

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ مبادی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا / علی ارشد ریاحی و مسعود رهبری
- ۳۳ توجیه متعالی صدرایی از رویداد مرگ / محمدرضا ارشادی نیا
- ثبات یا نسبیّت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی
- ۵۱ رضا اکبریان و محمدمهدی کمالی و محمدهادی کمالی
- ۷۷ مخلوق اول در روایات و دو مواجهه متفاوت / سیدعلی حسینی شریف و غلامعلی مقدم
- ۱۰۳ خلافت الهی، انسان جهانی، ولایت تکوینی (با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا) / فاطمه سلیمانی دره‌باغی
- ۱۲۱ رویکرد غزالی به منطق و برخی مسائل منطقی / اکبر فایدئی و کریم علی محمدی
- ۱۵۱ بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در تجرّد نفس ناطقه / سیدمحمد موسوی

تَرجُمَةُ حَکَمِ الْأَهِمِّ

- ۱۶۹ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۸۲ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۲-۲، ... 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 پراکنده به صورت (نام خانوادگی مؤلف، 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 پراکنده (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- 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 ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- 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.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی 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 نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.

مبادی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا*

- علی ارشد ریاحی^۱
- مسعود رهبری^۲

چکیده

صدرالمآلهین شیرازی در تبیین فلسفی پدیده وحی، از مبادی و پیش فرض‌های متعددی بهره می‌گیرد. نگارنده در این مقال کوشیده است تا این مبادی و پیش فرض‌ها را از متن آثار ملاصدرا استخراج کند و ارتباط هر کدام از آنها با وحی را توضیح دهد. مبادی فلسفی وحی‌شناسی ملاصدرا عبارت‌اند از: «پذیرش خداوند و انتساب برخی از صفات خاص به او»، «ترکیب انسان از نفس و بدن»، «وجود قوای مُدرکِ معارف و حیانی در انسان»، «نظام طولی عالم و سعه وجودی نبی»، «عقل فعال یا واهب‌الصور»، «نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات عالم طبیعت»، «اتصال نفس نبی به عالم مثال یا خیال متصل» و «هم‌سنخی وحی و رؤیا». در مقاله پیش رو، هر کدام از مبادی فوق به تفصیل واکاوی شده و نقش هر کدام از آنها در نظام وحی‌شناسی این فیلسوف متأله به بحث گذاشته شده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

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

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (msd.rahbari@gmail.com).

واژگان کلیدی: وحی، ملاصدرا، قوای نفس، عقل فعال، عالم مثال، حدس،
 قوه متخیله، عقل قدسی، نفوس فلکی.

مقدمه

وحی از آن دست تجربه‌هایی است که نه قابل انتقال است، نه تکرر و شیوع چندانی دارد و نه در خور اکتساب است. فردی که منتخب عالم الوهی است، خود را به یک‌باره غرق در تجربه‌ای می‌بیند که حتی خود او سابقه‌ای از مواجهه با آن نداشته است. البته کسانی که برای دریافت تجربه وحیانی از طرف حضرت باری گزینش می‌شوند، مقدمات و شایستگی‌های بزرگی را با تهذیب و پیرایش درونشان کسب کرده‌اند، اما چنان نبوده که هر کس چنان شایستگی‌هایی را داشته باشد، لاجرم به وادی وحی داخل شود. نزول معارف وحیانی کاملاً به خواست و مشیت پروردگار بستگی دارد که از روی مصالحی ویژه، به قلیلی از انسان‌ها در تاریخ تعلق یافته است. به همین دلیل است که ماهیت وحی، برای تحلیلگران و تبیین‌کنندگان آن، هیچ‌گاه چنان آشکار نخواهد شد که راز و ابهامی در میان نماند. تمام صاحب‌نظران و پژوهشگرانی که در این عرصه اندیشیده‌اند در نهایت توانسته‌اند «مدل» و «فرضیه»‌ای در تبیین وحی به دست دهند که بتواند سؤال‌های بیشتری را پاسخ گوید و ابهامات و گره‌های کمتری را فروگذارد. این مدل‌ها مدام در حال بازخوانی و بازاندیشی‌اند و از ساده‌ترین تصویرها از وحی که گوش‌ظاهری پیامبر را مهبط فرشته‌ای بال‌دار می‌انگارد، تا فرضیه‌های نواندیشانه‌تر و پیچیده‌تری که وحی را حاصل اتصال قوای حدس و خیال نبی با عقل فعال قلمداد می‌کند و در نهایت، نظریه‌هایی که در دهه‌های اخیر سر برآورده و وحی را حاصل فعل و انفعالات باطنی و نفسانی و شهودات و «رؤیا»های رسول دانسته‌اند، در نوسان بوده است.

برخی از این مدل‌ها تمام مراحل و کل فرایند وحی را کاملاً عینی و بیرون از نفس نبی تبیین می‌کنند و برای شخصیت و درون و باطن پیامبر، نقشی قائل نمی‌شوند و برخی در نقطه مقابل، هر آنچه در وحی رخ می‌دهد، اعم از فرشته، رؤیت، صوت، صدا، تصویر و شهود را در سرزمین درون پیامبر می‌جویند و وحی را به امری کاملاً نفسانی و باطنی فرومی‌کاهند.

در این میان، به نظر می‌رسد صدرالمآلهین شیرازی در ارائه مدلی از این پدیده که

بیشترین سازگاری و کمترین ابهام و ابهام را داشته باشد، کامیاب بوده است. او وارث همه مدلهای پیشینی است که حکمای پیشین از فارابی تا سهروردی در باب وحی ارائه کرده بودند. وی آنها را به دقت مطالعه کرده، به ضعف و قوتشان آگاه است.^۱ از طرف دیگر، با تلقی‌های عرفانی از کشف و شهود و حیانی‌شناسی. از این رو، در تلاش فکری خود برای تبیین این مفهوم دینی، هم به میراث سینوی و فارابی نظر دارد، هم از افکار سهروردی کمک می‌گیرد و هم از اندیشه‌های ابن عربی و غزالی متأثر است، اما این تأثیرپذیری به معنای التقاط و امتزاجی بدقواره و ناسازگار نیست و او توانسته است با مبانی استواری که در «حکمت متعالیه» اش پی‌ریزی کرده، نظریه‌ای منسجم و مدلی حساب‌شده و دقیق از وحی ارائه دهد.

با بررسی آثار صدرای می‌توان گفت که مبحث نبوت و وحی در آثار فلسفی او در سه موضع و به سه شیوه طرح شده است:

موضع اول، در آخر برخی از کتب فلسفی است. وی در آخر کتاب‌های *الشواهد الربوبیه، المبدأ و المعاد، المظاهر الالهیه و ايقاظ النائمین* به مسئله وحی و نبوت و چگونگی دریافت شهودات غیبی پرداخته است.

موضع دوم، در مباحث نفس و عقل است. در این موضع، هنگامی که مبحث قوای نفس و نحوه ادراک معقولات و ارتباط ادراک با عقول عالیه مطرح می‌شود، وحی به عنوان نوعی ادراک، مورد بحث قرار می‌گیرد و نقش قوای نبی و عقل فعال در آن معین می‌گردد. در *الاسفار، الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد*، این شیوه از بحث را می‌بینیم. موضع سوم، در الهیات بالمعنی الاخص و ذیل صفت تکلم واجب‌الوجود است. صدرای در این موضع، مباحث ارزشمندی در باب فرق کلام الهی و کتاب الهی مطرح کرده است که در حقیقت، پاسخی به خلط متکلمان بین کلام و کتاب الهی است. این شیوه را در *الاسفار، اسرار الآیات و مفاتیح الغیب* به کار بسته است.

مباحث مربوط به وحی، در دو کتاب *شرح اصول الکافی و تفسیر القرآن الکریم* نیز به تناسب موضوع آیات و احادیث، به صورت پراکنده به میان کشیده شده است

۱. ملاصدرا در ذیل تفسیر آیه چهارم سوره بقره، به تعدادی از مدلهای اشاره و آنها را نقد می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۹۶/۱-۲۹۷).

(ملایری، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

آنچه ما در این مقال در پی تبیین آن هستیم، صرفاً تکرار آنچه صدرالمآلهین در باب وحی گفته است، نیست. در این خصوص، کتب و مقالات متعددی پیش از این به رشته تحریر درآمده است که ما را از این کار بی‌نیاز می‌کند؛ بلکه هدف ما فهرست کردن و توضیح دادن مبادی، مقدمات و پیش‌فرض‌های فلسفی‌ای است که ملاصدرا نظریه وحی‌اش را بر آن‌ها استوار کرده است. برخی از این مبادی، وجودشناختی و برخی انسان‌شناختی‌اند و فهم درست آن‌ها تصویر گویاتری از وحی‌شناسی ملاصدرا به دست می‌دهد. مبادی مذکور در این مقاله، چه‌بسا در جای خود نیازمند اثبات باشند، اما فعلاً اثباتشان موضوع این نوشتار نیست. مهم این است که این مبادی و پیش‌فرض‌ها در تبیین وجودشناختی وحی، چونان اصول موضوعه، خمیرمایه کار واقع شده‌اند.

۱. پذیرش خداوند و انتساب برخی صفات خاص به او

سخن مؤمنانه درباره وحی گفتن، بدون پذیرش خداوند به عنوان خالق هستی و سرمنشأ علم، حیات و قدرت، امکان‌پذیر نیست. عدم اتصال وحی به خداوند، آن را به یک متن بشری و عادی فرو خواهد کاست که هیچ رجحانی بر سایر فرآورده‌های ادبی و تاریخی بشر ندارد. به عبارت دیگر، آنچه به پدیده وحی، بُعد ویژه می‌بخشد، این پیش‌فرض است که محتوای آن به نحوی خاص از عالمی فراتر از این عالم و از جانب حق تعالی فرود آمده است. باورهای ذهنی ما از ذات و صفات خداوند، تأثیر انکارناپذیری بر تبیین ما از وحی دارد. فیلسوف یا متکلمی که خداوند را موجودی مشخص^۱ و دارای صفاتی انسان‌وار می‌داند، وحی را به گونه‌ای خاص تبیین می‌کند و اندیشمندی که معتقد به خدای نامتشخص و ناانسان‌وار است، به نحوی دیگر. در یک انگاره از خدا، آسمانی بودن وحی با پذیرش علل طبیعی، تاریخی، اجتماعی و انسانی برای آن تناقض دارد. ولی در تلقی دیگر، هیچ ضرورتی ندارد که برای نسبت دادن وحی به خدا، پیامبر را از تاریخ، محیط، فرهنگ، سبک زندگی یا از اراده و تجربه و

1. Personal.

فرایندهای ذهنی و خلقی و رفتاری و معیشتی‌اش منعزل و منتزع کنیم و بگوییم که وحی از مجرای بیرون از قانونمندی‌های طبیعت، تاریخ، جامعه و انسان و از ماورای عالم و آدم بر پیامبر نازل شده است (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۴۴۷).

بی‌تردید ملاصدرا خداوند را از حقایق هستی، و بلکه تنها حقیقت هستی می‌داند و با انواع براهین، از جمله برهان صدیقین، ذات مشخصی را اثبات می‌کند که در نهایت کمال بوده، هیچ حدی و نقصی را پذیرا نیست (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۴/۶-۱۸).

خدای ملاصدرا دارای صفاتی است که پذیرش پدیده وحی را ممکن و بلکه لازم می‌سازند؛ از جمله این صفات، علم عنایی خداوند به لوازم سعادت انسان و غایت نهایی او در نظام احسن است. مقتضای علم عنایی، تحقق نظام احسن و ایصال موجودات به کمال و سعادت است. اگر ثابت شود که آدمی به خودی خود، راهی برای وصول به سعادت ندارد، عنایت الهی، وحی و هدایت آسمانی را واجب و ناگزیر می‌سازد (همو، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۷).

صفت کلام الهی نیز از مبانی پذیرش وحی است. وحی در ادیان الهی به ویژه اسلام، «کلام خدا» است و پذیرش آن به لحاظ وجودشناختی، منوط به این است که بتوان خداوند را به وصف تکلم متصف نمود. تکلم خداوند در فراگیرترین تعریف به این معناست که در ساحاتی از هستی، پدیده تجلی و نظام دال و مدلولی، معتبر و ممکن باشد^۱ و خداوند مراتبی از علم لایزال خود را از طریق این مجرا بر خواصی از آفریدگان خود، آشکار گرداند؛^۲ اگر چنین امری میسر نباشد، وحی نیز ممتنع خواهد

۱. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ»؛ پس خدای سبحان در کتاب خود بی‌آنکه او را ببینند خود را بر بندگانش متجلی ساخت (نهج البلاغه: خ ۱۴۷). امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يَبْصُرُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۸۹).
 ۲. مسئله چیستی کلام خداوند و حادث یا قدیم بودن آن، ماجرای غم‌انگیزی در تاریخ اسلام دارد. اختلاف نحل‌های مختلف کلامی در این باره چنان شدید و پرحرارت بود که سال‌ها خون‌ریزی، تفتیش عقاید و شکنجه بر رعب‌ناز و اندیشمندان اسلامی تحمیل کرد. به ویژه آنکه این مسئله رنگ و بوی سیاسی هم گرفته بود و در مدت زمامداری هر خلیفه، بسته به اینکه او در کدام جبهه ایستاده باشد، جبهه مخالف با شدیدترین فشارها و محدودیت‌ها در اظهار عقاید خود مواجه می‌شد (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۳).

شد. ملاصدرا خداوند را به صفت تکلم می‌شناسد،^۱ اما کلام را در اصوات و حروف و در معنایی که در بادی امر به ذهن می‌رسد، منحصر نمی‌کند، بلکه این معنا را نازل‌ترین معنای کلام الهی می‌داند.^۲ کلام او همان امر دائم و ازلی او خطاب به جمیع موجودات هستی است (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۴). او معتقد است همان گونه که اصوات، حروف و کلام بشری قائم به نفسی است که از دهان انسان خارج می‌شود، کل عالم به منزله اصوات، حروف و مخارج «نفس الرحمن» است و بدین ترتیب عالم، سراسر کلام خداست^۳ (همو، ۱۹۸۱: ۵/۷). به باور او، حقیقت تکلم «انشای کلمات تام و انزال آیات محکم» است که با توجه به توضیحاتی که می‌دهد، مشخص می‌شود که مراد از این دو عبارت، همان عقول مفارق و صور عقلی است (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۲). از این منظر، قرآن نیز در حقیقت ذاتش، امری بسیط و نوری از انوار الهی و حقیقتی عقلی و مجرد، و تعلیمی ربانی است که از این حیث، کلمه تامه خدا و قائم به متکلم (ذات حق) است و نفس نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مقام «عقل بسیط قرآنی» با آن متحد

۱. المتکلمیة صفة من صفاته وکل صفة من صفاته واحدة مستمرة ثابتة لم یزل ولا یزال (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۴).

۲. من منازل کلام الله تعالی ما یدون فی الکتب والقراطیس، یدو لكل أحد ویتکلم به کل متکلم وبقروءه کل قار ویسمعه کل مستمع» (همان: ۵۲).

۳. ملاصدرا میان کلام خدا و کتاب او تفاوت می‌گذارد. به باور او کلام خدا از عالم امر است و کتاب او از عالم خلق. کلام هنگامی که جامه تشخص می‌پوشد به صورت کتاب ظاهر می‌شود. تفاوتی که میان کلام و کتاب خدا هست، مثل تفاوت موجود میان «امر» و «فعل» است؛ اولی ثابت و تغییرناپذیر و بری از تجدد است، اما دومی سیال و زمانمند و مکانمند. کلام خدا نسخ‌نشدنی و تبدیل‌ناپذیر است، اما کتاب او چنین نیست، چنان که خود می‌فرماید: «يَمْخُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعَيْنًا أَمْ الْكِتَابِ». البته مراد او از کتاب خدا، الفاظ مکتوب در مصحف نیست؛ بلکه او «صحیفه» پویا و سیال عالم خلق را کتاب خدا می‌خواند که آیات این کتاب، همان اعیان موجودات خارجی است. در مقابل، کلام خدا در اصل، آن هویات ثابت عقلی در عالم مجردات‌اند که عین شعور، اشعار، علم و اعلام هستند. آنچه بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده بر خلاف سایر انبیاء هم کلام خداست و هم کتاب او. اگر از بالا بدان بنگریم، نوری از انوار الهی است که هویتی امری دارد و اگر از پایین بدان نظر کنیم، نقوش و صور و الفاظی گردآمده در ظروف مادی است که ماهیتی خلقی دارد. کلام قائم به متکلم است و کتاب صادر از او. قرآن نیز از جهت حقایق نورانی و ناملفوظش، امری بسیط، عقلی، ثابت، ازلی و قائم به ذات حق است، اما از آنجا که در نفس نبی مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفصیل یافته و صورت ملفوظ و مکتوب گرفته، حادثی از حوادث است و کتابی است صادر و حاصل از کلام الهی. با این تبیین، نزاع میان قدم و حدوث قرآن به پایان می‌رسد و هر دو قول به اعتباری تصدیق می‌گردد (همان: ۱۶-۱۸).

شده است (همان: ۱۵).

بر این اساس، شرط تکلم از دیدگاه صدرالمتألهین، نه الفاظ و حروف، بلکه القای کلام معنوی در قلب مخاطب است:

التکلم الحقیقی لیس من شرطه أن یکون بکسوة الألفاظ والحروف ولا یصفاً من شرطه تمثّل المتکلم بصورة شخصیّة، بل إلقاء کلام معنویّ إلى قلب مستمع من الله (همان: ۵۶).

حکمت خداوند نیز از صفاتی است که پذیرش و تبیین آنها به منزله مبادی تصدیقی نظام وحی شناسی ملاصدراست. او تحقق «شجره نبوت» و وجود نوعی از مخلوقات الهی را که واسطه میان خدا و بشر و مجرای تعلیم بشر از سوی خداوند باشند، اقتضای حکمت الهی می‌داند (همان: ۱۵۴)؛ چرا که مقتضای حکمت آن است که فعلی عبث از حکیم سر نزند و غایتی معقول در ورای افعال او وجود داشته باشد. از این رو، مخلوقات خداوند حکیم نیز غایات و مصالحی دارند که فایده وجودشان منوط به وصول به آن غایات است. اینجاست که خداوند با اسم «هادی» جلوه می‌کند و موجودات را به اقتضای ظرفیت و استعدادشان، از طریق تسخیر، الهام، عقل، فکر و وحی هدایت می‌کند (همان: ۱۵۶-۱۵۷).

۲. ترکیب انسان از نفس و بدن

تبیین وحی در اندیشه اسلامی به ویژه در حوزه فلسفه، بر پایه نگرشی خاص در انسان‌شناسی بنا نهاده شده است که در آن، انسان موجودی مرکب از نفس و بدن است. بدن از عالم عنصر و ماده است و نفس یا از اصل به عالم ماده تعلق ندارد و عطیه‌ای الهی است (بنا بر نظر حکمای پیش از صدرا) و یا اینکه آغاز تکوینش از عنصر ماده است، اما با پیمودن راه کمال، به مرتبه مجردات راه یافته، در سلک آنها درمی‌آید (بنا بر نظر ملاصدرا).

به هر حال، نفس انسان از مجردات است و اگر شواعل حسی و حجاب‌های عرضی بین آن و عوالم برتر جدایی نیندازد، در حد ذاتش، بین آنها جدایی نیست و هر آن می‌تواند به عالم خود سیر کند و حقایق هستی را در آنجا رؤیت کند: قلب‌ها و روح‌های [آدمیان] به حسب اصل فطرتشان صلاحیت قبول نور حکمت و

ایمان را دارند. اگر ظلمتی مانند کفر که مایهٔ تباهی‌شان شود، بر آن‌ها راه پیدا نکند و یا حجایی همچون معصیت و اموری از این دست، آن‌ها را نپوشانند... و هنگامی که نفس از خواست‌های غریزی و تاریکی‌های هوی و هوس و سرگرمی به شهوت و غضب و حس و تخیل روی گرداند و صفحهٔ دل را به سوی حقیقت و عالم ملکوت اعلیٰ بچرخاند، به سعادت نهایی و رستگاری نایل گشته، راز ملکوت بر او آشکار می‌شود و عکس عالم قدس لاهوت بر ضمیرش بازتاب می‌یابد و شگفتی‌های آیات سترگ الهی را مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۴/۷-۲۵).

۳. وجود قوای مدرک معارف و حیانی در انسان

برای تبیین وجودشناسی وحی از منظر ملاصدرا، باید به بهره‌گیری از باورهای انسان‌شناختی‌اش عنایت داشت؛ چرا که ملاصدرا وحی را از جنس معرفت می‌داند و اخذ معرفت از سوی انسان (حتی پیامبر) نیازمند وجود قوا و استعداداتی در نفس است که ابزار و مجرای کسب چنین معرفتی باشند.

در انسان‌شناسی ملاصدرا، نفس انسان قوایی دارد که برخی از آن‌ها با حیوانات مشترک‌اند و برخی مخصوص انسان می‌باشند. برخی از قوای نفس در اخذ معارف، ایفای نقش می‌کنند. یکی از این قوا قوهٔ مدرک است. در ذیل قوهٔ مدرک، دو دسته از قوای فرعی فعالیت دارند که برخی مجهز به اندامی در ظاهر بدن می‌باشند (حواس خمس) و برخی در ظاهر بدن، اندامی ندارند و به همین دلیل، قوای باطنی نامیده می‌شوند. قوای مدرکهٔ باطنی نفس متشکل از پنج قوه به قرار ذیل است: حس مشترک، خیال (مصوره)، واهمه، حافظه (ذاکره) و متصرفه (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۱۹۳).^۱

در کنار این قوا، نفس انسان از قوهٔ دیگری به نام عقل نظری هم برخوردار است که مخصوص نفس انسانی است و در نبات و حیوان یافت نمی‌شود. از میان این قوا، قوای

۱. سبزواری در بیان همین مطلب می‌گوید: «مدرکات آدمی یا «معانی» است یا «صور»، و معانی یا کلیه است یا جزئی، و خداوند حکیم برای ادراک و حفظ و تصرف در اینها قوت‌ها به او کرامت فرموده. پس مدرک کلیات «عاقله» است... و مدرک معانی جزئی چون محبت جزئی و عداوت جزئی و خوف جزئی و مانند اینها «وهم» است و حافظ و خزانهٔ اینها قوت حافظه، و مدرک صور «حس مشترک» است و حافظ و خزانهٔ او «خیال»، و تصرف در صور و معانی به ترکیب و تفصیل، قوتی است که آن را «متخیله» و «متفکره» گویند و احساس صور جمیعاً با حس مشترک مؤدی می‌شود» (۱۳۸۳: ۴۶۲).

مؤثر در ادراک و حیانی عبارت‌اند از: حواس خارجی، حس مشترک، قوه متصرفه یا متخیله، و عقل نظری که ما به اختصار در مورد هر یک سخن می‌گوییم:

۳-۱. حواس خارجی

مقصود از حواس خارجی، همان حواس پنج‌گانه است که عبارت‌اند از: لامسه، سامعه، باصره، ذائقه و شامه. رؤیت فرشته وحی و شنیدن صدای او توسط قوای باصره و سامعه صورت می‌گیرد، البته نه بدین صورت که امر محسوس خارجی آن‌ها را تحریک کند، بلکه در فرایند وحی، احساس آن‌ها بازتابی از دریافت‌های درونی است که البته این دریافت‌های درونی منشأ عینی و واقعی دارد:

پس صورت آنچه [نبی] با روح قدسی‌اش مشاهده کرده است برای روح بشری‌اش متمثل شده، در عالم ظاهر پدیدار می‌شود و آنگاه برای حواس ظاهری به ویژه گوش و چشم نمودار می‌شود؛ چرا که آن دو برترین حس‌های ظاهری‌اند. لذا به چشمش شخص محسوس را در نهایت زیبایی و دلربایی می‌بیند و با گوشش سخن منظومی را در غایت دلنشینی و فصاحت می‌شنود. این شخص فرشته‌ای فرودآمده به فرمان الهی و حامل وحی الهی است و کلامی که می‌شنود عبارت است از کلام الهی. او در دست لوح‌نوشته‌ای می‌بیند که همان نوشته الهی است. این امر تمثیل‌یافته با تمام اوصاف درونی و بیرونی‌اش، صورتی خیالی نیست که در خارج از ذهن و تخیل، وجودی نداشته باشد. این سخن را کسانی می‌گویند که بهره‌ای از علم باطن نداشته، گامی در اسرار وحی و کتاب الهی نگذاشته‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۷).

۳-۲. حس مشترک

حس مشترک مبدأ و مرجع حواس پنج‌گانه است. صور محسوسات از طریق هر یک از حواس پنج‌گانه به آن منتقل می‌شوند و در آنجا در ارتباط با داده‌های دیگر حواس درک می‌شوند و بدین طریق است که ما می‌توانیم حکم کنیم که شیء واحد مثلاً گرم، خوشبو و خوشمزه است. بنابراین ادراک حقیقی صور محسوسه و جمع کردن گزارش‌های منفرد و مجزای حواس، وظیفه حس مشترک است (ر.ک: همو، ۱۳۵۴: ۲۴۲-۲۴۳).

صوری که به این قوه می‌رسند و باعث انفعال آن می‌گردند، از دو طریق می‌آیند:

اول صوری که از طریق حواس خارجی به حس مشترک می‌رسند؛ لذا گفته‌اند که حواس خارجی همچون پنج نهر هستند که به حس مشترک ختم می‌گردند. دوم، صوری که از طریق متخیله در آن منعکس می‌گردند؛ زیرا متخیله، خود مدرک صور خیالی است و هر گاه از جانب آن، صورتی در حس مشترک نقش ببندد، دقیقاً همانند صورتی که از طریق حواس خارجی می‌رسد، ادراک می‌شود. در این حالت می‌توان گفت که حس مشترک از قوای درون منفعل گردیده است.^۱ نمونه چنین ادراکی در شهود و حیانی رخ می‌دهد. حکمای پیش از سهروردی رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ وحی را بدین طریق تحلیل می‌کردند؛ یعنی معتقد بودند که صورت فرشته وحی و الفاظ وحی صوری هستند که از متخیله در حس مشترک نقش بسته و در نهایت، ادراک می‌شوند (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹-۱۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳). اما سهروردی به دلیل قول به تجرد صورت‌های خیالی، معتقد است که نقش بستن صورت مجرد در مکان مادی ممکن نیست و صور مورد بحث در عالم مثل معلقه موجودند. از نظر ملاصدرا نیز قوه خیال مدرک صور خیالی موجود در عالم خیال منفصل یا عالم مثال است و نفس نبی می‌تواند تمثیل فرشته وحی و کلام و نوای او در آن عالم را پس از انعکاس در حس مشترک، رؤیت کند. آنچه به رؤیت درمی‌آید لزوماً امری واقع در عالم ماده و محسوسات خارجی نیست؛ چه بسا امری با مباشرت قوای باطنی به حس مشترک منعکس شود. در این صورت نیز «ابصار» تحقق خواهد یافت؛ زیرا آنچه اولاً و بالذات متعلق ابصار است، چیزی است که در حس مشترک تأیید شده است. آنچه مبدأ این تابش است، هم می‌تواند امری مادی باشد و هم می‌تواند امری خیالی و مثالی باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۲-۴۸۰).^۲

۱. «فحصول صور المحسوسات فی الحسّ المشترك إدراك لها، سواء حصلت من الحواسّ كما فی المشاهدة، أو من معدن الخيال كما فی التخیل. وقد تحصل المشاهدة لقوة التخیل أيضاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۸)؛ «لا فرق بین أن یرتفع الصورة إلى الحسّ المشترك ویقع فیها من الخارج أو ینحدر إليه ویقع فیها من الداخل. فإنه کیف ما یکون، کان محسوساً ویکون حصوله إحصاراً» (همان: ۴۷۵).

۲. در این صفحات، ملاصدرا رؤیت فرشته و صور غیبی را به هر دو طریقه مشاء و حکمت متعالیه تقریر کرده است و به تفاوت بین این دو طریق تصریح می‌کند.

۳-۳. قوه متصرفه

قوه متصرفه را نسبت به نفس حیوانی، متخیله و نسبت به نفس انسانی، قوه مفکره گفته‌اند. قوه متصرفه قوه‌ای است که به صورت‌های ادراک شده توسط حس مشترک (که در خزانه خیال اندوخته شده‌اند) و نیز به صورت‌های ادراک شده توسط قوه واهمه (که در خزانه حافظه اندوخته شده‌اند) دسترسی دارد، در آن‌ها تصرف می‌کند و با تفصیل یا ترکیب آن‌ها، صورت‌های جدید می‌سازد. این قوه در جریان فکر نیز با تنظیم مقدمات، قیاس‌ها و حد وسط‌ها، نقشی مهم ایفا می‌کند (همان: ۲۴۹-۲۵۰).

اما نقش مهم آن در مسئله وحی چنین است که صور جزئی وحی و یا صور تمثلی یافته کلیات وحیانی را در عالم مثال رؤیت کرده، در اختیار حس مشترک می‌گذارد.

۳-۴. عقل نظری

یکی دیگر از قوای انسان که در فرایند کسب معارف وحیانی، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، قوه عقل نظری در نفس انسانی است. تصویری که ملاصدرا از مراتب و استعدادات عقل نظری به دست می‌دهد، تقریباً همانی است که از ابن سینا به بعد رایج بوده است. عقل نظری انسان، ابتدا استعداد صرف است و تنها «قابلیت» درک صور معقول را دارد. در این صورت، به آن «عقل هیولانی» گویند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۲۰۲). اولین مدرکات قوه عقل، صورت بدیهیات است. عقل را پس از ادراک صور بدیهیات، «عقل بالملکه» گویند (همان: ۲۰۵). قوه عاقله بعد از آنکه در مرتبه عقل بالملکه، بدیهیات تصویری و تصدیقیه را تعقل نمود، قادر می‌شود تا به واسطه معلومات خود، به مجهولات پی ببرد، یعنی هر گاه با مجهولی مواجه شود، می‌تواند به معلومات خود مراجعه کرده، معلوم مناسب آن را بیابد و با تشکیل حدود یا قیاسات، به حل مجهولات نایل آید که به این عمل «فکر» گویند. بدین ترتیب پس از درک بدیهیات، عقل قادر خواهد بود که از طریق ترتیب حدود و قیاسات، به ادراک علوم مکتسبه یا نظریات دست یابد. عقل را در این مرتبه به اعتبار اینکه قادر به ادراک علوم نظری است و می‌تواند بالفعل مُدرک آن‌ها باشد «عقل بالفعل» گویند و به اعتبار اینکه علوم نظری به افاضه عقل فعال در آن فعلیت می‌یابند، «عقل مستفاد» می‌نامند:

وهو [أى العقل المستفاد] بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الإتصال بالمبدأ الفعّال وسمّى به [أى بالعقل المستفاد] لاستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها (همان: ۲۷۳؛ نیز، ک: همان: ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۴۲/۳).

در این میان، آنچه در وحی شناسی صدرالمتألهین مورد استفاده قرار می‌گیرد این است که عقل نظری در مرتبهٔ اکمل خود، می‌تواند با عقل فعال (واهب‌الصور) مرتبط شود و معارف و شهوداتی را از عالم لاهوت و مجردات کسب نماید. این کاری است که در وحی نیز اتفاق می‌افتد.

۳-۵. قوهٔ حدس و عقل قدسی

مهم‌ترین کاری که عقل نظری در مسیر کسب معارف به ارادهٔ خود انجام می‌دهد، همان تفکر یا ترتیب و تدوین حدود و قیاسات است. پرسش این است که آیا می‌شود بدون طی این طریق (تفکر) به معرفتی دست یافت. پاسخ حکیمان آن است که آری؛ زیرا فرایند تفکر و اقامهٔ حدود و قیاسات برای عقل نظری، نقش ابزار یا به تعبیر فلسفی، معدّ دارد و عقل انسان را آمادهٔ دریافت معارف از مبدأ معرفت (عقل فعال) می‌نماید. کاری که معدّ می‌کند تقریب استعداد ماده برای دریافت صورت است و اگر ماده‌ای به خودی خود، مهیا و قریب‌الاستعداد باشد محتاج معدّ نیست. در جریان معرفت نیز اگر استعداد عقلی فطرتاً یا اکتساباً برای دریافت علوم، شدید و قریب به فعلیت باشد، می‌توان گفت که این عقل بدون طی جریان تفکر، به تحصیل معرفت نایل می‌شود و محتاج به امر دیگری نیست. منطقیان این طریقه از تحصیل معرفت را «حدس» نامیده‌اند و صدرالمتألهین آن را به الهام تفسیر می‌کند. شخصی که از حدس سرشار برخوردار باشد، از نظر ابن سینا دارای عقل قدسی و از نظر صدرالمتألهین دارای قوهٔ قدسیه یا نفس قدسی است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۳).

از نظر صدرا، یکی از خصایص نبی و بلکه مهم‌ترین آن‌ها کمال عقل نظری است. او معتقد است که عقل نظری هنگامی به سرحدّ کمال خواهد رسید که برای دریافت و درک علوم، محتاج تعلیم و تفکر نباشد و این از ویژگی‌های پیامبران است:

«الخاصیة الأولى کمال القوّة النظریة وهی أن تصفوا النفس صفاءً یکون شدیدة الشبه

بالعقل لیتصل به من غیر کثیر تفکر و تعمل حتی یفیض علیها العلوم من دون توسط تعلیم بشری، بل یکاد ارضُ نفسه الناطقة أشرقت بنور ربها وزیت عقله المنفعل لغاية الاستعداد یضیء بنار العقل الفعّال» (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰)؛ نخستین ویژگی [نفس نبوی] کمال قوه نظری است و آن بدین معناست که نفس چنان جلا و صفا یابد که واجد بیشترین مشابهت با عقل [فعال] گردد تا بدون به کارگیری قوه تفکر و انجام عمل فکر، به آن عقل متصل گشته، علوم و معارف از جانب آن عقل، بدون هیچ آموزش آموزگار بشری، بر نفس او افاضه گردد. در این حالت، سرزمین نفس او با نور پروردگارش روشن گشته، عقل منفعلش از فرط آمادگی و استعداد، به درخشش عقل فعال منور می شود.

باید توجه داشت که در حدس نیز اعتقاد و تصدیق، مستند به دلیل است و به همین جهت در تعریف حدس گفته اند: «الحدس هو أن يتمثل الحد الأوسط فی الذهن دفعة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۸) و لازمه این تعریف آن است که معرفت حدسی مستند به حدّ وسط یا دلیل است و تفاوتش با تفکر عادی در سرعت انتقال به این حدّ وسط می باشد. معرفتی که مبتنی بر دلیل نباشد، یا تقلیدی است و یا الهامی و به باور صدرا، معرفت وحیانی هیچ کدام از اینها نیست. پس اگر هم در جایی حدس را الهام نام می نهد، مرادش نوعی الهام ویژه است که عاری از دلیل نیست:

گمان مبر همچنان که شناخت تو از امر دین و سایر معارف الهی، به تقلید از نبی است، شناخت پیامبر ﷺ از این امور نیز به تقلید از جبرئیل است؛ بدین نحو که صرفاً [چیزهایی] از او می شنود و روایت می کند. این گمان به این توهم می انجامد که معرفت تو همانند معرفت نبی است و تنها تفاوت در شخص مورد تقلید است. هرگز چنین نیست! چرا که تقلید [اساساً] از جنس معرفت نیست، بلکه تنها [کسب] باوری صادق است، در حالی که انبیا صاحبان معرفت اند؛ بدین معنا که حقیقت اشیا، چنان که در واقع هست، بر آن ها آشکار شده و با چشم باطنشان آن حقایق را چنان مشاهده می کنند که تو با چشم ظاهری ات دیدنی های محسوس را مشاهده می کنی. پس انبیا مشاهدات باطنی خود را بازگو می کنند نه شنیده هایی را از روی تقلید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۱/۱).

البته نقش حدّ وسط در معارف حدسی، غیر از نقش آن در معارف فکری است. در معرفت فکری، حدّ وسط علت اثبات نتیجه و به تعبیری، علت اثبات اکبر برای

اصغر است، پس بر نتیجه مقدم خواهد بود. اما در معرفت حدسی، حدّ وسط علت نتیجه نیست، بلکه حدّ وسط و نتیجه در معیت هم درک می‌شوند. پس حدّ وسط تقدم زمانی بر نتیجه ندارد تا اینکه صاحب حدس از طریق آن به نتیجه واصل شود؛ بلکه حدس عبارت است از معیت درک نتیجه با حدّ وسط (ملایری، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

تفاوت دیگری که معرفت حاصل از حدس با معارف حاصل از تفکر دارد، این است که در دومی، انسان ابتدا با مجهولی روبه‌رو می‌شود و پس از آنکه شوق به کشف آن در وجودش جوانه زد، به معلومات پیشین خود رجوع می‌کند تا آن‌ها را به نحوی مناسب سامان دهد و به کشف مجهول نایل آید. اما در معارف حدسی، ماجرا همیشه از این قرار نیست؛ به ویژه اگر معرفت و حیانی را در قالب قوه حدس نبی تعریف کنیم، این تفاوت پررنگ‌تر می‌شود؛ زیرا مطالعه تاریخ وحی نشان می‌دهد که چه‌بسا نبی منتظر وحی نبوده است، ولی باران پیام الهی به نحو غیر منتظره بر او باریده است و از طرف دیگر، چه‌بسا رسول تمنای وحی داشته، اما وحی‌ای دریافت نمی‌کرده است.^۱

به همین دلیل است که ابن سینا در تعریف حدس گفته است:

الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۸).

شاید نقطه افتراق وحی با سایر معارف غیبی از قبیل رؤیای صادقه یا الهام که برخی معاصران وحی را به آن‌ها فرومی‌کاهند، در همین جا باشد. آنچه در رؤیای صادقه و شهود الهامی رخ می‌دهد القای حقیقتی است بدون التفات یا عیان ساختن دلیل آن. برای نمونه، به شخصی در رؤیا یا در بیداری به نحوی صادق القا می‌شود که «دنیا دار مکافات است» یا «پایان شب سیه سپید است» یا «انسان در زندگی دنیوی، همواره در رنج و مرارت خواهد بود»؛ اما اگر از او پرسیده شود که چرا چنین است، نمی‌تواند پاسخ دهد؛ چرا که دلیل این گزاره‌ها را نمی‌داند. اما به تعبیر صدرای وحی نوعی دیگر از معارف غیر اکتسابی است و چنین نیست. در وحی، نبی از حقایق کلی و علل آن یک‌جا و در معیت همدیگر مطلع می‌شود؛ لذا اگر از او پرسش شود که چرا چنین

۱. برای نمونه، در تفسیر و شأن نزول آیه ۱۴۴ سوره بقره در باب تعیین قبله گفته‌اند که پیامبر مدت‌ها در شوق و انتظار تعیین قبله‌ای اختصاصی برای مسلمانان بوده، اما وحی‌ای در این مورد نازل نمی‌شده است.

خواهد شد، دلیل خود را ارائه خواهد داد.

البته باید توجه داشت که برخورداری از قوهٔ حدس و وصول به حقایق عالم از این طریق، مختص به نبی نیست؛ بلکه چه بسا علوم نازل بر اوصیا و اولیای الهی نیز از همین طریق حاصل شود. در این صورت، آن‌ها نیز حدّ وسط را در معیت با نتیجه درک می‌کنند. تفاوتی که در این مسئله میان نبی و غیر نبی وجود دارد، برخورداری نبی از ملکهٔ عصمت است که او را از هر خطایی در تلقی و دریافت وحی و حقایق و حیانی مصون می‌دارد.

۴. نظام طولی عالم و سعهٔ وجودی نبی

تبیین ملاصدرا از وحی، مبتنی بر پذیرش ساختاری هرمی و طولی از هستی است. تفسیر این فیلسوف از وحی، سادگی تصاویر عامیانه یا کلامی را ندارد. در آن تلقی‌ها آموزه‌های و حیانی هیچ تفاوت سنخی با هم ندارند و همه به یک شیوه در گوش جان پیامبر می‌نشینند. فرشتهٔ وحی، چونان سفیری امین، یک سری الفاظ را به شیوه‌ای نامعلوم از خداوند اخذ می‌کند و همان‌ها را بی‌کم و کاست و در همان قوالب مسموع و ملفوظ، باز به شیوه‌ای نامعلوم در گوش پیامبر نجوا می‌کند. اما در تبیین فلسفی ملاصدرا از وحی، ماجرا به این صافی و سادگی نیست. در وحی‌شناسی او، وحی اولاً و بالذات از جنس صوت، لفظ و صور محسوس نیست و آموزه‌های و حیانی از یک سنخ نیستند. مجرای شهودات و حیانی نبی منحصر در فرشتهٔ وحی نیست و نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در فرایند وحی، فعال و پویاست. در اندیشهٔ او، هم عالم وجود مراتب دارد و هم عالم نفس و هم عالم معرفت.

«أَنَّ لِكُلِّ مَعْنَى عَقْلِيٍّ مِنْ عَالَمِ الْإِبْدَاعِ، صُورَةً طَبِيعِيَّةً فِي عَالَمِ الْكُونِ، إِذِ الْعَوَالِمِ مُتَطَابِقَةٌ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۶۸)؛ برای هر معنای عقلی متعلق به عالم ابداع، صورتی طبیعی در عالم ماده وجود دارد، زیرا عوالم هستی طبقه‌بسته و ذومراتب است.

نفس نبی وسعتی از خاک تا افق اعلیٰ دارد و ادراک او در هر طبقه از هرم هستی، معارف آن مرتبه را در قوالبی که با آن مرتبه مناسبت دارد، اخذ می‌کند. معقولات

و حیانی در منزلی، و محسوسات آن در منزلی دیگر وارد سرزمین نفس نبی می‌شود. در هستی‌شناسی ملاصدرا، دست کم سه عالم را می‌توان از هم تفکیک کرد: عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت. کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده باشند، به طوری که محیط و مسلط بر تمام مادون خود و محاط مافوق خود باشند. هستی (ما سوی الله) در نزد حکمای اسلامی دارای مراتبی است که از «صادر اول» آغاز شده به هیولای نخستین پایان می‌پذیرد. در این طیف، لایه فوقانی هستی به مجردات یا عقول تعلق دارد (عالم جبروت) و لایه تحتانی‌اش به موجودات مادی (عالم ناسوت). تا پیش از شیخ شهاب‌الدین سهرودی، حکیمان مسلمان هستی را دوقطبی می‌پنداشتند و میان عالم معقول و عالم محسوس، عالم دیگری را باور نداشتند. اما سهروردی در اشراقات و تأملات خود به این نتیجه رسید که در میان این دو عالم، عالم دیگری به نام عالم مثال وجود دارد که نه کاملاً مجرد است و نه کاملاً مادی. این عالم از قوه، حرکت، زمان و مکان مجرد است، اما از برخی خصوصیات ماده از قبیل بُعد، مجرد نیست. این عوالم بر هم منطبق و ترجمان یکدیگرند. هر وجودی در عالم عقل، وجود متناظری در عوالم مثال و طبیعت دارد که مظهر و تجلی آن است. هر موجودی در عالم طبیعت نیز وجودی مثالی یا عقلی در عوالم برتر دارد.

به بیان دیگر، کمالات صادرشده از مبدأ اول (خداوند) در قوس نزولی خود، در هر ظرفی، متناسب با آن ظرف متجلی می‌شوند؛ در ظرف عالم عقل، در قالب کلیات عقلی، در ظرف عالم مثال، به صورت صور مثالی و در عالم طبیعت، به صورت مادی و جسمانی.

برای روشن شدن ارتباط بحث حاضر با مسئله وحی باید در نظر داشت که آموزه‌های وحیانی استقرائاً از سه حال بیرون نیست: یا اوصاف و احکامی است در باب عالم غیر ماده، مانند گزاره‌های مربوط به ذات و صفات واجب، یا تعابیری است در باب صور موجودات و ذوات مثالی، مانند فرشتگان و احوال مؤمنان و کافران در برزخ و قیامت، و یا اوصاف و احکامی است مربوط به عالم ماده، از قبیل ذکر نعمت‌ها و شگفتی‌های موجود در طبیعت یا روایت قصه‌های انبیا و ...

از آنجا که در اندیشه ملاصدرا نفس نبی با معارف و حیانی متحد گشته و به علم حضوری، آن‌ها را اخذ می‌کند، لازم است که دستگاه هاضمه ادراکی پیامبر صلی الله علیه و آله با هر سه عالم پیوند خورده، معارف مربوط به هر ساحت از ساحات هستی را با لایه و مرتبه‌ای از دستگاه ادراکی خود که با آن ساحت متناسب و مرتبط است اخذ کند (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۳۰۰/۱).

البته چون آموزه‌های نوع اول نیز در نهایت باید به جامعه لفظ درآید، سعه وجودی نبی باید چنان امتدادی داشته باشد که بتواند صور معقول محض و حقایق بسیط و بی‌شکل عقلی را بدون کوچک‌ترین تحریف و انحرافی، پس از آنکه با قوه حدس و عقل خویش دریافت کرد، در قوه خیال خویش متمثل کند و سرانجام در قالب لفظی متناسب عرضه کند. به همین دلیل، مسئله نظام طولی عالم و طبقات هستی و تطابق آن‌ها بر همدیگر در وحی شناسی ملاصدرا از اهمیت شایانی برخوردار است. به باور او، کلام الهی در سیر نزولی خود، ابتدا در «قلم ربانی»، سپس در «لوح محفوظ»، آنگاه در «لوح قدر» و نهایتاً در لسان جبرئیل جاری می‌شود و نفس نبی صلی الله علیه و آله در هر مرتبه از این مراتب و در هر منزلی از این منازل، آن را در قالب و صورت متناسب با آن مرحله اخذ می‌کند؛ یک بار بی‌واسطه و مستقیم در مقام قاب قوسین،^۱ بار دیگر به واسطه جبرئیل^۲ و سرانجام به صورت مسموع و ملفوظ در عالم حسی به زبان عربی آشکار^۳ (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۳).

برای این بیان ملاصدرا می‌توان تأییداتی نیز در احادیث و روایات معصومان علیهم السلام پیدا کرد. آن بزرگواران نیز فرموده‌اند که شیوه دریافت وحی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله همیشه به یک نحو نبوده است؛ گاه مستقیم و بی‌واسطه بوده و گاه به وساطت جبرئیل.^۴ پس نبی تنها با صورت تمثلی یافته روبه‌رو نیست؛ بلکه هم وجود حقیقی فرشته و منشأ وحی را در عالم امر و مقام قاب قوسین مشاهده می‌کند و هم وجود مثالی آن را

۱. اشاره به آیه «قَابُ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم / ۸).

۲. «إِنَّهُوَ الْأَوْحَىٰ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم / ۵-۴).

۳. اشاره به آیه ۱۹۵ سوره شعراء.

۴. برای ملاحظه احادیث موجود در این باب، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/ «باب آخر فی کیفیت صدور الوحی و نزول جبرئیل...».

در مرتبه خیال درک می‌کند. از طرفی دیگر، هم حقیقت وحی را رؤیت می‌کند و هم آن را در مرتبه خیال و از طریق الفاظ فرشته استماع می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۶/۷-۲۸).

هنگامی که پیامبر از معاشرت با عالم عقول به سرای ملکوت آسمانی (عالم مثال) فرو می‌آمد، برای او صورت آنچه در عالم عقل تعقل و مشاهده کرده در لوح جاننش که در عالم الواح قدسی آسمانی و هم‌رتبه با وجودات مثالی است، تمثیل می‌یافت، سپس از آن اثری به ظاهر هم می‌رسید؛ به عبارت دیگر، وقتی پیامبر به کلام حقیقی و امر خداوند در عالم عقل محض آگاه می‌شد، در نگین نفس نبوی، نگار نگارستان ملکوت و صورت جبروت نقش می‌بست و در نتیجه، در حس باطن او مثالی از وحی و حامل وحی (جبرئیل) متمثل می‌گردید و نیروی حس ظاهری هم رو به بالا رفته می‌شد و صورتی متناسب با معنا و روح حقیقت درک شده برای وی تمثیل پیدا می‌کرد.

در این حال، برای نیروی حس ظاهری، حقیقت ملک به صورت محسوسش به حسب آنچه ملک تاب آن را داشت (مثل صورت انسانی صالح نه انسان غیر صالح) تمثیل می‌کرد، پس ملکی از ملائکه الهی را به صورتی که در عالم امر داشت می‌دید و صورت مسموع کلام حقیقی و معقول خداوند را می‌شنید یا لوح نوشته‌ای را در دست فرشته می‌دید. بنابراین نبی ابتدائاً در عالم عقل با مرتبه عقل و روح عقلانی خود با ملک مرتبط می‌شود و از او معارف الهی را می‌گیرد و با بینایی عقلی خود، آیات بزرگ پروردگار را مشاهده می‌کند و با شنوایی عقلی خویش، کلام ربّ العالمین را از روح اعظم می‌شنود. سپس هنگامی که از این جایگاه بلند الهی به عالم مثال فرود می‌آید، فرشته برای او به صورتی که با حس باطنی‌اش احساس شود، تمثیل می‌یابد. سپس این حقایق به حس ظاهری‌اش سرازیر می‌گردد و اینجاست که صداها و حروفی منظم و فصیح و بلیغ را می‌شنود؛ شنیدنی که مخصوص به خود اوست و کس دیگری در آن شریک نیست؛ چرا که این مسموعات از غیب به شهادت فرود آمده و از باطن وی بدون هیچ برانگیزنده خارجی به ظاهرش رسیده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۵-۳۰۲).

(۱۱۷-۱۱۴/۷).

واژه محوری صدرا در این بحث، واژه «تمثیل» است. آنچه در جنبه ملکوتی نفس تاییده است تنزل می‌کند و در قوه خیال متمثل می‌گردد. این واژه در قرآن کریم، برای

مشابه چنین معنایی به کار رفته است. خداوند در باب حضرت مریم می‌فرماید: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم/ ۱۷). صورتی که نبی مشاهده می‌کند و صورتی که می‌شود، تمثلی است از آنچه در مراحل اعلای نفس او مشاهده گردیده است و نفس به واسطه قوه متخیله‌اش، آن را به مرحله تخیل تنزل داده و بر آن، صورت مثالی می‌پوشد و گاه حتی از آن حد نیز تنزل داده تا به مرحله احساس می‌رسد (همان: ۳۰۰/۱).

در این فرایند، هم نفس پیامبر نقش دارد و هم فرشته وحی. فرشته وحی موجودی حقیقی و خارجی است که هرچند ماهیتی مجرد و عقلانی دارد، می‌تواند تا مرتبه خیال منفصل نزول کند و در صورت و شمایی رؤیت‌پذیر برای پیامبر تمثیل یابد و از دیگرسو، نفس پیامبر چنان است که می‌تواند اوج گیرد و با اتحاد با عالم الوهی، معارف و حیانی را (حتی بدون وساطت فرشته) از مبدأ اصلی خود دریافت کند.

۵. عقل فعال یا واهب الصور

اصطلاح عقل فعال از زمان فارابی رایج بوده است. فارابی عقل آدمی را به قطعه مومی تشبیه می‌کند که قابلیت دارد تا نقوشی را بر آن حک کنند. این نقوش همان صور معقولات و مدرکات‌اند که از بیرون نفس به آن افاضه می‌شوند و استعداد و قابلیت معرفت‌اندوزی نفس را به فعلیت می‌رسانند (فارابی، ۱۳۲۵: ۴۹). او ارزانی‌کننده (واهب) این صور را همان عقل دهم از عقول طولی مشایبان یا عقل فعال دانسته، به همین دلیل، آن را «واهب الصور» می‌خواند (همو، ۱۴۱۲: ۳۸۹). این عقل را از آن روی فعال می‌گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تدبیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۴۰) و نیز از آن رو که استعداد عقلانی نفس ناطقه انسان را به فعلیت رسانده، عقل بالقوه او را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۶-۹۹).

فارابی بر این باور بود که قوه ناطقه انسان به ذات خود فاقد فعلیت است و نمی‌تواند خودش این فعلیت را تحقق بخشد، بلکه باید موجود دیگری خارج از عقل نظری انسان وجود داشته باشد که عقل را از مرحله بالقوه بودن به مرحله بالفعل بودن ارتقا دهد.

چنین موجودی جوهری است که فعلیتش بالذات بوده، جسم یا جسمانی نیست؛ بلکه مفارق از ماده است. این عقل، قوه نظری انسان را از رتبه نخستین خود که همان عقل هیولانی است، به مراتب بالاتر هستی فرا می‌برد تا نهایی‌ترین حد معرفت (و سعادت) را برای نفس انسان به ارمغان بیاورد (همان).

همین تلقی از عقل فعال، تقریباً بی‌کم و کاست، در فلاسفه بعد از فارابی نیز ادامه یافت، به گونه‌ای که در نظام معرفتی حکمت اسلامی، هر گونه ادراک معقولی تنها از طریق افاضه عقل فعال به عقل بالفعل تحقق می‌یابد.

به باور ملاصدرا نیز نفس آدمی فی حد ذاته واجد هیچ یک از صور معقوله نیست؛ بلکه تنها «قابل» آن‌هاست. لذا ایجاد آن صور در لوح قوای نفس، محتاج علت فاعلی است. بی‌شک علت فاعلی و موجد آن صور، خود نفس نیست؛ زیرا فاقد شیء، معطی آن نمی‌تواند باشد؛ بلکه هر موجودی که از قوه به فعل برسد، محتاج سببی است که آن را به فعلیت برساند. پس فعلیت یافتن معقولات در نفس نیز محتاج سببی خارج از نفس است. آن سبب همان عقل فعال است که بالفعل مدرک همه صور عقلیه می‌باشد. عقل انسان با رؤیت صور مخیله و اقامه قیاسات و حدود، استعداد قریب می‌یابد تا صور معقوله از عقل فعال بر آن فایض گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۶۱-۴۶۴).

پس حدود و قیاسات با اینکه در جریان کسب معرفت، ابزار کار هستند، معطی معرفت و مفیض آن به قوه عاقله نمی‌باشند، بلکه نقش آن‌ها در حد مستعد کردن قوه عاقله برای دریافت معقول از عقل فعال می‌باشد. بنابراین در تبیین فلسفی ملاصدرا (و حکمای پیش از او) از معرفت، حدود و قیاسات علت حصول معرفت نمی‌باشند، بلکه علت تشدید استعداد و معدّ برای حصول معرفت‌اند. اقامه حدود و قیاسات فعل ارادی ما هستند، اما حصول معرفت نتیجه لایتخلف آن‌ها نبوده، به اراده ما نیست (همو، ۱۳۵۴: ۲۷۱-۲۷۲).

صدرالمتألهین برای توضیح بیشتر نقش عقل فعال در ادراک انسان، آن را به نوری تشبیه می‌کند که اگر نباشد، انسان به رغم داشتن چشم سالم، نمی‌تواند چیزی را ببیند و اشیا به رغم دارا بودن قابلیت رؤیت، نمی‌توانند خود را به کسی بنمایانند. به همین قیاس، عقل فعال به عقل هیولانی و صور مخزون در قوه خیال، نوری افاضه می‌کند و

هر دو را به فعلیت می‌رساند. با این درخشش، هم معقول بالقوه به فعلیت می‌رسد و هم عاقل بالقوه بالفعل می‌گردد. این نور از نظر ماهیت، همان صور معقوله است که عقل بالقوه بعینه آن را تعقل می‌کند و به تعبیر دقیق‌تر، این نور معقول بالذات عقل انسانی است. پس وصف معقولیت برای نور فائض از عقل فعال اولاً و بالذات است و برای صور اشیا ثانیاً و بالعرض (همان: ۲۷۰).

بعد از آنکه این نور از جانب عقل فعال به عقل هیولانی فیضان کرد، اولین چیزی که در عقل هیولانی تحقق می‌یابد بديهياتی است که جمیع مردم از آن‌ها برخوردارند. این معقولات، کمال اول قوه عاقله‌اند. چنان که گفتیم، به عقل پس از دریافت این معقولات، «عقل بالملکه» گویند. قوه عاقله بعد از تحصیل بديهيات که سرمایه عقل برای اکتساب نظریات می‌باشند، به مرور، معقولات نظری را به دست می‌آورد و به مرحله «عقل بالفعل» می‌رسد. در این مرحله، عقل هرچند توان اقامه براهین و استفاده از حدود و قیاسات را دارد، معقولات تحصیل شده از این طریق را به تنهایی نمی‌تواند حفظ کند و محتاج خزانه‌ای است که این معقولات را به آن بسپارد و به هنگام نیاز، آن‌ها را فرا بخواند. اینجاست که عقل فعال پس از آنکه معقولات را به عقل بالفعل انسان افزوده کرد، حفظ و بایگانی آن‌ها را نیز خود بر عهده می‌گیرد تا نفس آدمی هر وقت اراده کند بتواند دوباره به آن‌ها رجوع کند.^۱

با بیان فوق روشن گردید که عقل چگونه به معقولات دست می‌یابد و عقل فعال در آن چه نقشی دارد، آنچه عقل فعال را به مسئله وحی پیوند می‌دهد این است که عموم حکما و ملاصدرا این عقل را همان جبرئیل امین و فرشته وحی می‌دانند:

وهو المسمی بروح القدس فی لسان الشرع وهو المعلم الشدید القوی المؤید بالقاء
الوحي علی الأنبياء ﷺ (همان: ۲۶۹).

بنابراین همه انسان‌ها در طی مراحل تکامل عقلانی‌شان از فیض حضرت جبرئیل بهره‌مند می‌شوند و وصول به عقل مستفاد، مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی و کسب فیض معرفت از عقل فعال، «غایت قصوای انسان» است (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

۱. البته این رجوع مجدد محتاج استدلال جدید و عمل فکری نیست، بلکه گویی به حافظه خود مراجعه می‌کند و آن‌ها را به خاطر می‌آورد.

آنچه در این میان در بین انسان‌ها متفاوت است و سرعت و کیفیت و میزان اتصال و بهره‌مندی از نور عقل فعال را گوناگون می‌کند، استعداد نفوس آدمیان است.^۱ انسان‌ها از حیث اتصال به عقل فعال در یک سطح نیستند. استعداد برخی از انسان‌ها برای اتصال به عقل فعال به حدی قریب و مهیاست که تحقق آن، محتاج هیچ گونه تفکر و اقامه حدود یا قیاسات نیست، بلکه با کمترین توجهی یا حتی بدون توجه، به آن متصل می‌گردند و صور معقولات و معارف حقه در عقل آن‌ها نقش می‌بندد. این نحوه اتصال به عقل فعال را چنان که پیش از این گفتیم، حدس می‌گویند که حدّ اعلای قوه حدس در اختیار انبیاست. بنابراین وحی، حاصل اتحاد عقل قدسی نبی با عقل فعال است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۳).

۶. نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت

عموم فلاسفه بر این نکته اجماع دارند که جواهر عقلی، واجد صور معقول کلی‌اند و امور و صور جزئی در پهنه وجود آن‌ها راهی ندارند؛ یعنی علم بر امور جزئی به دلیل جزئیاتشان در نزد عقول عالیه که عالم بر کلیات‌اند، تحقق ندارد. از دیگرسو گفتیم که آموزه‌های وحیانی صرفاً مفاهیم و معقولات کلی نیستند و احکام، اوصاف و گزاره‌های جزئی بسیاری نیز به این آموزه‌ها راه یافته‌اند. حال پرسش این است که با توجه به اینکه عقل فعال از جنس عقول عالیه و مجرد بوده، صرفاً واجد صور کلی است و اتحاد نفس نبی با او، معارف کلی وحیانی را در جان نبی منتقمش می‌کند، معارف جزئی وحی از کجا می‌آیند؟

صدرالمتألهین در موضعی که مراتب علم الهی را مورد بحث قرار می‌دهد، همانند حکمای پیش از خود، پس از مرحله علم ذاتی و «قلم»، «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» را نیز از مراتب علم الهی شمرده، مرتبه اخیر را با نفوس فلکی تطبیق می‌دهد و بر آن است که علم به جزئیات عالم به صورت تفصیلی در نزد نفوس فلکی تحقق دارد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۵).

۱. «أنّ النفس علی حسب الاستعدادات والأفکار تستعدّ للاتصال به والقبول عنه» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۲).

او همین مبنا را ابتدائاً برای توجیه مسئله وحی در امور جزئی نیز مورد استفاده قرار می‌دهد. صدرا با مبنا قرار دادن نظریه شیخ‌الرئیس در باب نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت، یکی از تبیین‌های ممکن برای وحی در امور جزئی را اتصال نفس نبی به نفوس فلکی دانسته است. حکمای مشاء بر آن بودند که وحی در امور جزئی عبارت است از اتصال نبی با نفوس فلکی و افاضه معرفت از نفوس فلکی به نفس نبی. نفوس فلکی از آنجا که مدبر حوادث جزئی هستند، به لوازم حرکات خود علم دارند. پس همه جزئیات عالم در نزد آن‌ها هویدا است. نفس نبی با اتصال به آن‌ها و انتقال از صور علمیه آن‌ها به امور جزئی و وقایع ماضی و مستقبل آگاه می‌گردد. انذار نبی نسبت به وقایع و علم او به امور جزئی، ناشی از همین اتصال است. پس نبی همان‌طور که علم به کلیات را از مخازن و منابع اصلی علم دریافت می‌کند، علم به جزئیات را نیز از معادن اصلی اخذ می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۷). اما ملاصدرا بعد از شرح و توضیح مفصل این نظریه و انتساب آن به علمای مشاء، به دلیل آنکه طبق این نظر، مشاهدات جزئی نبی چه‌بسا مطابق واقعی و مابایزای خارجی نداشته باشند، آن را رد می‌کند (همان: ۴۷۹).

۷. اتصال نفس نبی به عالم مثال یا خیال منفصل

دخالت نفوس فلکی در فرایند پدیده وحی، اگر در زمانه مشائیان یا ملاصدرا در خور دفاع بود، امروزه به یقین، از اعتبار ساقط است؛ زیرا اساساً نظام فلکی و تصور وجود افلاک نه گانه برای عالم، مبتنی بر هیأت بطلمیوسی و اخترشناسی قدیم بود که قرن‌هاست بطلانش آشکار شده است. بنابراین اگر ملاصدرا نیز در توجیه معارف جزئی و حیانی، صرفاً به نفوس فلکی توسل جسته بود، وحی‌شناسی او حداقل در این بخش، با خلأ و کاستی بزرگی روبه‌رو می‌گشت و به راحتی نمی‌شد در عصر حاضر از آن دفاع کرد. اما خوشبختانه صدرا با تیزهوشی و بصیرتی فوق‌العاده، مدل پیشنهادی خود از وحی نبوی را با پیش کشاندن و برجسته کردن عالم مثال، از سیطره فلکیات قدیم رها ساخته و امکان دفاع از نظریه خود را برای نسل‌های آینده، حتی با بطلان آن فلکیات فراهم کرده است. او نظر پیروان معلم اول، یعنی مشائیان را در ارتباط دادن

نفوس فلکی به این مسئله، با لحنی کنایه‌آمیز رد می‌کند و کلید حل مشکل را در توجه به عالم مثال می‌بیند (همان).

هانری کربن در تعریف عالم مثال می‌گوید:

این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست، اما همه چیز آنجا در حال لطافت است. آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است ... (کربن، ۱۳۷۱: ۲۸۴).

این عالم با نام‌های «عالم خیال منفصل»، «عالم اشباح مقدریه»، «عالم شهادت مضاف»، «عالم ارض حقیقت»، «عالم جابرسا و جابلقا»، «هورقلیا» و «عالم مثال اعظم» نیز مشهور است (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۴).

ربط دادن وجودشناختی این عالم به مبحث وحی، به ویژه در بررسی بعد معرفت‌شناختی آن، بسیار اهمیت دارد. این کشف نقش قوه خیال را در تمثیل حقایق و حیانی - که در نظریه مشاء بسیار عظیم بود - به شدت کاهش می‌دهد و همه تمثالات و حیانی را از اموری متکی به متخیله نبی، به حقایق عینی و واقعی باز می‌گرداند. این عالم منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است، برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت و بالاتر از همه، برای انبیا آشکار گردد؛ چرا که صورت مثالی همه حوادث حال، آینده و گذشته عالم ماده در عالم مثل معلقه وجود دارد و قوه متخیله کمال یافته نبی می‌تواند آن‌ها را مشاهده کرده، به ماکان و مایکون عالم گردد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۳۴۶).

ملاصدرا با بهره‌گیری از نظریه خیال متصل در کنار خیال منفصل، به تقویت مباحث مرتبط به وحی پرداخته است. او آنگاه که در باب کمال قوه متخیله به عنوان خاصیت دوم از خواص نبوت سخن می‌گوید، با مدد جستن از نام هورقلیا که سهروردی بر عالم مثال نهاده است، مشاهده اصوات گوش‌نواز و صورت‌های دلکش و حیانی را به این عالم پیوند می‌دهد (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۱).

صدرا بر خلاف مشائیان معتقد است که نفس نبی صور خیالی را بدون وجود الگو

و نسخه ابداع نمی‌کند و آن نسخه چیزی نیست جز عالم خیال منفصل یا مثل معلقه‌ای که سهروردی طرح کرده است. بدین ترتیب، نفس پس از مشاهده حقایق مثالی موجود در عالم مثال منفصل، صورت‌هایی را در خویش، منطبق بر آن‌ها ابداع می‌کند. به باور ملاصدرا، پیامبر صورت مثالی فرشته وحی را در عالم مثل معلقه در مقام هورقلیا مشاهده کرده است و الفاظ و حیانی را از او شنیده است (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۳۴۲)؛ آنگاه این صور مثالی تا حد حواس نبی نیز تنزل می‌کنند و در حواس ظاهری او نیز متمثل و منعکس می‌گردند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۷).

۸. هم‌سنخی وحی و رؤیا

حکما عموماً مباحث مربوط به وحی و نبوت را در کنار تبیین پدیده رؤیا و به ویژه رؤیای صادقه ذکر کرده‌اند. به نظر می‌رسد وجود برخی روایات از پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در مشابهت میان وحی و رؤیا، فلاسفه اسلامی را به این نظر سوق داده باشد.^۱ حکما به ویژه آنگاه که خواسته‌اند توضیح دهند که چگونه ممکن است معارفی که از جانب موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی و به شکل باطنی و معنوی کسب می‌شوند، در قالب صوت، لفظ و تصویر و حتی رؤیت ملک ابلاغ وحی متمثل گردند، مسئله رؤیا و چگونگی تحقق آن را پیش کشیده‌اند تا از دریچه امری شایع، ملموس‌تر و همگانی‌تر، پدیده نادر و استثنایی وحی را توضیح دهند. بیان حکمای اسلامی در این مواضع به طور خلاصه این است که آنچه در رؤیا اتفاق می‌افتد، در وحی نیز رخ می‌دهد، با این تفاوت که آن در خواب است و این هم در خواب اتفاق می‌افتد، هم در بیداری و هم در حالتی میان خواب و بیداری (خلسه). در اندیشه غالب فلاسفه اسلامی، قوه خیال هم در فرایند وحی و هم در فرایند رؤیا نقشی مهم بر عهده دارد و راز هم‌سنخی این دو پدیده را باید در همین جا یافت. لذا می‌توان

۱. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «رؤیای پیامبران وحی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۳۳۸). همچنین از ابن عباس نقل شده است که گفت: «وحی پیامبر ابتدا به صورت رؤیای صادقه بود» (بحرانی، ۱۴۱۱: ۶۷/۱) و در روایتی دیگر، منسوب به ائمه اطهار علیهم السلام آمده است: «رؤیای مؤمن صحیح است؛ زیرا نفس او پاکیزه و یقینش صحیح است. نفس از کالبد تنش خارج می‌شود و با ملائکه مواجه می‌شود. این وحی‌ای است از جانب خداوند عزیز و جبار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱۷۶).

گفت که تحلیل و تبیین رؤیا فی حدّ نفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است و از طرف دیگر، ادراک غیب در خواب، مدل بسیار آموزنده و مثال راهگشایی برای ادراک غیب در بیداری است.

صدرالمتألهین در کتاب *المبدأ و المعاد و شرح اصول الکافی* به تفصیل و در کتاب *المظاهر الالهیه* به نحو مختصر، به بحث رؤیا پرداخته و در هر سه کتاب، این بحث را مدخل و درآمدی بر مبحث نبوت قرار داده است.

رؤیا از نظر صدرا عبارت است از فراغت روح از ظاهر و عنایت او به باطن. هنگامی که روح از ظاهر به باطن متمایل شود و حواس به دلیلی از کار بیفتند، آنگاه نفس از شواغل حسی و از تفکر در مورد داده‌های حواس رها گردیده و برای اتصال به جواهر عقلانی و نیز به نفوس فلکی (و یا عالم خیال منفصل) که صور جزئیات را در خود دارند، مستعد می‌گردد و بدین ترتیب، صوری از آن‌ها در آینهٔ نفس منتقش می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۴۶۷).

ملاصدرا می‌گوید که ممکن است آنچه از عالم غیب بر انسان در خواب آشکار می‌گردد، در بیداری نیز آشکار شود^۱ و این زمانی است که شخصی چنان قوی‌النفوس باشد که توجه به حواس، آن را از توجه به عالم ملکوت باز ندارد و همچون افرادی که در زمان واحد، دو یا چند کار را با هم انجام می‌دهند، بتواند بین جانبین، یعنی جانب عالم ملک و ملکوت جمع کند (همان: ۴۷۲). پس تفاوت خواب و بیداری، اشتغال نفس به داده‌های حواس در یکی و عدم آن در دیگری است. بنابراین نفوس قوی که اشتغال به یک شأن، آن‌ها را از شئون دیگر باز نمی‌دارد، در بیداری نیز می‌توانند صور منامیه را مشاهده کنند.

در این حال، قوهٔ متخیله اگر نیرومند باشد، همچنان که در رؤیا به محاکات (شبهه‌سازی) مشغول بود، در بیداری نیز همین کار را می‌کند و به محاکات مدرکات غیبی می‌پردازد. در این حالت، آنچه حاصل می‌شود وحی‌ای است که محتاج تأویل است. اما اگر متخیله ضعیف و تحت کنترل عقل باشد، چنین نمی‌کند و حاصل کار،

۱. «قد عرفت سبب الأطلاع بالغيوب في النوم من ركود الحواس واتصال النفس بالجواهر العقلية أو النفسية، وقبولها من تلك المبادئ صوراً يناسبها واهتمت بها. ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة».

وحی صریح است (همان).

آنچه در اینجا اهمیت بسیار دارد، تبیین نحوه و مقدار تصرف قوه متخیله در ادراک وحیانی است تا منافاتی با عصمت انبیا در مقام دریافت وحی نداشته باشد. در بیان صدررا، وجود مثالی جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ و الفاظ قرآن با همین قالب ابلاغ شده در عالم مثال منفصل به وجود نفسی و مستقل موجودند و پس از ارتباط نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آن عالم و با الواح قدری و مثالی موجود در آن، آن‌ها در نفس پیامبر، اضافه و اشراق و وجود رابط پیدا نموده و در جدول خیال متصل وی هم ظهور می‌نمایند و پیامبر بدین طریق، با مخازن علمی حق تعالی مرتبط شده و به علمی مطابق با واقع و خطاناپذیر... می‌رسد (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقال در پی آن بودیم، شرح و تبیین مبادی وجودشناختی ملاصدرا در نظریه‌پردازی‌اش در باب وحی بود. گفتیم که این فیلسوف متأله در بنا کردن نظام وحی‌شناسی‌اش، برخی مبادی و باورهای پیشینی در وجودشناسی و انسان‌شناسی را مسلم فرض کرد که فهم و تحلیل آن بنا بدون نظر به این بنیان‌ها ممکن نیست. از جمله این مبادی، تلقی ملاصدرا از خدای هستی و صفات اوست. او وحی را فعل خدایی می‌داند که حقیقت هستی و واجد صفاتی چون عنایت، حکمت، تکلم و هدایت‌گری است. تکلمی که صدررا به خدا نسبت می‌دهد، معنایی مشهور و معمول ندارد و فراتر از سخن گفتن به الفاظ و اصوات است. کلام الهی از نظر او در حقیقت، ابداع عقول و حقایق مجرد است و قرآن در حقیقت ذاتش نوری است عقلانی و مجرد.

برخورداری انسان از نفسی مجرد و قوای ویژه آن، که پدیده ادراک و کسب معرفت به ویژه ادراک وحیانی را برای او میسر می‌کنند، از مبادی انسان‌شناختی ملاصدرا در تبیین وحی است. از میان قوای معرفتی انسان، حواس خارجی، حس مشترک، قوه متصرفه، عقل نظری و به ویژه مرتبه اکمل آن، یعنی قوه قدسی در دریافت معارف وحیانی، ایفای نقش می‌کنند.

همچنین باور به نظام طولی هستی در قوس نزول و انطباق آن با هرم معرفتی انسان

در قوس صعود، از دیگر مبادی وحی‌شناسی ملاصدراست. پیامبر در اندیشه او موجودی وسیع و ممتد است که سطوح مختلف وحی را با لایه‌ها و ساحات گوناگون نفس واسعش درک و اتخاذ می‌کند.

باور به نقش معرفت‌شناختی عقل فعال از سلسله عقول، از بنیان‌های دیگر نظریه وحی صدرالمآلهین است. این عقل در انسان‌های عادی، باعث پرورش و تکامل عقل نظری از مرتبه عقل هیولانی تا عقل بالفعل می‌شود و در پیامبران، مجرای افاضه انوار وحی بر صحیفه نفس نبی است.

اما پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که عقول عالیه، عالم به کلیات‌اند و قاعدتاً نمی‌توانند افاضه‌کننده گزاره‌های جزئی باشند. از سوی دیگر، گزاره‌های وحیانی شامل گزاره‌های جزئی و شخصی نیز می‌شوند. پس باید روشن شود که پیامبر از کدام منبعی این گزاره‌ها را دریافت می‌کند و در کدام صحیفه‌ای آن‌ها را می‌خواند. مشایبان بر اساس نظام هیأت قدیم، جزئیات عالم را حک شده بر لوح نفوس فلکی می‌دانستند و بر این باور بودند که اتصال نفس نبی به نفوس فلکی علت باعث سرازیر شدن معارف جزئی وحیانی در نفس نبی می‌شود. ملاصدرا در مواضعی با این نظر مشایی همراهی کرده است، اما آنجا که قصد ابراز رأی خود را دارد، آن را نقد کرده، با بهره‌گیری از ظرفیت عالمی به نام عالم مثال، دریافت جزئیات وحیانی را به آن نسبت می‌دهد. خلاصه رأی ملاصدرا این است که عالم مثال، صور مثالی همه حوادث حال، آینده و گذشته عالم ماده را در بر دارد و قوه متخیله کمال‌یافته نبی می‌تواند آن‌ها را مشاهده کرده، به ماکان و مایکون عالم گردد.

از دیگر پیش‌فرض‌های ملاصدرا در تبیین وحی، هم‌سنخی وحی و رؤیاست. او معتقد است که آنچه در وحی رخ می‌دهد، اعم از اتصال نفس به عقل فعال و عالم مثال یا نفوس فلکی، در وحی نیز رخ می‌دهد و تفاوت آن دو در اینجاست که اولی در خواب و دومی در خواب و بیداری اتفاق می‌افتد. بنابراین اگر دستمان از وحی کوتاه است، می‌توان با تحلیل پدیده رؤیا، پنجره‌ای به فهم رخداد وحی گشود.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحيح صبحی صالح.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، حلیه الابرار فی احوال محمد وآله الاطهار علیهم السلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۴. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید، رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحكم، مقدمه استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۷. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. همو، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۷. همو، تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. همو، «مقاله فی معانی العقل»، مجموعه رسائل فارابی، مصر، مطبعة السعاده، ۱۳۲۵ ق.
۱۹. فراستخواه، مقصود، دین و جامعه، تهران، انتشار، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم، کتاب طه، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. منتظری، حسینعلی، سفیر حق و صغیر وحی، تهران، خرد آوا، ۱۳۸۷ ش.

توجیه متعالی صدرایی از رویداد مرگ*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله «نقدی بر نظریه کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن» مندرج در مجله وزین «آموزه‌های فلسفه اسلامی» (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۹۹/۱۵-۱۱۸)، حاوی مدعیاتی نامدلل و نامبین در راستای نقد نظریه صدرای در توجیه مرگ از دیدگاه حکمت الهی می‌باشد. مهم‌ترین ابهامی که سبب بروز شبهه مکرر بر نظر صدرای در مقاله مزبور انجام گرفته، خلط بین واژه «کمال» و «فعلیت» است. مقاله توهم کرده است که هر فعلیتی عین سعادت و کمال به معنای ایجابی آن در نهایت درجه است، اما درباره برخی نفوس چون کمال مطلق به این معنا موجود نیست، باید نظریه صدرای وافی به توجیه رخداد مرگ نباشد و نظر رقیب یعنی نظر رایج ظاهرگرایان، پزشکان طبیعت‌گرا و مادی‌گرایان را باید برگزید که پیری و نابودی بدن را سبب انحصاری وقوع مرگ پنداشته‌اند! بنا بر این نظر، اگر قابلیت فسادپذیری از بدن سلب شود، باید به عمر جاودانه دنیوی مطمئن بود و هیچ

عامل ماورایی باعث انتقال نفوس به جهان اخروی نخواهد شد! در تحکیم این ایرادات، هیچ توجهی به غایتمندی نفوس و آخرت گرایی فطری انسان نشده و رویکرد مادی گرایانه به رویداد مرگ تقویت شده است. این نگاهسته قصد دارد برخی خلل‌های آن مقاله را گوشزد کند.

واژگان کلیدی: حیات و مرگ پژوهی، حکمت مرگ و زندگی، غایت نفوس، فطری بودن مرگ.

۱. نارسایی‌های چکیده

در اولین گام در چکیده مقاله، مدعاهایی ابراز شده که نه مدلل است و نه موجّه و نه در طول مقاله به آن پرداخته شده است:

روشن است که نفس حیوانی بعد از جدایی از بدن بقا ندارد و آن نیز از بین می‌رود (همان: ش ۹۹/۱۵).

بر چه مبنا و چه استدلالی این ادعا ابراز شده است؟ آیا این مطلب از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از استدلال و اثبات است؟ تعبیر «روشن است» برای گریز از استدلال، چه معنایی دارد؟ درحالی که در دیدگاه حکمت الهی و بر اساس آموزه‌های دینی، نفوس حیوانی نیز چون دارای تجرد برزخی هستند، از گونه‌ای بقا برخوردارند و حشر متناسب با خود را دارند.

ادعای دوم که بدون هزینه اثبات، به حال خود رها شده این است:

نفس انسان با توجه به تجرد ذاتی که دارد به بقای خود ادامه می‌دهد. در این دنیا زندگی برزخی دارد و در قیامت به حیات جاودانه دست می‌یابد (همان).

تجرد ذاتی نفس بر چه مبنا و دلیلی استوار است؟ تجرد تام عقلی یا تجرد خیالی و مثالی؟ بر مبنای «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» یا مبنای مشهور مشایبان؛ «روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء»؟

ظرف برزخ، این دنیا است یا عالم برزخ، عالم مستقلی است؟ تا آنجا که متون نقلی دلالت دارد برزخ خود نشئه مستقلی است و جزء دنیا به شمار نمی‌آید و این تصور که نفس بعد از مرگ در گوشه‌ای از همین دنیا به نام برزخ به زندگی خود ادامه می‌دهد، نه

پشتوانهٔ عقلی دارد و نه نقلی.

در سومین مورد، برای علت جدایی نفس از بدن چنین آمده است:

نظر مشهور بین اندیشمندان دیدگاه دوم (ناتوانی بدن از همراهی با نفس) است (همان).

مقاله بیان نکرده است که منظور از «مشهور اندیشمندان» چه کسانی هستند؟ آیا زیست‌شناسان و مادی‌گرایان و اطبا هستند یا در بین حکما و متألهان چنین شهرتی وجود دارد؟ در صورت اول، مقولهٔ مرگ پژوهی از مبانی و اصول خاصی پیروی خواهد کرد و نباید با پشتیبانی آن به نقد دیدگاه الهی رفت و در صورت دوم، بر مقاله لازم بود که به حسب ادعای اشتها نظر، حداقل چند شخصیت متأله را نام ببرد. از این رو تقابل‌انگاری نظر صدرا در برابر ادعای «مشهور بین اندیشمندان» شبهه‌آمیز است و مرجع محوری در نقد را دنبال می‌کند.

۲. نارسایی‌های مقدمه

مقاله بر اساس کدام مبنا و دلیل، بین نفس و بدن رابطهٔ ابزارانگاری و راکب و مرکب را تمهید نقد قرار می‌دهد؟ کسی که به نقد صدرا می‌پردازد، باید بر مبنای او یعنی رابطهٔ ذاتی و ترکیب اتحادی بین نفس و بدن، نه ثنویت‌انگاری به نقد بپردازد. بدیهی است که بنا بر نظر صدرا، این علقه هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و بدن دنیوی تبدیل به بدن اخروی می‌شود، همچنان که نفس تبدیل به روح اخروی می‌گردد و نشئهٔ دیگری را آغاز می‌کند.

۳. نقد نامبتنی بر تبیین

مقاله با عنوان «دیدگاه مشهور» وارد بحث می‌گردد و به یک‌باره به تبیین نظر مشهور از زبان صدرا می‌پردازد و نظریهٔ صدرا را با عبارات نقلی در خلال نقد صدرا از نظر مشهور، بدون هیچ تحلیل و تبیین یا ارائهٔ مبانی آن مطرح می‌کند و سپس با شتاب چنین وارد نقد می‌شود:

یکی از ایراداتی که ملاصدرا بر نظریات علت مرگ مطرح می‌کند این است که این

نظریات نمی‌تواند علت مرگ تمامی موجودات جهان را توجیه کند (همان: ش ۱۰۰/۱۵).

سپس همین ایراد را متوجه به خود صدرا می‌داند! اما جالب است که مقاله بدون ارجاع، این مطلب را به صدرا نسبت داده است، در حالی که گفتار صدرا دربارهٔ عدم توجیه‌پذیری مرگ نفوس تمام انسان‌ها با برخی از این وجوه می‌باشد، نه توجیه مرگ تمام موجودات. وانگهی بر اساس «کمال کل شیء بحسبه»، اینکه حیوان نفس ناطقه ندارد، موجب نمی‌گردد که به فعلیت و کمال نفس حیوانی نرسد. از سوی دیگر، سیر الی الله، منحصر در سیر مستقیم و مستقل نیست تا ضروری باشد که این سیر از طریق شخصیت مستقل حیوانی انجام گیرد، بلکه می‌تواند از طریق سیر استکمالی سایر موجودات انجام پذیرد. در غیر این صورت غایتمندی وجود حیوانات بی توجیه می‌ماند و در فلسفه الهی مبرهن است که همهٔ اشیا حتی جمادات غایتمندند.

مقاله پس از این، ایراداتی را برمی‌شمارد که به زعم خود، آن‌ها را بی پاسخ می‌داند، ما به ترتیب همان شماره‌بندی مقاله، پیش خواهیم رفت و وجوه خلل را متذکر خواهیم شد.

۱. مقاله مدعی است:

نفوس اولیای الهی و پیامبران و ائمه در همان سال‌های ابتدایی عمرشان به تکامل می‌رسد اما عمر ایشان به پایان نمی‌رسد و تا موقعی که برای بدنشان عارضه‌ای ایجاد نشود از دنیا نمی‌روند پس مرگ ایشان با تکامل نفسشان اتفاق نمی‌افتد (همان: ش ۱۰۵/۱۵).

آیا منظور از تکامل در جمله «نفوس اولیای الهی و پیامبران و ائمه در همان سال‌های ابتدایی عمرشان به تکامل می‌رسد»، کمال نهایی است؟ اگر پاسخ مثبت است، باید گفت که این اول کلام است. مقاله به وضوح بین وجود نوری و فراطبیعی آن انوار مقدس با وجود طبیعی و بشری آنان خلط کرده است. دربارهٔ دو مرحله از نشئهٔ نفوس انبیا و اولیای الهی، متون دینی نیز دلالت صریح دارد. دربارهٔ وجود طبیعی: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (کهف/ ۱۱۰) و ﴿قَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (فرقان/ ۷) و دربارهٔ وجود فراطبیعی و ملکوتی و سابق بر دنیای آن وجود شریف، این حدیث،

یکی از بسیار است: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

اگر کمال نهایی برای این نفوس مقدس به حسب وجود دنیوی و طبیعی حاصل است، پس غایت و حکمت وجود دنیوی و اعمال و عبادات و سعی و کدح آنان، چه فایده و توجیهی دارد؟ آیا چون نفس نبی از همان ابتدا در کمال نهایی است، خود مخاطب به خطابات تکلیفی و الهی در قرآن نیست؟ آیا اولیای الهی خود هیچ بهره‌ای از عبادات شاق و مجاهدت‌های بی نظیر نمی‌برند و به عنوان تحصیل حاصل به آن می‌پردازند؟

بنابراین چرا کسی که وجود مقدسش با مواهب الهی بالفعل محض است، دوباره باید به جهان قوه و مادی تنزل داده شود؟ این کار تحصیل حاصل و لغو است و صدور آن از آفریننده حکیم محال است.

در پی این اشتباه، مقاله این سؤال استنکاری را می‌پرسد:

آیا تفاوت عمر ایشان از آن روست که نفسشان به تکامل نرسیده است؟ (همان).

اگر پاسخ مثبت باشد چه اشکال عقلی و نقلی وارد است؟ روایات بسیاری در ازدیادپذیری دانش و درجات ائمه وارد شده است، از جمله اینکه هر شب جمعه علوم معصومان علیهم‌السلام افزایش می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۱: ۲۵۴/۱). از این رو اعمال و عبادات ائمه در تکامل و ترفیع درجات آن‌ها نقش اساسی دارد، اگرچه درجات انسان‌های معمولی با درجات آنان قابل مقایسه نیست.

مقاله چگونه با اطمینان ادعا می‌کند:

طبق دیدگاه شیعه، ائمه... عمر ایشان به پایان نمی‌رسد و تا موقعی که برای بدنشان عارضه‌ای ایجاد نشود و مسموم یا به شهادت نرسند، از دنیا نمی‌روند. پس مرگ ایشان با تکامل نفسشان اتفاق نمی‌افتد (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۰۶/۱۵).

بر اساس این ادعا، امامیه باید معتقد به جاودانگی نفوس شریف پیشوایان خود در دنیا باشند! اما چون عارضه‌ها و حوادث مانع می‌گردند، این واقعیت هیچ‌گاه تحقق پیدا نکرده است؟ مقاله از کدام صاحب‌نظر یا منبع، چنین دیدگاهی را به دست آورده است؟ آیا نفوس آنان استثنایی از آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» به شمار می‌آید؟ اصولاً

سخن درباره مرگ طبیعی است و مرگ‌های اخترامی از موضوع خارج است. بنابراین، استدلال مقاله به زندگی امامان معصوم وجهی ندارد و مناقصه دیدن توجیه صدرا از سبب وقوع مرگ با پیش فرض وصول آنان به کمال نهایی در ابتدای عمر، مصادره به مطلوب است.

مقاله به سه متن روایی نیز استشهد می‌کند که هر سه از ایفای مقصودش بیگانه‌اند. ذیل این فراز از خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه: «ولولا أجل الذی کتب الله علیهم لم تستقرّ أرواحهم فی أجسادهم» چنین می‌نگارد:

به نظر می‌رسد این کلام به ضمیمه عبارات دیگر این خطبه، حکایت از تکامل نفوس پرهیزگاران دارد. در عین حال که نفوسشان در سیر صعودی خود به اوج رسیده هنوز در بند ابدان خویش هستند (همان).

اگر منظور از «تکامل نفوس» کمال نهایی آن‌ها باشد و منظور از «به اوج رسیده» نیز نقطه نهایی کمال ممکن باشد، چنین برداشتی از فراز نهج البلاغه هیچ توجیهی ندارد. بدیهی است که شوق و خوف، از اسباب عروج به کمال نهایی هستند، اما خود کمال نهایی به شمار نمی‌آیند. گذشته از اینکه شوق وصول به ثواب و خوف از عقاب، برای نفوس متوسط کمال به شمار می‌آید و ارتقای این نفوس به درجات نفوس شریف‌تر مانعی ندارد. بنا بر این تقدیر، «اجل» نیز به معنای جبر حتمی بر ماندگاری و درجا زدن، علی‌رغم وصول به نقطه نهایی نیست، بلکه اجل به معنای دوره ممکن هر نفس برای رسیدن به نقطه کمال منتظر و ممکن نیز می‌تواند باشد.

فراز دیگری که مقاله بدون هیچ تبیینی آن را بر مقصود خود تام انگاشته، این فراز از امام پارسایان است که فرمود: «سلونی قبل أن تفقدونی». بدیهی است که دانش یکی از عوامل وصول به کمال است و این علم در نبی و اوصیای معصوم علیهم‌السلام تجربی و کسبی نیست، بلکه «لدنی» و «وهبی» است، اما باید عمل صالح و سایر عواملی که در سیر و سلوک دینی از سوی خود پیشوایان دین برای وصول به کمال نهایی مقرر شده، به آن ضمیمه شود، و خود این پیشوایان پاک در آنچه دیگران را بدان هدایت می‌فرمودند، پیشگام هستند. بنابراین اکتفا به یکی از عوامل مانند علم، و غفلت از سایر عوامل کمال نمی‌تواند توجیه ایراد بر صدرا را فراهم سازد که چون علم آنان در اوج بوده پس کمال

نهایی آنان بدون عبادت و عمل نیز به اوج رسیده است. همچنین فراز بعدی که درباره یقین حضرت، از خود ایشان نقل شده، به معنای کمال نهایی ممکن درباره ی شخصیت قدسی آن حضرت نیست.

۲. این شماره را مقاله صرفاً با پرسش‌های انکاری، وافی به اثبات مطلوب انگاشته است، ضمن اینکه بین موت اختیاری و اضطراری خلط نموده است. البته مقوله شهادت جدا از مرگ اخترامی و طبیعی، و جزء اعمال صالح و عروج‌دهنده است که با وقوع آن، انسان به کمال نهایی ممکن می‌رسد.
مقاله می‌پرسد:

چرا انبیا و اولیای الهی با رسیدن به مرحله تجرد، مرگشان اتفاق نمی‌افتد؟ آیا ائمه طاهرین نفوسشان در همان ابتدای حیاتشان به تجرد کامل نمی‌رسد (همان).

هر دو پرسش بدون هیچ مبنای اثباتگر ارائه شده و ادعایی بیش نیست. اگر این دو سؤال ناظر به وجود ملکوتی و پیشادنیوی آن حضرات است البته که وجود آن‌ها مانند وجود تمام موجودات در خزاین الهی و عوالم پیشین به تجرد الوهی و جبروتی و مثالی موجود است، اما اگر ناظر به وجود دنیوی است، معلوم است که در ابتدای وجود دارای وجود تجردی مطلق نیستند وگرنه احتیاجات مادی و اکل و شرب و سایر اقتضائات حیات دنیوی برایشان بی‌معنا بود.

۳. ایراد این شماره، در جامه این پرسش عجیب پیچانده شده که تصویری نفرت‌آمیز از مرگ ارائه دهد، با این ادعای حق به جانب که چون تلاش پیامبران دعوت انسان‌ها به تکامل است، پس «آیا پیامبران می‌خواهند انسان‌ها را بمیرانند؟».

مقاله باید اولاً تصویر خود را از مرگ ارائه دهد که آیا مرگ به معنای نابودی و فقدان بهترین‌هاست یا انتقال از حیات پست به حیات شریف و جاودانه؟ بنابراین اگر تعبیر مقاله را با تنزل تعبیر، پاسخ مثبت دهیم چه اشکالی دارد؟ مقاله چنان تعبیر منفوری از مرگ به میان آورده تا به مرگ‌هراسی دامن بزند و بر این اساس باید متون دینی مربوط به مرگ‌اندیشی و مهیا شدن برای سفر آخرت را بی‌توجهی یافت. افزون بر این، متون (قرآنی و روایی) مربوط به زهد و ترک زخارف دنیا را در راستای چه هدف منطقی باید توجه کرد؟ آیا همین ایراد مقاله بر آن متون وارد نیست که این متون انسان را دعوت به

«میراندن» یا خودکشی کرده است؟

آری! پیامبران انسان را نمی‌میراندند، اما آن‌ها را دعوت می‌کنند تا دنیا و مظاهر دنیوی را ترک گویند و به عنوان ابزار بنگرند نه هدف، و بینش خود را نسبت به مرگ تصحیح کنند، از مرگ ترسند و آن را قبیح نشمارند بلکه به مرگ بیندیشند و برای انتقال به جهان پسین تلاش کنند و به «موتوا قبل أن تموتوا» جامه عمل بپوشانند. جالب است که مقاله خود با عنوان قرار دادن موت اختیاری، حجم معتابهی را به آن اختصاص می‌دهد و نمی‌گوید که چرا انسان‌ها را دعوت به میراندن می‌کند؟!

۴. مقاله گمان برده با موت اختیاری که در سیر و سلوک عرفانی واقع می‌گردد، باید جدایی نهایی بین نفس و بدن و ترک دنیا (مرگ) نیز محقق گردد، اما بیان نشده که چه ملازمه‌ای بین این دو برقرار می‌باشد؟ آیا توانایی بر موت اختیاری به معنای رسیدن به کمال نهایی است که سبب جدایی کامل نفس از بدن گردد؟ عرفای محقق تأکید کرده‌اند که تا عارف مسلط بر خلع بدن نگردد، عارف نامیدن او مجازی بیش نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۳/۱ و ۴۹۴). بنابراین خلع بدن و حصول مرحلی از تجرد، از منازل میانی کمال است نه پایانی و نهایی.

گرچه مقاله، مدعای خود را در این شماره، مترتب بر اهداف عرفان اسلامی دانسته و با این تعبیر پرابهام از آن سخن به میان آورده است: «از اهداف عرفان اسلامی مرگ تمامی صفات و افعال و در نهایت مرگ خود انسان‌هاست» و سپس مرگ را به معنای رنگ عوض کردن دانسته است! این ادعا که مستند به هیچ منبع عرفانی نیست و مرگ را به معنای معدوم شدن صفات و افعال و خود انسان به کار برده، تصور و ذهنیت عامیانه از مرگ است نه عارفانه. همچنین مرگ رنگ عوض کردن نیست و تغییر نشئه است، به علاوه که جوهر و ذات انسان دگرگون می‌شود و وجود اخروی به خود می‌گیرد نه اینکه تنها در صفات عارضی تغییری ایجاد شود و افعال او از کف برود یا انسان معدوم گردد.

۵. مقاله در این شماره، با اهمال مشهود می‌خواهد تنافی بین رسیدن به تکامل معنوی و افزایش طول عمر را به نظریه صدر الصاق کند، بی‌آنکه به بیان ملازمه اعتنا کند. باید مقاله اثبات کند که در نظریه صدر الصاق وصول به درجات میانی کمال به معنای

ترک قهری تعلق نفس به بدن است. در حالی که نظر صدرا در جدایی نفس از بدن، متمرکز بر وصول به کمال نهایی ممکن و نسبی برای هر فرد است نه وصول به کمال نهایی مطلقاً.

استناد به فرازی از مناجات شعبانیه نیز بی‌هیچ تبیین، در سستی کمتر از اصل ادعا نیست. آیا «کمال الانقطاع» ربط بدیهی و واضحی بر ادعای مقاله دارد و نقل آن به سادگی می‌تواند به عنوان نظریهٔ رقیب، علیه صدرا نقش بازی کند؟

۶. در این شماره، از نقض دیگری مبتنی بر مجرد عالم مثال، بر نظر صدرا سخن به میان آمده است، با این ادعا:

یکی از مشکلاتی که مجرد خیال حل می‌کند قیامت و حشر انسان‌هایی است که نفوسشان به مرحلهٔ مجرد کامل نرسیده است (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۵/۱۰۷).

مشهود است که مقاله بین مجرد کامل و نسبی خلط کرده است تا بتواند نقضی فراهم آورد. شکی نیست کسانی که به کمال نهایی نرسند، از حشر خیالی و جنت متوسطان برخوردارند، اما این به معنای عدم فعلیت و کمال نفوس آنها نسبت به خودشان نیست. آنها به کمال لایق و به تعبیر دقیق‌تر به فعلیت کامل رسیده‌اند، اگرچه نسبت به اکمل از خود ناقص به شمار می‌آیند و به همین علت به آنها متوسط گفته می‌شود. پس از این مطلب که صدرا برای این گروه قائل به جنت متوسط شده، چگونه می‌توان مورد نقض علیه او فراهم آورد:

بنابراین، ملاصدرا اذعان دارد که برخی نفوس به مجرد کامل نرسیده و در عین حال نفوسشان از بدن‌ها جدا گشته و از دنیا رفته‌اند (همان: ش ۱۵/۱۰۸).

نرسیدن به مجرد کامل در قیاس با اکمل از خود آنها، صادق است اما نسبت به خود به فعلیت کامل رسیده‌اند و حالت بالقوه برای آنها باقی نمانده که ادعا شود نفوس آنان بدون رسیدن به نقطهٔ کمال نهایی لایق به خود، از بدن جدا گشته است.

۷. با کمال تعجب، مقاله در این بند با عنوان «تجربه» به نزاع محسوس با معقول دامن زده و سعی کرده محسوس را در موضع معقول بنشانند! آیا تجربه گریان و مادی‌گرایان که بر اساس چنین ادعاهایی گزاره‌های ماوراءالطبیعی را انکار می‌کنند، با این منطق

مقاله صواب نمی‌گویند؟ از سوی دیگر مقاله با قضیه مهمله «انسان‌ها به دلیل مشکلات جسمانی می‌میرند» (همان)، به ابطال نظر رقیب پرداخته است. آیا مقاله می‌تواند اثبات کند که کل انسان‌ها چنین هستند؟ در حالی که صدرا همین مطلب را دلیل اعراض نفس کمال‌یافته از بدن می‌داند، به این معنا که ویرانی و مشکلات بدنی، نشانه و نتیجهٔ اعراض تدریجی نفس از بدن می‌باشد، نه برعکس. بنابراین، مقاله در این بند مصادره به مطلوب نموده و مدعا را دلیل انگاشته است.

۸. تالی فاسد مزعوم در این شماره، بر اساس برداشت اشاعره از معاد جسمانی است که معاد را به برگشت روح به بدن دنیوی و معاد را به گردآوری اجزای مادی متفرق بدن تفسیر می‌کنند. اما در نظر صدرا که مبتنی بر آموزه‌های دینی و اصول مستحکم عقلانی است، کیفیت معاد جسمانی تصویر دیگری دارد و بدن مادی عنصری در رستاخیز به بدن متناسب به جهان آخرت ارتقا یافته و از عنصر قابل کون و فساد و قابل تغییر و تبدیل در آخرت خبری نیست. بنابراین، این ادعا که «تفرقه‌ای ایجاد نشده است تا خداوند دو مرتبه آن دو را به هم برساند» (همان)، از زاویهٔ این نگرش است که معاد به معنای جمع و اتصال اجزای پراکندهٔ مادی بدن است و این تصویر از معاد به معنای غفلت از فاعلیت الهی و توجه حادّ مادی‌گرایانه به علت مادی است که در حکمت الهی مکانت و وزنی ندارد، اگرچه اشاعره و سایر ظاهرگرایان از طرفداران سرسخت این برداشت هستند.

همچنین در برابر این ادعا: «در صورتی که مرگ را اعراض نفس از بدن به دلیل عدم احتیاج به آن بدانیم، پس هرگز به چنین بدنی نیاز ندارد و دیگر به آن بازگشت نمی‌کند» (همان)، اگر پاسخ مثبت باشد، چه اشکالی دارد؟ مگر قرار است که در معاد، دوباره روح به بدنی برگردد که مادی محض بوده و تحت قوانین طبیعی با تپش نبض و گردش خون و تغذیه و گوارش و تنفس و رشد و... وجود دنیوی دارد؟ آری، نفس هرگز به چنین بدنی نیاز ندارد، اما اگر کسی گمان کند که این سخن ملازمه با بی‌نیازی مطلق از بدن دارد، این تصور در دیدگاه صدرا باطل است؛ زیرا نیاز نفس به بدن ذاتی است و هیچ‌گاه محو نمی‌شود، اگرچه بدن نیز متناسب با وجود نفس در رستاخیز، وجود دیگری به خود می‌گیرد.

استناد این ادعای اشاعره درباره کیفیت معاد جسمانی به آیه ۲۸ از سوره شریفه بقره بدون ضمیمه کمترین توضیح نیز خالی از وجه است و هیچ ایمایی در آیه وجود ندارد که احیا به معنای گردآوری اجزای خاکی و عنصری بدن است، بلکه به صراحت بر عکس آن دلالت واضح دارد؛ زیرا سخن از احیای هویت انسانی است و مخاطب آیه و متعلق احیا، انسان با هویت انسانی است نه بدن با هویت اجزای عنصری.

استمداد از فهم ابن عربی نیز نمی‌تواند نظریه مطلوب مقاله را اثبات نماید و نظر وی، برداشتی از آیه است به مذاق خود وی و برگرفته از تصور رایج عامیانه و ظاهرگرایانه از معاد که آن را به گردآوری اجزا تعبیر می‌کنند.

۹. این شماره چنان مندمج است که نه استدلال رقیب معلوم است و نه مدعای مقاله. به گونه‌ای که جز با رجوع مستقیم به منبع ارجاعی، فهم منظور محال است. اهمال در بیان مدعا و دلیل مورد نقد، از نظر روشی، امری نابه‌هنجار و دور از منطق نقد است بلکه نقد را متوجه ناقد می‌سازد. در حقیقت نوعی تحریف واضح، مقاله را در این شماره یاری رسانده تا به عرض اندام در برابر نظریه رقیب برآید. اکنون باید مقاله پاسخ دهد که اگر امداد الهی از مسیر مجرای علل، منافاتی با تنهایی‌پذیری بدن جسمانی ندارد؛ چرا این امداد انجام نمی‌گیرد تا به وقوع مرگ نینجامد؟ همچنین امداد از طریق علل طبیعی به زعم مقاله، چرا به امداد فوقانی نام‌گذاری شده است؟ واضح است که مقاله با خلط بین این دو مطلب چنین ادعا کرده:

امداد الهی در حدود قوانین طبیعی اتفاق می‌افتد و خارج از آن نیست (همان: ش ۱۰۹/۱۵).

استناد به قانون علیت بر اساس حدیث «أبی الله أن یجری الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شیء سبباً» برای حصر اسباب در اسباب طبیعی، نوعی حس‌گرایی آشکار را افاده می‌کند. نمی‌توان امداد فوقانی را به معنای امداد از مجرای حیات طبیعی دانست تا بتوان علیه نظر صدرا چنین ادعا کرد که علی‌رغم امداد الهی به بدن چون «ماده محدود و متناهی است، لاجرم نفس از آن جدا می‌شود» (همان)، بدین‌گونه گرایش فطری به معاد و غایت‌طلبی به جهان آخرت از نفس سلب می‌گردد و علت رخداد مرگ، ویرانی بدن به شمار می‌آید.

مقاله پس از این، با واژه «نکته دیگر» (همان) وارد چون و چراهای بسیاری می‌شود و زیرساخت همه را این زعم فراهم می‌آورد:
 انسان‌های فراوانی را می‌بینیم که هرگز به تکامل نمی‌رسند، آنان که نفوسشان به حدّ نهایی می‌رسد بسیار اندک‌اند (همان).

بر این مبنا مقاله تصور کرده که نظریه صدرافقط پاسخگوی همین عده اندک است و برای عده بسیار دیگر، مرگ توجیهی نمی‌پذیرد! نقص آشکار مقاله این است که منظور خود را از آنچه با واژه «تکامل» تعبیر می‌کند، در سعادت و کمال ایجابی محصور و پوشیده نگه می‌دارد تا بتواند ایراد خود را موجه نشان دهد. در حالی که منظور صدرا اعم از کمال ایجابی است و رسیدن به فعلیت تام را چه به صورت ایجابی و سعادت (کمال تکلیفی) و چه به صورت نقص و شقاوت (کمال تکوینی و نقص تکلیفی)، غایت وقوع مرگ انسان اعلام می‌کند. عبارات صدرا در جای جای تبیین نظریه‌اش، واضح‌تر از آن است که بتوان این توشیحات شبهه‌آمیز را بر آن آویخت:

نفس انسانی آنگاه که از قوه به فعلیت خارج شود چه در سعادت عقلی فرشته‌گون یا در شقاوت شیطانی و دد و دامی، از این نشئه به نشئه دیگری به طور طبیعی منتقل می‌گردد و چون نفس کوچ کند مرگ روی می‌دهد و این همان اجل طبیعی است که در کتاب الهی به آن اشاره شده: «هر جانی چشنده مرگ است» و این جز اجل‌های ناگهانی است که به اسباب اتفاقی و قواطع قهری اتفاق می‌افتد. مرگ طبیعی برای بدن به این معناست که نفس از آن به طور فطری جدا می‌گردد و ترک کاربری بدن برای نفس به خاطر خروجش از قوه به فعلیت به حسب نشئه دوم است که نفس یا همانند فرشتگان بالذات سعادتمند و شادمان و مسرور می‌گردد یا همانند شیاطین و اشرار شقی و بدبخت و با نار الهی که بر دل‌ها دست می‌یابد، فروزان می‌گردد یا... (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۸).

مقاله با شمردن ۹ مورد از سخنان صدرا که وصول به کمال نهایی ایجابی یعنی سعادت را برای اقلیت انسان‌ها ممکن دانسته، خرده خویش را بر صدرا مستحکم دانسته، اما پاسخ همه از عبارت گذشته صدرا آشکار است. پس از این است که مقاله به شماره ۱۱ وارد می‌گردد بدون اینکه پیش از آن به شماره ۱۰ پرداخته باشد و چنین به استنکار ادامه می‌دهد:

آیا عمر نوح عَلَيْهِ السَّلَام که طولانی گشته از آن روست که نفس ایشان به مرتبه تکامل نرسیده است؟ به ویژه آنکه او از پیامبران اولوالعزم است! (سیدموسوی، ۱۳۹۳: ش ۱۱۰/۱۵).

پیش از این، راجع به علت مرگ درباره انبیا و اولیای الهی اشاره شد، اما هنوز شبهه گریبان مقاله را رها نمی کند و دوباره به تکرار آن می پردازد. در این موضع اگر پاسخ مثبت باشد چه اشکالی وارد است؟ آری! حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام تا مأموریت الهی و سیر سفارت خود را به انجام نرساند، به کمال نهایی نرسیده است و اولوالعزم بودن نه تنها به معنای معاف بودن از سیر تکاملی و امتحانات و ابتلائات نیست که ابتلائات وی شدیدتر و مأموریتش سخت تر است تا به قله ای برسد که سیر انسان معمولی از وصول به آن ناممکن است. اگر اولوالعزم به این معنا باشد که در ابتدای تولد، همه کمالات برای وی حاصل باشد، سبب لغویت حیات دنیوی ایشان خواهد بود.

همچنین توصیه های پزشکی ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام برای مقاله مورد سؤال است:

توصیه های پزشکی در روایات ائمه در باب سلامتی بدن و تن برای چیست؟ (همان).

اما خوشبختانه خود چنین به خود پاسخ می گوید و در حقیقت رد خود را باز می گوید:

آیا غیر از این است که می خواهند تا آنجا که ممکن است نفس در صدد بهره مندی از بدن برآید و هر چه می تواند خود را قوی گرداند (همان).

این شبه ایراد، جز تغییر تعبیر «وصول نفس به کمال» به «خود را قوی گرداند» چه تالی فاسدی را می تواند بر صدر فراهم آورد؟ آری! توصیه های پزشکی به سلامت بدن و طول عمر همه کمک می کند تا انسان به نقطه کمال مطلوب و ایجابی خود یعنی سعادت، هم بهتر و آسان تر و هم بیشتر و زودتر نایل گردد و منافاتی با نظر صدر ندارد و در حقیقت این همان سخن صدراست که مقاله بازگو کرده است. مگر نظر صدر آن است که باید انسان خودکشی کند یا خود را به انواع امراض و بیماری ها مبتلا سازد که به کمال نهایی خویش دست یابد! و در مقابل آیا منظور مقاله این است که رفاه و تن پروری انسان را سریع تر و آسان تر به کمال نهایی می رساند؟

۱۲. در این شماره که نقل مستقیم و طولانی و مکرر عبارات ابن عربی است و حدود یک و نیم صفحه از مجله را به خود اختصاص داده، معلوم نیست مقاله چه منظوری از نقل این عبارات داشته است؟ اصولاً موضع ابن عربی هر چه باشد، چه ارتباطی به نقد صدرا که موضوع مقاله است، دارد؟ به ویژه که شروع این شماره با نقص نیز همراه است؛ با اینکه عنوان شماره «مرگ ضروری و مرگ اختیاری» است، چنین نگاشته شده است:

به نظر می‌رسد در کنار این دونوع مرگ، مرگ دیگری نیز باید ترسیم شود و آن مرگ اختیاری است (همان: ش ۱۱۱/۱۵).

بنابراین نوع سوم مرگ ناگفته مانده است. در مجموع این شماره، تبیین دو نوع مرگ (به تعبیر مقاله) می‌باشد. با اینکه مقاله در مقدمه ادعا کرده بود که فقط به موت طبیعی می‌پردازد، این وعده را از یاد می‌برد و به طرح مفصل موت اختیاری می‌پردازد. در پی این، مقاله ادعا دارد که در موت اختیاری، اعراض نفس از بدن انجام گرفته، اما حیات دنیایی ادامه دارد و پس از مرگ هم هیچ اتفاق جدیدی رخ نمی‌دهد! عبارات مشوش و نارسای مقاله چنین است:

به نظر می‌رسد در کنار این دو نوع مرگ، مرگ دیگری نیز باید ترسیم شود و آن مرگ اختیاری است؛ یعنی فرد در حالی که در همین جهان مادی سیر می‌کند و در کنار بدن و جسم مادی خویش است، بمیرد. با این مردن اعراض نفس از بدن انجام می‌شود، وقتی این بدن در کنار اوست به حیات دنیایی خویش ادامه می‌دهد و پس از مرگ و جدایی از بدن هیچ اتفاق جدیدی برایش رخ نمی‌دهد، در واقع جدایی از بدن امر تازه‌ای نیست (همان).

این ادعاها درباره تصویر موت اختیاری و رابطه نفس و بدن پس از آن، معلوم نیست با توجه به کدام مبنای عقلی یا نقلی ابراز شده است. این ادعای عجیب که «فرد در حالی که در همین جهان مادی سیر می‌کند و در کنار بدن و جسم مادی خویش است، بمیرد» چه معنا دارد؟ جمع بین مردن و زندگی و سیر در جهان مادی، بر اساس چه رابطه‌ای بین نفس و بدن استوار است؟ آیا رابطه ثنویت و ترکیب انضمامی بین نفس و بدن؟ آیا بر اساس جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و رابطه ترکیب اتحادی بین آن دو؟ آیا

بر اساس تجرد ذاتی و تام نفس و رابطه ابزاری بین نفس و بدن؟ آیا مردن مجازی است یا حقیقی؟ مردن و بقا در عالم طبیعی و برقرار ماندن عُلقه با بدن یعنی چه؟ بدیهی است که مدیل ساختن این ادعاهای توجیه‌ناپذیر به نقل قول عرفای نامدار نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده چنین ادعاهای ناهمگون باشد، به ویژه که این نقل قول‌ها با توجه به عدم ارتباط با نقد نظریه صدرای یا حداقل عدم تبیین این ارتباط از سوی مقاله، صرفاً در راستای حجم‌افزایی به مقاله باید ارزیابی گردد. استناد این مدعاها به آیه کریمه قرآن هم بلاوجه و حداقل نامبین است:

قرآن از چنین افرادی این گونه یاد می‌کند: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ...» (دخان/ ۵۶؛ همان).

اگر مقاله در صدد تبیین صحیح موت اختیاری برآید، خواهد دید که این انگاره به تأیید نظر صدرای خواهد انجامید، نه رد آن. آیا نفس ناقص به موت اختیاری نایل می‌شود یا نفس کامل؟ معلوم است که کمال نفس سبب اعراض از بدن هرچند به طور موقت می‌گردد. بنابراین، پرسشی که از صدرای توقع پاسخ دارد، متوجه خود مقاله است: آیا امکان اعراض نفس از بدن در همین دنیا وجود ندارد؟ آیا نمی‌شود انسان در حالی که با همین بدن مادی است بمیرد و به ملاقات پروردگارش نایل شود (همان).

به نظر صدرای پاسخ منفی است. اعراض تام نفس از بدن که مرگ نام دارد، هرگز با بقای کمترین ارتباط و علقه دنیوی نفس با بدن معنا ندارد، این مطلب به وضوح از آموزه‌های دینی استفاده می‌گردد. بنابراین اگر از صدرای استنتاج شود، به یقین صدرای پاسخ خواهد داد که اگر اعراض کامل منظور است، اعراض کامل نفس و ادامه حیات دنیوی، جمع متناقض است، اما اگر اعراض نسبی و حصول درجاتی از تجرد برای نفس منظور است، البته ممکن است و موت اختیاری به معنای دوم است نه به معنای اول. همچنین حفظ رابطه نفس با بدن مادی و ملاقات پروردگار، به مثابه جمع بین متضادین است، این اصلی مبرهن در حکمت و عرفان الهی است: «رو مجرد شو مجرد را ببین». مقاله در تفنن‌افزایی بر شبهات، عنوان «مقامات انسان‌ها» را برای ادامه نگارش مناسب دیده و با نقلی از ابن عربی و نقل دیگری از صدرای برای درجات سالکان چنین

نتیجه گرفته است:

بدین ترتیب نمی‌توان برای انسان حدی را فرض کرد که با رسیدن به آن سیر الی الله به پایان می‌رسد؛ چرا که خداوند نامحدود است (همان: ش ۱۱۴/۱۵).

مقاله با این جملات، مطلب را رها کرده و به حدس مخاطب اعتماد کرده که مخاطب باید تالی فاسد را لابد چنین مترتب ببیند که چون مراتب نامتناهی است و هیچ کس به این نهایت نمی‌رسد، پس نباید هیچ کس هیچ گاه بمیرد، چون به کمال نهایی واصل نشده است، پس به ناچار باید سراغ از دیدگاه طبیعی‌ها در توجیه مرگ گرفت!

اگر منظور مقاله این است، باید اعتراف کرد که مقاله در فهم منظور صدرا به وضوح دچار شبهه شده و نتوانسته حقیقت نظریه صدرا را دریابد و از این رو دچار این اعتراضات گشته است. کجا صدرا گفته باشد که رسیدن به کمال مطلق و کمال نهایی یعنی به اقصی درجات رساندن سیر الی الله، سبب وقوع مرگ و جدایی نفس از بدن برای همگان است؟ صدرا مکرر تأکید دارد که وصول به فعلیت ممکن برای هر نفسی، که یا مال آن سعادت است یا شقاوت، موجب جدایی تدریجی نفس از بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۹/۸). اگرچه مراتب قرب و درجات سیر، بی نهایت است، درجات سالک به حسب شخص او، بی نهایت نیست و به حسب استعداد و قابلیت‌های اوست. حتی انسان کامل نیز از عدم نهایت برخوردار نیست و نباید بین این دو در مبحث موت و معاد خلط کرد چنانچه در مبحث مبدأ برای برخی چنین شده و در پاسخ گفته‌اند: «آب دریا را اگر نتوان کشید لیک قدر تشنگی باید چشید».

در آخرین عنوانی که مقاله در راستای اعتراضیه خود نافع تشخیص داده، تمثیل رابطه نفس و بدن به رابطه «باد و کشتی» است. البته در همه خردگی‌های مقاله نسبت به این تمثیل، مجال واسع برای چون و چرا هست، اما چون خود مقاله اذعان دارد که «در مثال مناقشه نیست»، بنابراین تمام مناقشاتی که برای تقویت نظر خود از این مثال بهره برده، خالی از قوت علمی و منطقی است، به ویژه که حجم معتناهی از مقاله را برای برتری تمثیل «ناخدا و کشتی» در بیان رابطه نفس و بدن اختصاص داده، بی آنکه عنایتی به مبانی و اقتضائات این تمثیل داشته باشد. با عنایت به اینکه تمثیل

«ناخدا و کشتی» بر اساس رابطهٔ ثنویت و ترکیب انضمامی و ابزارانگاری نفس و بدن استوار است.

نتیجهٔ جالبی که انتظار می‌رفت مقاله به آن برسد، منتهی شدن به نظر اشاعره به عنوان نتیجهٔ نهایی است، آن هم با استناد مستقیم به سخنان غزالی به عنوان متکلم مبرز اشعری. اگرچه مقاله از ابتدا لایه‌پوشی کرده و منابع نظریهٔ رقیبِ صدرا را برملا نکرده است، اما با نقل مؤید از سخنان غزالی در «نتیجه» این منابع را تا حدودی تأمین کرده است. در عین حال که در «نتیجه» با نقل قول از صدرا در نقل رأی اشاعره مدد می‌جوید، شاید جانبداری از نظر اشاعره، تا اندازه‌ای مکتوم بماند. به هر صورت اگرچه از نظر ساختاری، صورتِ چنین نتیجه‌ای، استنادات جدیدی را نشان می‌دهد، از نظر محتوا ضمیر معارضان صدرا را برملا می‌سازد و برای تبارشناسی رقیبان حکمت متعالیه بسیار سودمند است.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ای که در صدد نقد نظریهٔ حکمت متعالیه دربارهٔ سبب وقوع مرگ نگاشته شده، جز جانبداری از نظر ظاهرگرایانِ قائل به معاد عنصری چیزی بیش نیست. در وهلهٔ اول مشهود گردید شبهاتی که از سوی مقاله بر نظر صدرا طرح شده، بدون ارائهٔ صحیح و وافیه مقصود و بدون تبیین موجه نظریهٔ صدرا انجام شده است. بدیهی است که نقد قوی، مبتنی بر تبیین قوی و قویم می‌باشد. سپس نادیده انگاشتن مبانی دو نظریهٔ برگزیده و رقیب، نقص آشکار دیگری است که بدون اثبات مبانی نظر برگزیده و نقد مبانی نظریهٔ رقیب، مقاله به نقد روبنا و نتایج شتابزده پرداخته و به خلط و مغالطه‌های مکرر انجامیده است. اضافه بر ایرادات محتوایی، مقاله دچار اشکالاتی از قبیل نیازمندی به ویراستاری علمی و ادبی، و عبارات مندمج و جملات ناتمام است. در مواردی هم ادعای خود را به عنوان ارسال مسلمات رها کرده و آن را تلقی بر قبول پنداشته که از یک مقالهٔ پژوهشی، دقت بیشتر و امعان نظر کافی انتظار می‌رود.

کتاب‌شناسی

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات* (مشمول بر کتاب‌های: التلویحات، المقاومات و المشارع و المطارحات)، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. سیدموسوی، سیدحسین، «نقدی بر نظریه "کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن"»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.

ثبات یا نسیت گزاره‌های اخلاقی

از دیدگاه علامه طباطبایی*

- رضا اکبریان^۱
- محمدمهدی کمالی^۲
- محمدهادی کمالی^۳

چکیده

علامه طباطبایی با تقسیم ادراکات بشری به حقایق و اعتباریات، در صدد اثبات نوعی از ادراکات ثابت و غیر متغیر در گذر زمان بر آمد تا در پرتو آن، مقدمات دفاع از فلسفه، دین و اخلاق را در مقابل حملات مادی گرایان فراهم آورد. بررسی ادراکات اعتباری و شناخت لوازم معرفتی آن‌ها علاوه بر جلوگیری از بسیاری مغالطات، تأثیرات شگرفی در حوزه مدرکات عقل عملی به ویژه علم اخلاق بر جای خواهد گذاشت. ایشان در نظریه اعتباریات در بحثی نظری به منشأ بایدها و نبایدها و سازوکار اعتبارسازی ذهن در مقام عمل پرداخته و نوعی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس (akbarian@modares.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mmkamali64@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (h.kamali.213@gmail.com).

پیوند و ارتباط میان طبیعت و احساسات طبیعی موجودات ذی‌شعور با ادراکات اعتباری را اثبات می‌کند. این ارتباط به زعم بعضی نه تنها باعث حفظ اصول اخلاقی از گزند گذر زمان و تغییرات محیطی نمی‌شود، بلکه گزاره‌های اخلاقی را دچار نوعی نسبیّت و تزلزل می‌نماید. این مقاله بر آن است تا با تحلیل دقیق فعالیت دستگاه اعتبارسازی ذهن و کیفیت ارتباط آن با نیازها و احساسات طبیعی، چگونگی پیدایش گزاره‌های اخلاقی از درون اعتبارات بشری را تبیین کند و ثبات یا نسبیّت اصول این گزاره‌ها را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، گزاره‌های اخلاقی، حسن و قبح، نسبیّت و جاودانگی اصول اخلاقی.

مقدمه

در اواخر قرن نوزدهم، جامعه‌شناسی علم و ادراک اهمیت خاصی پیدا کرد که مقدمات پیدایش آن در آثار مارکس فراهم شده بود. مارکسیست‌ها بر این اعتقاد بودند که علوم و آداب و رسوم همگی تابع تاریخ است و با گذشت زمان تغییر خواهند کرد. در این فضای فکری علامه طباطبایی با تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری و تقسیم اعتباریات به ثابت و متغیر، مقدمات دفاع از فلسفه، دین و اخلاق را فراهم کرد و با این کار فصل جدیدی در تحقیقات فلسفی گشود. ایشان در مقابل کسانی که می‌گفتند تفکر، علم، فلسفه و اخلاق بر حسب مقتضیات زمان به وجود می‌آید و تغییر می‌کند، در اثبات اندیشه‌های ثابت و جاویدان کوشید. وی معتقد بود که متکلمان اعتباریات را به جای حقیقت گرفته و متأخران متجدد، حقایق را اعتباری قلمداد می‌کنند. لذا با ایجاد نوعی مرزبندی تلاش نمود از خلط بین حقایق و اعتباریات و تسری احکام آن‌ها به یکدیگر جلوگیری نماید.

آنچه در مورد اعتباریات در آثار فلسفی علامه آمده، بررسی نظری ابعاد پیدایش احکام عملی و منشأ بایدها و نبایدهاست. از دیدگاه ایشان، همه موجودات زنده و باشعور دارای دو حوزه متفاوت و مستقل از هم هستند؛ سازمان طبیعت و تکوین و سازمان اندیشه و احساس که این دومی تابع و طفیلی حوزه اول است. با این همه نمی‌توان سازمان تکوین را بی‌ربط و بی‌نیاز از سازمان فکری و احساسی دانست. بدین معنا که طبیعت از یک طرف متبوع و عامل به وجود آمدن افکار و احساسات

است و از سویی دیگر، از آن‌ها در راه پیشبرد مقاصد و تأمین نیازهایش استفاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۸۵/۲). از این رو در تحریک موجودات باشعور به سمت تحصیل کمالات و رفع نیازهای طبیعی، صرف تصور آن‌ها و تصدیق به فایده کفایت نمی‌کند، بلکه عنصر دیگری لازم است که همان ادراکات اعتباری است. چون این طبایع تحت اداره و تدبیر نفس مدبری قرار دارند که تا این نفس احساساتش تهییج نشود و نسبت به این امور میل پیدا نکنند، به سمت انجام اقتضائات طبیعت تحت تدبیر خود نمی‌رود. لذا طبایع ابتدا احساسات خود را به نفوس حاکم بر خود عرضه می‌کنند و این احساسات سبب ساختن اعتبارات نفسانی شده و پس از این اعتبارات، احساسات نفس به سمت افعال مناسب با طبیعت جلب شده و فعل را انجام می‌دهد. بنابراین همه ادراکات اعتباری بین دو دسته از احساسات قرار گرفته‌اند. از یک طرف علت پیدایش آن‌ها احساسات است و از طرف دیگر خود موجب پدید آمدن احساساتی دیگر هستند.

اگرچه طرح ادراکات اعتباری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و سایر تألیفات علامه طباطبایی، بحثی نظری و تحقیق در منشأ پیدایش احکام عقل عملی و کیفیت میانجیگری ادراکات اعتباری در انجام عمل می‌باشد، اکثر محققان و اندیشمندانی که با این نظریه برخورد نموده‌اند، آن را از حیث ربطش به مسائل اخلاقی مد نظر قرار داده‌اند و عموماً به دیگر جنبه‌های این نظریه معرفت‌شناختی کمتر توجه کرده‌اند. دلیل این برخورد، تأثیراتی است که طرح این نظریه در گزاره‌های اخلاقی بر جای می‌گذارد. بر مبنای این دیدگاه، گزاره‌های اخلاقی دارای لوازم و خصوصیتی می‌شوند که با نگاه سنتی حکمای مسلمان به اخلاق و گزاره‌های اخلاقی سازگار نبوده و بر آن‌ها گران می‌آید؛ چون ادراکات اعتباری، تابع احساسات و دواعی بوده و لذا با از بین رفتن یا تبدل آن‌ها تغییر می‌کنند. بنابراین از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی خواهند بود (همان: ۱۶۴/۲).

به زعم برخی محققان، طبق این دیدگاه هر فعلی که ما در صدد انجام آن هستیم و انگیزه‌ها و غضب و شهوت، آن را در ما برمی‌انگیزد، عقل عملی آن را تصویب و توجیه می‌کند، به طوری که ما تمام افعال را با اعتقاد و اعتبار وجوب و حسن انجام می‌دهیم. بدین قرار، حسن و قبح تابع خواست‌ها و نیازهای ماست نه خواست‌ها و

نیازهای ما تابع آن‌ها. در نتیجه، حسن و قبح مطلق و به تبع اخلاق مطلق نداریم (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۳-۳۵۴).

لذا می‌بینیم کسی که احساس خوبی در مورد یک ملت دیگر ندارد، همه متعلقات آن دیار را متصف به بدی کرده و ناشایست می‌داند. ولی همین شخص با گذشت زمان و رخداد حوادثی، احساساتش نسبت به آن دیار تغییر کرده، حکم به خوبی آن سامان می‌کند. یا در عالم سیاست، فردی به علت داشتن اغراضی یک روز از یک حزب حمایت کرده و شعارهای آن حزب را می‌پسندد، ولی در زمانی دیگر که دواعی و احساسات او تغییر می‌کند، از حزب مقابل دفاع کرده و شعارهایی دیگر سر می‌دهد. در تجارت یکی انصاف و عدالت را نیکو می‌داند و دیگری سود و زیان را اصل قرار داده و همه چیز را فدای آن می‌کند.

از این رو یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر این نظریه گرفته‌اند، این است که اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی موجب نسبیت در اخلاق و در نتیجه مستلزم هدم اصول جاودانه و ثابت اخلاقی است؛ زیرا اگر کسی بگوید: «صداقت کار خوبی است و باید صادق بود» یا «کذب قبیح است و باید آن را ترک کرد»، این‌ها اعتباراتی است که خود او ساخته و اوست که به خاطر اغراض و احساسات شخصی، صداقت را حسن، و کذب را قبیح دانسته و ممکن است شخص دیگری که در شرایط دیگر و محیط متفاوتی رشد کرده، به خاطر اموری که خود بهتر می‌داند، به حسن دروغ‌گویی و ضرورت انجام آن لاقبل برای خود حکم کند.

به همین دلیل استاد مطهری پس از توضیح سخن علامه درباره حسن و قبح، آن را شبیه سخن راسل دانسته که می‌گوید اصل خوبی و بدی، یک مفهوم نسبی و امری است که در رابطه انسان با اشیا مطرح است. اینکه می‌گوییم فلان چیز خوب است یعنی برای رسیدن به مقصد باید از آن استفاده کنیم، نه اینکه برای همه خوب است. اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و مسئله باید‌ها و نباید‌ها و خوبی‌ها و بدی‌ها در واقع بیان‌کننده رابطه انسان با یک فعل معین و ناشی از احساسات اوست و آخرش برمی‌گردد به اینکه من دوست دارم و این دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین طور دوست داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۰: ۳۹۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹۵-۱۹۶).

اینجاست که بررسی مسائلی در مورد نظریه اعتباریات ضرورت می‌یابد؛ مسائلی بدین قرار که ادراکات اعتباری چه نوع ارتباطی با احساسات دارند؟ و آیا از نظر علامه طباطبائی قضایای اخلاقی در زمره اعتباریات قرار دارند یا نه؟ و بر فرض اعتباری بودن، ارتباط آن‌ها با احساس و دواعی چگونه بوده و آیا می‌توان با قبول اعتباری بودن آن‌ها قائل به جاودانگی اخلاق و ردّ نسبیّت این گزاره‌ها شد یا نه؟ آیا طبق این مبنا می‌توان سخن از اصول ثابت و جاودانه اخلاقی به میان آورد یا اینکه همه چیز نسبی شده و همه اخلاقیاتی که بشر از دیرباز از آن‌ها دم می‌زده، به یک‌باره فرو خواهد ریخت؟

وجود این قبیل مسائل سبب شده که بسیاری از اهل نظر در مواجهه با نظریه اعتباریات، یا اصل این نظریه را نپذیرند و یا در صدد توجیه و تکمیل نظریه اعتباریات برآمده و به گونه‌ای آن را توضیح دهند که خللی به ثبات ارزش‌های اخلاقی وارد نیاید. به همین خاطر، بعضی با دیدگاهی سلبی قائل اند که بحث اعتباریات در کتاب *اصول فلسفه* یک بحث معرفت‌شناختی و مربوط به کیفیت اعتبارسازی انسان و توسیط این ادراکات در انجام عمل بوده و اساساً ربطی به حوزه اخلاق و ارزش‌های واقعی ندارد (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱). در این میان استاد مطهری سعی کرده است با کمک مفاهیمی همچون «من علوی»، نظریه اعتباریات را تکمیل و جاودانگی اصول اخلاقی را اثبات نماید؛ به این نحو که «من علوی» یا «خود والا» در وجود انسان‌ها مایه اشتراک افراد بشر در برخی تمایلات است و از آنجا که این «خود والا» از گزند تغییر مصون است و همچون عواطف طبیعی و مادی دستخوش حادثه نمی‌شود، موجب می‌شود که آدمی تمایلات ثابت داشته باشد. پس من علوی اساس تمایل همگانی و ثابت است و خود این نیز اساس اعتبارهای دائمی و همگانی است؛ چون حسن عدل و قبح ظلم (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

بعضی دیگر نیز بین حسن و قبح اعتباری و حسن و قبح اخلاقی فرق گذاشته، قائل اند که حسن و قبح اعتباری مربوط به ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است، از قبیل اینکه «کار الف را باید انجام دهم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» و موضوع مورد تحلیل علامه طباطبائی در *اصول فلسفه* ناظر به همین نوع از حسن و قبح است، در حالی که حسن و قبح ارزش‌های اخلاقی واقعی و ثابت بوده و

زمینه‌ساز سعادت حقیقی انسان در آخرت می‌باشند و به همین جهت در زمره ادراکات اعتباری محسوب نمی‌شوند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۱).

به نظر نگارنده، هیچ یک از تفاسیر فوق نشان‌دهنده موضع حقیقی علامه طباطبایی در رابطه با حقیقت و ماهیت گزاره‌های اخلاقی نیست؛ چرا که نگاه نظریه اول سلبی است و در آن فقط به همین اکتفا شده که موضوع مورد بحث در اصول فلسفه مربوط به گزاره‌های اخلاقی نیست. ولی اینکه ماهیت این امور چیست، بدان اشاره نشده است. تفسیر شهید مطهری نیز بیشتر از اینکه بیان‌کننده نظر علامه طباطبایی باشد، بیانگر دیدگاه خود ایشان است. تفسیر سوم نیز با کلمات خود علامه در تفسیر المیزان مبنی بر اعتباری بودن قضایای اخلاقی سازگار نیست که در ادامه و در جای خود به ذکر شواهدی بر این مطلب خواهیم پرداخت.

به اعتقاد ما، گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی در زمره ادراکات اعتباری قرار می‌گیرند. از طرفی ادراکات اعتباری پیوند وثیقی با احساسات و دواعی شخصی داشته و با تغییر آن‌ها دگرگون می‌شوند. لذا باید دید که آیا جمع بین این دو حرف، مستلزم تزلزل و نسبیت ارزش‌های اخلاقی می‌شود و آیا با پذیرش این دو مطلب، خوب و بد اخلاقی منوط به خواست و میل افراد شده و اصول مشترکی که همه بر آن متفق باشند، وجود نخواهد داشت؟ یا اینکه می‌توان بین این دو سخن جمع کرد و در عین حال قائل به اصول مشترک اخلاقی ولو به نحو موجبه جزئی شد. به اعتقاد ما، چنین جمعی ممکن است و خود علامه طباطبایی در عین اعتباری دانستن حسن و قبح‌های اخلاقی و پیوند آن‌ها با احساسات، قائل به جاودانگی و اشتراک و ثبات اصول اخلاقی است. قبل از بیان چگونگی این مطلب بهتر است در ابتدا با سازوکار اعتبارسازی ذهن و چگونگی پیدایش گزاره‌های اخلاقی از دل اعتباریات آشنا شویم و در ادامه از ثبات یا نسبیت آن‌ها بحث کنیم.

حسن و قبح و قرار گرفتن آن‌ها تحت ادراکات اعتباری

علامه طباطبایی حسن و قبح افعال را از جمله ادراکات اعتباری قلمداد نموده (۱۳۷۹: ۲۰۳/۲) و در تعریف عمل اعتبار فرموده است:

عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همان: ۱۶۷/۲).

مراد از اعتبار، تسری مفاهیم حقیقی به مصادیق ادعایی و مجازی به منظور ترتیب آثاری بر آن مصداق مجازی می‌باشد. با توجه به این مطلب، هر مفهوم اعتباری از مصداقی حقیقی اخذ شده است؛ به این معنا که پیدایش مفاهیم اعتباری از طریق فعالیت ذهنی صرف نبوده، بلکه از طریق اتصال وجودی قوه مدرکه با واقعیات خارجی است. اگر این مفاهیم را از مصداق واقعی‌اش برداشته و نسبت به مصادیق غیر واقعی تعمیم دادیم، اعتبارسازی کرده‌ایم. ایشان در رساله اعتباریات می‌فرماید:

فَنَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْمَعْنَى وَالْأُمُورَ غَيْرَ الْحَقِيقِيَّةَ لَا بَدَأَ أَنْ تَنْتَهِيَ انْتِزَاعُهَا إِلَى الْأُمُورِ الْحَقِيقِيَّةِ سِوَا كَانَتْ تَصَوُّرِيَّةً أَوْ تَصْدِيقِيَّةً لِأَنَّ النَّفْسَ لَيْسَتْ تَشْتَبِهُ فِي ذَاتِهَا بِمَا لَا اسْتِعَانَةَ بِالْخَارِجِ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ صَدَقُهَا عَلَى الْخَارِجِ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ... فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْاِعْتِبَارَ هُوَ إِعْطَاءَ حُدِّ الشَّيْءِ أَوْ حُكْمَهُ لَشَيْءٍ آخَرَ بِتَصَرُّفِ الْوَهْمِ وَفِعْلِهِ (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹).

مفهوم حسن و قبح نیز از این قاعده مستثنا نیست و پیدایش آن‌ها به لحاظ معرفت‌شناسی به خاطر اتصال قوای مدرکه با حقایق خارجی است. بر این اساس، برای آشنایی با معنای حسن و قبح، ابتدا لازم است بررسی کنیم که مصداق واقعی حسن و قبح چیست و این دو مفهوم که به واسطه قوه واهمه به مصادیق ادعایی تعمیم داده می‌شوند، از چه مصادیقی اخذ شده‌اند و در قدم بعد باید مصادیق ادعایی و اعتباری آن‌ها را معین کنیم و در آخر کیفیت این تسری و علت آن را معلوم کنیم و بعد از آن به حسن و قبح اخلاقی پردازیم.

علامه طباطبایی در اصول فلسفه از دو نوع حسن و قبح یاد می‌کند؛ یکی حسن فی نفسه افعال، صرف نظر از صدور آن‌ها توسط فاعل، و دیگری حسن صدور فعل که صفت غیر متخلف فعل صادر از مکلف و ملازم با اعتبار و جوب عام است (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۳/۲-۲۰۴). مراد از حسن و قبح فی نفسه افعال، تلائم یا عدم تلائم آن‌ها با طبع و قوای فعالة انسان از آن جهت که دارای درک و احساس است، می‌باشد. ما بر حسب برخورد خارجی با اشیا، بعضی از آن‌ها را ملائم با طبع و قوای فعالة حس کرده و متصف به حسن و نیکویی می‌کنیم و بعضی از امور دیگر را غیر ملائم با قوای طبیعی

ادراک کرده و متصف به قبح و بدی می‌نماییم؛ مثلاً از غذایی که ملائم با ذائقه ماست، تعبیر به غذای خوب می‌کنیم و غذایی را که با ذائقه ما سازگاری ندارد، غذای بدی به شمار می‌آوریم. همین طور در مورد صدایی که خوشمان می‌آید، می‌گوییم: «عجب صدای خوب و گوش‌نوازی!» و از صدایی که با طبع شنوایی ما جور در نمی‌آید، به بدی یاد می‌کنیم. این نوع از حسن و قبح نسبی بوده و بسته به مدرک آن می‌تواند متفاوت باشد؛ برای نمونه، غذایی که برای نوع انسان نیکو، خوب و پسندیده است، ممکن است که برای حیوانی دیگر مشتمزکننده و ناپسند باشد و برعکس. همین طور ممکن است که انسانی غذاهای تند و شور را پسندد، ولی مزاج انسان دیگری با این نوع غذاها سازگار نبوده و به غذاهای شیرین علاقمند باشد.

قسم دیگر حسن و قبح، حسن و قبح صدوری است. حسن صدوری بدین معناست که فاعل قبل از انجام فعل، وقوع آن را لازم پنداشته و با اعتقاد به ضرورت آن را انجام می‌دهد. این ضرورت یک امر اعتباری است و لذا تفسیر آن به ضرورت بالقیاس (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱ و ۱۱۷) یا ضرورت بالغیر (حائری یزدی، بی‌تا: ۱۰۲ و ۱۳۳) تفسیر ناصوابی است چون آن دو از مصادیق حقیقی ضرورت هستند و حال آنکه این ضرورت را فاعل اعتبار می‌کند، ولی او کاری را ضروری می‌داند که انجامش را نیکو تشخیص دهد و اگر آن را حسن نداند از انجام آن ابا می‌ورزد. پس هر فعلی که انجام می‌دهد با اعتقاد به ضرورت همراه است و ملازم این ضرورت ادعایی، اعتقاد به حسن فعل می‌باشد.

از میان دو نوعی که ذکر شد، آنچه مصداق حقیقی حسن و قبح است، همان معنای اول است، یعنی ملایمت و عدم ملایمت خواص طبیعی با قوای فعاله که توسط حواس داخلی و خارجی درک می‌شود.^۱ این نوع حسن و قبح جزء امور حقیقی بوده و کشف کردنی است، نه ساختنی و اعتبارکردنی، و همان چیزی است که موجب لذت و الم و دوست داشتن و دوست نداشتن است. علامه طباطبایی در *اصول فلسفه* می‌فرماید:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون «خوب» می‌دانیم، دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون «بد» می‌دانیم، دشمن داریم (۱۳۷۹: ۲۰۳/۲-۲۰۴).

۱. استاد مطهری نیز مصداق حقیقی مفهوم خوبی را ملایمت با قوه فعاله می‌داند (۱۳۶۰: ۴۲۵).

البته در عین حقیقی بودن این نوع خوبی و بدی، نباید آن‌ها را به عنوان اوصاف و اعراضی خارجی در نفس اشیا قلمداد نمود، بلکه اگر مدرکی وجود نداشته باشد و طبعاً ادراک یا احساسی صورت نپذیرد، حسن و قبحی هم بدین معنا وجود نخواهد داشت؛ زیرا در پیدایش این نوع حسن و قبح دو امر دخیل است: یکی ملایمت و عدم ملایمت اشیا با طبع که امری حقیقی، ولی نسبی است و دیگری ادراک و احساس این ملایمت و عدم ملایمت که آن هم امری حقیقی است نه اعتباری. به خاطر وجود این دو ویژگی است که علامه طباطبائی گاهی از این حسن و قبح به ملایمت و عدم ملایمت با قوای فعاله و گاهی به ملایمت و عدم ملایمت با قوای ادراکی تعبیر می‌کند. لذا اینکه بعضی تعبیر دوم را اشتباه دانسته‌اند، صحیح نیست (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲۵؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۲۳).

در مقابل، حسن و قبح صدور که متعلق به افعال است، در زمره اعتباریات قرار می‌گیرد. بدین معنا که ذهن در اولین مرحله اعتبارسازی، این معنای حسن و قبح را از مصادیق حقیقی برداشته و به مصادیق ادعایی یعنی افعالی که نسبت به آن‌ها وجوب عام اعتبار شده، نسبت می‌دهد ولو اینکه آن افعال دارای حسن و قبح حقیقی نبوده و با طبع و قوای فعاله فاعل سازگار نباشند؛ یعنی می‌گوید که این کار باید انجام شود، پس خوب است. لذا علامه طباطبائی حسن صدور را از اعتباراتی می‌داند که زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام بوده (۱۳۷۹: ۲۰۳/۲) و هر فعلی که صورت می‌پذیرد، قبلاً متصف به این دو اعتبار شده است. همین طور در رسائل سابعه، اعتبار وجوب عام و حسن صدور را ملازم با یکدیگر دانسته و می‌فرماید:

هیچ فعل و ترک ارادی صورت نمی‌گیرد، مگر بر پایه این اعتقاد و باور که هیچ فعل زیبایی نیست، مگر اینکه انجام آن واجب است و هیچ فعل زشتی نیست، مگر اینکه ترک آن واجب است و انجام هیچ فعلی واجب نیست، مگر اینکه زیاست و ترک هیچ فعلی واجب نیست، مگر اینکه زشت است. این قواعد چهارگانه، در مورد کارهای ارادی مبتنی بر ملازمه میان زیبایی و وجوب، و زشتی و عدم جواز است.^۱

۱. لا فعل ولا ترك إرادياً إلا عن إذعان أن لا حسن إلا واجب الفعل، ولا قبيح إلا واجب الترك، وأن لا واجب فعله إلا حسناً، ولا واجب تركه إلا قبيحاً، فهذه قواعد أربعة وذلك لمكان الملازمة بين الحسن والوجوب والقبح وعدم الجواز (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۳۶).

حسن صدوری از عبارات ثابت و پیش از اجتماع بوده و صفت غیر قابل تخلف هر گونه فعل صادر از فاعل می‌باشد؛ یعنی حتی اگر اثر مستقیم فعلی که از فاعل سر می‌زند مطابق با طبع او نبوده و حسن فعلی نداشته باشد، ولی او آن فعل را با اعتقاد به تلائم انجام داده و اگر انجامش را حسن نیند، اصلاً آن را انجام نمی‌دهد؛ برای نمونه، طبیعت انسان از داروی تلخ بدش می‌آید، ولی در وقت ضرورت، خوردن آن را نیکو دیده و آن را مصرف می‌کند. بنابراین در هر فعلی که از فاعل سر می‌زند، یک حسن از جهت صدور وجود دارد و یک حسن یا قبح فی نفسه و مراد از حسن و قبح فی نفسه فعل که امری حقیقی است، تلائم یا عدم تلائم اثر مستقیم آن فعل با قوای فعاله است که فاعل آن را ادراک می‌کند. تفکیک بین این دو حسن بسیار ضروری است و در تشخیص مقصود علامه از اعتباری بودن حسن و قبح سهم به سزایی دارد؛ چرا که حسن فی نفسه مصداق حقیقی حسن، و حسن صدوری مصداق اعتباری آن است و متأسفانه به خاطر عدم تفکیک بین این دو، بعضی از نظریه‌ی ایشان در رابطه با حسن و قبح برداشت صحیحی نکرده‌اند. شاهد بر تفکیک مذکور این است که علامه طباطبایی پس از بیان معنای اصلی حسن و قبح در اصول فلسفه می‌فرماید:

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد (حسن و قبح حقیقی) و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم (حسن و قبح اعتباری) (همان: ۲۰۴/۲).

همین طور در تفسیر المیزان بیان کرده است اولین باری که انسان با مفهوم حُسن و قبح آشنا می‌شود از طریق مشاهده زیبایی‌های جهان طبیعت و موجودات خارجی است به این نحو که اجزا و چینش صورت یک شخص را بسیار هماهنگ و موزون دیده و از آن خوشش می‌آید و اندام صورت دیگری را ناموزون و ناهماهنگ دیده، از آن بدش می‌آید (که این همان حسن و قبح به معنای ملایمت با طبع و قوای فعاله انسان است).

پس از پیدایش دو مفهوم حسن و قبح در ذهن، انسان شروع به عملیات اعتبارسازی کرده و حسن و قبح را از مصادیق حقیقی و محسوس برای قوای فعاله برداشته و بر مصادیقی ماورای حس منطبق می‌کند؛ یعنی داوری خود را درباره محسوسات به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی سرایت می‌دهد و چیزی را که با اغراض اجتماعی و سعادت بیشتر افراد بشر مناسب است، حَسَن و آنچه را که با آن منافات دارد، قبیح می‌شمارد (همو، ۱۴۱۷: ۹/۵-۱۰).

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید:

حسن و قبح هم گاهی از جهت خلقت است؛ یعنی خلقت یکی خوب و خلقت دیگری بد است و خود انسان در آن دخالتی ندارد؛ مانند خوشگلی و بدگلی، و گاهی به خاطر عمل اختیاری انسان است؛ مانند خوبی عدالت و بدی ظلم. عقل بشر هم تنها آن خوبی و بدی را سزاوار مدح و ذم می‌داند که اختیاری انسان باشد، نه قسم اول را (که امری است حقیقی و تکوینی) (همان: ۲۷۷/۱۲).

نیز در جایی دیگر فرموده است:

همان طوری که معتقدیم به اینکه گل زیباست، به همان معنا قائلیم که عدالت نیز زیباست و همچنان که معتقدیم مردار زشت است قائلیم به اینکه ظلم زشت است (همان: ۱۲۱/۷).

زیبایی گل و زشتی مردار، حسن و قبحشان واقعی و مربوط به خلقت است، همان طوری که خوشگلی و بدگلی چنین است، ولی زیبایی عدالت و زشتی ظلم اموری اختیاری‌اند که حسن و قبحشان اعتباری است. در مقام بیان چگونگی پیدایش این اعتبار و تسری ذهنی حسن و قبح به افعال باید گفت که این اعتبار نیز همچون سایر اعتباریات به خاطر اغراض و دواعی و احساسات خاصی اعتبار می‌شود و پیدایش این حسن‌گزافی نیست؛ یعنی همان طوری که انسان هیچ فعلی را بدون غرض و گزاف انجام نمی‌دهد، همین طور چنین نیست که دفعتاً و بدون هیچ غرضی برای فعلی حُسن یا قبح صدوری اعتبار نماید. یک دزد وقتی دزدی می‌کند، حتماً قبل از آن پیش خود چنین اعتبار کرده که خوب است این مال را بدزدم. ولی سؤال این است که چرا نزد خود، فعل دزدی را نیکو دانسته است؟ قطعاً به سبب غرض و غایتی چنین اعتباری

نموده است؛ مثلاً اذعان نموده که دزدیدن این مال، مرا بدون زحمت به پول و ثروت می‌رساند. با توجه به این غرض دزدی را حسن دیده و وجوب را برای آن اعتبار نموده است. ولی منشأ و علت پیدایش این اغراض و دواعی چیست؟ اینجاست که پای احساسات به میان می‌آید. هر فاعلی در خود نقص و نیازهایی را احساس کرده و طالب رفع آن‌ها و نیل به کمالات خود می‌باشد. از این رو آن‌ها را خواسته و خود را خواهان می‌بیند. ولی این حقیقت را درک می‌کند که برای رسیدن به آن خواسته باید وسایطی را برگزیند. انسان گرسنه که خواهان سیری است، از آنجا که قبلاً سیری را پس از غذا خوردن در وجود خویش حضوراً ادراک کرده، درمی‌یابد که سیری معلول غذا خوردن و عمل قوه‌ی غذایی است. از طرفی غذا خوردن، خود متوقف بر غذا داشتن و غذا داشتن نیز متوقف بر کار کردن است. لذا وقتی این ضرورت خارجی و بالقیاس را مشاهده می‌کند و وسیله بودن این امور را برای رسیدن به خواسته‌ی اصلی خود که سیری است، درک می‌کند، اینجاست که شروع به اعتبارسازی کرده و خواسته‌ی خود را از مطلوب حقیقی و نهایی‌اش یعنی سیری که حقیقتاً ملائم با قوه‌ی تغذیه‌ی اوست، برداشته و به وسایط تسری می‌دهد و برای همه‌ی آن‌ها اعتبار وجوب و حسن صدور می‌نماید. به جای اینکه مستقیماً سیری را طلب کرده و پیش خود بگوید که من باید سیر شوم، می‌گوید که من باید غذا تهیه کنم و بعد از تهیه‌ی غذا می‌گوید که من باید این غذا را بخورم.

غرض اینکه حسن حقیقی همیشه از آن اثر و غایت نهایی فعل است و اوست که با طبع و قوای فعاله‌ی من سازگار و ملائم است و لذا من از آن خوشم آمده و آن را مطابق با میل خود می‌بینم. ولی از آنجا که حقیقتاً وصول به آن متوقف بر اعمال و مقدماتی است و من این حقیقت خارجی و ضرورت بالقیاسی را که بین انجام آن اعمال و رسیدن به آن مطلوب حقیقی است درک می‌کنم، دست به دامن اعتبار برده و از آن در رفع نیاز خود و رسیدن به مطلوب کمک می‌گیرم. به این صورت که اولاً معنای ضرورت را که قبلاً بین فعالیت قوای خودم مثل قوه‌ی غذایی و حرکت مخصوصه‌ی آن قوه، یعنی حرکت لب و دهان و جویدن دیده‌ام و یا ضرورتی را که بین غذا خوردن و حصول اثر آن (سیری) که الان مطلوب من است، حضوراً ادراک کرده‌ام، برمی‌دارم و ثانیاً

معنای حسن و مطلوبیت را که حقیقتاً از آن اثر خارجی فعل بود، برداشته و این هر دو مفهوم را به اعمال و مقدماتی که وسایط رسیدن به آن حقیقت هستند، تسری می‌دهم و برای آن‌ها هم ضرورت و هم حسن صدوری اعتبار می‌کنم و با این کار، حکم یک شیء را به شیئی دیگر نسبت می‌دهم، چنانچه علامه طباطبائی در تحدید اعتباریات در رساله اعتباریات فرموده است:

الاعتبار هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم وفعله (۱۳۶۲: ۱۲۹).

نتیجه اینکه اثر و غایت فعل دارای حسن واقعی بوده و آن‌ها هستند که حقیقتاً مطلوب فاعل می‌باشند، ولی خود فعل ذاتاً هیچ مطلوبیتی برای او ندارد و لذا اراده‌اش بدون ایجاد میل به فعل تحریک نمی‌شود. کار قوه واهمه این است که ثانیاً و بالعرض برای این اعمال حسن و ملایمت درست کرده و پس از آنکه میل ایجاد شد، اراده فاعل به آن‌ها تعلق گرفته و فعل را انجام می‌دهد. به دیگر سخن، این فاعل است که برای رسیدن به آن هدف، اعمالی را که مقدمات آن محسوب می‌شوند، مجازاً به حسن متصف می‌کند. او طالب سیری، راحتی، آسایش و تأمین نیازهای قوای فعاله‌اش است، ولی از آنجا که رسیدن به آن‌ها و آرام گرفتن قوای فعاله‌اش در گروهی زحمت و کار است، رنج کار کردن را بر خود خریده و طالب زحمت کشیدن می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، نه حرف کسانی صحیح است که می‌گویند از نظر علامه وسایط دارای حسن و قبح‌اند، نه نتایج و اهداف (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۸) و نه سخن کسانی که می‌گویند در انجام افعال، وجود میل کافی است و نیازی به اعتبارسازی نیست (آملی لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۷)؛ چرا که همان‌گونه که ذکر شد، بدون اعتبار ذهنی، فاعل میلی به انجام کار ندارد، بلکه میل او به هدف که امر خارجی است، تعلق دارد و اوست که با اعتبار، نوعی میل نسبت به عمل درست می‌کند، و نه حرف کسانی صحیح است که حسن و قبح را ملازم با ضرورت بالقیاس می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱ و ۱۱۷)؛ زیرا اولاً ضرورت بالقیاس امری حقیقی است و ادراک آن هم اعتباری نیست در حالی که حسن و قبح افعال، انشایی و اعتباری است و ثانیاً «بایدی» که در ضرورت بالقیاس است بین فعل و غایت است و حال آنکه «بایدی» که سبب صدور فعل از فاعل

می‌شود، نسبتی است بین فعل و فاعل که فاعل آن را اعتبار نموده است. بله، قبل از اعتبار حسن و قبح، درک ضرورت بالقیاس ضروری است؛ یعنی انسان ابتدا غرض را و سپس وسیله را تصور می‌کند. در مرحله بعد ضرورت بالقیاس را کشف کرده و این همان مرحله تصدیق به فایده است؛ یعنی می‌گوید که اگر بخواهم به آن نتیجه برسم، انجام این فعل ضروری است پس این کار فایده دارد و تازه نوبت به جعل حسن و وجوب عام برای آن کار می‌رسد و تا این حسن و ضرورت برای فعل صورت نگیرد، فاعل هیچ کششی برای فعل در خود احساس نمی‌کند.

تمایز گزاره‌های اخلاقی از مطلق حسن و قبح

بعد از روشن شدن حسن و قبح حقیقی و اعتباری نوبت به این مسئله می‌رسد که حسن و قبح‌های اخلاقی در زمره کدام یک از دو معنای یادشده قرار می‌گیرند. قبلاً گفتیم که از دیدگاه علامه، حسن و قبح‌های اخلاقی همه از نوع ادراکات اعتباری هستند، ذکر شواهدی بر این مطلب را به بعد موکول کردیم. البته در لابه‌لای مطالب گذشته، این مطلب کم و بیش روشن شد، ولی الان وقت آن رسیده که شواهد بیشتری از کلام خود علامه بر این مطلب بیان نماییم. ایشان در جلد هفتم *المیزان* می‌فرماید:

عمل زشت، خودش و عنوان زشتی‌اش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر، تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع، زشت و مستلزم مذمت و عقاب است و اما در ظرف تکوین و خارج، چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد.... خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع، تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود، خلقت به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آن‌ها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است (۱۴۱۷: ۲۹۷/۷).

همین طور در جایی دیگر بر اعتباری بودن احکام اخلاقی تصریح کرده، می‌فرماید: این گونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیر حقیقی هستند که حوایج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد، وگرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از

آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد، بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن، کارهای نیک و بد و مفید و مضرّ خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد (همان: ۱۲۰/۷).

عبارات مذکور، در صحت ادعای اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی کافی به نظر می‌رسد. ولی آیا هر حسن و قبح اعتباری اخلاقی است؟ اگر چنین است، پس هر فعلی از هر شخصی و در هر حالی که صادر شود، اخلاقی خواهد بود؛ چون همان گونه که گذشت، هیچ فعل اختیاری انجام نمی‌گیرد مگر اینکه قبلاً نسبت به آن حسن صدوری و وجوب عام اعتبار شده است. لذا اگر مراد از حسن اخلاقی، همین حسن صدوری باشد، هیچ فعل غیر اخلاقی نخواهیم داشت. بنابراین مسلماً حسن اخلاقی همان حسن صدوری که در هر فعلی وجود دارد، نیست، ولی حقیقت این است که خارج از آن هم نیست. قبلاً گفتیم که در پس پرده هر اعتباری از جمله حسن صدوری، غرض و قصدی نهفته است که خود برخاسته از احساس نقص و نیازی طبیعی در فاعل است. فاعل برای رفع این نیازها و نیل به غایت و کمال خود، برای افعال خاصی حسن و وجوب اعتبار می‌کند. حسن و قبح‌های اخلاقی نیز از این قاعده خارج نبوده و شخص یا اشخاص معتبر، آن‌ها را برای رسیدن به مقاصدی جعل نموده‌اند.

ارزش افعال به عنوان وسایط، بستگی تام به ارزش غایت و نتیجه دارد و هر چه آن هدف و غایت باارزش‌تر، خوب‌تر و در تلائم بیشتری با قوای طبیعی و جهازات تکوینی فاعل باشد، وسیله و فعلی که شخص را به آن هدف می‌رساند، از نظر او و دیگران، باارزش‌تر، نیکوتر و واجب‌تر خواهد شد. علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* می‌فرماید: حسن عبارت از تلائم و سازگاری با غایت، کمال و سعادت شیء است (همان: ۲۷۹/۱).

اگر غایت و اثر عملی، رسیدن به سعادت حقیقی که متضمن رفع همه نیازهای طبیعی و فطری انسان بوده و خیر بالذات و مطلوب واقعی و مشترک همه انسان‌هاست (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۸)، باشد و آن عمل از حیث مقدمیت نسبت به سعادت و شقاوت، متصف به حسن یا قبح شود، اینجاست که اخلاق پیدا و نمایان خواهد شد؛ چون رسیدن به سعادت، بزرگ‌ترین خواسته بشر و دربردارنده همه نیازهای اوست؛ ولی

سعادت‌تی که همهٔ ابنای بشر در آن مشترک باشند، به نحوی که رسیدن افرادی به آن با نیل دیگران منافات نداشته باشد. لذا وقتی گفته می‌شود: «صداقت کاری اخلاقی و خوب است»، مراد از حسن صداقت، مطلق حسن صدوری که ملازم با انجام هر عملی است، نیست. بلکه مراد از حسنی که بار ارزشی و اخلاقی دارد، حسن صدوری است که ناشی از همخوانی و تلائم آن فعل با اغراض اجتماعی و سعادت آحاد جامعه است. نتیجه اینکه حسن و قبح صدوری به طور مطلق و فارغ از متعلقات آن، از اعتبارات ثابت و عمومی و پیش از اجتماع است، ولی حسن و قبح‌های اخلاقی، همه از اعتبارات پس از اجتماع هستند.

بنابراین اگر اعتبار حسن به داعی سعادت همگانی و به منظور رفع نیازهای طبیعی افراد در ظرف اجتماع باشد، دارای بار ارزشی و اخلاقی و سزاوار مدح است، ولی اگر در راستای منافع شخصی که منافای با سعادت حقیقی خود شخص و دیگر افراد اجتماع است، باشد، غیر اخلاقی و سزاوار ذم خواهد بود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید:

در رابطه با احکام عملی عقل باید دانست که این احکام همان طور که مکرر گفته‌ایم مختصراتی ذهنی هستند که انسان آن‌ها را برای رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است. در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده» توصیف نموده، اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف کرده، جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه‌ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته، همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است (۱۴۱۷: ۵۶/۸).

و در جایی دیگر می‌نویسد:

مدح در حقیقت روی آن عملی دور می‌زند که فطرت بشر، آن را نیکو دانسته و انسان را به انجام آن فرمان می‌دهد؛ چون آن را مایهٔ رسیدن به سعادت زندگی تشخیص داده است، همچنان که مذمت، روی ترک چنین عملی دور می‌زند و این حسن و قبح، همان فطریاتی است که دین حق، متضمن آن است (همان: ۲۷۷/۱۲).

نیز در جایی دیگر می‌فرماید:

ما آدمیان هم که می‌خواهیم با افعال اختیاری خود نواقص وجودی‌مان را ترمیم و جبران نموده و حواجی زندگی خود را تأمین نماییم، از آنجا که پاره‌ای از افعال ما با سعادت مطلوبمان وفق داده و پاره‌ای دیگر مخالف با آن است، ناچاریم در کارهای خود جانب مصلحتی را که ایمان به مصلحت بودن آن داریم و راستی صلاح حال ما در آن است و تلاش ما را به نتیجه می‌رساند، رعایت کنیم. همین احساس ارتکازی، ما را بر آن می‌دارد که نسبت به قوانین جاری و احکام عام عالم اذعان نموده، شرایع و سنن اجتماعی را معتبر و لازم‌الرعایه و واجب‌الاتباع بشماریم؛ زیرا می‌بینیم که رعایت این احکام و شرایع، آدمی را به مصلحت انسانیت و به سعادت مطلوبش می‌رساند (همان: ۱۱۹/۷).

مراد از این سعادت که باعث اخلاقی شدن افعال است، خوشی و غرق شدن در نعمات مادی و دنیوی نیست، چون هم محدود و گذراست و هم محل تعارض و تزاخم. چون سعادت این‌چنینی عده‌ای در این دنیا ملازم با زحمت و فلاکت عده‌ای دیگر و موجب زوال سعادت همه است، بلکه مراد سعادت است که تزاخمی با سعادت دیگران نداشته که این نوع از سعادت تا اندازه‌ای در این دنیا قابل تحصیل است و حد‌اعلای آن سعادت اخروی است که هیچ حد و مرزی نداشته و زایل‌شدنی نیست. از این رو اگر فعلی باعث رسیدن به سعادت همگانی ولو نسبی همهٔ ابنای بشر و طبقات اجتماع باشد، از دید همهٔ عقلا متصف به حسن اخلاقی و ارزشی خواهد شد. به همین خاطر است که علامه طباطبایی، سعادت را مقید به اجتماع نموده است. مراد ایشان نفی سعادت فردی نیست، بلکه اساساً سعادت جامعه از آنجا مطلوب است که متضمن سعادت فرد است. اگر جامعه‌ای وجود نداشته باشد که در فاصله ساختن آن همهٔ آحاد اجتماع نقش داشته باشند، محیطی وجود نخواهد داشت که در آنجا فرد بتواند آزادانه به سهولت همهٔ اقتضائات و نیازهای طبیعی خود را در حد اعتدال برطرف نماید.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین ادعا کرد که دیدگاه علامه طباطبایی در مورد اخلاق در زمرهٔ مکاتب سعادت‌محور قرار می‌گیرد؛ یعنی این سعادت است که فضایل را می‌سازد و هر چقدر که آن سعادت در اعتدال و درجهٔ بیشتری باشد، افعالی که موجب آن می‌شوند، از فضیلت بیشتری برخوردار خواهند بود.

ثبات یا نسبیّت گزاره‌های اخلاقی

پس از آشنایی با معنای حسن و قبح اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، نوبت پاسخ به پرسش اصلی می‌رسد و آن اینکه آیا اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی، موجب ابتدای اخلاق بر احساسات شخصی و در نتیجه باعث نسبیّت ارزش‌های اخلاقی خواهد شد به گونه‌ای که با تغییر احساسات، این ارزش‌ها نیز دگرگون شده و دیگر نمی‌توان از اصول جاودانه و کلی اخلاقی سخنی به میان آورد و یا اینکه اینگونه نیست و منافاتی با ثبات و جاودانگی آن‌ها ندارد؟

پس از تأمل در آنچه گذشت و دقت در دیگر کلمات علامه، بطلان دعوی نسبیّت روشن می‌شود؛ زیرا اگرچه گزاره‌های اخلاقی نیز همچون سایر ادراکات اعتباری، مرتبط به احساسات و دواعی می‌باشند، مبتنی بر احساسات متغیر و انگیزه‌های شخصی افراد نبوده و با تغییر آن‌ها متغیر نخواهند شد. از دیدگاه علامه طباطبایی، احساسات درونی دو دسته‌اند: یک دسته احساسات عمومی که لازمه نوعیت نوع و انسانیت انسان هستند و مقتضای ساختمان طبیعی وجود آدمی‌اند؛ همچون اراده و کراهت مطلق و مطلق حبّ و بغض، و در مقابل، دسته دیگر که احساسات شخصی بوده و قابل تبدل و تغییرند که به تبع این تغییر، اعتبارات مربوط به آن‌ها نیز تغییر خواهد کرد. بنابراین اعتباریات از این جهت به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ قسم اول اعتباراتی است عمومی، ثابت و غیر متغیر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص. قسم دوم اعتبارات خصوصی که قابل تغییر و تبدل هستند؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۰/۲).

حال باید دید که قضایای اخلاقی که از جمله اعتبارات بشری هستند، مبتنی بر کدام دسته از این احساسات هستند. اگر مبتنی بر احساسات شخصی و زودگذر باشند، ادعای نسبیّت این ارزش‌ها پذیرفتنی است، ولی اگر پشتوانه آن‌ها احساسات ثابت و عمومی باشد، این ارزش‌ها نیز ثابت و عمومی خواهند بود. نکته مهم قبل از بررسی این مطلب آن است که گزاره‌های اعتباری برای برخورداری از ثبات و عمومیت، لازم نیست که بلاواسطه بر احساسات عمومی مبتنی باشند، بلکه اگر با واسطه هم به این

قبیل احساسات ختم شوند، باز هم دارای ثبات و عمومیت خواهند بود.

یکی از احساسات عمومی و غیر متغیر که لازمه نوعیت انسان و بلکه لازمه وجود هر موجود باشعوری است، میل و اشتیاق به سعادت و کمال و کراهت از ناخوشی‌ها، نقایص و ناملايمات می‌باشد. این احساس، از جمله احساساتی است که در هر انسان وجود داشته و در همه حال ثابت و غیر متغیر است و هر فردی از آحاد جامعه را که بنگریم، خواهیم دید که در همه حالات خود، غرضی جز تحصیل کمالات قوای طبیعی و سعادت همه‌جانبه خود را ندارد. در واقع، سعادت چیزی جز همان برخورداری از کمالات طبیعی و فطری نیست و تقریباً همه آن چیزی است که طبیعت انسان و هر موجود باشعوری ذاتاً طالب آن بوده و مایل است از آن برخوردار شود. به همین جهت علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌فرماید:

هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده آل آن‌هاست، هدایت فطری شده‌اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته‌اند که با آن غایت و هدف مناسب است (۱۴۱۷: ۱۶/۱۷۸).

همچنین در جای دیگری می‌فرماید:

انسان در مسیر زندگی‌اش اگرچه به هر نقطه‌ای امتداد داشته باشد، هیچ همی جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد، اگرچه منافع و عواید کارهایش به ظاهر عاید دیگران شود (همان: ۶/۱۶۵).

از آنجا که این احساس و میل طبیعی که امری فطری است، منحصر به بعضی دون بعض نیست، اعتباراتی که بر این احساس ثابت و همیشگی استوارند نیز اعتباراتی دائمی، عمومی و غیر متغیر خواهند بود. یکی از این اعتبارات دائمی، اعتبار استخدام و بالتبع اعتبار اجتماع و عدالت است. هر موجودی را که در عالم بنگریم، مشاهده می‌کنیم که در جهت غایت و کمال خود به پیش می‌رود و در این راه برای حفظ بقای خود از هر چیزی که سر راهش قرار بگیرد، نهایت استفاده را می‌برد. این خصوصیت در همه موجودات عالم یافت می‌شود ولی ظهور آن در موجودات باشعور بالاخص انسان بسیار بیشتر است (همان: ۲/۲۰۵). با توجه به این خصلت طبیعی، انسان در خودش

به این حکم اذعان می‌کند که واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند و به هر سببی دست بزند، حتی اگر شده ممنوعانش را نیز به استخدام خود درآورد. بدین ترتیب میل خود به سعادت را از مصداق حقیقی آن برداشته و به استخدام که ذاتاً محبوبیتی ندارد، تسری می‌دهد و طالب بهره‌بری از هر چیزی می‌شود. پس از اعتبار حسن و ضرورت عام برای استخدام، این را درک می‌کند که همان طور که او طالب بهره‌بری و استخدام هر چیزی است، افراد دیگر نیز طالب بهره‌برداری و استخدام اویند. لذا ناگزیر است این معنا را بپذیرد که باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه که او طالب استفاده از آنهاست، از او بهره ببرند و الا اجازه بهره بردن او از خود را نمی‌دهند. اینجاست که باز به اعتبار دیگری دست زده و میل خود به استخدام از دیگران را به استخدام دیگران از خود تسری می‌دهد و همان طور که طالب استخدام دیگران در نیل به سعادتش می‌باشد، طالب کمک به آنها در برخورداری از سعادتشان می‌شود. نتیجه این اعتبار این است که درمی‌یابد که باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و از آنجا که این ادراک در همه افراد انسانی به طور مشابه موجود است و با یک واسطه به همان احساس عمومی سعادت‌طلبی برمی‌گردد، نتیجه آن، تشکیل اجتماعات انسانی شده است.

بنابراین انسان که طالب حقیقی کمال و سعادت خود است، برای سود خود اعتبار استخدام کرده و طالب استخدام می‌شود و از آنجا که سود خود را مواجه با سود دیگران و در تراحم با آنها می‌بیند، برای تضمین سود خود، ناگزیر سود همه را نیز خواسته و طالب تشکیل اجتماعات انسانی می‌شود. چون انسان این حقیقت را درک می‌کند که کمال نوعی‌اش تمام نمی‌شود و آن سعادت را که همواره در پی آن است و هدفی بزرگ‌تر از آن ندارد، در نمی‌یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می‌کنند؛ کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که انجام آنها از عهده یک انسان بر نمی‌آید (همو، ۱۳۸۷: ۵۴). انسان پس از این دو اعتبار درمی‌یابد که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی هر انسان منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد. لذا برای تضمین سود اجتماع که خودش یکی از آحاد آن است، عدالت را خواسته و

در حقیقت پس از اعتبار استخدام و اجتماع، ناگزیر به اعتبار عدالت می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۲-۱۱۶-۱۱۷).

بنابراین میل به سعادت و کمال که احساسی عمومی و ثابت است موجب می‌شود که انسان دست به اعتبار استخدام بزند و این اعتبار، موجب دو اعتبار دیگر یعنی تشکیل اجتماعات و خواستن عدالت اجتماعی شده است و چون احساسی که موجب این اعتبارات می‌شود احساسی ثابت و عمومی است، اعتباراتی که حاصل آن هستند نیز عمومی، ثابت و غیر متغیر می‌باشند و فرقی بین اعتبار استخدام که بلاواسطه مبتنی بر این احساس است، با اعتبار اجتماع و یا عدالت که باواسطه به این احساس ثابت و عمومی برمی‌گردند، نیست. علامه طباطبائی در اصول فلسفه می‌فرماید:

اعتبارات سه گانه نام برده از اعتبارات ثابته می‌باشند (۱۳۷۹: ۲۰۹).

همین طور در تفسیر المیزان می‌فرماید:

مقاصد عمومی که حتی دو نفر هم در آن اختلاف رأی ندارند، از قبیل اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن، قابل تغییر نمی‌باشد و هیچ جامعه‌ای در اصل آن اختلاف ندارد (همو، ۱۴۱۷: ۷-۱۲۱).

این روند در همین جا خلاصه نمی‌شود و همین طور اعتبارات دیگری زائیده می‌شوند که مبتنی بر این احساس عمومی و ثابت می‌باشند. لذا بشر که به خاطر نیل به سعادت حاضر شده است رنج تلاش و تعاون اجتماعی را بپذیرد، از آنجا که افعالی همچون کذب، خیانت، فساد و فحشا، به هم خوردن نسب و زایل شدن نسل‌ها و دیگر افعال این‌چنینی را در تضاد با زندگی اجتماعی و منافی با سعادت جمعی که خودش یکی از آحاد آن می‌باشد، یافته، همه آن‌ها را متصف به قبیح کرده و مخالف آن‌ها را نیکو می‌داند؛ منتها برخی افعال همچون عدالت و ظلم همیشه در راستای مصالح عمومی و سعادت همگانی بوده و لذا همیشه متصف به حسن می‌باشند و برخی افعال همچون صدق و کذب، تلائمشان اکثری است و حسن و قبح آن‌ها نیز اکثری است و تلائم برخی دیگر از افعال نیز اقلی است و فقط در همان شرایط متصف به حسن می‌شوند. بنابراین نسبت در اخلاق معنا ندارد چون همیشه یک ملاک وجود دارد و

آن تلائم و عدم تلائم با سعادت است که رابطه‌ای حقیقی و ضروری (ضرورت بالقیاس) است و از همین رهگذر، جاودانگی اصول اخلاقی نیز معلوم می‌گردد.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

انسان پس از آنکه با معنای حسن و قبح از طریق مطالعه پدیده‌های هستی و از جمله اندام و صورت انسان‌های دیگر آشنا گردید، آن را توسعه داده و در مورد اهداف و مقاصد خود در زندگی اجتماعی به کار گرفته و آنچه را مایه سعادت‌مندی بشر یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، به حسن متصّف نموده و مخالف آن را قبیح شمرده است. از این رو عدالت و احسان به مستحقان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آن‌ها را شایسته حسن دانسته و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح شمرده است؛ زیرا اگر ملایمت و هماهنگی یا عدم ملایمت و ناهماهنگی افعال با اهداف و اغراض اجتماعی، همیشگی و دائم باشد، حسن و قبح آن‌ها هم ثابت و همیشگی است و در غیر این صورت متحوّل و ناپایدار است (همان: ۹/۵-۱۰).

بنا بر آنچه گذشت، اگرچه همه گزاره‌های عقل عملی به نوعی به احساس مرتبط می‌شوند، این باعث نسبی و شخصی شدن ارزش‌های اخلاقی نخواهد شد؛ چرا که گزاره‌های اخلاقی و ارزشی، اخلاقی بودنشان را از دواعی و احساسات شخصی و متغیر نمی‌گیرند، بلکه در صورتی که وسیله برآمدن سعادت واقعی انسان‌ها باشند، اخلاقی خواهند بود.

نکته دیگری که نباید از آن غافل شد این است که اگرچه ملاک اخلاقی بودن فعل، تلائم و عدم تلائم آن با سعادت جامعه انسانی است، نوع نگاه جوامع به مقوله انسان و سعادت او متفاوت است؛ برخی که انسان را موجودی تک‌بعدی و صرفاً مادی می‌دانند یا زندگی را محدود به همین سرای دنیا می‌کنند و اعتقادی به معاد یا جاودانگی ندارند، سعادت را هم فقط متناسب با تأمین نیازهای دنیوی و کمالات جسمی دانسته و طبعاً گزاره‌هایی را متصف به حسن می‌کنند که مربوط به لذایذ و خوشبختی‌های دنیوی است. در نظر اینان، سعادت یعنی رسیدن انسان‌ها به بیشترین لذایذ دنیوی و تنعم در انواع مادیات. ولی در نظر جوامع الهی که انسان را موجودی دو ساحتی و متشکل از جسم و روح دانسته و قائل به معاد و جاودانگی انسان هستند، قطعاً نوع نگاه به مقوله سعادت نیز متفاوت خواهد بود (همان: ۱۱/۳-۱۲).

بنابراین نوع نگاه به انسان و سعادت او می‌تواند باعث تغییراتی در گزاره‌های اخلاقی شود، ولی باید توجه داشت که بیشتر این تغییرات مربوط به فروع و مصادیق این گزاره‌هاست؛ برای نمونه، در یک جامعه، شهادت در راه خدا عین حکمت و شجاعت بوده، ولی در جامعه‌ای دیگر عین سفاهت و مصداق تهور است یا اینکه اجتماعی قصاص قاتل را خلاف عدالت و مصداق ظلم به جانی می‌داند ولی جامعه‌ای دیگر قصاص کردن او را عین برقراری عدالت می‌داند. علامه طباطبائی خود به این نکته اشاره کرده و در ردّ سخن کسانی که به هیچ اصل ثابت اخلاقی عقیده ندارند، می‌فرماید:

این اعتبار از اشتباه بین مصداق و مفهوم ناشی گردیده؛ زیرا عدل و ظلم همیشه و همه جا متصف به حسن و قبح می‌باشند، اگرچه در مصداق آن دو تغییراتی حاصل گردد (همان: ۱۱۰/۵).

در واقع، اصول اساسی ارزش‌های اخلاقی از چنان ثبات و عمومیتی برخوردارند که در همه جوامع و مکاتب اخلاقی دارای حسن بوده و هیچ‌گاه متصف به قبح نمی‌شوند. از جمله این امور می‌توان به حسن عدالت، شجاعت، عفت، صدق، حکمت... و قبح مقابلات آن‌ها اشاره کرد. هیچ جامعه‌ای اعم از سکولار و دین‌مدار نیست که عدالت را متصف به نیکویی نکند. سرّ مطلب در این است که مثلاً عدالت در دو نگاه مذکور موجب سعادت اجتماع و افراد و عاملی در رسیدن هر کس به کمال مطلوبش می‌باشد. به دیگر سخن، عدالت هم موجب سعادت دنیوی آحاد جامعه است و هم موجب سعادت اخروی کسانی که به آخرت معتقدند. شجاعت نیز هم موجب رسیدن شخص به سعادت دنیوی است و هم در راستای سعادت اخروی. حکمت هم به درد سعادت دنیوی می‌خورد و هم به درد سعادت اخروی.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه علامه طباطبائی، اعتبار تسری حدّ یا حکم یک شیء به شیء دیگر است. بر اساس این تعریف دانستیم که اگر سخن از اعتباری بودن حسن و قبح در آثار علامه طباطبائی رفته است، این دو مفهوم باید دارای مصادیق حقیقی و واقعی در خارج باشند.

با فحوصی که در آثار علامه طباطبایی انجام دادیم به دو معنای مختلف یعنی حسن و قبح فی نفسه و حسن و قبح صدوری رسیدیم که اولی مربوط به مصادیق حقیقی حسن و قبح بوده و دومی مربوط به افعال اختیاری است که بشر با توجه به احساسات و دواعی خاصی که دارد، آن‌ها را متصف به حسن و قبح می‌کند؛ به این صورت که غایت و اثر نهایی فعل که حقیقتاً ملائم با طبع و قوای فعالهٔ آدمی است، دارای حسن واقعی بوده و میل انسان را برمی‌انگیزد، ولی از آنجا که بشر، رسیدن به آن غایت و رفع نیاز قوای تکوینی خود را در گروهی تحقق وسایط و انجام اموری می‌یابد، برای همهٔ آن‌ها نیز اعتبار حسن نموده و حکم نتیجه را به وسایط تسری می‌دهد.

همچنین دانستیم که از دیدگاه علامه طباطبایی تمامی حسن و قبح‌های اخلاقی از قبیل حسن و قبح صدوری و اعتباری بوده و همچون سایر اعتبارات، مبتنی بر احساسات و دواعی خواهند بود و با تحلیلی که در مقالهٔ فوق انجام گرفت، معلوم شد که اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی و پیوند اعتباریات با دواعی و احساسات طبیعی، هیچ ملازمه‌ای با نسبیّت و تزلزل اصول اخلاقی نداشته و با قبول نظریهٔ ادراکات اعتباری باز هم می‌توان از اصول پایدار اخلاقی سخن به میان آورد؛ چرا که ثبات یا عدم ثبات ادراکات اعتباری، متوقف بر ثبات و عدم ثبات دواعی و احساسات است و از آنجا که همهٔ گزاره‌های اخلاقی، ریشه در حس کمال‌طلبی و سعادت‌جویی بشر داشته و به انگیزهٔ سعادت اجتماعات بشری اعتبار شده‌اند و این احساس و انگیزه یک امر عمومی، همیشگی و پایدار است، گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر آن نیز دارای ثبات و عمومیت خواهند بود؛ یعنی همهٔ ابنای بشر به دنبال کمال و سعادت همه‌جانبهٔ خود بوده و آن را حقیقتاً ملائم با احساسات و تمایلات تکوینی خود می‌یابند. لذا برای رسیدن به سعادت نهایی، حسن و مطلوبیت آن را به افعالی همچون عدالت، امانت، صداقت و دیگر افعالی که واسطهٔ رسیدن سعادت هستند تسری داده و برای آن‌ها نیز حسن و قبح اعتبار می‌کنند و از آنجا که این حس، عمومی و همیشگی است و از طرفی، رابطهٔ این افعال با آن نتیجه یک امر همیشگی و پایدار است، اعتبار حسن و قبح برای آن امور نیز همیشگی و پایدار است.

کتاب‌شناسی

۱. آملی لاریجانی، صادق، معرفت دینی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰ ش.
۲. جوادی، محسن، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳. حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۴. داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۵. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۶. سروش، عبدالکریم، تفریح صنع، تهران، سروش، ۱۳۶۶ ش.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ یازدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۸. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۹. همو، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، رسائل سبعة (رسالة اعتباریات)، تهران، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، چاپ حکمت، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، چاپ هفتم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. مطهری، مرتضی، مقاله «جاودانگی و اخلاق»، چاپ شده در: یادنامه شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۳ ش.

مخلوق اول در روایات و دو مواجهه متفاوت*

- سیدعلی حسینی شریف^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

پرسش از آغاز آفرینش و آفریده اول از نخستین مسائل فکری بشر بوده است. مسئله‌ای با سابقه که مکاتب بشری و الهی کم و بیش به آن پرداخته و در مواردی شبیه به هم سخن گفته‌اند. روایات «أول ما خلق» در حوزه معارف اسلامی، مجموعه‌ای به ظاهر ناهمگون با تعابیر مختلف در این باره ارائه کرده است و دستگاه‌های معارفی فلسفی، عرفانی و کلامی هر کدام سعی کرده‌اند که این روایات را تبیین، تفسیر و توجیه نمایند. در این مقاله با تحلیل و مقایسه دو مواجهه حکمی - عرفانی و اخباری با این روایات، ضمن نقد دیدگاه اخباری، نشان داده‌ایم که دیدگاه فلسفی و عرفانی، تفسیر نظام‌مند و منطقی‌تری در این باره ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: مخلوق اول، صادر اول، روایات «أول ما خلق»، عقل.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(gh1359@gmail.com).

مقدمه

مقصود اصلی زبان، حکایتگری و واقع‌نمایی است، اما حقایق و معانی آنگاه که در قالب‌های زبانی ارائه شوند و در برابر فهم آدمی قرار گیرند، لباس کثرت به خود می‌پيچند، جلوه‌گری آغاز می‌کنند و در آینه فهم انسانی، وجوهی مختلف را تصویر می‌نمایند، تفسیرها و تأویل‌ها شکل می‌گیرد و ای بسا که آن حقیقت معنوی در این آشفته بازار صوری گم شود. این پیچیدگی و بازیگری، خصیصه زبان است؛ بازی‌های زبانی که گاه خود فیلسوفانی را به بازی گرفته است. این مسئله درباره حقایق فراحسی و در کنار معمای آفرینش صعوبت مضاعف می‌یابد. روایات «أول ما خلق» نمونه‌ای از این نوع است؛ همراه با چنان تنوع صوری که مضمون آن‌ها به حسب ظاهر گاه تا مرز تعارض و تناقض پیش رفته است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲). اندیشمندان به توضیح، تبیین، تأویل، تفکیک، رد و قبول، جرح و تعدیل و جمع و توجیه آن‌ها اقدام کرده‌اند و گاهی خود این مباحث به ابهام و آشفتگی مسئله افزوده و راه را برای فهم صریح و صحیح دشوار کرده است. در این نوشته ضمن تبیین و توضیح دو روش مواجهه اخباری و حکمی و داوری میان آن‌ها، سبک مواجهه اخباری را مورد نقد و بررسی قرار داده و نحوه برخورد حکما را ترجیح داده‌ایم. قبل از ورود به بحث خاطر نشان می‌کنیم که در مقاله پیش رو این مبنا مفروض است که بخش عمده این روایات جنبه واقع‌نمایی و هستی‌شناسانه داشته و در پی بیان ترتیب حقیقی در نظام هستی است. در فرض مقابل که این روایات، زبانی نمادین و سمبلیک یا اخلاقی و عاطفی و استعاری یا کنایی و... دارند، جایی برای بحث از نحوه تقدم و تأخر و اولیت و اولویت که در این روایات آمده، نیست و باید بر اساس قواعد ادبی و قرائن حالیه و مقالیه به دنبال تبیین معانی ثانوی و اغراض بلاغی متکلم باشیم.

پیشینه بحث

اندیشه صادر نخست و مخلوق اول قبل از اینکه اندیشه‌ای دینی و اسلامی باشد، فکری فلسفی و فرادینی است؛ تفکری که رگه‌هایی از آن را در مکاتب بشری و نظام‌های دینی مختلف می‌توان مشاهده کرد. قدیمی‌ترین مکاتب فکری و کهن‌ترین ادیان، نشانه‌هایی

از تأمل و تفکر و بحث دربارهٔ صادر نخست را به همراه دارند و به جهت همین قدمت است که نظریات متعدد دربارهٔ این مسئله شکل گرفته است. آفرینش یکی از مضامین ثابت و از ارکان اسطوره‌هاست (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۱۸). عنصر اول یا مادهٔ المواد از نخستین مباحث تاریخ مکتوب فلسفه در یونان بوده است (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۷، ۱۳۳ و ۱۴۴). ادیان قدیم چون زرتشت از بهمن، اردی‌بهشت، شهریور، اسفندارمذ و خرداد و مرداد و... که از هم پدید آمدند، به عنوان مخلوقات اول سخن گفته‌اند. در آیین هندو «هیرانیا گراتا» بذر زرتینی است که به عنوان امر واحد از خداوند صادر شده است. در افلوطین، عقل کلی صادر از احد، واسطهٔ خلق است (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۴) و در مکاتب دیگر، هیولی و صورت، نور و ظلمت، جوهر و عرض، خیر و شر، لوح و قلم، فیض و عقل، حرکت و سکون، نفس و روح و... هر یک تعبیر خاصی از اولین صادر یا مخلوق بوده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۳۸/۱؛ افلوطین، ۱۴۱۳: ۶۰).

این مسئله در حوزهٔ تفکر اسلامی و در اندیشهٔ فلسفی، عرفانی و نقلی اسلام نیز مورد توجه بوده و در قالب‌های متفاوت و گاه متباین ظهور کرده است. از آنجا که این روایات مشتمل بر تعارض ظاهری است، از همان آغاز مورد توجه اندیشمندان اسلامی، مفسران و محدثان، حکما و عرفا، راویان و مؤلفان جوامع حدیثی قرار گرفته است. در نتیجهٔ این توجه و تأمل، نگاه‌های متعدد از نفی و اثبات، الحاق به متشابهات، رد و انکار، اسناد به ضعف در سند یا عامی بودن طرق، تصرف در زبان و بیان و حمل بر مجاز، رمز و معما یا نمادین بودن، اضافی و نسبی بودن، تأویل و جمع باطنی و دیگر احتمالات شکل گرفته است. راویان جوامع حدیثی که خود را عهده‌دار تبیین و تفسیر و حل تعارضات احتمالی می‌دانستند به گزارش، شرح و تفسیر بیان تعارض و وجوه جمع این روایات پرداخته‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۱۰۲/۱؛ ۷۵/۱۰؛ ۵۸/۵۴؛ ۳۶۳؛ ۲۷/۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲۳۰؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۴۱؛ صدوق، بی‌تا: ۵/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۴۳۶؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱).

فلاسفهٔ مشاء و اشراق و عرفا به ویژه بعد از پیدایش عرفان نظری که در باب هستی‌شناسی، چینش و ترتیب آفرینش، بحث‌های نظری مطرح کرده و دغدغهٔ تبیین استدلالی و پیوند مطالب خویش با متون نقلی را داشته‌اند، به روایات مخلوق اول و

صادر اول توجه کرده و در پی انطباق، تحلیل و جمع‌بندی و همسانی این روایات با نظام فکری فلسفی و عرفانی خویش برآمده‌اند. آن‌ها مجموعه این روایات را در ضمن مباحث خود مطرح و تلاش کرده‌اند همه آن‌ها را بر اساس این نظام با هم جمع نمایند. فلاسفه مشاء اولین مخلوق را عقل اول دانستند؛ صادر واحدی که اگرچه مانند علت خود دارای وحدت و بساطت است، از آن جهت که واجب بالذات نبوده و ماهیتی امکانی دارد، دارای نوعی کثرت عقلی است. این کثرت عقلی منشأ پیدایش کثرت‌های بیشتر در مراتب بعدی آفرینش است. اشراقیان اصل ترتیب نظام وجودی مشاء را پذیرفتند، اگرچه در پیدایش کثرت به عقول و نفوس (انوار) طولی و عرضی بی‌حد و حصر و کثرت تصاعدی که از اشراقات انوار طولی و عرضی و نورالانوار حاصل می‌شود اعتقاد دارند. شیخ اشراق، صادر نخست را نور اول و نور اقرب و اول ما خلق نامید. عرفا با وحدت وجود و تشکیک در ظهور و تجلی، هستی را نه معلولات، بلکه تعینات و تجلیات مختلف حقیقت وجود معرفی کردند. مشهور عرفا در مراتب تجلی، وجود منبسط را اولین صادر دانسته و با این نظام فکری به توضیح روایات پرداخته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۳۳؛ اهری، ۱۳۵۸: ۹۰؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۰۹؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۸۷؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۰ و ۳۹۸؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۲/۴۵۷؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۲۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۸۵/۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۰). مسئله صادر اول، مراتب خلقت، تعارض و وجوه جمع، در اندیشه‌های دینی عرفانی و فلسفی همواره مورد توجه بوده و به صورت مستقل در کتب و مقالاتی نیز مورد مطالعه، تحقیق و تطبیق قرار گرفته است (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۱۳۹۲؛ ارشد ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۵؛ اترک، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

مروری بر محتوای روایات

روایات اصل ترتیب در آفرینش را مسلم دانسته و درباره اینکه مخلوقی مقدم بر بقیه اشیا وجود یافته است، متفق‌اند، اگرچه در تفصیل مراتب هستی و چینش آن‌ها چندان مفصل سخن نگفته‌اند. تعبیر درباره این مخلوق هم از چنان تنوعی برخوردار است که

خواننده را درباره اینکه این روایات پیرامون موضوع واحدی سخن می گویند، به تردید وامی دارد. در مجموعه‌ای از این روایات، اولین مخلوق، عقل به نحو مطلق (مجلسی، بی تا: ۹۷/۱) و یا همراه با قیود و توضیحاتی مثل اینکه عقل اولین مخلوق در مجموعه روحانیین است یا از یمن عرش آفریده شده، معرفی شده است (همان: ۱۰۹/۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۲۱/۱).

در روایات دیگری مخلوق اول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام معرفی شده‌اند. این روایات نیز در اطلاق و تقیید و تعبیر متفاوت‌اند؛ گاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از «أول ما خلق الله» تعبیر به «نوری» فرموده و گاه ائمه علیهم السلام از خلقت پیامبر با تعبیر «أول ما خلق، خَلَقَ مُحَمَّدًا» سخن گفته‌اند (مجلسی، بی تا: ۱۲/۲۵ و ۱۹۷/۵۴)؛ زمانی نیز برخی ائمه مانند حضرت علی علیه السلام به مخلوق اول توصیف شده‌اند، توضیحاتی نیز مانند اینکه نحوه حضور و وجود آن‌ها با بدن‌های نورانی و ارواح محض و وجودات ظلّی بوده، آمده است:

خلقتك نورًا یعنی روحًا بلا بدن قبل أن أخلق سماواتی وأرضی و... (همان: ۶۵/۵۴ و ۱۹۳).

گاهی فاصله‌ای زمانی مثل هزار سال یا چهارده هزار سال بین این انوار و مخلوقات طبیعی چون آسمان و زمین ذکر شده و بدیهی است که بیانگر بعد رتبی است، نه زمان رایج که خود منتزع از عالم طبیعت است (همان: ۳۳۹/۲۵ و ۱۲/۵۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۱/۱). در جایی به تسبیح و تقدیس این ارواح در آن مقام (مجلسی، بی تا: ۲۹۱/۲۶ و ۴۶/۵۳) و اینکه به صورت اشباح نوریه و ظلّ النور بوده‌اند، اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲-۴۴۰/۱).

در روایاتی دیگر، مطلق نور به عنوان مخلوق اول ذکر شده است. از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره «أول ما خلق الله» سؤال شد، حضرت فرمود: «نور» (مجلسی، بی تا: ۹۶/۱). در بحث امام رضا علیه السلام با عمران صابی، این نور به فعل خداوند تفسیر شده است (همان: ۳۱۴/۱۰؛ صلوق، ۱۳۹۸: ۴۳۶). در همین مجموعه گاه خلقت پیامبر و ائمه علیهم السلام از نوری بوده است که آن نور مخلوق اول است (مجلسی، بی تا: ۱۹۷/۵۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). همچنین در تعبیر روایات، گاه از تکلم الهی به کلمه نوریه‌ای که از آن

نور پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ و سایر ائمه اهل بیت تحقّق پیدا کرده و روحی که در ابدان نوریّه ائمه قرار گرفته و حجاب حق و خلق شده‌اند، سخن گفته شده است (مجلسی، بی‌تا: ۲۳/۲۵ و ۲۶/۲۹۱). در برخی روایات تعبیر روحی یا ارواحنا به ثبت رسیده است (همان: ۵۴/۵۸). در دسته‌ای از روایات از هوا به عنوان مبدأ اولیه آفرینش نام برده شده است، اما در بیشتر این روایات هوا در مرتبه اول قرار ندارد، بلکه با تمّ و چند مرتبه متأخر از آفرینش نور پیامبر و انوار ائمه و ملائکه و مکان و کتابت کلمات الهی در هر کدام از این مراتب معرفی شده است (همان: ۲۵/۱۸؛ ۵۴/۱۶۹ و ۱۸۹؛ ۶۱/۱۰). در روایاتی آب به عنوان عنصر اولیه که همه اشیا از آن خلق شده‌اند ذکر شده است، اگرچه در روایاتی آب و هوا هر دو با هم وارد شده‌اند (همان: ۵۴/۶۷؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۶۷).

در مجموعه روایات «أول ما خلق»، روایات قلم از تنوع و تعددی قابل توجه برخوردارند که بیان معنای محتمل آن‌ها توجه و دقت بیشتری می‌طلبد. مضمون غالب این روایات آن است که اولین چیزی که خداوند آفرید، قلم یا قلم اعلی بود، بعد از آفرینش به او گفت: «جاری شو و بنویس، ... درباره هر آن چیزی که تا روز قیامت خواهد آمد» (مجلسی، بی‌تا: ۵۴/۳۱۳). حقیقت وجودی این قلم مشابهتی با قلم‌های دنیوی ندارد و دارای یک وجود نوری است (همان: ۵۷/۳۷۴). در این روایت و روایات مشابه، قلم و نحوه وجود نوری آن در کنار وساطت در ترقیم و تسطیر مورد اشاره قرار گرفته است که بر لوح محفوظ جاری و کلمات الهی را بر آن می‌نگارد (همان: ۵۴/۳۷۳).

در تفسیر آیه شریفه «ن وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم / ۱) نیز لوح نور و قلم نور و نون که لوح محفوظ است در کنار هم تبیین شده‌اند (همان: ۵۴/۳۷۴). در همین روایات، نون به دوات یا نهری در بهشت که سمت کتابت دارد، تفسیر شده که البته با بخش‌های دیگر روایت و سایر روایات هماهنگ است؛ زیرا دوات نیز نقشی به سان قلم در ایجاد و تکوین خواهد داشت. روایاتی دیگر، اولین مخلوق را حروف و کلمات معرفی کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲۵) و در برخی از این روایات حروف الفبا تفسیر شده‌اند که غالباً هر حرفی منشأ و مظهر صفتی از صفات عالم هستی معرفی شده است؛ برای مثال، الف به آلاء الهی، باء به بهجت خدا، تاء به تمامیت امر الهی، جیم به جمال و ... تأویل شده است (همان؛ مجلسی، بی‌تا: ۲/۳۱۹). در روایاتی نیز از مخلوق اول تعبیر به جوهر شده

است. این جوهر به جوهری خضراء که آب از ذوبان آن پدید می‌آید (مجلسی، بی‌تا: ۲۹/۵۴) و جوهری بسیط و قوه‌ای لاهوتی که حی بالذات است، اصل آن عقل است، همه چیز از آن شروع شده و به آن ختم می‌شود، توصیف گردیده است (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۲۲۱). در روایاتی نیز ابتدای موجودات و سابق بر عالم روحانین، علم و قضای الهی به عنوان مبدأ هرم هستی معرفی شده است (شعیری، ۱۴۰۵: ۱۲۶). در روایاتی هم مخلوق اول هوا معرفی شده است، سپس قلم، آنگاه ظلمت و نور و آب و عرش و باد و آتش همه از هوا خلق شده‌اند و تمام مخلوقات دیگر از این شش عنصر خلق شده‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۷۱/۵۴).

این‌ها عمده روایات این باب هستند. تنوع لفظی و معنوی این روایات نشان می‌دهد که تبیین جامع و همه‌جانبه آن‌ها به حسب ظاهر چقدر مشکل است. حکما، عرفا، متکلمان، مفسران و محدثان هر کدام به توضیح آن‌ها اقدام کرده‌اند. در این میان دو روش عمده محل توجه است؛ روش مواجهه حکمی و عرفانی، و روش تفسیر و توجیه اخباری که به ترتیب در پی می‌آید. مشی فلسفی و عرفانی سعی کرده این روایات را در یک نظام جهان‌شناختی کل‌نگر به نحو جامع و منسجم تبیین نماید و مواجهه اخباری که این روایات را به نحو موردی و اقتضایی و جزءنگر توضیح داده است.

مواجهه حکمی و عرفانی

در مقابل دیدگاه اکثر اخباری‌ها که ترتیب ذاتی در آفرینش را قبول نداشته و قائل به ترتیب اتفاقی هستند، حکما و عرفای اسلام با تلاش عقلانی و در پرتو معارف غنی اسلامی، موفق شدند نظامی هستی‌شناسانه طراحی و بخشی از معارف دینی را بر این اساس معنا نمایند که تفسیر روایات مخلوق اول نمونه‌ای از آن است. آن‌ها موفق شدند تقریباً همه این روایات را به نحو واحد و جامع تأویل و توجیه نمایند و تعبیر روایات را اوصاف و اسامی حقیقت واحد بدانند. در این نگاه، مخلوق اول وجود یا تعینی ظلی است که واسطه تحقق سایر موجودات بوده و تعبیر روایی اشاره به همان است. مرجع همه این اسامی و اوصاف، همان وجود واحد است که به اعتبارات و عبارات گوناگون بیان شده است:

این موجود حقیقتش به عینه حقیقت روح اعظم است... و می‌توان آن را از جهت وساطت در نگارش علوم و حقایق قلم، از جهت خلوص و ظهور نور، و از جهت حقیقت جاری در عالم روح ناامید و با حقیقت محمدیه در نزد عرفا یکسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

تعبیر به عقل به جهت تجرد از وجود ظلمانی، علم به جهت عالم بودن به ذات و غیر، مشیت به جهت خواستن ذاتی و فعلی، قلم به واسطه نگارش صور مبدعات و مخترعات و کاینات، روح به خاطر منبع حیات عالم بودن، نور به جهت ظهور بالذات و مظهریت للغیر، جوهر نظر به اینکه گوهری است که در سایر مراتب وجودی تعیین می‌یابد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۶؛ اهری، ۱۳۵۸: ۹۰؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۰-۴۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲۲۳-۲۲۹). بر اساس تبیین عرفانی و حکمی چنان که خواهیم گفت عمده تعابیر این روایات یعنی عقل، نور، نور پیامبر، روح، روح پیامبر، قلم، کلمه، حروف معجم، آب، گوهر خضراء، علم، قضا، لوح... قابل جمع و توضیح است. در این تبیین، تعارض میان روایات به حداقل رسیده و همه آنها محمل مناسب و منطقی پیدا خواهند نمود.

در این دیدگاه، اولین صادر وجودی سریانی است که فعل حق به حساب آمده و همه مراتب موجودات عالم، تجلی، تعیین، اثر و تحقق آن به شمار می‌آیند. تعبیر به نور، عقل، قلم، روح... همه بیان اعتبارات و مراتب این وجود است. مراتب این تعیین و تجلی دارای ترتیب رتبی و ذاتی بوده و اول تعیین یا کامل‌ترین مجلی و مظهر آن، عقل اول و حقیقت محمدی انسان کامل است که از آن تعبیر به «نوری، روحی، نور علی، نور اهل بیتی، روح اهل بیتی» شده و همه خبر از قرب مقامی و مرتبه روحانی حقیقت این مجالی و کلمات تامه نسبت به حق تعالی دارند (مجلسی، بی‌تا: ۲۷/۶۵؛ بسطامی، ۱۳۸۴: ۴۱). این روایات، تقدم حقیقت نوریه پیامبر و ائمه را در این ترتیب صدوری تأیید می‌کنند. حقیقت وجود در مرتبه هر موجودی عین همان مرتبه است و به حسب تعبیر می‌توان اولیت را به وجود و به مراتب نسبت داد؛ از این رو تعبیر به اولیت حقیقت وجود یا اولیت تعینات آن جایز و بی‌اشکال است. این مطلب، هم مورد قبول عرفان و حکمت متعالیه و هم مورد تأیید نقل است:

- حقیقت انسان کامل، مظاهری در جمیع عوالم دارد. مظهر اول در عالم جبروت که روح کلی است و عقل اول و آدم اول نامیده می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۵).
- اولین مظهر که ظهور کرد قلم الهی بود که همان عقل اول است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۵۷/۱۲).

- پس عقل اول با پیامبر یکی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۹۶).
- این صادر در نزد اهل نظر قلم اعلی و مسمی به عقل اول است و در نظر ما وجود عام و تجلی ساری است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۰).
- اول چیزی که خدا آفریده، نور پیامبر بود (کلینی، ۱۳۶۲: ۷۱۸/۲).
- او و علی از یک نورند (صدوق، ۱۴۰۰: ۲۳۶).
- و از درخت واحدند (مجلسی، بی‌تا: ۲۳۰/۲۳).
- قلم اعلای الهی منم (صدرالدین شیرازی، سه رسائل فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).
- «و أول ما خلق الله» منم (فانی شیرازی دهدار، ۱۳۷۹: ۷۷).

این وجود مجرد و نور مطلق، همان حقیقت نوریۀ محمد ﷺ و علیؑ است. تعبیر به نور، اشاره به مقام وجود محض است که از جهت قرب و اتصال به حق تعالی دور از هر گونه نقص و ترکیبی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲). برابری وجود با نور در آیات و روایات نیز مورد اشاره و تصریح قرار گرفته است (ر.ک: نور/ ۳۵). کسانی مانند شیخ اشراق، اساس حکمت خود را بر پایه نور و مراتب آن بنا کرده‌اند. آن حقیقت واحد که وجود و نور و... اسامی دیگر اوست از حق ساطع و در بقیۀ مراتب هستی سریان یافته و سلسله‌ای مشکک از مراتب وجود یا ظهور را تحقق بخشیده است (همان: ۲۴). «نور همان نور تعین حق است که در مرتبه اول در عالم ارواح و سپس در مراتب بعدی ظهور می‌کند» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۹۵). این حقیقت نوری از تعینات و تجلیات نور حقیقی است.

در تبیین حکمی و عرفانی، روایات قلم و کلمات نیز با سایر روایات هماهنگ خواهند شد. در این روایات، صحبت از مراتب کتابت الهی است که خداوند در هر مرتبه‌ای از این مراتب، کلماتی را ایجاد کرده است. کلمات همان موجودات و کمالات الهی هستند که در مراتب مختلف تجلی نموده و هستی را تحقق بخشیده‌اند، می‌توان تعینات حق یعنی عقل، نور، روح، پیامبر و... را کلمات الهی دانست (قونوی،

۱۳۷۱: ۲۶۵). مرتبه عقل یا صادر اول جامع همه کمالات و کلمات الهی است و تمام مراتب امکانی را پر نموده است. موجودات کلمات و اسمای کلی و جزئی الهی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۶). به موازات همین روایات در حکمت، کلمه و کلام به هویات عقلی نوری که عین شعور و اشعار و علم و اعلام هستند، و قلم موجودی عقلی که شأن آن تصویر حقایق در الواح نفوس و صحائف قلب است، معرفی شده است (همان: ۱۶ و ۴۷). قلم واسطه ترقیم و تسطیر این کلمات و حروف است. حروف مظاهر تفصیلی قلم‌اند که به طور اجمال و به وجود لفی موجودند و به واسطه آن تفصیل می‌یابند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۰). از این جهت، از هر یک از عقول مجردة طولیه و نفوس و افلاک می‌توان تعبیر به قلم کرد و قلم اول که عقل اول باشد، قلم اعلی است و بالجمله عقول را به اعتبار آنکه واسطه در فیضان صور علمیه‌اند بر نفوس کلیه فلکیه، و موجب وجود آن‌ها هستند قلم گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۲/۳، ۹۱، ۱۰۰ و ۱۶۶؛ همو، سه رسائل فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۵۰، ۱۵۷ و ۲۸۲). ظهور حق در عقل اول که قلم اعلی است، اول مخلوق است (ابن عربی، بی‌تا: ۹۵/۲). در دیدگاه عرفان و حکمت متعالیه، کتاب تدوین و تکوین و آیات قرآنی با آیات آفاقی منطبق، و حقیقت قرآن و حروف و کلمات آن در هستی سریان و انتشار دارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۳۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۹). این حروف و کلمات در وجه جمعی خود قرآن، و در وجه تفصیلی خود فرقان‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳). جمیع مراتب وجودی به اعتباری کتاب و به اعتباری کلام حق تعالی است و متکلم در جمیع مراتب و مقامات حق اول است به اعتبار تجلی در حقایق به صورت اسم المتکلم (همو، سه رسائل فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). از اینجا معنای روایات و اخباری که می‌گویند: «تمام قرآن در فاتحه کتاب منطوی است» و کلام حضرت علی علیه السلام که فرمود: «اگر می‌خواستم از تفسیر فاتحه هفتاد شتر کتاب بار می‌کردم»، معلوم می‌شود (همان: ۱۲۴).

همچنین با این تفسیر، علم و قضای الهی نیز که در برخی روایات سابق بر همه موجودات چینش شده است، با بقیه روایات باب هماهنگ می‌شود. سخن از لوح محفوظ و قلم و قضا و قدر در مراتب علمی و عینی هستی نیز که ظرف تحقق علم خداوند و صفحه پیدایش کلمات او معرفی شده، با همین نگرش ابزار شده است.

عقول در این دیدگاه، همان مرتبه قضای علمی و وجود فعلی علم خداوندند که اقلام الهی و واسطه تصویر وجودی عالم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۴۷). در دیدگاه حکما، علم حق تعالی مراتبی دارد و لوح محفوظ یکی از آنهاست. این علم و مراتب آن، بر حقایق نوریه وجود که همان عقول هستند، قابل انطباق است. بنابراین قدرت و علم خداوند و قلم و عقول و ظهور حقیقت محمدی و نور نبی و روح و وجود منبسط، همه از این جهت با هم مساوق‌اند. «علم او همان نوریت او و نوریت او قدرت او و قدرت او انتساب اشراقی و فیض مقدس اطلاقی اوست» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۸۵/۳). قلم واسطه ظهور و تجلی کلمات وجودی حق است و مانند بقیه تعابیر، نقش ترقیم و تسطیر دارد، همان گونه که به تصریح روایات قلم بر مراتب بعدی قدرت و علم الهی و لوح محفوظ جاری است (مجلسی، بی‌تا: ۳۷۳/۵۴). همچنین تفسیر «ن» در آیه شریفه ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (قلم / ۱) در روایات به دوات یا نهری در بهشت که سمت کتابت کلمات و کمالات الهی را دارد، نیز موجه است. قلم واسطه نقش علم و قدرت الهی بر پرده هستی است و تعبیر به دوات یا نهری که حکم دوات را دارد، در سایر روایات مؤید همین معناست و می‌تواند بیانگر رابطه طولی فیضان در قلم و دوات باشد. لذا با نظر به مجموعه این روایات می‌توان ادعا کرد که روح کلی حاکم بر همه آنها، بیانگر یک نظام هستی‌شناسی خاص است که از حق ظهور یافته و این تعابیر همه اشاره به واسطه ظهور این فیض دارند. روایات وساطت فیض پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت نیز مؤید این معناست. بنابراین ظاهر همه این روایات با هم هماهنگ بوده و تهافت و تعارضی ندارند:

«والقلم» عبارت از جوهر اول است و جوهر اول قلم خدای است «وما یسطرون» عبارت از مفردات عالم است... و مرکبات کلمات رب العالمین اند و کلمات او هرگز به نهایت نمی‌رسد (کهف / ۱۰۹؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۳۴۳).

تنها در یکی از این روایات، نون به معنای لغوی آن یعنی حوت ترجمه گردیده است (بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۱) و یک ناهماهنگی در مجموعه روایات به وجود آورده است که به احتمال زیاد برخاسته از توضیح و اظهار نظر شارح یا راوی است، آنجا که به تناظر با آیه شریفه قرآن، «ن» در کنار قلم ذکر گردیده، مطلبی توسط راویان و شارحان به عنوان

تفسیر اضافه شده که نظم حاکم بر مجموعه را مختل کرده و موجب اختلال در سیاق و دلالت گردیده است. «نون» که یکی از نام‌های ماهی است به حوت تفسیر و بعداً این تفسیر در متن روایت درج شده است. راوی در ادامه روایت درباره نون می‌نویسد: «وهو الحوت» که گرچه با جریان حضرت یونس هماهنگ است، با مجموعه روایات «أول ما خلق» سنخیتی ندارد. سپس شارحان به دست و پا افتاده و در توجیه این مطلب سخنانی گفته‌اند که استحکام کافی ندارد و به تخیلات شعری شبیه‌تر است. علت ورود آن مطلب و این توضیحات، وجود این آیه مبارکه در سوره یونس و معنای اسمی حرف «نون» است که این دو مقام را به هم مشتبه گردانیده است،

برای ایجاد تناسب میان این دو مضمون گفته شده که حیات حوت با آب است و از این جهت با روایاتی که آب را اول مخلوق می‌دانند، هماهنگ است. طرفه آنکه این نون در روایات متعدد دیگری هم به دوات یا نهری که در حکم دوات است تفسیر شده و پذیرندگان آن روایت برای رفع تعارض با روایاتی که نون را دوات تفسیر کرده، گفته‌اند: داخل بدن برخی ماهی‌ها دوات وجود دارد و برخی اصحاب سحر می‌توانند آن را استخراج کنند و روایت نیز که اولین مخلوق را قلم و نون معرفی کرده، این مطلب را تأیید می‌کند (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳۳۴/۶).

و گفته‌اند:

سبحان الله که در کتب تراجم حیوانات نوشته‌اند که برخی از ماهیان مواد سیاهی از خود خارج می‌کنند به طوری که برای جلوگیری دشمن آب دریای اطراف خود را سیاه می‌کند تا دشمن بدو دست نیابد و در مقابل آن نیز در قعر دریا یک نوع ماهی است که از تنش نور می‌دهد و دور خود را روشن می‌کند و نون حوت است و زمین بر پشت حوت است (بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۲).

شاید همان ادراج منشأ این تکلف و تطبیق میان نون و قلم و ماهی و نور و قرار دادن زمین بر پشت ماهی شده است.

در نگاه عرفا و حکما، روایات آب معنایی متباین با سایر تعبیر ندارد. حکما و عرفا آب را منشأ حیات و هستی و رمزی از عقل اول و روح و بقیه تعبیر تلقی می‌کنند که حیات واقعی وجودی و معنوی عالم با آن است. به اعتقاد آن‌ها، در این روایات معنای

ظاهری آب جسمانی مراد نیست، بلکه این روایت نیز با سایر روایات هم‌سیاق است. در عرفان اسم حیّ از امّهات اسما و در اولین مراتب هستی تعین و ظهور می‌یابد. دلیل اینکه از «أول ما خلق» به آب تعبیر شده این است که آب در طبیعت، اصل حیات هر موجودی است، لذا از آن وجود مقدسی که حقیقت و اصل همه موجودات است و فیض حق به وسیله آن در همه قوابل و تعینات جاری می‌شود، به آب تعبیر شده است. شاید بتوان گفت که مراد از روایات ابی جعفر علیه السلام در جواب مرد شامی که از «أول ما خلق الله» سؤال کرد و حضرت فرمود: «آب اولین مخلوق خداوند است»، منظور همان وجود مطلق و منبسط باشد؛ زیرا در قرآن کریم، لفظ آب با اشاره به آن معنا آمده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (رعد/۱۷). آبی که خداوند از آسمان می‌فرستد و هر موجودی به قدر استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شود در حقیقت همان فیض وجود عام و منبسط است که موجودات هر کدام به اندازه توان و استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند. روایات مشیّت نیز مؤید این معناست (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸؛ مجلسی، بی‌تا: ۵۶/۵۴). در ادامه نیز امام علیه السلام می‌فرماید: «آب را از چیزی خلق نکرد». مفهوم این جمله آن است که آب مخلوق بلاواسطه خداوند است و این دلیل بر این است که لفظ «ماء» در اینجا استعاره برای همان حقیقتی است که در روایات دیگر از آن به عقل و نور، روح و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله تعبیر شده است. عالم امر همان فیض مقدس است و حقیقت و نور آل محمد اولین تعین این فیض مقدس و اولین تجلی خلقی اوست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۸). با این تفسیر روایات گوهر اخضر که مبدأ آب معرفی شده نیز معنای استعاری موجهی پیدا می‌کند و با وجود نورانی خضراء که در برخی روایات دیگر آمده هماهنگ می‌شود. گوهریت همان درخشندگی و خلوص و محض بودن را می‌رساند که چون از اجمال و بساطت و مقام رتق به نشر و فتق درآید، منشأ همه مراتب و تعینات هستی است و حیات و سایر صفات کمال عین آن است. شاید تشکل به اشکال مختلف، وجه شباهت آب و وجود صادر از حق است همان گونه که به این وجود هیولای اولی هم اطلاق شده است:

منظور از مرتبه هیولایی همان عالم امر و وجود منبسط است که هیولای عالم وجود است و به وسیله آن وجود در همه تعینات و ماهیات ساری و جاری می‌شود (قمی، ۱۳۸۱: ۳۵/۱).

با نگاه منسجم حکمی و عرفانی، روایات روح نیز با قرآن و کتاب و کلمات و قلم و نور... هماهنگ است. وقتی قرآن را با نور و حقیقت پیامبر مساوی بدانیم، می‌توانیم تفسیر قرآن به روح را هم با روایات وارده جمع کنیم؛ چه روایاتی که از مطلق روح سخن گفته و چه روایاتی که روح را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده‌اند. آیات قرآن، قرآن را روح می‌داند و آن را دارای انزال و القاء معرفی می‌کند. مرتبه روح اعظم و قلم اعلی و عقل اول و نور اقرب و کلمه تام که منشأ فیضان وجود بر سایر مراتب هستی، همان مرتبه روح است که از امر الهی است (ر.ک: اسراء/ ۸۵). عقل اول و حقیقت نفس پیامبر مشتمل بر تمام حقایق وجودی است که در سایر مراتب هستی، نشر می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳). این مقام نوری متحد با قلم و کلام است (همان). کلمات الهی به نحو اندکاک و اندماجی در این مقام و به نحو تفصیلی و فرقانی در مراتب دیگر ظهور و بروز نموده است (همان). عالم ظهور کلمات الهی است. ائمه کُل موجودات عالم هستی را ظهور و بروز کلمات و کمالات الهی دانسته (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۴۰)، وجود نورانی برخی ائمه کلمات تامه الهی مکتوب بر عرش خوانده شده (فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۱۷۷/۳) و برای برخی از حروف نیز معانی ذکر کرده بودند. این مسئله در کلمات حکما و عرفا به نحو گسترده‌ای انعکاس یافته است (اهری، ۱۳۵۸: ۹۵). کلمات بر اسمای الهی حمل شده (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۲) و نامحدود و نامتناهی دانسته شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۵: ۱۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۶۸/۱).

با توجه به آنچه گفتیم روشن می‌شود که در این دیدگاه می‌توان همه روایات را در یک نگاه مسئله‌محور و منطبق بر یک نظام هستی‌شناختی بدون تعارض و تهافت جمع نمود و نیازی به تفکیک یا نفی یا گزینش موردی آن‌ها نیست. غالب قریب به اتفاق این تعبیر، اشاره به معنا و مصداق واحد بوده و نه تنها با هم تعارضی ندارند. بلکه می‌توانند از مسائل دیگری رفع تعارض کنند؛ مانند روایات متعارض در نزول قرآن و طبقات آسمان و بیت‌المعمور و دفع و تدریج و... که حل آن‌ها از لوازم این دیدگاه است و باید در مجالی دیگر تبیین گردد.

مواجهه اخباری

فهم، تبیین و تفسیر آثار اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام از مهم‌ترین دغدغه‌های محدثان بوده است، اگرچه بر خلاف نگاه حکما و عرفا، آن‌ها روشی جزءنگر، موضعی و موردی اتخاذ کرده، به صورت مسئله‌محور و جامع با این روایات برخورد نکرده، بلکه در هر موردی مناسب با فضای بحث به توضیح و تفسیر و رفع تعارض پرداخته‌اند. این روایات و شرح و تفسیر و توضیح آن‌ها در مواضع مختلف، در آثار آن‌ها آمده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۹/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۶۶؛ همو، ۱۴۰۰: ۳۲۵؛ همو، ۱۴۰۳: ۴۳؛ همو، ۱۴۱۴: ۳؛ همو، بی‌تا: ۵۹۳/۲). گزارش این نوشته بیشتر ناظر به آثار علامه مجلسی به عنوان نماینده محدثان است؛ زیرا علامه مجلسی همه این روایات را ذکر و بیش از دیگران در این باره اظهار نظر کرده است. علامه مجلسی در مواضع متعدد درباره این روایات و جمع آن‌ها سخن گفته، اقوال مختلف را در نظر داشته و برای ارائه جمعی مقبول تلاش کرده است، اگرچه رسیدن به جمع‌بندی واحدی از دیدگاه علامه مجلسی دشوار است (مجلسی، بی‌تا: ۲۷-۲۵/۱ و ۱۰۲؛ ۱۸۳-۱۸۲/۵۴ و ۳۰۶)، بر اساس روش پیش گفته، نظریات علامه مجلسی در این باره متفاوت بوده و در هر موضعی به حسب شرایط بحث و فضای روایات و اقتضای محل، دیدگاهی متناسب ابراز کرده است. لذا مجموع گفته‌های ایشان در این باره خالی از پراکندگی، تشتت و ابهام نیست. شاید مهم‌ترین تفاوت روش‌شناسی علامه مجلسی با عرفا و حکما در این باشد که علامه مجلسی هیچ وقت به دنبال نگاه کلی و جمعی و تحقیق و پژوهشی مسئله‌محور در همه روایات این باب نبوده یا فرصت این کار را نیافته است. لذا به ناچار برخوردها و شرح و تفسیرهای موردی و پراکنده در مسائل مختلف را ترجیح داده است. آنچه در ادامه می‌آید شاهدی بر این مدعاست.

علامه مجلسی برخی از روایات باب را از اساس نادیده انگاشته و از مجموع روایاتی که ذکر کردیم، عمدتاً درباره چند دسته آن‌ها اظهار نظر کرده است. ایشان و غالب محدثان در موضع‌گیری غالب خود، دل‌مشغول اولویت روایت آب و هوا بر سایر موجودات بوده‌اند. عمده مباحث و توضیح و توجیه‌های آن‌ها پیرامون تبیین و دفاع از

تقدم آب در مراتب هستی است (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۲-۱۸۳ و ۳۰۹).

علامه مجلسی روایات اولیت عقل را نپذیرفته، گاه صدور آن‌ها را مورد تردید قرار

داده است:

روایات مخلوقیت عقل اول از طریق اهل سنت آمده و در شیعه نیست (همان: ۱۰۲/۱).

گاه اولیت آن را نسبت به طبقه خاصی از موجودات روحانی تفسیر نموده و اولیت

مطلق را به آفرینش آب داده است:

اما در مورد روایت کلینی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» باید گفت که دلالتی بر تقدّم عقل بر جمیع موجودات نمی‌کند، بلکه بر خلق موجودات روحانی مقدّم است و ممکن است خلق هوا و آب بر آن مقدّم باشد (همان: ۳۰۹-۳۰۶/۵۴).

و گاه پذیرش عقول را امری فاسد و منافی با ضروریات دین دانسته است:

آنچه را که فلاسفه در توصیف عقل اول گفته‌اند که موجودی است مجرد و تام و اولین صادر از خداوند متعال است، گفتاری است فاسد که با بسیاری از ضروریات دین از جمله حدوث عالم منافات دارد (همان: ۲۷-۲۵/۱).

در جایی، روایات عقل را به عقل جزئی نهاده در نفس آدمی تفسیر کرده است:

منظور از عقل در اینجا همان عقول جزئی است که مردم به وسیله آن مکلف می‌باشند و وسیله تمیز بین خوب و بد و حق و باطل است

و گاهی تقدم همین عقل را از نوع تقدم بالشرف معرفی می‌کند:

اگر در روایت می‌گوید که او اولین مخلوق حق است، به اعتبار شرافت و تقدس اوست (همان).

البته عقل، مشترک لفظی است و بعید نیست که در برخی از این روایات به همین

قوة ادراک کلیات در نفس اطلاق شده باشد.

با نفی عقل و موضع‌گیری سلبی نسبت به آن، در جانب اثباتی، گرایش عمده

علامه مجلسی در بحث مخلوق اول در مرحله اول ناظر به آفرینش آب و هواست و

برای رفع تعارض و جمع میان آن دو، آب را مبدأ جسمانیات و هوا را مبدأ غیر جسمانیات قرار می‌دهد:

می‌توان در مقام جمع، اولیت آب در خلقت را بر تقدّم اضافی حمل کرد؛ یعنی خلقت آب، نسبت به خلقت اشیای محسوس، اول بوده و آب در میان اشیای محسوس که هوا از آن‌ها نیست، اولین مخلوق بوده است. اما هوا در عالم جسمانی، در میان غیر محسوسات، مخلوق اول است.

با تلاش برای حفظ این موضع غالب، علامه مجلسی وقتی با روایات تقدم خلقت نور پاک و ارواح نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام بر جمیع مخلوقات مواجه می‌شود، این مقدار را می‌پذیرد که وجود روحانی و نورانی آن ذوات مقدس، اولین مخلوقات هستند و سایر روایات را نیز باید بر همین معنا حمل و تفسیر کرد. اما در عین حال برای اینکه پذیرش وجود مجرد تام از نظر ایشان ناتمام و با حدوث زمانی عالم ناسازگار است و از طرفی روایات، دلالت بر این دارند که ارواح و نور محمد و آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَام سرمنشأ همه کائنات هستند، با اتخاذ موضعی تعطیل‌گرایانه می‌گوید:

تفسیر این روایات مشکل است. ما اعتقاد داریم که آن بزرگواران اولین مخلوقات خدا هستند و آنان علت غایی آفرینش‌اند، اما چگونگی و کیفیت آن را نمی‌دانیم (همان: ۳۰۷/۵۴).

با این حال، علامه مجلسی گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گمان می‌رود روایات روح و عقل اول را به عنوان موجودی خارجی در ابتدای سلسله موجودات روحانی پذیرفته و در رفع تعارض ظاهری میان روایات آب با روایات روح و عقل اول، آب را مخلوق اول در عالم جسمانیات دانسته و سلسله‌داری روحانین را به عقل و روح نسبت می‌دهد:

چون آب وجود جسمانی است و این روایت با سایر روایاتی که می‌گویند اولین مخلوق، عقل است یا روح و نور نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به ظاهر تعارض دارد. پس منظور حدیث، اولیت نسبی است؛ یعنی هستی مخلوقات عالم افلاک و عناصر از آب پیدا شده است (همان: ۶۷-۶۶/۵۴).

اگرچه تردید درباره روایات عقل و روح و علم همواره همراه علامه مجلسی بوده،

چنان که گاهی دربارهٔ روایت «روحی تعبیر به عامی بودن نموده» و صدور آن را مشکوک جلوه داده است (همان: ۳۰۹/۵۴)، ایشان روایت اولیت علم را ناظر به دیدگاه قائلان به زیادت و مخلوقیت صفات دانسته و در مواجهه با این تعبیر روایت کافی که مکان علم قلم است، به این اکتفا کرده است که «موافق برخی اخبار است» (همان: ۶۷/۵۴).

نقد و بررسی

اولین ویژگی یک فکر یا نظام فکری، سازگاری و هماهنگی و عدم پیریشانی و تهافت درونی است. به نظر می‌رسد اظهارات علامه مجلسی در روایات «أول ما خلق» از این خصیصه برخوردار نبوده و نوعی عدم انسجام در گفتار ایشان مشهود است. گستردگی حوزهٔ کار، فقدان مسئله محوری، نگاه منطقه‌ای و جزئی، برخورد موردی و اقتضایی، عدم احاطه بر لوازم گفتار، ضعف در استدکار مبانی، تقابل با حکما و... موجب شده که کلام علامه مجلسی در داوری و جمع و تحلیل روایات، گرفتار نابسامانی، ناسازگاری و آشفتگی باشد. ایشان در اصل اینکه «ترتیب لازم است یا خیر؟ می‌توان این مجموعه را به نحوی جمع کرد یا نه؟ و کدام دسته‌ها قابل جمع است؟» مردد است؛ گاهی نسبت به ترتیب و چینش نظام هستی اظهار نظر کرده و نور و روح پیامبر و اهل بیت را مقدم دانسته، اما در کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی نموده و آن را مجهول می‌داند (همان: ۱۰۱/۱). در جایی، بعد از اینکه به روایات قلم و عقل و جوهر نورانی اشاره کرده، با بیان اینکه عده‌ای گفته‌اند که هر سه این‌ها یک چیز است، معتقد است که می‌توان بین این‌ها به وجوهی جمع کرد (همان: ۳۶۳/۵۴)، در حالی که در مشی غالب خود برخی از این‌ها به ویژه روایت عقل را نفی کرده است.

علامه مجلسی برای پرهیز از گرفتار شدن در مشی حکمی اساساً ورود روایات مربوط به عقل را از طریق شیعه نفی نموده و معتقد است که روایات مخلوقیت عقل اول از طریق اهل سنت آمده و ظاهر اکثر اخبار ما دربارهٔ مخلوق اول آب یا هواست (همان: ۱۰۲/۱). در گزارش روایات روشن شد که تعدد و تنوع تعبیر این روایات بسیار زیاد است و مسئله دایرمدار آب و عقل نیست که با نفی عقل، مخلوقیت آب اثبات

شود. برای رسیدن به وجه جمعی در خور و تبیینی جامع باید همه این روایات را بررسی کرد، ضمن اینکه ترجیح کمی نیز با روایات آب نیست و روایات نور نبی و اهل بیت و تقدم خلقت آنها، تضافر بیشتری دارند و نفی روایات عقل نه تنها این تعارض ظاهری را رفع نکرده، بلکه به نحو مطلق محل اشکال است. به اذعان علامه مجلسی، مجموعه این روایات متواتر است. این معنا با تعبیر «لما خلق العقل» در اصول کافی و دیگر کتب از طریق شیعه نیز وارد شده و در منابع شیعه موجود است و با توجه به ورود اصل معنای عقل و پذیرش آن در روایات، بهتر است به جای نفی اولیت عقل، روایات عام را بر خاص حمل و از این طریق بین آنها جمع کنیم. خود تعبیر «أول خلق من الروحانيين» که علامه مجلسی آن را پذیرفته است، همراه با تأملی مختصر موجب پذیرش عقل و اولیت آن است؛ زیرا اگر تقدم روحانین در سلسله هستی نفی، و صدور مجرد از مادی و جسمانی پذیرفته شود، با فرض امکان صدور مجرد از مادی، دیدگاه مادی‌گرایان در مبدأ هستی توجیه وجیه خواهد یافت. علاوه بر این، با اولویت روایات روح نبی که علامه مجلسی خود آن را پذیرفته بود منافات دارد. لذا خود ایشان در جای دیگر می‌پذیرد که خلقت روحانین مقدم است، اما این مطلب را نه بر اساس استدلال عقلی که به کمک روایاتی که تقدم ملائکه را بر سایر مخلوقات بیان کرده‌اند، اثبات می‌کند (همان: ۳۰۹/۵۴). اگر خلقت روحانین مقدم است و روایات هم عقل یا روح نبی را اول مخلوق از روحانین می‌دانند و عقل هم به اذعان علامه مجلسی بر نبی اطلاق شده، چه اشکالی دارد که حقیقت این عقل را به روح نبی تفسیر نموده و تعارض را از مجموع روایات باب برداریم، مگر نه اینکه از نظر قواعد متعارف فهم نیز اصالة الاطلاق و اصل عدم تقدیر و جمع دلالی بر کاهش و افزایش قید مقدم است. پس چرا ایشان روایاتی را که با مضمون «هو أول خلق من الروحانيين» همراه است، به معنای اضافی حمل کرده و احتمال می‌دهد که عقل گرچه در میان مخلوقات روحانی، اول مخلوق است، اما به صورت مطلق مخلوق اول به شمار نمی‌آید؛ زیرا قبل از او موجودات جسمانی چون آب صادر شده است. آیا مجلسی و هم‌فکران ایشان می‌توانند یک نظام هستی‌شناسی را که بر اساس آن اول مادیات صادر شده و سپس و احتمالاً از طریق مادیات امور روحانی صادر شده‌اند، به نحو معقول و مقبول تبیین کنند و بگویند که

چنین نظامی بر چه مبانی عقلی و شرعی و کدام ادله مبتنی است و ترتیب اتفافی در صدور با چه اشکالاتی مواجه است و چه پاسخ‌هایی می‌توان برای دفاع از آن ابراز کرد، آیا انوار و ارواح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام که علامه مجلسی آن را به عنوان مخلوق اول قبول دارد در ردیف جسمانیات اند یا روحانیات؟

علامه پذیرش عقل را مستلزم انکار ضروریات دین از جمله حدوث عالم دانسته است، اما معلوم نیست که میان پذیرش عقل با انکار حدوث عالم چه ملازمه قطعی وجود دارد. گویا علامه با تفسیر حدوث شرایع به حدوث زمانی و طبیعی و مسلم دانستن این تفسیر و صرف نظر از مناقشات حکما و متکلمان، چنین اظهار نظر کرده است. آنچه محور اختلاف در این مسئله است، ملاک نیازمندی به علت است که بنا بر دیدگاه حکما امکان است و از لوازم آن این است که امر ممکن دائم الوجود چون ملاک احتیاج به علت را دارد، حادث ذاتی بوده و امکان تحقق دارد، بر خلاف متکلم که ملاک را حدوث زمانی و مخلوقیت را مشروط به مسبوقیت به عدم می‌داند و منکر ممکن دائم الوجود است، لذا پذیرش حدوث ارتباط مستقیم به نفی عقل اول ندارد. آنچه مسلم است این است که متون دینی از حدوث عالم سخن گفته‌اند، تقیید و انصراف آن به حدوث زمانی یا هر کدام از اقسام دیگر چندان قطعی نیست. علاوه بر اینکه در آن نزاع، ترجیح با مخالفان است، پس پیش فرض علامه مجلسی در مسلم انگاشتن حدوث زمانی نه تنها قطعی نبوده که مردود است و کمترین اشکالش این است که زمان خود از متزعات عالم مادی و طبیعت است و حدیث مسبوقیت به زمان برای عالم بدون زمان ناممکن و محال و موجب اثبات قدم زمانی عالم و زمان است. آنچه قطعی است و متون بر آن صحه گذاشته‌اند، حدوث عالم است و حدوث اعم است از ذاتی و زمانی و دهری و اسمی و... و مدعی تخصیص باید دلیل شایسته ارائه کند.

با اینکه کلام علامه مجلسی در این مسئله چندان انسجام ندارد، اما ایشان سخنان حکما در خلقت و عقل و... را بدون دلیل و برخاسته از خیال‌پردازی غریب می‌داند که با عبارات لطیف بیان شده است (همان: ۱۰۱/۱) و البته در چند صفحه بعد می‌نویسد:

اکثر آنچه حکما برای عقول اثبات کرده‌اند از طریق اخبار متواتر برای روح پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ثابت شده است (همان: ۱۰۳/۱).

موضع علامه مجلسی در این مسئله مستحکم نیست؛ گاهی عقل را نفی و گاهی قبول نموده است، گاهی آن را جزئی و در نفس آدمی می‌داند و گاه خارجی و هم‌وصف با پیامبر و گاهی مخلوق اول در مجموعه روحانین، گاهی ارواح ائمه و پیامبر را صادر اول دانسته و غالباً از اولیت آب دفاع کرده است، چگونه است که اگر کسی برای تبیین روایات بگوید: عقل در روایات آمده و اولین مخلوق روحانی است و طبق روایات، صفات این عقل همه بر روح نبی و ائمه منطبق است و مخلوق اول به صورت مطلق نیز همان روح نبی است، علامه مجلسی آن را می‌پذیرد، اما اگر حقیقت عقل را روح نبی و اول مخلوق دانسته و نه تنها این دو دسته که همه روایات باب را به نحو منسجم تبیین کند، مجازفه‌گویی و خیال‌بافی کرده و به نظر علامه مجلسی قابل قبول نیست. آیا رها کردن مجموعه روایات باب و اظهارنظرهای پراکنده، موردی، گزینشی، متفاوت و متهافت، مقبول و پسندیده است و تبیین هماهنگ مجموعه روایات، مجازفه و خیال‌بافی است؟ صرف نظر از انحصارگرایی و ادعای مالکیت طلق بر فهم متون، در موارد اختلاف، ترجیح با معقولیت و مقبولیت ادله است. علامه مجلسی خود در جایی روایات عقل اول را بر فرض قبول با حقیقت پیامبر متحد می‌داند و اطلاق عقل بر پیامبر را یکی از اطلاعات عقل معرفی می‌کند: «لأنه أحد إطلاقات العقل» (همان: ۳۰۹/۵۴). در بابی دیگر در این باره که مضمون روایات با تفسیر قلم و لوح به عقول موافق‌تر است، عدم منافات بین آن‌ها را توضیح داده و لوح و قلم را به عنوان دو ملک پذیرفته است: «أنَّ اللوح والقلم ملكان» (همان: ۳۶۳/۵۴). در جای دیگر قدرت را به لوح محفوظ و علم را ناظر به کسانی که صفات را زاید بر ذات می‌دانند، تفسیر کرده است.

با پذیرش نگاه حکما و عرفا، این آشفتگی به حداقل رسیده و لازم نیست در تبیینی تشتت‌آمیز قدرت را به لوح محفوظ، و علم را به اعتقاد قائلان به زیادت صفات، و مکان را به قلم، و قلم را موافق برخی اخبار معرفی کنیم (همان: ۶۷/۵۴). با مقایسه این دو سبک برخورد با متون متعارض و داوری در آن‌ها می‌توان ادعا کرد که ترجیح در

این باره با دیدگاه عرفا و حکماست، اگرچه تلاش علامه مجلسی در تبیین جزئی و موردی روایات ممدوح و در خور تقدیر است.

گسترده‌گی حوزه کار علامه مجلسی، فقدان مبانی نظام‌مند جهان‌شناختی، سلوک اخباری، دغدغه‌های شرعی، حسن فاعلی در مخالفت با افکار فلسفی و خارج بودن برخی مسائل از حوزه تخصص ایشان باعث شده است که موافقان این مسلک با چشم‌پوشی از مسلمات عقلی و تجربی، موضع‌گیری و اظهار نظر نمایند:

اگر بخواهیم بدون دخالت فلسفه و به صرف تکیه بر روایات، مراتب هستی و کیفیت صدور و خلقت عالم تکوین را بیان کنیم، چنین باید بگوییم، خلقت آب، نسبت به خلقت اشیای محسوس، اول بوده و آب در میان اشیای محسوس که هوا از آن‌ها نیست، اولین مخلوق بوده است. اما هوا در عالم جسمانی، در میان غیر محسوسات، مخلوق اول است (اترک، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ش ۲۲-۲۳/۶).

معلوم نیست که بر اساس کدام معیار تمایز مجرد از مادی و محسوس از نامحسوس می‌توان هوا را مجرد و غیر محسوس تلقی کرد. البته تفسیر متون شرعی بدون دخالت فلسفه امری مطلوب است، اما معارضه با فلسفه نباید به عدم تعقل و به کارگیری بدیهیات عقلی و تجربی منجر شود. اگر از هوا معنای خاصی مورد نظر است، باید تبیین می‌شد و اگر مراد همین گازهای جوی پیرامون است که در فلسفه جسم و در علوم تجربی از اقسام مواد است و برای احساس آن کافی است که شخص دست خود را اندکی سریع حرکت دهد و آن را به حاسه لمس احساس نماید. اما گویا علامه مجلسی و تابعان ایشان در این نظر میان محسوس و مرئی خلط کرده باشند. علامه مجلسی در جایی هوا را به چیزی میان زمین و آسمان تعریف کرده است: «والهواء بالمد ما بین السماء والأرض» (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۱/۵۴)، گویا آسمان به نظر ایشان چیزی غیر از هواست، آسمان مرئی و هوا حداقل با چشم طبیعی نامرئی و لذا نامحسوسی است که میان دو محسوس واقع شده است!

قبلاً گفتیم در بیشتر روایاتی که از هوا به عنوان مبدأ اولیه آفرینش نام برده شده است، هوا در مرتبه اول قرار ندارد، بلکه با تم و چند مرتبه متأخر از آفرینش نور پیامبر و انوار ائمه و ملائکه و مکان و کتابت کلمات الهی در هر کدام از این مراتب معرفی

شده است (همان: ۱۸/۲۵؛ ۱۶۹/۵۴ و ۱۸۹؛ ۱۰/۶۱)، بنابراین نیازی به تکلف علامه مجلسی در این باره وجود ندارد. هوا و ملائکه و... در روایت صفحه کتابت کلمات الهی معرفی شده‌اند و از این طریق با سایر روایات باب و مظهریت مراتب هستی برای کلمات الهی قابل جمع است. با توجه به استبعاد عقل و تعارض با اولیت روحانیات، حمل آب بر معنای حقیقی و جسمانی ضرورتی ندارد. در قسمت آخر همان روایت امام علیه السلام فرمود: «آب را از چیزی خلق نکرد» و این دلیل بر آن است که لفظ «ماء» در اینجا استعاره برای همان حقیقتی است که در روایات دیگر از آن به عقل و نور، روح و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۸). در آثار برخی شارحان احادیث نیز همسانی آب با جوهر عقلی و با علم و قلم پذیرفته شده است:

این سخن به آن می‌ماند که مقصود از آب در همه احادیث این باب، جوهر عقلی باشد که معدن علم و منبع حیات است و آن همان است که از آن تعبیر می‌شود به قلم، و در تنزیل کریم و قرآن عظیم در چند موضع از علم به آب تعبیر شده (اردکانی، بی‌تا: ۵۳).

همان گونه که یکسانی نور و روح و قلم پذیرفته شده است (مازندرانی، بی‌تا: ۱۲/۷).

نتیجه‌گیری

روایات مخلوق اول گزارشی است از چینش مراتب هستی که در پوشش متنوعی از عبارات و عناوین متعدد در این باره ارائه شده است: عقل، قلم، نور، نور پیامبر، روح، روح پیامبر و اهل بیت، آب، جوهر خضراء، ملکی کروی، کلمات و حروف معجم، علم و... از آن جمله است. با بررسی و تبیین دو روش مواجهه در این باره، یعنی مواجهه حکمی و عرفانی و مواجهه اخباری روشن می‌شود که عرفا و حکما با تبیین کل نگر و جامع و مسئله‌محور می‌توانند همه این روایات را به نحو یکسان و هماهنگ تفسیر نمایند و از دیدگاه آن‌ها اساساً تعارضی در این بیانات وجود ندارد. مواجهه اخباری نیز با روشی جزءنگر و موردی به تبیین و توجیه این روایات پرداخته است. ما با نقد روش اخباری، دیدگاه حکما و عرفا را در این باره منطقی‌تر دانسته و آن را ترجیح داده‌ایم.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ترکه، علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن عربی، محی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. همو، الفتوحات المکیه (۱۴ جلدی)، تحقیق عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵ ق.
۶. اترک، حسین، «مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات»، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره‌های ۲۲-۲۳، ۱۳۸۳-۱۳۸۴ ش.
۷. اردکانی، محمدعلی، اسرار توحید، تهران، اسلامیه، بی تا.
۸. ارشد ریاحی، علی، «مراتب وجود در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی»، دوفصلنامه علمی تخصصی علامه، سال دهم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۹. استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
۱۰. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، اسطوره بیان نمادین، تهران، سروش، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. افلوطین، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. اهری، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت، الاقطاب القطبیه او البلغه فی الحکم، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. بسطامی، علی بن طیفور، منهج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح، تهران، حکمت، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۷. رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. رمضان‌نوی، مرضیه، صادر نخستین از منظر امام خمینی و عرفا، تهران، عروج، ۱۳۹۲ ش.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. همو، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، تاب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. شعیری، تاج‌الدین، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۲۷. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه*، تصحيح سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *ایقاظ النائمين*، مقدمه محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، بی تا.
۲۹. همو، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحيح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. همو، *الامالی*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۳۳. همو، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳۴. همو، *علل الشرائع*، قم، داوری، بی تا.
۳۵. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. همو، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. فانی شیرازی دهدار، محمد بن محمود، *شرح خطبة البيان*، تهران، صائب، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تصحيح محمد خواجه‌سوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. فیروزآبادی، سید مرتضی، *فضائل الخمسة من الصحاح الستة*، تهران، اسلامی، ۱۳۹۲ ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار، ۱۳۵۸ ش.
۴۲. قمی، قاضی سعید محمد بن محمد مفید، *شرح توحید صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. قونوی، صدرالدین، *الفکوک*، تصحيح محمد خواجه‌سوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۴۶. مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول کافی*، تهران، المكتبة الاسلامیه، بی تا.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، تهران، اسلامی، بی تا.
۴۸. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. میرداماد، محمدباقر، *القیسات*، مقدمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. همو، *جذوات و مواقیف*، تصحيح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. نسفی، عزیزالدین، *الانسان الكامل*، تصحيح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۷۹ ش.
۵۲. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

خلافت الهی، انسان جهانی، ولایت تکوینی (باتکیه بر دیدگاه ملاصدرا)*

□ فاطمه سلیمانی دره‌باغی^۱

چکیده

انسان با پیمودن راه کمال می‌تواند مظهر اسمای الهی گردد و در نتیجه جانشین خداوند در زمین شود. قرآن کریم در آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره، ظرفیت وجودی انسان را برای کسب مقام خلیفه الهی بیان می‌کند. در این آیات، خداوند خطاب به فرشتگان اعلام می‌کند که با آفرینش انسان خلیفه‌ای برای خود بر روی زمین تعیین کرده است و در ادامه به منظور تبیین مقام خلیفه الهی می‌فرماید، جانشین خدا در روی زمین کسی خواهد بود که علم به اسماء داشته باشد. بنابراین رابطه‌ای محکم بین علم انسان به اسماء و مقام خلیفه الهی در روی زمین وجود دارد. در بیان معنای اسماء و چگونگی علم به آن، مفسران اقوال متعددی ارائه داده‌اند. ملاصدرا در تفسیر این آیه معنای تعلیم اسماء به آدم علیه السلام را مظهریت انسان برای اسماء و صفات الهی و جامع حقایق عالم بودن انسان می‌داند و نشان می‌دهد که چگونه جهان‌شمول بودن انسان می‌تواند او را لایق جانشینی خداوند

در زمین و رسیدن به مقام ولایت تکوینی کند.

واژگان کلیدی: خلیفه الهی، اسمای الهی، انسان جهانی، ولایت تکوینی، سیاست، ملاصدرا.

مقدمه

قصه آفرینش حضرت آدم علیه السلام در قرآن کریم به عنوان اولین انسان و خلیفه خداوند بر روی زمین، ظرفیت وجودی انسان را برای مظهریت همه اسماء و صفات الهی نشان می‌دهد (ر.ک: بقره/ ۳۰-۳۳) و خلافت حضرت آدم علیه السلام به عنوان نمونه اتم خلافت انسان از خداوند معرفی می‌شود (ر.ک: بقره/ ۳۰). منظور از خلافت حضرت آدم، خلافت خداوند است؛ زیرا خداوند فرمود: «من جانشینی در زمین قرار می‌دهم». نکته شایان توجه این است که جانشینی خداوند یک جانشینی اعتباری نیست، بلکه جانشینی تکوینی و حقیقی است. خلافت تکوینی آن است که فرد، مظهر یک یا همه اسمای الهی شود و صفات خداوند از طریق او به مرحله ظهور برسد. بر خلاف خلافت تشریحی که به معنای عهده‌دار شدن هدایت مردم و قضاوت بین آنان است. همچنین از دستور خداوند به ملائکه برای سجده بر آدم نیز روشن می‌شود که این خلافت، خلافت تکوینی یا تصرف در حقایق عینی است. هر مرتبه از خلافت، خلیفه را در حد ظرفیت وجودی‌اش توانا می‌سازد تا کارهای خدایی کند؛ یعنی ولایت تکوینی داشته باشد.

از نظر قرآن، انسان به این علت به مقام جانشینی خدا بر روی زمین رسیده که خداوند اسماء را به او آموخته است. در اینکه مقصود از اسماء چیست؟ و خداوند چگونه آن‌ها را به آدم آموخت؟ و چرا فرشتگان از آن‌ها بی‌خبر بودند؟، بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. در آیات شریف قرآن، صریحاً بیان نشده که مقصود از این اسماء چیست؟ در روایات نیز با دو دسته روایت مواجه‌ایم که یک دسته، نام موجودات و دسته دیگر، نام‌های چهارده معصوم علیهم السلام را مطرح کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۱/۱۴۵-۱۴۷؛ ۲۶/۲۸۳).

قطعاً مقصود از اسماء، اسم به مفهوم قراردادی و اعتباری آن که از مصنوعات بشر است، نیست؛ چنان که تعلیم آن نیز به معنای انباشته شدن ذهن از این الفاظ و کلمات نیست؛ زیرا داشتن این نام‌ها به طریق یادشده، به هیچ وجه نمی‌تواند ملاک شایستگی

خلافت از خداوند باشد و در خلافت تکوینی نقش داشته باشد؛ بلکه منظور، پی بردن به حقایق اشیا و معرفت حضوری به آن‌ها و به اسمای خداوند است که با قدرت بر تصرف تکوینی و برتری وجود آدم عَلَيْهِ السَّلَام همراه است.

این پژوهش در صدد آن است که نشان دهد خلافت الهی چگونه جایگاهی است؟ و چه رابطه‌ای بین مقام خلیفه الهی و علم به اسماء وجود دارد؟ و به ویژه ملاصدرا با توجه به تفسیری که از علم به اسماء در این آیه دارد، چگونه بین جهانی بودن انسان و مقام خلافت الهی و ولایت تکوینی او پیوند برقرار می‌سازد؟

خلیفه الهی و علم به اسمای الهی

بر اساس بیان قرآن، خداوند انسان را برای مقام خلافت الهی خلق کرده است. این جایگاه، انسان را لایق سجده فرشتگان و تعظیم در مقابل او می‌نماید. هرچند درک این جایگاه برای ملائکه در وهله اول سخت و سنگین می‌نماید:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَمْحُضُ تُسُوحًا بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۳۰).

در این آیه، فرشتگان بر خلقت انسان اعتراض کرده و بر فساد و خون‌ریزی او انگشت می‌نهند و بر تقدیس و تسیح خود تأکید می‌نمایند. گویی فرشتگان با توجه به تکوین انسان که مرکب از قوای غضب و شهوت است و با در نظر گرفتن ویژگی عالم ماده که عالم تزاحم و محدودیت است، انسان را برهم‌زننده صلح در روی زمین می‌دانند.

ملاصدرا سر نهفته در ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ را استعداد نهفته در وجود آدم می‌داند که از دید فرشتگان پوشیده ماند؛ زیرا آنان علوم محدودی دارند و هر یک در مرتبه‌ای از وجود قرار دارند که بالاتر از آن نمی‌توانند بروند، پس به دلیل مرتبه وجودی‌شان، اگرچه شاهد بر ملکوت‌اند، خداوند پنهان و غایب از آن‌هاست و چون فرشتگان به تک‌تک قوای شهویه و غضبیه و عقلیه انسان نگاه کردند و از فضیلت این قوا هنگامی که تحت تصرف و کنترل عقل باشند، غفلت کردند، در صدد کسب خیر برآمدند که حکمت خداوند در انتخاب چنین خلیفه‌ای چیست؟ غافل از اینکه منشأ خلافت آدم به خاطر قرب و شرف اوست؛ زیرا هر چه موجود در نظام هستی نزدیک‌تر به حق تعالی

باشد از کمالات بیشتری برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۳۱۵-۳۱۷).

خداوند کریم در این آیه شریفه این تهمت را از انسان دفع می‌کند و می‌فرماید: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». منظور آن است که امکانات و توانمندی‌هایی در انسان وجود دارد که می‌تواند بر بسیاری از مشکلات از جمله مشکلات برخاسته از هوی و هوس خود پیروز آید و به موجودی تبدیل گردد که نه تنها منشأ شرّ و فساد نیست، بلکه برپاکنده صلح و عدل بر روی زمین است. ولی از آنجا که اکثریت انسان‌ها غرق در جهل و خرافه‌اند و از ادیان و آیین‌های باطل پیروی می‌کنند، بیش از آنکه خیر و سعادت داشته باشند، با شر و شقاوت همراه‌اند، در حالی که نظام عالم با توجه به علم و حکمت و قدرت الهی، باید یا خیر محض باشد و یا دست کم خیر آن‌ها از شرّشان بیشتر باشد (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹۹/۳). بنابراین اگر شرایطی فراهم آید که انسان‌ها از آیین و شریعتی منطبق با نظام تکوین پیروی کنند تا با اختیار خویش به کاروان موجودات هستی که به سوی حق روان هستند پیوسته و قانون الهی را مختارانه گردن نهند و آزادی و عدالت را تحقق بخشیده و صلح و سعادت را در جهان حاکم گردانند، قطعاً چنین حرکتی نیازمند به رهبر و هدایتگری عالم و عادل خواهد بود تا مردم را در راستای چنین هدفی رهبری و سیاست نماید.

از مضمون این آیه به دست می‌آید که خدا موجوداتی به نام فرشته آفریده بود که به عبادت او مشغول بودند. سپس موجود دیگری به نام انسان آفرید تا او را جانشین خود در زمین گرداند یعنی انسان‌های شایسته، نماینده و جلوه و حجت خدا در زمین هستند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۷۲/۱). شاید منظور از جانشینی انسان برای خداوند آن باشد که انسان تنها موجودی است که مانند خداوند قدرت خلاقیت و خلق دارد؛ آن هم خلق صفات و کمالات در خود، و اگر خداوند حجت‌هایی را در روی زمین به عنوان نماینده خود فرستاده، به هدف راهنمایی انسان‌ها برای این مسئولیت خطیر است. فرشتگان می‌دانستند که انسان در زمین مادی به خاطر محدودیتی که دارد، دچار فساد و خون‌ریزی می‌شود و این ویژگی با مقام خلیفه الهی سازگار نیست. به همین جهت، فرشتگان برای خود سه ویژگی برمی‌شمردند که به سبب آن خود را لایق چنین مقامی می‌دانستند:

الف) اهل تسبیح هستند یعنی خدا را از هر گونه نقص منزّه می‌شمارند.

ب) اهل حمد و ستایش خدا هستند.

ج) اهل تقدیس هستند یعنی خدا را پاک و مقدس می‌شمارند یا اینکه خود و جامعه و زمین را از فساد و فسادگران پاک می‌سازند. (واژه «لک» در «تَقَدَّسُ لَكَ» تفسیر دوم را تأیید می‌کند).

خداوند در پاسخ، نه فساد و خونریزی را از نوع انسان نفی کرد و نه تسبیح و تقدیس را از فرشتگان. در واقع با سکوت خود در این قسمت، سخن ملائکه را تصدیق کرده است. تنها چیزی که در اینجا بیان فرموده، این است که این خلیفه زمینی قدرت تحمل اسرار و حقایقی را دارد که از توانایی فرشتگان خارج است؛ او یک نوع حکایت و جلوه‌ای از وجود خداوند دارد که آن‌ها ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴۹/۱).

بدین ترتیب خداوند دو پاسخ اجمالی و تفصیلی به فرشتگان می‌دهد. پاسخ تفصیلی در آیه بعد می‌آید، ولی پاسخ اجمالی آن است که «خداوند چیزی می‌داند که شما نمی‌دانید». آنچه خداوند می‌دانست و ملائکه نمی‌دانستند آن بود که انسانی که دارای مقام خلافت الهی است، پیام‌آور، حافظ و اقامه‌کننده صلح خواهد بود، نه ایجادکننده فساد و خونریزی در زمین.

خداوند در پاسخ تفصیلی، به این نکته مهم اشاره دارد که جانشینی الهی در روی زمین از آن کسی خواهد بود که علم به تمام اسمای الهی داشته باشد:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره / ۳۱)؛
و [خداوند] همه نام‌ها را به آدم آموخت. سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه نمود و گفت: اگر راست می‌گویید، نام‌های ایشان را به من خبر دهید.

از مضمون آیه استفاده می‌شود که همه این اسماء، موجوداتی زنده و با شعور و عالم هستند و از آنجا که اسم عین مسمی است، مراد از اسماء، ذوات از حیث اتصاف به کمالات هستند؛ کمالاتی که در واقع ظهورات این حقایق‌اند. با این بیان، مفاد این آیه منطبق با آیه دیگری می‌گردد که می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱). پس این اسماء در واقع خزائن غیب‌اند که همه اشیا در آن موجود و به هیچ حدی محدود نیستند. همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا

إِلَهُو (انعام / ۵۹). مراد از مفاتح یا خود خزائن است یا کلید آن‌ها. بنابراین علم آدم همان علم خداوند است که از ملائکه محجوب مانده است و همان طور که در محل خود به اثبات رسیده، این علم تنها به ولایت متحقق می‌گردد. پس فعل خدا در این مقام آن است که ولایت و تخلّق به جمیع اسماء و صفات را در ذات آدم و سرشت وی به ودیعت نهاد، در حالی که ملائکه از آن محجوب بودند و حتی بعد از آنکه آدم خیر از اسماء به ایشان داد، همچون خود آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ احاطه به اسماء نیافتند (همو، ۱۳۶۹: ۲۹-۳۰). بنابراین آزمایش فرشتگان و آدم، یک ارزیابی علمی بود یعنی آنان را در برابر نام‌ها (و حقایق و اسرار هستی) قرار داد و ملائکه به خاطر مرتبه وجودی خاص و مشخص خود نتوانستند پاسخ پرسش‌های الهی را بدهند و اعلام کردند که «ما هیچ دانشی جز آنچه به ما آموخته‌ای نداریم».

ممکن است این پرسش مطرح گردد که اگر مرتبه و شأن ملائکه، علم به معنای اسماء را اقتضا نمی‌کند پس آن‌ها از کجا علم پیدا کردند به صحت آنچه آدم از آن خبر داد، به طوری که به فضیلت آدم بر خودشان اعتراف نمودند و به قصور و ضعف خود پی بردند؟

صدرا در پاسخ به این پرسش می‌گوید: علم به شیء دو گونه است: ۱. علمی که عین وجود خارجی شیء است و شامل علم عالم به ذات خود و قوا و افعالش می‌شود. حقیقت این علم عبارت است از وجود معلوم در نزد عالم. ۲. علمی که صورت ذهنی مطابق با شیء است و حقیقت این علم عبارت است از حصول اشباح و صور اشیا در نزد عالم. ملائکه به اسمایی که اقتضای نشئه وجودی آن‌هاست علم شهودی دارند، ولی علم آن‌ها به معانی و اسمایی که اقتضای نشئه وجودی آن‌ها نیست، از طریق غیر خودشان و به روش تمثیل صورت می‌گیرد. به همین جهت، ملائکه برای علم به «همه اسمای الهی» از نشئه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ استفاده کردند؛ چون نشئه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ جامع جمیع حقایق موجودات است و فضیلت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بر ملائکه آن است که در او علم به «همه اسمای الهی» حضوری و وجودی است ولی برای ملائکه، حصولی و انبایی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۹/۳-۲۰/۸۲). در واقع، ملائکه بر اسمایی که خارج از نشئه وجودی‌شان است علم حضوری ندارند.

علم به اسمای الهی و جهانی شدن انسان

محتوای آیه نشان می‌دهد که دانستن اسمای الهی، ملاک مقام خلیفه الهی بودن است و خلیفه الهی با داشتن سه ویژگی تسبیح و تحمید و تقدیس، حافظ و برقرارکننده عدالت و صلح بر روی زمین است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که منظور از اسمای الهی چیست؟ و علم به این اسماء چه ویژگی‌ای در انسان ایجاد می‌کند که او را لایق جانشینی خداوند در زمین و دارای ولایت تکوینی می‌سازد؟ آنچه مسلم است آنکه اطلاع آدم علیه السلام بر اسماء مانند اطلاع ما از نام‌های اشیای مختلف نیست؛ چون در این صورت فرشتگان هم پس از آنکه آدم علیه السلام اسماء را شرح داد، مثل او می‌شدند و تفاوتی میان آن‌ها باقی نمی‌ماند. افزون بر اینکه آموزش یک سری الفاظ به آدم علیه السلام برای او فضیلت و احترامی محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۵۰/۱).

نکته شایان توجه آنکه علمی را که فرشتگان پس از خبر دادن آدم علیه السلام از اسماء پیدا کردند با آن علمی که خدا به آدم آموخته بود، تفاوت داشت؛ زیرا علم اول برای آن‌ها قابل درک بود ولی قدرت فراگیری علم دوم (یعنی علمی که خداوند به آدم علیه السلام آموخت) را نداشتند و شایستگی آدم علیه السلام برای مقام خلافت به لحاظ همان حقیقت علم به اسماء بود نه خبر دادن از آن.

علم به اسماء علمی است که توأم با کشف حقیقت و وجود آن اسماء بوده؛ یعنی مسمای آن اسم‌ها، حقایق خارجی و موجودات مخصوصی بوده‌اند که در پشت پرده غیب آسمان و زمین مخفی بوده و علم به آن‌ها برای موجود زمینی مانند آدم، امکان داشته است، در حالی که برای ملائکه امکان نداشته و از این گذشته این علم در احراز مقام خلافت الهی نیز دخالت داشته است (همان).

بنابراین خداوند دلیل فضیلت انسان بر ملائکه را معرفت اسماء بیان می‌کند. این معرفت یا به صورت خلق علم ضروری یا القا در نفس او، بدون نیاز به سابقه اصطلاح صورت می‌گیرد. البته این هنگامی است که مراد از اسم، مطابق نظر عرف عام، وضع یک لفظ برای معنایی باشد. اما زمانی که مراد از «اسم» به اعتبار اشتقاقش از «سمه»

آن چیزی باشد که علامت برای شیء و دلیل و راهنما برای به ذهن سپردن آن شیء است، در این صورت مطابق نظر عرفا فرق نمی‌کند که این اسم لفظ باشد یا صفت و یا فعل. پس در این معنا، اسم منحصر در «ما وضع له» نیست بلکه غیر آن را نیز شامل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۷۵۴/۳).

البته به جهت ضمیر «هم» در آیه که معمولاً به جمع عاقل برمی‌گردد، آیه مشعر به این است که اسماء یا مسمای آن‌ها یک سلسله موجودات زنده و صاحب شعور هستند که در پس پرده غیب از نظرها مستورند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴۹/۱).

در مورد مقصود از «اسماء» در این آیه احتمالات مختلفی داده شده است. الف) در احادیثی آمده است که مقصود از اسماء نام‌های رهبران الهی و حجت‌های اوست (همان).

ب) در احادیث دیگر آمده که مقصود، زمین، کوه، دره‌ها و همه موجودات است. ج) منظور از این اسماء همان استعداد نام‌گذاری چیزهاست که خداوند به انسان عطا فرموده است و بر اساس همین نام‌گذاری است که علوم بشر شکل می‌گیرد و نسل به نسل منتقل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۷۶/۱).

و) منظور مسمای این اسم‌هاست. آن‌ها موجودات زنده و عاقلی هستند که در پشت حجاب غیب آسمان و زمین پنهان‌اند؛ یعنی از تمام آسمان‌ها و زمین پنهان هستند و طبق آیه ۲۱ سوره حجر، منابع و خزائن نامحدودی هستند که نزد خداوند محفوظ‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۵۱/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۶۹/۳)؛ چرا که از آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾ برمی‌آید که هر چیزی وجودی در خزائن غیب دارد و موجوداتی که ما با آن‌ها سروکار داریم از آن‌ها نازل شده‌اند و هر اسمی که برای یکی از این موجودات گذاشته می‌شود در حقیقت نام چیزی است که در آن خزائن وجود دارد. بنابراین چه بگوییم «خداوند آنچه را که در خزائن غیبش وجود دارد به آدم تعلیم کرد» یا بگوییم «خداوند اسمای همه اشیا را (که غیب آسمان‌ها و زمین بودند) به آدم تعلیم نمود»، هر دو یک معنا دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۵۵-۱۵۶/۱).

ه) آموزش اسماء، کنایه از قدرت شناخت حقایق و آثار چیزهاست که خداوند در نهاد انسان قرار داده و تنها انسان چنین توان و استعدادی را دارد و با استفاده از این

توانایی، در اسرار جهان می‌اندیشد و تمام اکتشافات و اختراعات علمی بشر نیز نتیجه همین مطلب است. خداوند استعداد این علوم را به صورت تکوینی در نهاد انسان قرار داده است، همان طور که توان تعلیم «بیان» را تکویناً در سرشت او نهاده است: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (رحمن / ۴).

مطابق این نظر، فرشتگان چون برای اهداف خاصی خلق شده‌اند، ظرفیت و آمادگی پذیرش این علوم و اسرار را ندارند. به عبارت دیگر، علم ملائکه حضوری و وجودی است در حالی که انسان دارای علم حصولی است. در علم حصولی، قدرت حلّ مجهول و تفکر و تحلیل وجود دارد و انسان‌ها با این علم، توان تولید فکر و اندیشه و اکتساب علوم جدید را دارند. شاید علت اینکه در آیه برای آموزش انسان تعبیر «تعلیم» به کار رفته ولی برای ملائکه تعبیر «عرضه» استفاده شده همین تفاوت دو نوع علم باشد؛ چرا که برای علم حضوری که وجودی تکوینی است واژه «عرضه» مناسب‌تر و برای علم حصولی مفهومی که با تفکر و خلاقیت همراه است، تعبیر «تعلیم و آموختن» سازگارتر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۹۸/۱).

صدرالمآلهین نیز در تفسیر این آیه، ضمن اشاره به این معنا که مراد از تعلیم اسماء، مجرد تعلیم الفاضلی که برای معانی وضع شده‌اند، نیست، بلکه منظور افاده علم به حقایق اشیا و ماهیات آنهاست؛ چرا که علم به الفاظ و لغات کمال قابل ملاحظه‌ای محسوب نمی‌شود و کمال اتم در حکمت و معرفت است.

صدرا معتقد است که خداوند انسان را با ویژگی‌ها و قوای متباینی خلق کرده که استعداد انواع ادراکات حسی، خیالی و عقلی را دارد، به طوری که جامع عوالم سه‌گانه دنیوی، مثالی و اخروی می‌گردد. در عین حال، خداوند متعال معرفت ذوات و حقایق کلی و جزئی اشیا و اسماء و صفات آنها را به انسان الهام کرده و نیز اصول علوم و قوانین صنایع و چگونگی تولید ابزار را به او آموخته است. بدین ترتیب انسان جهانی تام، منحصر به فرد و جدا از جمیع عوالم وجود، دارای حقیقت جمعی و نظام وحدانی می‌گردد در حالی که معادل و برابر با تمام عوالم سه‌گانه وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۷۵۷/۳).

مطابق این کلام، خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده که می‌تواند در مسیر تعالی

و تکامل خود، حقایق تمام موجودات عالم را به نحو بساطت در خود به ظهور رساند. او به وضوح این مطلب را در توصیف حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام بیان می‌کند:

انسانی که نام او آدم است، مجموع عالم است. او انسان صغیر است، در حالی که خلاصه‌ای از عالم کبیر است. جهان بالقوه در درون انسان است و انسان آن را با تمام عظمت و کثرتش درک می‌کند. انسانی که از حیث صورت حجم صغیر دارد ولی به لحاظ حقیقت و از طریق قوای روحانی‌اش بر جهان احاطه دارد (همو، ۱۳۸۰: ۲۴۴/۷).

او در ادامه بیان می‌کند که چون حقایق عالم ظهور اسمای الهی هستند در واقع حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، ظهور اسم «الله» است که جامع اسمای الهی است. بدین ترتیب وجود آدم عَلَيْهِ السَّلَام در بردارنده تمام حقایق عالم و به عبارتی متضمن جمیع اسمای الهی است (همان) و عالم اسمای الهی، عالم عظیمی است که هیچ چیزی از آن خارج نیست بلکه تمام آنچه در عوالم عقلی، مثالی و حسی است، اصل و مبدأش در عالم اسمای الهی است (همو، ۱۳۸۶: ۵۲۷/۱-۵۲۸).

باید دانست که هر موجودی در این عالم ظهوری از وجود حق تعالی و شعاعی از اوست و از آنجا که حق تعالی با همه اسماء و صفات خود در اشیا متجلی است، پس برای هر موجودی به حسب مرتبه وجودی که دارد، چشم بینایی است که شاهد جمال خداوندی و زیبایی‌های الهی است و همچنین برای هر موجودی به اقتضای مرتبه‌ای که دارد، زبان گویایی است که با آن به تسبیح و تقدیس او می‌پردازد (همو، ۱۴۱۱: ۱۴۵/۷). اما همه این تسبیح و تحمیدها غیر ارادای و غیر اکتسابی بلکه صرفاً انفعالی و تکوینی است ولی در مورد انسان، اولاً ارادی و ثانیاً انکشافی و اکتسابی است و به جهت چنین مظهریت جامعی و به دنبال آن تسبیح و تحمید و تقدیس آگاهانه و ارادی، او را جانشین خداوند می‌داند.

در واقع با حضور انسان مختار و خلاق در نظام عالم، فرصتی برای ظهور جنبه‌های مهمی از حقیقت صفات الهی همچون علم، اراده، ابداع و غیره پدید می‌آید. عالم انسانی، استمرار آفرینش ظهورات حق به دست ظهورات و تجلیات اوست و انسان‌ها، خالق مختار خویش را می‌نمایانند. با آفرینش آدم، همه اسمای حق هم مجال و هم مجلای ظهور می‌یابند. از این رو قرآن کریم فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». ظهور کامل

تمام اسمای الهی از مجلای آدم، ولی البته به تعلیم الهی ممکن گشته است. خداوند تمام اسمای خویش را به آدم آموخت در حالی که هیچ کس حتی ملائکه آنها را به طور کامل نمی دانستند؛ زیرا قبل از آدم، اسمای خداوند (جلوات ذات حق) به طور کامل در مجلایی ظهور نیافته بودند. پس آدم موظف شد که اسمای الهی را به ملائکه گزارش دهد: ﴿أَنْبِئْهُمْ﴾. ملائکه گرچه خود مجلای ظهور حق اند، تجلی تمام و کمال اسمای الهی را از مجلای آدم مشاهده نمودند؛ یعنی آدم نه تنها خود به تعلیم خداوند با اسمای خداوند آشنا گردید و توفیق درک آنها را یافت، بلکه ذیل تربیت حق، مظهر اسمای الهی گردید و نمایشگاه آنها شد (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۳۴۹-۳۵۰).

در نظر عرفا، صفات و تجلیات الهی «اسم» نامیده می شوند و اسمای ملفوظی که ما بر اشیای پیرامون خود می گذاریم در واقع اسم برای این اسماء محسوب می شوند. اسمای واقعی در حقیقت همان معانی معقول در غیب وجود حق تعالی هستند و موجودات عینی، مظاهر و تجلیات این حقایق غیبی هستند؛ برای نمونه، صفت علم دارای حقیقتی عینی در ذات حق تعالی است و در عین حال دارای حقیقت اسمی ای است که همان حقیقت امکانی موجود در ذات عقلاست که از شئون و تجلیات حق تعالی هستند. بنابراین هر کدام از عقول مجرد، مصداقی برای اسم «علیم» از مراتب اسم «العلیم» خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۷۵۶/۳).

در توضیح این مطلب گفته شده که برای هر حقیقت نوعی (مثل انسان، فرس، غنم و بقر) جوهر عقلی نوری وجود دارد که عاقل بالذات و معقول بالذات است و در علم و ذات الهی موجود است. این عقول مفارق و صور مجرد علمی در حقیقت همان اسماء الله هستند که از ازل تا ابد نزد خداوندند (همان: ۷۵۸/۳). نسبت این حقایق با موجودات محسوس و متغیر، نسبت اصل به مثال یا نسبت شخص به سایه است (همان: ۷۵۹/۳).

از همین جا آشکار می شود که وجود این صور مفارق و اسمای الهی و معانی عقلی ربّانی، فوق وجود ملائکه است و انسان کامل که مظهر جمیع اسماء است می تواند بعد از سلوک الی الله از طریق عبودیت و گذشتن از مراتب و منازل ارضی و سماوی بر این حقایق اطلاع یابد و متخلق به اخلاق الله شود که فوزی عظیم و جایگاهی رفیع است. اما غیر انسان کامل - اعم از ملک، حیوان یا شیطان - دارای جایگاه و مقام واحدی

است و تنها از طریق یک اسم واحد می‌تواند عبودیت داشته باشد و همواره تحت تربیت این اسم واحد قرار می‌گیرد (همان: ۷۶۰/۳).

گرچه همه انسان‌ها به نحوی از مقام خلافت الهی بهره برده‌اند به این جهت که هر یک به اندازه ظرفیت وجودی خود می‌توانند مظهری از صفات حق تعالی باشند: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ...﴾ (انعام/ ۱۶۵) و طبق نظر صدرا هر موجودی در عالم، مظهر اسمی از اسمای الهی است. ولی انسان کامل مظهر مجموع اسمای الهی است و آنچه مسلم است خلافت عظمی از آن انسان کاملی است که مظهر همه اسماء و صفات حق تعالی است. این انسان، مظهر کاملی است که مشتمل بر همه حقایق اسمای ذاتی و فعلی است. چنان که عالم وجود نیز مقام ظهور تفصیلی انسان کامل است و از این رو عالم بر صورت انسان کامل خلق شده است و به تعبیری انسان، نسخه تام کتاب وجود است و آنچه در عالم (عالم کبیر) وجود دارد در انسان (عالم صغیر) نیز وجود دارد.

البته باید توجه کرد که خلافت انسان به معنای غیبت خداوند یا تفویض امر به انسان نیست بلکه انسان مظهر و مرآت حق تعالی است و خداوند در او ظهور کرده است. در واقع از آنجا که خداوند بر همه چیز محیط است، آثار احاطه و قدرتش از نیروهای ادراکی و تحریکی انسان کامل که خلیفه اوست، ظهور می‌کند.

حکم سلطنت ذات الهی و صفات والای واجب تعالی اقتضا می‌کرد که مملکت الوهیت را بسط دهد و با خلق مخلوقات و مسخر ساختن اشیا، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر بدون واسطه محال است؛ چون ذات، قدیم است و از این رو جانشینی برای خویش در تصرف و ولایت قرار داده است. این جانشین رویی به قدیم دارد و از حق استمداد می‌جوید و رویی به حدوث دارد و به خلق یاری می‌دهد و از این رو خداوند کسوت تمام اسماء و صفات خود را بر او پوشاند. حق این خلیفه را «انسان» نامید؛ زیرا میان او و خلق، انس واقع می‌شود (همان: ۷۳۴/۳).

بنابراین انسان کامل وجود جامعی است که ارتباطی بی‌واسطه با خداوند دارد. تنها اختلاف در آن است که انسان کامل وجود غیر متناهی بالعرض و خداوند متعال وجود غیر متناهی بالذات است. انسان کامل اولین و برترین موجود امکانی است که آیت خداوندی و آینه‌ای است که دو چهره دارد، یک چهره آن تجلی اسماء و صفات الهی

است و خداوند عز و جل را می‌نمایاند و چهرهٔ دیگر، عالم هستی را با تمام صفات و کمالات وجودی نمایان می‌سازد؛ چنان که صدرا در این باره می‌گوید:

أَنَّ نَفْسَ الْإِنْسَانِ مُسْتَعِدَّةٌ لِأَنْ يَتَجَلَّى فِيهِ حَقِيقَةُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا؛ وَاجِبُهَا وَمُمْكِنُهَا، إِلَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ ضَرُورِيَّةً لِأَزْمَةِ وَإِنَّمَا حُجِبَتْ عَنْهَا بِالْأَسْبَابِ الْحَاجِبَةِ (كبير، ۱۳۹۰: ۴۰۶/۲).

جهانی شدن انسان و خلافت الهی

خداوند متعال همهٔ قوای عالم را در انسان فراهم آورده است و تمامی بساطت و مرکبات و روحانیات و مکنونات را در انسان ایجاد کرده است. بر همین اساس، انسان همانند دفتری مختصر یا نسخه‌ای منتخب از کتابی مفصل است که لفظ آن اندک و معنای آن بسیار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۷). در ذات انسان تمام قوای جهان مادی گرد آمده و این نخستین درجه از درجات انسان است که تمامی افراد بشر در آن مشترک هستند. ولی در او نیرویی است که می‌تواند با تحصیل علم و عمل، به آسمان‌ها و مجاورت ملکوت اعلیٰ ارتقا یابد و از آن پس ذات خود را با معرفت کامل و عبادت بسیار به کمال رساند و عوالم وجود را درنوردد و از جهان و جهانیان برتری یابد و پس از فانی شدن از ذات خود به فوز دیدار حق نائل آید. در این هنگام در عالم علوی به مقام ولایت و فرمانروایی رسد و مسجود ملائکه گردد (همان: ۵۷-۵۶).

بدین ترتیب وجود عناصر اولیه در انسان، زمینه و استعدادی در او به وجود می‌آورد که می‌تواند با توجه به ظرفیت ملکوتی خود با حقیقت جهان متحد شود. با تحقق جهان در انسان، ارتباطی تکوینی بین او و جهان به وجود می‌آید که بر اساس آن، انسان می‌تواند بر عوالم وجودی جهان احاطه یابد و واسطهٔ فیض الهی گردد و همچون ملائکه در تدبیر جهان مؤثر باشد. از نظر صدرا، انسان این مقام را در پرتو نیروی عقل به دست می‌آورد؛ به گونه‌ای که نفس به کمک نیروی نظر و عمل تا عوالم الوهیت راه می‌جوید و از فروغ انوار او مایه می‌گیرد (همو، ۱۳۶۱: ۱۱۱).

بنابراین نفس انسان به جهت تجرد روحانی و لطافت ذاتی خود همواره مشتاق کمال است و هر گاه مستعد تصور معقولات و ادراک کلیات شود، برای رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی آماده می‌گردد و هر چه به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شود بر

حسن اعتدال و قوام انتظام او افزوده می‌گردد و جنبه وحدت و وفاق در او زیادت‌تر می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۶۴).

در واقع هر گاه نفس کامل می‌گردد سایر قوا نیز با او کامل می‌شوند و هر اندازه وجود متعالی‌تر می‌گردد، تفرقه و کثرت در آن کمتر و ضعیف‌تر می‌شود و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر می‌گردد (همو، ۱۳۸۰: ۹۴/۹-۱۰۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۶۴). در این مرحله، نیرو و توان و حیات انسان عقلی به مراتب قوی‌تر از افراد طبیعی جسمانی است (همو، ۱۳۶۱: ۵۵). نفس انسانی در این مرحله دارای وحدتی به نام وحدت جمعیه می‌شود که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی، نباتی و حیوانی و عقلانی است؛ البته در ظل وحدت الهیه (کبیر، ۱۳۹۰: ۹۴۷/۲).

بدین ترتیب انسانی که مظهر اسمای الهی گردیده و با وحدت و جمعیت نفس خود، جامع جمیع مراتب هستی شده است، در واقع به مقام عقل مجرد محض و نشئه جبروت رسیده؛ نشئه‌ای که در آن باطل راه ندارد و وهم و خیال در آن تعطیل است. بر همین اساس، شیطان که دارای تجرد وهمی است و تنها در قلمرو وهم و خیال انسان قدرت نفوذ دارد، در این مرتبه انسان را رها می‌کند؛ آنجا منطقه امنی است که جز فرشتگان فرمان‌بردار خدا که دائماً در حال تسبیح و تحمید و تقدیس‌اند، احدی حضور ندارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۰). انسان در چنین جایگاهی خلیفه الهی و واسطه فیض الهی می‌گردد و نقش هدایتگری و اصلاح امور انسان‌های دیگر را به عهده می‌گیرد.

خلیفه الهی و مقام ولایت

انسان کامل و خلیفه الهی نسخه جامعی است که آنچه در عالم کبیر است و نیز اسمایی که در حضرت حق وجود دارد در او مجتمع است. کون جامع است و به تنهایی برابر با مجموع عالم و مضاهای جمیع موجودات است. چنین انسانی، انسانی جهانی است، عالم صغیر است که روح و حقیقت عالم کبیر در او موجود است. از ویژگی‌های این انسان آن است که با تمام وجود خود به تسبیح و تنزیه حق تعالی می‌پردازد و تمام حرکات و سکانات او گواهی بر حمد و سپاس خداوند قادر متعال است. او در چنین جایگاهی با اندیشه و عمل، خود و جامعه را از هر گونه فساد پاک می‌سازد. در این

صورت با داشتن این ویژگی‌ها مطابق قول ملائکه که خود را به جهت داشتن مقام تسبیح، تحمید و تقدیس، حافظ و برپاکننده صلح بر روی زمین معرفی می‌کنند، انسان جهانی نیز حافظ و اقامه کننده عدالت و صلح خواهد بود.

انسان کامل که در سیر الی الحق به مرتبه مظهریت اسماء و صفات الهی رسیده و مقام خلافت الهی را کسب نموده، در مرحله بازگشت به سوی خلق با توانمندی و ظرفیت وجودی که به دست آورده، در جهت اصلاح خلق و برطرف کردن فساد از روی زمین اهتمام می‌ورزد و سرپرستی و ولایت خلق را در راستای ایجاد صلح و عدالت بر روی زمین و هدایت انسان‌های دیگر به سوی کمال و قرب الهی به عهده می‌گیرد.

بدین ترتیب تحقق جهان در انسان، منجر به ایجاد ارتباط انسان با جهان می‌گردد؛ ارتباطی تکوینی که بر اساس آن انسان می‌تواند بر عوالم وجودی جهان احاطه یابد و واسطه فیض الهی گردد و همچون عقول در تدبیر جهان مؤثر باشد. از نظر صدرا انسان این مقام را در پرتو نیروی عقل به دست می‌آورد؛ به طوری که توانایی نیروی عقل تا حدی است که نفس به کمک نیروی نظر و عمل تا عوالم الوهیت راه جوید و از فروغ انوار او مایه گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۱۱).

بنابراین نفس ناطقه به جهت وجهه تجرد روحانی و لطافت ذاتی خود، همیشه مشتاق به امور حسن و کامل است. ویژگی خاص او این است که هر وقت مستعد تصور معقولات و ادراک کلیات شود، برای رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی آماده می‌گردد و هر مقدار به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شود بر حسن اعتدال و قوام انتظام او افزوده می‌گردد و جنبه وحدت و وفاق در او زیادتر می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۶۴).

پس انسان که دو حاشیه وجود را به هم بسته و نازل‌ترین درجه جهان امکان تا عالی‌ترین درجه آن را احاطه کرده است، در حقیقت خلیفه خدا بر روی زمین است. بنابراین تمام نظام خلقت و از جمله فرشتگان در برابر او خاضع‌اند (همو، ۱۳۶۴: ۶۰۵/۳). بر این اساس، جانشین خداوند بر روی زمین باید زندگی دنیایی انسان‌ها را رنگ الهی دهد و قوانین و دستورات الهی یا شریعت را در بین آن‌ها جاری سازد. در این مسیر، علم، صنعت، فناوری، اقتصاد، سیاست، روابط اجتماعی و بین‌المللی همه باید

در راستای رساندن انسان به کمال الهی اش شکل گیرد. برای این منظور، یکی از مهم‌ترین وظایف انبیا و جانشینان الهی بر روی زمین، ایجاد قسط و عدل در جوامع بشری است؛ چرا که گسترش عدالت در جامعه، شرایط رشد و سازندگی را برای انسان‌ها فراهم می‌سازد و در چنین فضایی است که انسان‌ها می‌توانند استعدادها و قابلیت‌های انسانی خود را به فعلیت رسانده و به کمال مطلوب خود برسند (همو، ۱۳۶۲: ۵۶۸-۵۶۹).

حکمای اسلامی تبیین این مرحله از سلوک انسانی را تحت عنوان «سیاست» مطرح نموده‌اند. صدرا سیاست را به دو قسم انسانی و الهی تقسیم می‌کند، ولی تأکید فراوان دارد که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت منفک کرد. سیاست الهی مجموعه‌ی تدابیری است که از طرف شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان‌ها و ترویج صلح در سرتاسر زمین در نظر گرفته شده است. انبیا و اولیای الهی متولیان حقیقی این سیاست‌اند. مفهوم سیاست انسانی، همان تدبیر انتخابی عقلانی از سوی انسان‌هاست که با تکیه بر سیاست الهی برای اصلاح جامعه و جهان اتخاذ می‌شود.

صدرا تحقق چنین هدفی را مرهون اداره‌ی جامعه به وسیله‌ی رئیس و رهبری مطاع می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و خون‌ریزی است، انسان‌ها را هدایت کند و موجبات صلح و رشاد آن‌ها را فراهم سازد:

لا بدّ للخلق من الهادی إلى کیفیة تحصيل المصالح وطلب المساعی والمناهج (همو، بی‌تا: ۲۷۳).

چنین انسانی در سفر من الحقّ الی الخلق یک انسان متعالی است که از نظر طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی، مراتب کمال را با موفقیت به پایان رسانده و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده و در حدّ مشترک و واسطه‌ی بین عالم امر و عالم خلق قرار گرفته است؛ چهره‌ای به سوی حق دارد و چهره‌ای به سوی خلق؛ هم خلیفه‌ی خداوند است و هم رهبری و ریاست انسان‌ها را بر عهده دارد (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۶).

صدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌هاست، انسان‌ها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آن‌ها را فراهم سازد؛ نیاز به او در هر زمان مهم‌تر و بالاتر است از نیاز به خوراک و پوشاک و آنچه در روند دنیا از ضروریات است (همو، ۱۳۸۳: ۴۷۷).

نتیجه گیری

۱. از سیاق آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ به دست می آید که مقصود از اسماء هم اسماء و صفات الهی و هم نام موجودات و واسطه های فیض خداوند است؛ چرا که موجودات مظهر و نمود اسماء و صفات الهی هستند. بدین ترتیب علم آدم به اسماء، احاطه بر قلمرو هستی و خلافت از خداوند را در اختیار او قرار می دهد و این آگاهی، توانمندی مظهریت اسمای الهی و ولایت تکوینی را به او اعطا می کند.

۲. از آنجا که ظرفیت کمال پذیری انسان بی نهایت است و مانند فرشتگان در یک یا چند بُعد منحصر نمی شود، به همین جهت تنها آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ می توانست همه اسماء را بیاموزد. ۳. در آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، علم به اسماء، به صورت علم بالفعل و ذاتی از ابتدای خلقت نبوده، بلکه مانند آیه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ به این معناست که خداوند ظرفیت و استعداد فراگیری اسماء و کسب مقام مظهریت صفات الهی را به صورت تکوینی در نهاد انسان قرار داده است.

۴. وجود عناصر اولیه در انسان، زمینه و استعدادی در او به وجود می آورد که می تواند با توجه به ظرفیت ملکوتی خود با حقیقت جهان متحد شود. با تحقق جهان در انسان، ارتباطی تکوینی بین او و جهان به وجود می آید که بر اساس آن، انسان می تواند بر عوالم وجودی جهان احاطه یابد و واسطه فیض الهی گردد و همچون ملائکه در تدبیر جهان مؤثر باشد.

۵. انسان کامل که در سیر الی الحق به مرتبه مظهریت اسماء و صفات الهی رسیده و مقام خلافت الهی را کسب نموده است، در مرحله بازگشت به سوی خلق با توانمندی و ظرفیت وجودی که به دست آورده، در جهت اصلاح خلق و برطرف کردن فساد از روی زمین اهتمام می ورزد و سرپرستی و ولایت خلق را در راستای ایجاد صلح و عدالت بر روی زمین و هدایت انسان های دیگر به سوی کمال و قرب الهی به عهده می گیرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، تصحیح سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۳. همو، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، با همکاری جمعی از پژوهشگران قرآن، قم، عصر ظهور، ۱۳۸۹ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۶. همو، *الرسائل، الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة*، قم، مکتبة المصطفوی، بی تا.
۷. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تحقیق سید صدرالدین طاهری و محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش. و قم، بیدار، ۱۳۶۴ ش. و قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۹. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *عرشیة*، ترجمه غلام حسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۲. همو، *مجموعه رسائل (رسالة العشق)*، ترجمه ضیاءالدین دری، تصحیح سیدمحمود طاهری، قم، اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. همو، *مرآة الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا)*، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. همو، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. علم الهدی، جمیله، *نظریه اسلامی تعلیم و تربیت*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام و سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی درسی وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. کبیر، یحیی، *بنیاد حکمت برتر؛ ترجمه، شرح و تحقیق شواهد الربوبیة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۳ ش.

رویکرد غزالی به منطق و برخی مسائل منطقی*

- اکبر فایدئی^۱
- کریم علی محمدی^۲

چکیده

ابوحامد محمد غزالی نخستین دانشمند اسلامی است که آشکارا منطق ارسطویی را با علوم اسلامی درآمیخته است. او روش تعریف و استنباط منطقی را وارد علم اصول و علم کلام کرد و تحول شگرفی در این دو علم پدید آورد. شناخت آرای منطقی غزالی، در فهم آرای منطق دانان پس از وی به ویژه فخر رازی، اهمیت به سزایی دارد. نقش غزالی در تبیین جایگاه رفیع علم منطق و رشد میزان مقبولیت آن در میان متشرعان آن زمان انکارشده‌نی است. مرکب‌انگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت، ابداع نسبت‌های چهارگانه منطقی، الحاق منطق به اصول فقه، درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی و استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم، از ابتکارات و آرای منطقی غزالی است که ما در این نوشتار به ذکر و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. مربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) (faydei@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (krim110_ali@yahoo.com).

واژگان کلیدی: قیاس‌های قرآنی، تصور و تصدیق، تعریف حقیقی، نسب اربع،

غزالی.

مقدمه

ابوحامد محمد بن محمد غزالی، متکلم، فقیه، اصولی و منطق‌دان قرن پنجم هجری، به پیروی از ابن سینا از روش ارسطو و یونانیان در تدوین نُه‌بخشی علم منطق عدول کرده و علاوه بر بسط و گسترش برخی از نوآوری‌های ابن سینا، از آرای منطقی خاصی برخوردار است. او پس از فارابی و ابن سینا سومین منطق‌دان مسلمان است که با ابتکارات منطقی خود، نقش مهمی در تحول و گسترش منطق ارسطویی در جهان اسلام ایفا کرده است.

غزالی نخستین دانشمندی است که قواعد منطقی را به صورت روشمند، وارد علوم اسلامی کرده است، با این هدف که هم منطق را از انزوا در میان متشرعان خارج کند و هم آموزش علوم اسلامی را احیا نماید؛ چرا که از نظر او، منطق تنها راه دستیابی به معرفت حقیقی در تمامی علوم از جمله علم کلام و اصول فقه است. ما در این نوشتار ضمن تبیین تلاش مداوم غزالی برای توسعه مقبولیت مکتب منطقی سینوی در میان متشرعان عصر خود، به ذکر و بررسی برخی از آرای منطقی او می‌پردازیم.

او ابتکارات و آرای متعددی در علم منطق دارد که مهم‌ترین آن‌ها، استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم و درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، جهت خارج ساختن علم منطق از مهجوریت و دفع بدبینی برخی از علمای تندرو نسبت به منطق فلاسفه است که ملاصدرا هم در برخی از تألیفات خود به تبیین آن‌ها می‌پردازد.

۱. تبعیت از نظام منطق‌نگاری دوبخشی

سه روش عمده منطق‌نگاری نزد منطق‌دانان مسلمان رایج شده است: منطق‌نگاری نُه‌بخشی، منطق‌نگاری دوبخشی و منطق‌نگاری تلفیقی.

فارابی، روش منطق‌نگاری نُه‌بخشی ارسطویی را در پیش گرفته و مباحث علم‌شناسی و ارکان سه‌گانه علم را در کتاب برهان آورده است (۱۳۶۷: ۳۲۶/۱-۳۰۷) و

هرچند که منطق نجات و منطق شفای ابن سینا هم نماد منطق‌نگاری نُه‌بخشی است، او در کتب منطقی دیگر خود، با الهام از ابتکار فارابی در کشف دوگانگی عمل ذهن و به تبع آن تقسیم علم به تصور و تصدیق، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نُه باب به دو باب رسانید. چنان که در منطق اشارات، معرف، حد و رسم را که جزء کتاب برهان بود، در بخش تصورات بعد از کلیات خمس قرار داد؛ چرا که حد و رسم در حقیقت ثمره کلیات خمس است و این کار او سرمشق متأخران گردید (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۳/۱ و ۱۱۲-۹۵).

شیخ‌الرئیس علاوه بر انتقال بحث مقولات از منطق به فلسفه، به دلیل معقول اول بودن آن‌ها، و پرهیز از اطاله کلام در شعر و خطابه و جدل، و انتقال حد و رسم از کتاب برهان به بخش تصورات و قرار دادن آن پس از کلیات خمس، و انتقال مبحث عکس از کتاب جدل به کتاب عبارت (ملکشاهی، ۱۳۶۹: ۲۲)، تأثیر احوال لفظ در احوال معنا را به خاطر وجود رابطه وضعی و اعتباری میان آن دو، دلیل بر ضرورت آشنایی منطق‌دانان با مباحث الفاظ دانسته و برای نخستین بار مبحث الفاظ را پیش از کلیات خمس قرار داده است که در آن معنای دلالت و اقسام آن و انقسام دلالت وضعی لفظی بر سه نوع مطابقه، تضمن و التزام را به تفصیل بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۱-۲۲/۱ و ۲۸).

ابن سهلان ساوی مبتکر نظام منطق‌نگاری تلفیقی است. او با حفظ برخی از ظواهر سنت ارسطویی، در برخی مواضع از روش منطقی ارسطویی عدول کرده و به سبک منطق سینوی روی آورده است. منطق‌نگاری تلفیقی حکیم ساوی، آمیزه‌ای از دو نظام منطق‌نگاری نُه‌بخشی و دوبخشی، و یک ترکیب روشمند با توجه به اختلاف میان آن دو نظام است. او در این روش منطق‌نگاری خود، ضمن بحث از مشارکت حد و برهان، به استقلال منطق تعریف از برهان عنایت داشته و حد و رسم را بر مبحث قضایا مقدم ساخته و مبحث عکس را از کتاب جدل به کتاب عبارت انتقال داده است. کتاب‌های منطقی او به همین سبک نگاشته شده که مشتمل بر بحث دلالت و مبحث مقولات و فاقد بحث تفصیلی خطابه و جدل است (۱۳۸۳: ۱۰۳، ۱۴۲، ۲۲۳ و ۴۴۹).

امام محمد غزالی هم که از طریق کتاب‌های ابن سینا با منطق آشنا شده است، شیفته منطق‌نگاری دوبخشی دانشنامه‌علایی بوعلی است. از این رو بخش منطق

مقاصد الفلاسفه را به همین سبک به رشته تحریر درآورده؛ کتابی که اقتباسی از سه بخش منطق، الهیات و طبیعیات *دانشنامه علایی* ابن سیناست و تنها بخش منطق آن نسبت به *دانشنامه علایی* از تفصیل بیشتری برخوردار است. او در اغلب مباحث منطقی، متأثر از ابن سیناست و فراوانی مباحث منطقی اش از اهتمام بی نظیر وی به علم منطق حکایت دارد؛ به طوری که می گوید:

کسی که به مدارک عقول (قواعد منطق) احاطه علمی نداشته باشد، از درک حقیقت حجت و شبهه عاجز است و به معلوماتش هیچ اعتمادی نیست (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۰/۱).

۲. رویکرد اصولی و اسلامی به منطق

ابوحامد محمد غزالی نخستین دانشمند اسلامی است که آشکارا منطق صوری ارسطویی را با علوم اسلامی درآمیخته است (Azmi-T., 1981: vii). او روش تعریف و استنباط منطقی را وارد علم اصول و علم کلام کرد و تحول شگرفی را در این دو علم پدید آورد.^۱ هدف غزالی این بود که با معرفی منطق به علوم اسلامی، نظام آموزش علوم دینی را احیا کند. یکی از ابزارهایی که برای احیای علوم دینی به کار برد، این بود که ادعا کرد که منطق در قرآن پیدا شده است و این دیدگاه منطقی، موجب توسعه منطق صوری ارسطویی در جهان اسلام شد (Ibid.: 245).

غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان زمان خود، رویکرد اصولی و قرآنی به مسائل منطق پیدا کرده و ضمن درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، به استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم پرداخته و جایگاه واقعی آن را تبیین نموده است:

۲-۱. رفع مهجوریت منطق با تبیین جایگاه واقعی آن

به رغم آنکه غزالی سرسختانه با فلسفه به مخالفت برخاست، نظر او در مورد علم منطق و معیارهای آن مثبت بود. او نه تنها مخالف منطق نبود، بلکه عقیده داشت که منطق، مقدمه هر علمی است؛ از این رو فراگیری آن را برای اهل علم به ویژه متکلمان و

۱. پس از غزالی، خواجه نصیر با وارد کردن استدلال‌های فلسفی در علم کلام، حق مطلب را به خوبی ادا کرده و به کلام اسلامی جانی تازه بخشید.

اصولیان ضروری می‌دانست. او در فایده منطق می‌گوید:

فرق میان اخلاق پسندیده و ناپسند جز به علم نشاید و برای اکتساب علم راهی جز منطق نیست. پس فایده منطق تحصیل علم است و فایده علم نیل به سعادت ابدی است (۱۹۶۱: ۳۷).

نقش سازنده غزالی در خارج ساختن علم منطق از مهجوریت در میان متشرعان قرن پنجم هجری و دفع بدبینی برخی از علما نسبت به منطق فلاسفه، انکارناپذیر است. برخی از فقهای تندرو، فلاسفه را ملحد دانسته و به تعارض میان منطق و دین معتقد بودند. غزالی جهت دفع این تعارض ادعایی، *القسطاس المستقیم* را تألیف نمود و در آن، قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از آیات قرآن کریم ارجاع داد و در کتاب‌های منطقی خود اصطلاحات جدید مانوس در نزد متشرعان اسلام را با اقتباس از قرآن کریم و علم اصول، جایگزین اصطلاحات متداول در علم منطق کرد. هدف او این بود که نشان دهد وحی الهی منشأ جمیع معارف منطقی ماست تا از این طریق، پندار و بدبینی متشرعان عصر خود را نسبت به منطق از بین ببرد که می‌گفتند: «هر کس به منطق بپردازد، زندیق می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

از نظر غزالی، اعتبار منطق در فطری بودن آن است که در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده و موازین آن ریشه در تعالیم انبیا دارد؛ از این رو خداوند را معلم اول، جبرئیل را معلم ثانی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را معلم ثالث می‌شمارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۵۱۶). از سخنان وی چنین برمی‌آید که تمامی حقایق منطقی در نهایت به وحی منجر می‌شود و قرآن کریم، تنها منبع و سرچشمه معرفت منطقی و میزان شناخت جمیع حقایق وجودی است؛ چون تمامی حقایق عالم را به صورت مجمل و مضمحل داراست. او می‌گوید:

نقل متواتر از طریق پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و وحی الهی حجت است و قرآن که وحی الهی است از حجیت قطعی برخوردار است؛ لذا صدق موازین قرآن از خود قرآن و به تعلیم پیامبر شناخته می‌شود و از آنجا که موازین مستخرج از قرآن همان قیاس‌های منطقی بوده و میزان منطقی، مطابق با میزان قرآن است، پس خصومت با قیاس‌های منطقی، به منزله خصومت با موازین قرآن خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۵).

۲-۲. در آمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های

اصولی و اسلامی

از آنجا که متشرعان با فلاسفه سر ناسازگاری داشتند، غزالی برای ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت علم منطق در میان متشرعان می‌گفت که اصولیان و متکلمان با معانی و قواعد منطق مخالف نیستند و اختلاف تنها به اصطلاحات برمی‌گردد:

اغلب مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار است و خطا و اشتباه در آن نادر و کمیاب است و اهل حق، تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالف‌اند، نه در معانی و مقاصد (۱۹۶۱: ۳۲).

قواعد منطقی برای علما، غریب و ناآشنا نبوده و منطق تنها از آن فلاسفه نیست، بلکه معیار همه علوم است؛ از این رو غزالی اصطلاحات جدیدی را که با مذاق فقها و متکلمان سازگار بود برای قوانین منطق وضع کرد تا آنجا که خود عنوان منطق هم در آثار منطقی او مهجور مانده است.

غزالی اغلب سعی می‌کند که به دلیل حساسیت موجود در میان متشرعان آن زمان نسبت به عنوان منطق منسوب به فلاسفه، به جای اسم منطق از عناوین دیگری همچون «معیار العلم»، «محک النظر»، «القسطاس المستقیم»، «کتاب النظر» و «کتاب الجدل» استفاده نماید (۱۳۹۲: ۸۵). او «معرفت و علم» را به جای تصور و تصدیق، «موصوف و صفت» و «محکوم علیه و حکم» را به جای موضوع و محمول، «میزان» را به جای قیاس، «علت» را به جای حدّ وسط، «موازین المعرفة» را به جای انواع قیاس، «دعوی» یا «مطلوب» را به جای نتیجه قیاس، «مدارک العقول» را به جای قواعد منطق، «قیاس دلالت و قیاس علت» را به جای برهان اِنّی و لمّی، «برهان اعتلال» را به جای تمثیل منطقی یا قیاس فقهی مطرح ساخته (۱۹۲۷: ۱۵۷؛ ۱۳۹۰: ۴۳۵) و «نمط اول» یا «میزان التعادل» را به معنای قیاس اقترانی حملی، «نمط ثانی» را به معنای قیاس استثنایی، «نمط تلازم» یا «میزان التلازم» را به معنای قیاس استثنایی متصل، «نمط تعاند» یا «میزان التعاند» را به معنای قیاس استثنایی منفصل و «میزان الشیطان» را به معنای قیاس فاسد به کار برده است و هر یک از مقدمات قیاس را

«اصل»، شکل اول را «نظم اول» یا «میزان الأكبر»، شکل دوم را «نظم دوم» یا «میزان الأوسط» و شکل سوم را «نظم سوم» یا «میزان الأصغر» خوانده است (۱۴۱۳: ۱۸؛ بی تا: ۲۱۴، ۲۲۱-۲۲۸ و ۲۴۳: ۱۴۲۳ و ۲۲ و ۲۵).

غزالی ادعا می کند که عناوین فوق را به طور اتفاقی جایگزین نکرده است؛ بلکه انتخاب این عناوین به حسب ارتباط مفهومی هر کدام با اصطلاحات رایج منطقی است. او در ادامه سخنان خود، ارتباط مفهومی عناوین موازین پنج گانه را به تفصیل تبیین کرده است (ر.ک: ۱۴۱۳: ۴۱).

وی برای خارج ساختن علم منطق از مهوریت در میان اهل حق، علاوه بر ارائه اصطلاحات جدید اصولی و اسلامی و دفع استهجان حاصل از تعبیرات یونانی منطق، مثال‌های شرعی فقهی، کلامی و قرآنی را نیز در برخی از آثار منطقی خود، جایگزین مثال‌های متداول منطقی نمود.^۱

۳-۲. الحاق منطق به اصول فقه با هدف تقویت تعاریف و استدلال‌های

فقهی

مسئله‌ای که باید مورد عنایت خاص قرار گیرد، جایگاه و تأثیر منطق در علم اصول است؛ چون مسائل منطقی در تفهیم و تدرب علم اصول مؤثرند و موجب مصونیت ذهن از خطای در مسائل اصولی می‌شوند. همان طور که علم منطق، میزان و معیار تشخیص اندیشه صحیح در تمامی علوم و معارف بشری است، علم اصول هم، میزان صحت و سقم تفکر و استدلال در حوزه علوم دینی به ویژه علم فقه است که مبتنی بر قواعد اصولی است. از آنجا که قواعد منطق در استدلال‌های دینی و تقویت کیفیت آن‌ها بسیار مؤثر است، بر عالم اصولی لازم است که با مباحث منطق کاملاً آشنا شود و همچنین در مباحث مشترکی همچون مبحث الفاظ، دلالت، حجت و استقرا، از علم منطق بهره گیرد. به همین دلیل است که آشنایی با منطق، مقدمه ورود طلاب به مباحث علوم دینی در تمامی حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود.

۱. برای مشاهده مثال‌های فقهی، قرآنی و کلامی غزالی ر.ک: غزالی، بی تا: ۲۱۸، ۲۲۱-۲۲۸، ۲۴۰ و ۲۵۱-۲۵۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵، ۳۱، ۳۳ و ۳۷.

یکی از ابتکارات غزالی، آوردن مقدمه منطقی در صدر مباحث اصول فقه است؛ منتها نه به عنوان جزء علم اصول یا مقدمه خاص آن، بلکه معتقد است که منطق، مقدمه هر علمی است. او برای اولین بار یک مقدمه منطقی را که خلاصه‌ای از کتاب *محک النظر* است، به دلیل دخیل بودن آن در مباحث اصولی، در *المستصفی من علم الاصول* آورد (۱۳۶۸: ۲۱/۱) و این کار او سرمشق بسیاری از اصولیان متأخر گردید؛ مانند ابو محمد بن قدامه مقدسی در *روضه الناظر و جنة المناظر*؛ محمد بن محمود ابو عبد الله اصفهانی در *الکاشف*. چنان که ابن تیمیة حرّانی در مقام انتقاد از منطق یونانی می‌گوید: *وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمین أبو حامد الغزالی (۱۴۲۶: ۳۸۲)*.

غزالی در مقدمه منطقی *المستصفی من علم الاصول* از هر دو مبحث اصلی منطق، یعنی تعریف و کیفیت استدلال سخن می‌گوید. علمای اصول فقه در مقام معرفی اصطلاحات اصولی و فقهی و متمایز ساختن آن‌ها از یکدیگر، اغلب از تعاریف رسمی استفاده می‌کنند؛ در حالی که سخنان غزالی در باب معرف در مقدمه کتاب اصولی‌اش، از گرایش او به ذات‌گرایی ارسطویی در مسئله تعریف حکایت دارد. او از علمای اصول فقه می‌خواهد که با استفاده از جنس و فصل در تعاریف خود، از تعریف حقیقی ارسطویی تبعیت کنند تا در تعریف اصطلاحات اصولی اختلافی پیش نیاید؛ چون هر شیء واحد تنها یک تعریف حقیقی دارد (۱۹۲۷: ۱۷۲؛ Azmi-T., 1981: 198-199).

ارسطو در مباحث متافیزیکی، نظریه خاص خود را در مسئله تعریف ارائه کرده است. وی ضمن تفکیک میان تعریف حقیقی و تعریف اسمی، هر دو نوع تعریف را امکان‌پذیر دانسته و حد یا تعریف حقیقی را نخستین گام برای دستیابی به معرفت علمی اشیا به حساب آورده است (Louise Deslauriers, 1986: 12-13).

از نظر او، معرفت کامل اشیا تنها در سایه شناختن ذات آن‌ها و تعریف حدی امکان‌پذیر است. حد، قول دال بر ماهیت شیء و مشتمل بر ذاتیات آن یعنی مرکب از جنس و فصل است^۱ و آن همواره کلی و موجه است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۳۸، a، ۲۹۹).

۱. منظور از آن، جنس قریب و فصل قریب است تا بیانگر تمامی ذاتیات محدود باشد؛ مثلاً با ذکر جنس عالی، برخی از اجناس محدود مغفول می‌ماند (Berg, 1982: 28).

تعریف حقیقی ماهیت یک شیء، قولی است که بیانگر ذات آن شیء باشد، بدون آنکه از خود شیء در تعریف، نامی به میان آید (Kennedy-Day, 1996: 15; ارسطو، ۱۳۸۵: b1.029، ۶۳)؛ چرا که نه تنها شیء و ماهیت آن یکی است، بلکه قول شارح آن هم یکی است (همان: a1.032، ۲۷۴) و قول شارح یا تعریف ماهیت اشیا، مرکب از اجزا (جنس و فصل) است و شناخت اجزای آن بر شناخت کل مقدم است (همان: b1.034، ۲۸۷).

اكتساب حدّ یک شیء، تنها از طریق ترکیب با دو روش تحلیلی عقلی و روش تقسیم امکان‌پذیر است؛ بدین صورت که با بررسی تحلیلی ذاتیات شیء، به شناسایی اجناس و ذاتیات مشترک نائل شده و با تقسیم اجناس به انواع، ذاتیات مقوم و فصول آن را شناخته و آنگاه با ترکیب جنس و فصل، حدّ آن شیء را به دست می‌آوریم (ارسطو، ۱۹۸۰: برهان، الف ۹۸-۲۰، الف ۹۶-۲۰، الف ۹۸-۲۰؛ ۴۷۲-۴۶۱/۲)؛ اما محمولاتی که ذاتی شیء نیستند، نظیر اعراض و خاصه‌ها، در تعاریف حدّی ماهیات اخذ نمی‌شوند (همان: جدل، ۱۰۳ب-۵-۱۵، ۵۰۱/۲).

این نظریه ذات‌گرایی ارسطو، نزد مشایبان مسلمانان مقبول افتاد؛ منتها برخی از آن‌ها در عین اعتقاد به ممکن بودن تعریف حدّی، دسترسی به آن را بسیار دشوار دانستند و برخی دیگر به امتناع آن حکم کردند.^۱

غزالی می‌گوید:

تعریفی که در پاسخ به سؤال «ما هو؟» می‌آید، بر سه نوع است: تعریف لفظی، تعریف رسمی و تعریف حقیقی. مراد از تعریف لفظی، ذکر معنای لغوی و شرح لفظ است. مراد از تعریف رسمی، شناساندن معرّف با ذکر عوارض ذاتی و لوازم خارج از حقیقت ذات یا داخل در حقیقت ذات، به صورت جامع و مانع است به گونه‌ای که آن را از تمامی اغیار ممتاز سازد، در حالی که درک حقیقت شیء در آن مورد نظر نیست. ولی مراد از تعریف حقیقی، تعریف به ذاتیات است، به گونه‌ای که کاشف از

۱. فارابی در اغلب آثار منطقی خود، تعریف حدّی را ممکن و دشوار دانسته است، ولی در *التعلیقات*، به امتناع تعریف حقیقی اعتراف کرده است (فارابی، تحریر ۱۳۳۰: ۱۰۸). ابن سینا و غزالی به امکان تعریف حقیقی و صعوبت دسترسی به ذاتیات معتقد بودند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴؛ غزالی، ۱۹۲۷: ۱۸۰-۱۸۱). اما شیخ اشراق سهروردی تعریف حدّی مرکب از جنس و فصل را ممکن ندانسته و روش ارسطویی را نادرست می‌شمارد. از نظر او دسترسی به ذاتیات اشیا و حدود حقیقی برای انسان محال است و خاصه مرکبه تنها تعریفی است که برای آدمی امکان‌پذیر است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱).

حقیقت ذات محدود باشد و همین قسم سوم، شایسته عنوان حدّ حقیقی است که بیانگر تمامی ذاتیات شیء محدود است (۱۳۶۸: ۱۳۱۲/۱).

غزالی به تبع ارسطو، معرفت کامل اشیا را منوط به شناخت ذات آن‌ها می‌داند. از نظر او، ذاتیات مقوم ذات موصوف خود هستند؛ به طوری که شناخت کامل ذات موصوف متوقف بر شناخت ذاتیات آن است، اما عرضیات هیچ دخالتی در قوام ذات شیء ندارند. از نظر غزالی، فقط حدّ کامل می‌تواند معرفّ حقیقی و بیانگر ماهیت شیء باشد؛ حدّ کاملی که مرکب از دو چیز است که یکی بیانگر ذات و جوهر شیء است و دیگری شیء را ذاتاً از ماسوایش ممتاز می‌سازد (۱۹۲۷: ۱۷۲). هر قول مرکبی دارای ماده و صورت است. ماده حدّ، اجناس و فصول است و صورت و هیئت آن، آوردن جنس قریب به همراه تمامی فصول ذاتی محدود است؛ به گونه‌ای که هیچ یک از ذاتیات آن مغفول نماند و مساوی با محدود باشد، وگرنه حد ناقص خواهد بود. هر شیء واحد تنها یک حد کامل دارد و ایجاز و تطویل در تعریف جایز نیست. حدّ کامل باید بالفعل یا بالقوه دارای تمامی ذاتیات محدود باشد (همان: ۱۷۲-۱۷۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۴۱۶).

از نظر غزالی، حدّ حقیقی که بر ماهیت و حقیقت شیء دلالت دارد، مشتمل بر همه ذاتیات محدود است و باید با محدود واقعی مطابقت کامل نماید، بنابراین لازم است که اول نزدیک‌ترین جنس را بیاوریم تا بیانگر تمامی ذاتیات مشترک محدود باشد، آنگاه همه فصل‌های مطلوب (یعنی فصل قریب که نمایانگر تمامی فصول شیء محدود است) را در پی آن قرار می‌دهیم تا تطابق مفهومی و مصداقی تام و کامل میان حدّ و محدود برقرار شود، گرچه برای امتیاز ماهیت شیء مجهول از سایر ماهیات، آوردن یکی از آن فصول کافی است (غزالی، ۱۹۲۷: ۱۷۲).

غزالی در انتهای سخنانش در مقام اعتراف به صعوبت تعریف حقیقی می‌گوید: با فرض امکان اطلاع بر حقایق اشیا، دسترسی به حدود حقیقی هر یک از اشیا، اغلب امری بسیار دشوار است؛ به گونه‌ای که هر آنچه که به عنوان فصل ذکر می‌شود، در واقع عبارت از خواص اشیاست نه فصول حقیقی آن‌ها. چگونه می‌توان لازم غیر مفارق را از ذاتی مقوم تشخیص داد، با اینکه لازم غیر مفارق در مقام تصور هم از

مطلوب انفکاک ناپذیر است؟ آدمی چگونه می‌تواند در تمامی موارد، نزدیک‌ترین جنس را پیدا کند و از برگزیدن جنس بعید به جای جنس قریب غافل نباشد؟ بر فرض که جنس قریب حاصل شود، چگونه می‌توان به همه فصول مقوم محدود دست یافت تا مطابقت کامل از نظر مصداق و مفهوم میان حد و محدود حاصل شود؟ سؤال‌هایی از این قبیل ما را از دست یافتن به حدود حقیقی ماهیت‌های ممکن، به جز در برخی از موارد نادر، ناامید و مأیوس می‌سازد (همان: ۱۸۰-۱۸۱).

ارزیابی

غزالی در باب معرف، در مقدمه منطق کتاب اصولی‌اش، علمای اصول فقه را به تبعیت از تعریف حقیقی ارسطویی و استفاده از جنس و فصل اشیا در تعاریف خود، تشویق کرده و در عین حال همانند فارابی و ابن سینا به صعوبت و دشواری تعریف حقیقی اعتراف نموده است. ولی حق به جانب شیخ اشراق است که اصلاً تعریف حدی را ممکن نمی‌داند، چون شناخت جنس و فصل حقیقی اشیا برای آدمی مقدور نیست. تعاریفی که در علوم مختلف به کار رفته‌اند همه تعاریف رسمی‌اند و به همین دلیل است که علمای اصول و متکلمان اسلامی هم در تعاریف اصطلاحات خود، به تعاریف رسمی متوسل شده‌اند.

۴-۲. استخراج قیاس‌های قرآنی

غزالی در *القسطاس المستقیم*، همه قواعد منطقی و انواع استدلال را اعم از قیاس‌های اقترانی حملی و قیاس استثنایی متصل و منفصل، از قرآن کریم استخراج کرده و برای هر یک از انواع قیاس، مثال قرآنی آورده است.^۱ ملاصدرا هم در بخش منطق قرآنی، تحت تأثیر غزالی بوده است. غزالی صور مختلف قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از قرآن کریم ارجاع می‌دهد: میزان تعادل (قیاس اقترانی حملی)؛ میزان تلازم (قیاس استثنایی متصل)؛ میزان تعاند (قیاس استثنایی منفصل) که میزان تعادل به نوبه خود بر

۱. غزالی در آثار منطقی خود، قیاس اقترانی شرطی را مورد بحث قرار نداده است و تنها در *تهافت الفلاسفه* در مقام ردّ دلیل جالینوس مبنی بر اثبات ابدیت عالم، شکل آن دلیل را قیاس شرطی متصل خوانده که در آن از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است؛ منتها غزالی صحت مقدم دلیل جالینوس را مورد انتقاد قرار می‌دهد (۱۳۹۲: ۱۲۶).

سه نوع است: میزان اکبر (شکل اول) و میزان اوسط (شکل دوم) و میزان اصغر (شکل سوم) که جمعاً به پنج مورد بالغ می‌شود^۱ (۱۴۱۳: ۱۸؛ Azmi-T., 1981: 127).

وی به قصد تعمیق رابطه منطقی با آموزه‌های دینی، هر یک از این قیاس‌ها را در فصل‌های جداگانه مورد بحث قرار داده و از قرآن کریم شاهد مثال می‌آورد؛ گویانکه قواعد منطقی از یونان منتقل نشده، بلکه از قرآن استنباط شده است (۱۴۱۳: ۱۹-۴۱) و چون مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اختصار در کلام است، اغلب استدلال‌های قرآنی از نوع قیاس مضموم و مقتضب است.^۲ او حتی ادعا می‌کند که قواعد منطقی یونان هم از صحف ابراهیم و موسی عليهما السلام استخراج شده است (همان: ۴۱-۴۲).

۲-۴-۱. میزان تعادل اکبر

غزالی و به تبع او ملاصدرا، استدلال ابراهیم خلیل عليه السلام را مبنی بر بطلان ادعای خدایی نمرود، برای میزان اکبر مثال می‌آورند. نمرود ادعای خدایی می‌کرد و حضرت ابراهیم میزان اکبر را در مقام احتجاج با نمرود به کار برده است و خدای سبحان، او را به استعمال این میزان ستوده است: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ لِّشَاءِ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام / ۸۳).

۱. وجه تسمیه موازین پنج‌گانه مستخرج از قرآن کریم در تألیفات غزالی چنین است: میزان اول که قیاس اقترانی است، مشتمل بر دو اصل (مقدمه) است که همانند دو کفه ترازو باهم متعادل‌اند؛ لذا میزان تعادل نام گرفته است. دومی را میزان تلازم خوانده است؛ چون یکی از دو اصل (مقدمه) در آن مشتمل بر دو جزء (مقدم و تالی) است که یکی ملزوم و دیگری لازم آن است. سومی را میزان تعاند گفته است؛ چون دو جزء مقدمه شرطیه آن دایر بر نفی و اثبات است که ثبوت هر کدام، مستلزم نفی دیگری است و برعکس. وجه نام‌گذاری اشکال سه‌گانه قیاس اقترانی در تألیفات غزالی این است که شکل اول، جمیع محصورات اربع را نتیجه می‌دهد و نتیجه شکل دوم، سالبه کلیه و جزئیه است؛ اما نتیجه شکل سوم، همواره جزئیه است. او شکل اول را که هر دو کلیه را نتیجه می‌دهد، میزان اکبر نامیده که کامل‌ترین نوع میزان است و شکل دوم را به دلیل اینکه تنها یکی از کلیه‌ها را نتیجه می‌دهد، میزان اوسط خوانده و چون شکل سوم نتیجه‌اش کلیه نیست، آن را به میزان اصغر نام‌گذاری کرده است (۱۴۱۳: ۳۴-۳۵ و ۴۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۵۲۲).

۲. قیاس را بر دو نوع مضموم یا مقتضب و غیر مضموم یا صریح تقسیم کرده‌اند: قیاس صریح، تمامی اجزایش اعم از مقدمات و نتیجه مذکور است؛ ولی در قیاس مضموم، جزئی از قیاس را به دلیل بداهت یا اعتماد به هوش و ذکاوت شنونده، برای ایجاز و اختصار در کلام حذف می‌کنند که جزء محذوف، از سیاق کلام استنباط می‌شود.

این میزان در قرآن کریم چنین حکایت شده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ قَبِهُتِ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۲۵۸).

نمرود ادعای خدایی می کرد و نمرودیان معتقد بودند که خدا بر هر کاری تواناست. ابراهیم خلیل به تعلیم الهی در مقام احتجاج می گوید: خدای من قادر بر احیا و اماتنه است در حالی که تو قادر نیستی. نمرود که از درک این بیان کنایی عاجز بود، مرتکب مغالطه شده و در پاسخ گفت: من هم از طریق واقعه و قتل، قادر هستم که انسان را زنده کنم یا بمیرانم. ابراهیم که متوجه ناتوانی نمرود از درک این برهان شد، برای ابطال مغالطه نمرود، برهانی صریح و روشن تر آورده، فرمود: پروردگار من خورشید را از مشرق برمی آورد، تو از مغرب برآور (بقره/ ۲۸۵) که نمرود با درک این برهان قاطع و صریح، مبهوت و متحیر شد و پاسخی نیافت (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۱).

ابراهیم علیه السلام در این محاجه، دو قیاس مضمرا از نوع میزان اکبر را به کار برده است. صورت کامل استدلال اول این است که معبود من قادر است که انسانها را زنده کند یا بمیراند و هر کس بر چنین کار بزرگی قادر باشد، خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی است. و صورت قیاسی استدلال دوم که سبب تحیر و بهت نمرود شد، چنین است: معبود من قادر است که خورشید را از مشرق برآورد و هر کس بر چنین کار بزرگی قادر باشد، خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

در هر یک از دو استدلال فوق، مقدمه اول از مشاهدات است و مقدمه دوم که مطابق مبنای قرآن کریم بر حذف و ایجاز، محذوف است، معلوم ضروری و مورد اتفاق همه است و لذا مستلزم نتیجه ضروری و یقینی است (سبزواری، شرح الاسماء، ۱۳۷۲: ۴۴۵).

پاسخ نمرود یک نوع مغالطه و از موازین شیطان است؛ اما ترکیب مقدمات یقینی به طریقی که ابراهیم خلیل با تعلیم خداوند و جبرئیل آورد، میزان صادق و مفید یقین است و هر کس این صورت استدلال را نپذیرد، در واقع حجت و تعلیم به حق الهی را انکار کرده است. قیاس منطقی به روش میزان تعادل اکبر، یک استدلال صحیح است؛ چون از قرآن استمداد می جوید (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۲).

حدّ وسط در میزان تعادل اکبر، وصف حدّ اصغر و محکوم علیه حدّ اکبر است. صفت، هر حکمی داشته باشد، آن حکم بر موصوف و موضوع آن صفت نیز بار می‌شود و لذا تعریف میزان اکبر این است که حکم بر اعم، عبارت از حکم بر اخص است (همان: ۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۰).

نمونه دیگر میزان تعادل اکبر که در قرآن کریم آمده است، این فرمایش خداوند است: «وَهُوَ الَّذِي يَدْعُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِينُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم/ ۲۷)؛ و اوست آن کسی که آفرینش را آغاز می‌کند و باز آن را تجدید می‌نماید و این [کار] بر او آسان‌تر است. یعنی اعاده آسان‌تر از ابداع است و هر آنچه آسان‌تر باشد به طریق اولی در بوتّه امکان قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰/۹).

۲-۴-۲. میزان تعادل اوسط

از نظر غزالی، میزان اوسط هم واضعش خداوند است که حضرت ابراهیم آن را در مقابل ستاره پرستان به کار بست:

و این گونه، ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین کنندگان باشد. پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد، گفت: غروب کنندگان را دوست ندارم (انعام/ ۷۷-۷۶).

در زمان ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام، اغلب مردم بت پرست بودند که برخی از آن‌ها ستارگان و ماه خورشید را می‌پرستیدند و آن حضرت، افول و تغییر ستارگان را دلیل بر معلولیت گرفته و مطابق با مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اضممار، خطاب به ستاره پرستان فرمود: «من افول و غروب کنندگان را دوست ندارم و نمی‌پرستم» (انعام/ ۷۶). صورت کامل برهان چنین است: ماه غروب می‌کند (صغری)؛ خدا غروب و افول نمی‌کند (کبری)؛ پس ماه خدا نیست (نتیجه) و حدّ میزان اوسط این است که اگر حکم منسوب به یک شیء، از شیء دیگر سلب گردد، حاکی از مغایرت آن دو شیء است؛ پس سلب افول از خدا و حمل آن بر ماه، نشانگر این است که ماه، خدای حقیقی نیست (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۰-۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۰).

صدرالمتألهین شیرازی علاوه بر ذکر احتجاج فوق می‌افزاید: پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز با

تعلیم الهی و به متابعت از ابراهیم خلیل، در مواضع متعددی از قرآن کریم، میزان اوسط را به کار بسته است؛ از جمله اینکه یهود و نصارا می گفتند: ما فرزندان و اولیای خدا هستیم. پیامبر اسلام ﷺ با دستور خداوند گفت:

پس چرا شما را به [کیفر] گناهاتان عذاب می کند؟ [نه،] بلکه شما [هم] بشرید از جمله کسانی که آفریده است (مائده/ ۱۸).

صورت کامل برهان چنین است: شما یهود و نصارا گرفتار عذاب الهی می شوید؛ و فرزندان و اولیای الهی عذاب نمی شوند؛ پس شما فرزندان و اولیای خدا نیستید. مقدم یا اصل اول از تجربیات، و مقدمه دوم از مشاهدات است؛ پس حکم به نفی ولایت یهود و نصارا ضروری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

براهین موجود در قرآن کریم، گرچه دقیقاً و همواره، به صورت صغری و کبرای منطقی صریح نیست، با تدبر و تفکر عمیق در بسیاری از تعبیرات تکان دهنده آن، براهین منطقی استنباط می شود (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۶/۱؛ ر.ک: بقره/ ۱۶۴؛ فاطر/ ۱۵؛ ابراهیم/ ۱۰؛ طور/ ۳۶-۳۵).

نمونه دیگر میزان اوسط در نفی ولایت یهود و نصارا، این فرمایش خداوند است:

بگو: ای کسانی که یهودی شده اید، اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر، پس اگر راست می گوید درخواست مرگ کنید (جمعه/ ۶).

صورت کامل برهان چنین است: یهودیان آرزوی مرگ و ملاقات با پروردگار نمی کنند؛ و هر دوستدار و ولی خدا به خاطر لقای پروردگار آرزوی مرگ می کند؛ پس یهودیان دوستدار و ولی خدا نیستند (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۱-۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

غزالی با ذکر این گونه مثالها و توضیح آنها نتیجه می گیرد که میزان تعادل اوسط هم ضرورتاً نتیجه بخش است.

۲-۳. میزان تعادل اصغر

غزالی و به تبع او ملاصدرا، میزان اصغر را از آیه شریفه ۹۱ سوره انعام استخراج می کنند که حق تعالی این میزان را به پیامبر اکرم ﷺ تعلیم داد و صورت حکایت آن در قرآن مجید چنین است:

و آنگاه که [یهودیان] گفتند: چیزی بر بشری نازل نکرده، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند. بگو: چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده؟ [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است... (انعام/ ۹۱؛ غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲).

یهود و نصارا عظمت قدرت خدا را نشناخته و در نفی نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادعا کردند که بر بشر کتاب نازل نمی‌شود. خدا می‌فرماید: «ای پیامبر! بگو چه کسی کتابی را که موسی آورده، نازل کرده است؟» (انعام/ ۹۱). موسی و عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَام بشر بودند و بر آن‌ها کتاب تورات و انجیل نازل شد؛ پس بر بشر کتاب نازل می‌شود که برخلاف مدعای یهود و نصاراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱). خدا در این میزان، قول یهودیان را مبنی بر انکار نزول وحی بر بشر، ابطال می‌کند. صورت کامل برهان چنین است: موسی بشر است (صغری)؛ بر موسی وحی نازل شده است (کبری)؛ پس بر برخی بشر وحی شده است (نتیجه) (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲).

۲-۴-۴. میزان تلازم

منظور غزالی از میزان تلازم، قیاس استثنایی متصل است که در *القسطاس المستقیم* به تصحیح محمد بیجو، قیاس شرطی متصل نامیده شده است. او آیات متعددی را برمی‌شمارد که می‌توان میزان تلازم را از آن‌ها استخراج کرد؛ از جمله اینکه برای میزان تلازم به آیه شریفه *«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»* (انبیاء/ ۲۲) تمسک کرده است. قیاس وی بدین صورت است که اگر در آسمان و زمین معبودی به جز خدای یکتا می‌بود، هرآینه نظام آن دو به فساد می‌گرایید، لکن آسمان و زمین تباه نشده‌اند، پس معبودی جز خدای یکتا نیست. مقدمه اول این قیاس، شرطیه متصله است که در آن از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است (همان: ۳۶).

نمونه دیگر میزان تلازم که از قول خدای سبحان مستفاد است این است که فرمود: در حقیقت، شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، هیزم دوزخ‌اید. شما در آن وارد خواهید شد. اگر اینها خدایانی [واقعی] بودند در آن وارد نمی‌شدند و حال آنکه جملگی در آن ماندگارند (انبیاء/ ۹۸-۹۹).

با تدبر در این آیه شریفه صورت کامل این میزان اوسط چنین به دست می‌آید: اگر

بت‌ها خدایان بودند، وارد دوزخ نمی‌شدند و همه بت‌ها وارد دوزخ می‌شوند؛ پس بت‌ها خدایان نیستند (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۶).

غزالی در *القسطاس المستقیم* می‌گوید: حکم میزان تلازم این است که هر چیزی که لازم شیئی باشد، در همه حال تابع آن شیء است. نفی لازم ضرورتاً مستلزم نفی ملزوم است و ثبوت ملزوم، ضرورتاً مستلزم ثبوت لازم است؛ اما نفی ملزوم و ثبوت لازم نتیجه نمی‌دهد. هر کس یک شیء را مستلزم شیء دیگر بداند، از علم به وجود ملزوم، به وجود لازم آگاه خواهد شد و از علم به عدم لازم، به عدم ملزوم پی خواهد برد؛ اما استنتاج وجود ملزوم از وجود لازم و یا استنتاج عدم لازم از عدم ملزوم از موازین شیطان است. میزان شیطان مانند: اگر فلانی غذا نخورد سیر است؛ لکن او غذا خورد؛ پس سیر نیست (همان: ۳۸).

ارزیابی

به نظر می‌رسد نظر غزالی در حکم انتاج قیاس استثنایی متصل، در کتاب *مقاصد الفلاسفه و محک النظر* کامل‌تر باشد که می‌گوید: در قیاس استثنایی متصل، وضع مقدم مستلزم وضع تالی، و رفع تالی هم مستلزم رفع مقدم است؛ اما رفع مقدم و وضع تالی، منتج نیست،^۱ مگر اینکه تالی، مساوی مقدم باشد که در این صورت، هر چهار مورد نتیجه‌بخش خواهند بود.^۲

۲-۴-۵. میزان تعاند

غزالی برای میزان تعاند، آیه شریفه ۲۴ سوره سبأ را شاهد مثال آورده است که ملاصدرا هم به تبع غزالی، به همین آیه استناد می‌کند: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ أِبْنَاكَ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ/ ۲۴)؛ بگو: کیست که شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو: خدا؛ و در حقیقت یا ما، یا شما بر هدایت یا گمراهی آشکاریم.

۱. چون ممکن است تالی مقدمه شرطیه، نسبت به مقدم آن اعم باشد؛ مانند «هر گاه خورشید طلوع کند، هوا روشن است».

۲. مانند «هر گاه خورشید طلوع کند، روز موجود است» که تالی آن مساوی با مقدم است و وضع هر یک از مقدم و تالی، مستلزم وضع دیگری و رفع هر کدام، مستلزم رفع دیگری است.

صورت کامل استدلال چنین است: یا ما گمراه هستیم یا شما؛ لکن ما گمراه نیستیم؛ پس شما گمراه هستید. این استدلال یک قیاس استثنایی منفصل است که در آن، از رفع مقدم، وضع تالی استنتاج شده است (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

حد میزان تعاند از نظر غزالی این است که هر چه قابل انقسام به دو قسم متباین باشد، ثبوت هر یک از آن دو قسم مستلزم نفی دیگری، و نفی هر کدام، مستلزم ثبوت دیگری خواهد بود؛ مشروط بر اینکه انقسامش منحصره باشد، نه منتشره؛ وگرنه میزان شیطان خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۳: ۴۱).

منظور غزالی از انقسام منحصره این است که مقدمه شرطیه آن، حقیقه باشد که انقسامش بر دو قسم، دایر بر نفی و اثبات است و مقدم و تالی آن از عناد تام برخوردارند؛ به گونه‌ای که اجتماع و ارتفاعشان محال است، یعنی صدق هر کدام مستلزم کذب دیگری و کذب هر کدام مستلزم صدق دیگری است و قول او در مورد تقسیم منتشره (غیر منحصره)، بر مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو قابل تطبیق است که انقسام در آن دو دایر بر نفی و اثبات نبوده و از عناد غیر تام برخوردارند. غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، متذکر صور منتج مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو نشده و قیاس استثنایی منفصل با مقدمه منفصله غیر حقیقه را میزان شیطان خوانده است، ولی او در *مقاصد الفلاسفة*، *معیار‌العلم و محک‌النظر*، میان صور منتج و عقیم آن‌ها تفکیک قائل شده است (غزالی، ۱۹۶۱: ۸۶-۸۷؛ همو، ۱۹۲۷: ۱۰۰-۱۰۱؛ همو، بی‌تا: ۲۲۷-۲۲۹). در مانعة‌الجمع که اجتماع طرفین محال و ارتفاعشان جایز است، استنتاج از طریق وضع مقدم یا تالی، صحیح و میزان رحمن است؛^۱ اما استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان محسوب می‌شود.^۲ در مانعة‌الخلو که ارتفاع طرفین محال و اجتماعشان جایز است، استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، صحیح و میزان رحمن است؛ اما استنتاج از طریق

۱. حاج ملاهادی سبزواری، قول نمرود را که در پاسخ به ابراهیم علیه السلام گفت: «أنا أخی وأمیث»، مغالطه از نوع سوء تألیف دانسته و جمعاً سیزده نوع مغالطه را برمی‌شمارد و آن‌ها را میزان شیطان می‌خواند و از موازین پنج‌گانه مستخرج از قرآن، به میزان رحمن یاد کرده است (شرح دعاء الصباح، ۱۳۷۲، ۱۲۷-۱۲۸).

۲. میزان شیطان مانند: «زید یا در حجاز است یا در عراق، لکن در حجاز نیست»؛ از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که «در عراق است».

وضع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان است.^۱

حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

سایر استدلال‌های موجود در کتاب و سنت را بر همین موازین پنج‌گانه منطقی قیاس کن. وای به حال کسانی که منکر این میزان (منطق) شده و گویند: منطق در کتاب و سنت به کار نرفته و بدعت و ضلالت است. اگر مرادشان این باشد که اصطلاحات منطقی در قرآن به کار نرفته است، سخن در مورد سایر علوم دینی هم بر همین منوال است؛ چرا که اصطلاحات علم کلام، علم اصول و علم فقه هم در قرآن به کار نرفته است، در حالی که آن علوم دینی، بدعت و ضلالت به شمار نمی‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰/۹).

ارزیابی

تلاش غزالی جهت استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم، بی‌سابقه و قابل‌تحسین است. به نظر می‌رسد این کار ارزشمند غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان بسیار مؤثر بوده است، ولی متأسفانه به جز غزالی تا زمان ملاصدرا کسی بر این امر مهم، اهتمام نورزیده است.

ابن سهلان ساوی که معاصر با غزالی است، به این امر مهم نپرداخته است؛ اما ملاصدرا به تبع غزالی، موازین پنج‌گانه منطق را از قرآن کریم استخراج کرده و این گونه استنباط را معیار درک معانی باطنی و اسرار آیات قرآن قرار داد؛ آیاتی که همه مبرهن به براهین واقعی‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۴۰). او می‌گوید: کسی که به این موازین پنج‌گانه آگاه باشد، هدایت می‌یابد و کسی که به آن عمل نکند و عمل به رأی و تخمین نماید در گمراهی و ضلالت فرو می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). برخی از پیروان ملاصدرا، نظیر حاج ملاهادی سبزواری هم به این مطلب پرداخته‌اند (سبزواری، ۱۴۳۲: ۵۲-۴۷/۱).

ملاصدرا می‌گوید:

این موازین استخراج‌شده از قرآن کریم در حقیقت نردبان‌های عروج انسان به سوی آسمان علم و معرفت به آفریدگار زمین و آسمان‌اند و اصول یادشده پله‌های این نردبان‌هایند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰-۳۰۱/۹).

۱. میزان شیطان مانند: «هوایما یا در آسمان است یا سقوط نمی‌کند، لکن در آسمان است»: از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که «سقوط می‌کند».

خداوند سبحان که نور آسمان‌ها و زمین است، کتاب هدایت او نیز نور و «تبیان کل شیء» است. قرآن به «لسان عربی مبین» و به نحوی نازل شده است که هر انسانی به حد و اندازه فهم خود از آن توشه برجیند. قرآن کریم که خود را «عربی مبین» توصیف می‌کند (ر.ک: شعراء/ ۱۹۵)، تعالیمش باید مطابق با قوانین فهم و منطق باشد تا انسان با تعقل و تدبیر در قرآن، به فهم معانی آن نائل آید. از اینجاست که خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور می‌دهد که بندگانش را با سه طریق برهان و خطابه و جدال احسن به سوی حق فراخواند (ر.ک: نحل/ ۱۲۵).

حق تعالی در برخی آیات قرآن، روش استدلال را به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌آموزد (ر.ک: بقره/ ۹۴، ۱۱۱ و ۲۵۸؛ مائده/ ۱۷-۱۸؛ انعام/ ۷۱ و ۸۰؛ انبیاء/ ۲۱-۲۴ و ۶۲-۶۷؛ یس/ ۷۸-۸۳؛ هود/ ۲۸-۳۲) و آیات بسیاری در قرآن کریم از مخاطب، برهان و دلیل تقاضا کرده است؛ به‌ویژه در چهار فقره از آیات قرآن که با الفاظ **﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾** مطالبه دلیل شده است (بقره/ ۱۱۱؛ انبیاء/ ۲۴؛ نمل/ ۶۴؛ قصص/ ۷۵). این امر از محتوای غنی و قوی قرآن حکایت دارد و نشان از حاکم بودن منطق در قرآن است؛ زیرا بدون منطق نمی‌توان برهان آورد.

۳. مرکب‌انگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت

منطق‌دانان به پیروی از فارابی، علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. آن‌ها در تعریفی که برای تصور و تصدیق آورده‌اند، حکم را ملاک تمایز تصور از تصدیق دانسته و آرای مختلفی در ارتباط با مسئله حکم و تصدیق پیدا کرده‌اند.

غزالی در کتاب *محک النظر*، فرق بین علم و معرفت را بررسی کرده، می‌گوید: معرفت به عالم تصورات مربوط است که تصور را معرفت، و تصدیق را علم می‌نامند. او که همانند علمای اصول فقه، موضوع را محکوم‌علیه و محمول را حکم نامیده است، از حکم و نسبت ایجابی و سلبی به تصدیق و تکذیب تعبیر می‌آورد (عجم: ۱۹۸۹: ۱۰۹).

بنا بر تعریف غزالی، تصور عبارت از معرفت و ادراک ذواتی است که با عبارات و الفاظ مفرد بر آن‌ها دلالت می‌شود، مانند: ادراک معنای جسم، حرکت، عالم، حدوث، قدم و سایر مفردات. تصدیق عبارت از علم به نسبت ایجابی یا سلبی میان

برخی از ذوات تصور شده با برخی دیگر است، مانند: علم و تصدیق به اینکه عالم حادث است یا عالم قدیم نیست (غزالی، بی تا: ۲۰۳).

ادراکات معلوم، بنا به حکم عقل منحصر به معرفت (تصور) و علم (تصدیق) است. هر تصدیقی متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است؛ مثلاً در تصدیق به اینکه عالم حادث است، ابتدا باید تصویری از عالم و تصویری از حادث باشد تا علم به نسبت میان آن دو و تصدیق حاصل شود. قسم اول که معرفت مفردات است قابل تصدیق و تکذیب نیست، بلکه در قسم دوم، تصدیق و تکذیب راه دارد. تصدیق و تکذیب در مفردات امکان پذیر نیست، بلکه تصدیق و تکذیب تنها در خبر (قول جازم و قضیه) راه دارد؛^۱ خبری که در آن به نسبت ایجابی یا سلبی میان موصوف و وصف، حکم می شود:

فلا بأس أن يُصطلح على التعبير عن هذين الضريين بعبارتين مختلفتين. فإنَّ حَقَّ الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها إذ الألفاظ مثل المعاني فحقها أن يحاذي بها المعنى؛ فإلْسَمُ الأول معرفة ولتْسَمُ الثاني علمًا... فنقول الإدراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم (غزالی، بی تا: ۲۰۳).

این نگرش غزالی، برخی از منطقدانان پس از وی را تحت تأثیر قرار داده است؛ از جمله اینکه ابن سهلان ساوی هم همانند غزالی، تصدیق را مرکب انگاشته، با این تفاوت که در مورد فرق میان علم و معرفت مورد نظر غزالی، سخن نگفته است. او می گوید:

علم بر دو قسم است: تصور و تصدیق. تصور عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، بدون اینکه مقارن با حکم باشد؛ اما تصدیق عبارت از حکم ایجابی یا سلبی میان دو معنای متصور در ذهن و اعتقاد به صدق و مطابقت آن حکم با خارج است. هر تصدیقی حداقل متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است و ممکن است که بیش از دو تصور باشد؛ مثلاً در تصدیق به اینکه عدد دو نصف عدد چهار است، ابتدا باید تصویری از عدد دو، عدد چهار و نصف باشد تا علم و تصدیق به تحقق نسبت

۱. غزالی در بحث قضیه، انواع و اجزای قضیه و نسبت های میان قضایا، از آرای ارسطویی ابن سینا و تقسیمات و نسبت های قضایا در آثار ابن سینا تبعیت کرده است؛ با این تفاوت که در برخی از آثارش به جای اصطلاحات مثال های منطقی، از تعابیر و مثال های فقهی و قرآنی استفاده نموده تا مضامین منطقی را در قالب معانی اسلامی بریزد (عجم، ۱۹۸۹: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴).

حاصل شود. تصور، متوقف بر تصدیق مقدم نیست، لذا تصور را علم اول گویند (۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

فخر رازی هم همانند غزالی و صاحب بصائر، تصدیق را مرکب انگاشته است. او حکم را فعل نفسانی و جزء تصدیق دانسته، می‌گوید:
تصدیق عبارت از همان قضیه است که مرکب از حکم به همراه تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه است (رازی، ۱۳۷۳: ۴۳).

برخی از منطق دانان قرن هفتم مانند خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس*، سراج‌الدین ارموی در *مطالع الانوار* و کاتبی قزوینی در *منطق العین*، همین بیان را آورده و تصدیق را مرکب پنداشته‌اند، تا آنجا که اثیرالدین ابهری در کتاب *دقایق الافکار* به بداهت مرکب بودن تصدیق حکم کرده است (بی‌تا: ۵۱۹).

برخی دیگر از منطق دانان نظیر شمس‌الدین سمرقندی، سعدالدین تفتازانی و محقق دوانی معتقدند که حکم امری معرفتی و ادراکی است و فعل بودن حکم با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن منافات دارد؛ اما نظر مشهور حکما این است که تصدیق امری بسیط و عین حکم و یا مقارن با حکم است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲) و تصورات سه‌گانه موضوع، محمول و نسبت حکمیه، از شرایط حصول تصدیق‌اند، نه اجزای تصدیق (سبزواری، ۱۴۳۲: ۷۸/۱-۷۹).

ارزیابی

واقعیت این است که تصدیق امری بسیط است و حکم جزء تصدیق نیست؛ بلکه عین تصدیق و یا لازمه تصدیق است. همان‌طور که ملاصدرا و پیروانش گفته‌اند، حکم عبارت از فعل کاشف است و فعل بودن حکم، با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن ناسازگار نیست. حکم از آن جهت که فعل نفس است غیر از تصدیق است و از آن جهت که حاکی از اتحاد موضوع و محمول در خارج است، عین تصدیق است و نیز تصویری که جدای از حکم نبوده و مستلزم حکم باشد عبارت از تصدیق است؛ پس تصدیق عبارت از تصویری است که با یک تفسیر عین حکم است و با تفسیری دیگر مستلزم حکم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۳).

بنابراین تلاش غزالی برای تبیین تفاوت میان علم و معرفت قابل تحسین است، ولی نظر او در مرکب‌انگاری تصدیق قابل پذیرش نیست.

۱۴۳

۴. مهجوریت دلالت التزامی

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا که بنیان‌گذار مبحث دلالت در علم منطبق به شمار می‌رود، برای نخستین بار به مهجوریت دلالت التزامی در حدّ تام و مقول در جواب ماهو، اشاره کرده است:

انسان که بیانگر تمام ماهیت افراد متفق بالذات است، می‌تواند مقول جواب ماهو باشد و حیوان که بیانگر تمام ماهیت مشترک افراد مختلف بالذات است و به دلالت مطابقه بر جسم دارای نفس حساس دلالت دارد، از این جهت می‌تواند مقول در جواب ماهو باشد. اما حیوان به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان یا اسب نیست؛ حساس به تنهایی بیانگر همه ماهیت جسم دارای نفس نیست و یا ناطق به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان نیست، بلکه جزء آن است و دلالت جزء بر کل از نوع دلالت التزامی است نه مطابقه یا تضمن؛ از این رو نمی‌تواند مقول در جواب ماهو باشد (۱۴۰۵: ۴۴-۴۱/۱).

فصل و خاصه به تنهایی نمی‌تواند معرف حقیقی اشیا باشند؛ چون به دلالت التزامی بر ذات دلالت دارند (همو، ۱۴۰۳: ۷۲/۱).

منطق‌دانان پس از ابن سینا، مهجوریت دلالت التزامی را به سه صورت مهجوریت خاص (عدم کاربرد آن در حد تام) مهجوریت عام (عدم استعمال آن در علوم) و مهجوریت اعم (عدم کاربرد آن در همه مواضع اعم از زبان علم و زبان عرف و محاوره) مطرح کرده‌اند که مهجوریت خاص، نظر ابن سینا و اکثر منطق‌دانان مسلمان است و مهجوریت عام، نظر ابن سهلان ساوی و فخر رازی است و مهجوریت اعم هم به فخر رازی نسبت داده شده است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۶۰؛ رازی، ۱۳۸۱: ۵۵).

غزالی هم که آرای منطقی، طبیعی و متافیزیکی فلاسفه را در مقاصد الفلاسفه به عنوان مقدمه تهافت الفلاسفه جمع‌آوری کرده است، نظریه مهجوریت عام شخصیت فلسفی معاصر خود، یعنی ابن سهلان ساوی را طرح می‌کند (غزالی، ۱۹۶۱: ۳۹)، اما در

معیار العلم به حصر مهجوریت دلالت التزامی در تعریفات گرویده و مهجوریت خاص را مطرح می‌نماید (همو، ۱۹۲۷: ۳۹).

غزالی برای اثبات مدعای خود دو دلیل اقامه کرده است:

یکی از دلایل او عقلی بودن دلالت التزامی است که می‌گوید:

دلالت التزامی معتبر نیست؛ زیرا واضح لغت آن را به معنای التزامی وضع نکرده است، بلکه دلالت در آن، عقلی است (بی‌تا: ۴۳).

فخر رازی این دلیل را با استناد به دلالت تضمن و از طریق برهان خلف نقض کرده است؛ زیرا دلالت تضمن نیز مانند دلالت التزام، عقلی است، در حالی که به مهجوریت آن معتقد نیستند (۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

دلیل دیگر غزالی همان استدلال ابن سهلان ساوی مبنی بر نامتناهی بودن لوازم در دلالت التزامی است که سبب عدم تفاهم می‌گردد (غزالی، ۱۹۲۷: ۳۹).

ابن سهلان ساوی در مقام استدلال بر مهجوریت عام دلالت التزامی چنین می‌گوید:

دلالت مطابقه و تضمن در علوم به کار می‌رود، نه التزام. چون دلالت التزامی، منحصر و محدود نیست، لوازم هر شیئی لوازمی دیگر دارد و همین طور تا بی‌نهایت پیش می‌رود (۱۳۸۳: ۶۰).

دلالت التزامی معتبر نیست؛ چون لوازم خود دارای لوازم هستند و لوازم لوازم تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ پس در صورت اعتبار دلالت التزامی، لازم می‌آید که لفظ واحد دارای بی‌نهایت مدلول باشد و به دلیل بی‌نهایت بودن لوازم و ضابطه‌مند نبودن آن‌ها، تفاهم حاصل نمی‌آید؛ زیرا احاطه به تمام لوازم نامتناهی امری خارج از عهده بشر است.

فخر رازی که در اغلب افکار خود متأثر از غزالی است، در این مورد از حکیم ساوی تبعیت کرده و به مهجوریت عام دلالت التزامی معتقد شده است، با این تفاوت که استدلال صاحب بصائر را نیز قابل مناقشه دانسته و در مقام انتقاد از آن دلیل می‌گوید: اگر هم لوازم نامتناهی باشند، شرط دلالت التزامی، لازم بین است و لوازم بین

متناهی است.^۱ امام المشککین برای اثبات مدعای خود می‌گوید:

در دلالت التزام یا بین بودن لازم معتبر است یا نه. صورت دوم به دلیل بی‌نهایت بودن لوازم به محال می‌انجامد و صورت نخست به دلیل نسبی بودن و قاعده‌مند نبودن مستلزم بطلان است؛ چون بین بودن لازم بر حسب اشخاص و در نسبت با ذهنیت افراد متفاوت است و به همین دلیل ضابطه خاصی ندارد و لذا کاربرد آن در علوم، نامعتبر است (رازی، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

در نقد دلیل فخر رازی گفته‌اند: اگر در دلالت التزامی، لازم بین به صورت مطلق معتبر بوده و برای همه اشخاص بین باشد، مدلول از ضابطه خاصی برخوردار خواهد بود (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۳). به علاوه این استدلال فخر رازی، با عدم مهوریت دلالت مطابقه، نقض می‌شود. دلالت مطابقه نیز در نسبت با ذهنیت افراد مختلف است؛ زیرا برخی از مردم به وضع لفظ آگاه‌اند و برخی دیگر آگاه نیستند. اگر اختلاف اشخاص در بین و غیر بین بودن لوازم، سبب عدم اعتبار دلالت التزامی گردد، پس آگاهی و عدم آگاهی آن‌ها نسبت به وضع الفاظ هم موجب عدم اعتبار دلالت مطابقی خواهد شد؛ در حالی که چنین نیست (حلی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷).

ارزیابی

قائلان به حصر مهوریت دلالت التزامی در حد تام (مهوریت خاص) گمان کرده‌اند که نظریه حکیم ساوی و فخر رازی دلالت التزام را در همه مواضع اعم از زبان

۱. ولی خونجی این انتقاد فخر رازی را وارد ندانسته، می‌گوید: و اگر بگویند که لوازم بین متناهی هستند، این مشکل حل نمی‌شود؛ چون هر شیئی دارای لازم بین است؛ حداقل اینکه «آن شیء است و غیر آن نیست» و هر لازم بینی دارای لازم بین دیگر است که انتقال از مسمی به لازم قریب بینش مستلزم انتقال از آن به لازم قریب بین دیگر است و به تسلسل باطل می‌کشد (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۲). خونجی در نقد دلیل دوم می‌نویسد: لزوم ذهنی، دو معنای مختلف دارد: یکی لزوم به معنای اخص که از فهم ملزوم، لازم آن به ذهن آید. دیگری لزوم به معنای اعم که با تصور لازم و ملزوم و نسبت آن دو، جزم به لزوم حاصل می‌آید. در حالی که لزوم ذهنی بین بالمعنی الاخص در دلالت التزامی معتبر است. جایز نیست که لازم اخص یک شیء، نامتناهی باشد وگرنه فهم لازم متوقف بر فهم مفاهیم نامتناهی خواهد بود و اینکه فخر رازی گفته است که هر شیئی دارای لازم بین است، نمی‌تواند لازم به معنای اخص باشد؛ بلکه لازم به معنای اعم است و گاهی ما یک شیء را تصور می‌کنیم در حالی که لازم اعم آن هم به ذهن ما نمی‌رسد تا چه رسد به اینکه تسلسل پیش آید (همان: ۱۳).

علم و زبان عرف و محاوره مهجور می‌داند؛ در حالی که مهجوریت اعم مورد نظر آن‌ها نیست. مهم‌ترین دلیل مهجوریت دلالت التزام در علوم، صراحت و دقت در زبان علم است. منضبط نبودن دلالت التزام، در زبان علم سبب ابهام و عدم صراحت می‌شود؛ اما دلالت مطابقی و تضمّن صریح هستند. استدلال فخر رازی از طریق نسبی بودن مدلول التزامی در قیاس با ذهنیت فرد با این تفسیر استدلال استواری است و نقض آن از طریق اینکه دلالت مطابقی نیز بر حسب وضع متفاوت است، قیاس مع الفارق است؛ چون اختلاف در وضع با آگاهی از وضع لفظ برطرف می‌شود، در حالی که اختلاف در مدلول التزامی به عناصر غیر لفظی در ذهنیت افراد بستگی دارد (رازی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱).

۵. ابداع نسبت‌های چهارگانه منطقی

یکی از ابتکارات منطقی غزالی، وارد کردن نسبت‌های چهارگانه در علم منطوق است. او برای نخستین بار، در کتاب *معیار العلم*، بدون اینکه نامی از نسب اربع به میان آورد، نسبت‌های میان معانی موجود و حقایق ثابت‌ه را بنا به حکم عقل منحصر در چهار نسبت: «اعم»، «اخص»، «مساوی» و «اعم من وجه و اخص من وجه» دانسته است؛ اما از نسبت تباین سخن نگفته است:

هر یک از معانی موجود یا حقایق ثابت‌ه را به یکی دیگر از آن معانی و حقایق نسبت دهی، یا آن معنا را اعم از دیگری خواهی یافت یا اخص از دیگری یا مساوی با آن و یا اینکه از یک جهت اعم و از جهت دیگر اخص دیگری می‌یابی (۱۹۲۷: ۵۶-۵۷).

وی در *محک النظر*، تنها نسبت‌های «اعم»، «اخص» و «مساوی» را مطرح ساخته است:

اگر الفاظ (کلی) را به لحاظ معانی مدلولشان با یکدیگر بسنجیم، یا با هم مساوی‌اند یا یکی اعم از دیگری است و یا اینکه اخص از دیگری است. شناسایی این امر محتاج به مقایسه الفاظ کلی است. آنگاه که جسم را با متحیز مقایسه کنیم، بی‌زیادت و نقصان با یکدیگر مساوی‌اند؛ چون هر جسمی متحیز است و هر متحیزی جسم است... اما اگر نسبت وجود را به جسم لحاظ کنیم، وجود را اعم از جسم خواهیم یافت؛ چون برخی از موجودات جسم نیستند و اما اگر نسبت حرکت را به

جسم بسنجیم، حرکت را اخص از جسم خواهیم یافت؛ چون برخی جسم بالفعل متحرک نیست، مانند کره زمین به هنگام فقدان زلزله (همو، بی تا: ۲۱۱).

بحث از نسبت‌های میان دو کلی از حیث مصادیق آن‌ها قبل از غزالی مطرح نشده، و حکیم ساوی هم آن‌ها را نیاورده است. پس از غزالی، ابن باجه علاوه بر ذکر نسبت‌های سه گانه مفهومی میان کلیات خمس، به نسبت تباین هم اشاره کرده است (فارابی، ۱۳۶۷: ۲۱/۳-۲۲، ۴۴ و ۳۷۶) تا اینکه افضل‌الدین خونجی در کتاب *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، هر چهار نسبت را بدون ذکر عنوان نسب اربع مطرح می‌کند (۱۳۸۹: ۲۴-۲۵) و منطوق دانان متأخر با الهام از بیان علامه قطب‌الدین رازی در *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مبحث مستقلى به عنوان نسب اربع را در کتاب‌های منطقی خود می‌آورند.^۱

ارزیابی

توجه غزالی به مصادیق و افراد کلیات، و ابداع نسبت‌های میان قضایا، نظام منطقی ارسطویی را که صرفاً مبتنی بر کلیات خمس ماهوی بود، به سوی مصداق‌محوری سوق داد که در دستیابی به شناخت کلیات خمس از حیث نسبت مصداقی، معرفت به تصورات و نسبت معرّف و معرّف و اجزای تعریف، و درک و فهم تصدیقات و کیفیت استدلال نقش اساسی دارد.

نتیجه‌گیری

تلاش غزالی برای استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم و درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، بی سابقه و قابل تحسین است. به نظر می‌رسد این کار ارزشمند غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان بسیار مؤثر بوده است، ولی متأسفانه پس از غزالی تا زمان ملاصدرا هیچ یک از منطوق دانان مسلمان به آن توجهی نکرده است و

۱. النسب بین الكلّیین منحصرة فی أربعة: التساوی، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، والتباین (رازی، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

ملاصدرا هم به تبع غزالی، و برخی از پیروان صدرا، به این امر مهم اهتمام ورزیده و در برخی از تألیفات خود به تبیین موازین پنج‌گانه منطقی مستخرج از قرآن می‌پردازند و جای این بحث در بسیاری از کتاب‌های منطقی خالی است.

در مورد وجود استدلال در قرآن، هیچ شک و تردیدی نیست؛ اما استدلال‌های موجود در قرآن کریم، به شیوه منطقی و کلاسیک و صغری و کبرای صریح نیست؛ بلکه با تدبر در آیات شریفه قرآن می‌توان به وجود قیاس‌های منطقی به صورت تلویحی و مضمّر در آن دست یافت.

غزالی توانست در تغییر نظام منطقی، نقش مهمی ایفا کند، ولی تمرکز و توجه دادن او به جنبه صوری منطق ارسطویی حائز اهمیت است. در واقع نگرش غزالی به منطق و سعی بسیار او در معرفی منطق به علوم اسلامی، نخستین تلاش موفقیت‌آمیز در جهان اسلام برای اسلامی کردن منطق سرزمین ایونیا بوده است. او می‌خواست نشان دهد که منطق کلید در حکمت نامتناهی و مایه تشخیص میان معرفت حقیقی از اوهام است و با علوم اسلامی در تعارض نیست. از نظر غزالی، حقیقت و حیانی قرآن با حقیقت به دست آمده از طریق برهان سنخیت دارد.

بررسی آثار منطقی غزالی نشان می‌دهد که دیدگاه کلی او نسبت به منطق و مسائل منطقی در طول حیاتش دستخوش تحول و دگرگونی اساسی نشده است.

بررسی فرق میان معرفت و علم، و نسبت‌های چهارگانه منطقی از ابتکارات منطقی غزالی است که برای منطقیان متأخر راهگشا بوده است؛ اما نظر او در مورد مرکب بودن تصدیق و استدلالش بر حصر عقلی مهوریت دلالت التزامی در تعریفات ناموجه است.

مهوریت مورد نظر ابن سهلان ساوی و فخر رازی در دلالت التزامی، به دلیل بی‌نهایت بودن لوازم و یا غیر منضبط بودن لزوم بین آن، مهوریت عام است نه مهوریت اعم، و انتقاد قائلان به نظریه حداقل‌گرایانه مهوریت قانع‌کننده نیست.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن تیمیة الحزانی، احمد بن عبدالحلیم، *الردّ علی المنطقیین*، تحقیق عبدالصمد شرف‌الدین کتبی و مقدمه سلیمان الندوی، بیروت، الریان، ۱۴۲۶ ق.
۳. ابن سهلان ساوی، عمر، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تعلیقات شیخ محمد عبده و مقدمه و تحقیق حسن المرغای، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۳ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۵. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، *الشفاء المنطق، المدخل، تحقیق الاب فنواتی و دیگران*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر، *دقائق الافکار، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*، مجموعه شماره ۲۷۵۲، بی تا.
۸. ارسطو، *متافزیک (ما بعد الطبیعه)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۹. همو، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، قم، قیام، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ق.
۱۳. خونجی، افضل‌الدین، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *شرح عمیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی السقا، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. همو، *منطق الماخّص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. همو، *شرح المنظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۲ ق.
۲۰. همو، *شرح دعاء الصباح*، تحقیق نجفلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کتاب حکمة الاشراف*، پیوست جلد دوم مجموعه *مصنعات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *التفحیح فی المنطق*، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، با اشرف محمد خامنه‌ای و مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.

٢٣. همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٠ ق.
٢٤. همو، *رسالة التصور والتصديق*، بيوست كتاب *الجوهر النضيد* علامة حلي، قم، بيدار، ١٣٦٣ ش.
٢٥. عجم، رفيق، *المنطق عند الغزالي في ابعاده الارسطوية و خصوصياته الاسلاميه*، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩ م.
٢٦. غزالي، محمد بن محمد، *الاقتصاد في الاعتقاد*، شرح و تحقيق انصاف رمضان، بيروت، دار قتيبه، ١٤٢٣ ق.
٢٧. همو، *القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)*، تحقيق محمود بيجو، دمشق، المطبعة العلمية، ١٤١٣ ق.
٢٨. همو، *المستصفي من علم الاصول*، قم، دار الذخائر، ١٣٦٨ ش.
٢٩. همو، *تهافت الفلاسفه*، تحقيق سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٣٩٢ ق.
٣٠. همو، *شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل*، تحقيق حمد الكيسي، بغداد، الارشاد، ١٣٩٠ ق.
٣١. همو، *محك النظر في المنطق*، بيوست كتاب *التقريب لحد المنطق* ابن حزم اندلسي، تحقيق احمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا.
٣٢. همو، *معيار العلم في فن المنطق*، مصر، المطبعة العربية، ١٩٢٧ م.
٣٣. همو، *مقاصد الفلاسفه*، تحقيق سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٩٦١ م.
٣٤. فارابي، ابونصر محمد بن محمد، *التعليقات (ضمن مجموعه تُه رساله)*، نسخه خطي، كتابخانه مجلس شوراي اسلامي، شماره ٦٤٤٨٩، تحرير ١٣٣٠ ق.
٣٥. همو، *المنطقيات للفارابي*، تحقيق محمدتقي دانش پزوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٣٦٧ ش.
٣٦. ملكشاهي، حسن، *ترجمه و شرح اشارات و تبيينات ابن سينا*، منطق، تهران، سروش، ١٣٦٩ ش.
37. Azmi-T., Al-Sayyed Ahmad, *Al-Ghazali's Views on Logic*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1981.
38. Berg, Jan, *Aristotle's Theory of Definition*, ACTS of the International Congress of the History of Logic, San Gimignano. 4 to 8 December 1982. CLUEB, Bologna (Italy) in 1983.
39. Kennedy-Day, Kiki, *Definition in the Philosophy of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, New York University, 1996.
40. Louise Deslauriers, Marguerite, *Aristotle of Definition*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Toronto, 1986.

بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در تجرّد نفس ناطقه*

□ سیدمحمد موسوی^۱

چکیده

ابن سینا براهین متعددی در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌کند و در طی آن‌ها اثبات می‌نماید که قوه عقلی جسم یا جسمانی نیست. فخر رازی همه این براهین را نقد و بررسی می‌کند. برخی از انتقادات او به نظر صحیح نمی‌آید و ناشی از عدم تأمل کافی در مبانی ابن سیناست؛ زیرا او در طرح این اشکالات، حکم علم حضوری را با حصولی، اعتبار لابشرطی ماهیت را با بشرط لایی آن، و جهات فاعلی نفس ناطقه را با جهات قابلی آن خلط می‌کند و دچار مغالطه میان احکام آن‌ها می‌گردد. با وجود این، برخی دیگر از این اشکالات مانند نقض به قوه خیال و مادی نبودن آن وارد است و مبانی ابن سینا فاقد توانایی پاسخ‌گویی به آن‌هاست؛ زیرا که برخی از براهین او تجرّد قوه خیال را نیز اثبات می‌کنند، ولی شیخ‌الرئیس آن را مادی می‌داند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، فخر رازی، نفس ناطقه، مجرد.

مقدمه

یکی از مباحث مهمی که اندیشمندان همواره در طول تاریخ تفکر بشری بحث و بررسی کرده‌اند، مسئله بقا و فنا یا همان مجرد و مادی بودن نفس انسانی است و فلاسفه اسلامی اهمیت فراوانی برای آن قائل بوده‌اند. از دیدگاه آن‌ها نفس جسم یا جسمانی نیست (رازی، ۱۹۸۶: ۲۷/۲) و فعل خویش را با آلات بدنی و جسمانی انجام می‌دهد (لایه‌جی، ۱۴۲۵: ۳/۴۵۵).

فلاسفه اسلامی براهین متعددی در اثبات مجرد نفس اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها توسط ابن سینا ارائه شده است. او با ارائه این براهین، جسم و جسمانی نبودن نفس ناطقه را اثبات می‌کند و باقی بودن و عدم فساد نفس بعد از مرگ را نتیجه می‌گیرد. از دیدگاه او نفس ناطقه به بقای عقل فعال باقی خواهد بود.

فخر رازی از مخالفان سرسخت مبانی فلسفی ابن سیناست به گونه‌ای که تقریباً در همه آن‌ها تشکیک می‌کند. او انتقادات زیادی به مبانی ابن سینا در اثبات مجرد نفس ناطقه وارد می‌کند و در نتیجه صحیح نبودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد (رازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷). رازی در مجرد بودن نفس ناطقه و مرتبه عقلی آن با ابن سینا همراه است، ولی براهین او را با انتقادات جدی مواجه می‌داند و خود استدلال‌های دیگری را در اثبات آن اقامه می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۸۸).

در پژوهش حاضر، نگارنده به بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین مجرد نفس ناطقه ابن سینا می‌پردازد و سعی در سنجش و داوری میان آن‌ها می‌کند. هرچند برخی از این انتقادات، ناشی از عدم دقت کافی در این براهین و مبانی آن‌هاست، پاره‌ای دیگر مانند دلالت بر مجرد مرتبه خیال، محل تأمل جدی بوده و به نظر مبانی ابن سینا توانایی پاسخ‌گویی به آن‌ها را ندارد. با توجه به نکات گفته‌شده، ترتیب مباحث پیش رو از این قرار خواهد بود: تقریر براهین ابن سینا و ارائه آن‌ها در چند بخش، توضیح انتقادات فخر رازی و سپس تحلیل و بررسی آن‌ها.

۱. اثبات مجرد نفس ناطقه از جهت مجرد بودن صورت‌های معقول

برخی از براهین ابن سینا در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه، از جهت کلی بودن

صورت‌های معقول است. این براهین از جهت قابل انقسام نبودن معانی کلی و مجرد بودن آن‌ها از عوارض جسمانی، به اثبات مجرد بودن محل معقولات یعنی نفس ناطقه می‌پردازند. تقریر این براهین چنین است:

- اگر محل معقولات جسم باشد، صورت معقول در جهت منقسم یا بدون انقسام آن (نقطه) حلول می‌کند. نقطه طرف عدمی و غیر قابل تقسیم است و در مقابل صورت معقول، امری وجودی است و امر وجودی حلول در طرف عدمی نمی‌کند. صورت معقول در فرض حلول در جزء منقسم جسم، به تبع محل، تقسیم‌پذیر خواهد شد، حال آنکه صورت معقول تقسیم‌پذیر نیست. بنابراین محل آن (نفس ناطقه) مجرد است و مادی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

ابن سینا در این برهان، شقوق متعددی در ابطال تقسیم‌پذیری معقولات بیان می‌کند که از پرداختن تفصیلی به آن‌ها اجتناب می‌شود. او با مطرح نمودن این شقوق، هر گونه تقسیم‌پذیری صورت معقول و محل آن را ابطال می‌کند (همان).

- اگر صورت معقول در ماده حلول کند، به تبع آن دارای جهت خواهد بود، حال آنکه صورت معقول دارای جهت نیست و مجرد از آن است (همان: ۲۹۴-۲۹۵). به بیان دیگر، عقل معقولات را از کم، این، وضع و سایر عوارض اجسام تجرید می‌کند. نتیجه اینکه محل صورت معقول جسم نیست و مجرد از آن است (همان: ۲۹۴).

۱-۱. انتقادات فخر رازی به مجرد صورت‌های معقول

مبانی سه برهان فوق در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه، ادراک معانی کلی، قابل انقسام نبودن و مجرد بودن صورت‌های عقلی از عوارض جسمانی (جهت نداشتن) است. ادراک این گونه معانی از دیدگاه ابن سینا مبتنی بر حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن است تا اینکه ذهن با تقشیر و تجرید آن‌ها از ماده و لوازم جسمانی، معانی کلی و صورت‌های عقلی را ادراک کند. با توجه به این نکته، نقدهای فخر رازی به این براهین، در دو بخش کلی خلاصه می‌شود: امتناع حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن و جزئی بودن صورت‌های علمی. با اثبات این دو مطلب، رازی صحیح نبودن این براهین را نتیجه می‌گیرد.

۱-۱-۱. انتقادات فخر رازی به حلول صورت‌های علمی در ذهن

از دیدگاه فخر رازی، این گونه براهین مبتنی بر حصول و حلول ماهیت معلوم در ذهن عاقل است (رازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷). به عبارت دیگر، ثبوت این براهین مبتنی بر حلول صورت‌های علمی و ماهیت اشیای خارجی در ذهن است که آن‌ها را کلی و مجرد از عوارض جسمانی تعقل نماید.

فخر رازی براهین ذیل را در ابطال حلول صورت‌های علمی در ذهن اقامه می‌کند:
 - اگر تعقل به حصول ماهیت معلوم خارجی در ذهن عاقل باشد، ادراک ذات انسان به دلیل لزوم اجتماع مثلین امکان نخواهد داشت، در حالی که ادراک ذات، امری بدیهی است؛ زیرا ماهیت انسان مساوی و مماثل آن است و در ذهن او حلول می‌نماید. همچنین قبل از ادراک چنین صورتی، خود ذات تعقل می‌شود (همو، ۱۴۱۱: ۳۲۳/۱)؛ زیرا که صورت علمی مغایرت با ذات عالم دارد و ادراک ذات، مقدم بر ادراک غیر است، در حالی که مفروض، تعقل ذات به واسطه صورت و ماهیت آن است.

- اگر تعقل عبارت از حصول ماهیت معلوم در ذهن عالم باشد، ماهیت و حقیقت جمادات هنگام ادراک آن‌ها در ذهن حاصل خواهد شد (همان: ۳۲۴/۱). ماهیت ذهنی آسمان، مساوی آسمان خارجی نیست. اگر ماهیت آسمان در ذهن حاصل شود، ماهیت سفیدی و سیاهی (ضدین) یکی خواهند شد؛ زیرا مناسبت این دو بیشتر از مناسبت صورت ذهنی آسمان با آسمان خارجی است (همو، ۱۳۸۴: ۵۲۲/۲). همچنین سفیدی و سیاهی در رنگ بودن و حلول در محل محسوس مشترک‌اند. ولی اثر نفسانی که هنگام تعقل حاصل می‌شود، محسوس نیست و در محل مجرد حاصل می‌گردد. خلاصه اینکه تساوی ماهوی معلوم بالذات با معلوم بالعرض صحیح نیست (همان: ۵۲۳/۲).

- اگر تعقل عبارت از حصول ماهیت معلوم در ذهن عاقل باشد، عقل، عاقل و معقول در تعقل ذات یکی خواهند شد؛ زیرا تعقل ذات به جهت حضور ذات نزد خویش است و به واسطه صورتی دیگر نیست، در حالی که اتحاد عاقل و معقول، به دلیل لزوم اتحاد دو شیء متباین، باطل است (همان: ۳۲۸/۱). از سوی دیگر، نفس تعقل ذات، تعقل ذات و تعقل چنین تعلقاتی را تا بی‌نهایت می‌کند. در این صورت

همه این تعقلات باید در ذات نفس، بالفعل حضور داشته باشند تا اینکه آن‌ها را ادراک کند (همان: ۳۲۳/۱). در حالی که همه این تعقلات در نزد ذات انسان بالفعل حاضر نیستند و چنین ادراکاتی با توجه و ادراک نفس موجودند و در صورت قطع توجه نفس وجود نخواهند داشت.

- از دیدگاه ابن سینا، قوه خیال خزانه حس مشترک است و صور جسمانی در نزد آن حاضر می‌شوند، ولی ادراک کننده آن‌ها نیست؛ زیرا که از نظر او خیال صرفاً خزانه است و مدرک صور جزئی، حس مشترک می‌باشد. همچنین شبح اشیای خارجی در جلیدیة چشم حاصل می‌گردد. با وجود این، چشم ادراک کننده آن‌ها نیست (همو، ۱۴۰۷: ۸۲/۷).

این براهین، حلول صورت‌های علمی از اشیای خارجی در ذهن را ابطال می‌کنند. با توجه به این نکته، براهین تجرد نفس ناطقه که مبتنی بر این نظریه‌اند و با استفاده از حلول ماهیات اشیای خارجی، تجرد نفس ناطقه را اثبات می‌کنند، صحیح نیستند. به بیان دیگر، از دیدگاه فخر رازی علم از مقوله اضافه است (همان) که لازمه آن وجود یک طرف اضافه در ذهن می‌باشد؛ زیرا در صورت حصول علم به چیزی، بین عقل ما و معلوم آن، نسبت و اضافه خاصی برقرار می‌شود (همان: ۱۰۴/۳). در نتیجه، لازمه چنین اضافه و نسبتی، حلول و حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن نیست تا اینکه بر پایه آن به اثبات تجرد نفس ناطقه پرداخته شود.

۱-۱-۲. نقد اشکالات فخر رازی به حلول صورت‌های علمی در ذهن

بخشی از اشکالات فخر رازی به این دسته از براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا، در مورد حلول ماهیات اشیای خارجی در ذهن بود. نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات او می‌پردازد:

- علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی به واسطه حلول ماهیات اشیای خارجی در ذهن عاقل است، ولی علم حضوری چنین نیست و حضور خود ذات در ادراک آن کافی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰). از این رو از دیدگاه ابن سینا علم انسان به ذات خویش به واسطه حلول صورتی در ذهن نیست تا اینکه اجتماع مثلین

لازم آید. به بیان دیگر علم انسان به ذات خویش حضوری است و لذا نیازی به حصول ماهیت و اکتساب علم به ذات ندارد (همان: ۱۶۰). با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی در طرح این اشکال میان دو قسم علم یعنی حضوری و حصولی تفاوت نمی‌گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می‌شود. در نتیجه حکم علم حضوری را با حصولی خلط می‌کند.

- علم حصولی به واسطه حلول و حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن انسان است (همان: ۶۹). به بیان دیگر، ماهیت خارجی دارای آثار خارجی ولی ماهیت ذهنی، فاقد این گونه آثار است. از این رو، حصول ماهیت اشیای خارجی به معنای انتقال ذات و حقیقت خارجی آن‌ها به ذهن عاقل نیست بلکه تعقل و ادراک معنا و ماهیت آن‌هاست (همان: ۷۳). در نتیجه هنگام تعقل، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود نه عوارض خارجی آن. با توجه به این نکته، ماهیت آسمان خارجی با آسمان ذهنی در دارا بودن عوارض خارجی یا نداشتن آن‌ها متفاوت است، ولی هر دو در معنا و ماهیت آسمان مشترک‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۸۱/۳). ولی سفید و سیاه در جنس رنگ مشترک‌اند ولی هر یک فصلی جداگانه دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۱/۸). حاصل اینکه تفاوت آسمان ذهنی و خارجی در بشرط لا بودن از عوارض مادی یا بشرط شیء بودن نسبت به آن‌هاست. با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی در بیان این اشکال میان عوارض وجود و ماهیت و اعتبار بشرط لا و بشرط شیء نسبت به عوارض مادی خلط می‌نماید و دچار مغالطه می‌شود.

- از دیدگاه ابن سینا، اتحاد عاقل و معقول در تعقل غیر ذات باطل است (ابن سینا، بی‌تا: ۲۹۲/۳). به همین جهت، براهین او در ابطال این نظریه و مثال‌هایش در بیان صحیح نبودن اتحاد عاقل و معقول در تعقل اشیای دیگر است. مثلاً اگر جوهر عاقل، معقولی مانند «ب» را تعقل کند، طبق نظریه اتحاد این دو یکی خواهند شد. با توجه به این نکته، این براهین شامل اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات نمی‌شوند. علاوه بر این، ابن سینا به اتحاد علم، عالم و معلوم در ادراک ذات تأکید می‌کند؛ زیرا در چنین ادراکی، مغایرتی میان عالم و معلوم نیست و هر دو واحدند (همو، ۱۴۰۴: ۱۶۲). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال میان اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات و تعقل

اشیای دیگر تفاوتی نمی‌گذارد، میان احکام این دو خلط می‌کند و دچار مغالطه می‌گردد.

- از دیدگاه ابن سینا، شرط ادراک و تعقل، مجرد ذات از ماده و لوازم آن است. به بیان دیگر، ادراک حضور ذات مجرد در نزد ذات خویش است. از این رو، مجرد ذات خویش و اشیای دیگر را ادراک می‌کند (همان: ۷۷). اشیای مادی به دلیل فقدان این شرط، ذات خویش و به تبع اشیای دیگر را ادراک نمی‌کنند. با توجه به این نکته، قوای ادراکی جزئی مانند خیال، حس مشترک و جلیدیۀ چشم، حضور ادراکی نزد ذات خویش ندارند؛ زیرا از دیدگاه ابن سینا مادی هستند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۸-۲۵۹). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال دچار مغالطه میان احکام مجرد و مادی می‌گردد و میان آن‌ها خلط می‌کند.

در ادامه بیان خواهد گردید که هرچند می‌توان این گونه به نقد این اشکال با توجه به مبانی ابن سینا پرداخت، مقتضی برخی از این براهین به همان بیانی که فخر رازی تقریر و توضیح داد، مجرد بودن قوه خیال نیز هست؛ زیرا صور خیالی نیز در نزد قوه خیال حاضرند و خیال آن‌ها را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۹/۸).

۳-۱-۱. انتقادات فخر رازی به کلی بودن صورت‌های علمی

فخر رازی با اقامۀ براهینی، حلول صورت‌های علمی و ماهیات اشیای خارجی در ذهن را ابطال می‌نماید. او انتقاداتی نیز به کلی بودن صورت‌های علمی وارد می‌کند و در طی آن‌ها جزئی بودن همه صورت‌های ذهنی را نتیجه می‌گیرد. اشکالات او به کلی بودن صورت‌های علمی چنین است:

- صورت‌های علمی دارای عوارض جزئی است (رازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷)؛ زیرا در ذهن شخصی حلول می‌کند و در زمان معین حاصل می‌شود. در نتیجه، چنین صورتی هرچند در جوهری مجرد حاصل می‌گردد، جزئی است و کلی نیست (همان: ۷۶/۷). به بیان دیگر، صورت علمی در نفس ناطقه حلول می‌نماید که موجودی جزئی و متشخص است. از این رو به دلیل تشخیص محل، حال آن یعنی صورت معقول نیز متشخص و جزئی می‌گردد و کلی نخواهد بود (همو، ۱۳۸۴: ۲۳۹/۱).

- مقصود از کلی بودن صورت علمی چیست؟ اگر مقصود حصول معلوم در ذات عالم باشد، هنگام تعقل واجب‌الوجود و معدوم‌های خارجی، ماهیت آن‌ها نیز در عقل ما حاصل خواهد شد (همو، ۱۴۰۷: ۷۵/۷). در حالی که واجب‌الوجود از دیدگاه ابن سینا ماهیت ندارد و وجود خارجی داشتن ممتنع نیز محال است. اگر مقصود حصول علم به معلوم در ذات عالم باشد، مطلبی صحیح است ولی مقصود ابن سینا را اثبات نمی‌کند؛ زیرا انسانیت مشترک بین اشخاص انسانی است نه علم به انسانیت (همان: ۷۶/۷). علم به انسانیت به دلیل داشتن وجود ذهنی و حلول در ذهن شخصی جزئی است. از جهت دیگر، مدعی ادراک عقل قدر مشترک میان اشیای کثیر است. در حالی که صورت عقلی جزء مشترک اشیای کثیر نیست؛ مثلاً چگونه صورت عقلی موجود در ذهن زید جزء افراد انسانی است، با وجود اینکه افراد انسانی بسیاری قبل و بعد از او موجود بوده‌اند؟ (همو، ۱۳۸۴: ۲۳۹/۱).

با توجه به این دو برهان، از دیدگاه فخر رازی همه صورت‌های علمی جزئی‌اند و کلی نیستند. از این رو، برخی از براهین تجرد نفس ناطقه که مبتنی بر کلی بودن صورت‌های علمی‌اند، صحیح نیستند. از جهت دیگر، علم از دیدگاه فخر رازی از مقوله اضافه است. از این رو، صورت‌های علمی همیشه نسبت و اضافه‌ای با معلوم خارجی و بالعرض دارند. داشتن نسبت و اضافه نیز به معنای جزئی بودن آن‌هاست؛ زیرا ملاک تشخیص شیء، وضع داشتن آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۷). صورت‌های کلی، مجرد از عوارض مادی از جمله نسبت و اضافه هستند. نتیجه اینکه با اضافی بودن علم، جزئی بودن و کلی نبودن صورت‌های علمی و لذا صحیح نبودن براهین تجرد نفس ناطقه مبتنی بر آن، اثبات می‌گردد.

۱-۴. نقد اشکالات فخر رازی به کلی بودن صورت‌های علمی

بیان شد که بخشی از انتقادات فخر رازی به این دسته از براهین تجرد نفس ناطقه متوجه جزئی بودن و کلی نبودن صورت‌های علمی است. نگارنده به ترتیب، به بررسی و نقد این اشکالات می‌پردازد:

- صورت‌های علمی دو اعتبار دارند: کلیت و وجود ذهنی داشتن یا به بیان دیگر

بشرط لا از عوارض ذهنی و لابشرط نسبت به این گونه عوارض. صورت‌های علمی در اعتبار بشرط لا از عوارض ذهنی، کلی هستند و جزئی نیستند. به بیان دیگر، صورت‌های علمی از جهت حمل اولی ذاتی (مفهوم) کلی، و از جهت حمل شایع صناعی (وجود ذهنی داشتن) جزئی هستند؛ زیرا در موجود متشخص و جزئی حلول نموده و لذا دارای عوارض جزئی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۵/۱). از جهت دیگر، صورت‌های ذهنی از جهت مقایسه با خارج و با مصادیق خود، کلی‌اند و بر مصادیق متعدد صدق می‌کنند و از جهت کیف نفسانی بودن، تشخیص و تعیین دارند و جزئی هستند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۶۵/۱). حاصل اینکه کلی بودن صورت‌های علمی، منافاتی با جزئی بودن آن‌ها ندارد. فخر رازی به دلیل خلط و اشتباه در اعتبارات ذهنی و تفاوت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی، این اشکال را مطرح می‌نماید.

- از دیدگاه ابن سینا، نفس اشیای مادی را با تجرید و تقشیر از ماده و لوازم آن ادراک می‌کند؛ مانند اینکه در تعقل ماهیت کلی انسان، آن را با قطع نظر از عوارض جزئی و محسوس آن ادراک می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۶). از این رو، نفس در تعقل اشیای مادی محتاج تقشیر و تجرید است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۱). اما اشیای غیر مادی مانند واجب‌الوجود این گونه ادراک نمی‌شوند؛ زیرا تعقل او به دلیل مادی نبودن نیازی به پوست‌گیری و تقشیر از ماده و لوازم آن ندارد. ممتنع‌الوجود نیز وجود خارجی ندارد، در نتیجه دارای عوارض و لوازم مادی نیست. حاصل اینکه ادراکات نفس دو گونه‌اند و خلط میان آن‌ها سبب طرح این اشکال از سوی فخر رازی گشته است.

شایان ذکر است که نظریه اضافه فخر رازی با اشکالات جدی مواجه است؛ زیرا اضافه، نسبت میان دو شیء است. میان یک شیء و خودش و نیز میان یک شیء موجود و یک امر معدوم، اضافه و نسبتی نیست؛ زیرا در ادراک ذات دو طرف نیست و معدوم وجودی ندارد تا اینکه طرف اضافه واقع شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۲۸/۲). بنابراین نظریه اضافه، به ادراک ذات نفس و ادراک معدوم خارجی نقض می‌شود.

۲. قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک صور معقول

یکی دیگر از براهین ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت نامتناهی بودن افعال

مجرد و متناهی بودن افعال اشیای مادی و جسمانی است. نفس ناطقه معقولات را یکی پس از دیگری تعقل می‌کند و نتایج برخی از براهین را مقدمهٔ براهین دیگر قرار می‌دهد. موجودی که قدرت بر امور نامتناهی دارد، جسم و یا قوهٔ جسمانی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۶)؛ زیرا افعال موجود جسمانی متناهی است. با توجه به این نکته، افعال ویژهٔ نفس ناطقه که در آن‌ها نیاز به قوای جسمانی ندارد، نامتناهی است. ولی افعالی که نفس در انجام آن‌ها نیازمند قوای جسمانی است، محدود و متناهی‌اند؛ زیرا فاعلیت نفس از این جهت، توسط جسم و آلات جسمانی است.

۱-۲. اشکالات فخر رازی به قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک

صور معقول

یکی از براهین ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت نامتناهی بودن افعال و ادراکات آن بود. فخر رازی با مطرح نمودن انتقاداتی در صدد ابطال این برهان برمی‌آید. برخی از اشکالات او به نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه و برخی دیگر ناظر به متناهی بودن افعال جسمانی است.

انتقادات فخر رازی به نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه چنین است:

از دیدگاه ابن‌سینا، ادراک حصول ماهیت معقول در نزد عاقل است. طبق این دیدگاه، جوهر عاقل، قابل صور عقلی است نه فاعل آن‌ها؛ زیرا پذیرندهٔ صورت و ماهیت اشیای خارجی است. از جهت دیگر، داشتن افعال نامتناهی ممتنع است ولی انفعالات نامتناهی ممتنع نیست بلکه ممکن است؛ مانند اینکه هیولی قابلیت صور نامتناهی را دارد (رازی، ۱۴۰۷: ۷۸/۷). بنابراین از دیدگاه فخر رازی با توجه به مبانی فلسفی ابن‌سینا یعنی حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن و امکان انفعالات نامتناهی، این برهان بر اثبات تجرد نفس ناطقه دلالت نمی‌کند.

از دیدگاه ابن‌سینا، مدرک صور جزئی، حس مشترک، و مدرک معانی جزئی، وهم است. خزانهٔ حس مشترک خیال، و خزانهٔ وهم حافظه است. این قوه از جهت حفظ معانی موجود در آن، حافظه و از جهت توانایی بازگردانی معانی محسوس، متذکره نامیده می‌شود. در صورتی که وهم به قوهٔ خیال روی آورد و تک‌تک صور موجود در

آن را حاضر کند، تذکر (یادآوری) روی می‌دهد. قوه متصرفه، تصرف در محتوای دو خزانه می‌کند و آن‌ها را ترکیب یا تفصیل می‌نماید؛ مثلاً کوهی از زمرد را با دریایی از جیوه در هم می‌آمیزد. اگر وهم متصرفه را به کار گیرد، متخیله، و اگر قوه ناطقه آن را در اختیار گیرد، مفکره نامیده می‌شود (همان: ۲۳۱/۷). قوای تفکر و تذکر، قادر به حاضر نمودن معلومات خویش به طور نامتناهی هستند و صور محسوس نامتناهی را بازبینی می‌کنند. با وجود این، از دیدگاه ابن سینا مادی هستند (همان: ۷۷/۷-۷۸). ابن سینا براهینی در اثبات مادی بودن قوه خیال اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸-۲۵۹). همان‌گونه که نفس ناطقه قادر به افعال نامتناهی از جهت ادراک نامتناهی است، قوای تخیل، تفکر و تذکر (حواس باطنی) نیز قادر به افعال نامتناهی از جهت ادراکات نامتناهی صور محسوس و جزئی هستند. از این رو ابن برهان، مجرد قوای تخیل، تفکر و تذکر را نیز اثبات می‌کند، حال آنکه ابن سینا آن‌ها را مادی می‌داند (رازی، ۱۴۰۷: ۷۸-۷۷/۷). در نتیجه، نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه با این قوای سه‌گانه نقض می‌شود. بیان فخر رازی در اثبات نامتناهی بودن افعال قوای جسمانی چنین است: باقی بودن افعال قوه جسمانی ممکن است، در صورت باقی نبودن از امکان ذاتی به امتناع ذاتی منقلب خواهد شد. در نتیجه، قوه جسمانی همیشه باقی بوده و این مطلب نشان‌دهنده دوام افعال آن است. با توجه به دائمی بودن افعال قوه جسمانی، اگر این دلیل نامتناهی بودن ادراکات نفس ناطقه را اثبات کند، قوه جسمانی نیز چنین خواهد بود. در نتیجه، این استدلال دلالتی بر مجرد نفس ناطقه از طریق نامتناهی بودن ادراکات آن نخواهد نمود (همان: ۷۷/۷).

۲-۲. نقد اشکالات فخر رازی به قدرت نامتناهی نفس ناطقه در ادراک

صور معقول

استدلال ابن سینا مبتنی بر دو مبنا بود: نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه و متناهی بودن افعال قوای جسمانی. فخر رازی با مطرح نمودن اشکالاتی سعی در باطل نمودن این دو نمود و در نتیجه صحیح نبودن این برهان را نتیجه گرفت. نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات او می‌پردازد:

- بیان شد که ابن سینا با تفسیر صورت‌های علمی نحوه ادراک نفس صور علمی را تحلیل و اثبات می‌کند. طبق نظریه تفسیر، نفس در مراحل مختلف تجرید به ادراک صورت‌های خیالی، وهمی و عقلی نائل می‌شود. از این رو، نفس در مراحل مختلف، افعال گوناگونی در صورت‌های علمی انجام می‌دهد. در نتیجه با اینکه نفس در مرحله اول پذیرنده و قبول‌کننده صورت‌های علمی است، با وجود این، در مراحل بعدی نسبت فاعلی به آن‌ها دارد: «... أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء... قبول بعد تصرف فعلي» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۶). از جهت دیگر نفس با استفاده از مقدمات براهین به نتایج آن‌ها می‌رسد. از این رو، ادراک نفس دارای جهت فعلی نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۶/۸). حاصل اینکه فخر رازی در طرح این اشکال، از جهات فاعلی نفس نسبت به صور علمی غفلت می‌کند و ادراک نفس را منحصر در جهت قابلی می‌نماید.

در مورد نقض به هیولی نیز باید بیان کرد که هیولی واحد بالعموم است، ولی نفس ناطقه وحدت عددی دارد. در نتیجه، این اشکال فخر رازی ناشی از مغالطه میان اقسام واحد است (همان) و حکم واحد بالعموم را با واحد بالعدد خلط می‌نماید.

- از دیدگاه ابن سینا، قوه خیال از آلات و فروع نفس ناطقه است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۵). از این رو، نفس به واسطه آن، افعال مختلفی مانند ادراک صور جزئی و خیالی را انجام می‌دهد. با توجه به این نکته، نامتناهی بودن افعال قوه خیال، نشان‌دهنده نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه در ادراک صور خیالی با واسطه قوه خیال است و قوه خیال فعل استقلالی ندارد ولی نفس ناطقه افعالی مانند ادراک ذات خویش دارد که در آن‌ها بی‌نیاز از قوه خیال است. در نتیجه، ابن سینا افعال نامتناهی را دلیل اثبات تجرد نفس ناطقه می‌داند و نامتناهی بودن افعال قوه خیال را دلیل تجرد آن نمی‌داند (همان: ۲۹۶). حاصل اینکه فخر رازی در بیان این اشکال میان افعال باواسطه و بی‌واسطه نفس ناطقه خلط می‌نماید و حکم یکی را به دیگری نیز سرایت می‌دهد.

نهایت مطلبی که در پاسخ از این اشکال و نظایر آن می‌توان با توجه به مبانی فلسفی ابن سینا بیان نمود، همین است. ولی باید بیان نمود که این اشکال به نظر صحیح می‌آید و این برهان، تجرد قوه خیال را نیز اثبات می‌نماید، هرچند ابن سینا آن را مادی می‌داند.

از این جهت از نظر ملاصدرا قوه خیال نیز قدرت تخیل صور نامتناهی را دارد و دائماً از تخیل صورتی به تخیل صورت دیگر منتقل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۴/۱).

- مقایسه هر ماهیتی با مفهوم وجود، سه حالت وجوب، امکان و امتناع دارد. بنابراین امکان و امتناع ذاتی، از عوارض تحلیلی ماهیات‌اند، در حالی که نفس و قوای آن موجودات متشخص‌اند و حالت امکان یا امتناع ذاتی ندارند. نحوه وجود خاصی، ضروری یک موجود متشخص زمانی است و نحوه وجود دیگری، ممتنع نسبت به آن است؛ زیرا زمان از لوازم تشخیص است. ضروری بودن نحوه وجود خاصی (بودن در زمان خاص خویش) و امتناع نحوه وجود دیگری (بودن در غیر زمان خاص خویش) ماهیت آن را از حالت امکان ذاتی به امتناع ذاتی خارج نمی‌کند (همان: ۲۸۶/۸). در نتیجه، فخر رازی در طرح این اشکال، میان عوارض ماهیت و وجود خلط می‌نماید و گرفتار مغالطه می‌شود. از جهت دیگر، نامتناهی بودن افعال قوای جسمانی نسبت به واحد شخصی است؛ یعنی هر یک از این گونه قوا چنین حکمی دارند، ولی برهان فخر رازی در مورد واحد نوعی است؛ زیرا با استفاده از دوام نوعی افعال قوای جسمانی، نامتناهی بودن افعال آن‌ها را اثبات می‌کند (همان). حکم واحد نوعی و شخصی متفاوت است. در نتیجه فخر رازی در بیان اشکال خویش میان احکام این دو خلط و مغالطه می‌کند.

۳. اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

برخی دیگر از براهین ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه، از جهت بی‌نیازی آن در برخی از ادراکات خویش از بدن و آلات جسمانی است. بی‌نیازی نفس در این گونه ادراکات، بیانگر مجرد بودن و عدم نیاز به بدن و آلات آن است. تقریر این گونه براهین چنین است:

- اگر قوه عقلی در ماده حلول کرده باشد، فعل آن توسط آلات مادی خواهد بود. در این صورت نفس ناطقه، ذات خویش، ادراک ادراک آن و آلت ادراکش را ادراک نمی‌نماید؛ زیرا آلتی جسمانی میان نفس و این گونه ادراکات، واسطه نیست. نتیجه اینکه نفس ناطقه مادی نیست و مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۲). با توجه به این برهان،

نفس ناطقه در برخی از افعال خویش بی‌نیاز از ماده است و این مطلب نشان‌دهنده بی‌نیازی از آلات جسمانی و در نتیجه مجرد بودن آن است.

- اگر انسان از همه چیز غفلت کند، از ذات خویش غفلت نمی‌کند، هرچند گاهی علم به علم ندارد. در صورت مادی بودن، غفلت از بدن و آلات آن ممکن نبود (همو، بی‌تا: ۲۹۲/۲). در نتیجه، نفس ناطقه مجرد از جسم و آلات جسمانی است.

- قوای بدنی با تکرار افعال دچار خستگی می‌شوند. به ویژه هنگامی که فعلی ضعیف در پی فعلی شدید انجام شود. در چنین حالی، ضعیف ادراک نمی‌شود؛ مانند بویی ضعیف که به دنبال بویی قوی درآید (همان: ۳۷۳/۳). ولی چنین نیست که هر گاه خستگی، عارض آلات بدنی گردد، نفس ناطقه نیز چنین شود، بلکه در این صورت گاهی خستگی عارض آن می‌شود و گاهی نیز قوه عاقله در تعقل خویش خسته نمی‌شود، حتی تعقل آن قوی‌تر نیز می‌گردد؛ چنان که در سن پیری چنین است (همان: ۲۶۷/۳).

- در صورت حلول نفس ناطقه در جسمی مانند قلب یا مغز، یا همواره آن را تعقل می‌کند (در صورت کافی بودن حضور آن جسم در تعقل) یا هرگز آن را تعقل نخواهد کرد (در صورت عدم کفایت آن جسم در تعقل). ولی برخی اوقات، نفس بدن خویش را تعقل می‌کند و در نتیجه همیشگی بودن یا هیچ گاه بودن ادراک او نسبت به بدن صحیح نیست (همان: ۲۷۶-۲۷۵/۳).

این گونه براهین، بیانگر بی‌نیازی نفس ناطقه از آلات جسمانی در برخی از ادراکات خویش، مادی نبودن و مجرد بودن آن است. این موارد عبارت‌اند از: ادراک ذات، غفلت از آلات جسمانی و عدم غفلت از ذات، خستگی آلات جسمانی و خسته نشدن نفس در تعقل خویش و دائم نبودن تعقل نفس نسبت به اعضای بدنی.

۱-۳. انتقادات فخر رازی به اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

ابن سینا براهین فوق را در اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراکات آن اقامه می‌نماید. فخر رازی انتقادات متعددی به این براهین وارد می‌داند. انتقادات او به چند بخش تقسیم می‌شود: مبتنی بودن این براهین به حلول صورت‌های علمی در ذهن و جریان یافتن

این گونه براهین در قوه خیال و صفات و لوازم نفس ناطقه.

از دیدگاه فخر رازی، نفس در افعال و ادراکات خویش نیازمند بدن است؛ زیرا در بدن حلول می‌کند و عرض نسبت به آن است. دیگر اینکه علم از مقوله اضافه است (رازی، ۱۳۸۴: ۵۲۰/۲)؛ زیرا حلول نفس در بدن و اضافی بودن علومش، بیانگر نیازمندی نفس در همه افعال و ادراکات به بدن و آلات بدنی است که به واسطه آنها نسبتی با معلومات خویش داشته باشد. کمال نفس ناطقه در بقای بدن در حد معینی از صحت و سلامتی (اعتدال) است که زیادی یا نقصان آن موجب اختلال در افعال و ادراکات آن می‌شود مانند زمان پیری و کهولت (همان: ۵۱۷/۲). با توجه به این نکته، این گونه براهین نیز مبتنی بر حصول ماهیت اشیا خارجی در ذهن هنگام حصول علم است (همان: ۵۲۲/۲).

همچنین قوای جسمانی مدرک مانند خیال، ضعیف را بعد از شدید ادراک می‌کنند. این قوه بعد از ادراک دریا، کوه و خورشید، اشیا ریز مانند دانه گندم را نیز ادراک می‌کند (همان: ۵۱۹/۲). از این رو، تفاوتی میان قوه خیال و عقل از این جهت وجود ندارد و در صورتی که این مطلب دلالت بر تجرد نفس ناطقه نماید، مادی نبودن قوه خیال را نیز اثبات می‌کند. از این رو، از دیدگاه فخر رازی قوای مدرکه جسمانی نیستند (همان). به بیان دیگر با توجه به این گونه براهین، حیوانات نیز به دلیل ادراک ذات قائم بالذات و مجرد خواهند بود (رازی، ۱۴۰۷: ۸۵/۷)، حال آنکه ابن سینا، نفس حیوانات و قوه خیال را مادی می‌داند.

نفس انسانی صفات و لوازمی دارد. در صورتی که حصول این لوازم در ادراک نفس کفایت نماید، همیشه آنها را تعقل خواهد کرد. ولی اگر حصول آنها در ادراک نفس کفایت نکند، نفس هیچ‌گاه آنها را تعقل نخواهد کرد (همان: ۵۲۴/۷). از این تقریر، برهان ابن سینا در صفات و لوازم نفس نیز جاری می‌شود. از این رو، مقتضی این گونه براهین، علم همیشگی نفس به صفات و لوازم خویش است؛ زیرا همیشه در نزد ذات نفس حضور دارند، در حالی که نفس برخی اوقات و نه همیشه آنها را تعقل می‌کند. با توجه به این اشکالات، فخر رازی از برهانی دانستن این مطالب تعجب می‌کند (همان: ۸۳/۷).

۲-۳. نقد انتقادات فخر رازی به اثبات تجرد نفس ناطقه از جهت ادراک

نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد اشکالات فخر رازی می‌پردازد:

- نفس از دیدگاه ابن سینا مجردی است که فعل خویش را به واسطه آلات انجام بدنی انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱). با توجه به این تعریف، نفس در افعال خویش به طور کلی بی‌نیاز از جسم و آلات جسمانی نیست، ولی در ذات خویش بی‌نیاز از آن‌هاست. در مقابل، موجود مجرد محض در ذات و فعل بی‌نیاز از آن‌هاست. با توجه به این نکته، این براهین بیانگر بی‌نیازی نفس در برخی از ادراکات خویش، مانند تعقل ذات، تعقل تعقل ذات و تعقل آلات از قوای بدنی است. همه افعال و ادراکات نفس ناطقه به واسطه این گونه قوا نیست و در نتیجه قوه عقلی در ذات خویش مجرد است. حاصل اینکه نیازمندی نفس به قوای بدنی مورد انکار ابن سینا نیست. در بخش‌های قبل به بررسی و نقد نظریه اضافه و اشکالات فخر رازی به حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن پرداخته شد. این گونه براهین، دلالت بر تجرد قوه خیال نیز می‌کنند؛ به این بیان که قوه خیال افعال و ادراکاتی مانند تخیل ذات خویش و تخیل این تخیل را دارد که در آن‌ها محتاج بدن نیست و این نشان‌دهنده مادی نبودن آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۴/۸). همچنین قوه خیال، اشیای بزرگی مانند کوه را همراه اشیای کوچکی مانند یک دانه تخیل می‌کند (همان: ۲۹۹/۸). اگر خیال قوه‌ای مادی باشد، باید بعد از تخیل اشیای بزرگ، خستگی و فرسودگی عارض آن شود و نتواند اشیای کوچک را تخیل کند. حاصل اینکه این گونه اشکالات فخر رازی به براهین تجرد نفس ناطقه به نظر صحیح می‌آید و مورد تأیید ملاصدرا نیز هست. با اثبات تجرد قوه خیال، تجرد نفوس حیوانات نیز اثبات می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۲۱۳). با وجود این، فخر رازی به تحلیل و توضیح بیشتر این گونه مطالب نمی‌پردازد و به طرح اشکالاتی اکتفا می‌نماید.

- صفات و لوازم نفس به بالذات، مانند ادراک ذات، و بالقیاس، مانند مجرد بودن از ماده و موضوع نداشتن تقسیم می‌شوند. نفس ناطقه به تبع ادراک ذات، ادراک کننده دائم ذات خویش نیز هست اما ادراک کننده قسم دوم مقایسه‌ای است (طوسی، بی‌تا: ۲۸۴/۳). بنابراین فخر رازی در طرح این اشکال میان این دو قسم صفات تفاوتی نمی‌گذارد و حکم آن‌ها را با هم خلط می‌نماید.

نتیجه گیری

انتقادات فخر رازی به براهین اثبات مجرد نفس ناطقه به چند بخش کلی تقسیم می‌شوند:
- حلول ماهیات اشیای خارجی در ذهن: فخر رازی در طرح این اشکال میان علم حضوری و حصولی تفاوت نمی‌گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می‌شود. با توجه به این غفلت، حکم به حلول حقیقت اشیای خارجی در ذهن می‌کند.

- کلی بودن صورت‌های علمی: فخر رازی به دلیل اشتباه در اعتبارات ذهنی و تفاوت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی این اشکال را مطرح می‌نماید. صورت‌های علمی در اعتبار بشرط لا از عوارض ذهنی کلی هستند و جزئی نیستند. به بیان دیگر، صورت‌های علمی از جهت حمل اولی ذاتی (مفهوم) کلی هستند و از جهت حمل شایع صناعی (وجود ذهنی داشتن) جزئی هستند.

- نامتناهی بودن افعال نفس ناطقه: ابن سینا با تقشیر صورت‌های علمی نحوه ادراک نفس صور علمی را تحلیل و اثبات می‌کند. طبق نظریه تقشیر، نفس در مراحل مختلف تجرید به ادراک صورت‌های خیالی، وهمی و عقلی نائل می‌شود. از این رو، نفس ناطقه جهت فاعلی نیز به صور علمی دارد.

- دلالت بر مجرد قوه خیال: قوه خیال افعال و ادراکاتی مانند تخیل ذات خویش دارد که در آن‌ها محتاج بدن نیست. همچنین خیال اشیای بزرگ را همراه اشیای کوچک تخیل می‌کند. اگر خیال قوه‌ای مادی بود، بعد از تخیل اشیای بزرگ، خستگی عارض آن می‌شد. اشکالات فخر رازی به براهین مجرد نفس ناطقه از جهت نقض آن‌ها با افعال و ادراکات قوه خیال به نظر صحیح می‌آید و مورد تأیید ملاصدرا نیز هست. با اثبات مجرد قوه خیال، مادی نبودن نفوس حیوانات نیز اثبات می‌شود. با وجود این، رازی به تحلیل و توضیح بیشتر این گونه مطالب نمی‌پردازد و به طرح اشکالاتی اکتفا می‌کند.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، دفتر نشر کتاب، بی تا.
۲. همو، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، *رسالة نفس*، تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، تصحیح حسین محمد امبابی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۸. همو، *الرسالة الکمالیه فی الحقائق الالهیه*، تحقیق علی محی الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۹. همو، *المباحث المشرقیه*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۰. همو، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. همو، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تصحیح علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح امینی و امید، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح عباس علی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغه، بی تا.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ ق.

ترجمہ حکیم لاہما

موجز المقالات

المبادئ الفلسفية للوحى فى فكرة ملا صدرا

□ على الأرشد الرياحى (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ مسعود الرهبرى (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

من المعلوم أنّ ملا صدرا فى التبيين والتحليل الفلسفى لظاهرة الوحى يستفيد من مبادئ ومفروضات كثيرة. لقد حاول باحث هذه الدراسة أن يعالج ويناقش هذه المبادئ والمفروضات بانّيا على نصّ آثار ومؤلفات ملا صدرا وأن يوضّح ويبيّن صلة كلّ منهما مع الوحى. المبادئ الفلسفية لمعرفة الوحى فى فكرة ملا صدرا كما تلى: «تسليم وجود الله سبحانه وانتساب عدد من الصفات إليه»، «تركيب الإنسان من النفس والبدن»، «وجود القوّة المدركة للمعارف الوحيانية فى الإنسان»، «النظام الطولى للعالم وسعة النّبىّ الوجودية»، «العقل الفعّال أو واهب الصور»، «النفوس الفلكية وعلمها بجزئيات عالم الطبيعة»، «اتّصال نفس النّبىّ إلى عالم المثال أو الخيال المتّصل» و«مسانخة الوحى والرؤيا». فى الدراسة الراهنة، لقد نوقشت كلّ من المبادئ المذكورة أعلاها وعولجت وبيّنت دور كلّ منها فى نظام معرفة الوحى فى فكرة هذا الفيلسوف المتألّه.

المفردات الرئيسة: الوحي، ملاً صدرا، قوى النفس، العقل الفعّال، عالم المثال، الحدس، القوة المتخيّلة، العقل القدسي، النفوس الفلكية.

التبرير المتعالى الصدرائى عن ظاهرة الموت

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مساعد بجامعة الحكيم السيزوارى

مقالة «نقد على نظرية تكامل النفس، هى سبب انفكاك النفس عن البدن»، المطبوعة فى مجلة *تعاليم الفلسفة الإسلامية* العدد ١٥٥، خريف وشتاء ١٣٩٣ (ص ٩٩-١١٨)، تتضمّن مدّعيات غير مدلّلة وغير مبيّنة حول تنفيذ نظرية صدرا فى تبرير الموت من وجهة نظر الحكمة الإلهية. فإنّ أهمّ الإيهام الذى سبّب إيجاد شبهة مكرّرة على نظرية صدرا فى المقالة المذكورة، وهذا هو الخلط بين مصطلح الكمال والفعليّة. لقد توهمّت هذه المقالة كلّ فعليّة بمعناها الإيجابىّ فى غاية الدرجة، أمّا حول بعض النفوس لأنّها ليست بكمال المطلق بهذا المعنى. لذلك وجهة نظر ملاً صدرا لا بدّ وأن تكون غير وافية فى تبرير ظاهرة الموت وعليه لا بدّ وأن تختار نظرية الرقيب أى نظرية الظاهريين، الأطباء الطبيعيين والمادّيين. النظرية التى ارتتت أن بلاء البدن وهلاكه هو السبب المنحصر لوقوع الموت. على هذه النظرية لو سلّبت عن البدن قابليّة الفساد، لا بدّ علينا وأن نطمئنّ على الحياة الخالدة فى هذه الدنيا ولا يكون أى عامل ما ورائىّ سبباً لنقل النفوس إلى الآخرة. وفى تحكيم وتشديد هذه الإيرادات لم يُلتفت إطلاقاً إلى أنّ للنفوس غايةً وشوق الإنسان الفطرىّ إلى الآخرة كما قوّى الاتجاه المادّى إلى ظاهرة الموت. هذا المكتوب يرمى إلى الإشارة إلى بعض خلل هذه المقالة. المفردات الرئيسة: الحياة ودراسة الموت، حكمة الموت والحياة، غاية النفوس، كوت الموت فطرياً.

ثبات أو نسبيّة القضايا الأخلاقية من منظور العلامة الطباطبائى

□ رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)

□ محمّد مهديّ الكمالى (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)

□ محمّد هادى الكمالى (ماجستير بفرع الفلسفة والكلام الإسلامى)

من الواضح أنّ العلامة الطباطبائيّ عبر تقسيم الإدراكات الإنسانيّة إلى الحقائق والاعتباريات، حاول أن يثبت قسمًا من الإدراكات الثابتة وغير المتغيّرة وغرضه من تشييد هذه المقدمات، الدفاع من الفلسفة والدين والأخلاق أمام هجمات وغارات المادّيين. ومما لا شكّ فيه أنّ دراسة الإدراكات الاعتباريّة وملاحظة لوازمها المعرفيّة إضافةً إلى الوقاية عن كثير من المغالطات لها آثار هائلة وهامّة في صعيد مدركات العقل العمليّ خاصّة علم الأخلاق. وهذا هو العلامة الطباطبائيّ الذي في نظريّة الاعتباريات وفي بحث نظريّ أشار إلى منشأ الإلزامات والملازمات («ما ينبغي أن يفعل») و«ما لا ينبغي أن يفعل») وأسلوب الذهن في جعل الاعتبار في مقام العمل كما يثبت نوع من الصلة بين الطبيعة والأحاسيس الطبيعيّة لموجودات ذات الشعور مع الإدراكات الاعتباريّة ولكنّ طائفة من العلماء يرى أنّ هذه العلاقة والصلة إضافة إلى أنّه لا تؤثر على حفظ المبادئ الأخلاقية من لطمات مضيّ الزمان والتطوّرات البيئيّة، توجب نسبيّة ونوع من التزلزل للقضايا الأخلاقية. المقالة الراهنة ترمي إلى التحليل الدقيق لفعاليّة نظام جعل الاعتبار من ناحية الذهن وكيفيّة صلتها مع الحاجات والأحاسيس الطبيعيّة وتبيّن أسلوب ظهور القضايا الأخلاقية من صميم الاعتبارات الإنسانيّة وأن تناقش ثبات هذه القضايا أو نسبيّتها.

المفردات الرئيسيّة: العلامة الطباطبائيّ، الإدراكات الاعتباريّة، القضايا الأخلاقية، الحسن، القبح، نسبة وثبات المبادئ الأخلاقية.

المخلوق الأوّل في الروايات والمواجهتين المختلفتين

- سيّد عليّ الحسينيّ الشريف (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- غلام عليّ المقدم (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

لا ريب في أنّ السؤال عن بداية الخلق والمخلوق الأوّل يعتبر من أولى المسائل الفكريّة للإنسان، مسألة عريقة التي بحث عنها المكاتب الإنسانيّة والإلهيّة وفي عدد من الموارد كلماتهم شبيهة في هذا المجال. لنا أن نشير إلى أنّ «روايات أوّل ما خلق» عرضت مجموعة غير مناسبة بعضها مع الآخر على الظاهر مع تعابير منوّعة وكما حاولت كلّ من النُظُم المعرفيّة الفلسفيّة، العرفانيّة والكلاميّة أن يبيّن ويفسّر ويسرّر هذه الروايات. في

الدراسة الحالية ضمن تحليل ومقارنة المواجهتين الحكيمية - العرفانية والأخبارية مع هذه الروايات مع تفنيد الاتجاه الأخباري، أثبتنا وعرضنا أن الاتجاه الحكيمى والعرفانى قد عرض تفسيراً أوجه وأنسب فى هذا المجال.

المفردات الرئيسة: المخلوق الأول، الصادر الأول، روايات أول ما خلق، العقل.

الخلافة الإلهية، الإنسان العالمى، الولاية التكوينية (مرکزة على وجهة نظر ملاً صدرا)

□ فاطمة السليمانى دزه باغى

□ أستاذة مشاركة بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

لا مجال للشك فى أن الإنسان يستطيع عبر تطرق طريق الكمال أن يصير مظهرًا لوجود الله سبحانه وتعالى وبالتالي أن يخلف وجود الله على الأرض. يبين القرآن الكريم فى الآيات الـ (٣٠) إلى الـ (٣٣) من سورة البقرة، الظرفية وسعة الإنسان الوجودية لكسب مقام كونه خليفة لله تعالى. فإنه سبحانه وتعالى فى هذه الآيات يبين ويخبر الملائكة بأنه خلق الإنسان وجعله خليفة له تعالى. ثم يبين الله تعالى بأن خليفة الله تعالى سبحانه هو الذى يكون عالمًا بالأسماء. فعليه ثمة صلة متقنة بين علم الإنسان بالأسماء ومقام كونه خليفة لله تعالى. لقد ذكر المفسرون فى بيان الأسماء وكيفية العلم بها آراءً وأقوالاً عدة. فإن ملاً صدرا فى تفسير هذه الآية يرى أن معنى تعليم آدم الأسماء يكون مظهرية الإنسان للأسماء والصفات الإلهية وكون الإنسان جامعًا لحقائق العالم ويثبت أن كون الإنسان عالميًا كيف يساعده على كونه خليفة لله تعالى فى الأرض والوصول إلى مقام الولاية التكوينية.

المفردات الرئيسة: الخليفة الإلهية، الأسماء الإلهية، الإنسان العالمى، الولاية التكوينية، السياسة، ملاً صدرا.

وجهة نظر الغزاليّ حول المنطق وعدد من المسائل المنطقية

□ أكبر فايدنى (مدرّس بقسم الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة الشهيد مدنى بأذربايجان)

□ كريم على محمدى (أستاذ مساعد بقسم العلوم القرآن والحديث بجامعة الشهيد مدنى بأذربايجان)

من الواضح أنّ أبا محمّد الغزاليّ هو أوّل عالم ومفكر إسلاميّ الذي مزج المنطق الأرسطويّ بالعلوم الإسلاميّة بشكل صريح. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الغزاليّ هو الذي أدخل منهج التعريف والاستنباط المنطقيّ إلى علمي الأصول والكلام وأوجب ظهور تقدّم وتطوّر هائل في هذين العلمين. لا شكّ في أنّ معرفة الآراء المنطقيّة للغزاليّ لها دور هامّ في فهم آراء المنطقيّين المتأخّرين عنه، خاصّة فخر الدين الرازيّ. كما لنا أن نشير إلى أنّه لا ريب في دور الغزاليّ في تبيين المكانة الرفيعة لعلم المنطق وتوسيع مستوى مقبوليّة المنطق عند المتشرّعين في ذلك الزمان. الدراسة الراهنة ترمي إلى ذكر عدد من إبداعات الغزاليّ في هذا الصعيد وهي كما تلى: القول بتركّب التصديق ومناقشة تمايزه عن المعرفة، إبداع النسب الأربع المنطقيّة، إلحاق المنطق إلى أصول الفقه، مزج القواعد المنطقيّة مع الاصطلاحات الجديدة الابتكاريّة والأمثلة الأصوليّة والإسلاميّة واستخراج أقيسة المنطقيّة من القرآن الكريم. المفردات الرئيسيّة: الأقيسة القرآنيّة، التصوّر والتصديق، التعريف الحقيقيّ، النسب الأربع، الغزاليّ.

دراسة ومناقشة نقود فخر الدين الرازيّ على براهين ابن سينا حول تجرّد النفس الناطقة

□ السيّد محمّد الموسويّ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

لقد أقام ابن سينا براهين عدّة لإثبات تجرّد النفس الناطقة وعلى أساسها يثبت أنّ القوّة العقلية ليست بجسم وجسمانيّ. فإنّ فخر الدين الرازيّ ناقش وفنّد جميع هذه البراهين. ولكن يبدو أنّ بعض نقوده غير وجيهة ونابعة عن عدم التأمل المناسب في مبادئ ابن سينا. لأنّ فخر الدين يخلط بين حكم العلم الحضوريّ والحصوليّ واعتبار اللا بشرطيّ للماهية مع اعتبار بشرط لا يتيها والجهات الفاعلية للنفس الناطقة مع جهاته القابلية ويغالط في أحكامها لوازمها. ولكن بعض هذه النقود وجيهة كالتنقض بقوّة الخيال وعدم مادّيّتها ومبادئ ابن سينا غير قادرة على الإجابة عليها. لأنّ بعض براهين فخر الدين يثبت تجرّد قوّة الخيال ولكنّ شيخ الرئيس يرى أنّها مادّية.

المفردات الرئيسيّة: ابن سينا، فخر الدين الرازيّ، النفس الناطقة، المجرّد.

substance and physical (temporal). Fakhr al-din al-Razi studies and criticizes all of these proofs. Some of his criticisms seem incorrect and they have taken from insufficient careful examination (vision) to the Ibn Sina's bases. Because he confused the knowledge by presence (al-ilm al-huzuri) with conceptual knowledge (al-ilm al-husuli), unconditioned feature of quiddity with negatively conditioned feature of it, the activity of rational soul aspects with the ability to the rational soul aspects in his criticisms and he involved in confusion in their problems (matters). But some of his criticisms are true and reasonable like problems concerning to the imaginative faculty and its immateriality and Ibn Sina's principles are not able to answer them because some of his proofs prove the abstraction of the imaginative faculty but Ibn Sina believes it is material.

Keywords: *Ibn Sina, Fakhr al-din al-Razi, The rational soul (al-nafs natiqa), Mujarrad (abstract).*

He introduced the method of the logical definition and deduction into Usul science (principles of Islamic jurisprudence) and Islamic theology (kalam) science and created a glorious change in these two sciences. Understanding the logical views of Ghazali has a crucial role to perceive the views of the logicians after him specially Fakhr Razi. The role of Ghazali is undeniable (indisputable) in clarification of the high position of the logic science and enhancement of its acceptability among the Muslim believers of that time. Assent (tasdiq) being compounded and examining its differentiate from the knowledge, introducing the four logical relations (al-nisab al-arba), adding logic to usul fiqh, compounding logical principles with new innovative terms, usul and Islamic instances and extracting logical deductive reasoning from the holy Quran are of the new innovations and logical opinions of Ghazali which we are examined and studied in this paper.

Keywords: *The Quranic analogical reasoning (qiyās), Concepts (tasawwur) and assent (tasdiq), The real definition, The four logical relations (al-nisab al-arba), Ghazali.*

The Examination and Analysis of Fakhr al-Din al-Razi's Criticisms to Ibn Sina's Proofs about Tajarrud (Abstraction) of the Rational Soul (al-Nafs Natiqa)

- *Sayyed Muhammad Musavi*
- *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

Ibn Sina has stated many proofs to prove the abstraction of the Rational soul. By those he has proved that the intellect faculty is not

man's capacity to achieve the position of the vicegerent of God on earth. In these verses, Allah announces to the angels that He has appointed a vicegerent on earth with the creation of man and afterwards in order to clarify the position of the vicegerent of God on earth, He mentions that vicegerent of God on earth is who has the knowledge to the names of Allah (Asmaa'ul Allah). Therefore, there is a close and deep relationship between the knowledge of man to the names of Allah and the vicegerent of God on earth. The exegetes have determined several attitudes for the meaning of the names of Allah and how to achieve its knowledge. Mulla Sadra in his interpretation for this verse believes that the meaning of teaching the names of Allah (Asmaa'ul Allah) to Adam (peace be upon him) is the manifestation of man for the names and attributes of Allah and comprehending all man's knowledge and shows that how man's universality can make him be worthy of being the vicegerent on earth and achieving to the position of and Cosmic Guardianship (Vellayat Takvini - Creational Guardianship).

Keywords: *The vicegerent of God, The names of Allah (Asmaa'ul Allah), Cosmic Man, Cosmic Guardianship (Vellayat Takvini - Creational Guardianship), Politics, Mulla Sadra.*

The Approach of Ghazali to the Logic and Some of the Logical Matters

- Akbar Faydei (An academic member at Azarbaijan Shahid Madani University)
- K. Ali Muhammadi (Assistant professor at Azarbaijan Shahid Madani Univ.)

Abu Hamed Muhammad Ghazali is the first Islamic scholar who has obviously combined Aristotelian logic with Islamic sciences.

The question about the beginning of the creation and the first creature has been of the first human thought issue. It is an issue that has been more and less paid attention by human schools during the time and in some cases, they have stated the same thing. The Islamic traditions (ahadith) “the First of Created-Being (the first creature)” in Islamic teaching field with different statements have presented a collection with no harmony in apparent and the philosophical, gnostic and theological studies have attempted to determine, interpret and justify these Islamic traditions. This article with analyzing and comparison of two philosophical- mystical and akhbari approaches with these traditions meanwhile criticizing akhbari opinion has made clear that the philosophical and gnostic attitude has clarified (presented) a more systematic and logical interpret.

Keywords: *The first creature (the First of Created-Being), Primary Issuance’ (awwal al-sawàdir), The Islamic tradition “the First of Created-Being (the first creature)”, Intellect (aql).*

God’s Vicegerent on Earth, Cosmic Man and Cosmic Guardianship (Vellayat Takvini - Creational Guardianship) with Relying on Mulla Sadra’s View

- *Fatimeh Solimani Darebaghi*
- *Associate professor at Imam Sadiq University*

Man with going on to perfection can be the symbol of the names of Allah (Asmaa’ul Allah) and the vicegerent of God on earth. The holy Quran in Baqarah chapter, verses 30-33, has presented the

the defense of philosophy, religion and ethic against materialists. The examination of contingent perceptions and knowledge to their epistemological requirements not only prevents the fallacies but also creates a great effects on the realm of active intellect perceptions specially in the field of moral science. In the theory of contingency in the theoretical issue (discussion), he has presented the origin of necessities and prohibitions and the mechanism of imaginary validation in the practical position and has proved a kind of relationship between the nature and natural feelings of conscious beings and contingent perceptions. This relation according to the view of some persons (without proof) cannot make the ethical principles be fixed and absolute during the flow of time and environmental changes but it causes the moral propositions involved relativity and instability. This note tries with a careful study to determine the activity of the system of the imagine validation and the quality of its relation to necessities and natural feelings, the circumstance of the birth of the ethical propositions from the human contingents and it also tries to study the absolutism or relativism of the principles of these propositions.

Keywords: *Allameh Tabataba'i, Contingent perceptions, The moral propositions, Husn (beauty) and qubh (ugly) or Morality or Immorality of deeds, The eternity or relativity of moral principles.*

The First Creature in the Islamic Traditions and Two Different Approaches

- *Sayyed Ali Husseini Sharif (An academic member at Ferdowsi University)*
- *Gholam Ali Moghadam (A PhD student of Islamic Theology & Philosophy)*

“perfection and welfare” in its positive meaning is in the ultimate degree but it does not exist in this meaning for the other souls like absolute perfection, the Sadrian’s view must not be perfect (complete) to justify the death happening and its opponents’ view meaning the current view of the followers of Zahir, naturalist doctors and materialists should be chosen that they believe the senescence (the breakdown of the physical body) is the sole cause for death happening. According to this attitude, if the correlative faculty of body is taken away we should be confident to the eternal worldly life and no metaphysic factors transmit the souls to the eternal life. To strengthen these problems (difficulties), it has not been paid attention to the teleology (purposiveness) of souls and innate otherworldly of man and materialistic approach to the death happening has been strengthened. This paper tries to clarify some of those problems.

Keywords: *The life and death studies, The philosophy of the death and life, The purpose of soul, The innate idea of death.*

The Fixation (Absolutism) and Relativism of the Moral Propositions from the View of Allameh Tabataba’i

- Reza Akbarian (*Full professor at Tarbiat Modares University*)
- Muhammad Mahdi Kamali (*A PhD student of Islamic Theology & Philosophy*)
- Muhammad Hadi Kamali (*An M.A of Islamic Theology & Philosophy*)

Allameh Tabataba’i planned (aimed) to prove a type of fixed (absolute) and unchanging perceptions during the passing of time that in the light of them, he was able to provide preparations for

capacity of the prophet, active intellect or the “giver of forms” (wahib al-suwar), celestial souls and their knowledge to the details of the natural sphere, the continuity of the prophet’s soul to the imaginal world (al-’alam al-mithal) or contiguous imagination and the same root (origin) of the revelation and ro’ya (dream). In the following paper, each of the mentioned principles have been examined (analyzed) and the role of each of them in the revelation-ology system of Sadr al-Muta’alihin has been argued.

Keywords: *Revelation, Mulla Sadra, Soul powers, Active intellect, The imaginal world (al-’alam al-mithal), Guess, Imaginative faculty (quwwa mutakhayyila), Holy intellect, Celestial souls.*

The Justification of the Sadrian Transcendent Philosophy for Death Happening

□ *Muhammad Reza Ershadinia*

□ *Assistant professor at Hakim Sabzevari University*

The essay “A Critique of the Theory of Perfection of the Soul, the Reason of Its Separation from the Body” published in the precious magazine “Islamic Philosophy Doctrines” of Razavi University of Mashhad (vol. 15, pp. 99-118)” is comprised of unproved, unreasonable and unclear claims in the way to criticize the Sadra’s view in the justification of death from the point of the view of the transcendent theosophy. In that mentioned paper, the most important ambiguity which causes the recurrent doubt (uncertainty) on Sadra’s view is the confusion between “perfection and actuality”. The article has suspected (imagined) that every actuality the same as

Abstracts

The Philosophical Principles of the Revelation in Mulla Sadra's Thought

- *Ali Arshad Riahi (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Masoud Rahbari (A PhD student of Hikmat al-mut'aliyyah)*

Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) benefits from the different principles and assumptions in the philosophical clarification of the phenomenon of revelation. In this essay, the author has tried to extract these principles and assumptions from the texts out of Mulla Sadra's writings and has tried to explain the relationship between each of them with the revelation. The philosophical principles of the revelation-ology of Mulla Sadra are: believing in God and ascribing some special attributes to Him, the combination of the soul and the body, the existence of the powers of perceiving the revelation knowledge, the longitudinal system of the universe and the personal

Table of contents

The Philosophical Principles of the Revelation in Mulla Sadra's Thought Ali Arshad Riahi & Masoud Rahbari	3
The Justification of the Sadrian Transcendent Philosophy for Death Happening Muhammad Reza Ershadnia	33
The Fixation (Absolutism) and Relativism of the Moral Propositions from the View of Allameh Tabataba'i Reza Akbarian & Muhammad Mahdi Kamali & Muhammad Hadi Kamali	51
The First Creature in the Islamic Traditions and Two Different Approaches Sayyed Ali Hussein Sharif & Gholam Ali Moghadam	77
God's Vicegerent on Earth, Cosmic Man and Cosmic Guardianship (Velayat Takvini - Creational Guardianship) with Relying on Mulla Sadra's View Fatimeh Solimani Darebaghi	103
The Approach of Ghazali to the Logic and Some of the Logical Matters Akbar Faydei & Karim Ali Muhammadi	121
The Examination and Analysis of Fakhr al-Din al-Razi's Criticisms to Ibn Sina's Proofs about Tajarrud (Abstraction) of the Rational Soul (al-Nafs Natiqa) Sayyed Muhammad Musavi	151
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Muhammad Salami	169
English Translation/ Ali Borhanzahi	182