

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- تأثیر آرای ابن سینا بر فلسفه اروپا در قرون وسطی / علی‌رضا آزاد و تکتم آزاد و اعظم رحمت‌آبادی ۳
- ماهیت و مراتب «ذکر» در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا / علی ارشد ریاحی و فاطمه زارع ۲۵
- بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا
- حسین بلخاری قهی و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۴۷
- توحید افعالی و رابطه آن با فعل اختیاری انسان / حسین غفاری و مریم‌سادات زیارتی ۷۵
- ماهیت فکر و نظر از نگاه متکلمان و حکمای اسلامی / رحمت‌الله کریم‌زاده ۹۹
- چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان / علیرضا کهنسال و معصومه عارفی ۱۲۵
- بررسی نظریه شبح در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)
- محمد مهدی مشکاتی و مهدی منصوری ۱۴۹

ترجمه حکم‌الایها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۷۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی ۱۹۰

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.

تأثیر آرای ابن سینا بر فلسفه اروپا

در قرون وسطی*

- علی‌رضا آزاد^۱
- نکتم آزاد^۲
- اعظم رحمت‌آبادی^۳

چکیده

با توجه به اهمیت جریان‌شناسی اندیشه‌ها در شناخت روند تحولات فکری بشر، در مقاله حاضر تلاش شده است تا تأثیر آرای فلسفی ابن سینا بر فلاسفه اروپای قرون وسطی بررسی گردد. هرچند مسیحیان در ابتدا فلسفه مدونی نداشتند، برای تبیین کلامی برخی عقاید خود به فلسفه‌های یونانی رایج در قرون وسطی روی آوردند، ولی به دلیل وجود محدودیت‌ها و مشاهده تعارض‌هایی که میان پاره‌ای آموزه‌های فلسفی و تعالیم دینی وجود داشت، ناچار شدند به سراغ فلسفه‌های دیگر از جمله فلسفه اسلامی بروند؛ چرا که آرای فلاسفه مسلمان و در رأس آن‌ها ابن سینا به دلیل هماهنگی که میان عقل و شرع برقرار کرده بودند، می‌توانست

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (azad.amoli@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه خراسان و مدرس جامعه المصطفی (azad.amoli@gmail.com).

۳. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حضرت نرجس علیها السلام (arahmatabadi@yahoo.com).

گره از کار فرو بسته اندیشمندان اروپا بگشاید.

ترجمه آثار ابن سینا به زبان‌های اروپایی، اندکی پس از مرگ او آغاز شد و نظریاتش در باب هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی توجه فلاسفه و متألهان اروپای مسیحی را به خود جذب کرد. افرادی مانند گوندیسالیوس، دیونیس، اسکوتوس، اکهارت و راجر بیکن عمیقاً تحت تأثیر فلسفه ابن سینا قرار داشتند و افرادی نظیر آلبرت کبیر، توماس آکویناس، الکساندر آو هیلز و یوهانس لاروشلی با اینکه برخی آرای ابن سینا را نپذیرفتند، در اندیشه‌های خود عمیقاً متأثر از فلسفه او بودند.

سه نظر از دیدگاه‌های ابن سینا که بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی نهادند، عبارت بودند از: شناخت و اشراق، رابطه ذات و وجود، مبدأ فردیت ماده.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، فلسفه قرون وسطی، الهیات مسیحی، ابن سینا، آکویناس.

مقدمه

جریان‌شناسی اندیشه‌ها ریشه در تاریخ اندیشه دارد و تاریخ اندیشه، شرح عطش بی‌پایان انسان برای درک حقیقت و سعادت است؛ عطشی دیرینه که گاه با دین، گاه با فلسفه و گاه با علم و فناوری برطرف می‌شود.

آنچه در جریان‌شناسی اندیشه‌ها بررسی می‌شود جغرافیای گستره‌های فکری و اسباب و علل دگرگونی اندیشه‌ها با توجه به اوضاع اجتماعی است و در آن دامنه تأثیر آرا ارزیابی می‌گردد و عناصری که باعث دوام و رشد یا رکود و خمود اندیشه شده‌اند، کاویده می‌شوند (بومر، ۱۳۸۰: ۲۵). بی‌گمان اوضاع اجتماعی، چشم‌اندازهای فکری بشر را دگرگون می‌کند و به همین نسبت، اندیشه‌ها نیز بر پیدایش و پیمایش رخدادهای تاریخی اثر می‌گذارند. اندیشه‌ها زنجیره‌ای پیوسته‌اند که درک کامل هر یک در گرو فهم روابط آن‌ها با یکدیگر است. علاوه بر این، مطالعه تاریخ تحولات فکری، جرئت و آزاداندیشی را تقویت می‌کند و می‌تواند در دستیابی انسان به آزادی حقیقی مؤثر باشد.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا تأثیر آرا و اندیشه‌های یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی، حسین بن علی بن سینا را بر فلسفه اروپای قرون وسطی نشان دهیم و

از این رهگذر به جریان‌شناسی رنسانس عقلی اروپا پردازیم و ریشه‌های شرقی و اسلامی آن را بهتر و بیشتر بنمایانیم. از آنجا که فلسفه در غرب مسیحی و شرق اسلامی هیچ‌گاه از دین و الهیات جدا نبوده است، به نظر می‌رسد برای درک بهتر دیدگاه‌ها و جریان‌های فلسفی، فلسفه و الهیات را در کنار هم باید بررسی کرد.

پیشینه بحث

درباره پیشینه بحث می‌توان پژوهش‌های مرتبط را در دو دسته جای داد:

۱. دسته اول پژوهش‌هایی هستند که به صورت کلی، به تاریخ فلسفه در قرون وسطی و یا تأثیر اسلام و فلسفه اسلامی بر اروپا پرداخته‌اند؛ مانند کتاب *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی* از سیدحسین نصر و نیز کتاب *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس* از محمد ایلخانی.

۲. دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به طور خاص، به تأثیر فلسفه ابن سینا و یا دیگر فلاسفه مسلمان بر فیلسوفی خاص در اروپا پرداخته‌اند؛ مانند *تأثیر ابن سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس* به قلم مهدی عباس‌زاده و همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان *آرای توماس آکوئینی در باب وجود و تأثیر ابن سینا بر وی* از محمد مهدی اعتصامی.

در این میان، جای خالی دسته‌ای سوم از پژوهش‌ها به چشم می‌خورد که می‌توان در آن به تأثیر آرای فلسفی هر کدام از فلاسفه مسلمان بر روح حاکم بر فلسفه اروپا در زمان‌های مختلف پرداخت؛ مانند تأثیر آرای فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و... بر آرای فلاسفه اروپایی.

از این رو، در مقاله حاضر می‌کوشیم تأثیر آرای فلسفی ابن سینا بر فلاسفه قرون وسطی را بررسی کنیم و ابعاد مختلف آن را تبیین و تحلیل نماییم. محققانی که در حیطه دسته اول و دوم به پژوهش پرداخته‌اند، تا حد بسیار خوبی به اهداف پژوهشی خود دست یافته‌اند و امیدواریم در پر کردن خلأ موجود نیز تلاشی درخور بنمایند.

۱. فلسفه و الهیات اروپا در قرون وسطی

در یونان که مشعل‌دار فلسفه در روزگار کهن بود، پس از سپری شدن عصر طلایی فلسفه و ظهور فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو، افراط و تفریط‌هایی صورت گرفت که منجر به ظهور نحله‌های فلسفی همچون سوفسطائیان، شکاکان، کلیبان، رواقیان و اپیکوریان شد.

هر یک از این نحله‌ها طرفدارانی داشتند و فضای فکری و فلسفی در آن دوره با تأثیرپذیری از این آرای فلسفی، از فلسفه ناب یونانی دور شده بود. برخی از این نحله‌ها با انتقاد از بنیان‌های مطلق‌گرای نهادهای سنتی، رویکرد نسبی‌گرایی را ترویج می‌دادند، اما فیلسوفان سقراطی و افلاطونی در برابر آن واکنش نشان می‌دادند و می‌کوشیدند تا معرفت حقیقی و احکام اخلاقی را بر بنیانی مطمئن استوار سازند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۲).

با رواج دین مسیحیت، دیگر به فلسفه و جدال‌های فلسفی همچون گذشته توجه نمی‌شد؛ چه آیین مسیح، آیینی وحیانی و مبتنی بر مواعظ و نصایحی برای رستگاری ابدی بود و واعظان مسیحی مصمم بودند تا مردم را به دین عیسوی رهنمون شوند نه اینکه نظامی فلسفی عرضه کنند. لذا موعظه‌هایشان در بردارنده نظامی نظری و انتزاعی نبود بلکه مسیحیان را به عبادت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی ع‌آل‌س فرامی‌خواندند؛ به ویژه آنکه دانش‌پژوهی را ابزار حقیقت‌جویی می‌دانستند و حقیقت را نیز تنها در تعلیمات مسیح و حواریان می‌دیدند (فروغی، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۷). پس از گرایش امپراتوران روم به دین مسیحیت و به رسمیت شناختن آن، بازار حکمت بیش از پیش کساد گردید و شیپور مرگ فلسفه زمانی نواخته شد که امپراتور، ژوستینین^۱ حکم به تعطیلی مدارس حکمت و ممنوعیت تدریس فلسفه داد و عرصه را چنان بر فیلسوفان تنگ گرفت که برخی از آنان برای حفظ جان خویش به ایران گریختند تا در زیر چتر علم‌دوستی انوشیروان قرار گیرند (همان).

نه فقط مسیحی شدن امپراتوری روم بلکه اضمحلال آن نیز به زیان فلسفه تمام شد؛

1. Justinian.

زیرا سقوط امپراتوری روم، نابسامانی وضعیت اقتصادی و اجتماعی اروپا را در پی داشت. در چنین شرایطی که مردمان در زیر بار سنگین فقر و ترس از مرگ به سر می‌بردند، نمی‌توان به شکوفایی مباحث فلسفی امید چندانی داشت (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۷۹-۲۸۰).

اما دیری نپایید که چندین عامل سبب شد تا جهان مسیحیت به اشتباه خود در طرد فلسفه پی ببرد و در چرخشی آشکار، رو به سوی آن آورد. عامل اول، تنازعات اعتقادی و کلامی میان مسیحیان و یهودیان بود. عالمان یهودی با تکیه بر استدلالات عقلی، کشیشان مسیحی را به تحدی می‌طلبیدند. از این رو، آباء کلیسا برای دفاع از کیان خود، رو به سوی فلسفه و علوم عقلی آوردند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۸/۲).

عامل دوم، بُن‌مایه‌های اعتقادی دین مسیح بود. مسیحیان از یک‌سو، اعتقاد به الوهیت یکی از افراد بشر داشتند و از طرف دیگر، همو بر فراز صلیب می‌میرد و سپس از میان مردگان برانگیخته می‌شود تا مسیحیان را رستگار کند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۳). با گذشت زمان، حاجت به تبیین کلامی ملزومات این معتقدات احساس شد و مسیحیان ناگزیر می‌شدند تا از مفاهیم و مقولاتی استفاده کنند که از فلسفه به عاریت گرفته شده بود. از آنجا که اینان فلسفه خاصی نداشتند، طبیعتاً به فلسفه‌های رایج زمان خود روی آوردند که چیزی جز بازمانده‌های غبارآلود مکتب افلاطونی نبود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۹/۲). از دیگر مشکلات اعتقادی که به این مسئله دامن زد، اعتقاد آباء کلیسا به روحانیت نفس در رساله فیلون^۱ و ضرورت پیروی از آن بود. لذا اینان باید براهینی را برای اثبات بقای نفس می‌یافتند. از آنجا که پولس^۲ حواری و مسیحیان نخستین به نجات فردی انسان معتقد بودند، انسان باید جاوید شمرده می‌شد و علو قدر او شناخته می‌گردید. اما آنچه مسیحیت تصدیق کرد، قدر و قیمت نفس و ابدیت آن نبود بلکه فسادناپذیری موجودی به نام انسان بود که مرکب از جسم و نفس است؛ زیرا بنا بر اعتقادشان مسیح نه تنها برای نجات نفس بلکه برای نجات انسان آمده بود. لذا قصدشان این بود که راه حلی را بیابند که هم بقای نفس را اثبات کنند و هم تقدیر جسم را محتوم سازند. اینان طبق سنت فلسفی یونانی باید یکی از دو راه افلاطونی یا ارسطویی را

1. Philon.

2. Paul.

برمی‌گزیدند. در نظر اول، هیچ فلسفه‌ای نمی‌توانست بهتر و نویدبخش‌تر از فلسفه افلاطونی باشد؛ چرا که اصحاب این فلسفه بر استقلال ذاتی نفس از بدن و وجود نفس مجردی که به بدن حیات می‌بخشد، اعتقاد داشتند و در هیچ مکتبی بیش از مکتب افلاطونیان درباره تجرد نفس از بدن اصرار نمی‌شد. لذا آباب کلیسا از زمانی که در پی اثبات خلود نفس بودند، رو به سوی فلسفه افلاطون آوردند. اما رفته‌رفته مسیحیت با تأملاتی که آگوستین^۱ در تجرد نفس افلاطونی کرد، به اشکالاتی برخورد که در فلسفه افلاطون پاسخی برای آن یافت نمی‌شد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۹۰).

بنابراین، آباب کلیسا رو به سوی فلسفه‌های نوافلاطونی نهادند.^۲ سنت نوافلاطونی تأثیری عمیق بر اندیشه‌های آگوستین قدیس نهاد و این سنت از طریق وی به متفکران اوایل قرون وسطی رسید.

هرچند جهان مسیحیت پس از روی آوردن به فلسفه، ابتدا به سراغ فلسفه افلاطونی و سپس نوافلاطونی و سپس ارسطویی رفت و در نهایت، در قرن دوازدهم و سیزدهم به یمن آشنایی با آثار فیلسوفان اسلامی به درکی بهتر از فلسفه ارسطو رسید، فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی هیچ‌گاه کاملاً متروک نشد، بلکه در کنار فلسفه ارسطویی ماند و مکمل و متمم آن گردید و حتی گاهی بیش از رقیبش عرض اندام نمود و موضوع اساسی آثار کسانی مانند توماس آکویناس^۳ را تشکیل داد.

رفته‌رفته با تلفیق آموزه‌های فلسفی با الهیات، آرای افلاطون و فلوطین و تا حدودی ارسطو، راهنمای مطلق علمای الهی مسیحی گشت. در قرن ۱۲ میلادی مکتب مدرسی اسکولاستیک که ریشه در آرا و افکار ارسطو داشت، با آموزه‌های دینی تلفیق شد و از آن به بعد، ترجمه‌های لاتین کتاب‌های فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا، کندی، فارابی، غزالی و ابن رشد در دسترس حکیمان مسیحی قرار گرفت و تأثیری به سزا بر نهضت علمی و رنسانس عقلی و احیای فلسفی آنان نهاد (برهیه، ۱۳۸۰: ۳۱۸).

1. Augustine.

۲. بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، فلوطین بود که با عنوان فیلسوف ایده‌آلیست یونانی از وی یاد می‌شود (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶: ۲۵۸ و ۲۶۴).

3. Thomas Aquinas.

۲. مهم‌ترین آرای فلسفی ابن سینا

برای درک بهتر نظام فلسفی ابن سینا و نوع تأثیرگذاری آن مهم‌ترین آرای او را در ذیل پنج عنوان بررسی می‌کنیم:

۱-۲. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن سیناست که هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص، نقشی تعیین‌کننده دارد. هستی‌شناسی بنیادی‌ترین موضوع در فلسفه ارسطوست و او برای نخستین بار مسئله هستی و وجود را پرسمان پژوهش فلسفی خود قرار داد. در فلسفه ابن سینا نیز به پیروی از ارسطو بر همین نکته تأکید می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۴۷).

از نظر ابن سینا، صدق مفهوم هستی بر مصادیق آن یکسان نیست بلکه مفهومی مشکک است؛ بدین معنا که صدق آن بر افرادش شدت و ضعف دارد. مسئله تشکیک در وجود، نقشی تعیین‌کننده در هستی‌شناسی و خداشناسی ابن سینا دارد (ر.ک: همو، ۱۹۷۵: ۵۴/۱).

از نکات قابل توجه در هستی‌شناسی سینوی تمایزی است که میان هستی و چیستی شیء گذاشته می‌شود. ابن سینا که در این موضوع پیرو اندیشه‌های فارابی است، این مسئله را چنان بدیهی می‌داند که به بحثی مستقل در این باره نمی‌پردازد و فقط بر اهمیت آن تأکید می‌ورزد (ر.ک: همو، ۱۹۵۸: ۴۷۷/۳). وی با تمایز نهادن میان وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌نماید (همو، ۱۹۷۵: ۲۷) و به این ترتیب، تصریح می‌کند که ماهیت چیزی غیر از هستی‌ای است و انسان بودن غیر از موجود بودن (همو، ۱۹۷۳: ۱۴۳). چه بسا تأکید او بر این تمایز بدان سبب باشد که وی بسیاری از مباحث الهیات (تئولوژی) و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایه این موضوع استوار ساخته است.

ابن سینا تمامی ممکن‌الوجودها را در دو رده جوهر و عرض قرار می‌دهد. جواهر، قائم به خودند و أعراض، وابسته به جواهر (همو، ۱۹۷۵: ۵۷/۱). حجم زیادی از مباحث هستی‌شناسی او به این موضوع که از مبانی بنیادین فلسفه ارسطویی است، اختصاص

یافته است.

در هستی‌شناسی ابن سینا، همه موجودات برخوردار از مفهوم هستی‌شناختی یکسان نیستند بلکه برخی در این معنا سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگران‌اند.

۲-۲. خداشناسی

خداشناسی ابن سینا بر پایه هستی‌شناسی او بنا نهاده می‌شود و مکمل آن است. ابن سینا موجودات را به دو نوع ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود تقسیم می‌نماید و درباره آن به تفصیل سخن می‌راند (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۵۸: ۳/۴۴۷-۴۴۸؛ همو، ۱۹۳۸: ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۹۷۳: ۱۷۵). در مباحث خداشناسی سینوی به گفته‌ای ژرف‌اندیشانه برمی‌خوریم که کاشف از عمق نگاه توحیدی ابن سیناست:

عقول انسان‌ها کنه و حقیقتِ نخستین، یعنی خدا را درک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجوب وجود)، یا شرح اسم آن حقیقت است و یا لازمی از لوازم آن، و این البته ویژه‌ترین و نخستین مورد از لوازم اوست (همو، ۱۹۷۳: ۱۸۵-۱۸۶).

به نظر ابن سینا بهترین راه اثبات واجب‌الوجود استدلال به آن از راه خودش می‌باشد و این همان چیزی است که به نام برهان صدیقین معروف شده است (همان: ۷۰). به نظر ابن سینا واجب‌الوجود به هر چیزی به نحو کلی آگاهی دارد و با این حال، هیچ شخصی و جزئی از آسمان‌ها و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتی‌هایی برمی‌شمارد که تصوّر آن نیاز به لطف و قریحه دارد (ابن سینا، ۱۹۳۸: ۲۴۷).

۲-۳. جهان‌شناسی

جهان‌شناسی ابن سینا که بر پایه نظریه فیض و صدور است، ریشه در هستی‌شناسی و خداشناسی او دارد. به عقیده او هر چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، با واسطه تعقل او به آن چیز است و خود هستی این صورت معقول نزد واجب‌الوجود، عقلیت خدا به آن است. به دیگر سخن، معقولیت آن صورت، خود وجود آن از واجب‌الوجود است و بدین سان، از آن حیث که موجود است، معقول است و از آن حیث که معقول است، موجود می‌باشد (همو، ۱۹۷۳: ۴۸).

ابن سینا چگونگی صدور موجودات را به شکل‌های گوناگون در الشفاء و برخی نوشته‌های دیگرش به تصویر می‌کشد و جوانبی از آن را توضیح می‌دهد اما در رساله العروس بسیار روشن و منظم به بیان نظر خویش در این باره می‌پردازد (همو، مجله‌الکتاب، ۱۹۴۹؛ ش ۴/۳۹۶-۳۹۸).

۲-۴. روان‌شناسی

نخستین مطلب از مطالب مربوط به روان که ابن سینا به آن می‌پردازد، اثبات وجود روان (نفس) برای آدمی است. او با تأکید بر این مطلب که وجود به امور غیر محسوس نیز تعلق می‌گیرد، نفس را امری مجرد می‌داند و بر وحدت نفس صحّه می‌گذارد (همو، ۱۹۷۵: ۲۲-۲۳). او پیدایش روان را هم‌زمان با پیدایش جسم می‌شمارد و بر حدوث آن ادله‌ای اقامه می‌کند (همو، ۱۹۳۸: ۱۸۳-۱۸۴؛ همو، ۱۹۷۵: ۱۹۸-۱۹۹). ابن سینا فصولی از کتب خویش را به اثبات بقای نفس پس از مرگ اختصاص داده است و اثبات می‌کند که نفس انسان که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم، و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است و نه در نگاه‌داشت صورت‌های عقلی و نه در کارهای ویژه خود نیازی به جسم دارد. لذا روان با مرگ تن نمی‌میرد و تباه نمی‌شود (همو، ۱۹۷۵: ۲۰۲-۲۰۵).

به نظر او نفس از یک سو، دارای نیروهای حیوانی بیرونی و درونی است و از سوی دیگر، نیروهای ویژه روان انسانی را دارد. پس نفس دارای دو رویه است: رویه‌ای به سوی تن و رویه‌ای به سوی مبادی عالی. در این میان، برجسته‌ترین ویژگی انسان، تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو، تجرید از ماده شده است. ابن سینا این ویژگی را نیروی نظری می‌نامد (همان: ۳۸-۳۹ و ۱۸۴).

۲-۵. معادشناسی

نظریه ابن سینا درباره معاد و زندگی آن‌جهانی با نظریه روان‌شناسی او پیوند کامل دارد. او از دو زاویه به معاد می‌نگرد: شرع و برهان. وی از یک طرف می‌گوید که معاد امری است که شارع آن را نقل کرده است و برای اثبات آن جز از راه شریعت و تصدیق خبر پیامبر راه دیگری نیست. از سوی دیگر، در شماری از مصنفاتش چنان قلم

می‌راند که گویی معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه در شریعت ناظر به عذاب‌ها و لذت‌های جسمی اخروی آمده است، در شمار مجاز و استعاره قلمداد می‌نماید و آن‌ها را انگیزه‌ای برای تشویق مردم به رفتار و کردار نیک می‌داند. با وجود این، معاد را مسئله‌ای می‌داند که از راه عقل و قیاس برهانی نیز ادراک می‌شود و پیامبر نیز آن را تأیید کرده است؛ یعنی سعادت و شقاوتی که از راه قیاس برهانی برای روان‌ها ثابت شده است، هرچند فهم ما از تصور آن‌ها ناتوان است (ابن سینا، رساله‌ی اضحویه، ۱۹۴۹: ۵۸-۵۰).

۳. جایگاه ابن سینا در تحولات فلسفی اروپا

ویل دورانت، ابن سینا را در کنار رازی، بیرونی، ابن هیثم و جابر بن حیان می‌نهد و اینان را بزرگ‌ترین دانشمندان اسلامی قرون وسطی معرفی می‌کند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۱۹/۴). راجر بیکن، ابن سینا را بزرگ‌ترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می‌داند (رک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵) و می‌گوید که خداوند چهار بار در طول تاریخ، معرفت را به آدمیان عرضه کرده که یکی از آن دفعات به دست ابن سینا بوده است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷).

۳-۱. آغاز آشنایی اروپاییان با فلسفه ابن سینا

اروپاییان اندکی بعد از وفات ابن سینا یعنی اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم در پی ترجمه لاتینی آثار او که با همکاری دانشمندان یهودی و مسیحی در اندلس آغاز گشت، با این فیلسوف بزرگ آشنا شدند. در ابتدا زندگی‌نامه خودنوشت او و قسمت‌هایی از منطق، طبیعیات و نیز تمامی الهیات الشفاء به لاتین برگردانده شد. ترجمه آثار ابن سینا حتی در دوره رنسانس هم ادامه داشت. پس از آشنایی اروپاییان با آثار فلسفی ابن سینا، آثار کندی و فارابی نیز به لاتین برگردانده شد و در اوایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمه آثار ابن رشد نیز آغاز گردید (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

۳-۲. اهمیت فلسفه ابن سینا برای اروپاییان

وقتی قسمت‌هایی از آثار ابن سینا به زبان لاتین ترجمه شد، جهان مسیحیت خود را در مقابل نظام فلسفی منسجمی دید که توجه برخی متفکران اروپا را به شدت به خود

جلب کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴)؛ زیرا وی فلسفه ارسطو را با آرای مفسران اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرد و با نبوغ خاص خود، آن‌ها را با الهیات دینی و اسلامی درآمیخت و به این ترتیب، بنایی را در فلسفه مشاء پی افکند که در اصل یونانی آن نظیر نداشت (توماس، ۱۳۸۶: ۱۰).

نفوذ و تأثیر این ترجمه‌ها را باید از دو منظر بررسی کرد: ۱. نفوذی که با ابن سینا و فارابی آغاز گردید و منجر به گسترش گرایش به مشرب ابن سینا شد. ۲. نفوذی مداوم که از طریق ملخصات غزالی از آرای فارابی و ابن سینا اعمال شد. ترجمه‌های آثار فارابی و ابن سینا به استقرار فلسفه آگوستینی یاری رساند و آن را با دلایلی متعدد تجهیز کرد. تأثیر ابن سینا بر متفکران مسیحی قرون وسطی اهمیتی اساسی داشت؛ زیرا آن‌ها هم مستقیماً از افکار سینوی استفاده کردند و هم در تفسیر آثار آگوستین از آن بهره گرفتند. با این همه، آگوستینیان هوادار ابن سینا که بسیاری از آرای فلاسفه مسلمان را پذیرفته بودند، به برخی اصول آگوستینی به شدت تاختند (Amin, 1960: 87).

هرچند برخی افراد اوج هنر فیلسوفان اسلامی را در این می‌دانند که مؤلفات ارسطو را برای اروپاییان حفظ کردند (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۴۳۴)، واقعیت این است که فلاسفه اسلامی به ویژه ابن سینا صرفاً مفسر ارسطو نبودند، بلکه خود نظام فلسفی مستقلی داشتند که در آن، هم از اندیشه‌های فیلسوفان یونانی و هم از تعالیم اسلامی بهره گرفته شده بود. از این روست که کاپلستون درباره اهمیت فلسفه ابن سینا می‌گوید:

ابن سینا با اینکه از فیلسوفان قبلی اقتباس‌هایی داشته است، نظام فلسفی خود را با دقت و مستقلاً ساخته است و آن را به نظام فلسفی به خصوصی تبدیل کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۳).

اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که فلسفه ابن سینا حاوی مطالبی است که متفکران مسیحی دو قرن پس از او بدان رسیدند (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۷). حتی شاید بتوان گفت که تأثیر آثار دانشمندان اسلامی بر علم و اندیشه اروپا به مراتب بیشتر از آثار دانشمندان یونانی بوده است؛ چرا که -برای مثال- در مجموعه آثار فراری دگرادو،^۱ نام ابن سینا

1. Ferraro Degrado.

بیش از ۳۰۰۰ بار و نام گالن^۱ و زکریای رازی ۱۰۰۰ بار و نام هیپاکریس^۲ فقط ۱۰۰ بار آمده است (وات، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

نفوذ اندیشه ابن سینا چنان گسترده و دامنه‌دار بود که به اسپانیا رسید و بر فلسفه ابن رشد اثر گذاشت و در دنیای مسیحی لاتینی و فیلسوفان مدرسی نیز جریان یافت (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴). شدت نفوذ این اندیشه به حدی بود که موجب پیدایش جریانی فلسفی در اروپا شد که عده‌ای آن را «ابن سیناگرایی لاتینی» نامیدند و گوندیسالیوس^۳ را آغازگر آن دانستند (نصر، ۱۳۸۲: ۵۰). علی‌رغم تردید برخی در وجود چنین مکتبی، پژوهش‌های اتین ژیلسون ثابت کرده است که حداقل در آن دوران، مکتبی با ماهیت آگوستینی - ابن سینایی وجود داشته است و گیوم^۴ نماینده آن بود (همان: ۵۱). چهل بار یادآوری او از ابن سینا در گزیده‌های مختلف آثارش بر این دلالت دارد که تا چه حد به آرای ابن سینا احاطه داشت. این مکتب به ویژه پس از ترجمه بخش‌هایی از الشفاء که در قرون وسطی آن را به نام «کفایات» می‌شناختند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۴۸/۲) و نیز با کتاب *مقاصد الفلاسفة* غزالی که خلاصه‌ای از فلسفه ابن سینا بود، نضج گرفت (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

فلسفه ابن سینا علاوه بر تأثیرات مستقیم بر فلسفه اروپا به واسطه تأثیراتی که در فلسفه حکمای یهود مانند ابن جبرول و موسی بن میمون گذاشت، نیز فلسفه اروپا را متأثر نمود (همان: ۱۱۷). تمام این مساعی چه در حوزه تمدن اسلامی و چه یهودی و چه مسیحی کوششی بود برای ایجاد هماهنگی میان عقل و دین. اهمیت فلسفه ابن سینا در رسیدن به این هدف است (همان: ۱۱۴-۱۱۵). او نه مانند لوکاتیوس^۵ بود که بخواهد دین را به خاطر فلسفه از میان ببرد و نه مثل غزالی که فلسفه را به خاطر دین نابود کند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴). از این رو، اندیشه‌های سینوی با استقبال طیف وسیعی از اندیشمندان اروپایی مواجه شد و جایگاه و اهمیت ویژه‌ای در قرون وسطی یافت.

1. Gallen.
2. Hypacertius.
3. Gundissalvius.
4. Guillaume.
5. Lucatius.

۳-۳. دامنه تأثیر ابن سینا بر فیلسوفان اروپا

ابن سینا تأثیراتی فراوان بر دانشمندانی مانند آلبرت کبیر، توماس آکویناس، راجر بیکن و دنز اسکوتوس داشت (همان: ۳۴/۴). البته وابستگی نظری اسکوتوس به ابن سینا بیش از وابستگی آکویناس به اوست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۴/۲). این تعلق به حدی است که برخی، فهم نظام فلسفی اسکوتوس را بدون خواندن متون ابن سینا ناممکن می‌دانند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۳۰). تعالیم ابن سینا در قرون وسطی بر اندیشهٔ اکهارت^۱ نیز اثر نهاد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳/۲۲۸-۲۲۹). شدت تأثیر ابن سینا بر راجر بیکن به میزانی است که ژیلسون او را نمونهٔ کامل جریان آگوستینی - ابن سینایی در اروپای مسیحی معرفی می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷). راجر مارستون^۲ که متأثر از رسالهٔ کبیر راجر بیکن بود، بر اندیشه‌های ویتال دو فور^۳ تأثیراتی به سزا داشت. دو فور یکی از کسانی است که میان اندیشه‌های ابن سینا و آگوستین هماهنگی برقرار کرد. بعدها هوگولین^۴ مشی او را ادامه داد و به مکتب آگوستینی - ابن سینایی پیوست (همان: ۳۲۸).

دامنهٔ نفوذ فکری ابن سینا به این اندازه ختم نمی‌شود. آلفرد ساراشل از کسانی است که در آن زمان به اسپانیا سفر کرد و در آنجا عربی آموخت. وی کتاب منسوب به ارسطو با عنوان دربارهٔ نبات را به ضمیمهٔ اثری از ابن سینا دربارهٔ کاینات جو با عنوان دربارهٔ برودت ترجمه کرده بود. نیز رسالهٔ دیگر او که با نام دربارهٔ حرکت قلب شهرت دارد، شبیه آثاری است که مدرسان حوزهٔ شارتر در فرانسه رایج کرده بودند و به سبک کتاب علم النفس مطابق نظر مشایبان است و می‌توان او را شارح آثار علمی مشایبان مسلمان نام برد.

همچنین میخایل اسکوت که در اواخر قرن دوازدهم میلادی در اسکاتلند متولد شده و بیشترین سال‌های عمرش را در طلیطلهٔ اسپانیا و صقلیه و روم گذرانده است، رسالهٔ تلخیص کتاب حیوان ابن سینا را ترجمه کرد. نیز وی ترجمهٔ دیگری از آن دارد که حکایت از نفوذ اندیشهٔ حکیمان مشایی مسلمان به ویژه ابن سینا در غرب دارد.

1. Eckhart.

2. Rager Marston.

3. Vital de furr.

4. Hugolin.

در حوزه آکسفورد در اواسط قرن سیزدهم از نوشته‌ها و کتاب‌های یونانی و اسلامی استفاده می‌شد. به طور کلی، در نفوذ اندیشه ابن سینا در غرب، چه به طور مستقیم از طریق آثارش و چه به شیوه‌ای غیر مستقیم از طریق آثار دیگر حکیمان مسلمان نظیر غزالی و ابن رشد، هیچ جای گفتگو نیست و این اندیشه در شکل‌گیری نظام اندیشه فلسفی توماس تأثیر داشته است، چنان که در براهین پنج‌گانه توماس، به ویژه در براهین جهان‌شناختی او تأثیر اندیشه سینوی هویدا است.

همان‌سان که ارسطو در کتاب *ماوراء الطبیعه* و ابن سینا در آثار متعدد خود نظیر *الاشارات و التنبیهاث، النجاة، الشفاء، المبدأ و المعاد، التعليقات* و... استدلال کرده بودند، هر تغییری مستلزم منشأ حرکت ثابت غایی است و هر شیء حرکت‌داری نیاز به محرک غیر متحرک دارد؛ چه در غیر این صورت، دور یا تسلسل در سلسله علل رخ می‌دهد و دور، باطل است. آکویناس در هر سه دلیلی که از براهین جهان‌شناختی است، از همین اصل سینوی استفاده کرده است به ویژه «وجوب و امکان» که مبتکر آن ابن سیناست.

علاوه بر این‌ها، ابن میمون نیز به ویژه در بحث اثبات وجود خدا از فلسفه ابن سینا تأثیر پذیرفت و بر بسیاری از فلاسفه اروپایی نیز تأثیر گذاشت (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸: ش ۲۶/۴۰). الکساندر آو هیلز که نظریه شناخت رأی ابن سینا را در تجرد مفاهیم حسی پذیرفته بود (ایلیخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۵)، رساله جامع کلام عام را متأثر از ابن سینا نوشت و بارها در آن از ابن سینا نام برد.

یوهانس بلوندوس^۱ نیز رساله *در باب نفس* را تحت تأثیر ابن سینا و ارسطو نوشت و ساختار آن را بر ساختار کتاب *النفس* ابن سینا منطبق کرد (همان).

دامنه تأثیر ابن سینا در غرب تنها در بُعد فلسفی نبود بلکه در علم پزشکی نیز خورشید دانش ابن سینا بر همه جای اروپا پرتو افکند، به گونه‌ای که در مغرب‌زمین به او لقب «امیر پزشکان» دادند و قرن‌ها طرز فکر و آثار او بر علوم پزشکی استیلا داشت (نصر، ۱۳۸۶: ۳۴).

1. Bloundues.

۴. پیروی از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در اروپا

سه دیدگاه ابن سینا بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی نهاد: شناخت و اشراق؛ رابطه ذات و وجود؛ مبدأ فردیت ماده (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴).

ابن سینا با کوشش فراوان، شرحی مفصل از آرای ارسطو و فارابی درباره هیولا، ممکن و واجب، کثرت و وحدت، صورت، علل اربعه و... می‌دهد و این قضیه را که کثرت ممکن متغیر و کثرت اشیا فانی از واحد واجب‌الوجود نامتغیر به وجود می‌آید، شگفت‌آور می‌داند و مانند فلوطین^۱ برای حل این مشکل، میان ممکن و واجب واسطه‌ای فرض می‌کند که عقلِ فعال نام دارد. آنگاه در قضیه انتقال خدا از عدم به وجود و توافق آن با تغییرناپذیری ذات الهی به مشکل برمی‌خورد و مانند ارسطو قائل به قدم جهان مادی می‌شود و چون می‌داند که این جواب مایه اعتراض متکلمان خواهد شد، راه حل میانه‌ای را که غالب فیلسوفان مدرسی به آن متوسل شده‌اند، پیشنهاد می‌کند و آن این است که خداوند بر وجود جهان تقدم ذاتی دارد و نه زمانی. به نظر او حدوث اشیا نتیجه ظهور فکر بی‌زمان در زمان است.

نظریه دیگر او این است که اشیا در نتیجه حکمت علل غایی درونی تکامل می‌یابند؛ چرا که در ذاتشان مقاصد و اغراض خلقتشان ثبت و ضبط است. بنابراین خدا مسئول شر نیست بلکه شرّ غرامتی است که در قبال اختیار می‌پردازیم و ممکن است که جزئی از لحاظ کلی، خیر باشد.

دیگر اینکه نفس، مبدأ حرکت ذاتی و نموّ جسم است و غیر مادی می‌باشد و علاوه بر انسان، کائنات نیز دارای نفس‌اند. نفس‌های پاک پس از مرگ به عقلِ کلّ واصل می‌شوند و سعادت نیکوکاران نیز چیزی جز این نیست (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۷-۳۲۸).

۴-۱. ابن سینا و مکتب آگوستینی - ابن سینایی اروپا

بیشتر مورخان فلسفه قرون وسطی، گوندیسالیوس را اولین کسی می‌دانند که فلسفه ابن سینا را وارد کلام مسیحی کرد و نقبی میان آرای او و آگوستین زد. فلسفه آگوستین

1. Plotinus.

پیروانی فراوان در اروپای قرون وسطی به ویژه اروپای غربی داشت. آنان با مطالعه آثار ابن سینا، افکار او را مشابه افکار آگوستین دیدند و به آن به دیده احترام نگریستند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵). لذا اندیشه گوندیسالیوس سبب ایجاد مکتب آگوستینی - ابن سینایی شد، هرچند گرایش او به فلسفه ابن سینا بیش از گرایش او به اندیشه آگوستین بود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

۲-۴. ابن سینا و مکتب افلاطونیان اروپا

فلسفه ابن سینا با اینکه بن‌مایه ارسطویی داشت، تأثیری قابل ملاحظه بر افلاطونیان و نوافلاطونیان اروپایی گذاشت. افلاطونیانی نظیر آلبرت کبیر^۱ و شاگرد مشهورش، توماس آکویناس، علی‌رغم مخالفت‌هایشان با برخی اندیشه‌های ابن سینا در روش و محتوا به شدت متأثر از اندیشه‌های وی بودند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵). طبقه‌بندی ابن سینا از نفس و مراتب عقل را آلبرت کبیر و از طریق او بسیاری از فلاسفه غربی قرون وسطی پذیرفتند. آکویناس نیز با اینکه نظریه عقل فعال مفارق را قبول نداشت، در علم‌النفس متأثر از ابن سینا و قائل به تجرد صور محسوس و حس مشترک و قوه ارزیابی بود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶). وی با احترامی به سان احترام به افلاطون از ابن سینا سخن می‌گفت و هر کجا سخنش موافق رأی ابن سینا بود، شادمان می‌شد (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴).

۳-۴. ابن سینا و مکتب نوافلاطونیان اروپا

نوافلاطونیان قرن دوازدهم میلادی نسبت به آرای ابن سینا دیدگاه‌هایی متفاوت داشتند و از این لحاظ می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: طرفداران آگوستین و طرفداران دیوینیس^۲. طرفداران آگوستین کلیات نظریه عقل فعال را پذیرفتند اما بسیاری از آنان این نظریه را در خداشناسی و نه جهان‌شناسی تسری بخشیدند و آن را با لوگوس^۳ یعنی عقل خدا یکسان دانستند. عده‌ای نیز عقل فعال را همراه با عقل منفعل در نفس انسان

1. Albertus.
2. Divinius.
3. Logus.

لحاظ نمودند. به این ترتیب، نظریهٔ صدور ابن سینا به نظریه‌های دیونیس و اسکوتوس نزدیک شد، ولی چون این دو متفکر با سنت کلامی کلیسا هماهنگی چندانی نداشتند، رویکردی دیگر برای نزدیک نمودن برداشت‌های ابن سینا و آگوستین در بین متفکران اروپایی شکل گرفت که امتداد جریان ابن سیناگرایی یا مکتب آگوستینی - ابن سینایی بود. این جریان تا اواسط قرن سیزدهم میلادی ادامه داشت (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۲). البته کسانی مانند هاس^۱ معتقدند که حتی برخی فیلسوفان نیز مانند آداموس باکفیلد^۲ که بعد از این تاریخ می‌زیستند، متأثر از این جریان بوده‌اند (همان: ۳۲۷).

۴-۴. نمونه‌های پیروی فیلسوفان اروپا از آرای ابن سینا

یکی از نقاط عزیمت متکلمان اروپا به سوی فلسفهٔ ابن سینا این سؤال بود که «آیا کلیات یا انتزاعیات مستقل از جزئیات حقیقی وجود دارند یا خیر؟» ابن سینا به این سؤال که مدت‌ها ذهن فیلسوفان قرون وسطی را به خود مشغول داشته بود، پاسخی کافی داد. بعدها آبلار^۳ و آکویناس نیز همان پاسخ را دادند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۶/۴).

برخی فیلسوفان اروپایی مانند الکساندر آو هیلز^۴ و یوهانس لاروشلی^۵ و آلبرت کبیر در حالی که منکر آموزهٔ عقل فعالِ مفارق بودند، نظریهٔ انتزاع و ضرورت اشراق ابن سینا را پذیرفتند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۴/۲). یوهانس لاروشلی که جانشین الکساندر در دانشگاه پاریس بود، نظریهٔ تجرد مفاهیم حسی ابن سینا را پذیرفت و همانند او تجرد را آخرین مرتبهٔ ادراک کلی دانست و در رساله‌ای در باب تقسیم قوای کثیر نفس، ابن سینا را مرجعی برای اثبات وجود عقل فعال شمرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶).

ابن سینا در کتاب *الشفاء*، خداشناسی را با فیزیک و متافیزیک پیوند زد. برخی اروپاییان نظیر گوندیسالیوس نیز از شیوهٔ او در این کار تمجید کردند و آن را به کار بستند. پس از چندی، آکویناس کاربرد این شیوه را به اوج رساند (وات، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۱).

1. Hass.
2. Adamus Baqfield.
3. Ablar.
4. Alexander of Hales.
5. Larusian.

گونديسالیوس هم در روش و هم در محتوا به شدت متأثر از ابن سینا بود. اوج این تأثیر را زمانی می‌توان دریافت که او ۳۶ صفحه از فصل چهارم کتابی را که دربارهٔ نفس نوشت، عیناً از کتاب‌های ابن سینا نقل کرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

با وجود این، باید بگوییم که اروپاییان به جنبه‌های مثنایی فلسفه ابن سینا توجه بیشتر نشان دادند، حال آنکه او نه تنها فیلسوفی مثنایی بود که عقاید ارسطو را با بعضی از عناصر مأخوذ از نوافلاطونیان ترکیب کرد بلکه یکی از پیشگامان مکتب مابعدالطبیعی اشراق نیز بود. وی در آخرین تألیفات خود و مخصوصاً در داستان‌های تمثیلی و نیز در *رساله فی‌العشق*، عالم فیلسوفان قیاسی را به جهانی از رمزها تغییر شکل داده است؛ جهانی که در آن، عارف به جانب سعادت ابدی خود سفر می‌کند. او در *منطق المشرقین* که جزئی از کتابی بزرگ‌تر است که بیشتر آن مفقود شده است، کتاب‌های قدیمی‌تر خود را که بیشتر جنبهٔ ارسطویی دارند، رد می‌کند و مطالعهٔ آن‌ها را مناسب حال مردم عوام می‌داند و می‌گوید که در صدد است برای اهل راز و برگزیدگان، *الفلسفه المشرقیه* را بنویسد. مجموعهٔ سه رسالهٔ وی: *حی بن یقظان*، *طیر*، *سلامان و ابسال* دربارهٔ دورهٔ کامل مسافرت عارف از جهان سایه‌ها تا حضرت الهی یا مشرق نور است (نصر، ۱۳۸۶: ۳۲۳). با این همه، جنبه‌های اشراقی اندیشهٔ ابن سینا برای اروپاییان کمتر مکشوف شد.

۵. مخالفت با اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در اروپا

متفکران اروپا ابتدا به علم‌النفس ابن سینا توجه نشان دادند اما حدود نیم قرن طول کشید تا توجه آن‌ها به مباحث مابعدالطبیعی و وجودشناسی او جلب شود. تقریباً هیچ‌یک از فیلسوفان به‌نام اروپایی را نمی‌توان یافت که صفحاتی از کتاب‌های خویش را به بخشی از مباحث وجودشناسی ابن سینا اختصاص نداده باشند (همان: ۳۲۸). البته این بدان معنا نیست که همهٔ نظریات ابن سینا پذیرفتهٔ آن‌ها بود؛ برای مثال راجر بیکن و راجر مارستون در ناهمسانی عقل مفارق و اشراق حس با خدا بر ابن سینا خرده می‌گرفتند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴).

از آنجا که به عقیدهٔ برخی متکلمان مسیحی، بعضی از دیدگاه‌های ابن سینا به نوعی

وحدت وجود که اسکوتوس مطرح کرده بود، ختم می‌شد، در تضاد با دیدگاه رایج کلیسا واقع گشت و لذا محدودیت‌هایی علیه طرفداران آن اعمال شد. گیللموس^۱ اسقف پاریس که از فیلسوفان مشهور قرن سیزدهم میلادی بود، به نفی آرای ابن سینا به‌ویژه نظریه عقل فعال و فردیت ماده پرداخت و از اینکه وی میان موجود و وجود تمایز قائل شده است، انتقاد کرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۹).

نباید از نظر دور داشت که پیش از ترجمه *ما بعد الطبیعه* ارسطو به زبان لاتین، دقیقاً مشخص نبود کدام یک از آموزه‌های ابن سینا را باید به ارسطو و کدام یک را باید به خودش نسبت داد. لذا برخی مانند راجر بیکن و گیوم در انتساب این آموزه‌ها دچار اشتباهاتی شدند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۳/۲-۲۵۴). البته برخی ترجمه‌های نادرست و همچنین کج‌تابی‌های نظری نیز در این شبهه‌افکنی‌ها نقش داشتند؛ مثلاً برخی به دلیل نفوذ افکار غزالی و یا ترجمه نادرست آثاری از ابن سینا می‌پنداشتند که از نظر ابن سینا چون آفرینش ضروری است، پس خداوند در افعالش اختیار ندارد، یا اینکه خدا علم به جزئیات ندارد و قدرت او محدود است (همان: ۲۵۱/۲). بدین‌سان، برخی فیلسوفان قرون وسطی مانند گیوم، آرای ابن سینا را مخالف با باورهای دینی قلمداد کردند (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸: ش ۲۲/۴۰).

بخشی از مخالفت‌ها نیز مربوط به متکلمان قرن چهاردهم میلادی بود. بسیاری از آنان نظیر اکام^۲ قصد داشتند آنچه جمود ناشی از تفکر یونانی - اسلامی می‌خواندند، در هم بشکنند و از این رو، با آرای فلاسفه اسلامی از جمله ابن سینا مخالفت می‌کردند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

نتیجه‌گیری

متألهان مسیحی پس از مدتی دوری جستن از فلسفه، در اواسط قرون وسطی رو به علوم عقلی آوردند و کوشیدند تا براهین فلسفی را در خدمت اهداف دینی خویش به کار گیرند. مهم‌ترین مسئله‌ای که در این خصوص، اذهان آنان را به خود مشغول کرده بود،

1. Gillemous.
2. Ockam.

اثبات هم‌راستایی عقل و دین و فلسفه و الهیات بود. مساعی فلاسفه اسلامی در این باره توجه دانشمندان اروپایی را به خود جلب کرد. از قرن یازدهم میلادی ترجمه این آثار به زبان‌های لاتینی آغاز شد و دانشمندان مسیحی از تجربه اندیشمندان مسلمان به ویژه ابن سینا در ایجاد پیوند میان عقل و دین کمال بهره را گرفتند و پاسخ بسیاری از سؤالات خویش را در کتاب‌های ابن سینا یافتند.

نظریات او در باب هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی دریچه‌ای جدید را به روی متفکران اروپایی گشود و آغازگر حرکتی فکری شد که برخی آن را جریان «آگوستینی - ابن سینایی» می‌نامند. سه نظر از نظریات ابن سینا که بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی بر جای نهاد، عبارت بودند از: شناخت و اشراق، رابطه ذات و وجود، مبدأ فردیت ماده.

مخالفت‌ها و موافقت‌ها با آرا و اندیشه‌های ابن سینا در اروپا دامنه‌ای وسیع یافت. آنان هرچند در ابتدا به مباحث علم‌النفوس سینوی توجهی بیشتر نشان دادند، رفته‌رفته وجودشناسی ابن سینا برایشان اهمیتی بیشتر یافت و افرادی مانند گوندیسالیوس، دیونیس، اسکوتوس، اکهارت و راجر بیکن پاسخ بسیاری از سؤالات خود را در مصنفات ابن سینا یافتند و کسانی مانند آلبرت کبیر، توماس آکویناس، الکساندر آو هیلز و یوهانس لاروشلی علی‌رغم اینکه برخی آرای ابن سینا را نپذیرفتند، در اندیشه‌های خود عمیقاً متأثر از فلسفه او بودند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله بن علی، *الاشارات والتنبیہات*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالصادر، ۱۹۵۸ م.
 ۲. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالصادر، ۱۹۷۳ م.
 ۳. همو، *الشفاء*، تحقیق جرج قنوتی و سعید زاید، قاهره، دارالصادر، ۱۹۷۵ م.
 ۴. همو، *النجاح*، تحقیق محی‌الدین صبری کردی، قاهره، دارالصادر، ۱۹۳۸ م.
 ۵. همو، *رسالة اضحویه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالصادر، ۱۹۴۹ م.
 ۶. همو، «رسالة العروس»، تحقیق شارل کونس، *مجلة الكتاب*، قاهره، سال هفتم، شماره ۴، ۱۹۴۹ م.
 ۷. همو، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، دارالکتب، ۱۹۸۰ م.
 ۸. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
 ۹. بابایی، پرویز، *مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز*، تهران، نگاه، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۰. برهیة، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۱. بومر، فرانکلین لووان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۲. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۳. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوطالب صارمی و همکاران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
 ۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
 ۱۵. ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
 ۱۶. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ ش.
 ۱۷. فنایی اشکوری، محمد، «نگاهی گذرا به نقش اسلام در تمدن غربی»، *ماهنامه معرفت*، سال هجدهم، شماره ۴۰، مرداد ۱۳۸۸ ش.
 ۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
 ۱۹. همو، *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطی)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
 ۲۰. نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
 ۲۱. همو، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
 ۲۲. نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹ م.
 ۲۳. وات، مونتگمری، *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ۱۳۷۸ ش.
24. Amin, Osman, "The Influence of Muslim Philosophy on the West", *Iqbal*, Vol. VIII, No. 3, Lahore, January 1960.

ماهیت و مراتب «ذکر»

در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا*

- علی ارشد ریاحی^۱
- فاطمه زارع^۲

چکیده

«ذکر» به مثابه زبان دل، معنادارترین گونه تعامل با خداوند است که همواره مورد نظر عرفا و فلاسفه بوده است. ابن عربی و صدرالمآلهین شیرازی از جمله متفکرانی هستند که در آرای خود به تبیین و بازکاوی این مقوله پرداخته‌اند.

در این مقاله با مراجعه به آثار این دو دانشمند و جمع‌آوری آرای آنان درباره ماهیت و مراتب ذکر و پس از تحلیل و مقایسه آن‌ها این نتیجه به دست آمده است که تکیه بر «خلوت» به عنوان لازمه ذکر حقیقی، مورد وفاق هر دو متفکر است، اما ملاصدرا «معرفت» و «فکر» را دو لازمه جدانشدنی خلوت می‌داند که در نگرش ابن عربی مشهود نیست. در مقابل، ابن عربی نسبت بین کشف و ذکر را مطرح می‌کند که ملاصدرا به آن پرداخته است. ابن عربی مراتب ذکر را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

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

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (zfateme22@yahoo.com).

در عالم تکوین و با نظر به همه کائنات بیان می کند، ولی ملاصدرا آن مراتب را در عالم تشریح و با محوریت انسان مطرح می کند. حاصل این مطالعه تطبیقی، روشن شدن این مطلب است که وقتی به موضوعی عرفانی از دیدگاه حکمت متعالیه نظر می شود، چه تغییراتی پیدا می کند.

واژگان کلیدی: ذکر، ابن عربی، ملاصدرا، قرآن، روایات، فکر، معرفت.

مقدمه

در دین مبین اسلام، ذکر جایگاهی ویژه دارد و این امر، زمینه تأمل در این مسئله را فراهم می نماید. ذکر از منظر آیات قرآنی به معنای یادآوری خداوند به قلب و زبان است (ر.ک: آل عمران/ ۱۳۵؛ احزاب/ ۴۱؛ بقره/ ۲۰۰؛ نساء/ ۱۰۳). یاد خداوند، سرچشمه قدرت روحی و معنوی انسان است و قرآن کریم در موارد متعددی مسلمانان را به این امر فراخوانده است (ر.ک: احزاب/ ۴۱-۴۲؛ اعلیٰ/ ۱۵). با رجوع به آثار فلاسفه و عرفایی که تدبیری در آیات الهی داشته اند، معلوم می شود که نقش و اهمیت ذکر الهی در اندیشه آنان نیز مغفول نمانده است. در عرفان اسلامی، ذکر یکی از ارکان مهم سیر و سلوک و محکم ترین ریسمان الهی است که سالک با چنگ زدن به آن، به مراحل والای حقیقت می رسد. آنان معتقدند که علم ناب و بکر، از طریق ذکر به دست می آید. با نظر در آرای فلاسفه ای نظیر ابن سینا نیز ذکر وسیله ای برای ارتباط و اتصال نفوس انسانی با عوامل معنوی عالم (یعنی نفوس سماوی و عقول مجرد و...) به منظور جلب منافع و دفع مضرات به شمار می رود. در واقع، ذکر ابزاری است که نفوس انسانی به کمک آن در طریق عبودیت به مقامی می رسند که شبیه عقول مجرد می گردند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۸۳).

ملاصدرا و ابن عربی نیز به زعم خود به ترتیب، نگرشی فلسفی و عرفانی به این مقوله داشته اند و به همین مناسبت، هدف این مقاله بازشناسی دقیق ماهیت ذکر، مراتب و اقسام آن در اندیشه این دو متفکر می باشد و به فراخور ضرورت موضوع مقاله، نخست به تبیین و بررسی نظر هر یک از این دو متفکر در دو بخش مجزا می پردازیم، سپس در بخش مقایسه و ارزیابی، به وجوه افتراق و اشتراک ایشان نظری خواهیم افکند.

بخش اول: آرای ابن عربی در مورد ذکر

ماهیت ذکر

در همه علوم و معارف بشری، تعریفی مناسب از مسائل، افق جدیدی را فراروی متعلمان آن علم می‌گشاید. به همین دلیل، سزاوار است که چستی مقوله ذکر با نظر اجمالی به برخی از آثار ابن عربی روشن گردد. شایان ذکر است که ارائه تعریف حقیقی برای امور بسیار مشکل می‌باشد و بسیاری از تعاریف، شرح‌الاسمی بیش نیستند. ابن عربی ذکر را کوییدن در خانه خداوند به امید باز شدن آن از سوی او می‌داند. او در عبارتی دیگر، ذکر را این گونه تعریف می‌کند: «توجه به آیات موجود خدا در قلب انسان و در جهان» (۱۴۲۰: ۵۰۲/۳). ذکر در عرفان ابن عربی، نعمتی الهی است که در عین حال جزای ذکر خلق نیز می‌باشد. به عقیده وی، ذکر از این جهت مفید فایده است که متضمن نوعی مدح و ستایش حق است و هر چه قید ذکر کمتر باشد، فایده آن بیشتر است. مقصود از ذکر آن نیست که فقط اسم خداوند را بر زبان آوریم، بلکه یاد کردن اسم خداوند از جهت حمد و ستایش برای اوست؛ زیرا هیچ فایده‌ای بر ذکر اسم از حیث دلالتش بر عین (اسم) مترتب نیست (نه در حق انسان و نه در حق خداوند). هنگام ذکر، اسم و یا «هو» باید قصد شود که مسمای این اسم و یا این ضمیر، آن کسی است که اشیا و موجودات او را مقید نمی‌سازند و وجود تام از آن اوست، به طوری که این (معنا) در نفس ذاکر هنگام ذکر اسم حاضر شود و بدین گونه فایده حاصل گردد.

با رجوع به آثار ابن عربی درمی‌یابیم که او در تبیین نظرات عرفانی خویش از آیات و روایات قرآنی ملهم گردیده است. در همین راستا، آیه‌ای از قرآن ذکر می‌کند که خداوند می‌فرماید: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره/۱۵۲)؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. خداوند وجود ذکرش را نتیجه ذکر انسان قرار داده است و همین طور در مورد نحوه ذکر، خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید:

«إِنَّ ذِكْرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَلَأْ، ذَكَرْتَهُ فِي مَلَأْ خَيْرٍ مِنْهُمْ»؛ اگر بنده‌ام مرا در نفس [ضمیر] خویش یاد کند، من هم او را در نفس خودم یاد

می‌کنم و اگر مرا در جمع یاد کند، او را در جمعی که از جمع آنان بهتر است، یاد می‌کنم.

طبق این آیه و روایت، نتیجه ذکر به ذکر و نتیجه حال ذکر به حال ذکر منتج می‌گردد (همو، ۱۹۹۴: ۳۸۲/۱۴).

از نظر این عارف، حقیقت ذکر، تجلی ذات به واسطه ذات بر ذاتش از طریق اسم متکلم است تا صفات کمالی را اظهار کند و متصف به صفات جمال و جلال (در مقام جمع و تفصیل) گردد، چنان که خود برای خویش در این سخن شهادت می‌دهد که «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران/ ۱۸)؛ خداوند شهادت می‌دهد که جز او احدی معبود نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸۰).

در اندیشه ابن عربی، اذکار به دو دسته کلی «غیر مقید» و «مقید» تقسیم می‌شود. ذکر لفظ «الله» و ضمیر «هو» را اذکار غیر مقید می‌داند و آن‌ها را بر تمام اذکار مقید که با نعت و توصیف همراه است، ترجیح می‌دهد. وی در ذکر غیر مقید فوایدی یافته است که در اذکار دیگر نیست. منظور از لفظ «الله» و ضمیر «هو»، تنها دلالت آن‌ها بر عین مسمی نیست، بلکه اهل الله می‌دانند که مسمای این اسم و مرجع این ضمیر کسی است که اکوان و موجودات، او را مقید نمی‌سازند و او کسی است که دارای وجود تام و کامل است. بنابراین حاضر ساختن این اسم در نفس ذاکر، فوایدی به همراه دارد؛ زیرا این ذکر، غیر مقید است. هنگامی که ذاکر این دو لفظ را با «لا إله إلا الله»، «سبحان الله»، «الحمد لله»، «الله اکبر» و اذکار دیگر مقید می‌سازد، برایش نتیجه‌ای جز آنچه که این دلالت اقتضا و ایجاب می‌کند، ندارد (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۸۳-۳۸۴/۱۴). از نظر ابن عربی، هیچ ذکر مقیدی نتیجه نمی‌دهد مگر آنچه به آن مقید گشته است. پس اگر ذکر مقید باشد، امکان ندارد ثمره عامی از آن به دست آید. به همین دلیل، ذکر لفظ الله به تنهایی و یا ضمیر آن بدون هیچ تقیدی ترجیح دارد، زیرا انسان حق تعالی را به اسم عامی یاد می‌کند که جمیع فضایل شایسته او را دارد.

ذکر بنده، برای استحضار است و ذکر حق تعالی، به سبب حضور؛ زیرا انسان معلوم و مشهود خداوند است، ولی خداوند تنها معلوم ماست و نه مشهود و چون از ما استحضار (حاضر کردن) است و از او حضور، علما خداوند را در قوه ذاکره و عامه

مردم او را در قوه متخیله حاضر می‌نمایند. دسته‌ای از بندگان خداوند، علمایی هستند که خداوند را در هر دو قوه حاضر می‌کنند: در قوه ذاکره - عقلاً و شرعاً - و در قوه متخیله - شرعاً و کشفاً. ابن عربی از این نوع ذکر به تمام‌ترین و کامل‌ترین ذکر یاد می‌کند؛ زیرا بنده با این ذکر، خداوند را به تمامه ذکر کرده است و به همین دلیل است که ذکر «الله» خاص او می‌باشد (همان: ۳۸۴/۱۴). «الله» ذکر بندگان خاص اوست، آنان که خداوند به وجودشان عالم دنیا و هر عالم و سرایی را که در آن‌اند، حفظ می‌فرماید. او می‌نویسد:

رسول خدا ﷺ فرمود: «لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على وجه الأرض من يقول: الله الله»؛ رستاخیز برپا نمی‌گردد تا روی صحنه زمین کسی هست که الله الله می‌گوید.

و در ادامه می‌نویسد:

چون یک نفر از ایشان باقی نماند، برای دنیا سبب حافظی که خداوند آن را به خاطر او حفظ می‌کرد، باقی نمی‌ماند و در نتیجه ویران و نابود می‌گردد و چه بسیار افرادی هستند که در آن موقع، گویای به ذکر «الله»‌اند، ولی آنان ذاکره به استحضار نیستند و شارع، لفظ را بدون استحضار معتبر نمی‌داند (همان: ۳۸۶/۱۴).

به گفته ابن عربی، حالات ذاکران مختلف است:

حالت اول این است که بنده، خداوند را در نفس خود ذکر و یاد می‌کند. این گروه به دو طبقه تقسیم می‌شوند: ۱. گروهی که خداوند را در خود خداوند یاد می‌کنند، از آن حیث که خداوند خالق نفسشان می‌باشد؛ نه از آن حیث که نفس آن‌هاست و ظاهر در مظهر خاصی است؛ ۲. گروهی که خداوند را در نفس خودشان ذکر و یاد می‌کنند. ابن عربی احتمال می‌دهد اینکه در حدیث قدسی آمده: «ذکرته فی نفسی» یعنی خداوند عین ذکر بنده را در نفس خودش (خداوند) یاد می‌کند، از این حیث باشد که نفس بنده عین است - نه از حیثی که نفس او خلق است - پس عین ذکر بنده، عین ذکر حق تعالی است.

حالت دوم این است که بنده خداوند را در ملأ و اجتماع یاد می‌کند، خداوند هم او را در ملأ و اجتماعی بهتر از آن اجتماع یاد می‌کند. ممکن است که عین آن ملأ و اجتماع باشد و بهتر بودن به واسطه حال باشد. بنابراین حال ذکر بنده در ملأ و اجتماع

پایین‌تر از حال آن ملاً و اجتماعی است که خداوند بنده را یاد می‌کند؛ زیرا خداوند بندگان را در ملاً و اجتماع فرشتگان یاد می‌کند. وجه دیگر اینکه ممکن است ملاً و اجتماع، مغایر آن ملاً و اجتماع باشد، در این صورت بهتر بودن آن نسبت به این ملاً و اجتماع یا به واسطه این است که حق تعالی بنده‌اش را در حالی که در میان فرشتگان است، ذکر می‌کند و این ذکر را به آن‌ها می‌شنواند و یا اینکه بهتر بودن آن به واسطه مرتبه دیگری است که آن مرتبه نزد اقتضای الهی است و آن یا نشئه (آنان) است یا حال است و یا علم (همان: ۹۵/۱۳).

اهمیت ذکر الهی

ابن عربی در مورد اهمیت ذکر می‌نویسد که خداوند چیزی را جز ذکر، به کثرت توصیف نکرده و به بسیاری آن دستور نداده است. خداوند می‌فرماید:
- و زنان و مردانی که بسیار به یاد خداوند هستند (احزاب/ ۵).
- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را بسیار یاد کنید (احزاب/ ۴۱).

ابن عربی ذکر را از ترک آن برتر می‌داند؛ زیرا ترک ذکر از جهت شهود است و شهود، جایز نیست که مطلق باشد، در صورتی که ذکر دارای اطلاق است. البته از نظر ابن عربی ذکر الله دارای اطلاق است، نه ذکر تسبیح، تهلیل و دیگر اذکار مقید. پس اگر ترک ذکر از روی شهود نباشد، باید نظر کرد که آیا دلیل ترکش اقتضای اطلاق داشته است، یا نه.

فذكر الله أولى بالوجود وترك الذكر أولى بالشهود
فكن إن شئت في جود الشهود وكن إن شئت في فضل الوجود

(همان: ۳۹۰/۱۳)

ابن عربی با توجه به آیه ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت/ ۴۵)، ذکر خداوند در نماز را بزرگ‌ترین اعمال و احوال نماز می‌داند؛ زیرا نماز مشتمل بر اقوال و افعال است و حرکت دادن زبان به ذکر از جانب نمازگزار، از جمله افعال نماز است و قول حاصل از این حرکت زبان، از اقوال نماز می‌باشد. در اقوالی که در نماز گفته می‌شود، چیزی که نمازگزار را از ذکر خداوند بیرون کند، وجود ندارد مگر آنچه از جانب خود نمازگزار به

حرف یا ضمیر تلفظ شود. اینکه خداوند فرموده: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ این اضافه و نسبت از آن جهت است که خداوند هم ذاکر است و هم مذکور. پس او بزرگ‌ترین ذاکران و بزرگ‌ترین مذکوران است و ذکرش بزرگ‌ترین اذکاری است که در مظاهر ظاهر گردیده است. ابن عربی در تفسیر این آیه کریمه دو بیان دارد: ۱. اگر اکبر به معنای «أکبر من کذا» باشد، هرچند از ساحت کبریایی خداوند ذکری بیرون نمی‌رود، ولی خداوند اسم الله را در این آیه به جهت آنکه مستجمع جمیع اسمای حسنای الهی است، از هر اسمی که خداوند سبحان به آن ذکر شود، بزرگ‌تر می‌داند؛ زیرا دیگر اسمای حسنای الهی در دلالت، نسبت به اسم «الله» اخص‌اند. ۲. اگر اکبر به معنای «أکبر من کذا» نباشد، در این صورت اخبار از بزرگی ذکر است، بدون مفاضله و برتری بر هر اسمی که ذکر شود. ابن عربی این تعبیر را نزد مقام الهی سزاوارتر و شایسته‌تر می‌داند (همان: ۳۸۷/۹).

وی ذکر را در آیه ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره/۱۵۲) ذکر مفاوضه می‌داند و این ذکر همان «جزای وفاق» است که در آیه ﴿جَزَاءً وَفَاقًا﴾ (نبأ/۲۶) بیان شده است. خداوند می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ﴾ (احزاب/۴۳)؛ اوست که به شما رحمت و مغفرت می‌فرستد، یعنی ذکرش را از ذکر شما مؤخر می‌دارد و شما را ذکر و یاد نمی‌کند مگر آنکه شما او را یاد کنید، و شما او را یاد نمی‌کنید تا آنکه موفقتان بدارد و یادش را به شما الهام کند، پس شما را یاد می‌کند تا او را به او و یا به خود یاد و ذکر کنید و در نتیجه او شما را به خودتان یاد و ذکر می‌کند؛ زیرا هر دو ذکر نزد خداوند وجود دارد (همان: ۹۳/۱۳).

ابن عربی در مورد اهمیت ذکر، روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند و تأکید ایشان را بر مقوله ذکر برجسته می‌نماید:

و چه نیکوست آنچه رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود که آیا به شما خبر ندهم آنچه را برای شما بهتر و برتر از آن است که دشمنان را ببینید و گردنشان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند؟ آن ذکر الله است؛ یعنی چیزی که از جهاد در راه خداوند و شهادت در راه او بهتر و برتر است. ذکر الهی یعنی به یاد او بودن و مراعات حکم او نمودن است (۱۹۴۶: ۱۶۸).

شرح خوارزمی بر این مطلب چنین است که افضل بودن ذکر از شهادت و جهاد، از آن جهت است که ثواب هر دو عمل، حصول بهشت است، در حالی که بر طبق حدیث «أنا جلیس من ذکرنی...» ذکرکننده، همنشین حق تعالی است و همنشین ناگزیر است که مشهود ذاکر باشد. بنابراین، حق تعالی مشهود ذاکر است و شهود حق از حصول بهشت برتر است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۰۷). ابن عربی از آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/ ۱۷۹) استفاده می‌کند که اهل لبّ کسانی هستند که به یاد خداوند، حیات را بر قتل او ترجیح می‌دهند تا به کمال مطلوب او که کمال نهایی است، نائل گردند. از این رو، از نظر ابن عارف، ذکر افضل از شهادت و جهاد فی سبیل الله است و قدر این نشئه انسانی را نمی‌داند جز کسی که ذاکر حق تعالی است، به ذکر مطلوبی که از او خواسته شده است. به گفته قیصری، این جمله «قدر این نشئه انسانی را نمی‌داند مگر کسی که حق را ذکر کند» جمله‌ای معترضه است و از آن جهت بیان شده است که هشدار برای حقیقت ذکر و مراتبش باشد تا دانسته شود که چه هنگام حق تعالی همنشین ذکرکننده است و منظور از «ذکر مطلوب از جانب بنده» آن است که خداوند را به زبان ذکر کند و قلب، روح و تمام قوایش حاضر باشد، به طوری که تماماً متوجه پروردگارش باشد و حدیث نفس را از خود قطع کند. اگر به این امر ادامه دهد، ذکر از زبان به قلب او انتقال می‌یابد و پیوسته در قلب خود به ذکر خداوند می‌پردازد تا آنکه خداوند از آن سوی پرده‌های غیب بر او تجلی کند و باطن بنده به حکم ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (زمر/ ۱۸) تابناک گردد و او را برای تجلیات صفاتی و اسمایی و سپس ذاتی آماده نماید. در این هنگام گفته می‌شود که بنده در حق تعالی فانی گشته و حق تعالی خود را به آنچه که شایسته جلال و جمالش است، ذاکر است و به واسطه برخاستن دوگانگی و آشکار گشتن حقیقت احدیت، ذاکر، مذکور و ذکر می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸۰).

دلیلی که ابن عربی بر این ادعای خود بیان می‌کند این است که حق تعالی جلیس ذاکر است و جلیس، مشهود ذاکر است؛ هر گاه ذاکر، حق تعالی را که جلیس اوست مشاهده نکند، ذاکر نیست، زیرا ذکر الله در جمیع اجزای عبد ساری است، نه آن کسی که فقط به لسانش ذاکر حق است؛ زیرا در این هنگام، حق تعالی فقط جلیس لسان

است. پس لسان حق را می‌بیند و انسان، حق را نمی‌بیند. شرح قیصری در توضیح این مطلب خالی از فایده نیست که هر کس ذکر حق را تنها به زبان گوید، حق تعالی نیز جز جلیس و همشین زبان او نمی‌باشد. در این حالت، زبان به چشمی که مخصوص اوست، حق را می‌بیند و انسان از حیث روح و قلبش او را مشاهده نمی‌کند. منظور ابن عربی از این عبارت آن است که هر چیزی از صفات هفت‌گانه نسبی، نصیب و بهره‌ای دارد که به اندازه همان نصیب و بهره می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید. حیوان به بصر می‌بیند و به گوش می‌شنود، ولی دیدن انسان به سمع و بصر نیست، بلکه به روحانیتی است که به او اختصاص دارد (همان).

ذکر و خلوت

سؤالی که ممکن است به ذهن خواننده متبادر گردد این است که آیا در نظر ابن عارف، لوازم و شرایطی برای ذکر الهی وجود دارد؟ با رجوع به آرای ابن عربی درمی‌یابیم که یکی از لوازم ذکر الهی، خلوت اهل ذکر است. وی اصل خلوت را در شرع، از حدیث «من ذکرنی فی نفسه، ذکرته فی نفسی و...» برداشت می‌کند که شامل خلوت و جلوت (هر دو) می‌شود. وی برای خلوت شرایطی را ذکر می‌کند: هر کس در نفس خویش با موجودی از موجودات حدیث نفس کند، در خلوت نیست. فردی به صاحب خلوتی گفت: مرا در خلوت نزد پروردگارت یاد کن. گفت: اگر تو را یاد کنم، دیگر با او در خلوت نیستم. در این بحث نیز باز ابن عربی به حدیث «من ذکرنی فی نفسه، ذکرته فی نفسی و...» نظر می‌کند و می‌گوید که از این مطلب مفاد این حدیث دانسته می‌شود؛ زیرا ذاکر، مذکور را یاد نمی‌کند مگر آنکه او را در نفس خود حاضر کند. اگر مذکور دارای صورت باشد، ذاکر آن را در خیالش حاضر می‌کند و اگر مذکور از عالم صور نباشد و یا آنکه صورتی نداشته باشد، ذاکر او را در قوه ذاکره‌اش حاضر کند؛ زیرا قوه ذاکره انسان، معانی را، و قوه متخیله، مثال‌هایی را که حواس به دست می‌آورند، ضبط می‌کند و یا اشکال شگفتی را که قوه مصوره جزئیاتش را از حس به دست می‌آورد، ترکیب می‌کند. بنابراین، قوه مصوره جز در حس تصرفی ندارد (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۳/۳۴۳). ذکر در اول خلوت، «خیالی» است و آن، تصور لفظ ذکر

است از آن حیث که مرکب از حروف نوشتنی و یا لفظی است که خیال، آن را از راه شنیدن و یا دیدن گرفته و بدون اینکه صاحب خلوت به ذکر معنوی (که صورتی ندارد و آن را ذکر «قلب» گویند) ترقی نماید، به آن گویا می‌شود و از ذکر قلبی، مطلوبی برایش حاصل می‌گردد و علم او فزونی می‌یابد و با این علمی که برایش حاصل شده، مقصود و مرادِ صورِ مثال‌هایی را که برایش پدید آمده و آن‌ها را حس، در خیالش در حالت خواب و بیداری و غیبت و فنا، انشا و ایجاد می‌نماید، می‌فهمد (همان: ۳۶۴-۳۶۵).

در اندیشه ابن عربی، عزلت مقدمه خلوت است و آن، تمرین نفس بر انفراد، کم خوردن، کم خفتن، کم گفتن و حفظ قلب از خواطر متعلقه به اکوان می‌باشد. سپس ادامه می‌دهد که به خلوت درآی و به ذکر الله تعالی مشغول شو، به هر نوعی از اذکار که می‌خواهی، مثل «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وأعلى» و حال خود را ترک مکن و خود را از خیالات دور نگه دار؛ زیرا خیالات فاسده مانع از ذکر الهی می‌شوند (همو، ۱۳۶۷: ۵۴-۵۵). در تأیید این مطلب در جایی دیگر می‌نویسد که وقتی شخص سالک در خلوت، ذکر حق تعالی را بر زبان جاری می‌کند، عالم خیال از او برداشته می‌شود و عالم معنا - که عالمی مجرد از ماده است - بر او تجلی می‌یابد: «پس همواره ذکر گو تا بر تو مذکور متجلی گردد» (همان: ۱۶۳-۱۶۴). در این هنگام به مقامی نائل می‌گردد که اسرار اکوان بر او پدیدار می‌گردد. از این قسمت، ابن عربی به نسبت بین ذکر و کشف می‌پردازد و چنین اظهار نظر می‌کند که وقتی عالم معنا بر عارف تجلی پیدا کند، بر او روشن می‌گردد که همه کائنات و موجودات به ذکری مشغول‌اند. اگر همه به ذکری مشغول باشند که عارف به آن مشغول است، آن کشف خیالی است و اگر هر عالمی به ذکر خود ذکر گوید، آن کشف حقیقی است (همان: ۱۶۴).

مراتب ذکر

حقیقت ذکر در اندیشه ابن عربی دارای مراتبی است:

۱. بالاترین و نخستین مرتبه آن در مقام جمع است که حق تعالی خود را به واسطه اسم «متکلم» به حمد و ثنا بر خود یاد می‌کند. در حدیث آمده است که رسول

خدا ﷻ فرمود: «خدایا من نمی‌توانم تو را ستایش کامل نمایم، تو همان گونه‌ای که خود بر خودت ستایش کردی».

۲. مرتبه دوم ذکر، ذکر ملائکه مقربین است که حمد و تسبیح ارواح و عقول برای پروردگارشان است.

۳. مرتبه سوم ذکر، ذکر ملائکه آسمانی و نفوس ناطقه مجرد است.

۴. مرتبه چهارم ذکر، ذکر ملائکه زمینی و نفوس منطبعة آنها با طبقاتی که دارا هستند می‌باشد.

۵. مرتبه پنجم ذکر، ذکر ابدان و اعضای موجود در آن است. هر کدام از اعضا به زبان ویژه خود ذکر می‌گویند.

در عرفان ابن عربی، مهم‌ترین و رایج‌ترین ذکر، «لا إله إلا الله» است؛ زیرا نفی و اثبات را فرا گرفته است، در حالی که در اذکار دیگر چنین ویژگی‌ای وجود ندارد.

از نظر ابن عارف، مرتبه اعلا‌ی ذکر، مقام اتحاد ذکر، ذاکر و مذکور است. به حسب نفس الامر و واقع، ذاکر، ذکر و مذکور واقعی حق است و منشأ جمیع اقسام ذکر اوست. قرب تام به حق تعالی علت انس، و انس سبب عدم غفلت، و انس تام منشأ حضور تام است و این خود مقام ذکر قلبی است و وقتی انسان از غیر مذکور اعراض کند و از ما سوی الله غافل گردد، ذکر تام تحقق می‌یابد و مقام فقر تام به حق حاصل می‌گردد و این خود ملازم غنای تام و تمام است (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۶۱۴).

بخش دوم: آرای ملاصدرا در مورد ذکر

ماهیت ذکر

ملاصدرا نیز همچون ابن عربی بحث ذکر را در برخی از آثار خود و ذیل تفسیر برخی از آیات قرآن بررسی و تبیین نموده است. وی ذکر را برترین و اشرف اعمال و عبادات می‌داند:

بدان که برای صاحبان بینش که منور به نور معرفت‌اند، کشف و آشکار شده است که ذکر الهی برترین اعمال روحی، قلبی، نفسی و بدنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۰۲).

او معتقد است که مداومت بر ذکر و یادآوری چیزی و تکرار نام آن، موجب رسیدن به آن می‌شود و به همین خاطر است که عبادت، محبت معبود را برمی‌انگیزد و محبت، دیدار را موجب می‌شود. امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرماید:

بنده، رغبت و میلش را متوجه مخلوق می‌کند. اگر نیت خود را برای خداوند خالص نماید، خداوند آنچه را که می‌خواهد زودتر از آن به او می‌دهد. و از نشانه‌های محبت، ذکر محبوب است. هر کس چیزی را دوست داشته باشد، ذکر او را بسیار می‌کند.

منظور از ذکر در این روایت، فکر است و در تأیید سخن خود، روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله

بیان می‌کند:

لحظه‌ای تفکر بهتر از سالیان عبادت است. تفکر، ذکر حقیقی قلبی است؛ زیرا حقیقت انسان، روح، باطن و سرّ و ضمیر اوست، نه بدن و هیكل محسوس او. بنابراین، ذکر حقیقی، آن چیزی است که از زبان قلب او صادر می‌شود (همان: ۲۹۷-۲۹۸).

ملاصدرا معتقد است که تعداد نادری از انسان‌ها، بر ذکر الهی مداومت می‌ورزند و خداوند را بسیار یاد می‌کنند و آن‌ها همان حکمای الهی هستند که عارفان به خداوندند و آنان کسانی هستند که خداوند را ایستاده، نشسته و به پهلو خوابیده ذکر می‌کنند (آل عمران/ ۱۹۱)؛ زیرا سایر انسان‌ها، مشغولیت و سرگرمی غیر از خداوند و آیات و افعال او دارند، در حالی که موضوع علم و اصل پیشه حکیم الهی و عالم ربانی، موجود مطلق و خداوند متعال می‌باشد و تمام عمر خود را به حق تعالی پرداخته و همه تلاش خود را صرف شناخت توحید و تقدیس صفات و افعال الهی می‌کند. آن‌ها کاری جز ذکر خداوند و ذکر نعمت‌های او ندارند (همان: ۲۹۹).

صدرالمتألهین می‌نویسد: فقط حکیمان برتر، به ویژه پیامبران و اولیای الهی، به ذکر حضرت حق می‌پردازند و دلباختگان و شیفتگان به مناجات و گفتگوی با او هستند؛ زیرا عشق به مبدأ اعلی و شناخت ذات او، مطابق آرمان‌نهایی و مطلوب غیر حکیمان، و داخل در موضوعات علوم آنان نیست. پس شایسته است که صالحان درگاه ازلی، بندگان نیکوکار و اولیای متقی خداوند باشند و خداوند نیز مطابق حدیث «من همشین

کسی هستم که مرا ذکر می‌کند» همنشین و دوست آنان می‌باشد. همچنین خداوند می‌فرماید: «من نزد دل‌شکستگانم، من نزد آنانم که گورشان کهنه است». ملاصدرا علت دل‌شکستگی و مندرس بودن قبور آنان را هراس و فرار از مردم، جداسدن از خلق به واسطه مرگ اختیاری، مورد آزار قرار گرفتن توسط آنان، و تضادی که بین سلوک آنان و غیر آنان وجود دارد، می‌داند (همان: ۳۰۱) و غیر عالم ربانی، نه هراسی از اهل دنیا دارد و نه مرگ اختیاری و ریاضت بدنی و نه عبادات نفسانی به وسیله تفکر و اندیشیدن؛ زیرا سرگرمی چنین انسانی به اموری است که موجب نیرومندی قوای حیوانی و انس با هوی و هوس و آرام گرفتن به اهل دنیا می‌شود و زمینه را برای سکونت در زمین پست و گردش در چراگاه‌های خوشی‌های نفسانی و فریفتگی به امور ظاهری فراهم می‌سازد، به طوری که چشم بصیرت آنان از آگاهی به حقایق امور بسته می‌شود و در کمال مطلوب و آرمان نهایی که قانون‌گذار شرع برای انسان‌ها قرار داده است، تفکر و تأمل نمی‌کنند (همان: ۳۰۱-۳۰۲). ملاصدرا می‌نویسد احوال اکثر انسان‌ها این گونه است که «چون تجارت و سرگرمی‌ای ببینند، به سوی آن پراکنده می‌شوند و تو را (ای پیامبر) ایستاده وامی‌گذارند» (جمعه / ۱۱) و برعکس اهل الله در نهایت کمی‌اند، ولی می‌دانند آنچه نزد خداوند است، از سرگرمی و تجارت در دنیا و لذت‌ها و خوشی‌های آن و از بهشت و آرزوهای آن بهتر است. آنان کسانی هستند که تجارت و دادوستد، آنان را از ذکر خدا و برپایی نماز باز نمی‌دارد؛ زیرا به این امر واقف‌اند که آنچه نزد خداوند است، برای صاحبان خرد بهتر است (همان: ۳۰۲).

اهمیت ذکر الهی

ملاصدرا همچون ابن عربی در باب اهمیت ذکر الهی از تأییدات قرآنی و روایی استفاده می‌کند و می‌نویسد که خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «و نام پروردگار خویش را ذکر و توجه خاص به او کن» (مَزْمَل / ۸) و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «آیا شما را راهنمایی نکنم به نیکوترین و پاک‌ترین اعمال نزد خداوند و برترین آن در درجات‌تان که از بخشیدن سکه‌های زر و دینار برای شما بهتر باشد و بهتر از آن باشد که با دشمنانتان برخورد نموده و گردن آنان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند؟ گفتند یا رسول الله آن

چیست؟ آن حضرت فرمود: ذکر خداوند عَلَّیْکَ و از آن حضرت باز روایت شده است: «مفردان و مجردان پیشی گرفتند. گفتند آنان چه کسانی هستند؟ فرمود: بی‌پروایان و حریصان به ذکر خداوند متعال. ذکر از آن‌ها سنگینی بال‌هایشان را می‌گیرد و در رستاخیز سبک‌بال به پیشگاه الهی وارد می‌شوند» (همان: ۳۰۲). منظور او این است که آنان مستغرق در ذکر خداوند هستند و ذکر گناهانشان را می‌ریزد. سپس در وصف ایشان می‌نویسد: من (خداوند) رو به سوی ایشان می‌کنم و آیا احدی تصور می‌کند که من به کسی که رو کنم چه چیز به او عطا می‌کنم؟ بعد از آن فرمود: اولین چیزی که به او عطا می‌کنم آن است که نور خودم را در دل‌های ایشان می‌اندازم و از آن پس، آن‌ها خبر می‌دهند از من، چنان که من ایشان را از خودم خبر می‌دهم... (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۷).

صدرالمتألهین در دیگر آثار خویش نیز مکرر بر ذکر الهی و ثمرات آن تأکید می‌کند. در شرح اصول کافی می‌نویسد:

در خبر آمده است که شیطان بر قلب فرزند آدم چسبیده، چون ذکر خدا کند واپس می‌کشد... پس ذکر خداوند، یکی از نشانه‌هایی است که به وسیله آن خواطر شیطانی از روحانی بازشناخته می‌شوند... (همو، ۱۳۶۶: ۴۴۸/۲).

صدرالمتألهین در تفسیر سوره حمد ضمن بیان شرافت ذکر و اینکه مهم‌ترین مقامات سالکان است، مهم‌ترین و برترین ذکر را ذکر «یا من لا هو إلا هو، یا من لا إله إلا هو» می‌داند و دلیلش این است که حقیقت بسیطه تامه حق تعالی در غیبت مطلق و غیر قابل شناخت و احاطه و تصور و دسترسی است و «هو» که ضمیر غایب است، به این ذات اشاره دارد و تکرار این ذکر باعث ازدیاد شوق و باعث تکامل و سرانجام وصال می‌گردد و بدین جهت است که تکرار ضمیر غایب «هو» به وسیله سالک باعث می‌شود که با خود بگوید: پس من از او دورم و او از من غایب است، سپس به این فکر می‌افتد که چرا از او غایب و دورم و می‌فهمد که علت غیبت، نقص و ضعف اوست. توجه و آگاهی از نقص، شوق رسیدن به کمال را در جان فرد برمی‌افروزد؛ تکاملی که او را لایق ملاقات و حضور خدای متعال نماید و هر چه بیشتر کمال یابد، شوق او برای وصال بیشتر می‌شود و هر که شوق خداوند در او زیاد گردد، سرانجام به وصال او نائل می‌شود (همو، ۱۴۰۲: ۴۵/۱).

ملاصدرا تفکر و تعقل را دریچه گشایش چشم بصیرت و آگاهی به حقایق امور و رسیدن به ذکر حقیقی می‌داند و حتی تفسیر او از «ذکر» در روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «از نشانه‌های محبت، ذکر محبوب است. هر کس چیزی را دوست داشته باشد، ذکر او را بسیار می‌کند»، فکر می‌باشد (همو، ۱۳۶۶: ۴۴۹/۲). حال سؤالی که ممکن است مطرح شود، این است که در اندیشه ملاصدرا، چه رابطه‌ای بین ذکر و فکر و معرفت وجود دارد؟

رابطه ذکر و فکر

ملاصدرا در شرح اصول کافی بیان می‌کند که خداوند هنگامی همنشین ذاکر می‌گردد که ذکر او با تفکر همراه باشد و یکی از لوازم تفکر را خلوت و عزلت می‌داند. عزلت، موجب آسودگی در عبادت، اندیشیدن، انس به مناجات با پروردگار و اشتغال به کشف اسرار الهی و راز خلقت دنیا و آخرت می‌گردد. لذا از نظر این فیلسوف، اگر ذات انسان فاضل و دارای علم باشد، تهایی را طلب می‌کند تا به واسطه آن، بر اندیشیدن و تفکر یاری گرفته، علم و حکمت را از درون خود بیرون کشیده، با پروردگار خویش به مناجات برخاسته، به واسطه فکر و اندیشه به سوی او بالا رود و در نتیجه حق تعالی همنشین او گردد، چنان که در حدیث قدسی می‌فرماید: «أنا جلیس من ذکرنی». ملاصدرا متذکر می‌شود که مراد، ذکر زبانی با بی‌خبری دل نمی‌باشد (همان: ۳۷۰/۲).

ملاصدرا فلسفه نزول قرآنی را که مشتمل بر اسرار بزرگ ربانی و معارف لطیف الهی است، تفکر و تدبیر، و نهایت تدبیر و اندیشه در آیات الهی را حصول تذکر (یعنی معرفت حقیقی) می‌داند و آن را مختص خردمندان (أولو الألباب) قلمداد می‌کند. لازم به ذکر است که ملاصدرا در این قسمت، بین تفکر و تدبیر تمایزی قائل می‌شود و می‌نویسد که تدبیر، اختصاص به صاحبان خرد ندارد، بلکه غیر آن‌ها را نیز شامل می‌شود و برعکس، تذکر مختص خردمندان است. هدف اصلی تفکر، به دست آوردن علم و یقین است و این، اختصاص به خردمندان دارد (همان: ۳۵۴/۲).

ملاصدرا «أولو الألباب» را از بندگانی می‌داند که با گام‌های ذکر و فکر، از پوسته وجود ظلمانی فانی به حقیقت وجود روحانی و نورانی عبور می‌کنند و با دیدگان بینا و

بیش باطنی مشاهده می‌نمایند که آنان و جهان، پروردگاری قیوم، دانا و علیم دارند و به واسطه ذکر الهی (در حال قیام و قعود)، به این مرتبه بلند رسیده‌اند (همان: ۳۴۹/۲). در این مسئله، نگرش ملاصدرا به ذکر، نگرش و رویکردی فلسفی است و از کلیدواژه‌های فلسفی از جمله فکر و معرفت استفاده می‌کند، در حالی که ابن عربی چنین نگاهی به مسئله ذکر ندارد.

رابطه ذکر و معرفت

یکی دیگر از لوازم ذکر در اندیشه ملاصدرا، معرفت و شناخت خداوند است. معرفت، منشأ و اصل ولایت و قرب الهی است. خداوند دوست کسی است که او را بشناسد؛ زیرا معرفت نسبت به چیزی مستلزم حصول تقرب می‌شود، چنان که در حدیث قدسی آمده است: «من همشین کسی هستم که مرا یاد کند» و این نزدیکی، قرب مکانی نیست، بلکه قرب مکان و منزلت است که به واسطه شرف مناسب خداوند و مؤمن عارف حاصل می‌شود. هر چیزی انسان را به شریف نزدیک کند، شریف است. شریف، نفس خود را دوست دارد و در نتیجه، نزدیک کننده به خود را (به مقدار قرب و شرف او) دوست می‌دارد و زیادی قرب و شرف، به مقدار زیادی معرفت و قوه علم است. لذا خداوند می‌فرماید: «خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند و آن‌ها را از ظلمات به روشنایی می‌برد» (بقره/ ۲۵۷؛ همان: ۵۸۲/۲).

با توجه به آیه «همان‌ها که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آنگاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند» (آل عمران/ ۱۹۱)، دستیابی به علم و معرفت عامل نیل به تقرب الهی و فوز به سعادت اخروی می‌باشد. ملاصدرا جهل به معارف الهی را با وجود استعداد و قوه تعلیم و نیروی تحصیل، رأس عقوبت‌ها و شقاوت‌ها می‌داند: «و هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگی تنگی خواهد داشت» (طه/ ۱۲۴)، لذا به گفته ملاصدرا، بنای آخرت بر معرفت و تذکر است و کسی که غافل از یاد خداوند باشد، اهل عذاب خواهد بود؛ زیرا آخرت نشئه ادراک و دار حیات است و عمارت و آبادانی آن بر پایه اعتقادات و نیات صالحه است: «شیطان بر آن‌ها مسلط شده و یاد خدا را از خاطر آن‌ها برده؛ آنان حزب شیطان‌اند...» (مجادله/ ۱۹؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۴-۱۵).

صدرالمতالیهین در تفسیر آیه «[این پاداش بزرگ] در روزی است که مردان و زنان باایمان را می‌نگری که نورشان پیش رو و در سمت راستشان به سرعت حرکت می‌کند...» (حدید/۱۲) می‌نویسد نوری که جلو و دو طرف مؤمن در روز قیامت قرار دارد، نور معرفت و یقین است؛ زیرا روح و نفس انسان از عالم نور است و بعد از آمدن به عالم ماده و گناه، ظلمانی می‌شود و مؤمنان نفس خویش را به وسیله عبادت و ریاضت و تفکر و ذکر، دو مرتبه نورانی می‌سازند. این همان نوری است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید که بر قلب مؤمن افکنده می‌شود. نور اول که در آیه با «نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ» به آن اشاره شده است، نوری عقلی است که به مقربان اختصاص دارد. این نور با آن‌ها بالا می‌رود و به جوار خدا می‌رسد. نور دوم که با «وَيَأْتِيَانِهِمْ» به آن اشاره شده است، به سعادت‌مندان اختصاص دارد. این نور با ایشان به بهشت‌هایی جسمانی اما منور وارد می‌شود و این نور در هر مؤمنی به میزان معرفت و ایمان او روشنایی و شدت دارد (همو، ۱۴۰۲: ۱۹۴-۱۹۵). در این آیه نیز معرفت و ذکر، دو وسیله برای نیل به مراتب نورانی لحاظ شده است.

مراتب ذکر الهی

از نظر ملاصدرا، ذکر الهی برترین اعمال روحی، قلبی، نفسی و بدنی است و دارای مراتبی است. وی برخی از آن مراتب را پوسته و برخی را مغز و لبّ می‌داند و برای گوینده ذکر نیز بر حسب مراتب ذکر، مراتبی قائل است. نکته قابل ذکر در این بخش این است که هر ذکر مشتمل بر نتیجه‌ای است و نتیجه ذکر الهی توسط بنده این است که خداوند نیز او را یاد می‌کند: «فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ» (بقره/۵)، همان طور که نتیجه حبّ و عشق بنده به خداوند، حبّ و عشق خداوند به بنده است (ر.ک: مائده/۵) و نتیجه خشنودی و رضایت بنده، خشنودی خداوند از بنده می‌باشد (ر.ک: مائده/۱۱۹)؛ زیرا تمامی حالات بنده تابع آن چیزی است که در علم الهی و اقتضای اجمالی و سپس تفصیلی اوست، پس آنچه موجب ذکر الهی می‌گردد، در لوح محفوظ و ذکر حکیم است.

ملاصدرا ذکر را به چند قسم تقسیم می‌کند، سپس برای هر یک از اقسام ذکر،

رستگاری و نجاتی مناسب با آن اقسام قائل می‌شود:

۱. ذکر زبان: اقرار و اعتراف. نتیجه آن، محفوظ ماندن خون و ثروت به واسطه امان و در پناه اسلام درآمدن است. پس مرا به ایمان ذکر کنید تا شما را به امان ذکر نمایم. شاید به واسطه محفوظ بودن به واسطه زناهار رستگار شوید.

۲. ذکر ارکان: به جا آوردن طاعت و عبادت برای رسیدن به ثواب و پاداش. پس مرا به طاعات ذکر کنید تا شما را به ثواب و پاداش ذکر نمایم؛ شاید با رسیدن به پاداش و ثواب بهشتی رستگار شوید.

۳. ذکر نفس: تسلیم شدن در برابر اوامر و نواهی الهی برای نائل شدن به نور اسلام. پس مرا به تسلیم شدن ذکر کنید تا شما را به نور اسلام ذکر نمایم؛ شاید به نور اسلام رستگار شوید.

۴. ذکر قلب: تبدیل و دگرگونی خوهای زشت و تحصیل خوهای نیک برای شباهت پیدا کردن به حق تعالی و درآمدن به جرگه دوستان و عاشقان الهی و اتصال و پیوستگی به حضرت حق. پس مرا به اخلاق ذکر کنید تا شما را به فراگیری و استغراق ذکر نمایم؛ شاید به استغراق در محبت او رستگار شوید.

۵. ذکر روح: تفرید، تجرید و محبت برای تحصیل معرفت و حکمت. پس مرا به تفرید و محبت ذکر کنید تا شما را به توحید، قرب و نزدیکی ذکر نمایم؛ شاید با معرفت و حکمت او رستگار شوید.

۶. ذکر سر: بخشیدن وجود برای یافتن معبود. پس مرا به رها کردن وجود و فنا ذکر کنید تا شما را به شهود و بقا ذکر نمایم؛ شاید با نائل شدن به شهود و جمال او و بقای با او (بعد از فنای در او) رستگار شوید و این حقیقت ذکر است که در حدیث قدسی آمده است: «وإن ذکرنی فی نفسہ ذکرته فی نفسی» و این همان مغز مغزها و اصل اصول است. ملاصدرا این مرتبه از ذکر را ذکر حقیقی می‌داند؛ زیرا ذاکر را مذکور و مذکور را ذاکر می‌داند و بلکه ذکر، ذاکر و مذکور را یکی قرار می‌دهد، چنان که خداوند می‌فرماید: «حکومت امروز برای کیست؟ برای خداوند یکتای قهار است» (غافر/۱۶: همو، ۱۳۶۲: ۳۰۴).

مرتبه‌ای که ذاکر و ذکر و مذکور یک چیز می‌گردند، برتر از همه مراتب است؛

زیرا مذکور در قلب ذاکر جایگزین می‌گردد، به طوری که ذکر محو شود و قلب نه به ذکر و نه به ذاکر هیچ توجهی نمی‌کند. قلب و تمامی وجود انسان غرق در مذکور می‌شوند؛ زیرا هر گاه ذاکر طی فرایند ذکر، توجه و التفات به ذکر برای او ظاهر شود، آن توجه حجاب و پوششی است از مقصود و حقیقت ذات خود نسبت به غایت اصلی (یعنی پروردگار). وقتی ذاکر از تمامی ظواهر اعضا و عوارض باطنی فانی گردد و تمامی آن‌ها از او غایب گردند، نخست به سوی پروردگارش روان می‌گردد، چنان که خداوند از ابراهیم خلیل عَلَيْهِ السَّلَامُ حکایت می‌کند: «من به سوی پروردگارم روانم» (صفات/ ۹۹)، سپس در آن راه شروع به پویش می‌نماید و از خود فانی می‌گردد. ملاصدرا تأکید می‌کند که کمال در آن است که از نفسش فانی گردد و از خود فنا نیز فانی گردد. فنای از فنا، غایت فنا و نتیجه بقاست و غیبت از غیبت، کمال غیبت، و فایده آن حضور است. کسانی که بر اثر مداومت در ذکر به مقام فنا رسیده‌اند، با دیگران در ظاهر آمیزش و همنشینی می‌نمایند، ولی دوری باطنی آنان به مسافت خاور و باختر است. با دیگران با کالبد و جسمشان حاضرند و با قلبشان غایب. خود آنان از حضورشان نزد دیگران در شگفت، اما دیگران اگر زیرک باشند، از غیبت همیشگی آنان در شگفت می‌آیند. این ثمره ذکر است که مبدأ آن ذکر زبانی و سپس ذکر نفس است که با تکلف و سختی همراه است. بعد از آن، ذکر نفس از روی میل است و پس از آن استیلا و چیرگی مذکور بر روح است. سپس محو شدن ذکر از سر است و این است راز گفته خداوند متعال: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (همان: ۳۰۵-۳۰۶).

از نظر ملاصدرا مراتب ذکر مانند مراتب حکمت، یا به ذات و یا به صفات و یا به افعال تعلق دارد. ذکر ذات در میان فضایل، فضیلتی است که اختصاص به فاضلان امت پیامبر اسلام دارد (و نه غیر آنان) و پاداش و ثواب ذکر ذات که از بیان الهی در آیه ۱۵۲ سوره بقره استفاده می‌شود، فضیلتی است که به آنان اختصاص دارد (و نه دیگر امت‌ها). دلیل بر آن بیان الهی است: «ای پسران اسرائیل، نعمت مرا که به شما ارزانی داشتم، ذکر کنید» (بقره/ ۱۲۲)، در حالی که ذکر ذات را به امت اسلام دستور داده است، همچنان که ذکر نعمت‌ها را به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دستور داده است (بقره/ ۱۲۲) و این امر بدان جهت است که عروج و نردبان‌های فکر، ذکر و شهود در امت‌های

پیشین، از طبقات افلاک و آنچه در آنهاست بالاتر نرفته بود. لذا ثواب‌ها و پاداش‌هایشان نیز به رسیدن به درجات بهشت منحصر می‌باشد. اما برای فاضلان این امت مقاماتی است که با رسول الهی راه دوستی در پیش می‌گیرند و به پیروی او از عالم خلق و بلکه عالم امر می‌گذرند. در آن هنگام برای آنان هم هدایت‌کننده و هم رهبر است (همان: ۳۰۵).

نتیجه‌گیری

بررسی آرا و نظرات ابن عربی و ملاصدرا پیرامون ماهیت ذکر و مراتب آن، این نتایج را آشکار می‌کند:

۱. ابن عربی و ملاصدرا هر دو، ذکر را یکی از عوامل مؤثر در طریقت الهی دانسته‌اند. محیی‌الدین بن عربی، ماهیت ذکر را ستایش و حمد حق تعالی می‌داند و معتقد است که اگر هنگام گفتن ذکر، این معنا در دل ذاکر حاصل شود و فارغ از غیر، وجود مطلق و تام الهی را درک کند، از ذکر خود بهره‌مند می‌شود. لذا از نظر وی، میزان و نوع بهره‌مندی ذاکر از ذکر، به درجهٔ اطلاق و تقیید ذکر بستگی دارد. نکتهٔ دیگر در اندیشهٔ او در باب ذکر این است که چون ذکر حق برای بنده معلوم است، نه مشهود، بنابراین ماهیت ذکر حق از ناحیهٔ بنده، چیزی جز طلب حضور نیست؛ در حالی که وقتی حق بنده را یاد می‌کند، چون بنده در نزد حق معلوم و مشهود است، ماهیت ذکر او جز حضور نمی‌باشد. در اندیشهٔ ملاصدرا نیز نشانهٔ محبت بنده به خداوند، ذکر و مداومت بر آن است. او ذکر را یکی از نشانه‌های بازشناسی خواطر شیطانی از روحانی می‌داند. این فیلسوف در ذیل تفسیر آیهٔ ۱۱ از سورهٔ مبارکهٔ جمعه، بحثی مفصل و بسیار عرفانی و لطیف پیرامون ذکر و اهمیت و مراتب آن مطرح نموده است.

۲. از نظر این دو دانشمند، ذکر و یاد خدا پیوسته لوازمی دارد. آنچه در سخنان هر دو به عنوان لوازم ذکر، تصریح شده است، «خلوت و رهایی از ماسوی الله» است. اختلاف نظر این دو در این است که ملاصدرا بر خلاف ابن عربی، «فکر» و «معرفت» را از لوازم «خلوت» می‌داند ولی روش ابن عربی در تبیین مقولهٔ ذکر کاملاً

عرفانی است و عقل را در این زمینه راهگشا نمی‌داند، لذا از واژه‌هایی نظیر شهود، قلب، کشف و نسبت آن با ذکر استفاده می‌کند. از طرف دیگر، ملاصدرا «معرفت» و «فکر» را از لوازم لاینفک ذکر حقیقی می‌داند و بین زیادت معرفت و زیادت قرب به حق تعالی رابطه تنگاتنگی برقرار می‌کند، به طوری که در نظر این فیلسوف، جهل به معارف الهی در رأس همه عقوبت‌ها و شقاوت‌هاست و این امر، به نگرش فلسفی ملاصدرا و جایگاه تفکر و معرفت در تعالی و کمال انسان در فلسفه او برمی‌گردد.

۳. ابن عربی در بیان مراتب ذکر، به تمام عوالم و موجودات نظر دارد؛ مرتبه اول را مختص ذات حق تعالی می‌داند و حق تعالی خود را به واسطه اسم متکلم، حمد و ثنا می‌کند. وی آخرین مرتبه را ذکر ابدان و اعضای بدن می‌داند؛ چرا که هر کدام به زبان ویژه خود ذاکر می‌باشد. او گویا به مراتب ذکر در عالم تکوین نظر دارد، ولی ملاصدرا در بیان مراتب ذکر، انسان را محور قرار می‌دهد و به مراتب ذکر در عالم تشریح نظر دارد. وی اولین مرتبه آن را ذکر زبانی و آخرین مرتبه آن را ذکر «سرّ» و اتحاد ذاکر، ذکر و مذکور می‌داند. لازم به ذکر است که نظرات و آرای ابن عربی در مورد تقسیمات ذکر و مراتب آن منظم و در ذیل عنوان خاصی مطرح نشده است و در لابه‌لای مطالب به چند تقسیم‌بندی دیگر اشاره می‌کند، از جمله تقسیم ذکر به ذکر مقید و غیر مقید. در این تقسیم‌بندی، تنها ذکر «الله» را ذکر غیر مقید و آن را منحصر به خاصان درگاه الهی می‌داند و در یک تقسیم‌بندی دیگر، ذکر را به ذکر زبانی، خیالی و قلبی تقسیم می‌کند. همچنین از فحوای کلام هر دو متفکر برمی‌آید که پایین‌ترین مرتبه ذکر، ذکر زبانی و بالاترین مرتبه آن، غایب شدن ذاکر در ذکر و فنای در مذکور می‌باشد.

۴. در سخنان ابن عربی، تمام‌ترین و کامل‌ترین نوع ذکر به کسانی اختصاص دارد که خداوند به وجودشان، هر عالم و سرایی را حفظ می‌کند. ملاصدرا نیز ذکر حقیقی را مخصوص پیامبران و اولیای الهی می‌داند و مصداق آنان را کسانی می‌داند که تجارت و دادوستد، آنان را از ذکر خدا باز نمی‌دارد. از نظر او تعداد آن‌ها نادر و قلیل است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، تهران، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تصحیح احمد شمس‌الدین، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۰ ق. و بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
۴. همو، رسائل ابن عربی (ده رساله)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۷ ش.
۵. همو، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۶. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، ترجمه علویه همایونی، ناشر: مترجم، ۱۳۶۷ ش.
۸. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌سوی، قم، بیدار، ۱۴۰۲ ق.
۱۰. همو، تفسیر سوره الجمعه، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌سوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. همو، شرح اصول الکافی (کتاب العقل و الجهل)، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. قیصری، داوود بن محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

بررسی تطبیقی

وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا*

□ حسین بلخاری قهی^۱

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

بحث انسان کامل از بنیادی‌ترین مباحث حوزه حکمت و فلسفه اسلامی است. اهمیت این بحث از آن روست که انسان کامل حلقه واسط میان وجود مطلق و موجود مقید است. با وجود انسان کامل، هستی بسط و گسترش می‌یابد و کنز مخفی آشکار می‌شود. این وجه هستی‌شناختی انسان کامل با ساحت معرفت‌شناختی او کامل می‌گردد؛ بدین معنا که از دیدگاه بزرگانی چون ابن عربی و ملاصدرا عرفان به حق جز از طریق معرفت به انسان کامل ممکن نخواهد بود. بنابراین، انسان کامل عامل بسط وجود و نشان معرفت به ذات حق است و از این رو، آئینه اسما و صفات پروردگار می‌باشد. این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی، مفهوم انسان کامل را در دو وجه هستی‌شناختی و وجود‌شناختی با تأکید بر آرای ابن عربی و ملاصدرا بررسی می‌کند. فرضیه این مقاله آن است که رویکرد ابن دو

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (kamalieh@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m_shahrudi@yahoo.com).

بزرگ به مفهوم و کاربرد انسان کامل در معارف الهی، در عین شباهت‌های آشکار اختلافاتی نیز دارند؛ اختلافاتی که شاید بتوان مهم‌ترین وجه آن را در نگرش کاربردی صدررا به انسان کامل و اخلاقی نمایاندن او دید تا نگرش ابن عربی که انسان کامل را صرفاً در مقام و ساحتی تجریدی بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: انسان کامل، وجه هستی‌شناختی، وجه معرفت‌شناختی، محیی‌الدین بن عربی، ملاصدررا.

مقدمه

مجموع تحقیقات و مطالعات در حکمت و عرفان اسلامی و مقدم بر آن، قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام نشان می‌دهد که مفهوم انسان کامل در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی توجه‌برانگیز و شایان تأمل بسیار است. شدت ظهور این معنا در تمدن اسلامی چنان بالاست که محققان، نظریهٔ انسان کامل را از بنیادی‌ترین اصول اندیشهٔ حکمت اسلامی می‌دانند. در میان متصوفه، برخی عرفا و مشایخ تصوف از انسان کامل سخن به میان آورده‌اند؛ برای مثال، حلاج نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات عالی شده، نام برده است. او خود را سالکی می‌دانست که به چنین مقامی نائل شده است و سرانجام جان خود را نیز در این راه از دست داد. پس از وی، بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل التمام» را برای انسان نمونهٔ خود به کار برد و سپس محیی‌الدین بن عربی نخستین کسی بود که در عرفان اسلامی، اصطلاح «الانسان الکامل» را در آثار خود از جمله *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* به کار برد و دربارهٔ ویژگی‌های چنین انسانی به تفصیل سخن گفت. عزیزالدین نسفی کتابی به زبان فارسی و با عنوان *الانسان الکامل* نوشت که مشتمل بر ۲۲ رساله است. نسفی انسان کامل را کسی می‌دانست که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل باشد:

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارتی دیگر بگویم: بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف. ای درویش! جملهٔ سالکان که در سلوک‌اند درین میان‌اند و کار سالکان این است که این چهار چیز را به کمال رسانند. هر که این چهار چیز را به کمال رسانید به کمال

خود رسید. ای بسا کس که درین راه آمدند و درین راه فرو رفتند و به مقصد نرسیدند و مقصود حاصل نکردند (۱۳۸۶: ۷۴).

پس از نسفی افراد زیادی از صوفیه همچون شمس تبریزی، مولوی، عبدالکریم جیلی و دیگران در این باره به بحث پرداختند و به انسان کامل (به تعبیر نسفی) القاب و اسامی متعدد و مختلف دادند:

چون انسان کامل را دانستی، اکنون بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است. به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند و جمله، راست است. ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند و عیسی گویند که مرده زنده می‌کند و خضر گویند که آب حیات خورده است و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد؛ از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل، دل آن شخص است و موجودات، بی‌دل نتوانند بود. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم دانایان بسیار باشند، اما آن که دل عالم است یکی بیش نبود (همان: ۷۵).

الف) انسان کامل در رأی و نظر متقدمان حکیم

مقوله انسان کامل به دلیل آمیختگی مفهومی و معنایی با مفاهیم حکمی و عرفانی نمی‌تواند سابقه‌ای صرفاً مشایی یا عقلی داشته باشد بلکه باید آغاز ظهور آن را در حکمتی نوری و اشراقی جستجو کرد که بزرگی چون شیخ اشراق بانی و مبدع آن است. دقیقاً از همین روست که در یکی از رساله‌های این بنیان‌گذار حکمت اشراقی چنین تعریف کاملی از انسان کامل ظهور دارد:

... و کامل‌ترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل گردد؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقین حاصل شود، آنگاه او را «عقل مستفاد» خوانند و هیئت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید... تا آنگاه که یکی شود با عقول مفارق. و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها آن است که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود، چنان که سخن خدای به گوش بشنود و

فریشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقای نفس انسانی واجب است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۴۴۵).

چنان که می‌بینیم، شیخ انسان کامل را عقل مستفادی می‌داند که پس از حصول یقین، هیئت صالح و اخلاق جمیل در او پدیدار می‌گردد و متحد با عقول مفارق می‌شود. از دیدگاه شیخ اشراق، نبوت عالی‌ترین درجه انسان کامل است که بدان مستمع مستقیم کلام خدا می‌شود و جانش به تمامی حقایق عالم بصیر می‌گردد؛ انسانی که به تعبیر شیخ، موجب بقای نفس انسانی در عالم است و به تعبیری، بقای هستی در گرو وجود چنین انسانی است.

چنین رویکردی در عرفان ابن عربی جایگاهی برجسته می‌یابد و در شرح فصوص الحکم قیصری که از مهم‌ترین شروح فصوص الحکم ابن عربی است، این گونه آشکار می‌گردد:

جميع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود، مرتبه انسان کامل است و از این جهت، انسان خلیفت خداست که کتاب جامع کتب الهی و کونی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰).

در اشعار شاه نعمت‌الله ولی که خود عارفی کامل و در عین حال، مفسری بصیر در بیان حقایق عرفانی است، انسان کامل «کون جامع» به شمار می‌رود:

کون جامع نزد ما انسان بود	ور نباشد این چنین، حیوان بود
جامع انسان کامل را بخوان	معنی مجموع قرآن را بدان
نقش می‌بندد جمال ذوالجلال	در خیال صورت او بر کمال

(۱۳۸۰: ۹۳۸)

این در حالی است که از دیدگاه شاه نعمت‌الله، انسان کامل مجلای ذات حق نیز می‌باشد:

انسان کامل است که مجلای ذات اوست	مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست
انسان کامل است که او کون جامع است	تیغ ولایت است که برهان قاطع است

(همان: ۱۲۳)

همچنین در باب این مجلاست:

مجلای اتمّ و نور مطلق	ای مظهر اسم اعظم حق
وی مصدر هرچه هست مشتق	ای نور تو صادر نخستین
وی اصل اصول هر محقق	ای عقل عقول و روح ارواح
وی اعظم نیرات و اشراق	ای شمس شمس و نور انوار
هستی ز تو یافته است رونق	ای فاتحه کتاب هستی
ذوالغایه به غایه گشت ملحق	در تو ای نبیّ ختمی

(غروی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۸۲)

انسان کامل مجموع جمیع اسماست و به واسطه اوست که اسما و صفات آشکار

می‌شود:

جامع مجموعه اسما بود	چیست انسان دیده بینا بود
آن ایاز بندگی پادشاه	مجمع الطاف و اسرار اله
مطلع انوار ربانی است او	مخزن اسرار سبحانی است او
می‌نماید او به مردم آشکار	روح و جسم و عین و اسم، این چهار

(همان: ۹۳۷)

مولانا نیز که عارفی جامع است، نگره عرفانی و حکمی انسان کامل را همچون

شیخ اشراق عامل بقای هستی یا قوام سماء می‌داند:

باطن ما گشته قوام سما	ظاهر آن اختران قوام ما
پس به معنی عالم اکبر تویی	پس به صورت عالم اصغر تویی

(بلخی، ۱۳۷۳: ۵۱۲)

بی‌تردید، اندیشه مولانا بازتاب شعر پر معنایی است منسوب به امیرالمؤمنین علی ع:

وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تَشْعُرُ	دواؤك فيك وما تُبصرُ
وَفِيكَ انطوى العالم الأكبرُ	أتزعم أنّك جرم صغیر
بأحرفه يظهر المضمّرُ	فأنت الكتاب المبین الذی
وَفَكَرَكَ فِيكَ وَمَا تُصَدِرُ	وما حاجة لك من خارجٍ

(باعونی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۲)

عبدالرحمن جامی نیز که یکی از بزرگ‌ترین مفسران منظوم آرای ابن عربی شناخته

می‌شود در هفت اورنگ خویش ضمن اشاره به ابیات مولی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌آورد:

آدمی چیست برزخی جامع	صورت خلق و حق در او واقع
نسخهٔ مجمل است مضمونش	ذات حق و صفات بی‌چونش
متصل با دقایق جبروت	مشمتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق	ظاهرش خشک‌لب به ساحل فرق
یک صفت نیست از صفات خدا	که نه در ذات او بود پیدا ^۱

(جامی، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

چنان که گفتیم، مفهوم انسان کامل که حلقهٔ وصل جهان غیب و جهان ظهور و آئینهٔ تمام‌نمای اسما و صفات حق در عرصهٔ حکمت و عرفان اسلامی است، سابقه‌ای بلند در آرا و متون عرفای ما دارد. نمونه‌هایی که ذکر شد صرفاً تأکیدی بود بر جایگاه منیع این بحث گران‌سنگ و طلّیعه‌ای بر شناخت ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل به ویژه در آرای ابن عربی و ملاصدرا.

ب) مرتبهٔ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در حکمت و

فلسفهٔ اسلامی

نگره‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، دو بعد از ابعاد تبیینی مفاهیم و حقایق فلسفی به ویژه در عرصهٔ معانی مرتبط با انسان و حیات اوست. هر دو نگره، متأثر از دو وجه مطلق تمامی اشیای عالم‌اند که از یک‌سو ساحت وجودی یا هستی‌شناختی دارند و از سوی دیگر، ساحت ماهوی یا چیست‌انگارانه. بدون تردید، رویکرد توأمان به این دو ساحت، در شناخت کیفی و عمقی موضوع تحقیق مؤثر است. از همین رو، در این مقاله به انسان کامل از هر دو ساحت توجه می‌شود. در طول مقاله و به هنگام ضرورت، جایگاه این دو رویکرد را در تبیین حقیقت انسان کامل بیان خواهیم کرد.

انسان کامل که از جایگاه بنیادینش در حکمت و عرفان اسلامی سخن گفتیم، در ساحت هستی‌شناختی، حلقهٔ واسط میان وجود مطلق و محض حق، و وجود مقید و

۱. این اشعار منسوب به حضرت علی علیه السلام را جامی نیز نقل کرده است (ر.ک: جعفری تهریزی، ۱۳۷۶: ۷۳).

کثرت محسوب می‌شود. به طور ویژه، از دیدگاه ابن عربی و پیروانش^۱ تنها وجود شریف انسان کامل (به تعبیر او حقیقت محمدیه) است که ظرفیت و قابلیت تجلی و ظهور اسما و صفات حق را دارد. تحقق انسان کامل به اسم اعظم است. همان طور که دار هستی دارای اسم اعظم است، اسم اعظم نیز مظهري دارد که آن را انسان کامل گویند و مصداق آن حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که از آن با واژه‌هایی مختلف تعبیر می‌شود. نور محمدی اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین یا مبدأ ظهور عالم و سرانجام نخستین تعینی است که ذات احدیت قبل از هر تعینی با آن تعین یافته است:

حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم مبدأ ظهور عالم و بالآخره نخستین تعینی است که ذات حق قبل از هر تعینی با آن تعین یافته است. حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم و ارتباطی با انسان، و رابطه‌ای است با معرفت اهل عرفان از جهت ارتباطش با عالم مبدأ آفرینش جهان که آفریننده جهان بیشتر از هر چیزی آن را آفریده و هر چیزی را از آن خلق کرده است. آن از حیث ارتباطش با انسان صورت کامل انسان است و از جهت ارتباطش با معارف حقه و علوم باطن، سرچشمه همه آن علوم و معارف است (ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ۱۳۷۸: ۲۱).

بنابراین، نقش انسان در این قلمرو، نقش انسان کامل و به عبارتی نقش آنتولوژیک یا هستی‌شناختی است؛ یعنی وجوه ذومراتب وجود این شخصیت انسان کامل است که حلقه اتصال وجود مطلق و مقید^۲ را ممکن ساخته است و به عبارتی نخستین مرتبه اظهار

۱. برای مثال: «ولکلّ حضرة من هذه الحضرات إنسان کامل فی کلّ عصر هو حامل حکمتها، فکانت کَمَل الأنبياء من آدم إلى محمد ﷺ في دورة تلك النبوة، حملة أحكام هذه الحکمة، والحکم الجامع لجميع الأحکام الحکمیة کُلّها، والحکمة الأحدية الجمعیة الکمالیة لجميع الحکم إنما هی فی کلمة خاتم النبیین علی ما يأتي إن شاء الله» (جنیدی، ۱۴۲۳: ۸۴).

۲. «وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حدود خاص نباشد و وجود مقید بر خلاف آن محدود به حدود خاص است؛ مانند انسان، فرس، قلب، روح و غیره» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱/۴۳۰). همچنین مراد از وجود مطلق، وجود حق تعالی است که محدود به حدی نیست در مقابل وجود مقید که مانند وجود انسان، نبات، جماد و غیره است. جامی گوید: بدان که به نزد محققان صوفیه، حق وجود مطلق است؛ یعنی بود و یافت و هستی محض، و آن را فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده‌اند و گاه مراد از وجود مطلق، «وجود من حیث هو وجود» را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹/۱ و ۲۳/۳) و وجود مقید وجودی است که محدود به حدود است مانند وجود جماد، نبات، معادن، عقول، نفوس و غیره در مقابل وجود مطلق (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۳: ۳/۲۱۲۳).

و تجلی مراتب وجودیه در عالم می‌شود. این مقام منبع از دیدگاه ابن عربی و پیروانش به وجود مبارک حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد که دارای چنین قابلیت و ظرفیتی است. مبنای نظر ابن عربی و مفسران دیدگاه‌های او حدیث مشهور «لولاك لما خلقت الأفلاك»^۱ و نیز روایاتی چون «أول ما خلق الله نوری» است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۱۸). این معنا هنگامی که در کنار قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد»^۲ قرار

۱. برای مثال خوارزمی در شرح فصوص گوید: «اما به حسب کمالات این حقایق، چون حق سبحانه قلب انسان کامل را آئینه تجلیات ذاتیه و اسمایه گردانید تا اول بر تو تجلی کند و به واسطه او بر «عالم آثار» تجلی فایض گردد و چنان که نور بر آینه افتد و به طریق انعکاس شعاع آن نور، آنچه در مقابل آینه است مستفیض شود. لاجرم بدین تقریر مقرر شد که اعیان خلق عالم و کمالاتش در علم و عین به واسطه «انسان» کامل است و چون مقصود اولی و مراد اصلی و به منزله علت غایی از مکونات، وجود «انسان» بود و وجود خارجی او مستدعی ایجاد حقایق بود، لاجرم اجزای عالم اول ایجاد کرده شد تا انسان در آخر به وجود آید و حدیث قدسی ازین معنی خبر می‌دهد که: «لولاك لما خلقت الأفلاك» و این «شهود ازلی» و «ایجاد علمی و عینی» عبارت است از نظر به سوی ایشان و معبر است به افاضه رحمت رحمانیه مجمله و رحیمیه مفصله بر ایشان؛ چه همه کمالات مترتب است بر وجود و تابع است مر او را، پس «رحمت اصلیه» وجود است و جمیع انواع رحمت و سعادات دنیویه و اخرویه تابع او» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

۲. در کتب فلسفی از قاعده «الواحد» تعابیری مختلف به چشم می‌خورد که مشهورترین آن‌ها «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و یا «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه إلا واحد» است. تعابیر دیگر این قاعده عبارت‌اند از: «کل ما یلزم عنه اثنان معاً لیس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقه»؛ «الواحد الحقیقی لا یوجب من حیث هو واحد إلا شیئاً واحداً بالعدد»؛ «کل بسیط فإن ما یصدر عنه أولاً یكون أحدی الذات»؛ «الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن أن یصدر عنه إلا الواحد» و «الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثیه إلا واحد». میرزا مهدی آشتیانی که شاید بهترین دقت فلسفی در این قاعده را به خود اختصاص داده است، می‌گوید: مراد از واحد در طرف علت، واحد به وحدت حقیقه و مراد از واحد در طرف معلول، واحد به وحدت غیر حقه است. مراد از صدور در قاعده، اخراج معلول از حد لیس مطلق و عدم ذاتی به سرحل وجود است. بنابراین معنای قاعده چنین است که از علت واحد حقیقی از آن حیث که واحد است تنها یک معلول واحد صادر می‌شود و نه بیشتر (ر.ک: ثربی، ش ۳۷-۳۸/۱۳۸۴). همچنین ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* و *مبحث علیت*، برای اثبات قاعده الواحد تنها به یک استدلال بسنده می‌کند و به ویژه بر ارتباط واقعی علت و معلول تأکید می‌کند. ملاصدرا مراد خود را از بسیط، حقیقتی می‌داند که ذاتش به عین مسأوی با مبدأیت برای غیر باشد نه اینکه بتوان آن را به دو شیء، یعنی ذات و خصوصیتی زاید بر آن، که موجب حصول شیء شده است، تقسیم کرد، آن‌چنان که در انسان یافت می‌شود؛ زیرا این گونه فاعل‌ها مرکب‌اند و تخصصاً از موضوع خارج هستند. حال اگر از چنین فاعل بسیطی بیش از یک معلول صادر شود، بدون شک مصدریت فاعل برای معلول غیر از مصدریتش برای معلول اول است که لازم‌آش فرض کثرت بسیط است که خلاف فرض اولیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۰۴ به بعد؛ ر.ک: خزاعی، ۱۳۹۰).

می‌گیرد، رأی عرفایی چون ابن عربی را نه صرفاً به عنوان یک قاعده ذوقی که قاعده‌ای حکمی و فلسفی مستند به براهین عقلی مطرح می‌سازد. این قاعده که ملاصدرا خود را در شرح و بسط آن بی‌بدیل می‌داند و مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی این رأی صدرا را نمی‌پذیرد و به او انتقاد می‌کند که چرا نظریه فیلسوف یونانی، فلوطین را به خود نسبت داده است، نشان می‌دهد که بنا به حصر عقل، از واحد در مقام اول، جز واحد صادر نمی‌شود.

بر این بنیاد، هنگامی که از مفهوم انسان کامل در ساحت حکمت و عرفان اسلامی سخن می‌گوییم دقیقاً منظور این است که از حضرت احدیت در مقام اول، صدور جز امری واحد نمی‌توانست صورت گیرد و این امر واحد همان نور واحد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. به عبارت روشن‌تر، حضرت حق بنا به حدیث شریف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (ر.ک: نورالدین، ۱۴۰۹: ۱/۴۳۱) (من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم) چون اراده ظهور و تجلی نمود مقام اول تجلی خود را نور حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قرار داد. این همان ساحت وجودشناختی حقیقت محمدیه یا انسان کامل در عرفان اسلامی است.

اما در ساحت معرفت‌شناختی که ساحت شناخت انسان و به ویژه انسان کامل است، بر شناخت ماهیت و حقیقت انسان کامل تأکید می‌شود. به عبارتی، باید در این باره تأمل شود که انسان کامل چه خصوصیات و ظرفیت‌هایی دارد که واسطه میان وجود مطلق و وجود مقید گردیده است و هستی به واسطه حضور و وجود او به ظهور می‌رسد. وجه معرفت‌شناختی انسان کامل شناخت جایگاه او در هستی نیست بلکه معرفت به هویت اوست. ضرورت این شناخت نیز شناخت پروردگار است که حقیقت هستی به شمار می‌رود؛ زیرا قطعاً انسان کامل به واسطه جایگاه هستی‌شناختی‌اش تنها عامل شناخت وجود مطلق هستی یعنی حضرت پروردگار است. پس بر این معنا تأکید و تأمل می‌ورزیم که شناخت حضرت حق جز از طریق ادراک و شناخت مقام و مفهوم انسان کامل میسر نیست؛ یعنی اگر انسان کامل مقام اول ظهور و تجلی حضرت حق در صورت اسما و صفات است، پس منطقاً شناخت انسان کامل، شناخت اسما و صفات

حضرت حق است؛ زیرا این اسما و صفات، مجتمع در انسان کامل است. امام خمینی در شرح دعای سحر و در بیان انسان کامل و اینکه انسان کامل جامع جمیع مراتب و حقایق است به این حدیث اشاره کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صُورَتِهِ». این روایت نشان می‌دهد که از دیدگاه امام خمینی - که خود از علاقه‌مندان و پیروان نقاد ابن عربی و آرای اوست^۱ - شخصیت حضرت ختمی مرتبت در مقام انسان کامل تنها مصداق ظهور و تجلی اسم اعظم و جمیع اسما و صفات حضرت حق است و همچنین با شناخت حضرت اوست که می‌توان به اسرار اسما و صفات حضرت حق پی برد. ذکر احادیثی از جمله: «قال النبي ﷺ: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله تعالى» و «درجة النبي ﷺ في الجنة أرفع الدرجات، فمن زاره في درجته في الجنة من منزله فقد زار الله تبارك وتعالى» (صدوق، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۵) به صورت کامل، بیانگر و مؤید این معناست؛ روایاتی که صراحتاً نشان می‌دهند که نسبت انسان کامل با حضرت حق نسبتی کامل است. اگر زیارت پیغمبر، زیارت خدا باشد، شناخت او مدخلی برای شناخت حق نخواهد بود؟ هر دو روایت تصویر کاملی از این معنا را ترسیم می‌کنند.

۱. در عرفان امام خمینی نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر شده است، انسان کامل است. او صورت حق و جلوه تمام اسمای حسنی و امثال علیای الهی است. او تام‌ترین کلمات الهی است و به وسیله اوست که دایره وجود به آخر می‌رسد. نبأ اعظم است. تجلی خدا در انسان کامل، بدون واسطه هیچ صفتی یا اسمی نیست. عین ثابت انسان کامل، بر سایر اعیان ثابتة ممکنات سیادت دارد. نسبت میان عین ثابت انسان کامل و اعیان دیگر در حضرت اعیان، مثل نسبت بین اسم اعظم الهی در حضرت واحدیت با اسماء دیگر است. بنابراین چنان که اسم اعظم در هیچ آئینه‌ای رخ نمی‌تابد و به هیچ تعینی متعین نمی‌شود و به جهت جلوه در همه مرتبه‌های اسمایی ظاهر شده و تابش نورش در همه چشم‌اندازها بازتاب می‌یابد و جلوه همه اسما، بسته به جلوه آن است. عین ثابت انسان کامل نیز به جهت جمعیت اجمالی منتسب به حضرت جمعیت، در صور اعیان ظاهر نمی‌شود و به این جهت، غیب است و به جهت ظهور در صور اعیان ظاهر بر حسب استعداد ظاهر می‌شود. انسان کامل دانای همه مراتب تأویل است. او همان لحظه‌ای که کتاب محسوس را که در اختیار اوست می‌خواند، از صحیفه عالم مثال و عالم الواح و عالم ارواح تا علم اعلی، حضرت تجلی تا حضرت علم، تا اسم اعظم را می‌خواند و راسخ در علم است. او دارای احدیت جمع اسما و اعیان و مظهر حضرت احدیت جامع است و هیچ‌یک از اسما را در او غلبه تصرف نیست. حق، جمال خود را در آئینه وی می‌بیند. او چنان که آئینه شهود ذات حق است، آئینه شهود همه اشیا نیز هست (ر.ک: جلالی، ش ۹۴-۹۵/۱۳۷۸).

همچنین در مقدمه ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جامی، به نکته فوق‌الذکر چنین

توجه شده است:

می‌توان گفت که در نقش الفصوص و شرح جامی بر آن، توجه مؤلف و شارح بیشتر به دو بحث کلی معطوف است: از یک طرف، مرتبه تعیین ثانی و در نتیجه اسمای الهی و اعیان ثابته‌ای که در آن مرتبه متعین می‌شوند و از طرف دیگر، انسان کامل و مراتب مختلف سالکان الی الله در رسیدن به مقام کمال مورد توجه است. این دو مبحث کلی در واقع، همان مباحث فصل‌های دو و سه و هفت و نه مقدمه است. ضمناً در سراسر کتاب عقیده به وحدت وجود، یعنی مطلب فصل هشت مقدمه، منعکس است. به عبارت دیگر، در این کتاب مهم‌ترین موضوع و مبحث، ماهیت «ما سوی الله» است. ذات مقدس حق مجهول مطلق است. بنابراین بیشتر از اشاره‌ای به آن ممکن نیست. اما در مرتبه واحدیت و تعیین ثانی، اسمای الهی متعین می‌شوند و سخن درباره آن‌ها رواست. خداوند به اعتبار اسما، دارای کثرت نسبی است و مبدأ و منشأ عالم است. پس هر چیزی که درباره عالم گفته می‌شود، در واقع به یک اعتباری به مبدأ عالم برمی‌گردد؛ یعنی به همان اسما یا از دیدگاهی دیگر، به اعیان ثابته. از اینجا معلوم می‌شود که شناخت خدا یا الوهیت (یعنی مرتبه ثانی) شناخت عالم را در بر دارد و شناخت حقیقی عالم مستلزم شناخت خداست. به علاوه، آدمی که به یک اعتبار جزء عالم است، در حقیقت خود - یعنی در مرتبه کمال انسانی خود - کل عالم و جامع جمیع حقایق آن است. پس شناخت حقیقی عالم محتاج به شناخت انسان کامل نیز هست. در سراسر نقش الفصوص به طور کلی، ابن عربی به شناخت حقیقت مطلق که آن با شناخت اسما شروع می‌شود و توسط شناخت انسان کامل به شناخت عالم منجر می‌شود، توجه می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۹).

بنابراین انسان کامل هم در بُعد هستی‌شناختی، حلقه واسط جهان برین و جهان زیرین است و هم عامل درک جهان برین و نیز خالق تمامی عوالم. تأملی دقیق در آیات و روایات و همچنین حکمت برآمده از آن‌ها در آرای عرفا و حکمای مسلمان به صورت تام و تمام، بیانگر آن است که انسان کامل هم نشان از قوس نزول هستی و هم قوس صعود به مبدأ اول را دارد؛ یعنی از یک سو، بنا به قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» به واسطه اوست که هستی گسترانیده و بسط داده می‌شود (لولاک لما خلقت الأفلاک) و از سوی دیگر، هم به واسطه مقدسه اوست که هستی نشریافته به

حقیقت اول خود باز می‌گردد. شاید یکی از دقیق‌ترین تعابیر در این باره بیت استثنایی شیخ محمود شبستری در گلشن راز باشد:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر این یک میم غرق است

(۱۳۸۲: ۴)

این بیت تمامی هستی را محصول خلقت حضرت ختمی مرتبت می‌داند؛ یعنی هستی نه تنها به واسطه او گسترش می‌یابد بلکه به واسطه او به مبدأ نخستین خویش نیز باز می‌گردد. به روشن‌ترین بیان، انسان کامل مجموعه قبض و بسط هستی است و دقیقاً از همین روست که عرفان و حکمت اسلامی بر بنیاد این بحث گسترش می‌یابد. حال از این رو که دو تن از برجسته‌ترین حکمای جهان اسلام، یکی در حوزه اندیشه سنی و دیگری در حوزه اندیشه شیعی به تبیین این معنای بنیادین پرداخته‌اند، در این مقاله، مفهوم انسان کامل را در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌کنیم؛ زیرا تمایز میان این دو ساحت را غیر ممکن می‌دانیم.

به عبارت دیگر، وجود انسان کامل در عین اینکه بالاصاله موضوع نشر و بسط عالم توسط حضرت حق است (ساحت وجودشناختی)، موضع اصلی و اصل شناخت حضرت حق نیز هست (ساحت معرفت‌شناختی). آنان که در جستجوی معرفت حقیقی اند تنها با شناخت انسان کامل به مبدأ خود واقف و عارف می‌شوند. انسان کامل در این وجه، تنها حقیقتی است که سالکان و عارفان را به مقصد حقیقی رهنمون می‌سازد و دقیقاً از آن رو که به عنوان انسان تعیین دارد، قابل شناخت نیز هست. از سوی دیگر، چون صادر اول از حضرت اوست، شناخت او شناخت حضرت حق است. این معنا در یکی از آثار صدرای ظهوری بی‌نظیر دارد:

وبالجملة أبداع الإنسان الكامل مثلاً له تعالى ذاتاً ووصفاً وفعلاً، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلا بمعرفة الإنسان الكامل وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والجل المتين الذي به يرتقى إلى العالم الأعلى والصراف المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كل أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون وفهم هذا السرّ المخزون، وهذا معنى وجوب معرفة النبي ومعرفة الإمام عليه السلام (صدرالدين شبزاري، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۴).

چنان که می‌بینیم از دیدگاه صدرا معرفت به حق جز از طریق معرفت به انسان کامل میسر و ممکن نیست. پس دقیق‌ترین تعبیری که می‌توان از انسان کامل داشت این است که هستی به واسطه او نشر می‌یابد و عالم به واسطه او به حقیقت مبدأ خویش پی می‌برد. گرچه در طلیعه این تحقیق نباید سخن را بسط داد. ذکر این نکته ضروری است که مستند به آیات اول مثنوی که فرمود:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
(بلخی، ۱۳۷۳: ۱)

جستجوگری در ذات انسان به ویژه جستجوی مبدأ اول، امری ذاتی است. حال در پاسخ به این نیاز ذاتی، مصداق اصیل، مطلق و صادق، جز وجود شریف انسان کامل چیست؟ انسان کامل الطف کرامات حق بر انسان و بلکه هستی است و نه تنها عامل اظهار هستی است بلکه مبنای معرفت به حضرت حق و عامل اکمال هستی نیز هست.

آنچه تا به حال ذکر شد و البته در ادامه نیز در آن تأمل خواهیم کرد، توجه به وجه هستی‌شناختی انسان کامل در اندیشه محیی‌الدین بن عربی است. صفات خداوند به واسطه انسان کامل در هستی آشکار می‌شود. به عبارتی، تمام هستی جلوه‌های جلالی و جمالی حضرت حق است و انسان کامل واسطه ظهور این اسما و صفات در آن.

از دیدگاه ابن عربی انسان کامل در وجه هستی‌شناختی آینه تمام‌نمای حق است و حق در این آینه به حسب اختلاف استعداد آن، مختلف ظاهر می‌شود. این دقیقاً همان معنایی است که مراتب تجلی و ظهور در حکمت ابن عربی و مراتب وجود در اندیشه صدرا را به وجود می‌آورد؛ زیرا موجودات مختلف به حسب استعداد ذاتی خود از این آینه نور برمی‌گیرند.

گرچه شرح این مراتب و اختلاف استعدادها، هدف این مقاله نیست، ذکر یکی از تأمل‌برانگیزترین تفسیرهای شارحان ابن عربی در این باب ضروری است. سیدحیدر آملی در کتاب *جوامع الاسرار* معنای فوق را به صورت کامل با استناد به تمثیل شمع و

آئینه بیان کرده است.^۱ همچنین، ابن عربی معتقد است که انسان کامل در وجه معرفت‌شناختی موجودی است که علوم و معارف را از نزد حکیم علیم دریافت می‌نماید و با کوشش معنوی خود، کلام حق را می‌شنود و بعد از اینکه مستمع کلام حقیقی شد متکلم می‌گردد و جوهر ذات او از حالت بالقوه به عقل بالفعل و بسیط می‌رسد و صاحب شأنی می‌گردد که هر وقت اراده کند علوم تفصیلی در نفس او حاضر می‌شود. بنابراین، ناطق به علوم حقه و متکلم به معارف حقیقی می‌شود و در کلام او چیزی جز تصویر حقایق غیبی مجمل به صورت علوم تفصیلی انسانی و ظاهر کردن ضمائر مکون بر صحیفه نفس و لوح و خیال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۳۹۰-۳۹۱). نیز از منظر معرفت‌شناختی ابن عربی، انسان کامل کلید معرفت حق و مظهر گنجینه جهان است؛ زیرا خزائن جهان نزد حق است: ﴿وَعِنْدَ مَقَالِحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...﴾^۲ و کلید این خزائن نزد انسان کامل است: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ

۱. سیدحیدر با تأکید بر این معنا که مثال واضح‌تر و روشن‌تری برمی‌گزینیم تا نشان دهیم که حضور حق در مظاهر چگونه است، به سراغ شمع، نور، آئینه و هندسه می‌رود. بنا به تمثیل سیدحیدر، وجود ظاهر در صورت حقایق، همچون شمع روشنی است که در یک موضع مخصوص قرار دارد و در اطراف آن، آئینه‌های کاملاً صیقل‌یافته و تابناک زیادی نهاده شده‌اند. این آئینه‌ها از نظر اضلاع، اوضاع و اشکال مختلف‌اند. برخی مدور، برخی مربع، برخی مثلث و برخی مسدس‌اند. پس چون نور شمع در این آئینه‌ها ظاهر شود، لاجرم در هر یک از آئینه‌ها به شکل آنچه هست ظهور می‌کند. به عبارتی، ظهور نور به صورت ظرف خویش است: مثلث، مربع، مسدس یا... بر این اساس، جایز نیست که به نور شمع (که در آئینه مربع یا آئینه مسدس به صورت مربع یا مسدس جلوه یافته) گفته شود که چرا در مربع یا مسدس ظهور یافته‌ای؟ زیرا شمع خطاب به ظرف ظهور خویش می‌گوید: من ظاهر نشدم در تو مگر به قدر استعداد و قابلیت، و الا من مسدس و یا مربع نیستم بل این شماست که تسدیس و تربیع در صورتان ظهور می‌یابد. پاسخ نور، تبیین قابلیت وجود در قوالب است: «ظهور من به قدر فاعلیت و قدرت و عظمت ذاتی من نیست؛ زیرا من مطلقم و تو مقید، و مقید را توان آن نیست که مظهر مطلق شود از آن حیث که مطلق است. لاجرم، مطلق در مقید جز به اندازه قابلیت و استعداد مقید ظهور نمی‌کند. پس اگر نقصی هست در توست نه در من؛ زیرا تربیع و تسدیس تو به زبان حال اظهار نمود که در تو به صورت تسدیس و تربیع ظاهر شوم، ورنه من در ذات خویش غنی از تو و مظهریت تو هستم. پس تربیع و تسدیس شما از اقتضای ذاتی شما و لوازم ماهیت شماست. من شما را مربع و مسدس قرار ندادم بلکه قبل از وجود شما بر این معنا عالم بودم که شما را چنین قابلیتی و مرا چنین فاعلیتی است. پس ظهور از آن من و تربیع و تسدیس از آن شماست و کسی را توان اعتراض بر این نیست» (آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۱؛ در این باره ر.ک: بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ش ۵/۶۱-۱۹).

۲. و کلیدهای غیب نزد اوست. جز او کسی از غیب آگاهی ندارد (انعام / ۵۹).

أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۱ راه راست و مسیر الهی، در آسمان و زمین و کوه و دشت و خشکی و دریا نیست بلکه در ذات و گوهر وجود سالک است؛ زیرا سالک قلم حق تعالی است و قرآن چراغ روشن و ریسمان محکم اتصال به راه انسان کامل است و اخلاق انسان کامل خود قرآن بوده و اسمای الهی یک جا در وجود او جمع شده است. او قرآن و کتاب مبین و بیان کننده حقایق است.

تأمل در این معنا نیز ضروری است که ابن عربی نسبت انسان کامل به عالم را همچون نسبت نگین با انگشتر می داند. او معتقد است همان طور که پادشاهان اگر بخواهند نامه‌ای را مهر کنند و از آن محافظت نمایند، با مهر نگین خود بر آن می زنند، کمال عالم و اتمام و حفاظت از عالم نیز به موجب انسان کامل است (ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۵۰).

انسان کامل از دیدگاه ابن عربی

آنچه بیان شد مقدمه‌ای در باب ضرورت توجه به دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل بود. پیش از تبیین این معنا در آرای ابن عربی و صدرا تبیین مفهوم انسان کامل از نظر این دو بزرگ ضروری است.

بی تردید ابن عربی صاحب یکی از کامل ترین دستگاه‌های نظری در شرح حقایق عرفانی و روحانی است. این حقایق در ساختاری نه چندان منسجم و البته مورد انتقاد از نظر شیوه بیان ارائه شده است چنان که مرحوم آشتیانی در این باب معتقد است که ابن عربی در الفتوحات المکیه زشت و زیبا و غث و سمین را به هم آمیخته و لذا مکاشفات و واردات قلبی او متنوع و القانات او گاهی مضطرب و خالی از تشویش و تناقض نیست (ر.ک: جندی، ۱۴۲۳: ۱۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰/۱). اما بی گمان، این اعجوبه عرفان نظری، کامل ترین آرا را در حقایق اسلامی اظهار و تفسیر نموده است. ابن عربی معتقد است انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق به حق، ظاهر می گردد. مراد از سرّ حق نیز کمالات ذاتیه خداوند است که تنها انسان قادر است آن‌ها را نشان

۱. و نیز در وجود خودتان، آیا نمی بینید (ذاریات / ۲۱).

دهد؛ چون کمالات ذاتیه خداوند در غیب مطلق بود. خداوند خواست تا در عالم شهادت آن‌ها را مشاهده کند لذا انسان کامل را آفرید تا در آیینۀ وجود او خود را مشاهده کند. ابن عربی در فصّ آدمی می‌گوید: «لکونه متّصفاً بالوجود و یظهر به سرّه إلیه» (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۳۷۸: ۶). از دید ابن عربی چون انسان کامل، مظهر جمیع اسمای حق تعالی است پس خدا را باید به وسیله او شناخت. با شناخت انسان کامل است که معرفت به حق پیدا می‌شود و خداوند نیز آیات خود را که نشانه وجودی‌اش هست در این موجود قرار داده است. ابن عربی در فصّ آدمی می‌گوید:

ثمّ لتعلم أنّه لمّا کان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته أحوالنا تعالی فی العلم به علی النظر فی الحادث و ذکر أنّه تعالی أرانا آیاته فیه (همان).

این معنا در فصّ شیئی نیز تأکید و تکمیل شده است:

فیتقبّل الاتّصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتّصاف بذلك الجلیل والجمیل والظاهر والباطن والأوّل والآخر (همان: ۴۴، فصّ شیئی).

یعنی انسان کامل نه تنها متصف به صفات گوناگون است، حتی صفات متضاد نیز در او جمع‌اند، از قبیل جمال و جلال، ظاهر و باطن و اول و آخر. از جمله قدرت‌های انسان کامل، قدرت تسخیر و تصرف است. انسان کامل به خاطر برخورداری از اسمای الهی می‌تواند در عالم تصرف کند و آن را اداره نماید. این معنا در فصّ موسوی تأکید شده است:

كذلك لیس شیء فی العالم إلاّ وهو مسخر لهذا الإنسان لما یعطیه حقیقه صورته (همان: ۱۶، فصّ موسوی).

ابن عربی انسان کامل را روح عالم می‌شناسد و به دلیل کمالاتی که دارد همه چیز را مسخر او می‌داند، چنان که در فصّ موسوی می‌گوید:

وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل للکمال الصورة (همان).

از آن رو که انسان کامل سبب وجود افراد و غایت خلقت است، واسطه میان حق و خلق است. به واسطه وی، فیض وجود از حق تعالی به موجودات می‌رسد. انسان کامل به صورت، در دنیا است و به باطن، در آخرت. در ظاهر، بر وی احکامی که به موطن

دنيا تعلق دارد جارى است و در باطن، قلب وى تعلق به عالم آخرت دارد. انسان كامل بر حسب سير در ملكوت و جبروت مراتب و مقاماتى دارد. وى متناسب با مقام و مرتبه وجودى خود حشر و نشر دارد. چنين انساني مشاهده مى كند كه از خويش مرده و رخت هستى به حق سپرده است. وى چيزهايى را مشاهده مى كند كه محبوبان هيچ گاه قادر به درك و مشاهده آنها نخواهند بود؛ براى مثال، انسان كامل مى تواند كسى را كه در قبر معذب يا منعم است مشاهده كند. او مى تواند اموات را در حال حيات برزخى بنگرد (ر.ك: واعظى، ۱۳۸۳). همچنين در رساله الغوثيه درباره مقام و مرتبه انسان كامل و آنانى كه در مسير كمال گام بر مى دارند، توجه شده و در شرح ابن عربى آمده است:

و گفت جل جلاله كه اى غوث! مرا بندگاني هست غير انبياي مرسلين كه مطلع نيست بر احوال ايشان هيچ كس از اهل دنيا و هيچ كس از اهل آخرت و هيچ كس از اهل جنت و هيچ كس از اهل دوزخ، و نه ايشان را مالك است و نه رضوان و نه به آنچه خلق كرده ام از براى اهل جنت و اهل نار و نه ايشان را ثواب است و نه عقاب و نه حور و نه قصور و نه غلمان. خوشا حال كسى كه ايمان آورد به ايشان، اگر ايشان را شناسد. اى غوث! تو از ايشانى و از علامتشان در دنيا آن است كه جسم هاى ايشان سوخته است از قلت طعام و شراب، و نفس هاى ايشان سوخته است از شهوات، و دل هاى ايشان سوخته است از خطرات و جنايات فاسده، و روح هاى ايشان سوخته است از خطيئات، و ايشان اصحاب بقايند كه سوخته اند به نور لقا (ابن عربى، ترجمان الاشواق، ۱۳۷۸: ۳۹).

از ديدگاه ابن عربى، انسان كامل حافظ عالم است و تا زمانى كه در اين عالم است، عالم و خزائن آن محفوظ مى ماند و چون گام به عرصه آخرت نهد هر چه از خزائن دنيا مانند كمالات و معنويات را با خود به آن عالم مى برد؛ چرا كه اسرار الهى در وجود اين انسان متمكن گرديده است و با رفتن وى از اين عالم، خزائن الهى نيز با او به آن عالم خواهد رفت. اگرچه انسان كامل، مقام و مرتبه والا دارد و ابن عربى او را برخوردار از علو مكاني و مكانتى مى داند، هرگز براى او علو ذاتى در نظر نمى گيرد؛ زيرا علو ذاتى منحصر به ذات الهى است (همان).

انسان کامل از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

دیدگاه‌های صدرا در باب انسان کامل چندان متفاوت با آرای ابن عربی و به ویژه برخی پیروان او نیست؛ برای مثال، صدرا در *اسرار الآیات* و *انوار البینات* انسان کامل را حقیقت محمدیه، و حقیقت محمدیه را مظهر اسم جامع اعظم الله می‌داند: «قاعدة فی الحقیقة المحمّدیة مظهر اسم الله الجامع الأعظم» و با رجوع به دو آیه از آیات شریفه قرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا* فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء / ۱۷۴-۱۷۵)، حضرت حق تعالی پیامبر را بر بنیاد علوم الهیه برهان کامل بر هر شیء دانسته است و با رجوع به این اصل عقلی که مبدأ عین غایت و غایت عین مبدأ است، نتیجه می‌گیرد که چون خداوند فاعل و خالق تمامی اشیاست و نیز انسان کامل کسی است که بنا به روایت شریف «لولاك لما خلقت الأفلاك»، هیچ شیئی نیست که بدون حضور او کامل شود، پس ضروری است که انسان کامل برهان بر تمامی اشیا باشد چنان که آیه شریفه ﴿وَجِئْنَاكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ بر این معنا صراحت کامل دارد:

قد تقرّر فی العلوم الإلهیة أنّ الحقّ تعالی برهان علی کلّ شیء كما قال: ﴿أُولَئِكَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وقد ثبت أيضًا أنّ المبدأ عین الغایة والبداية عین النهایة وأنّ الله فاعل کلّ شیء وأنّ الإنسان الكامل الذی لا أكمل منه غایة المخلوقات، «لولاك لما خلقت الأفلاك»، فإذن يجب أن يكون هو البرهان علی سائر الأشياء، كما قال ﴿وَجِئْنَاكَ بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

صدرا سپس در بحثی تفسیری، متکی بر آیات قرآن، تمامی انبیا را صاحب برهان می‌داند همچون موسی که برهانش عصا و ید و بیضای اوست.^۱ اما نفس نبی اکرم بیانگر برهان کل است؛ یعنی تمامی قوای نفس حضرت در همه ابعاد، بر تمامی جهات اشراف دارند؛ برای مثال، صدرا در باب چشم حضرت اشاره به این روایت دارد: «نمی‌توانید در رکوع بر من سبقت گیرید؛ زیرا شما را در پشت سر خویش چنان

۱. ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أنّ الله أعطى لكل نبيّ آية وبرهاناً وجعل نفس النبيّ الخاتم برهاناً فقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وذلك لأنّ برهان الأنبياء كان في أشياء غير أنفسهم، مثل برهان موسى في عصاه وفي يده وفي الحجر الذي ﴿انجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كلّ أناس مشربهم﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

می بینم که در مقابل خویش»^۱. برهان بر بصر حضرت عبارت است از: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَفَى الْقَدْرَ أَيْ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» و نیز این قول نبی مکرم اسلام: «رَوَيْتَ لِي الْأَرْضَ فَأَرَيْتَ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا». نیز برهان بر سمع حضرت چنین است: «أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَتَطَّ لَيْسَ فِيهَا مَوْضِعٌ قَدِمَ إِلَّا وَفِيهِ مَلِكٌ سَاجِدٌ أَوْ رَاكِعٌ». نیز برهان بر شَمِّ پیامبر این گونه است: «إِنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ». همچنین است برهان بر ذائقه حضرت: «إِنَّ هَذَا الذَّرَاعَ مَسْمُومٌ». برهان بر قوه لمس حضرت در این روایت دیده می شود: «وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَاحَسَّ بَرْدَهُ»، همچنان که برهان بر لسان حضرت این آیه کریمه است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ».

صدرا این براهین را موجب تداوم بحث خود برمی شمارد و مثلاً در بیان برهان ید به آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» استناد می کند یا در باب اصابع به جریان شق القمر حضرت اشاره دارد و مهم تر از آن، در بیان برهان صدر آیه شریفه «الرَّشْرَاحُ لَكَ صَدْرُكَ» را یاد می آورد. وی اقرار می کند که بیان براهین حضرت در مظاهر وجود بسیار فراتر از آن است که بتوان احصا کرد.^۲

سپس صدرا ادله دیگری را در اثبات نفس کامل پیامبر در قوای باطنی می آورد؛ قوایی چون: حفظیه، علمیه، عملیه و... وی در باب کاملیت نفس پیامبر در قوای حافظه می نویسد:

وَأَمَّا بُرَاهِينُ مَطَاوِي وَجُودِهِ وَقَوَاهِ الْمَسْتَوْرَةِ، فَمِنْهَا بُرْهَانُ قُوَّةِ حِفْظِهِ كَقَوْلِهِ: «سَقَّرْنَاكَ فَلَا تَنْسَى».

۱. وكان نفس النبي برهاناً بالكليّة فكان برهان عينه ما قال: «لا تسبقوني بالركوع فإني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي» (همان).

۲. وبرهان بصاقه ما قال جابر: «إنّه أمر يوم الخندق لا تخبرنّ عجبكم ولا تنزلنّ برمتكم حتى أجيء. فجاء فبصق في العجين وبارك وبصق في البرمة، فأقسم بالله إنهم لأكلوا وهم ألف حتى تركوه وانصرفوا، وإنّ برمتنا لتغط كما هي وإنّ عجيننا ليخبز كما هي». وبرهان تفلّه أنّه تفلّ في عين عليّ عليه السلام وهي ترمد فبرئ ياذن الله يوم خيبر. وبرهان يده قوله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» وأنّه سبّح الحصى في كفه. وبرهان إصبعه أنّه أشار به إلى القمر فانشققتين وكان الماء ينبع من أصابعه حتى شرب منه خلق كثير. وبرهان صدره قوله تعالى: «الرَّشْرَاحُ لَكَ صَدْرُكَ» وأنّه كان له أزيز كأزيز المرجل. وبرهان قلبه أنّه كان تنام عيناه ولا ينام قلبه وقال تعالى: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ». وأمثلة هذه البراهين في مظاهر وجوده المقدّس أكثر من أن يحصى (همان).

صدرا در قوه علمی آن حضرت، حدیث مشهور هزار مدینه علم و هزار باب آن را یادآور می‌شود و بر این نکته لطیف تأکید می‌کند که حال متعلم (امیرالمؤمنین) چنین است پس چگونه خواهد بود جایگاه معلم (پیامبر اکرم):

وبرهان قوه علمه قال علیؑ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَاسْتَبْتَبْتُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ «وإذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي المعلم؟»

برهان بر قوه عملیه حضرت، داستان معراج است:

وأما برهان قوته المحركة العملية فلعروجه بجسده النوراني إلى أقصى عالم السماوات وهو سدرة المنتهى، وبروحه المقدس إلى قاب قوسين أو أدنى.

نیز برهان بر عقل عملی حضرت خُلق عظیم پیامبر است:

وأما برهان عقله العملي فقولته: ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ وقوله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (همان).

این معانی همه به صورت مطلق، بیانگر آن است که از دیدگاه صدرا بر بنیاد ادله قرآنی و روایی، وجود مقدس حضرت رسول اکرم وجودی اشرف و اتم و کامل است و این کاملیت از یک سو، برهان حضرت حق است در گواه و شاهد بودن پیامبر بر مظاهر وجود و از سوی دیگر، ظهور صفات حضرت حق در وجود مقدس انسان کامل.

ملاصدرا در بخش‌های دیگر تفسیرش با رجوع به قول حق که فرمود: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾، خلق آخر را مختص انسان‌هایی خاص دانسته و گفته است مقصود اصلی از ایجاد کائنات وجود مقدس انسان کامل است؛ انسان کاملی که خلیفه خدا بر روی زمین است. این معنا با آیاتی دیگر از قرآن تأیید می‌شود؛ از جمله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰)؛ ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرٍ مِنْ طِينٍ*فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص / ۷۱-۷۲)؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات / ۵۶)؛ ﴿يَسْتَخِفُّكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (اعراف / ۱۲۹)؛ ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ﴾ (حدید / ۲۵)؛ ﴿وَاسْتَعْمَرُوا فِيهَا﴾ (هود / ۶۱).

تمامی این ادله بیانگر آن‌اند که هیچ کس استحقاق و لیاقت خلیفه الهی و عمارت دو عالم را ندارد، جز انسان کامل:

كُلُّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَصْلِحُ لَخَلَاةِ اللَّهِ وَعِمَارَةِ الدَّارَيْنِ إِلَّا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ.

انسان کاملی که انسان حقیقی و مظهر اسم اعظم الله است:
هو الإنسان الحقیقی مظهر اسم الله الأعظم كما تبّه بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
(همان: ۱۲۸).

صدرا در الاسفار تمامی انسان‌ها به جز انسان کامل را دارای حصه‌ای از شرک خفی یا جلی می‌داند؛ زیرا حق را به اسمی از اسمای جلالش عبادت می‌کنند، در حالی که انسان کامل حق را در جمیع اسمای مبارکش عبادت می‌کند:
كذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصّة من الشرك الخفی أو الجلی لكونه يعبد اسمًا من أسماء الله ولا يعبد الله بجمیع الأسماء.

صدرا دلیل ادعای خویش را آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ (حج / ۱۱) می‌داند.

از دید صدرا انسان کامل کسی است که تسلیم حضرت حق است و در جمیع تجلیات حق به واسطه نور رب هدایت می‌شود و حق را در تمامی اسمایش می‌پرستد. پس اوست که به حقیقت، بنده خداوند است و به همین دلیل، اسم انسان کامل زینده اوست؛^۱ زیرا او قادر است حق را در جمیع مظاهر امریه و خلقیه مشاهده کند و این شهود نه از طریق کثرت است و نه دوئیت ذات و تجلی، بلکه شهود شئون و حیثیات متعدد حق است در صورت اعیان ثابتة یا آنچه حکما ماهیات می‌نامند.^۲

همچنین صدرا بر بنیاد قاعده تشکیک یا مراتب خود، برای انسان کامل مراتبی قائل می‌شود که هر رتبه و درجه آن نیز در یک تنظیر، نامی خاص می‌یابد. او مراتب انسان را یکی ندانسته است و مرتبه انسان کامل را فوق مراتب می‌داند:

اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصوّر کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بی تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و مافوق آن! از اسفل

۱. وأما الإنسان الكامل فهو الذى يقبل الحق ويهتدى بنوره فى جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه فهو عبد الله فى الحقيقة ولهذا سُمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۲).
۲. قد شاهد الحق الأول فى جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرّق تكثّر لا فى الذات ولا فى التجلى أيضًا لما مرّ من أنّ تجلّيه تعالى حقيقة واحدة والتكثّر باعتبار تعدّد شؤونه وحیثياته المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة التى لا وجود لها فى ذاتها ولا يتعلّق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء (همان: ۳۶۷/۲).

سالفین تا اعلیٰ علین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد و این درجات، بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش: «إِنَّ الَّذِينَ يَبْتَغُونَكَ إِنَّمَا يَبْتَغُونَ اللَّهَ» (فتح / ۱۰)، «وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء / ۸۰) باشد و این آخرین مقامات آدمی است و شناختن نفس و شرح مقامات او به غایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۸).

همچنین صدرا در تنظیر اشراف عالم تکوین (انسان) و اشراف عالم تشریح و معنا (قرآن) می‌فرماید: همان گونه که قرآن بطون و مراتب دارد، انسان کامل نیز هفت مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱. نفس، ۲. قلب، ۳. عقل، ۴. روح، ۵. سر، ۶. خفی، ۷. اخفی (واعظی، ۱۳۸۳: ۱).

شاید بحث انسان کامل در تفسیر القرآن الکریم صدرا از آن رو ظهور بسیار برجسته‌تری نسبت به دیگر آثار او دارد که از دیدگاه صدرا مصداق اتم انسان کامل، حضرت رسول اکرم است و آن حضرت تجلی کامل در آیات قرآن دارد. این معنا خود بیانگر آن است که صدرا در تبیین حقیقت انسان کامل، رویکردی دقیقاً قرآنی (و البته روایی) دارد، هرچند در بُعد معرفتی و به ویژه از منظر هستی‌شناختی، انسان کامل نوری از انوار معنوی و رازی از اسرار هستی و صورتی از صورت‌های گوناگون قدرت حق و نشانی از نشانه‌های حکمت او و کلمه‌ای از علم و خواست او و نیز چشم بینای پروردگار است (همان).

همچنین با توجه به نکته فوق، رجوع او به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب / ۲۱) در باب انسان کامل بسیار مهم تلقی می‌شود؛ زیرا این آیه شریفه، رسول‌الله را اسوه حسنه عالم می‌داند و او کتاب حکمت الهی و جوهر و مغز معانی قرآنی است. انسان کامل، کتاب مبین و لوح محفوظ است. او به حسب ذاتش، وجودی قائم به خود دارد و بیرون از دایره زمان و مکان و اشاره حسی است.^۱

نکته پایانی در این باب اینکه صدرا برای انسان کامل صفات و ویژگی‌هایی متعدد

۱. این صفات را صدرا در تفسیر القرآن الکریم به تفریق ذیل بحث «مرآة آدمیة فیها آیات ربانیة وأنوار رحمانیة» آورده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۴۰۰/۴ به بعد)؛ برای مثال: «اعلم أن الإنسان الکلی بحسب أصل ذاته التي بما هو هو موجود، بل وجود: قائم بنفسه، مجرد عن الزمان والمكان، مقدس عن الحلول والإشارة الحسیة» (همان: ۴۰۲/۴).

قائل است که اهمّ آن‌ها را با رجوع به کسر اصنام الجاهلیه می‌توان در ۲۹ صفت به صورت زیر طبقه‌بندی کرد. این صفات نشان از نوعی رویکرد اخلاقی صدرا به انسان کامل دارد، به طوری که مایل است از چنین بحثی در نظام تربیتی انسان استفاده کند:

۱. انس به خدا: علاقه و انس به خداوند از برجسته‌ترین ویژگی‌های انسان کامل است به گونه‌ای که تمام وجودش مستغرق ذات الهی است و برای او هیچ عملی به میزان عبادت خداوند لذّت ندارد و همیشه و در همه حال - خلوت و جلوت - به یاد اوست و غیر خداوند هر چه باشد هیچ و پوچ است. انسان کامل اگر دوستدار اولیا و دانشمندان و مؤمنان است و یا اگر والدین و فرزندان را دوست می‌دارد، از این روست که آن‌ها را منتسب به حق می‌بیند و دوستی آن‌ها را به نیت امتثال فرمان حق می‌پذیرد.

۲. التزام به فرایض و نوافل: انسان کامل به آنچه خداوند انجام آن را دوست دارد، ملتزم است و انجام آن را بر خود فرض می‌شمارد و در تمام حرکات و سکناات خدا را می‌جوید و از این طریق، به حق واصل می‌گردد و چون در پی وصل به محبوب و لقای حق است، از درون او شوق به عبادت و انجام فرائض موج می‌زند.

۳. مهربان با خلق خدا.

۴. عالم به تمام حقایق و علوم ربانی و معالم ربوبی: انسان کامل تمام حقایق را به یقین و برهان می‌داند و هرگز در آن‌ها دچار شک نمی‌شود.

۵. زهد حقیقی صفت اوست و اخلاق و خلق و خوی خود را پاک نموده است.

۶. همیشه در روحيات و حالات خود اعتدال دارد.

۷. دوستدار علم و علما و دانشمندان است.

۸. همیشه به یاد مرگ و دوستدار مرگ است؛ چون مرگ طریق لقای حق است.

۹. دوستِ دوستان خداوند سبحان است.

۱۰. دشمنِ دشمنان خداوند است؛ دشمن کسانی چون کفار و ظالمان و فاسقان و

اشرار.

۱۱. دوستدار علم هیئت و شناخت اجرام آسمانی است.

۱۲. همیشه خداوند مَنان را یاد می‌کند و ذاکر او - به مراتب ذکر - است.

۱۳. بر تهجد مواظبت دارد و از آن غافل نمی‌شود.

۱۴. متنفر از شهوات است.
۱۵. به مقدار اندک و ضروری از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها اکتفا می‌کند.
۱۶. از اهل دنیا و ثروت و صاحبان مناصب دنیوی حذر دارد.
۱۷. مشغول شناخت رب و افعال و صفات اوست.
۱۸. دید و نظر او به افراد فروغلتیده در شهوات همانند نگاه و نظر علما به بچه‌هاست.
۱۹. مشتاق عزلت و خلوت است و از اعمال بچه‌گانه مردم عادی دوری می‌گزیند.
۲۰. سخت مراقب اعمال و رفتار خود است که مرتکب خلافتی نشود.
۲۱. صفای دل و جلای روح دارد.
۲۲. از معاصی خبث نفس و شهوات می‌گریزد.
۲۳. متوجه دریافت یقینی حقیقت است و از تقلید و ظن پرهیز می‌کند.
۲۴. از خشم و حقد و حسد و عداوت و خصومت بسیار دوری می‌کند.
۲۵. از مکاشفات ربانی برخوردار است.
۲۶. عاشق خداوند است.
۲۷. نور توحید در جانش پرتو افکنده است.
۲۸. وجودش از حبّ جاه و ریاست و محبت دنیا و مال و منال آن عاری است.
۲۹. ملکات راسخه شجاعت و صبر و شکر و کرم و حلم، به مراتب خود، در احوال و افعالش ظهور و بروز تام دارد ر ک: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۰ به بعد).

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و ملاصدرا در باب انسان کامل نشان می‌دهد که این دو، جایگاه بنیادی انسان کامل را هم در بُعد هستی‌شناختی و هم در بُعد معرفت‌شناختی پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد تأکید ابن عربی و نیز بنیان‌گذاری فلسفه وی بر مبنای انسان کامل، نشان از گستردگی این بحث در دستگاه فلسفی او نسبت به ملاصدرا دارد. این بدان معناست که ملاصدرا بیشتر از ساحت انسانی به انسان کامل نگریسته است تا از ساحت حق. ابن عربی حق را اول وجود عالم می‌داند و حضرات

خمس خود را با استناد به انسان کامل از تعین اول می‌گستراند و به حضرت پنجم یا عالم امکان می‌رساند. برای او در این سلسله‌مراتب جایگاه انسان کامل و تعین او ارزش بسیار کلیدی دارد. البته ملاصدرا نیز انسان کامل را حقیقت و امری می‌داند که مراتب و درجاتی متعدد دارد، اما او سعی می‌کند با استناد به شناخت انسان و با تکیه بر قاعده‌ی تنظیم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی از مراتب وجود انسان به مراتب وجود انسان کامل برسد. ملاصدرا انسان کامل را دارای هفت مرتبه می‌داند که عبارت‌اند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، اخفی، و بر بنیاد آن به شناخت انسان کامل می‌پردازد. نکته‌ی مهم این است که ملاصدرا دغدغه‌ی ظهور صفات انسان کامل را در انسان‌های طالب حقیقت و عارف دارد. او با تأکید بر صفات عارفان که مصداق انسان‌های کامل‌اند در پی آشکارگی مفهومی از انسان کامل است که در تربیت و هدایت نوع بشر الگویی مجسم باشد.

بنابراین، قاعده‌ای اخلاقی در دستگاه فلسفی ملاصدرا حاکم است، به طوری که مفهوم انسان کامل را کاربردی می‌خواهد؛ یعنی انسان‌های دیگر بتوانند به مفهوم وجودی شناخت پیدا کنند و خود دست‌کم به مرتبه‌ای از مراتب انسان کامل برسند. به همین دلیل است که صفاتی کاملاً کاربردی و عینی برای انسان کامل برمی‌شمرد؛ برای مثال، تأکید می‌کند که از صفات انسان کامل آن است که از اهل دنیا و ثروت و صاحبان مناسب دنیوی پرهیز کند. به عبارت دیگر، ملاصدرا به نام انسان کامل نظام‌نامه‌ای اخلاقی تدوین می‌کند. این رویکرد را در اندیشه‌ی ابن عربی نداریم یا دست‌کم در فلسفه‌ی او در حاشیه است و این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو علی‌رغم شباهت‌هایشان است. ملاصدرا مفهوم انسان کامل را کاربردی و در حوزه‌ی اخلاقی ارائه می‌دهد اما ابن عربی در فضایی کاملاً عرفانی و حکمی. آخرین نکته این‌که ابن عربی از جایگاه انسان کامل به تصور خود نمی‌کاهد اما ملاصدرا می‌خواهد تمامی انسان‌ها از این وجود برتر عالم بهره‌گیرند. لذا او را در سطحی مطرح می‌کند که یک انسان کامل بتواند در عرصه‌ی اخلاقیات به سعادت دنیا و آخرت برسد. وجه افتراق اندیشه‌ی صدرایی و ابن عربی درباره‌ی انسان کامل در همین است که صدرا

می‌کوشد اعتدال و استوایی میان دنیا و آخرت برقرار کند و به درکی تازه از نسبت معنا و زندگی برسد در حالی که در عرفان ابن عربی، سالکان ناخودآگاه به پرهیز از اجتماع فراخوانده می‌شوند، بی‌آنکه تعادلی در نسبت میان فرد و جامعه برقرار شود. اما در حکمت صدرا چنین تعادلی را می‌توان دید. این تعادل رمز نجات انسان از اوهام فردی و در عین حال جبرهای اجتماعی است. حکمت شیعی بر این معنا مصرانه پای می‌فشارد که دنیا و آخرت دو نقطهٔ مقابل هم نیستند که با نفی یکی بتوان به دیگری رسید. دنیا مزرعهٔ آخرت است و دنیای حسن، مقدمهٔ آخرت حسن: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره/ ۲۰۱). این راز زمینی کردن مفهوم انسان کامل در اندیشهٔ صدراست؛ امری که در اندیشهٔ ابن عربی نمی‌توان یافت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان‌الاشواق، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، فصوص‌الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۸ ش.
۳. باعونی شافعی، محمد بن احمد، جواهر‌المطالب فی مناقب الامام الجلیل علی بن ابی طالب (علیه السلام)، تحقیق محمدباقر المحمودی، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. بلخاری قهی، حسن، «تمثیل ظهور حق در مظاهر عددی و هندسی به روایت سیدحیدر آملی»، نشریه صُفَه، شماره ۶۱، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۵. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۷. همو، هفت اورنگ، تهران، یلدا، ۱۳۸۶ ش.
۸. جعفری، سجاد، فرهنگ و معارف اسلامی، تهران، کومش، ۱۳۷۳ ش.
۹. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. جلالی، غلامرضا، «انسان کامل در عرفان ابن عربی تا عرفان امام خمینی»، نشریه حوزه، شماره‌های ۹۴-۹۵، مهر ۱۳۷۸ ش.
۱۱. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان، تحریر شرح هدایه ملاصدرا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. خزاعی، محمد، بررسی قاعده‌الواحد در فلسفه و عرفان، زیر نظر حسینی شاهرودی، وبلاگ شخصی، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص‌الحکم خوارزمی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. شبستری، محمود، گلشن راز، به کوشش جواد نوربخش، تهران، یلدا قلم، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. همو، کسر اصنام جاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، دیوان مفتقر، تهران، آفاق، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۲۴. همو، شرح مقدمه قیصری، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، تحقیق و تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. نورالدین، شریف‌الدین، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، کتابخانه عمومی آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. واعظی، حسین، «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. ولی، شاه نعمت‌الله، دیوان، تصحیح عباس خیاطزاده، کرمان، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. یشربی، سیدیحیی، «نقد بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۳۷-۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ ش.

توحید افعالی

ورابطه آن با فعل اختیاری انسان*

- حسین غفاری^۱
- مریم‌سادات زیارتی^۲

چکیده

توحید اولین اصل از اصول اعتقادی ماست که شامل توحید در اندیشه و عمل می‌باشد و هر یک از این دو شعوبی دارد که توحید افعالی یکی از اقسام توحید نظری است و از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی به این معناست که موجودات عالم در ذات و صفات استقلال ندارند و هر سببی، هستی و فاعلیت خود را از خدا می‌گیرد. شعب توحید افعالی نظیر توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، حاکمیت، مالکیت و... است که هر کدام از این شعب با اختیار انسان مرتبط است و مسائلی از قبیل اعتقاد به جبر و تفویض را در پی دارد لکن این انحرافات فکری با عقیده «أمر بین الأمرین» که از اعتقادات شیعه است، کاملاً قابل رفع است.

واژگان کلیدی: توحید افعالی، توحید در خالقیت، اختیار، جبر، تفویض، أمر بین الأمرین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول) (ziaratyma@gmail.com).

توحید افعالی

از دیدگاه فلاسفه و متکلمان، موجودات همچنان که در ذات و صفات استقلال ندارند، در حوزه تأثیر و تأثر نیز وابسته به خدایند و هر سببی، هستی و تأثیر خود را از او می‌گیرد. آیاتی چون «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ...» (اسراء/ ۱۱۱) بیانگر توحید افعالی است و بدین مفهوم است که تمام جهان هستی، یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست و تمام افعال موجودات پرتو آن فعل اند که خود قائم به وجود واجب الوجود است و در عین نسبت با ممکنات، با پروردگار نیز نسبت دارد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲: ۱/۲۰۵).

پس تمام افعال عالم، معلول حضرت حق است، اما برخی با واسطه و برخی بی‌واسطه؛ چون طبق قاعده الواحد، صدور بی‌واسطه چند معلول از واجب تعالی ممتنع است و قدرت، به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا امر محال بطلان صرف است و هیچ شیئی ندارد. ولی باید دانست که تعلق نگرفتن قدرت خداوند بر ایجاد مستقیم و بدون سبب اشیا دلیل بر ضعف قابل است نه عجز فاعل (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲/۸۲). بدین معنا که این امر، سبب محدودیت قدرت الهی نیست بلکه برخی معلولات، قابلیت صدور مستقیم از سوی خدای متعال را ندارند.

اقسام توحید افعالی

توحید افعالی زیرشاخه‌هایی متنوع چون توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، مالکیت، حاکمیت و استعانت را در بر می‌گیرد. توحید در ربوبیت و رازقیت و به تعبیری توحید در استعانت، از شئون توحید در خالقیت است.

توحید در خالقیت

خالقیت از صفات فعلی خداست و از رابطه وجودی میان ممکن الوجود و واجب الوجود به دست می‌آید که مساوی علت هستی بخش است و همه ممکنات طرف اضافه آن هستند و متصف به مخلوقیت می‌گردند (مصباح یزدی، بی‌تا: ۶۰-۶۱). توحید در خالقیت به این معناست که تمام موجودات امکانی از جمله انسان و آثار

و افعالشان با واسطه یا بی واسطه، مخلوق حق تعالی هستند و هم در ذات خود و هم در مقام علّیت، استقلال وجودی از خدا ندارند. در نتیجه، خدا همان طور که در ذات خود بی شریک است، در فاعلیت نیز شریک ندارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۶-۲۱۹).

دلایل نقلی اثبات توحید در خالقیت

۱. آیات مبین توحید خالقیت

آیات قرآن در تبیین خالقیت خدا چند دسته است:

- الف) آیاتی که خالقیت خدای سبحان را پایه و اساس اسمای حسنای فعلی دیگر قلمداد می کند: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يُرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر / ۳).
- ب) آیاتی که ضمن اثبات خالقیت موجودات دیگر، خدا را بهترین خالق معرفی می کند: ﴿فَبَارِكْ لِلَّهِ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴).
- ج) آیاتی که با صراحت آفرینش چیزی را به غیر خدا نسبت می دهد ولی آن را به اذن او می داند: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (مائده / ۱۱۰).

د) آیاتی که وصف کمالی خالق را منحصر در خدای سبحان می داند:

- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... لِإِلَهِ الْإِلَهِ خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ (انعام / ۱۰۱-۱۰۲).
- ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (عد / ۱۶).
- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (زمر / ۶۲).
- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَإِلهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر / ۶۲).

طبق این آیات، آفرینش منحصر در خدای سبحان است و توحید در خالقیت فهمیده می شود. مفاد این آیات، عمومی است و هرگز تخصیص نمی خورد؛ زیرا لازمه آن، خروج شیء از حد امکان و ورودش در محدوده واجب الوجود است که بر اساس توحید واجب الوجود، بطلان آن واضح است.

۲. برخی عبارات نهج البلاغه دال بر توحید در خالقیت

در خطابه های امام علی ع عبارات دال بر یگانگی خدا در خالقیت فراوان است؛ از جمله اینکه حضرت در خطبه معروف به خطبه اشباح می فرماید:

«الْمُنشئُ أَصْنَافَ الْأَشْيَاءِ بِلا رُوِيَةٍ... ولا شريك أعانه على ابتداء عجائب الأمور»

(نهج البلاغه: خطبه ۹۰): خداوندی که انواع اشیا را بدون رجوع به فکری... و بدون شریکی که او را در ابداع امور شگفت‌انگیز اعانتی کرده باشد، ایجاد فرمود....

اندیشه و فکر و یاری گرفتن، ویژگی‌هایی انسانی است و باری تعالی در آفرینش پدیده‌ها از تمام این ویژگی‌ها مبرا است (بحرانی، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۳).

قریحه غریزی عبارت است از عامل دریافت ذوقی که خداوند آن را در انسان‌ها به ودیعه نهاده است. این قریحه غریزی مانند عوامل تصور و تصدیق و تداعی معانی، مربوط به مجموع ساختمان مغزی است که در انسان وجود دارد و ممکن است فعالیتش صحیح و مطابق واقع باشد و یا غلط و مخالف واقع. همچنین قریحه غریزی تقویت‌پذیر است و به فعلیت می‌رسد و هیچ یک از این مختصات درباره صفات خدا صحیح نیست؛ زیرا او عالم به همه واقعیات است و هرگز درک مخالف واقع ندارد (جعفری، ۱۳۸۳: ۲۲/۱۶). بنابراین خداوند موجودات را بدون الگو آفریده است و در آفرینش از شریک داشتن منزّه است؛ چون او از همه جهات بی‌همتا است (بحرانی، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۳).

امام علیؑ در جایی دیگر می‌فرماید:

«لا يتحلون ما ظهر في الخلق من صنعه...» (نهج البلاغه: خطبه ۹۰): آنچه از آفریده‌های خدا آشکار است به خود نمی‌بندند.

یعنی [فرشتگان] ادعا نمی‌کنند که در ایجاد، شریک خداوندند چنان‌که بت‌پرستان، ایشان را شریک خدا می‌دانند؛ بلکه ملائکه بندگان گرامی داشته شده‌اند که هرگز از خدا در گفتار پیشی نمی‌گیرند و تنها به امر خدا کار می‌کنند (لاهیجانی، بی‌تا: ۴۵۸).

البته باید توجه نمود که مراد از آنچه بیان گردید، سلب اختیار از انسان آن گونه که اشاعره معتقدند، نیست؛ چون آن‌ها در راستای اعتقاد به توحید افعالی آن را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که سر از جبر درآورده و علیت ما سوی الله را انکار کرده‌اند، در حالی که در مکتب امامیه، توحید افعالی هرگز با آزادی و انتخابگری انسان مخالف نیست (سبحانی، جهان‌بینی اسلامی، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۵).

توحید در ربوبیت

رب از اسمای حسنای الهی است و ربوبیت از صفات فعلی خدای سبحان محسوب می‌شود. گرچه اعتقاد به ربوبیت الهی همچون اعتقاد به سایر صفات فعلی خداوند لازم است، در طول تاریخ، گروهی از انسان‌ها برای خدای متعال در مقام ربوبیت شریک قائل شده‌اند. این گروه معتقدند که مقام خلقت غیر از مقام تدبیر است. چیزی که مربوط به خداست همان خلقت است ولی چون تدبیر از خلقت جداست، از این جهت تدبیر جهان طبیعت به موجودات دیگر که اختیاردار این جهان هستند واگذار شده است و خداوند تدبیر همه یا بخشی از جهان را به آن‌ها تفویض کرده است (همان: ۲۶۸-۲۶۹). در برابر این عقاید شرک‌آمیز، قرآن با قاطعیت هر چه تمام‌تر خدا را یکتا مدبر جهان می‌داند و در این مورد هر نوع تدبیر مغایر و مستقل را که مظهر ربوبیت غیر خدایی باشد محکوم می‌سازد. اینک به برخی از آیاتی که به این مطلب گواهی می‌دهند اشاره می‌شود:

۱. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (یونس / ۳).

۲. ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا... لَعَلَّكُمْ يَلْقَاءُ رَبَّكُمْ تَوَقُّونَ﴾ (عد / ۲).

خداوند در این دو آیه و آیات مشابه، پس از بیان آفرینش آسمان و زمین، مسئله استیلا بر عرش را مطرح می‌کند. هدف از طرح آن این است که زمام جهان خلقت پس از آفرینش به دست اوست و هرگز به دیگری تفویض نگردیده است. در آیه نخست، پس از مسئله تدبیر، موضوع شفیعان پیش آمده است و این می‌رساند که کار هر شفیعی مربوط به اذن خداست. مقصود از شفیع در این آیه، شفیعان روز رستاخیز نیست بلکه همان نظام علت و معلول جهان خلقت است که تأثیر هر علتی در نظام بالا و پایین منوط به اذن خداست و فاعلیت تمام موجودات، منوط به اراده اوست. از این جهت، خدا پس از بیان مدبران، مسئله نظام علت و معلول جهان خلقت را مطرح می‌کند تا برساند که مدبریت مطلقه خدا مانع از اعتقاد به نظام علت و معلول در پهنه هستی نیست؛ زیرا وجود این نظام، مظهر تدبیر او و برخاسته از اراده اوست و مدبر اصیل و مستقل اوست و تدبیر و کارگردانی مدبرهای دیگر به اذن او صورت می‌گیرد. اگر قرآن علت پدیده‌ها را شفیع می‌نامد، برای این است که لفظ شفیع به معنای زوج و

جفت است؛ گویی نظام علل به ضمیمه خواست خدا آثاری از خود نشان می‌دهند (همو، *مبانی توحید/ از نظر قرآن*: ۲۹۸-۳۰۰). تأکید قرآن بر این است که همان گونه که تنها خالق هستی خداست، تنها مدبر و یگانه پرورنده عالم هستی و نظام هماهنگ انسان و جهان نیز خداست.

بازگشت توحید در ربوبیت به خالقیت

توحید در ربوبیت در پرتو آیات قرآن با دو برهان جامع اثبات می‌شود، به طوری که همه حد وسط‌های براهین متعدد به دو حد وسط برمی‌گردد.

الف) با حد وسط خالقیت: چون تنها خالق و مالک هستی خداست، پس تنها رب و یگانه مدبر عالم نیز اوست. پیش از این بیان شد که تنها خالق جهان و تنها مالک حقیقی عالم خداست و جز او هیچ موجودی خالق و مالک نیست. اکنون گفته می‌شود که جز خالق و مالک، موجود دیگری نمی‌تواند مدبر مخلوق و مملوک باشد؛ چون کسی که چیزی را نیافریده است، هیچ گونه سلطه تکوینی و مالکیت حقیقی بر آن ندارد و قهراً از جهات درونی و هدف و سود و زیان آن آگاه نیست. بنابراین چگونه می‌تواند آن را پروراند و به کمال برساند؟ لذا آفریننده و مالک جز خدا کسی دیگر نیست. قرآن کریم بر پایه همین تحلیل و با تصریح به پیوند محکم بین خالقیت و ربوبیت می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (بقره/ ۲۱).

ب) نیاز به حد وسط قرار دادن عنوان خالقیت نیست بلکه چون ربوبیت نحوه‌ای از خالقیت یا ملازم با آن است، با اثبات توحید خالقیت، توحید ربوبیت نیز ثابت می‌شود؛ زیرا رب یعنی کسی که چیزی را تدبیر می‌کند و با اعطای کمال، آن را می‌پروراند و گام به گام به سوی هدف می‌برد. اعطای کمال که امری وجودی است، نوعی از خلق است. پس بازگشت ربوبیت به خالقیت است؛ زیرا رب برای پروراندن مربوب خود، کمال را می‌آفریند و کمال را به مربوب پیوند می‌دهد و در واقع، پیوند بین کمال و مستکمل را می‌آفریند؛ برای نمونه می‌توان استدلال یادشده را از این آیه شریفه استنباط کرد: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (یونس/ ۳)؛ یعنی شما که خالقیت خدا را قبول دارید باید او را رب خود نیز بدانید؛ چون ربوبیت شعبه‌ای از خالقیت است.

اقسام ربوبیت

ربوبیت بر دو نوع است:

الف) ربوبیت تکوینی که به معنای کارگردانی جهان است.

ب) ربوبیت تشریحی که اختصاص به موجوداتِ باشعور و مختار دارد و مسائلی چون فرستادن انبیا و انزال کتب آسمانی و تعیین تکالیف و وضع احکام را در بر می‌گیرد. ربوبیت در همه ابعاد تکوین و تشریح، از آن خداست. بر این اساس، اعتقاد به ربوبیت تکوینی انسان‌ها و نیز اجرام آسمانی مانند خورشید و ماه و ستارگان از یک سو و پذیرش ربوبیت تشریحی طاغوت‌ها مانند فرعون مصر از سوی دیگر، هبوط از اوج توحید و سقوط به وادی شرک است. ادعای فرعون‌ها این نبود که ما خالق شماییم یا در نزول باران و برکات آسمانی نقش تکوینی داریم، بلکه ادعای اصلی آنان ربوبیت تشریحی بود. به همین جهت، وقتی در قرآن کریم سخن از اعتقاد به ربوبیت اجرام است، آن را با برهان ابطال می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرِ﴾ (نجم / ۴۹)؛ یعنی اگر شما ستاره شعری را مؤثر در تدبیر عالم می‌دانید و بدین جهت آن را می‌پرستید، بدانید که شعری مخلوق خدا و تحت ربوبیت اوست و شایسته پرستش نیست.

همچنین قرآن در بیان ربوبیت عام الهی می‌فرماید: ﴿فَلِلَّهِ الْمَحْدُورَاتِ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (جاثیه / ۳۶). این آیه کریمه، بیانگر ربوبیت عام الهی نسبت به آسمان‌ها و زمین و عوالم گذشته و آینده و همه موجودات مجرد و مادی است. تکرار سه بار «رب» و اضافه آن به «سماوات» و «ارض» و «عالمین» تصریح و تأکید بر این حقیقت است که رب همه موجودات امکانی، یکی است.

برای عموم و شمول ربوبیت الهی، هیچ مورد نقضی وجود ندارد مگر یک آیه که فرشتگان مدبر امر دانسته شده‌اند: ﴿فَالَّذِينَ هُمْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (نازعات / ۵). لکن این آیه کریمه نیز نقض توحید ربوبی نیست؛ زیرا قرآن کریم افزون بر اینکه تدبیر مطلق امور را به خدا اسناد می‌دهد: ﴿لَهُمُ السُّوْىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُونَ الْأَمْرَ﴾ (یونس / ۳)، از زبان خود فرشتگان نقل می‌کند که آنان جز اینکه مظهر ربوبیت خدای سبحان باشند، وظیفه دیگری بدون اذن او ندارند: ﴿وَمَا تَنْزِيلُ الْإِنشَارِ بِأَمْرِ رَبِّكَ...﴾ (مریم / ۶۴).

مضمون آیه این است که علل قبلی ما و معالیل بعدی ما و آنچه بین سابق و لاحق،

یعنی متن هویت ما قرار دارد و تمام هستی ما همگی از آن خداست. پس فعل ما و آنچه متفرع بر وجود ماست، از آثار ربوبیت اوست. بنابراین هر گاه در آیه یا روایتی، تدبیر امور به فرشتگان یا به انسان کامل و یا به موجودی دیگر اسناد داده شود، بدین معناست که تدبیر آنان مظهر و آیت تدبیر الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۲۷-۴۳۰).

توحید در رازقیت

رازقیت به این معنا که فاعلی بدون استعانت از مقامی، و از طریق آفرینش اسباب و مسببات، جانداران را در دریا و خشکی روزی دهد، فعل مختص خدا و از شئون توحید در خالقیت است و احدی جز پروردگار، انجام‌دهنده این کار نیست؛ زیرا روزی دادن همان طرح و آفرینش سلسله اسباب و مسبباتی است که منتهی به بقای حیات جاندار می‌گردد. بنابراین خدا از آن نظر که جهان را آفریده، خالق است و از آن نظر که مواهب جهان را در مسیر تغذیه و زندگی جانداران قرار داده است، رازق می‌باشد. اما این، مانع از آن نیست که موجودی دیگر به اذن و مشیت حکیمانه خدا در مسیر روزی دادن جانداری قرار گیرد و به اذن الهی روزی دهنده او باشد. در قرآن مجید همان طور که روزی دادن به خدا نسبت داده شده، به غیر او نیز انتساب یافته است، هرچند تفاوت میان این دو نسبت از زمین تا آسمان است؛ برای مثال، خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (ذاریات / ۵۸)؛ و در عین حال، به اولیای افراد قاصر چنین خطاب می‌کند: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء / ۵).

طبق این دو آیه، هم خدا رازق است و هم ولی (پدر)، اما تفاوت این دو بسیار روشن است. خداوند مستقلاً و بدون اتکا به کسی دارنده این فعل است در حالی که پدر با اتکا به قدرت و مواهب الهی، موجب تغذیه فرزند خود می‌گردد (سبحانی، جهان‌بینی اسلامی، ۱۳۶۱: ۳۱۲-۳۱۴).

آیات مربوط به رزق چند دسته‌اند:

۱. آیاتی که فعل رزق را بدون حصر، به خدا نسبت می‌دهند؛ مانند: ﴿اللَّهُ الَّذِي

خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ (روم / ۴۰).

۲. آیاتی که فعل رزق را به غیر خدا نسبت می‌دهند؛ مانند: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾

(نساء / ۵).

۳. آیاتی که خدا را «خیر الرازقین» معرفی می‌کنند؛ مانند: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾

(حج / ۵۸).

۴. آیاتی که رازق بودن را منحصرأً از آن خدای سبحان می‌دانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ...﴾

(ذاریات / ۵۸).

این آیات، مبین نظر نهایی قرآن کریم درباره رازقیت است. بنابراین تنها خدا رازق است و اگر غیر خدا به این عنوان موصوف شود، بدین معناست که آن شیء یا شخص به نحو مظهریت خدا عهده‌دار رزق است؛ چون رازقیت از صفات فعل خداست و دیگران می‌توانند مظهر آن باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۳۰-۴۳۲).

توحید در ولایت

یکی از شاخه‌های توحید، توحید در ولایت است؛ بدین معنا که سرپرستی همه امور ممکنات به دست خدای متعال است.

اقسام ولایت

ولایت یا تکوینی است یا تشریحی؛ زیرا امور جهان یا حقیقی است یا اعتباری. امور حقیقی اموری‌اند که عمل اختیاری انسان، در بود و نبود آنها دخیل نیست. منظور از امور اعتباری در اینجا اموری است که تنها در حوزه حیات انسانی یافت می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر انسان نباشد، از آنها خبری نیست؛ مانند ملکیت، ریاست و اموری از این سنخ که انسان برای گذراندن زندگی خود، آنها را اعتبار کرده است.

نکته قابل توجه این است که تقسیم ولایت خداوند به تکوینی و تشریحی، به ولایت بر تکوین و ولایت بر تشریح برمی‌گردد؛ یعنی ولایت تشریحی که قسیم ولایت تکوینی است، خود امری حقیقی و تکوینی است، نه اعتباری؛ زیرا اگر کسی سبب جعل قانون شود، ولایت او بر قانون، امری حقیقی است. البته ولایت حاکم اسلامی از سنخ ولایت تشریحی است که بر خردورزان جامعه مستقر است، چنان که ولایت پدر و جد بر خردسالان محجور از قبیل ولایت تشریحی است که در محدوده شریعت اجرا می‌شود. یکی از آیاتی که مشتمل بر ولایت تکوینی و تشریحی برای خدای سبحان است، این

آیه است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/ ۲۵۷). شمول این آیه کریمه نسبت به ولایت تشریحی از آن روست که خدای سبحان با جعل قوانین نورانی، انسان‌ها را از ظلمت گناه به نور اطاعت هدایت می‌کند. پس ولایت تشریحی خدا در نورانی کردن جامعه ایمانی به جعل و ابلاغ احکام تکلیفی مانند نماز یا احکام وضعی مانند طهارت در عبادت و صحت و فساد عقود و ایقاعات در معاملات است. وقتی انسان معتقد به اصول دین، با عمل صالح در راه سیر و سلوک به سوی خداوند قرار گرفت، خدای سبحان با ایجاد گرایش تکوینی و کشش درونی در او، وی را تحت ولایت خاص تکوینی خود قرار می‌دهد و با ایجاد اشتیاق در او نسبت به فضایل و انزجار از رذایل، او را برای پیمودن آسان راه خدا آماده می‌سازد.

توحید در حاکمیت

مقصود از حکومت همان سلطه، و مقصود از حاکم همان صاحب سلطه‌ای است که هدفش استقرار نظم در جامعه است؛ یعنی حاکم کسی است که به خاطر ولایتی که دارد، می‌تواند درباره اموال و نفوس مردم تصمیم بگیرد. البته مقصود این نیست که حاکم می‌تواند اموال مردم را به یغما ببرد و نفوس را از میان بردارد، بلکه مقصود این است که وی می‌تواند برای حفظ نظم، محدودیت‌هایی را در اموال انسان‌ها اعمال کند. حکومت به خاطر ولایتی است که حاکم بر جان و مال انسان مورد ولایت دارد و چون تمام انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسان‌اند، از این رو کسی بالذات حق ولایت بر کسی را ندارد مگر خدای بزرگ که تمام هستی انسان از جان و مالش مخلوق اوست و یا آن گروه که خداوند به آنان ولایت داده است.

حکومت حقی مختص به خداست، به سان شفاعت. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصُمُ بَيْنَهُمْ﴾ (زمر/ ۳). البته نباید چنین استنباط کرد که خدا باید به طور مستقیم اداره امور بندگان و نظام اجتماع را به عهده گیرد و چون ولایت دارد باید امیر هم او باشد، بلکه خدا به خاطر داشتن چنین حقی می‌تواند امیری از جنس بشر برای آدمی معین کند که از جانب حضرتش حکومت کند؛ زیرا فرمان‌روایی او به طور مستقیم بر بشری که در محیط مادی زندگی می‌کند، امکان‌پذیر نیست (سبحانی، مبانی توحید/ از نظر

قرآن، ۱۳۶۱: ۳۲۲-۳۲۴).

مسلماً طرح حاکمیت خداوند در جامعهٔ امروزی که شاهد بروز مکاتب انحرافی مختلف است، بسیار بعید جلوه خواهد کرد. بنابراین آنچه منطق واقعیابی انسان اقتضا می‌کند، این است که خود واقعیت را پیگیری نماید و هراسی از شرایط ساختگی ذهن‌ها که به وسیلهٔ قدرت پرستان به وجود آمده است و هر گونه واقعیت‌های ضروری و مفید را بعید جلوه می‌دهد، نداشته باشد.

در راستای محقق نمودن این هدف، پیروی از عقولِ رشدیافتهٔ انسان‌ها و فطرت پاک آنان و پیامبران عظام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بسیار راهگشاست؛ چون این‌ها وسایل حاکمیت خداوندند، چنان که عقل و نبوغ و قلب با صدها فعالیتی که دارد، وسایل فعالیت انسان می‌باشد. پس در حقیقت، منظور از حاکمیت الهی، ظهور ارادهٔ خدا به وسیلهٔ پیامبران و عقول سلیم در جوامع بشری و اجرای آن به وسیلهٔ خود انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۸۳: ۲۳۰-۲۲۵/۹).

توحید در مالکیت

مراد از توحید در مالکیت، اعتقاد به مالکیت خدا نسبت به تمام کائنات است.

اقسام مالکیت

مالکیت یا اعتباری است یا حقیقی. مالکیت اعتباری مانند مالکیت انسان نسبت به خانه و زمین و ماشین که فرد بر مبنای قرارداد، مالک آن‌ها می‌شود. اما مالکیت حقیقی امری تکوینی و واقعی است؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خود. قرآن کریم این نوع مالکیت را منحصرأً از آن خدا دانسته است و مالکیت انسان نسبت به گوش و چشمش را نیز از او می‌داند: ﴿أَمْ نَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ (یونس / ۳۱).

همهٔ انبیا در این پیام مشترک‌اند که کسی تکویناً مالک چیزی نیست. سرّ اینکه قرآن فقط زبان قال و زبان حال انبیا را نقل می‌کند که ﴿قُلْ لَأَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾ (اعراف / ۱۸۸) از دو جنبه است:

۱. انبیا بر اثر سعهٔ وجودی و کمال شهودی در دنیا این حقیقت توحیدی را می‌بینند و آن را باور دارند، اما دیگران در قیامت که روز ظهور حقایق توحیدی است، این

مطلب را می‌فهمند که جز خدا هیچ کس در هیچ نشئه‌ای مالک حقیقی نبوده و نیست: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶).

۲. برای اینکه پیروان متعصب و دوستان جاهل انبیا، آنان را از مقام بندگی به مقام خدایی بالا نبرند؛ زیرا همواره خطر دوستان جاهل و افراطی در سدّ راه انبیا از خطر دشمنان لجوج و تفریطی کمتر نبوده است. هدف انبیا، دعوت مردم به مالک حقیقی یعنی خدای منان بوده است، اما گاه پیروان متعصب یا افراطی، اینان را تا مقام ربوبیت بالا می‌بردند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۷-۴۲۲).

توحید در استعانت

استعانت به معنای یاری خواستن از کسی است و اقسامی دارد (مظاهری، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۰۷):

۱. توحید در تأثیر

توحید در تأثیر به این معناست که هیچ یاور مؤثّری در هستی جز خداوند نیست و هر کس در رفع نیازمندی‌هایش متکی به غیر خدا باشد، مشرک است.

۲. توحید در سبب‌آفرینی

توحید در سبب‌آفرینی به این معناست که اسباب ظاهری اگرچه تأثیر دارند، اثر مستقل ندارند و تأثیر آن‌ها ناشی از قدرت الهی است که «سبب» را می‌آفریند. البته اعتقاد به خداوند مستلزم چنین عقیده‌ای نیز هست ولی عمل اکثر مردم چنان است که گویی به آن باور ندارند و خداوند به آن چنین اشاره می‌کند: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۰۶).

در ذیل این آیه شریفه، روایاتی از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده است؛ از جمله روایتی از امام صادق علیه‌السلام که فرمود:

مقصود مردی است که می‌گوید: اگر فلان کس نبود من هلاک شده بودم و اگر فلان کس نبود من به چه و چه رسیده بودم و اگر فلان کس نبود خانواده‌ام تلف شده بود. آیا نمی‌بینی که چنین کسی برای مالکیت خداوند، شریک قائل می‌شود و دیگران را روزی رسان خود و دفع‌کننده خطر می‌داند؟ راوی می‌گوید: پرسیدم: اگر

آن مرد بگوید که خدا به واسطه فلان کس بر من منت گذاشت وگرنه هلاک شده بودم، چگونه است؟ حضرت فرمود: درست است و اشکالی ندارد (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۵/۱۵).

۳. توحید در برکنندن اسباب

موّحدی که به مرتبه توحید افعالی نائل شده است به سببی جز خدا قائل نیست و آنچه سبب طولی و مؤثر است، در واقع، سرابی فریبنده است که تشنه آن را آب می‌پندارد در حالی که آن فقط سببی صوری است.

فعل اختیاری

با تطبیق فاعل‌های هشت‌گانه^۱ بر نفس انسان معلوم می‌شود که نفس آدمی مصداق تمام اقسام فاعل‌هاست و تمام آن افعال از او صادر می‌شود. اما آنچه از فعل آدمی در این جستار مدّ نظر است و به رابطه آن با توحید افعالی می‌پردازیم، فعل قصدی و اختیاری است.

تعریف فعل اختیاری

اگر یک شیء بر انجام دادن و انجام ندادن یک فعل توانا باشد و صدور یافتن یا نیافتن آن فعل نسبت به آن شیء، نسبت مساوی داشته باشد، آنگاه اگر آن فعل به پیروی از اراده‌ای پدید آید که نسبت ایجاد را ترجیح داده است، آن فعل را «فعل اختیاری» گویند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۲).

مبای فاعل اختیاری^۲

اعمال و افعال اختیاری چهار مبدأ دارد: تصوّر و تصدیق مطلوب، شوق، عزم و تصمیم (اراده)، و قوه عامله که به حرکت درآورنده عضلات است. توضیح آنکه نفس انسان یک مبدأ فاعلی علمی است که اموری از آن صادر

۱. فاعل‌های هشت‌گانه در حکمت اسلامی عبارت‌اند از: فاعل طبیعی، فاعل قسری، فاعل جبری، فاعل بالرضا، فاعل قصدی، فاعل بالعیانیه، فاعل بالتجلی، فاعل بالتسخیر.

۲. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۷۲-۴۷۰/۱.

می‌شود که آن‌ها را کمال برای خود تشخیص داده است و از این رو، نیاز دارد که پیش از انجام کار، آن را تصوّر کند. در حیوانات، این عمل به کمک وهم یا خیال صورت می‌گیرد. در انسان، عقل عملی نیز به آن دو اضافه می‌گردد. قوه وهم، معانی جزئی را درک می‌کند و حیوان بر اساس ادراک آن، عمل می‌کند؛ مثلاً موش دشمنی گربه را می‌فهمد و از گربه می‌گریزد. اما در انسان، عقل عملی او نیز به خیال یا وهم ضمیمه می‌شود و مبدأ تصویری فعل را تحقق می‌بخشد.

نفس بعد از تصوّر فعل، کمال بودن آن را تصدیق می‌کند. حال اگر تصدیق [به کمال بودن فعل] بدیهی و روشن و یا ملکهٔ راسخی در نفس باشد، نفس بدون تأمل و درنگ به کمال بودن آن فعل حکم می‌کند؛ مانند کسی که سخن می‌گوید و حروف را یکی پس از دیگری بدون اندیشه بر زبان جاری می‌کند. اگر تصدیق [کمال بودن فعل برای فاعل] برای نفس روشن نبود، نفس می‌اندیشد و به بررسی مرجحات می‌پردازد. پس اگر به چیزی دست یابد که کمال بودن آن فعل را روشن می‌سازد، به آن حکم خواهد کرد.

پس از تصدیق به فایده و کمال بودن کار، شوق به انجام آن کار در نفس پدید می‌آید؛ زیرا شوق دومین کمالی است که معلول تصدیق به فایدهٔ کار است. «اگر شوق، به دنبال ادراک نفع و لذت حاصل شود، به انجام فعل و جلب شیء منجر می‌گردد و آن را "قوهٔ شهوت" گویند. اما اگر شوق به دنبال ادراک رنج حاصل شود، به ترک و دفع آن عمل می‌انجامد و آن را "قوهٔ غضب" می‌گویند» (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

به دنبال شوق، اراده تحقق می‌یابد. باید دانست «آن دسته از افعال انسان که علم در انجام آن‌ها دخالت دارد از ارادهٔ فاعل خالی نیست حتی فعل جبری؛ [زیرا وقتی کسی با تهدید، انسان را بر انجام کاری مجبور می‌سازد، انسان با توجه به تهدید آن شخص و برای دفع شرّ او تصمیم به انجام آن کار می‌گیرد. پس در اینجا نیز انجام کار، مسبوق به اراده می‌باشد]» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/۴۷۴).

به هنگام پدید آمدن عزم و اراده یکی از دو طرف ایجاد یا ایجاد نشدن فعل که نسبت به شخص توانا نسبت مساوی داشته باشد، ترجیح پیدا می‌کند. پس از پدید

آمدن اراده، قوه عامله که در عضلات پراکنده است عضلات را به حرکت درمی آورد و در این مرحله فعل مورد نظر تحقق می یابد. «تفاوت قوه عامله با دیگر مبادی از آن جایی معلوم می شود که در برخی اوقات، سایر مبادی تحقق یافته اند اما به دلیل عیب قوه تحریک، عمل انجام نمی گیرد؛ مانند افراد فلج» (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۷۴). «این مبدأ، نزدیک ترین مبدأ به فعل اختیاری است و مبدأ متوسط فعل، شوقی است که اراده و اجماع را به دنبال می آورد و مبدأ بعید، تصوّر فعل و تصدیق به فایده آن است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۶/۱).

باید دانست افعال انسان مانند هر ممکن الوجود دیگری ذاتاً به گونه ای است که شدن و نشدن برای آن ممکن است اما در پرتو علل و مقدمات مذکور ضرورت می یابد و این ضرورت، منافاتی با اختیار ندارد بلکه مؤید و مؤکد آن است؛ چون این افعال با اختیار ضروری می شوند.

اختیاری یا غیر اختیاری بودن مقدمات فعل^۱

مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیستند و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن اختیاری باشند؛ زیرا اولاً تصوّر و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیستند که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد. ثانیاً اگر ما فرض کنیم که همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می شوند، تسلسل پیش می آید و تا بی نهایت پیش خواهد رفت که امری محال است. به علاوه، ما وجداناً حس می کنیم که نسبت به انتخاب خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات آن. انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی مختار است ولی نسبت به افعال نفسانی خود این آزادی را ندارد. مقصود از اینکه «افعال نفسانی اختیاری نیست» این نیست که هیچ یک از افعال انسانی تحت قدرت و اختیار انسان در نمی آید بلکه مقصود این است که امور نفسانی، مانند حرکات و افعال خارجی انسان نیست که همواره مسبوق به مقدمات اختیاری باشد. اگر همواره مقدمات نفسانی، مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد، مستلزم تسلسل است. پس

۱. ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵: ۶/۶۲۳-۶۲۵.

«هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست»؛ چنان که دربارهٔ تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است. اگر امور نفسانی به هیچ وجه اختیاری نباشند، لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی دربارهٔ تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکهٔ تقوا و شجاعت و... لغو باشد و حال آنکه اختیاری بودن این موضوع را بالضروره احساس می‌کنیم.

دیدگاه‌ها دربارهٔ توحید افعالی و فعل اختیاری انسان

۱. نظریهٔ جبر

جبریون معتقدند: هر فعلی که از انسان سر می‌زند به قدرت و ارادهٔ خداست و قدرت و ارادهٔ انسان در آن هیچ تأثیری ندارد بلکه انسان مانند آلتی است که خداوند متعال آن را با اراده و اختیار خود به هر طرف که بخواهد می‌گرداند. بنابراین فرقی میان گام برداشتن انسان و رعشهٔ دست و پای او نیست. به عبارت دیگر، بشر مختار نیست و اعمال او آفریدهٔ خدای سبحان است.

عبدالرزاق لاهیجی اشعریان را معتقد به نظریهٔ جبر دانسته و در تبیین نظر آن‌ها گفته است:

اشعری فعل بنده را بدون وساطت اختیار و ارادهٔ بنده، مخلوق خداوند می‌داند؛ چنان که مذهب او در ایجاد همهٔ موجودات همین طور است؛ چه خداوند را مباشر ایجاد همهٔ موجودات می‌داند و قائل به هیچ واسطه‌ای نیست؛ حتی سوزاندن آتش و یخ زدن آب را فعل بی‌واسطهٔ خداوند می‌داند و آتش و آب و امثال آن را اسباب عادی می‌خواند و می‌گوید: «عادت الله جاری شده که سوزاندن لباس در وقت تماس با آتش صورت گیرد بدون آنکه آتش مدخلیتی در سوزاندن داشته باشد» (۱۳۷۲: ۲۶).

از مهم‌ترین ادله‌ای که جبریون در اثبات عقیدهٔ خود بیان می‌کنند، آیاتی است که در آن‌ها صریحاً بیان می‌شود که هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیت الهی؛ مانند این آیه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن نَّشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مَن نَّشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن نَّشَاءُ وَتُذِلُّ مَن نَّشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶).

علامه طباطبایی در پاسخ به ادلهٔ اشاعره می‌گوید:

اگر خدای سبحان بندگان خود را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده بود [به طوری که اولی نمی توانست مخالفت و دومی نمی توانست اطاعت نکند] دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران، بهشت و برای معصیت کاران، دوزخ مقرر بدارد [و حال که مقرر داشته] لازم است دادن پاداش به اطاعت کننده، بیهوده گردد و کیفر گناهکار ظلم باشد، در حالی که انجام کار بیهوده و ظلم نزد عقلا قبیح و مستلزم ترجیح بدون مرجح است و کار قبیح، کار بدون دلیل و حجت است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۴۸/۱؛ نیز ر.ک: حلی، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

بنابراین، چنین کاری از خدای حکیم سر نمی زند.

علامه حلی نیز در پاسخ به ادله اشاعره می گوید:

هر کس وجداناً درک می کند که افعالش را به اختیار خویش انجام می دهد و یا ترک می کند و برای او هیچ اجباری در انجام یا ترک کارها وجود ندارد (۱۴۰۷: ۳۰۸).

با توجه به مطالب گفته شده، به این نتیجه می رسیم که انسان در انجام کارهایش مجبور نیست بلکه اختیار دارد.

۲. نظریه تفویض

شهید مطهری درباره عقیده تفویض که بیشتر، معتزله بدان معتقدند، چنین می گوید:

به عقیده معتزله، اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را به وجود آورده است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تعالی تکوین یافت، به حسب طبع خود، گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می آید، مقتضای طبع خود جهان است؛ عیناً مانند کارخانه ای که به وسیله یک نفر مهندس تأسیس می شود. دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدایی کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه ایجاد شد، به حسب طبع خود کار می کند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین، جهان پس از آنکه از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد، به خود واگذاشته و تفویض شده است. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و به خود واگذاشته شده و افعال وی کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است. این نظریه را از این جهت «نظریه تفویضی» می گویند (۱۳۷۵: ۶۲۸/۶).

۱. «... وَلَقَبَحَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ الْفَعْلَ فِينَا ثُمَّ يَعْدُبْنَا عَلَيْهِ».

برخی دلایل مفوضه^۱

برخی دلایل قائلان به تفویض را بیان می‌کنیم:

دلایل عقلی

الف) فعل انسان تابع قصد و اراده اوست و آنچه اراده کند انجام می‌دهد و آنچه اراده نکند انجام نمی‌دهد. بنابراین، انسان خود پدیدآورنده فعل خویش است و خداوند آن را در انسان نیافریده است.

ب) نمی‌توان خداوند را خالق افعال بشر دانست؛ زیرا در افعال بشر ظلم و ستم وجود دارد در حالی که خداوند از ظلم و ستم منزّه است.

ج) «اگر بنده در فعل خودش مستقل نباشد، مدح و ذم او صحیح نیست» (خزازی، بی‌تا: ۱۶۰/۱).

د) همچنین معتزله چون می‌خواستند خداوند متعال را از معاصی و کفر و زشتی‌ها پاک بدانند، به نظریه تفویض معتقد شدند به طوری که گفته‌اند:

لو لم نُقَلِّ بالتفویض لزم استناد القبائح إلیه تعالی وهو لا یناسب مع جلاله (همان)؛ اگر به تفویض معتقد نشویم، لازم است ناپسندی‌ها به خدای متعال استناد داده شود و این با جلالت و عظمت پروردگار سبحان سازگاری ندارد.

دلایل نقلی

آیات قرآن نیز بیانگر این است که خداوند، آفریدگار فعل انسان نیست؛ زیرا مطابق این آیات آنچه خداوند می‌آفریند، نیکوست: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده / ۷) و دارای اتقان و استواری است: ﴿الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (نمل / ۸۸)، در حالی که میان افعال بشر، کارهای ناپسند و غیر متقن و سست یافت می‌شود. پس خداوند، فاعل و خالق این افعال نیست، چنان که قرآن کریم فرموده است: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف / ۲۹)؛ یعنی امر ایمان و کفر به مشیت و خواست انسان واگذار شده است.

در پاسخ به ادله مفوضه می‌گوییم:

لازمه سخن مفوضه این است که انسان در مقام فاعلیت به خدای متعال نیازمند نیست

۱. ر.ک: ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۵۶-۲۵۷.

بلکه در آن مقام مستقل است و این سخن با توحید افعالی و اینکه مؤثر مستقل تنها خدای متعال است، مخالف است (همان: ۱۶۱/۱).

علامه طباطبایی در توضیح این مطلب فرموده است:

معتزله هرچند با جبری مذهبیان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان و سایر لوازم آن مخالفت کرده‌اند، در راه اثبات اختیار، مرتکب اشتباهی شده‌اند که کمتر از اشتباه جبریون نیست و آن اشتباه این است که: اول در برابر جبری‌ها تسلیم شده‌اند که اگر اراده ازلی خداوند به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند؛ و از جهت دیگر اصرار داشته‌اند که مختار بودن بندگان را اثبات کنند و ناگزیر گفته‌اند: از اینجا می‌فهمیم که افعال بندگان مورد اراده ازلی خداوند نیست و ناگزیر شده‌اند بگویند: تمامی موجودات خالقی دارند به نام خدای سبحان ولی افعال انسان‌ها خالق دیگری دارد و آن خود انسان است، غافل از اینکه این هم نوعی ثنویت و دوخدایی است (۱۵۵/۱: ۳۶۳).

۳. نظریه «أمر بین الأمرین» تبیینی متین از رابطه توحید افعالی با اختیار انسان با توجه به مطالب نقل شده به این نتیجه رسیدیم که جبر با اصل عدل الهی و تکلیف و توابع آن ناسازگار است و تفویض با عمومیت قدرت الهی مخالف. از این رو، ائمه علیهم‌السلام هر دو نظر را ردّ و نظریه «أمر بین الأمرین» را ثابت کرده‌اند. در ادامه جستار این نظر را بررسی می‌کنیم.

برخی احادیث معصومان علیهم‌السلام دالّ بر نظریه «أمر بین الأمرین»

برخی احادیث ائمه علیهم‌السلام در قالب مثال‌های گویا و رسا و بعضی بدون مثال و با بیانی شیوا بر حقیقت «أمر بین الأمرین» دلالت می‌کنند. مضمون همه این روایات چنین است که انسان در اطاعت از اوامر و نواهی الهی نه مجبور است و نه چنین است که کارها به وی واگذار شده باشد بلکه خداوند متعال تنها امر می‌کند ولی این انسان است که با اختیار خود از آن امر اطاعت یا نافرمانی می‌کند و اراده الهی نیز به این تعلق گرفته است که انسان با اراده و اختیار خود از نبی اکرم پیروی کند و بهشتی شود و یا از آزادی خداداد خویش سوءاستفاده نماید و به سبب بی‌ایمانی و نافرمانی، نادرستی و بداخلاقی، تنبلی و تن‌پروری خویش را به ذلت و خواری بکشاند. برخی از این احادیث

عبارت‌اند از:

الف) امام صادق علیه السلام در حدیثی فرمود:

«نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر». راوی گوید: گفتم: امر میان دو امر چیست؟ فرمود: «مثالش این است که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی، او نپذیرد و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد. پس چون او از تو نپذیرفته است و تو او را رها کرده‌ای نباید گفت که تو او را به گناه امر کرده‌ای» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۰/۱).

مصطفوی در شرح این حدیث چنین می‌گوید:

مثال امام راجع به ارتباط گناه به خدای متعال است و اینکه نه جبر درست است، نه تفویض. توضیح آنکه اگر شخصی که گناهکاری را می‌بیند، دست و پای او را ببندد و نگذارد گناه کند، مثالی از مذهب جبر است و اگر او را ببیند و هیچ نگوید، مثال برای تفویض می‌شود. ولی آنچه امام فرمودند، مثال برای مذهب اختیار «امر بین الأمرین» است؛ یعنی خداوند متعال بندگانش را به انجام گناه مجبور نمی‌کند و آنها را نیز به خودشان وا نمی‌گذارد بلکه با زبان پیامبر و امام و مبلغین خود، بندگانش را از گناه نهی می‌کند و چون نشنیده گرفتند آنها را به خودشان وا می‌گذارد. سپس ایشان در گناه و عصیان تا آنجا می‌تازند که از گرفتار شدن به چنین مهلکه‌ای به خداوند متعال پناه می‌بریم (همان: ۲۲۴/۱).

صدرالمتألهین نیز در شرح این حدیث بیانی جالب دارد، آنجا که می‌گوید:

اندیشه و عقل بسیاری از حکما و دانشمندان از فهم و درک حقیقت «امر بین الأمرین» فرو مانده است، چه رسد به افراد معمولی و افکار سطحی؛ و مثالی که امام انتخاب کرده‌اند برای راهنمایی این گونه افراد و افکار و حفظ اعتقاد آنان از انحراف به سوی جبر یا تفویض، روشنگر و گویاست؛ زیرا در این مثال، به دو مطلب توجه شده است: ۱- نهی گنهکار؛ ۲- باز نداشتن جبری او از گناه. مطلب نخست بیانگر این است که او به کلی به خود واگذار نشده است و در نتیجه، اندیشه تفویض باطل است. چنان که مطلب دوم بیانگر مجبور نبودن او در گناهی است که انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱۹۸/۴).

ب) در حدیث دیگری آمده است:

روزی مردی به امام صادق علیه السلام گفت: قربانت شوم، آیا خداوند متعال، بندگان را بر

گناه مجبور کرده است؟ امام فرمود: «خداوند دادگتر از آن است که ایشان را بر گناه مجبور و سپس به خاطر انجام آن گناه عذابشان کند». آن مرد گفت: قربانت شوم، پس کار را به بندگان وا گذاشته است؟ امام فرمود: «اگر به ایشان واگذار کرده بود در تنگنای امر و نهی شان قرار نمی داد». آن مرد گفت: پس میان این دو منزل دیگری است؟ فرمود: «آری، فراختر از میان آسمان و زمین» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۲۲/۱).

از کلام امام معلوم می شود که اختیار و آزادی در عقیده شیعه حد وسطی میان جبر اشعری و تفویض معتزلی است. اختیار و آزادی که شیعه به آن معتقد است، به این معناست که:

بندگان، مختار و آزاد آفریده شده اند اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شئون هستی و از جمله شأن فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند (مطهری، ۱۳۸۳: ۹۹/۳).

در نتیجه، آزادی و اختیاری که شیعه به آن معتقد است، با آنچه معتزله درباره آزادی به آن معتقد است، متفاوت است؛ چون «آزادی و اختیار معتزله مساوی است با تفویض؛ یعنی وا گذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تأثیر که البته این مطلب با توحید افعالی واجب الوجود ناسازگار است» (همان).

«أمر بین الأمرین» از دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه

فلاسفه و متکلمان امامیه با الهام گرفتن از خاندان عصمت و طهارت درباره ارتباط توحید افعالی و اختیار انسان به حقیقت «أمر بین الأمرین» معتقدند و آن را چنین توضیح می دهند:

در تمام جهان هستی، فاعل مستقلی به جز خداوند متعال نیست و دیگر موجودات، همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند و وجودشان عین فقر و وابستگی به خداوند متعال است، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست، دارای صفات و آثاری هستند و کارهایی انجام می دهند ولی در هیچ یک از اینها استقلال ندارند. پس اگر کسی ممکن را شناخت و دانست که وجود ممکن، چیزی به جز ربط نیست، خواهد دانست که فعلش نیز با آنکه فعل اوست، در عین حال، فعل خداوند نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است، ظهور قدرت خداوند و اراده و علم و فعل اوست و این همان «أمر بین الأمرین و

منزلة بين المنزلتين» می‌باشد و شاید آیه شریفه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/ ۱۷) و همچنین آیه مبارکه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (دهر/ ۳۰)، به همین معنی اشاره داشته باشد که در آیه اول با اینکه پرتاب کردن را اثبات می‌کند و «اِذْ رَمَيْتَ» می‌گوید، در عین حال، پرتاب کردن را نفی می‌کند و «ما رمیت» می‌فرماید. همچنین در آیه دوم که می‌فرماید: «شما نخواهید خواست مگر آنکه خداوند بخواهد» که در عین حالی که مشیت را برای خلق اثبات می‌فرماید، وابستگی آن را به مشیت الهی بیان می‌کند، نه اینکه بخواهد بگوید که دو چیز دارای تأثیر باشند: مشیت خلق و مشیت خالق، و با اینکه به طور اشتراک، مؤثر باشند بلکه به گونه‌ای است که مشیت ممکن، ظهور مشیت خداوند و عین ربط و تعلق به مشیت خداوند است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۷۴).

به عبارت دیگر، افعال انسان ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده آدمی دارد و او حقیقتاً فاعل کارهای خود است. بنابراین، نظریه جبر باطل است. ولی از آنجا که هستی او، آفریده خداوند و مخلوق اوست، فعل او - در عین اینکه به طور تکوینی و حقیقی به او استناد دارد - به خداوند نیز استناد می‌یابد. پس نظریه تفویض نیز باطل است و چون این دو استناد در طول یکدیگرند نه در عرض هم، هیچ گونه تعارضی رخ نخواهد داد؛ مثلاً می‌گوییم: هم آتش به طور مستقیم در چوب اثر می‌کند و هم اراده خداوند در سوختن چوب مؤثر است؛ نهایت اینکه این دو در طول هم قرار دارند نه در عرض هم.

نتیجه‌گیری

هرچند حول و قوه‌ای جز حول و قوه خداوند نیست و تمام افعال از جمله افعال انسان به خداوند مرتبط است، «حقیقت این است که اراده الهی از ازل بر این تعلق گرفته است که هر معلولی از مجرای علل واقعی خود که در افعال بشر، یکی از آن علل خود انسان و اختیار و اراده اوست، سر بزند» (سبحانی، ۱۳۵۹: ۲۵). لذا جبری در کار نیست و انسان با اختیار خود افعالش را انجام می‌دهد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح الاشارات والتنبیها (نمط سوم، در باب نفس)، شرح حسن مصطفوی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵ ش.
۳. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۴. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، معادشناسی، چاپ نهم، مشهد، نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۲ ق.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، شرح باب حادی عشر، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، شرح فاضل مقداد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۹. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. خرازی، محسن، بدایة المعارف الالهیة فی شرح عقائد الامامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، عقاید استدلالی، قم، نصاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. سبحانی، جعفر، جهان‌بینی اسلامی، قم، توحید، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. همو، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، قم، قدس، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. همو، مبانی توحید از نظر قرآن، قم، فرهنگ، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، شرح الاصول من الکافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، محمدی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، نهاية الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمی اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۰. لاهیجانی، نواب، شرح نهج البلاغه، نرم‌افزار باب‌العلم، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، بی‌تا.
۲۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، درآمدی بر آموزش عقاید، قم، دارالعلم، بی‌تا.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش. و چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش.

۲۴. مظاهری، حسین، کاوشی نو در اخلاق اسلامی، ترجمه محمود ابوالقاسمی، تهران، ذکر، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

ماهیت فکر و نظر

از نگاه متکلمان و حکمای اسلامی*

□ رحمت‌الله کریم‌زاده^۱

چکیده

«فکر» یا «نظر» عبارت است از فعل «ذهن» بشری. ذهن از قوای نفس انسانی به شمار می‌آید و غیر از عقل و نفس است. عقل و ذهن هر دو از قوای نفس می‌باشند. هر چیزی که به قوای ذهن و عقل استناد داده شود، قابل استناد به نفس نیز هست؛ خواه قائل به تعدد وجودی قوای نفس باشیم یا قوای نفس را از شئون آن به شمار آوریم.

درباره تعریف «فکر» تعبیرات مختلفی در میان محققان از متکلمان و حکما مشاهده می‌شود. متکلمان نوعاً در تعریف فکر بر لوازم آن تکیه کرده‌اند، اما می‌توان گفت که حکما به نوعی اتفاق نظر دارند که فکر عبارت است از: مجموع دو حرکت از مطالب به مبادی و رجوع از مبادی به مطالب و آنهایی که فقط به حرکت دوم اکتفا نموده‌اند، شاید بدان دلیل بوده است که حرکت دوم، حرکت نخست را نیز در خود دارد و نیاز به ذکر آن نیست. علت اختلاف در

استناد «فکر» به عقل، ذهن یا نفس نیز شاید به این دلیل باشد که سمت و سوی توجه ذهن گاهی به امور غیر مادی است که می‌شود کار نفس ناطقه، و گاهی به امور مادی است که می‌شود کار نفس حیوانی؛ آن هم نه به این عنوان که فعل مستقیم نفس حیوانی است، بلکه بدان جهت است که قوای نفس حیوانی، نفس ناطقه را در رسیدن به نتیجه یاری می‌رسانند.

واژگان کلیدی: نفس، عقل، ذهن، فکر، مجموع دو حرکت، متکلمان، حکما.

طرح مسئله

«نفس» و به دنبال آن، «ذهن» بنیادی‌ترین خاستگاه‌های تفکر انسانی را تشکیل می‌دهند. برخی جوهر نفس را فکر می‌دانند که فعل ذهن می‌باشد. از آنجا که یکی از افعال نفس، فکر و اندیشه می‌باشد، جای این سؤال است که فکر یا اندیشه چیست و چه نسبتی با نفس، ذهن و عقل دارد؟ «فکر و نظر» از کارهای کدام یک به شمار می‌آید: نفس، عقل یا ذهن؟ اگر از کارهای نفس است، کدام نفس: حیوانی یا ناطقه؟ در این نوشتار، مسئله حقیقت و ماهیت «فکر یا نظر» را از دیدگاه متکلمان و حکما بررسی می‌کنیم تا نسبت آن با نفس، ذهن و عقل روشن شود. فرضیه مورد نظر این است که «فکر» عبارت است از فعالیت ذهن که خود ذهن از قوا و مراتب نفس به شمار می‌آید. این فعالیت ذهنی اگر ناظر به امور مادی نفس (قوای نفس حیوانی) باشد که جنبه اعدادی برای فعالیت ذهن و نفس دارند، می‌توان با تسامح گفت که فکر، کار نفس حیوانی است. اما اگر فعالیت ذهن ناظر به نفس ناطقه باشد، فعل ذهن مستند به قوه عاقله می‌شود. اما باید دانست که نقش قوای نفس حیوانی فقط آماده‌سازی نفس و ذهن است برای ادراک، نه اینکه خود نفس حیوانی مدرک باشد. در حقیقت، «فکر» کار ذهن به عنوان قوه نفس ناطقه انسانی است و مختص انسان می‌باشد و در حیوان وجود ندارد؛ چون در حیوان اختیار و قصد وجود ندارد، در حالی که یکی از ویژگی‌های فکر و اندیشه، وجود عزم و اختیار در آن می‌باشد.

از این رو، ابتدا معنای لغوی و سپس معنای اصطلاحی «نظر یا فکر» از دیدگاه متکلمان و حکما بررسی می‌شود. اما قبل از بیان معنای لغوی و اصطلاحی فکر و نظر، لازم است که به رابطه و نسبت نفس با ذهن و عقل بپردازیم؛ چرا که روشن شدن آن نقش بسیار مهمی در فهم ماهیت «فکر و نظر» دارد.

نفس

سؤالی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که «نفس» چه نسبتی با «ذهن» و «عقل» دارد؟ آیا ذهن و عقل همان نفس اند یا غیر هم‌اند؟ آنچه در این مورد می‌توان گفت این است که نفس یگانه گوهری است که وجود آدمی به آن وابسته است. نفس دارای قدرت و قوای فراوانی است که سرچشمه ارتباط ما با دنیای درون و برون است. نفس در نظر ارسطو، اصل قوایی است که با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و یا حرکت تعریف می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۹: ۷۵-۷۸). نفس گرچه وابسته به بدن است، حقیقتی متمایز از آن دارد و مبدأ فکر و حیات به شمار می‌آید.

حکمای مشاء نفس را به لحاظ تعلق به بدن، چنین تعریف کرده‌اند:

فالنفس هی کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحیاة (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۱۰/۲).

تعریف نفس به «کمال جسم» تعریف ذات و حقیقت نفس نیست، بلکه به لحاظ تعلق و اضافه آن به جسم است. اما ملاصدرا نفس را به موجودی تعریف می‌کند که در ابتدای پیدایش مادی است و در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و در نهایت به مرحله تجرد عقلی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱/۸). او می‌گوید:

نفس دارای دو بُعد است: نفس از جهت تعلق به بدن و تصرف در آن، جوهری جسمانی است و از جهت آنکه پس از مدتی به مرتبه ادراک کلیات و معقولات راه می‌یابد و ذات خویش و علتش را تعقل می‌کند، جوهری مجرد است که پس از مرگ نیز به وجود تجردی و روحانی خود ادامه می‌دهد. نفس در عالم طبیعت، به صورت مباشر فاعل تحریکات جزئی می‌شود و نیز ادراکات جزئی حسی دارد به گونه‌ای که از عالم ماده تأثیر می‌پذیرد و در خلال افعال ادراکی و تحریکی خویش استکمال می‌یابد (همان: ۳۴۷).

نفس دارای قوای متعددی است. ابن سینا منشأ تعدد قوای نفس را اختلاف نوعی آثار و افعالی که از نفس صادر می‌شود، می‌داند (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۲۷/۲)، اما ملاصدرا نفس را وجود واحدی می‌داند که دارای مراتب گوناگونی است و از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی نامیده می‌شود. بنابراین هر

ادراک یا حرکتی که از حیوان (و انسان) سر می‌زند مدرک و محرک حقیقی آن - چه در حرکات طبیعی و چه حرکات ارادی - نفس است. البته حکمای مشاء بر این باورند که هر یک از قوای نفسانی، وجود خاص به خود دارند و معمولاً آن‌ها را از سنخ اعراض می‌دانند، ولی به نظر ملاصدرا، نفس با تمام قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب، منشأ انتزاع قوه خاصی می‌شود. بر اساس این مبنا، قوای نفس از شئون و مراتب نفس به شمار می‌آیند و فاعل مباشر و حقیقی افعال، خود نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۸). ملاصدرا با استفاده از قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» می‌گوید:

قوای نفس وجود مستقل و جدای از نفس ندارند و در واقع آن‌ها جلوه‌ها و شئون نفس‌اند و همچون اشعه شمس به مبدأ نور پیوند دارند (همو، ۱۳۰۲: ۳۴۹).

ذهن

ابن سینا «ذهن» را چنین تعریف می‌کند:

«فالذهن قوة للنفس المهيأة المستعدة لاكتساب الحدود والآراء» (الشفاء (المنطق)، ۱۴۰۴: ۲۵۹/۳)؛ ذهن قوه‌ای است برای نفس انسان که آماده و مهیا برای دریافت تعاریف و اندیشه‌هاست.

ملاصدرا می‌گوید:

«الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱۵/۳)؛ ذهن توانایی نفس است بر اکتساب دانش‌هایی که تحصیل نشده‌اند.

او در جای دیگری «ذهن» را این گونه تعریف می‌کند:

استعداد نفس بر اکتساب علومی که برای نفس حاصل نیستند. ذهن در واقع، همین استعداد است (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۸).

میرسیدشریف جرجانی در «تعریفات» دو معنا برای ذهن نقل می‌کند. یکی اینکه ذهن قوه‌ای است برای نفس که هم شامل حواس ظاهری می‌شود و هم حواس باطنی که آماده کسب علوم می‌باشد. دیگری اینکه ذهن عبارت است از استعداد تام برای ادراک علوم و معارف توسط فکر (۱۳۷۰: ۴۸).

حکیم سبزواری ذهن را بر نفس ناطقه اطلاق کرده و فرموده است: «إِنَّ الذَّهْنَ أَى
النَّفْسِ النَّاطِقَةَ» (۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۵۱/۲).

شهید مطهری می گوید:

واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی که نفس به تدریج تحصیل
می کند نیست و به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که
به تدریج به دست می آورد صاحب ذهن می شود، لذا افراد از نظر ذهن متفاوت اند
(۱۳۳۲: ۲۹/۲؛ ۱۳۶۰: ۱۳۸۹/۲).

جوادی آملی می گوید:

ذهن ارتباط تنگاتنگی با نفس دارد؛ چون ذهن، استعداد و قوه نفس برای به دست
آوردن علوم می باشد و ذهن از شئون نفس به شمار می آید (۱۳۷۵: ۴۴/۱).

به نظر می رسد که نفس در نگاه مشایبان نسبت به ذهن از حالت عام تری برخوردار
است و قوای متعددی دارد که هر کدام وظیفه خاصی دارند. این قوا با انجام دادن
وظیفه خویش، همواره نتایج کارشان را در اختیار نفس قرار می دهند. می توان گفت که
ذهن ساحت ادراکی نفس ناطقه انسانی است که ارتباط با ماده در آن لحاظ شده است
و افعال ادراکی نفس که مسبوق به مواجهه با خارج است، چه به صورت بالفعل و چه
بالقوه، همان افعال ذهنی است. از این رو، شهید مطهری می گوید:

واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی که نفس به تدریج تحصیل
می کند، نیست. به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که
به تدریج به دست می آورد صاحب ذهن می شود. انسان در ابتدا فاقد ذهن است؛ زیرا
عالم ذهن جز عالم صور اشیای پیش نفس، چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از
هیچ چیز پیش خود ندارد، ذهن ندارد (۱۳۶۸: ۲۷۳/۶).

در حقیقت، ذهن عبارت است از: مجموعه ای از قوا و شئون ادراک حصولی نفس
که هر یک کار ویژه ای در فرایند ادراک - علم حصولی - به عهده دارند (صدرالدین شیرازی،
۱۹۸۱: ۲۶۳/۱). بنابراین می توان گفت که ذهن، حواس ظاهری، حواس باطنی و عقل
نظری را تحت پوشش قرار می دهد؛ زیرا این قوا به نحوی با صور ذهنی و ادراک
حصولی سروکار داشته و مواظن معارف حصولی محسوب می شوند. ابن سینا نیز

می‌گوید:

نفس را آلات و ابزاری است که حکما نیز از آن بحث کرده‌اند و این ابزار نقش اعدادی داشته و نفس را برای تکون ادراک مهیا می‌سازد (الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۳۲ و ۴۰).

عقل

میرسیدشریف جرجانی در *التعریفات* برای عقل شش معنا ذکر کرده است:

۱. عقل همان نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد است؛
 ۲. جوهری روحانی است که به بدن انسان تعلق دارد؛
 ۳. نوری در قلب است که به وسیله آن حق و باطل از هم بازشناخته می‌شوند؛
 ۴. جوهر مجردی است که مدبر بدن انسان است؛
 ۵. قوه‌ای عاقله است که آلتی برای نفس ناطقه محسوب می‌گردد؛
 ۶. همان نفس و ذهن است و از آنجا که مُدرک کلیات است «عقل» نامیده می‌شود و از آن رو که تصرف می‌کند «نفس» نامیده می‌شود و چون استعداد ادراک دارد «ذهن» نامیده می‌شود.
- اما خود او می‌گوید:

عقل جوهر مجردی است که امور غیر محسوس را با وسائط، و امور محسوس را با مشاهده درک می‌کند (۱۴۱۲: ۶۵).

ملاصدرا نیز در شرح کتاب «العقل و الجهل» *اصول کافی* درباره عقل و اقسام آن به تفصیل سخن گفته است که برای پرهیز از تفصیل، از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم. از نظر وی، معانی عقل بسیار متنوع‌اند، به نحوی که عقل میان برخی از آن‌ها به صورت مشترک لفظی و میان برخی دیگر به صورت مفهومی تشکیکی است.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که نفس نسبت به ذهن و عقل از شمول و عمومیت برخوردار است و مواردی را شامل می‌شود که ذهن و عقل آن موارد را در بر نمی‌گیرند. از سوی دیگر، گستره ذهن نیز نسبت به عقل دارای شمول بیشتری است. طبعاً، دایره شمول عقل نسبت به نفس و ذهن مضیق می‌باشد و می‌توان نسبت نفس به

ذهن و عقل و همچنین نسبت ذهن به عقل را عام و خاص مطلق دانست. بنابراین هر کاری که به عقل نسبت داده شود، می‌توان آن را به نفس و ذهن نسبت داد و همچنین، هر کاری که به ذهن نسبت داده می‌شود، می‌توان آن را به نفس نسبت داد؛ خواه قوای نفس دارای وجودی مستقل باشند که منطبق بر دیدگاه مشاء است و خواه قوای نفس از شئون نفس به شمار آیند و وجودی مستقل از نفس نداشته باشند که منطبق بر دیدگاه ملاصدراست؛ چون بر اساس مبنای ابن سینا، قوای نفس هرچند وجودی مستقل از نفس دارند، نقش اعدادی نسبت به نفس دارند و حقیقتاً، ادراک کار نفس است. همچنین بر اساس مبنای ملاصدرا، قوای نفس از شئون آن به شمار می‌آیند و هر فعلی که صادر می‌شود حقیقتاً مال نفس است. پس می‌توان تمام افعال صادر از عقل و ذهن را حقیقتاً به نفس استناد داد. بعد از روشن شدن معانی این واژه‌ها، به تعریف لغوی و اصطلاحی معنای «فکر و نظر» می‌پردازیم.

معنای لغوی نظر و فکر

فراهیدی در مورد معنای لغوی «نظر» می‌نویسد: «نظر هم به معنای نظر چشم است و هم نظر قلب». طبعاً معنای دوم با «فکر» هم‌معنا خواهد بود (فراهیدی، ۱۴۲۴: باب نظر). راغب اصفهانی «نظر» را به معنای خیره کردن چشم ظاهر و باطن برای دیدن و ادراک چیزی می‌داند و می‌نویسد:

نظر به معنای تأمل و فحص نیز می‌آید و گاهی به معرفتی که بعد از فحص حاصل می‌شود نظر می‌گویند که همان رویه است. نظر اگر با «فی» متعدی شود، به معنای دیدن همراه با تدبر است و به معنای بحث (استدلال) هم می‌آید که اعم از قیاس است (راغب اصفهانی، بی‌تا: باب نظر).

همچنین در مورد واژه «فکر» می‌گوید:

فکر عبارت است از نیرویی پویا و پیاپی که آدمی را از علم به معلوم می‌رساند و به آن می‌پردازد. تفکر، کوشش و جولان آن نیرو به اقتضای عقل و خرد است و این نیرو ویژه انسان است و در حیوان نیست. تفکر یا اندیشه گفته نمی‌شود مگر در چیزی که ممکن شود صورتی از آن در خاطر و قلب انسان حاصل گردد (همان: باب فکر).

به باور ابن منظور، «نظر به معنای احساس چشم، یعنی دیدن است» که اگر با «الی» متعدی شود، حتماً دیدن با چشم ظاهر مراد است، ولی اگر با «فی» متعدی شود این احتمال وجود دارد که به معنای تفکر و تدبیر در شیء باشد. ابن منظور معنای دیگر نظر را اندیشیدن درباره شیء می‌داند، به گونه‌ای که انسان آن را نسبت به خود بسنجد (ابن منظور، ۱۳۶۳: باب نظر). او در مورد واژه «فکر» می‌نویسد:

«الْفَكْرُ وَالْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ» (همان: باب فکر)؛ فکر عبارت است از به کار بردن اندیشه در چیزی.

بنابراین می‌توان گفت که واژه‌های «فکر» و «نظر» هر دو به یک معنایند و می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند.

تعریف اصطلاحی فکر و نظر

اصطلاح «فکر و نظر» در حوزه منطق و کلام و فلسفه کاربرد دارد. در بحث‌های کلامی به جای کلمه «فکر» بیشتر از کلمه «نظر» استفاده شده است، ولی در بحث‌های منطقی و فلسفی کلمه «فکر» به کار رفته است.

معنای اصطلاحی نظر و فکر در سخنان متکلمان

تعریف‌های متکلمان اسلامی از فکر به اعتبارات مختلفی قابل تقسیم است. یکی از تقسیماتی که می‌توان برای آن ارائه داد دخالت دادن «حرکت» در تعریف فکر است. برخی «حرکت» را در تعریف «فکر» دخالت نداده‌اند، اما مشخص نکرده‌اند که فکر کار ذهن و مخصوص امور ذهنی است یا نه.

سید مرتضی در *الذخیره* می‌فرماید:

لفظ «نظر» گرچه بین امور مختلفی مشترک است، مقصود از نظر در اینجا «فکر» است؛ چون هر ناظری که به قلب نظاره می‌کند قهراً مفکر خواهد بود و هر مفکری ناظر به قلب خود خواهد بود. پس نظر در اینجا همان فکر است و فکر عبارت است از: «التأمل للشيء المفكر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميزة من سائر أحوال الحس، لكونه معتقداً ومريداً» (۱۴۱۱: ۱۵۸).

به تأمل در شیئی که در آن فکر می‌شود، «فکر» گویند و این حالت غیر از سایر حالات حسی است؛ چون در «نظر»، اعتقاد و اراده نیز وجود دارد.

در این تعریف از حرکت یا انتقال ذهن از مطالب به مبادی و... که در تعریف‌های دیگران آمده است - که بعداً ذکر خواهد شد- نامی برده نشده است. همچنین مشخص نشده است که این تأمل کار چه قوه‌ای است، آیا کار نفس است یا ذهن یا عقل؟ بنابراین این تعریف از این جهت بسیار عام است و از جهت متعلق نیز عمومیت دارد و شامل تصور، تصدیق، علم، ظن و جهل مرکب نیز می‌شود.

صاحب‌المعنی نیز همچون سید مرتضی می‌گوید:

حقیقت فکر عبارت است از: «نظر قلب نه غیر آن»؛ زیرا کسی که به قلب خود ناظر است یعنی در حال فکر است و هر مفکری ناظر به قلب است و با این نگاه، قلب است که حقایق را کشف می‌کند. پس فکر عبارت است از تأمل در حال شیء و تمثیل بین آن و شیء دیگر یا تمثیل حادثه‌ای از غیر آن حادثه. این چیزی است که عاقل، آن را در نفس خودش می‌یابد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۴/۱۲).

این تعریف مشابه تعریفی است که از سید مرتضی نقل شد، ولی از اینکه ایشان گفته است که «عاقل آن را در نفس خود می‌یابد»، شاید بتوان استفاده کرد که او «فکر» را کار عقل که از قوای نفس به شمار می‌آید، می‌داند. البته کلام سید مرتضی از این جهت عمومیت داشت و قیدی نیامده بود که مشخص کند که «فکر» کار چه قوه‌ای از نفس است.

اما خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف فکر، هم «حرکت» و هم «اراده» را دخیل می‌داند و هم قائل است که فکر و اندیشه عمل ذهن به شمار می‌آید و مخصوص امور ذهنی است. او در تعریف و توضیح «فکر و نظر» می‌گوید:

«والحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمور حاصله في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد، والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر» (۱۴۰۵: ۴۹)؛ انتقال پیدا کردن از یک سلسله اموری که در ذهن انسان حاصل شده به امور دیگری که هنوز حاصل نشده است ولی او قصد تحصیل آن‌ها را دارد «فکر» یا «نظر» خوانده می‌شود.

این تعریف عام و فراگیر است و علاوه بر قضایا و گزاره‌ها، تصورات را نیز شامل می‌شود، ولی منحصر در امور ذهنی است و شامل امور خارجی نمی‌شود. بر اساس این تعریف می‌توان گفت برای اینکه بتوانیم از طریق حد به ماهیت محدودی که به نحو اجمال بدان علم داریم، دست یابیم، باید از طریق محدود به مبادی و مقدماتی که حد را تشکیل می‌دهند، توجه کنیم و پس از بررسی دقیق، از این مبادی و مقدمات به ماهیت محدود به نحو تفصیل راه پیدا کنیم.

پس می‌توان گفت که مسئله «قصد» نه تنها در تعریف «فکر و نظر» نقش عمده و بنیادی دارد، بلکه اساساً سخن گفتن بدون قصد به هر صورتی که باشد خالی از اشکال نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۳۲۵). لذا حکیم طوسی در مورد معنای فکر و نظر، بر مسئله قصد تکیه کرده است. در نظر وی، حرکت فکر و نظر از مقصد به سوی مبادی آغاز می‌شود و سپس از مبادی و مقدمات به مقاصد و مطالب معطوف می‌گردد. البته ایشان ضمن اینکه بر اهمیت قصد تکیه می‌کند و آن را در پیدایش فکر و نظر دخیل می‌داند به نادیده انگاشتن قصد و نیت نیز اشاره می‌کند و معتقد است که بدون قصد نخستین و بدون هر گونه نیت نیز راه رسیدن از مبادی و مقدمات به مطالب و مقاصد بسته نیست. پیدایش فکر و نظر بدون اینکه از مقصد آغاز شود و نیت در آن دخالت داشته باشد کمتر تحقق می‌پذیرد، ولی او امکان تحقق آن را انکار نمی‌کند. به نظر او، طریق معمول و جریان غالب این است که انسان با قصد و نیت معین از مطالب به سوی مبادی روی آورد و سپس از مبادی به سوی مطالب و مقاصد بازگردد (همان: ۳۲۸).

به نظر می‌رسد که همه، قصد را در فکر دخیل می‌دانند و از اینکه برخی از آن نام نبرده‌اند به خاطر وضوح آن است؛ چرا که در فکر، طلب و مطلوب نهفته است و طلب بدون توجه و قصد به مطلوب قابل تحقق نیست.

علامه حلی نیز همچون خواجه، «فکر» را مخصوص امور ذهنی می‌شمارد: «النظر هو ترتیب أمور ذهنية يتوصل بها إلى آخر» (۱۳۸۶: ۷۵). این تعریف نیز منحصر به امور ذهنی است؛ چرا که ذکر قید «ترتیب امور ذهنی» برای خارج کردن «ترتیب امور خارجی» آورده شده است. اگر ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امری دیگر نباشد، آن را نظر نمی‌گویند. افزون بر این، در این تعریف، مسئله ترتیب و سامان‌دهی امور نیز

آمده که در دو تعریف قبلی وجود نداشت.

ایشان در *مناهج الیقین* نیز می‌فرماید: «وهو ترتيب أمور ذهنيّة يتوصّل منها إلى آخر» (همو، ۱۴۱۵: ۱۸۱). نظر عبارت است از: ترتیب امور ذهنی که به وسیله آن‌ها به اموری دیگر می‌رسیم. از این تعریف نیز به دست می‌آید که فکر در حوزه امور ذهنی به کار می‌رود، نه در امور و اعیان خارجی. ایشان سپس تعریف‌های دیگری را نقل می‌کند و آن‌ها را نمی‌پذیرد.

علامه حلّی در شرح *الرسالة الشمسية* کاتب قزوینی پس از نقل تعریف وی در مورد فکر که می‌گوید: «النظر الذي هو الفكر: بأنه ترتيب أمور معلومة، لتؤدّي إلى مجهول» (حلّی، ۱۴۱۲: ۱۸۶) (نظر و فکر عبارت است از سازمان‌دهی اموری که برای انسان معلوم است جهت رسیدن به یک امر نامعلوم)، چنین توضیح می‌دهد که تعریف صاحب شمسیه از فکر هم شامل امور ذهنی و هم امور خارجی می‌شود، چون فکر در همه این موارد واقع می‌شود. این تعریف صاحب شمسیه مطابق با نظر و رأی علامه حلّی نیست؛ چرا که او فکر را مختص به امور ذهنی می‌داند. نتیجه اینکه برخی «حرکت» را در تعریف فکر دخالت می‌دهند و برخی نه.

تقسیم دومی که می‌توان برای «فکر» در میان متکلمان مشاهده کرد این است که برخی «فکر» را مجموع دو حرکت دانسته‌اند که «ذهن» بدان مبادرت می‌کند و برخی آن را استناد به «نفس» داده و برخی به «عقل» مستند کرده‌اند. آمدی می‌گوید:

«النظر عبارة عن تصرّف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل» (همان: ۱۲۷)؛ نظر عبارت است از تصرف عقل در امور پیشینی که با اهداف و نتایج مناسب دارند و دارای ترتیب و سازمان‌دهی خاصی می‌باشند، جهت کسب چیزی که در عقل وجود ندارد.

از این تعریف آمدی به دست می‌آید که او فکر را نیروی عقل و کار آن می‌داند، نه ذهن و تصرفات آن.

تفاوتانی نیز در تعریف «نظر و فکر» می‌نویسد:

اگر به دنبال کسب چیزی باشیم، نفس در میان معقولاتش سیر می‌کند تا به مبادی و

مقدمات مطلوبی که به دنبال آن است دست یابد، آنگاه با نظم خاصی از مبادی به سوی مطلوب و هدف پیش می‌رود. طبعاً در این سیر چند امر صورت می‌گیرد: دو حرکت، لحاظ‌های مختلف، سازمان‌دهی خاص، رفع موانع، و سرانجام توجه به مطلوب و هدف حرکت. باید توجه داشت که حقیقت «نظر» مجموع این دو حرکت می‌باشد. لذا به خاطر عدم توجه به این امر، گاهی در تعریف نظر و فکر فقط به برخی از اجزاء یا لوازم اکتفا می‌شود و تمام آنچه در تعریف لازم است آورده نمی‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: نظر عبارت است از سامان‌دهی معلومات برای رسیدن به امر مجهول؛ یا ملاحظه معقول برای کسب مجهول؛ یا عاری ساختن ذهن از غفلت‌هایی که مانع به شمار می‌آیند؛ یا خیره شدن عقل به معقولات (۱۴۰۹: ۲۲۸/۱).

از سخن تفتازانی نیز به دست می‌آید که «فکر» مجموع دو حرکت نفس است و به ذهن استناد داده نشده است. از تعبیر «سیر در معقولات» استفاده می‌شود که نفس از طریق قوه عقلانی که از قوای نفس به شمار می‌آید به چنین عملی مبادرت می‌ورزد. طبعاً این تعریف از این جهت مشابه تعریف سیف‌الدین آمدی خواهد بود که فکر را کار عقل می‌داند.

اختلاف سومی که در میان برخی متکلمان به چشم می‌خورد این است که فخر رازی «فکر و نظر» را فقط در تصدیقات جاری می‌داند نه در تصورات، ولی دیگران هم در تصورات و هم تصدیقات جاری می‌دانند. فخر رازی می‌گوید:

«النظر ترتیب تصدیقات یتوصل بها إلى تصدیقات آخر، فإن من صدق بأن العالم متغیر وكل متغیر ممکن“ لزمه التصدیق بأن العالم ممکن“. فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث» (۱۴۱۱: ۱۲۱)؛ نظر و فکر یعنی سامان‌دهی تصدیقات برای رسیدن به تصدیقاتی دیگر؛ مثلاً کسی که تصدیق کند که «عالم متغیر است و هر متغیری ممکن است» باید تصدیق کند که «عالم ممکن است». بنابراین، فکر چیزی جز حضور این دو تصدیق در ذهن که مستلزم تصدیق سومی است، نخواهد بود.

از این رو، فخر رازی فکر را فقط در تصدیقات جاری می‌داند و نه در تصورات. البته در تعریف او از فکر به دست نمی‌آید که فکر کار ذهن است یا نفس و یا عقل، ولی از توضیح مثالی که آورده به دست می‌آید که فکر کار ذهن است.

خواجه بر تعریف فخر رازی اشکال می‌کند و آن را تعریف به اخص می‌داند؛ چرا که این تعریف اختصاص به انتقال از مبادی تصدیقه به مطالب دارد که این اتفاق بسیار اندک است؛ چون در بیشتر موارد، «نظر» ابتدا از مطالب به مبادی و سپس از مبادی به مطالب صورت می‌گیرد، نه مستقیماً از مبادی به مطالب. از سوی دیگر، این تعریف شامل تصورات نمی‌شود، در حالی که تصورات نیز متعلق اندیشه هستند.

به باور برخی، فکر امری عدمی است که عبارت است از: «تجرید عقل و پاک شدن آن از هر گونه غفلت». البته این بدان معنا نیست که فکر امری عدمی است، بلکه بدین معناست که برای تحقق فکر و اندیشه، نباید موانع و اموری که سد راه آن می‌شود، وجود داشته باشد (به نقل از: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸).

برخی نیز از طریق تشبیه فکر به نگاه قائل شده‌اند که فکر در عالم درون همانند نگاه در جهان بیرون است. یعنی همان گونه که برای نگاه کردن به یک شیء قابل رؤیت، چشم انسان به آن دوخته می‌شود، برای ادراک یک امر مورد نظر نیز فکر آدمی در آن تمرکز پیدا می‌کند تا بتواند به نتیجه مطلوب برسد. شاید به همین جهت بوده است که واژه «نظر» مرادف یا معادل «فکر» گرفته شده است و هر کدام به جای دیگری به کار می‌روند (به نقل از: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۴/۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸).

جمع‌بندی

می‌توان مجموع آنچه را که از اقوال متکلمان در این باب نقل شد، در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. تعریفی که توسط برخی متکلمان برای «فکر» صورت گرفته است تعریف به لوازم یا اجزای آن یا لفظی است، نه تعریف خود فکر و نظر؛ زیرا «فکر و نظر» در نگاه حکمای اسلامی و محققان از متکلمان، همان‌سان که بعداً خواهد آمد، عبارت است از: مجموع دو حرکت. این در حالی است که در تعریف‌های فوق، جز تعریف خواجه و تفتازانی، نامی از مجموع دو حرکت نشده است.

۲. نسبت به اینکه آیا «فکر» کار کدام یک از قوای نفس است، میان متکلمان اختلاف نظر بود. برخی بر این عقیده بودند که «فکر» کار قوه عقل است. این دیدگاه

از سخنان تفتازانی در شرح المقاصد، آمدی در ابکار الافکار، قاضی عبدالجبار در المغنی و به نوعی از سخن سید مرتضی در الذخیره به دست می‌آید. برخی نیز بر این باور بودند که «فکر» کار «ذهن» می‌باشد. این دیدگاه از سخنان خواجه در تلخیص المحصل و علامه حلی در معارج الفهم و مناہج الیقین و شاید فخر رازی در المحصل استفاده می‌شود.

۳. فخر رازی معتقد است که «فکر و نظر» فقط در تصدیقات جاری است و در تصورات وجود ندارد، در حالی که دیگران در تصورات نیز جاری می‌دانند.

معنای فکر از نگاه حکما

در نگاه حکمای اسلامی نیز همچون متکلمان اختلافاتی در باب در تعریف فکر به چشم می‌خورد. برخی «فکر» را کار ذهن می‌دانند و قوای جسمانی را در آن دخیل نمی‌دانند. برخی قوای جسمانی را در فرایند فکر مشارکت می‌دهند، اما این نوع مشارکت صرفاً جنبه اعدادی دارد و به هیچ وجه نقشی در عمل اندیشیدن و تفکر ندارد.

ابن باجه در شرح سخن فارابی که علم را به دو دسته فکری و غیر فکری تقسیم کرده (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱) می‌گوید:

«والفکر تطرُق الذهن لمعرفة مجهول من معلوم» (همان: ۲۵/۳): فکر، جستجو و تقلاي ذهن برای شناخت مجهول از طریق امر معلوم است.

در این تعریف «فکر» کار ذهن شمرده شده است. البته به جای قید «امور» از قید «معلوم» استفاده شده است.

ابن سینا در تعریفی که در الاشارات از «فکر» ارائه می‌دهد، می‌گوید:

«أعنى بالفكر هيئتنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها... إلى أمور غير حاضرة فيه» (۱۳۷۵: ۱۰/۱-۱۴): مرادم از فکر در اینجا آن چیزی است که در هنگام عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است، خواه تصور باشد یا تصدیق، به سوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقق پیدا کند.

تعریف شیخ شامل تصور و تصدیق هر دو می‌شود، ولی تعبیر به «امور» نموده است که این حاکی از آن است که شامل علم، معلوم، ظن، مظنون و دیگر امور می‌شود. طبعاً این تعریف از جهتی نسبت به تعریف قبلی اعم است و از جهتی مقید و خاص. از تعبیر ابن سینا به «إجماع الإنسان» فهمیده می‌شود که فکر در غیر انسان وجود ندارد؛ زیرا در حیوان عزم و اختیار نیست، بلکه آنچه در حیوانات وجود دارد، وهم و احضار معانی جزئی است. اما اینکه حیوانات از آن معانی جزئی استفاده کنند و با ترتیبات خاصی به تحلیل و تجزیه آن‌ها پردازند و به مقاصد و مطلوبات برسند در حیوان وجود ندارد.

خواجه در توضیح سخن ابن سینا می‌گوید:

فکر گاهی به حرکت نفس به وسیله ابزاری که در بطن وسط مغز قرار دارد گفته می‌شود، البته در آن هنگامی که این حرکت در معقولات صورت گیرد، ولی اگر در محسوسات باشد، به آن «تخیل» می‌گویند. گاهی فکر دارای معنایی اخص است و آن حرکتی است که نفس به سبب آن، از مطالب به راه می‌افتد و در معانی حاضر در نزد خود به تفحص و جستجو می‌پردازد و به دنبال رسیدن به مبادی‌ای است که او را به مطالب می‌رساند. اما گاهی فکر در معنای سومی هم به کار می‌رود که جزء معنای دوم است و آن حرکت اولی به تنهایی است، بدون اینکه به مطالب رجوع کند، هرچند غرض از آن حرکت نیز بازگشت به مجهول است. اولی همان فکری است که از خواص نوع انسان است، دومی همان است که در هر دو جزء آن محتاج به علم منطقی است و سومی فکری است که در مقابل حدس قرار دارد.

او اضافه می‌کند:

شیخ در اینجا فکر را به معنای دوم اختصاص داده است... و در واقع، دو حرکت را تعریف نموده است (همان).

خود خواجه در اساس الاقتباس می‌گوید:

و فکر، حرکت ذهن به احضار مبادی تا از آنجا رجوع کند با مطالب بر استقامت (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۰).

ابن سینا در التعلیقات پس از اینکه می‌گوید «حدس» غیر از «فکر» است،

می‌نویسد:

«وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس . والفكرة هي استعمال النفس القوّة التي في وسط الدماغ واستعراض ما عندها من الصور ويكون بحركة، واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس» (التعليقات، ۱۴۰۴: ۱۴۱)؛ فکر عبارت است از عمل به کارگیری قوه‌ای که جای فعالیت آن در وسط مغز می‌باشد و به تماشای صوری که در آن هستند می‌پردازد و حرکتی است که نتیجه آن به دست آوردن نتیجه‌ای است که با اندیشه حاصل می‌شود.

از این سخن ابن سینا به روشنی به دست می‌آید که «فکر» و فعالیت ذهن در حوزه استنباط مخصوص انسان است؛ چرا که کار تجزیه و تحلیل و وجود قصد و اراده برای رسیدن به نتیجه، منحصر به انسان است.

در آثار دیگر ابن سینا، «فکر» به عنوان حرکت نفس برای کشف حد وسط تعریف شده است و «ذهن» از قوای نفس به شمار آمده که آماده و مستعد برای اکتساب حدود (صغری و کبری) و آرا می‌باشد. به تعبیر دیگر، حرکت ذهن انسان به سمت مبادی مسائل و از مبادی به سوی مطالب، «فکر» گفته می‌شود.

عناصر مهم این تعریف عبارت‌اند از: نفس که از قوا یا استعدادهای فراوانی برخوردار است. یکی از آن‌ها ذهن است که استعداد اکتساب حدود و آرا می‌باشد. ذهن، نخست به سمت مبادی یک مسئله حرکت می‌کند به نحوی که از آن مبادی آغاز می‌کند و از تمام فرایندهای فکری می‌گذرد و به راه حل مسئله‌ای که می‌تواند به آن برسد، دست می‌یابد.

البته در مواردی در تعریف ابن سینا از «فکر» ابهامی وجود دارد و آن این است که آیا فکر، وظیفه نفس حیوانی است که ریشه در جسم انسان دارد و با مرگ آن از بین می‌رود یا وظیفه نفس ناطقه است که امری غیر مادی و فناپذیر است؟ از تعریفی که در *برهان‌الشفاء* از فکر صورت گرفته است به روشنی به دست می‌آید که فکر از وظایف ذهن است که به نوبه خود یکی از قوای نفس به شمار می‌آید (*الشفاء المنطق*). ۱۴۰۴: ۲۵۹/۳. ابن سینا مشخص نمی‌کند که کدام نفس است؛ آیا نفس حیوانی است یا نفس ناطقه؟ ولی در نزد ابن سینا ذهن همیشه به نفس ناطقه اشاره دارد و نفس ناطقه

همانند موطنی پیوسته عمل می‌کند که فعالیت‌های مختلف نفس ناطقه بر اساس آن نشان داده می‌شوند یا در آن روی می‌دهند. افزون بر این، از برخی عبارات طبیعیات *الشفاء* به روشنی به دست می‌آید که فکر کار نفس ناطقه است. ابن سینا حتی عبارت «الفکر النطقی» (فکری که به عقل مربوط می‌شود) را به کار می‌برد (*الشفاء للطبیعیات*)، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۲ و می‌گوید:

نفس ناطقه صورت‌های نشئت‌گرفته از عقل فعال را به وسیله تفکر دریافت می‌کند (همان: ۲۰۸/۲).

بنابراین می‌توان گفت که هرچند ابن سینا به صراحت بیان نکرده است که «فکر» کار نفس ناطقه است یا نفس حیوانی، این امر باعث وجود ابهام در سخن وی نمی‌شود؛ زیرا فکر حقیقتاً به نفس ناطقه مربوط می‌شود و قوای نفس حیوانی هم اگر در آن دخالت داشته باشد به عنوان آلات و ابزاری به شمار می‌آیند که نسبت به نفس ناطقه «معد» محسوب می‌شوند، نه اینکه فکر حقیقتاً کار قوای نفس حیوانی باشد. طبعاً آنچه ابن سینا در تقسیم قوای نفس اظهار می‌کند و ذهن را همان استعداد فراگیر نفس می‌داند بدان معناست که این قوا به کمک ذهن می‌آیند و ذهن را در فراگیری و رسیدن به مقصود و مطالب یاری می‌رسانند، اما اصل فراگیری و عملیات فکری، کار خود ذهن و نفس انسانی می‌باشد.

اینکه در برخی موارد ابن سینا می‌گوید که فکر و تفکر (قوة مفکره) با حس باطنی نفس حیوانی متحد می‌شوند و یا فکر به همراه حافظه، آن گونه که در طبیعیات آمده است (*الشفاء للطبیعیات*)، ۱۴۰۴: ۳۶/۲، در حفره‌های مغز قرار دارند، اشاره به این امر دارد که آن قوا ابزاری به شمار می‌آیند که ذهن را در انجام فکر و عملیات فکری یاری می‌رسانند. طبعاً فکر به نظر ابن سینا، دارای فرایندی است که از ادراک حسی و امثال آن به عنوان اعداد آغاز می‌شود و به ادراک کلیات منتهی می‌شود که کار اصلی نفس ناطقه همان ادراک کلیات می‌باشد، نهایتاً با یک فرایند خاص.

ابن سینا برای مشخص شدن ماهیت دقیق فرایند «فکر» در عبارتی منقول از *المباحثات* در پاسخ به دقت یکی از شاگردانش، تحلیلی بسیار مفصل راجع به فکر ارائه می‌دهد و می‌گوید: وقتی نفس ناطقه از بدن جدا می‌شود و با هیچ چیز جز با

عالم خود ارتباط ندارد، کارها و تصورات نفس فقط کارها و تصوراتی هستند که مناسب آن عالم اند. یعنی عالم ارتباط نفس با مبادی‌ای که صور همه موجودات در آن می‌باشند. نفس منقش به آن عالم می‌شود و دیگر برای رسیدن به کمال به انجام کاری مانند فکر یا یادآوری نیاز ندارد. در واقع، نقش تمام وجود به گونه‌ای بر آن حک می‌شود که نفس نیاز به تفحص از هیچ نقش دیگری ندارد.

کسب حدّ وسطها و مشابهات آن‌ها به وسیله فکر به روش پهن کردن دام برای به دام انداختن هر پرنده در حال پرواز است. آموزشی که در کتاب قیاسات ارائه شده است آموزش آماده‌سازی دام‌ها و نزدیک شدن به مکانی است که انتظار می‌رود حدّ وسط در آن قرار داشته باشد. فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخ‌گویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف قیاس ارائه‌شده در ذهن یا مانند آن‌ها هموار می‌کند. حدّ وسطها فقط از فیض الهی به وجود می‌آیند. گاهی بدون کشف این نوع مناسبت‌ها توسط فکر، حدّ وسطها از طریق حدس به دست می‌آیند. گاهی حدّ وسطها بدون توجه به حتی دو طرف به دست می‌آیند.

این دست‌یابی چیزی جز نوعی اتصال نفس با مبادی نیست. گاهی برای یک نفس ادراک دسته‌ای از حدّ وسطها با هم کار ساده‌ای است. لذا بعید نیست که یک نفس سعادت‌مند بتواند اتصالی غیر محجوب با عقل فعال داشته باشد؛ زیرا وجود حجاب یا به خاطر فقدان زمینه ارتباط است یا به خاطر وجود مانع. اما جوهر منفعل و جوهر فاعل اقتضای مانع بودن را ندارند. هر وقت مانعی وجود نداشت، اتصال تام واقع می‌شود و [عقل انسانی] چیزی مانند نقش عقل فعال را دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ش ۵۹۹-۶۰۱/۲۰۰-۲۰۲).

بنابراین در معرفت‌شناسی ابن سینا، هم در نفس حیوانی و هم نفس ناطقه و همچنین از منظر معادشناسی، فکر یک امر کاملاً ضروری است که این روند حصول فکر، با استفاده از برخی مراحل به عنوان امور اعدادی، به نتیجه مطلوب دست می‌یازد. پس می‌توان نتیجه گرفت که فکر در نگاه ابن سینا، عمل و کار ذهن است که از دو حرکت ذهن شکل می‌گیرد و این حرکت ذهن که متعلق به نفس ناطقه است فکر و اندیشه نامیده می‌شود و قوای جسمانی نفس، هیچ گونه نقشی در شکل‌گیری تفکر و

اندیشه به جز جنبه اعدادی ندارند. او در *المباحثات* می گوید:

اگر مقصود از قوه فکر آن قوه‌ای باشد که در جستجوی مطلوب است، این قوه از آن نفس ناطقه است و اگر مراد آن قوه‌ای باشد که عارض بر صورت‌ها می‌شود، آن قوه متخیله نام دارد (همان: ش ۱۱۱/۲۵۵).

لذا به گفته ابن سینا، همان گونه که بیان شد، فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخ‌گویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف قیاس ارائه‌شده در ذهن یا مانند آن‌ها هموار می‌کند و حدّ وسط‌ها فقط از فیض الهی به وجود می‌آیند. این حاکی از آن است که فکر در امور کلی جاری می‌شود و این خود نوعی تعقل است که تعقل همان ادراک کلیات است.

صدرالمتألهین در *اللمعات المشرقیه* در تعریف فکر می‌گوید:

«والفکر انتقال الذهن فی ما حضر عنده من صور الأشياء وهو المسمی بالعلم لیتقل إذا كان علی ترتیب خاصّ إلی ما لا یحضر من جهة ما لا یحضر وهو الجهل والمراد منه مجموع الانتقالین لا الذی یأزاء الحدس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳)؛ فکر یعنی انتقال ذهن به صور اشیایی که در نزدش حاضرند که نامش علم می‌باشد، در صورتی که از ترتیب خاصی برخوردار باشند، از آن‌ها منتقل می‌شود به چیزهایی که در نزدش حاضر نیستند از حیث اینکه حاضر نیستند، یعنی جهل به آن‌ها دارد. مراد از فکر مجموع این دو انتقال است، نه آنچه مقابل حدس قرار دارد.

حاصل سخن ایشان این است که فکر دو اطلاق دارد: یکی انتقال ذهن در معلومات خود و حرکت از آن‌ها برای رسیدن به مجهول؛ دیگری اطلاق فکر در مقابل حدس می‌باشد. اینکه ملاصدرا از مجموع دو حرکت نام نبرده و فقط به حرکت دوم اکتفا کرده است، در حالی که فکر در نزد مشهور عبارت از دو حرکت است، شاید بدان دلیل باشد که حرکت دوم، حرکت اول را نیز در دل خود دارد و حرکت دوم بدون حرکت اول امکان‌پذیر نیست.

تعبیر دیگری که ملاصدرا در این تعریف به کار می‌برد، استفاده از «علم» به جای امور است. این تعبیر نشان‌دهنده این است که امور حاضر همان علم است، نه چیزی دیگر. در حالی که تعبیر ابن سینا «امور حاضر» است که این تعبیر شامل ظن هم

می‌شود.

لذا ملاصدرا در *الاسفار* «فکر» را چنین تعریف می‌کند:

«الفکر وهو انتقال النفس من المعلومات التصوُّریة والتصدیقیة الحاضرة فیها إلى مجهولاتها المستحضرة» (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۶/۳)؛ فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در نفس به مجهولاتی است که در طلب حضور آنهاست.

ایشان همین تعریف را در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز دارد:

«الفکر وهو انتقال النفس إلى المعلومات التصدیقیة و التصوُّریة من معلوماتها المستحضرة فیها وتخصیص جریان الفكر فی باب التصدیقات دون التصورات كما فعله الإمام الرازی ممّا لا وجه له» (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۸)؛ فکر عبارت است از انتقال نفس به معلومات تصدیقی و تصویری از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در ذهن....

تعریف ملاصدرا از فکر در *الاسفار* و *اللمعات* تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ از جمله اینکه فکر را در *اللمعات* به «انتقال ذهن»، و در *الاسفار* به «انتقال نفس» تعبیر کرده است. شاید بتوان گفت که بین این دو تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا به عقیده وی، هر چیزی که در قوای نفس وجود دارد، در خود نفس حاضر است و نفس با قوای خودش متحد است: «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (همو، ۱۳۷۱: ۳۱۲). در نتیجه، انتقال ذهن همان انتقال نفس خواهد بود.

حکیم سبزواری در منظومه می‌گوید: «الفکر حركة إلى المبادئ ومن مبادئ إلى المراد». او در شرح این عبارت می‌گوید:

فکر در اصطلاح منطقی عبارت است از حرکت به سوی مبادی تصویری یا تصدیقی و از مبادی به سوی مطالب، یا به بیان دقیق‌تر، مجموع دو حرکت: حرکت از مطلوب به مبادی و حرکت از مبادی به مطلوب (۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۸۴/۱).

در این بیان مشخص نشده است که حرکت توسط چه چیزی صورت می‌گیرد؛ آیا فعل نفس است یا ذهن و یا عقل؟ اما از آنجا که حکیم سبزواری همچون ملاصدرا قائل است که «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، روشن است که فعل اندیشیدن به هر کدام از آنها استناد داده شود، تفاوتی ایجاد وجود ندارد.

علامه طباطبایی در تعریف فکر می‌فرماید:

فکر نوعی حرکت و انتقال ذهنی است که از مجهولات به سوی معلومات انجام می‌شود (۱۳۷۲: ۲/۲۴۸).

با توجه به گفته علامه و توضیحی که ایشان در ذیل فکر ارائه می‌دهد و همان‌گونه که از لسان مفسرین در ذیل آیاتی که در آن از فکر و اندیشه یاد شده است، برمی‌آید، هیچ دگرگونی معنوی در این واژه - که در روایات و آیات از آن سخن رفته است - از معنای لغوی و عرفی آن مشاهده نمی‌شود و هیچ قرینه‌ای که دال بر عدول معنای مصطلح مشهور از معنای فکر باشد، ارائه نگردیده است. بنابراین تعریفی که از این واژه ارائه گردید، تنها مختص معنای عرفی نیست، بلکه شامل فکری که در متون مذهبی مطرح است نیز می‌شود.

تفکر نوعی تلاش است که از ناحیه قوه درونی انسان، به خاطر استعداد نهفته و ذاتی او صورت می‌پذیرد و ذهن به واسطه آن، حرکتی را به سوی کشف معلومات آغاز نموده و از سکون و جمود رهایی می‌یابد (مظفر، ۱۳۷۰: ۱/۲۳). این تلاش و حرکت، تنها چیزی است که از واژه «فکر» می‌فهمیم و دیگر امور مربوط به آن، از قبیل چگونگی‌های متعلق و ویژگی‌های مقصد و دیگر چیزها، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و نمی‌توان از مطلق فکر، در مورد آن‌ها چیزی به دست آورد.

شهید مطهری می‌نویسد:

عالی‌ترین و در عین حال شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های ذهنی همان است که به حسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری این است که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله می‌سازد؛ یعنی آن‌ها را به طرز مخصوصی تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا بالاخره آن مجهول را تبدیل به معلوم می‌سازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن به منزله «سرمایه» کار وی به شمار می‌رود که در آن‌ها عمل می‌کند و از آن‌ها سود می‌برد و بر مقدار اصلی می‌افزاید (۱۳۶۸: ۶/۳۹۶).

محققان معتقدند که مجموع دو حرکت، حقیقت فکر را تشکیل می‌دهد. اما متأخران قائل‌اند که نظر عبارت است از ترتیب حاصل از حرکت دوم؛ چون حصول

مجهول از مبادی وجوداً و عدماً دایرمدار این ترتیب است، اما هر دو حرکت خارج از حیطه فکر و نظر هستند و حرکت دوم لازمه فکر و نظر است که فکر بدون آن قطعاً تحقق نمی‌یابد. اما برخی قائل شده‌اند که نزاع میان این دو گروه لفظی است؛ چون هر دو دسته منکر این نیستند که هر دو حرکت فعل صادر از نفس می‌باشند که برای رسیدن به مطلوب، واسطه بین امر معلوم و مجهول قرار می‌گیرند و همچنین منکر این نیستند که این ترتیب لازمه حرکت دوم است.

اما باید توجه داشت که این ترتیب مستلزم توجه به مطلوب و تجرید ذهن و عوارض و مشاغل ذهنی و معطوف شدن عقل به معقولات است. طبعاً می‌توان گفت که همه این تعریف‌ها بیان‌کننده حقیقت فکر و نظر نیستند، بلکه تعریف به لوازم و یا اجزای آن هستند و حقیقت نظر همان مجموع دو حرکت است (تپه‌اوی، ۱۹۹۶: ۱۷۰۸/۲). بنابراین این عمل ذهن که «فکر» و «نظر» نامیده می‌شود فقط مختص انسان است و در حیوانات وجود ندارد.

نتیجه‌ای که می‌توان از این تعریف‌ها گرفت آن است که فکر نوعی حرکت ذهنی است که انسان در عالم ذهن خود می‌تواند از یک امر به امری دیگر منتقل شود و شاید در روند این انتقال، یک مسئله مجهول روشن شود. لذا برای رفع جهل باید به معلومات پیشین رجوع کرد و در پرتو آن معلومات، راهی به آینده باز کرد. از رجوع مکرر ذهن می‌توان کشف‌های جدیدی به دست آورد. این جریان در بستر مراحل صورت می‌گیرد:

۱. مواجهه با مشکل و مسئله و درک آن به عنوان مشکل؛
۲. شناخت نوع مشکل که از چه سنخی است، در غیر این صورت، ارائه راه حل، مشکل خواهد بود؛
۳. حرکت عقل از مشکل علمی به معلومات پیشین؛ چرا که حل مشکل فقط با اتکا به معلومات قبلی قابل حل است.
۴. حرکت عقل میان این معلومات و پردازش آن‌ها و پس از پردازش، انتخاب گزینه‌های مناسب برای کمک به حل این مشکل؛
۵. حرکت از معلوم به مجهول. این امر می‌تواند از راه‌های مختلفی مثل استقرار و

قیاس صورت گیرد (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۴/۱).

در واقع، فکر همان سه مرحله اخیر است و دو مرحله نخست، مقدمه آن به شمار می آیند.

در حقیقت، مایه اصلی تفکر، مفردات و بسائطاند. راه به دست آمدن آن‌ها و این که از کجا عارض ذهن بشر می‌شوند، از مباحث عمده شناخت به شمار می‌آید. معلومات فکری و ادراکات تصدیقی در تبیین مسئله تفکر نقش اساسی دارد. تفکر که عالی‌ترین عمل ذهن به شمار می‌آید و انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب می‌کند، چیزی جز تجزیه و ترکیب ذهنی نیست.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این بررسی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. می‌توان گفت تعریفی که از برخی متکلمان اسلامی برای «فکر» نقل شد، تعریف به لوازم است یا به اجزای آن یا لفظی می‌باشد، نه تعریف حقیقی اصطلاح «فکر». اما تعریف محققان از متکلمان و حکمای اسلامی ناظر به حقیقت فکر بود و آن عبارت بود از: «مجموع دو حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب».

۲. در اینکه آیا «فکر» کار ذهن، عقل یا نفس است، اختلاف نظر وجود داشت؛ هم میان متکلمان و هم حکما. اما جمع میان این دیدگاه‌ها این است که در واقع، فکر کار ذهن است و ذهن نیز از قوای نفس به شمار می‌آید، همان‌سان که عقل نیز چنین است. نهایت اگر نفس توجه به جنبه مادی قضیه داشته باشد، فعل نفس را مستند به «ذهن» می‌کنند و اگر توجه به جنبه تجردی نفس بنماید که در آن ادراک کلیات صورت می‌گیرد، فعل نفس را مستند به «عقل» می‌نمایند. به این بیان در ذیل بیان سخنان ابن سینا اشاره شد.

۳. عقل و ذهن هر دو از قوای نفس به شمار می‌آیند، لکن عقل به جنبه تجردی نفس و ادراک معقولات و صور کلی می‌پردازد، ولی ذهن به جنبه ارتباطی نفس با امور مادی. پس می‌توان نتیجه گرفت که «فکر» فعل ذهن است، نهایت سمت و سوی ذهن ممکن است متفاوت باشد؛ اگر توجه به امور کلی و معقولات داشته باشد، می‌توان آن

را به عقل استناد داد و اگر توجه به امور مادی داشته باشد، می‌توان به ذهن استناد داد. در هر صورت، «فکر» کار نفس انسانی است. در نتیجه، تنافی ظاهری در کلام ابن سینا نسبت به اینکه آیا «فکر» فعل ذهن به عنوان نفس حیوانی است یا ناطقه، رفع می‌شود.

۴. بعضی فکر را حرکت ذهن از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب می‌دانند. این معنا متضمن دو حرکت اولیه و ثانویه است. اما در برخی از تعریف‌ها فقط از یک حرکت نام برده شده است و آن حرکت دوم، یعنی حرکت از مبادی به مطالب می‌باشد. شاید جمع بین این دو تعبیر آن باشد که حرکت دوم، حرکت اول را نیز در خود دارد و حرکت دوم بدون حرکت اول امکان‌پذیر نیست.

۵. در برخی تعریف‌ها آمده بود که فکر عبارت است از عبور کردن از اموری که در ذهن بشر حاصل شده است به امور دیگری که هنوز تحقق نیافته است. ولی خواجه طوسی به این نکته توجه کرد که آنچه در ذهن هنوز تحقق نیافته است باید به نوعی مقصود و مورد توجه باشد، اما به نحو اجمال. بنابراین برای اینکه بتوانیم از طریق حد به ماهیت محدود برسیم، باید از طریق محدود به مبادی و مقدماتی که حد را تشکیل می‌دهند توجه کنیم و پس از بررسی دقیق، از این مبادی و مقدمات به ماهیت محدود راه پیدا کنیم. پس «قصد» نه تنها در تعریف فکر و نظر نقش عمده و بنیادی دارد، بلکه اساساً سخن گفتن بدون قصد به هر صورتی که باشد خالی از اشکال نیست.

۶. اشاره شد که برخی مثل فخر رازی، «فکر» را به حوزه تصدیقات اختصاص داده‌اند، اما باید گفت که ظاهراً به قضایا و تصدیقات اختصاص ندارد و در مورد تصورات نیز به کار می‌رود و بر تأمل در تصورات و مفاهیم نیز «فکر» اطلاق می‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *خواجہ نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *شرح الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجہ نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.
۷. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۳ ق.
۸. ارسطو، *دریایة نفس*، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۹. ایچی، میرسیدشریف، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. تهاونی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۲. جرجانی، میرسیدشریف، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *التواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. همو، *معارج الفہم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. همو، *مناہج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الاسوہ، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المحصل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. راغب اصفہانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار المعرفہ، بی تا.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومہ*، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۲۰. شریف مرتضی، الذخیرہ، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *اللعمات المشرقیة فی الفنون المنطقیہ*، تهران، آگاہ، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. همو، *رسالة التصور والتصدیق*، طبع جدید، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسۃ تحقیقات فرہنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طوسی، خواجہ نصیرالدین محمد، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲۷. همو، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. فارابی، ابو نصر محمد بن محمد، *المنطقیات*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. فراہیدی، خلیل بن احمد، *العین*، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۴ ق.
۳۰. قاضی عبدالجبار، المعنی، قاہرہ، الدار المصریہ، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.
۳۱. مطہری، مرتضی، *اصول فلسفہ و روش رئالیسم*، قم، دار العلم، ۱۳۳۲ ش.
۳۲. همو، *شرح منظومہ*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. همو، *مجموعہ آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۳۴. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، فیروزآبادی، ۱۳۷۰ ش.

چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان*

- علیرضا کهنسال^۱
- معصومه عارفی^۲

چکیده

برخی فیلسوفان مسلمان دهر و سرمد را در مقابل زمان به کار برده‌اند. فلاسفه گاه در عباراتی مجمل که قابلیت حمل به جوانب مختلف را دارد، این دو اصطلاح را توضیح داده‌اند. از این رو، تفاسیر و تبیین‌هایی متفاوت درباره سرمد، دهر و زمان گفته شده است. دهر و سرمد و نسبت این دو با زمان، یا به عبارت دیگر چگونگی تبیین عوالم هستی در قیاس با زمان، همواره در معرض چالش و تصادم آرای اندیشمندان مختلف اسلامی بوده است. در میان فلاسفه اسلامی این سینا و خصوصاً میرداماد سعی در تبیینی جامع در رابطه با دهر و سرمد و زمان و نسبت آن‌ها با هم داشته و این سه را سه وعاء وجودی متمایز که حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت است، معرفی کرده‌اند. در مقابل آن‌ها فخر رازی به تبع افلاطون، زمان را جوهری باقی می‌داند که اگر مقارن امور

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m.arefi1367@gmail.com).

حادث قرار نگیرد، دوام بدون تغییر احوال خواهد بود که همان دهر و سرمد است و اگر مقارن حدوث امور حادث قرار گیرد به سبب حصول این حوادث و تغییر در نسب این اشیا زمان حاصل می‌شود. ابوالبرکات نیز با معرفی زمان به مقدار وجود و زمانمند دانستن هر موجودی، به نحوی در پی تبیین دهر و سرمد به شیوه‌ای زمانمند است. برخی متکلمان نیز دهر و سرمد را زمان موهوم دانسته‌اند. این مقاله در پی بررسی این منظرهای متفاوت است.

واژگان کلیدی: دهر، سرمد، زمان، میرداماد، ابن سینا.

مقدمه

فلاسفه مسلمان مفهوم «دهر» و «سرمد» را در مقابل مفهوم «زمان» از نظر متکلمان قرار می‌دهند. از نگاه فیلسوفان متقدم، «زمان» نسبت متغیر به متغیر است و «دهر» نسبت متغیر به ثابت، و «سرمد» نسبت ثابت به ثابت (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۶۹۹/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۲۵/۳؛ رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۹/۳).

به عبارت دیگر، دهر، سرمد و زمان، مفاهیمی نسبی‌اند. امور متغیر نسبت به مبادی عالی ثابت، از دهر است و امور دهری ثابت نسبت به خداوند، از سرمد است و امر سرمدی موجود به وجود خداوند است و به بقای او باقی است و این امور مفارق ظهور حق ثابت قدیم‌اند. لذا عقل سه گونه نسبت را که چه بسا مبین سه نحوه وجود است، درک می‌کند (خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳؛ داماد، ۱۳۶۷: ۷).

اما این نسبت چگونه است و در چه شرایط و با چه اعتباراتی میان دو شیء برقرار می‌شود؟ آیا دهر و سرمد تنها بر این نسبت اطلاق می‌گردند یا موارد دیگر را نیز دربرمی‌گیرند؟ در صورت اخیر، این دو چه ویژگی‌هایی دارند؟ چه نسبت و ارتباطی میان خود دهر و سرمد برقرار است؟ آیا هر دو در مقابل زمان قرار می‌گیرند؟ ارتباط این سه با هم چگونه است؟

در این مقاله می‌کوشیم موضوع دهر و سرمد را از نگاه فلاسفه بررسی کنیم و به نقدهای مطرح‌شده درباره آن پردازیم و به پرسش‌های بالا که مجمل و نهاده شده‌اند، پاسخ دهیم و دریابیم که آیا تبیین‌های متفاوت درباره موضوع قابل تطبیق و توافق‌اند یا خیر؟

نقد مخالفان

برخی با ردّ دسته‌بندی بالا دربارهٔ دهر و سرمد و زمان، تبیینی متفاوت بیان کرده‌اند؛ برای مثال از دیدگاه ابوالبرکات کسانی که معتقدند زمان، مقدار حرکت است و خالق، متحرک نیست، به تجرید وجود خالق از زمان پرداخته‌اند. این در حالی است که وجود هر موجودی، در مدّتی به نام زمان قرار دارد و موجود غیر زمانمند متصوّر نیست؛ لذا خداوند در دهر و سرمد است و بلکه همان دهر و سرمد است.

ابوالبرکات بیان می‌کند که از نظر آن‌ها دهر و سرمد، بقای دائمی‌اند که حرکت و دوام که از صفات زمان است، با آن دو نیست. پس اسم را تغییر دادند در حالی که معنای معقول - که به آنچه متحرک است و نیست، منتسب است - معنایی واحد است و نام‌گذاری، به واسطهٔ اختلاف نسبت به معقولی واحد که زمان است، تغییر می‌کند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۴۱/۳).

از نظر ابوالبرکات تبیین وجود الهی بر اساس دهر و سرمد صحیح نیست و نیازی هم به آن نمی‌رود؛ زیرا زمان کاملاً جایگزین این موارد می‌شود. از نظر او مفهوم یادشده از دهر و سرمد ناشی از دیدگاهی است که زمان را مقدار حرکت می‌داند، در حالی که زمان مقدار وجود است و بر همهٔ موجودات - چه امور متحرک و چه ثابت - صادق است. بنابراین، چه بسا از نظر او زمان با توجه به ویژگی‌های خاص وجودی هر موجودی، بر او اطلاق‌پذیر باشد.

رأی دیگر در این زمینه رأی افلاطون است که زمان را وجود مفارق از ماده، و جوهر قائم به ذات می‌داند که البته از طبایع امکانی است. پس اگر در زمان چیزی از حرکات و تغیرات واقع نشود، در آن فقط دوام خواهد بود و اگر حرکت و تغیر در آن واقع شود، از جهت این امور متغیر، قلیات و بعدیات حاصل می‌شود. بنابراین، اگر زمان با ذات‌های دائمی منزّه از تغیر سنجیده شود، سرمد است و اگر با آنچه در آن حرکات و تغیرات است، سنجیده گردد، دهر نامیده می‌شود و اگر نسبت ذاتش به متغیرات مقارن با آن اعتبار شود، زمان خواهد بود.

در برخی آرا، دهر مدّت سکون و زمانی دانسته شده است که مقدار حرکت نیست.

نیز دهر، مقدار زمان به نحو کلی، یعنی گذشته و آینده به نحو متصل است و اگر این مقدار دائمی غیر منقطع از اول و آخر باشد، سرمد است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۵۴-۳۵۵).

حاصل اینکه زمان موجودی قائم به ذات و مفارق است که در نسبت با امور مختلف، اعتباراتی متفاوت می‌یابد. به عبارت دیگر، دهر و سرمد و زمان به معنایی که متصور ماست، در نسبت با این موجود مفارق شکل می‌گیرند. پس این سه ذاتاً متحد و از جهت اعتبار مغایرند. در آرای دیگر هم دهر و سرمد بر اساس زمان تبیین شده‌اند، اما این زمان به نحو کلی و مجرد از حرکت در نظر گرفته شده است.

دیدگاه دیگر، نظر فخر رازی است. وی عبارات «نسبت ثابت به متغیر دهر است» و «نسبت ثابت به ثابت سرمد است» و «نسبت متغیر به متغیر زمان است» را مبهم می‌داند. از نظر وی علت ابهام در این است که آیا دهر و سرمد، خود این نسب است یا امری دیگر که اقتضای این نسب را می‌کند؟ در صورت اول، چرا در زمان مثل این را نگوئیم و زمان معنایی جز عین این قبلیات، معیات و بعدیات ندارد؟ چرا زمان موجودی است که اقتضای این نسب را دارد و دهر این گونه نیست؟ در صورت دوم، باید بیان شود که این موجود، جوهر است یا عرض و خصوصیات آن چیست؟ اگر دهر نسبت متغیر به ثابت است، باید گفته شود که دهر ذاتاً ثابت است یا متغیر؟ در صورت اول، یا جایز است که سبب حصول نسبت‌های متغیر شود یا نه؟ در صورت اول رأی افلاطون هم صحیح است که مقتضی حصول نسبت بعض امور متغیر به هم، شیء ثابت است. در غیر این صورت، چگونه دهر ثابت را سبب حصول نسبت بین متغیر و ثابت قرار دادید؟ زیرا این نسبت حتماً متغیر است و اگر دهر ثابت باشد و سبب نسبت متغیر نشود، لازم می‌آید که دهر سبب این نسبت نشود. حال اگر دهر متغیر باشد، آیا می‌تواند سبب حصول نسبت اشیای ثابت با متغیر باشد یا نه؟ در صورت اول زمان کافی است و در صورت دوم چگونه دهر متغیر را سبب حصول نسبت به ثابت قرار دادید؟

نظر رازی درباره دهر و سرمد این گونه است که زمان ذاتاً جوهری باقی است که اگر مقارن امور حادث قرار نگیرد، فقط دوام بدون فرض تغییر احوال خواهد بود که همان دهر و سرمد است. اما اگر مقارن حدوث امور حادث قرار گیرد، به سبب حصول این حوادث و تغییر در نسب این اشیا زمان حاصل می‌شود. پس زمان بر خلاف نظر

ارسطو امری سیال نیست و سیلان، در رابطه با اضافه‌های خارج از ذات آن است و چون امکان رفع زمان نیست، جوهر است و چون از تغیر میراست مادّی نخواهد بود، پس جوهر مفارق است و سرمد و دهر متضاد مفهوم زمان قرار می‌گیرند.

رازی در ادامه، این ایراد را به ارسطو وارد می‌کند که عقل به نحو بدیهی، حکم می‌کند که خداوند پیش از حدوث حادث معین یومی موجود بوده است و بعد از آن نیز باقی خواهد بود. پس اگر تعاقب قبلیت و بعدیت و معیت، موجب تغیر در ذات شیء محکوم به این احوال گردد، تغیر در ذات خداوند لازم می‌آید که هیچ عاقلی قائل به آن نیست.

اگر گفته شود: در صورتی که وقوع تغیر در حادث نمی‌بود، ذات باری تعالی به قبلیت و بعدیت متّصف نمی‌گردید و اتّصافش به این صفات به اعتبار وقوع تغیر در شیء دیگر است، در پاسخ می‌گوییم: چرا جایز نباشد که نسبت به زمان چنین باشد که همان قول افلاطون است؟ (رازی، ۱۳۷۳: ۱۴۷/۲-۱۴۸؛ همو، ۱۴۰۷: ۸۹/۵-۹۱؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۳۳۱-۳۳۲؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶-۲۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۴-۱۴۶).

بنابراین، فخر رازی هم‌رای با افلاطون معتقد است که زمان می‌تواند جایگزین دهر شود. پس در همه این آرا تبیین‌هایی ماهیتاً زمانی از دهر و سرمد بیان شده است و این دو، هویتی مستقل از زمان ندارند. اما این مسئله قابل تأمل است که زمان در هر یک از این تبیین‌ها به تدریج کلی‌تر لحاظ می‌شود و از حرکت و تغیر تجرید می‌شود. طبق این آرا، زمان حیطه‌ای وسیع می‌یابد که در رابطه با کل وجود و همه موجودات البته با ویژگی‌های متفاوت در هر مورد، مطرح می‌شود.

بر پایه آنچه گذشت، برخی متکلمان در تبیین نظریه حدوث زمانی عالم، زمانی موهوم را مطرح کردند که کاملاً جایگزین دهر در نگاه فلاسفه می‌شود. در ادامه، به شرح مختصر این نظریه می‌پردازیم.

زمان موهوم

متکلمان تعاریف و تبیین‌هایی گوناگون درباره این زمان و ویژگی‌های آن مطرح کرده‌اند. این زمان گاه عدم موهوم ازلی سیال ممتد دانسته شده است (فیض کاشانی،

۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱) و گاه مانند زمان موجود دانسته شده است که در ویژگی‌هایی عرضی با آن متفاوت است (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱).

تعریف اول، تناقض درونی دارد بدین صورت که چگونه امر عدمی، سیال و ممتد است. گویی در این تعریف، موهوم بودن و معدوم بودن قرین هم پنداشته شده‌اند. اما در تعریف دوم، این زمان مانند زمان موجود دانسته شده است. فرض دیگر نیز در تعاریف مطرح شده و آن این است که این زمان، امری نفس‌الامری و واقعی است، هرچند مانند زمان موجود نباشد (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۸) و این در صورتی است که بتوان منشأ انتزاع صحیحی برای این زمان ترسیم کرد. در واقع، مابازاء نداشتن این زمان، مرادف با موهوم بودن این زمان و نه معدوم بودن آن انگاشته شده است. البته ویژگی‌هایی مانند واقعی بودن این زمان و یا سیال و ممتد بودن آن، با موجود یا نفس‌الامری بودن آن سازگار است.

مطلبی دیگر که در تعریف این زمان به چشم می‌خورد، ازلی بودن آن است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲). لذا باید منشأ انتزاع این زمان هم ازلی باشد و چه‌بسا معارض با این مطلب که متکلمان به موجودی ازلی جز خداوند باور ندارند.

یکی دیگر از ویژگی‌های این زمان، فاصلیت آن بین خداوند و عدم عالم، و ظرفیت این زمان برای عدم عالم است. نیز در برخی تعاریف، این زمان ظرف وجود الهی دانسته شده و از آن تعبیر به ازل گردیده است (داماد، ۱۳۶۷: ۳۱؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۸/۳ و ۴۲). ویژگی دیگر این زمان انتزاعی بودن آن است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۵۴).

همان‌گونه که ملاحظه شد، در این تعاریف تعارضاتی به چشم می‌خورد اما در مجموع به نظر می‌رسد که بهترین تعریف زمان موهوم، این است که آن امری نفس‌الامری، واقعی و انتزاعی بین خداوند و حدوث عالم است. وعاء عدم عالم است. اما در معدوم بودن این زمان جای تردید است؛ زیرا تبیین حدوث به این واسطه لغو می‌باشد. در اینکه این زمان مانند زمان موجود هم باشد تردید است؛ زیرا اشکالات حدوث زمانی را دارد. سیال و ممتد بودن این زمان، هم آن را مانند زمان موجود قرار

می‌دهد و اشکالات خودش را در پی دارد. همه این فروض در صورتی است که بتوان برای این زمان منشأ انتزاع ترسیم کرد.

در باره منشأ انتزاع این زمان در میان متکلمان دیدگاه‌هایی متنوع وجود دارد. در برخی دیدگاه‌ها منشأ انتزاع، بقای الهی دانسته شده است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۰۵) و برخی نیز این زمان را ساخته و هم دانسته و این گونه تقریر کرده‌اند که بعد از تناهی سلسله زمان و مکان، وهم این زمان را انتزاع می‌کند (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۱۳۸).

بنابراین از نظر متکلمان، زمان موهوم و عاء عدم عالم است و حدوث عالم در آن حدوث، متوقف بر سپری شدن این زمان و تمام قطعه‌ای از آن است که وجود عالم بر آن متوقف است و دیگر در تبیین نحوه وجود در سایر عوالم و تخلف عالم از خداوند، نیازی به دهر و سرمد نیست.

پاسخ موافقان

همان طور که ذکر شد، ابوالبرکات معتقد بود که زمان، مقدار مطلق وجود است و بر این اساس، نیازی به دهر و سرمد نیست. در نقد این نظر گفته شده است که زمان، چگونه مقدار مطلق وجود است در حالی که زمان فی نفسه یا متغیر است، پس محال است که بر ثابت منطبق باشد، و یا ثابت است پس محال است که بر متغیر منطبق باشد؟ در واقع، ابوالبرکات به ماهیت زمان پی نبرده است که عرضی غیر قاز است و امر غیر قاز بالذات، چگونه می‌تواند مقدار طبیعت ثابت باشد. آنچه اجزاء ندارد چگونه مقدار دارد و وجود بما هو وجود، جزئی ندارد، بلکه بسیط است.

رازی هم در رد این قول معتقد است که این قول، مجمل است و بهترین وجه حمل آن این است که زمان، مقدار امتداد وجود است. اگر مراد این باشد، باطل است؛ زیرا امتداد وجود همان استمرار و بقای وجود است. در این بقا دو فرض است: یا زائد بر ذات باقی است یا زائد بر ذات او نیست. در حالی که بقای هر شیء، قائم به اوست و زیادت بی معناست. بقای هر شیء غیر از بقای شیء دیگر است. اگر زمان به این معنا باشد باید به حسب تعداد موجودات در یک ساعت واحد زمان باشد، در حالی که اجتماع زمان‌های متعدد در یک دفعه واحد محال است (دوانی، ۱۳۸۱: ۲۴۶؛ داماد، ۱۳۶۷:

۱۱؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۸۸/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۱/۲-۱۹۲؛ رازی، ۱۴۰۷: ۷۵/۵).

قائلان به دهر و سرمد نظر افلاطون را نقد کرده‌اند. او معتقد بود که زمان، وجود مفارق از ماده دارد. اگر در آن حرکت و تغییر واقع شود، قلیات و بعدیات در آن حاصل می‌شود و اگر با ذات‌های دائمی منزّه از تغییر سنجیده شود، سرمد است. منتقدان متذکر شده‌اند که افلاطون بین ممتد متغیر بالذات و بین آنچه در آن امتداد و تغییر معقول نیست، فرق نگذاشته است؛ به عبارت دیگر، ممتد متغیر بالذات است و در وجود مفارق از ماده، امتداد و تغییر معقول نیست و در واقع، قبل و بعد امتدادی بالذات تنها در جایی که مقدار حرکت بالذات است، متصور است و بر این اساس، زمان امری عرضی است و جوهر قائم بالذات نیست. در واقع، از نظر آن‌ها او سه نحوه وجود را که کاملاً از هم متباین‌اند با سه نحوه اعتبار مختلف که در امر مفارق از ماده بی‌معناست، تبیین می‌کند.

به علاوه در جواب کسانی که دهر را مدت سکون یا زمان غیر معدود به حرکت می‌دانند، گفته شده است که مدت و زمانی که در ذاتش قبل و بعد نیست، معقول نیست. اگر قبل و بعد هم در آن باشد، تجدد حال روی می‌دهد و از حرکت خالی نیست. بنابراین، در این رأی هم، زمان به واسطه خلّو از حرکت، سلب ماهیت می‌شود و سکون و زمان، قرین و مشابه پنداشته شده‌اند و دهر، مدت این سکون و زمانی که قبل و بعد زمانی در آن متصور نیست، دانسته شده است. دهر به واسطه زمانی که ماهیتاً با آن متباین و بی‌ارتباط است و سکونی که بالعرض به زمان متقدّر است، تعریف شده است، در حالی که دهر امری است که در آن امتداد و تغییر معقول نیست و زمان، ممتد متغیر بالذات است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۴-۳۵۵؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۱۴۰۴: ۱۷۲/۱).

نتیجه این پاسخ‌ها آن است که زمان امری عرضی و غیر قارّ است و هیچ کدام از تبیین‌های صورت گرفته با ماهیت آن سازگار نیست.

فخر رازی اشکالی دیگر را مطرح کرده است. وی دهر و سرمد را الفاظی مبهم دانسته که معنایی محصل ندارند. در ادامه، برای پاسخ جامع‌تر به این اشکالات، مفاهیم دهر، سرمد و زمان را از منظر قائلان به این امور بررسی می‌کنیم.

زمان

اموری مانند حرکت قطعی که ذاتاً متصل غیر قارّ است یا حرکت توسّطی که بر حسب اختلاف نسبت به اقتضا و حصول به امور غیر ذات خود، غیر قارّ است، مشتمل بر اجزای متقدّم و متأخری است که با هم جمع نمی‌شوند. به این اعتبار، دارای مقداری غیر قارّ هستند که زمان است و بر این مقدار منطبق می‌شوند و اجزای آن‌ها به ازای آن قرار می‌گیرند. پس این حرکات که متغیّر تدریجی‌اند، بدون انطباق بر زمان، موجود نمی‌شوند، همان طور که تغیرات دفعی در آن صورت می‌گیرد و آن هم طرف زمان است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۵۳؛ همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۱؛ داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۴۷/۲).

در واقع، تقدّر حرکات، تحقّق قبلیت و بعدیت و معیّت امتدادی متقدّر و اختلاف حرکات و تساوی و تشابه آن‌ها به واسطه زمان است و اگر متغیّری به متغیّری به معیّت یا قبلیت نسبت داده شود، نیازمند زمان در جانب منسوب و منسوب‌الیه هستیم. زمان به این اعتبار، وعاء وجود متقدّر سیّال یا عدم متقدّر مستمر، برای امور متغیّر از جهت تغیرشان است (داماد، ۱۳۶۷: ۶ و ۹؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۵/۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۱۵۷).

نیز زمان به نسبت معلومات متجدّد الهی به هم، به واسطه معیّت زمانی که عین تقدّم و تأخر زمانی است، تفسیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

بر حسب این نسبت متقدّر زمانی، حال منسوب در قیاس با اجزای منسوب‌الیه و در قیاس با کلّ، به معیّت و عدم معیّت مختلف می‌شود. پس برای منسوب، معیّتی در تقدّر در اضافه به بعض منسوب‌الیه است که این معیّت در قیاس با بعض دیگر و کلّ منسوب‌الیه نیست و یا تخلّف وجودی بعض منسوب‌الیه از منسوب برای بعض دیگر و کلّ منسوب نیست (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۶۰/۲).

زمان متغیّر و سیّال است و از نظر وجودی مانند حرکت و هیولی ضعیف است. بنابراین در آن، آنچه متغیّر است و دارای معنای متقدم و متأخر است، داخل است. حرکت ذاتاً دارای معنای متقدم و متأخر است. اما متحرک از جهت حرکت دارای تقدم و تأخر است. از طرف دیگر، گاه به انواع و اجزای شیء هم گفته می‌شود که در آن

شیء قرار دارد. بنابراین، اموری که در زمان حاصل‌اند عبارت‌اند از: ۱. اقسام زمان، مانند ماضی، مستقبل، ساعات، ایام، ماه‌ها، سال‌ها و آنات که اطراف زمان‌اند؛ ۲. حرکات و آن سیال؛ ۳. متحرک به واسطه حرکت خود، متحرک در حرکت است و حرکت در زمان است؛ ۴. امور حادث از جهتی که متوقف بر حرکات و متخصص به زمان‌ها و آنات هستند (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۸/۲ و ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۳).

پس وجود چیزی زمانی نیست مگر به اعتبار تغییر حقیقی یا تقدیری، مانند سکون جسم در یک ساعت که اگر فرض کنیم بدل از سکونش متحرک باشد، حرکت آن در همین مقدار زمانی واقع می‌شود. به عبارت دیگر، چون سکون، محفوف به دو حرکت است، نحوی از تقدم و تأخر برای آن حاصل می‌شود و از این جهت، بالعرض در زمان است و زمان مانند معلول وعاء دهر است. در واقع، دهر وعاء زمان است؛ زیرا محیط به آن است (علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۶۹۹/۱؛ داماد، ۱۳۷۶: ۳۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۳).

بنابراین، زمان امری سیال و غیر قارّ است که متقدم و متأخر آن جمع نمی‌شوند و بر اساس وجود موجوداتی که غیر قارّ هستند، مانند حرکت قطعی ثابت می‌شود و مقدار آن‌ها قرار می‌گیرد. به زمان از دو وجهه نظر می‌شود: یکی از جهت نسبتی که به واسطه آن بین امور متغیر ایجاد می‌شود و به این واسطه هم مانند ظرفی است که این امر متغیر در آن قرار دارد.

دهر

دهر گاهی از اسمای حسناى الهی شمرده شده است که حدیث نبوی «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله تعالی» بر آن دلالت دارد. همچنین به معنای زمان دراز، هزار سال و نیز ابدی آمده است. گاه گفته شده است که دهر منشأ ازل و ابد است و ابتدا و انتهای ندارد. بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از زمان نامتناهی است به نحو ازلی و ابدی. دهر بر زمان به طور مطلق هم اطلاق شده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۳۸؛ احمد‌نگری، ۱۹۷۵: ۱۱۸/۲).

اما در اصطلاح حکما دهر را بر نسبت ابدیات به زمان اطلاق می‌کنند. امور ابدی

غیر متغیرند. به عبارت دیگر، دهر نسبت ثابت به متغیر است. شیء از جهتی ثابت است و از جهتی غیر ثابت. اگر از جهت ثابت گرفته شود در زمان نیست بلکه با زمان معیت دارد و نسبت آنچه با زمان معیت دارد در حالی که در زمان نیست به زمان، از جهت اینکه با زمان معیت دارد، دهر نام گرفته است. همچنین معیت متغیرات با متغیرات، نه از حیثیت تغیر آن‌ها بلکه از حیثیت ثابت آن‌ها به دهر موسوم است.

تعبیر دیگری که از دهر شده است، اثبات ثابت محض با کل زمان یا معیت غیر انطباقی در حصول و تحقق ثابت صرف نسبت به زمان و آن است. ملاصدرا هم نسبت علوم ثابت الهی به معلومات متجدد او را که به معیت وجودی موجودات این عالم‌اند، دهر می‌داند (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۹-۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۳۴۴/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

تفصیل مطلب به این نحو است که امور زمانمند و حرکات و متحرکات، در زمان حاصل‌اند. آنچه خارج از این امور است، با زمان معیت غیر انطباقی دارد و به عنوان مصحح معیت، یا اقترانی طبیعی به زمان دارد به این نحو که مبدأ فاعلی یا حامل محل زمان، مانند فلک اقصی است، پس معیت دهری بالطبع بین این دو طرف برقرار است و تضایف بالفعل بر حسب علاقه طبیعی و فعلیت تقدّر بین این دو وجود دارد؛ یا اقترانی طبیعی به زمان ندارد مانند نفس مجرد فلک ثوابت که معیت آن‌ها دهری غیر طبیعی است و بر حسب اتفاق صرف از جهت فعلیت وجود، برای هر دوی این‌هاست (داماد، ۱۳۶۷: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۵۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴).

بنابراین، نسبت موجود به موجودات یا نسبت متقدّر زمانی است یا نسبت غیر متقدّر دهری و سرمدی. در نسبت غیر متقدّر که نسبت ابدیات است، حال منسوب در قیاس با اجزای منسوب‌الیه به واسطه مقارنت و مفارقت تغییر نمی‌کند. پس اگر منسوب، معیتی در وجود، به اضافه به بعضی از منسوب‌الیه دارد، این معیت را بعینه به دیگر اجزای منسوب‌الیه و در قیاس با مجموع دارد و اگر بعضی از منسوب‌الیه در وجود از منسوب تخلف دارد، اجزای دیگر هم این تخلف را عیناً دارند. پس امور غیر متغیر، جزئی را که مطابق جزء متقدّم و یا متأخر از زمان باشد، ندارد. اما امور زمانمند

وقوعش بر زمان یا بر اجزا یا آناتِ زمان منطبق است. این امور، معنای متقدم و متأخر دارند، چه مانند حرکت که ذاتاً داراست و چه مانند متحرک که از ناحیه حرکت داراست؛ برای مثال، جسم از این حیث که جسم است در زمان نیست ولی به خاطر اینکه در حرکت است و حرکت در زمان است، در زمان است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۹۹/۱ و ۳۵۱/۲، ۳۵۳ و ۳۶۰).

با توجه به این توضیحات باید افزود که متی امور غیر زمانی، مبین با متی امور زمانمند است. متی زمانیات، نسبت به زمان است از جهتی که در زمان حاصل‌اند. اما متی امور غیر زمانی، نسبت به زمان است، به معیت غیر زمانی که همان معیت دهری است و بر اجزا و آناتِ زمان منطبق نمی‌شود بلکه بر همه آن‌ها محیط است. بنابراین، به‌ازای متی است (همان: ۳۶۸/۱ و ۴۰۷).

در تعبیری که گذشت، دهر بر نفس نسبتی که به واسطه معیت ایجاد شده بود، اطلاق گشته بود. تعابیر و تعاریفی دیگر هم از دهر شده است که به جنبه ظرفیت و ویژگی‌های آن توجه شده است که از این قرار است: وعاء موجود بعد از عدم صریح یا به عبارتی، وعاء صرف وجود که مسبوق به عدم صریح است که برای ثبات از جهتی که ثابت‌اند، است. حقیقت این وعاء، حاقّ واقع و متن نفس الامر است و همه چیز در حاقّ نفس خود است.

امتیاز کمی و سیلانی و سبق زمانی در دهر منفی است؛ زیرا دهر عالم قرار و ثبات است. دهر بسیط و مجرّد از ماده است اما سبق دهری ممکن است و برای تصحیح حدوث دهری و زمانی استفاده می‌شود. در وعاء دهر، امتداد و استمرار و لامتداد و لاستمرار و تقدّر و لاتقدّر متصوّر نیست، نه در خود وعاء و نه در نسبت و نه در منسوب، فقط در منسوب‌الیه متصوّر است. پس در دهر، امتداد به نحو وهمی و عینی و حدود ماضی و مستقبل متصوّر نیست؛ زیرا تعیّر و سیلان وجود ندارد (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۹ و ۴۸۵؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱ و ۲۲۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۱-۲۲۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱ و ۳۱۴؛ داماد، ۱۳۶۷: ۶ و ۹؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۴۴/۲-۳۴۵؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۹۲ و ۱۹۱).

همان‌طور که گذشت، دهر فی‌نفسه شیئی ثابت است جز اینکه هنگامی که به زمانی نسبت داده می‌شود که ذاتاً متغیّر است، دهر نامیده می‌شود. به عبارت دیگر،

دهر ذاتاً از سرمد است و در قیاس با زمان دهر است. دهر در افق زمان است. زمان مانند معلول دهر است و دهر مانند معلول سرمد (داماد، ۱۳۷۶: ۳۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۰؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۵۳). با توجه به این مطلب، باید گفت که وجود و صفات وجودی هر یک از این‌ها در گرو ارتباط و نسبت با وعاء محیط به آن‌هاست.

چه بسا نسبت دهر با زمان، شبیه نسبت صورت کلیه معقول زمان در ذهن با زمان متدرج خارج باشد، جز اینکه صورت معقول با زمان خارجی، معیت وجودی ندارد و علت آن نیست؛ اما آن صورت عقلیه‌ای که جوهر مفارق در طول زمان و علت اوست که همان روح زمان و زمان جسد اوست، معیت وجودی دارد. غرض از این تنظیم، ثبات مطلق صورت معقول و تجدد زمان خارجی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۹/۶).

استدلالی که در اثبات این وعاء آورده شده است چنین است که در واقع، امتداد و لامتداد و انقسام و لانقسام و تقدّر، کمیّات متصل قارّ هستند؛ برای مثال، وجود بما هو وجود و عدم بما هو عدم، متّصف به امتداد نمی‌شود مگر بالعرض به واسطه مقارنت با چیزی که ممتدّ حقیقی یعنی زمان است. همین‌طور لامتداد یعنی دفعی بودن شیء، موصوف بالذات آن، آن است که طرف زمان است. بنابراین، بالعرض از جهت معروض به آن، متّصف می‌شوند و این امور از شئون هیولی است. پس آنچه مادی نیست، این‌گونه نیست. منظور از تقابل مذکور، تقابل عدم و ملکه است که از دو طرف، موضوع غیر قابل خالی است. پس این وجود و عدم، واقع در اعیان هستند نه در زمان و آن، و این اوصاف، امور زائد بر وجود و عدم‌اند (داماد، ۱۳۶۷: ۷؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۳۳۱/۲-۳۳۴).

پس وعاء دهر، شیئی ورای وجود صرف و نسبت موجودات به موجودات به قبلیت یا معیت نیست. گاه نیز دهر را به اعتبار موجودات واقع در آن بر ثابتات و مجردات اطلاق کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۳).

بر اساس آنچه ذکر شد، دهر وعاء این امور است: وعاء زمان، امور ابداعی و عدم این امور، امور متغیّر از حیث ثابت، مبادی عالی مانند: عقل، نفوس فلکی و افلاک به نظر برخی مسّایان، جمیع ممکنات به وجود واحد ازلی و ابدی. همچنین معقولات، ذیل زمان قرار نمی‌گیرند بلکه عقل و معقول هر دو در حیّز دهر قرار دارند. در واقع،

غیر از اموری که به نحو فیثیت به زمان منسوب‌اند یعنی اموری که در زمان حاصل‌اند، سایر امور با زمان، معیت غیر زمانی دهری دارند.

باید گفت که مادیات به حسب وجود خارجی در وعاء وجودی دهر در درجه واحد هستند؛ یعنی به لحاظ دهر و در نزد پروردگار، حصول مواد مقدم بر صور نیست و جریان مسبوق بودن هر حادث به ماده، اختصاص به عالم طبیعت دارد وگرنه نسبت به خداوند حوادث و مواد آنها با هم‌اند. پس اگر می‌گوییم که مادیات در افق زمان مادی‌اند و در وعاء دهر مادی نیستند، مراد این نیست که موجود مادی چون با مجرد سنجیده شود مادی نیست و مفارق از ماده و منسلخ از آن می‌باشد؛ زیرا اگر این گونه گمان رود این اشکال وارد خواهد شد که تجرد و مادی بودن، دو وصف نسبی نیستند تا یک موجود مادی به لحاظ جدا و اعتبار دیگر غیر مادی و مجرد باشد.

در واقع، مادی و مجرد بودن، دو امر نفسی‌اند که به اختلاف اعتبار حاصل نمی‌گردند، بلکه مراد همان است که ماده و صورت آن، که در ظرف زمان نسبت به یکدیگر سبقت دارند، در وعاء دهر در عرض یکدیگر می‌باشند و هر دو به یکسان و در عرض یکدیگر، مشهود مبادی عالی و معلوم خداوند سبحان هستند و این معنا، مفاد آن عبارت است که: «فی وعاء الدهر کلّ قد جمع».

در وعاء دهر تقسیم‌بندی هم صورت گرفته است:

دهر ایمن اعلی: عقول کلی؛ از جمله عقول مترتبه و عرضیه متکافئه.

دهر ایمن اسفل: نفوس کلی در این دهرند.

دهر ایسر اعلی: مثل معلقه یا عالم مثال.

دهر ایسر اسفل: طبایع دهری که منظور امور زمانمند است، از جهت انتساب به مبادی عالی.

در این تقسیم‌بندی، عقول کلی بر حسب اضافه وجود به ماهیت آنها در دهر ایمن اعلی هستند. اما بر حسب اضافه وجودشان به حق که اسماء و صفات فعلی اویند در سرمدند (حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۲؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ داماد، ۱۳۶۷: ۱۷؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱۸۳/۱ و ۴۰۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۹۴؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۴؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۲۰/۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

اما نکته دیگری که ضروری است یادآور شویم این است که موجود مسبوق به ظرف دهر عبارت از مبدع و مخترع است و موجود مسبوق به ظرف زمان مسمی به مکون یا مصنوع است و تعریف آن‌ها عبارت است از:

مبدع: موجود غیر مسبوق به ماده و مدت، چون عقل اول.

مخترع: موجود غیر مسبوق به مدت و مسبوق به ماده، چون افلاک.

مکون و مصنوع: موجود مسبوق به ماده و مدت، چون موجودات عالم ناسوت.

اما پاره‌ای صنع را متعلق به حوادث کونیه و مسبوق به حدوث دهری دانسته و مکون را احداث موجود امکانی در ظرف زمان شمرده‌اند (داماد، ۱۳۷۴: ۵۹-۶۰).

فاصلیت دهر بین واجب و عالم و بودن عدم عالم در این وعاء کنایه از این است که خداوند در واقع و خارج، ثابت است با اینکه عالم، معدوم است، به گونه‌ای که اگر زمان در این واقع که همان دهر است، فرض شود، غیر متناهی خواهد بود. گرچه در این واقع، امتداد و تجدد نیست. از انفکاک در وجود، ثبوت امتداد و تجزئی لازم نمی‌آید؛ زیرا این امر از خواص امور زمانمند است و وجود خداوند زمانی نیست.

خارج در اینجا شیء موجودی مغایر با موجودات خارجی نیست بلکه حد ذات شیء و مرتبه آن در وجود است. پس خارج محقق برای واجب این است که آن ثابت و موجود به ذات خود و قائم به نفس غیر زمانی و مکانی است که همان سرمد است و برای مجردات و زمان و افلاک، اینکه موجود بغیره غیر زمانی و مکانی اند که دهر نامیده می‌شود. پس انفکاک حاصل می‌شود؛ چون منشأ آن، همان حدود ذاتی و مراتب اشیاست و متوقف بر فرض شیء علی حده نیست (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۴-۴۸۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۲۰-۲۲۲). باید توجه داشت که اهمیت تفسیر خارج و واقع به این نحو از آن روست که مغایرت دهر و سرمد با خداوند و ظرفیت آن‌ها برای وجود الهی مستلزم مساوقت وجودی آن‌ها با خداوند است.

در پایان باید گفت که در برخی آرای قائلان به دهر و سرمد، ارتباط موجود متغیر به ثابت علی‌الاطلاق ظرف دهر است. پس هر آنچه در ظرف زمان نوبه‌نو حصول می‌یابد در ظرف دهر امر ثابت و مشخص است. به تعبیر دیگر، حصول موجود مکون در ظرف زمان نسبت به ناظر در ظرف زمان در حال تغییر است؛ حال آنکه ناظر ظرف دهر،

موجود مکون را هر لحظه در یک امتداد و ثابت می‌بیند و بر اساس این تحلیل، وجه ارتباط موجودات مکون به حصول بدائی به واجب‌الوجود مصحح می‌یابد (داماد، ۱۳۷۴: ۶۰-۶۱).

سرمد

سرمد در لغت به معنای همیشگی است؛ یعنی چیزی که وجود آن منقطع نمی‌شود. در قرآن کریم آمده است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (قصص / ۷۱): بگو آیا دیدید که خداوند روز را تا قیامت برای شما سرمد قرار داد؟ سرمدی منسوب به سرمد است و آن چیزی است که دارای اول و آخر نیست اما دو طرف دارد: یکی دوام وجود در گذشته که آن را ازل می‌نامند؛ دیگر دوام وجود در آینده که آن را ابد می‌نامند. همین‌طور دوام زمان و اتصال آن از شب یا روز دانسته شده است. لیل سرمد به معنای شب دراز است. سرمد از «السرد» که به معنای توالی و تعاقب است مشتق شده است؛ چون زمان به سبب تعاقب اجزایش باقی می‌ماند و این مسمی به «السرد» است. میم زائد را برای مبالغه به آن افزودند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۲؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۰؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۵).

اما برحسب اصطلاح باید گفت که نسبت آنچه در زمان نیست به آنچه در زمان نیست از جهتی که در زمان نیست، سرمد نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، نسبت و معیّتی که برخی از امور ثابت، نسبت به یکدیگر دارند و یا هر استمرار وجودی به معنای سلب تغییر به نحو مطلق که بدون قیاس به تجدد اوقات باشد، همان وجود صرف سرمدی است (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۲؛ داماد، ۱۳۶۷: ۷ و ۹؛ همو، ۱۳۸۵-۱۳۸۱: ۳۴۵/۲ و ۴۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵۴).

در برخی تقریرات هم، وعاء وجود صرف ثابت حق متعال دانسته شده است که مطلقاً از عروض تغییر و سبق عدم مبرّاست و صرف فعلیت محض از هر جهت است. عدم برای او متصور نیست تا وعایی برای عدم آن تصوّر شود، بلکه سرمد وعاء وجود اوست. در واقع، سرمد و وجود سرمدی مختص به خداوند است؛ زیرا ماسوای او مسبوق به عدم‌اند اگرچه مسبوق به امتداد و لاامتداد عدمی نباشند. اما خداوند مسبوق

به عدم هم نیست. طبق این تقریر، جواهر مفارق امکانی در دهر هستند (داماد، ۱۳۶۷: ۶؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۴۵-۳۴۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۶۹؛ همو، ۱۴۲۳: ۱/۱۷۹-۱۸۰؛ حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۲).

سرمد، همچنین به اعتبار، عدم انقطاع آن از اول و آخر و عدم توصیفش به حدود اجسام و عقول و اوصاف در عرض ذاتش اسم خداوند تعالی است. او وجودی است که ماهیت ندارد و بر حالت واحد بسیطی است. مشهورتر، اطلاق سرمدی بر خداوند است، اما چون در آنجا، ظرف و مظلوف نیست، اسم سرمد بر او اطلاق شده است (همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۲۳).

در واقع، آنچه موجب هدایت به سرمد می‌شود، وجوب وجود خداوند است که از تبدل و انتقال و امکان عدم و قوه برحسب جمیع شئون و احوال منزه است و به دهر و سرمد و هر چه در آن است، محیط است (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۲/۳۵۶).

در برخی تقریرات، سرمد، نسبت خداوند به صفات، اسما و علوم او دانسته شده است و اطلاق بر امری شده که ظرف وجود فعل الهی و رحمت و فیض منبسط او و عالم صفات و امر الهی است. در برخی تقریرات دیگر هم نسبت برخی انوار عقلی به بعض دیگر سرمد دانسته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۹۲ و ۱۶۸؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱/۱۷۹؛ قمی، ۱۴۱۵: ۴/۳).

واجب تعالی همان طور که از زمان و امور زمانمند می‌رست، از دهر و دهریات نیز می‌رست و بر عرش سرمد فوق دهر و دهریات است (داماد، ۱۳۷۶: ۳۰۳). در واقع، سرمد برتر از دهر و محیط به آن است. به عبارتی، خداوند اگرچه با دهر و زمان موجود است به این معنا که بعد از وجود این دو وعاء نیز موجود است، از انتساب به آن‌ها می‌رست. به عبارت دیگر، وعاء‌ها در اوقات مختلف متفاوت نمی‌شود و وعاء هر یک از موجودات، وعاء مختص به او در هر وقت است؛ مانند وعاء الهی که سرمد است، حتی بعد از تحقق دو وعاء دیگر؛ چون محیط به آن‌هاست (نراقی، ۱۴۲۳: ۱/۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷۰ و ۴۹۱).

بنابراین، سرمد همان موجودیت محض و نسبتی است که برای موجود محض به موجودات ثابت دیگر است. امتداد و لامتداد در خود این وعاء و نسبت و دو طرف نسبت وجود ندارد. به عبارت دیگر، نسبت سرمدی مابین با نسبت متقدّر است و در

این نسبت، اضافهٔ منسوب، به جمیع اجزای منسوب‌الیه و به مجموع، متشابه است و مختلف نمی‌شود. موجود خارج از زمان، محال است که به موجودات، نسبت متقدّر داشته باشد بلکه به جمیع موجودات، نسبت سرمدی میرا از تقدّر و لا تقدّر دارد (داماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱/۳۹۵ و ۲/۳۶۵). پس وجود واجب، سابق بر وجود عالم است و معیّت معنا ندارد؛ زیرا نسبتی بین او و سایر موجودات نیست تا معیّت تصوّر شود. او برتر از زمان است و معیّت دو شیء زمانی، فرع زمانی بودن آن‌هاست پس او به نحو غیر زمانی از عالم منفک است (نراقی، ۱۳۸۱: ۴۸۶).

حاصل اینکه سرمد به سه اعتبار لحاظ شده است: گاه نسبت غیر متقدّر بین موجودات ثابت دانسته شده است. خود این نسبت به دو صورت لحاظ شده است؛ گاه نسبت موجودی با سایر جنبه‌های وجودی اش دانسته شده و در برخی اوقات نسبت بین موجودات منفک از هم دانسته شده است. اعتبار دیگر سرمد، جنبهٔ ظرفیت آن است که از این طریق توجیه می‌شود که چون نسبت بین دو طرف برقرار می‌شود، حتماً این نسبت و دو طرف در ظرفی واقع می‌شوند که جامع آن‌ها باشد. حال این ظرف گاه ظرف وجود الهی دانسته شده است که نسبت در آن بین خداوند و اسماء و صفات اوست و گاه ظرف وجود خداوند و عقول مفارق دانسته شده است. بر این اساس، ظرف وجود فعل الهی نیز دانسته شده است. همهٔ این فروض بر اساس تفاوت تقریرات است. البته می‌توان سرمد را به نحوی دانست که دارای مراتب مختلف باشد تا شامل تمام این تقریرات باشد. اما چه بسا این فرض با بساطت و عدم تغییر آن در تعارض باشد. به همین دلیل تصور آن مشکل است. اعتبار دیگر سرمد، این است که به واسطهٔ خصوصیات و ویژگی‌هایی خاص، اسم خداوند تعالی لحاظ شده است.

پاسخ به اشکال فخر رازی

در پاسخ به اشکال فخر رازی باید گفت که اولاً: شکی نیست که وقوع حرکت با زمان، مانند وقوع جسم قارّ ثابت با زمان نیست و همین طور مانند وقوع شیئی قارّ با قارّ دیگر نیست. این فرق معقول و محصل است و معیّت متغیر و ثابت محال نیست. پس چون اختلاف معانی متقرر شد، باید در هر معنا به عبارت مناسب آن تعبیر شود و

مقصود از تحصیل، غیر از دلالت عبارات بر معانی نیست.

ثانیاً: دهر و سرمد در کاربرد قائلان به آن‌ها هم بر خود نسبت بین اشیا و هم بر وعاء و ظرف وجودی که این نسب در آن قرار دارد، لحاظ شده است. بر اساس این نسبت‌های بین اشیا و اشیا حاضر در این وعاءها، بنا بر تفاوت تقریراتی که در رابطه با موجودات این ظروف گذشت، حتماً اعتبارات ماهوی هم در این وعاءها وارد می‌شود. از طرف دیگر، باید گفت که تعبیری که از دهر به نسبت بین متغیر و ثابت شده است، با توضیحاتی که گذشت، مبین این مطلب است که این نسبت بین متغیر و ثابت از جهت ثبات متغیر برقرار می‌شود. در واقع، این نسبت، نسبتی ثابت است و نیز دهر که وعاء این نسبت است، وجودی ثابت است. با توجه به این توضیحات، دهر و سرمد با زمان که ذاتاً متغیر است و وعاء نسب و موجودات متغیر نیز هست، کاملاً متفاوت‌اند. به عبارت دیگر، دهر، سرمد و زمان مبین سه وعاء متفاوت وجودی‌اند.

ثالثاً: زمان، مقداری است صاحب تقدّم و تقدّم فی ذاته که متقدّم از آن با متأخّر جمع نمی‌شود و ماهیتش متعلّق به امر متغیر است که بعضی از آن فائت و بعضی از آن لاحق است. چنین امری که تدریجی است به جز امر مادی نیست. پس زمان توسط حرکت، متعلّق به ماده است و مفارق نیست و چگونه غیر از این است در حالی که اگر زمان منقّضی و سیال نباشد باید آنچه اکنون واقع می‌شود در زمان طوفان واقع شده باشد و در میان اشیا تقدّم و تأخّر نباشد؟

بالجمله اگر در موجودات چیزی نباشد که متقدّم و متأخّر بالذات باشد باید در هیچ چیز تقدّم و تأخّر بالعرض یافت نشود و آن شیء زمان است. هر گاه منقّضی و متجدّد لذاته باشد محال است که به مجرّادات تعلق گیرد؛ زیرا تجدد در عالم قدس نمی‌باشد، چه جای آنکه خود از مفارقات باشد.

آنچه رازی تصوّر نموده و در آن ادّعیای بداهت کرده است و از معیّت و تقدّم و تأخّر واجب تعالی با اشیا به حسب زمان باطل است؛ زیرا معیّت واجب تعالی با اشیا جز یک نوع معیّت نیست و آن معیّت قیومی منزّه از زمان و حرکت و تغیر و حدوث است. نسبت باری به جمیع موجودات نسبت واحد است. آن معیّت غیر زمانی است و برای زمانیات تجدد و تعاقب نسبت به باری تعالی نمی‌باشد، پس گویا همه آن‌ها در مرتبه

واحد از او، اما مبدعات بدون زمان و کائنات در زمان صادر گردیده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۷۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۳؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۷).

نتیجه‌گیری

بر اساس مبنای حکما، باید گفت که دهر، سرمد و زمان، اصطلاحاتی هستند که از لحاظ‌های مختلف اعتبار شده‌اند. اما همه این اعتبارات، سرانجام به این نکته ختم می‌شود که در واقع این سه اصطلاح، سه وعاء وجودی‌اند که گستره آن، از محدودیت وجودی تا عدم محدودیت وجودی است.

در این ظروف، اشیا و موجودات با هم نسبت‌های مختلف می‌یابند که گاه متقدّر و گاه غیر متقدّر است و متناسب با ویژگی‌های وجودی این وعاء‌هاست. پس گاه تمرکز بر خود نسبت‌های حاصل در این وعاء‌هاست که دهر و سرمد به معنای خاص است و گاه تمرکز بر خود وعاء و ویژگی‌های کلی آن است، فارغ از اشیا و نسبی که در آن موجودند. همان‌طور که گفته شد، گاه این وعاء وجودی، محدود و گاه نامحدودند و به تبع، اشیا و موجودات واقع در آن نیز این‌گونه‌اند. بنابراین به واسطه محدودیت وجودی اعتبارات ماهوی هم در این وعاء‌ها راه می‌یابد.

البته تفکیک بین وعاء و موجودات واقع در آن، تفکیک عقلی و اعتباری است و الا این دو از هم ممتاز نیستند. به عبارت دیگر، وعاء، برخاسته از وجود موجودات و ویژگی‌های وجودی آن‌هاست. البته تفاوت تقریرهایی در موجودات مختص به هر وعاء وجود دارد که در اصل مبنا اختلال ایجاد نمی‌کند. در واقع، دلیل وجود این وعاء‌ها واقع و خارج و ادراک عقلی آن‌هاست و عقل ویژگی‌های آن‌ها را تبیین می‌کند که قابل خلط نیست.

این مطلب را بدین نحو هم می‌توان تبیین کرد که هر موجودی به حسب وجودش دارای ظرفی است؛ مثلاً هر گاه ما یک موجود مادی را بررسی کنیم آن را در ظرف زمان و مکان می‌یابیم. هر گونه انتساب زمانی به شیء مادی نشانگر کشش ذاتی شیء مادی به زمانمند بودن آن است. پس بر این اساس که الفاظ موضوع بر معانی عامه‌اند، می‌توانیم ظرف شیء را عبارت از آنچه شیء در آن محقق و مستقر می‌شود، بدانیم. لذا

هر موجودی به حسب مرتبه وجودی اش دارای ظرفی است و هر گاه که مثلاً دارای کشش مادی نباشد دارای ظرف وجودی مخصوص به خود است.

بر این اساس، موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتدادند. اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دون خود احاطه و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد. بدین سان همان گونه که هر یک از مادیات در حدی از حدود سلسله عرضیه زمان موجود نبوده و بعد در حدی دیگر موجود شده‌اند و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند، در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاترند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند (داماد، ۱۳۷۶: ۶۴-۶۵؛ علوی، ۱۳۷۶: ۳۵-۳۷).

اما باید توجه داشت که وهم، از درک دهر و سرمد عاجز است؛ زیرا هر چیز را در زمان می‌داند و برای هر چیز متی قرار می‌دهد.

نکته دیگری که به نظر می‌آید این است که دهر همان سرمد است که در ارتباط و نسبت با زمان، دهر نام گرفته است. مطلبی که این مسئله را تأیید می‌کند، چه بسا برخی از تقریرهایی باشد که برخی موجودات این وعاءها را به نحو مشترک دانسته است و یا همان نسبت غیر متقدر که بین موجودات هر دو وعاء است.

تقسیم‌بندی صورت گرفته در وعاء دهر هم مؤید این مطلب است. به این مطلب به دو نحو می‌توان نگریست؛ ابتدائاً به نظر می‌آید که اگر چند دهر خود مرتبه‌ای مستقل میان زمان و سرمد است، ولی فرض وجود آن به سبب رابطه (علی) سرمد با زمان، واقعاً ضروری است و از این روست که دهر را در افق زمان گفته‌اند؛ زیرا اگر سرمدیات صرفاً متلازم یکدیگر بودند و هیچ نسبتی با زمانیات نداشتند، دیگر نیازی به دهر نبود. بنابراین، دهر حلقه اتصال سرمد و زمان است و به نوعی مکمل رابطه علی و معلولی میان این دو وعاء است. اما سؤالی که بعد به ذهن می‌رسد این است که در این صورت آیا دیگر دهر وعایی مستقل با ویژگی‌های وجودی مجزا در مقابل زمان و سرمد قرار می‌گیرد و تقسیم‌بندی لغو نمی‌شود؟ نکته دیگری که این مطلب را تقویت می‌کند، تعاریف دهر است که در ارتباط و نسبت با زمان شکل می‌گیرد و این مطلب در برخی

وجوه، بسیار تقویت‌کننده نظر قائلان به تفسیر زمانی دهر و سرمد است.

مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت این است که این عوالم سه‌گانه در طول هم قرار دارند؛ یعنی عالم سرمد فوق همه عوالم و محیط بر آن‌ها و اقوا و اکمل است نسبت به همه موجودات از حیث وجود، و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط بر آن است و موجودات آن، اکمل از موجودات عالم زمان است و در انتها، عالم زمان که حوادث آن مادون همه عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همه موجودات عوالم دیگر است. البته این بیان بدان معنا نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند بلکه همه موجودات ممکن اعم از مجرد و مادی در وعاء دهر به نحو ثبوت و عدم تغیر و بدون کمیت موجود هستند، منتهی حوادث یومیه و موجودات زمانی به طور متغیر و متکم در وعاء زمان وجود پیدا می‌کنند. خلاصه آنکه عالم اعلی، واجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقق ندارد. یعنی اسفل نمی‌تواند واجد اعلی باشد (داماد، ۱۳۶۷: مقدمه، ۷۳-۷۴ و ۱۳۰).

نقدهای قائلان به تفسیر زمانی دهر و سرمد، گرچه در برخی وجوه غیر دقیق است و با پاسخ‌های مخالفان قابل رد است. اما ایده‌ای را به ذهن می‌آورد که چه‌بسا بتوان زمان را مرحله به مرحله به نحوی تجرید کرد که دهر و سرمد بر آن قابل اطلاق باشد. البته برای این مسئله، تبیین جامعی که سازگار با موجودات وعاءها و ویژگی‌های آن‌ها و نسبت‌های بین موجودات و به نحو کلی در توافق با خود وعاءها باشد، نیاز است. البته شاید نسبت علی و معلولی بین وعاءها و صرافت مرحله‌ای وعاءها این مطلب را بیشتر به ذهن نزدیک کند.

در مورد زمان موهوم هم فروضی وجود دارد. اگر آن را اختراع وهم و امری موهوم بدانیم، در واقع اثری در خارج ندارد و همان، عدم صرف است که برخی قائلان به دهر بدان معتقدند و حدوث دهری را چنین توجیه می‌کنند و اگر امر نفس‌الامری و موجود واقعی مانند زمان موجود مگر با تفاوت در ویژگی‌هایی عرضی بدانیم، بنا بر تبیین‌هایی که گذشت، قابل یکی دانستن با دهر نیست. اما اگر آن را امر نفس‌الامری اما نه مانند زمان موجود بدانیم، چه‌بسا در برخی وجوه به دهر شباهت یابد. البته این در صورتی است که بتوان منشأ انتزاعی برای آن ترسیم کرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *الحدود*، چاپ دوم، قاهره، هیئة المصریه، ۱۹۸۹ م.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و همکاران، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن علی بن ملکا، *المعتبر فی الحکمه*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۶. احمد نگری، عبدالنبی، *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۷۵ م.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک کلمه*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۹. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حسینی افغانی، جمال‌الدین، *التعلیقات علی شرح العقائد العزضیه*، تحقیق عماره و تحریر شیخ محمد عبده، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. خوانساری، جمال، *الحاشیه علی حاشیه الخفزی علی شرح التجرید*، تصحیح رضا استادی، قم، مؤتم‌ المحقق‌ الخوانساری، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. داماد، میرمحمدباقر، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. همو، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق علی اوجیبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.
۱۶. همو، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان و ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۱۸. دوانی، جلال‌الدین، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق و تعلیق تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. همو، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم فی المفتوح والمختتم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.

۲۳. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. همو، رسالة فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. همو، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. علوی، احمد بن زین‌العابدین، شرح کتاب القیسات، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۰. علوی عاملی، میرسیدمحمد، علاقه التجرید، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. قمی، سعید، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. نراقی، ملامهدی، اللمعات العرشیه، کرج، عهد، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. همو، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.
۳۶. همدانی درودآبادی، حسین، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۲۶ ق.

بررسی نظریه شیخ در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)*

- محمدمهدی مشکاتی^۱
- مهدی منصوری^۲

چکیده

این نوشتار به بحث درباره نظریه شیخ در باب وجود ذهنی می‌پردازد و سه تفسیر را مورد بررسی قرار می‌دهد. در تفسیر اول به نگاه مشهور از شیخ پرداخته می‌شود که شیخ را نظریه‌ای در مقابل نظریه اتحاد ماهوی می‌داند که علاوه بر اختلاف وجودی بین ذهن و عین، معتقد به اختلاف ماهوی بین ذهن و عین نیز هست. این تفسیر خود دارای چهار گونه است که خواسته یا ناخواسته در سیر مباحث فلسفی - کلامی مطرح شده است. گونه‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. شیخ مشابه؛ ۲. شیخ رمزگونه؛ ۳. شیخ با انقلاب؛ ۴. جمع بین نظریه اتحاد ماهوی و شیخ. تفسیر دوم، نظریه شیخ را همان نظریه اتحاد ماهوی بین ذهن و عین می‌داند و تفسیر سوم جنبه مفهومی - حکایی است که ماهیت خود به ذهن نمی‌آید، بلکه مفهومی از آن به ذهن می‌آید که خاصیت حکایت از خارج را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (mahdimeshkati@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (alimonsefi@yahoo.com).

دارد. در این مقاله پس از توضیح و تفصیل تفاسیر، به داوری پرداخته می‌شود و در نهایت تفسیر دوم از شیخ پذیرفته می‌شود.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، شیخ، ماهیت، ذهن، مفهوم.

مقدمه

مطالعه و سیر در کتب و مکاتب فلسفی نشان می‌دهد که تا قرن ۵ و ۶ هجری، فصلی مستقل در فلسفه به نام «وجود ذهنی» باز نشده بود و قهراً این مسئله تا آن زمان نه به طور مشخصی مطرح، و نه اشکالاتی که ممکن بود پیش بیاید، کاملاً به میان آمده بود و نه عقاید و نظرات متعددی که بعدها ظهور کرد تا آن وقت پدید آمده بود. این مسئله از قرن ۵ و ۶ به بعد رسماً در کتب فلسفه و کلام عنوان یافت و عقاید و نظرات مختلفی درباره آن اظهار شد و دلایل و اشکالاتی در مورد آن ذکر گردید و به تدریج توسعه و گسترش یافت. اصول اقوال در حقیقت، سه قول است:

۱. نظریه ماهوی که به جهات مختلف، اقوال گوناگونی ذیل آن وجود دارد.
 ۲. نظریه اضافه که دو گونه برای آن طرح شده که یک گونه آن با انکار صورت ذهنیه و یک گونه بدون انکار صورت می‌باشد.
 ۳. نظریه اشباح که تفسیرهای متعددی برای آن ارائه شده است.
- در این مقاله سعی شده است که به تفسیرهای متعدد این نظریه اخیر پرداخته شود و در نهایت پس از انتخاب تفسیر برگزیده، معلوم گردد که چه نسبتی با نظریه ماهوی دارد.

تفسیر اول

قبل از بیان تفسیر اول از شیخ، عناصر نظریه وجود ذهنی (نظریه ماهوی) بیان می‌شود تا در مقایسه بتوان تفسیر اول از نظریه شیخ را به خوبی بیان کرد. مفروضات و عناصر عمده تئوری وجود ذهنی^۱ عبارت‌اند از:

۱. وجود ذهنی بر اساس معنای لغوی به هر چیزی که در ذهن موجود باشد، اطلاق می‌شود. کسانی که علم حصولی را از مقوله اضافه نمی‌دانند به این معنا به وجود ذهنی قائل‌اند؛ خواه علم را شیخ بدانند و خواه علم حصولی را به معنای حصول ماهیات اشیا در ذهن تعریف کنند. بر اساس اصطلاح متأخران، وجود ذهنی به حصول ماهیات اشیا در ذهن اختصاص دارد. در اینجا مشی طبق اصطلاح متأخران است.

۱. به هنگام ادراک، چیزی تحت تأثیر خارج و واقع در ذهن پدید می‌آید؛ یعنی مثلاً هر گاه چشم باز می‌کنیم و به جهان می‌نگریم چیزی به ذهن ما افزوده می‌شود نه اینکه حالت ما نسبت به قبل از باز کردن چشم مساوی باشد و یا اینکه چیزی از ما کاسته شود؛ یعنی خود می‌یابیم که چیزی نبود و بعد در ما موجود شد.

۲. آنچه در ذهن پیدا می‌شود ماهیت اشیا می‌باشد و این ملاک اتحاد ذهن و عین، و کشف ذهن از عین می‌باشد که این اتحاد ماهوی و این همانی ماهوی، جوهره نظریه وجود ذهنی بوده (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۴۹۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵/۲ و ۳-۲/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲) و تشریح مطابقت بین ذهن و عین از جانب حکماست. ۳. علم و صورت معلوم، یک چیزند و به اصطلاح متحدند یعنی یک واقعیت است که به اعتباری علم است و به اعتبار دیگری صورت معلوم، نه اینکه علم و صورت معلوم دو واقعیت متغایر باشند.

۴. علم، نوعی کیف نفسانی است؛ یعنی در مقوله کیف مندرج است. در مقابل نظریه وجود ذهنی با این عناصر و مفروضات، عده‌ای قائل به نظریه شبح شده‌اند. صدرالمآلهین این قول را پدیده‌ای نوظهور می‌داند که متأخران بدان گرویده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۱۴/۱) و در مقابل، گروهی همچون حاجی سبزواری (۱۴۲۵: ۳۱۴/۱) و علامه طباطبایی (۱۳۸۵: ۱۴۶/۱) معتقدند که قدما نیز قائل به شبح بوده‌اند.

قول به شبح را در تاریخ فلسفی به قاضی بیضاوی در *طوابع الانوار* و شارح کلام وی ابوالفتوح شمس‌الدین اصفهانی در *مطارح النظائر* (بی‌تا: ۲۱۱) و تفتازانی در شرح *المقاصد* (۱۴۰۹: ۳۵/۱) و به نظر برخی، علامه حلی در *نهایة المرام فی علم الکلام* (۱۳۸۸: ۳۵/۱) و *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (همو، ۱۴۲۵: ۴) نسبت داده‌اند. در نظریه شبح، فرض و عنصر دوم وجود ذهنی مورد قبول نیست، بلکه اعتقاد چنین است:

۱. به هنگام ادراک، چیزی تحت تأثیر خارج و واقع در ذهن پدید می‌آید.
۲. آنچه در ذهن موجود است، آثار شیء خارجی را ندارد.
۳. آنچه در ذهن موجود است، اتحاد ماهوی با شیء خارجی ندارد و بلکه بین ذهن

و عین، مابینت ماهوی وجود دارد و معنای حضور صورت در ذهن را یک معنای عرفی دانسته‌اند؛ یعنی علامت و نشانه‌ای از شیء خارجی در ذهن موجود می‌گردد. در نظریه وجود ذهنی (اتحاد ماهوی) فقط اختلاف وجودی بین ذهن و عین است و دیگر اختلاف ماهوی نیست، ولی در نظریه شیخ دو اختلاف وجود دارد؛ یکی اختلاف وجودی و دیگر اختلاف ماهوی.

بر اساس نظریه شیخ نمی‌توان ذاتیات شیء خارجی را بر آنچه در ذهن است، به حمل اولی اطلاق کرد؛ مثلاً به حمل اولی نمی‌توان بر انسان در ذهن، جوهر، جسم، نامی، حساس، متحرک بالاراده و ناطق اطلاق کرد؛ چون عین حقیقت و ماهیت، معلوم در ذهن نیست و بلکه نمونه و شبیحی است که به گونه‌ای نشانگر خارج است؛ مانند لفظ و نوشتار که نحوه‌ای حکایت نسبت به مفاهیم و معانی دارد. البته این تفاوت بین لفظ و کتابت با صور ذهنی وجود دارد که دلالت گفتار و نوشتار بر معنا به حسب وضع و قرارداد بوده و حکایت صور ذهنی که شیخ حقایق خارجی‌اند به لحاظ حقیقت و طبیعت آنهاست و نشانگر ذاتی و طبیعی و غیر قراردادی هستند. طبق این تفسیر از نظریه، آنچه که در ذهن است دیگر دو ماهیت (یکی ماهیت حاکی از خارج و دیگری ماهیت موجود در ذهن) پیدا نمی‌کند.

اعلم أنّ قوماً من المتأخرین... اختاروا أنّ الموجود فی الذهن لیس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاکیة عنه بوجه (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۰۵/۱).

این تفسیر از نظریه شیخ، گونه‌های مختلفی دارد و انحای مختلفی برای آن ذکر شده است:

گونه اول: شیخ مشابه

دسته‌ای قائل‌اند که اشباح، مشابه با خارج است و به جهت همین مشابهت، حاکی از خارج است. این دسته در عین التزام به واقع‌گرایی معرفتی، مشابهت و مماثلت را برای این واقع‌گرایی کافی می‌دانند. همان‌طور که تصویر شیء در آینه با اینکه از نظر ماهیت مغایر آن است و به صرف مشابهت حاکی از آن است، شیخ شیء در ذهن نیز گرچه از جهت ماهیت مغایر آن است، به سبب مشابهت حاکی از آن است. به تعبیر دیگر،

حکایت صورت از شیء خارجی متوقف بر وحدت ماهوی آن دو نیست. اینکه صورت و ذی‌الصوره وحدت ماهوی ندارند، با اینکه صورت حاکی و کاشف از ذی‌الصوره است، منافاتی ندارد. طبق این نظریه، آن صورت ذهنی در واقع مثالی برای شیء خارجی است.

فالمذهب الجامع بین الدلیلین هو أن یقال: الحاصل فی الذهن ظل من المعلوم وأنموذج له، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أن محاكاتها للمعانی بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة (همان؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۳).

آنچه در ذهن نقش می‌بندد، درست مثل یک تصویر نقاشی شده است. در یک تصویر نقاشی که مثلاً تصویر یک انسان را بر روی یک پرده نقاشی کرده‌اند، هیچ وقت کسی نمی‌گوید که ماهیت این تصویر عین ماهیت اوست. اگر شبیه آن اشیا در ذهن پیدا می‌شود، اگر شبیه را بگوییم «اوست» مجازاً می‌گوییم اوست؛ یعنی در اینجا چنین قائل می‌شوند که حکایت، حکایتی مجازی است نه حقیقی.

آنچه در ذهن حاضر می‌گردد، شبیح شیء است نه خود ماهیت شیء، و شبیح شیء دورنمایی از آن است که از وضوح و روشنی برخوردار نیست؛ چون خود او نیست و ماهیت دیگری دارد. این شبیح به مجسمه‌ای از انسان می‌ماند که در عین حال که مجسمه، سنگ است و انسان حیوان ناطق، ولی به خاطر مشابهت، حکایتی دارد که می‌تواند برخی ویژگی‌های آن را نشان دهد. رابطه شبیح و مشبَح رابطه‌ای ماهوی نیست، بلکه چون عکس و مثال و تصویر شیء خارجی است؛ رابطه عکس و ذوالعکس است. تصویری که مثلاً ما از اسب در ذهن داریم نظیر عکسی از آن است که بر روی دیواری ترسیم شده است، بنابراین از جهت ماهیت یک عرض است که از مقوله کیف می‌باشد، در حالی که خود اسب نوعی جوهر جسمانی است. ولی با این همه، عکس اسب، حکایت از اسب می‌کند و ما را به آن منتقل می‌سازد. لذا از جهت ماهیت، با اسب خارجی که از مقوله جوهر است تباین تام دارد، اما با این همه از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵: مرحله ۳، فصل ۳).

فاضل قوشجی برای جواب یا فرار از اشکال معروف اتحاد دو ماهیت در یک وجود - که چگونه می‌شود آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند هم جوهر است و هم کیف -

نظریه‌ای را ارائه می‌کند و آن اینکه اساساً در ذهن دو چیز وجود پیدا می‌کند، نه یک چیز. با باور وی، اشتباه است که خیال کنیم در ذهن یک چیز وجود پیدا می‌کند و بعد بگوییم که چطور می‌شود یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض؟ و یا هم جوهر باشد و هم کیف؟ در واقع در ذهن دو چیز وجود پیدا می‌کنند؛ در ذهن علم غیر از معلوم است و معلوم از مقوله آن شیئی است که در خارج است و علم از مقوله کیف است؛ علم قائم به ذهن است؛ یعنی مانند یک صفت در ذهن وجود دارد، اما معلوم مانند یک مظهر در ذهن وجود دارد. هنگامی که شما انسان را تصور می‌کنید، انسان معلوم و متصور شماست، ولی تصور شما و علم شما یک چیز دیگر است. انسان تصور شده ذهن است ولی تصور غیر از خود انسان است. در آن واحد در ذهن دو چیز وجود دارند: یکی تصور و علم انسان و دیگری خود انسان. فاضل قوشجی نظریه خود را هم بر نظریه وجود ذهنی تطبیق می‌کند و هم بر نظریه شبح، و بیان می‌کند که بر اساس نظریه شبح چگونه نظریه اش پیاده می‌گردد. او بر این اساس، نحوه کیفیت شبح در ذهن را -هرچند قائل به شبح نیست- چنین بیان می‌کند که کسانی که قائل اند شبح و مثال اشیا خارجی در ذهن موجود است، موجود در ذهن مثلاً همان مفهوم حیوان است که شبح آن قائم به ذهن می‌باشد؛ زیرا مراد آن‌ها از وجود امری در ذهن این است که شبح و مثال آن قائم به ذهن است و مفهوم حیوان که شبح آن قائم به ذهن است یک مفهوم کلی و جوهری است که معلوم نیز می‌باشد؛ یعنی از این دیدگاه، مفهوم حیوان که موجود در ذهن است هیچ گونه حصولی در ذهن و یا قیام به آن ندارد بلکه فقط شبح آن قائم به نفس است و این شبح همان موجود شخصی خارجی است که با قیام به ذهن و به عنوان یک امر جزئی عارض بر نفس بوده و کیف نفسانی بوده و علم خوانده می‌شود (قوشجی، بی‌تا: ۱۳).

این تفسیر و مانند آن، بر اساس برخی متون است؛ از جمله:

۱. تفتازانی در شرح المقاصد می‌نویسد:

وبالجملة فماهية الشيء أعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فإن الأولى كائنة ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للإمكان بخلاف الأولى (۱۴۰۹: ۳۵/۱).

در اینجا با تعبیر مخالفت بین صورت عقلی و هویت عینی، تباین ماهوی بین ذهن و عین فهمیده شده است.

۲. علامه حلّی می نویسد:

إنّ الموجود فی الذهن لیس نفس الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالها... (۱۳۸۸: ۳۵/۱).

بنا بر ظاهر عبارت، ایشان قائل نیست که نفس حرارت و برودت در ذهن می آید، بلکه مثال حرارت و برودت در ذهن حضور می یابد، به خلاف نظریه وجود ذهنی که قائل است نفس حرارت و برودت در ذهن حضور پیدا می کند و اتحاد ماهوی را برقرار می داند.

۳. خواجه در *تجريد الاعتقاد* می نویسد:

والموجود فی الذهن إنّما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم. أقول: هذا الجواب عن استدلال من نفی الوجود الذهنی و تقریر استدلالهم أنّه لو حلّت الماهیة فی الذهن، لزم أن يكون الذهن حارّاً بارداً أسوداً أبيضاً فيلزم مع أنّصاف الذهن بهذه الأشياء المنفی عنه، اجتماع الضدین. والجواب أنّ الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهیة فی لوازمها وأحكامها. فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضادّ إنّما هو بین الماهیات لا بین صورها وأمثلتها (حلّی، ۱۴۲۵: ۴).

۴. شمس الدین اصفهانی در *مطالع الانظار* - که شرح کتاب *طوالع الانوار* قاضی

بیضاوی است - قول به شبیح را چنین تقریر می کند:

لا نسلم أنّ المنتسب إلى الوجود الذهنی هو ماهیة المعلوم بل شبیحها ومثالها والشبیح والمثال لذلك الشیء مغایر له وإن كان مطابقاً له علی معنی أنّ الحاصل من الشیء فی العقل هو عین المشبّح (اصفهانى، بی تا: ۲۱۱).

همان طور که از این قول برداشت می گردد، علاوه بر مخالفت وجودی بین ذهن و عین، مخالفت ماهوی را نیز قائل شده اند ولی در عین حال، مشابهت را نیز معتقدند که آن را با الفاظی همچون مثال، شبیح و... بیان کرده اند.

منشأ پیدایش این نظریه

عده‌ای همچون محقق دوانی، صدرالدین دشتکی، ملاصدرا، حاجی سبزواری و... قائل‌اند که چون برای نظر ماهوی اشکالات صعب الانحلال مطرح بوده و برخی از اهل نظر خود را قادر به حل آن نمی‌دیده‌اند، برای فرار از آن اشکالات، این راه را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی اول مسئله وجود ذهنی به همین سبک اتحاد ماهوی طرح شده است و بعد اشکالات به آن پیدا شده است. برای پیدا کردن راه حل این اشکالات، نظریات مختلفی ابراز شده است؛ یعنی آن نظریات بعد از پیدایش این اشکالات به وجود آمده است و از جمله آن نظریات، نظریه شیخ است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۳۱/۲):

اعلم أنّ قومًا من المتأخرين لما وردت عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود
الذهنيّ وتعرّس عليهم التخلّص عن الجميع، اختاروا أنّ الموجود في الذهن ليس حقائق
المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۰۵/۱).

چون با این نظریه شیخ به راحتی می‌توانستند از اشکالات وجود ذهنی فرار کنند؛ زیرا با این نظریه قائل می‌شدند که آنچه در ذهن موجود می‌شود، ماهیت معلومات نیست تا این محدورات همچون جمع بین مثلاً کیف و جوهر و یا حرارت داشتن آنچه در ذهن است و... لازم آید، بلکه شیخ آن اشیا در ذهن حاضر می‌شود نه ماهیت آن اشیا و این طور هم نیست که آن اشباح حکایت نداشته باشند بلکه بین آن اشباح و ماهیات اشیا مشابهت است و حکایت وجود دارد (سبزواری، ۱۴۲۵: ۲۹۲/۱ و ۳۰۵: مطهری، ۱۳۸۱: ۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷۸-۲۷۹/۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

ولی به نظر می‌رسد بعضی از این نظریات قبل از طرح این اشکالات مطرح شده‌اند؛ همچون قول شیخ که در مقام تفسیر قول حکمای پیشین به وجود آمده است و از آنجا که حرف حکمای پیشین مثل بوعلی خیلی روشن نبوده است - چون بحث وجود ذهنی را به طور مستقل مطرح نکرده بودند - لذا در مقام تفسیر قول آن‌ها اختلاف نظر پیدا کرده‌اند که وقتی امثال فارابی و بوعلی و فلاسفه اتباع آن‌ها می‌گویند که در هنگام تصور اشیا و در مقام شناخت، صورت اشیا به ذهن می‌آید و به تعبیر خود آن‌ها، اشیا در ذهن متمثل می‌شوند، آیا واقعاً مقصود آن‌ها این بوده است که همان ماهیت اشیا در ذهن می‌آید یا اصلاً مقصود آن‌ها از این صورت شیخ است، مثل تصویری که یک

نقاش می‌کند؟ برخی در مقام تفسیر و توجیه سخن حکما قائل‌اند که شبح اشیا در ذهن حاضر می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

گونه دوم: شبح رمزگونه

برخی برای تفسیر اول شبح، گونه‌ای دیگر ذکر کرده‌اند و معتقدند:

چیزی در ذهن حاضر می‌شود که حاکی از خارج نیست و بلکه حالت رمزگونه‌ای دارد، بدون اینکه از حقیقت شیء آگاه شویم. آن‌ها قائل‌اند که شبح شیء اصلاً حاکی از شیء خارجی نیست و بلکه با هم میان‌اند و در واقع تمام تصورات انسان خطایی است، منتها خطای منظم و دائم؛ یعنی خطایی که همواره به یک نحو تکرار می‌شود. این خطای دائمی و منظم به انسان کمک می‌کند تا در عمل از آن‌ها استفاده کند، با این حال هیچ‌گاه به اشیاى خارج علم ندارد، چون حکایتی هم که داشته باشد کاملاً حکایتی خطایی و اشتباه است؛ مثلاً حقیقت شیء خارجی آتش است ولی او تصویری غیر از آتش از آن دارد و بلکه آن را آب می‌بیند و آب را آتش می‌بیند. او به گمان خود همواره وقتی مایعی به نام آب را لمس می‌کند، می‌سوزد و درد می‌کشد و برعکس وقتی با شعله آتش مواجه می‌شود خنک می‌شود و با بلعیدن آن از تشنگی نجات می‌یابد. در واقع تصورات انسان به مثابه رموز و کدهایی برای اشیاى خارجی است؛ رمز و کد با شیء کددار، نه رابطه‌ی علی و معلولی دارد و نه وحدت ماهوی، بلکه دو شیء کاملاً میان‌اند و حتی شباهتی هم بین آن دو نیست و در عین حال، انسان از رمز و کد به شیء دارای کد منتقل می‌شود و از همین کدگذاری‌ها در عمل سود فراوان می‌برد.

... وقال الآخرون بالأشباح مع المباینة وعدم المحاکاة قضیة خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا تختل به حیاة الإنسان كما لو فرض إنسان یری الحمرة حاضرة دائماً فیرتب علی ما یراه حاضرة آثار الحمرة دائماً (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴۷/۱).

برخی از علمای طبیعت هم چنین نظری دارند و معتقدند که صور اجسام در اعضای حسی حاصل می‌شود و منتقل به مغز می‌شود. هنگامی که صور در اعضای حسی ایجاد می‌شود با یک نسبت و خصوصیتی خاص در حس ایجاد می‌شود و سپس

مغز با مقایسه بین اجزای صورت حاصله می‌تواند به نحوی به خصوصیت مقداری و بُعدی و شکلی شیء خارجی منتقل شود. روشن است صوری که انطباق در محل مادی و مغز دارند مابین با ماهیات خارجی هستند و این بر خلاف نظریه وجود ذهنی و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین است (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۲۵-۲۲۶، ۲۸۴ و ۲۷۸-۲۷۹).

گونه سوم: شبیح با انقلاب

صدرالدین دشتکی در باب وجود ذهنی و در جواب اشکالات به وجود ذهنی، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که برخی به آن اشکال می‌گیرند که این نظریه در واقع نظریه شبیح با انقلاب است. وی قائل است که چون حقیقت وجود خارجی غیر از وجود ذهنی است هر گاه ماهیتی که به وجود خارجی موجود است به وجود ذهنی موجود شود، حقیقت آن به تبع تبدیلی که در وجود آن پدید می‌آید منقلب و دگرگون خواهد شد. پس اگر وجود شیء خارجی که ماهیتی نظیر کم و یا از مقوله‌ای دیگر دارد، به وجود ذهنی تبدیل شود ماهیت آن نیز به مقوله کیف منقلب می‌گردد.

صدرالدین دشتکی هر چند این نظریه را غیر از نظریه شبیح می‌داند، محقق دوانی قائل است که قول به انقلاب امتیازی بر قول به شبیح ندارد و اشکالاتی که بر قول به شبیح وارد است بر آن نیز وارد می‌باشد؛ زیرا معتقد است که قائل به شبیح نیز از این قول تحاشی ندارد که بگوید امری که در خارج است به گونه‌ای است که چون به ذهن منتقل شود شبیحی از آن در ذهن حاصل می‌گردد، یعنی شیء به شبیح خود منقلب می‌شود و شبیح شیء نیز به صورتی است که اگر به خارج انتقال یابد عین همان امر خارجی می‌باشد و در حقیقت قائل به شبیح چیزی جز این نمی‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۵: مرحله ۳، فصل ۳).

همان طور که اشاره شد صدرالدین این اشکال را نمی‌پذیرد و قائل است که نظریه انقلاب و شبیح، دو دیدگاه جداگانه محسوب می‌شوند و هر کدام دارای پیش فرضی متفاوت با دیگری هستند. پیش فرض نظریه شبیح این است که هر شیء، یک واقعیت تغییرناپذیر دارد که در خارج است. آنچه به ذهن می‌آید شبیحی است که آن واقعیت را نشان می‌دهد. اما نظریه انقلاب مبتنی بر این فرض است که شیء ذاتاً ماهیتی ندارد و

ماهیت آن تابع وجود است. اگر وجود شیء خارجی باشد، شیء ماهیتی متناسب با وجود خارجی پیدا می‌کند و اگر وجود آن ذهنی باشد ماهیت دیگری آن را همراهی می‌کند؛ یعنی شیء با صرف نظر از وجود، ماهیت معینی ندارد تا از موجود بودن آن در ذهن یا خارج خبر داده شود بلکه ماهیت به تبع وجود خارجی و ذهنی منقلب می‌شود. پس نظریه انقلاب با دیدگاه شبح تفاوت دارد (دوانی، بی‌تا: ۱۰۵).

آقاعلی مدرس طهرانی بر اساس اشکال محقق دوانی قائل است که تفسیر جدیدی از نظریه شبح ایجاد شده و آن را هم شبح با انقلاب می‌نامد:

وإن لم یکن القائل بالشیخ قائلاً به بنحو الانقلاب فالمراد أنّ هذا هو القول بالشیخ من أمر زائد هو الانقلاب مع أنّه بصدد تحقیق الوجود الذهنی وتصحیحه (۱۳۸۸: ۲۰۶/۱).

در مقابل، حاجی سبزواری قائل است که این قول صدرالدین نمی‌تواند قول به شبح باشد؛ چون قائل به شبح، قائل به انقلاب نیست. آقاعلی مدرس چنین مطلبی را نپذیرفته و قائل شده که با این قول صدرالدین، نظریه و تفسیر جدیدی در شبح ایجاد شده است.

هذا الشق هو المراد وليس جاريًا في الشبح لأنّ القائل بالشیخ ليس قائلاً بالانقلاب وشیخ الشیء ليس عينه وهو نفسه أيضًا ليس قائلاً بالعینة بل هو متحاش عنها (سبزواری، ۱۴۲۵: ۳۰۹/۱).

همچون آقاعلی مدرس، علامه طباطبایی نیز قائل است که با قول صدرالدین، تطابق ماهوی موجود ذهنی و موجود خارجی از بین می‌رود و دیگر اشیای خارجی با حفظ ماهیت در ذهن نمی‌آیند و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار نمی‌شود (دوانی، بی‌تا: ۳۲-۳۵؛ سبزواری، ۱۴۲۵: ۲۹۲/۱).

این نظریه برای حل اشکالات وارد شده به وجود ذهنی بیان شده است؛ نظیر اینکه چگونه یک شیء جوهر و عرض بوده و یا چگونه کیف با دیگر مقولات جمع می‌شود و یا اینکه اوصاف شیء نظیر سنگینی و بزرگی در هنگام تصور آن‌ها در ذهن حضور پیدا نمی‌کند و...؛ زیرا این نظریه اشکالات را بر این مبنا می‌داند که عین ماهیت خارجی بدون انقلاب و دگرگونی در ذهن حضور پیدا نمی‌کند ولی اگر شیء در خارج باشد که ماهیتی نظیر جوهر، کم و یا از مقوله‌ای دیگر داشته باشد و وجود آن به وجود

ذهنی تبدیل شود ماهیت آن نیز منقلب شده و از مقوله کیف می شود و گمان بر این است که با این بیان، همه اشکالات حل می شود. لازم به ذکر است که گونه اول از تفسیر اول شیخ، با لحاظ اعم بودن از انقلاب و عدم انقلاب ماهیت است ولی این گونه سوم، با لحاظ انقلاب ماهیت است.

گونه چهارم: جمع بین قول به نظریه ماهوی و شیخ

گونه چهارم که می توان برای تفسیر اول قول به شیخ ذکر کرد، جمع بین قول به حصول حقایق اشیا در ذهن و بین قول به حصول اشباح اشیا در ذهن می باشد. فاضل تونی در مورد نظریه ملاعلی قوشجی قائل به این گونه است، هرچند خود او در مورد نظریه اش چنین اعتقادی ندارد. ملاعلی قوشجی برای فرار از اشکالات وارد شده به وجود ذهنی چنین قائل می شود که فرق است میان حصول در ذهن و قیام به ذهن؛ به این معنا که وقتی نفس، جوهری را تصور کند دو چیز در ذهن حاصل می شود؛ یکی ماهیتی که موجود است و حاصل در نفس و قائم به آن نیست و آن معلوم است که کلی و جوهر است و حصولش در نفس مانند حصول جسم در زمان و مکان است و دیگری موجود خارجی است و آن علم است که جزئی و عرض قائم به نفس است.

به باور وی، طبق این نظریه دیگر اشکالاتی همچون جمع بین جزئی و کلی و یا جوهر و عرض و... پیش نمی آید؛ زیرا اشکال در صورتی است که یک چیز، جزئی و کلی، و جوهر و عرض باشد و اگر دو چیز باشند اشکال ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۴: مرحله ۲). او همچنین قائل است که گرچه نظریه شیخ به سفسطه و انکار حکایت و واقع نمایی علم منجر می شود، ولی با این تحقیق، از اشکال مهمی که بر قائلان به حصول حقیقت اشیا در ذهن وارد می شود مصون است.^۱

همان طور که اشاره شد، قوشجی قائل به نظریه شیخ نیست ولی فاضل تونی نظریه او را همان نظریه شیخ می داند. اما این را باید گونه ای متفاوت با گونه های قبلی دانست؛ چون در این گونه، در عین حال که ماهیت در ذهن حفظ می شود، به وجود

۱. مشهور قائل اند که فاضل قوشجی به تحقق دو شیء در ظرف ذهن معتقد است، ولی کلام فاضل قوشجی از ظرافت بیشتری برخوردار بوده و تاب تقریر رقیق تری را داراست (تحلیل وجود و ماهیت و زمینه سازی تفاوت حمل شایع و حمل اولی در ذهن).

شیخ در ذهن هم اعتراف می‌شود. به عبارت دیگر در این گونه، هر دو نظریه با هم جمع شده و یک نظریه به حساب می‌آیند.

فاضل تونی می‌نویسد:

... نیز این قول (بیان قوشجی) جمع بین قول به حصول حقایق اشیا در ذهن و بین قول به حصول اشباح اشیا در ذهن می‌باشد؛ چرا که بنا بر این عقیده، حاصل در ذهن حقیقت شیء است و قائم به ذهن شیخ آن است (۱۳۸۶: ۱۶۸).

به اعتقاد فاضل تونی، قوشجی با بیان اینکه یک ماهیتی در ذهن موجود، و در نفس حاصل است و قائم به آن نیست، در واقع نظریه وجود ماهیت شیء در ذهن را پذیرفته است و با بیان اینکه همان چیزی که در ذهن حاصل می‌شود، موجود خارجی است و عرض قائم به نفس است، در واقع قائل به شیخ است. پس قوشجی با این نظریه اش -البته به نظر فاضل تونی- قائل به شیخ با انحفاظ ماهیت است.

تفسیر دوم

برخی اعتقاد دارند که نظریه قائلان به شیخ، نظریه‌ای متفاوت و مقابل نظریه وجود ذهنی و انحفاظ ماهیت در ذهن نیست، بلکه همان نظریه ولی با تعابیری دیگر همچون شیخ، مثال و... است و منظور متقدمان از شیخ این است که عین شیء خارجی نه به وجود خارجی بلکه به وجود ظلی به ذهن منتقل می‌شود و تعبیر به شیخ در عبارات آنها از باب تشبیه و مسامحه است. این دسته قائل اند که تعبیر به شیخ از این روی بوده است که اشاره به عدم تأثیر برای ماهیت ذهنی داشته باشد و خاطرنشان کنند که آنچه در ذهن می‌آید، آثار شیء خارجی را ندارد. محقق لاهیجی یکی از کسانی است که چنین تفسیری برای نظریه شیخ کرده است. او می‌نویسد:

فالحق أنّ ماهیات الأشياء فی الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأنّ شیخ الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء فی الذهن وإن كان هنا مذهبين (۱۴۲۶: ۲۲/۱).

با این تفسیر اعتقاد دارند که متون قائلان به شیخ که موهم نظریه‌ای مقابل نظریه وجود ذهنی است، همگی به عدم ترتب آثار بر ماهیت ذهنی اشاره دارد و اگر در این

متون آمده است که بین ذهن و عین مابینت و مخالفت است، در واقع اشاره است به اینکه بین داشتن و نداشتن اثر در ذهن و خارج، مخالفت و مابینت وجود دارد؛ و این امر منافاتی ندارد با اینکه ماهیت شیء در ذهن تحقق پیدا می‌کند و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است. به عبارت دیگر این تعدد و تخالف و تباین از ناحیه لوازم دو وجود ذهنی و خارجی است که بر یکی آثار مترتب است و بر یکی آثار مترتب نیست، ولی در عین حال، عینیت ماهوی بین ذهن و عین وجود دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی که در *تجربید الاعتقاد* نوشته است: «والموجود فی الذهن إنّما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم...». علامه حلی در توضیح آن می‌نویسد: إنّ الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهیة فی لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضادّ إنّما هو بین الماهیات لا بین صورها وأمثلتها (حلی، ۱۴۲۵: ۴).

چون اندیشه حاکم بر ذهن، اندیشه اصالت ماهیت بوده است و اگر بگویند همان ماهیت خارجی در ذهن تحقق پیدا می‌کند، باید ترتب آثار را هم بپذیرند، از این رو، وی قائل است که حاصل در ذهن، ماهیت حرارت و سواد نیست و منظورش از ماهیت، ماهیت خارجی است. بنابراین می‌خواهد با تعبیر «صورت» و «مثال» آن ماهیت را از آثار خارجی بیندازد. شاهد این مطلب همان است که در ادامه می‌نویسد: «فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها». اینکه تعبیر به صورت می‌آورد در واقع می‌خواهد اشاره کند که آثار شیء خارجی را ندارد و منظورش از ماهیت، ماهیت خارجی است که آثار خارجی دارد، از این رو بین ماهیت خارجی و ذهنی تضاد وجود دارد؛ چون ماهیت خارجی با ترتب آثار گره خورده است. محقق طوسی که در *تجربید چنین* نوشته است، در شرح *مسئله العلم* می‌نویسد:

فالمراد من الصور الذهنیة صورة مساویة لصورة المدرك التی بها هو فی الماهیة ومغايرة لها بالعدد ويحصل فی ذات المدرك أو فی آله إدراکه (۱۳۸۳: ۲۸).

علامه حلی در *منهاج الیقین فی اصول الدین* می‌نویسد:

إنّ العلم إضافة فلا شكّ فی أنّه عرض. وأمّا إذا قلنا: إنّه عبارة عن الصورة فلا شكّ فی أنّ صور الأعراض أعراض. وأمّا صور الجواهر فالحقّ عندنا أنّها كذلك لأنّها مفتقرة فی

وجودها إلى المحلّ الذي هو النفس، وقد ذهب قوم من الأوائل إلى أنها جوهر لأنّ حدّ الجواهر - وهو الذي إذا وجد كان لا في موضوع - صادق عليها، وهو خطأ، فإنّ الجوهر النفسانيّ يستحيل وجوده في الأعيان، إنّما الموجود هو المساوي له في الصورة لا في نفس الحقيقة (۱۴۱۵: ۱۶۴).

در این متن علامه حلّی چند مطلب را به عنوان مسلّم خود بیان کرده است:

۱. صور اعراض، در ذهن، عرض است.
۲. صور جواهر نیز عرض است.
۳. اگر حدّ جوهر بر امری صادق بود، باید آن مصداق جوهر باشد.
۴. اگر حدّ جوهر بر چیزی در ذهن صادق بود، محال است که همان در خارج تحقق پیدا کند. به همین خاطر، جوهر ذهنی و نفسانی، در خارج تحقق پیدا نمی کند. در اینجا نظر ابن سینا را - که در *الهیات الشفاء* به اشکال معروف وجود ذهنی چنین جواب می دهد، ردّ می کند. ابن سینا می نویسد که آنچه در ذهن می آید جوهر است و جوهر به این معناست که اگر در خارج محقق شود، «وجود لا فی الموضوع» دارد، حال علامه حلّی در اینجا می نویسد که معنا ندارد جوهر نفسانی و ذهنی در خارج محقق گردد که بخواهد «لا فی الموضوع» تحقق پیدا کند. فضای حاکم بر علامه حلّی، چنین بوده که آنچه در ذهن می آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ از این رو این چنین تعبیر آورده است. استاد حسن زاده آملی ذیل فرمایش خواجه در *تجرید* و علامه در *کشف المراد* می نویسد:

ثمّ الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم لا تنافی تحقّق ماهیة الشیء لدى النفس مع كون تلك الماهیة الذهنیة هی تلك الماهیة الخارجیة بعینها وإن كانت لوازم الوجودین الخارجیّ والذهنیّ متخالفة. فالماهیة واحدة، والتعدّد أتى من قبل الوعائین الخارجیّ والذهنیّ، أی تخالفهما فی لوازم الوجودین والماهیة واحدة فی مراتب الوجود الطولیة والمحقّق الطوسی ناظر فی عبارته إلى الوجود الذهنیّ علی الوجه الوجیه... (۱۳۸۲: ۳۱).

این همان است که امثال صدرالدین دشتکی هم به نحوی به آن اشاره کرده اند، هر چند قائل بودند که قول به شبیح در مقابل نظریه اتحاد ماهوی است. او چنین می نویسد:

حکما در بحث علم، هرگز به حصول شیخ اشیا در ذهن قائل نبوده‌اند. آنان در این بحث، فقط یک دیدگاه دارند و آن هم حصول ماهیت اشیا در ذهن است، نهایت آنکه امکان دارد کسی آن را شیخ بنامد (کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۷: ش ۶/۲۲).

وی همچنین می‌نویسد:

ظاهر سخن حکما آن است که اگر از ماهیت اشیا در ذهن آثاری نمایان نشود و امر (در ذهن) مطابق با آن چیزی (خارج) باشد که آثار از آن صادر می‌شود، اصطلاح شیخ را برای آن اطلاق کرده‌اند (همان: ش ۳/۲۲).

تفتازانی هم بر این باور است که در واقع بین دو وجود تفاوت و تضاد قائل است و الا بین صورت و ماهیت وجود ذهنی و خارجی تفاوتی قائل نیست و می‌خواهد بگوید که نباید از آنچه در ذهن می‌آید، آثار شیء خارجی را انتظار داشت، بلکه باید بین این دو تضاد و تفاوت قائل شد تا برسیم به اینکه آثار از آن هویت خارجی است و شیء ذهنی از آن آثار برخوردار نیست (۱۴۰۹: ۳۵/۱).

طبق این تفسیر باید به این نکته توجه داشت که به کار بردن واژه «شیخ» نباید موهم این باشد که خواسته‌اند نظریه جدیدی ارائه کنند بلکه این واژه در زبان حکما متداول و رایج است که در مسائل دیگر هم به کار می‌برند، بدون اینکه این معنای خاص را اراده کنند؛ برای نمونه، ملاصدرا برای صور ذهنی و موجودات مثالی در عالم مثال به شیخ تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

أما علی ما ذهبنا إليه من أن نسبتها إلى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وأنه ليس

۱. به این بیان که: موجود در ذهن -مثلاً- همان مفهوم حیوان است که شیخ آن قائم به ذهن می‌باشد؛ زیرا مراد آن‌ها از وجود امری در ذهن این است که شیخ و مثال آن قائم به ذهن است و مفهوم حیوان که شیخ آن قائم به ذهن است، یک مفهوم کلی و جوهری است که معلوم نیز می‌باشد؛ یعنی از این دیدگاه، مفهوم حیوان که موجود در ذهن است هیچ گونه حصولی در ذهن و یا قیام به آن ندارد بلکه فقط شیخ آن قائم به نفس است و این شیخ همان موجود شخصی خارجی است که با قیام به ذهن و به عنوان یک امر جزئی عارض بر نفس بوده و کیف نفسانی و علم خوانده می‌شود: «فعلى طريقة القائلين بالشیخ والمثال، الموجود فی الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن، إذ المراد بوجود أمر فی الذهن على هذه الطريقة، قیام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلی وجوهر ومعلوم، والموجود فی الخارج هو هذا الشیخ القائم بالذهن الشخصی الموجود فی الخارج فهو أيضاً جزئی وعرض من کیفیات النفسانیة وعلم فلا إشکال» (قوشجی، بی تا: ۱۳-۱۴).

لهذه المحال وقواها الجرمية لا لكونها مخصّصات لصدور تلك الصور والأشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتي... وأما الأشباح المثالية في ذلك العالم فلها نحو تجرّد حيثية لا تدخل في جهة ولا تنحصر في مادة ولا فيها تضاد ولا تراحم (صدرالدين شيرازی، ۱۴۲۵: ۵۸۸/۲).

به نظر می‌رسد که چون این واژه‌ها در کلمات قدمایی همچون بوعلی به کار رفته است، مصحح و مجوز به کارگیری این واژه برای وجود ذهنی در بین عده‌ای شده است و این طور نبوده که معنایی جدید را از واژه شیخ در باب وجود ذهنی اراده کنند. پس طبق این تفسیر از قول به شیخ، در واقع قول به شیخ، همان نظریه وجود ذهنی و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین است و صور ذهنی همان ماهیاتی هستند که در ساحت نفس به وجود ذهنی و ظلّی تحقق یافته‌اند. با چنین تفسیری، این صور ذهنی در حقایق ماهوی انحصار یافته و مفاهیم دیگر (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) به نحوی به صور ماهوی ارجاع می‌یابند و از آن‌ها به عناوین ذهنی تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷/۱؛ سبزواری، ۱۴۲۵: ۳۱۱/۱، ۳۱۳ (حاشیه س)، ۲۳۶ و ۲۳۹).

تفسیر سوم

مراد قائلان به شیخ همان قول به امر حاکی بوده است (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). با این توضیح که قائلان به شیخ در واقع تفسیر ماهوی را نمی‌پذیرند، یعنی اینکه ماهیات در ذهن حاصل شوند و حقایق ماهوی به وجود ذهنی و ظلّی اثری بر آن مترتب نباشد و بر حیثیت حکایت این مفاهیم تأکید نشود، به این صورت که یا حکایت در علم حصولی مورد توجه قرار داده نشود و یا حکایت به صرف حصول ماهیت در ذهن تفسیر شود، مورد پذیرش قائلان به شیخ نمی‌باشد؛ چون اگر عین ماهیات در ذهن بیاید باید لوازم ماهیات هم در ذهن حاصل شود، زیرا لوازم ماهیات قابل انفکاک از آن، در هیچ یک از مواطن وجود نخواهد بود (همان: ۴۷۰-۴۷۱). بلکه مراد از شیخ اولاً حصول مفاهیم ماهیات در ذهن خواهد بود^۱ نه خود ماهیات، و منظور از مفاهیم ماهیات، همان است که می‌شود محمولات و ذاتیاتی که به حمل اولی بر ماهیت در ذهن حمل می‌گردد،

۱. ملاصدرا با اصطلاح حمل اولی و حمل شایع بیان کرد که مفهوم ماهیت حاضر است.

دقیقاً شبیه آنچه ملاصدرا در این باره می‌گوید:

فمعنى تصوّرنا الإنسان أن يحصل فى ذهننا ماهية الإنسان أى مجرد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتى وليس عنه بحسب الحمل العرضى (صدرالدين شيرازى، ۱۳۸۴: ۲۲۹).

علامه حلی در شرح کلام خواجۀ طوسی در *تجريد الاعتقاد* به چنین مطلبی قائل است که نفس ماهیات اشیا به ذهن نمی‌آید بلکه مفاهیم آن‌ها در ذهن حاصل می‌شود (۱۴۲۵: ۱۱).

ثانیاً چون چنین توجیهی در هر مفهومی جاری است و اختصاصی به مفهوم ماهوی ندارد پس هر مفهومی جنبه حکایت دارد. بنابراین منظور قائلان به شبح، انحفاظ حکایی و جنبه مفهومی - حکایی است که هم شامل ماهیات می‌شود و هم شامل غیر ماهیات؛ مثلاً می‌توانیم بگوییم که «عدم» در ظرف ذهن وجود دارد و «عدمیت» چونان ماهیت در ظرف حکایی نفس یعنی ذهن منحفظ خواهد ماند (عارفی، ۱۳۸۸: ۹۶).

شمس‌الدین اصفهانی در *تقرير قول* به شبح می‌نویسد:

ولا نسلّم أنّ المنتسب إلى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشئ مغاير له وإن كان مطابقاً له على معنى أنّ الحاصل من الشئ فى العقل هو عين المشبح (بی‌تا: ۲۱۱).

مستفاد از کلام فوق این است که قول به شبح، مطابقت شبح را با مشبح می‌پذیرد. از این رو شاید بتوان این امر را به «صورت حاکی» نیز ارجاع داد خصوصاً با توجه به اینکه در کلام مذکور از «مطابقت» سخن رفته است و الفاظ «حکایت»، «محاکات»، «ظلیت» و «مطابقت» گاهی به عنوان الفاظی مترادف به کار می‌روند. بدین ترتیب ما اگر بتوانیم «قول به شبح» را به «تئوری صور حاکی» تفسیر کنیم، دیگر انحفاظ ماهیات - در مفاهیم ماهوی - نیز حفظ شده، سفسطه و تبدل علم به جهل که برخی آن را لازمه قول به شبح می‌دانند نیز لازم نمی‌آید که این انحفاظ اختصاصی به مفاهیم ماهوی ندارد (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

نظریه شبح با این تفسیر می‌تواند نظریه‌ای مقابل پیدا کند که آن را «شبح» بدانیم که منجر به جهالت و سفسطه می‌شود. وقتی که نظریه شبح با این تفسیر به معنای

انحفاظ حکایبی باشد قول مقابل آن این است که به این انحفاظ ملتزم نشویم و نفی انحفاظ کنیم که نتیجه آن چیزی جز سفسطه نخواهد بود (همان: ۹۶).

داوری

عده‌ای که در تعابیرشان از «شبح» و الفاظ مشابه همچون رسوم و... استفاده می‌کنند، دو دسته‌اند:

الف) یک دسته از آن‌ها هرچند تعبیر به شبح کرده‌اند، قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند. همگی بر این مطلب اتفاق دارند که برخی با اینکه اتحاد ماهوی را قائل‌اند ولی به جهت یا جهاتی تعبیر به شبح کرده‌اند؛ همچون ابن سینا که مکرر از واژه‌هایی مثل شبح، رسوم و مثال، مشاکله و... استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۱-۱۹۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۸۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۲) ولی منظور و مقصودش از آن‌ها ماهیت است و اولاً معتقد است که آنچه به ذهن می‌آید مباین با آنچه در خارج است، نمی‌باشد:

یکون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرك غیر مباین له (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۲).

همچنین در المبدأ والمعاد آمده است:

... يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

ثانیاً برای اینکه اتحاد و عدم مباینیت بین ذهن و عین را توجیه کند به این سمت می‌رود که آنچه مصحح بیان اتحاد و عدم مباینیت است این است که ماهیت در ذهن و عین یکی است:

يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء ما أدى فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريباً ما... فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً وذلك بأن يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي له من جهة المادة. مثاله أن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدّها شيء واحد وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية (همو، ۱۳۷۵: ۵).

همچنین در المبدأ و المعاد می‌نویسد:

... ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسه به (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

اینکه عده‌ای تعبیر به شیخ می‌کنند و مقصودشان اتحاد ماهوی است مورد اذعان همه حکماست، حتی کسانی که تفسیر اول از شیخ را می‌پذیرند.

ب) یک دسته تعبیر به شیخ کرده‌اند، ولی بین حکما اختلاف است که آن‌ها با این تعبیر آیا به دنبال نفی اتحاد ماهوی بین ذهن و عین بوده‌اند که همان تفسیر اول از شیخ بود یا این طور نبوده است؟

۱. عده‌ای به این سمت رفتند که به دنبال نفی اتحاد بین ذهن و عین و مباینت بوده‌اند که در این صورت نزاع، مبنایی است نه بنایی؛ یعنی ریشه این نزاع که اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است به مباینت ماهوی برمی‌گردد، به نگاه اصالت وجودی یا اصالت ماهوی (هرچند در آن زمان این نزاع مطرح نبوده است). اگر با فضای اصالت وجود ورود پیدا کنیم می‌توان به نحوی مباینت را نپذیرفت والا با ورود با اندیشه اصالت ماهیت می‌توان قائل به مباینت شد؛ چون با اندیشه اصالت ماهیت، به این معتقد می‌شوند که آنچه آثار از آن برمی‌خیزد ماهیت است، حال اگر همین ماهیت که منشأ آثار است به ذهن آید در این صورت آثار آن شیء هم باید به ذهن بیاید در حالی که پر واضح است که ذهن یعنی آنچه اثر شیء خارجی را ندارد، پس نمی‌توان گفت که همان ماهیت در ذهن می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۹۲/۱).

علامه حلی پس از جواب به شبهه معروف در وجود ذهنی - که جواب را چنین نقل می‌کند: «إنّ ماهیة الشیء هی ما یحصل فی العقل من ذلك الشیء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، ولذلك اشتقت لفظة الماهیة من لفظة ما هو، فإنّ الجواب عنها یکون بها، ولما كان ذلك كذلك، كان معنى قول القائل: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فی الخارج، هو أنّ السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها وحينئذ إن أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد، كان صادقاً وإن أراد به أنّ مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة، كان ذلك كاذباً» - چنین می‌نویسد:

وفيه نظر لأننا لم نقصد بالماهية المعنى المعقول باعتبار كونه ثابتاً في الذهن بل نريد به نفس الحقيقة والذات التي للشيء في نفس الأمر (۱۳۸۸: ۲۲/۲).

اینجاست که معلوم می شود فضای اصالت ماهیت اثرگذار بوده و به دنبال اثبات مابینت بین ذهن و عین است.

۲. عده ای به این سمت رفتند (تفسیر دوم و سوم) که قائلان به شبح به دنبال مابینت بین ذهن و عین نبوده اند که به نظر می رسد، چنین تفسیری از قول به شبح صحیح باشد و تعبیر به شبح کردند به این دلیل که:

اولاً بفهمانند که آنچه در ذهن می آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ یعنی بر خلاف شیء خارجی که خارجیت دارد و آثار بر آن مترتب می شود، آنچه در ذهن می آید ذهنیت دارد و آثار شیء خارجی بر آن مترتب نمی شود؛ از باب نمونه اینکه نجم الدین دیران کاتبی قزوینی در *حکمة العین* و شارح آن شمس الدین محمد بن مبارکشاه نسبت داده اند که قائل به مابینت هستند، آن ها چنین می نویسند:

ولا نسلم أن الحرارة والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم أن يكون الذهن حاراً وبارداً معاً وإنما يلزم ذلك أن لو كان الحاصل فيه هي بعينها وليس كذلك بل الحاصل صورتها و شبحهما (کاتبی، بی تا: ۵۶).

منظور از اینکه می گوید «بعینها» در ذهن حاصل نمی شود، نفی عینیت ماهوی نیست چون در ادامه، نظریه فخر رازی را ابطال می کند و سپس می نویسد:

لأن إدراك الحرارة إذا كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن فعند حصولها تكون الحرارة مدركة، سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة، لكن لا نسلم أن الذهن قابل لهما إذ لا بد من العلة القابلية في حصول الأثر كما لا بد فيه من العلة الفاعلية (همان).

ابن مبارکشاه هر چند از نوشته هایش معلوم نمی شود که فضای اصالت ماهیت بر ذهنش حاکم بوده باشد، ولی به گونه ای همان ماهیت در خارج را به ذهن می کشاند، اما ماهیتی که اثر ندارد و دلیل آن را این می داند که چیزی می تواند اثر داشته باشد که هم علت فاعلی آن فراهم باشد و هم علت قابل، ولی ذهن، قابلیت اثرداری ندارد، از این رو اثری ندارد.

ثانیاً بفهمانند که مابینتی وجود دارد ولی آن مابینتی که با عدم مابینت نظریه وجود ذهنی جمع می‌شود؛ با این توضیح که با حصول صورتی در ذهن، سه چیز حاصل می‌شود (از سه جهت):

۱. وجود علم
۲. ماهیت وجود علم
۳. ماهیت معلوم

بین ماهیت وجود علم با ماهیت وجود شی خارجی مابینت است ولی ماهیت معلوم با ماهیت شیء خارجی مابینت ندارد. آن‌ها تعبیر به شبح کرده‌اند تا بفهمانند که آن وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست؛ از این رو شبیحی از آن شیء خارجی در ذهن می‌آید چون ماهیت شیء خارجی در ذهن وجود خاص پیدا نکرده و بلکه وجود خاص ماهیت علم تحقق پیدا کرده است، بنابراین شبیحی از آن در ذهن است. ابن سینا می‌نویسد:

یکون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرك غیر مابین له (۱۳۸۴: ۲۰۸/۲).

از این رو می‌توان قائل شد نزاعی که با تفسیر اول به آن دامن زده شد، نزاعی لفظی است؛ چون نام آن چیزی را که در ذهن آمده است، ماهیت نمی‌گذارند. همان طور که علامه حلّی در ایراد به خواجه نصیرالدین طوسی که قائل به مناسبت ماهوی بین ذهن و عین به تبع ابن سینا بود، می‌نویسد که منظور از ماهیت آن چیزی است که در نفس الامر است و به صرف اینکه تعقل شده و ثبوت در ذهن دارد، به آن ماهیت نمی‌گوییم:
وفیه نظر لأنّ لم نقصد بالماهية المعنى المعقول باعتبار كونه ثابتاً فی الذهن بل نريد به نفس الحقيقة والذات التي للشيء في نفس الأمر (۱۳۸۸: ۲۲/۲).

علامه حلّی در نفی مناسبت ماهوی بین ذهن و عین می‌نویسد:

المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية وإلاّ لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية؛ لأنّ المناسبة بين السواد والبياض لا شراكتها في كونهما عرضين حالّين في المحلّ محسوسين، أتّم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض (همان).

او با این متن آنچه را که قائل به مابینتش می‌شود، مابینت بین ماهیت وجود علم و ماهیت وجود خارجی است. چون سماء معقوله را عرض و غیر محسوس می‌داند و سماء در خارج را جوهر و محسوس می‌داند وگرنه قائل است که یک معلومی وجود دارد که ماهیتش با ماهیت شیء خارجی یکی است هرچند نام آن را ماهیت نمی‌گذارد؛ چون ماهیت را آن می‌داند که منشأ اثر باشد در حالی که ماهیت معلوم، منشأ اثر نیست بلکه ماهیت آن علم، منشأ اثر است و در ادامه، نظریه خود را بیان می‌کند که وقتی آن را در کنار نظریه قائلان به وجود ذهنی می‌گذاریم، با آن هیچ تفاوتی نمی‌کند، هرچند در صدد رد کردن آن نظریه است. او قائل است:

۱. آنچه از تجرد و عدم تجرد در ذهن می‌آید با خارج مساوی نیست.

۲. آنچه در ذهن می‌آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است (ماهیت علم غیر از ماهیت شیء خارجی است).

۳. آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (دیگران به جای مفهوم، تعبیر به ماهیت می‌کنند که ماهیت معلوم است).

ولیس المقصود من قولنا: «المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج» عدم المساواة في التجرد وعدمه ولأنها ليست مساوية لها في المفهوم الذهني بل إنه ليس بمساو لها في حقيقتها وكيف يجوز جعل السماء الثابتة في التعقل التي حكم عليها بالعرضية والحلول في محل مجرور غير محسوس والسماء الثابتة في الخارج التي حكم عليها بالجوهريّة والإحساس والاستغناء عن المحلّ، مندرجتين تحت طبيعة نوعيّة محصّلة مأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها فإنّ إحدى الصورتين جوهر والأخرى عرض وإحديهما حالّ في محلّ مجرّد غير محسوس والأخرى غير حالة في محلّ وهي محسوسة (همان).

در نهایت لازم به ذکر است که طبق قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»، ماهیت در مراتب مختلف می‌تواند بعینه حضور پیدا کند - خصوصاً بنا بر مبنای اصالت وجود که طبق آن نشئات ماهیت مطرح می‌گردد - و حکم هر ماهیتی، متناسب با همان مرتبه‌ای است که دارد؛ لذا ماهیت هم می‌تواند با جنبه عینیت و خارجیت سازگار باشد و هم با ذهنیت. به همین دلیل، مفهومی بودن ماهیت تنافی با ماهیت بودن ندارد.

توضیح بیشتر اینکه ذاتی ماهیت، نه موجودیت است و نه معدومیت و نه هیچ وصفی دیگر، و به عبارت دیگر نسبت به هر وصف ممکن - به امکان عام - لایشرط است از این رو می‌تواند با آن وصف متحد شود و ماهیت در آن ظرف محقق، و با آن وصف ظاهر گردد؛ مثلاً ماهیت انسان که نسبت به وصف نشستن و ایستادن لایشرط است لذا ماهیت انسان می‌تواند متصف به نشستن شود و در عین حال همان ماهیت - به اتحاد نوعی - متصف به ایستادن گردد و ماهیت انسان در ضمن نشستن، عینیت نوعی با انسان در ضمن ایستادن دارد. از اوصافی که ماهیات نسبت به آن لایشرطاند، وصف ذهنیت و مفهومیت و وصف خارجیت و عینیت است؛ مثلاً ماهیت انسان در عین ماهیت بودن در خارج محقق می‌گردد و متصف به وصف خارجیت می‌شود، در عین حال همین انسان در عین ماهیت بودن در ذهن حضور مفهومی پیدا می‌کند و ذهنی و مفهومی بودن ضربه‌ای به ماهیت بودنش نمی‌زند و به عبارت دیگر، ماهیت همان معنایی است که هم در ضمن خارجیت تحقق می‌یابد و هم در عالم ذهن و ضمن ذهنیت و مفهومیت، لذا مفهومیت، تنافی با ماهیت بودن ندارد و اگر می‌گویند که مفهوم در ذهن است و یا به حمل اولی مثلاً انسان است نمی‌خواهند ماهیت بودنش را نفی کنند بلکه به دنبال نفی آثار خارجی از آن هستند.

نتیجه‌گیری

می‌توان با نفی تفسیر اول، علی‌التعین تفسیر دوم را پذیرفت؛ چون از سه تفسیر ارائه‌شده تفسیر اول پذیرفتنی نیست و تفسیر سوم هم نفی می‌شود، بنابراین تفسیر دوم پذیرفته می‌شود؛ زیرا مفهومی بودن آنچه در ذهن است نباید موجب شود که بگوئیم پس ماهیت در ذهن نیست، چرا که بر اساس آنچه گذشت، مفهومیت با ماهیت بودن سازگاری دارد و این اعتقاد صحیح نیست که بگوئیم حتی کسانی هم که قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند منظورشان مفهوم ماهیت است که حاکی از خارج است نه اینکه خود ماهیت در ذهن تحقق یابد. منظور قائلان به شبح این بوده است که بگویند اولاً ماهیت وجود علم غیر از ماهیت شیء خارجی است، ثانیاً وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست و ثالثاً در واقع ماهیت شیء خارجی، در ذهن است، ولی حضور مفهومی دارد و آثار شیء خارجی را ندارد که این فهم از شیء خارجی که شبح‌مانند است، وجود ظلّی دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *المبدأ والمعاد*، قم، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۴. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۵. اصفهانی، شمس‌الدین، *مطالع الانظار فی شرح طوابع الانوار*، بی‌جا، بی‌تا.
۶. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، شریف المرتضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۰. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، قم، مرکز دراسات و تحقیقات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل العرفان، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. دوانی، الحاشیه الجدیدة علی الشرح الجدید للتجرید، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی‌تا، شماره ۱۹۹۹.
۱۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *حاشیه بر اسفار اربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. همو، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۵ ق.
۱۸. همو، *سه رساله فلسفی*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. همو، *نهاية الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، *شرح مسئله العلم مندرج در اجوبه المسائل النصیریة*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. فاضل تونی، محمدحسین، *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. قوشجی، علی بن محمد، *شرح تجرید العقائد*، قم، بیدار، بی‌تا.
۲۵. کاتبی، نجم‌الدین علی (میرک البخاری)، *حکمة العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، بی‌تا.
۲۶. کاکایی، قاسم و عزت مقصودی، «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۲۲، ۱۳۸۷ ش.

۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۲۸. مدرس طهرانی (زنوزی)، آقاعلی، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.

موجز المقالات

تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى

- على رضا الآزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- تكتم الآزاد (خريجة الحوزة العلمية بخراسان فى السطح الثالث)
- أعظم رحمت آبادى (عضوة الهيئة التدريسية لمؤسسة حضرة النرجس البحثية)

لا شكّ فى أنّ معرفة التيارات الفكرية فى معرفة سبيل التطوّرات الفكرية للإنسان دور أكيد وبالغ الأهمية، لذلك حاولت الدراسة الراهنة أن تناقش وتعالج تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا فى القرون الوسطى. مع أنّ المسيحيين فى العصور الأولى لم يكن لديهم فلسفة مبدّية ومنقّحة، لكن مسّتهم الحاجة لتبيين عقائدهم الكلامية إلى الفلسفات اليونانية الدارجة والرائجة فى القرون الوسطى. أمّا بسبب وجود المحاذير ومشاهدة بعض المشاكل والتعارضات التى كانت موجودة بين عدد من التعاليم الدينية والفلسفية اضطرّوا إلى المراجعة إلى فلسفات أخرى ومن جعلتها الفلسفة الإسلامية وهذا لما أنّ آراء الفلاسفة المسلمين وفى قمتها آراء ابن سينا بسبب التلاؤم الذى أوجدت بين العقل والشرع كانت قادرة على حلّ مشاكل وتساؤلات مفكرى الأوروبيين. فإنّ ترجمة آثار

ومؤلفات ابن سينا إلى اللغات الأوروبية بدأت بعد مضيّ فترة قليلة من وفاته وآراء ابن سينا حول معرفة الوجود، الإلهيات، معرفة العالم، علم النفس ومعرفة المعاد جلبت أنظار الفلاسفة والمتألهين المسيحيين. فإن علماء مثل جونديساليوس، ديونيس، إسكوطوس، إكهارت وراجر بيكن كانوا إلى حدّ كثير متأثرين لآراء ابن سينا وعلماء مثل ألبرت الكبير، طوماس آكوئيناس، الكساندر أهل هيلز ويوهانس لاروشلي مع أنّهم لم يقبلوا بعض آراء ابن سينا ولكنهم في آرائهم وتفكراتهم كانوا متأثرين إلى حدّ بالغ بآراء ابن سينا. وفي نهاية المطاف نشير إلى ثلاثة من آراء ابن سينا التي أثرت أكثر تأثير على الفلسفة المدرسيّة لأوروبا وهي كما تلي: ١. المعرفة والإشراق، ٢. علاقة الذات بالوجود، ٣. مبدأ الفردية والمادة.

المفردات الرئيسة: الفلسفة الإسلاميّة، فلسفة القرون الوسطى، الإلهيات المسيحيّة، ابن سينا، آكوئيناس.

الماهية ومراتب الذكر في فكرة ابن العربيّ وملاً صدرا

□ عليّ الأرشد الرياحي (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

يعتبر الذكر بمثابة لسان الفؤاد، أوّل وسيلة ذا أهميّة للمناجاة مع الله سبحانه وتعالى. والذي كان دائماً موطن التفات الحكماء والعرفاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن العربيّ وملاً صدرا يعتبران من المفكرين الذين خاضوا عبر آرائهم في دراسة تلك القضية وبحثوا عنها بشكل أكيد. في دراستنا هذه وعبر الرجوع إلى آراء هذين المفكرين حاولنا أن ندرس ونعالج ماهية الذكر ومراتبه بعد مقارنة آرائهما حصلنا هذه النتيجة وهي أنّ الاتكاء على الخلوة يعتبر كأمراً لازم وضروريّ وشرط لتحقيق الذكر الحقيقيّ. هذا متفق عليه في آراء ابن العربيّ وملاً صدرا، لكن يرى ملاً صدرا أنّ المعرفة والفكر أمران لازمان للخلوة وهذا الأمر لا يشاهد في فكرة ابن العربيّ. في المقابل، على أساس فكرة ابن العربيّ الكشف والذكر والنسبة بينهما أمر هامّ وله دور بالغ الأهميّة. ولنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العربيّ يبيّن مراتب الذكر في عالم التكوين وعبر الالتفات إلى جميع الكائنات. لكن ملاً صدرا يبيّن هذه المراتب في عالم التشريع وضمن محورية الإنسان. وحصيلة هذه

الدراسة التحليلية هي أنه عندما نلاحظ ونطالع موضوعاً عرفانياً مع نظارة الحكمة المتعالية نرى أن الموضوع يتغيّر إلى حدّ كثير.

المفردات الرئيسة: الذكر، ابن العربيّ، ملاً صدرا، القرآن والروايات، الفكر، المعرفة.

دراسة مقارنة للمراتب الوجودية والمعرفية للإنسان الكامل

في آراء ابن العربيّ وملاً صدرا

- حسين البخاريّ القهبيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

لا شكّ في أنّ البحث حول الإنسان الكامل من أهمّ المباحث في صعيد الحكمة والفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة في هذا الحقل المعرفيّ بما أنّ الإنسان الكامل هو الحلقة الواسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى مع وجود الإنسان الكامل ييسر الكون والعالم والموجود المخبوء يصل إلى مرتبة الوجود الذي له ظهور وانكشاف. وهذا الجانب الوجوديّ من الإنسان الكامل يتكامل مع معرفة ساحته المعرفية. وعلى أساس آراء كبار كابن العربيّ وملاً صدرا لا يمكن التطرّق إلى صقع العرفان واستمرار هذا الطريق إلّا عبر الإنسان الكامل. فعليه الإنسان الكامل يكون سبباً لبسط العالم كما يكون دليلاً وعلامة للمعرفة بذات الله سبحانه وتعالى. وهذا بما أنّه يكون مرآة لجلاء أسماء وصفات الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المقالة الحالية وعبر أسلوب تحليليّ - توصيفيّ تدرس وتناقش مفهوم الإنسان الكامل وهذا على أساس آراء ابن العربيّ وملاً صدرا. وفرضية هذه الدراسة هي أنّ آراء ابن العربيّ وملاً صدرا حول الإنسان الكامل مع وجود مشابهاً بينهما ولكن في بعض الموارد توجد اختلافات أيضاً. الاختلافات التي يمكن أن نفسرها على أنّ ملاً صدرا يرى فكرة الإنسان الكامل أمراً عملياً ويمثلها في وجه أخلاقيّ والحال أنّ ابن العربيّ يرى الإنسان الكامل في الفكرة العملية فقط.

المفردات الرئيسة: الإنسان الكامل، الجانب الوجوديّ، الجانب المعرفيّ، ابن العربيّ.

التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بالفعل الاختياريّ للإنسان

- حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
 - مريم السادات الزياتيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة بجامعة الشهيد مطهريّ)
- من الواضح جدًّا أنّ التوحيد من أوّل مبادئنا الاعتقاديّة ويشمل التوحيد في الفكر والعمل ولكلّ من هذين الفرعين أقسامًا وشعبًا. من الجدير بالذكر أنّ التوحيد الأفعاليّ يعتبر واحدًا من أقسام التوحيد النظريّ ومن منظر الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يكون بمعنى أنّه كما أنّ موجودات العالم لا استقلال لها في الذات والصفات كذلك في حقل التأثير والتأثر متعلّقة بالله سبحانه وكلّ سبب في الكون يأخذ تأثيره وفاعليّته من القدير المتعال. لنا أن نشير إلى أنّ شعب التوحيد الأفعاليّ كالتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والرازقيّة والحاكميّة والمالكيّة... وكلّ من هذه الأقسام والشعب له علاقة باختيار الإنسان وتتعلّق بمسائل كالجبر والتفويض، ولكن يمكن تنفيذ جميع هذه الانحرافات الفكرية مع نظرية الاعتدال التي هي القول بعدم وجود الجبر والتفويض بل الأمر بينهما، النظرية التي تعتبر من عقائد الشيعة الحقّة.
- المفردات الرئيسة: التوحيد الأفعاليّ، التوحيد في الخالقيّة، اختيار الإنسان، الجبر، التفويض، أمر بين الأمرين.

ماهية الفكر والنظر من منظور المتكلمين والحكماء المسلمين

- رحمة الله كريم زادة
 - عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- من المعلوم أنّ الفكر أو النظر هو فعل ذهن الإنسان. يعتبر الذهن من قوى النفس الإنسانيّة وهو غير «العقل» و«النفس». يعتبر العقل والذهن من قوى النفس وكلّ شيء استند إلى قوى العقل يعتبر من قوى النفس أيضًا ولا فرق في هذا الأمر بين أن نقول بالتعدّد الوجوديّ لقوى النفس أو قلنا إنّ هذه القوى تعتبر من شؤون النفس. ولنا أن نوزع إلى أنّ ثمة آراء عدّة ومنوّعة حول الفكر بين المحقّقين من المتكلمين والحكماء. فإنّ المتكلمين أكّدوا وركّزوا في تعريف الفكر على لوازمه والحال أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ الفكر هو مجموع الحركتين وهما الحركة من المطالب إلى المبادى والحركة من

المبادئ إلى المطالب ولعلّ الذين اكتفوا في تعريف الفكر بالحركة الثانية هي أنّ الحركة الثانية تتضمن الحركة الأولى في ضمنها فلا يحتاج إلى ذكرها. ولعلّ سبب الاختلاف في استناد الفكر إلى العقل والنفس والذهن هو أنّ الذهن بعض الأحيان يتوجّه إلى الأمور غير الماديّة، ففي هذه الحالة تصير عمل النفس الناطقة ولكن بعض الأوقات يتوجّه إلى الأمور الماديّة وفي هذه الحالة تصير عمل النفس الحيوانيّة وهذا لا يكون بعنوان كونه فعلاً مباشرًا للنفس الحيوانيّة، بل من حيث أنّ قوى النفس الحيوانيّة تساعد النفس الناطقة في الوصول إلى الغاية.

المفردات الرئيسة: النفس، العقل، الذهن، الفكر، مجموع الحركتين، المتكلمون، الحكماء.

ماهية الدهر والسرمد ووجه نسبتهما بالزمان

- عليرضا كهנסال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- معصومة العارفيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراة بفرع الحكمة المتعالية)

لقد استعمل عدد من الفلاسفة المسلمين الدهر والسرمد مقابل الزمان. لقد أوضح الفلاسفة هذين المصطلحين في عبارات يمكن حملها على المعاني المختلفة. لذلك برزت وحصلت تفاسير وتبينات عدّة حول الدهر والسرمد والزمان. لا شكّ في أنّ بيان نسبة الدهر والسرمد بالزمان أو بعبارة أخرى بيان كفيّة عوالم الكون بالنسبة إلى الزمان لا زال كان موضع النقاش ومعركة الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين من مختلف المذاهب الفكرية والدينية. وفي هذا المجال من بين الفلاسفة المسلمين هما ابن سينا وميرداماد اللذان عرضا بحثًا جامعًا وتامًا حول الدهر والسرمد والزمان ونسبة بعضها مع الآخر ونسبة كلّ منها كثلاثة أوعية وجودية للكون والتي ناجمة عن نسب الثابت بالمتغيّر والثابت بالثابت. ولكن في مقابل هؤلاء الفلاسفة، فخر الدين الرازيّ، تبعًا لأفلاطون، يرى أنّ الزمان جوهر باقٍ وإذا وقع مقارنًا للأمور الحادثة يكون دومًا دون تغيير الأحوال وهذا هو الدهر والسرمد وإذا وقع مقارنًا لحدوث الأمور الحادثة يكون الزمان وهذا بسبب حصول هذه الأمور الحادثة والتغيير في نسب الأشياء. وأمّا أبو البركات ضمن تعريف الزمان بمقدار الوجود وكون كلّ موجود زمنيًا سعى وحاول لتعريف الدهر والسرمد بأسلوب

زمانى. والجدير بالذكر أنّ عددًا من الحكماء ذهبوا إلى كون الدهر والسرمد زمانًا موهومًا. الدراسة الحالية تطرقت إلى مناقشة هذه الآراء المختلفة.

المفردات الرئيسة: الدهر، السرمد، الزمان، ميرداماد، ابن سينا.

دراسة نظريّة الشبح فى مسألة الوجود الذهنيّ (وتبيين نسبته مع نظريّة الاتحاد الماهويّ)

- محمّد مهديّ المشكاتيّ (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهديّ المنصوريّ (خريج الحوزة العلميّة بقم)

هذه المقالة ترمي إلى دراسة نظريّة الشبح فى الوجود الذهنيّ وتطرّق إلى دراسة نظريّات ثلاث فى هذا المجال. فالنظريّة الأولى تطمح إلى دراسة نظريّة الشبح عند المشهور التي تراها نظريّة حيال نظريّة الاتحاد الماهويّ التي ترتأى أنّه إضافة على وجود الاختلاف الوجوديّ بين العين والذهن ثمة اختلاف ماهويّ بين العين والذهن والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة بوحدها لها أربعة تفاسير والتي بشكل تلقائيّ طرحت فى سبيل المباحث الفلسفيّة والكلاميّة. هذه النظريّات الاربع وعلى أساس الترتيب كما تلى: الأولى: الشبح المشابه؛ الثانية: الشبح الذى له لون من الرمز؛ الثالثة: الشبح مع الانقلاب؛ الرابعة: الجمع بين نظريّة الاتحاد الماهويّ ونظريّة المشهور فى باب الشبح. التفسير الثانى الذى فسره عدد من العلماء هو أنّه لا فرق بين نظريّة الشبح عند المشهور ونظريّة الشبح بمعنى الاتحاد الماهويّ. والتفسير الثالث له وجه مفهوميّ - حكائيّ، أى أنّ الماهيّة لا تصل بنفسها إلى الذهن بل يصل مفهوم منها التي لها خاصيّة الحكاية عن الخارج. وفى نهاية المطاف لنا أن نشير أنّ هذه الدراسة تعالج وتناقش هذه التفاسير وتقضى وتحكم بينها وفى الأخير تختار التفسير الثانى من الشبح.

المفردات الرئيسة: الوجود الذهنيّ، الشبح، الماهيّة، الذهن، المفهوم.

interpretation (some scholars have clarified) believes that the theory of Shabah (image) is the same of the theory of the Essence union between dhin (mind) and 'ayn (entity) and the third interpretation is the conceptual-Anecdotal aspect that its quiddity does not come to dhin (mind) but what come to dhin (mind) is a concept that specifying objective things after explaining and presenting in detail the interpretations, they have been judged by this paper and at last the second interpretation of Shabah (image) is accepted.

Keywords: *The mental existence, Shabah (Image), Quiddity, Dhin (Mind), Concept.*

(time) is resulted. Abu'l-Barakāt with determining “Zaman” (time) to the measure of being and being temporal every created thing, he has tried to determine Dahr and Sarmad to temporal method. Some philosophers and theologians believe “Zaman” (time) is virtual (imaginary/ mawhum) time. This paper is going to investigate these views.

Keywords: *Dahr (Meta-Time or Aeviternity), Sarmad (Eternity or No Time), Zaman (Time), Motion, Mīr Dāmād, Ibn Sina.*

The Examination of Shabah (Image) Theory in the Mental Existence (al-Wujud al-Dhihni)

- *Muhammad Mahdi Meshkati (Assistant professor at University of Isfahan)*
- *Mahdi Mansouri (Graduate student of Hawza 'Ilmiyya)*

This note studies the theory of Shabah (image/ resemblance) in the area of the mental existence and examines three interpretations. In the first interpretation, it investigates the attitude of the famous scholars about Shabah (image/ resemblance) which they believe that the theory of Shabah (image/ resemblance) is against the theory of the essential union which besides the existential difference between dhin (mind) and 'ayn (entity), they believe the essential differences between dhin (mind) and 'ayn (entity) too. These interpretations embody four types which willingly or unwillingly it has been presented in the movement of the philosophical-theological discussions (subjects). The types are: 1. resembling Shabah (image) 2. coding Shabah (image) 3. shabah (image) with changing 4. combination between Essential union and Shabah (image). The second

The Quiddity (Essence) of Dahr (Meta-Time or Aeviternity) and Sarmad (Eternity or No Time) and Their Relationship to Zaman (Time)

- *Ali Reza Kohansal (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Masoumeh Arefi (A PhD student of al-Hikmat al-Muta'li)*

Some Islamic philosophers have used Dahr (Meta-Time or Aeviternity) and Sarmad (Eternity or No Time) in opposition to Zaman (Time). Philosophers have sometimes explained these two terms with brief (unclear) statements which it is possible to be interpreted to different aspects. Therefore, the different interpretations and explanations have been presented for the relation between Dahr, Sarmad and Zaman. Dahr and Sarmad and their relation to Zaman, in other words, how to determine the worlds of Being or Existence in comparison to Zaman have been constantly challenged and argued by different Islamic thinkers. Among them Ibn Sina (Avicenna) and Mīr Dāmād have attempted to clarify comprehensive interpretation of Dahr, Sarmad and Zaman and their relationship. They have defined these as three separate being containers which are resulted from the relationship of immutable to changeable and immutable to immutable. In opposition Fakhr al-Din al-Razi and Consequently Plato believes that “Zaman” (Time) is a durable (flowing) substance which if it is not simultaneous with the originated matters the endurance will be without changing in modes (ahwal) which it is the same Dahr and Sarmad and if it is simultaneous with the originated matters because of happening these incidents and changing in the relation of things “Zaman”

The Nature of Thinking from the Perspective of Islamic Theologians and Philosophers

□ *Rahmatollah Karimzadeh*

□ *Academic member at Razavi University of Islamic Sciences*

It has been dealt in this paper with the fact that “thinking” is the act of human “mind”. “Mind” is also one of the faculties of the human soul. Mind is different from intellect and soul. Both intellect and mind are the faculties of the soul. Everything that can be invoked to the faculties of the mind and intellect, it can be invoked to the soul too, weather we believe that the soul has many individual faculties or they are its modes. There are different interpretations in the words of theologians and philosophers about the definition of “thinking”. But all of the philosophers typically agree that “thinking” is both moving from the subject of thinking to the principles and turning again to the subject of thinking. Those who only have confined themselves with the second move, perhaps because the second movement has the first movement in itself, so there is no need to its mentioning. The reason of disagreement in citation of “thinking” to the intellect, mind, or soul, is perhaps for this reason that the attention of the mind is sometimes to the immaterial things, so thinking will be the act of rational soul, and sometimes to the material, so it will be the act of animal soul, that is not to fact that it is the direct act of animal soul, but because the faculties of animal soul help the rational soul in reaching a conclusion.

Keywords: *Soul, Intellect, Mind, Thinking, Two movements, Theologians, Philosophers.*

The Unity of the Acts (Tawhid Afa'ali) and Its Relationship to the Voluntary Act or Actions of Man

- Hussein Ghafari (Associate professor at University of Tehran)
- Maryam al-Sadat Ziarati (A PhD student of Comparative Philosophy)

Monothism (Oneness of God or Unity of Allah) is the first principle of our religious beliefs (theological beliefs) which embodies a vast meaning and includes Unity (Tawhid) in thought and act or action and each of these branches has sub branches which the Unity of the Acts (Tawhid afa'ali) is a kind of theoretical Unity (Tawhid). From the perspective of Islamic philosophers and theologians, it means that all creation of the universe (all created beings) not only in essence (dhat) and attributes but also in the realm of effectiveness and being affected are dependent on God. Every cause gets his existence, effectiveness and creative agency from Him. The branches of the Unity of Acts like Unity in creation, Lordship, providing, governing and owning which every of these branches relates to free will of man and follows problems such as determinism and free will. But these deviations in thought can be completely removed with clarifying (presenting) the theory of moderation and belief to the state between these two categories (determinism and free will) which are of Shia's beliefs.

Keywords: *The unity of the acts, The unity in creation, Voluntary act of man, Determinism, Free will, The state between these two categories (Determinism and free will).*

of this subject in this gnostic (knowledgeable) realm is that the perfect man (al-insan al-kamil) is the interface (intermediary) between non-delimited existence (Being) (al-wujûd al-mutlaq) and delimited existence. In other word, because of the prefect man, the cosmos (world/ universe) has been developed and expanded and the hidden treasure is revealed and disclosed. This aspect of ontology of the prefect man with his epistemology area will be completed. It means from the view of the great scholars such as Ibn 'Arabi and Mullā Şadrā, the knowledge (acknowledgment) of the Real is impossible except through the knowledge (acknowledgment) of the prefect man. Due to this, the prefect man is the agent of developing being and it is a sign of the knowledge to the essence of the Real and it is exactly the mirror of the Names and Attributes of God. For this, this note with analytic and comparative method will study and research the concept of the prefect man in two aspects: ontologically and epistemologically with emphasizing on the opinions of Ibn 'Arabi and Mullā Şadrā. The hypothesis of this paper is based on this meaning that the approach of these two great men to the concept and application of the prefect man in the knowledge of God and doctrines while it contains obvious similarities, has dissimilarities, too. The differences which should be mentioned the most aspect of them in the functional look of Mullā Şadrā to the prefect man and ethically showing of him can be seen rather than merely examining the prefect man from the abstract position and area.

Keywords: *The perfect man, The ontological aspect, Epistemological aspect, Ibn 'Arabi, Mullā Şadrā.*

by philosophers and mystics. Ibn 'Arabi and Mullā Ṣadrā have determined and reexamined this category in their opinions. In this paper with referring to the works of these scholars and collecting their views about the nature and stages of “dhikr” and after analyzing and comparing them, these outcomes have been achieved that reliance on “speculation” (khalvat) as an obligation for the real “dhikr” has been accepted by both of them. But Mullā Ṣadrā believes that “knowledge” (marifa/ gnosis) and thought are two non-separable obligations of “speculation” (khalvat) which they cannot be viewed in the notion of Ibn 'Arabi. Conversely, Ibn 'Arabi states the relationship between “Kashf” (Unveiling) and “dhikr” which it has not been paid attention by Mullā Ṣadrā. Ibn 'Arabi has stated the stages of “dhikr” in the world of creation (takvin) with considering all cosmos (universe) but Mullā Ṣadrā states those stages in the world of legislation and with man-centered. The result of this comparative study clears when a gnostic issue from the view of the transcendent theosophy or al-hikmat al-muta'li is looked what changes establishes.

Keywords: “Dhikr” (Remembrance of God), Ibn 'Arabi, Mullā Ṣadrā, The noble Quran, Islamic traditions, Thought, Knowledge (Ma'rifa).

The Comparative Study of Ontological and Epistemological Aspects of the Perfect Man in the Opinions of Ibn 'Arabi and Mullā Ṣadrā

- Hussein Bulkhari Ghahi (A PhD student of al-Hikmat al-Muta'li)
- S. Murteza Husseini Shahrudi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)

The issue of the perfect man is of the most fundamental issues of the Islamic wisdom (hikma) and philosophy area. The importance

opinions of Muslims and at the top of them Ibn Sina's opinions being able to establish the Adaptation between intellect (aql) and the Sharia or Islamic law, they could help the European thinkers in solving problems. The translation of Ibn Sina's works to European languages was begun shortly after his death. His opinions about ontology, theism, psychology and eschatology were considered by European Christian philosophers and theologians. Scholars such as Gundisalvus, John Duns Scotus, Dionysius ,Eckhart and Roger Bacon were deeply affected by Ibn Sina's philosophy and and although scholars such as Albert the Great, Thomas Aquinas, Alexander Of Hales, and Larusian did not accept some opinions of Ibn Sina, but their thoughts were profoundly influenced by Ibn Sina's philosophy. Three of Ibn Sina's theories which had the most influence on scholastic philosophy of the Middle Ages are: knowledge, ishraq (the wisdom of illumination), the relationship between essence (dhat) and existence (wujud), the primal origin of individuation of matter.

Keywords: *Islamic philosophy, The philosophy of the Middle Ages or Medieval Period, Christian theology, Ibn Sina, Thomas Aquinas.*

The Nature and Stages (Levels) of “Dhikr” (Remembrance of God)

in the Thought of Ibn 'Arabi and Mullā Şadrā

- *Ali Arshad Riahi (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Fatimeh Zare (A PhD student of al-Hikmat al-Muta'li)*

“**D**Hikr” as the language of the heart is the most meaningful type of the relationship with God which it is constantly regarded

Abstracts

The Influence of Ibn Sina's Opinions on European Philosophy in the Middle Ages or Medieval Period

- *Ali Reza Azad (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Toktam Azad (Student of Hawza 'Ilmiyya)*
- *Azam Rahmatabadi (Academic Member at Research Institute of Narjes)*

With considering the importance of the current of thoughts in the evolution of human thought, this paper has tried to examine the influence of the philosophical opinions of Ibn Sina on European philosophy on the Middle Ages. Although Christians had no codified philosophy but for their theological determination of their notions they turned to the current Greek philosophies in the Middle Ages. But for the limitations and conflicts between philosophical teachings and religious ones, they obliged to turn to look to other philosophies such as Islamic philosophy. Because the philosophy

Table of contents

The Influence of Ibn Sina’s Opinions on European Philosophy in the Middle Ages or Medieval Period/ Ali Reza Azad & Toktam Azad & Azam Rahmatabadi	3
The Nature and Stages (Levels) of “Dhikr” (Remembrance of God) in the Thought of Ibn ’Arabi and Mullā Şadrā/ Ali Arshad Riahi & Fatimeh Zare	25
The Comparative Study of Ontological and Epistemological Aspects of the Perfect Man in the Opinions of Ibn ’Arabi and Mullā Şadrā Hussein Bulkhari Ghahi & Seyyed Murteza Husseini Shahrudi	47
The Unity of the Acts (Tawhid Afa’ali) and Its Relationship to the Voluntary Act or Actions of Man/ Hussein Ghafari & Maryam al-Sadat Ziarati	75
The Nature of Thinking from the Perspective of Islamic Theologians and Philosophers Rahmatollah Karimzadeh	99
The Quiddity (Essence) of Dahr (Meta-Time or Aeviternity) and Sarmad (Eternity or No Time) and Their Relationship to Zaman (Time)/ Ali Reza Kohansal & Masoumeh Arefi	125
The Examination of Shabah (Image) Theory in the Mental Existence (al-Wujud al-Dhihni) Muhammad Mahdi Meshkati & Mahdi Mansouri	149
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Muhammad Salami	175
English Translation/ Ali Borhanzahi	190