفه آن حفظ مزاج است، به صورت معدنی که با آن رشد می‌یابد و پس از آن به صورت حیوانی که باعث حرکت ارادی‌اش می‌شود و محسوسات را درک می‌نماید، ادامه می‌یابد. از این مرحله به بعد را آغاز حرکت ارادی می‌داند که مخصوص انسان است و این مرحله آخرین درجه صور حسی و نخستین درجه صور عقلی است که به آن عقل منفعل گویند (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۸). او طبق نظر عرفا حرکت ارادی را مسیر اهل کمال تبیین می‌نماید (همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵ و ۸۲۵-۸۲۷) که اگر ادامه یابد، به صفت و اسمی از صفات و اسماء الهی به جز نام الله و به مرتبه عالم عقل و عقل فعال (همان: ۳۸۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۰۸) و به نشئه دوم که عالمی اعلی است، متصل می‌گردد و شخص به قرب جوار حضرت حق نائل می‌گردد که از آن به صراط خدا (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۹): ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (فاتحه / ۵؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵) نام می‌برند و اگر سیر ادامه نیابد و عقاید باطل در آن رسوخ

۱. «و اینک تو خلق را به راه راست هدایت خواهی کرد؛ راه خدایی که هر چه در آسمان‌ها و زمین است، همه ملک اوست».

۲. سوره هود مرا پیر و فرسوده کرد؛ زیرا آیه ﴿فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ﴾ در آن آمده است.

نماید، به مرتبه حشر با شیاطین و حیوانات افول می‌کند (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۹) و در جهنم سقوط می‌نماید (همان؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۳) که با سقوط ایشان به جهنم، گفتگوی «هَلِ امْتَلَأْتِ وَقَوْلُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»^۱ (ق / ۳۰) بین خداوند و جهنم آغاز می‌گردد (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۲۵-۸۲۷).

در توضیح میزان تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در تبیین دو صراط فطری و ارادی بر اساس دو حرکت فطری و ارادی و مبتنی بودن حرکت ارادی بر حرکت فطری باید گفت که عرفا هم همین دو صراط را با نام‌های صراط مستقیم و جودی و انحراف مستقیم سلوکی توصیف می‌نمایند؛ صراط مستقیم و جودی، مقابل و کجی و انحراف ندارد و همه اعم از ضالّین و مغضوبین و معصیت‌کاران در لوای اسمی از اسماء حق در آن قرار دارند و خداوند را مشاهده می‌کنند و نهایتاً به دیدار حق و اخذ جاهای مختلف بهشت و جهنم نائل می‌آیند که همان «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» و «مَأْمِنٌ دَابَّةٌ الْإِلَهُهُ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۲ (هود/ ۵۶) می‌باشد و صراط مستقیم سلوکی، همان «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ است که در دین حضرت محمد ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/ ۱۹) متجلی شده و سبب سعادت انسان و مشاهده وجه رحمت خداوند در لوای اسماء نافع، معطی، غافر و... می‌گردد و آمدن انبیاء و اولیاء و آیات قرآن به جهت هدایت بشر به این صراط است و رسیدن انسان به لطف و رحمانیت و رحیمیت خدا و پرهیز از ورود به صراط‌های کج و انحرافی مقابل صراط سلوکی؛ یعنی همان صراط‌های ضالّین، کفار، مغضوبین که باعث دیدار حق در لوای اسماء جلالی و قهری می‌شود.^۳

با توجه به مطالب بیان‌شده پیرامون نظر ملاصدرا و ابن عربی در تبیین دو صراط باید

۱. «آیا امروز مملو از وجود کافران شدی؟ پس در پاسخ گوید: آیا باز هم هست؟».
۲. «همه موجودات هستی، دابه و جنبنده هستند و زمام همه امور بدست اوست لذا همه به سوی او در حرکت به سوی صراط مستقیم هستند».
۳. «فالصراط المستقیم السلوکی غیر الصراط المستقیم الوجودی ولهذا لا یصل إلیه کلّ أحد وإن وصل إلیه أحد لا یكون إلا بعد مجاهدة شاقة وریاضة صعبة مع وجود شیخ کامل ومرشد واصل...» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۷)؛ بنا بر مباحث پیشین، صراط مستقیم سلوکی غیر از صراط مستقیم وجودی است. پس هر کسی بدان دست نمی‌یابد و اگر کسی به صراط مستقیم سلوکی دست یافت، به طور قطع در پی مجاهدت و ریاضت سخت و به همراهی استادی کامل و راهنمایی واصل بوده است.

گفت که همه انسان‌ها در حالی که در مسیر صراط مستقیم وجودی و ذاتی هستند، باید با عمل به فقه و آداب شریعت و رعایت موازین اخلاقی در گفتار و کردار خود و انجام دستورات و تعلیمات انبیاء الهی، به دنبال کسب صراط مستقیم سلوکی و ارادی و رسیدن به نجات و فلاح و رستگاری باشند (امینی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۳۲۲-۳۱۶).

۴-۲. مواقف صراط

در عین حالی که ملاصدرا و ابن عربی در موقعیت و کیفیت و مواد سازنده پل صراط و چگونگی عبور خلائق از آن با یکدیگر هم‌نظرند و صراط را به هیئتی باریک‌تر از مو و بُرنده‌تر از شمشیر همراه با قلاب‌ها و خارها و چنگک‌ها و دندان‌هایی در اطراف پل معرفی می‌نمایند و قلاب‌ها را طبق سخن پیامبر ﷺ: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ فَالْتَزِمُوا مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ هُوَ غَدًا يِعَامِلُكُمْ بِمَا عَامَلْتُمْ بِهِ عِبَادَةً»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۸؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵)، همان صور اعمال و تعلقات به امور دنیوی که باعث نگه‌داشتن افراد بر روی صراط و کنده‌ی حرکتشان می‌شود، می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۰۵) که عبور موفق از صراط سبب وصول به بهشت و عبور ناموفق از آن سبب منتهی شدن به دوزخ می‌شود. اما ابن عربی به جز موارد مذکور، بر اساس کشف و شهود، موارد دیگری چون تعداد پل‌ها، پرسش و پاسخ در هر پل و کیفیت و طول مسیر هر پل را مطرح می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۸۶).

۴-۵. میزان

ملاصدرا ضمن اینکه در تأیید نظرش این قول ابن عربی را که ترازوی هر فردی ویژه خودش می‌باشد و محل ترازوها در زمین حشر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۴۸-۸۵۲)، بیان می‌نماید، با ذکر آیه «وَالْوِزْنَ يُؤَمِّنِدِ الْحَقِّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ»^۲ (اعراف/ ۹-۸؛ همان: ۸۳۴-۸۳۶) به بیان نظرش می‌پردازد که

۱. «ای مردم آنچه در مورد بهشت و جهنم و صراط و ثواب و عقاب گفتیم، همه صور اعمال شما در دنیا است که انجام داده‌اید و فردا در قیامت به شما بازگردانده می‌شود. پس تا می‌توانید ملتزم به مکارم اخلاق شوید که خدا در قیامت همان گونه که شما با بندگان رفتار کردید، با شما رفتار می‌کند».
۲. «روز محشر حقاً روز سنجیدن اعمال است. پس آنان که ترازوهاشان سنگینی نمایند، البته رستگار خواهند بود و آنان که ترازوهاشان سبک باشد، کسانی هستند که بر خود به حقیقت زیان رسانیده‌اند».

همان طور که هر چیزی میزان خاص خود را دارد، مثل اینکه میزان تعیین دوایر، پرگار، و میزان سنجش راستی ستون‌ها، شاغول می‌باشد، در قیامت هم هر فردی با مشاهده حسنات و سیئاتش در نفسش، قادر است آن‌ها را با میزانی از جنس اعمالش بسنجد. وی با استناد به آیات ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (رحمن / ۷-۹) و روایات (همو، ۱۳۸۵: ۴۱۵) می‌گوید: همان میزانی که از آسمان بر دل‌های پیامبران فرود آمده و نامش همراه با نام کتاب و وحی است، ترازویی است که با آن، وزن افکار و اندیشه‌ها و مقدار علم و عمل و روزی و اجل، معلوم می‌گردد و در بیان علت تفاوت میزان افراد با هم معتقد است از آنجا که کم و کیف رزق و اجل و بهره و زیان و حیات و بقاء هر مخلوقی با دیگری فرق دارد، پس میزانشان هم با یکدیگر متفاوت است (همو، ۱۳۷۱: ۳۹۳).

۴-۶. شفاعت

در بحث شفاعت، ملاصدرا ضمن اینکه سخن تازه‌تری از ابن عربی بیان نمی‌نماید، اما بسیار متفاوت از وی عمل می‌نماید. اینکه سخن تازه‌تری را بیان نمی‌کند، زیرا در بحث شفاعت در حالی که ابن عربی به توضیحات مفصلی در این مورد از قبیل زمان این مرحله و وجود این مرحله پس از مرحله صراط و تجلیات مختلف حق بر حسب استعدادات و اعتقادات افراد به خداوند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۹۵-۳۹۷) و رد و بدل شدن گفتگوهای بین خلائق و خداوند (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۰۸؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲/۲۵۰) و ترتیب شافعان (عقیفی، ۱۳۸۶: ۷۴؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲/۲۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۹۵-۳۹۷) و تبیین مقام محمود حضرت محمد ﷺ می‌پردازد، اما ملاصدرا تنها به نقل قولی از ابن عربی - به این مضمون که در قیامت پیروان هر پیشوا چه حق باشد یا باطل و چه پیروان به پیشوایشان ایمان داشته باشند یا نداشته باشند، تحت بیرق‌های آنان و گردشان جمع می‌شوند، بسنده می‌نماید و عمل متفاوتش از ابن عربی این است که وی در این بحث به توصیف موقعیت والای حضرت محمد ﷺ و اثبات می‌پردازد (صدرالدین شیرازی،

۱. «آسمان را بالا برده و میزان را نهاده است که در وزن کردن طغیان نکنید و وزن را به انصاف انجام دهید و آن را کم نکنید».

(۱۳۷۱: ۸۴۸-۸۵۲) که ابن عربی در این مورد جز تبیین مقام محمود ایشان، سخن دیگری بیان ننموده است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۹۵-۳۹۶).

۵. اعراف

ملاصدرا اعراف را گروه یکتاپرست و اهل توحید و عالمان به خدا و روز قیامت و پیشی گیرندگان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۲۱-۸۲۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۳) و در دو دسته می‌داند. وی دسته‌ای از ایشان را مصداق آیات «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه/ ۱۰-۱۱) و دارای ویژگی‌هایی که عبارت‌اند از: مهیمن و مسلط بودن این گروه بر بهشتیان و دوزخیان و بشارت آن‌ها به خلود و دوام و خوشامدگویی به بهشتیان: «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ»^۱ (حدید/ ۲۳؛ همو، ۱۳۷۱: ۸۲۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۶) و مؤاخذه دوزخیان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۲۲)، شناخته شدنشان از سیمایشان: «يَعْرِفُونَ كَلًّا لِّسِيَاهُمْ»^۲، ثبات ایشان: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَافَاتِكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید/ ۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۲۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۶)، شباهتشان به یکدیگر بر حسب بلندی مقامشان و دانش‌های حقیقی‌شان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۲۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۶)، اطلاعشان از سرِ قدر و همیشه در حال نماز بودنشان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۴۱)، شناخته نشدنشان در هنگام حضورشان و مفقود نشدنشان در وقت عدم حضورشان (همو، ۱۳۸۵: ۴۳۸): «إِنْ حَضَرُوا لَمْ يُعْرِفُوا وَإِنْ غَابُوا لَمْ يَفْقَدُوا» (همو، ۱۳۷۱: ۸۲۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۶) و بقاء دائمشان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۲۱) می‌داند که تنها برخی از این ویژگی‌ها را ابن عربی بیان می‌نماید؛ اما در مورد مشخصات افراد دسته دوم و محل قرار گرفتن ایشان در قیامت و دعایشان کاملاً هم‌نوا با ابن عربی می‌باشد (همان: ۴۲۱ و ۴۳۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۸۵، ۸۲۲، ۸۲۵-۸۲۷ و ۸۴۸-۸۵۲؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۶).

۶. ذبیح مرگ

پیرامون مرحله ذبیح مرگ در روز یوم‌الحسره در قیامت که حاکی از بقاء بهشتیان و

۱. «داخل بهشت شوید».

۲. «همه را از علائم و سیمایشان می‌شناسند».

دوزخیان در محل هایشان و عدم خروجشان از آنجا می‌باشد، ملاصدرا نظرش را تنها با نقل قولی از ابن عربی در بیان داستان حضرت یحیی و قربانی کردن مرگ بیان می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۵۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۳۸-۴۴۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳۱۶/۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۰۷) و حتی به ذکر ویژگی‌های این مرحله که ابن عربی بیان نموده است هم نمی‌پردازد (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳۱۶/۱؛ ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۰۷).

نتیجه‌گیری

در ماحصل تمام سخنان و علت اعتقاد ملاصدرا و ابن عربی به وجود حشر باید چنین گفت که ملاصدرا با توجه به مبانی وحدت تشکیکی و حرکت جوهری و مجرد نفس و خیال معتقد به وجود صور اشباح مجرد از ماده جسمانی پس از مرگ که ابداع نفس و در صقع آن است، می‌باشد و ابن عربی بر اساس وحدت وجود و تجرد نفس و خیال و وجود خیال مفصل، قائل به وجود صور مجرد قائم به ذات برای نفس به دلیل تعقل اعمال و رفتارهای دنیایی می‌باشد و هر دو برای به استكمال رسیدن نفس و وصول به وحدت و رسیدن به حق، قائل به وجود حشر و مراحل آن شدند.

ملاصدرا در بسیاری از نظراتش مانند سخنانش در مورد بعث، عرض اعمال، صراط، میزان، شفاعت، اعراف، ذبح مرگ، از ابن عربی تأثیر بسزایی پذیرفته است؛ به نحوی که حتی در بعضی از آن‌ها مانند صراط، اعراف و ذبح مرگ، سخن تازه‌ای به غیر از نظرات ابن عربی به چشم نمی‌خورد و تنها در مورد گروه‌های مختلف مردم در حشر، بعث و حسابرسی به طور دقیق و مفصل به بیان مطلب پرداخته است. همچنین موقف نشر را فقط وی بیان نموده است و سخن آخر اینکه پذیرفتن این مطلب که ملاصدرا بسیار تحت تأثیر نظرات و مبانی ابن عربی بوده است، از ارزش و اعتبار و موقعیت وی در جهان فلسفه نمی‌کاهد؛ زیرا هنر وی که بیان این مطالب به صورت فلسفی و برهانی بوده است، در سراسر نوشتارهایش می‌درخشد و در برابر برخی مطالب که در آن‌ها با برهان فلسفی به نتیجه‌ای نمی‌رسد و آن‌ها را تنها نتیجه کشف و شهود ابن عربی تلقی می‌کند، بدون وارد کردن خدشه به آنان و با احترام به مقام این عارف بزرگ سکوت اختیار می‌نماید.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی ریاب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. همو، فتوحات مکی، ترجمه محمد خواجوی، باب ۳۵ تا ۶۷، باب ۲۷۰ تا ۳۲۵، تهران، مولی، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، فتوحات مکی، ترجمه محمد خواجوی، باب ۳۵ تا ۶۷، تهران، مولی، ۱۳۸۱ ش.
۵. همو، فتوحات مکی، ج ۳، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۶. همو، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۷. همو، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۱ ق.
۸. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. امینی‌نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. انوری، حسن، فرهنگ روزسخن، تهران، سخن، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. تلمسانی، عقیق‌الدین، شرح فصوص الحکم، مقدمه، تصحیح و تعلیقات اکبر راشدی‌نیا، تهران، سخن، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. سیاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران، اسلام، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. همو، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. همو، رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. همو، عرشیه، ترجمه غلام‌حسین آهنی، اصفهان، دانشکده ادبیات اصفهان، ۱۳۴۱ ش.
۲۰. همو، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. عقیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی (شرح و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. لاندائ، رام، حکمت محیی‌الدین، ترجمه علی اشرف امامی، تهران، بصیرت، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، کتاب فروشی اسلامی، بی تا.
۲۴. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، زرین، ۱۳۸۸ ش.

بررسی برهان خلقت ایتروپیک*

- جواد نوائی^۱
- سیدمحمدکاظم علوی^۲

چکیده

برهان ایتروپیک، برهانی در اثبات خداوند است که با استخدام قوانین فیزیکی، به اثبات حدوث جهان می‌پردازد و از حدوث جهان به اثبات وجود خداوند راه می‌یابد. این مقدمه علمی به قانون دوم ترمودینامیک یا قانون افزایش ایتروپی شهرت دارد و قانونی تجربی است که بر اساس آن در فرایندهای طبیعی، ایتروپی سیستم افزایش یافته و تا بدانجا ادامه دارد که به مقدار بیشینه خود برسد و در این مقدار بیشینه، تعادل ترمودینامیکی رخ می‌دهد. با تعمیم این قانون به کل جهان، می‌توان آینده‌ای را پیش‌بینی نمود که در آن جهان دستخوش تعادل ترمودینامیکی گردیده و مرگ حرارتی رخ می‌دهد.

با استفاده از این قانون می‌توان این گونه استدلال نمود که اگر جهان نقطه پایانی داشته باشد، لزوماً باید نقطه آغازینی داشته باشد و بر اساس آن، جهان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی (نویسنده مسئول) (javadnavaei@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری (smk.alavi@hsu.ac.ir).

دارای آغازی است که از آن به حدوث تعبیر می‌شود. با اثبات این مقدمه که جهان حادث است و خلقت جهان آغازی دارد، می‌توان برهانی در اثبات خالق اقامه نمود. هرچند این برهان تشابه فراوانی با برهان حدوث متکلمان اسلامی دارد، اما از لحاظ ساختاری و بنیادی در بردارنده تفاوت‌هایی است که آن را از برهان حدوث متمایز می‌گرداند.

ساختار برهان اتروییک مشابه با برهان حدوث متکلمان است؛ با این تفاوت که اثبات مقدمه اول آن در برهان حدوث به روش کلامی و فلسفی است، اما این مقدمه در برهان اتروییک، توسط قانون دوم ترمودینامیک یا اصل افزایش اترویبی اثبات می‌گردد. علاوه بر نقدهای وارد بر برهان حدوث می‌توان به مقدمات اولیه برهان اتروییک که عبارت‌اند از: تناهی عالم و انتقال انرژی از محیط غیر مادی به سیستم مادی و قبول رخداد مرگ حرارتی، نقدهایی را وارد نمود.

واژگان کلیدی: اترویبی، قانون دوم ترمودینامیک، برهان اتروییک، مرگ حرارتی، حدوث.

مقدمه

قرن نوزدهم میلادی را می‌توان طلوعه عصر علمی به شمار آورد که رشد سریع دانش بشری در حوزه‌های علمی همچون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی و دیگر علوم تجربی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های این عصر بوده است که به همراه عوامل تاریخی این دوره، منجر به انقلاب صنعتی گردید. یکی از ابزارهای مهم در انقلاب صنعتی، ماشین‌های بخار می‌باشند که به دنباله تحقیقات گسترده دانشمندان در خصوص تبدیل گرما به کار مکانیکی، علم ترمودینامیک شکل منسجمی به خود گرفت و قوانین بنیادی ترمودینامیک، یعنی قانون اول و دوم ترمودینامیک وضع گردید. قانون اول ترمودینامیک بیانگر این امر بود که انرژی نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود؛ بلکه تنها از حالتی به حالت دیگر تغییر شکل می‌دهد. از قانون اول، ماتریالیست‌ها استفاده‌ای توجیهی به نفع دیدگاه‌هایشان کردند، اما تفسیر این قانون، در کنار قانون دوم ترمودینامیک به عنوان سلاحی در مواجهه با ماتریالیست‌ها به کار گرفته شد. بنابراین قانون دوم را می‌توان یکی از برجسته‌ترین قوانین فیزیک دانست که با ساختارهای بنیادین جهان هستی و عالم ماده در ارتباط است. از قانون دوم ترمودینامیک در اثبات

این مطلب استفاده شده است که خلقت جهان دارای آغازی است و منجر به اقامهٔ برهانی در اثبات مبدأ هستی و خالق جهان می‌شود، که «برهان خلقت ایتروپیک»^۱ نام دارد.

پتر تتودور لندزبرگ^۲ فیزیکدان و ریاضی‌دان آلمانی، کسی است که به طور گسترده ترمودینامیک و ایتروپی را مورد واکاوی قرار داده است. او نخستین کسی است که در یک کنفرانس به سال ۱۹۹۰ در مقاله‌ای تحت عنوان «از ایتروپی تا خدا»^۳ برهان اثبات خالق از قانون دوم ترمودینامیک را «برهان خلقت ایتروپیک» نامید و آن را به عنوان یک استدلال ترمودینامیکی مطرح کرد. بدین ترتیب بر طبق دلایل ترمودینامیکی باید جهان آغازی داشته باشد و با توسعه این مطلب، باید خداوند جهان را خلق کرده باشد. لندزبرگ در آن مقاله نشان داد که نه تنها برهان خلقت ایتروپیک نقش مهمی در جهان‌شناسی در قرن نوزدهم ایفا کرده است، بلکه از منظر فلسفی و الهیاتی و ایدئولوژی سیاسی، تأثیرات فراوانی در این دوره از خود به جای گذاشته است (Kragh, 2007: 369).

هرچند در قرن نوزدهم این برهان با این نام شهرت نداشت، اما مبانی و مقدمات آن و حتی به نحوی خود این برهان، مورد واکاوی دانشمندان و متکلمان قرار گرفته بود و تأثیرات فراوانی در منازعات قرن نوزدهم و همچنین مسئله رابطه علم و دین داشت. از جمله دانشمندانی که در برهان ایتروپیک قلم فرسایی نموده‌اند، می‌توان به فریدریش انگلس،^۴ جوزف جان مورفی،^۵ استانلی گیسون،^۶ آدولف فیک،^۷ فرانز برتانو،^۸ فریدریش نیچه^۹ و فیلسوفان و متألهان و دانشمندان دیگری اشاره نمود. شایان توجه است که گستره پیشینه و مباحث مطروحه به حدی گسترده است که نمی‌توان آن را به طور مفصل در ضمن یک مقاله پوشش داد.

1. The Entropic Creation Argument.
2. Peter Theodore Landsberg.
3. From entropy to God.
4. Friedrich Engels.
5. Joseph John Murphy.
6. Stanley Gibson.
7. Adolph Fick.
8. Franz von Brentano.
9. Friedrich Wilhelm Nietzsche.

۱. ترمودینامیک و قانون دوم آن

واژه ترمودینامیک برگرفته از دو واژه یونانی «ترمو» و «دینامیک» است که به معنای قدرت گرما و یا توان ناشی از گرما می‌باشد. ترمودینامیک علمی است که از تحلیل ماشین‌های بخار متولد گردید. در واقع ترمودینامیک با تبادل انرژی و تغییر شکل انرژی از یک نوع به نوع دیگر مرتبط است. قوانین اول و دوم ترمودینامیک به عنوان محدودیت‌های کلی‌ای شناخته می‌شوند که این تغییرات در آن‌ها به وقوع می‌پیوندند. اثبات این قوانین نه از طریق ریاضی، بلکه از طریق تجربه است و قواعدی تجربی محسوب می‌گردند (ون‌نس و اسمیت، ۱۳۸۲: ۱۹).

قانون اول ترمودینامیک که به اصل پایستاری انرژی معروف است، بیان‌کننده این مطلب است که انرژی نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. به دنبال قانون اول، قانون دوم ظهور نمود که بیان‌کننده کیفیت تبدیل انواع انرژی به یکدیگر بود. رودلف جولوس امانوئل کلازیوس^۱ در سال ۱۸۶۵، قانون دوم ترمودینامیک را تبیین نمود و بر طبق دیدگاه وی، در یک ماشین گرمایی نمی‌توان با گرفتن گرما به همان مقدار کار تولید نمود؛ یعنی راندمان ماشین گرمایی صد درصد نیست و مقداری از گرما اتلاف می‌گردد.

کلازیوس با تعریف کمیتی فیزیکی به نام اِنتروپی^۲، آن را معیاری از بی‌نظمی معرفی می‌کند. این واژه معیاری از میزان انرژی مصرف‌شده در داخل سیستم است که دیگر این انرژی برای انجام کار مکانیکی قابل دسترس نیست. بر این اساس، او قانون دوم ترمودینامیک را قانون افزایش اِنتروپی می‌نامد و بیان می‌کند که بر طبق آن، فرایندهای طبیعی (فرایند برگشت‌ناپذیر) در جهتی پیش می‌روند که اِنتروپی کل افزایش یابد.

نظریات پیرامون ماده و انرژی، تأثیرات فلسفی بسیاری با خود به همراه داشته است؛ برای مثال، پذیرش اصل بقای ماده، به گونه‌ای مادی‌گرایی خام انجامید و اصل بقای انرژی یعنی قانون اول ترمودینامیک، هرچند نمی‌توانست به خدمت مادی‌گرایی فلسفی

1. Rudolf Julius Emanuel Clausius.
2. Entropy.

درآید، اما مؤیدی بر درستی نظریه وابسته به آن یعنی مکانیسم فلسفی و موجیبت علی به کار رفت (دمپی، ۱۳۸۹: ۴۴۲-۴۴۳). از طرف دیگر با ظهور قانون دوم، ترمودینامیک به خدمت الهیات فلسفی درآمده و به مبارزه با دیدگاه ماتریالیستی مبتنی بر قانون اول ترمودینامیک پرداخت. لذا در سابقه این قانون، تعابیر الهیاتی مختلفی دیده می‌شود و به تعبیر هنری برگسون^۱ قانون دوم ترمودینامیک، متافیزیکی‌ترین قانون طبیعت است (Bergson, 1922: 256).

۲. مرگ حرارتی^۲

یکی از مقدماتی که برای بیان برهان خلقت اتروییک لازم و ضروری می‌باشد، نظریه‌ای است که به آن مرگ حرارتی گفته می‌شود. این نظریه توسط ویلیام تامسون معروف به لرد کلونین^۳ در سال ۱۸۵۲ مطرح گردید. او با تعمیم قانون دوم ترمودینامیک به کل جهان، چنین نتیجه می‌گیرد که کارهای مفید مکانیکی در جهان هستی، سرانجامی جز تبدیل به گرما ندارند و بر طبق اصول ترمودینامیکی، این مقدار گرما برگشت‌ناپذیر بوده و نهایتاً در سرتاسر هستی پراکنده می‌شود. بنا بر این فرض سرنوشت جهان، حالتی خواهد بود که در آن حرکت جایش را به سکون داده و تمام اجرام سرد و گرم جهان، با یکدیگر هم‌دما خواهند شد. تامسون چنین حالتی را مرگ حرارتی نامید. بر طبق اصل اتروییک، مرگ حرارتی همان حالتی است که سیستم به بیشترین مقدار اتروییک یعنی اتروییک ماکزیمم (بیشینه) می‌رسد و در آن حالت سیستم به تعادل ترمودینامیکی می‌رسد که در این تعادل، دما و فشار و دیگر تعادلات رخ می‌دهد و جهان متلبس به لباس سکون و مرگ درخواهد آمد.

لرد کلونین به دلیل اعتقاد راسخ به خداوند، این نظریه خود را قطعی نمی‌دانست و بیان می‌نمود که تنها نیروی خالق است که می‌تواند هم انرژی مکانیکی را به ساحت وجود فراخواند و هم آن را نابود سازد و معتقد بود که خداوند با دخالت در این جهان

1. Henri Bergson.
2. Heat death.
3. William Thomson, 1st Baron Kelvin.

از طریق فرایندهای الهی ناشناخته‌ای، می‌تواند مانع از مرگ حرارتی گردد. به عبارت دیگر از دیدگاه او، قلمروی می‌تواند وجود داشته باشد که سازوکاری فراتر از قوانین طبیعت داشته باشد (Thomson, 1857: 139-140). تامسون پس از معرفی نظریه مرگ حرارتی، مؤیداتی از قبیل کاهش گرمای خورشید و سن آن را ارائه می‌نماید (Id., 1862: 388-393).

۳. برهان خلقت انتروپیک^۱

یکی از پیامدهای مهم الهیاتی قانون دوم ترمودینامیک، برهانی در اثبات خداوند می‌باشد که این برهان به دلیل تعلق علمی به قانون افزایش انتروپی، به «برهان خلقت انتروپیک» شهرت یافته است. این برهان بر مبنای این استدلال اقامه می‌گردد که اگر جهان به یک نقطه پایان برسد (مرگ حرارتی)، الزاماً باید یک نقطه آغازین نیز داشته باشد. با توجه به این نکته می‌توان برهانی بر حدوث عالم و خلقت آن ارائه نمود و از آن به اثبات خالق راه یافت.

برای اقامه این برهان ابتدا باید پیش‌فرض‌هایی را در نظر گرفت. نخستین پیش‌فرض این است که قانون افزایش انتروپی برای جهان در مقیاس کلان صادق است، که این بدان معناست که فرایندهای طبیعی دارای غایت و نهایی هستند و چنین فرایندهای خاتمه‌پذیری، الزاماً دارای آغازی خواهند بود. اگر چنین باشد، این احتمال وجود دارد که در زمان گذشته، در یک نقطه زمانی مشخص جهان خلق شده باشد. به عبارتی می‌توان گفت، ادعای ترمودینامیک این است که جهان عمر مشخصی دارد که این نتیجه را «برهان انتروپی‌شناختی یا برهان انتروپیک برای خلقت»^۲ نامیده‌اند (Kragh, 2008: 47).

همان‌گونه که بیان گردید، طبق قانون دوم ترمودینامیک، یک سیستم ایزوله سرانجام به تعادل گرمایی درونی می‌رسد و بعد از مدتی، تنها می‌تواند نوساناتی تصادفی، آن هم در محدوده حالت تعادل انجام پذیرد. سیستم هرگز نمی‌تواند به طور

1. Entropic Creation Argument.
2. Entropological or Entropic argument for creation.

خودبه‌خودی به حالت غیر تعادلی پیشین خود برگردد. در حال حاضر، جهان کنونی از حالت تعادل (مرگ حرارتی) فاصله دارد که این مطلب امری بدیهی است؛ زیرا مرگ حرارتی در حال حاضر رخ نداده است. بنابراین جهان نمی‌تواند سن نامحدود و نامتناهی داشته باشد، اما باید یک آغاز داشته باشد که در حالت اِنتروپی حداقل یا انرژی آزاد حداکثر به وجود می‌آید. شایان ذکر است که در اِنتروپی حداقل، نیازی به حداقل بودن در مفهوم مطلق نیست، بلکه تنها از مقدار اِنتروپی متأخر (حالت دوم) کمی کوچک‌تر باشد. تا اینجا این برهان می‌تواند به صورت ذیل ضابطه‌بندی شود:

(۱) اِنتروپی جهان به طور پیوسته در حال افزایش است.

(۲) جهان کنونی ما در حالتی اِنتروپی بیشینه نیست.

(۳) بنابراین جهان باید دارای عمری مشخص باشد (Ibid.).

در توضیح اجزاء این برهان، مقدمه اول استدلال همان دیدگاه کلازیوس از قانون دوم ترمودینامیک می‌باشد که به عنوان قانونی با اعتبار دائمی و حاکم بر جهان بیان شده است. این مقدمه خود نتیجه این استدلال است:

- در یک سیستم ایزوله، فرایندها در جهتی پیشروی می‌کنند که اِنتروپی افزایش یابد.

- جهان یک سیستم ایزوله است.

∴ اِنتروپی جهان به طور پیوسته در حال افزایش است.

برهان فرعی فوق، استدلالی است که در پیش‌زمینه فکری متکلمان قائل به برهان اِنتروپیک وجود دارد. اما آنچه قابل تأمل و بحث‌برانگیز است، مقدمه دوم آن (جهان یک سیستم ایزوله است) می‌باشد. سیستم ایزوله سیستمی است که در آن هیچ جرم و انرژی از بیرون سیستم افزوده نشود. از نظر نویسندگان این مقاله، با قطع نظر از مسئله تنهایی و عدم تنهایی جهان هستی که می‌تواند این مقدمه را تأیید یا از اعتبار ساقط نماید، تنها مؤید علمی ایزوله بودن جهان هستی، اصل پایستاری جرم و قانون اول ترمودینامیک است؛ زیرا بر طبق قانون پایستاری جرم و قانون اول ترمودینامیک، جرم و انرژی نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود؛ اما آنچه می‌تواند این مقدمه را که جهان سیستمی ایزوله است، مخدوش نماید، همان فرضی است که لرد کلونین بیان نموده است؛ یعنی قائل شدن به ساحتی فرای عالم طبیعت که خالق با سازوکاری فراتر از قوانین طبیعت در

آن دخل و تصرف نموده و می‌تواند هم جرم و هم انرژی را از عدم به ساحت وجود فراخواند.

فرض دوم، صرفاً یک واقعیت تجربی را بیان می‌کند؛ چرا که جهان با ایتروپی ماکزیمم (بیشینه)، همان حالتی است که به آن مرگ حرارتی گفته می‌شود و با جهانی که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم، کاملاً متفاوت می‌باشد. نظم، ساختار، حیات و انرژی در دسترس در جهان، تماماً متناقض و مخالف با این است که ایتروپی به طور نامشخص و نامحدودی افزایش یافته باشد. یکی از نمونه‌های بارز این تناقض، وجود انسان است که با سناریوی ایتروپی ماکزیمم ناسازگار است.

در ادامه، برهان به یک برهان خداشناسی بسط پیدا می‌کند که می‌تواند به صورت ذیل بیان شود:

۴) اگر جهان آغازی داشته باشد، پس باید جهان خلق شده باشد.

۵) اگر (جهان) خلق شده، باید یک خالق داشته باشد، پس خداوند باید وجود داشته باشد (Ibid.).

در اینجا این مسئله باقی می‌ماند که آیا ماهیت خلق شده یا جهان آفریده شده، نیاز به خالق دارد؟ یکی از تفاسیر حالت پنجم ممکن است در تفسیری محتاطانه به صورت ذیل ترجیح پیدا کند. این تفسیر برگزیده، به سه مرحله تقسیم می‌گردد:

۱- اگر (هستی) خلق شده است، پس باید یک عمل خلاقانه وجود داشته باشد.

۲- پس باید یک علتی برای این عمل وجود داشته باشد.

۳- تنها خداوند (که برتر و مافوق همه است) می‌تواند علت خلق جهان باشد (Ibid.).

با بیان این استدلال، برهان خلقت ایتروپیک به طور کامل تقریر گردید. شایان توجه است که برهان فوق از مقدمه چهارم تا انتها، دقیقاً همان چیزی است که در برهان حدوث ذکر گردیده است. نقش قانون افزایش ایتروپی در برهان ایتروپیک و تأثیرات فلسفی و الهیاتی‌اش در این مقدمه نهفته است که قانون دوم ترمودینامیک از منظر علم کنونی دست به اثبات این مطلب می‌زند که خلقت جهان مادی دارای آغاز و پایانی است و چون آغازی دارد، باید آغازکننده‌ای آن را خلق کرده باشد. این آغازکننده همان کسی است که فرای قوانین طبیعت مادی در ساحتی مافوق عالم ماده ایستاده است. او

خود واضع و ایجادکننده این قوانین است و از لوث اشتمال به این قوانین مبراست و قانون کهولت (افزایش اِنترویی) در موردش نامناسب و نامربوط بوده و تنها او قدیم بالذات است و قوانین ممکنات مادی درباره‌اش از اعتبار ساقط است و وجودش از ماهیت مادی که قانون اِنترویی آن را محصور و محدود کرده است، مبراست.

خلقت مدنظر در برهان اِنتروئیک، خلق از عدم مقابل وجود نیست؛ بلکه با قبول قانون دوم ترمودینامیک، می‌توان جهانی را کد و ساکن مشابه با حالت مرگ حرارتی در نظر گرفت که خداوند به آن حیات و زندگی را اعطا نموده است. به عبارتی از تحلیل رابطه اِنترویی با حیات می‌توان به وجود کسی رهنمون شد که به طور پیوسته حیات را از طریق سنت اِنترویی، در شریان رگ‌های عالم هستی جاری می‌نماید و آن را به طور مداوم کنترل می‌کند. هرچند تعبیر خام و بدون ملحقات مخصوص اِنترویی در بادی نظر مخالف با تعالیم وحیانی و فلسفه و کلام اسلامی جلوه می‌نماید، اما می‌توان با اضافات و تعدیلاتی آن را اصلاح و مطابق مفاهیم فلسفی و کلامی درآورد.

هلگ اس. کراگ^۱ مورخ دانمارکی تاریخ علم و استاد دانشگاه آرنیوس دانمارک، ضمن اذعان به اینکه برهان خلقت اِنتروئیک، خلقت از عدم نیست و اساساً عدم، کمیتی فیزیکی نیست و فرایندهای فیزیکی به خودی خود نمی‌توانند از ماده بی‌جان نشئت بگیرند و باید عاملی ماورایی، نفعه حیات را در ماده دمیده باشد، بیان می‌کند که بیشتر نقش آفرینان در این بحث، اعتقاد به جهانی مرده و ساکن داشته‌اند که مواد تشکیل دهنده آن، به حالت گازی و بی‌نظم پراکنده بوده که این اعتقاد، مطابق با این رأی برخی از متکلمان و فلاسفه غیر مسیحی است که معتقدند جهان مادی به صورت ازلی در خواب زمستانی بوده و خداوند حیات را به آن اعطا نموده است (Ibid.: 51).

۴. تحلیل نوع حدوث در برهان خلقت اِنتروئیک

هرچند کلیت این برهان با برهان حدوث متکلمان اسلامی تفاوتی ندارد، اما در

جزئیات آن با یکدیگر تمایز دارند. هر دو برهان در هر دو مقدمه اصلی‌شان (صغری و کبری) مشابهت دارند؛ اما دلیل متکلمان در مقدمه نخست که بیان‌کننده حادث بودن جهان است، مبتنی بر ادله کلامی و فلسفی است و مناط حدوث را مسبوقیت به عدم می‌دانند و حادث نبودن را تنها مختص خداوند می‌دانند و دلیل قائلان به برهان ایتروپیک مبتنی بر قانون دوم ترمودینامیک است.

ایان باربور در کتاب *علم و دین* چنین بیان می‌کند:

«نظریه آفرینش آنی در اخترشناسی و قانون دوم ترمودینامیک (افزایش ایتروپی) در فیزیک، دلالت بر متناهی بودن عمر جهان و یا به تعبیر دیگر حدوث زمانی آن دارند و لذا مؤید این تصور هستند که خداوند، آفریننده جهان باشد» (باربور، ۱۳۷۴: ۱۶۴).

ایان باربور در این سخن، به این مطلب اشاره نموده است که پذیرش فرضیه مرگ حرارتی و پایان عمر جهان، به مثابه پذیرش این امر است که جهان آغاز داشته است. به عبارت دیگر، هر چه را نهایی باشد، لاجرم بدایتی مترتب است و اگر پدیده‌ای زمانی، خاتمه‌ای داشته باشد، به طور قطع آغازی داشته است.

متکلمان اسلامی حدوث عالم را حدوث زمانی می‌دانند؛ یعنی اینکه جهان مادی در زمان مشخصی حادث شده است. به عقیده متکلمان ملاک نیازمندی ممکنات به واجب، حدوث یا وجود بعد از عدم است و برخی از آنان برای اثبات این مدعا به آیاتی از قرآن و کلام معصومان علیهم‌السلام استناد می‌نمایند. طبق بیان علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* متکلمان در اثبات حدوث زمانی عالم این گونه بیان می‌کنند که عالم مادی (ماسوای خداوند) جهانی متشکل از اجسام است و اجسام ترکیب‌یافته از سکون و حرکت‌اند و هر چه که ترکیب‌یافته از این حوادث باشد، خود حادث است و هر چه حادث باشد، نیازمند به محدث است و نتیجتاً این محدث، نه جسم است و نه امری جسمانی است. متکلمان با این دلیل عالم مادی را حادث می‌دانستند و از طریق این برهان، وجود خداوند را اثبات می‌نمودند (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۵۷).

با بررسی و تحلیل برهان حدوث متکلمان و برهان ایتروپیک درمی‌یابیم که هر دو بر خلقت عالم مادی در یک نقطه زمانی تصریح دارند. اما اختلاف آشکار در این دو برهان، این است که برهان ایتروپیک الزاماً بر خلقت از عدم مبتنی نیست، بلکه قائلان

به آن معتقدند که نقطه آغاز جهان می‌تواند لحظه‌ای باشد که در آن، جهانی مرده و فاقد سکون و انرژی همانند لحظه‌ای که به آن مرگ حرارتی می‌گوییم، باشد و خداوند آن را به حرکت واداشته است یا به همراه اعطای وجود، اعطای حرکت کرده است. به عبارتی، فعل خداوند را برهم‌زننده تعادل ترمودینامیکی می‌توان دانست. قائلان به برهان انتروپی قادر به فرض هر دو حالت هستند؛ یعنی هم خلق از عدم و هم اعطای حرکت به جهان ازلی اما ساکن. اما برهان حدوث متکلمان صریحاً قائل به خلقت از عدم است و خداوند را محدث جهان از عدم می‌دانند.

به عبارتی می‌توان شکل برهان حدوث زمانی متکلمان اسلامی را به صورت زیر بیان نمود:

- جهان حادث است.

- هر حادثی به محدث (خالق) نیازمند است.

∴ جهان نیازمند به خالق است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۶).

مقدمه اول از استدلال فوق، همان نقشی است که قانون دوم ترمودینامیک آن را به صورت علمی استنباط می‌نماید. به عبارتی با پذیرش قانون افزایش انتروپی و تسری آن به جهان در مقیاس کلان و تحلیل الزامات آن، به این مطلب برخورد خواهیم نمود که رسیدن به انتروپی ماکزیمم (مرگ حرارتی)، دلالت بر رشد آن از انتروپی صفر (یعنی آغاز جهان) است؛ یعنی به دلیل اینکه انتروپی دارای نقصان و زیادت است، باید آغازی نیز داشته باشد.

هرچند فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا، میان حدوث زمانی و حدوث ذاتی تفاوت قائل شده و معتقد بودند که عقول فلکی، اجرام سماوی و کل عالم تنها ذاتاً متأخر از باری تعالی هستند، نه زماناً، نتیجه می‌گرفتند که خدا و جهان هر دو قدیم‌اند؛ با این تفاوت که جهان ممکن است و خدا واجب. اما میرداماد از رأی ابن سینا عدول کرد و نظریه‌ای با عنوان حدوث دهری ارائه نمود. او این حدوث را امر واقعی و نفس‌الامری می‌دانست و با قبول این امر، میان دهر و سرمد - قدم صرف و یا وعاء وجود باری - تمایز و تفاوت اساسی نهاد. به عقیده وی:

«خداوند در واقع آن‌چنان یگانه فرد مطلق است که حتی تصور آنکه عالم را - از عقول و مادیات - در مرتبه وجودی او بشمریم، نمی‌رود. پس ناگزیر مجموع عالم را باید در مرتبه دیگری از هستی، در مرتبه دهر، فرض کنیم. درباره زمان نیز باید بگوییم که تنها پدیده حرکت می‌تواند وجود زمان را ممکن سازد. ولی پدیده حرکت، چنان که خواهیم دید، نه تنها خارج از بحث ماست، بلکه از حقیقت وجود هم خارج است؛ زیرا «وجود» زمانیات به واقع در ظرف دهر قرار دارد. مرتبه یا وعاء سرمد، با زمان که هیچ، با دهر هم یکسره تفاوت دارد و از نسبت با آن منزه است» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۳۲-۱۳۵).

میرداماد از قول ابوالبرکات بغدادی، ایراد فلاسفه را علیه برهان متکلمان نقل می‌کند و بیان می‌نماید که چنانچه عالم حادث زمانی باشد، قبل از خلق عالم، چه مدت زمان گذشته بود؟ با این تنبیه، مخاطب ناگزیر سرانجام خواهد پذیرفت که نیازی به فرض کمیت زمان نیست و حدوث ذاتاً امری غیر زمانی است و زمان یا امتداد با نفس حدوث نسبتی ندارد (همان).

مراد وی از دهر همان زمان بحت و بسیط است و معتقد بود که متکلمانِ قائل به حدوث زمانی عالم، فاصل میان خدا و عالم را زمان می‌دانند و حدیث شریف «کان الله ولم یکن معه شیء» را حمل بر این می‌کنند که خدا بوده است، در حالی که عالم نبوده و سپس خداوند عالم را ایجاد کرده است و چون فصل عالم از خدا احتیاج به فاصل دارد و این فاصل نمی‌تواند «زمان محقق» باشد، زیرا «زمان محقق» جزء عالم است، پس ناچارند که قائل به زمان نامحقیقی بشوند که از آن تعبیر به «زمان متوهم» یا «زمان موهوم» می‌کنند و این زمان موهوم یا متوهم را وعاء عدم عالم قرار می‌دهند و نزد آنان عالم حادث به حدوث زمانی متوهم یا موهوم است. میرداماد می‌گوید چرا عالم را مسبوق به زمان موهومی بدانیم که منشأ انتزاع هم ندارد، بهتر آن است که عالم را حادث به حدوث دهری بدانیم که وجودش مسبوق به عدم واقعی او باشد که آن عدم در عالم دهر است (همان: ۱۵۶).

باری با توجه به نظریات میرداماد، اگر حدوث عالم مادی، نه زمانی باشد، آن گونه که متکلمان بیان می‌نمایند و نه آن تعبیر حدوث ذاتی که برخی فلاسفه قائل اند و جهان

را قدیم ازلی می‌دانند، بلکه حدوث دهری باشد، باز هم تعبیری سازگار با مبانی برهان اتروپیک دارد؛ زیرا برهان اتروپیک تنها نقطه‌ای را نشان می‌دهد که آغاز یک رخداد است و هرچند که دانشمندان مشغول به آن، از زمان سخن گفته‌اند، اما به طور مبنایی قانون دوم ترمودینامیک به ما مفهومی از ماهیت زمان را ارائه نمی‌کند و می‌توان تنها به لحظه‌ای باور داشت که در آن حرکتی وجود نداشته است؛ چه این زمان در وعاء سردمی باشد و چه در وعاء دهری. برای واکاوی این نکته می‌بایست فیلسوف اسلامی معاصر، مسلح به علم فیزیک نوین گردد و نظریات بزرگان فلسفه اسلامی را بر آن محمل بار نماید.

۵. نقد و بررسی برهان اتروپیک

با توجه به این مطلب که برهان اتروپیک مشابه با برهان حدوث متکلمان است، نقدهای وارد بر برهان حدوث بر آن نیز وارد است و از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود. اما می‌توان نقدهای دیگری علاوه بر آن، بر مقدمات و اجزاء تشکیل دهنده این برهان وارد نمود.

همان گونه که بیان گردید، آنچه که برهان اتروپیک را از برهان حدوث متمایز می‌گرداند، اثبات علمی حدوث جهان توسط قانون دوم ترمودینامیک است. بنابراین می‌توان نقد بر برهان اتروپیک را معطوف به سه مقدمه نخست آن نمود.

۱. نقد و بررسی مقدمه اول

مقدمه اول بیانگر این مطلب است که «اتروپی جهان به طور پیوسته در حال افزایش است». این گزاره بیانگر تعمیم قانون دوم ترمودینامیک به کل جهان مادی است و برای اینکه این گزاره صادق باشد، ابتدا باید اثبات شود که جهان مادی یک سیستم ایزوله است و مانند دیگر سیستم‌های ایزوله، قانون دوم ترمودینامیک در موردش صادق است. سیستم ایزوله به سیستمی گفته می‌شود که علاوه بر تمایز از محیط اطراف خود، انرژی و ماده به آن وارد یا از آن خارج نمی‌گردد. اگر جهان مادی را یک سیستم ایزوله بدانیم، الزاماً باید به تاهی جهان مادی معتقد باشیم و آنچه که خارج از این سیستم

است، می‌بایست غیر مادی محسوب شود. در اینجا دو نکته می‌تواند مورد توجه و واکاوی قرار بگیرد و عجز در پاسخ‌گویی بدان برهان را متزلزل سازد. نخستین نکته این است که قائلان به این برهان برای اینکه جهان را سیستم ایزوله بدانند، الزاماً باید جهان را متناهی بدانند و از طرفی در توجیه اینکه جهان مادی متناهی است، دلیلی ارائه نکرده‌اند. از طرف دیگر برای صدق توصیف ایزوله بودن می‌بایست دلیلی بر عدم انتقال انرژی بین سیستم مادی و محیط غیر مادی ارائه نمایند تا پیش فرض مورد نظرشان گزاره‌ای صادق باشد که تأمل در این باره فراتر از حدود علم بشری است. در تفصیل این مطلب، این نکته در خور توجه است که لرد کلونین که خود نظریه‌پرداز مرگ حرارتی است و این نظریه، نقش مهمی در برهان اِنتروپیک دارد، جملاتی درباره انتقال انرژی بین این دو محیط مادی و غیر مادی دارد. به اعتقاد وی، خداوند می‌تواند از طریق فرایندهایی ماورای قلمرو مادی، انرژی را به روح هستی بدمد و جهان را از مرگ حرارتی برهاند (Thomson, 1857: 139).

شایان ذکر است که برخی از قائلان برهان اِنتروپیک برای پاسخ‌گویی به این نقد، آثاری منتشر نموده‌اند. یکی از آن‌ها فرانز برتتانو^۱ فیلسوف آلمانی است که در کتاب خود با عنوان *معماهای جهان*^۲ اثبات نمود که نتیجه قانون اِنتروپی، آغاز جهان و مرگ حرارتی است؛ خواه این جهان از نظر اندازه متناهی باشد و خواه نباشد. ماده و انرژی جهان در گذشته‌ای طولانی توسط یک موجود فرادنیوی و فراج جهانی ساخته شده است. وجود اصل خلاق، اثبات‌کننده کسی است که تمام اشیایی را که مرتبط با جهان هستند، خلق کرده است یا همان کسی است که بر آن‌ها تأثیر گذاشته یا می‌تواند تأثیر بگذارد. اصل خلاق باید همان علت نخستین باشد و برتتانو به طور الهیاتی تعلیم داد که هیچ مشکلی با شناسایی این موجود به عنوان خداوند قادر مطلق و وجود نامحدود وجود ندارد (Kragh, 2007: 376).

او به طور صریح درباره انتقال انرژی بین دو محیط مادی و غیر مادی سخنی بیان نکرده است؛ اما بیان می‌کند که با توجه به قانون بقاء انرژی، طبیعت حتی مقدار

1. Franz von Brentano.
2. Die Welträtsel.

ناچیزی از انرژی را نمی‌تواند از دست بدهد. بنابراین ما کاملاً مجبوریم فرض کنیم که مقدار انرژی جهان همواره در دسترس است که آن انرژی، گنبد درخشان آسمان را برپا کرده و طرح‌های زیبایی از گیاهان و حیوانات ساخته و آن انرژی با تمام فریفتگی و دلربایی، انسان را ساخته است. این انرژی توسط یک اصل فراجوانی در یک دوره زمانی محدود گذشته به جهان اعطا شده است. این فعالیت آلفا (نماد آغاز) و امگایی (نماد نهایت و انتها) است که در طول تمام تاریخ به جهان داده شده است (Ibid.: 58). پس نخستین نقد به این برهان، به پیش فرض اول آن وارد است و تا زمانی که دلیلی در توجیه آن آورده نشود، نمی‌توان سخن از متقن بودن خود برهان نمود.

۲. نقد و بررسی مقدمه دوم

دومین پیش فرض که می‌توان با نگاه نقادانه به آن نگریست، فرضیه مرگ حرارتی می‌باشد. در این مقدمه برهان بیان می‌کند که جهان کنونی ما در حالتی اترویی بیشینه نیست؛ یعنی جهان در حالت مرگ حرارتی قرار ندارد. به عبارت دیگر، شرط صحت و سقم برهان خلقت اترویی، صادق بودن نظریه مرگ حرارتی است.

برخی از گزاره‌های الهیاتی در ادیان و حیانی، توصیفاتی درباره حوادث قبل از روز رستاخیز بیان می‌کنند؛ همانند در هم پیچیده شدن خورشید و بی‌نور شدن ستارگان و... که به نوعی هم‌جهت با حوادث متعاقب از مرگ حرارتی است. اما اگر نگاهی صرفاً فلسفی و شکاکانه بدان داشته باشیم و آن را از جنبه عقلانی مورد بررسی قرار دهیم، چندین اشکال بدان وارد خواهد شد. اولین مسئله این خواهد بود که نظریه مرگ حرارتی زمانی صادق است که طبیعت به حال خود واگذار شده باشد و قبول نماییم که خداوند علت اعدادی است و علت حقیقی نیست؛ یعنی جهان همانند ساعتی است که خداوند آن را کوک کرده و به حال خود رها کرده است. اما اگر خداوند را فیاض علی‌الدوام و علت حقیقی بدانیم، مرگ حرارتی به عنوان خاتمه تومار هستی پذیرفتنی نیست و او می‌تواند هر زمان که بخواهد در آن دخل و تصرف نماید و انرژی را از مرزهای غیر مادی به درون سیستم مادی وارد نماید.

از طرف دیگر اگر مرگ حرارتی را به عنوان مرحله‌ای گذار تصور کنیم که می‌تواند

خود نقطه‌ای جهش‌یافته برای خلقتی مجدد باشد و مترادف با تعابیر الهیاتی درباره حوادث قبل از روز رستاخیز بدانیم، در آن صورت نیز نمی‌توانیم قائل به این باشیم که مرگ حرارتی حتی با فرض رخداد، خاتمه جهان مادی است؛ بلکه تنها شرایط جهان مادی دگرگون شده و این نظریه، تنها مرحله‌ای از زندگی جهان هستی را پیش‌بینی می‌کند و نه پایان آن را و با این منظر نیز نمی‌توانیم برای جهان مادی پایانی قائل شویم که از آن پایان، الزام وجود نقطه آغازین را استدلال نماییم. بنابراین نظریه مرگ حرارتی نمی‌تواند به عنوان پایان عمر جهان مادی قلمداد شود و چنین انتقادی می‌تواند برهان انتروپیک را تضعیف نماید.

اجمالاً انتقادات وارده به نظریه مرگ حرارتی، دارای دو رویکرد علمی و الهیاتی هستند. برخی از منتقدان آن همچون ویلیام مک کورن رانکین^۱ قائل به سازوکاری فیزیکی هستند که توسط آن از مرگ حرارتی جلوگیری می‌شود. او انرژی تشعشعی را خارج از محدوده خطر مرگ حرارتی می‌داند و قائل است که این انرژی‌ها می‌توانند به طریقی متمرکز شده و مجدداً بازیابی شوند. راهکار دیگری که می‌تواند از نظر علمی، فرضیه مرگ حرارتی را دچار چالش نماید، برخورد ستارگان و اجرام فلکی است و آخرین نقد علمی، عدم اعتبار قانون دوم ترمودینامیک درباره جهان نامتناهی است (Id., 2008: 41-44).

اما اگر بپذیریم که جهان مادی متناهی است، آنگاه فرض جهان به عنوان سیستمی ایزوله صحت خواهد داشت و با وجود بداهت این امر که جهان مادی اکنون در حالت مرگ حرارتی نیست، چه این مرگ حرارتی پایان عمر جهان مادی باشد و چه مرحله گذار، می‌توان به حدوث جهان مادی حکم داد و با پذیرش حدوث جهان، برهان انتروپیک به عنوان یکی از براهین علمی کلامی در اثبات خالق قلمداد می‌شود.

۳. نقد و بررسی مقدمه سوم

سومین مقدمه نتیجه‌ای است که از دو مقدمه قبل به نحوی اخذ گردیده است. این مقدمه بیان می‌کند که جهان باید دارای عمر مشخصی باشد؛ یعنی جهان مادی به دلیل اینکه دارای پایانی است، الزاماً دارای آغازی است و چون آغاز و انتها دارد، پس دارای

1. William John Macquorn Rankine.

سن و عمری محدود است.

مهم‌ترین پرسش و نقد به این نتیجه این است که آیا مرگ حرارتی پایان جهان مادی است؟ به عبارت دیگر، آیا آن حالتی را که جهان در آن به توازن انرژی دست یافته و اختلافاتش از بین رفته و به صورت جسد مرده‌ای در آمده، می‌توان پایان عمر جهان دانست؟ به چنین نتیجه‌ای می‌بایست با دیده تردید نگریست، از آن جهت که احتمال وجود فرایندهای ناشناخته‌ای وجود دارد که آن را از سکون و رکود باز دارد و از طرفی اگر پایان حیات را پایان جهان مادی بدانیم، باز هم جهان بی حرکت با تعادل دمایی هرگز به معنای معدوم شدن و پایان یافتن نیست و چه بسا خود بستری برای حیات موجوداتی متناسب با خود باشد و از طرف دیگر خود می‌تواند سرآغاز تولدی دیگر باشد.

از طرف دیگر، چه مدرکی وجود دارد که نشان دهد جهان تا کنون به مرگ حرارتی نرسیده و بعد از آن به طریقی از آن خارج نگردیده است. به عبارت دیگر می‌توان قائل شد که جهان تا کنون بارها به حالت مرگ حرارتی رسیده و با فرایندهایی ناشناخته، بارها از مرگ حرارتی و تعادل دمایی خارج گردیده است. پاسخ به این شبهه یقیناً منفی است و ما هیچ گونه مدرکی نه در اثبات و نه در رد آن داریم. شاید چنین مسئله‌ای با نظریه ادوار و اکوار تطابق داشته باشد.

از طرف دیگر، حتی اگر بپذیریم که جهان مادی پایان و خاتمه‌ای به نام مرگ حرارتی دارد، آنگاه این سؤال پرسیده خواهد شد که آیا هر آنچه پایانی دارد، الزاماً دارای آغاز است؟

صدرالمآلهین در *سفر* در گزاره‌ای مرتبط به این مطلب، اشاره می‌فرماید که نخستین دلیل بر اینکه حوادث آغازی دارند، این است که در حوادث گذشته زیادت و نقصان راه می‌یابد و هر چیزی که چنین باشد، دارای آغاز است، پس حوادث دارای آغازند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۲-۱۵۳).

ملاصدرا دلیل دیگری نیز بر اثبات تناهی حوادث گذشته بیان می‌کند که اگر حوادث گذشته غیر متناهی باشد، باید حدوث حادث به طور روزانه متوقف شود، چون حادث قبلی نهایی ندارد و چون محال بودن صدق تالی بر اثر مشاهده محال است، پس مقدم نیز مستحیل است (همان: ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

برهان انتروپیک، برهانی از بطن علم ترمودینامیک است که در آن از قانون دوم ترمودینامیک به عنوان مؤیدی بر حدوث عالم مادی بهره‌برداری شده است و از حدوث عالم ماده، به وجود محدث آن سیر نموده است. با تحلیل این مفاهیم فیزیکی و الهیاتی می‌توان این نتیجه را گرفت که برهان انتروپیک قابلیت انعطاف و سازگاری مناسبی با مفاهیم الهیاتی دارد؛ به نحوی که هم می‌توان تفسیر حدوث زمانی و هم تفسیر حدوث ذاتی را از آن استنباط نمود.

این برهان متشکل از دو مقدمه است که صغرای آن، این امر را بیان می‌کند که جهان حادث است و قانون دوم ترمودینامیک، این مطلب را اثبات می‌نماید. در خور توجه و تأمل است که این سیر استدلالی به هیچ وجه نشان‌دهنده یک محمل برای مفهوم حدوث به معنای خلق از عدم نمی‌باشد؛ بلکه قابلیت دارد این گونه تعبیر شود که جهان در حالتی مشابه با مرگ حرارتی، به گونه‌ای نامرتب با زمان و همانند موجودی مرده، موجود بوده که خالقش در لحظه خاصی در آن روح حیات را دمیده باشد.

نقدهای وارد بر برهان انتروپیک بر سه مقدمه آن وارد می‌شود و در صورت عجز از پاسخ‌گویی به شبهات وارد، می‌تواند این برهان را تضعیف و از درجه اعتبار ساقط نماید. اما به کمک برخی از گزاره‌های بین رشته‌ای می‌توان بدین شبهات پاسخ گفت و تفسیری مناسب از آن ارائه نمود.

برهان انتروپیک، نشان‌دهنده تلاش دانشمندان و متألهان قرن نوزدهم میلادی می‌باشد که سعی در استفاده ابزاری از علم برای مقاصد دینی داشته‌اند و به نوعی در جستجوی رابطه‌ای سازنده میان علم و دین بوده‌اند.

کتاب‌شناسی

۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق حمید پارسا، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۳. دمپیر، ویلیام سی، تاریخ علم، ترجمه، عبدالحسین آذرنگ، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، القیسات، به اهتمام، مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشیهیکو ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۷. وننس، هندریک و جوزف‌ماک اسمیت، ترمودینامیک مهندسی شیمی، ترجمه منصور کلباسی، تهران، جهاد دانشگاهی واحد صنعتی امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
8. Bergson, Henri, *Creative Evolution*, London, Macmillan and Co., 1922.
9. Kragh, Helge S., "Cosmology and the Entropic Creation Argument", *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, Vol. 37, No. 2, 2007.
10. Id., *Entropic Creation: Religious Contexts of Thermodynamics and Cosmology*, England, Ashgate, 2008.
11. Thomson, William, "On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical Energy", *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh for April 19*, 1857.
12. Id., "On the Age of the Sun's Heat", *Macmillan's Magazine*, Vol. 5, March 5, 1862.

چیستی و کارکرد

قوه درک‌کننده احکام عملی*

□ محمدعلی نوری^۱

چکیده

از سوی حکمای مسلمان، چند دیدگاه درباره ماهیت عقل نظری و عقل عملی و چگونگی کارکرد آن‌ها در ادراک احکام عملی مطرح شده است. یک دیدگاه، عقل نظری را مُدرک همه احکام کلی، اعم از نظری و عملی، و عقل عملی را مُدرک احکام جزئی عملی و نیز تدبیرکننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه ابن سینا). دیدگاه دیگر، عقل نظری را تنها مُدرک احکام نظری، و عقل عملی را مُدرک احکام عملی کلی و جزئی و نیز تدبیرکننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه خواجه طوسی و غزالی در مقاصد الفلاسفه). دیدگاه سوم، عقل نظری را هم مُدرک احکام نظری و هم مُدرک احکام عملی کلی و جزئی، و عقل عملی را تنها قوه عامله و تحریک‌کننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه بهمنیار، قطب‌الدین رازی و غزالی در معیار‌العلم).

نوشتار حاضر با تبیین زوایای این سه دیدگاه و تحلیل سخنان حکماء در این باره،

دیدگاه درست را دیدگاه دوم می‌داند و بر آن است که عقل عملی بر دو گونه می‌باشد. یکی با کلیات سروکار دارد که هم‌وزن عقل نظری است؛ با این تفاوت که مُدَرکات کلی عملی را درک می‌کند. دیگری با جزئیات سروکار دارد که هم جزئیات عملی را درک می‌کند و هم چگونگی انجام آن‌ها را تدبیر می‌کند.

واژگان کلیدی: حکمت عملی، عقل نظری، عقل عملی، کلیات عملی، جزئیات عملی، فعل ارادی.

درآمد

شناخت مفاهیم و گزاره‌های حکمت عملی همانند دیگر شناخت‌های انسان، با قوه ناطقه انجام می‌گیرد. قوه ناطقه، قوه ویژه انسان است که او را از دیگر جانداران ممتاز می‌کند. انسان به کمک این قوه، حقایق کلی را درک می‌کند، صنایع و حِرَف را به دست می‌آورد و افعال نیک و بد را از یکدیگر تمییز می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۲-۸۳). قوه ناطقه به نظری و عملی تقسیم می‌شود. قوه نظری را عقل نظری و قوه عملی را عقل عملی می‌نامند. از عقل نظری با واژه‌های «قوه عالمه» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) و «قوه علامه» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۷/۱) و از عقل عملی با واژه‌های «قوه عامله» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) و «قوه عمّاله» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۷/۱) نیز یاد کرده‌اند.

دلیل برخورداری انسان از دو قوه نظری و عملی از نگاه ابن سینا آن است که جوهر نفس انسان برای استكمال ذات خود نیازمند ارتباط برقرار کردن با حقایق عقلی مافوق است و به همین دلیل باید برخوردار از یک حقیقت عقلی به نام عقل نظری باشد. نیز جوهر نفس انسان به دلیل اینکه تدبیرکننده بدن است، برای تدبیر بدن و نه استكمال ذات خود، باید برخوردار از قوه تدبیر بدن به نام عقل عملی باشد. بنابراین عقل نظری، با ذات نفس مرتبط است؛ ولی عقل عملی، با ذات نفس به حسب نفسانیت نفس و تدبیر بدن مرتبط است و این تدبیر بدن یک امر عارضی برای جوهر نفس و حقیقت عقلی نفس به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۶).

مسئله چستی عقل نظری و عقل عملی و نقش آن‌ها در ادراک احکام عملی و میزان تأثیر این دو قوه در تحقق کنش ارادی انسان از مباحث مهم حکمت عملی است که نیازمند بررسی جدی است. نگاشته حاضر با تمرکز بر دیدگاه حکمای مسلمان در

این مسئله، تلاش دارد در قالب چند گام، به بررسی درخور این دغدغه بپردازد. در گام نخست، تعریف دو قوه نظری و عملی در نگاهته‌های حکمای مسلمان مطرح می‌شود و در این باره به سه تعریف اشاره می‌گردد. در گام دوم، اندیشه ابن سینا درباره کارکرد عقل نظری و عقل عملی در پدید آمدن احکام عملی و کنش انسانی مطرح می‌شود و در این باره سخنان آیت‌الله عابدی شاهرودی در باب اندیشه ابن سینا و خواجه طوسی درباره کارکرد عقل عملی نیز بررسی می‌گردد. در گام سوم، به طرح اشکال ملاصدرا به سخن ابن سینا درباره کمال بودن دانش‌های عملی برای عقل نظری و بررسی این اشکال پرداخته می‌شود. در گام چهارم، به درست بودن دیدگاه خواجه طوسی درباره ماهیت قوه درک‌کننده احکام عملی و دلیل درستی این دیدگاه اشاره می‌گردد و در این باره به تقسیم عقل عملی به کلی‌یاب و جزئی‌یاب و بیان وجه این تقسیم پرداخته می‌شود. در گام پایانی نیز دیدگاه دکتر مهدی حائری یزدی درباره چیستی و کارکرد عقل عملی بررسی می‌گردد و در این باره به وجود برخی خلل‌ها در اندیشه وی اشاره می‌شود.

درباره چیستی عقل نظری و عقل عملی و نقش آن‌ها در پدید آمدن احکام عملی، در سالیان اخیر مقالاتی نیز نگاشته شده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا (شیبانی، ۱۳۸۸).
۲. نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی (نجف‌زاده، ۱۳۹۰).
۳. جایگاه معرفت‌شناسی عقل عملی نزد ابن سینا (ذوالحسینی، ۱۳۹۳).
۴. عقل نظری و عقل عملی (عارفی، غفاری و فیاض صابری، ۱۳۹۶).

بیشتر مقالات ذکر شده در بالا و نمونه‌های مشابه آن‌ها، یا بر تبیین ابن سینا از قوه مُدرک احکام عملی و تأثیرگذار در کنش برآمده از اراده انسان تمرکز کرده‌اند یا با بیان اقوال موجود در این باره (که البته خلل‌هایی در بیان این اقوال به چشم می‌خورد)، دیدگاه درست را دیدگاه شیخ دانسته‌اند. در این میان، مقاله چهارم یعنی مقاله «عقل نظری و عقل عملی»، دیدگاهی را درباره قوه تأثیرگذار در حیطه امور عملی انسان برگزیده که هماهنگ با دیدگاه مختار در نوشتار حاضر است؛ با این تفاوت که در این مقاله، نه به بستر تاریخی دیدگاه مختار و هماهنگی آن با سخنان خواجه طوسی و برخی

دیگر از پیشینیان اشاره شده و نه در تأیید این دیدگاه از سخنان برخی از اندیشمندان معاصر استفاده شده است. همچنین مقاله مذکور، اقوال مطرح درباره نقش عقل نظری و عقل عملی در حیطه اعمال انسانی را به گونه مختصر و بدون بررسی کافی این اقوال آورده است. بنابراین در سنجش با این مقالات و نمونه‌هایی مانند آن‌ها، نوشتار حاضر دارای چند امتیاز است: یکی اینکه از گستردگی بیشتر در بررسی سخنان حکمای مسلمان درباره چیستی و کارکرد قوه درک‌کننده احکام عملی برخوردار است؛ به گونه‌ای که عمده اندیشه حکمای مسلمان در این باره را پوشش داده است. دوم اینکه به پیامدهای اندیشه ابن سینا توجه بیشتر نموده است. سوم اینکه به بررسی سخنان برخی از معاصران در این باره نیز پرداخته است. چهارم اینکه دیدگاه خواجه طوسی را البته با تکمله‌ای که به آن افزوده، دیدگاه مختار شمرده است.

تعریف عقل نظری و عقل عملی

در سخنان فلاسفه، برای عقل نظری و عقل عملی سه نوع تعریف آمده است:

۱. آنچه از ابن سینا در *اشارات* آمده است: عقل نظری مُدرک کلیات اعم از کلیات نظری و کلیات عملی است. عقل عملی مُدرک جزئیات عملی است که آن‌ها را از کلیات عقل نظری در حیطه حکمت عملی استنباط کرده است. کلیات نظری، حقایق وجودی غیر از افعال دارای حُسن و قبح هستند و به دیگر سخن، حقایقی که به هست و نیست صرف مربوط می‌باشند. کلیات عملی، حقایق ارادی انسان از حیث حُسن و قبح هستند؛ یعنی حقایق ارزشی که به افعال ارادی انسان معطوف می‌باشند. دلیل محدود شدن ادراک عقل عملی به جزئیات عملی، آن است که کلیات منشأ عمل نمی‌شوند: «الحکم الکلیّ لا ینبعث منه الفعل» و عملی نامیدن عقل عملی نیز به همین دلیل است که تنها جزئیات را که مربوط به عمل هستند، درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲).

۲. آنچه از خواجه طوسی در *شرح اشارات* در مقام تفسیر سخن ابن سینا آمده است: عقل نظری، مُدرک احکام کلی نظری است و عقل عملی، مُدرک هم احکام کلی عملی و هم احکام جزئی عملی است. از دید خواجه طوسی، انسان هر کاری که

می‌خواهد انجام دهد، باید نخست به حسن و قبح آن حکم کند؛ چرا که انسان کارهایش را مانند حیوان با تمایل انجام نمی‌دهد، بلکه از روی شعور و آگاهی و اختیار انجام می‌دهد. این درک، نخست کلی است و از احکام کلی عقل نظری استنباط می‌شود؛ چرا که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند، برای نمونه حکم عقل عملی به «عدل حسن است»، از این حکم عقل نظری: «عدل قوام‌بخش اجتماع است»، به دست می‌آید. بنابراین عقل عملی، احکام کلی عملی را از کلیات عقل نظری در حکمت نظری به دست می‌آورد و سپس از این احکام کلی عملی، احکام جزئی عملی را استنباط می‌کند؛ مانند استنباط حکم جزئی «این عمل حسن است» در قالب قیاس «این عمل عدل است و هر عدل حسن است» که کبرای این قیاس، یک حکم کلی عقل عملی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۲-۳۵۳).

۳. آنچه از قطب رازی در محاکمات در تفسیر سخن ابن سینا آمده است: عقل نظری، قوه ادراکی نفس ناطقه است و همه ادراکات نفس ناطقه را انجام می‌دهد و عقل عملی ادراک ندارد و کارش برانگیختن انسان برای انجام فعل است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۲-۳۵۳). بر پایه این تعریف، اطلاق واژه عقل به معنای قوه دارای ادراک بر قوه عملی فاقد ادراک، به اشتراک لفظی خواهد بود. این تعریف را همچنین بهمنیار در مقام تفسیر سخن ابن سینا آورده است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۸۹-۷۹۰) و بنابراین قطب رازی در تعریف خود، از بهمنیار الگو گرفته است.

درباره تعریف فارابی از عقل نظری و عقل عملی شاید بتوان گفت که در این باره صراحت لازم در کلامش (آن گونه که در کلام بوعلی دیده می‌شود) وجود ندارد. به همین دلیل ممکن است دیدگاه وی به چند گونه تفسیر شود.

از دید نویسنده این نوشتار، اندیشه فارابی درباره چیستی و کارکرد عقل نظری و عقل عملی (دست کم در بیشتر آثار وی)، همانند اندیشه ابن سیناست. در این باره می‌توان برای نمونه به این گفتار فارابی درباره اقسام قوه ناطقه و کارکرد آن‌ها استناد کرد:^۱

۱. بررسی دیدگاه فارابی درباره ماهیت و کارکرد عقل نظری و عملی به دلیل گستردگی سخنان فارابی در این باره، نیازمند نوشتاری مستقل است و بنده به همین دلیل، اندیشه فارابی در این باره را در مقاله‌های دیگر نوشته‌ام و تلاش دارم در آینده آن را به چاپ برسانم.

قوه ناطقه، یا نظری است یا عملی. قوه نظری آن است که انسان به کمک آن موجوداتی را می‌شناسد که در اختیار انسان نیستند و انسان نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. قوه عملی آن است که انسان به کمک آن چیزهایی را می‌شناسد که در اختیار انسان هستند و انسان می‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. قوه عملی خود به عملی مَهَنی و عملی فکری تقسیم می‌شود. قوه عملی مَهَنی، فراهم‌کننده صنایع و مهارت‌هاست. قوه عملی فکری، درباره رفتار ارادی انسان ترؤی دارد؛ به این معنا که هنگامی که انسان قصد انجام فعل را دارد، قوه عملی فکری بررسی می‌کند که آیا امکان انجام فعل وجود دارد؟ و اگر آری، چگونه باید آن را انجام داد؟ (فارابی، ۱۹۹۳: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۹۹۳: الف: ۳۲-۳۳). بر پایه این سخن فارابی، عقل عملی، قوه ایجاد صنایع و فنون و افعال نیک و بد است که با تشخّص و جزئیت همراه است و البته پس از شناخت فعل شخصی و جزئی صورت می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تفسیر خواجه طوسی از عقل نظری و عقل عملی را پیش از وی باید به غزالی نسبت داد. غزالی در کتاب *مقاصد الفلاسفه* نفس انسانی را دارای دو قوه عالمه و عامله می‌داند و قوه عالمه را به قوه نظری و قوه عملی تقسیم می‌کند و قوه عالمه نظری را مُدْرکِ حقایق نظری مانند «خداوند واحد است» و «عالم حادث است» و قوه عالمه عملی را مُدْرکِ حقایق عملی کلی و جزئی مانند «ظلم قبیح است و نباید انجام بگیرد» و «زید نباید ظلم کند» می‌داند. وی قوه عامله را قوه تحریکی انسان می‌داند که با اشاره قوه عالمه عملی منبعث می‌شود. غزالی بر این باور است که قوه عامله را عقل عملی نیز می‌نامند، ولی این نام‌گذاری از باب اشتراک لفظی است؛ چرا که قوه عامله ادراک ندارد و تنها به حسب اقتضائات عقلی دارای حرکت است. در نگاه وی، قوه عامله انسان پیرو عقل است و به سوی عملی تحریک می‌شود که عقل عملی انسان به آن فرمان داده باشد و از این رو عمل قوه عامله، عمل خیر می‌باشد که بر آن ثواب مترتب است و در عاقبت به انسان نفع می‌رسد؛ اگرچه در حال انجام فعل، به لحاظ اینکه انسان جانبِ خلافِ خواسته قوه شهویه را گرفته، دچار سختی و درد می‌گردد (غزالی، ۱۹۶۱: ۳۵۹).

شیخ اشراق نیز با بازگو کردن این سخنان غزالی در رساله‌ای که به وی منسوب

است، پس از تقسیم قوای ویژه انسانی به عالمه (دریابنده) و عامله (در کار کننده)، قوه عالمه را به اعتبار اینکه مدرکات آن حقایق نظری است، مانند «عالم محدث است» یا حقایق عملی، مانند «ستم زشت است»، به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند. وی قوه عامله را قوه تحریک به عمل بر پایه ادراک قوه عالمه می‌داند و اطلاق عقل عملی بر این قوه را به گونه اشتراک لفظی دانسته و بر این باور است که قوه عامله متفاوت با عقل عملیِ قسیم عقل نظری، یعنی قوه عالمه درک‌کننده حقایق عملی است و در این راستا می‌گوید: قوه عامله را عقل عملی خوانند، نه از بهر آنکه او دریابنده است، بل از بهر آنکه او محرک است از دریابنده (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۲۲/۳-۴۲۳).

همچنین محقق اصفهانی عقل مُدرک احکام عملی مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم» را عقل عملی می‌داند، با این تفاوت که وی عقل عملی و عقل نظری را یک عقل می‌داند و تفاوت آن‌ها را به اختلاف متعلق ادراک می‌داند؛ به این معنا که عقل انسان که کارش تنها ادراک و تعقل است، اگر آنچه را که ادراک می‌کند، بی‌ارتباط با عمل انسان باشد، عقل نظری نامیده می‌شود و اگر آنچه را که ادراک می‌کند، به ساحت عمل انسان مربوط باشد، عقل عملی نامیده می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۸۷/۳).

غزالی البته در کتاب *معیار العلم*، دیدگاه خود درباره عقل نظری و عقل عملی را به گونه‌ای بیان کرده که با دیدگاه بهمنیار و قطب رازی سازگار است و نه با دیدگاه خواجه طوسی و نیز با دیدگاه خود در *مقاصد الفلاسفه*؛ زیرا وی در *معیار العلم* می‌گوید عقل نظری قوه‌ای برای نفس است که تنها ماهیات امور کلیه را قبول می‌کند و عقل عملی قوه‌ای برای نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه به سوی جزئیاتی است که اختیار می‌کند و بنابراین عقل عملی، قوه محرکه است و از جنس علوم نیست و نام‌گذاری آن به قوه عقلیه نیز از آن جهت است که در طبع خود مطیع عقل و فرمانبر اشارات اوست (غزالی، ۱۴۱۰: ۲۷۷-۲۷۸).

آیه‌الله جوادی آملی تعریف بهمنیار و قطب رازی از عقل عملی را بهترین شناسه برای این عقل دانسته و واژه عقل آمده در روایت «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱) را بر معنای عقل عملی در این تعریف تطبیق می‌دهد

(جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶). وی در این باره می‌گوید: عقل عملی از سنخ عمل و کوشش است، نه از سنخ علم و اندیشه. عقل عملی به این معنا، به ادراک بود و نبود در عرفان نظری، و فهم بود و نبود در حکمت و فلسفه، و دریافت باید و نباید در اخلاق و فقه و حقوق مربوط نیست. همه این‌ها را عقل نظری درک می‌کند. عقل عملی فقط در جایی است که ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده و تولی و تبری مطرح باشد؛ یعنی جایی که عمل شروع می‌شود، جای عقل عملی است و هرگز کار آن ادراک نیست، بلکه تحریک است (همو، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰). پیش از آیه‌الله جوادی آملی و برخلاف وی، ملاحادی سبزواری عقل آمده در روایت «العقل ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان» را همسان با معنای عقل عملی در تعریف خواجه طوسی در شرح اشارات و به معنای عقل درک‌کننده کلیات و جزئیات عملی می‌داند (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۶/۵).

ملاصدرا در شرح الهدایه الاثیریّه همانند ابن سینا، قوه مُدرک دانش‌های حکمت عملی را عقل نظری می‌داند، ولی عقل عملی را همانند بهمینار، قوه عمل‌کننده به آموزه‌های حکمت عملی یعنی قوه انجام افعال ارادی در مسیر سعادت انسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۸۷). بنابراین می‌توان گفت که دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت و کارکرد قوای ناطقه، از یک جهت هماهنگ با دیدگاه بوعلی و از جهت دیگر هماهنگ با دیدگاه بهمینار و قطب رازی است.

کارکرد عقل نظری و عقل عملی در بروز حکم عملی و کنش انسانی از نگاه ابن سینا

با التفات به سخنان ابن سینا به دست می‌آید که در نگاه وی، درک‌کننده هم حکمت نظری و هم حکمت عملی که علم هستند و کلیات علمی را شامل می‌شوند، عقل نظری است و عقل عملی تنها عهده‌دار شناخت جزئیات مربوط به رفتار ارادی انسان و پیاده کردن آن‌ها در صحنه عمل است. البته حیطه افعال ارادی انسان، همه فعالیت‌های عملی انسان از جمله افعال روزمره انسانی، افعال مدیریتی، افعال در صنایع

عملی، افعال در سازمان‌های اجتماعی و هر گونه کنش فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. به همین دلیل، عقل عملی، تصمیم‌گیرنده و مدیر است و در تحقق کارهای فردی و اجتماعی و در گرداندن جامعه انسانی کارکرد فراوان دارد. البته شرط نیک بودن و در مسیر سعادت بودن افعال انسان آن است که عقل عملی از عقل نظری پیروی کند.

ابن سینا در *نفس شفاء* (به مانند آنچه در *اشارات* از وی نقل شد) درباره کارکرد عقل نظری و عقل عملی می‌گوید: انسان دارای دو قوه نظری و عملی است و با قوه نظری، هر دوی حکمت نظری و حکمت عملی را می‌آموزد و با قوه عملی، جزئیات عملی را یاد می‌گیرد و عمل می‌کند. پس قوه نظری، قوه ادراک کلیات هم در باب نظر و هم در باب عمل است و قوه عملی، قوه تدبیر انجام فعل بر پایه ادراک جزئیات عملی است. در این صورت، عقل نظری قواعد کلی علوم اعم از نظری و عملی را پدید می‌آورد و عقل عملی قواعد کلی علوم عملی را بر جزئیات عملی تطبیق می‌دهد و آن‌ها را در صحنه عمل پیاده می‌کند. به دیگر سخن، باور و اندیشه کلی چه در باب نظر و چه در باب عمل، در ساحت عقل نظری انجام می‌گیرد و عقل عملی اندیشه کلی فراهم‌آمده از عقل نظری در ساحت عمل را به گونه جزئی درک می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد؛ زیرا حکمت عملی اساساً علم است و قواعد علم در عقل نظری به دست می‌آید و سرریز کردن این قواعد عقل نظری به تحریک انسان برای کنش، با عقل عملی انجام می‌گیرد. البته هویت عقل عملی، عقل است و به همین دلیل، احکام آن از قیاس و استدلال خالی نیست و تنها در اینجا درک عقلی برای عمل کردن است و در نتیجه این صحنه، صحنه تدبیر می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۸۴-۱۸۵).

به دیگر سخن از دید ابن سینا، ساحت عقل نظری کلیت، و ساحت عقل عملی جزئیت است؛ چرا که عقل عملی، عقل تدبیری در صحنه انجام فعل است و مرحله اجرای فعل به گونه جزئی می‌باشد. پس قواعد کلی در حیطه نظریات و عملیات، با عقل نظری انجام می‌گیرد و مدیریت سر صحنه عمل که مرحله جزئیت است، با عقل عملی انجام می‌گیرد. البته عقل عملی با بهره‌گیری از قواعد کلی که آن‌ها را از حیطه حکمت عملی گرفته و مُدرک آن‌ها عقل نظری است و با قرار دادن آن‌ها در جایگاه

کبرای قیاس و ضمیمه کردن گزاره عملی جزئی که خود با تعمل فکری به دست آورده و با قرار دادن آن در جایگاه صغرای قیاس، گزاره عملی جزئی در قالب قیاس نتیجه می‌گیرد. به همین دلیل ابن سینا عقل عملی را مبدأ فکری و اندیشه‌ای کنش می‌داند نه عنصر کنش و بر این باور است که عقل عملی، قیاس منتج گزاره عملی جزئی را تشکیل می‌دهد. در این راستا ابن سینا عقل عملی را همانند عقل نظری دارای این مراتب می‌داند: ۱- عقل هیولانی که تنها استعداد کار فکری دارد. ۲- عقل بالملکه که برخوردار از اولیات است. ۳- عقل بالمستفاد که بر پایه اولیات، کار فکری انجام می‌دهد (همان: ۱۸۴-۱۸۶). از این رو، عملی خواندن عقل عملی به جهت آن است که منسوب به عمل است نه اینکه عمل‌کننده فاقد نظر و فکر باشد که کسانی مانند بهمنیار و قطب رازی می‌پندارند. تعبیر کردن از عقل عملی به عقل عملی تدبیری نیز از آن روست که این قوه نفس انسانی، به تدبیر و سیاست بدن اشتغال دارد.

برایند اندیشه ابن سینا همان گونه که خود وی نیز اشعار داده، از یک سو آن است که افعال انسان به دلیل اینکه با اختیار انجام می‌گیرند و نیز به دلیل اینکه ممکنه و مستقبله‌اند (چرا که درباره واجبات و ممتنعات، تروی در ایجاد و اعدام بی‌معناست و درباره ماضی نیز به جهت اینکه انجام شده و گذشته است، تروی در ایجاد معنا ندارد)، جزئی هستند و به همین دلیل نتیجه عقل عملی می‌باشند که البته با استمداد از عقل نظری ادراک شده‌اند. از دیگر سو آن است که عقل عملی ضمن اینکه کنش دارد، برخوردار از ادراک جزئیات و گونه‌ای از قیاس است و به دیگر سخن، عقل عملی تنها عمل نمی‌کند، بلکه عمل آن بر پایه ادراک است (همان: ۱۸۴-۱۸۵)؛ برای نمونه می‌توان از این استدلال یاد کرد: «این راستگویی نیک است (حکم عقل عملی) و هر کار نیک سزاوار انجام است (حکم عقل نظری). پس این راستگویی سزاوار انجام است (حکم عقل عملی)».

آیه‌الله عابدی شاهرودی در توضیح این عبارت ابن سینا در کتاب *اشارات* درباره کارکرد عقل عملی: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العمليّ وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدمات أوليّة وذائعه وتجريّة

وباستعانة بالعقل النظريّ في الرأى الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ» (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲)، می‌گوید گزاره که با عقل نظری پرداخت می‌شود، همان کار تصدیقی عقل است که به آن فعلیت می‌دهد. کار عقل نظری از آن رو که تصدیق است، مبنا و محتوایش «نیست» و «هست» است. ولی اینکه «باید چنین باشد» یا «شاید چنین باشد»، این «باید» و «شاید» به عقل عملی مربوط می‌شود. سپس عقل عملی برای اینکه این «باید» را به گونه یک گزاره یا به گونه یک رأی عملی در آورد، از عقل نظری کمک می‌گیرد. این گزاره عملی، ترکیبی از کار عقل نظری و کار عقل عملی است. باید و شاید و همچنین نیکی و بدی و درک این‌ها و اینکه این نیکی و باید و شاید مشروط است یا مشروط نیست و نیز اینکه در یک مورد خاص، این نیک است یا نیک نیست از آن حیث که می‌باید به انجام رسد یا نرسد، به عقل عملی ارتباط دارد و از آن حیث که هست یا نیست، به عقل نظری باز می‌گردد. بنابراین در شرح دیدگاه ابن سینا باید گفت یک کار نظری وجود دارد که به گزاره و تعریف مربوط می‌شود و یک کار نظری دیگر وجود دارد که به استنباط ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی استنباط رأی کلی عملی که با کمک مقدمه‌هایی از عقل نظری به انجام می‌رسد، گرچه در اینکه مقدمه‌ها از عقل نظری باشند مشکل وجود دارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۵-۹۶).

وی همچنین می‌گوید قید «جزئیّ» در عبارت بالا از ابن سینا، حال از امور انسانی است؛ به این معنا که عقل عملی، امر واجب را در امور انسانی که جزئی است، استنباط می‌کند و استنباط به این گونه است که این امر واجب کلی را بر آن جزئیات منطبق می‌کند. درباره انطباق امور نظری و امور عملی بر جزئیاتشان این تفاوت وجود دارد که در نظریات، انطباق از باب کلی بر جزئی است، ولی در عملیات، این جزئی است که باید بر کلی به عنوان معیار منطبق شود. در عقل عملی به کمک عقل نظری، رأی کلی به وجود می‌آید و سپس بر طبق این رأی کلی باید اعمالی به وجود آورد که مصداق این رأی کلی باشند؛ برای نمونه بر طبق رأی کلی «عدل نیکوست» که بر پایه حکم عقل عملی است، باید کاری انجام دهیم که مصداق عدل و نیکو باشد (همان: ۱۱۷).

درباره این سخنان آیه‌الله عابدی شاهرودی می‌توان گفت که ابن سینا عقل عملی را مُدرک کلیات عملی نمی‌داند، بلکه آن را تنها مُدرک جزئیات عملی می‌داند. در نگاه

ابن سینا، مُدرک کلیات عملی تنها عقل نظری است و عبارت «وهی التی تستنبط الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیة جزئیة لیتوصل به إلى أغراض اختیاریة من مقدمات أولیة وذائعة وتجربیة وباستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلّی إلى أن ینتقل به إلى الجزئی» در این مطلب تصریح دارد؛ زیرا در این عبارت، ابن سینا می گوید عقل عملی، امور انسانی جزئی را که باید با اختیار انجام بگیرند، به کمک مقدمات کلی عملی که یا اولی یا مشهوری و یا تجربی هستند و از سوی عقل نظری درک شده‌اند، استنباط می‌کند.

آیه‌الله عابدی شاهرودی همچنین دیدگاه خواجه طوسی درباره عقل عملی و کارکرد آن را هماهنگ با دیدگاه ابن سینا و مشهور فلاسفه می‌داند (همان: ۹۸-۹۹) که این سخن وی پذیرفتنی نیست؛ چرا که با دیدگاه خواجه طوسی ناسازگار است؛ چون همان گونه که گذشت، بر خلاف ابن سینا که عقل عملی را تنها مُدرک جزئیات عملی به شمار می‌آورد، خواجه طوسی عقل عملی را هم مُدرک کلیات عملی بر اساس مقدمات کلی عقل نظری و هم مُدرک جزئیات عملی می‌داند.

بر پایه سخنان ابن سینا همچنین به دست می‌آید که عقل عملی با قوه نزوعیه متفاوت است. قوه نزوعیه یک میل است و تابع عقل نیست و تصمیم نمی‌گیرد و اراده‌اش از نوع عقلی نیست؛ ولی عقل عملی تابع عقل است و اراده‌اش از نوع عقلی است؛ زیرا انسان یک موجود ذی‌شعور عقلی است و کنش او بدون اراده عقلی ممکن نیست. بنابراین عقل عملی، هم کارکرد ادراکی و ترویّ دارد و قیاس تشکیل می‌دهد و هم کارکرد تدبیری و عملی در صحنه فعل دارد. این عقل، تصمیم‌گیرنده است و درباره عمل آینده که باید انجام شود، تصمیم می‌گیرد.

نقش محوری عقل عملی در پدید آمدن کنش انسانی از آن روست که برای صدور فعل، لازم است اراده جزئی به اراده کلی ضمیمه گردد؛ چرا که اراده کلی تنها مراد کلی دارد و مراد کلی غیر از فعل است که امر شخصی و خاص است. بنابراین برای انجام فعل، نخست باید حکم کلی (با عقل نظری) به خوب بودن فعل بشود و سپس حکم جزئی (با عقل عملی) به انجام مصداق حکم کلی بشود و پس از آن فعل خارجی با هدایت عقل عملی تحقق می‌یابد؛ برای نمونه، پس از این حکم کلی

«انفاق کردن سزاوار انجام است» که برآمده از این دو مقدمه کلی می‌باشد: «انفاق کردن، کاری پسندیده است و هر کار پسندیده سزاوار انجام است»، عقل عملی این حکم جزئی را صادر می‌کند: «انفاق کردن این چیز معین نزد من، سزاوار انجام است» و در پی آن شوق و اراده و تحریک به انجام این فعل خاص پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۲۰/۲).

در نگاه ابن سینا عقل عملی منشأ و ریشه قوای شوقیه، اجماعیه و عامله است؛ چرا که شوق، اجماع و تحریک قوای عامله پس از تصدیق عقل عملی پدید می‌آید. به دیگر سخن، کار عقل عملی، تخییل برای انجام فعل با استخدام قوای واهمه و متخیله است که پس از آن، شوق، اجماع و تحریک به انجام فعل در انسان پدید می‌آید. به همین دلیل، شوق که از قوه نزوعیه پدید می‌آید، پس از تخییل از سوی عقل عملی که یک اندیشه است، تحقق می‌یابد. بنابراین در نگاه شیخ، عقل عملی که در فضای جزئیت است، منشأ انگیزش در انجام فعل است و با اندیشه پدیدآمده از آن، تحریک به فعل به وجود می‌آید (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۴-۱۸۵).

با لحاظ آنچه گذشت به دست می‌آید که در فرایند پدید آمدن کنش انسانی، عقل عملی، قوه مُدرکه و مبدأ بعید (مبدأ علمی) رفتار اختیاری انسان است؛ زیرا حرکات اختیاری انسان دارای چهار مبدأ است: ۱- عقل عملی، ۲- شوق، ۳- اراده جدی، ۴- قوه محرکه به معنای نیرویی که در مبادی ماهیچه‌هاست و آن‌ها را قبض و بسط می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۲-۴۱۳). به دیگر سخن باید گفت که روند تبدیل اندیشه به فعل در انسان این گونه است: ۱- حکم به انجام فعل خاص که برآمده از عقل عملی با استمداد از قوه واهمه و متخیله است، ۲- شوق و میل، ۳- عزم و اجماع (اراده و کراهت)، ۴- اثبات قوای محرکه و تحریک عضلات.

شهید مطهری در نگاهی متفاوت می‌گوید روند پدید آمدن افعال انسان عبارت است از: تصور، میل، حکم (قضاوت و تصدیق) به فایده بودن، حکم انشایی، اراده و تصمیم (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۱/۲۲). در سخن شهید مطهری یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق با دیدگاه ابن سینا وجود دارد. وجه اشتراک آن است که برای انجام فعل انسانی دو حکم لازم است: الف) تصدیق به فایده بودن انجام فعل، ب) حکم انشایی به لزوم

انجام فعل. در این صورت شهید مطهری نیز بر این باور است که برای تحقق فعل لازم است که در عین تصدیق به فایده بودن فعل، حکم انگیزشی به انجام فعل از سوی عقل عملی وجود داشته باشد. وجه افتراق سخن شهید مطهری با دیدگاه ابن سینا آن است که وی حکم به فایده بودن انجام فعل و حکم به لزوم انجام فعل را پس از شوق و پیش از اراده می‌داند؛ در حالی که بر پایه دیدگاه ابن سینا پس از ادراک و تصدیق به فایده بودن انجام فعل و سپس حکم به لزوم انجام فعل، شوق و اراده و تحریک عضلات برای انجام فعل در خارج پدید می‌آید.

بررسی نقد ملاصدرا به دیدگاه ابن سینا درباره ارتباط حکمت عملی با عقل نظری

ابن سینا در *الهیات شفاء* در توضیح ارتباط حکمت عملی با عقل نظری می‌گوید در علوم عملی، نخست استکمال قوه نظری با بهره‌گیری از دستیابی به علم تصویری و تصدیقی به چیزهایی که به رفتار انسانی مربوط می‌شود، طلب می‌شود و سپس به کمک این شناخت تصویری و تصدیقی، استکمال قوه عملی با برخورداری از رفتار اخلاقی تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳-۴).

ملاصدرا در *تعلیقه بر الهیات شفاء* به ابن سینا اشکال می‌گیرد که به دو دلیل علوم عملی نمی‌توانند کمال برای عقل نظری باشند:

۱. غایت هر آنچه شناختنش برای عمل کردن است، خود عمل می‌باشد و هدف از به دست آوردن این غایت، دستیابی به ملکه عدالت برای نفس است و مطلوب از ملکه عدالت دو چیز است: الف) انفعال نیافتن نفس از خواهش‌های قوای شهویه، غضبیه و وهمیه تا مزاحمتی برای عقل نظری در به دست آوردن کمالاتش نداشته باشد. این مطلوب اگرچه سودمند است، به دلیل اینکه امر عدمی است، کمال برای چیزی شمرده نمی‌شود. ب) نفس به کمک ملکه عدالت از هیئت استعلایی بر بدن و قوای بدن برخوردار گردد تا بدن و قوای بدن را طبق مصلحت در راه هدایت و رسیدن به حق به کار گیرد. این مطلوب، کمال برای قوه عملی است نه قوه نظری.

۲. لازمه کمال بودن علوم عملی برای قوه نظری آن است که امر عالی به کمک امر سافل استکمال یابد و امر سافل غایت و کمال برای امر عالی گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰/۱).

بر پایه این اشکال می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه ملاصدرا حکمت عملی برای استکمال قوه عملی است؛ زیرا عقل عملی با عمل به شناخت‌های علوم عملی، به ملکه عدالت رسیده و با برخوردار بودن از فضایل نفسانی، بر قوای بدنی پیروز می‌شود و بدن را در راستای رسیدن به حق به کار می‌گیرد. عبارت ملاصدرا در *اسفار* نیز گواه این سخن است:

«اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنسانيّ وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقليّاً على حسب الطاقة البشريّة يحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنويّة أمرية ومادّة حسيّة خلقية وكانت لنفسه أيضاً جهتها تعلق وتجرّد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فئتين نظرية تجرّدية وعملية تعقلية، أمّا النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصورته عالماً عقليّاً مشابهاً للعالم العينيّ لا في المادّة بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه... وأمّا العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس» (همو، ۱۳۸۳: ۱/۲۳-۲۴).

بر پایه این عبارت، ملاصدرا غایت حکمت عملی را انجام کارهای خوب می‌داند تا با پدید آمدن ملکات و هیئات فضایل، نفس توانمند شده و بر بدن مسلط گردد و بدن در کارهایش از عقل پیروی کند.

می‌توان در دفاع از ابن‌سینا و در نقد ملاصدرا گفت که از دید ابن‌سینا، حکمت عملی، تصورات و تصدیقات در حیطه افعال ارادی انسان است و به دست آوردن همه تصورات و تصدیقات، چه در حیطه حکمت نظری و درباره وجودات غیر ارادی و چه در حیطه حکمت عملی و درباره افعال ارادی انسان، با عقل نظری انجام می‌گیرد؛ چون کمال عقل نظری آن است که به شناخت درست درباره حقایق جهان، اعم از حقایق غیر ارادی و حقایق ارادی دست یابد. بنابراین دستیابی به تصورات و تصدیقات

در حکمت عملی نیز همانند دستیابی به تصورات و تصدیقات حکمت نظری، استکمال قوه نظری شمرده می‌شود. ابن سینا خود می‌پذیرد که کمال قوه عملی، انجام کارهای نیک و دوری از کارهای بد برای پدید آمدن فضایل نفسانی است تا با دارا بودن انسان از ملکات و هیئات نفسانی فاضله، عقل عملی او بر قوای بدنی تسلط پیدا کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۸)، ولی وی این کمال قوه عملی را پیامد عمل به حکمت عملی می‌داند، نه خود حکمت عملی؛ زیرا حکمت عملی را از سنخ علم و در شمار تصورات و تصدیقات قوه نظری می‌داند.

گواه درستی نقد مذکور آن است که خود ملاصدرا در شرح الهدایة الاثیریة تصریح می‌کند که علم تصویری و تصدیقی به حقایق عملی که از سوی عقل نظری انجام می‌گیرد، سبب استکمال عقل نظری است و آنچه سبب استکمال عقل عملی است، غایت حکمت عملی یعنی عمل به آموزه‌های حکمت عملی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۷-۸). ملامهدی نراقی نیز در شرح الهیات شفاء، نقد ملاصدرا به ابن سینا را نپذیرفته و به سخنان وی پاسخ می‌دهد (نراقی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱).

تقسیم عقل عملی به کلی‌یاب و تدبیری

در مقام داوری میان اندیشه ابن سینا (که بر آن است هم مُدرک احکام کلی در باب افعال اختیاری انسان و هم مُدرک حقایق غیر مرتبط با افعال اختیاری انسان، عقل نظری است و عقل عملی تنها احکام جزئی عملی را درک می‌کند) و اندیشه خواجه طوسی (که بر آن است مُدرک احکام کلی عملی، عقل عملی است که البته در این ادراک از عقل نظری کمک می‌گیرد) باید سخن خواجه طوسی را برگزید. خواجه گرچه سخن خود را شرح دیدگاه ابن سینا دانسته، ولی در واقع جداسان با وی سخنی را بر زبان آورده که درست است. هماهنگ با وی باید گفت که درک کلیات عملی، از عقل عملی ناشی می‌شود، نه عقل نظری، و انسان افزون بر عقل عملی تدبیری که عمل جزئی را ادراک و چگونگی انجام آن را تدبیر می‌کند، دارای عقل عملی کلی‌یاب است که به کمک آن، ذات عمل را که کلی است، درک می‌کند. دلیل این سخن آن است که انسان برخوردار از قوه عقلی است و این قوه به لحاظ تفاوت مُدرکاتش به دو گونه

نظری و عملی است. به دیگر سخن، خداوند در انسان قوه‌ای به نام عقل قرار داده که او را از دیگر جانداران متمایز می‌کند و انسان به کمک این قوه می‌تواند به مرتبه درک کلیات برسد. حال کلیاتی که می‌توانند از سوی عقل انسان درک شوند، یکسان نیستند؛ بلکه بخشی از آن‌ها مربوط به موجوداتی‌اند که با افعال ارادی انسان ارتباط ندارند و بخشی دیگر مربوط به موجوداتی‌اند که با افعال ارادی انسان ارتباط دارند. به لحاظ این دو گونه بودن مُدرکات، عقل انسان نیز به نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری به درک ذات حقایق غیر مرتبط با افعال ارادی انسان، و عقل عملی به درک ذات حقایق مرتبط با افعال ارادی انسان دست می‌یابد.

بر پایه سخنان آیه‌الله عابدی شاهرودی نیز ذات عمل که کلی است، از سوی عقل عملی درک می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴). بنابراین عقل نظری تنها در حیطه حکمت نظری مُدرک است و کلیات در حیطه حکمت عملی با عقل عملی ذات‌یاب دریافت می‌شوند و در کنار این عقل، عقل عملی تدبیری وجود دارد که عمل را در صحنه اجرا می‌فهمد و به انجام آن دستور می‌دهد. در این صورت با پذیرش اینکه عقل عملی دو شعبه دارد: ۱- ذات‌یاب و ۲- تدبیری، می‌توان از دو کنش عقلی متفاوت سخن گفت که در یکی از آن‌ها عقل عملی ذات‌یاب، مدرک (ذات فعل) را که کلی است، درک می‌کند و در کنش دیگر، عقل عملی تدبیری، عمل جزئی را درک کرده و تدبیر می‌کند.^۱

باور به اینکه اندیشه و تفکر در فضای کلیات عملی (حکمت عملی)، با عقل عملی و نه عقل نظری انجام می‌گیرد، بر پایه این واقعیت استوار است که سنخ عمل از سنخ نظر جداست؛ زیرا ساحت نظر و عقل نظری، شناخت صرف هست‌ها و نیست‌هاست، ولی ساحت عمل و عقل عملی، شناخت هست‌ها و نیست‌های منجر به باید‌ها و نبایدها و به دیگر سخن، شناخت حُسن‌ها و قبح‌هاست که با عمل به آن‌ها سعادت انسان تأمین می‌گردد (گزاره‌های ارزشی).

از عبارات ابن سینا در *اشارات* (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۱/۲-۳۵۳) و نیز *نفس شفاء* (همو،

۱. این دیدگاه از سوی استاد یزدان‌پناه در درس خارج نهایی نیز مطرح و پذیرفته شده است و بنده این دیدگاه را نخستین بار از ایشان شنیده‌ام.

۱۴۰۴: ب: ۳۷) به دست می‌آید که وی قوه عامله را همانند قوه عالمه واقعاً یک نوع عقل می‌داند و در این راستا، قوای نفس ناطقه (عقل انسانی) را به عالمه و عامله تقسیم می‌کند. وی با پذیرش اینکه عقل عملی، درک‌کنندهٔ تنها جزئیات عملی است که همین درک، سبب تحریک انسان به انجام فعل می‌شود، بر خلاف عقل نظری که کلیات نظری و عملی را درک می‌کند، اطلاق عقل بر عقل نظری و عقل عملی را به گونه اشتراک اسمی یا تشابه اسمی می‌داند (همان). مراد از این اشتراک اسمی یا تشابه اسمی آن است که عقل نظری و عقل عملی، دو نوع عقل هستند؛ چرا که کارکرد متفاوت دارند.

خواجه طوسی نیز در شرح سخن ابن سینا در اشارات می‌گوید عقل نامیدن قوه عالمه و قوه عامله از باب اشتراک لفظی یا تشابه در عقل بودن است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲). اشتراک لفظی بر پایه دیدگاه خواجه طوسی به این معناست که عقل عملی، قوه‌ای است که حقایق در حیطه کنش انسانی را درک می‌کند و بنابراین معنای آن با معنای عقل نظری که مُدرک حقایق نظری است، متفاوت می‌باشد. تشابه در عقل بودن هم به این معناست که عقل عملی همانند عقل نظری، قوه‌ای از قوای نفس ناطقه است.

درباره سخن ابن سینا می‌توان این اشکال را مطرح کرد که با التفات به اینکه عقل بودن با قوه مُدرک کلیات سازگار است، چرا که کار اصلی عقل، ادراک کلیات است، تنها هنگامی می‌توان پذیرفت عقل عملی از اقسام عقل و تقسیم عقل نظری است که ذات‌یاب و مُدرک کلی باشد. این اشکال را نمی‌توان درباره سخن خواجه طوسی مطرح کرد؛ زیرا وی اشتراک لفظی دو عقل عالمه و عامله را به تفاوت نوع کلی بودن مُدرکات آن‌ها می‌داند.

بررسی سخنان مهدی حائری یزدی درباره چیستی و کارکرد عقل عملی

در پایان این مقاله به دیدگاه دکتر مهدی حائری یزدی درباره ماهیت عقل عملی و برداشتی که ایشان از سخنان حکمای پیشین در این باره دارد، اشاره می‌گردد. دلیل پرداختن به این بحث با وجود طولانی شدن متن مقاله حاضر آن است که از یک‌سو

ایشان در انتساب برخی دیدگاه‌ها به گذشتگان راه صواب نرفته و خلل‌هایی در این زمینه وجود دارد. از دیگر سو با لحاظ اینکه در نوشتار حاضر، نمایی نسبتاً تفصیلی درباره دیدگاه حکمای پیشین به تصویر کشیده شده، می‌توان با استناد قابل دفاع، این خلل‌ها را نشان داد.

دکتر مهدی حائری یزدی شناسه قطب رازی درباره عقل عملی را چنین بیان می‌کند:

«و اما عقل عملی آن نیرویی است که با رهنمودهای آن افعال و پدیده‌هایی که لازم است از روی تعقل و استنباط عقلانی به وقوع پیوندد، به طریق اندیشه و رأی کلی و انتقال از کلیات به جزئیات صورت می‌گیرد. و چون ادراک کلیات و استنباط نتایج کلی از مقدمات کلی صرفاً وظیفه عقل نظری و از اختصاصات آن است، عقل عملی نیز از نیروی عقل نظری نیرو و مدد می‌جوید؛ زیرا عقل عملی بدون علم و اندیشه امکان‌پذیر نیست» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶).

با لحاظ سخنان قطب رازی درباره چیستی عقل عملی آشکار می‌گردد که این ترجمه نارساست و گویای دیدگاه قطب رازی درباره عقل عملی نیست؛ زیرا در نگاه قطب رازی، عقل عملی از هیچ‌گونه ادراک برخوردار نیست و کار آن تنها عمل کردن به ادراک‌های جزئی عقل نظری در حیطه افعال انسانی است؛ در حالی که بر پایه ترجمه دکتر حائری یزدی، عقل عملی دارای ادراک است و رفتارهای ارادی انسان به کمک رهنمودهای آن انجام می‌گیرد که البته عقل عملی در این ادراک خود که لازمه عمل کردن به جزئیات عملی است، از ادراک و استنباط‌های عقل نظری کمک می‌گیرد.

دکتر حائری یزدی در پی این برداشت نادرست از سخنان قطب رازی درباره عقل عملی، استدلال‌های منتج قضایای عملی و اخلاقی را استنتاج‌های عقل عملی به شمار آورده است (همان: ۵۶). این در حالی است که وی تعریفش از حکمت عملی را هماهنگ با تعریف فارابی می‌داند (همان: ۱۸) و فارابی همان‌گونه که گذشت، همانند ابن سینا قوه درک‌کننده حکمت عملی و استنباط‌های آن را عقل نظری می‌داند.

دکتر حائری یزدی در پاسخ به چگونگی استنتاج قضایای ارزشی از قضایای اخباری

به این عبارت ابن سینا تمسک می‌کند:

«فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختصّ باسم العقل العمليّ وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدّمات أوّليّة وذائعه وتجرّبيّة وباستعانة بالعقل النظريّ في الرأى الكلّيّ إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ».

وی می‌گوید در نگاه ابن سینا عقل عملی عبارت است از توان استنباط و استنتاج نتایج ناظر به بایستی‌ها. این نتایج از میان هستی‌های مشخص و امور جزئی‌ای که مربوط به انسان‌هاست، شناسایی و گزیده می‌شوند تا انسان بتواند به هدف‌های اختیاری خود نائل گردد. نتایج مزبور از مقدماتی به دست می‌آیند که یا اولیات‌اند یا مشهورات یا مجربات. تحرک منطقی از نهاد این مقدمات تا وصول این نتایج ناظر به بایستی، با عقل نظری و کاوش‌های اندیشه در مورد آرا و قضایای کلی امکان‌پذیر است. این ترسیمی کلی از قیاس‌های منطقی‌ای است که به نتایج اخلاقی منتهی می‌شوند. دکتر حائری یزدی در ادامه می‌گوید بر پایه این سخنان ابن سینا، عقل عملی چند قید پیدا می‌کند: یک قید آن است که عقل عملی واجباتی را که در حیطه اختیار و خواسته‌های انسانی است و باید انجام گیرد، درک کند. قید دیگر آن است که آن امور انسانی که در حقیقت نتایج قیاس‌های عقل عملی است، عملی و جزئی باشد (همان: ۱۱۰-۱۱۳).

بر پایه گفته بالا به دست می‌آید که دکتر حائری یزدی قوه تشکیل‌دهنده قیاس منتج قضایای جزئی عملی را هم عقل نظری و هم عقل عملی می‌داند و این به آن دلیل است که وی عقل عملی را جدا از عقل نظری نمی‌داند، بلکه همان عقل نظری در هنگام پیروی قوای عماله حیوانی از آن می‌داند. گواه این برداشت، این سخنان دکتر حائری است:

۱. هنگامی که تمام قوای غریزی حیوانی زیر سیطره و نفوذ عقل نظری قرار گیرد و نیروی عماله به کار افتد، آنگاه واقعیت عقل عملی متجلی می‌گردد. اگر قوای عملی مستقیماً تحت رهبری عقل نظری و عقل عملی واقع شوند، قوای نظری و قوای عملی هماهنگی و این‌همانی می‌یابند (همان: ۱۱۵).

۲. عقل عملی همیشه باید از عقل نظری استمداد کند، اما باید هوشیار بود که در

اینجا استمداد به معنای کمک و مددیابی وجودی از وجود دیگر نیست، بلکه به معنای پیدایش و جلوه کردن و گسترش وجود اول از وجود دوم است، به همان گونه که نتیجه از مقدمات خود هستی و پیدایش می‌یابد؛ چرا که عقل عملی باید از عقل نظری به وجود آید و «بایستی» جز از نهاد «استی» بر نمی‌خیزد (همان: ۱۱۶).

۳. عقل عملی در حقیقت نتیجه قیاسی تفریعی از قیاس کلی عقل نظری است. عقل نظری آنچه را که در مرحله اول به طور کلی درک کرده، منطبق بر جزئیات می‌کند و از آن قیاس کلی، قیاس کوچک‌تری که مربوط به عمل است، ترتیب می‌دهد. نتیجه‌ای را که از قیاس دوم به دست می‌آید، از آنجا که می‌تواند راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی واقع گردد، عقل عملی گویند. درک و تشکیل مجموع این دو قیاس کلی و جزئی، از آن جهت که درک است، عقل نظری است و مربوط به عمل که فعل است، نیست... خلاصه آنکه هر هنگام که عقل نظری، چه به صورت قیاس‌های کلی و چه بر وجه قیاس‌های جزئی، به عمل منتهی گردد و موجب تحرک قوای بدن شود، عقل عملی است و اگر به هیچ وجه منتهی به عملی از سوی عامل مسئول نشود و عقل در همان حد نظریه مجرد خود باقی بماند، همان عقل نظری است (همان: ۱۱۸-۱۲۰).

۴. تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی در حقیقت حاکی از دوگونگی عقل یا قوای دراکه انسان نیست، بلکه این تقسیم، در هستی‌های معقول است که دسته‌ای از آن‌ها به عمل منتهی می‌گردد و دسته‌ای دیگر به عمل منتهی نمی‌شود، نه در عقل. در مورد اموری که به عمل منتهی می‌شود، تا آنجا که به عمل منتهی نشده، عقل صرفاً حالت نظری به خود می‌گیرد و موصوف به جنبه عملی نمی‌شود و همین که عقل نظری به هستی‌های عملی پیوسته شود، به صورت عقل عملی وصف می‌گردد (همان: ۲۱۸-۲۱۹).

بر پایه تحلیل دکتر حائری از عقل عملی، کارکردی برای عقل عملی به‌جا نمی‌ماند و این عقل بی‌خاصیت خواهد بود؛ زیرا هر گونه ادراک کلی و جزئی، چه درباره حقایق نظری و چه درباره حقایق عملی، از آن عقل نظری می‌باشد و هر گونه عمل نیز از آن قوای محرکه حیوانی می‌باشد. در واقع با این تحلیل، عقل عملی به عقل نظری

تحويل می‌رود و این در حالی است که خود دکتر حائری چندین بار در کتاب *کاوش‌های عقل عملی*، به تقسیم بودن عقل عملی با عقل نظری اذعان کرده و در این راستا عقل نظری را مُدرک حکمت نظری و حقایقی که با اراده انسان موجود نمی‌شوند، و عقل عملی را مُدرک حکمت عملی و حقایقی که با اراده انسان موجود می‌شوند، دانسته است.

شگفت‌آور آن است که دکتر حائری برداشت خود از کارکرد عقل عملی و عقل نظری را به سخن ابن سینا و نیز این سخن فارابی: «عقل نظری نیرویی است که انسان بدان وسیله به چیزی علم پیدا می‌کند که به عملکرد انسان نیازی ندارد، اما انسان به وسیله عقل عملی می‌داند و می‌شناسد که چگونه باید با اراده و اختیار خود عملی را انجام دهد» مستند می‌کند (همان: ۲۱۸). در حالی که بر پایه سخنان ابن سینا و فارابی روشن است که عقل عملی، جزئیات عملی و برخاسته از اراده انسانی را درک می‌کند و عقل نظری توان ادراک این جزئیات عملی را ندارد.

شگفت‌آورتر آن است که دکتر حائری دیدگاه ابن سینا و قطب رازی درباره چستی و کارکرد عقل عملی را یکسان انگاشته و سخنان قطب رازی را آشکارکننده اندیشه ابن سینا شمرده است (همان: ۱۱۵-۱۲۰). البته دکتر حائری در یک جا ذیل عنوان «یک اشتباه بزرگ» به قطب رازی خرده می‌گیرد که چرا عقل عملی را عامل اجرای افعال دانسته است؛ چون عقل از آن جهت که عقل و درک است، چه نظری باشد چه عملی، عامل فعل و تحرک نیست. وی سپس در مقام تصحیح این سخن قطب رازی می‌گوید که عقل چه نظری باشد و چه عملی، مُدرک است و عامل نیست. تنها در مقام تفاوت آن‌ها باید گفت عقل عملی آن است که پس از ادراک عقل نظری، قوای عامله، تحرک و عمل جوارحی دارند و عقل نظری آن است که پس از ادراک عقل نظری، قوای عامله، تحرک و عمل جوارحی ندارند. پس اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک هرچند از گونه تعقل و اندیشه نیست، در تنويع و تقسیم عقل به نظری و عملی دخالت بنیادی دارد و بدین‌وسیله اشتباه قطب رازی که می‌گوید عقل عملی عامل اجرای آرای عقل نظری است، تصحیح می‌شود (همان: ۲۲۹-۲۳۱).

اشکال این سخن دکتر حائری آن است که قطب رازی عقل عملی را بر خلاف ابن سینا در واقع عقل نمی‌داند و به اشتراک لفظی از آن به عقل یاد می‌کند؛ چرا که عقل و قوه مدرکه حقایق نظری و عملی را عقل نظری می‌داند و عقل عملی را تنها قوه عامله می‌داند که انسان به کمک آن، افعال ارادی خویش را (پس از شناخت و استنباط آن‌ها از کلیات عملی با قوه نظری) انجام می‌دهد. بنابراین نمی‌توان تحت عنوان «یک اشتباه بزرگ» به وی خرده گرفت که چرا عقل عملی را عامل اجرای آرای جزئی عقل نظری می‌داند و باید آن را تصحیح کرد.

نتیجه‌گیری

قوه ناطقه انسان به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در شناسایی این دو قوه، میان اندیشمندان مسلمان اختلاف وجود دارد. ابن سینا قوه نظری را قوه شناخت همه حقایق نظری و عملی کلی، و قوه عملی را قوه شناخت حقایق عملی جزئی و نیز تدبیرکننده قوای انسانی برای انجام افعال ارادی می‌داند. خواجه طوسی قوه نظری را قوه شناخت حقایق نظری، و قوه عملی را قوه شناخت حقایق عملی کلی و جزئی و نیز تدبیرکننده انجام افعال ارادی می‌داند. بهمنیار و قطب رازی قوه نظری را قوه شناخت حقایق نظری و حقایق کلی و جزئی عملی، و قوه عملی را تنها قوه تحریک‌کننده انسان به انجام افعال ارادی می‌دانند. شناسه بهمنیار و قطب رازی از عقل عملی با این اشکال روبه‌روست که عقل عملی را از ماهیت عقل بودن و اینکه قوه‌ای از قوای ناطقه باشد، بیرون می‌برد. شناسه ابن سینا از عقل عملی با اینکه بهتر از شناسه بهمنیار و قطب رازی است، دچار این نارسایی است که عقل عملی را از توان درک ذات افعال که کلی هستند، عاجز می‌کند. بنابراین همسو با خواجه طوسی باید گفت عقل عملی همانند عقل نظری که توان درک کلیات نظری را دارد، توان درک کلیات عملی را داراست. عقل عملی افزون بر ادراک کلیات عملی، قوه مُدرک جزئیات عملی و نیز تصمیم‌گیرنده در انجام فعل است؛ زیرا کنش انسان برآمده از اراده عقلی است و چنین کنشی مستلزم آن است که عقل عملی در صحنه انجام فعل، هم از کارکرد ادراکی و تطبیق معنای کلی بر معنای جزئی و هم از کارکرد تدبیری و چگونگی انجام فعل،

برخوردار باشد. بنابراین می‌توان پذیرفت که روند تبدیل اندیشه به فعل در ساحت افعال اختیاری انسان این گونه است که پس از ادراک کلیات عملی از سوی عقل عملی مُدرک کلی، عقل عملی مُدرک جزئی، این کلیات را بر جزئیات عملی تطبیق می‌دهد. سپس عقل عملی با استمداد از قوه واهمه و متخیله، به انجام فعل خاص حکم می‌کند و در پی این حکم، شوق به انجام فعل پدید می‌آید و به دنبال آن، اراده به انجام فعل و در فرجام، انبثات قوای محرکه و تحریک عضلات به انجام فعل صورت می‌گیرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء، الالهیات*، مراجعه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۳. همو، *الشفاء، الطبعیات، النفس*، مراجعه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲)*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۶. همو، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۷. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۸. ذوالحسینی، فرزانه، *نشریه حکمت سینوی*، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *رساله یزدان‌شناخت (در: مجموعه مصنفات، ج ۳)*، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. شیبانی، محمد، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۲ (پیاپی ۴۲)، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الیهات شفاء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. عابدی شاهرودی، علی، *قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل*، تدوین سیدحمیدرضا حسنی، قم، کتاب طه، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. عارفی، محمداسحاق، حسین غفاری و عزیزالله فیاض صابری، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۷. غروی اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایه*، بیروت، مؤسسة آل‌البت للاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
۱۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *معیار العلم*، شرح احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. همو، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۲۰. فارابی، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م. (الف)
۲۱. همو، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۲۲. همو، *فصول متنزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م. (ب)
۲۳. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *المحاکمات (تعلیقه بر شرح الاشارات والتنبیہات طوسی)*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۲۶. نجف‌زاده، علی‌رضا، *نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام*، شماره ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۷. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

مكانة نظرية الفقر الوجودي للمعلول في شرح معرفة الله الفطرية للملأ صدرا في آية الفطرة

□ على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة أصفهان)

□ مائدة زمانى (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامى)

من بين براهين إثبات الله، فإن دليل الفطرة هو واحد من أهم أدلة معرفة الله، وهى تعنى أن معرفة الله فطرية فى جميع المخلوقات (وخاصة الإنسان). من أكثر آيات القرآن صراحةً فى الإشارة إلى معرفة الله الفطرية، هى الآية ٣٠ من سورة الروم. توضح هذه الآية أن بنية الوجود الإنسانى مجبولة على معرفة الله. قام ملأ صدرا استلهامًا من القرآن والحديث، وبالاستفادة من أسسه العقلية والفلسفية، بالاستشهاد على هذا الافتراض الدينى. حاولنا فى هذه الدراسة من خلال منهج وصفى - تحليلى، تحليل آراء الملأ صدرا فى شرحه الفلسفى لمعرفة الله الفطرية، لتتضح بذلك نظريته المسماة الفقر الوجودى للمعلول فى تعابيره. قدم الملأ صدرا على أساس الإضافة الإشراقية للممكنات إلى الواجب، تحليلًا للمعرفة الوجودية عن هذه المعلومة القرآنية، وعلى أساسها تم إثبات حضور

المخلوقات عند الله، وحضور الله عند جميع المخلوقات. على أساس شرح معرفة الوجود لمعرفة الله الفطرية، هناك تلازم بين الفقر الوجودي والعلم الحضورى للمخلوقات بالله، وكيفية دلالة آية الفطرة على حصول معرفة الله من معرفة الذات.

الكلمات الأساسية: معرفة الله الفطرية، الملاً صدرا، الفقر الوجودي، العلم الحضورى، آية الفطرة.

النسب الممكنة بين شيئين فى الخارج والقضايا الشرطية الدالة عليها

□ داوود حيدرئ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

تحليل القضايا الشرطية هو واحد من أهمّ المواضيع المنطقية. يبدو أنّ التحليل اللغوى للقضايا، بصرف النظر عن الحقائق التى تدلّ عليها القضايا، ليس تحليلاً كاملاً ومع الاعتماد على معرفة حقائق الكون وتصنيفها، يمهّد الطريق لفهم القضايا التى تدلّ عليها. قام الخواجة نصير الدين الطوسى فى أساس الاقتباس بتوضيح الإتّصال من خلال رسم بيانى يوضح كيفية استخدام كلّ من القيود الأربعة للقضايا الشرطية، بما فى ذلك اللزومية والعرضية والاستصحابية، للتعبير عن نوع الاتّصال المستخدم. ومن هذا المخطّط أيضاً اتّضحت حالات استخدام الشرطية المتّصلة السالبة. يبدو أنّ الصورة التى تمّ تقديمها عن هذا المخطّط تحتوى على بعض الإشكالات، حيث قمنا فى هذه الدراسة ضمن شرح أنواع الاتّصال بين أمرين وكيفية التعبير عنهما بواسطة القضايا الشرطية، تقديم صورة صحيحة للمخطّط. الكلمات الأساسية: مصاحبة، استصحابى، لزومى، عرضى، لازمة السلب، سالبة اللزوم.

دراسة مقارنة لمكانة «العقل الأول» فى الفكر الفلسفى

وتصوّر «التفويض فى الخلقة»

□ محمّد سلطانى رنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

تفويض الغلاة، بمعنى أنّ الله قد أوكل أعماله للآخر، وتتمّ دراسته بحسب متعلّقه؛

تفويض الخلق والشريعة، الغفران والحساب والإرادة. تمّ الاستشهاد على التفويض في الخلق بشواهد سمعية وعقلية. في الاستشهاد العقلي على هذا التصوّر، تمّ تطبيق مبدأ العقل الأوّل على أولياء الله. وفي هذا الصدد، تمّ تصوير صدور الممكنات من العقل الأوّل أيضًا على شكل علة فاعلية. دراسة هذه العملية على أساس التحليل العقلاني ومراجعة كلام الفلاسفة ستظهر أنّ هذا الاستشهاد ليس قويًّا. فالعقل الأوّل له عند الفلاسفة معنى شامل للكمالات المحتملة، وصدور الممكنات الأدنى من العقل الأوّل على طريقة اشتمال الإجمال على التفصيل. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأوّل على أولياء الله معقول فقط بمعنى أنّ الولي بعد عبودية كاملة، يتأمّل جامع الكمالات الممكنة ويتحد مع العقل الأوّل على أساس قاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. هذا الاتّحاد لا يعنى اتّصال الجرم، أو اتّحاد موجودين ليصبحا واحدًا، أو اضمحلال واحد في الآخر؛ بل يتمّ تحقّقه على أساس فهم الكمال إلى أقصى حدّ. والنتيجة هي أنّ فكرة العقل الأوّل وصدور الممكنات التي تتجاوز ذلك، لا تدعم تصوّر تفويض الغلاة. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأوّل على الأولياء (الإنسان الكامل) يكون ذو معنى فقط على أساس اتّحاد العاقل والمعقول.

الكلمات الأساسية: العقل الأوّل، الصادر الأوّل، قاعدة الواحد، تفويض الخلق، نور محمّديّ.

نقاش إرادة الله ذاتية أم فعلية من منظور الإمام الرضا عليه السلام بحسب التفسير الفلسفي للملا صدرا مع نقد نظرية العلامة الطباطبائي في هذا المجال

□ أسماء أحمدى (طالبة دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

من القضايا الهامة في الأسس الكلامية الشيعية هي الصفات الإلهية، والتي تمّ ذكرها في العديد من الآيات القرآنية بأسماء وصفات مختلفة. وفقًا للبراهين العقلية والأحاديث النقلية فإنّ الصفات الإلهية هي عين ذاته، والفرق بينهما مفهوميّ. ولكن المشكلة هي أنّه في بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام، تمّ اعتبارها صفة فعلية. من خلال تقديم الملا صدرا لتفسير فلسفيّ - كلاميّ لهذه الأحاديث، فإنّه لا يعتبرها تتنافى مع ذاتية الصفات الإلهية؛ ولكن من منظور العلامة الطباطبائي فإنّ هذه الأحاديث صريحة في

فعلية صفة الإرادة. تمّ في هذا البحث الذى بين أيدينا بالاستفادة من التحليلات الفلسفية - الكلامية لهذه الأحاديث الاستعانة بالأحاديث الأخرى للإمام الرضا عليه السلام إثبات أنّ هذه الأحاديث لا تتناقض مع ذاتية صفة الإرادة، ويبدو أنّ تفسير العلامة الطباطبائيّ هذا غير صحيح.

الكلمات الأساسية: الإرادة، الله، الإمام الرضا عليه السلام، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

تأمل فى معنى ومدلول وأسس نظرية اشتداد العلم الحضورى للنفس بذاتها فى الحكمة المتعالية

□ أحمد عسگرى (أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتى)

□ حميد رضا بوجارى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة الشهيد بهشتى)

يعتقد الملاً صدرا أنّ العلم الحضورى للنفس بذاتها اشتدادى. هذه النظرية من النظريات المبتكرة للملاً صدرا، ومن نتائج علم الوجود والأنطولوجيا. تشير هذه النظرية إلى أنّ مرتبة ودرجة معرفة الإنسان الحضورية بحقيقة ذاته هى أمر غير ثابت ويمكن ترقيتها، حتّى تصل من المراتب المتدنية للوعى الذاتى الخيالى، إلى المرتبة العالية للوعى الذاتى العقلى وحتّى أبعد من ذلك. الوعى الذاتى الخيالى بمعنى الإدراك الحضورى الخيالى للنفس التى فى عين التجرد، محفوفة بأعراض مثل الشكل والحجم وغيرها. والوعى الذاتى العقلى هو إدراك بطريقة التجرد التامّ والبحث للذات. كلّ من هذه المراتب له مقتضيات سيكون لها آثار هامة فى معرفة الإنسان وعمله. أهمّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية فى حكمة صدر المتألهين عبارة عن: نظرية اتحاد المدرك بالمدرك، نظرية الحركة الجوهرية وطريقة الوجود الخاصّ للنفس الإنسانية الناطقة عند الملاً صدرا.

الكلمات الأساسية: العلم الحضورى، الاشتداد، النفس، الإدراك، الخيال، العقل.

دراسة مقارنة لموضوع الشرّ من منظور ابن عربىّ، الملاً صدرا وسبينوزا

□ رامين گلمكانى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ رسول ياداش پور (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمّد مهديّ سلامى (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

مسألة الشرّ هي واحدة من أهمّ القضايا الفلسفيّة التي أثيرت دائماً بين الأديان للجواب على الصراع بين التوحيد ومبدأ صدور الأشياء ووجود الشرّ في نظام الوجود. من ناحية أخرى، استخدم الملحدون هذا كدليل ضدّ وجود الله من أجل معارضة أهل الدين. إنّ الإجابة عن مشكلة الشرّ قد شغلت ذهن كلّ مفكّر. لقد اعتبر الفلاسفة تاريخيّاً هذا الأمر بمثابة استجابة لشواغلهم الفكريّة، وقد سعى كلّ منهم إلى حلّها بجهازه الفكريّ الخاصّ. إحدى وجهات النظر المطروحة هي أنّ الشرّ عدميّ التي أصبح الفلاسفة يعنونها بطرق مختلفة. منهم الذين يعتقدون بعدميّته، هناك ابن عربيّ في العرفان النظريّ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية. وكذلك سبينوزا كواحد من الفلاسفة اليهود، ولكلّ منهم وجهة نظر مختلفة عن عدميّة الشرّ. في هذه المقالة، سنقوم بدراسة ومقارنة وجهات نظر هؤلاء المفكّرين وتقديم تحليل لقدرة كلّ منهم، أو عدم القدرة، على حلّ مشكلة الشرّ.

الكلمات الأساسيّة: ابن عربيّ، ملا صدرا، سبينوزا، شرّ، غير شرّ.

اتّحاد العاقل والمعقول من منظور ابن سينا وصدر المتألّهين

- جليل محمّدی خانقاه (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)
- عبدالله نصریّ (أستاذ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)

«اتّحاد العاقل والمعقول» واحدة من القضايا القليلة التي واجهت اعتراض وموافقة اثنين من كبار الفلاسفة. أبو عليّ منكر أساسيّ لها وصدر المتألّهين موافق جدّيّ لها. لقد رفض أبو عليّ في كتبه *الشفاء والإشارات* «اتّحاد العقل والعاقل» ولكنّه في كتاب *المبدأ والمعاد* أورد لها برهاناً. هذا الاختلاف في نهج أبو عليّ كان موضع تساؤل لدى الفلاسفة اللاحقين. ذكر صدر المتألّهين ثلاثة معاني للاتّحاد وقال «اتّحاد العاقل والمعقول» في المعنى الأوّل والثاني لا يمكن إثباته أبداً بنفس برهان أبو عليّ، ولكن بالمعنى الثالث فالاتّحاد ليس ممكناً فحسب، بل إنّ تحقّق العلم في جميع المراتب متوقّف عليه. يقول صدرا أنّ أبو عليّ قد قبل المعنى الثالث للاتّحاد فقط في *المبدأ والمعاد*، وعندها تردّد في الحصول على الرأى الأساسيّ لأبو عليّ. ولكن الحقيقة هي أنّ أبو عليّ لم يتحدّث قطّ عن التناقض. ليس الأمر أنّه قد عبّر في *الشفاء والإشارات* عن

رأيه الحقيقي، وتحدّث في المبدأ والمعاد طبق ذوق فلاسفة العصر. إنّ فهم وجهة نظر بو عليّ الرئيسية يتحقّق فقط في ظلّ الفهم الدقيق لمنظومته الفكرية، وهو نفس المسار الذي اتّبناه وأظهرنا أنّ المعنى الثالث للاتّحاد هو الاعتقاد الدائم لأبو عليّ، وليس هناك فرق في الأساس بين أبو عليّ والملا صدرا.

الكلمات الأساسية: الاتّحاد، العاقل، المعقول، أبو عليّ، صدر المتألّهين.

وجهة نظر الملا صدرا حول الركن الأول للتأسيّة؛

عدد المقترحات الأساسية

□ عباسعلی منصورى

□ أستاذ مساعد بجامعة رازى بكرمانشاه

واحدة من أهمّ النظريات المعرفية في باب تبرير النظرية التأسيّة. على الرغم من أنّ هذه النظرية لم تتمّ مناقشتها بشكل مستقلّ في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فقد تمّ التعامل معها في أعمال الفلاسفة المسلمين بمن فيهم الملا صدرا بلغة فلسفية محدّدة في تلك الحقبة والتي تختلف عن اللغة المعرفية المعاصرة. في هذه المقالة وبعد طرح نظريات مختلفة حول تبرير وشرح آراء الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول عدد المقترحات الأساسية، يتمّ فحص وجهة نظر الملا صدرا حول المقترحات الأساسية. لا يعتبر الملا صدرا عدد البديهيّات انحصارياً وقائماً على أساس التقسيم الثنائي، ويعتقد أنّ البديهيّات ليست أشياء ثابتة تماماً. على سبيل المثال، يوضح أنّ التلميح والحدس نسيان، ويختلفان حسب عقول وأزمنة وخصائص المفهوم والتصديق. عندما يشير الملا صدرا صراحة إلى عدد المقترحات البديهيّة، فهو يعتبر أنّ أقسام البديهيّات هي نفس الأقسام الستّة المشهورة؛ ولكن عند البحث في مواضيع مختلفة فإنّه يعدل عن اعتقاده هذا. عدوله يكون أحياناً على شكل زيادة في عدد البديهيّات، وفي بعض الأحيان يقدّم تقسيماً جديداً تقع فيه بعض هذه الأقسام الستّة تحت أقسام أخرى.

الكلمات الأساسية: المعرفية، التبرير، التأسيّة، المقترحات الأساسية، البديهيّة،

الملا صدرا.

المعاد الجسمي من منظور الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

- سيّد محمّد موسى بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
 - محمّد إسحاق عارفي شيرداغي (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي)
 - محمّد مغربي (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- لقد كان التفسير الدقيق العقلاني للمعاد دائماً أحد أهمّ اهتمامات الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الملائ صدرا، الذي كان في طليعة من اتخذوا خطوة مهمّة في التفسير العقلاني للمعاد الجسماني من خلال مبادئه الإحدى عشر. بعد صدرا رفض بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل العلامة الطباطبائي والإمام الخميني، بعض استنتاجاته على الرغم من قبولهم للمبادئ الصدرائيّة، وقدموا خطاباً جديداً في هذا الباب. قبل الإمام الخميني من بين المقدمات الإحدى عشر للصدرا ثلاث مقدمات فقط، ويتحدث بحزم عن جسم الإنسان بعد موته الظاهري بدون هيولى مادّيّة، وعلى الرغم من ملا صدرا فإنّه يعتقد صراحة بأنّ الجسم المثالي يتشكّل في باطن الجسم الدنيوي، ومن المستحيل أن يتمّ إيجاد الجسم الأخرى بواسطة النفس. كذلك العلامة الطباطبائي وضمن قبوله لكلام زنوزي، فإنّه يعتقد أنّ جسم الإنسان يتمّ إحياءه في الآخرة، متحرّكاً نحو الروح ليلتحق بها، ومع هذا التفسير فقد جعل الروح أكثر أهميّة. لذلك ونظراً إلى أنّ وجهة نظر الإمام الخميني تحتاج إلى مقدمات أقل، وليس لديها إشكال لحق الأبدان بالنفوس فإنّها هي الأفضل.
- الكلمات الأساسيّة: المعاد الجسمي، لحق الأبدان بالنفوس، العلامة الطباطبائي، الإمام الخميني.

خلفية نظريّة الحشر عند صدر المتألّهين في عرفان ابن عربي

- مهديّة نزاكتي على أصغرّي (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعاليّة بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيّد مرتضى حسيني شاهرودي (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)

إنّ الملائ صدرا على أساس مبادئ أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية، وابن عربي على أساس وحدة الوجود، قالاً أنّ الحشر بمعنى الظهور المتميز

لبواطن الموجودات بما فى ذلك النبات والحيوان والإنسان فى عالم القيامة، بعد الموت على أرض شاسعة وواسعة، بحيث تستحقّ تجلّى النور الإلهي وشهود الملائكة والأنبياء، بالتزامن مع اجتماع جميع الخلائق والموجودات فى مجموعات مختلفة. كذلك يعتقدون أنّ السبب فى حدوث الظهور المتمايز للواطن فى الحشر هو أنّ مواطن الموجودات لها أثر فعّال، والأفعال أيضًا ناشئة عن الأغراض النفسانية، حيث ترسخ تلك الأغراض بسبب تكرار الأفعال لتصبح ملكة فى الداخل والباطن. لقد تأثر الملائحة صدرًا بآبن عربى كثيرًا فى شرح وتوضيح مواقف الحشر مثل الصراط والشفاعة، بحيث لا يشاهد أى كلام جديد فى مؤلفاته باستثناء التعبير عن المصطلحات والشواهد الفلسفية، ولكن على عكس هذه المواضيع، فإنّه فى مواضيع مثل مجموعات الناس المختلفة فى الحشر، وموقف البعث والحساب، باستثناء التأثير الطفيف الذى أخذه من ابن عربى، تمّ طرح العديد من الآراء الجديدة والدقيقة على شكل براهين فلسفية، وفى موقف النشر أيضًا هو الوحيد الذى شرح بالتفصيل ذلك الموقف.

الكلمات الأساسية: الحشر، البعث، الصراط، الشفاعة، ملا صدرًا، ابن عربى.

دراسة برهان الخلقة الأثروبي

- جواد نوائى (ماجستير فى الفلسفة والحكمة الإسلامية)
- سيد محمد كاظم علوى (أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواري)

برهان الأثروبي، هو برهان فى إثبات الله، حيث يتناول إثبات حدوث الكون من خلال استخدام قوانين فيزيائية، وينتقل من حدوث العالم إلى إثبات وجود الله. هذه المقدمة العلمية معروفة باسم القانون الثانى للديناميكا الحرارية، أو قانون تعزيز الأثروبيًا، وهو قانون تجريبي، وبموجبه يزداد أثروبي النظام فى العمليات الطبيعية، ويستمر هذا الازدياد حتى يصل إلى أقصى قيمة له، حيث يحدث عند تلك القيمة التوازن الديناميكي الحرارى. من خلال تعميم هذا القانون ليشمل الكون كله، يمكن للمرء أن يتنبأ بمستقبل يخضع فيه الكون لتوازن ديناميكي حرارى ويحدث الموت الحرارى. بالاستفادة من هذا القانون، يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهى إن كان للعالم نقطة نهاية، فيجب بالتأكيد أن يكون له نقطة بداية، وعلى هذا الأساس فإنّ للكون بداية وهو ما يطلق عليه الحدوث.

ومع إثبات هذه المقدمّة بأنّ الكون حادث، وخلق الكون له بداية، يمكن إقامة برهان على إثبات الخالق. على الرغم من أنّ هذا البرهان يشبه إلى حدّ كبير برهان الحدوث عند المتكلّمين الإسلاميين، لكن من الناحية الهيكلية والأساسية، فإنّه يضمّ اختلافات تميّزه عن برهان الحدوث. إنّ بنية برهان الأثروبيّ تشبه برهان الحدوث عند المتكلّمين، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنّ إثبات المقدمّة الأولى له في برهان الحدوث تتمّ بطريقة كلامية فلسفية، لكن هذه المقدمة في برهان الأثروبيّ يتمّ إثباتها بواسطة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو مبدأ تعزيز الأثروبيّ. إضافة إلى الانتقادات الموجهة لبرهان الحدوث، فإنّه يمكن توجيه انتقادات على المقدمات الأولى لبرهان الأثروبيّ، والتي هي عبارة عن تناهي العالم وانتقال الطاقة من محيط غير مادّي إلى نظام مادّي، وقبول حدوث الموت الحراريّ.

الكلمات الأساسية: الأثروبيّ، القانون الثاني للديناميكا الحرارية، برهان الأثروبيّ، الموت الحراريّ، الحدوث.

ماهية ووظيفة القوّة المدركة للأحكام العملية

□ محمّد عليّ نوريّ

□ المستوى الرابع بحوزة قم العلميّة

تمّ طرح آراء كثيرة من قبل علماء المسلمين حول طبيعة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكيفية عملهما في إدراك الأحكام العملية. الرأى الأول يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك لجميع الأحكام العامّة بما في ذلك النظرية والعملية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام الجزئية العملية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر ابن سينا). النظرة الأخرى تعتبر أنّ العقل النظريّ هو المُدرك الوحيد للأحكام النظرية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام العملية الكلية والجزئية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر الخواجة الطوسيّ والغزاليّ في مقاصد الفلاسفة). الرأى الثالث يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك للأحكام النظرية، ومُدرك أيضًا للأحكام العملية الكلية والجزئية، والعقل العمليّ يعتبر القوّة العاملة والمحرّض للقيام بالفعل فقط (وجهة نظر بهمنيار، قطب الدين الرازيّ والغزاليّ في معيار العلم). يقوم البحث الحاليّ بشرح زوايا وجهات النظر الثلاثة هذه،

وتحليل كلمات الحكماء حول ذلك، حيث يعتبر أنّ الرأى الثانى هو الرأى الصحىح، فهو ينصّ على أنّ العقل العملىّ على نوعىن. نوع يتعامل مع الكلىّات وهو من نفس طراز العقل النظرىّ، مع هذا الفرق وهو أنّه يدرك المدركات الكلىّة العملىّة. والنوع الآخر يتعامل مع التفاصيل حيث يدرك التفاصيل العملىّة أيضًا، وكذلك كىفّىة القىام بها. الكلمات الأساسىّة: الحكمة العملىّة، العقل النظرىّ، العقل العملىّ، الكلىّات العملىّة، التفاصيل العملىّة، الفعل الإرادىّ.



the practical reason to be the sole agent of action and the temptation of it. (Bahmanyar's view, Qutb al-Din al-Razi, and al-Ghazali's in *Miar al-Elm*). The present article, by explaining the angles of these three perspectives and analyzing the speeches in this regard, argues that the right view is the second view and that the practical reason is two kinds. One deals with generalities, which is the equivalent of theoretical reason, but understands general practical understanding. Another deals with details that understand both the practical details and how to do and deal with them.

Keywords: *Practical philosophy, Theoretical reason, Practical reason, Practical generalities, Practical details, Volition act.*

and philosophical method, but in the entropic argument it is proved by the second law of thermodynamics or the principle of entropy enhancement. In addition to the critiques of the non-eternity argument, it can have criticisms to the primary premises of the entropic argument, which include the end of the universe and the transfer of energy from the immaterial environment to the material system.

Keywords: *Entropy, Second law of thermodynamics, Entropic proof, Thermal death, Origination.*

Quiddity and Practical Sentences Understanding Potency Functioning

□ *Muhammad Ali Nouri*

□ *Level four of Qom Seminary*

There have been several views by Muslim scholars on the quiddity of theoretical and practical reason and how they function in the understanding of practical sentences. One view considers theoretical reason; the understanding of the basis of all general theories, including theoretical and practical reasons, and practical reason considers the principle of partial practical and also determinants of action (Ibn Sian's view). The other view considers the theoretical reason only as the understanding of the theoretical sentences and considers the practical reason as the understanding of the general and partial practical sentences and considers as the instigator the act's doing. (Al-Tusi's view and al-Ghazali in *Maqasid al-Falasifa*). The third view considers theoretical reason as both the theoretical and the general and partial practical sentences, and considers

Investigation of the Entropic creation Argument

□ *Javad Navaei (MA of Philosophy & Islamic Theosophy)*

□ *S. Muhammad Kazem Alavi (Associate prof. at Hakim Sabzevari University)*

The entropic argument is a proof of God which proves the creation of the world by using physical laws and from the creation of the world goes to prove the existence of God. This scientific premise is known as the Second Law of Thermodynamics or the Law of Entropy Enhancement and is an empirical law according to which in natural processes, the entropy of the system is increased and continues to reach its past value at which the past thermodynamic equilibrium occurs. By extending this rule to the whole universe, it can be anticipated a future in which the universe undergoes thermodynamic equilibrium and thermal death occurs. Using this law, it can be argued that if the universe has an endpoint, it must necessarily have a starting point and that the universe has a beginning from which it can be interpreted as the occurrence. By proving the premise that the universe is an accident and the creation of the universe has a beginning, an argument can be made to prove the Creator. By proving this premise that the universe is an accident and the creation of the universe has a contingent accident, an argument can be made to prove the Creator. The structure of the entropic argument is similar to that of the theorists' argument, except that the proof of its first premise in the argument of the hadith is theological and philosophical, but in the entropic argument, by the second law of thermodynamics. The structure of the entropic argument is similar to the topologists' creation argument, although its first proof is in the theistic

Mulla Sadra, on the basis of the principality of existence, the unity of the dubiety and the substantial movement and Ibn Arabi, on the basis of the unity of existence, believe in congregation in the meaning of the distinct manifestation of interiors of creatures such as plant, animal, and human in the resurrection and after death on the vast earth that deserves the manifestation of divine light and the angels and prophets' intuition that they bring together all creatures and creatures in different groups. They also believe that the distinct manifestation of interiors in congregation is due to this fact that the interiors of creatures are the result of acts effect and also acts originating from the sensual uses (passion), which these goals as a result of repetition of acts which penetrate to the inside and outside achievemently. Mulla Sadra has been greatly influenced by Ibn al-Arabi in expressing and commenting on congregation positions such as intercession and path, so that in his writings there is no new talk except the expression of philosophical terms and arguments, but in contrast to such debates; the debates as well as various groups of people in congregation, the position of the Resurrection and auditing, apart from the limited influence he has received from Ibn Arabi, has given many new and detailed views in the form of philosophical arguments, and about transpiration position he is the only one describing it.

Keywords: *Congregation, Resurrection, Path, Intercession, Mulla Sadra, Ibn Arabi.*

A rational interpretation of the resurrection has always been one of the major concerns of Muslim philosophers, including Mulla Sadra who was one of the first to take an important step in the rational explanation of physical resurrection by his eleven principles. After Sadra, some Islamic philosophers, such as Allameh Tabataba'i and Khomeini, while accepting Sadrian principles, rejected some of his conclusions and offered a new comment. Imam has accepted only three of the eleven preliminaries of Sadra and speaks firmly about the human body after a seemingly death without a material hylo, and despite Mulla Sadra, explicitly believes that the similitude body is created an example within the body of the mundane. And it is impossible for the hereafter body to be created by the soul Allameh Tabataba'i, while accepting the Zonuzi's speech, believes that the human body will be revived in the hereafter and move towards the soul and joining it and by this interpretation, has given the soul a more prominent place. Therefore, since Imam Khomeini's point of view needs less preliminaries and lacks the bodies' incorporation into the soul's objection, it is advantageous.

Keywords: *Physical resurrection, Bodies' incorporation into the souls, Allameh Tabataba'i, Imam Khomeini.*

Background of Sadr-ol-Mote'allehin's Theory of Congregation in Ibn Arabi's Mysticism

- *Mahdieh Nezakati Ali Asghari (PhD student of Transcendent Theosophy)*
- *S. Morteza Husseini Shahroudi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Alireza Kohansal (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

has not been independently debated in the Islamic philosophical tradition, it has been dealt with in the works of Muslim philosophers, including Mulla Sadra, with the specific philosophical language of that era which is different from that of contemporary epistemology. In this article, after presenting various theories about the justification and expression of the opinions of Muslim philosophers and theologians on the number of basic propositions, Mulla Sadra's view on basic propositions is examined. Mulla Sadra does not consider the number of axioms to be unique and dyadicly, and believes that axioms are not things that are absolutely and completely fixed. For example, he states that inherent and intuitive premise are relational principles, and vary according to the minds, times, and characteristics of the concept and affirmation. When Mulla Sadra explicitly refers to the number of self-evident propositions, he considers the types of axioms to be the six most famous ones, but he deviates from his beliefs when discussing various issues. His deviation is sometimes in the form of an increase in the number of axioms, and sometimes it offers a new division in which some of these six types fall under other types.

Keywords: *Epistemology, Justification, Foundationalism, Basic Statements, Axiomatic, Mulla Sadra.*

Physical Resurrection from the Perspective of Imam Khomeini and Allameh Tabataba'i

- *Seyed Muhammad Mousavi Baigi (Associate professor at Razavi University)*
- *Muhammad Ishaq Arefi Shirdaghi (PhD of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Muhammad Maghrebi (PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

philosophers. Sadr-ol-Mote'allehin mentions three meanings for “unity” and argues that “identity of subject and object” cannot be substantiated in the first two sense by the same argument of Bu Ali, but the third meaning of unity is not only possible but it is also the realization of science at all levels. Sadra says that Bouali accepted the third meaning of unity only in “The Book of Al-Mab-da and Al-Ma'ada” (The Book of Origin and Resurrection), and then doubted that he would obtain the original view of Bu Ali. But the truth is that Boali has never spoken contradictory. But the truth is that Bo Ali has never spoken contradictory. It is not permissible to state his true view in “The Book of Healing” and “Al-Isharat” and to speak in “The Book of Al-Mab-da and Al-Ma'ada” (The Book of Origin and Resurrection) according to the philosophers. Understanding Bu Ali’s main point of view is only in the light of a detailed understanding of his system of thought which is the way we have come and have showed is the third meaning of unity that is the permanent belief of Bu Ali, and there is basically no difference between Bu Ali and Mulla Sadra.

Keywords: *Unity, Possessor of intellect, Object of intellection, Bo Ali, Sadr-ol-Mote'allehin.*

Mulla Sadra’s View of the First Pillar of Foundationalism: The Number of Basic Statements

- *Abbas Ali Mansouri*
- *Assistant professor at Razi University of Kermanshah*

One of the most important epistemological theories is about the justification of foundationalism theory. Although this theory

denouncers of God used this as a proof against the existence of God in order to oppose the religion. So the answer to the problem of evil has occupied the mind of every thinker. One of the philosophical concerns of philosophers throughout history has been to answer this question, and each has sought to solve it with its own intellectual apparatus. One of the views expressed is that evil is negative entity that philosophers have come to terms with different meanings. Ibn Arabi in theoretical mysticism and Mulla Sadra in transcendent wisdom are among those who regard evil as negative entity. As one of the Jewish philosophers, Spinoza holds that evil is a negative entity, but each has a different view of evil as negative entity. In this article, we will examine and compare the views of these thinkers and provide an analysis of each person's ability or inability to solve the problem of evil.

Keywords: *Ibn Arabi, Mulla Sadra, Spinoza, Evil, Negative entity.*

Identity of Subject and Object

in the View of Ibn Sina and Sadr-ol-Mote'allehin

- *Jalil Muhammadi Khanghah (PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Abdullah Nasri (Professor at Allameh Tabataba'i University)*

The “identity of subject and object” is one of the few issues that has been met with the disagreement of two great philosophers. Abu Ali as the main denial and Sadr-ol-Mote'allehin as a serious proponent. Bu Ali rejects identity of subject and object in “The Book of Healing” and “Al-Isharat” but argues in “The Book of Al-Mab-da and Al-Ma'ada” (The Book of Origin and Resurrection). This difference in the approach of Bu Ali has been questioned by later

own immediate apprehension to the truth of his own essence is not fixed and can be improved and improved from the level of imaginary self-consciousness to the higher level of intellectual self-consciousness and even higher. Imaginary self-awareness means the psyche's imaginary immediate apprehension, which, at the same time being immateriality, is subject to the effects of shape, size, and so on. And the rational self-awareness is the perception of complete immateriality and pure psyche. Each of these hierarchical degrees has requirements that will have important implications for human knowledge and act. The most important philosophical foundations of this theory in Sadr-ol-Mote'allehin wisdom are: the theory of apprehender-to-apprehended unity, the theory of substantial movement, and the way of being particular existence of the human soul rational in Mulla Sadra.

Keywords: *Immediate apprehension, Intensification, Soul, Perception, Imagination, Intellect.*

The Comparative Analysis of the Evil Issue from the Perspective of Ibn Arabî, Mullā Şadrā and Spinoza

- *Ramin Golmakani (Assistant professor at Razavi University)*
- *Rasool Padashpour (MA student of Philosophy at Razavi University)*
- *Mohammad Mahdi Salami (MA student of Philosophy at Razavi University)*

The question of evil is one of the most important philosophical issues that have always been raised among the religions to answer the conflict between monotheism as the origin of objects, and the existence of evil in the system of existence. On the other hand, the

Qur'anic verses with different names and attributes. According to rational arguments and narrated hadiths; divine attributes are of His own essence and their difference is conceptual. But the problem is that in some of the narrated hadiths of Imam Reza (as), the volition is considered as attribute of action. By presenting a philosophical-theological interpretation of these hadiths, Mulla Sadra does not regard them as incompatible with the attributes of God, but according to Allameh Tabataba'i, these hadiths are explicit in the existence of the attribute of the volition. In the present research, by using philosophical-theological analysis of these hadiths and the help of other hadiths of Imam Reza (as), it is proved that these hadiths are not inconsistent with the natural intrinsic of the volition and the interpretation of Allameh Tabataba'i does not appear to be correct.

Keywords: *Volition, God, Imam Reza (AS), Mulla Sadra, Allameh Tabataba'i.*

A Deliberative on the Meaning of the Signified and the Foundations of the Theory of the Intensification of Psyche Immediate Apprehension to Its Essence in Transcendent Theosophy

□ *Ahmad Asgari (Assistant professor at Shahid Beheshti University)*

□ *Hamid Reza Boujari (PhD student of Islamic Philosophy)*

Mulla Sadra believes that the immediate apprehension of the soul is intensification to its essence. This is one of Mulla Sadra's innovative theories and one of the results of his ontology and psychology. This theory implies that the degree and the level of one's



and referring to the philosophers' words will reveal that this citation is not portable. To philosophers, the first intellect is a comprehensive sense of the possible perfections and the issuance of lower religious possibilities from the first intellect is in order to include collective on detailed. Also, the adjustment of the first intellect to the divine allies is only sensible in the sense that the ally after complete worship, contemplates the fullest of possible perfects and unites with the first intellect on the basis of identity of subject and object. This unity of body connection sense is not the merging or dissolving of one into another; but, it is achieved on the basis of perfect understanding completely. The result is that the teaching of first intellect and the issuance of possibilities lower than that do not support the notion of the conferment of the exaggerators. Also, the adjustment of the first intellect to the (perfect human) allies is meaningful only on the basis of identity of subject and object.

Keywords: *First intellect, First issue, The same origin, Conferment of creation, Mohammadiyyah light.*

The Essence or Existential Challenge of the Will of God from Imam Reza's Viewpoint according to Mulla Sadra's Philosophical Interpretation with Criticism of Allameh Tabataba'i's Theory

- *Asmaa Ahmadi (PhD student of Comparative Philosophy at University of Qom)*
- *Mahmoud Saidi (Assistant professor at Shahed University)*

One of the most important issues in the Shi'ite theological foundations is divine attributes which is mentioned in various

them. The late Khaje Nasir by drawing a chart in *Asas al-Eghtebas* book has calculated aspects of connection and has shown what each of the four quantified propositions, whether essentiality, accidental, or presumption of a present fact, is used to express what kind of connection it is and from this chart, negative connective conditional proposition application cases has been known. The image provided by this chart appears to have some drawbacks in the available versions which in this paper, while explaining the types of connections between the two objects and how they are illustrated by conditional propositions, a correct picture of the chart is presented.

Keywords: *Companionship, Presumption of a present fact, Essentiality, Accidental, Essentiality of negation, Negation of essentiality.*

A Comparative Study of the Position of “First Intellect” in Philosophical Thought and the Notion of “Conferment in Creation”

□ *Muhammad Soltani Ranani*

□ *Assistant professor at University of Isfahan*

Conferment of the Exaggerators, in the sense that God has delegated his work to another, is examined conferment in creation, religious law, forgiveness, audit and volition depending on its objects. Conferment in Creation has been invoked as an audible and rational arguments. In the rational reference to this notion, the teaching of first intellect is applied to the divine allies. And in this aspect, the possibilities of the first intellect are also portrayed as the efficient cause. Studying this process on the basis of rational analysis



this research, it has been tried to analyze in a descriptive-analytic way and relying on Mulla Sadra's comments and his philosophical explanation of innate theology, in order to ascertain the place of the theory of effected existential poverty in his expression. Mulla Sadra has provided an ontological analysis of this Qur'anic doctrine, relying on the extra-illumination principle of possibilities to the obligatory, which proves the presence of creatures before God and the presence of God for all creatures. According to the ontological explanation of innate theology, there is also a conflation between the existential poverty and the immediate apprehension of the creatures to God and how the verse of innate nature is implied in the course of self-knowledge to theology.

Keywords: *Theology innate nature, Mulla Sadra, Existential poverty, Immediate apprehension, Fitra verse.*

Possible Relations between Two Objects in Outside and Their Conditional Propositions which Are Indicated from Them

□ *Davoud Heidari*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

The analysis of conditional propositions is one of the most important logical issues. It seems that the linguistic analysis of the propositions, regardless of the facts that the propositions they indicate to, is not a complete analysis. By relying on the knowledge of the realities of the universe and their categorization makes the way easy for understanding the propositions which are indicated from

Abstracts

The Position of the Theory of Existential Poverty Theory Effected in Explaining Mulla Sadra's Indigenous Theology in the Verse of Fitrat

- *Ali Arshad Riahi (Professor at University of Isfahan)*
- *Maedeh Zamani (MA of Islamic Philosophy & Theology)*

Among the proofs of God's proof, the reason of indigenous is one of the most important theological reasons which imply on the gnosis of God is indigenous in all creatures (especially human beings). One of the most explicit verses of the Qur'an in reference to innate theology is the verse 30 of Ar-Rum Sura. This verse reveals that the structure of human existence is linked to knowing God. Inspired by the Qur'an and hadith and using his rational and philosophical foundations, Mulla Sadra has justified this religious proposition. In

Table of contents

The Position of the Theory of Existential Poverty Theory Effected in Explaining Mulla Sadra's Indigenous Theology in the Verse of Fitrat/ Ali Arshad Riahi & Maedeh Zamani ..	3
Possible Relations between Two Objects in Outside and Their Conditional Propositions which Are Indicated from Them/ Davoud Heidari	23
A Comparative Study of the Position of "First Intellect" in Philosophical Thought and the Notion of "Conferment in Creation"/ Muhammad Soltani Ranani	45
The Essence or Existential Challenge of the Will of God from Imam Reza's Viewpoint according to Mulla Sadra's Philosophical Interpretation with Criticism of Allameh Tabataba'i's Theory/ Asmaa Ahmadi & Mahmoud Saidi	67
A Deliberative on the Meaning of the Signified and the Foundations of the Theory of the Intensification of Psyche Immediate Apprehension to Its Essence in Transcendent Theosophy/ Ahmad Asgari & Hamid Reza Boujari	85
The Comparative Analysis of the Evil Issue from the Perspective of Ibn Arabi, Mullā Ṣadrā and Spinoza/ Ramin Golmakani & Rasool Padashpour & Mohammad Mahdi Salami	103
Identity of Subject and Object in the View of Ibn Sina and Sadr-ol-Mote'allehin Jalil Muhammadi Khanghah & Abdullah Nasri	123
Mulla Sadra's View of the First Pillar of Foundationalism: The Number of Basic Statements Abbas Ali Mansouri	149
Physical Resurrection from the Perspective of Imam Khomeini and Allameh Tabataba'i S. Muhammad Mousavi Baigi & Muhammad Ishaq Arefi Shirdaghi & Muhammad Maghrebi	171
Background of Sadr-ol-Mote'allehin's Theory of Congregation in Ibn Arabi's Mysticism Mahdieh Nezakati Ali Asghari & Seyed Morteza Husseini Shahroudi & Alireza Kohansal ...	187
Investigation of the Entropic creation Argument Javad Navaei & Seyed Muhammad Kazem Alavi	207
Quiddity and Practical Sentences Understanding Potency Functioning Muhammad Ali Nouri	227
 Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	253
English Translation/ Muhammad Hussein Golyari	276